בעזרת השם יתברך

ספרי חוסן ראובן

ספר

עמק החתונה

עיונים וביאורים
בענין מנהגי קידושין ונישואין

חובר בעזרת החונן לאדם דעת
מאת
ראובן מלך בן בנימין יצחק שוואַרץ

נדפס בארץ ישראל
על נייר שאין בו חשש
חילול שבת ח"ו

•

מודעה

אין כוונתי בספר זה
לפסוק שום הלכה למעשה



לכל ענייני הספר
אפשר להתקשר:
052-767-4041
ניתן גם להשאיר
הודעה במספר:
516-581-3597

•

סדר עיצוב ועימוד:

אותלמופת
עימוד שהופך טקסט ליצירה
י. ברנשטיין | 05276-74041



שנת תשפ"ו

יוצא לדגל
החתונה של בתי שתחי'
עם החתן יהודה צבי ראטענבערג שליט"א
ו' אלול תשפ"ו לפ"ק

מכתב שקבלתי לספרי על מסכת עוקצין

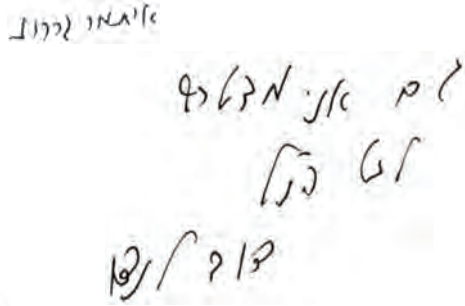
בס"ד

ה' מרחשון תשפ"ו

שמחתי לשמוע שבני החבורה בני העליה עומדים לסיים בלימוד הרבים מס' עוקצין ופרק העור והרוטב, שנלמד בצוותא בעיון היטב בבירור הסוגיות לעומקן בביאור הסברות לכל השיטות באר היטב, וברכה מיוחדת לידידי עוז האי גברא רבה הגאון המובהק מוהר"ר ראובן שוואַרץ שליט"א, שמוסר שיעורים קבועים בסוגיות הנלמדות, ובמו"מ של תורה עם לומדי הכולל, ובחידו"ת שהודפסו ברבים על המסכתות הנלמדות, דברים יקרים ונחמדים מאירים באורה של תורה.

הנני בברכה מקרב לב שתמשיכו להגות ולעסוק בדברי התורה הק' כי היא חיינו ואורך ימינו, ותזכו לחדש עוד הרבה חידו"ת לאסוקי שמעתתא לאמיתה של תורה.

הכו"ח לכבוד עמלי התורה בטהרה אשר מסורים בכל ליבם ללימודה.



מזמור לתודה

מה אשיב לד' כל תגמולוהי עלי. הודו לו ברכו שמו על הכל, ובפרט על הטובה הגדולה ביותר שעשה עמנו בימים אלו, שסיבב קשר שידוכין בין בתי שתחי' עם הבה"ח יהודה צבי ראטענבערג נ"י מליקוואוד. ולקראת קשר הקידושין והנישואין בעז"ה הוסיף טובה על טובתו יתברך, וגילה הרבה דברי תורה בענין החתונה, שאני עומד עכשו אך ורק בעזרתו להוציאם לאור עולם [על סדר החתונה].

הנה פשיטא שמחמת חוסר זמן לא סיימתי את המלאכה כלל, אפילו באיזה בחינה, אבל אמרתי שכדאי מאד להוציא הני דברים עתה לכבוד החתונה, ובפרט משום שנכלל בהם הרבה ביאורים נפלאים למנהגי ישראל. ובעזרתו בל"נ בעוד הזדמנות אקווה להוציא עוד כרכים דמיירי בהני עניינים.

התודה נתונה לידי"נ יעקב ברנשטיין שליט"א שמוסר נפשו בכל ענייני הספרים, וברכת הדיוט דילי כלפיו שהקב"ה ישלח לו כל הברכות עד שיבלא שפתיו מלומר די.

ואני תפילה שכן ישלח הקב"ה כל הברכות להזוג הצעיר נ"י ויצליחו לבנות בית נאמן בישראל המיוסד אך ורק על תורה ויראת שמים ועל השתוקקות לקיים רצון השם בשלימות, ואני ביחד עם נו"ב מרת נעכא רבקה שתחי', המוסרת נפשה לתורה ועבודה, נראה המון נחת דקדושה מהאי זוג ומכל הילדים בלעה"ר. מזל טוב.

תוכן העניינים

מכתבי ברכה ממרנן ורבנן שליט"א ..... טו

פרק א • שבת מיוחדת לפני החתונה

ענף א — שבת שלפני החתונה היא שבת מיוחדת להחתן ..... מג

ענף ב — מייחדים שבת שלפני החתונה משום שכל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין ..... מה

ענף ג — שבת ותורה - הדברים שהם וכלל ישראל בבחינת חתן וכלה ולכך מייחדים אותם ושמחים עמהם להשפיע השפעות טובות לחתן וכלה בחתונה שלהם ..... מו

ענף ד — שבת ותורה - שני דברים שיכולים ליתן כח לחתן וכלה לזווג כראוי ..... נ

ענף ה — זריקת פירות על החתן אחרי שעלה לתורה ..... נד

ענף ו — האם השבת המיוחדת הנ"ל צריכה להיות דוקא בשבת שלפני החתונה או היא גם יכולה להיות באיזה שבת לפני זה ..... נז

ענף ז — צד שיש ענין מיוחד דוקא לייחד השבת שלפני השבת שלפני החתונה ..... נח

ענף ח — מהות האכילה המיוחדת בהשבת המיוחדת של החתן ..... נט

ענף ט — חתן נוהגין לקרותו לספר תורה שני פעמים ..... ס

ענף י — האם "שבת של פרוטגמייא" הוא לפני החתונה או אחרי החתונה ..... סב

ענף יא — איזה אוכל יכול חבר לאכול בשבת של פרוטגמייא אם הוא חבר לטהרות ..... סט

ענף יא (ב) — האם ההיתר דשבת של פרוטגמייא הוא דוקא אם הדירו חבירו ..... עא

ענף יב — האם ימי שבועת החתונה הם ימים מיוחדים ומתי מתחיל "חתן דומה למלך" .... עג

ענף יג — שלשה ימים קודם החתונה מיוחדים דומיא דמתן תורה ..... עד

פרק ב • אסיפה מיוחדת לפני החופה

ענף יד – מקורות לאסיפה מיוחדת לפני החופה ..... עז
ענף טו – אסיפה מיוחדת לפני החופה דטריח ליה ולא הדרי בהו ..... עח
ענף טז – אסיפה מיוחדת לפני החופה לשמח עם החתן ביום חתונתו ..... פ
ענף יז – אסיפה מיוחדת לפני החופה לקבוע שם חתן לחוד ושם כלה לחוד דומיא דהנסירה ..... פא
ענף יח – אסיפה מיוחדת לפני החופה שמשם מוליכים לחופה ..... פג
ענף יט – אסיפה מיוחדת לפני החופה לקבל פני החתן ..... פה
ענף כ – קבלת פנים דכסיפין למחזי זיו דזעיר אנפין ..... פו
ענף כא – "קבלת פנים" לפני החופה כעין "קבלת שבת" לפני מעריב ..... פז
ענף כב – "קבלת פנים" לפני החופה כעין ראיית אלקי ישראל לפני קבלת התורה ..... פח
ענף כג – בענין כלי זמר בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה ..... צא

פרק ג • אכילה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה

ענף כד – האם עושים סעודה בהדי האסיפה המיוחדת שלפני החופה ..... צה
ענף כה – עושים סעודה בהדי האסיפה המיוחדת שלפני החופה מחמת השמחה הנ"ל שיש בה ..... צח
ענף כו – בענין הנהגה מסעודת האסיפה המיוחדת שלפני החופה ואינו משמח החתן ..... צח
ענף כז – בענין מהות הסעודה בהאסיפה שלפני החופה ..... צט
ענף כח – האם יש מקור מהפסוקים בפרשת חיי שרה לסעודת האסיפה המיוחדת שלפני החופה ..... ק
ענף כט – האם הסעודה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה היא סעודת מצוה ..... קג
ענף ל – האם אכילת מרקחת וכיו"ב בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה היא "אכילת מצוה" ..... קה
ענף לא – נפק"מ מיוחדת מהנידונים הנ"ל ד"אכילת מצוה" משום דבזמן קצר אחרי האסיפה הנ"ל יתקיים סעודת מצוה גמורה ..... קו
ענף לב – האם אבל יכול להשתתף בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה ..... קו
ענף לג – בענין לישת עיסת עוגות ביום הטבילה לסעודת האסיפה המיוחדת שלפני החופה ..... קז

ענף לד – האם מי שהשתתף בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה יכול להיות "פנים חדשות" בשבעת ימי המשתה ..... קח

ענף לה – האם הסעודה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה דומה לסעודת שידוכין ..... קח

ענף לו – במקום שעושים "תנאים" בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה האם סעודת האי אסיפה היא סעודת שידוכין ממש ..... קיח

פרק ד • כסא של כלה

ענף לז – מקור ממשניות מפורשות שכלה יושבת על כסא מיוחד ..... קכה

ענף לח – האם כלה יושבת על כסא מיוחד לפני הנישואין או אחרי הנישואין ..... קכו

ענף לט – נפק"מ לדינא הנוגעת בזה"ז מהמבואר במשניות כלים בענין כסא של כלה .... קכט

פרק ה • כיסוי פני הכלה לפני החופה

ענף מ – מקור ממשנה לכיסוי פני הכלה לפני החופה ..... קמג

ענף מא – מקורות אפשריות מקראי לכיסוי פני הכלה לפני החופה ..... קמו

ענף מב – לפי המקורות הנ"ל מהו הטעם לכיסוי פני הכלה לפני החופה ..... קמח

ענף מג – לפי המקורות הנ"ל מהו הטעם שהחתן מכסה פני הכלה לפני החופה ..... קנא

ענף מד – כיסוי פני הכלה לפני החופה - "כסות עינים" ..... קנב

ענף מה – כיסוי פני הכלה לפני החופה - "ופרשת כנפיך על אמתך" ..... קנג

ענף מו – כיסוי פני הכלה לפני החופה - חופה לפני קידושין ..... קנה

ענף מז – כיסוי פני הכלה להראות על בחינת עולימתא שפירתא ולית לה עיינין ..... קנח

ענף מח – הינומא - תנורא דאסא ..... קסד

ענף מט – בענין כיסוי שיש בו כסף או זהב ..... קסה

ענף נ – האם מכסים פני הכלה לפני החופה בזיווג שני שלה ..... קסז

פרק ו • נוסח ברכת אירוסין

ענף נא – בנוסח ברכת אירוסין למה מזכירים "עריות" ו"איסור ארוסות" ו"היתר נשואות" [בפרט אליבא דהרמב"ם] ..... קעא

ענף נב – בנוסח ברכת אירוסין מזכירים "עריות" ו"איסור ארוסות" ו"היתר נשואות" כנגד השלש דרגות בהייחם בין זו"ן המסיים בנתינת רוחא דקידושין ..... קפב

ענף נג – בנוסח ברכת אירוסין למה מקדימין "חופה" ל"קידושין" ..... קצ
ענף נד – הוספה להנ"ל בענין הזמן שכלל ישראל קיבלו מצות קידושין ..... ר
ענף נה – בנוסח ברכת אירוסין מקדימין "חופה" ל"קידושין" משום דבעינן "חופה"
המורה על חיק או"א לְאַפְשֵׁר נתינת רוחא ד"קידושין" ..... רג

פרק ז • עוד ענייני ברכת אירוסין

ענף נו – בענין ברכת אירוסין על הכוס ..... ריא
ענף נז – בגדר ברכת אירוסין [מבני בכורי הבה"ח ארי' לייב נ"י] ..... ריד

פרק ח • קצת בענין ברכת חתנים

ענף נח – בענין ברכת בורא פרי הגפן דברכת חתנים ..... רמה
ענף נט – מהות ברכת חתנים ..... רנה

דברי תורה
ממרנן ורבנן שליט"א
[הדברים נסדרו על סדר החתונה]

שידוכין

סימן א – בענין שידוכין, האם יש קפידא שהכלה לא יהא גדולה בשנים מהחתן
הגאון רבי יששכר דוב אייכארן שליט"א ..... רסה
סימן ב – בענין צוואת ר' יהודה החסיד שלא לישא אדם אשה ששמה כשם אמו
או שמו כשם חמיו
הגאון רבי יששכר דוב אייכארן שליט"א ..... רפג

הינומא

סימן ג – נתינת ההינומא על ידי החתן
הגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א ..... שג

ברכת אירוסין

סימן ד – בענין ברכת אירוסין
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שה**

סימן ה – בענין ברכת אירוסין בקידושין על ידי שליח
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שי**

סימן ו – בענין עובר לעשייתן בברכת אירוסין ונישואין
הגאון רבי יצחק דב הלוי שכטר שליט"א ..... **שיג**

מעשה קידושין

סימן ז – בענין קידושין על ידי שליח - מילי לא מימסרן לשליח
החתן הרב יהודה צבי ראטענבערג שליט"א ..... **שיט**

סימן ח – "הרי את מקודשת לי" שנאמר על ידי שליח
הגאון רבי משה יוסף ריזל שליט"א ..... **שכה**

סימן ט – קידושין נאמרין בכל לשון [קידושין ה ע"ב]
הגאון רבי חיים לייב חרל"פ שליט"א ..... **שכז**

סימן י – קידש אשה ע"מ שיתן לה טבעת כסף, אי יש מקח טעות כיון שיש בטבעת כסף גם מתכת
הגאון רבי אהרן ווייס שליט"א ..... **שלה**

סימן יא – אם אשה חייבת במצות קידושין
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שלח**

סימן יב – בענין דעת האשה ורצונה בקידושין
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שמ**

סימן יג – בגדר עדות על הקידושין
הגאון רבי משה יוסף ריזל שליט"א ..... **שמה**

סימן יד – בהא דאין מצריכים את הכלה לומר אתם עדי
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שמח**

איסור ארוסה

סימן טו – בגדר האיסור ארוסה
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שנא**

סימן טז – איסור ארוסה אפילו אחרי ברכת חתנים
הגאון רבי יצחק סורוצקין שליט"א ..... **שנג**

חופה ונישואין

סימן יז – חופה גומרת ע"י קידושין
הגאון רבי חיים מרדכי אזבנד שליט"א ..... **שנז**

סימן יח – בדין עדים לקיומי בנישואין
הגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א ..... **שם**

סימן יט – מו"מ עם הגר"ד לנדו שליט"א בענין הנ"ל
הגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א ..... **שסב**

סימן כ – בענין ברכת בורא פרי הגפן בברכות נישואין
הגאון רבי נפתלי הכהן קופשיץ שליט"א..... **שסד**

סימן כא – אם צריך המברך לשתות מכוס של נישואין
מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א ..... **שעב**

סימן כב – במנהג ששרים ומזמרים בכלי עם תזמורות בין ברכות השבע ברכות
הגאון רבי אהרן ווייס שליט"א..... **שעד**

שמחת חתן וכלה

סימן כג – שיטת הרמב"ם בענין שבעת ימי המשתה
זקני הגאון רבי יהודה פרנס שליט"א ..... **שעז**

סימן כד – גדר פנים חדשות
מרן ראש הישיבה הגאון רבי דוד פיינשטין שליט"א..... **שפג**

סימן כה – שמחת חתן וכלה בחתונה ובשבעת ימי המשתה
מו"ר הגרימ"ו שליט"א מבני ברק..... **שפד**

סימן כו – דין ברכת חתנים כשהמסובין חלקם נוהגים לברך וחלקם שלא לברך והמסתעף
הגאון רבי יעקב ישראל פינקוס שליט"א ..... **תז**

סימן כז – דין שומר דחיטה ושעורה וביסוד דיני שומרין [והשייכות לשמחת חתן וכלה]
הגאון רבי יחיאל פישהף שליט"א ..... **תטו**

שער האגדה

סימן כח – בענין הא שהשושבינים נושאים אבוקות
הגאון רבי יששכר דוב אייכארן שליט"א ..... **תכא**

סימן כט – יום חתונתו דומיא דמתן תורה
הגאון רבי אשר דוד מאי שליט"א ..... **תכט**

סימן ל – גודל מעלת המשמחים חתן וכלה
הגאון רבי יששכר דוב אייכארן שליט"א ..... **תלב**

סימן לא – בענין ברכות אשר יצר את האדם בצלמו - הבריח התיכון לשלשה ברכות אשר יצר
הגאון רבי אליעזר מנחם ניהאוס שליט"א ..... **תלד**

סימן לב – שלמות הדעת בנישואין
הגאון רבי יואל חברוני שליט"א ..... **תלח**

סימן לג – נשלם שם הוי"ה בנישואין
הגאון רבי יששכר ברוך גולדנטל שליט"א ..... **תמא**

סימן לד – האדם נשלם רק בנישואין
הגאון רבי יששכר ברוך גולדנטל שליט"א ..... **תמב**

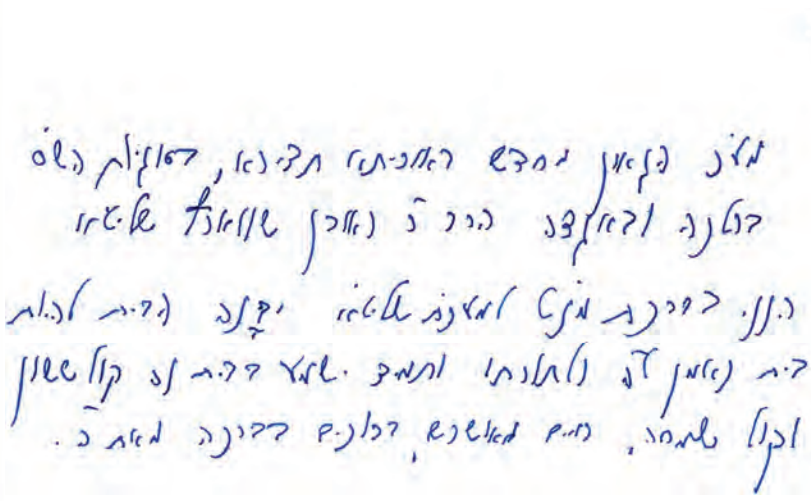
סימן לה – אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור
הגאון רבי אהרן ווייס שליט"א..... **תמד**

מכתבי ברכה

ממרנן ורבנן שליט"א

לכבוד קשר הנישואין
בין בתי שתחי' עם החתן
יהודה צבי ראטענבערג שליט"א

מכתב ברכה ממרן ראש הישיבה
הגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א



מרן ראש הישיבה הגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א

בס"ד

אמנם דבר זה נצרך לברכת השמחה כאשר הקשו.

הנה בכתובות ז' ע"ב ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה
כל שבעה ואמר רב יהודה ובלבד שבאו פנים חדשות
ובתו' שם כתבו דפנים חדשות אין קרוין אלא בני
אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר. ואמנם בנמק"י כתב דבר גדול
דיכול להיות דבכה"ג שמוסיפין דבית החתנים הוי ברכה אחרונה
משבע ברכות של נישואין דבזה השמחה האמיתית הן שמצמחו בברכת
נישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האירוסין וחופה שלא שמעו
ברכות נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת המזון
שבע ברכות וכבר שמברכין בשעת נשואין ובלא שיהיו עשרה וכו'
עי' ועיי' בכסף משנה אשר מתבאר מדבריו דיש כאן מחלוקת בין הרמ"ה
להרמב"ן ולבה"ג דלש' הרמב"ם פנים חדשות הם אלו שלא שמעו ברכות
נישואין בשעת נישואין. ואלו לש' הרמב"ן ובה"ג דאפי' שמעו ברכת נישואין
מברכין עד אחר ז' ברכות ולפי דבריו פנים חדשות הוו כמש"כ התוס'
בני אדם שמרבין בשבילן השמחה. ולכן להרמב"ם יוצא הדין דיש
ששמעו ברכות בנישואין ויוצא בזה ואלו שלא שמעו בשעת נישואין
יכולים לקיים בברכן גם אחר, אבל השמחה הם בשבילן גם
הנמרים מברכין בשבילן דהוי כמו שיהיה לבם הברכה
אבל להתוס' וכן הביאור דהרמב"ן וה' שאם הוי אדם שמרבין בשבילו

מרן ראש הישיבה הגאון רבי דוד פוינשטיין שליט"א

מכתב ברכה

מהגאון רבי אברהם דוב הלוי ברומברג שליט"א

הרב אברהם דוב הלוי ברומברג, ראש הישיבה
הרב מנחם מינץ, ראש המוסכתא

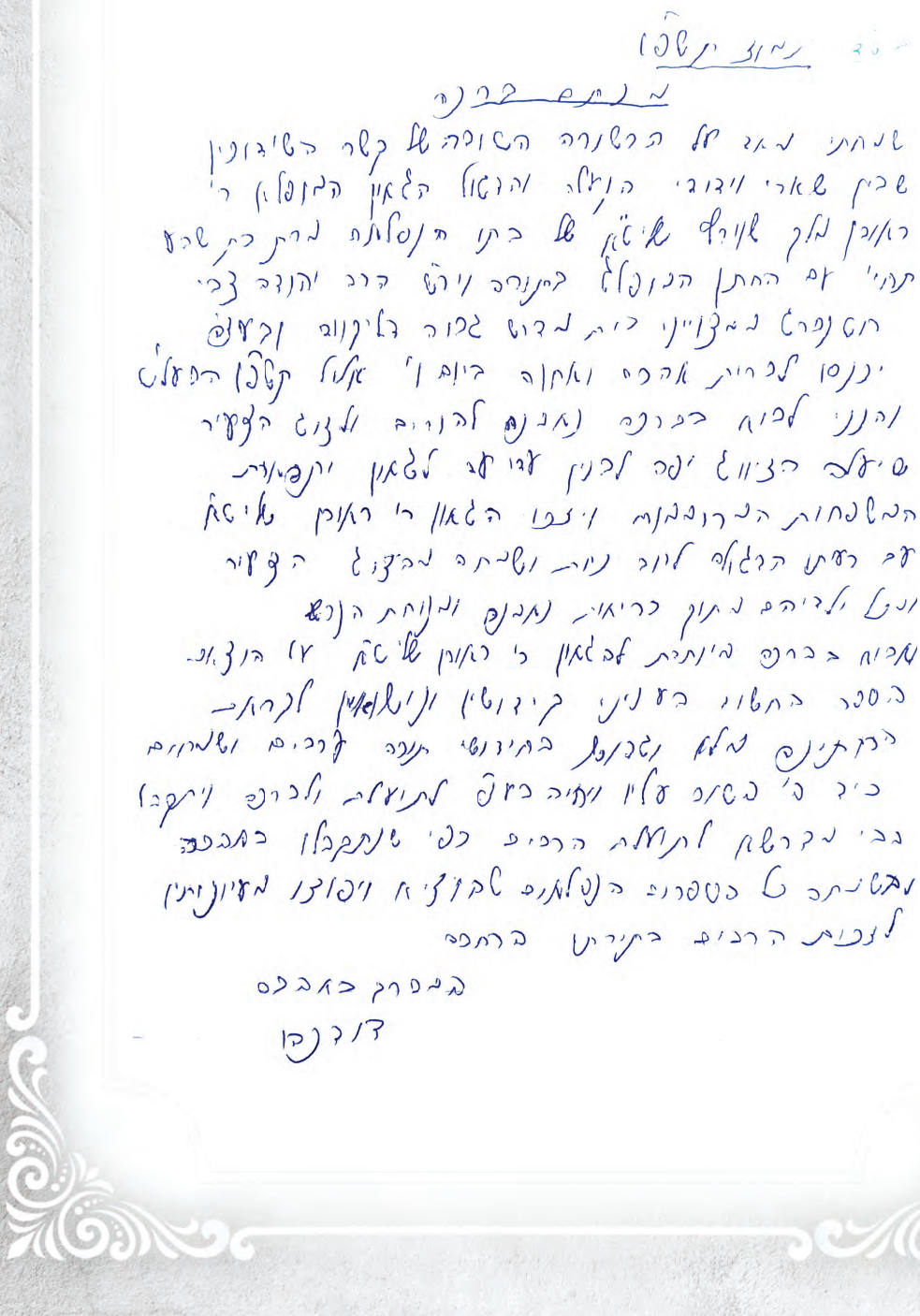


ישיבה שער התלמוד
YESHIVA SHAAR HATALMUD

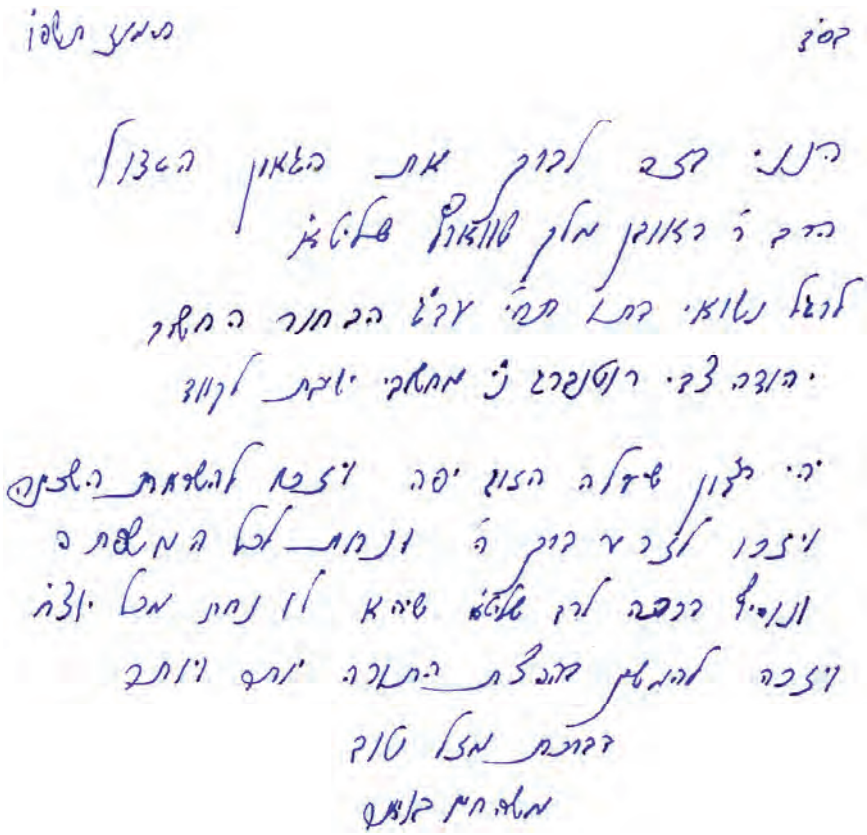
ADDRESS 850 E Evesham Road Cherry Hill NJ 08003 MAILING ADDRESS 2 Clarkson Ave, Lakewood NJ 08701
PHONE 732.942.3900 FAX 732.942.3901 EMAIL office@yshnj.org

מכתב ברכה

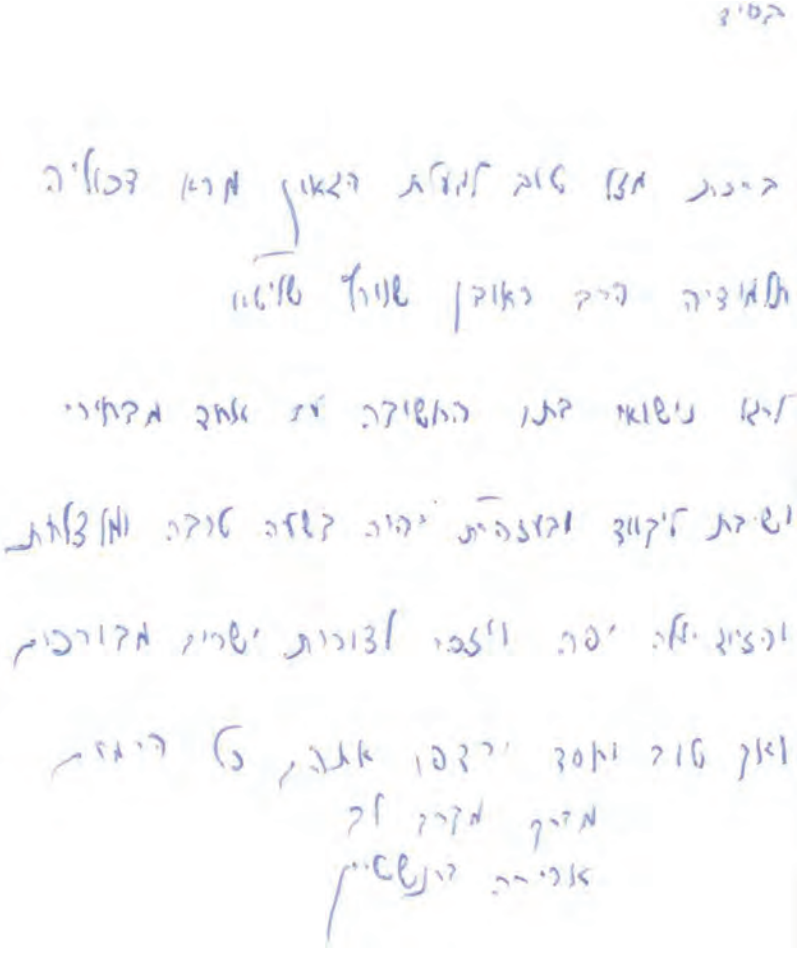
מהגאון רבי דוד כהן שליט"א



מכתב ברכה
מהגאון רבי משה חיים בויאר שליט"א



מכתב ברכה
מהגאון רבי אריה ברנשטיין שליט"א



מכתב ברכה
מהגאון רבי מנחם צבי ברלין שליט"א

בס"ד

כבוד ידיד ה' ויד"ע הרה"ג רבי **ראובן שווארץ** שליט"א, נעימות בימנו נצח.

נתבקשתי ע"י מע"כ, היות והוא משיא את בתו ורוצה להוציא ספר על עניני חתן וכלה.

הנה בברכת החודש מתפללים "ותתן לנו חיים ארוכים" וכו' "חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא", ואחרי זה אומרים "חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים", הרי כבר ביקשנו על יראת שמים, אלא בהתחלה זה היה בלי אהבת תורה, יראת שמים בלי תורה אז סוג יראת שמים אחרת, אבל עכשיו שיש אהבת תורה זה יראת שמים שבזה זוכים להמשיך את שרשרת הדורות מקדמת דנא, וטוב עושה מע"כ שלצורך נישואי בתו הוא מחדש חידושי תורה.

בתוד"ה עד שתחשך. וז"ל, מק' אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטא, ועוד דבגמ' גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה, ואומר הר"י מקורביל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא (פרק ב') הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות י"ב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום וכו', עכ"ל.

ומבואר בדברי התוס' דלולי היקש מצה ומרור לפסח דבעינן אכילה בלילה, היה מהני תוספת יו"ט לאכול ולצאת ידי חובת מצה ומרור מבעוד יום, וע"כ משום דס"ל דתוספת יו"ט מוסיף ומקדים את יום היום טוב ולא רק מחיל קדושת יו"ט על ערב יו"ט.

והנה איתא בגמ' כתובות (מז.) דאמר ר"ה אמר רב מנין שמעשה הבת לאביה וכו' ואימא ה"מ קטנה דמצי מזבן לה, אבל נערה דלא מצי מזבן לה מעשה ידיה דידה הוו מסתברא וכו', אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה היכי מצי מסר לה הא קא מבטל לה ממעשה ידיה וכו' א"נ דמסר לה בלילה, א"נ דמסר לה בשבתות ויו"ט. עכת"ד הגמ'. ושם בתוד"ה דמסר לה וכו' אע"ג דאמר במו"ק (ח: ושם) ושמחת בחגך ולא באשתך דאין נושאין נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה וכו' איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה

הגאון רבי מנחם צבי ברלין שליט"א

שעה מן המלאכה וכו', עכ"ל. ומבואר דע"י תוספת יו"ט ליכא עדיין מצות ושמחת בחגך אף דאסור במלאכה מדאורייתא, ומשמע דתוספת שבת ויו"ט אינו מוסיף ומקדים את השבת והיו"ט לכל דיניהם, אלא הוספת קדושת השבת על יום השישי ועיו"ט, ולכן ליכא מצות שמחה ורק אסור במלאכה, ולהדיא אינו כהתוס' דידן. וכבר הק' כן בקוב"ש (אות רי"ב). ועי' בדברי יחזקאל (סי' מ"ה אות ה').

ושמעתי דהגרש"ר זצ"ל תי', דבאמת התוס' שם ס"ל כהתוס' דידן דמועיל קבלת תוספת יו"ט לגבי כל הדינים, ורק דלגבי דין שמחה נתמעט ליל יו"ט, ובאמת דהיה יכול לקדשה בלילה דהא אינו מערב שמחה בשמחה, ורק דלפי"ז אמאי אמרי' דאיירי דקידשה בתוספת ולא בלילה, אלא כיון דתי' הגמ' שם עוד תירוץ דמסר לה בלילה דאז אינה עושה מלאכה ויכול לקדשה דלא מפסיד לה מעש"י, וכיון דכבר תי' הגמ' תירוץ או שקידשה בלילה לא תי' הכא דאיירי בלילה, אבל באמת התוספת חלה לגבי כל הדינים.

ובספר ברכת אברהם כתב לתרץ בשם הגרי"ד סאלווצ'יק זצ"ל, דהנה בגמ' (לעיל עא.) והיית אך שמח לרבות ליל יו"ט האחרון לשמחה, אתה אומר ליל יו"ט האחרון או אינו אלא ליל יו"ט הראשון ת"ל אך חלק. הרי דבליל יו"ט ראשון ליכא מצות שמחה. ולפי"ז מ"ט בעינן שהנישואין יהיו בתוספת יו"ט ולא בליל יו"ט עצמו, וי"ל דס"ל כשיטת הרמ"ה (מובא ברא"ש בכתובות פי"א סי' ה') דשמחת יום א' בחתן הוי דאורייתא, וא"כ אסור לישא בלילה מחמת דין שמחה של היום שעי"ז חל ממילא, ואין מערבין שמחה בשמחה שנאמר ושמחת בחגך ולא באשתך וכמבואר במו"ק דאין מערבין גם אם הנשואין יהיו לפני יו"ט. ולפי"ז א"ש מה שכתבו התוס' שבתוספת יו"ט יכול לישא דאע"פ שכר יש קדושת יו"ט, מ"מ הא בליל יו"ט אע"פ דיש קדושה מ"מ ליכא דין שמחה. והא דלגבי חתן יש דין דיום ראשון די שמחה מדאורייתא, זה לא שיך לקדושת היום ונגמר בצאת הכוכבים. ומרן הגרי"ז זצ"ל הסכים לזה שי"ל כן בדברי התוס'. ולפי"ז מיושב היטב דלגבי כל המצוות של ליל יו"ט כיון שחל דין תוספת יו"ט שפיר הוי יו"ט, ובלי גזה"כ דלילה גם מצה היה יכול לקיים כמו דין קידוש וסעודה, ורק בשמחה אמרו תוס' דלא שייך וכמו שנתבאר.

אמנם קשה לומר תירוצם שבליל יו"ט ראשון אתמעט די שמחה לגמרי, דהנה הקשה השאג"א (סי' ס"ח) מהא דאיתא במועד קטן (יד:) דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל שנאמר ושמחת בחגך אי אבילות ברגל שנאמר ושמחת בחגך אי אבילות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, והק' לשיטת הרי"ף והגאונים דאבילות יום ראשון הוא מן התורה, והרי"ף עצמו כתב (ספ"ב דברכות) דהגמ' דמו"ק הנ"ל אזלא אליבא דמ"ד דאבילות יום ראשון לילו עמו מן התורה, והיינו

הגאון רבי מנחם צבי ברלין שליט"א

שמת בעיו"ט וליל יום המיתה הוי לילה הראשונה של יו"ט ואפ"ה קאמר דאתי עשה דשמחת הרגל ודחי לעשה דאבילות, ואמאי הרי ליל יו"ט הראשון נתמעט מדין שמחה, ואפי' אם נאמר דמ"מ מדרבנן חייב בשמחה מ"מ קשה כיצד אתי עשה דרבנן ודחי עשה דאורייתא.

ותי' הגר"ח זצ"ל דהא דנתמעט ליל יו"ט הראשון משמחה היינו דוקא שמחת שלמי שמחה דמכיון דאין שמחה לפניו אינו מחויב לזבוח בעיו"ט שלמי שמחה כדי לאכלם ולשמוח בהם בלילה, אבל משאר מיני שמחות, אנשים בראוי להם יין, ונשים בבגדי צבעונים, דהוו נמי מהתורה לא נתמעט וחייבים בהם אפי' בליל יו"ט הראשון. (ועיין בעמק ברכה דביאר לפי"ז אמאי השמיט הר"מ דין זה דבליל יו"ט הראשון ליכא חיוב שמחה).

ולפי המתבאר דאיכא חיוב שמחה גם בליל יו"ט הראשון ורק שלמי שמחה נתמעטו קשה תי' הגרי"ד והגרש"ר זצ"ל, דנמצא דאיכא חיוב שמחה גם בלילה הראשון וא"כ אמאי לזה לא מהני תוספת יו"ט ומהני רק לאיסור מלאכה.

והנראה בעה"י בביאור דברי התוס', דהנה המג"א (סי' תצ"א סק"א) כתב וז"ל ומי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום ונמשך עד הלילה ועדיין לא התפלל צ"ע אם מותר לאכול חמץ, דלכאו' נראה שמותר לאכול דכיון שחשכה לילה, הוי חול לכל מילי אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפלה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ, עכ"ל. ומבואר בדבריו דתוספת שבת ויו"ט חל רק על דיני היו"ט ולא על דיני החג כחמץ דאיסורו כל החג, ואשר ע"כ גם בלי הבדלה יכול לאכול חמץ, וראה במשנ"ב (סי' תצ"א) דאם יאכל חמץ מה יעשה עם יעלה ויבוא, [ולענ"ד יש עצה ע"ז דאחד מהמסובים לא יאכל חמץ והוא יאמר יעלה ויבוא דמלשון המשנ"ב לא משמע דבודאי אי"צ לומר, ודו"ק]. ולפי"ז נראה לבאר דלא קשה כלל מתוס' דידן לתוס' שם בכתובות, דהכא איירי לענין מצה המחיובת דדינה ביו"ט דוקא ולכן אם יקבל תוספת יו"ט יוכל לאכול המצה ולצאת יד"ח בתוספת, וכן התם בכתובות לענין איסרו מלאכה דהוא מדין השבת והיו"ט כשמקבל עליו תוספת אסור לעשות מלאכה, אך דין דשמחת יו"ט דהוא דין בכל החג ולא רק ביו"ט ע"ז לא חל התוספת, ולכן כתבו התוס' שם דאיירי דקיבל עליו תוספת דאינו חלה על דיני השמחה ויכול לקדשה דלא מקרי מערב שמחה בשמחה. ונמצא דגם תוס' שם ס"ל כתוס' דידן דתוספת מהני לכל הדינים הנוהגים מחמת היו"ט והיינו דתוספת יו"ט מוסיף ומקדים את יום היו"ט ולא רק מחיל קדושת יו"ט על ערב יו"ט, לגבי איסור מלאכה בלבד.

ואסיים בברכה שהזיווג יעלה יפה וכת"ר ימשיך בהרבצת תורה
מתוך בריות גופא ונהורא מעליא

מנחם צבי ברלין

מכתב ברכה ממו"ר הגאון רבי יחיאל פישהף שליט"א

בס"ד

לכבוד הגאון המפורסם רבי **ראובן שווארץ** שליט"א, נעימות בימנו נצח.

הנה כאשר בביתו נאוה קודש יש שמחה גדולה בנישואי ביתו עב"ג כראוי לת"ח לישא בת ת"ח כמבואר פסחים מ"ט ב'.

והנה במנחות צ"ט ב' שביטולה של תורה זהו יסודה דכתיב וכו' ופרש"י כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, זהו יסודה, שמקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה. עכ"ל.

וצ"ע דהא ודאי שאסור להיבטל ממצוה אף במקום לימוד התורה, וא"א לו לאדם שלא ליקח לולב בגלל שרוצה ללמוד, ומ"מ ודאי שהשכר שיקבל ע"ז אינו כמו מצות ת"ת, ואף שכל המצוות אינן שוות לדבר אחד מן התורה, ושכר ת"ת גדול מכל המצוות, כמו שאמרו בירושלמי פ"א דברכות, ומ"מ עבדים אנחנו וזמן תורה לחוד וזמן מצוה לחוד, וא"כ תימה אמאי כשעוסק בהנהו מצוות מקבל שכר כאילו עסק בתורה, ולכאורה אי"ז אלא מצות חסד בעלמא ויקבל ע"ז שכר, אבל אמאי שכרו כאילו למד תורה. [והא דאמרו מבטלין היינו רק לחדש דזה נקרא מצוה וע"כ מבטלין עליה.]

אכן נראה מבואר מזה דשאני הנהו, דהנה בגמ' מו"ק דהרואה אדם שמת קורע עליו, הרי זה כספר תורה שנשרף, ופירש רבינו הגדול בנפש החיים דטעמא שמילת משום שישראל ואורייתא חד הוא, והרי לן שקדושת נשמת ישראל היא כקדושת התורה, והמת הרי יוצאת נשמתו והו"ל כספר תורה שנשרף. והנה לפ"ז ה"ה מצות לוית המת אף דאיכללא בכלל מצות גמ"ח, מ"מ יש בה גם מצות כבוד תורה והיינו כמו שאם ס"ת נשרף עושין לויה לכבוד כנהוג בכל תפוצות ישראל, ה"נ הלוית כל אדם מישראל הוא לוית ס"ת.

כמו"כ במצות נישואין אשר השכינה שורה בכל בית מישראל, וביצחק ורבקה ראו כ"ז בחוש, אבל כן הוא בכל אחד מישראל, והאי שכינה היינו משום לתא דקדושת התורה שמשפיע הקב"ה בישראל, והיינו מה שהשרוי עם אשה שרוי בתורה.

וא"כ גם שמחת הנישואין הלא היא שמחת התורה עצמה [מלבד מה שעושין בשמע"צ]. וע"כ גם אמרו דכל המשמח חתן זוכה לתורה וזה ככל המבואר.

ומעתה פשוט שהעוסק בזה מקבל שכר כאילו עסק בתורה עצמה, דהעיסוק בכבוד התורה הוא כעיסוק בתורה עצמה, וכמבואר בפ"ק דמגילה דכבוד תורה עדיף מתורה. והכל חד ביקתא הוא.

והנה כמובן שככל שהתורה היא חיי החתן וחיי הכלה וכל שאיפתם, הרי השראת השכינה כפולה ומכופלת, והשמחת תורה כפולה ומכופלת, ומה נאמר בבית הגדול הזה אשר כתר"ה בראשו, מלווה בכל ההפצת ואהבת תורה דיליה.

יתן ד' שיהיה הבית לבנין עדי עד בדורות ישרים ומבורכים העושים נחת רוח ליוצרם, ונזכה מהרה לעוד ישמע בהרי יהודה וגו'.

הכו"ח בברכה פה בני ברק יצ"ו ב' תמוז תשפ"ו

יחיאל פישהוף

מכתב ברכה
מהגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א

בס"ד

להגאון המפורסם, מזכה הרבים בספריו היקרים,
ר' **ראובן שוואַרץ** שליט"א,

טנא מלא ברכות לרגל השמחה השרויה במעונו בהגיע בתו המצוינת שתחי' בקשרי שידוכין עב"ג הבה"ח מאד נעלה יהודה צבי רוטנברג ני"ו,

שיעלה הזיווג יפה יפה ויזכו לבנות בית נאמן בישראל, דורות ישרים מבורכים, ותשרה השכינה במעונם, ועיני וריהם רואות ושמחות כל הימים.

המברך מקרב ולב,

ישראל אדלשטין

מכתב ברכה
מהגאון רבי אשר דוד מאי שליט"א

מכתב ברכה
מהגאון רבי נפתלי הכהן קפשיץ שליט"א

בס"ד

לכבוד שמחת הנשואין של בת ידידי הגאון המופלא
ר' **ראובן מלך שווארץ** שליט"א,

בברכת שיעלה הזיווג יפה יפה לתפארת המשפחות הדגולות.

בידידות ובאהבה,

נפתלי הכהן קופשיץ

מכתב ברכה
מהגאון רבי יששכר דוב אייכארן שליט"א

בס"ד

נתונה בזה מעומקא דלבא ברכותינו ברכות הדיוט וברכת כהן, לכב' ידידינו היקר הגאון ר' **ראובן שליט"א**, שהזיווג יעלה יפה יפה, ושהחתונה תהיה בשעטו"מ, והחתן והכלה יבנו בית מלא שכינה הקדושה עם כל הברכות שבית יהודי יכול להכיל, ולא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, אכי"ר.

בברכת שיעלה הזיווג יפה יפה לתפארת המשפחות הדגולות.

ידידו עוז,

יששכר דוב הכהן

מכתב ברכה
מהגאון רבי מרדכי אליהו סלושץ שליט"א

בס"ד

שילהי סיון תשפ"ו

כבוד ידיד הרב הגאון ר' **ראובן שוואַרץ** שליט"א

מזל טוב מזל טוב לרגל נישואי בתכם עם החתן המופלג, שישמע בגבולכם קול ששון וקול שמחה, ויעלה הזיווג יפה יפה בדורות ישרים מבורכים.

והנה כבר אמרו (אבות סוף פ"א) על שלושה דברים העולם עומד על הדין ועל השלום ועל האמת, ואם העולם עומד על שלשתם בוודאי שכל בית ובית שנבנה צריך להיות מושתת על שלושה יסודות אלו.

והשלום גדול מכולם, שהרי משנים את האמת מפני דרכי שלום. וגם הדין נדחה למען השלום.

ואכתוב בזה גרגיר אחד בגמרא (בבא בתרא קמ"ט ע"ב) דאיסור גיורא רצה להקנות תריסר אלפי זוזי לבנו רב מרי שהורתו הייתה שלא בקדושה, אלא שהמעות היו מופקדים אצל רבא ולא היה יכול להקנותם במשיכה, וכשלא נמצא לו שום קניין הודה שהמעות של רב מרי בריה, וכפי הנראה שם בגמרא היתה עצה זו ברצון ובעצת חכמים, [וכבר דנו הקצות החושן ועוד אחרונים להקנות את החמץ בקנין אודיתא]. ולפלא איך מייעצים לאדם לשקר [שהם מהכיתות שאינן מקבלים פני השכינה.]

ולסוברים שאודיתא הוי קנין יש לדון ליישב שאולי כיון שרגע אחרי שהוא מודה כבר אין זה שקר, שהרי באמת המעות כבר של רב מרי, לא נחשב ששיקר. אך באמת לא מסתבר שהרי סוף כל סוף כשהודה היה זה שקר. וכל שכן שיקשה לסוברים שאין זה קנין אלא רק נאמנות, איך נותנים עצה לאדם לשקר.

הגאון רבי מרדכי אליהו סלושץ שליט"א

וכפי הנראה צריך לומר שכמו שמותר לשקר מפני דרכי שלום, כך מותר לשקר לכל דבר שהוא לטובת הזולת, וכיון שיש בהודאה תועלת לרב מרי, הותר השקר. ואף שפעמים שבהודאתו הוא חב לאחרים, כל שיש כאן גם דרכי שלום או טובה לאדם אחר מותר לשקר.

ובאמת שאם מתבוננים כל ההלכה שהודאת בעל דין כמאה עדים דמי היא הלכה מחודשת ואין בזה סברא, דמסברא היה נראה שאדם יהיה נאמן לכל העולם חוץ מעל עצמו.

דבשלמא כשאדם מעיד לחוב לחברו, כיון שאסור לשקר, וגם טבע בני אדם שאינם משקרים, מסתבר שהעד אומר אמת, אבל כשאדם מעיד לחובתו, כיון שאין בזה איסור, וגם מטבע בני אדם שאינם מרגישים שעשו עוולה במה ששיקרו לרעתם, מהיכי תיתי להאמין למודה. [והרי חזינן מעשים בכל יום אצל הרבה בני אדם שלחוב לזולת לא ישקרו, ולרעת עצמם מוכנים הם לשקר, וכמו שמצוי הרבה פעמים שרוצים לתת צדקה לעני בן טובים ולצורך כך משקרים ואומרים לו דברים בדויים כדי שיתרצה ליטול את המעות.]

ולכאורה צריך לומר דאין הכי נמי כל דינא דהודאת בעל דין אינו נאמנות של סברא, אלא שאדם יכול לקבל על עצמו נאמנות לחובתו, וכמו שאדם יכול לקבל על עצמו 'נאמן עלי אבא', או אל תפרעני אל בעדים וכדומה. ואכמ"ל.

ואחתום במעין הפתיחה שלא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזיק ברכה יותר מהשלום, וכמו שמצאנו שהשלום גדול מהאמת,

ויהי רצון שיהיה זה הבית הנבנה עוד בית להשראת השכינה,
ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה וביראה על ישראל שלום,

מרדכי אליהו סלושץ

מכתב ברכה
ממו"ר הגרימ"ו שליט"א מבני ברק

בס"ד

לכבוד מו"ר הגאון המופלא רבי **ראובן מלך שוואַרץ** שליט"א

לכבוד נשאי ביתו, בשעה טובה ומוצלחת,

ויהי רצון, מלפני אבינו שבשמים, שיתקיים הפס', יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל ולאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל עשה חיל באפרתה קרא שם בבית לחם יהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת.

ויעלה הזיווג יפה יפה, לבנין עדי עד, ושתשרה השכינה במעונם תמיד, וישמחו בבנים ובבנות, ויזכו להקים שבט בישראל, של יראי ה' עובדי ה' באמת, עמלי תורה, ובעלי מידות תרומיות.

ושיצליחו בשמחה וטוב לב ויהיו שמחים בהצלחה ובסיפוק מזונות וכל טוב כל ימיהם.

**

לכבוד השמחה אציין לכמה דברים בענין מעלת הנושא אשה

עיין במדרש זוטא רות פ"ד סימן י"א, ויאמרו כל העם אשר בשער וגו' אמר ר' אחא כל הנושא אשה כשרה כאלו קיים כל התורה כולה מראש ועד סוף, ועליו הוא אומר אשתך כגפן פוריה וגו' ולפיכך נכתבה אשת חיל מאל"ף ועד ת"ו. ועיין בארחות חיים קידושין סי' כ"א, "ואמרו ז"ל כל הנושא אשה כאלו עמד ביום מתן תורה שכך שנינו כל השרוי בלא אשה כאלו שרוי בלא תורה, שנא' האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני, ועוד שאינו עוסק בפריה ורביה ואין לו בנים שיעסקו בתורה". ועיין בתשב"ץ קטן סי' תס"ה, "חתן נוטריקון ח' חורין ת' תלמיד חכם נ' נשיא, מלמד שנעשה חורין ממלאך המות ואינו צריך לעמוד מפני תלמיד חכם ולא מפני נשיא".

ההודאה לה' על נשואין ע"י קרבן

עיין ברבינו בחיי בפרשת צו פ"ו פ"ב, "קרבן תודה בא על הנס, והוא לשון הודאה אם היה חולה ונתרפא מביא קרבן תודה, הוא שכתוב ויזבחו זבחי תודה ויספרו מעשיו ברנה, או שאר שמחות כגון שמחת חתן וכלה, שנאמר קול ששון וקול שמחה וגו' מביאים תודה בית ה'".

בס"ד

זכרון גרשון

רשת כוללי עשישי שבת

ע"ש מרן ראש הישיבה הגאון רבי ירחמיאל גרשון אדלשטיין זצ"ל
בנשיאות הרה"ג רבי ראובן שוורץ שליט"א

קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה

מתוך התרגשות ושמחה הננו לשלוח ברכת מזל טוב מעומקא דליבא קדם מעלת כבוד הגאון המפורסם חובר חיבורים מחוכמים בכל מקצועות התורה מרביץ תורה בכתב ובעל פה מתוך בקיאות ועיון בנגלה ובנסתר הלא הוא

הגאון ר' ראובן שוורץ שליט"א

נשיא ומייסד כוללינו

שבמסירות רבה דאג ודואג למאות האברכים עמלי התורה ללמוד בימי שישי שבת

לרגל השמחה השרויה במעונו בנישואי בתו הכלה המהוללה בת שבע תחי' עב"ג החתן מפארי עולם הישיבות הרב יהודה צבי רוטנברג שליט"א

יהי רצון שיעלה הזיווג יפה ויזכו לראות דורות ישרים מבורכים ההולכים בדרך הסלולה מדור דור לתפארת המשפחות המפוארות.

ויהי רצון שיזכה מע"כ מורינו נשיא הכולל שליט"א להמשיך בהרבצת התורה בכל חלקי התורה ולרווות רוב נחת מכל יוצאי חלציו מתוך בריאות ושמחה ורוב נחת

החותמים ברוב ברכה ביקר ובכבוד

ראש הכולל

ראשי החבורות אברכי הכוללים

קרית ספר • בורכפלד • אחיסמך • צפת • אופקים קויתי • אופקים נחלת שמשון • נחיבות
עוף כורת • עפולה - גבעת המורה • עפולה עילית • רמת בית שמש ג' • חיפה • ניו יורק
ראש הכולל: הרב אליעזר מנחם ניהאוס שליט"א • kolletzichrongershon@gmail.com



ספר זה מוקדש

לעילוי נשמת

אהרן בן יעקב שלו' ע"ה

לאה בת יצחק ע"ה

מאיר בן ראובן מלך ע"ה

ציפורה בת נתן אלימלך ע"ה

יהודה בן חיים שלו' הלוי ע"ה

הינדא בת דוב ע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



ספר זה מוקדש
לעילוי נשמת
שמואל בן אהרן ע"ה הי"ד
אברהם בן אהרן ע"ה הי"ד
פייגא בת שמואל ע"ה הי"ד
ת.נ.צ.ב.ה.

ולעילוי נשמת
אלטר חיים בן יצחק ע"ה
נפטר ביום ו' אלול
ת.נ.צ.ב.ה.

ספר

עמק החתונה

עיונים וביאורים

בענין מנהגי קידושין ונישואין

פרק א

שבת מיוחדת לפני החתונה

פרק א

שבת מיוחדת לפני החתונה

ענף א

שבת שלפני החתונה היא שבת מיוחדת להחתן

הנה יש הרבה מקורות בראשונים ובאחרונים שיש ייחוד מיוחד להשבת שלפני החתונה. עיין במשמרת הבית להרשב״א בבית שביעי שער שני דאיתא וז״ל ואני אומר כי מנהגן של ישראל בכל מקום ומקום תורה היא וכל מה שעושין במנהגיהן יסודתן בקודש ובכל מקומותינו הנהיגו להכין סעודה ושמחה שבת לפני שבת של נשואין. עכ״ל.

ועיין במהרי״ל בהלכות תשעה באב דאיתא וז״ל מהר״י סג״ל עשה שפינהול״ץ לבנו הר״ר שמשון בעודנו נער בשבת ו׳ אב והיה האב לבש קטא של שבת לבד לכבוד בנו והחתן הי׳ לבוש כל בגדי שבת וכל הקהל הלכו אצלו ושמחו עמו אחר הסעודה ביין ובפירות כמנהג בכל ליל שבת דקודם שבת הנשואין. עכ״ל.

ועיין בספר נוהג כצאן יוסף (נשואין אות ב׳) דאיתא וז״ל שבת שקודם החתונה מרבים בשמחה לכבוד החתן כי שבעת ימי המשתה מתחילין בשבת עד שבת שאחר החופה וקורין לשבת שקודם החופה שב״ן על״ץ כלומר הבן דהיינו החתן שמח עש״ה יעלזו חסידים בכבוד ירננו על משבכותם, ולזה נוהגים חזנים לנגן השכיבנו בליל אותה שבת עד חתימת ברכת ופרוס ועמ״ש בהלכות קריאת ס״ת דבאותו שבת הוא חיוב לקרותו לס״ת וקודם לכל החיובים חוץ מבר מצוה שיש לו עירנות בקהלה ומזמרים לו אחד יחיד כל הד׳ חרוזות ולא כמקצת חזנים שאינם מנגני׳ כי אם א׳ או ב׳ חרוזות כי שיר זה הוא שבח גדול ועדות על עקרי דת ומנהג פ״פ הוא שהקרובים הולכים לבית החתן ולבית הכלה בליל שבת אחר הסעודה וטועמין שם מידי כמו בשבת שלפני מילה. עכ״ל.

ועיין בלבוש באו״ח סימן רפ״ב בהגה״ה דאיתא וז״ל אמרתי להציג לפניך מנהג פוזנא בקריאת לספר תורה החיובים לעלות ומי נדחה, ומי שיש לו דין קדימה לעלות וכו׳, החתן בשבת שקודם החתונה, ודוקא למי שמזמרין אותו חייב לעלות, אבל אלמון שאינו מזמרין אותו אינו חייב וכו׳, ונער שהוא בר מצוה וכו׳ אם הבר מצוה הוא בן עיר, דוחה לכל החיובים כיון שהוא יום חינוכו חוץ מן החתן ביום חתונתו, אבל החתן שמזמרין אותו ובר מצוה שוין ויטילו גורל. עכ״ל. ועיי״ש במג״א בס״ק י״ח דאיתא וז״ל הנהגת חיובים מספר הלבוש עם מעט נופח משלי וכו׳ החתן בשבת שקודם החתונה וכו׳ ודוקא למי שמזמרין אותו אבל אלמן שאין מזמרים אותו לא (ונ״ל דאם סבור שתהיה החתונה באותו שבוע והיה חיוב ואחר כך נדחה החתונה אם רוצה שיזמרו אותו הוא חיוב שנית בשבת שלפני החתונה). עכ״ל. ועיין במ״ב בסימן קע״א ס״ק כ״א דאיתא וז״ל יש מקומות שהנהיגו כהיום לזרוק צמוקין לפני החתן בשבת שלפני חתונתו בשעה שקורין אותו למפטיר ולא יפה הם עושין שרכין הם ונמאסין עי״ז כנ״ל. עכ״ל.

[**עיין** בהגהות דגול מרבבה על או״ח סימן תצ״ג דאיתא וז״ל רמ״א וחתן בשבת שלפני חתונתו שקורין שפי״ן האל״ץ עמ״ש לקמן סי׳ תקנ״א במ״א ס״ק ו׳ מ״מ בספירה ובפרט אחר ל״ג בעומר נלענ״ד להתיר בע״ש של שבת שקורין שפינהאל״ץ. עכ״ל.]

ענף ב

מייחדים שבת שלפני החתונה
משום שכל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין

עיין בענף הקודם. הנה עצם הדבר שמייחדים השבת שלפני החתונה, מסתמא הוא מישך שייך להא דאיתא בזוה"ק ח"ב דף פח ע"א זכור את יום השבת לקדשו, רבי יצחק אמר, כתיב ויברך אלהי"ם את יום השביעי, וכתיב במן ששת ימים תלקטהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו, כיון דלא משתכח ביה מזוני מה ברכתא אשתכח ביה, אלא הכי תאנא, **כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין**, ותאנא אמאי לא אשתכח מנא ביומא שביעאה, משום דההוא יומא מתברכאן מיניה כל שיתא יומין עלאין, וכל חד וחד יהיב מזוניה לתתא כל חד ביומוי, מההיא ברכה דמתברכאן ביומא שביעאה. (עיין בספר קהלת יעקב ערך בא דאיתא בתוה"ד וז"ל כבר ביארנו שבחינת באר הוא מלכות דבריאה ובחינת בור ביצירה, ונודע שכל ימי השבוע הן בעשיה או בארץ ישראל ביצירה, ובשבת מאיר אור הבריאה והוא בחינת לבושין דשבת, ועל כן יתכן לכנות בחינת שבת באר ובחינת חול בור, ועל כן איתא בזוהר הקדוש כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין שהוא בחינת באר דנביע מגרמיה, וכבר ביארנו ההבדל בין בחינת בור לבאר, שבור אינו יונק מחכמה ובינה ע"ב ס"ג ז' יודין גימטריא ע' הנובע, ובשבת קודש מאיר בחינת ע"ב ס"ג ז' יודין אלו שהם סוד עין, וזה סוד שאמרו חז"ל בברכות מג ע"ב פסיעה גסה נוטלת אחד מת"ק ממאור עיניו של אדם ומהדריה ליה בקדושא דביה שמשי סוד הקידוש ע' תיבין להמשיך ז' יודין דע"ב ס"ג גימטריא ע' ומשם בא אור עין. עכ"ל.) [ועיין בספר ילקוט יוסף בסימן רפ"ו אות א' דאיתא וז"ל בספר ליקוטי מהרי"ח הביא מבעל יטב פנים להסביר ענין ברכת החודש בשבת שלפני ראש חודש, על פי דברי הטור ששבת שלפני הפסח קורין לו שבת הגדול מפני הנס הנעשה בו, ופירש בבאר מים חיים בפרשת נצבים על פי דברי הזוהר, כל ברכאין דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין, נמצא הנס שנעשה בצאתם ממצרים שורשו בשבת שלפניו, וכן במשפט שבראש השנה, עיקרו בשבת שלפניו, וזה שקורין בשבת שלפני ראש השנה "אתם נצבים היום", וכיון דעיקר התחדשות החודש תלוי בשבת שלפניו, על כן מברכין בו החודש, ומבקשים שיחדשהו הקב"ה לטובה. עכ"ל.]

ועיין בספר אמרי פנחס שער ז׳ ענינים שונים דאיתא וז״ל שבשבת שלפני החתונה כלול כל החתונה כמו פסוקים שלפני סליחות שכולל כל הסליחות ולפי מה שהוא השבת כן יהיה אח״כ אם טוב וכו׳. עכ״ל.

אבל הדברים צ״ב לכאורה, הרי עיקר המאורע הוא ענין התאחדות החתן והכלה יחד, ומהו זה שמייחדים שבת להחתן לבדו בלי שיש איזה חיבור בין החתן והכלה.

עיין לקמן.

ענף ג

שבת ותורה - הדברים שהם וכלל ישראל בבחינת חתן וכלה ולכך מייחדים אותם ושמחים עמהם להשפיע השפעות טובות לחתן וכלה בחתונה שלהם

א

עיין בענפים הקודמים. והנה חזינן בדברי המפרשים הנ״ל שיש שני דברים עיקריים שעושים בשבת לפני החתונה, חדא, שהחתן עולה לתורה, ושנית, שעושים איזה סוג שמחה כגון זימרה ואכילה מיוחדת. והדברים צ״ב, למה עושים הני דברים בשבת שלפני החתונה.

והנה עיין במס׳ ב״ק דף ל״ב שמבואר להדיא דשבת נקראת ״כלה״. (וכן אומרים בנוסח התפילה בפיוט ״לכה דודי״.) ומבואר דשבת היא בבחינת כלה. ועי׳ במדרש בבראשית רבה פרשה י״א פסקה ח׳ דאיתא תני ר״ש בן יוחאי אמרה שבת לפני הקב״ה רבש״ע לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג א״ל הקב״ה כנסת ישראל היא בן זוגך וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב״ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל היא בן זוגך היינו דבור זכור את יום השבת לקדשו. ועי׳ גם ברמב״ן עה״ת בפרשת בראשית פ״ב פ״ג ובפרשת פנחס פכ״ח פ״ב דמבואר דכלל ישראל ושבת הם זוג. [עיין בשער הפסוקים פרשת תשא דאיתא וז״ל הנה ר״ת ׳בני ׳ישראל ׳את ׳השבת, הוא ביאה, ׳את ׳השבת ׳לעשות, ר״ת אהל, ׳לעשות ׳את ׳השבת, ר״ת לאה, ׳בני ׳ישראל ׳אות ׳היא, ר״ת ביאה, ׳אות ׳היא ׳לעולם, ר״ת אהל. עכ״ל.]

ויש להוסיף דמלבד דכלל ישראל ושבת הם חתן וכלה וזוג, גם יש חתונה בפועל בין כלל ישראל ושבת, דעי׳ בספר השל״ה הק׳ מסכת שבת פרק נר מצוה כ״ט וז״ל הנה שבת נקראת כלה ונקראת מלכה, נקראת כלה בעת שמתקדשת, ואחר כך נקראת מלכה, ביחוד העצמי עם המלך העליון כנודע להבאים בסוד ה׳, אשר זהו טעם אחד מהטעמים מה ראו חכמים לתקן בשבת שלש תפלות משונות זו מזו, אתה קדשת, ישמח משה, אתה אחד, וביום טוב לא תקנו אלא אחת, אתה בחרתנו לערבית לשחרית ולמנחה, ויש לומר מפני ששבת נקראת כלה והקב״ה נקרא חתן, תקנו אתה קדשת על שם הקדושין שנותן החתן לכלה, ואח״כ ישמח משה על שם שמחת החתן בכלה, ואחר כך מוסיף על שם התוספות שמוסיף החתן על כתובת הכלה, או אי נמי על שם שמקריבין קרבנות כעין סעודת מצוה, ואחר כך אתה אחד על שם שמתייחד החתן עם הכלה, והנה בערב שבת צריך להכין סעודות לכבוד הלילה ולכבוד היום, כאילו היינו אומרים סעודות אירוסין וסעודת נישואין. עכ״ל. ועי׳ בחידושי אגדות להגר״א בב״ק שם דאיתא וז״ל בואו ונצא לקראת כלה, הענין של כלה ידוע כמ״ש לכל נתתי בן זוג וכו׳, רק שבת לבדו אין לה בן זוג רק ישראל לכן הולכין לקראת כלה וזה סוד של ג׳ תפילות קדושין חופה כליל שהיא הכלילה שאז זמן שמחתו של חתן וכמ״ש כחתן יוצא מחופתו והג׳ יחוד וכו׳ והן נגד ג׳ שבתות שבת בראשית ושבת מתן תורה ושבת לע״ל. עכ״ל.

נמצא דהחתן שהוא חלק מכלל ישראל קשור להכלה דשבת, וי״ל דעושים שמחה מיוחדת בשעת האי חתונה בין החתן ושבת כדי לעורר כלפיו הענין דשמחת חתן וכלה, ועי״ז כשיבוא החתונה בין החתן והכלה תתאה ג״כ תהא שמחה מיוחדת.

ב

הנה יש עוד דבר שהיא בבחינת כלה ויש בחינת חתונה בינה לכלל ישראל, דהיינו התורה, דעי׳ במשנה בסוף תענית דקבלת התורה נקראת ״יום חתונתו״, ועיין במסכת פסחים דף מט ע״ב דאיתא תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה, ועיין בספר מגלה עמוקות עה״ת פרשת תרומה דאיתא וז״ל תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה ר״ל שמתחלה שצוה לנו משה עלה אל אלקים לקבל תורה לא היתה רק אירוסין ולא נישואין לכן הוצרך משה לעלות למרום כי מי חוזר אחר מי בעל אבידה יחזור אחר אבידתו ולפי שהתורה בת זוג שלנו לכן הוצרך לעלות לרמתה אחריה וז״ש המלאכים מה לילוד אשה בינינו שעלה למרום והשיב הקב״ה לקבל תורה בא שהיא בת זוג שלו לכן הוצרך לחזור אחר אבידתו לעלות למרום

אבל אח״כ במשכן נעשו נישואין ז״ש הקב״ה עתה בזו הפרשה ויקחו לי תרומה כתב בעל הטורים תורה מ׳ זה היו לקידושין שאמר הרי את מקודשת לי ידים מוכיחים אבל עתה הם נישואין לכו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם הוצרכתי אני לשכון למטה בתוכם ז״ש ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ר״ל כמו שעד היום היית אתה למעלה והוצרכתי ליתן לך מתנות כדרך האב הנותן לחתן מתנות בשעה שהחתן בא לכלתו אותן מתנות ממש כתבנית הזה לאחר נישואין צריך החתן ליתן מתנות לחמיו כשבא האב לדרוש בשלום בתו כלה שהיא שלימה בבית חמיה ז״ש ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן כמו שאני הראתי לך בהר תבנית המשכן וכליו מקודם לזה שהיית ארוסה כן אתה עתה לאחר נישואין. עכ״ל.

[**עיין** בספר תשבץ קטן סימן תס״ד דאיתא וז״ל הר״ם ז״ל אומר כי מה שאומר החתן הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל לפי שמצינו בהרבה מקומות שאירס הקב״ה לישראל בתורה וכל אותן אירוסין ונישואין וכתובה אנו עושים והיכא נקראת התורה אירוסין דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה וארז״ל א״ת מורשה אלא מאורשה הרי התורה הושוה בהרבה מקומות לכלה לכך מתחיל החתן בה׳ הרי את מקודשת כנגד ה׳ חומשי תורה וכנגד ה׳ דברים שנתינת טבעת מביא לנשואין לגטין לחליצה ליבום למיאון ולפי שהתורה מתחלת בב׳ לפיכך הכתובה מתחלה בב׳ וכמו שהיו במתן תורה ז׳ קולות דכתיב הבו לה׳ וגו׳ קול ה׳ על המים וגו׳ כנגדן תקנו ז׳ ברכות וכמו שיש בעשרת הדברות י״ד אזכרות כך יש בשבע ברכות וכמו שהיו נ׳ ימים מיציאת מצרים עד מתן תורה כך נתן הקב״ה נ׳ שערי בינה וכמו כן הכתובה נ׳ שקלים דכתיב כסף ישקול כמוהר הבתולות ואמרו רבותינו ז״ל זהו נ׳ שקלים, וכמו שהתענו בו ישראל כמו כן החתן מתענה ובמתן תורה היו נשואין דכתיב אהבת כלולותיך עשרה פעמים נקראו ישראל כלה לפני המקום שבע פעמים בשיר השירים ושלשה פעמים בס״א כנגד עשרת הדברות וכנגדן מקבצין עשרה לברכת חתנים שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים וכמו שנאמר ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי כך החתן חותם ונותן הכתובה מידו וכמו שהיו ישראל במצרים שנים עשר חדש משעה שנאמר ושאלה אשה משכנתה כמו כן נותנין לאשה שנים עשר חדש לפרנס את עצמה בתכשיטיה ומה שאנו שופכין כוס של ברכה על פני הבית סימן טוב שישפיע להם הקב״ה ברכה שנאמר והריקותי לכם ברכה עד בלי די עד שיבלו שפתותיו מלומר די חת״ן בגימטריא ח״ן נשי״ם לפיכך יש לו חן לפי שדומה למלך חת״ן ע״ל הכל״ה בגימטריא התורה לומר כל המשמח חתן וכלה כאלו עסק בתורה כדאמרינן בכתובות מבטלין ת״ת להוצאת המת ולהכנסת כלה לחופה וכו׳ חת״ן ע״ל כל״ה בגימטריא תרי״ג וגימטריא מש״ה רבינו כשמשה רבינו קבל התורה

היתה הכלה והחתן זה הקב״ה וזהו שיסד הפייטן בקבלת כלה כתובת חתן ומה שאנו נוהגים להושיב החתן והכלה על הספסל במוצאי שבת רמז מיבמות בפרק בית שמאי (דף ק׳) דאמרינן התם הוה עובדא בנרש ואותביה רבה אבי כורסיה פי׳ ספסל ומה שזורקין נרות דולקות רמז למתן תורה שנאמר ויהי קולות וברקים נקוט האי כללא בידך כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדין ממתן תורה שה׳ היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל. עכ״ל.]

ועיין בביאור הגר״א על תקו״ז תיקון כ״א דאיתא וז״ל כמ״ש כל הלומד תורה בפני ע״ה כאלו בועל ארוסתו בפניו ואמר ארוסתו דכבר ארוסה היא מסיני כמ״ש תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה כו׳ אלא שאינה נשואה עד שילמוד אותה וכמ״ש כי אם בתורת ה׳ כו׳ בתחלה תורת ה׳ ואח״כ היא תורתו וכמ״ש הדר אמר רבא אין תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו. עכ״ל. ועיין בביאורי אגדות אפיקי ים במס׳ עבודה דף זרה דף יט ע״א דאיתא וז״ל ובתחי׳ היא ארוסה דילי׳ דארוסה לו מסיני כמ״ש (ברכות נז ע״א) תורה ציוה וכו׳ מורשה וכ׳ מאורסה וכאשר לומד אותה אז היא נשואה לי׳ יעו״ש באריכות מאוד, ולכן אמרו שלעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ וכו׳ כי היא התורה שקיבל חלקו מסיני והיא ארוסה לו. עכ״ל. ועיין בספר אור תורה ליקוטים דאיתא וז״ל שכל אדם זכה בחלקו בתורה בסיני, והיא ארוסה דיליה, ולא הוי ליה נשואה לגביה עד דתבר ההוא סלע דחויא, שהוא אחורי הסלע דמט״ט דרך נחש עלי צו״ר (משלי ל׳:י״ט), רמו״ן דמט״ט, וכאשר זוכה לה בהאי עלמא שאז נקראת תורתו. עכ״ל.

עפ״ז י״ל דהחתן עולה לתורה כדי לעורר בחינת נשואה בינו להתורה, ועי״ז תהא איזה השפעה טובה כשיבוא הבחינה דנשואה בינו לכלתו.

וע״ע בלקט יושר עמ׳ קי״ח דאיתא וז״ל נהג כל אדם ללמוד בשבת וכן הוה בימיו משום דאין לאדם עסקים וגם יש לו פנאי ללמוד והביא משל כשבאו ישראל לארץ ישראל רוצה תורה לחגור שק משום כשהיו ישראל במדבר היו פנויים ממלאכה והיו לומדים תורה אבל עתה כל אחד ואחד הולך לכרמו ואינם לומדים תורה אמר הקב״ה משל לשתי אחיות וכו׳ יש לך בת זוגו ושבת שמו ובשבת הם פנויים ממלאכה והוי לומדים תורה וכו׳. עכ״ל. ועיין בספר חבצלת השרון על ויקרא פי״ט פ״ל דאיתא וז״ל והנראה, דהנה ענין בן זוג הוא השלמה כדי לאשוויי תולדות, [ככל השתלשלות העולמות שבאים התולדות דרך זיווג של אב ואם], אשר בזה נתייחדה השבת, להיותה יומו של הקב״ה שבירר לו לחלקו, ולאשר לכן אי אפשר שיהא לה צירוף של ימי המעשה, והוא גופא קידושה של השבת להיותה עומדת גבוה מעל גבוה, קבועה בבית גנזיו של הקב״ה (שבת י ע״ב), יושבת וממתנת לאשוויי תולדות בבא כל ישראל בן

זוגה על הר סיני, וקיומו של זיווג זה מבואר בלקט יושר [ח״א ע׳ קי״ח] בשם התרוה״ד שהוא ע״י שמחת ועונג התורה ושאר עינוגים, והביא שם שכשבאו ישראל לארץ חגרה התורה שק וטענה שכשהיו במדבר היו פנויים ללמוד תורה, וכשנכנסו לארץ כ״א הולך לכרמו ואין לומדים תורה, והשיב הקב״ה יש לך בת זוגו [של ישראל] ושבת שמה, ובשבת הם פנויים ללמוד תורה ושמחים בה עם שאר עינוגים, ולכן טוב להתחיל סליחות במוצאי מנוחה, זהו שאמר להם הקב״ה לישראל במתן תורה, הוו זכורים לאותו דבר שאמרתי לשבת ״כנסת ישראל היא בן זוגך״, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, והיינו שעל ישראל מוטלת החובה לזכור את קידושו של יום השבת שנתקדש ונתייחד לעצמו בלא זיווג בעולם המעשה, ועל ישראל להזדווג עם השבת, בבחינת צג אגוז בגן עדן שושנת העמקים, איילת אהבים נשמרה בטהרה עד בואה אל תוך חיק ישראל עם קרובו אוהבי דבריה. עכ״ל.

נמצא שיש לשבת ותורה דבר השווה ביניהם, שהם מורים על חתונה ועל זוג בהדי החתן, ועפ״ז יש להסביר השני דברים המיוחדים שעושים בשבת לפני החתונה וכנ״ל.

ענף ד

שבת ותורה - שני דברים שיכולים ליתן כח לחתן וכלה לזווג כראוי

עיין בענף הקודם. הנה בין לגבי שבת ובין לגבי תורה ראיתי בכמה ספרים ביאורים אחרים בהא שמייחדים אותם לפני החתונה, ולפי אותם ביאורים אין שבת ותורה מיוחדים בהא שיש זיווג בין החתן לשבת ובין החתן לתורה, אלא מיוחדים בהא שהם יכולים ליתן כח לחתן וכלה בזיווגם.

לדוגמא, לגבי הכח דשבת עיין בספר טובים דודיך בעמ׳ שצ״ד דאיתא וז״ל עוד יש לבאר סוד השמחה בשבת שקודם החתונה ע״פ המבואר בכתבי האריז״ל שכל זיווג של איש ואשה מבני ישראל בשורש נשמתם למעלה היו אחד ובירידתם לעולם נתפרדו זה מזה ובנישואיהם חוזרים להתאחד ומבואר

בקבלה שכל חיות האשה מעת שנולדה עד נישואיהם הוא ממה שהמשיך לה האיש בהיות נשמתן אחד למעלה והדברים עתיקים, והנה ידוע שבשבת עולים כלל נפשות ישראל לשורש המחשבה הקדומה לבריאת העולם (כמבואר בספר ישמח משה בפרשת בראשית בביאור סוד מנוחת השבת של ישראל דהיינו משום התכללותם בשרש מחשבת השי״ת כסוד מאמר חז״ל ״ישראל עלו במחשבה תחילה״ ומזה מגיע להם תנועת המנוחה ״בשם כל ישראל״ לפי ששם נכללים כל נשמות ישראל יחד, ומביא שם בשם השל״ה הק׳ שכמו שיש שישים ריבוא אותיות בתורה שהם כנגד ס׳ ריבוא נשמות ישראל כמו כן יש בימי עולם ס׳ ריבוא שבתות שהם השורש לס׳ ריבוא נשמות ישראל והוא סוד מה שכתוב בשבת ״כי אות היא ביני וביניכם״ כי השבת ואותיות התורה הם ענין אחד בהיותם שורש נשמות ישראל ע״ש,) ובזה יובן ענין השמחה שעורכים בשבת שלפני החתונה שהיות שהחתן והכלה בשורש נשמתן היו אחד לכן בעת שבאין לחזור ולהתאחד אחר שנבראו בגופים נפרדים צריך את כח השבת שהוא חזרה ועליה אל השורש שבה עולים נפשות ישראל אל שורשם במקום עליון בכדי שעל ידה תתעורר אחדות נשמתם (וכמו שנאמר בזמר י״ה אכסוף נועם שבת המתאמת ומתאחדת בסגולתך) שמתוקף קדושתה ושגב מעלתה יוכלו שוב להתאחד בנישואיהם שבוע הבא. עכ״ל.

ולגבי הכח דתורה, עיין בספר אמרי פנחס שער ב׳ בלקוטי ש״ס ומדרשים דאיתא וז״ל כל השרוי בלא אשה וכו׳ (ס״ב ע״ב) כי מלכות נקרא תורה שבע״פ, וזה הטעם שנהגו לקרוא להחתן לעלות לתורה בשבת לפני החתונה כדי לייחד תורה שבכתב עם תורה שבע״פ על ידו שהוא נקרא יסוד וברכה תורה שבכתב. עכ״ל. ועיין בספר בית ישראל (רוזין) אמת ליעקב דאיתא וז״ל טעם למה קורין החתן לס״ת בשבת קודם החתונה דכתי׳ צאנה וראנה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ביום חתונתו זהו מ״ת וביום שמחת לבו זהו בנין בהמ״ק דאין יחוד למעלה אא״כ נעשה יחוד למטה ומהו יחוד האמת כשמייחדין תורה שבכתב בתורה שבע״פ וזהו ביום חתונתו זה מ״ת **שעי״ז נעשה היחוד האמת** הוא שמייחדין תורה שבכתב עם תורה שבע״פ וע״כ קורין החתן לעשות היחוד הזה. עכ״ל. ועיין מה שהביא בזה בספר נקודות הכסף (חלק קידושין) וז״ל זה בחינת מה שקורין להחתן שיעלה לתורה בשבת שקדם החתנה והולכין עמו הרבה מישראל וכו׳, ועושין שמחה גדולה וכו׳, כי זה ידוע, שיחוד חתן וכלה בשרשו העליון הוא גבה מאד, גבה מעל גבה אשר לית מחשבה תפיסא תמן כלל, כי צריכין להמשיך נשמה של ישראל שנמשכה מבחינת ״ישראל עלה במחשבה תחלה״, שהוא למעלה מכל הארבעה עולמות אצילות בריאה יצירה עשיה וכו׳, וכל

זה הוא בחינת התורה הנ"ל שנאמרה על החתנה כנ"ל, כי אור להביות הלב של איש הישראלי הוא עד אין סוף וכו', כי אור להביות לבו הוא בחינת שרש נשמתו שנמשכה ממנו יתברך בעצמו מאור האין סוף, וכמו שאיתא בזוה"ק "ויפח באפיו נשמת חיים" מאן דנפח מתוכו נפח וכו' (וכמו שמבאר ברמב"ן בראשית ב':ז', וברבנו בחיי בפרשת יתרו), אבל צריכין לצמצם ההתלהבות בשביל קיום הבריאה שהם המדות וכו', אך תכף שיש צמצום יש אחיזת הדין שמשם התחלת שרש הקלפות והסטרא אחרא, כמבאר בעץ חיים כמה פעמים (עץ חיים שער א' ענף ב') וכל התקון הוא רק על ידי האדם הבעל בחירה דיקא, אבל אדם הראשון ביום הראשון לא עמד בנסיון וכו', ומאז צריכין ברורים וזכוכים וצרופים רבים עד אין חקר, להוציא הסיגים מהכסף וכו', וכל התקון הוא על ידי הצדיקי אמת הגדולים במעלה מאד, שבכל דור, והעיקר הם בחינת השבעה רועים, וכל גמר התקון על ידי משיח שיהיה כלול מכלם, שהוא משיח בן דוד שהוא בחינת מלכות בחינת "נעים זמירות ישראל" וכו', בחינת חתנה, שהוא בשביל הולדה בשביל שיתרבו בני ישראל, ועקר הכונה, בשביל לגלות מלכותו יתברך בעולם, שעקרה על ידי רבוי עם בני ישראל, בבחינת "ברב עם הדרת מלך" כי אין מלך בלא עם וכו', אבל אי אפשר להמשיך התגלות מלכותו כי אם על ידי צמצומים רבים מאד, ובכל צמצום וצמצום, מתחלה ועד סוף מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין צריכין לצמצם בחכמה קדושה, באופן שלא יתאחזו הדינים שמהם אחיזת הקלפות וכו', וכל מה שיורדין למטה לעולם נמוך יותר צריכין מלחמה ושמירה יותר, כי בעולם אצילות אין להם אחיזה כל כך, כי אם מעט דמעט בדקות נפלא וכו', אבל בבריאה יצירה עשיה שם אחיזתם ביותר, עד שבעולם העשיה, ששם הגופים הגשמיים שאנו מלבשים בהם, שם אחיזת הקלפות ממש וכו' (עץ חיים שער מ"ז פרק ד'), אבל השם יתברך נתן כח להאדם לעמד כנגדם, כמו שכתוב "ואתה תמשל בו", ופרש"י "אם תרצה תתגבר עליו" וכו', הנשמה מקדם האצילות עד תחלת הצמצום, עד כל הצמצומים שבכל עולם ודרגא, שכלולים בבחינת נפש רוח נשמה, שהם בחינת מראה טעם ריח, עד שהתחילו להתגשם הכלים בבחינת אור מים רקיע וכו', עד שיצא מבטן אמו לזה העולם הגשמי וכו', כולם מתקנים הרבה מאד, אבל עדיין לא נגמר תקונם, ועל כן עדיין הגלות מתארך, ומלכות דסטרא אחרא מתפשט שרוצה להעלים מלכות דקדשה, על כן כל שלמות התקון על ידי בחינת מלכות משיח, שיבוא במהרה בימינו, שהוא להמשיך סוף מעשה ממחשבה תחלה, וסוף מעשה הוא בחינת התגלות מלכותו, שזה עלה במחשבה תחלה, כי כל התחלת הצמצום בשביל הבריאה, היתה בשביל זה, לגלות מלכותו כנ"ל, אבל ההכרח לגלות על ידי המדות, שנתהוין על ידי כמה צמצומים, ובכל צמצום ובכל דרגא ובכל מדה צריכין מלחמה רבה וכו', אין מלך בלא עם,

וצריכין להודיע מלכותו לכל באי עולם וכו׳, כל מה שהדרגה נמוכה יותר שם אחיזת הקלפות יותר וכו׳ אבל על זה נתנה לנו התורה הקדושה אשר ״דרכיה דרכי נעם״ וכו׳ שאינה מכבדת עלינו ביותר וכו׳ כי הוא ידע יצרנו וכו׳ ועל כן כל מה דאסר לן שרי לן (חולין קט ע״ב), שזהו בחינת מה שמזכירין בברכת אירוסין ״ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות״, ועל כן על ידי כל חתונה ועל ידי כל הולדה של ישראל בהיתר, נעשה תיקון נפלא ונורא מאד, אף על פי שרוב העולם אי אפשר שיהיה זך מאחיזת התאוה שמתגברת ביותר בענין זה, והוא מחמת שעל ידי זה צריך שיהיה נמשך הולדת אדם מישראל, שבכל אדם מישראל נתגלה מלכותו יתברך, כי חייב כל אדם לומר בשבילי נברא העולם שהוא לגלות מלכותו על ידי, והתגלות המלכות אי אפשר כי אם על ידי צמצומים רבים שמהם אחיזתם, ובכל דרגה נמוכה יותר מתפשטים ביותר, עד שבהיחוד הגשמי שעל ידי זה דיקא עיקר ההולדה, עיקר התגלות מלכותו, על כן שם התגברותם מאד, אבל התורה מגנת עלינו וקדשנו במצוותיו, שעל כל פנים כשנשמרין מאיסור, ומתחברין על ידי קדושת חופה וקידושין, בברכת אירוסין ונישואין, בקבוץ מנין עשרה לפחות, ובשמחה גדולה, על ידי כל זה ממשיכין כח וכו׳, שבכחו נמתקין כל הצמצומים והדינים וכו׳ שבכל דרגא, עד שנתגלה מלכותו על ידי זה, על ידי חיבור זה דיקא, כי עיקר התגלות מלכותו הוא דיקא על ידי הגשמיים הרחוקים מאד וכו׳, ובשביל זה עולה החתן לתורה, כי הקורא בתורה נקרא עולה לתורה וכו׳, כי על ידי קריאת התורה שעקרה בשבת, שאז עולין כל השבעה קרואים, שהם בחינת שבעה רועים, כידוע, שהם מתקנים שבעת ימי הבנין, שהם כלל המדות והעולמות, על ידי זה מקבלין בכח וכו׳ הארה משרשי התורה שהיא אורייתא דעתיקא סתימאה, שהיא בחינת שבת בחינת תשובה, בחינת ״תורת ה׳ תמימה משיבת נפש״ וכו׳ ששם נתתקן הכל וכנ״ל ומשם עיקר התיקון של החתונה שהוא בשביל התגלות מלכותו, כנ״ל, ועל כן הולכין עמו רב עם ישראל, כי ״ברב עם הדרת מלך״, הרי שענין קריאת החתן לעלות לתורה עניינו נתינת כח לחתן על ידי התורה שיוכל להתייחד לשם שמים להוליד נשמות קדושות כדבעי. עכ״ל.

ענף ה

זריקת פירות על החתן אחרי שעלה לתורה

א

הנה כפי מה שראיתי נוהגים לזרוק פירות (כולל סוכר) על החתן אחרי שעולה לתורה בשבת שלפני החתונה.

והנה עיין במסכת ברכות דף נ ע״ב דאיתא תנו רבנן ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה וזורקין לפניהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים. (פרש״י וז״ל ממשיכין יין בצנורות משום סימן טוב, ואין כאן משום בזיון והפסד לפי שמקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי. עכ״ל.) ועיין מסכת כתובות דף טו ע״ב דאיתא משנה האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף חילוק קליות ראיה. (פרש״י וז״ל אף חילוק קליות רגילים היו לחלק קליות להתינוקות בנישואי הבתולות. עכ״ל.) והנה מבואר בזה עצם הדבר ש״פירות״ הם חלק משמחת חתן וכלה, אבל בכל זה משמע דהפירות היו חלק מהשמחה אחרי שכבר נישאו החתן והכלה, ולא בשבת שלפני החתונה.

אולם יש מקורות באחרונים דפירות הם חלק מהשמחה בהשבת שלפני החתונה. לדוגמא, עיין בשלחן העזר סי׳ ו׳ סעיף א׳ דאיתא וז״ל בשבת קודם החתונה שקורין שפינהאלץ לובשין החתן והכלה בגדי שבת שהכינו לחתונתם ואפילו בשבת חזון והחתן הוא חיוב לעלות לתורה אם מזמרין עליו אחד יחיד וכו׳ ונוהגין בעת שמזמרין אחד יחיד וכו׳ לזרוק עליו אגוזים שקדים וצמוקים וכדומה. עכ״ל. ועיין בספר טעמי המנהגים סימן תתק״מ דאיתא וז״ל טעם שזורקין על החתן בשבת שקודם החתונה כשעולה לתורה אגוזים ושקדים וצמוקים, משום שאגוז בגימטרי׳ חט׳ ובגימטרי׳ טוב לרמז שמוחלין לו על כל עונותיו ומכפרין לו כל חטאתיו ושקדים הוא פרי הממהר להתבשל ולהוציא פרי כן יזכה ג״כ להוציא פירותיו ולהוליד תולדות וצמוקים המה ענבים גרועי׳ עם מעט לחלוחית לרמז לו שלא תוכל אותו אשתו להביאו לידי חטא כמו חוה שסחטה ענבי׳ ונתנה לאדה״ר אבל ענבים ההמה גרועי׳ המה ואין בהם לחלוחית. עכ״ל. ועיין במ״ב בסימן קע״א ס״ק כ״א דאיתא וז״ל יש מקומות שהנהיגו כהיום לזרוק צמוקין לפני החתן בשבת שלפני חתונתו בשעה

שקורין אותו למפטיר ולא יפה הם עושין שרכין הם ונמאסין עי״ז כנ״ל. עכ״ל.

וצע״ע למה נוהגים בכל זה דלא כהמקורות הנ״ל בש״ס.

ב

עיין בספר נתיבי המנהגים דאיתא וז״ל תוס׳ בברכות שם (דף נ ע״ב) מוסיפים על דברי הגמרא ״עכשיו שדרכן לזרוק חטין בבית חתנים צריך ליזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי״, וכך נהגו בזמן הראשונים לזרוק חטים כמובא גם במהרי״ל (נישואין ב׳) שהיו זורקים כל העם חטים על ראש החתן והכלה וקוראים אליהם ״פרו ורבו״, ברוקח שנ״ג מוסבר הטעם למנהג זריקת החטים דוקא, שהוא סימן ברכה לחתן ולכלה שיפרו וירבו כחטים, לפי הסבר זה מובנת גם התוספת למנהג המובאת רק במהרי״ל שהיו כל העם קוראים ״פרו ורבו״, הסבר אחר מופיע ברוקח בפיסקה הקודמת (שנ״ב) ״ומה שמנהג להשליך חיטין על חתן ועל הכלה על שם חלב חיטים ישביעך״, כדרכם של ראשונים סתם ולא פירש מה השייכות לפסוק זה דוקא, אך דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, ובנוהג כצאן יוסף נישואין ז׳ הביא כי ״חלב חיטים ישביעך״ בגמטריא ״חתן וכלה״ וודאי לזה התכוון הרוקח לומר שעל כן זו היא ברכה הראויה לחתן ולכלה, גם במחזור ויטרי ת״ע הובאו שני הטעמים אם כי בקיצור נמרץ ״וזורקין עליהם חיטים לסימן ברכה פרו ורבו בהצלחת כל טוב וחלב חטים ישביעך״ והם הם הדברים, בראשונים הובאו מנהגים נוספים, הראב״ן ב״מנהגים״ (ק״ז) מביא מנהג שהיו זורקים על החתן והכלה שעורים והטעם שיהיו פרים ורבים כשעורים ואולי נהגו כן במקום שלא היו חיטים מצויות ומשום ששייך בשעורים רק אחד משני הטעמים שבחיטים, עוד מבואר ברוקח טעם למנהג לזרוק מלח על שם ברית. עכ״ל.

והנה לפכ״ז מובן היטב הא דמבואר בגמ׳ ובראשונים שעושים כל הני מנהגים אחרי שכבר נישאו החתן והכלה, אבל מהו הפירוש במנהגינו לעשות הני מנהגים בשבת שלפני החתונה.

ג

הנה לכאורה י״ל בזה ע״פ המבואר בזוה״ק ח״ב דף קסט ע״ב בביאור השני ברכות הראשונות מהשבע ברכות, עיי״ש דאיתא שית ברכאן אינון דכלה אתברכא מנייהו, ואת אמרת דאינון שבע, אלא שביעאה איהו דקא מקיים כלא, רובא דברכאן על היין אמאי, אלא דאיהו סטרא דחדי לכלא, על ההוא יין דאתנטיר בענבוי תדיר, ובגין כך ברכה קדמאה דאינון שבע איהו רזא דיין, יין עביד פרי (ס״א חידו) בין לעילא בין לתתא, גפן נטיל כלא, ואפיק איבא לעלמא, ואתערו דחדוה שמאלא איהו, דכתיב שמאלו תחת לראשי, ולבתר וימינו תחבקני, וההוא אילנא דחיי עביד פירין ואיבין (ס״א בההוא גפן) באתערותא דא,

ודא איהי ברכה קדמאה דכלא, (בורא פרי הגפן,) תניינא, שהכל ברא לכבודו, רזא דברית קדישא, חדוה דחבורא, דנטיל כל ברכאן מרזא דימינא, למעבד איבין בההוא גפן, דהא בקדמיתא ההוא פרי (נ"א חידו) נחית מלעילא ארח שייפין, ונגיד לברית קדישא, לנגדא ליה בההוא גפן, ודא מסטרא דימינא, דהא לית איבא משתכחא אלא בימינא, שמאלא אתער וימינא עביד. הרי מבואר דהפירות נמצאים אצל הדוכרא והוא משפיע אותם לנוקבא. והנה בדרך כלל ז"א משפיע לנוק' על ידי מה שמקבל מבינה (אמא), ובפרט מצינו כן בחתן להכלה, דעי' בעץ חיים שער ל"ד פ"ד דאיתא וז"ל כבר ידעת כי הבינה, הנה"י שלה שבהם ניתנין המוחין של ז"א, הם ג' אהי"ה, אחד דיודי"ן קס"א, והוא בנצח, ואחד דאלפי"ן קמ"ג, והוא בהוד, ואחד דההי"ן קנ"א, ביסוד, ושלשתן הם תנ"ה וכו' וכשאדם מזדווג עם אשתו אז נקרא "חתן וכלה", כי ג' אהי"ה במלואן עם ג' שמות עצמן הם גימטריא חת"ן, כי עתה נכנס בהם וכו'. עכ"ל.

ועפ"ז י"ל דהנה בשבת שלפני החתונה עדיין ליתא לנוק' כלל, דרק איכא החתן ועדיין ליתא להכלה, וי"ל דהחתן קורא בתורה, ועי"ז מחבר לתורה, ועי"ז נעשה מ"חתן רגיל" לחתן שעומד במקום ז"א, דהתורה היא ז"א, דהיינו הו"ק, ועדיין אין אנו עוסקים בהשפעה בפועל מז"א לנוק', דעדיין ליתא לנוק', אלא אנו עוסקים בנתינת כח לז"א להיות משפיע מהחתונה ואילך, וא"כ עכשו ז"א מקבל כח להשפיע, וי"ל דהכח להשפיע היינו שהפירות נמצאים אצלו, ולכך זורקים הפירות אצלו בהאי שבת אחרי שהוא נעשה עומד במקום ז"א, ובדוקא זורקים הפירות ע"י הנשים (מלמעלה) דזה מורה על השפעת בינה לז"א, דבינה נותנת הכח והפירות לז"א שיהא בידו להשפיע. והדברים נפלאים.

ויש להוסיף דלפי המבואר בזוה"ק דהאי בחינה היא מיוחדת לגפן, מובן היטב המבואר במ"ב דעיקר מנהג זה הוא בזריקת צימוקין.

ענף ו

האם השבת המיוחדת הנ"ל צריכה להיות דוקא בשבת שלפני החתונה או היא גם יכולה להיות באיזה שבת לפני זה

עיין בענפים הקודמים. הנה לפי הפשטות הנ"ל להא שמייחדים שבת שלפני החתונה, לכאורה זה צריך להיות דוקא בשבת שלפני החתונה ולא באיזה שבת אחרת, דכל ברכאן דלעילא ותתא דהני ששה ימים תלויים דוקא ביומא שביעאה שלפניהם. אבל לפי הנתבאר באורך בענף ג׳ ובענף ד׳ יל"ע בזה, דאפשר דכל שמעוררים כלפי האי חתן, הכלה דשבת והכלה דתורה, והכח דשבת והכח דתורה, סגי, אף אם אינה בשבת שלפניו.

והנה עיין בלבוש שם (או"ח בהגה"ה בסוף סימן רפ"ב) דאיתא וז"ל אמרתי להציג לפניך מנהג פוזנא בקריאת לספר תורה החיובים לעלות ומי נדחה, ומי שיש לו דין קדימה לעלות וכו׳, החתן בשבת שקודם החתונה, ודוקא למי שמזמרין אותו חייב לעלות, אבל אלמון שאינו מזמרין אותו אינו חייב, אבל מי שמזמרין אותו ואף אם לא יהיה החתונה באותו שבוע, כגון מי שהולך לעשות חופתו בעיר אחרת חייב לעלות. עכ"ל. וכ"ה גם במג"א שם ובביאור הלכה בסימן קל"ו. הרי מבואר עצם הדבר שהשבת המיוחדת יכול להיות גם בשבת שאינה השבת שלפני החתונה.

ויל"ע אם המבואר בלבוש ודעימי׳ שהשבת המיוחדת יכול להיות גם בשבת שאינה השבת שלפני החתונה היינו דוקא באופן דמירי הלבוש כגון מי שהולך לעשות חופתו בעיר אחרת, או האם גם באופנים אחרים אפשר לייחד שבת אחרת. והנה אפשר דזהו פשוט שכל שמייחד איזה שבת שאינה סמוכה לחתונה אינה כלום, אבל הנידון הוא כשיש איזה צורך לייחד איזה שבת אחרת הקרוב ביותר לחתונה שיכול להיות, וכגון אם הרבה מהאנשים שהיו צריכים להיות המשתתפים בשמחת האי שבת כבר צריכים להשתתף באיזה שמחה אחרת. **וצע"ע למעשה.**

ענף ז

צד שיש ענין מיוחד דוקא לייחד השבת שלפני השבת שלפני החתונה

עיין בענף הקודם. ויש להעיר שיש צד שיש ענין מיוחד דוקא לייחד השבת שלפני השבת שלפני החתונה.

דעיין במסכת נדה דף סו ע״א (ובמסכת יומא דף יח ע״ב ובמסכת יבמות דף לז ע״ב) דאיתא אמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה שתשב שבעה נקיים. (ופרש״י צריכה לישב שבעה נקיים שמא מחמת תאות חימוד ראתה דם. עכ״ל.)

והנה עע״ש במשמרת הבית (בית שביעי שער שני) דאיתא וז״ל ואני אומר כי מנהגן של ישראל בכל מקום ומקום תורה היא וכל מה שעושין במנהגיהן יסודתן בקודש ובכל מקומותינו הנהיגו להכין סעודה ושמחה שבת לפני שבת של נשואין וזו היא תביעה וממנו מונין לה שבעה אלו. עכ״ל. והדברים נראים תמוהים מאד לכאורה, איך יש שבעה ימים בין שבת להחתונה שבאותה שבוע.

ועי׳ בתורת השלמים על יו״ד סימן קצ״ב ס״ק ד׳ שהביא דברי המשמרת הבית וביאר וז״ל דבריו הם על פי המנהג שנהגו לכנוס בערב שבת ולטבול לעת הכנסת שבת וכמבואר בא״ה סימן ס״ג וצריך לומר דמיד בע״ש שלפני השבת של נשואין שמכינים עצמם להסעודה מקרי יום התביעה דאל״כ לא מצינו שבעה נקיים וק״ל ועכשיו שנהגו ע״פ הרוב לטבול בליל ששי צ״ל דיום התביעה מקרי שנים ושלשה ימים קודם השבת ע״ד דאמרינן בריש כתובות שיהא טורח אדם ג׳ ימים. עכ״ל.

ועיין בסדרי טהרה שם בסוף ס״ק י״ב שהביא כל זה וביאר וז״ל וכ״ז למנהגן שנהגו לכנוס מערב שבת, שכך היה מנהג מקודם כמבואר, וכן מש״כ הרמ״א לעיל סעיף א׳ וכן המנהג לטבול הכלה ליל ד׳ אע״פ שלא תבעול קודם מוצאי שבת לא נתכוין למנהג רע שהביא הש״ך בס״ק י״א שלא לבעול רק אחר ב׳ או ג׳ ימים אחר הנשואין ח״ו שמנהג רע זה לא יעלו על הספר אלא כוונתו לפי שהיו נוהגין לכנוס בע״ש וכמ״ש המרדכי פ״ק דכתובות והרע״ב ריש מס׳ כתובות דמשום תקנת עניים נהגו לכנוס בע״ש והיו נוהגין שלא לבעול בתחלה בשבת כמ״ש האחרונים סי׳ ר״פ באו״ח בשם האגודה ואע״פ שאין הלכה כן מ״מ היו נוהגין להחמיר וכנראה מתשובת מוהרמ״ל סימן נ״ג הביאו הש״ך סימן

קצ״ז ס״ק ב׳ ולכך לא נבעלה עד מוצ״ש ולפ״ז צ״ל דלאו דוקא ג׳ ימים קודם שבת מיקרי ימי תביעה דאל״כ לא כלו ז״נ בליל ד׳ וכן למנהגנו שאין אנו מדקדקין ועושין נשואין בכל יום מימי השבוע אף ביום א׳ צ״ל דמיד ביום א׳ שלפני שבת זו מקרי יום התביעה דאין רגילין להכין צרכי הסעודה בכל השבוע שלפני שבת זו שהוא קודם הנשואין אבל יותר אין להקדים שתחל לספור ז״נ קודם ב׳ שבתות שלפני הנשואין אף ע״ג שתבדוק עצמה בכל יום מ״מ בעיקר היום שהוא נחשב לתביעה לא מהני בדיקה וא״כ אם תטבול לסוף אותן ז״נ אף שלא תרחיק הטבילה מן בעילת מצוה כי אם ב׳ או ג׳ ימים מ״מ אותן ימים לא עלו לה ושמא ראתה בו ואף דאנן עבדינן הכנה דרבה ומכינים זמן הרבה קודם לזה אין להקל יותר כנ״ל להורות לכתחילה. עכ״ל. [עיין בספר נטעי גבריאל הל׳ נדה ח״א דאיתא וז״ל אם אפשר לכתחילה אין להקדים לספור השבעה נקיים לפני יום אחד בשבוע שלפני השבת שקודם הנישואין, אכן במקום צורך קצת יכולה להקל להקדים ההפסק טהרה. עכ״ל.]

הנה לפי כל זה נמצא דלפי מנהגינו בזמנינו דנושאים בכל יום, ולאו דוקא בששי, שוב נעשה יותר טוב להרבות בשמחה בשבת שלפני שבת שלפני החתונה, דאז כבר יש יום התביעה אליבא דהרשב״א באותה שבת ושוב יכולה לספור ז׳ נקיים אליבי׳ בלי לדחוק בכוונתו דימי ההכנה ג״כ חשיבי תביעה.

ענף ח

מהות האכילה המיוחדת בהשבת המיוחדת של החתן

א

הנה בדרך כלל אמרינן דאין שמחה בלא אכילה ושתיה, וא״כ אם יש שמחה מיוחדת עם החתן בשבת זו מסתמא שיש איזה אכילה ושתיה מיוחדת.

והנה עיין במהרי״ל שם (בהלכות תשעה באב) דאיתא וז״ל כל הקהל הלכו אצלו ושמחו עמו אחר הסעודה ביין ובפירות כמנהג בכל ליל שבת דקודם שבת הנשואין. עכ״ל.

ועיין בספר נוהג כצאן יוסף שם (נשואין אות ב׳) דאיתא וז״ל מנהג פ״פ הוא שהקרובים הולכים לבית החתן ולבית הכלה בליל שבת אחר הסעודה וטועמין שם מידי כמו בשבת שלפני מילה. עכ״ל.

הרי מבואר בדברי הני קדמונים שיש אכילה מיוחדת, אבל אינה בצורת סעודה גמורה, אלא היא בצורת טעימה, דומיא ד״שלום זכר״.

והדברים מתאימים עם הנהוג בזמנינו לעשות ״קידושא רבה״ מיוחד לכבוד החתן, דאין זה בצורת סעודה גמורה, אלא שמאיזה סיבה המנהג נשתנה מלעשותו בליל שבת ללעשותו ביום שבת.

[**עיין** בשו״ת חות יאיר סימן ס״ו דאיתא בתוה״ד וז״ל ואף גם זה כמשלש חדשים ויותר הייתי על סעודת שפי״ן הול״ץ כמו שרגילים לעשות בליל שבת שלפני החתונה. עכ״ל. וי״ל״ע אם אצלו נהגו לעשות סעודה גמורה או אם הכוונה היא כנ״ל ואפ״ה קראוהו ״סעודה״.]

ב

הנה יל״ע האם האי טעימה חשיב ״סעודת מצוה״. וי״ל״ע אם יש בזה איזה נפק״מ, דהרי עכ״פ יש בהאי אכילה מצות עונג שבת. **וצע״ע בזה.**

ענף ט

חתן נוהגין לקרותו לספר תורה שני פעמים

א

עיין במדרש תלפיות ערך חתן וכלה דאיתא מה המלך כותב שני ספרי תורה אף חתן נוהגין לקרותו לספר תורה שני פעמים חד בשבת קודם החופה וחד בשבת שאחר החופה.

ועיין בספר אוצר נישואין שהביא הני דברים וכתב וז״ל מביאין טעם לזה כדי שידע החתן ההבדל בין התורה שלמד קודם החתונה להתורה שילמוד לאחריה שהרי אמרו רז״ל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה ובלא ברכה וע״כ עולה לתורה בשבתי השבתות. עכ״ל. ויש להעיר דלפ״ז לית בזה דמיון למלך.

אלא נראה לכאורה לבאר באופ״א. דעי׳ בחינוך במצוה תק״ג דאיתא וז״ל מצוה על המלך שיהיה על ישראל לכתוב ספר תורה מיוחד לו מצד המלוכה שתהיה

עמו תמיד ויקרא בו, מלבד ספר תורה אחר שמצוה עליו לכתוב ככל אחד מישראל וכו׳ ועל זה נאמר וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו׳, משרשי המצוה, לפי שהמלך ברשות עצמו לא יעציבהו אדם על מעשיו ולא יגער בו, ובשבט פיו יכה ארצו וברוח שפתיו ימית מי שירצה בכל עמו, על כן באמת צריך שמירה גדולה וזכרון טוב יעמוד נגדו יביט אליו תמיד למען יכבוש את יצרו ויטה לבו אל יוצרו. עכ״ל. לפ״ז י״ל דעד עכשו החתן היה ברשות הוריו, אבל מעתה הוא יהא בעל הבית, ולכך עולה לתורה שני פעמים לשמרו שיעשה הכל ע״פ התורה. ולפ״ז שתי העליות של החתן שפיר הוו כמו השני ספרי תורה של המלך.

ב

אבל יל״ע בכל זה, דעיין בביאור הלכה שם (סי׳ קל״ו) ובשאר אחרונים הנ״ל כשביארו החיובים לעלות לתורה, וז״ל עתה נסדר החיובים שהסגן מחוייב לצוות לקרותם קודם לאחרים וכפי התקנות והנהגות שהנהיגו רבותינו הגדולים וכפי המבואר בלבוש ומג״א בסי׳ רפ״ב וש״א, חתן ביום חופתו, חתן בשבת קודם החתונה שמזמרים אותו, נער שנעשה בר מצוה באותה שבת, בעל אשה יולדת בשבת שהולכת לביהכ״נ, חתן בשבת שאחר החתונה, יאר צייט בשבת שהוא יום שמת בו אביו או אמו, אבי ילד זכר בשבת שלפני המילה ויש מקומות שנוהגין שגם המוהל והסנדק הם חיובים ויש שאין נוהגין כן רק מכבדין אותן בהגבהת הס״ת וכו׳, מי שהיה חתונתו מיום ד׳ ואילך הוא חיוב בשבת שאחריו ודוחה חיוב יא״צ ואבי הבן לפני המילה ודוקא שהוא בחור או שנשא בתולה וא״ל אינו חיוב. עכ״ל. הרי מבואר שיש בזה חילוקים יסודיים בין חתן בשבת שקודם החתונה לחתן בשבת שאחר החתונה, ובשבת שקודם החתונה החיוב הוא הרבה יותר חמור, וא״כ לכאורה חזינן שאינו חטיבה אחת דשתי עליות. וצ״ע.

ענף י

האם "שבת של פרוטגמייא" הוא לפני החתונה או אחרי החתונה

א

עיין במסכת דמאי פרק ד׳ משנה ב׳ דאיתא המדיר את חבירו שיאכל אצלו, והוא אינו מאמינו על המעשרות, אוכל עמו בשבת הראשונה, ואף על פי שאינו מאמינו על המעשרות, ובלבד שיאמר לו מעשרין הן, ובשבת שניה, אף על פי שנדר ממנו הניה, לא יאכל עד שיעשר.

[**הנה** המפרשים עמדו על כפל הלשון במשנה דקתני שני פעמים שאינו מאמינו על המעשרות. (עיין ברמב״ם בפי״ב מהל׳ מעשר ה״ג דאיתא וז״ל הנשבע על חבירו שיאכל עמו בשבת והוא אינו מאמינו על המעשרות שואל ואוכל על פיו בשבת הראשונה בלבד. הרי דברמב״ם ליתא להאי כפל לשון.) עיין בשנות אליהו מה שביאר בזה וז״ל האי ואע״פ קאי אובלבד פירוש אע״פ שאינו מאמינו וא״כ מאי נפק״מ באמירתו דהא חשוד על דבר לא מעידו אעפ״כ צריך שיאמר לו מעושרין הן. עכ״ל. ועיין באו״ש הל׳ מעשר פי״א הי״ג שביאר הכפל לשון באופ״א וז״ל ענין דמאי ראו דרוב ע״ה מעשרין הן רק למיעוט שאין מעשרין חששו וזה דוקא כל זמן שלא היה הדין ללוקח מיד ע״ה שצריך לעשר בשעה שבדק יוחנן כה״ג ומצא דרוב ע״ה מעשרין, כי מי שהאכיל לחבירו עישר על פי רוב שלא היה חשוד להאכיל דבר שאינו מתוקן לחבירו והיה מפריש טרם שהאכיל את חבירו או מכר לחבירו, אבל כיון שפסקו חכמים שהלוקח מע״ה צריך לעשר תו מאן מכרע דהע״ה המוכר מעשר, דילמא סובר כיון דבין כך וכך יעשר הלוקח דמאי כדין הלוקח מע״ה ולמה אעשר פירות אלו, וכיון שכן נתרועע היסוד דרוב ע״ה מעשרים דמאן מפיס דלא סמך הע״ה על זה שהלוקח ממנו יעשר ולא יאמינו שהוא מעושר, ולכן בהנך מינין שחשבו רבנן לקלין שבדמאי דאינו צריך לעשר ידוע הדין דפירות אלו הלוקחן מע״ה אינו צריך לעשר אם כן נתחזק בהן הרוב ע״ה מעשרין דע״ה יודע שהלוקח ממנו אינו מעשר ואינו חשוד להאכיל דבר שאינו מתוקן ועל הרוב הוא מפריש ולכך בדאיכא עוד ספק דילמא מן המופקר הוא פטור לעשר כדאיתא בפהמ״ש ריש מכילתין, מה שאין כן כאן דאם החליף הטוחן בשל ע״ה אם כן הע״ה לא עלה על דעתו שיתחלף

באופן שיהיה ספק רק דהע״ה טחנן למוכרן לחברים וכיון שהיה יודע דהלוקח ממנו יעשר דמאי אם כן לא חש לעשרו ולכך אף כי איכא עוד ספק דילמא החליף בשל עו״ג וכיוצא בזה חוששין בדמאי כדאיתא בפהמ״ש פ״ג מ״ד, ודו״ק, ובזה יש לפרש לשון המשנה פ״ד מ״ב, המדיר חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות אוכל עמו בשבת ראשונה ואף על פי שאינו מאמינו על המעשרות ובלבד שיאמר מעושרין הן, דהוא כפל לשון ללא צורך, ולפי זה א״ש טובא דברישא הכוונה שאינו נאמן על המעשרות הוא שמוכר דברים שאינן מתוקנים כמו כל ע״ה דעלמא, אבל כי יאכל עמו החבר ויאמינו על דבריו שהוא מעושר אז יתכן שהוא אינו חשוד להאכילו דבר שאינו מעושר דרק למכור הוא חשוד על סמך שיודע שהחבר יעשה כדין כמו שתקנו חכמים שלא להאמין לע״ה ויעשר ובין כה ובין כה לא יאכל החבר דבר שאינו מתוקן, ולכך תני אוכל עמו כו׳ ואעפ״י שאינו מאמינו כו׳, פירוש דאף שיודע הע״ה שהדין הוא שאוכל עמו וא״צ החבר לעשר גם אז הוא חשוד להחבר שאינו נאמן לעשר ומאכילו דבר שאינו מתוקן, אף על פי כן התירו לו חכמים משום איבה ודו״ק. עכ״ל.]

(**עיין** לעיל במשנה א׳ שם דאיתא הלוקח פרות ממי שאינו נאמן על המעשרות, ושכח לעשרן, ושואלו בשבת, יאכל על פיו. ועיי״ש בתוס׳ רעק״א ובתוס׳ אנשי שם שהביאו ב׳ דעות אי ״מי שאינו נאמן על המעשרות״ שהוזכר שם היינו עם הארץ או חשוד גמור על המעשרות. ועי׳ בביאור הגר״א ליו״ד סי׳ קי״ט ס״ק י״ח דאיתא וז״ל וההיא דבכורות ל׳ א׳ בחשוד כמ״ש החשוד כן ההיא דרפ״ד דדמאי לא מצאו וא״ל אחר שאינו נאמן משמע שידוע שאינו נאמן וכן מתני׳ האומר למי שאינו נאמן דוקא בידוע. עכ״ל. הרי דס״ל דמשנה א׳ מיירי בחשוד. והנה לשיטת הגר״א ודעימי׳ לכאו׳ י״ל דגם משנה דידן מיירי בחשוד. אבל אין זה מוכח, דהא הגר״א דייק דמשנה א׳ מיירי בחשוד מהא דקתני שם ״אינו נאמן״ על המעשרות, וא״כ י״ל דדוקא במשנה א׳ מיירי בחשוד דהתם קתני ״אינו נאמן״ על המעשרות, אבל במשנה ב׳ קתני המדיר את חברו שיאכל אצלו **והוא אינו מאמינו על המעשרות** אוכל עמו בשבת הראשונה ואף על פי **שאינו מאמינו על המעשרות** ובלבד שיאמר לו מעשרין הן, הרי דהכא קתני ״שאינו מאמינו״ על המעשרות, ולא ״אינו נאמן״ על המעשרות, וא״כ יש מקום לומר דאף להגר״א משנה ב׳ לא מיירי בחשוד. ועי׳ הכא בשנו״א דאיתא כנ״ל וז״ל ואע״פ שאינו מאמינו וכו׳ האי ואע״פ קאי אבלבד פירוש אע״פ שאינו מאמינו וא״כ מאי נפק״מ באמירתו דהא חשוד על דבר לא מעידו אעפ״כ צריך שיאמר לו מעושרין הן כדלעיל למ״ד מפני כבוד השבת ג״כ השאלה ע״י עלוי, עכ״ל, וי״ל דאין שום ראי׳ מדבריו דמשנה ב׳ מיירי בחשוד, דהא גם לענין סתם ע״ה איתא בבכורות הלשון ״החשוד על הדבר לא מעידו״.

וצע״ע בזה. והנה עיין בשו״ע יו״ד סי׳ קי״ב בסעיף ט״ו ברמ״א דאיתא וז״ל י״א דמי שנזהר מפת של עובד כוכבים ואוכל עם אחרים שאינן נזהרין, מותר לאכול עמהם משום איבה וקטטה, הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה, התירו לו משום איבה, ואין ללמוד מכאן לשאר איסורין. עכ״ל. ועיי״ש בביאור הגר״א ס״ק ל״ב דמבואר להדיא דילפינן האי קולא מ״דמאי״ ל״פת פלטר״ ולא לאיסורים אחרים. והנה בשלמא אי משנה דידן מיירי בסתם ע״ה א״כ האיסור שמתירים היינו האיסור דרבנן דדמאי, דמצינו בו הרבה קולות, וילפינן מדמאי לאיסורי פת פלטר, וכמו דאיתא שם בסעיף י״ד דילפינן הקולא דלא גזרו על תערובת דמאי מדמאי לפת עכו״ם. אבל אי מתני׳ מיירי בחשוד א״כ יש בזה חשש איסור טבל, ולא הוי מקולי דמאי, וא״כ מהיכ״ת ללמוד איסור זה דוקא לפת פלטר ולא לאיסורים אחרים. ומהא דהגר״א הסביר דין זה ע״פ מתני׳ ולא העיר על זה כלום אפשר שיש ראי׳ דס״ל דמתני׳ מיירי בע״ה וזהו מקולי דמאי. וצע״ע בזה.)

הנה פשיטא דיל״ע דמהו הפירוש במתני׳, הרי הוא אינו מאמינו על המעשרות, ולמה מותר לו לאכול עמו בשבת הראשונה.

עיי״ש בירושלמי דאיתא ר׳ ינאי בי רבי ישמעאל בשם ר׳ יוחנן בשבת של פרוטגמייא התירו מפני איבה אמר רבי אבון כאן התירו טבלים משום דרכי שלום.

הרי מבואר שההיתר הוא משום ״דרכי שלום״. אבל מבואר דאין ההיתר בכל אופן, אלא דוקא בשבת של פרוטגמייא, וצ״ב מהו שבת של פרוטגמייא.

ב

הנה עיין בר״ש על המשנה שם דאיתא שבת הראשונה מפרש בירושלמי ר׳ ינאי ברבי ישמעאל בשם ר׳ יוחנן בשבת של פרוטגמא התירו משום איבה לסעודות בחור שנשא בתולה קורין בלשון יון פרוטגמא. עכ״ל. וכ״ה ברע״ב שם וז״ל שבת הראשונה של סעודת נשואין לבחור שנשא בתולה, התירו לו לאכול עמו, משום איבה. עכ״ל. וכ״ה במלאכת שלמה שם וז״ל שבת ראשונה של סעודת נשואין לבחור שנשא בתולה.

והנה מהלשון ״שנשא״ משמע לי דמיירי בשבת שאחרי הנישואין. וא״כ מבואר מכל הני מפרשים דההיתר הוא בשבת ראשונה אחרי הנישואין. וכן משמע בדרך אמונה בפי״ב מהל׳ מעשר ס״ק ל׳ וז״ל הנשבע על חבירו שיאכל עמו בשבת והוא אינו מאמינו על המעשרות שואל ואוכל על פיו בשבת הראשונה בלבד, דעת הרבה ראשונים דכ״ז לא התירו **אלא בשבת הראשונה של נישואין** שהע״ה משיא את בתו או את בנו ובבחור שנשא בתולה שאז מצטער האב ביותר אם מכיריו לא יבואו לסעודה ולכן התירו. עכ״ל.

אולם לפ״ז צ״ב מהו הפירוש בהא דאיתא בהמשך המשנה, ״ובשבת שניה אף על פי שנדר ממנו הניה לא יאכל עד שיעשר״, דאם מיירי אחרי הנישואין מהו ״שבת שניה״, איזה ייחוד יש לשבת שניה שאחרי הנישואין.

וי״ל דעי׳ בפירוש הרש״ס דאיתא וז״ל בשבת הראשונה כל ז׳ ימי חופה, ובשבת שניה דעיקר שמחה אזלה לה לא, ואע״ג דאמרינן בפ״ק דכתובות דכל תלתין יומין בין קרו ליה מחמת הילולא בין לא קרו ליה וכו׳ מברך שהשמחה במעונו מ״מ ז׳ ברכות ליכא אלא בשבעת ימי המשתה וכו׳. עכ״ל. הנה מפורש בדבריו דשבת ראשונה היינו השבוע אחרי החתונה, וא״כ גם עליו יקשה מהו הייחוד דשבת שניה, ולזה ביאר שגם בשבת שניה עדיין אומרים שהשמחה במעונו (כדאיתא במס׳ כתובות דף ח׳), ולכך הו״א דעדיין איכא התירא דמתני׳, קמ״ל דאין היתר בשבת שניה. [עי׳ בפירוש הגרח״ק על הירושלמי שם דאיתא וז״ל בשבת של פרוטגמיא היא סעודה שעושין לחתן בשבת ראשונה של נישואין והתירו משום איבה ולא התירו אלא בשבת ראשונה שהיא סעודת מצוה ולא בשבת שניה. עכ״ל.]

הנה הרש״ס סובר דאין ההיתר דוקא בשבת, אלא גם בכל השבוע, (וכן עיי״ש בתפא״י ס״ק י׳ דאיתא וז״ל בשבת הראשונה של נשואי בחור לבתולה אפילו בימי החול של ז׳ ימי המשתה והקילו משום איבה, עכ״ל,) אבל הרבה מפרשים אחרים סוברים דההיתר הוא רק בשבת. וא״ת איך אפשר לומר דההיתר הוא היתר מיוחד בשבת, הא א״כ אין ההיתר מיוחד לפרוטגמיא, דהא לעיל במשנה א׳ איתא הלוקח פרות ממי שאינו נאמן על המעשרות, ושכח לעשרן, ושואלו בשבת, יאכל על פיו. וי״ל דעי׳ בדרך אמונה שם בס״ק כ״ז שביאר ע״פ הירושלמי דבמשנה א׳ מיירי בפירות שסמך עליהן מערב שבת והכא במשנה ב׳ מיירי אפילו לא סמך עליהן מערב שבת משום איבה.

ויל״ע מהו החילוק בזה בין שבת לימות החול. עיי״ש בדרך אמונה שביאר וז״ל בשבת הראשונה בלבד, ודוקא בשבת שיש איבה גדולה אם לא יאכל אצלו אבל באמצע ימי השבוע לא. עכ״ל. (אולם עי׳ בתוס׳ אנשי שם במה שהביא מהכפתור ופרח, ולפי דבריו לכאו׳ יוצא חילוק אחר בין שבת לימות החול, דבשבת אין אופן לעשר, דאף דיכול לעשות תנאי מערב שבת אבל הכא מיירי בהזמינו בשבת ולא עשה תנאי.)

והנה לפ״ז מבואר שאדם מקפיד יותר שיבואו לסעודה לכבוד הנישואין בשבת מבימות החול. וא״כ יש מקור קצת להייחוד ד״שבת שבע ברכות״, דהוא שבת שעושים בה סעודות מיוחדות, אפילו יותר מיוחדות מהסעודות שבע ברכות דימות החול.

ג

הנה יש להעיר בכל זה, דמלבד הסוגיות שם בדמאי, יש מקום אחר

דהירושלמי הזכיר "פרוטגמיא", והיינו בשביעית פ"ד ה"ח, יעו"ש דאיתא א"ר יונה בשם ר' חמא בר חנינא המת בשבע שני גוג אין לו חלק לעתיד לבא סימנא דאכיל פרוטגמיא אכיל משתיתא. ועד"ז איתא במדרש רבה ויקרא פרשה י"א פסקה ב'. ולכאורה מבואר מזה דהפרטגמיא הוא לפני המשתותא העיקרי ולא אחריו. ועי' גם בפירוש הגרח"ק ז"ל על הירושלמי שביעית שם דאיתא וז"ל וסימנך דאכיל פרוטגמיא אכיל משתיתא האוכל פרוטגמיא היא סעודת מגדנות שהיו עושין קודם הנשואין והקרואים לסעודת המגדנות הם קרואים גם לסעודת הנשואין משל לזה שיש לו חיים בשני גוג שהוא מזומן נמי לחיי עוה"ב יצא זה שמת אין לו חלק לעוה"ב. עכ"ל. ועי' בחידושי הרד"ל על המדרש שם דאיתא וז"ל דעבד פרטגמיא עבד משתותא פרטגמיא היא סעודות מריעות שהיו עושה בתולה קודם נשואין (וכענין מכי יהבי שערי באסינתא) ואותן מרעים שהיו קרואים לסעודה זו היו מזומנין ג"כ לסעודת משתה של הנשואין עצמה (וז"ש בירושלמי דשביעית שהביא המ"כ שהמת באותן ז' שנים סימן שאינו מזומן לעוה"ב). עכ"ל. **וא"כ לכאורה חזינן דפרוטגמיא היא סעודה שלפני נישואין ולא סעודה שלאחר נישואין.**

ועי' בספר אמונות ודעות להרס"ג מאמר ז' (הובא באוצר הגאונים במס' סנהדרין דף צ') דאיתא וז"ל ואמרו עוד קבלנו, כי מי שימות בז' שני גוג לא יעמוד בתחיית המתים, כי היא נוהגת אצלם מנהג הקריאה הקודמת לחתונה, שמי שאוכל בה אוכל בחתונה ומי שאינו אוכל בה אינו אוכל בחתונה, וכן אמרו (ירושלמי ספ"ד דשביעית) אמר ר' יונה המת בז' שני גוג לא יזכה לימות המשיח, וסימניך דעביד פרטגמיא אכיל משתיתא. עכ"ל. [לפ"ז "פרוט" היינו "קודם", ו"גמיא" היינו "חופה".]

(הנה עי' בר"ש בדמאי שם דאיתא וז"ל שבת הראשונה מפרש בירושלמי ר' ינאי ברבי ישמעאל בשם ר' יוחנן בשבת של פרוטגמא התירו משום איבה לסעודות בחור שנשא בתולה קורין בלשון יון פרוטגמא בויקרא רבה פרוטגמא של צדיקים לעתיד לבא. עכ"ל. ואפשר דמשמע שהוא הבין דהפרוטגמיא היא המשתה של הצדיקים לע"ל, ולא ההכנה, וא"כ לא קשה על משמעות דבריו דפרוטגמיא הוא אחרי הנישואין, אבל צ"ע לפ"ז איך לפרש דברי הירושלמי בשביעית. וצ"ע.)

[הנה עכ"פ יש פירוש אחר בירושלמי בשביעית, (אלא דגם פירוש זה לא מתאים עם דברי הר"ש,) דעיין בספר הערוך ערך אות המ"ם דאיתא וז"ל משתיתא בראשונה היו אומרים במסכת שביעית בגמרא דבני מערבא דאכיל פרוטגמיא אכיל משתיתא פי' דאכיל סחורות בעולם הזה כגון פרקמטיא אכל משתה שלו שהיה מזומן לו לעתיד לבא כלומר לא נשתייר לו מה לאכול לעתיד לבא, עכ"ל, אבל קשה להבין לכאורה איך פירוש זה מתאים עם דברי הירושלמי.

ועיין בספר המעריך אות המ״ם דאיתא וז״ל המת בשבע שני גוג אין לו חלק לעתיד לבא סימנא דאכל פרוטגמיא אכיל משתיתא פירשו הערוך מי שאכל סחורות בעול׳ הזה כגון פרקמטיא אכל משתה שלו שהיה מזומן לו לעתיד לבא כלומר לא נשתייר לו מה לאכול לעתיד לבא ע״כ, ולא נהיר כלל חדא כי פרוטגמיא אינו פרקמטיא ותו לדבריו היה לו לומר דעביד פרקמטיא או דעסק בפרקמטיא מאי דאכל, ותו דלא ניחא ליה למריהון דלימא להו הכי וכי לפי שנתעסק בסחורה לא יהא לו חלק לעולם הבא והלא רוב חכמי ישראל ראשונים ואחרונים עסקו בסחורה ותנן אבות פ״ב מ״ב יפה ת״ת עם דרך ארץ וכו׳ אלא ה״פ מי שאכל בסעודת האירוסין יאכל בסעודת הנישואין ומי שלא אכל בראשונה לא יאכל גם באחרונה וכן המת בשבע שני גוג כיון שלא זכה לטובת שבע שנים אלו בידוע שגם לטובה שלאחריהם לא יזכה פרוטגמיא מלה מורכבת מן פרוטה שר״ל ראשונים בל״י ומן גמיא שפירוש חופה או נשואין ומנהג העול׳ ששמחין בחופה שני שבתות ולשני קורין בלע״ז טורנא בודא לראשון קורין ביוני פרוטגמיא וז״ש בירושלמי (דמאי פ״ד) בשבת של פרוטגמיא התירו מפני איבה. עכ״ל.]

הנה לפ״ז נמצא דהמקור מהירושלמי הוא להייחוד של השבת שלפני החתונה (אויפרוף) ולא להשבת שבע ברכות.

[עי׳ בספר ליקוטי ים החכמה דאיתא וז״ל בתלמוד ירושלמי במסכת דמאי מבואר דהשבת שלפני החתונה היה נקרא שבת של פרוטגמייא, והפשט הפשוט הוא שתיבה זו נחלק לשתי תיבות, ״פרוט״ ״גמייא״, פרוט היינו קודם וגמייא היינו חתונה והכוונה ששבת זו היא קודם החתונה, אבל יש לבאר עפ״י פנימיות, ד״פרוט״ רומז על בינה שהוא בחי׳ פרטים ו״גם״ רומז על חכמה כידוע מדברי האריז״ל ״אם גם״ אם הוא בבינה וגם בחכמה ואכמ״ל, ו״יא״ רומז על כתר שהוא בחי׳ עולם המלבוש שהוא בחי׳ כתר ששם מצינו י״א שמות דאלב״ם, היינו דהשבת לפני החתונה הוא הכנה להייחוד ובו נכללים כבר כל הבחינות וכל המדריגות וכו׳ מובן למה מבואר בירושלמי דשבת לפני החתונה נקראת שבת של פרוטגמייא דייקא במסכת דמאי דכל קדושת שבת מתגלה ע״י דמאי שאנו מאמינים לעם הארץ לומר שפירות אלו הפריש מהן מעשר מכיון שהוא נתהפך לתלמיד חכם וכו׳. עכ״ל.]

ויש להוסיף, דלפ״ז י״ל דשבת ראשונה ושבת שניה היינו השבת שלפני החתונה והשבת שבע ברכות.

ועיין במדרש תלפיות ערך חתן וכלה דאיתא מה המלך כותב שני ספרי תורה אף חתן נוהגין לקרותו לספר תורה שני פעמים חד בשבת קודם החופה וחד בשבת שאחר החופה. ועיין בביאור הלכה בסי׳ קל״ו כשביאר החיובים לעלות לתורה דאיתא וז״ל עתה נסדר החיובים שהסגן מחוייב לצוות לקרותם קודם לאחרים וכפי התקנות והנהגות שהנהיגו רבותינו

הגדולים וכפי המבואר בלבוש ומג״א בסי׳ רפ״ב וש״א, חתן ביום חופתו, **חתן בשבת קודם החתונה** שמזמרים אותו, נער שנעשה בר מצוה באותה שבת, בעל אשה יולדת בשבת שהולכת לביהכ״נ, **חתן בשבת שאחר החתונה**. עכ״ל. הרי מבואר מכל זה שיש שתי שבתות מיוחדות, שבת שלפני החתונה ושבת שלאחר החתונה, וי״ל דהיינו הני שתי שבתות שהוזכרו במשנה. [ומבואר במשנה דשבת שלפני החתונה הוא יותר מיוחד משבת שלאחר החתונה, ולכך רק התירו לו לאכול בשבת ראשונה, וזה מתאים עם הא דבשבת שלפני החתונה החתן הוא חיוב יותר לעלות לתורה מבשבת שלאחר החתונה. אבל אפשר דאין הני דברים תלויים אהדדי.]

ד

הנה עיי״ש במשנה בדמאי בשנות אליהו שפירש דאיירי בחתנו. הרי מבואר שזהו דין מיוחד דדרכי שלום בין החתן וחותנו. והנה לא ראיתי דבר זה בשאר מפרשים. (ועיי״ש בדרך אמונה שהביא זה בשם הגר״א, והניח בצ״ע.)

והנה עיין בשו״ע או״ח סימן תט״ו ס״א דאיתא וז״ל אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה, כגון שהיה רוצה לילך לבית האבל, או לבית המשתה של נישואין. עכ״ל. ותמוה לכאורה, למה רק הוזכר שמחת נישואין ולא סעודת אירוסין. ועיי״ש בביאור הגר״א דאיתא וז״ל ס״א של נשואין אע״ג דסעודת אירוסין ג״כ מצוה כמ״ש בפ״ג דפסחים מ״ט א׳ דוקא לארוס עצמו כמש״ש אצל חמיו. עכ״ל. הרי מבואר בגר״א דסעודת אירוסין הוי סעודת מצוה, אבל רק לארוס עצמו. והנה בהרבה מקומות שאר פוסקים דיברו על האי עניינא אי סעודת אירוסין הוי סעודת מצוה, ולא ראיתי כותבים דרק הוי סעודת מצוה לארוס. ואפשר שיש בזה שינוי בין הגר״א לאידך מפרשים.

ויל״ע האם זה שייך למה שנראה דהוא שינוי בין הגר״א לאידך מפרשים אם הענין המיוחד דפרוטגמיא רק נוגע לחתן וחותנו.

ענף יא

איזה אוכל יכול חבר לאכול בשבת של פרוטגמייא אם הוא חבר לטהרות

א

עיין בענף הקודם. הנה מאד נתקשיתי בדין זה דהתירו לו לאכול בשבת של פרוטגמייא, והרי בהרבה מקרים האי "נאמן על המעשרות" הוא גם "חבר לטהרות", וא"כ אף דיכול לאכול מצד מעשרות, אבל עדיין אינו יכול לאכול מצד טהרות, ועדיין יהא בזה איבה.

והנה עיין לעיל בדמאי בפ"ב מ"ג דאיתא המקבל עליו להיות חבר אינו מוכר לעם הארץ לח ויבש ואינו לוקח ממנו לח ואינו מתארח אצל עם הארץ, ולא מארחו אצלו בכסותו. והנה מהא דאיתא "אינו לוקח ממנו לח", לכאורה מדוייק דאף דנקטינן דכל מה שנמצא אצל עם הארץ הוא טמא, היינו רק דברים המוכשרים לקבל טומאה, אבל שפיר יכול לאכול ממנו דברים שלא הוכשרו לקבל טומאה (משום דסתם פירות אינם מוכשרים או משום דאף דעם הארץ אינו נאמן על הטהרות אבל הוא נאמן על ההכשר). ועיין בירושלמי דמאי פ"ב ה"ג דאיתא אינו לוקח ממנו לח הא יבש מותר שעמי הארץ נאמנים על הכשירות ותני כן נאמן עם הארץ לומר הפירות הללו לא הוכשרו אבל אינו נאמן לומר הוכשרו אלא שלא קבלו את הטומאה. ועיין בבבלי במס' חגיגה דף כב ע"ב דתניא נאמן עם הארץ לומר פירות לא הוכשרו אבל אינו נאמן לומר פירות הוכשרו אבל לא נטמאו.

לפ"ז י"ל דהאי חבר יכול לאכול אצל השבת של פרוטגמייא, דהוא יאכל פירות שלא הוכשרו לקבל טומאה, ואף דאינו מאמינו על המעשרות, לזה התירו משום דרכי שלום.

אבל לכאורה קשה לומר כן, דעדיין יהא בזה איבה, דכולם יהיו אוכלים הסעודת שבת, והוא רק יאכל איזה פירות שלא הוכשרו לקבל טומאה.

וי"ל דלא קשה כלל, דלא כתוב דשבת של פרוטגמייא היינו הסעודת שבת, אלא י"ל דשבת של פרוטגמייא היינו איזה מסיבה שעשו לכבוד החתונה, ורק אכלו איזה פירות וכיו"ב. ועי' בפירוש הגרח"ק ז"ל על הירושלמי שביעית פ"ד ה"ח דאיתא וז"ל פרוטגמיא היא סעודת מגדנות שהיו עושין קודם הנשואין, עכ"ל, ומגדנות היינו פירות כדאיתא ברש"י בפרשת חיי שרה.

והנה עיין במהרי״ל בהלכות תשעה באב דאיתא וז״ל כל הקהל הלכו אצלו ושמחו עמו אחר הסעודה ביין ובפירות כמנהג בכל ליל שבת דקודם שבת הנשואין. עכ״ל. ועיין בספר נוהג כצאן יוסף נשואין אות ב׳ דאיתא וז״ל מנהג פ״פ הוא שהקרובים הולכים לבית החתן ולבית הכלה בליל שבת אחר הסעודה וטועמין שם מידי כמו בשבת שלפני מילה. עכ״ל. הרי מבואר בדברי הני קדמונים שיש אכילה מיוחדת בשבת שלפני החתונה, אבל אינה בצורת סעודה גמורה, אלא היא בצורת טעימה, דומיא ד״שלום זכר״. [והדברים מתאימים עם הנהוג בזמנינו לעשות ״קידושא רבה״ מיוחד לכבוד החתן, דאין זה בצורת סעודה גמורה, אלא שמאיזה סיבה המנהג נשתנה מלעשותו בליל שבת ללעשותו ביום שבת.] וא״כ שפיר י״ל כנ״ל דבשבת של פרוטגמייא אכלו פירות וכיו״ב, והאי חבר שפיר יכול לאכול פירות שלא הוכשרו ושפיר הוי השתתפות גמורה בשבת של פרוטגמייא ולא יהא שום איבה.

ב

הנה לכאורה עדיין קשה, דהרי אחד מהדברים שחבר אינו עושה כנ״ל הוא ״אינו מתארח אצל עם הארץ״, וא״כ איך יכול לאכול אצל עם הארץ בשבת של פרוטגמייא, וכנ״ל אף שהתירו מצד מעשרות אבל לא התירו מצד טהרות, וא״כ אף דהעם הארץ הוא נאמן שהפירות לא הוכשרו, היינו דוקא לקחת פירות שלא הוכשרו מעם הארץ ולאכלם במקום אחר, אבל אינו יכול לאכלם אצל עם הארץ.

והנה גם לגבי נאמן על המעשרות קתני בדמאי פ״ב מ״ב דאינו מתארח אצל עם הארץ, ועיין בחזו״א הל׳ דמאי סי׳ ה׳ ס״ק ו׳ דאיתא וז״ל וצ״ל ברגיל להתארח בלא דוחק איירי דהא רשאי לאכול אצל ע״ה דבר יבש ומעשר דמאי. עכ״ל. [ועיין בספר חוט שני (בחלק על מזוזה וברכות) דאיתא וז״ל ומה שכתב ואינו מתארח אצל עם הארץ נראה דגדר מתארח אצל ע״ה שבטל ממנו תורת נאמן היינו כשרגיל להתארח בלא דוחק, חזו״א דמאי ס׳ ה׳ סק״ו, ואפי׳ כשמעשר בכל פעם מה שהוא אוכל אצל הע״ה כדעת הר״ש ועיין פירוש הגר״א מ״מ כיון שרגיל להתארח אצלו יש לו לחוש שישכח ויאכל ללא הפרשת תו״מ על כן הרגיל אצל עם הארץ בקביעות אינו נאמן על המעשרות אבל כשמתארח אצל ע״ה רק באקראי ומעשר את מה שאוכל שם ודאי חשיב נאמן כדמוכח ברמב״ם ה״ז עיי״ש. עכ״ל.] וע״ע בחזו״א שם בסימן ט׳ ס״ק י״ט דאיתא וז״ל אין חבר מתארח אצל ע״ה משום טהרות אם לא ברגל שטיהרו טומאת ע״ה או בימי טומאתו, ומיהו נראה דמותר להתארח אצלו לדבר מצוה דלא חמירא אכילת חולין בטהרה מטומאת כהן בעפר חו״ל ואמרו ע״ז י״ג א׳ מטמא בחו״ל לדון ולערער וכו׳ ומטמא ללמוד תורה כו׳

ובהכי איירי הא דאמר בירושלמי דרבי וריבר״י נתארחו אצל חשוד על המעשרות. עכ״ל. וי״ל דכל הני התירים איכא גם לגבי טהרות, וא״כ מצד ״אינו מתארח אצל עם הארץ״ בודאי לא קשה איך אוכל בשבת של פרוטגמייא, ורק קשה דאיך אוכל שם למעשה, הרי הכל טמא, לזה י״ל כנ״ל דאוכל דברים יבשים.

ענף יא (ב)

האם ההיתר דשבת של פרוטגמייא הוא דוקא אם הדירו חבירו

א

הנה ראינו שיש מחלוקת אם ההיתר לאכול בשבת של פרוטגמייא הוא רק לאכול אצל עם הארץ, והוי מקולי דמאי, או אם הוא גם היתר לאכול אצל החשוד על המעשרות. והנה אם הוא היתר לאכול אצל החשוד על המעשרות א״כ יש מהיתר זה נפק״מ גם בזה״ז, אבל אם הוא היתר רק לאכול אצל ע״ה אז לכאורה לית מזה נפק״מ בזה״ז דלית לן דמאי.

ב

אבל כל הפוסקים סוברים דמשכחת לן דיני דמאי בדבר שיש לו ״הכשר מוסכם״, דלגבי מי שנוהג כהנהגת הרבה גדולים (כגון החזו״א והגרי״ז והקה״י והגריש״א והגרח״ק זצללה״ה) להפריש ממנו תרו״מ, דנוהג בו קולות דמאי. וא״כ שפיר יש נפק״מ מדינא דשבת של פרוטגמייא אפילו בזה״ז, דמי שמוזמן לאכול בשבת של פרוטגמייא, ויש שם הכשר מוסכם, כמנהג החרדים, דיכול לאכול שם, דלא כהנהגתו הרגילה להפריש תרו״מ. (ואף להצד דהיכא דיודע מלפני שבת דצריך לעשות תנאי, אבל הא מיהא דנפק״מ אם רק יודע מזה בשבת.)

ג

אבל הנה במשנה איתא המדיר את **חברו** שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות אוכל עמו בשבת הראשונה ואף על פי שאינו מאמינו על המעשרות ובלבד שיאמר לו מעשרין הן. הרי מבואר דההיתר הוא רק באופן שמדיר את חבירו, אבל בלא״ה אין שום היתר. וכן עי׳ ברמב״ם בפ״י מהל׳ מעשר ה״ג דאיתא וז״ל **הנשבע על חבירו** שיאכל עמו בשבת והוא אינו מאמינו על המעשרות שואל ואוכל על פיו בשבת הראשונה בלבד. עכ״ל. וא״כ בין בע״ה

ובין בחשוד לית מכל זה נפק״מ שכיחה, דרק אם הדירו אז התירו, ובזמנינו זה לא שכיח כלל שידירו.

ד

אולם עיין בחזו״א הל׳ דמאי סי׳ ט׳ ס״ק ב׳ דאיתא וז״ל והא דהתירו במדירו הנאה היינו אע״ג דהן נדרי זירוזין וכדאמר נדרים כג ע״ב, ואפשר דדברו חכמים בהוה וכל שיודע שיש בו משום איבה התירו, וזהו ספיקו של הר״ש פ״ז מ״א וכמש״כ סק״א. עכ״ל. ולפ״ז אפשר דההיתר הוא אפילו לא הדירו, ושפיר הוי שכיח.

ועיין ברמב״ן במס׳ חולין דף עה ע״ב דאיתא בתוה״ד וז״ל דהא תנן (דמאי פ״ד) המזמין חברו לאכול עמו והוא אינו מאמינו על המעשרות בשבת שואלו ואוכל על פיו. עכ״ל. ומשמע שגרס ״המזמין חבירו״, ולא בעינן דוקא מדירו. ויש מזה סמך דההיתר הוא אפילו לא הדירו, ושפיר הוי שכיח.

ה

הנה לכאורה יש ראי׳ דקיי״ל כהאי צד דההיתר הוא אפילו לא הדירו, דעיין בבית יוסף על יו״ד סימן קי״ב דאיתא וז״ל מצאתי כתוב בתשובה אשכנזית (שו״ת מהרי״ל סי׳ ל״ה) בשם רבינו שמחה דמותר לאכול פת של גוי לנזהר עם שאינם נזהרים משום איבה וראייתו מירושלמי דדמאי דהתיר דמאי כהאי גוונא בשבת של פרוגטמא פירוש של אסיפה כגון לסעודת מצוה ע״כ ומיהו כתוב באותה תשובה דהיינו דוקא בפת שהוא עיקר הסעודה ואם כולם אוכלים והוא אינו אוכל איכא איבה אבל מי שנהג איסור בחמאה של גוים וכיוצא בה אסור לו לאכלם עם מי שאינו נזהר ממנה דכמה איכא בשוקא שאין נפשם תאבה לאכול חמאה. עכ״ל. ועיי״ש בשו״ע סעיף ט״ו ברמ״א דאיתא וז״ל י״א דמי שנזהר מפת של עובד כוכבים ואוכל עם אחרים שאינן נזהרין מותר לאכול עמהם משום איבה וקטטה הואיל ואם לא יאכל עמהם פת שהוא עיקר הסעודה התירו לו משום איבה ואין ללמוד מכאן לשאר איסורין. עכ״ל. ועיי״ש בביאור הגר״א דאיתא וז״ל י״א כו׳ כמ״ש בפ״ד דדמאי המדיר את חבירו כו׳ ואמרו בירושלמי שם ר׳ ינאי בי ר׳ ישמעאל בשם ר׳ יוחנן בשבת של פרוטוגמא משום איבה א״ר אבון כאן התירו טבלים מפני דרכי שלום וערמב״ם שם בפי׳ ובחיבורו דלר׳ אבין אפי׳ בלא פרטוגימא מותר. עכ״ל. והנה הגר״א התייחס להסביר דלמה הוזכר ההיתר בסתמא, ולאו דוקא בשבת של פרוטגמייא, אבל לא הסביר למה ההיתר הוזכר בסתמא, ולאו דוקא בהדירו. ולכאורה מוכח דס״ל דההיתר הוא אפילו בלא הדירו.

וממילא גם למדנו עוד נפק״מ מהאי משנה הנוגעת אפילו בזה״ז, דאין הדין דוקא בדמאי, אלא גם בפת עכו״ם.

ענף יב

האם ימי שבועת החתונה הם ימים מיוחדים ומתי מתחיל "חתן דומה למלך"

א

עיין באליה רבא על או"ח סימן תרס"ט ס"ק ט"ז דאיתא וז"ל כתב כנסת הגדולה (הגהות טור ד"ה אם) בשם הר"א קאפסאלי אם יש חתן בקהל יכול להיות חתן תורה, שחתן נקרא מלך, ובלבד שיהא בקי בקריאה ותהיה יראת אלקים על פניו ע"כ, והקשה איך מצינו שיהא חתן, הא אין עושין נישואין ברגל בסי' תקמ"ו ס"א, ותירץ דמיירי במחזיר גרושתו במועד, דשלשה ימים שלמים לשמחה בעינן ע"כ, ודחוק, ויותר נראה דמיירי בחתן כפשוטו קודם הנשואין דנמי נקרא מלך. עכ"ל. הרי מבואר להדיא דגם לפני החתונה החתן נקרא מלך. ויל"ע מתי מתחיל ענין זה.

ועיין בביכורי יעקב בסי' תרס"ט ס"ק ג' שהביא דברי הא"ר וכתב וז"ל לא ביאר מאימתי נקרא מלך, ואפשר באותו שבוע שיהי' הנישואין. עכ"ל.

ויל"ע האם הכוונה שזה מתחיל מהשבת המיוחדת שלפני החתונה או שזה מתחיל מתחילת השבוע של החתונה.

והנה עיין במדרש תלפיות ערך חתן וכלה דאיתא מה המלך כותב שני ספרי תורה אף חתן נוהגין לקרותו לספר תורה שני פעמים חד בשבת קודם החופה וחד בשבת שאחר החופה. ולפ"ז לכאורה מבואר דהאי ענין מתחיל מהשבת המיוחדת שלפני החתונה.

[**עיין** בשו"ת אמרי דוד סימן נ"א דאיתא וז"ל נשאלתי שנוהגים כעת אנשים שמביאים ס"ת לבית החתנים בשבת בהפארשפיעל ובשבת אחר החתונה מבלי קביעות מקום מקודם כדאיתא בשו"ע או"ח ס"ס קל"ה ומביא בשם ספר אמרי יושר וכו' שקרא תגר ע"ז המנהג וסיים דאין רואה שום היתר ומה שרמ"א כתב ואדם חשוב בכל ענין שרי היינו בחכמה דוקא ע"כ ורוצה לשמוע חוות דעתי וכו', ובטח הוא חתן בודאי נקרא אדם חשוב להביא ס"ת לביתו בשני שבתות שלו ולכן מנהג דורינו תורה היא. עכ"ל.]

אולם לפי המבואר בלבוש כנ"ל יל"ע בזה, דלכאורה פשוט דאם מזמרים אותו ב"שבת מוקדם", כגון אם הולך לעיר אחרת, דאז לית בו כל דיני מלך מאותו שבת ואילך. וצע"ע בזה.

ב

הנה את״ל כאידך צד הנ״ל שזה מתחיל מתחילת השבוע של החתונה, א״כ מבואר שיש איזה ייחוד מיוחד להימים שבהשבוע של החתונה.

ויל״ע האם זה שייך להמבואר בריש כתובות דבתולה נישאת ליום הרביעי, וחז״ל תיקנו דביום ראשון יום שני ויום שלישי של השבוע הם הימים שטורחים להכין לסעודת החתונה.

ענף יג

שלשה ימים קודם החתונה מיוחדים דומיא דמתן תורה

הנה לעיל ראינו דברי התשב״ץ דכל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדין ממתן תורה שה׳ היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל. והנה ידוע שבמתן תורה ההכנה שלפניו היתה בעיקר לג׳ ימים, דהיינו השלשת ימי ההגבלה, ועד״ז בחתונה מבואר בריש כתובות דההכנה לפני׳ היא בעיקר לג׳ ימים, דשקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת וברביעי כונסה, ועי׳ בשו״ע אה״ע סי׳ ס״ד סעיף ג׳ דאיתא וז״ל נושאין נשים וכו׳ והוא שיטרח בסעודת הנשואין ג׳ ימים קודם הנשואין. עכ״ל.

פרק ב

אסיפה מיוחדת לפני החופה

פרק ב

אסיפה מיוחדת לפני החופה

ענף יד

מקורות לאסיפה מיוחדת לפני החופה

הנה ראיתי שהרבה נוהגים שלפני שמכסים פני הכלה קודם החופה (כדלקמן), שמתאספים אצל החתן לבד ואצל הכלה לבד (ופשוט שיש להקפיד שהאנשים מתאספים אצל החתן והנשים מתאספים אצל הכלה), ומכבדים המתאספים עם איזה סוג אוכל ומשקה.

וראיתי כמה מקורות להאי אסיפה מיוחדת. עיין בספר שלחן העזר ח"ב סימן ו' סעיף ו' דאיתא וז"ל מנהג ישראל כי האוהבים והקרואים וחשובי העיר הולכים לקבל פני החתן קודם החופה וכן הנשים לקבל פני הכלה וכו' וצד החתן מכבדים להבאים מעשה אופה מגדנות ומשקה והחתן דורש קודם החופה ומושיבין את הכלה על מטה מוצעת בכרים וכסתות שקורין דעקשטוהל ונוהגין הבדחנים לומר התעוררות להחו"כ לפני החופה. עכ"ל.

ועיין בספר עדות לישראל פ"ח ס"א דאיתא וז"ל לפנים בישראל עד העבר הלא רחוק היה נהוג שהמחותנים

משני צדדים אוהביו ורעיו של החתן וסתם אוהבים של החוה"כ התכנסו אצל החתן זמן מה לפני ההליכה אל החופה וכו' כמה שעות בנעימים מתוך שירה וזמרה ואם החתן ת"ח היה דורש בענינא דיומא וכו' לפי כוחו באורייתא ומסבה זו נקראת "קבלת פנים" ומכאן חובילוהו כולם בשמחה רבה ובכבוד מלכים וכו' לחופה, והיום נשתנה מנהג זה בגלל תנאי המקום והזמן, והקבלת פנים וכו' נערכת על פי רוב באולם החתונה עצמה כשעל יד שולחן מיוחד מתישבים החתן והמחותנים וכו' ואחוזת מרעיו המשמחים אותו בשירה וזמרה וכו' עד שמגיע זמן החופה. עכ"ל.

ועיין בשדי חמד אסיפת דינים מערכת חתן וכלה וחופה אות ג' דאיתא וז"ל מביאים את החתן לביתו ואוכלים ושותים ששים ושמחים בתופים ובמחולות עד שעת החופה ולפעמים תתאחר החופה עד שעה או שתים בלילה (ולא עלתה בידי לקבוע מסמרות שתהיה החופה ביום דוקא כמו שאנחנו הספרדים בערי תוגרמה נוהגים כן לחוש לדעת הסוברים דאין קידושין בלילה) ובמקום גילה שם תהא רעדה החתן יושב כאבל בין החתנים אפילו בימי תקופת תמוז החתנים מתענים והם אוכלים לפניהם מעדנים. עכ"ל.

ענף טו

אסיפה מיוחדת לפני החופה דטריח ליה ולא הדרי בהו

עיין בענף הקודם. והנה בפשוטו הדברים נראים תמוהים מאד, הרי כל היסוד דשמחת חתן וכלה היא שמחת חיבור חתן וכלה, והאי חיבור נעשה על ידי קידושין ועל ידי חופה, ומה יכול להיות הפירוש בענין מיוחד לעשות אסיפה מיוחדת כשהחתן והכלה עדיין נפרדים וכשאין חופה וקידושין, ומה יכול להיות הפירוש בהא שיש בהאי אסיפה איזה סוג שמחה. עיין לקמן מה שיתבאר בזה בעז"ה כמה אפשריות.

עיין במסכת כתובות דף ח ע"א דאיתא לגבי הזמן שאומרים "שהשמחה במעונו", ומעיקרא מאימת אמר רב פפא מכי רמו שערי באסינתא איני והא רב פפא איעסק לאבא מר בריה ובריך משעת אירוסין שאני רב פפא דהוה טריח ליה רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חביבא ובריך משעת אירוסין אמר קים לי בגוייהו דלא הדרי בהו לא אסתייע מילתא והדרי בהו, ופרש"י וז"ל מעיקרא קודם החופה אם הזמין קרואים ואמר להם מחמת

שאני רוצה להכניס בני לחופה, מאימתי הויא התחלת שמחת חופה לברך שהשמחה במעונו, מכי רמי שערי באסינתא יש שורין שעורים בעריבת מים להטיל שכר לצורך חופה וי״א לשם החתן והכלה זורעין שעורין בעציץ לומר פרו ורבו וצמחו כשעורים הללו, דהוה טריח ליה מתוקנים היו לו כל צרכי חופה וסעודה, איעסק לבריה שידך לו אשה, ובריך משעת אירוסין שהשמחה במעונו, והדרי בהו לא נתנו לו האשה. עכ״ל.

הרי מבואר ברש״י דהא מיהא משעה שמתוקנים כל צרכי חופה וסעודה וידעינן דלא הדרי בהו כבר מתחיל שמחת החופה אף דעדיין הוי לפני החופה.

והנה לפ״ז מובן מאד למה כשבאים למקום החתונה כבר הוי שעת אסיפה ושמחה אפילו קודם החופה, דהא מיהא באותה שעה כבר מתוקנים כל צרכי חופה וסעודה, ומהא ששני הצדדים הגיעו למקום החתונה חזינן דלא הדרי בהו, וא״כ כבר הוי התחלת שמחת החופה. וא״ש.

ויש להוסיף דעי״ש בשיטה מקובצת דאיתא בשם שיטה ישנה וז״ל ומעיקרא מאימת איכא דדייק ואמרי דכי אמרינן מעיקרא מאימת מכי רמו שערי כו׳ מברכין שהשמחה במעונו דוקא שיאכלו בבית שיעשו בו החופה דקיי״ל אין שמחה אלא במקום החופה וכן אמרינן בפר׳ הישן ואית דאמרי דכי אמרינן דאין שמחה אלא במקום חופה דוקא אחר שנעשית החופה אבל קודם שנעשית בכל מקום מחמת הילולא הוי ומברך שהשמחה במעונו ומחזי נמי דכי מברכין שהשמחה במעונו דוקא כשהחתן מיסב עמהם. עכ״ל. הרי שיש בהאי עניינא שמחה מיוחדת במקום שיעשו בו החופה. וא״כ א״ש שכשבאים להאי מקום שיעשו בו החופה דכבר מתחיל השמחה אפילו לפני החופה.

[**הנה** פשיטא דכל דברינו הם אליבא דרש״י שפירש ד״איעסק לבריה״ היינו ״שידך לו אשה״, דלפ״ז דייק השיטה מקובצת דשמחת החופה מתחילה באופנים הנ״ל אפילו לפני הקידושין, דהרי לפי הרשב״א והריטב״א שם דסבירא להו דדוקא משעת קידושין שייך לומר שהשמחה במעונו א״כ לא שייך כל זה לדידן, דהא לדידן לפני החופה עדיין אין האשה מקודשת. וי״ל דנוהגים בפרט זה כרש״י.]

אולם א״כ קשה, דלפי כל זה הדין היה צריך להיות שאומרים שהשמחה במעונו בהאי אסיפה שלפני החופה, ולכאורה זה אינו. וי״ל דלא קשה, דעי׳ בשו״ע אה״ע סימן ס״ב סעיף י״ג דאיתא וז״ל הסועד בבית חתנים, משיתחילו להתעסק בצרכי סעודת נשואין ולהכינה, עד שלשים יום אחר הנשואין מברך נברך שהשמחה במעונו שאכלנו משלו וכו׳ והאידנא ערבה כל שמחה ואין אומרים שהשמחה במעונו, אלא בשבעת ימי המשתה. עכ״ל. וא״כ י״ל דאין השמחה בדרגא לומר בו שהשמחה במעונו למעשה

אבל הא מיהא שפיר הוי בדרגת התחלת שמחת החופה, ולכך כבר מתחילים לשמוח אפילו לפני החופה וכנ״ל.

[**עיין** במאירי בכתובות שם דאיתא וז״ל קודם שבעת ימי חפה מתחיל לאמרו משהתחילו להכין צרכי סעודה והוא שאמרו מכי רמו שערי באסיתא ר״ל משעה שהתחילו לשרות השעורים לצורך השכר ויש מפרשים משהתחילו לזרוע שעורים בעריבה דרך סימן טוב על צמיחתם וכן בכל שהתחילו להכין תכשיטין וצרכי חפה ומכל מקום דוקא בשכבר קדשו אבל כל שאין שם קדושין אין אומרים שהשמחה במעונו כלל וזהו שבזמן הזה לא נהגו לאמרו אף בסעודת חתן הנעשית בלילה שמחרתו כונס נמצא שאין אומרים שהשמחה במעונו קודם שבעה אלא בשתים קדושין והכנת צרכי סעודה או חפה. עכ״ל. ועיין בפרישה על אה״ע סימן ס״ב ס״ק כ״ה דאיתא וז״ל והאידנא ערבה כל שמחה וכו׳ לכאורה נראה שמברכין שהשמחה במעונו בסעודה שעושין בלילה שלפני החופה דהא מן הדין אפילו משמתחילין להכין צורכי החופה מברכין אותו אלא משום ערבה כל שמחה אין נוהגין כן מפני שאין לנו שמחה כשאנו עסוקים בצרכי החופה אבל בסעודה הנ״ל יש בה שמחה יתירה ונקראת התחלת הנישואין למה לא יברכו שהשמחה במעונו מיהו יש לחלק ולומר דדוקא בימיהם שהיו מארסין מיד בשעה שנשתדכו ע״כ היו מברכין אחר כך שהשמחה במעונו מה שאין כן עתה דכל שלא אירסו אין בו שמחה כל כך דילמא יחזרו בהן. עכ״ל.]

ענף טז

אסיפה מיוחדת לפני החופה לשמח עם החתן ביום חתונתו

עיין בענף הקודם. הנה עיין בספר שיר השירים פ״ג פי״א דכתיב ״צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו״.

ועי׳ בשט״מ במס׳ כתובות דף ד ע״א דאיתא בשם הרמ״ה וז״ל שמחת החתן יום ראשון נמי מן התורה הוא וסמך אקרא דכתיב ביום חתונתו וביום שמחת לבו ואף על גב דהאי קרא לאו

גבי חתן כתיב אפילו הכי כיון דאפקיה קרא בלשון חתן שמעינן ששמחת החתן ביום ראשון מן התורה. עכ"ל. הרי מבואר מזה דכמו ד"חתונתו" מישך שייך לחתן גם "שמחת לבו" מישך שייך לחתן. והנה מבואר בפסוק דהעטרה המיוחדת המדוברת אינו דוקא ביום שמחת לבו אלא גם ביום חתונתו. וא"כ מבואר שיש לחתן עטרה מיוחדת ביום חתונתו אפילו קודם דהוי יום שמחת לבו. והנה מדוייק בפסוק ד"ביום חתונתו" יש לו העטרה המיוחדת ולאו דוקא בשעת חתונתו, דאל"כ הו"ל לכתוב "בחתונתו". וא"כ י"ל דאחרי החיתון כבר הוי יום שמחת לבו ואז שמחים שמחה גמורה, אבל גם קודם לזה הוי "יום חתונתו" ויש לו עטרה מיוחדת ולכך שמחים איתו, אלא שאינו שמחה גמורה כמו "יום שמחת לבו".

והנה לפ"ז מובן למה כשבאים למקום החתונה כבר הוי שעת אסיפה ושמחה אפילו קודם החופה, דשמחים עם החתן ביום חתונתו. וא"ש.

ענף יז

אסיפה מיוחדת לפני החופה לקבוע שם חתן לחוד ושם כלה לחוד דומיא דהנסירה

עיין בענפים הקודמים. והנה עיין בספר אפיקי מים לסוכות (בענין ל') שהסביר הענין ד"הנסירה" וז"ל המהלך של "נסירה" וסילוק ה"דינים" ועי"ז ניתנה האפשרות שיתקבל כל השפע בהאי עלמא, ורק אחרי שמתתקן בחי' "מקבל" נתחדש שוב פעם ההיכי תמצא של חיבור עליונים ותחתונים וכו', ביאור כלליות הענין לפי ערכינו וכו', הנה ידוע שתכלית הבריאה היא הזיווג הגדול של רצונו ית' עם הבריאה וזהו עצם גילוי מדת המלכות שהוא המדה היחידית שמחברת המלך והעם דכיון שמציאותה היא הכבוד שמתגלה ע"י העם ממילא האיחוד השלם שע"י גילוי כבודו ית' הוא עצם המלכות אלא שענין זה מחייב תחילה שעולם התחתון יקבל שם ותורת מציאות נפרדת שקיימת בפנ"ע כדי להתחבר שוב למקורו וזהו פנימיות ענין הנסירה שהיא ההפרדה שיוצרת ב' פרצופים ואמנם גם האדם דלמטה נברא בצלם אלקים וננסרה ממנו האשה כדכתיב כי מאיש לוקחה זאת

ונעשית צורת אדם בפני עצמה אך ורק כדי להתחבר אליו ולקיים והיו לבשר אחד ורק אחרי הזיווג חלה בהם ויקרא שמם אדם והרי כדרך שהשם אדם לא נגמר אלא ע״י שלימות החיבור זכר ונקיבה כך בצורת אדם דלמעלה כביכול כדכתיב בקראי דיחזקאל ועל הכסא כדמות מראה אדם מלמעלה אין כאן גילוי של האדם על הכסא אלא ע״י נסירת פרצוף נוקבא שמקבלו ומתחבר אליו כביכול ונמצא ששלימות גילוי מדת המלכות בפרצופים העליונים אינה אלא ע״י הנסירה שיוצרת מציאות נפרדת הראויה לקבל כל השפע כולה ולקיים והיו לבשר אחד, והנה הזיווג העליון לא יתכן אא״כ אחרי הנסירה מוכנת הנוקבא לקבל השפע מהדכורא ולהתחבר לרצונו והיינו שעל אף שמקבלת שם פרצוף בפנ״ע מ״מ אינה נפרדת וקיימת לעצמה ח״ו, דא״כ נעשית מורדת ואז הבריאה עומדת לעצמה, ולא שייך בה תורת מציאות כלל ח״ו והרי ע״י מדת המלכות לא ניתנה אלא האפשרות להיות מציאות בפנ״ע אבל אין זה אלא כדי ליצור היכי תמצא של קבלת המלכות. עכ״ל.

הרי מבואר דעיקר שלימות הזיווג באה אחרי שיש פירוד.

ועיין בספר אמרי פנחס שער ז׳ ענינים שונים דאיתא בתוה״ד וז״ל וזה ג״כ סוד שאמרו בגמרא ליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, והוא מלשון מגירה, שהוא סוד הנסירה, והבן. עכ״ל. ועיין בספר טעמי המנהגים סימן תתקמ״ה דאיתא וז״ל טעם דליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא משום דאיתא שאדם הראשון וחוה דו פרצופין נבראו ואח״כ נסרם הקב״ה לשנים ותחילה היתה דבוקה עמו אחור באחור והנסירה היתה להתדבק עמו פנים בפנים וע״כ קודם היחוד צריך להיות בחי׳ נסירה להחלק ממנו, בית אהרן. עכ״ל. הרי מבואר דגם בחתונות דידן רוצים בחינת נסירה לפני החיבור. [אולם ע״פ הנ״ל העיקר הוא שיהא אפשרות לתיגרא ולא בעינן תיגרא בפועל כדי שתהא שלימות הזיווג. וא״כ בודאי משתדלים שלא לבוא לידי תיגרא ואפ״ה שייך שיהא שלימות הזיווג.]

הנה לפכ״ז מובן היטב למה כשבאים למקום החתונה כבר הוי שעת אסיפה אפילו קודם החופה, ומתאספים עם החתן לחוד ומתאספים עם הכלה לחוד, דרוצים שהשם חתן והשם כלה כבר יחולו כשהם נפרדים, ואח״כ לחברם. (ובאופן שהאסיפה המיוחדת לפני החופה הוא דומיא דהנסירה. ויש לזה רמז, דהגימ׳ ד״אסיפה לפני״ היא כהגימ׳ ד״נסירה״.) ולפ״ז נמצא דהאי אסיפה שלפני החופה היא אסיפה שתביא לידי קשר נישואין יותר חזק, וא״כ מובן היטב למה אינה רק שעת אסיפה גרידא, אלא גם הוי שעת שמחה.

ענף יח

אסיפה מיוחדת לפני החופה שמשם מוליכים לחופה

עיין בענפים הקודמים. הנה עיין ברמ״א ביו״ד סימן שצ״א ס״ג דאיתא וז״ל נראה דאבל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת וכן יוכל להכניס חתן כדרך ארצנו **ששני אנשים מכניסין החתן תחת החופה** ויוכל ללבוש קצת בגדי שבת בשעה שמכניסין. עכ״ל. ועיין בספר מטה משה דיני הכנסת כלה דאיתא וז״ל וכשמוליכין החתן להכניסו לחופה אזי שני שושבינים מוליכים אותו אחד מימין ואחד משמאל כדאיתא בבראשית רבה אמר ר׳ יודא בר סימן מיכאל וגבריאל היו שושביניו של אדם הראשון. עכ״ל.

ועיין בספר עדות לישראל בדבריו הנ״ל דאיתא וז״ל לפנים בישראל עד העבר הלא רחוק היה נהוג שהמחותנים משני צדדים אוהביו ורעיו של החתן וסתם אוהבים של החוה״כ התכנסו אצל החתן זמן מה לפני ההליכה אל החופה וכו׳ כמה שעות בנעימים מתוך שירה וזמרה ואם החתן ת״ח היה דורש בענינא דיומא וכו׳ לפי כוחו באורייתא ומסבה זו נקראת ״קבלת פנים״ ומכאן חובילוהו כולם בשמחה רבה ובכבוד מלכים וכו׳ לחופה, והיום נשתנה מנהג זה בגלל תנאי המקום והזמן, והקבלת פנים וכו׳ נערכת על פי רוב באולם החתונה עצמה כשעל יד שולחן מיוחד מתישבים החתן והמחותנים וכו׳ ואחוזת מרעיו המשמחים אותו בשירה וזמרה וכו׳ עד שמגיע זמן החופה, רמז רואים אנו בגמ׳ מגילה כ״ט א׳ ובעוד מקומות מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה, ורש״י מפרש שם להכנסת כלה ללותה מבית אביה לחופתה, לפ״ז איפוא מדובר שם על המנהג, אלא שאז נהגו ללות את הכלה מביתה לחופתה ולא את החתן, את המנהג שלנו מביא בעל יוסף אומץ בסדר הכנסת כלה ולפיו היה שמש ביהכנ״ס קורא בפומבי את תושבי העיר ברובע היהודיים כמובן להשתתף בשמחת נשואין שהתקיימה שם וזאת נחשב אצלם כמצוה בפני עצמה של הכנסת כלה והוא כותב שם בין השאר שבאו ״ברוב עם לבית החתן והולכין אחריו לחופה, הוא מתוקן ומקובל טוב, ולא לאחר שהחתן והכלה המה בחצר בית הכנסת (בתקופתם העמידו החופות בחצר בית הכנסת דמתא) יבואו אל החופה״, גם הדרישה לטור יו״ד סימן שס״א אות א׳ מביא מנהג זה ומתקשה עליו מהאי טעמא שהרי לפי הגמ׳ היו מלוין את הכלה לחופתה

וז״ל ולהכנסת כלה פרש״י שמלוין אותה מבית אביה לבית החופה ולפ״ז צריך עיון למנהג שלנו שהקהל עם הרב מלוין את החתן מבית אביו לחופתו ולא את הכלה ובאמת במקצת קהילות ראיתי שהרב הולך עם האנשים המיוחדים להכנסת כלה ומלוין גם את הכלה לחופה מ״מ קשה הא המצוה רמיא על כל הקהל יותר בכלה וכדדייק לישנא ״הכנסת כלה לחופה״ ולא אמרו ״הכנסת חתן לחופה״ וראה מה שתירץ שם מתוך דיוק בלשונו של המרדכי פ״ק דכתובות אות קל״ב, ועיי״ש במרוצת דבריו מש״כ על מנהג ארץ אשכנז וכבית שמואל לסי׳ ס״ה שו״ע אה״ע אות ג׳, במהרי״ל הלכות נישואין מובא מנהג דומה ושם מדובר על לוית החתן ברוב עם אל חופתו אבל לא מביתו רק מבית הכנסת אחרי תפלת שחרית שכן כך היה מנהגם ודרך אגב מתוארת החתונה בתקופתם ״כעלות השחר ביום הששי (ע״פ רוב התקיימה שמחת נשואין בערב שבת קודש) היה קורא השמש לבוא לבית הכנסת והיה קורא אגב לבוא אל המיי״ן ואז הוליך הרב החתן לפניו וכל העם אחריהן לאור אבוקות עם כלי זמר לחצר בית הכנסת וחוזרים עם האבוקות והכלי זמר ומביאים הכלה וחברותיה״ וכאן רואים אנו מפורש שמירה קפדנית על המנהג שהיה נוהג כבר בתקופת התלמוד ללות גם את הכלה לחופתה ובזה קיימו הם את מצות הכנסת כלה, בעל ספר חרדים ז״ל מונה ההליכה אל בית המשתה של נשואין למצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלוי׳ ברגלים ומדייק זאת מלשון הרמב״ם פרק ו׳ הלכות עירובין הלכה ו׳ וז״ל אין מערבין ערובי תחומין אלא לדבר מצוה כגון שהיה רוצה לילך לבית אבל או לבית המשתה של נשואין וכו׳ חרזים פרק ו׳ בהתחלת הפרק שם אות י״ג. עכ״ל.

הנה מבואר בדברים אלו שיש ענין מיוחד להוליך החתן או הכלה לחופה ואין הענין המיוחד להיות עם החתן רק מהחופה ואילך, וכן מבואר דזה מישך שייך להאסיפה שלפני החופה, וא״כ י״ל דהאסיפה שלפני החופה הוא לקבוע מקום החתן והכלה שלפני החופה ומשם מוליכים החתן והכלה להחופה, ומה שהוא הענין המיוחד להוליך החתן או הכלה לחופה הוא המקור להענין המיוחד לעשות אסיפה לפני החופה, וכיון שכבר בהאי מקום יש ענין להיות עם החתן לכך כבר יש ענין שמחה בהאי מקום, ולכך כבר יש איזה סוג שמחה בהאי אסיפה לפני החופה.

ענף יט

אסיפה מיוחדת לפני החופה לקבל פני החתן

עיין בענפים הקודמים. והנה בדרך כלל האסיפה הנ״ל נקראת ״קבלת פנים״.

וכ״ה במקורות הנ״ל, דעיי״ש בספר שלחן העזר דאיתא וז״ל מנהג ישראל כי האוהבים והקרואים וחשובי העיר הולכים **לקבל פני החתן** קודם החופה וכן הנשים **לקבל פני הכלה** וכו׳. עכ״ל. ועיי״ש בספר עדות לישראל דאיתא וז״ל לפנים בישראל עד העבר הלא רחוק היה נהוג שהמחותנים משני צדדים אוהביו ורעיו של החתן וסתם אוהבים של החוה״כ התכנסו אצל החתן זמן מה לפני ההליכה אל החופה וכו׳ כמה שעות בנעימים מתוך שירה וזמרה ואם החתן ת״ח היה דורש בענינא דיומא וכו׳ לפי כוחו באורייתא **ומסיבה זו נקראת ״קבלת פנים״** ומכאן חובילוהו כולם בשמחה רבה ובכבוד מלכים וכו׳ לחופה, והיום נשתנה מנהג זה בגלל תנאי המקום והזמן, **והקבלת פנים** וכו׳ נערכת על פי רוב באולם החתונה עצמה כשעל יד שולחן מיוחד מתישבים החתן והמחותנים וכו׳ ואחוזת מרעיו המשמחים אותו בשירה וזמרה וכו׳ עד שמגיע זמן החופה. עכ״ל.

ועיין במסכת חגיגה דף ה ע״ב דאיתא רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא כי מטו להההוא מתא אמרי איכא צורבא מרבנן הכא נזיל וניקביל אפיה אמרי איכא צורבא מרבנן הכא ומאור עינים הוא אמר ליה רבי חייא לרבי תיב את לא תזלזל בנשיאותך איזיל אנא ואקביל אפיה תקפיה ואזל בהדיה כי הוו מיפטרי מיניה אמר להו אתם הקבלתם פנים הנראים ואינן רואין תזכו להקביל פנים הרואים ואינן נראין אמר ליה איכו השתא מנעתן מהאי בירכתא אמרו ליה ממאן שמיעא לך מפרקיה דרבי יעקב שמיע לי דרבי יעקב איש כפר חיטייא הוה מקביל אפיה דרביה כל יומא כי קש אמר ליה לא נצטער מר דלא יכיל מר אמר ליה מי זוטר מאי דכתיב בהו ברבנן ויחי עוד לנצח לא יראה השחת כי יראה חכמים ימותו ומה הרואה חכמים במיתתן יחיה בחייהן על אחת כמה וכמה.

ועיין באליה רבא על או״ח סימן תרס״ט ס״ק ט״ז דאיתא וז״ל כתב כנסת הגדולה (הגהות טור ד״ה אם) בשם הר״א קאפסאלי אם יש חתן בקהל יכול להיות חתן תורה, שחתן נקרא מלך, ובלבד שיהא בקי בקריאה ותהיה יראת אלקים על פניו ע״כ, והקשה איך מצינו שיהא חתן, הא אין עושין נישואין ברגל בסי׳ תקמ״ו ס״א, ותירץ דמיירי במחזיר

גרושתו במועד, דשלשה ימים שלמים לשמחה בעינן ע״כ, ודחוק, ויותר נראה דמיירי בחתן כפשוטו קודם הנשואין דנמי נקרא מלך. עכ״ל. ועיין בביכורי יעקב בסי׳ תרס״ט ס״ק ג׳ שהביא דברי הא״ר וכתב וז״ל לא ביאר מאימתי נקרא מלך, ואפשר באותו שבוע שיהי׳ הנישואין. עכ״ל. עיין בשו״ת אמרי דוד סימן נ״א דאיתא וז״ל נשאלתי שנוהגים כעת אנשים שמביאים ס״ת לבית החתנים בשבת בהפארשפיעל ובשבת אחר החתונה מבלי קביעות מקום מקודם כדאיתא בשו״ע או״ח ס״ס קל״ה ומביא בשם ספר אמרי יושר וכו׳ שקרא תגר ע״ז המנהג וסיים דאין רואה שום היתר ומה שרמ״א כתב ואדם חשוב בכל ענין שרי היינו בחכמה דוקא ע״כ ורוצה לשמוע חוות דעתי וכו׳, ובטח הוא חתן בודאי נקרא אדם חשוב להביא ס״ת לביתו בשני שבתות שלו ולכן מנהג דורינו תורה היא. עכ״ל. הרי מבואר דגם לפני החתונה החתן נקרא מלך ואדם חשוב.

הנה לפכ״ז אפשר דזהו עצמו מהות הענין שעושים אסיפה לפני החופה, דעתה שהחתן הוא אדם חשוב ודומה למלך באים לקבל פניו. אלא דלפ״ז צ״ב בדיוק למה מקבלים פניו דוקא בשעה זו לפני החופה. ואפשר דהדברים מישך שייכי להנתבאר בענפים הקודמים. וצע״ע בזה.

ענף כ

קבלת פנים דכסיפין למחזי זיו דזעיר אנפין

עיין בענף הקודם. הנה מבואר בכ״מ דהחתן הוא דוגמת ז״א. (לדוגמא בעלמא, עי׳ בעץ חיים שער ל״ד פ״ד דאיתא וז״ל כבר ידעת כי הבינה, הנה״י שלה שבהם ניתנין המוחין של ז״א, הם ג׳ אהי״ה, אחד דיודי״ן קס״א, והוא בנצח, ואחד דאלפי״ן קמ״ג, והוא בהוד, ואחד דההי״ן קנ״א, ביסוד, ושלשתן הם תנ״ה והוא גימטריא חותם עם הכולל, ולפעמים נעשה ״נד׳ת דותה״, ואין להאריך, אמנם עתה שקבלה פעם ב׳ המוחין ע״י בינה, אז קבלה הארה ג״כ מן לבושים שלה, שהם ג׳ אהי״ה הנ״ל שהם גימטריא חותם, וזהו סוד מלכות שבנוקבא, שהוא סוד החותם החיצון, כי כל עיקרה מן הלבושים של נה״י דאמא,

וכשאדם מזדווג עם אשתו אז נקרא "חתן וכלה", כי ג' אהי"ה במלואן עם ג' שמות עצמן הם גימטריא חת"ן, כי עתה נכנס בהם. עכ"ל.) הנה בזמירות לשלש סעודות אומרים ד"בני היכלא דכסיפין למחזי זיו דזעיר אנפין", הרי מבואר להדיא שיש תשוקה מיוחדת לראות הזיו דז"א. וי"ל דזהו הענין של הקבלת "פנים", דעכשו יש לחתן חלות דומיא דז"א, ורוצים לראות זיו דילי'.

אבל לפ"ז עדיין צ"ב, למה רוצים לראות זיו דז"א דוקא בשעה זו לפני החופה.

ענף כא

"קבלת פנים" לפני החופה כעין "קבלת שבת" לפני מעריב

עיין בענפים הקודמים. הנה עיין במס' ב"ק דף ל"ב שמבואר להדיא דשבת נקראת "כלה". (וכן אומרים בנוסח התפילה בפיוט "לכה דודי".) ומבואר דשבת היא בבחינת כלה. ועי' במדרש בבראשית רבה פרשה י"א פסקה ח' דאיתא תני ר"ש בן יוחאי אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכולן יש בן זוג ולי אין בן זוג א"ל הקב"ה כנסת ישראל היא בן זוגך וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל היא בן זוגך היינו דבור זכור את יום השבת לקדשו. ועי' גם ברמב"ן עה"ת בפרשת בראשית פ"ב פ"ג ובפרשת פנחס פכ"ח פ"ב דמבואר דכלל ישראל ושבת הם זוג. [עיין בשער הפסוקים פרשת תשא דאיתא וז"ל הנה ר"ת 'בני 'ישראל 'את 'השבת, הוא ביאה, 'את 'השבת 'לעשות, ר"ת אהל, 'לעשות 'את 'השבת, ר"ת לאה, 'בני 'ישראל 'אות 'היא, ר"ת ביאה, 'אות 'היא 'לעולם, ר"ת אהל. עכ"ל.]

ויש להוסיף דמלבד דכלל ישראל ושבת הם חתן וכלה וזוג, גם יש חתונה בפועל בין כלל ישראל ושבת, דעי' בספר השל"ה הק' מסכת שבת פרק נר מצוה כ"ט וז"ל הנה שבת נקראת כלה ונקראת מלכה, נקראת כלה בעת שמתקדשת, ואחר כך נקראת מלכה, ביחוד העצמי עם המלך העליון כנודע להבאים בסוד ה', אשר זהו טעם אחד מהטעמים מה ראו חכמים לתקן בשבת שלש תפלות משונות זו מזו, אתה קדשת, ישמח משה, אתה אחד, וביום טוב לא תקנו אלא אחת, אתה בחרתנו לערבית לשחרית

ולמנחה, ויש לומר מפני ששבת נקראת כלה והקב״ה נקרא חתן, תקנו אתה קדשת על שם הקדושין שנותן החתן לכלה, ואח״כ ישמח משה על שם שמחת החתן בכלה, ואחר כך מוסיף על שם התוספות שמוסיף החתן על כתובת הכלה, או אי נמי על שם שמקריבין קרבנות כעין סעודת מצוה, ואחר כך אתה אחד על שם שמתייחד החתן עם הכלה, והנה בערב שבת צריך להכין סעודות לכבוד הלילה ולכבוד היום, כאילו היינו אומרים סעודות אירוסין וסעודת נישואין. עכ״ל. ועי׳ בחידושי אגדות להגר״א בב״ק שם דאיתא וז״ל בואו ונצא לקראת כלה, הענין של כלה ידוע כמ״ש לכל נתתי בן זוג וכו׳, רק שבת לבדו אין לה בן זוג רק ישראל לכן הולכין לקראת כלה וזה סוד של ג׳ תפילות קדושין חופה כליל שהיא הכלילה שאז זמן שמחתו של חתן וכמ״ש כחתן יוצא מחופתו והג׳ יחוד וכו׳ והן נגד ג׳ שבתות שבת בראשית ושבת מתן תורה ושבת לע״ל. עכ״ל.

והנה מבואר שהחתונה עם שבת היא בהג׳ תפילות. ויש להעיר דמלבד עיקר התפילות דשבת יש עוד ״סדר תפילה מיוחד״ אחד בשבת, דהיינו ״קבלת שבת״, ובה אנו אומרים ״פני שבת נקבלה״, ויש מזה סמך שחלק מסדר החתונה הוא ״קבלת פנים״ לפני עיקר חלקי החתונה.

ענף כב

״קבלת פנים״ לפני החופה כעין ראיית אלקי ישראל לפני קבלת התורה

עיין בענפים הקודמים. הנה יש עוד דבר שהיא בבחינת כלה ויש בחינת חתונה בינה לכלל ישראל, דהיינו התורה, דעי׳ במשנה בסוף תענית דקבלת התורה נקראת ״יום חתונתו״, ועיין במסכת פסחים דף מט ע״ב דאיתא תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה. ועיין בספר מגלה עמוקות עה״ת פרשת תרומה דאיתא וז״ל תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה אלא מאורסה ר״ל שמתחלה שצוה לנו משה עלה אל אלקים לקבל תורה לא היתה רק אירוסין ולא נישואין לכן הוצרך משה לעלות למרום כי מי חוזר אחר

מי בעל אבידה יחזור אחר אבידתו ולפי שהתורה בת זוג שלנו לכן הוצרך לעלות לרמתה אחריה וז״ש המלאכים מה לילוד אשה בינינו שעלה למרום והשיב הקב״ה לקבל תורה בא שהיא בת זוג שלו לכן הוצרך לחזור אחר אבידתו לעלות למרום אבל אח״כ במשכן נעשו נישואין ז״ש הקב״ה עתה בזו הפרשה ויקחו לי תרומה כתב בעל הטורים תורה מ׳ זה היו לקידושין שאמר הרי את מקודשת לי ידים מוכיחים אבל עתה הם נישואין לכו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם הוצרכתי אני לשכון למטה בתוכם ז״ש ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ר״ל כמו שעד היום היית אתה למעלה והוצרכתי ליתן לך מתנות כדרך האב הנותן לחתן מתנות בשעה שהחתן בא לכלתו אותן מתנות ממש כתבנית הזה לאחר נישואין צריך החתן ליתן מתנות לחמיו כשבא האב לדרוש בשלום בתו כלה שהיא שלימה בבית חמיה ז״ש ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן כמו שאני הראתי לך בהר תבנית המשכן וכליו מקודם לזה שהיית ארוסה כן אתה עתה לאחר נישואין. עכ״ל.

ועיין בספר תשבץ קטן סימן תס״ד דאיתא וז״ל הר״ם ז״ל אומר כי מה שאומר החתן הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל לפי שמצינו בהרבה מקומות שאירס הקב״ה לישראל בתורה וכל אותן אירוסין ונישואין וכתובה אנו עושים והיכא נקראת התורה אירוסין דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה וארז״ל א״ת מורשה אלא מאורשה הרי התורה הושוה בהרבה מקומות לכלה לכך מתחיל החתן בה׳ הרי את מקודשת כנגד ה׳ חומשי תורה וכנגד ה׳ דברים שנתינת טבעת מביא לנשואין לגטין לחליצה ליבום למיאון ולפי שהתורה מתחלת בב׳ לפיכך הכתובה מתחלה בב׳ וכמו שהיו במתן תורה ז׳ קולות דכתיב הבו לה׳ וגו׳ קול ה׳ על המים וגו׳ כנגדן תקנו ז׳ ברכות וכמו שיש בעשרת הדברות י״ד אזכרות כך יש בשבע ברכות וכמו שהיו נ׳ ימים מיציאת מצרים עד מתן תורה כך נתן הקב״ה נ׳ שערי בינה וכמו כן הכתובה נ׳ שקלים דכתיב כסף ישקול כמוהר הבתולות ואמרו רבותינו ז״ל זהו נ׳ שקלים, וכמו שהתענו בו ישראל כמו כן החתן מתענה ובמתן תורה היו נשואין דכתיב אהבת כלולותיך עשרה פעמים נקראו ישראל כלה לפני המקום שבע פעמים בשיר השירים ושלשה פעמים בס״א כנגד עשרת הדברות וכנגדן מקבצין עשרה לברכת חתנים שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים וכמו שנאמר ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי כך החתן חותם ונותן הכתובה מידו וכמו שהיו ישראל במצרים שנים עשר חדש משעה שנאמר ושאלה אשה משכנתה כמו כן נותנין לאשה שנים עשר חדש לפרנס את עצמה בתכשיטיה ומה שאנו שופכין כוס של ברכה על פני הבית סימן טוב שישפיע להם הקב״ה ברכה שנאמר והריקותי לכם ברכה עד בלי די עד שיבלו שפתותיו מלומר די חת״ן בגימטריא ח״ן נשי״ם לפיכך יש לו חן לפי שדומה למלך חת״ן

ע״ל הכל״ה בגימטריא התורה לומר כל המשמח חתן וכלה כאלו עסק בתורה כדאמרינן בכתובות מבטלין ת״ת להוצאת המת ולהכנסת כלה לחופה וכו׳ חת״ן ע״ל כל״ה בגימטריא תרי״ג וגימטריא מש״ה רבינו כשמשה רבינו קבל התורה היתה הכלה והחתן זה הקב״ה וזהו שיסד הפייטן בקבלת כלה כתובת חתן ומה שאנו נוהגים להושיב החתן והכלה על הספסל במוצאי שבת רמז מיבמות בפרק בית שמאי (דף ק׳) דאמרינן התם הוה עובדא בנרש ואותביה רבה אבי כורסיה פי׳ ספסל ומה שזורקין נרות דולקות רמז למתן תורה שנאמר ויהי קולות וברקים נקוט האי כללא בידך כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדין ממתן תורה שה׳ היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל. עכ״ל.

[**ועיין** בביאור הגר״א על תקו״ז תיקון כ״א דאיתא וז״ל כמ״ש כל הלומד תורה בפני ע״ה כאלו בועל ארוסתו בפניו ואמר ארוסתו דכבר ארוסה היא מסיני כמ״ש תורה צוה לנו משה מורשה אל תקרי מורשה כו׳ אלא שאינה נשואה עד שילמוד אותה וכמ״ש כי אם בתורת ה׳ כו׳ בתחלה תורת ה׳ ואח״כ היא תורתו וכמ״ש הדר אמר רבא אין תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו. עכ״ל. ועיין בביאורי אגדות אפיקי ים במס׳ עבודה דף זרה דף יט ע״א דאיתא וז״ל ובתחי׳ היא ארוסה דילי׳ דארוסה לו מסיני כמ״ש (ברכות נז ע״א) תורה ציוה וכו׳ מורשה וכ׳ מאורסה וכאשר לומד אותה אז היא נשואה לי׳ יעו״ש באריכות מאוד, ולכן אמרו שלעולם ילמוד אדם במקום שלבו חפץ וכו׳ כי היא התורה שקיבל חלקו מסיני והיא ארוסה לו. עכ״ל. ועיין בספר אור תורה ליקוטים דאיתא וז״ל שכל אדם זכה בחלקו בתורה בסיני, והיא ארוסה דיליה, ולא הוי ליה נשואה לגביה עד דתבר ההוא סלע דחויא, שהוא אחורי הסלע דמט״ט דרך נחש עלי צו״ר (משלי ל׳:י״ט), רמו״ן דמט״ט, וכאשר זוכה לה בהאי עלמא שאז נקראת תורתו. עכ״ל.]

והנה בפרשת יתרו נמצאת עיקר פרשת קבלת התורה, אבל יש בזה גם עוד פרשה, דהיינו בסוף פרשת משפטים, והתם מבואר מה אירע לפני קבלת התורה (כדאיתא שם ברש״י), ועיי״ש דכתיב ״ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר, ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו, ויאמר ד׳ אל משה עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם״, הרי דמיד קודם שהקב״ה אמר למשה לעלות לקבל הלוחות מסופר על ראיית אלקי ישראל ועל ״ויחזו את האלקים״, ולכאורה היינו איזה סוג בחינת ראיית וקבלת פנים.

ויש לומר שיש מזה סמך שחלק מסדר החתונה הוא ״קבלת פנים״ לפני עיקר חלקי החתונה.

ענף כג

בענין כלי זמר בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה

הנה יל״ע האם יש היתר דכלי זמר בהאסיפה שלפני החופה. וספק זה יכול להיות נוגע אפילו למי שבדרך כלל נוהג כהרמ״א לשמוע כלי זמר בכל ימות השנה, דהרי אם יש יין בהאי אסיפה א״כ אף להרמ״א יהא אסור לשמוע כלי זמר בלי היתר מיוחד. והנה ע״פ כל הנ״ל לכאורה יש לצדד דמותר לשמוע כלי זמר בהאי אסיפה, דהרי יש בהאי אסיפה התחלה דשמחת חתן, ושמחת חתן היא סיבה להתיר כלי זמר. **וצע״ע למעשה.**

☆ ☆

הנה בענין אכילה בהאי אסיפה קבעתי לזה פרק מיוחד, עי׳ לקמן.

פרק ג

אכילה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה

פרק ג

אכילה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה

הקדמה לפירקין

עיין בפרק הקודם שנתבאר הצדדים שעושים אסיפה מיוחדת לפני החופה, יעו"ש, ומעתה יש לדון האם יש ענין מיוחד דאכילה בהאי אסיפה, עיין מה שיתבאר בזה לקמן בעז"ה.

ענף כד

האם עושים סעודה בהדי האסיפה המיוחדת שלפני החופה

הנה מבואר בכ"מ שעושים סעודה בהדי נישואין. ואכ"מ. והנה גם יש הרבה מקורות בש"ס להמושג דסעודה בהדי אירוסין. לדוגמא, עיין במסכת פסחים דף מט ע"א דאיתא משנה ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו וכו' גמרא ורמינהו ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד אמר רבי יוחנן לא קשיא הא רבי יהודה הא רבי יוסי דתניא סעודת אירוסין רשות דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל

בסעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפילו תימא הא והא רבי יהודה ולא קשיא הא בסעודה ראשונה הא בסעודה שניה תניא אמר רבי יהודה אני לא שמעתי אלא סעודת אירוסין אבל לא סבלונות אמר לו רבי יוסי אני שמעתי סעודת אירוסין וסבלונות. ועיין במסכת מועד קטן דף יח ע״ב דאיתא אמר שמואל מותר לארס אשה בחולו של מועד שמא יקדמנו אחר לימא מסייע ליה ואלו כותבין במועד קדושי נשים מאי לאו שטרי קדושין ממש לא שטרי פסיקתא וכדרב גידל אמר רב דאמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך כמה אתה נותן לבתך כך וכך עמדו וקדשו קנו הן הן הדברים הנקנין באמירה לימא מסייע ליה אין נושאין נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו הא לארס שרי לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא לארס דלא קעביד מצוה אלא אפילו לישא נמי דקא עביד מצוה אסור תא שמע דתנא דבי שמואל מארסין אבל לא כונסין ואין עושין סעודת אירוסין ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו שמע מינה. ועיין במסכת יבמות דף מג ע״א דאיתא ההוא דעבד סעודת אירוסין ביום תשעים (אחרי מיתת הבעל הראשון) ואפסדיה רבא לסעודתיה ההיא סעודת נשואין הואי וכו׳ תניא מראש חדש ועד התענית העם ממעטין מעסקיהן מלישא ומליתן מלבנות ולנטוע ומליארס ומלישא שבת שחל תשעה באב בתוכה אסור לספר ולכבס (ואסור ליארס) וי״א כל החדש אסור מתקיף לה רב אשי ממאי דליארס ליארס ממש דלמא למיעבד סעודת אירוסין הוא דאסור הא ליארס שפיר דמי אי הכי מלישא לינשא נמי למיעבד סעודת נשואין הוא דאסור הא לישא שפיר דמי הכי השתא בשלמא נשואין בלא סעודה איכא שמחה אלא אירוסין בלא סעודה מי איכא שמחה אלא אמר רב אשי שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד. ועיין גם בתוספתא מסכת מגילה פ״ג ה״ז דאיתא אומרים ברכת חתנים בין בסעודת אירוסין בין בסעודת נשואין בין בחול בין בשבת. ועיין בירושלמי ביצה פ״ה ה״ב דאיתא רבי בא בר כהן אמר קומי ר׳ יוסה ר׳ אחא בשם ר׳ יעקב בר אידי אסור לארס אשה בע״ש הדא דאת אמר שלא לעשות סעודת אירוסין הא לארס יארס.

וכן עיין ברמב״ם בהלכות דעות פ״ה ה״ב דאיתא וז״ל כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו ולא יאכל בחנות ולא בשוק אלא מפני צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות ולא יאכל אצל עמי הארץ ולא על אותן השלחנות המלאים קיא צואה ולא ירבה סעודותיו בכל מקום ואפילו עם החכמים ולא יאכל בסעודות שיש בהן קיבוץ הרבה ואין ראוי לו לאכול אלא בסעודה של מצוה בלבד כגון סעודת אירוסין ונישואין והוא שיהיה תלמיד חכם שנשא בת תלמיד חכם. עכ״ל. ועיי״ש בהל׳ יו״ט פ״ז הט״ז דאיתא וז״ל ומארסין נשים במועד ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין

ולא סעודת נישואין כדי שלא יערב שמחה אחרת בשמחת החג. עכ״ל. ועיי״ש בהל׳ חו״מ פ״ג ה״ט דאיתא וז״ל מי שיצא מביתו קודם שעת הביעור לעשות מצוה או לאכול סעודה של מצוה כגון סעודת אירוסין ונשואין ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו. עכ״ל.

וכן עיין בשו״ע בכמה מקומות. לדוגמא, עיין באו״ח סימן רמ״ט ס״ב דאיתא וז״ל אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול, וכל היום בכלל האיסור. עכ״ל. ועיי״ש בסימן תמ״ד ס״ז דאיתא וז״ל ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו, יבטלנו בלבו. עכ״ל. ועיי״ש בסימן תקמ״ו ס״א דאיתא וז״ל אין נושאין נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מיבמין, ומותר לארס, ובלבד שלא יעשה סעודת אירוסין הארוס בבית ארוסתו בשעת אירוסין, ומותר לעשות ריקודין ומחולות ולעשות סעודת הארוס עם מריעיו שלא בבית ארוסתו, וכן לסעוד הארוס בבית ארוסתו שלא בשעת אירוסין, מותר. עכ״ל. ועיי״ש בסימן תקנ״א ס״ב דאיתא וז״ל מר״ח עד התענית וכו׳ אין נושאים נשים ואין עושין סעודת אירוסין, אבל ליארס בלא סעודה מותר, ואפילו בט׳ באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר. עכ״ל. ועיי״ש בסעיף י׳ דאיתא וז״ל בסעודת מצוה, כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין, אוכלים בשר ושותין יין כל השייכים לסעודה, אבל יש לצמצם, שלא להוסיף. עכ״ל. ועיי״ש ביו״ד בסימן ת״ב סי״ב דאיתא וז״ל מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו, ואפילו באביו ואמו, ועל זה נאמר מוציא דבה הוא כסיל ומותר להזמינו לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. עכ״ל. ועיי״ש באה״ע בסימן נ׳ ס״ג דאיתא וז״ל השולח סבלונות לבית חמיו, בין מרובין ובין מועטין, בין שאכל שם סעודת ארוסין בין שלא אכל, בין שמת הוא בין שמתה היא, או שחזר בו האיש, יחזרו הסבלונות כלם חוץ מהמאכל והמשתה. עכ״ל.

הנה חזינן בכל הני מקומות שרק הוזכר ״סעודת אירוסין״ ולא הוזכר איזה סעודה שלפני האירוסין או שלפני הנישואין, ואף היכא שהוזכר כל מיני סעודות מיוחדות. ואפשר דמשמע מזה דאף שיש סעודה בהדי נישואין ובהדי אירוסין, אבל ליכא עוד סעודה באיזה אסיפה שלפני החופה.

אבל יש מהאחרונים הנ״ל שכן הזכירו אוכל בהדי האסיפה שלפני החופה, דעיי״ש בספר שלחן העזר דאיתא וז״ל מנהג ישראל כי האוהבים והקרואים וחשובי העיר הולכים לקבל פני החתן

קודם החופה וכן הנשים לקבל פני הכלה וכו׳ וצד החתן מכבדים להבאים מעשה אופה מגדנות ומשקה. עכ״ל. ועיי״ש בשדי חמד דאיתא וז״ל מביאים את החתן לביתו ואוכלים ושותים ששים ושמחים בתופים ובמחולות עד שעת החופה וכו׳ החתנים מתענים והם אוכלים לפניהם מעדנים. עכ״ל.

ענף כה

עושים סעודה בהדי האסיפה המיוחדת שלפני החופה מחמת השמחה הנ״ל שיש בה

עיין בענף הקודם. הנה עיין בפרק ב׳ שנתבאר בעז״ה כמה אפשריות למהות האסיפה שלפני החופה, ונתבאר שם שיש שמחה מיוחדת בהאי אסיפה. וי״ל שזהו שורש הדבר שעושים סעודה בהאי אסיפה דאין שמחה בלא אכילה. ע״ע לקמן.

ענף כו

בענין הנהנה מסעודת האסיפה המיוחדת שלפני החופה ואינו משמח החתן

עיין בענפים הקודמים. הנה עיין במס׳ ברכות דף ו ע״ב ואמר רבי חלבו אמר רב הונא כל הנהנה 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 זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות שנאמר ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן

כבד על ההר וקול שופר וגו׳ ויהי קול השופר וגו׳ והאלהים יעננו בקול איני והא כתיב וכל העם רואים את הקולת אותן קולות דקודם מתן תורה הוו רבי אבהו אמר כאילו הקריב תודה שנאמר מביאים תודה בית ה׳ רב נחמן בר יצחק אמר כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים שנאמר כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ה׳. והנה ע״פ כל הנ״ל נמצא דהסעודה בהאסיפה שלפני החופה מישך שייך לשמחת חתן, וא״כ יל״ע איזה מהני דברים שהוזכרו בסוגיא בברכות שייכים למי שנהנה מהסעודה בהאסיפה שלפני החופה.

ענף כז

בענין מהות הסעודה בהאסיפה שלפני החופה

עיין בענף הקודם. והנה בדרך כלל כשיש מקור ל״סעודה״ אז עושים סעודה קבועה (ובהרבה מקומות איכא נידון אם צריכים פת אבל הא מיהא צריכים איזה קביעות סעודה), אבל לגבי ״סעודת האסיפה לפני החופה״ אפשר דמשמע דסגי באכילה כל דהו ולא בעינן דוקא ״סעודה קבועה״, דעיי״ש בספר שלחן העזר דאיתא וז״ל מנהג ישראל כי האוהבים והקרואים וחשובי העיר הולכים לקבל פני החתן קודם החופה וכן הנשים לקבל פני הכלה וכו׳ **וצד החתן מכבדים להבאים מעשה אופה מגדנות ומשקה.** עכ״ל. ועיי״ש בשדי חמד דאיתא וז״ל מביאים את החתן לביתו ואוכלים ושותים ששים ושמחים בתופים ובמחולות עד שעת החופה וכו׳ החתנים מתענים **והם אוכלים לפניהם מעדנים.** עכ״ל.

ענף כח

האם יש מקור מהפסוקים בפרשת חיי שרה לסעודת האסיפה המיוחדת שלפני החופה

הנה הא מיהא בבחינה מסויימת, השידוך הראשון בכלל ישראל היה השידוך בין יצחק ורבקה (דהרי אברהם ושרה נישאו זל״ז קודם אמירת ״לך לך״). ויש להעיר דאפשר דכבר בהאי שידוך איכא מקור לסעודת האסיפה שלפני החופה הנ״ל.

דעיי״ש בפרשת חיי שרה דכתיב ״ועתה אם ישכם עשים חסד ואמת את אדני הגידו לי ואם לא הגידו לי ואפנה על ימין או על שמאל, ויען לבן ובתואל ויאמרו מד׳ יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב, הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך כאשר דבר ד׳, ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לד׳, ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה ומגדנת נתן לאחיה ולאמה, ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו וילינו ויקומו בבקר ויאמר שלחני לאדני״.

והנה חזינן שהוזכר בזה שני ענייני אכילה, חדא, כתיב ״ומגדנת נתן לאחיה ולאמה״, ופרש״י וז״ל ומגדנות לשון מגדים שהביא עמו מיני פירות של ארץ ישראל, עכ״ל, שנית, כתיב ״ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו״.

והנה עי׳ במשך חכמה בפרשת חיי שרה שם דאיתא וז״ל ומגדנות כו׳ הוא והאנשים אשר עמו אבל אמה ואחיה ורבקה לא היו אוכלים משום שאבלים היו מבתואל ורק אירוסין מותר תוך שבעה אבל סעודת אירוסין אסור כפסק רמב״ם (הל׳ אבל פ״ו ה״ה עיי״ש בכס״מ) לכן נתן להם מגדנות היינו קליות ואגוזים כמוש״כ במדרש. עכ״ל. [ועיין בספר רנת יצחק שם דאיתא וז״ל ומגדנות נתן לאחי׳ ולאמה, ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו, רבינו בחיי כתב להוציא בני הבית שלא אכלו כי היו מתאבלים על בתואל שמת ע״י הסם, הרי ס״ל דבתואל מת מקודם שאכלו ודלא כהתרגום יונתן שכתב שמצאו אותו מת בבוקר, והנה במדרש אגדה עה״פ ומגדנות נתן לאחיה ולאמה והיכן היה בתואל אמרו עליו שהמלאך החליף הקערה שהיה בה סם המות ונתנה לפני בתואל ומת הרי דמת עוד קודם שנתן להם המגדנות, ולכאורה קשה דהלא אין נותנים מתנות לאבלים ואי נתן מתנות לאחיה ולאמה כשהיו אבלים, וראיתי

בספר דרכי שלום שפירש שהמגדנות היו לסעודת הבראה והא דלא נתנו מגדנות לרבקה מפני דאשה שאירעה אבל אין לאנשים להברותה, ורק לאם ע״ג בנה מותר אבל אחות אגב אח אסור ע״כ, אולם דבריו קשין דעיקר סעודת הבראה הוא הלחם כלשון הקרא והגמרא אסור לאכול לחם משלו אבל שאר תבשילין יכול לאכול משלו ואם האכילוהו תבשיל בלא לחם כתבו הפוסקים דלא יצא סעודת הבראה וא״כ לית בנתינת מגדנות א״י לצאת עי״ז סעודת הבראה, וגם הפוסקים כתבו דאם אשה יושבת באבלות עם אחיה יכול גבר להביא סעודת הבראה אף בשביל האשה ודלא כדבריו, ונראה דבשו״ע יו״ד סימן שצ״ב ס״א אסור לישא אשה כל ל׳ יום ואפילו בלא סעודה ולאחר שלשים מותר אפילו על אביו ואמו ואפילו לעשות סעודה ומותר לקדש אשה אפילו ביום המיתה והוא שלא יעשה סעודה ובביאור הגר״א שם כתב דמותר לארס כמו קודם ת״ב, והנה בשו״ע או״ח סימן תקנ״א ואין עושין סעודת ארוסין אבל ליארס בלא סעודה מותר ובמג״א שם ומה״ט מותר לעשות שידוכין ומ״מ נ״ל דאסור לעשות סעודה מיהו מה שנוהגין לאכול מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים לא מקרי סעודה ע״כ, ולפ״ז נראה די״ל דזהו מאי דכתיב הכא ומגדנות נתן לאחיה ולאמה דכיון שמת בתואל הרי היה אסור לעשות סעודת ארוסין ורק מיני מרקחת מותר ואליעזר נתן המיני מרקחת ולכן נתן מגדנות (והנה הרמ״א ביו״ד שם כתב די״א דאף לארס אסור כל ל׳ ולדידי׳ י״ל דמת לאחר הארוסין) וכו׳, והנה זהו רק נוגע לבני ביתו של בתואל אבל הוא והאנשים אשר עמו עשו סעודת ארוסין כיון שלא היו אבלים ולכך כתיב ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו. עכ״ל.]

ועי׳ בצפנת פענח עה״ת שם דאיתא וז״ל ויוצא העבד וגו׳ ויאכלו וישתו וגו׳ זה סעודה שני׳ פסחים דף מ״ט ע״ש בזה דהוה ב׳ אחד מצוה ואחד רשות, (ע״ש דהוה פלוגתא אם של סבלונות הוה מצוה וזה שייך להלכה וכאן נתן זה שליח של החתן ומטעם שכתבתי מחמת חשש הפסד סבלונות ועבד גרע כמ״ש מהך דב״מ דף צ״ו ע״ב בזה, ועי׳ ב״ב דף קמ״ו ואכמ״ל,) וזה דנקט ״הוא והאנשים״ ר״ל דאז לא הוה גדר מצוה. עכ״ל. [עיי״ש במס׳ פסחים דאיתא ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו וכו׳ ורמינהו ההולך לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ולשבות שביתת הרשות יחזור מיד אמר רבי יוחנן לא קשיא הא רבי יהודה הא רבי יוסי דתניא סעודת אירוסין רשות דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר מצוה והשתא דאמר רב חסדא מחלוקת בסעודה שניה אבל בסעודה ראשונה דברי הכל מצוה אפילו תימא הא והא רבי יהודה ולא קשיא הא בסעודה ראשונה הא בסעודה שניה.]

הרי דהמשך חכמה והצפנת פענח פירשו ד״ויאכלו וישתו״ היינו סעודת אירוסין.

והנה לפ״ז יל״ע מהו ענין אכילת המגדנות. והנה המשך חכמה כתב דלא היו יכולים להיות בסעודה מחמת האבילות ולכך נתן להם מגדנות, אבל עדיין לא נתבאר מה היתה ענין אכילת הני מגדנות.

ואפשר שיש מזה מקור דאיכא ענין אכילת מגדנות לפני אכילת סעודת אירוסין, והיינו כעין אכילה בהאסיפה לפני החופה.

ובאמת, עיין בשלחן העזר סי׳ ו׳ ס״ו ס״ק ה׳ דאיתא וז״ל מצאתי אח״כ בספר מטעמים החדש טעם למנהג זה שקודם החופה נותן אבי החתן המגדנות והיין שרף ולאחר החופה הסעודה שייך לאבי הכלה כי כן מצינו בתוה״ק באליעזר שקודם הנישואין נתן מגדנות לאחי׳ ולאמה ואחר הנישואין עשה לבן הסעודה מצד הכלה ע״ש. עכ״ל.

ולפ״ז א״ש כמובן שבהאי אסיפה אין עושים סעודה קבועה וכנ״ל, דעושים דומיא להמגדנות בהאי פרשה.

[אולם עיין בספר טעמי המנהגים דאיתא וז״ל שמעתי רמז שסעודת התנאים שייך להחתן ממ״ש באליעזר ומגדנות נתן לאחיה ולאמה ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו. עכ״ל. ועיין גם בספר נתיבי המנהגים דאיתא וז״ל קשרי שידוכין וכו׳ סעודה וכו׳ מצאנו לזה מקור קדום ומעשה אבות סימן לבנים והוא מה שנאמר ״ויהי כשמוע עבד אברהם את דבריהם וישתחו ארצה לה׳ ויוצא העבד כלי כסף וגו׳ ומגדנות נתן לאחיה ולאמה״ ושם לא היה אירוסין גמורים דאין אירוסין לבן נח (וכבר האריך בזה בפרשת דרכים אם לאבות היה דין בני נח) אלא דמכל מקום כאשר נשלם השידוך יש בזה שמחה ונתן מגדנות לאחיה ולאמה. עכ״ל.]

ענף כט

האם הסעודה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה היא סעודת מצוה

א

עיין בענפים הקודמים שראינו שיש מושג ד"סעודה בהאסיפה שלפני החופה", ומעתה יל"ע האם היא סעודת מצוה. והנה מן הסתם לכאורה היינו אומרים דפשוט דאינה סעודת מצוה, דמהיכ"ת לומר דהוי סעודת מצוה.

אבל ע"פ כל הנ"ל **לכאורה י"ל דשפיר הוי סעודת מצוה, דהאי אסיפה הוי חלק מהתחלת שמחת חתן.**

ב

הנה מצינו בפוסקים המושג ד"קצת מצוה", ובפרט בסעודות דאינם סעודת מצוה גמורות ואפ"ה הוו סעודה בהדי קצת מצוה.

לדוגמא, עיין בשו"ע או"ח סימן תר"ע ס"ב דאיתא וז"ל ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות, שלא קבעום למשתה ושמחה, הג"ה וי"א שיש **קצת מצוה בריבוי הסעודות**, משום דבאותן הימים היה חנוכת המזבח (מהר"א מפרא"ג) ונוהגין לומר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז הוי סעודת מצוה. עכ"ל. ועיין במחצית השקל על או"ח סימן תרצ"ה דאיתא וז"ל ואייתי הב"ח ראיה **דגם בליל י"ד יש קצת מצוה** מדאמרי' במגילה דף ז' ר"א הוי יתיב קמיה דר"כ בפורים נגה ולא אתו רבנן אמר מ"ט לא אתי רבנן א"ל אפשר טרידי בסעודת פורים א"ל ולא הוי אפשר למיכלי באורת' א"ל לא סבר להא דרב' סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא כו' ובשלמא אי גם בליל י"ד יש **קצת מצוה בסעודה** אלא דעיקר הסעודה צריך להיות ביום א"ש דטעה ר"כ והוי סבירא ליה דרשאי לעשות להיפך להיות עיקר הסעודה בלילה וביום רק קצת ולא צריך טרדה עד דא"נ הא דרב' סעודת פורים כו' אלא א"א דבליל י"ד ליכא מצוה כלל ומסתמא היה כן המנהג שלא להרבות בסעודת ליל י"ד א"כ איך עלה על דעת ר"כ לטעות כ"כ שיוצאים בסעודת פורים בלילה. עכ"ל. ועיין בהגהות יד אפרים על או"ח סימן תקס"ח דאיתא וז"ל סעודת חינוך בית לשם מצוה הוי **סעודת מצוה קצת** לענין שיוכל ללות תענית שאינו קבוע וכו' ואם מי שעושה הסעודה לשמוח שזכה מאת ה' לבית וחינוכו לש"ש הוי **קצת סעודת מצוה** ומ"מ לענין נדר נראה דאין

להקל. עכ״ל. ועיין בספר טעמי המנהגים סימן תתקכ״ט דאיתא וז״ל ובספר המאור הגדול פי׳ קרואי מועד אנשי שם וז״ל שמעתי שאפילו בעת שקורא שם לבתו הנולדה הוא קצת מצוה לשמוח ולעשות סעודה כי בא נשמה קדושה מעולם העליון כי הנשמה בא בעת קריאת השם כי נפש חי׳ הוא שמו לכן הבני עלי׳ היודעין מזה עושין מועד ויו״ט להלל ולשבת לבוראן. עכ״ל. ועיין בשולחן שלמה על או״ח סימן תקנ״ב דאיתא וז״ל אף באכילה שקודם סעודה המפסקת טוב שלא יאכל ב׳ תבשילין ולא יאכל הרבה מאד ולהשתבב רק לבריאות הגוף שלא יזיק לו התענית ואם ירצה להרבות בסעודה די״א שהוא קצת מצוה להרבות בסעודה בעט״ב יעשה קודם חצות. עכ״ל. ועיין לקמן שיתבאר בעז״ה דסעודת שידוכין ג״כ הוי קצת מצוה.

[**עיין** בברכי יוסף על או״ח סימן תפ״ב ס״ד דאיתא וז״ל אם אין לו רק פחות מכזית מצה בליל פסח אין לו חיוב כלל לאוכלו, ולאו מצוה הוא כלל, הרב שבות יעקב ח״ב סוף סי׳ ח״י, ונראה לי דקצת מצוה איכא, וזכר לדבר מדקיי״ל חצי שיעור אסור מן התורה, וה״ה דאיכא קצת מצוה בחצי שיעור, ולא יהא אלא לזכר המצוה צריך לאוכלו. עכ״ל. ועיין במשנה ברורה על או״ח סימן ש״א ס״ק י״ד דאיתא וז״ל לשמור פירותיו דשמירת ממונו נמי הוי קצת מצוה ומ״מ לא התירו בחזרה דאינו דבר מצוה כ״כ. עכ״ל.]

ואפשר דגם האי סעודה בהדי האסיפה שלפני החופה הוא קצת מצוה.

ג

הנה לגבי כל הנ״ל, יל״ע האם דרשא או שירות ותשבחות יכול לעשות הסעודה בהאי אסיפה לסעודת מצוה גמורה.

ד

הנה יש מכל הנ״ל נפק״מ מיוחדת לגבי בן סורר ומורה, דמהו הדין אם הוא אוכל אכילת בשר ויין דידי׳ בהאסיפה שלפני החופה. וצע״ע למעשה.

וכן נפק״מ לגבי חבר, האם הוא יכול לאכול בהאסיפה שלפני החופה של עם הארץ, דעיין בחזו״א בהל׳ דמאי בסימן ט׳ ס״ק י״ט דאיתא וז״ל אין חבר מתארח אצל ע״ה משום טהרות אם לא ברגל שטיהרו טומאת ע״ה או בימי טומאתו, ומיהו נראה דמותר להתארח אצלו לדבר מצוה דלא חמירא אכילת חולין בטהרה מטומאת כהן בעפר חו״ל ואמרו ע״ז י״ג א׳ מטמא בחו״ל לדון ולערער וכו׳ ומטמא ללמוד תורה כו׳ ובהכי איירי הא דאמר בירושלמי דרבי וריבר״י נתארחו אצל חשוד על המעשרות. עכ״ל.

ענף ל

האם אכילת מרקחת וכיו"ב בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה היא "אכילת מצוה"

עיין בענף הקודם. והנה לעיל ראינו הצד דבהסעודה בהאסיפה שלפני החופה אין עושים סעודה קבועה, ורק אוכלים מיני מרקחת וכיו"ב, יעו"ש. והנה לפ"ז יל"ע האם האי סוג אכילה יכול להיות "אכילת מצוה", דהנה בכל מקום כשמדברים על אכילת מצוה, מדברים על "סעודת מצוה", ויל"ע האם מבואר מזה שרק אכילה קבועה יכול להיות אכילת מצוה.

[**והנה** מצינו לגבי שבת, דאף אכילת עראי הוא קיום דוקראת לשבת עונג. ויל"ע אי יש ללמוד מזה כלום לגבי ספק דידן.]

ויש מכל זה נפק"מ מיוחדת לגבי בן סורר ומורה, דמהו הדין **אם הוא אוכל אכילת בשר ויין דידי' בהאסיפה שלפני החופה באופן שרק יש שם מרקחת וכיו"ב**. וכן נפק"מ לגבי "חבר" וכנ"ל.

ושו"ר הא דאיתא לגבי בן סורר ומורה בספר לב בנים וז"ל לענין בן סורר ומורה שאכל בשר ויין בסעודת שלום זכר בפשוטו יפטר דהא לכו"ע הוה סעודת מצוה אולם לפמש"כ לעיל סימן ט"ז סק"ד דיש לדון במצוה דל"ה אלא מחמת מנהג אם מפטר בה בסו"מ ה"נ יש להסתפק אם יפטר בסו"מ בסעודה זו אף דנחשב כסעודת מצוה כיון דלא הוה אלא מנהגא וכן היכא דאין נקבעין בסעודה זו אלא אוכלין ארעי ואין אוכלין פת ולא בשר ויין כדמשמע במגדל עוז הלכות מילה דהמנהג לאכול פירות ומיני מתיקה וכ"כ בתהלה לדוד תהלים ק"ל:י"ד ועיין בערוה"ש סימן רס"ה סעיף ל"ז דקדק ברמ"א שם שהתחיל דנוהגים לעשות סעודה ומשתה וסיים דנכנסים לטעום ומשמע טעימה בעלמא ועכ"פ היכא דל"ה אלא טעימה בעלמא י"ל דל"ה בגדר סעודת מצוה, עוד יש לדון היכא דאין עושין הסעודה במקום התינוק י"ל דלכ"ע ל"ה סעודת מצוה דהא לשון התה"ד והרמ"א דנכנסין אצל התינוק ואולי לאו דוקא, וכן לטעם הדרישה דנכנסין לנחמו וכמש"כ בספר אבן ישראל ל"ש זה אלא אצל התינוק ממש, אולם לטעמא דעושין סעודה על שנושע ונמלט ממעי אמו אפשר דשפיר דמי אף כשאין התינוק שם וגם לענין ליל שקודם המילה יש לדון בכ"ז. עכ"ל.

ע"ע מיד לקמן.

ענף לא

נפק"מ מיוחדת מהנידונים הנ"ל ד"אכילת מצוה" משום דבזמן קצר אחרי האסיפה הנ"ל יתקיים סעודת מצוה גמורה

עיין בענפים הקודמים. הנה יש להדגיש דמי שמשתתף בהאסיפה שלפני החופה ואוכל שם, אפשר דזה יגרום ששוב לא ירצה לאכול בסעודת נישואין. והנה סעודת נישואין היא סעודת מצוה גמורה, וא"כ אם אכילה בהאסיפה שלפני החופה היא אכילת רשות בעלמא, למה לו לאכול שם הרי ימתין קצת ויאכל בהסעודת נישואין. אבל אם גם אכילה בהאי אסיפה היא אכילת מצוה א"כ א"ש שאוכל שם.

ענף לב

האם אבל יכול להשתתף בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה

עיין ברמ"א ביו"ד סי' שצ"א ס"ג דאיתא וז"ל אבל לא יכנס לבית כלל בשעה שעומדים במזמוטי חתן וכלה, וכן נוהגים באשכנז (טור) ובמדינות אלו, וכל זה בבית שעושין החתונה ואוכלין ושותין ושמחין שם, אבל בחופה שעושין בבית הכנסת, שמברכין שם ברכת אירוסין ונישואין ואין שמחה כלל, מותר וכו' ויש מקומות שמחמירין להיות האבל עומד כל י"ב חדש חוץ לבית הכנסת לשמוע הברכות, ומכל מקום נראה דאבל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת וכן יוכל להכניס חתן כדרך ארצנו ששני אנשים מכניסין החתן תחת החופה. עכ"ל. ויל"ע האם אבל יכול להשתתף בהאסיפה שלפני החופה.

ועיין בספר שלחן העזר סימן י״א בשמלה לצבי ס״ק א׳ דאיתא וז״ל כתב עוד בספר ויגש אלי׳ מנהגי אלגיר סימן ע״ט מגדולי תשו׳ הספרדי דלא אסרו רק בשעת אכילה ואפילו בשעת אכילה נמי לא אסרו אלא באכילת קבע דוקא אבל באכילת כל דהו שעושין בעת הולכת חתן וכלה לחופה שנותנין שם מיני מתיקה ופירות אינו נקראת אכילה ע״ש, ומשמע דענין קבלת פני החתן הנוהג אצלינו קודם החופה דנותנין שם מיני מתיקה וכדומה שרי. עכ״ל.

ועיין בספר נטעי גבריאל הלכות אבילות ח״ב עמ׳ קמ״ג דאיתא וז״ל אבל אף על פי שאינו קרוב מותר להשתתף בקבלת פנים שלפני החופה ואפילו לאכול שם [רק בתנאי שאין שם כלי זמר] שלחן העזר וכו׳ סק״א דאכילה כל דהו שנותנים בקבלת פנים לא אסרו, ובפרט שאומרים דברי התעוררות, אבל במקום שעורכים על השלחן מאכלים ומיני מטעמים כאשר נתפשט באיזה מקומות אסור להשתתף דהוי שמחה, וכ״כ שו״ת צוף דבש יו״ד סימן פ״ו דאכילת כל דהוא שנותנים מיני מתיקה ופירות אינה נקראת אכילה עיי״ש. עכ״ל.

ענף לג

בענין לישת עיסת עוגות ביום הטבילה לסעודת האסיפה המיוחדת שלפני החופה

עיין בשו״ע יו״ד סי׳ קצ״ח סכ״ד דאיתא וז״ל אין לה לעסוק כל היום קודם הטבילה בבצק או בנרות של שעוה, שלא ידבק בה וכן נהגו. עכ״ל. ועיי״ש בשיעורי שבט הלוי ס״ק ז׳ דאיתא וז״ל וכתב בסד״ט (סקמ״ט) דהנוהגות ללוש חלות לכבוד שבת מותר ואח״כ ירחצו את הידים, ונראה פשוט דה״ה ביום ה׳ כשהוא לצורך שבת מותר ללוש, וגם לכמה שבתות, וכן בצק לעוגות. עכ״ל.

והנה מבואר בדברי השבט הלוי דאין ההיתר ללוש לצורך מצוה רק היכא דהוי לצורך חיוב גמור, כגון לצורך החיוב לחם משנה, אלא אף לצורך קיום עונג שבת בעלמא מותר ללוש, דהא התיר ללוש לצורך עוגות.

ולפ״ז ע״פ כל הנתבאר יל״ע האם מותר ללוש לצורך אכילת מרקחת בהאסיפה שלפני החופה. **וצע״ע היטב למעשה.**

ענף לד

האם מי שהשתתף בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה יכול להיות "פנים חדשות" בשבעת ימי המשתה

הנה ע"פ כל הנ"ל יל"ע האם מי שהשתתף בהאסיפה שלפני החופה יכול להיות "פנים חדשות" בשבעת ימי המשתה.

שו"מ הא דאיתא בספר אשרי האיש חלק אה"ע דיני פנים חדשות ס"ק י"א וז"ל מי שהיה בקבלת פנים קודם החופה יכול להחשב כפנים חדשות. עכ"ל. וכן עיין בשות באר משה ח"ב קי"ט דאיתא וז"ל מה שנהנה מהמשתה שעושין לפני החתן וכלה לפני החופה אין זה כלום ושפיר חשוב כפנים חדשות לענין ז' ברכות דכן מפורש יוצא מדברי השו"ע אה"ע סימן ס"ב ס"ז. עכ"ל.

ענף לה

האם הסעודה בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה דומה לסעודת שידוכין

א

הנה ראינו שיש הרבה מקורות שעושים סעודה בהדי נישואין ובהדי אירוסין. והנה עיין באחרונים, בהרבה מהמקומות הנ"ל שהשו"ע מיירי בסעודת אירוסין, שהם גם הזכירו סעודה בהדי עוד שלב בקשר נישואין, דהיינו סעודה בהדי השלב דשידוכין. לדוגמא בעלמא, עיי"ש באו"ח סי' רמ"ט לגבי ערב שבת במשנה ברורה ס"ק ט' דאיתא וז"ל ודע דכ"ז בסעודת אירוסין אבל בסעודה שעושין בשידוכין שלנו וכו'. עכ"ל. וכן עיי"ש בסי' תמ"ד בבאר היטב בס"ק ז' דאיתא וז"ל אירוסין היינו אם אירס בע"ש אז מותר ג"כ לעשות סעודה משא"כ אם אירס קודם אסור לעשות סעודה בע"ש כמ"ש סי'

רמ״ט ס״ב מ״א, וה״ה סעודה של סבלונות או סעודת קנין שעושין עכשיו בשעת השידוכין ג״כ מקרי סעודת מצוה. עכ״ל. ועד״ז איתא שם בא״ר ובחק יעקב ובפמ״ג. וכן עיי״ש בסי׳ תקנ״א במג״א ס״ק י׳ דאיתא וז״ל שלא יקדמנו אחר ומה״ט מותר לעשות שדוכין ומ״מ נ״ל דאסור לעשות סעודה ואפי׳ בלא רקודין ומחולות. עכ״ל. ועיי״ש בשער הציון ס״ק כ״ו שהוזכר להדיא ״סעודת שידוכין״. ועיין בספר קיצור שו״ע סימן ק״כ ס״ט דאיתא וז״ל לעשות שדוכין, אפילו בסעודה, מתרין בכל הימים אך רקודין ומחולות אסורין, עכ״ל, ועיי״ש בריש סימן קכ״ב דאיתא וז״ל כיון שבשבעה עשר בתמוז התחילו צרות החרבן, לכן נוהגין קצת אבלות מיום זה עד אחר תשעה באב, וראוי לכל ירא שמים לעשות תקון חצות בכל יום לאחר חצות היום, אין נושאין נשים אפלו מי שעדין לא קים מצות פרו ורבו, אבל לעשות שדוכין אפלו בסעודה מותר עד ראש חדש אב, ומראש חדש ואילך אף על גב דמותר גם כן לעשות שידוכין, מכל מקום אסור לעשות סעודה, עכ״ל, ועיי״ש בריש סימן רי״ג דאיתא וז״ל כל שלשים אסור לשא אשה, וכן אשה שהיא אבלה, אסורה שתנשא עד לאחר שלשים, ולאחר שלשים מותרין אפילו על אב ואם, אבל להתקשר בשדוכין ובלא סעודה, מותר אפילו תוך שבעה. עכ״ל. הרי מבואר להדיא בדברי כל האחרונים דגם בשלב דשידוכין איכא סעודה.

ועי׳ גם בשו״ת הרשב״ץ ח״ב שאלה קס״ו דאיתא וז״ל כתבת שמנהג אותו מקום הוא שהמשדך אשה ועשתה סעודה וחזר בה הוא שמחייבין אותו לשלם כל שהוציאה ונשבעת ונוטלת ונרא׳ לך מנהג בטעו׳ לפי שההלכה לא דברה אלא באירוסין אבל בשידוכין לא ועוד שהם לא חייבו אלא בהוצאו׳ ששלח הארוס אבל במה שעשת׳ היא לא והבאת ראיה מלשון הרמב״ם ז״ל בזה שלא הזכיר חיוב זה אלא באירוסין ובמה ששלח הארוס, תשובה, אם מנהג פשוט הוא זה וכן דנין בבתי דיניהן אין ראוי לבטלו ולשון התלמוד וגם לשון הרמב״ם ז״ל אינו מוכיח שיהא מנהג בטעו׳ לפי שהם לא דברו אלא ע״פ מנהגם שהיו נוהגין שהארוס הי׳ שולח צרכי סעודה לבית ארוסתו ולא היו נוהגין כן בשידוכין כדמוכח בפ׳ האיש מקדש וגם הארוסה לא היתה עושה הוצאו׳ אבל עכשו שנוהגין שהארוסה ואף המשודכת עושה הוצאו׳ הדין נותן שישלם המשדך כל מה שהוציא׳ המשודכ׳ אם חזר בה דחד טעמא הוא לפי שגורם לאבד ממונה וכל הגורם לאבד ממון חבירו חייב לשלם כמו שכ׳ הר״ם ז״ל (פ״ו מהל׳ זכי׳ ומתנה הכ״ד) בשם רבותיו ואע״פ שהראב״ד ז״ל השיג עליו בזה הבא לדון כספרי הר״ם ז״ל כך יש לו לדון, ואפשר שיש להחמיר בזה יותר מהשולח סבלונו׳ וחזרה בה היא דאלו התם אינה משלמת אלא דמי בשר בזול ואלו הכא משלם הוא כל מה שהוציאה משלם והטעם לפי שכשהוא שולח המאכל והם אוכלי׳

אותו יכולין לומר זה דורון היה ואלו היינו יודעים שנשלם אותו ביוקר לא היינו אוכלים כ״כ משום הכי אינן משלמים אלא דמי בשר בזול דהיינו ד׳ דינקי בזוזא כמסור׳ רבותינו הגאוני׳ ז״ל אבל כשהיא הוציאה צרכי סעוד׳ ע״פ שידוכו וחזר בו הוא כשם שהוא משלמת לו כשחזרה בה כל מה שהוציא משלם מפני גרמת אבוד ממונו כהוראו׳ אדוננו הרמב״ם ז״ל מפי רבותיו כן הוא משלם לה כל מה שהוציאה כשחזר בה הוא דחד טעמא הוא אחר שכן מנהגם לעשו׳ המשודכ׳ סעודה דק״ל מנהגא מילתא היא וכל המשודכ׳ על דעת זו היא משודכ׳ אלא שאם הוציאה הוציאו׳ יתרו׳ מהמנהג יכול לטעון אדעתא דהכי לא שדיכת וכו׳. עכ״ל.

הנה אפשר דמבואר מזה דבכל שלב דקשר נישואין עושים סעודה, וא״כ כיון שהאסיפה לפני החופה הוא ג״כ איזה שלב בהקשר נישואין גם בזה עושים סעודה וכנ״ל.

ב

ויש להוסיף, דעיין במס׳ קידושין דף מה ע״ב דאיתא ההוא דאמר לקריבאי והיא אמרה לקריבה כפתיה עד דאמר לה תיהוי לקריבה אדאכלי ושתי אתא קריביה באיגרא וקדשה אמר אביי כתיב שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב רבא אמר חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה מאי בינייהו איכא בינייהו דלא טרח, ופרש״י וז״ל כפתיה הכריחתו והודה לה לתתה לקרובה ועשו סעודה לחיבת חיתון וזימנו את קרוביהן. עכ״ל. הרי מבואר להדיא שעשו ״סעודת שידוכין״. [והדברים מתאימים מאד עם דברי הפני מנחם (הובאו בספר פני מלך עמ׳ ז׳) וז״ל מה שגמר השידוך נקרא ״וארט״ וכו׳ י״ל דאיתא בגמרא קידושין בענין שידוך ״שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב״ ויש לומר שלכן נקרא ״וארט״ שיעמוד בדיבורו. עכ״ל. הרי מבואר דילפינן הענין ד״וארט״ מהסוגיא הנ״ל דאיתא שם ״שארית ישראל לא יעשו עולה״, וא״כ א״ש לומר דילפינן משם גם הא דהשמחה היא בהדי אכילה ושתיה.] ועיין בשו״ת מהר״י ברונא סימן כ״ב דאיתא וז״ל נשאלתי מי שאינו אוכל בסעודת הרשות אם רשאי לאכול בסעודת שידוכין כשמקכלין קנין, והשבתי דסעודת אירוסין בלא נישואין הוי סעודת מצוה דבכמה דוכתי בתלמוד מדמי להו אהדדי בפ׳ החולץ מג ע״ב במו״ק ח׳ ע״ב בפ״ק דכתובות ז׳ ע״ב אבל הך סעודה לאו סעודת מצוה היא דלא אשכחן בתלמו׳ לא חובה ולא מנהגא, אמנם בקרובי חתן וכלה אשכחן בפ״ב דקדושי׳ מה ע״ב מנהג׳ לסעוד׳ זו גבי הוא אמר לקרובי כו׳ עד כפתיה ואמ׳ תיהוי לקרוביך אדאכלו ושתו כו׳ ופירש רש״י שעשו סעודה לחיבת חיתון וזמנו את קרוביהם עד כאן לשונו, והתם לאו קדושין הוו דהא אח״כ קדש אחר אלמא דמנהג הוי לזמן קרובי׳ וכיון דהכי הוא אפשר דסעוד׳ מצוה היא דהא אי קדיש לה אחר בלא דעתו של אבי הכלה מסיק התם דלאו

כלום הוא משום חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה נמצא דסעודה זו כריתות החיתון. עכ״ל. ועיין בשו״ת הרשב״א ח״ד סימן ר״ה דאיתא וז״ל שאלת, עשרה בני אדם שאכלו בסעודת שדוכין, מהו שיברכו שהשמחה במעונו, תשובה, אין מברכין בשדוכין ולא אפילו בסעודת אירוסין, דדילמא הדרי בהו, כמעשה דרבינא (כתובות דף ח׳ ע״א) וכבר אמרו בגמ׳ (שם) מעיקרא מאימתי, אמר רב פפא מכי רמו שערי באסינתא, וא״נ בשטרחו והכינו צורכי חופה, דמעתה הוא התחלת החופה והשמחה, וכדאמרינן התם דרב פפא בריך משעת אירוסין משום דטריח ליה. עכ״ל. ועיין בשו״ת הרדב״ז ח״ד סימן אלף ש״ה (רל״ד) דאיתא וז״ל קושטא דמלתא דכיון ששדכו וכתבו שטר שדוכין ואיכא קנין וכל שכן אי איכא שבועה כאשר נהגו במדינה זו מסמך סמכי אהדדי דכתיב שארית ישראל לא יעשו עולה וגו׳ וכל שכן במקום הזה שעושין סעודות גדולות ומזמנים קרואים לסעודת שדוכין ואין אדם טורח בסעודה ומפסידה ולפיכך סמכי אהדדי ואגב שמחתו מחל מה ששולח. עכ״ל.

ומבואר בכל זה דסעודת שדוכין מישך שייך להא שעל ידה לא יחזרו בהן, וא״כ ע״פ הנ״ל שצדדנו שכשבאים למקום החתונה כבר הוי שעת אסיפה ושמחה אפילו קודם החופה משום דהא מיהא באותה שעה כבר מתוקנים כל צרכי חופה וסעודה ומהא ששני הצדדים הגיעו למקום החתונה חזינן דלא הדרי בהו ולכך כבר הוי התחלת שמחת החופה, א״כ שפיר יש דמיון גדול בין השלב דשידוכין להאי אסיפה, ואפשר דשפיר יש לדמותם לגבי הסעודה.

ג

הנה בין אם יש קשר בעצם בין סעודת שידוכין לסעודת האסיפה שלפני החופה, ובין אם ליכא קשר ביניהם, למעשה יש להביא מסעודת שידוכין מקור לעצם המושג הנ״ל דסעודה שאינה קבועה.

דעי׳ במ״ב בסימן רמ״ט ס״ק ט׳ ובסימן תקנ״א ס״ק ט״ז שהזכיר ״שנוהגין לאכול מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים״. ועי׳ בספר נטעי גבריאל בהחלק בענין שידוכים בפרק ל״ד ס״ב דאיתא וז״ל הרבה נוהגים שלא לעשות סעודה רק במיני תרגימא, כן מנהג בעלזא וסקווירא וקאפישניץ, וכ״כ שו״ת שארית יוסף להגאון רבי גרשון כ״ץ תלמיד המהרש״ל סי׳ ל״ג שאלה מק״ק פאדוו׳ וז״ל השואלים אנחנו דיינים מבוררים נתבררנו משני כיתות שקבלו קנין גמור אגב סודר כמנהג לישא זה את וכו׳ זה ובקנסות גם אכלו מיני מתיקה הנקראים קונפיטי בלע״ז ונתעצל הסופר מלכתוב השטרות ורוצה לחזור מה דינו עיי״ש. עכ״ל.

[ע״ע בספר פרדס אליעזר אירוסין ונישואין ח״ב דאיתא וז״ל עיין מש״כ הגאון רבי יוזפא שמש ז״ל בספרו מנהגי וורמיישא חלק ב׳ עמוד א׳ וזה לשונו על הרוב מניחין הקנס בבית הרב

ותיכף אחר שנשבר הקדירה בקנס הולכין האנשים אשר שם לבית החתן ואומרים לו מזל טוב ואם ירצו הולכין גם לבית הכלה לומר לה מזל טוב ואם הכלה מוליכה עמה נשים שכינות וקרובות לבית החתן ואומרים להחתן מזל טוב והמנהג שאבי החתן והכלה מחלקין לעקו"ך אחר הקנס. עכ"ל.]

ד

הנה יל"ע האם "סעודת שידוכין" היא סעודת מצוה, ואם מדמים בזה סעודת שידוכין וסעודת האסיפה לפני החופה א"כ אפשר שנפק"מ גם להנידון הנ"ל אם סעודת האסיפה לפני החופה היא סעודת מצוה.

והנה לכאורה י"ל דפשוט מאד שהיא סעודת מצוה, דהרי ע"פ הנ"ל הסעודה קשורה לשידוכין שהוא חלק ממצוות הזיווג, ועכ"פ יש בו משום הכשר מצוה, דהרי מבואר במס' קידושין דף יב ע"ב דאסור לקדש בלי שידוכי.

ועיין בפסקי תשובה סי' קצ"ד דאיתא וז"ל מה שעושין סעודה אחר כתיבת תנאים וכו' אמר וכו' בעל שפת אמת וכו' דכיון דאסור לקדש בלא שידוכי הוי סעודת מצוה. עכ"ל.

אבל ראיתי שכל הפוסקים דנו בזה, האם סעודת שידוכין הוי סעודת מצוה. עי' במג"א בסי' תמ"ד ס"ק ט' דאיתא וז"ל ובמדינות אלו ששולחין סבלונות זמן רב קודם החתונה ועושין סעודה שקורין סעודת קנין צ"ע אי מקרי סעודת מצוה ונ"ל דמקרי סעודת מצוה. עכ"ל. הרי דאה"נ למסקנא ס"ל דהוי סעודת מצוה, אבל מעיקרא לא היה פשוט לו.

ויש באמת חולקים וסוברים דאפילו למסקנא דלא הוי סעודת מצוה, דעיי"ש בסימן תמ"ד בבאר היטב (ס"ק ז') דאיתא וז"ל אירוסין היינו אם אירס בע"ש אז מותר ג"כ לעשות סעודה משא"כ אם אירס קודם אסור לעשות סעודה בע"ש כמ"ש סי' רמ"ט ס"ב מ"א, וה"ה סעודה של סבלונות או סעודת קנין שעושין עכשיו בשעת השידוכין ג"כ מקרי סעודת מצוה מ"א ות"י, ועיין בחות יאיר סימן ע' שהאריך לבאר איזה דבר מיקרי סעודת מצוה ובסוף התשובה כתב ומה שעושין סעודה אחר כתיבת התנאים שקורין קנס מא"ל ודאי לא מקרי סעודת מצוה ע"ש. עכ"ל. ועיי"ש בשער הציון ס"ק י"ט דאיתא וז"ל מ"א וא"ר וח"י ומה שהביא בבה"ט בשם חו"י נראה דפליגא ע"ז ועיין בפמ"ג שנדחק ליישב ומ"מ העיקר דפליגי אהדדי. עכ"ל.

ולכאורה יש בזה סתירה בדברי רבינו המשנה ברורה, כאיזה מהני שיטות סבירא לי', דעיין בסימן תמ"ד ס"ק כ"ד דאיתא וז"ל סעודת אירוסין וה"ה סעודה שעושין בשעה שהכלה מקבלת סבלונות וכתבו האחרונים דה"ה בזמנינו כשעושין סעודה בשעת כתיבת התנאים ג"כ מקרי סעודת מצוה, עכ"ל, ועיין בסימן תט"ו ס"ק ב' דאיתא וז"ל

אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה כגון שהיה רוצה לילך לבית האבל או לבית המשתה של נישואין, וה״ה סעודת אירוסין או סעודת קנין שנוהגין לעשות עכשיו שגם אלו סעודת מצוה הם. עכ״ל. הרי בהני מקומות מבואר דסעודת שידוכין שפיר הוי סעודת מצוה, אבל עיין בסימן רמ״ט ס״ק ט׳ דאיתא וז״ל פי׳ אם אירס קודם לכן אסור לעשות הסעודה בע״ש דאף דסעודת אירוסין היא מצוה מ״מ היה לו להקדימה אבל אם אירס בע״ש מותר לעשות הסעודה דכיון דאירוסין שריא בע״ש משום שלא יקדמנה אחר ממילא שרי הסעודה לזה ג״כ וחשובה כמו סעודת מילה ופדיון הבן שזמנה קבוע, וכן אם היו הנשואין בע״ש מותר לעשות הסעודה ג״כ ומ״מ לכתחלה טוב ונכון אם אפשר לדחות הסעודה למחר או יום אחר אפילו באירס בע״ש, ודע דכ״ז בסעודת אירוסין אבל בסעודה שעושין בשידוכין שלנו לא הוי סעודת מצוה כ״כ בפמ״ג בסימן תמ״ד ולפ״ז אין לעשותה בע״ש אפילו אם נגמר השידוך באותו יום ומה שנוהגין לאכול מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים לא מקרי סעודה. עכ״ל. [וכן עיי״ש בכף החיים בסימן רמ״ט ס״ק י׳ דאיתא וז״ל ואפילו היא סעודת אירוסין וכו׳ היינו אם אירס קודם ערב שבת, אבל אם אירס בערב שבת מותר לעשות סעודה דזמנה הוא ומותר לארס ולעשות סעודה בערב שבת משום שמא יקדמנו אחר, וסעודת נישואין נמי שזמנה בערב שבת שרי, ומה שכתב בירושלמי פרק קמא דכתובות דאסור לישא בערב שבת משום כבוד שבת יעו״ש חולק על תלמוד שלנו, כן פירש המגן אברהם ס״ק ג׳ יעו״ש, וכן הסכים התוספת שבת אות ב׳, רבינו זלמן אות ו׳, אבל האליה רבה אות ד׳ כתב דאין עושין סעודת נישואין בערב שבת משום דהיה אפשר לעשות ביום אחר, ואף באירס בערב שבת כתב אם אפשר לדחות למחר או ליום אחר אסור לעשות בערב שבת יעו״ש, וכן כתב חיי אדם כלל א׳ אות ח׳ אפילו סעודת מצוה אסור לעשות בערב שבת אם אפשר לעשות ביום אחר, וכן המנהג פה עיה״ק ירושלים ת״ו אף על פי שעושין הארוסין והנשואין בפעם אחת בערב שבת אין עושין הסעודה כי אם בליל שבת, ועיין באבן העזר סימן ס״ד סעיף ג׳, ודע דכל זה בסעודת אירוסין, אבל סעודת שידוכין לא הוי מצוה וכמו שכתב המשבצות זהב סימן תמ״ד אות ח׳ ואשל אברהם אות ט׳, ועל כן אסור לעשותה בערב שבת. עכ״ל.]

הנה עפ״ז צע״ע למעשה האם סעודת שידוכין חשיב סעודת מצוה.

ועיין בשו״ע או״ח סימן תט״ו ס״א דאיתא (כנ״ל) אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה, כגון שהיה רוצה לילך לבית האבל, או לבית המשתה של נישואין. עכ״ל. ותמוה לכאורה, למה רק הוזכר שמחת נישואין ולא סעודת אירוסין. ועיי״ש בביאור הגר״א דאיתא וז״ל ס״א של נשואין אע״ג דסעודת אירוסין ג״כ מצוה כמ״ש בפ״ג דפסחים מ״ט א׳ דוקא לארוס עצמו כמש״ש אצל

חמיו. עכ״ל. הרי מבואר בגר״א דסעודת אירוסין הוי סעודת מצוה, אבל רק לארוס עצמו. והנה לפ״ז לכאורה י״ל דגם סעודת שידוכין, אף אם הוי סעודת מצוה, אבל רק לאנשי השמחה עצמם ולא לשאר אינשי.

ועיין בשו״ת מהר״י ברונא הנ״ל דאיתא וז״ל נשאלתי מי שאינו אוכל בסעודת הרשות אם רשאי לאכול בסעודת שידוכין כשמקכלין קנין, והשבתי דסעודת אירוסין בלא נישואין הוי סעודת מצוה דבכמה דוכתי בתלמוד מדמי להו אהדדי בפ׳ החולץ מג ע״ב במו״ק ח׳ ע״ב בפ״ק דכתובות ז׳ ע״ב אבל הך סעודה לאו סעודת מצוה היא דלא אשכחן בתלמו׳ לא חובה ולא מנהגא, **אמנם בקרובי חתן וכלה אשכחן** בפ״ב דקדושי׳ מה ע״ב מנהג׳ לסעוד׳ זו גבי הוא אמר לקרובי כו׳ עד כפתיה ואמ׳ תיהוי לקרוביך אדאכלו ושתו כו׳ ופירש רש״י שעשו סעודה לחיבת חיתון וזמנו את קרוביהם עד כאן לשונו, והתם לאו קדושין הוו דהא אח״כ קדש אחר אלמא דמנהג הוי לזמן קרובי׳ וכיון דהכי הוא אפשר דסעוד׳ מצוה היא דהא אי קדיש לה אחר בלא דעתו של אבי הכלה מסיק התם דלאו כלום הוא משום חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה נמצא דסעודה זו כריתות החיתון. עכ״ל.

ה

הנה ראינו הצד דלסעודת שידוכין לא בעינן סעודה קבועה, וסגי באכילת מיני מרקחת וכיו״ב. והנה לפ״ז יל״ע האם האי סוג אכילה יכול להיות ״אכילת מצוה״, דהנה בכל מקום כשמדברים על אכילת מצוה, מדברים על ״סעודת מצוה״, ויל״ע האם מבואר מזה שרק אכילה קבועה יכול להיות אכילת מצוה.

[**והנה** מצינו לגבי שבת, דאף אכילת עראי הוא קיום דוקראת לשבת עונג. ויל״ע אי יש ללמוד מזה כלום לגבי ספק דידן.]

ויש מכל זה נפק״מ מיוחדת לגבי בן סורר ומורה, דמהו הדין אם הוא אוכל אכילת בשר ויין דידי׳ בסעודת שידוכין.

ושו״ר הא דאיתא לגבי בן סורר ומורה בספר לב בנים וז״ל לענין בן סורר ומורה שאכל בשר ויין בסעודת שלום זכר בפשוטו יפטר דהא לכו״ע הוה סעודת מצוה אולם לפמש״כ לעיל סימן ט״ז סק״ד דיש לדון במצוה דל״ה אלא מחמת מנהג אם מפטר בה בסו״מ ה״נ יש להסתפק אם יפטר בסו״מ בסעודה זו אף דנחשב כסעודת מצוה כיון דלא הוה אלא מנהגא וכן היכא דאין נקבעין בסעודה זו אלא אוכלין ארעי ואין אוכלין פת ולא בשר ויין כדמשמע במגדל עוז הלכות מילה דהמנהג לאכול פירות ומיני מתיקה וכ״כ בתהלה לדוד תהלים ק״ל:י״ד ועיין בערוה״ש סימן רס״ה סעיף ל״ז דקדק ברמ״א שם שהתחיל דנוהגים לעשות סעודה ומשתה וסיים דנכנסים לטעום ומשמע טעימה בעלמא ועכ״פ היכא דל״ה אלא טעימה בעלמא י״ל

דל״ה בגדר סעודת מצוה, עוד יש לדון היכא דאין עושין הסעודה במקום התינוק י״ל דלכ״ע ל״ה סעודת מצוה דהא לשון התה״ד והרמ״א דנכנסין אצל התינוק ואולי לאו דוקא, וכן לטעם הדרישה דנכנסין לנחמו וכמש״כ בספר אבן ישראל ל״ש זה אלא אצל התינוק ממש, אולם לטעמא דעושין סעודה על שנושע ונמלט ממעי אמו אפשר דשפיר דמי אף כשאין התינוק שם וגם לענין ליל שקודם המילה יש לדון בכ״ז. עכ״ל.

ו

עיין בשו״ע או״ח סי׳ תצ״ג דאיתא וז״ל נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל״ג לעומר מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא וכו׳ נוהגים שלא להסתפר עד ל״ג לעומר שאומרים שאז פסקו מלמות ואין להסתפר עד יום ל״ד בבוקר. עכ״ל. הרי שהוזכר שנוהגים לאסור ב׳ דברים בימי העומר, נישואין ותספורת.

ועיי״ש במ״ב ס״ק ג׳ שהוזכר עוד דבר שנהגו לאסור וז״ל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור וכ״ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש ליזהר. עכ״ל. הרי דגם ריקודין ומחולות אסורים. [ועי׳ במנחת יצחק ח״א סי׳ קי״א שהוכיח דגם נגינה בכלי שיר נכלל באיסור זה. וכן ראיתי בערוה״ש שם בס״ק ב׳ שכתב על ציור מסויים דריקודין ומחולות אסורים דכל שכן שאסור לזמר בכלי זמר.]

הנה עיי״ש בשו״ע דאיתא ״אבל לארס ולקדש שפיר דמי״, ועיי״ש במג״א ס״ק א׳ דאיתא וז״ל שפיר דמי שמא יקדמנו אחר ונ״ל דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין (עסי׳ תקנ״א ס״ב) אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור ונ״ל שאף מי שעשה שידוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות. עכ״ל.

והנה עיי״ש במחצית השקל על דברי המג״א דאיתא וז״ל אבל אם אירס אז מותר לעשות רקודים מה שאין כן שדוכים בעלמא ניהו דהשדוכים מותר משום שמא יקדמנו אבל הרקודים ומחולות אז הוי רשות ואסורים. עכ״ל. ועיי״ש בא״ר שהביא דברי המג״א וכתב וז״ל משמע שבסעודת אירוסין אף ריקודין מותר אבל בשידוכין אסור ריקודין ומחולות ומכל שכן של רשות. עכ״ל. וכן עי׳ בפמ״ג שם דאיתא וז״ל עמ״א, משמע ריקודין רשות ואף בשידוכין אסור הא לארס ולעשות ריקודין שרי ועא״ר הואיל ועביד מצוה שמקדש אשה. עכ״ל.

הרי מבואר שיש בזה ג׳ מדרגות, ״אירוסין דהוי מצוה״, ״שדוכין״, ו״רשות״. ורק ריקודין עם מצוה שרי, אבל ריקודין עם שידוכין וכ״ש ריקודין של רשות אסורים.

והנה דברי האחרונים נראים קשים לכאורה, דמהו הגדר בזה, הא ממ״נ, אם שידוכין חשיב מצוה, א״כ יש להתיר ריקודין דומיא דאירוסין, ואם שידוכין לא חשיב מצוה למה לא הוי

רשות, דהיינו למה מבואר ד"רשות" הוא "כל שכן" לאסור. ולכאורה יש ללמוד מזה דשידוכין הוי "קצת מצוה", ובזה נתחדש דליכא היתר דריקודין ומחולות עם "קצת מצוה".

והנה דברי המחצית השקל והא"ר והפמ"ג הם מיוסדים על דיוק הלשון הנ"ל של המג"א, דלמה נקט המג"א שאף מי שעשה "שדוכים" אסור לעשות ריקודין ומחולות, דהו"ל לנקוט שאף מי שעשה "אירוסין" אסור לעשות ריקודין ומחולות.

והנה עיי"ש במ"ב דאיתא וז"ל שפיר דמי שמא יקדמנו אחר ומותר לעשות ג"כ סעודת אירוסין ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נשואין מ"מ מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור וכ"ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש ליזהר. עכ"ל. והנה לפי מש"כ המ"ב "ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נשואין מכל מקום מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה" יש לדון דתו ליכא דיוק בדברי המג"א, די"ל דהטעם שהמג"א הזכיר "שדוכין" ולא "אירוסין" הוא משום דמיירי "עכשיו שלא נהגו לעשות אירוסין בלא נשואין כלל". וא"כ לפי המ"ב אפשר שאין חילוק בין ריקודין בשעת שידוכין לריקודין בשעת אירוסין. וכן לפ"ז אין ראי' דשידוכין הוי רק קצת מצוה וכיו"ב.

ובאמת עי' בשו"ע הרב שם דאיתא וז"ל אבל מותר לעשות שידוכין בלא נשואין שמא יקדמנו אחר ומותר ג"כ לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין אבל לא יעשו ריקודין ומחולות ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות. עכ"ל.

אולם שוב ראיתי בהרבה ספרים שנקטו למעשה כמו שרצינו להוכיח מהאחרונים דשידוכין הוי קצת מצוה. לדוגמא, עיין בספר הלכות חג בחג חלק ספירת העומר וחג השבועות עמ' פ"ה דאיתא בתוה"ד וז"ל יש להסתפק לענין נגונין בכלי נגינה דאין מקור איסורו ברור, דהפו' נקטו איסור בימי העומר רק ברקודין ומחולות דהוי ביטול שמחה יתירה ולא הזכירו איסור ניגון בכלי שיר, ונוהגין היתר ע"פ הרמ"א סי' תק"ס, ולמעשה כבר נהגו לאסור, מ"מ לענין **שדוכין דיש בו קצת מצוה** צ"ע אם נהגו איסור בזה, דלשון הח"י לאסור בזה משום דלעשות שמחות יתירות ברקודין ומחולות נהגו איסור ובודאי דזה אינו שמחה יתירה כ"כ, ונראה דכשעושין השדוכין בימי היתר לאיזה מהמנהגים כגון עד ר"ח אייר או לאחר ל"ג בעומר אין למחות במקילין אבל לכתחילה בודאי אין לעשות כן. עכ"ל. ועיין בשו"ת רבבות אפרים ח"ח סימן תקמ"ח דאיתא וז"ל במ"ב או"ח סי' תצ"ג ס"ק ג' כתב שאין לעשות ריקודין ומחולות בספירת העומר אפילו בסעודת שידוכין שיש בזה קצת מצוה. עכ"ל. ועיין בספר הליכות שלמה חודש אייר בארחות הלכה הערה ס"ז דאיתא וז"ל

עיין א״ר סי׳ תצ״ג ומ״ב שם ס״ק ג׳ שכתבו דממה שנהגו איסור ריקוד בשידוכין יש ללמוד דכל שכן של רשות ומשמע דשידוכין הוה על כל פנים קצת מצוה וכו׳. עכ״ל. ועיין בספר שלחן מסודר עמ׳ תקט״ז דאיתא וז״ל ולגבי סעודת תנאים או כשגומרים שידוך אף שאסור בריקודים ומחולות וכמש״כ המ״ב סק״ג ושאר הפוסקים כמובא בריש דברינו מ״מ שירה בפה כתב במקדש״י סי׳ ס״ט שמותר כיון שלא נזכר בפוסקים לאיסור וי״ל דאדעתא דהכי לא נהגו כן אך כ׳ שיש מקום להחמיר גם בזה מכיון שעלולין לבוא לריקוד כמו שרגילין תמיד בסעודות כזו, אמנם גם בהליכ״ש פי״א סי״ח כ׳ שמותר לשיר שירי שמחה בסעודת תנאים בפה בלי כלי שיר דאף שהכריעו הפוסקים דאין לעשות ריקודין ומחולות בסעודה כזו וכנ״ל מ״מ כיון דקצת סעודת מצוה מיהא הוי מותר עכ״פ בשירה וכדמשמע ממ״ב סק״ג דעכ״פ קצת מצוה איכא בסעודת שידוכין וכ״מ מלשון הא״ר סק״ב ע״ש. עכ״ל.

וע״פ כל הנ״ל אפשר שיש ללמוד מזה דגם האסיפה לפני החופה הוי קצת מצוה.

ז

הנה ראינו דמבואר בשו״ע או״ח סי׳ תצ״ג וז״ל נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל״ג לעומר מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא וכו׳ אבל לארס ולקדש שפיר דמי, עכ״ל, וראינו המבואר במג״א ס״ק א׳ וז״ל שפיר דמי שמא יקדמנו אחר ונ״ל דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין (עסי׳ תקנ״א ס״ב) אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור ונ״ל שאף מי שעשה שידוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות. עכ״ל. והנה עיי״ש במחצית השקל דאיתא וז״ל אבל אם אירס אז מותר לעשות רקודים מה שאין כן שדוכים בעלמא ניהו דהשדוכים מותר משום שמא יקדמנו אבל הרקודים ומחולות אז הוי רשות ואסורים. עכ״ל. אבל עיי״ש בא״ר שהביא דברי המג״א וכתב וז״ל משמע שבסעודת אירוסין אף ריקודין מותר אבל בשידוכין אסור ריקודין ומחולות ומכל שכן של רשות. עכ״ל. הרי לכאורה נחלקו אם יש ענין מיוחד שיהא מחולות בסעודת שידוכין, דלפי המחצית השקל מחולות בסעודת שידוכין הוא רשות, אבל לפי הא״ר מחולות בסעודת שידוכין אינם רשות, אלא הם בדרגא יותר מרשות.

והנה עיי״ש במ״ב דאיתא וז״ל שפיר דמי שמא יקדמנו אחר ומותר לעשות ג״כ סעודת אירוסין ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נשואין מ״מ מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה אבל לעשות ריקודין ומחולות נהגו איסור וכ״ש בשאר ריקודין ומחולות של רשות בודאי יש ליזהר. עכ״ל. הרי דהמ״ב נקט כהא״ר. וא״כ להלכה יש מקור למחולות בסעודת שידוכין.

והנה לפ״ז לכאורה נמצא דאף מי שמקפיד כהשיטות לא לשמוע

כלי זמר בכל השנה, אבל בסעודת שידוכין מותר לשמוע כלי זמר. וצע"ע בזה למעשה.

וע"פ כל הנ"ל אפשר שיש ללמוד מזה דגם בהאסיפה לפני החופה מותר לשמוע כלי זמר.

ענף לו

במקום שעושים "תנאים" בהאסיפה המיוחדת שלפני החופה האם סעודת האי אסיפה היא סעודת שידוכין ממש

א

הנה מדאורייתא יש שני "שלבים" בנשואי אשה, דהיינו קידושין ונשואין. אולם למעשה יש בזה גם עוד שְׁלַב, דהיינו "שידוכין".

והנה לכאורה יש לשלב זה מקור מהמבואר במסכת קידושין דף יב ע"ב ההוא גברא דאקדיש בשוטיתא דאסא בשוקא שלחה רב אחא בר הונא לקמיה דרב יוסף כה"ג מאי שלח ליה נגדיה כרב ואצטריך גיטא כשמואל דרב מנגיד על דמקדש בשוקא ועל דמקדש בביאה ועל דמקדש **בלא שידוכי** ועל דמבטיל גיטא ועל דמסר מודעא אגיטא ועל דמצער שלוחא דרבנן ועל דחלה שמתא עילויה תלתין יומין ועל חתנא דדייר בי חמוה.

הרי מבואר להדיא שיש דבר מיוחד שצריך לעשות קודם קידושין, דהיינו "שידוכי", שאם אינו עושה כן מלקין אותו. וכן פסק הרמב"ם בהל' אישות פ"ג הכ"ב ובהל' איסו"ב פכ"א הי"ד, וכן פסק השו"ע באה"ע סימן כ"ו ס"ד וז"ל האשה מתקדשת בשלשה דרכים בכסף או בשטר או בביאה, מן התורה, אבל חכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות, ואם עבר וקידש בביאה, מכין אותו מכת מרדות היא מקודשת, ואפילו קדשה בכסף או בשטר, אם לא שידך תחלה, או שקידש בשוק, מכין אותו מכת מרדות והיא מקודשת. עכ"ל.

אבל אפשר דלית מזה מקור להלכה, דעיי"ש בהמשך הגמ' דאיתא נהרדעי אמרי בכולהו לא מנגיד רב אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי ואיכא דאמרי ואפילו בשידוכי נמי משום פריצותא, ועיי"ש בשו"ע ברמ"א דאיתא וז"ל וי"א שאין מכין אם קידש בכסף

או בשטר, אפילו בשוק ובלא שידוכין (טור בשם הרא״ש) ולא ראיתי ממי שהכו מי שקדש בלא שידוכין. עכ״ל. הרי לפי הרמ״א קיי״ל דאין מכין המקדש בלא שידוכי.

אבל לכאורה כל המחלוקת בזה הוא רק אי מכין אותו, אבל לכ״ע מבואר בהאי סוגיא דצריך שידוכין לפני קידושין. וכן ראיתי להדיא בביאור הגר״א על השו״ע שם וז״ל דנהרדעי ל״פ באיסורא **דהא כלהו ודאי איסורא** ול״פ אלא במלקות בכלהו כו׳. עכ״ל. ועי׳ גם בערוה״ש שם (בסעיף י״ג) דאיתא וז״ל חכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות, דהא צריך לייחד עדים ע״ז ומכוער הדבר, ואם עבר וקידש מכין אותו מכת מרדות והקדושין קיימים, וכן אסרו חכמים שלא לקדש אשה בשוק אף בכסף ושטר מפני שגם זה הוא כפריצות, וכן אסרו שלא לקדש בלא שידוכין מקודם, ואין זה מדרך הכשירים וכפריצות הוא, ודעת הרמב״ם בפ״ג מאישות דגם באלו מכין מכת מרדות והקדושין קיימים, אך יש מרבותינו דס״ל דבאלו השנים אין לוקין מכת מרדות דאין זה דומה לפריצותא דמקדש בביאה, וגם בביאה שמכין אותו אין מכין אותה דהוא העושה מעשה הקדושין. עכ״ל.

וא״כ לכ״ע יש מקור מהאי סוגיא דאסור לקדש בלא שלב ד״שידוכין״ קודם.

(עיין בשו״ת שם משמעון אה״ע סי׳ ט׳ דאיתא וז״ל הנה ממ״ש הרמ״א סס״י כ״ו וי״א שאין מכין אותו מכות מרדות אם קידש בלא שידוכין ולא ראיתי מימי שהוכו מי שקידש בלא שידוכין, משמע להדיא דרק מלקות הוא דלא מלקינן ע״ז אבל איסורא ודאי איכא בזה משום דנהרדעאי גופי׳ לא פליגי אלא לענין מלקות אבל לענין איסור אזלו ומודי לר״י דאיכא בזה כמ״ש גם הגר״א בביאוריו שם ואפשר מה״ט נאמר ג״פ וארשתיך לי וכו׳ דהיינו ״וארשתיך לי לעולם״ קאי על השידוכין שהן בלי מה וקודמין להקידושין ״וארשתיך לי בצדק ובמשפט וכו׳״ קאי על האירוסין שהן באיזה דבר עכ״פ ״וארשתיך לי באמונה וידעת את ה׳״ קאי על הנשואין שהן ביחוד הראוי׳ לדעת דהיינו ההתחברות, והדבר מרומז לדעתי בפסוק, תהלים ס״ח, קדמו שרי״ם אח״ר נוגני״ם דר״ת של ג׳ תיבת אלו הן הר״ת של שידוכי״ן אירוסי״ן נשואי״ן ותיבת קדמו היינו שקודם לכל צריך להיות עכ״פ השידוכין ואח״כ האירוסין ואח״כ הנשואין שאז הזיווג עולה יפה וגם נעים. עכ״ל.)

[**הנה** יל״ע למה צריכים שידוכין לפני קידושין. ולכאורה משמע מהסוגיא הנ״ל בקידושין דף י״ב דהטעם הוא משום פריצותא. שו״ר הא דאיתא בשו״ת המהרש״ל סימן כ״ה וז״ל הוא עביד פריצותא לפי דבריו שמחזיק הקול שקדשה פשיטא לפי דברי הרמב״ם שכתב מלקי׳ מאן דקדיש בלא שידוכי שראוי לכפות אותו אלא אף לאידך גאונים שחולקין עליו מ״ח מודים לו דפריצות

עביד. עכ״ל. הרי מפורש דאם מקדש בלא שידוכי דאף לפי מי שסובר דאין מכין אותו מכת מרדות מודים דפריצות עביד. ועיין ברמב״ם בהל׳ אישות שם שביאר הפריצות ד״מקדש בלא שידוכי״ וז״ל וכן המקדש בלא שידוך או המקדש בשוק אע״פ שקידושיו קידושין גמורין מכין אותו מכת מרדות כדי שלא יהא דבר זה הרגל לזנות וידמה לקדשה שהיתה קודם מתן תורה. עכ״ל. והדברים מבוססים על הא דאיתא שם לעיל בפ״א ה״ד וז״ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו וזו היא הנקראת קדשה משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה. עכ״ל. הרי דהצורה דביאת קדשה היא ״נותן לה שכרה ובועל אותה״, וא״כ אם מקדש בלא שידוכי אז נראה שהכסף קידושין הוא ״נותן לה שכרה״ ואחר כך בועל אותה, לכך יש להקדים שידוכי, ועי״ז תו לא נראה כקדישה.]

ב

הנה יל״ע איך עושים ״שידוכין״. והנה עיין ברש״י במס׳ קידושין דף יג ע״א דאיתא וז״ל בדשדיך שדבר בה קודם לכן ונתרצית להתקדש לו. עכ״ל. הרי שלא הוזכר בזה שום קנין. אבל מבואר בדברי הפוסקים בכל מקום שיש מושג ד״קנין״ בשידוכין. ויל״ע האם קנין מעכב בקיום דין שידוכין.

הנה בזמנינו, הא מיהא בארצות הברית, הרבה אינם עושים קנין כלל עד שמאספים לפני החופה. ולהנ״ל יל״ע מתי הם מקיימים דינא דשידוכין, האם מקיימים זה מעיקרא בשעת גמר השידוך אף שלא עשו שום קנין, או האם מקיימים זה רק לפני החופה כשעושים הקנין.

וברוך ד׳ מצאתי מה שביאר בזה מרן בעל האג״מ בשו״ת אבן העזר ח״א סימן צ״א וז״ל החרם שיש בבטול שידוכים ואינו מצד שהקנין מהני לזה אלא משום דכיון דנהגו לעשות קנין לא הוי גמר הדבר ממש כ״ז שלא עשו קנין ואם נהגו דוקא בכתיבת תנאים לא הוי הגמר אלא בכתיבת התנאים דהוי כהתנו ע״מ שיכתבו השטרות שכתב הרמ״א שם. ולכן אם החליטו לגמור השידוכין ולא יעשו שום דבר לא קנין ולא כתיבת תנאים כמו שנוהגין הרבה בכאן על זה לבדו יש כבר החרם (ומה שנוהגין הרבה לכתוב תנאים כשנתאספו הקרואים להחופה אינו כלום לענין גמר השידוכים כדחזינן שכבר הכינו כל דבר להחופה והוציאו הרבה ממון וא״כ החשיבו כגמור מכבר והוא מהחלטתם לבד) וא״כ אסור לאחרים להשתדך לה ולגרום שתעבור על החרם, ונמצא שבמדינתנו כאן כשלא התנו בעת שהחליטו לגמור הענין לעשות כלום שברוב הפעמים הם כבר בשם חתן וכלה תיכף אחרי החלטתם אף שליכא האיסור מצד מהפך בחררה לסברא

הראשונה יש האיסור מצד החרם, אך כשעדין לא פרסמו שהם חתן וכלה אולי אף במדינתנו כאן לא נחשב גמר ממש וליכא עדין החרם, ויש להחמיר כי בספק חרם הרבה סוברים שהוא לחומרא. עכ"ל. **הרי מפורש בדבריו דקיום "שידוכין" הוא באמת מעיקרא, אף דליכא שום קנין.**

[**עיין** בשו"ת ישא יוסף או"ח ח"ג סימן קל"ז דאיתא וז"ל יש כאלו הטועים לומר דכתיבת השטר תנאים בנוסח המקובל כיום היא הנותנת התחייבות ונתינת תוקף לקשר של קיימא ולמניעה חלילה של ביטול השידוך ויש המבקשים משו"כ לכתוב שטר זה בחוה"מ ואמר רבינו שזה אינו **אלא עצם פרסום השידוך ברבים הוא הנותן תוקף לדבר** וכבר אסור לבטל את השידוך ואין צריך לכתוב תנאים משום כך. עכ"ל.]

והנה עיין בקריינא דאגרתא ח"א אות ס"ב דאיתא וז"ל אודות הנחיצות לעשות קנין לא' שבא בקשרי שדוכין, הנה המוכ"ז הבחור המצויין בתורה ויר"ש שיחי' חושב להתחיל בהשתדלות ע"ד הסידור ולבו נוקפו מאחר ולא הי' קנין עם כלתו שתחי' והיא יכולה כל אימת שתרצה לומר שלא נתחייבה כלל א"כ אין זה קשר, וכמובן מהראוי שכל צד יהי' בטוח בהשני שנעשה קשר לזאת אם כי לעשות אירוסין עם קרואים אינו נחוץ אבל קנין ודאי נחוץ ומצוה לסדר הדברים כדי שיהא לבם שלם זה בזה. עכ"ל. ויל"ע האם דבריו נוגעים להנ"ל.

(**וע"ע** בשו"ת בית יוסף דיני קידושין סימן א' דאיתא וז"ל שדוכין מאי נינהו דאע"ג דמלת שדוכין נגזרת מתרגום המקרא ותשקוט הארץ והארץ שקטה הנה יש להבחין השקטה זו מה היא והנה בפרקא קמא דקידושין בעובדא דאיתתא דהוה מזבנא וורשכי דאותיב רבא לרב נחמן ופריק התם בדשדיך פירש רש"י בדשדיך שדיבר בה קודם לכן ונתרצית להתקדש לו ואחרי שהשקטה זו פירושה רצון יש להסתפק אם שדוכין הוי רצון גמור בלבד שכל שנתרצו שניהם רצון מוחלט בלבד יאמר להם ששדכו או לא הוו שדוכין אלא רצון מצורף למעשה או דיבור מפורסם בפומבי וטעם הדבר כי כל המוסכמים להתחתן אעפ"י שנתרצו בלבם ובפיהם כל שלא עשו בפרסום ביניהם ולא גלו בפומבי כמנהג עדיין חוזרים בהסכמתם ומבטלים רצונם הקודם מבלי שיבושו או יכלמו אמנם אחרי הפרסום לא כן דאז ודאי יגיעם בושת ופגם בדבר ולפירוש זה גם שהשדוכין פירושו רצון בעי למהוי רצון וחפץ שלם שיבוש לחזור בו וחקרתי קצת ומצאתי תשובת הרשב"א באלף ק"פ כנ"ל וכו'. עכ"ל.)

הנה אפשר שיש סמך גדול דהנוהגים שלא לעשות קנין בשעת גמר השידוך סוברים דאין הקנין לעיכובא בקיום דינא דשידוכין מהא דבע"כ סוברים דהאופן שהם עושים גמר השידוך סגי לדינא ד"תבעוה לינשא צריכה ז' נקיים", דאם זה שאין עושים קנין גורם דאין

סמיכות דעת שינשאו אז למה לא מצריכים ז׳ נקיים אחרי החופה שלהם. אבל אפשר שיש לדחות זה, דאפשר דאין כל הני דברים תלויים זב״ז. [ועיין בפתחי תשובה על יו״ד סימן קצ״ב ס״ק א׳ וז״ל כתב בס׳ חמודי דניאל כ״י דבלא כתיבת התנאים לא מהני שבעה נקיים וצריכה למנות מחדש. עכ״ל.]

ג

הנה במקומות הנ״ל עושים התנאים בהאסיפה שלפני החופה. והנה אם היינו אומרים שצריכים קנין או תנאים כדי לקיים דינא דשידוכין א״כ פשוט שכשעושים התנאים בהאי אסיפה שהסעודה בהאי אסיפה היא גופא הסעודת תנאים, אבל לפי המבואר בדברי האג״מ שגם בהני מקומות מקיימים הדין שידוכין בשעת גמר השידוך, א״כ יל״ע האם יש איזה תוספת ענין בהסעודה שעושים בהאי אסיפה מחמת שעושים שם התנאים.

ולכאורה י״ל דשפיר יש בזה חיזוק בקשר השידוכין, וא״כ יש בזה תוספת בהמצוה או הקצת מצוה של האי סעודה.

פרק ד

כסא של כלה

פרק ד

כסא של כלה

ענף לז

מקור ממשניות מפורשות שכלה יושבת על כסא מיוחד

עיין במס׳ עדיות פ״א מי״א ובמס׳ כלים פכ״ב מ״ד דאיתא כסא של כלה שנטלו חפוייו, בית שמאי מטמאין, ובית הלל מטהרין. [איכא הרבה פירושים בדברי המשנה, והא מיהא ע״פ הר״ש והרע״ב בכלים שם הביאור הוא כך, ״חיפויים״ הם בליטות היוצאות מצידי הכסא העשויות כדי שיסמכו עליהן, הם נקראים חיפויים מלשון ״חף״ שהוא שן של מפתח (עיין במס׳ שבת פ״ח מ״ו) דהחיפויים הם כמין שיניים שבולטות מצידי הכסא, ומבואר כאן דין כסא של כלה שהחיפויים הוסרו ממנו, דלפי ב״ש אף שהכסא אינו ראוי עוד לכלה מ״מ מכיון שהוא ראוי לישיבה ככסא לא בטל ממנו שם כלי ומקבל טומאה, וב״ה סוברים שמאחר שהוא מיועד לכלה וכעת אינו ראוי לה הוא נחשב ככסא שנשבר ואינו מקבל טומאה.] ועיי״ש בכלים במשנה ז׳ דאיתא אמר רבי יהודה, אף כסא של כלה שנטלו חפוייו ונשתיר בו בית קבלה, טהור, מפני שבטל העקר ובטלה הטפלה. [מבואר בר״ש וברע״ב שר׳ יהודה מלמד שכסא של כלה הנ״ל

גם אם הוא עשוי באופן שיש בו מקום הראוי לקבל רימונים (דהיינו שהוא חלול קצת ויש בו מקום להנחת רימונים) ומשתמשים בו להנחת חפצים אינו מקבל טומאה ואינו נחשב כלי מחמת בית הקיבול שבו מפני שהכסא נעשה בעיקרו לישיבה ולא כדי להניח בו חפצים וכיון שבטל עיקר השימוש שמחמתו היה נחשב כלי שוב אינו נחשב ככלי כלל ואינו מקבל שם "כלי" מחמת שימושו הטפל.]

ועיי"ש בכלים בפכ"ג מ"ד דאיתא כסא של כלה, ומשבר של חיה, וכסא של כובס שהוא כורם עליו את הכלים, אמר רבי יוסי, אין בהם משום מושב.

הרי מבואר בארבע משניות, שלש במסכת כלים ואחת במסכת עדיות, שיש לכלה "כסא" מיוחד. וא"כ מאד משמע שיש איזה זמן מיוחד שכלה יושבת על כסא מיוחד. ע"ע לקמן.

ענף לח

האם כלה יושבת על כסא מיוחד לפני הנישואין או אחרי הנישואין

עיין בענף הקודם. והנה יש לעיין מהו האי זמן מיוחד, מתי יושבת הכלה על "כסא של כלה".

וראיתי בזה מחלוקת גדולה בין המפרשים. עיין בספר שלחן העזר סימן ו' ס"ו דאיתא וז"ל מנהג ישראל כי האוהבים והקרואים וחשובי העיר הולכים לקבל פני החתן קודם החופה וכן הנשים לקבל פני הכלה וכו' וצד החתן מכבדים להבאים מעשה אופה מגדנות ומשקה והחתן דורש קודם החופה ומושיבין את הכלה על מטה מוצעת בכרים וכסתות שקורין דעקשטוהל ונוהגין הבדחנים לומר התעוררת להחו"כ לפני החופה. עכ"ל. ועיי"ש בשמלת הצבי ס"ק ז' דאיתא וז"ל ועיין במטה"ח שמושיבין הכלה על הכסא באמצע הבית ונשים מסבבין אותה. עכ"ל. ועיין בספר משנת יהושע עמ' קי"ט דאיתא וז"ל יש שנהגו שהכלה בהגיעה לאולם הנישואין מושיבים אותה על כסא מיוחד מוצע בכרים וכסתות. עכ"ל. הרי דמנהג זה סובר דהכלה יושבת על הכסא המיוחד בשעת האסיפה המיוחדת שלפני החופה. (עיין במלבי"ם על שיר השירים פ"ג פ"ט דאיתא וז"ל

כי המלך שלמה עשה לו אפריון, שהיה דרכם להושיב את הכלה ביום החופה באפריון מיוחד לצרכה ולכבודה, והמלך רצה אז לארש את הרעיה שתהיה כלתו וארוסתו. עכ"ל.)

והנה עיין בערוך השולחן על אה"ע סימן נ"ה ס"י דאיתא וז"ל מנהגינו שמושיבין הכלה ומקלעין שערותיה ומזמרין לפניה בכלי זמר והחתן בא ומכסה פניה בסודר ומשם הולכין להחופה. עכ"ל. ואפשר שיש בזה שיטה אחרת, דהעיקר הוא שהכלה יושבת על הכסא המיוחד בשעה שמכסים פניה בהינומא.

ועיין בשפת אמת על מס' שבת דף פג ע"ב דאיתא וז"ל הטעם דכסא של כלה ומשבר של חי' (בפכ"ב דכלים) דס"ל לר"י דאין מטמא מדרס וכ' תויו"ט דלא אתפרש טעמא, ולהנ"ל נראה דאין זה מיוחד לישיבה אלא דלכבודה יש כסא מיוחדת **לפי שעה כשמתכנסין לחופתה** וכן היולדת כדי שתלד, אבל אינו לכוונת ישיבה לכן אינו מטמא מדרס. עכ"ל. ויל"ע האם כוונתו כאחד מהמנהגים הנ"ל או יש בזה איזה שיטה אחרת.

עכ"פ מבואר בכל הני מנהגים שהכלה יושבת על הכסא המיוחד לפני הנישואין.

אבל עיין במס' סנהדרין דף לח ע"א דאיתא רבה בר בר חנה רמי כתיב על גפי וכתיב על כסא בתחלה על גפי ולבסוף על כסא, ועי' בתוס' ד"ה בתחלה דאיתא וז"ל על גפי פ"ה מקום גבוה ולבסוף כשסרח נטרד על כסא וקשה דבספ"ק דמס' ע"ז (דף יט ע"א) משמע דכסא עדיף מגפי דדריש גבי תלמיד שבתחילה על גפי גולה ממקום למקום ולבסוף כשנעשה ראש ישיבה על כסא וכאן נמי יש לדרוש כן קודם שנזדווגה לו חוה על גפי כמו אם בגפו יבא ולבסוף על כסא, עכ"ל, הרי מבואר שכשנזדווגה לו חוה אז איכא בחינת "על כסא", וגם בזה משמע כמשמעות המשניות הנ"ל שיש איזה קשר מיוחד בין "כלה" ל"כסא", ולכאורה משמע דענין הכסא של כלה הוא לאחר שנזדווגו, ודלא כהמנהגים הנ"ל. ובאמת עיי"ש בסנהדרין בפסקי התוס' (אות צ"ז) דאיתא וז"ל קודם שנזדווגה חוה היה אדם יחידי ומשנזדווג ישבו יחד על כסא, ומכאן ראי' שמושיבין חתן וכלה על כסא. עכ"ל.

ועיין במסכת יבמות דף קי ע"א דאיתא ההיא עובדא דהוה בנרש ואיקדישה כשהיא קטנה וגדלה ואותביה אבי כורסייא ואתא אחרינא וחטפה מיניה ורב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו התם ולא הצריכוה גיטא מבתרא אמר רב פפא בנרש מינסב נסיבי והדר מותבי אבי כורסייא, ופרש"י וז"ל אבי כורסייא באפריון. עכ"ל. ועיין בספר תשבץ קטן סימן תס"ה דאיתא וז"ל ומה שאנו נוהגים להושיב החתן והכלה על הספסל במוצאי שבת רמז מיבמות בפרק בית שמאי דאמרינן התם הוה עובדא בנרש ואותביה רבה אבי כורסיה פי' ספסל. עכ"ל. ועיין בספר פרדס אליעזר חלק אירוסין ונישואין

דאיתא בתוה״ד וז״ל ועלי גליון ספר המנהגים של ר׳ יוזפא שמש ציין הג״ר יאיר חיים בכרך דמנהג ישיבת החתן והכלה על ספסל אחד עוד היה נהוג בימי קדם בתקופת הש״ס דהכי אמרינן בש״ס יבמות וכו׳, הרי חזינן דמנהג שלהם היה להושיב את החתן וכלה על כסא וכו׳ מנהג הושבת החתן וכלה על הכסא היתה נהוגה במקומות רבות ואף מחוץ לגלילות אשכנז אולם בכמה מהם לא נהגו כך בשעת הנישואין אלא קיימו את המנהג במוצאי שבת שלאחר הנישואין וכדמביא רבי שמחה מויטרי ז״ל במחזור ויטרי סו״ס תצ״ו אם שבת היא מתפללין שם מנחה ומעריב מביאין את החתן ואת הכלה ומושיבין אותם בקתדראות זה כנגד זה ועושין להם מחולות סביבותיהם ויהללו להם במחול בחורים וזקנים יחדיו וייטיבו נגן בשמחה ובשירים וכן כתב האגודה יבמות אות ק״כ מכאן מביאין קצת ראיה למנהגינו שעושה צירקא להושיבם על קתדראות ולא עוד אלא אף בקהלות אשכנז שנהגו להושיבן על הכסא בשעת המיין חזרו ושנו לעשות כן גם במוצאי שבת וכמו שמביא רבי יוזפא שמש ח״ב עמ׳ ס׳ בהג״ה בשבת מתפללין מעריב אצל החתן ואחר כך מביאין ספסל תחת הברייט הויז ויושבין עליה חתן וכלה וכו׳ אמנם ביאר רבינו הראב״ן ז״ל מקור טהור למנהג הושבת החתן וכלה יחד על כסא לאחר הנישואין דייקא וזה לשונו מס׳ כתובות מהדו׳ שאמלויא עמ׳ רנ״ח וע״ע בספר הפרנס סי׳ ש״ע בשם הראבי״ה והא דנהגינן לאותובי חתן וכלה על שני קתדריאות בשילהי הילולא בליל מוצאי שבת נראה לי דמעובדא דנרש נהגו דההוא עובדא הוה בנרש דאיקדש כשהיא קטנה וגדלה ואותבוה אבי כורסיה אתא גברא אחרינא חטפה מיניה ולא אצרכא גט מבתרא אמר רב פפא בנרש מינסיב נסבי והדר מותבי אבי כורסי ואם כן הרי חזינן להדיא דהושבת החתן וכלה על הכסא היה מתקיים בזמן הש״ס לאחר הנישואין ובעקבותם הולכים בקהלות הקודש שנהגו להושיב את החתן וכלה על הספסל במוצאי שבת שלאחר החתונה. עכ״ל.

ועיין בפירושים ופסקים לרבינו אביגדור הצרפתי פרשת יתרו דאיתא וז״ל וינח ביום השביעי ונראה דשבת הוא לשון ישיבה שהושיב הקב״ה שר של שבת שהוא כלה על כסאו וכל שרי ממלכתו היו מרקדין ומזמרין מזמור שיר ליום השבת כמו שעושין לחתן וכלה מכאן פסק שמושיבין הכלה על כסא בלבדה כנגד החתן ומזמרין בשבח הכלה לפני החתן ואומר כלה נאה וחסודה. עכ״ל.

עכ״פ מבואר בכל הני מנהגים שהכלה יושבת על הכסא המיוחד אחרי הנישואין.

ענף לט

נפק"מ לדינא הנוגעת בזה"ז מהמבואר במשניות כלים בענין כסא של כלה

א

עיין במס' עדיות פ"א מי"א ובמס' כלים פכ"ב מ"ד דאיתא כסא של כלה שנטלו חפוייו, בית שמאי מטמאין, ובית הלל מטהרין. עיין ברע"ב בכלים שפירש וז"ל שניטלו חיפוייו לשון חפי פותחת, כמין שינים יוצאים מכל צד בכסא של כלה, ועשויין כדי שיסמכו עליהן, בית שמאי מטמאין דאכתי חזי לישיבה, ובית הלל מטהרין דלא חזי לכלה והוי כנשבר. עכ"ל.

והנה שיטת בית הלל דקיי"ל כוותייהו צ"ב לכאורה, למה לא חזי לכלה. וי"ל דעיי"ש בראי"ש דאיתא וז"ל חפויו כמין חפי פותחת כמו שינים בולטים מכל צד לנוי ולסמוך עליהם ב"ה מטהרין כי הוא עשוי לנוי ולכבוד וכשאינו עומד בנוי וביופיו בטל שם כלי מעליו. עכ"ל. ועיי"ש בתפא"י דאיתא וז"ל כסא של כלה שעשוי לה למושב נכבד וכו', ב"ש מטמאין דאע"ג דלא חזי השתא למושב חשוב של כלה, עכ"פ אכתי חזי לישיבה לשאר אדם, ולא נתבטל מושבו וכו', ב"ה מטהרין דמדנתקלקל קצת לא חזי לכלה, ומדנשאר בו קשוטים קצת לא חזי נמי לאדם פשוטי. עכ"ל. ועיי"ש במשנה אחרונה דאיתא וז"ל וב"ה מטהרין פי' הר"ב דלא חזי לכלה והוי כנשבר ע"כ וכ"כ הר"ש ולכאורה דבר תמוה הוא משום דלא חזי לכלה וראוי לכל אדם אמאי הוי כנשבר וי"ל דכסא של כלה הוא מלבד החיפוין ג"כ הוא חשוב ביפויין ומעשה צעצועים ומקפידין שלא לישב בו שום אדם חוץ מן הכלה והלכך כל זמן שלא ניטלו חיפויו טמא בטומאת הכלה עצמה ומשניטלו חיפויו שאין ראוי לכלה ומקפידין שלא לישב בו אדם אחר ונמצא בטל המושב לגמרי וטהור לב"ה, וב"ש סברי דמשום הקפדה לא בטל ואם ישב עליו הזב אפי' שלא ברשות מטמאו. עכ"ל.

ועיין במלאכת שלמה בעדיות שם דאיתא וז"ל מצאתי כתוב עלה דמתני' גמרא מאי חפויו וכו' ב"ש מטמאין וכו' מ"ט דב"ש דאכתי חזו לישיבה וב"ה מטהרין מ"ט דכי עבידא לנוי כלה עבידא לעלמא לא חזיא דחייכי עלה עלמא. עכ"ל.

ב

הנה הרמב"ם פירש "נטלו חפוייו" באופ"א, דעיי"ש בפהמ"ש דאיתא

וז״ל כסא הכלה הוא המחופה באבנים ודומיהן, והוא אשר יקראוהו חפוי, וכאשר הוסר ממנו הרי הוא כאילו נשבר ולזה לא יטמא מדרס, וב״ש אומרים שהוא כסא עץ וראוי לישב עליו ולזה טמא מדרס ואע״פ שהוסר החפוי. עכ״ל. וכן עיי״ש בפהמ״ש החדשים דאיתא וז״ל כסא של כלה הוא מצופה בשנהב או במין ארז והם הנקראים חיפויין וכשהוסרו ממנו הרי הוא כאילו נשברו ולפיכך אינו מטא במדרס. עכ״ל. הרי לפי הפהמ״ש ״חפוייו״ היינו דבר שמחפה הכסא.

[**עי׳** בפירוש המאירי בעדיות שם דאיתא וז״ל כסא של כלה שניטלו חפיו פירוש מענין חפי פותחת כלומר כעין שינים יוצאות מן הכסא לצד ימין ולצד שמאל עשוים ליתן עליהם כרים שתהא הכלה סומכת עליהם ויש גורסין חפוייו והם פתוחים עשויים משן ועץ הנקרא יוני״ץ מצויירים ומחפים בהם את הכסא לנאותו ואף על פי שניטלו בית שמאי מטמאין שהרי ראוי הוא לישיבה עדין ובית הלל מטהרין שמכל מקום אינו ראוי לכלה. עכ״ל. הרי שהביא פירושם של אידך ראשונים הנ״ל ואח״כ הביא פירושו של הרמב״ם.]

אולם אף שהרמב״ם תרגם המילה חפוייו באופ״א מאידך מפרשים הנ״ל, לכאורה אין חילוק בין הרמב״ם לאידך מפרשים בביאור שורש המשנה, דגם להרמב״ם היסוד הוא דרק כשיש האי חיפוי הכסא הוא יפה ומכובד וראוי לכלה, וכשאין האי חיפוי אז הכסא אינו ראוי לכלה אבל גם אינו ראוי לשאר אינשי ולכך ב״ה מטהרין.

ג

אולם יש פירוש אחר בשורש המשנה, דעי׳ בראב״ד בעדיות שם דאיתא וז״ל הכסא של כלה שנחלקו עליו שמאי והלל כשחפוייו יוצאים נחלקו מדקתני סיפא כסא שלא היו חפוייו יוצאים ונטלו טמא שכן דרכו וכו׳ וכך פירושו כי הכסא של כלה יש לו דפנות כדי שתסמוך בזרועותיה ובגבה מאחוריה והמושב שהיא יושבת עליו נקרא חפוייו ופעמים שאדם עושה אותו משלש חתיכות כעין עריסה של קטן שהיא עשויה זרועות זרועות וכשחפוייו יוצאין ונכנסים שאדם יכול להכניסם ולהוציאם כשירצה אין אדם יכול להטותו שזרועותיו נופלים ואין דרכו להשתמש בו מוטה אלא כדרכו ועכשיו שנטלו חפוייו כבר בטלו תשמישיו מישיבה אבל כשאין חפוייו נכנסין ויוצאין אלא במקום המושב הירך קבוע הוא כעין קתדרא פעמים שאדם משתמש בו כשהוא מוטה שהופכו על פניו או על צדו ויושב עליו הלכך אפי׳ נטלו חפוייו טמא שראוי להטותו על צדו או על פניו ויושב עליו כתחלתו מיהו בית שמאי סברי אפילו בשחפוייו יוצאים ונטלו טמא מפני שלא בטל ממנו תשמיש ישיבה שהרי ראוי הוא עתה להטותו על צדו ולישב עליו. עכ״ל.

הנה לפי הראב״ד המחלוקת בין ב״ש וב״ה אינו שייך לסוג כסא מיוחד

לנוי שניטל הנוי וממילא אינו ראוי לכלה ועדיין אינו ראוי לשאר אינשי, אלא המחלוקת היא אי האי סוג תשמיש דהטי׳ על צדו סגי לקבלת טומאה. וא״כ צ״ב מה זה שייך במיוחד ל״כסא של כלה״.

ולבאורה צ״ל דכסא של כלה הוא דוגמא בעלמא להאי סוג כסא שיש בו האי תשמיש דהטי׳ על צדו. וצע״ע בזה.

ד

הנה בפשוטו מאד משמע ממתני׳ שיש איזה זמן מיוחד שכלה יושבת על כסא מיוחד.

ועיין במס׳ סנהדרין דף לח ע״א דאיתא רבה בר בר חנה רמי כתיב על גפי וכתיב על כסא בתחלה על גפי ולבסוף על כסא, ועי׳ בתוס׳ ד״ה בתחלה דאיתא וז״ל על גפי פ״ה מקום גבוה ולבסוף כשסרח נטרד על כסא וקשה דבספ״ק דמס׳ ע״ז (דף יט ע״א) משמע דכסא עדיף מגפי דדריש גבי תלמיד שבתחילה על גפי גולה ממקום למקום ולבסוף כשנעשה ראש ישיבה על כסא וכאן נמי יש לדרוש כן קודם שנזדווגה לו חוה על גפי כמו אם בגפו יבא ולבסוף על כסא. עכ״ל. הרי מבואר שכשנזדווגה לו חלה אז איכא בחינת ״על כסא״. ומבואר להדיא שיש קשר מיוחד בין ״כלה״ ל״כסא״.

ה

הנה יל״ע איך עושים ״כסא של כלה״. והנה אפשר דלית בזה שום כלל מיוחד איך לעשות הכסא, אלא כל דהוי כסא מיוחד סגי. אבל ע״פ הנתבאר בהשלש שיטות הנ״ל אפשר שיש אופן מיוחד איך לעשות הכסא.

הנה לפי הרמב״ם אפשר דא״צ לעשות ממש כהמבואר בדבריו, אלא כל שיש לו איזה חיפוי מיוחד לנוי סגי. ואף לפי הרע״ב ודעימי׳ אפשר דכל דהוי סוג כסא שיש לו נוי מיוחד דאם נוטלים אותו ממנו אז אינו ראוי לכלה אבל עדיין אינו ראוי לשאר אינשי מחמת ייחודו סגי. אבל לפי הראב״ד צריכים לדעת למה עשו האי כסא מיוחד דוקא באופן הנ״ל דשייך הטי׳ על צדו כדי שנדע אם צריך לעשותו בדיוק כמו שהם עשו או אם יכול לעשות איזה דבר דומה. וצע״ע בכ״ז.

עיי״ש במשנה שיש גם עוד שיטות בביאור איך עושים כסא של כלה.

נמצא **שיש להסתפק האם יש נפק״מ למעשה הנוגעת אפילו בזה״ז (דלית לן אפר הפרה) מדברי הראשונים בביאור המשנה הנ״ל, דאפשר שיש ללמוד מדבריהם איך לעשות כסא של כלה אפילו בזמנינו. וצע״ע למעשה.**

ו

עיין להלן במס׳ כלים בפכ״ג מ״ד דאיתא כסא של כלה ומשבר של חיה וכסא של כובס שהוא כורם עליו את הכלים אמר רבי יוסי אין בהם משום מושב.

ודברי ר׳ יוסי צ״ב לכאורה, הא הכא לא הוזכר שנטלו חפוייו וא״כ עדיין חזי לכלה, וא״כ למה אינו מטמא מדרס. ועיי״ש בתוס׳ יו״ט שעמד בזה וז״ל כסא של כלה ומשבר של חיה כו׳ אר״י אין בהם משום מושב ולא אתפרש טעמא מאי. עכ״ל.

וי״ל דעיי״ש ברא״ש דאיתא וז״ל כסא של כלה אינו עשוי אלא לכבוד ומשכיבין הכלה עליו לפי רגע וכן של משבר אינו עשוי אלא לשעת לידה. עכ״ל.

והנה יל״ע מהו כוונת הרא״ש במש״כ ״לפי רגע״.

והנה עיין בספר שלחן העזר סימן ו׳ ס״ו דאיתא וז״ל מנהג ישראל כי האוהבים והקרואים וחשובי העיר הולכים לקבל פני החתן קודם החופה וכן הנשים לקבל פני הכלה וכו׳ וצד החתן מכבדים להבאים מעשה אופה מגדנות ומשקה והחתן דורש קודם החופה ומושיבין את הכלה על מטה מוצעת בכרים וכסתות שקורין דעקשטוהל ונוהגין הבדחנים לומר התעוררת להחו״כ לפני החופה. עכ״ל. ועיי״ש בשמלת הצבי ס״ק ז׳ דאיתא וז״ל ועיין במטה״ח שמושיבין הכלה על הכסא באמצע הבית ונשים מסבבין אותה. עכ״ל. ועיין בספר משנת יהושע עמ׳ קי״ט דאיתא וז״ל יש שנהגו שהכלה בהגיעה לאולם הנישואין מושיבים אותה על כסא מיוחד מוצע בכרים וכסתות. עכ״ל. הרי דמנהג זה סובר דהכלה יושבת על הכסא המיוחד בשעת האסיפה המיוחדת שלפני החופה.

והנה עיין בערוך השולחן על אה״ע סימן נ״ה ס״י דאיתא וז״ל מנהגינו שמושיבין הכלה ומקלעין שערותיה ומזמרין לפניה בכלי זמר והחתן בא ומכסה פניה בסודר ומשם הולכין להחופה. עכ״ל. ואפשר שיש בזה שיטה אחרת, דהעיקר הוא שהכלה יושבת על הכסא המיוחד בשעה שמכסים פניה בהינומא. ועיין בשפת אמת על מס׳ שבת דף פג ע״ב דאיתא וז״ל הטעם דכסא של כלה ומשבר של חי׳ (בפכ״ב דכלים) דס״ל לר״י דאין מטמא מדרס וכ׳ תויו״ט דלא אתפרש טעמא, ולהנ״ל נראה דאין זה מיוחד לישיבה אלא דלכבודה יש כסא מיוחדת **לפי שעה כשמתכנסין לחופתה** וכן היולדת כדי שתלד, אבל אינו לכוונת ישיבה לכן אינו מטמא מדרס. עכ״ל. ויל״ע האם כוונתו כאחד מהמנהגים הנ״ל או יש בזה איזה שיטה אחרת.

והנה בשלמא לפי הערוך השלחן והשפת אמת י״ל דישיבתה היא ״לפי רגע״, אבל לפי אידך שיטות לכאורה אין ישיבתה לפי רגע, ויל״ע אי הרא״ש יסבור שאם נוהגים שיושבת על הכסא המיוחד לכל זמן האסיפה לפני החופה אז הכסא כן יהא טמא טומאת מדרס.

הנה מבואר בכל הני מנהגים שהכלה יושבת על הכסא המיוחד לפני הנישואין. אבל בתוס׳ בסנהדרין הנ״ל

לכאורה משמע דענין הכסא של כלה הוא לאחר שנזדווגו. ובאמת עיי״ש בסנהדרין בפסקי התוס׳ (אות צ״ד) דאיתא וז״ל קודם שנזדווגה חוה היה אדם יחידי ומשנזדווג ישבו יחד על כסא, ומכאן ראי׳ שמושיבין חתן וכלה על כסא. עכ״ל. ועיין במסכת יבמות דף קי ע״א דאיתא ההיא עובדא דהוה בנרש ואיקדישה כשהיא קטנה וגדלה ואותביה אבי כורסייא ואתא אחרינא וחטפה מיניה ורב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו התם ולא הצריכוה גיטא מבתרא אמר רב פפא בנרש מינסב נסיבי והדר מותבי אבי כורסייא, ופרש״י וז״ל אבי כורסייא באפריון. עכ״ל. ועיין בספר תשבץ קטן סימן תס״ה דאיתא וז״ל ומה שאנו נוהגים להושיב החתן והכלה על הספסל במוצאי שבת רמז מיבמות בפרק בית שמאי דאמרינן התם הוה עובדא בנרש ואותביה רבה אבי כורסיה פי׳ ספסל. עכ״ל. ועיין בספר פרדס אליעזר חלק אירוסין ונישואין דאיתא בתוה״ד וז״ל ועלי גליון ספר המנהגים של ר׳ יוזפא שמש ציין הג״ר יאיר חיים בכרך דמנהג ישיבת החתן והכלה על ספסל אחד עוד היה נהוג בימי קדם בתקופת הש״ס דהכי אמרינן בש״ס יבמות וכו׳, הרי חזינן דמנהג שלהם היה להושיב את החתן וכלה על כסא וכו׳ מנהג הושבת החתן וכלה על הכסא היתה נהוגה במקומות רבות ואף מחוץ לגלילות אשכנז אולם בכמה מהם לא נהגו כך בשעת הנישואין אלא קיימו את המנהג במוצאי שבת שלאחר הנישואין וכדמביא רבי שמחה מויטרי ז״ל במחזור ויטרי סו״ס תצ״ו אם שבת היא מתפללין שם מנחה ומעריב מביאין את החתן ואת הכלה ומושיבין אותם בקתדראות זה כנגד זה ועושין להם מחולות סביבותיהם ויהללו להם במחול בחורים וזקנים יחדיו וייטיבו נגן בשמחה ובשירים וכן כתב האגודה יבמות אות ק״כ מכאן מביאין קצת ראיה למנהגינו שעושה צירקא להושיבם על קתדראות ולא עוד אלא אף בקהלות אשכנז שנהגו להושיבן על הכסא בשעת המיין חזרו ושנו לעשות כן גם במוצאי שבת וכמו שמביא רבי יוזפא שמש ח״ב עמ׳ ס׳ בהג״ה בשבת מתפללין מעריב אצל החתן ואחר כך מביאין ספסל תחת הברייט הויז ויושבין עליה חתן וכלה וכו׳ אמנם ביאר רבינו הראב״ן ז״ל מקור טהור למנהג הושבת החתן וכלה יחד על כסא לאחר הנישואין דייקא וזה לשונו מס׳ כתובות מהדו׳ שאמלויא עמ׳ רנ״ח וע״ע בספר הפרנס סי׳ ש״ע בשם הראבי״ה והא דנהגינן לאותובי חתן וכלה על שני קתדריאות בשילהי הילולא בליל מוצאי שבת נראה לי דמעובדא דנרש נהגו דההוא עובדא הוה בנרש דאיקדש כשהיא קטנה וגדלה ואותבוה אבי כורסיה אתא גברא אחרינא חטפה מיניה ולא אצרכא גט מבתרא אמר רב פפא בנרש מינסיב נסבי והדר מותבי אבי כורסי ואם כן הרי חזינן להדיא דהושבת החתן וכלה על הכסא היה מתקיים בזמן הש״ס לאחר הנישואין ובעקבותם הולכים בקהלות הקודש שנהגו

להושיב את החתן וכלה על הספסל במוצאי שבת שלאחר החתונה. עכ״ל. ועיין בפירושים ופסקים לרבינו אביגדור הצרפתי פרשת יתרו דאיתא וז״ל וינח ביום השביעי ונראה דשבת הוא לשון ישיבה שהושיב הקב״ה שר של שבת שהוא כלה על כסאו וכל שרי ממלכתו היו מרקדין ומזמרין מזמור שיר ליום השבת כמו שעושין לחתן וכלה מכאן פסק שמושיבין הכלה על כסא בלבדה כנגד החתן ומזמרין בשבח הכלה לפני החתן ואומר כלה נאה וחסודה. עכ״ל.

ויל״ע אליבא דכל הני מנהגים האם היא רק יושבת שם ״לפי רגע״, ואם היא יושבת שם להרבה זמן יל״ע אי הרא״ש יסבור שאם נוהגים כן אז הכסא כן יהא טמא טומאת מדרס.

ולכאורה י״ל דאליבא דכל המנהגים עדיין אין מטמא מדרס, דעיין בחזו״א כלים סימן כ״ז ס״ק י׳ שביאר דברי הרא״ש דכיון שאין הכסא עשוי לישיבת קבע אלא לצורך השעה ואחרי כן אין הישיבה עליו אלא בזיון לא מקרי מיוחד לישיבה, דלפ״ז גם אם אין הישיבה רק לרגע עדיין אינו טמא מדרס.

ז

אלא דלכאורה כל ענין זה דכסא של כלה אינו טמא מדרס אינו להלכה, דהנה לכאורה יש בכל זה סתירה בין המשניות הנ״ל, דבפכ״ב מ״ד מבואר דרק אם נטלו חפוייו טהור, ובפכ״ג מ״ד מבואר דגם בלי נטלו חפוייו טהור.

ועיין בר״ש בפכ״ג שם שעמד בהאי סתירה, ותירץ בשני אופנים, וז״ל אין בהן משום מושב דאין מטמאין מושב ומתני׳ דלעיל פכ״ב מ״ד דתנן כסא של כלה שנטלו חפויו דמשמע הא לא ניטלו טמא דלא כר׳ יוסי אי נמי בשאר טומאה מירי. עכ״ל.

וראיתי שיש בזה עוד מהלך במשנה אחרונה בפרק כ״ב שם וז״ל ר׳ יוסי כב״ה ס״ל דבלא ניטלו חיפויו נמי אין אדם אחר יושב עליו שמקפידין אלא שטמא מן הכלה עצמה והתם איירי שישב עליו זב שלא ברשות ואינו מטמאו כסברת ב״ה ומוסיף דמשבר של חיה וכסא שכורם עליו נמי מקפיד עליו כמו בשל כלה. עכ״ל.

וראיתי שיש בזה עוד מהלך באור שמח בפכ״ה מהל׳ כלים ה״ב, דעי׳ ברישא של המשנה הנ״ל בפכ״ג דאיתא המטה והכר והכסת של מת הרי אלו טמאין מדרס, הרי דהרישא מיירי בשל מת, ועפ״ז עיי״ש באו״ש דאיתא וז״ל במשנה פליג ר׳ יוסי דאין בהן משום מושב יעויין שם, ופלא דהא על כסא של כלה נחלקו לעיל פרק כ״ב ב״ש וב״ה בניטל חפויו יעויין שם ואטו פליג ר״י על ב״ש וב״ה, ונראה דר׳ יוסי אמר על כסא של כלה ומשבר של חיה של מתים שכן היו עושין להם להרבות האבל כמו דאיתא כיוצא בזה במסכת שמחות פ״ח (א״ה עיי״ש בריש ה״ב), לכן אמר ר׳ יוסי דטהור, ודוקא

במטה שהנשים המבכות אותה יושבות עליה לא פליג ר״י ודוק. עכ״ל. ועד״ז עיין בספר נכבדי נעם דאיתא וז״ל כלים פכ״ג מ״ד המטה והכר והכסת של מת הרי אלו מטמאין מדרס כסא של כלה ומשבר של חיה וכסא של כובס שהוא כובס עליו את הבגדים אמר ר׳ יוסי אין בהם משום מושב ועמדו ע״ז הראשונים ז״ל אמאי בכסא של כלה אין בו משום מושב וביאר מו״ח זצ״ל דכסא של כלה קאי אריש בשל מת ולפי מה שאמרו במסכת שמחות רפ״ח דעל חתן וכלה שמתו עושין כסא לזכרון הצער וע״ז אמרינן שאין בו משום מושב ופשוט. עכ״ל.

הנה פשיטא שיש נפק״מ לדינא ממש בין התירוצים, דלפי התירוץ הראשון של הר״ש שיש בזה מחלוקת בין הסתם משנה בפכ״ב לר׳ יוסי בפכ״ג א״כ בפשוטו קיי״ל כהסתם משנה וא״כ קיי״ל דכסא של כלה טמא מדרס. אבל לפי התירוץ השני של הר״ש ולפי התירוצים של המשנה אחרונה והאור שמח ליתא בזה שום מחלוקת וא״כ קיי״ל כר׳ יוסי דכסא של כלה אינו טמא מדרס.

והנה יל״ע כאיזה מהתירוצים ס״ל להרמב״ם. והנה עי׳ בפהמ״ש בפכ״ג שם שהרמב״ם כתב דאין הלכה כר׳ יוסי. ולכאורה מבואר דס״ל שיש מחלוקת בין המשניות וכהתירוץ הראשון של הר״ש, ודלא כהתירוץ השני של הר״ש ודלא כהתירוצים של האחרונים.

ועיין בפהמ״ש בפכ״ב שם דאיתא וז״ל כסא הכלה הוא המחופה באבנים ודומיהן, והוא אשר יקראוהו חפוי, וכאשר הוסר ממנו הרי הוא כאילו נשבר ולזה לא יטמא מדרס, וב״ש אומרים שהוא כסא עץ וראוי לישב עליו ולזה טמא מדרס ואע״פ שהוסר החפוי. עכ״ל. הרי דהוא פירש דהמשנה מיירי לגבי מדרס, ולא לגבי שאר טומאות, ושוב מוכח דלא ס״ל כהתירוץ השני של הר״ש.

ועכ״פ עיין בפכ״ה מהל׳ כלים ה״ב דאיתא וז״ל המטה והכר והכסת של מת וכסא של כלה ומשבר של חיה וכסא של כובס שכובס עליו את הכלים וכסא של קטן שיש לו רגלים אף על פי שאין בו גובה טפח כל אלו מתטמאין במדרס. עכ״ל. הרי דהרמב״ם פסק דכסא של כלה הוא טמא מדרס.

והנה כיון דהרמב״ם פסק דכסא של כלה טמא מדרס, והר״ש לא פסק דלא כן, אלא יש לו שני תירוצים, א״כ לכאורה י״ל דקיי״ל בזה כהרמב״ם אף דהוא דלא כהתירוצים של האחרונים.

ח

אולם הדברים צ״ב לכאורה, למה הרמב״ם סובר דהמשנה בפכ״ב מיירי רק לגבי מדרס ולא לגבי שאר טומאות, דהיינו למה אין הרמב״ם סובר כתירוץ שני של הר״ש, וממילא לא יהא צריך לומר שיש בזה מחלוקת, ולעולם היה יכול לסבור כדינו של ר׳ יוסי.

הנה אפשר דהרמב״ם אזיל בזה לטעמי׳, דהנה ראינו שיש להרמב״ם ביאור מיוחד ל״כסא של כלה״, דהוא כסא עם חיפוי מיוחד. וי״ל דכיון דהוי מחופה לכך לא שייך בו שאר טומאת כי אם טומאת מדרס. דהנה עיין ברמב״ם בהל׳ כלים פ״ד ה״ד דאיתא וז״ל חפויי המטה טהורין וכן כל החפויין בין שהיו של עץ או של עצם או של עור או של מת כת טהורין שנא׳ אשר יעשה מלאכה בהן פרט לחפויי הכלים וכן כלי עץ או עצם שיש בהן בית קיבול שציפם במתכת טהורים ואין מקבלין טומאה מאחר שציפם ביטלן והציפוי עצמו טהור כמו שביארנו. עכ״ל. ולפ״ז צ״ב, כסא של כלה צריך להיות טהור לכ״ע, אפילו אם לא נטלו חפוייו משום דהוא מחופה. והרבה מפרשים ביארו שיש לחלק בזה בין מדרס לשאר טומאות, דכלים מחופים טהורים משאר טומאות אבל לא ממדרס.

עיין בספר משנת טהרות בפכ״ב שם שהביא לזה כמה ביאורים לחלק בין מדרס לשאר טומאות וז״ל ויעו׳ בחזו״א כלים סימן כ״ו סקי״ג שכתב עיין תיו״ט דפסיקא ליה דלהרמב״ם מחופה טהור אף מן המדרס וצ״ע דלא אימעט בתו״כ הובא ברמב״ם פ״כ משנה ג׳ אלא כלי גללים אבל מה שבמינו טמא בכלי קיבול טמא במדרס ולכן טמאין אף המפציץ וכש״כ מצופין ובפירוש הרמב״ם אין הכרח לזה ע״כ, וביאור דבריו דאע״ג דנתמעט דמצופין אין מטמא מתורת כלי אבל במדרס א״צ כלל שיהא לו תורת כלי לקב״ט וסגי דבמינו הוי מין המק״ט דמה״ט פשוטין טמאין במדרס וה״ה והטעם לטמא אף מצופין דאע״ג דנתמעטו מקב״ט אבל עכ״פ הוי מין המק״ט זה ביאור סברת החזו״א, ולכאו׳ היה אפשר לחלק מפשוטין דשימוש דמדרס משוי ליה חשיבות כמו בית קיבול וכן נראה בלשון רש״י בסוכה דף כ׳ ע״א אבל החזו״א נקט כאן דהביאור בהא דפשוטים מק״ט מדרס הוא דסגי בהא דמינו מק״ט ולכן גם מצופין אע״ג דנתמעטו מ״מ אבל הוי במינו בר קבולי טומאה, והנה לכאו׳ היה אפשר לדון עוד מטעם אחר דלגבי מדרס טמא גם מצופה דאע״ג דעץ המצופה מתכת טהור כ״ז ה״ד לגבי קב״ט דכלי עץ הוי דין קב״ט דכלי עץ וכלי מתכות הוי דין קב״ט דכלי מתכות ולכן כשהוא מצופה מתבטל ע״י המתכת הדין קב״ט דכלי עץ אבל לגבי מדרס י״ל דבכל המינים הוי חד דין קב״ט דכ״ד הראוי למדרס טמא ולכן לא איכפ״ל דהוי מצופה דהוי חד קב״ט דמדרס וכן מבואר סברא כזו בחזו״א כלים סימן ל״ד סק״ד בביאור דברי הר״ש לקמן פכ״ז מ״ג דלענין טומאת מדרס אי״צ לאתויי להטעם דשק ועור ובגד מצטרפים זל״ז וכו׳, וכתב החזו״א שם דסברת הר״ש היא דלגבי טומאת מגע דלא טימאה התורה אלא ז׳ מינין ושאר מינין טיהרה לכן בב׳ מינין היה אפ״ל דאין כאן טומאה דזיל הכא

ליכא שיעורא וזיל הכא ליכא שיעורא ואע״ג דסו״ס כלי הוא הו״ל ככלי שנעשה מזכוכית ומאבן שלא טימאה תורה ולכן צריך לדין צירוף למיחשיב את ד׳ המינין כמין אחד דכשם שטימאה תורה את העור ואת השק ה״נ כשמחצה מזה ומחצה מזה טמא אבל במדרס שלא ייחדה התורה מינין אלא כל המיוחד למדרס טמא מ״ל חד מינא מ״ל תרי מיני ונהי דאינו עור ואינו שק אלא כמין חדש אכתי הוא טמא ע״כ, וה״נ י״ל סברא זו במצופה דחשיב למדרס כחד מילתא וטמא במדרס ועיין בס׳ משנת יעבץ חיו״ד סי׳ כ״ו שביאר סברא זו דלכן במדרס מצופה טמא והם חידו״ת שאמרם בשמחת נשואיו בענין ״כסא של כלה״, אמנם הנה יעוי׳ להלן פרק כ״ז שנתבאר בעזהי״ת דכ״ד החזו״א הם רק לר״ש לשיטתו דס״ל דמפץ טמא מדרס אע״ג דל״ה מין המק״ט דלמדרס א״צ מז׳ מינין האמורין בתורה אבל בדעת הרמב״ם מוכח דגם גבי מדרס בעי שיהא מז׳ מינין המקבלין טומאה ולכן פליג שם הרמב״ם על הר״ש וס״ל דגם לגבי מדרס בעי צירוף ועיין בס׳ טהרת כלים חלק ד׳ סימן ע׳ וא״כ ממילא גם לגבי מצופה היה אפשר לטהר מדרס, ועוד דברמב״ם משמע דכסא של כלה איירי במצופה אבנים ובזה ל״ש לומר דהוי חד מין למדרס דהא אבנים אין טמאין מדרס אלא דלפ״ד התורי״ד בנדה דף ס׳ דהא דאבנים אין טמאין במדרס הוא משום דאין ראויין למדרס י״ל דזה ל״ש בציפוי דאבן ובזה אזלינן בתר העיקר, אלא דיש לדון בדעת הרמב״ם מטעם אחר דכל המיעוטים דקב״ט כגון פשוטין ומצופין לא נאמרו במדרס ולכן טמא במדרס גם במצופים אמנם דיש לחלק בין ציפויין ופשוטין וכש״נ לעיל. עכ״ל.

אבל יש להעיר בכל זה לכאורה, דעי׳ בפהמ״ש בעדיות שם דאיתא וז״ל מנהג הכסאות שיושבות הכלות עליהם שיהיו עשויות משן ותדהר ותאשור וזולתם, ולהיות מפותחין ומצויירין פתוחים, והם הנקראים חפוין, כלומר אותן החתיכות המפותחות שמדביקות עליו. עכ״ל. ולכאורה משמע מלשונו שם דאינו מחופה בכולו. ושו״ר בתוס׳ יו״ט בפכ״ב שם דאיתא וז״ל ובפ״ק דעדיות משנה יא מפרש גם פי׳ הרמב״ם דהתם דחפויין פתוחין וציורים שעושין מעצים ואבנים כו׳ וצריך לומר שאינו חפוי על פני כולו והיינו דלשונו בפירושו דהתם חתיכות המפותח שמדביקין עליו ואף ע״פ שאין דבריו בפירושו שבכאן נראין כן מ״מ הדבר מוכרח דהא לדידיה כל חפוי מטהר כמ״ש בר״פ. עכ״ל. ועיי״ש במשנת טהרות שג״כ העיר מדברי התוס׳ יו״ט על החילוקים הנ״ל בין מדרס לשאר טומאות בדעת הרמב״ם. וא״כ לכאורה י״ל דהדרא קושיא לדוכתא, למה הרמב״ם סובר דהמשנה בפכ״ב מיירי רק לגבי מדרס ולא לגבי שאר טומאות, דהיינו למה אין הרמב״ם סובר כתירוץ שני של הר״ש, וממילא לא יהא צריך לומר שיש

בזה מחלוקת, ולעולם היה יכול לסבור כדינו של ר׳ יוסי.

[**ובאמת** אפשר דגם בלי לומר דמיירי דאינו מחופו בכולו ליכא הכא דינא דכלים מחופים, דעיין הכא בספר הר שפר (שיעורים על מס׳ כלים מהג״ר משה שפירא ז״ל) דאיתא וז״ל לולא דברי התיו״ט היה נראה לילך בדרך חדשה בביאור הדברים, דהנה כבר נתבאר לעיל בדעת הרמב״ם דכלי המחופה כשהוא מב׳ מינים אין בו טומאה מטעם דמחמת העיקר אינו מקבל טומאה משום שאין משתמשים בו ומחמת החיפוי אין בו טומאה מחמת שהוא עצמו אינו כלי, אמנם כל זה דוקא בדבר שהיה כלי מעיקרו ועכשיו עושה לו חיפוי אבל בדבר שאינו נגמר להיות כלי אלא ע״י שמחפה אותו כגון כסא של כלה שקודם החיפוי אינו כלי דעדיין לא נגמרה מלאכתו ורק לאחר החיפוי נשלמה ענינו בזה לא נאמר הדין דכלים המחופים טהורין, ולפי זה אתי שפיר דברי בית הלל דכשניטל חיפויו טהור משום דעם החיפוי הוא כלי שלם וטמא וכשניטל חיפויו טהור דהוי שבירה על הכלי, ובאמת לפי זה לא בעינן למימר כמו שכתב בתיו״ט דאיירי שלא חיפה את כל הכלי אלא אף אם חיפה את כל הכלי גם כן אין דין של כלים המחופין כיון דכל הדין של כלים המחופין טהורין נאמר ב״כלים״ שהן מחופין ולא כשהחיפוי עושה אותן לכלי, אמנם כל זה אתי שפיר לדעת בית הלל אמנם מה נענה לבית שמאי דס״ל דכשניטל חיפויו טמא א״כ על כרחך דהוי כלי אף בלא החיפוי וא״כ הדרינן לדין כלים המחופין, אלא דבאמת יש לדון מהיכן ידעינן דדין כלים המחופין נוהג אף לענין מדרס דבשלמא בטומאת כלים שפיר אמרינן דכיון שנאבד ממנו השם כלי שלו דעיקרו אינו משמש לתשמיש והחיפוי עצמו אינו כלי על כן אין לו דין כלי אבל לענין מדרס מי יימר דטומאתו מחמת שם הכלי שלו דאפשר דטומאתו בעצם מה שהוא ראוי לישיבה ואף כשאין לו דין כלי יקבל טומאת מדרס וכבר נתחבט בדבר במשנה אחרונה וכתב דמוכרח הדבר דאף לענין מדרס נוהג דין כלים המחופין משום דאי לאו הכי היו כל הכלים המחופין טמאין מדרס וכל הטמא מדרס טמא מת, ואפשר דבזה גופא נחלקו בית שמאי ובית הלל וכדתנן בסיפא דמתני׳ דשמאי אומר אף מלבן של כסא טמא והיינו דס״ל דאף שהמלבן מצד עצמו אינו כלי של ישיבה אלא שהוא רק מיוחד לישיבה מ״מ מקבל טומאת מדרס, והטעם דס״ל דלענין מדרס לא בעינן שיטמא מתורת הכלי שלו אלא סגי במה שהוא מיוחד לישיבה ועל כן אף בכסא של כלה שניטל חיפויו טמא כיון שאע״פ ששם הכלי שלו בטל דכסא זה כבר אינו ראוי לכלה מ״מ אכתי נשאר בו החלק שהוא ראוי לישיבה ומצד זה הוא טמא ובאמת לדברי בית שמאי ליכא טהרה לכלים המחופין לענין מדרס רק לענין שאר טומאות התלויות בשם כלי ובית הלל סברי דלענין טומאת מדרס בעינן

תרתי בעינן גם שיהיה מיוחד לישיבה ובעינן נמי שיהיה דין כלי של ישיבה ועל כן בכסא של כלה שניטל חיפויו אינו טמא מדרס משום דאף שהוא מיוחד לישיבה מ״מ כיון שאינו ראוי לכלה אין לו דין כלי של ישיבה. עכ״ל.]

עיי״ש במשנת טהרות דאיתא וז״ל מבואר בר״ש דכסא של כלה גם אם אין טמא מדרס עכ״פ טמא שאר טומאות, ולכאו׳ הטעם משום דחשיב כמשמש אדם ומשמש משמשי אדם דמניחין עליה כלים שעשויין לשמש האדם, ואפשר עוד דהיינו משום שהוא רחב קצת והרא״ש לעיל רפ״ב וכן התוס׳ בסוכה דף ה׳ כתבו דכלי שרחב קצת דמי לבית קיבול וטמא מדרבנן וכו׳, ולכאו׳ נראה דהרמב״ם חולק ע״ד הר״ש וס״ל דכסא ל״ה אלא משמש אדם גרידא ולא משמשיו וא״כ כל טומאתו היא רק משום מדרס ולכן ע״כ דמתני׳ איירי לענין מדרס וכש״כ בפיהמ״ש. עכ״ל.

ט

הנה לכאורה נמצא דליכא נפק״מ להלכה למעשה משיטת ר׳ יוסי דלית לכסא של כלה טומאת מדרס. **אולם אף אם לית ממנה נפק״מ להלכה למעשה בדיני טומאת מדרס, אבל להנ״ל אפשר שיש ממנה נפק״מ למעשה הנוגעת אפילו בזה״ז (דלית לן אפר הפרה), שיש ללמוד נפק״מ בסדר הדברים המיוחדים שעושים לכלה, דלמדנו מדברי ר׳ יוסי שיש כזה כסא שמושיבים כלה עליה לשעה.**

אבל זהו דוקא לפי הרא״ש, אבל אפשר דהרמב״ם פירש הטעם דאין כסא של כלה טמא מדרס אליבא דר׳ יוסי באופ״א, דעי׳ במשנת טהרות בפכ״ג שם דאיתא וז״ל ונראה ללמוד מדברי הרמב״ם ביאור חדש במשנתינו בטעמא דר׳ יוסי, דהנה הרמב״ם פכ״ה ה״ב כשהביא כל דיני דמתני׳ הוסיף גם כסא של קטן שאינו גבוה טפח (והוא דינא דמתני׳ לקמן פכ״ז מ״ה) ומדמייתי לה הרמב״ם בהדי הנך דמתני׳ נראה דלמד דיסוד הטעם הוא דמושב שאינו מיוחד אלא לאדם אחד לא חשיב מושב ולכן ר׳ יוסי מטהר בכסא של כלה ובמשבר של חיה וכיו״ב ולכן דימה זה הרמב״ם להא דכסא של קטן שאינו גבוה טפח דבזה נמי אינו מיוחד רק לישיבת קטן ור׳ יוסי יטהר נמי בכה״ג ודמיא לכסא של כלה וכל הני דמתני׳ ולפ״ז צ״ל דהא דתנן ברישא דמיטה של מת טמא אזיל הרמב״ם לטעמיה דאינו משום ישיבת המקוננות דהא וכו׳ דמה דמיוחד לאדם אחד לא חשיב מיוחד לישיבה אלא כש״נ דס״ל לרמב״ם דמיטה דצורתה מוכחת דהיא מדרס טמאה מדרס ולכן בזה מודה ר׳ יוסי, (א״ה ויל״ע מעגלה של קטן בביצה דמיוחד רק לקטן דאל״כ מאי רבותיה, עי׳ תוס׳ שם, וכן קב הקיטע בשבת ס״ו ומקל של זקנים וסנדל של סיידים שהק׳ תוס׳ בשבת דליטמא במדרס וצ״ע אם מקוננות חשיב מושב של אחד ומ״ש מים של גודלת לעיל פט״ו מ״ג ומלבני בני לוי לעיל פי״ח, וכולהו צ״ל דלאו כר׳ יוסי, וצע״ע). עכ״ל. ולפ״ז להרמב״ם ליכא מקור שמושיבים כלה עליה לשעה.

אבל לפי הנתבאר ע"פ החזו"א אפשר דלית בזה נפק"מ בין הרמב"ם והרא"ש, דלכאורה גם הרמב"ם צריך לסבור דרק מושיבים אותה על האי כסא לאיזה ענין מיוחד הנוגע רק לכלה, ואינה ישיבת קבע. וא"כ אפשר דלכ"ע יש ללמוד מהאי משנה נפק"מ למעשה בזה"ז, שיש כזה כסא שמושיבים כלה עליה ואינו עשוי לישיבת קבע אלא לצורך השעה.

פרק ה

כיסוי פני הכלה
לפני החופה

פרק ה

כיסוי פני הכלה לפני החופה

ענף מ

מקור ממשנה לכיסוי פני הכלה לפני החופה

א

הנה כפי מה שראיתי, לפני החופה, נוהגים שהחתן מכסה ראשה ופניה של הכלה. ודבר זה אומר דורשני.

והנה עצם הדבר שראש ופני הכלה מכוסה, יש לזה מקור מפורש בגמ׳, דעי׳ במשנה בריש פ״ב דמסכת כתובות דאיתא האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים, (וכן עיי״ש בסוף הפרק דאיתא ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן זה כתב ידו של אבא וזה כתב ידו של רבי וזה כתב ידו של אחי זכור הייתי בפלונית שיצתה בהינומא וראשה פרוע,) ועיי״ש בגמ׳ בדף יז ע״ב דאיתא מאי הינומא סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר תנורא דאסא רבי יוחנן אמר קריתא דמנמנה בה כלתא, ופרש״י וז״ל קריתא צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין במקומינו ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין

עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה. עכ״ל. הרי מפורש בגמ׳ שיש צעיף על הכלה ושזה מכסה עיניה. והיינו ממש כעצם הדבר הנ״ל שמכסים ראש ופני הכלה. [אלא דלכאורה מוכח במשנה דלא מכסים ראשה, דהא איתא ״וראשה פרוע״, וי״ל דעיי״ש ברש״י על המשנה דאיתא וז״ל וראשה פרוע איצטייבלידי״ה שערה על כתיפיה, עכ״ל, וא״כ י״ל דהראש הוא מכוסה עם הצעיף, אבל שערותיה יוצאות על כתיפיה, וזה נקרא ״ראשה פרוע״.]

והנה במשנה הנ״ל איתא אם יש עדים שיצאת בהינומא, הרי מבואר שהזמן של ההינומא הוא ״שיצאת״, ויל״ע מאיפה יצאת. עיי״ש במשנה ברש״י דאיתא וז״ל אם יש עדים על נשואיה שיצאת מבית אביה לבית בעלה, בהינומא בגמ׳ מפרש, וראשה פרוע איצטייבלידי״ה שערה על כתיפיה כך היו נוהגין להוציא את הבתולות מבית אביהן לבית החתונה. עכ״ל. הרי מפורש ד״יצאת״ היינו מבית אביה לבית החתונה.

(**ואפשר** שגם יש מקור מהגאונים ד״יציאה בהינומא״ מיירי לפני חופת נישואין, דעי׳ בשט״מ על המשנה שם דאיתא וז״ל וראשה פרוע פי׳ היו מפריעין ראש הבתולה להשביחה בשערה לר׳ שלמה ז״ל וראשה פרוע פי׳ מגולה וכך היו נוהגין לבתולה ולא לאלמנה והאי דאמרינן ופרע את ראש האשה ותנא דבי רבי ישמעאל מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרועי ראש איכא למימר בנשואות קא מיירי, מלקוטי הגאונים. עכ״ל.)

וא״כ חזינן שעיני׳ מכוסות על ידי ההינומא, וחזינן שהזמן שעיני׳ מכוסות על ידי ההינומא הוא קודם שמגיע לבית החתונה, **והיינו ממש כהמנהג הנ״ל שקודם החופה מכסים ראש ופני הכלה.** וא״כ יש מקור להמנהג מהמשנה. ע״ע לקמן.

ב

הנה אין מקור זה להמנהג הנ״ל מוסכם, כמובן, דהרי יש שתי שיטות בגמ׳ מהו הינומא, דאה״נ לפי ר׳ יוחנן הינומא הוא ״קריתא דמנמנה בה כלתא״, ולפ״ז יש מקור להמנהג כנ״ל, אבל לפי סורחב בר פפא משמיה דזעירי הינומא הוא ״תנורא דאסא״, ופרש״י וז״ל תנורא דאסא כמין חופה של הדס עגולה, עכ״ל, ולפ״ז ליכא שום מקור.

ובאמת אף לפי ר׳ יוחנן אין המקור מוסכם, דאה״נ לפי רש״י ״קריתא דמנמנה בה כלתא״ היינו צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין במקומינו ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה, עכ״ל, ולפ״ז יש מקור כנ״ל, [וכן עי׳ ברע״ב על המשנה שם דאיתא וז״ל הינומא איכא מאן דאמר חופה של הדס שעושים לבתולות. ואיכא מאן דאמר צעיף שנותנים על העינים ומתנמנמת בו, עכ״ל, וכן עיי״ש במאירי דאיתא וז״ל אם יש לה עדים שיצאה

מבית אביה כדרך בתולה שהיה מנהגן להוציאה בהינומא ופירשוה בגמרא תנורא דאסא מלשון ותנור לו בירושלם שתרגום ירושלמי שלו והינומא ליה בירושלם והיא חפה של הדס עגלה כתנור וכן פירשוה יקוריתא דמנמנמא ביה כלתא ר״ל צעיף שנותנין לפעמים כנגד פניה שאם תנמנם מעט לא ירגישו בה, עכ״ל,] אבל יש חולקים בזה על רש״י, דעיי״ש בשט״מ דאיתא וז״ל חריתא דמנמנא נ״א דמתנמנמא בה כלתא, הוא הנקרא בלשון ערבי אל הודג׳ וי״א מחפה ור״ח ז״ל חריתא דמתנמנמא בה כלתא פי׳ חופה שהיו עושין לכלה כדמות עיר ממיני צבעונין והיא ישנה בתוכה ומשום דמנמנם בגוה קרי לה הינומא ונראה שכשהיו מוליכין אותה מבית אביה לבית בעלה היו מוציאין אותה בתוכה שאם לא כן יקשה לשון אם יצאתה בהינומא א״נ אפשר לומר שבבית החתן היתה עומד׳ בתוכה ומאי דתנן אם יצאתה בהינומא ר״ל אם יצאת בפני העם עד כאן, עכ״ל, ועיין בתוי״ט על המשנה שם דאיתא וז״ל בהינומא כתב הערוך פי׳ ר״ח הינומא לשון יון הוא תורה כלומר חוק הבתולות ע״כ, ורש״י פי׳ למ״ד קריתא צעיף וכו׳ ומתנמנמת בו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה. עכ״ל. [עיי״ש בספר הערוך ערך אות הה״א דאיתא וז״ל הנמא, דעקין (כתובות ט״ו ובב״ב צ״ב) שיצאת בהינומא וראשה פרוע פי׳ ר״ח הינומא לשון יון הוא תורה כלומר חוק הבתולות גמ׳, מאי הינומא תנורא דאסא ור׳ יוחנן אמר קרייתא דמנמנמא בה כלתא (א״ב מדברי רבינו חננאל נלמוד לבאר המלות שהן נכריות אף כי הפירוש נוטה קצת מדברי הגמ׳ לא לחלוק עליהם כי אם להוציא לאור עיקר המלה ונראה לי שפירוש הינומא בלשון יוני מסוה נתון מן הפנים ומכסה העינים וכן נהגו הבתולות לצאת בו), עכ״ל, ועיי״ש בתפא״י יכין ס״ק ד׳ דאיתא וז״ל בהינומא ״הומענאס״ בלשון יון הוא צעיף (שלייער) לכסות עינים, וחז״ל הסיבו המלה וסרסוהו כפי הנאות בלשון קודש, דע״י שעיניה מכוסים היא מנמנמת תחתיו, ולכן קראוהו הנומא (ועמ״ש פסחים פ״י), ויש עושין הנומא זה מבגד ויש מהדסים. עכ״ל.] ולפי אידך פירושים החולקים על רש״י, ליכא שום מקור.

וכן לפי הרמב״ם לית בזה מקור, דעיי״ש בפהמ״ש דאיתא וז״ל האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת כו׳ הינומא מפה ממשי היה מנהגם נושאים בו בתולות מבית אביה לבית בעלה. עכ״ל. ועיין בפהמ״ש שבמאירי דאיתא וז״ל אמר הר״ם פי׳ הינומא בימה של עץ היה מנהגם שישאו בו הבתולות מבית האב לבית הבעל. עכ״ל. (מדבריו בהלכות ליכא שום ראי׳, דעי׳ בפט״ז מהל׳ אישות הכ״ה דאיתא וז״ל היא אומרת בתולה נישאתי ועיקר כתובתי מאתים והבעל או יורשיו אומרים בעולה נשאת ואין לה אלא מאה אם יש עדים שראו שעשו לה המנהגות שנהגו אנשי אותה העיר לעשותן לבתולה כגון מיני שמחה או כתרים או

מלבוש ידוע או שאר דברים שאין עושין כך אלא לבתולה הרי זו נוטלת מאתים, עכ״ל, הרי דהתם לא הזכיר הינומא כלל, אולם הא מיהא יש משם מקור דליכא ענין מיוחד לכסות פני הכלה.)

הנה אף דאין המקור מוסכם עדיין יש להביא מקור להמנהג מהמשנה, דיש לומר דהמנהג הוא כר׳ יוחנן אליבא דפירושו של רש״י.

☆ ☆

עיין בספר דף על הדף במס׳ כתובות שם דאיתא וז״ל כתב בשו״ת דברי יציב (חו״מ סי׳ פה) מעודי תמהתי שכלה תנמנם בעת יציאתה וחכמים יקראו משום זה הינומא, וכתב, אך דברי חכמים אמיתין ומאירין, לפי מה דאיתא בירושלמי האי מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה, משום שעיקר הכל הוא התחלה, ולהכי התחיל השו״ע בהשכמת הבוקר, וגבי חתן וכלה שביום חתונתם מתענין דהוי יום סליחה כיום כפור ופשיטא שהוא יום תפלה שאז יעלה הזיווג יפה יפה, אבל השתא דחזינן דהאשה נתארמלה או נתגרשה ולא עלתה לה יפה, בטח דשמחה אז ולא העלתה צעקתה לפני שומע תפלה ולכך דמיך מזלה, ולזה נקרא הינומא דמנמנה בה כלתה שעל יד כן אירע שצריכה עדים לתבוע כתובתה ע״י אלמנותה או גירושיה. עכ״ל.

ענף מא

מקורות אפשריות מקראי לכיסוי פני הכלה לפני החופה

א

עיין בענף הקודם. הנה חזינן שרש״י נקט דהדבר המכסה נקרא ״צעיף״. ויש מזה סיוע שיש לכל הנ״ל מקור בפסוקי התורה, דעיין בפרשת חיי שרה דכתיב ״ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל, ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההלך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדני ותקח הצעיף ותתכס, ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה, ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו״. הרי מבואר שקודם הנישואין בין

יצחק לרבקה, כשהיא היתה על הדרך לבית החתונה, שהיא "כסתה" עם "צעיף", והיינו ככל הנ"ל.

[**הנה** כיון שהמקור להההינומא הוא מרבקה א"ש מה שראיתי בהרבה ספרים שבמעמד כיסוי פני הכלה מברכים אותה "אחותינו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו", שזהו הברכה שרבקה קיבלה לפני נישואיה. אלא שרבקה קיבלה האי ברכה בתחילת הדרך ליצחק ולא כסתה פניה עד סוף הדרך, וא"כ לכאורה יש לברך האי ברכה להכלה לפני שמכסים אותה עם ההינומה. אבל עיין בקיצור שו"ע סימן קמ"ז ס"ק ג' דאיתא וז"ל המנהג במדינות אלו בנשואי בתולה וכו' שפורסין סודר על ראש הכלה ומברכים אותה ואומרים לה אחותנו את היי לאלפי רבבה. עכ"ל. ועיין בשלחן העזר בסי' ו' דאיתא וז"ל פורסין סודר על ראש הכלה ומברכין אותה בברכת אחותינו את היי לאלפי רבבה. עכ"ל. הרי משמע דמברכים אחרי הכיסוי ולאו דוקא לפני הכיסוי. וצ"ע. (הנה בלשון האחרונים הנ"ל איתא שמברכים הכלה "אחותינו את היי לאלפי רבבה" ולא הוזכר גם לומר "ויירש זרעך את שער שנאיו", וילע"ע האם קצרו בלשונם או האם סוברים שהמנהג הוא רק לומר "אחותינו את היי לאלפי רבבה" ותו לא. ועיי"ש בפסוק בחת"ס עה"ת דאיתא וז"ל אחותנו את היי לאלפי רבבה וירש זרעך את שער שונאיו, על עשו נתכווין שהוא זרעה של רבקה ולא מתיחס אחר יצחק והוא זרעך ירש שער שונאיו שער של יעקב, וע"כ ר"ת ו'ירש ז'רעך א'ת ש'ער ש'ונאיו גמטריא תרי"ד הוא ברכת עשו כאשר תרי"ד ופרקת עולו. עכ"ל. וע"פ דבריו אפשר דאין לומר "ויירש זרעך את שער שונאיו". וצ"ע. אבל עי' בספר האירוסין והנישואין השלם עמ' תקס"ו דאיתא וז"ל הברכה שמברכין להכלה בשעת כיסוי ההינומא "אחותינו את היי לאלפי רבבה וירש זרעך את שער שונאיו", ונראה דהנה האדם יבורך בג' דברים בני חיי ומזוני, וכולם מרומזים בפסוק זה, דאת היי היינו שתחיו חיים טובים וזה היי, לאלפי רבבה זו ברכת הבנים, וירש זרעך את שער שונאיו זו פרנסה טובה כי שער מלשון ויברכהו ד' בשנה ההיא מאה שערים וגם שער כפשוטו כמו יצא השער. עכ"ל.)]

ב

הנה יש מקום אחר בתורה שאשה כסתה פניה בצעיף, דעי' בפרשת וישב דכתיב "ויגד לתמר לאמר הנה חמיך עלה תמנתה לגז צאנו, ותסר בגדי אלמנותה מעליה ותכס בצעיף ותתעלף ותשב בפתח עינים אשר על דרך תמנתה כי ראתה כי גדל שלה והוא לא נתנה לו לאשה, ויראה יהודה ויחשבה לזונה כי כסתה פניה, ויט אליה אל הדרך ויאמר הבה נא אבוא אליך כי לא ידע כי כלתו הוא וגו' ויבא אליה ותהר לו". וי"ל דגם התם זהו כיסוי בדרך לנישואין, דהרי תמר רצתה שתהא עי"ז נישואין דרך ייבום. וא"כ

אפשר דגם יש משם מקור לכיסוי בצעיף בדרך לנישואין.

ויש להוסיף דמבואר בדברי רש״י הנ״ל בכתובות דף יז ע״ב דהדברים העיקריים שמתייחסים להו שהם מכוסים היינו העינים, דהרי הצעיף נקרא הינומא על שם התנומה מחמת כיסוי העינים. וחזינן לגבי תמר דמקום הנישואין נקרא ״פתח עינים״, ובאופן שהיא היתה ב״פתח עינים״ ואפ״ה כסתה עצמה, וא״כ יש הדגשה שאצלה היתה להיפך מפתח עינים, דהיינו כיסוי עינים, דהיינו הינומא.

(עיין בפסיקתא זוטרתא בפרשת חיי שרה שם דאיתא ״ותקח הצעיף ותתכס״ שנים נתכסו בצעיף וילדו תאומים רבקה ותמר.)

[עיי״ש בהמשך הפסוקים דכתיב ״ותקם ותלך **ותסר צעיפה מעליה** ותלבש בגדי אלמנותה״. ויל״ע למה הפסוק מדגיש שאח״כ ותסר צעיפה מעליה. וצ״ב.]

אבל קשה להביא בזה מקור מתמר, כמובן, דהרי התם בפשוטו היתה סיבה אחרת לגמרי שכסתה פניה, כדי שיהודה לא יכירה.

ענף מב

לפי המקורות הנ״ל מהו הטעם לכיסוי פני הכלה לפני החופה

א

עיין בענפים הקודמים. הנה בין במשנה ובין בפסוק בפרשת חיי שרה לא נתבאר הטעם לכיסוי פני הכלה לפני החופה. ויל״ע באמת מהו הטעם לזה.

ב

הנה עיין בשו״ע אה״ע סימן ל״א ס״ב דאיתא וז״ל י״א שאם קדשה בדבר שאין בקיאין בשומתן ופעמים טועים בהם הרבה, כגון אבנים טובות ומרגליות וכיוצא בהם, ואמר לה התקדשי לי באבן זו ששוה נ׳ זוז, צריך שומא, דלא סמכה דעתה, ויש מי שאומר שאפילו קידש באבן סתם, ולא אמר לה ששוה נ׳ זוז, צריכה שומא, ולכך נהגו לקדש בטבעת שאין בה אבן, הג״ה ואם וכו׳ אמרו העדים תחת החופה שהוא של זהב, ונמצא נחושת, אע״ג דלענין דינא נראה דלא הוי מקודשת, אפ״ה יש להחמיר לענין מעשה, ומ״מ נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שוה פרוטה,

כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשוה פרוטה, גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, ואינן מקפידות במה מקדש אותן. עכ״ל. הרי שמבואר ברמ״א טעם לכסות פני הכלה.

אבל פשיטא דטעם זה לא מתאים עם כל המקורות הנ״ל, דזהו טעם לכסות פני הכלה בשעת הקידושין, משא״כ המקורות הנ״ל הן מקורות לכסות פני הכלה בההליכה להנישואין. ולפי המקורות הנ״ל בעינן טעם אחר לכסות פני הכלה.

ג

הנה עיין ברש״י בפרשת תרומה (פרק כ״ו פסוק ט׳) דאיתא וז״ל וכפלת את היריעה הששית העודפת באלו העליונות יותר מן התחתונות, אל מול פני האהל חצי רחבה היה תלוי וכפול על המסך שבמזרח כנגד הפתח דומה לכלה צנועה המכוסה בצעיף על פניה. עכ״ל. ועיין ברמב״ן בפרשת חיי שרה שם דאיתא וז״ל ולדעתי, בראות רבקה איש הולך לקראתה בשדה שירט הדרך והלך בשדה לעומתם, ידעה כי הוא בא לראותם ולקרוא לשלום או להכניסם אל ביתו ללון, עשתה כדרך מוסר הנשים לעמוד בהצנע. עכ״ל. הרי מבואר דכיסוי הפנים בכלה בכלל וברבקה בפרט הוא משום צניעות. וטעם זה שפיר מתאים עם המקורות הנ״ל.

אלא דלפ״ז צ״ב, למה רק כלה מכסה פניה ולא שאר נשים. והעירוני די״ל דעי׳ במס׳ כתובות דף יז ע״א דאיתא א״ר שמואל בר נחמני א״ר יונתן מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה ולית הלכתא כוותיה, ועי׳ בטור אה״ע סימן ס״ה דאיתא וז״ל מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה וכו׳ ומ״מ אסור להסתכל בה וכתב א״א הרא״ש ז״ל יש אומרים שביום ראשון מותר להסתכל בה שהוא עיקר החבוב כדי לחבבה על בעלה וליתא דאפי׳ שעה אחת אסור להסתכל בה אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת שערה, עכ״ל, וכן עי׳ בשו״ע שם בסעיף ב׳ ברמ״א דאיתא וז״ל אסור להסתכל בכלה אבל מותר להסתכל בתכשיטין שעליה או בפריעת ראשה, עכ״ל, ועיי״ש בדרישה ס״ק ב׳ דאיתא וז״ל בתכשיטין שעליה וכו׳ בשאר נשים אסור וכמ״ש רבינו לעיל ר״ס כ״א דאסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה וכו׳ וה״ט דבכלה הקילו במקצת משום חיבוב. עכ״ל. וי״ל דכיון דמותר להסתכל בתכשיטין שעליה, ואפ״ה אסור להסתכל בפניה, לכן מכסים פניה. וכ״ה בחת״ס בכתובות דף יז ע״ב וז״ל קריתא דמנמנמה בה כלתא, פירש״י שהוא משורבב על עיניה, נ״ל הטעם לפי האמור בשו״ע וברא״ש דשמעתין דביום א׳ מצוה עכ״פ להסתכל בציבעונין של כלה לחבבה על בעלה אבל לא בפניה ממש, ע״כ מכסה פניה שלא יבואו נמי להסתכל בה ממש. עכ״ל. וכן עיין בחתם סופר עה״ת בפרשת חיי שרה דאיתא וז״ל בשנחקור על מנהגן של ישראל המבואר בספרים לכסות פני

כלה יותר משאר נשים, והטעם נ״ל משום שלא נחשדו ישראל קדושים להסתכל בפני נשים חלילה אשר כל העושה זאת יאבד עצמו בזה ובבא וגם בבגדי צבעונים של בגדיה התלויים בכותל אסור להסתכל ק״ו כשהיא מלובשת בהן לכן אין מן הצורך לכסות פניהם, אבל בכלה כ׳ הטור בשם הרא״ש ז״ל שדעתו מסכמת שמותר להסתכל במלבושיה כדי לחבבה על בעלה אבל לא בפניה ע״ש [בא״ע סי׳ ס״ה ובדרישה שם ס״ק ב׳], וא״כ כיון שמותר להסתכל במלבושיה שעליה ובקליעות שערה אולי יבואו ח״ו להסתכל בפניה לכן נהגו לכסות פניה. ומעתה יובן פי׳ הנך קראי, כי בהיותה על הדרך עם אליעזר לא היה מן הצורך לכסות פניה כי אליעזר כשר היה ולא יסתכל לא בה ולא במלבושיה ובקליעותה אכן כשראתה איש א׳ בא לקראתה חששה אולי זה האיש אינו כשר ויסתכל בה ואף אם תתכסה בצעיף עדיין יסתכל בבגדי צבעונין שלה ותהי׳ גורמת להחטיא אחרים לכן נפלה פי׳ אתרכינת נטתה עצמה מעל הגמל, לבל ישלוט בה עין רואה, אח״כ שאלה מי זה האיש והשיב לה שהוא יצחק והוא הארוס, עמדה מעל הגמל, אכן עתה יש לחוש כיון שמותר לאליעזר להסתכל בבגדי צבעונים שלה לחבבה על יצחק יבוא להסתכל בפניה לקחה הצעיף וכסתה פניה כמנהגן של בנות ישראל. עכ״ל.

[הנה איך כל זה מתאים עם המשנה הנ״ל, דהתם מבואר שהכל מסתכלים בה ועי״ז יודעים שיצאת בהינומא, ולכאורה מוכח דמותר להסתכל גם בפניה. אלא דעכ״פ הדברים צ״ב דלמעשה מבואר כנ״ל דפניה מכוסות ואפ״ה יש עדות שיצאת בהינומא. וע״כ דעכ״פ צ״ל דלא בעינן לראות פניה כדי להעיד שיצאת בהינומא. ועי׳ ברא״ש בפ״ב דכתובות סימן ג׳ דאיתא וז״ל א״ר שמואל בר נחמני א״ר יוחנן מותר להסתכל בכלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה, ולית הלכתא כוותיה, וי״א דכל שבעה אסור אבל יום ראשון שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר, דאל״כ מי יעיד שיצתה בהינומא וראשה פרוע, וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות, אי נמי ראיית ההינומא כשהיא עליה או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפניה. עכ״ל.]

אולם יל״ע בכל זה, דהרי כל הענין דהסתכלות בכלה ובתכשיטין שעליה הובא באה״ע סימן ס״ה בהדי שמחת חתן וכלה ואמירת כלה נאה וחסודה, ולכאורה זהו הכל מהנישואין ואילך, ולא לפני הנישואין, וא״כ איך אפשר להסביר ענין יציאה בהינומא ע״פ האי ענין דראיית תכשיטי הכלה, הרי היציאה בהינומא היתה לפני הנישואין. [ועי׳ בשט״מ על המשנה דאיתא וכנ״ל וז״ל וראשה פרוע פי׳ היו מפריעין ראש הבתולה להשביחה בשערה לר׳ שלמה ז״ל וראשה פרוע פי׳ מגולה וכך היו

נוהגין לבתולה ולא לאלמנה והאי דאמרינן ופרע את ראש האשה ותנא דבי רבי ישמעאל מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרועי ראש איכא למימר בנשואות קא מיירי, מלקוטי הגאונים. עכ״ל.]

ועכ״פ לפי הנ״ל לכאורה לא מובן למה מכסים פני הכלה דוקא לפני החופה, הרי לכאורה הו״ל להמשיך שפניה תהיו מכוסים גם אחרי החופה. וצ״ע.

וא״כ אפשר שבעינן להסביר גם באופ״א הטעם לכיסוי פני הכלה לפני החופה. ע״ע לקמן.

ענף מג

לפי המקורות הנ״ל מהו הטעם שהחתן מכסה פני הכלה לפני החופה

עיין בענפים הקודמים. הנה בין במשנה ובין בפסוק בפרשת חיי שרה לכאורה פשוט דלא מיירי שהחתן מכסה פני הכלה, דבפסוק רבקה עדיין לא הגיע ליצחק, וא״כ אי אפשר לומר שיצחק היה המכסה, (וגם לא משמע שאליעזר כיסה בשליחותו של יצחק, אלא משמע שרבקה בעצמה כיסתה,) ובמשנה הרי היא היתה בבית אביה קודם היציאה, ולא הוזכר בשום מקום דהחתן היה צריך להגיע לבית אביה לפני הנישואין ביום חתונתו.

[**ועיין** ברד״ק בפרשת חיי שרה שם דאיתא וז״ל ותפול מעל הגמל, כיון שראתה אותו ואמר לה העבד שהוא יצחק, השמיטה עצמה מעל הגמל ונפלה לארץ ולקחה צעיפה וכסתה בו פניה ואחר כן עמדה, ובספור הזה למדה תורה דרך ארץ צניעות, שראוי לאשה לבוש מארוסתה ושלא תתראה אליו עד שתנשא לו. עכ״ל. ולפ״ז בודאי פשוט לכאורה דאין זה ענין לכיסוי פנים על ידי החתן.]

ובאמת הרבה שיטות סוברות דאין החתן המכסה פני הכלה, לדוגמא בעלמא, עיין בקיצור שו״ע סימן קמ״ז ס״ק ג׳ דאיתא וז״ל המנהג במדינות אלו בנשואי בתולה, שחשובי העיר פורסין סודר על ראש הכלה ומברכים אותה ואומרים לה, אחותנו, את היי לאלפי רבבה. עכ״ל. ועיין בשלחן העזר בסי׳ ו׳ דאיתא וז״ל מנהג במדינות הללו קודם החופה הנשים סותרין קליעת

שערות הכלה וחשובי העיר והמחותנים פורסין סודר על ראש הכלה ומברכין אותה בברכת אחותינו את היי לאלפי רבבה, ויש מקומות שהחתן ג״כ מכסה עמהם. עכ״ל.

ועי׳ במהרי״ל (במנהגים) דאיתא וז״ל אכן מהרי״ל בהלולת בתו נטל שפת צעיפין שקורין ענד והניח עליהן לחופה ואמר דזכור לו מקדם המנהג כך על שם ותקח הצעיף ותתכס ונשכח ולקחו הציפ״ל. עכ״ל. הרי דהמהרי״ל הביא מקור לכיסוי הכלה מ״ותקח הצעיף ותתכס״, אבל גם מבואר שהמהרי״ל כיסה בתו הכלה, ולא החתן, וא״כ שפיר י״ל כנ״ל דאם המקור לכיסוי הכלה הוא מותקח הצעיף ותתכס אז אחרים מכסים ולא החתן, ולמנהגינו שהחתן הוא המכסה בעינן מקור אחר.

עד״ז יש להעיר דגם לגבי טעם הכיסוי, דכל הטעמים שהוזכרו בענף הקודם לכיסוי פני הכלה אינם טעמים שהחתן יכסה פני הכלה.

ענף מד

כיסוי פני הכלה לפני החופה - ״כסות עינים״

הנה ראיתי דאפשר שיש מקור אחר מקראי למנהג הנ״ל, דעי׳ בפרשת וירא דכתיב ״ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחת ויתן לאברהם וישב לו את שרה אשתו, ויאמר אבימלך הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב, ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך ואת כל ונכחת״, ופרש״י וז״ל לכל אשר אתך יכסו עיניהם שלא יקילוך שאלו השיבותיך ריקנית יש להם לומר לאחר שנתעלל בה החזירה עכשיו שהוצרכתי לבזבז ממון ולפייסך יודעים יהיו שעל כרחי השיבותיך וע״י נס, עכ״ל, ועיי״ש בספר הכתב והקבלה דאיתא וז״ל כסות עינים, המכוון במקרא קשה מאד, ועל פירש״י כבר טענו, היאך ימנע ע״י זה הקלון הלא לכל זונה יתנו נדה, ונ״ל במכוונו, כיון שהסתכלות באשת איש אסור כדכתיב ולא תתורו וגו׳ ואחרי עיניכם ונודע הוא כי במדינות מזרחיות מקפידים האומות גם היום מאד בהבטת פני נשואה, ובפרט בנשי המלכים והשרים שאין רשות לשום אדם להביט בה זולת הסריסים שמשרתים בהיכלם (ערביות יוצאות רעולות, ומדיות פרופות שבת ס״ה) ולזה מעת הנישואין

ואילך, הרי הוא כאילו הבעל עושה כסות ומכסה לעיני כל אנשים מלהביט באשתו (ואפשר שמזה נשתרבבה ענין הינומא, כתובות י״ז ב׳ לכסות פניה, עיין בערוך,) וזהו כסות עינים דקרא, כי אחרי שראה אבימלך כי אברהם ושרה העלימו נשואיהן, וגם בני ביתם עבדיהם ושפחותיהם לא גלוי שהיא נשואה (כמ״ש רש״י פ״ה לדעת רבותינו) והנה היא כפנויה לעיני כל, ומסבה זו אין אנשים אחרים נמנעים מלנשוא עיניהם להביט בה ולחשוק אותה, ולזה נכשל גם הוא לקחת אותה אל ביתו, לכן אמר לה, הנה נתתי אלף כסף, כלומר ממון רב הייתי מבזבז לתתו לאחיך אם לא היה מעלים כ״כ נשואין שלכם, אבל היה מגלה, לכל הפחות ע״י בני ביתו העבדים והשפחות, כי הוא אישך, ובזה היה מכסה עיני כל אנשים מלתת עיניהם ביפיך, וזהו הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך, כלומר אם ע״י העבדים והשפחות שהם אתך בבית היה מראה שהוא לך כסות עינים, כלומר אישך, כי אם אלה לא היה מעלימים את הדבר ממילא היה הדבר מפורסם לכל אדם. עכ״ל. הרי שהוא הביא מקור אחר מקרא להמנהג הנ״ל, ויש להדגיש דגם לפ״ז חזינן דעיקר ההדגשה היא על ״כסות עינים״, דהיינו כיסוי העינים וכנ״ל.

הנה לפ״ז מובן למה החתן הוא המכסה, דהרי הבעל עושה כסות ומכסה לעיני כל אנשים מלהביט באשתו.

אלא דלפ״ז עדיין לא מובן כל כך למה החתן מכסה פני הכלה דוקא לפני החופה, הרי לכאורה הו״ל לכסות פניה מיד אחרי הקידושין או מיד אחרי הנישואין. וצ״ע.

ענף מה

כיסוי פני הכלה לפני החופה - "ופרשת כנפיך על אמתך"

הנה ראיתי דאפשר שיש מקור אחר מקראי למנהג הנ״ל, דעי׳ בספר רות פ״ג פ״ח דכתיב ״ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש וילפת והנה אשה שכבת מרגלתיו, ויאמר מי את ותאמר אנכי רות אמתך ופרשת כנפך על אמתך כי גואל אתה״. ועיין במס׳ קידושין דף י״ח דתניא בבגדו בה כיון שפירש טליתו עליה שוב אין רשאי למוכרה. ועיי״ש ברש״ש דאיתא וז״ל גמרא כיון שפירש טליתו עליה

ופרש״י האדון כו׳ ונ״ל דמזה יצא המנהג לכסות את הכלה בהינומא וישר המנהג בקצת מקומות שגם החתן הולך עם הקרואים לכסותה וטוב היה שהוא בעצמו יכסנה ונראה דזהו שאמרה רות ופרשת כנפך על אמתך ר״ל כנפי כסותך אבל נ״ל דפרישת בגד לא הי׳ נהוג רק ביעוד הואיל דעד עתה היתה לו לאמה לכן נצרך להראות לה אות שמעתה היא לו לאשה ומכסה אותה בבגדו להורות ששניהן שוין מתכסין בכסות אחד כמנהג איש ואשתו וכן רות שקראה א״ע אמתו לכן אמרה ופרשת כנפך על אמתך. עכ״ל.

הרי דהרש״ש עכ״פ צידד שיש מקור למנהג הנ״ל מפריסת בגד שהוזכרה בהני קראי.

אבל יש להעיר בזה, דעי׳ בספר תשב״ץ קטן סימן תס״א דאיתא וז״ל מה שפורסין צניף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה לפי שגם זה נקרא כניסת חופה כי חופה לשון כסוי. עכ״ל. ועי׳ במאירי במס׳ כתובות דף ז ע״ב דאיתא וז״ל ונראין הדברים שעל כוס אחד היו מסדרין את הכל ואף בכל מקום שקדושין וחפה באין כאחד נראה שהדין כן ולא אמרו מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת האירוסין בבית האירוסין אלא לפי מנהגם שהיו מקדשין בזמן אחד ונושאין בזמן אחד כמו שכתבנו אבל כל שהדבר נעשה כאחד על הדרך שאנו נוהגין שמקדשין ותכף לקדושין מניחין **כנף המצנפת שבראש הכלה על ראש החתן** לשם חפה מברכין ברכת אירוסין וברכת חתנים כאחד וודאי מותר לסדרן על כוס אחד. עכ״ל. ועיין בספר מגן אבות להמאירי (ענין חמישי) דאיתא וז״ל ובחופה שאנו רגילין אחר ברכת האירוסין לעטוף על ראשו מצנפת הכלה ושניהם תחת הטלית. עכ״ל. ועיין בספר כל בו סימן ע״ה דאיתא וז״ל ואחר האירוסין עושין להן חופה שחופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה וזהו נקרא נשואין, והרמז על זה כי יקח איש אשה וסמיך ליה גדילים תעשה לך וכן אמרו ז״ל גבי יעוד כיון שפרש עליה האדון טליתו קיים מצות יעוד. עכ״ל. [ועיין ברוקח שנ״ג דאיתא וז״ל כשמברכין לוקחין צעיף ונותנין על ראשם ע״ש ויתיצבו בתחתית ההר וכו׳ ומה שמשימין על החתן ועל הכלה ועל הקהל הטלית שעליה מפני שנאמר ופרשת כנפך על אמתך. עכ״ל.] הרי לכאורה מבואר מכל דברי הראשונים שאין שום שייכות בין ״ופרשת כנפיך על אמתך לשם חופה״ למנהג כיסוי פני הכלה, דפרשת כנפיך על אמתך היינו היכא שפורשים טלית אחת על החתן ועל הכלה, והיינו כמשמעות הפסוק דהכנף של בועז יהא גם על רות, אבל לא לשים טלית דוקא על הכלה.

ענף מו

כיסוי פני הכלה לפני החופה - חופה לפני קידושין

א

הנה ידוע שיש צד באחרונים שכיסוי פני הכלה לפני החופה היא החופה עצמה, דעי"ז היא נחשב נשואה, ומקור הדברים הוא מהא דאיתא בתוס' במס' יומא יג ע"ב בתוה"ד וז"ל אבל בתולה משיצאה בהינוצא הויא חופה שלה וכו'. עכ"ל.

לדוגמא, עיין בדרישה על אה"ע סימן ס"ה ס"ק א' דאיתא וז"ל ופרש"י (מגילה כט ע"א ד"ה להכנסת) להכנסת כלה ללוותה מבית אביה לבית חופתה ע"כ, מזה היה נ"ל הגון ללוות בזמנינו הכלה כשמביאין אותה תחת החופה כמו שנוהגין לעשות לחתן ואדרבה היא עיקר דהא לא נזכר אלא הכנסת כלה שוב מצאתי במרדכי בפ"ק דכתובות סימן קל"ב שכתב טעם למה נוהגין לאקדומי חופה לקידושין שאומרים בברכת אירוסין מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין משום דזימנין מקדש בשעת ברכת נישואין (כמו שעושין בזמנינו בארצות הללו) ואז הכנסת כלה קודמת לקידושין כי הכנסה היא שמסרה בשחרית לחתן קודם הברכה ע"כ (עיין מ"ש אמ"ו ז"ל בדרישה בי"ד סימן שס"א אות א', כתונת פסים,) **נמצא מה שהולכין בזמנינו כל הקהל עם החתן או עם אביו בשחרית לכסות ראש הכלה היא היא הנקרא בזמנינו הכנסת כלה לחופה** ע"ד שכתב המרדכי שמשחרית מתחיל הכנסת כלה לחופה שע"י זה אנו מקדימין לומר חופה קודם לקידושין ואע"פ שכתב רש"י ללוותה מבית אביה דמשמע שהולכין אחריה אפשר שכן היה המנהג בזמנם כמו שנוהגין עדיין בקהילות בארץ אשכנז שיש להן בית מיוחד לזה שמביאין אותה שמה. עכ"ל. ועיי"ש ביו"ד ריש סימן שס"א דאיתא וז"ל ולהכנסת כלה פרש"י שמלוין אותה מבית אביה לבית חופתה ולפי זה צריך עיון למנהג שלנו שהקהל עם הרב מלוין החתן מבית אביו לחופתו ולא הכלה ובאמת שבקצת קהילות ראיתי שהרב הולך עם האנשים המיוחדים להכנסת כלה ומלוין גם הכלה לחופה מכל מקום קשה הא המצוה רמיא אכל הקהל יותר בכלה וכדדייק לישנא הכנסת כלה לחופה ולא אמרו הכנסת חתן לחופה, ונראה לענ"ד ליישב על דרך שכתב המרדכי פרק קמא דכתובות סימן קל"ב טעם למה מקדימין חופה לקדושין לומר מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין משום דזימנין מקדש בשעת ברכת נשואין

ואז הכנסת חופה קודמת כי הכנסת חופה היא מה שמוסרה בשחרית לחתן קודם הברכה ע״כ, נמצא מה שהולכין בזמנינו כל הקהל עם החתן או עם אביו ומיודעיו בשחרית לכסות ראש הכלה זהו הנקרא בזמנינו הכנסת כלה לחופה כי חופה היא לשון יחוד כמו שנתבאר באבן העזר סימן ס״א עיין שם ומאז נתייחדה לו ואף על פי שכתב רש״י ללוותה מבית אביה דמשמע שהולכין אחריה אפשר שכן היה המנהג בזמנם כמו שנוהגין עדיין במקצת קהילות בארץ אשכנז שיש להן בית מיוחד לזה והשתא מדוייק שפיר לשון רש״י שכתב ״לבית״ חופתה שמשמע שמלוין לבית וק״ל וכמו שכתוב במהרי״ל במנהג הלכות חתונה (אות א׳ וב׳) עיי״ש. עכ״ל. ועיי״ש בריש סימן שמ״ב דאיתא וז״ל וכיון שחלה עליו החופה ה״ל לדידיה כרגל וכו׳, לפי מה שכתבתי לקמן בסימן שס״א ובאבן העזר סימן ס״ה והבאתי ראיה מלשון הגמרא (כתובות יז ע״א) והמרדכי (כתובות סי׳ קל״ב) ומשאר הפוסקים דמה שמכסין ראש הכלה בשחרית מיקרי חופה עיין שם נראה לי גם כן לסמוך אזה דאם יארע חלילה אבלות לחתן או לכלה אחר שכיסו ראש הכלה דאין צריכים לפסוק שבעת ימי המשתה אלא קוברין המת מיד ונדחו שבעת ימי אבלות עד אחר שבעת ימי המשתה כדין אי מת אביו של החתן וכו׳ שכתב רבינו כאן ודו״ק ואפשר לחלק ולומר דדוקא בימיהן דהיו מקדשין מתחלה בשעת שידוכין משום הכי מתחיל החופה בשחרית דשייך יחוד אחר שכבר נתארסה מה שאין כן בזמנינו מיהו נראה דגם בימי המרדכי לא היו מקדשין כי אם תחת החופה כבזמנינו ואפילו הכי קרא חופה משעת כיסוי הכלה. עכ״ל.

הנה לפ״ז הו״א דמובן למה דוקא החתן מכסה פני הכלה, דאם החתן אינו מכסה אין אפשרות לומר שיש בזה איזה מעשה נישואין. ועי׳ בב״ח באה״ע סימן ס״א דאיתא וז״ל ונראה דמנהגינו הוא כדברי כולם מפני הספק ולכך ביום ה׳ או ביום ו׳ לאחר יציאת ב״ה שחרית מכסין ראש הכלה בסודר שאז מסרה האב לחתן ולכן נוהגין במדינת רוסי״א להקפיד שלא לילך לכסות ראש הכלה בשחרית בלתי החתן עמהם ושהחתן יאחוז בכיסוי עם הרב והחשובים לכסות ראשה ונראה שזהו מ״ש התוספות דבתולה שיוצאת בהינומא הוא חופה שלה. עכ״ל. אבל בלשונות של הדרישה הנ״ל לכאורה מוכח דלא צריכים לזה דוקא שהחתן יכסה. וצ״ע.

הנה עכ״פ לכאורה פשוט מאד דאי אפשר לומר דכיסוי פני הכלה דידן היא החופה והנישואין, דהא עושים האי כיסוי לפני הקידושין, ולא שייך לעשות נישואין לפני קידושין. אבל מבואר בדברי הדרישה הנ״ל דזה אינו, דדבריו הם גם לדידן. וצ״ב מהו הפירוש בזה. ועי׳ בשו״ע אה״ע סימן נ״ה בח״מ ס״ק ט׳ דאיתא וז״ל עיין בב״ח שאנו נוהגין כדברי כולם ובבוקר כשמכסין ראש הכלה זה הינומא ונקרא חופה לדעת התוס׳ עיין עליו מ״ש בזה ומ״מ נראה פשוט

כל זמן שלא נתקדשה אין חופה קונה קודם הקידושין רק כשנתקדשה נקראת למפרע נשואה לדעת התוספות. עכ״ל. וע״ע בשו״ע שם דאיתא וז״ל אסור לו לבא על ארוסתו עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נשואין בכל מקום וכו׳, הג״ה וי״א דחופה אינה יחוד, אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נשואין, וי״א שהחופה היא שפורסין סודר על ראשם בשעת הברכה, וי״א דחופת בתולה משיצאה בהינומא ואלמנה משנתייחדו, עכ״ל, ועיי״ש בערוה״ש בסעיף י׳ דאיתא וז״ל עוד כתב די״א דחופת בתולה משיצאה בהינומא ואלמנה משנתייחדו, וזה נמצא במשנה שבתולה יוצאה בהינומא וראשה פרוע [רפ״ב דכתובות] שהיו נוהגין להוציא הבתולות מבית אביהן לבית החתונה בשערה על כתיפה [רש״י], וההינומא היא הצעיף שעל ראשה משורבב על עיניה ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה, וי״א דהחופה הוא מה שמוסרין אותה לחתן קודם הברכה [מרדכי ריש כתובות], ושני דיעות אלו אין כוונתם שמיד שמשימין עליה ההינומא נחשבת כנשואה או מיד שמוסרין אותה להחתן, אלא הכוונה הוא כפי מנהגינו שמושיבין הכלה ומקלעין שערותיה ומזמרין לפניה בכלי זמר והחתן בא ומכסה פניה בסודר ומשם הולכין להחופה דזהו ההינומא והמסירה לחתן, ואצלינו פשיטא דאינה כנשואה שהרי עדיין לא קידשה ואין נשואין קודם אירוסין, אלא דזהו התחלת הנשואין ונגמרו אחר הקדושין והברכות, וגם דיעות אלו אין כוונתם אלא שזהו התחלת וסדר הנשואין [נ״ל, וע׳ במרדכי שם ובחמ״ח סק״ט, ודו״ק]. עכ״ל. וצע״ע בכוונת הדברים.

הנה לפכ״ז עדיין לא מובן כל כך למה החתן מכסה פני הכלה דוקא לפני הקידושין, דאף אם זה מועיל לנישואין, אבל למה דוקא לעשות כן, הרי לכאורה הו״ל לכסות פניה מיד אחרי הקידושין. וצ״ע.

ב

הנה לפי האי צד דכיסוי פני הכלה לפני החופה היא עצמה החופה, יל״ע האם צריכים לזה עדות לקיומי.

והנה ידוע שיש נידון גדול במפרשים אם נשואין בכלל צריכים עדות לקיומי. דעי׳ באו״ש בהל׳ אישות פ״י ה״ב דאיתא וז״ל מסתפקנא טובא אם חופה בעיא עדים, או סגי בהודאה דשניהם, או דלמא הוי כמו קדושין דבעי עדים ובהודאת שניהם אינה מקודשת, ה״נ חופה. והנה בפרק האומר (דף ס״ה) דאמר דילפינן דבר דבר מממון, ופריך אי מה להלן הודאת בע״ד כמאה עדים דמי כו׳ ומשני התם לא קא חייב לאחריני הכא קא חייבה לאחריני ופירש רש״י שקרוביו נאסרו בה והיא יאסרה בקרוביו ואם כן כאן שכבר נתקדשה למי חייבה, והלא לא מתחייב רק לה וסגי בהודאת שניהם, ואי מטעם שמחייבים לקרובים

בירושה, זה לא שייך לרבינו דפוסק ירושת הבעל מדברי סופרים ועוד לא מסתברא שבשביל ירושה שאפשר שירשו בניהם שאינן בעולם, והזכיה לאחר מיתתה לא מסתברא שיהא משום זה שייך חב לאחרים, ואם יש לה אב אפשר דמחייב לאב משום הפ״נ ומעשה ידיה אך אם כן בהודאת האב שהוא הודאת בע״ד ודאי מהני דביד האב למוסרה לחופה וכמו דאמרו בפרק נערה (דף מ״ז) אלא הא דזכי כו׳ למימסרה לחופה וצע״ג. עכ״ל. ועיין בתשובות והנהגות ח״ג סימן שצ״ג דאיתא וז״ל בשם הגאון רבי חיים מבריסק זצ״ל שמעתי שדעתו להלכה שלא צריך עדים לחופה (אף דלמעשה לא שינה ממנהג העולם שמחמירים לייחד לכך עדים) והיינו טעמא שנישואין אינו חלות דידי׳ שהבעל פועל והראי׳ שאינו יכול להתנות תנאי בנישואין אלא שאם נמצאים ביחד לשם אישות זהו הנישואין והתורה הוא דמשוי לה נשואה והוה כעין ייבום שמפורש בגר״א באהע״ז קס״ו ס״ק ט׳ שאין צריך עדים והיינו טעמא שאין הוא הקונה אותה אלא כשבועל האשה הקנו לו מן השמים וע״כ לא צריך עדים בחופה שהתורה משוי לה נשואה כשמסכימים לכך. עכ״ל.

הנה כיון שיש ספק אם נשואין בעי עדים ויש ספק אם כיסוי פני הכלה לפני החופה היא מעשה נישואין א״כ אפשר דהוי כמו ספק ספיקא ולא בעינן עדים לכיסוי פני הכלה.

ענף מז

כיסוי פני הכלה להראות על בחינת עולימתא שפירתא ולית לה עיינין

א

עי׳ במשנה בריש פ״ב דמסכת כתובות דאיתא האשה שנתארמלה או שנתגרשה היא אומרת בתולה נשאתני והוא אומר לא כי אלא אלמנה נשאתיך אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתים, ועיי״ש בגמ׳ בדף יז ע״ב דאיתא מאי הינומא סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר תנורא דאסא רבי יוחנן אמר קריתא דמנמנה בה כלתא, ופרש״י וז״ל קריתא צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין במקומינו

ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה. עכ״ל. הנה מבואר בדברי רש״י דהדברים העיקריים שמתייחסים להו שהם מכוסים היינו העינים, דהרי הצעיף נקרא הינומא על שם התנומה מחמת כיסוי העינים.

הנה העירוני דלפ״ז נמצא דעל ידי שמכסים הכלה עם ההינומא עושים אותה דוגמת מה שהוזכר בזוה״ק בפרשת משפטים דף צ״ה ״עולימתא שפירתא ולית לה עיינין״, דהרי הכלה היא ״שפירתא״, דכלה היא נאה וחסודה, ועל ידי ההינומא הוי כמו דלית לה עיינין.

[עצם הדבר שמצינו בכלה בחינת ״לית לה עיינין״ איתא לכאורה בפע״ח שער הקריאת שמע פרק כ״ד וז״ל כתב האר״י זלה״ה עולימתא שפירתא דלית לה עיינין, היא הכלה הכלולה, דמסטרא דיצחק אתי, דכתיב ביה ותכהן עיניו מראות, ועיינין הם למטה בהיכל הזכות, והם ע׳ קתדראות, כדאיתא בזוהר פרשה ויחי ופרשה פנחס, ובהם מקום החשבון, כדכתיב עיניך ברכות בחשבון, כדאיתא התם, אבל למעלה באצילות שהיא שפירתא, לית לה עיינין, לכן היה רבינו הקדוש מעביר ידיו על עיניו בשעת ק״ש, ביחוד הכלה וכו׳, והנה לא נזכר עיני הכלה, וזה יורה על מה שכתבנו, וטעם הדבר, כי נוקבא דזעיר אנפין היא כולה דינין, ואלו הוית לה עיינין, הות מוקדא עלמא בשלהוביתא, וז״ס הסבי עיניך מנגדי, שיהיו למטה ולא כנגד החתן, וז״ס המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, למטה ממש בהיכל הזכות, ולבו למעלה באצילות. עכ״ל. וכ״ה בספר זוהר הרקיע בפרשת משפטים.]

ועי׳ בספר דברי שלום אה״ע סימן נ״ה דאיתא וז״ל מה שמכסין את הכלה בצעיף כי הכלה רומזת לרחל עולימתא שפירתא דלית לה עיינין. עכ״ל.

ב

עיין בשער הכוונות דרושי סדר שבת דאיתא וז״ל וסוד עצימת העינים נרמז במ״ש בסבא דמשפטים דצ״ה ע״ב וז״ל ומהו עולימתא שפירתא דלית לה עיינין כו׳ וביאור המאמר הזה הוא מדבר בענין רחל נוקבי דז״א כי היא נק׳ עולימתא שפירתא כמש״ה ורחל היתה יפ״ת ויפת מרא׳ אבל לית לה עיינין לפי ששיעור קומתה הוא מן החזה ולמטה דז״א ואין כנגדה בחי׳ העינים דז״א כדי להמשיך מהם אליה בחי׳ עיני׳ ג״כ אבל לאה יש לה עינים בסוד ועיני לאה רכות לפי שמקום לאה הוא למעל׳ במקום רישא דז״א אשר שם יש בחי׳ העינים דז״א ומשם הולכת הארתם ונמשכת בלאה אשר היא כנגדם ובורא ויוצר בה בחי׳ עינים משא״כ ברחל התחתונה ולכן הכתוב יחס העינים בלאה ולא ברחל כמ״ש ועיני לאה רכות אמנם ברחל הזכיר היופי כמ״ש ורחל היתה יפ״ת ויפ״מ ולא בלאה והטעם הוא לפי שלאה היא למעלה במקום כיסוי האורות אבל רחל היא למטה מן החזה אשר שם הוא גילוי

אורות החסדים בתוך ז״א כנודע כי שם נסתיים יסוד דאימא המלביש ומכסה את החסדים ואז האורות ההם המגולים מאירים בה ומיפים אותה. עכ״ל. ועיין בשער מאמרי רז״ל מאמר פסיעותיו של אברהם אבינו דאיתא וז״ל זה סוד קשר של תפילין של ראש מאחוריו ורחל היא זנב כי היא מאחו׳ ולמטה ואח״כ גם היא נתקנת כאחותה ונעשת פרצוף והיא תפלה של יד במקום החזה כנגד הלב כי שם ביתה ולכן נאמר בלאה ועיני לאה רכות כי יונקת מצד העינים כי היא במקום הפרצוף אך ברחל לא ניכר בה מציאות העינים זולתי נאמר בה ורחל היתה יפת תואר וגו׳ וז״ס הנאמר בסבא דמשפטים עולימתא שפירתא דלית לה עיינין והיא סוד כוס של ברכה דצריכים למיהב עינוי ביה להמשיך לה אור מיסוד העינים שאין לה. עכ״ל. הרי מבואר בהני מקורות ד״לית לה עיינין״ היינו דלית לה עיינין כלל, ולפ״ז שפיר י״ל דכיסוי פני הכלה מורה על בחינת ״לית לה עיינין״ וכנ״ל.

אבל עיין בשער ההקדמות דאיתא וז״ל אמנם ביאור בת עין, הענין הוא, כי הנה מצינו כתוב, ועיני לאה רכות, אבל ברחל לא הזכיר עינים שלה, רק אמר ורחל היתה יפת תאר וכו׳, לפי שהעין הוא בגימטריא ק״ל, שהם מספר ה׳ הויו״ת, של ה׳ גבורות שניתנו לה בלבד, אבל ק״ל של החסדים, לא ניתנו לה כנודע, והנה עין שמאלי שלה, הוא ב׳ שמות של אדנ״י, שהם בגימטריא עין, והבת עין של זה העין השמאלי שלה, הוא כך, כי ה״פ י״ה אדנ״י, הם בגימטריא ב״ת, עם ב׳ כוללים של ב׳ שמות י״ה אדנ״י, אבל העין הימני שלה, הוא בחי׳ הויו״ת, והם ה׳ הויו״ת של ה״ג, שהם בגימטריא עין כנז׳, והבת עין הימני הוא, כי כאשר אלו הה׳ הויות, שהם בגימטריא עי״ן, תמלאם במלוי ס״ג, ותוסיף בכל הוי״ה הוי״ה מהם, ב׳ אותיות אחרונות של הויו״ת, שהם ו״ה, להשלימם לחשבון ס״ה, כמנין אדנ״י, יהיו ה״פ אדנ״י, ואז תחבר עמהם שם י״ה, ע״ד הנז׳ בעין שמאל, ויהיו ה״פ י״ה אדנ״י, שהם בגימטריא ב״ת, עם שני הכוללים, כנז׳ בעין שמאל. עכ״ל. ועיין בספר שער היחודים פרק כ׳ דאיתא וז״ל כי המלכות אין לה ב׳ עינים רק עין אחד, וזה שאמר ועיני לאה רכות׳ אבל ברחל לא הוזכר עינים אלא ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה, והענין כי רחל אין לה רק ק״ל אחד בלבד שהם ה׳ גבורות, שהם ה׳ פעמים הוי״ה בגימט׳ ק״ל, אבל ה׳ חסדים שהם הק״ל השני אין לה, וזה סוד עולמתא שפירתא דלית לה עיינין, ר״ל ב׳ עיינין, רק עין אחד יש לה. עכ״ל. (ועיין בביאורי אגדות אפיקי ים על מסכת שבת דף קד ע״א דאיתא וז״ל סמ״ך עי״ן וכו׳ ועיקר הענין כי יסוד הוא ספר הזיכרון והוא סמיכה לנוק׳ בגלותא, ושם התורה שבע״פ שבו השכחה גובר ע״י הסט״א האחוז ברגלין דילה, ותיקונה בחיבורא דדכו׳ בזווגא שאז נדחי׳ החיצונים, ועי״ז אין שכחה כי ספר הזיכרון מחבר דו״נ כחדא, והוא חיבורא

דתורה שבע״פ עם תורה שבכתב ע״י כלילתו בתורה שבכ׳ ברמיזין דקראי באותיות ונקודות כמ״ש קווצותיו תלתלים על כל קוץ וקוץ תלי תלים של הלכות, ועיקרם ע״י י״ג מדות שהתורה נדרשת בהם, י״ג בריתות, אח״ד שבק״ש שבזה מתחברים תורה שבכ׳ עם שבע״פ, ויסוד הוא סמ״ך כמ״ש רבינו בפי׳ לזוהר פ׳ בהעלותך דס׳ הוא ארון הברית דבי׳ ס׳ מקורין עילאין שמקבל מבינה יעו״ש, ובו עושה סימנים לתורה שבע״פ לזיכרון בהיכל ה׳, ובפ״ב דעירובין ויותר שהי׳ קהלת חכם עוד למד דעת את העם וכו׳ דאגמרה בסימני טעמים וכו׳, כמ״ש שדעת הוא כח הזוכר, וידוע כי נוק׳ דעתה קלה שאין בה רק עט׳ דגבורות ה׳ הויות סוד ק״ל עי״ן, וע״י החסדים שמקבלת מדכורא ע״י יסוד דדכו׳ נשלם דעתה שנתוסף לה ק״ל, ה׳ הויות דחסדים, והוא סוד ס׳ ע׳ שבתחי׳ היא עולמתא שפירתא דלית לה עיינין כמ״ש האריז״ל, וכן אמרו רז״ל אין עני אלא בדעת, וסמיכו דילה ע״י יסוד דסמיך לה בגלותא. עכ״ל.) הרי מבואר בהני מקורות ד״לית לה עיינין״ היינו דלית לה שני עיינין, אבל יש לה עין אחד, ולפ״ז לכאורה לא א״ש לומר דכיסוי פני הכלה מורה על בחינת ״לית לה עיינין״, דהרי על ידי הכיסוי לית לה עיינין כלל. וי״ל דאה״נ, והמנהג נקבע ע״פ אידך מקורות הנ״ל.

ג

הנה יש להעיר בזה, דעיין בשער הכוונות דרושי כוונות קריאת שמע דרוש ח׳ דאיתא וז״ל ובהגיעך אל פסוק וראיתם אותו וזכרתם אז חכוין כוונה אחרת והיא זו כי הנה תסתכל בהם בפ׳ זה ב״פ פעם אחר פעם ובכל פעם תכוין בהם אל שם ק״ל שהוא בגי׳ עין וה״ס הרבוע של שם הויה דאלפין דמ״ה העולה ק״ל, ותכלית כונה זו היא כי רחל נק׳ עולימתא שפירתא דלית לה עיינין כמבואר אצלינו בתחלת הסבא דפ׳ משפטים והנה התכלת שבציצית ה״ס החשך שאין בו בחינת העינים והארה המכלה את הכל והוא בחי׳ הדין ולכן צריך לכוין כשמסתכל בציצית כאלו יש שם תכלת שבציצית ותסתכל כשתאמר וראיתם אותו ותכוין להמשיך שם בחי׳ העינים העליונים והראי׳ שבהם ותכוין בשני פעמים ק״ל שה״ס ב׳ עיינין עלאין להמשיך משם בחי׳ הארת ראיה עליונה אל התכלת החשוך הזה שה״ם עולימתא שפירתא דלית לה עיינין כנז׳ וזה עצמה היא הכונה שתקנו בכוס ברכת המזון באומרם ז״ל ונותן עיניו בו כמבואר במקומו וזה הטעם שאין הציצית נוהגת אלא ביום לפי שאז יש כח בידינו להמשיך אליו ראיה העליונה משא״כ בלילה שאז הדינין גוברין ואין כח בידינו להמשיך שם ראיה העליונה. עכ״ל. הרי מבואר שהוא צריך להמשיך ראי׳ להעולימתא שפירתא דלית לה עיינין, ויל״ע איך יעשה כן אם הוא מכסה פניה.

ועיין בספר אור לשמים דאיתא וז״ל ואסור לקדשה עד שיראנה (מס׳ קידושין מא ע״א), סוד הדבר, כי הכלה דלעילא הוא בסוד עולימתא שפירתא

דלית לה עיינין, וצריך החתן להמשיך לה עיינין קידושין, כמובא בכוונת הציצית (סידור האריז״ל ק״ש) על פסוק וראיתם אותו, כמ״ש תמיד עיני ה׳ אלהיך ב״ה מראשית השנה עד אחרית. עכ״ל. הרי מבואר להדיא דאין סתירה בין ״דברי השער הכוונות שהוא צריך להמשיך ראיה״ ל״בחינת עולימתא שפירתא דלית לה עיינין״, אבל צ״ב, הרי אה״נ הוא צריך לראותה קודם שמקדשה, אבל על ידי כיסוי פניה, לכאורה, אין לו דרך להמשיך לה ראי׳. וצ״ע.

ד

עוד יש להעיר, דעיין בספר שיר השירים פ״א פט״ו דכתיב ״הנך יפה רעיתי הנך יפה עיניך יונים״, ופרש״י וז״ל כי עיניך יונים צדיקים יש בידך שדבקו בי כיונה זו שמשמכרת את בן זוגה אינה מניחתו שיזדווג לאחר, עכ״ל, הרי מבואר דלגבי יונה שזהו בחינה ד״זוג״ עיקר היופי הוא בעינים. ועד״ז עיין במסכת תענית דף כד ע״א דאיתא כלה שהיא בבית אביה כל זמן שעיניה יפות אין כל גופה צריכה בדיקה עיניה טרוטות כל גופה צריכה בדיקה. וא״כ איך אפשר לומר דכלה היא בבחינת דלית לה עיינין. וצ״ע.

ה

ואפשר שיש ליישב כל זה ע״פ הא דאיתא בפירוש הגר״א לספרא דצניעותא (פרק ג׳) וז״ל ויאמר עד סטרא דנוקבא ר״ל נעשה אדם הוא נוקבא והוא בששי והוא נסירת הנוקבא ותקונהא בכל התקונים כי כשהיא אחורי ז״א היא גולגלתא סתימא בלא תקונין דגלגלתא כמ״ש בא״ר שם ועבד גולגלתא דנוקבא כלא סתימא מכל סטרוי רק בשערות כמ״ש שם וכן בא״ז דף רצ״ו ע״א ואפיק גלגלתא חדא סתימא מכל סטרוי רק בשערות כמ״ש שם וכן בא״ז דף רצ״ו ע״א ואפיק גלגלתא חדא סתימא מכל סטרוי כו׳ ע״ש, וז״ס עולימתא שפירתא דל״ל עיינין (ריש סבא משפטים) ולכן כתיב ויבן ה׳ אלקים את הצלע שבנה אותה. עכ״ל. והעירוני דלכאורה מבואר בדבריו דכל ענין זה דעולימתא שפירתא דלית לה עיינין לא קאי אלא לזמן שהיא מאחורי ז״א לפני הנסירה, אבל כשהם פנים בפנים אית לה עיינין. [ולכאורה ביאור הדברים, שכשהיא אב״א לית לה עיינין כדי שלא תראה החיצונים ותקבל איזה השפעה מהם, אבל כשהיא פנים בפנים שוב יכול להיות לה עיינין, ושוב תשתמש עם העיינין לשלימות הזיווג.] ולפ״ז אפשר דמיושב הקושיות הנ״ל. וצע״ע בזה.

ו

הנה ראיתי בהרבה מקורות שלפני שמברכים ברכת האירוסין החתן והכלה הם בבחינת אב״א, ובאמצע ברכת האירוסין איכא בחינת הנסירה, ובסוף ברכת האירוסין הם כבר בבחינת פב״פ. לדוגמא, עיין בספר נקודות הכסף חלק קידושין שהובא בתוה״ד דברי הרש״ש לגבי כוונת ברכת האירוסין וז״ל ובברכת

האירוסין יכוין להמשיך המוחין דל״ם דצלמי המוחין הנז׳ **דאב״א** לפרצוף חב״ד חג״ת דאב״א דפרצופי המקיפים דזו״ן הכוללים שהם כל פרטי מ״ה וב״ן דאצילות ודבי״ע **ולנסור המ״ה וב״ן דפרצופים הנז׳** ולהעלותם לחיק או״א עליונים הכוללים לחופא עילאה דילהון ובעודם שם למעלה יכוין להמשיך להם לפי שעה ממוחין עצמם דאו״א מוחין **דפנים בפנים**. עכ״ל. ועיין בספר דברי שלום אה״ע עמ׳ ת״ה דאיתא וז״ל ודו״ק כי כשאומר וכו׳ ״הרי את מקודשת לי״ וכו׳ הם נמצאים פנים בפנים למעלה בחיק או״א, אבל משעת ברכת האירוסין וכו׳ נעשה הצידוד של שניהם מבחינת אב״א לבחינת פנים בפנים וכו׳ וכבר כתבתי לך בכמה מקומות ובפרט לעיל סימן כ״ח סעיף א׳ וכן סימן נ״ה סעיף ד׳ סוד החופה וסוד אמירת ״הרי את מקודשת לי״ וכו׳ ושם כתבנו דבברכת האירוסין נעשית הנסירה והזו״ן עולים וכו׳. עכ״ל.

והנה לפ״ז מובן למה לפני החופה מכסים פני הכלה ובגמר החופה מגלים פניה ובאופן שבדרך להחדר ייחוד פניה מגולות, דלפני החופה הם בבחינת אב״א, ובבחינה זו לית לה עיינין, לכן מכסים פניה, אבל בסוף החופה הם כבר בבחינת פב״פ, ובבחינה זו אית לה עיינין, לכן מגלים פניה.

ועיין בספר טעמי המנהגים סימן תתקנ״ה דאיתא וז״ל טעם המנהג שבוכין קודם החופה בבכי׳ והתעוררות עד התיצבם תחת החופה ותיכף אחר החופה שוברין הכוס ונעשה רינה דיצה וחדוה, והענין הוא דכתיב הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע בא יבא ברנה נושא אלומותיו, דהנה יניקת הקליפות נמשך מחטא אדה״ר ובק״ל שנה קודם הולידו בדמותו ובצלמו, הוליד רוחין וכו׳ ולכן קודם החופה מתעורר ענין העלאת הניצוצות מעמקי הקליפו׳ שנפלו מרע הנמשך מחטא הנ״ל, ולכן אז הוא בחינת הלוך ילך ובכה נושא משך הזרע כי ע״י המרורות והבכיה מוצאים הנצוצות מהקליפה, והיא דוקא בעת שמכסין הכלה שהיא בסוד עולימתא שפירתא דלית לה עיינין והדברים עתיקין, ולכן מפזרים אז האפפין שהוא דבר מר להורות על ענין המרירות ובכיה הנ״ל וגם שהוא לשון דילוג בל״א לרמז על ענין העלאת הניצוצות כנ״ל ולאחר החופה שוברין כוס שהוא בסוד הפח נשבר שהוא שבירת הקליפות שאז הוא בחינת בא יבא ברנה נושא אלומותיו, היינו שנתעלו הניצוצין לקדושה ויחוד, והוא בחינת נושא עון, שארית ישראל. עכ״ל.

ענף מח

הינומא - תנורא דאסא

הנה ראינו המבואר במסכת כתובות דף יז ע״ב מאי הינומא סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר תנורא דאסא רבי יוחנן אמר קריתא דמנמנה בה כלתא. הרי מלבד הפירוש הנ״ל להינומא דהוא מישך שייך לכיסוי הכלה, יש בזה עוד פירוש ״תנורא דאסא״. [ולפי פירוש זה ״הינומא״ בודאי אינו שייך לכיסוי פני הכלה.]

והנה עיי״ש ברש״י דאיתא וז״ל תנורא דאסא כמין חופה של הדס עגולה, קריתא צעיף על ראשה משורבב על עיניה כמו שעושין במקומינו ופעמים שמנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין ולכך נקרא הינומא על שם תנומה. עכ״ל. ותמוה, לכאורה, דרש״י רק הסביר למה נקרא הינומא אליבא דר׳ יוחנן, אבל לא הסביר למה נקרא הינומא אליבא דסורחב בר פפא. ולכאורה הפירוש הוא כעין המבואר בשט״מ שם וז״ל תנורא דאסא פי׳ כמו קובה שעושין אותה מן ההדס ומושיבין בה הכלה בשעה שמוליכין אותה לבית בעלה והוא כמות זו שקורין אותה בלשון ערבי עמאריא לפי שקורין לה תנורא הוא מפני שהקובה דומה לתנור שהרי התנור רחב הוא מלמטה וצר מלמעלה עד כאצבע, ר״י ן׳ מיגש, ותלמידי הר״י כתבו וז״ל תנורא דאסא ר״ל חופה של הדס עגולה כתנור מלשון ותנור לו בירושלים דמתרגמי׳ והינום לו בירושלים והוא מלשון גי בן הינום, שיטה ישנה. עכ״ל.

ועיין בספר אמרי נועם על מועדים יום א׳ דסוכות דאיתא וז״ל וזהו שאמרו חז״ל חופה היינו הינומא [עיין רש״י ברכות נו ע״ב בד״ה נערה], רומז כי אם הבנים שהיא שם אהי״ה כידוע, חופף ומכסה על הוי״ה אדנ״י, שהוא ת״ת ומלכו״ת, וג׳ שמות אלו עולים הינומ״א וכו׳. עכ״ל.

ועיין בספר ס״ה דאיתא וז״ל ההינומא שהכלה יוצאת ביום חפתה היא סוד הגיהנם, כי התרגום של תנור הוא הינום, וכפי שמצינו בגמרא מאי הינומא סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר תנורא דאסא, והשט״מ שם מבאר שהיתה הבתולה יוצאת עם חפה העשויה מעצי הדסים בצורה עגלה כתנור שנקרא הינום, שרחב מלמטה וראשו צר מלמעלה כרחב אצבע, כי דרך התנורים לבנותם כך כדי שיחזיקו את חם האש שבתוכם, וכן היא צורת האש עצמה שהיא רחבה מלמטה וצרה מלמעלה, ובצורה זו היו עושין

לה חפה מעצי הדסים, וכן על יסוד האשה מצינו ברש״י (בראשית ב׳:כ״ב) ״ויבן ה׳ אלהים את הצלע״ כבנין, רחבה מלמטה וקצרה מלמעלה לקבל הולד, כאוצר של חטים שהוא רחב מלמטה וקצר מלמעלה שלא יכביד משאו על קירותיו, והבאור על פי הגמרא (סוטה יז ע״א) דרש רבי עקיבא איש ואשה זכו שכינה ביניהן, לא זכו אש אוכלתן, ומבאר רש״י שכינה ביניהן שהרי חלק את שמו ושכנו ביניהן, יו״ד באיש וה״א באשה, ורואים שמהות הקשר של איש ואשה היא אש אש בבחינת תנור הגיהנם, ואם זוכים והשכינה שורה ביניהם הם עולים מגיהנם לגן עדן, ולכן אומר השט״מ שרחב ההינומא למעלה כרחב אצבע, כי החלק העליון מסמל את נקדת היחוד שהיא מקבלת את השפעת האצבע, כמובא בגמרא (פסחים קיב ע״ב) אין כל האצבעות שוות, והכונה על היסוד, וכן מובא בספר דורשי רשומות (ע׳ ק״נ) בשם ספר מטבע של אברהם שכל״ה ר״ת לתוך כבשן האש, כבשן מלשון ״וכבשה״ שנאמר על הזווג, והאש אותיות אשה ומבאר לדברינו דזווג הוא בבחינת אש. עכ״ל.

ענף מט

בענין כיסוי שיש בו כסף או זהב

עיין בשו״ע או״ח סימן תק״ס סעיף ד׳ דאיתא וז״ל וכן גזרו על עטרות חתנים, שלא להניח כלל, ושלא יניח החתן בראשו שום כליל, שנאמר הסר המצנפת והרם העטרה (יחזקאל כ״א:ל״א) וכן גזרו על עטרות הכלה, אם היא של כסף, אבל של גדיל מותר לכלה, ודוקא לחתן וכלה, אבל בשאר כל אנשים ונשים לא גזרו. עכ״ל. ועיי״ש בט״ז בס״ק ו׳ דאיתא וז״ל אבל של גדיל מותר לכלה, הב״י כתב אבל בנוסח שלנו ברמב״ם כתוב אם היה שם כסף משמע לפי נוסחא זו אף ע״פ שעיקרה של גדיל אם קבועים בה משבצות כסף או זהב אסור לפ״ז נראה דמה שמכסין הכלה בהינומא של משי ויש שם חוטי כסף או זהב יש איסור לכסות הכלה בזה ותו דאיתא בסוף סוטה תנא אף על חופת חתנים גזרו מאי חופת חתנים זהורית המוזהבת פירש״י טלית צבועה שני ובו קבועין חוטי זהב עד שמעמידין אותה כמין כיפה ע״כ, והיינו ממש הך הינומא שעל ראש הכלה

כמין כיפה והמותר תלוי אחוריה ולפ״ז יש ליזהר שלא לכסות בהינומא שיש בה חוטי זהב או כסף ובאמת שאין משגיחין בזה האידנא ונראה קצת לומר שלא אסרו בגמ׳ אלא אם נעשית ההינומא תחלה לשם הכלה דהא קרו לה חופת חתנים וכן מצינו דרבינא אשכח למר בר רב אשי דקא גדיל כלילא לברתיה משא״כ במנהגינו שלוקחין מכלי קודש בבה״כ ומכסים בו הכלה דלא נעשה מתחלה לשם הכלה ע״כ לא גזרו בזה וא״ל היאך מותר להשתמש בכלי קודש בזה י״ל דג״ז מצוה גדולה דהיינו הכנסת כלה שנחשב בדברים שאין להם שיעור ואין כאן תשמישי הדיוטות וצ״ע בזה. עכ״ל. ועיי״ש במ״ב בס״ק י״ח דאיתא וז״ל אבל של גדיל מותר לכלה כדי שלא לנוולה, ועיין בב״י דמסתפק לדעת הרמב״ם אם היה עיקרה של גדיל וקבועים משבצות של כסף וזהב אם שרי, וכהיום אין משגיחין בזה העולם ומקילין בזה וכתב הא״ר דסומכין על דעת הרמב״ן דסובר דעיקרו של גדיל שרי אף שיש בו כסף וזהב, והעושין הינומא מיוחדת לכלה קרוי״ן של כסף וזהב אף שיכרוך הכסף על משי יש לאסור וצ״ע [פמ״ג].

עכ״ל. ועיי״ש בכף החיים ס״ק ל״ז דאיתא וז״ל אבל של גדיל מותר לכלה. כדי שלא לנוולה, בית יוסף, ועיין בבית יוסף שמסתפק לדעת הרמב״ם אם היה עיקרה של גדיל וקבועים בה משבצות של כסף וזהב אי שרי, והט״ז ס״ק ו׳ כתב שאין משגיחין בזה האידנא ונראה קצת לומר שלא אסרו בגמרא אלא אם נעשית ההינומא תחלה לשם הכלה יעו״ש, והמשבצות זהב שם כתב דבאליה רבה כתב סומכין על הפוסקים דעיקר של גדיל שרי אף שיש בו כסף וזהב, וכתב ולפי זה העושין הינומא מיוחדת לכלה קרוי״ן כסף וזהב אף שיכרוך הכסף על משי יש לאסור וצריך עיון, ודוקא כשכולה ישר ונראה משי אז שרי ע״כ, והביא דבריו משנה ברורה אות ח״י. עכ״ל.

ועיין בשולחן שלמה על או״ח סימן תק״ס דאיתא וז״ל גזרו על עטרות כלה א״ה של כסף אבל של גדיל מותר וא״ה מצופה קצת בכסף או זהב או שטוה בה קצת חוטי כסף וזהב יש לאסור וא״כ יזהרו מאד מאד בהינומא שלא יהא בה שום רושם של כסף וזהב ופשיטא אם עשאו לצורך הינומא. עכ״ל.

ענף נ

האם מכסים פני הכלה לפני החופה בזיווג שני שלה

הנה ראינו הרבה טעמים לכיסוי פני הכלה לפני החופה, ונפק״מ בין הטעמים שונים יכולה להיות אם לכסות פני הכלה לפני החופה בזיווג שני שלה.

והנה לפי חלק מהטעמים הנ״ל יש להקפיד לכאורה שהחתן יכסה פני הכלה, ולחלק מהטעמים לא בעינן דוקא שהחתן יכסה פני הכלה. וע״פ כל הנ״ל אפשר שבזיווג ראשון שלה יקפידו שהחתן יכסה, וגם בזיווג שני שלה יכסו פניה אבל א״צ להקפיד שהחתן יכסה. וצע״ע בכ״ז.

פרק ו

נוסח ברכת אירוסין

פרק ו

נוסח ברכת אירוסין

ענף נא

בנוסח ברכת אירוסין למה מזכירים "עריות" ו"איסור ארוסות" ו"היתר נשואות" [בפרט אליבא דהרמב"ם]

א

עיין במסכת כתובות דף ז ע"ב דאיתא תניא וכו' מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין ברכת האירוסין מאי מברך רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין.

הנה כל המפרשים כולם תמהו על האי נוסח דהברכת אירוסין, דלמה מזיכירם "עריות" ו"איסור ארוסות" ו"היתר נשואות", הרי איסור עריות והיתר נשואות אינן שייכות למצות קידושין כלל, ואיסור ארוסות ג"כ בעצם אינו שייך להמעשה קידושין, דאף דהאשה נעשה

״ארוסה״ על ידי המעשה קידושין אבל זהו דין אחר שארוסה אסורה ומה זה שייך להמעשה קידושין.

עיין ברא״ש שם בסי׳ י״ב דאיתא וז״ל יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב״ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן. ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין ובלא חופה, ונ״ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, ואף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון (שאי) אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ״ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה, וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב״ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות, והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה. עכ״ל.

ועיי״ש ברמב״ן דאיתא וז״ל וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות יש לשאול היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על מה שאסר לנו השי״ת והלא אין אדם מברך שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין העריות לכאן, ועוד שעכשיו אינה ניתרת לו ולמה יברך, ואפשר מפני שהקידושין דבר תורה והחופה לארוסה מדברי סופרים הוצרך לברך על הקידושין שהקב״ה קדש את ישראל בקדושת קידושין ואסר להם העריות שאין הקידושין תופסין בהם, ואם יברך מקדש ישראל על ידי קידושין השומע סבור שהארוסה מותרת לו לארוס לפיכך הוצרכו לפרש ואסר לנו את הארוסות, ועוד שאפילו חופה דאורייתא כיון שהחופה והקידושין אינן נעשין בבת אחת וחצי המצוה נעשית בקידושין הוצרך לברך עליהם מקדש ישראל, שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן ואילו היתה החופה נעשית עכשיו היו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על הקידושין והחופה כמו שמברכין על השחיטה, ועכשיו לא היו יכולים לברך אשר קדשנו על הקידושין ועל החופה שהרי אין החופה נעשית עכשיו ולא היו יכולים

לומר אשר קדשנו על הקידושין שלא מצינו שיברך אדם על מצוה שאין עשייה זו גמר מלאכתה, לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל ודמיא לקדושא כדאיתא בגמ׳ (פסחים קיז ע״ב) שמברכין אשר בחר בישראל וקדשם בקדושת שבת ולא על איסור שבת אף זו על שבחר בישראל שקדשם באסור להן ובמותר להן. עכ״ל.

ועיי״ש ברשב״א דאיתא וז״ל וא״ת מכל מקום היאך מצינו ברכה כזו שנברך על האיסור, וכי מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוטין, ועוד מה ענין עריות לכאן, ועוד מה ענין חופה לכאן שהרי חופה אין כאן אלא קדושין, וי״ל דלפי שהקדושין דבר תורה הוצרך לברך עליהם כדרך שמברכין על המצות עובר לעשייתן, ואי איפשר לברך עליהם אקב״ו על הקדושין לפי שאין עשיה זו גמר מצותה עד שעת כניסתה לחופה ואין החופה נעשית עכשיו, הוצרכו לברך אשר קדשנו בקדושת קדושין ואסר לנו את העריות שאין קדושין תופסין בהן והתיר לנו את האסרות שהקדושין תופסין בהן, וכמי שמקדש על קדושתן של ישראל, ואם מברך מקדש ישראל על ידי קדושין כסבורין השומעים שהקדושין מתירים לגמרי קודם כניסה לחופה, לפיכך הוצרכו להזכיר ואסר לנו את הארוסות לומר שעדיין הארוסות אסורות עד כניסה לחופה של אחר קדושין. עכ״ל.

ועיי״ש בריטב״א דאיתא וז״ל שהיכן מצינו ברכה על האיסור אטו מברכין אשר אסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין חופה לכאן שאין אנו עושין בכאן מצות חופה, ועוד אם ברכת המצות היא היאך אין הארוס מברך אותה לא מצינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה מברך בשבילו, אלא ע״כ ברכה זו אינה אלא כעין קידוש על מה שקדשנו הקב״ה יותר משאר האומות בענין פריה ורביה, ולפיכך אנו מסדרין עליה שצונו על העריות שאין קידושין תופסין בהם ואפי׳ הארוסות שהקידושין תופסין בהן אסר לנו עד שתכנס לחופה. עכ״ל.

ועיי״ש במאירי דאיתא וז״ל נוסח ברכת אירוסין אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חפה וקדושין בא״י מקדש ישראל על ידי חפה וקדושין והרבה טרחו בה לפרש היכן מצינו ברכה על איסור ועל לא תעשה ועוד היאך נאמר בה וצונו ואין צונו אלא על עשה עד שטרחו בפירושם בדברים שאין נראין ולי נראה שעיקר הברכה על כלל הנשואין היא שהיא מצות עשה ומכל מקום האריכו בה בספור שבח והודאה למקום מצד שענין הזיווג הוא לקדושה יתירה שלא להתיחד בלא קדושין כמו שהיו עושין קודם מתן תורה ואנו נותנין שבח והודאה לשם על שקדשנו

והפרישנו מאיסורי עריות שבכללן ביאה שבלא קדושין ומדברי סופרים ואין ברכתנו על האיסור אלא על הקדושה הבאה לנו מאיסור זה ואף הצווי כולל כל עניני הקדושין כלומר וצונו דברים שעל ידיהם אנו פורשים מביאות מחללות כגון קדושין ובעדים ושהרבה קדשתנו שאף ארוסותינו אסר לנו עד שיתאמץ קשר הזווג על ידי חפה וקדושין ונמצאת הקדושה באה בחפה וקדושין ואף על פי שהחפה מדברי סופרים מברכין על של סופרים בכמה דברים או שמא מן התורה היא שהרי אינו זכאי בהפרת נדריה עד שתכנס לחפה וכן ראיה מדאישתני בה קטלא וכמו שאמרו ברביעי של מסכתא זו מאורסה ולא נשואה ואמרו עליה מאי נשואה אילימא נשואה ממש היינו בתולה ולא בעולה אלא שנכנסה לחפה ולא נבעלה ומה שמקדימין חפה לקדושין מפני שידעו הכל באיסורה ר״ל שאינה מותרת עדיין עד שתכנס לחפה ונמצא ענין הברכה שצונו לקדש כדי שעל ידי קדושין אלו תכנס לחפה ותהא מותרת לו בפרישות ובטהרה. עכ״ל.

הרי שיש בזה כמה נוסחאות בראשונים, ויש בזה גם עוד נוסחאות בעוד ראשונים שם, יעו״ש.

ב

הנה לפי כל הראשונים הנ״ל לכאורה מבואר דאין ברכת אירוסין ברכות המצוות גרידא, ועפ״ז ביארו נוסח הברכה. והנה עיין ברמב״ם בפ״ג מהל׳ אישות הכ״ג דאיתא וז״ל כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש **כדרך שמברכין קודם כל המצות** ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה. עכ״ל. ומפשטות לשון הרמב״ם מאד משמע דברכת האירוסין היא ברכת המצוות גרידא, וא״כ אליבי׳ נוסח הברכה בודאי צ״ב.

ויש להוסיף, דהנה מלבד הקושי בנוסח הברכה גם קשה למה לא תיקנו נוסח אחר לגמרי, דהו״ל לתקן אקב״ו על הקידושין או אקב״ו לקדש את האשה. והראשונים תירצו האי קושיא ע״פ הבנתם דאין קידושין מצוה לעצמה, דיש ראשונים שכתבו דקידושין הוא רק ההתחלה וחופה ונישואין הוא הגמר, וכיון דאינו עושה הגמר עכשו, אין לברך עכשו (לדוגמא, עיי״ש ברמב״ן דאיתא וז״ל שהחופה והקידושין אינן נעשין בבת אחת וחצי המצוה נעשית בקידושין הוצרך לברך עליהם מקדש ישראל, שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן ואילו היתה החופה נעשית עכשיו היו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על הקידושין והחופה כמו שמברכין על השחיטה, ועכשיו לא היו יכולים לברך אשר קדשנו על הקידושין ועל החופה שהרי אין החופה נעשית עכשיו ולא היו יכולים לומר אשר קדשנו על הקידושין שלא מצינו שיברך אדם על מצוה שאין עשייה זו גמר מלאכתה, עכ״ל,) ויש ראשונים שכתבו דקידושין

אינו חלק מהחיוב כלל דפרו ורבו הוא החיוב (לדוגמא, עיי״ש בראי״ש דאיתא וז״ל יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה וכו׳ ונ״ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, עכ״ל,) אבל עיין ברמב״ם בריש הל׳ אישות דאיתא וז״ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם וכו׳. עכ״ל. הרי לכאורה מבואר ברמב״ם דמצות קידושין היא באמת מצוה בפני עצמה. וא״כ לית להרמב״ם התירוצים של הראשונים להסביר למה לא תיקנו ברכה רגילה על הקידושין.

נמצא דקשה על הרמב״ם בתרתי, למה קבעו נוסח הברכה שקבעו ולמה לא קבעו נוסח ברכה רגיל.

אולם עיין בכס״מ שם בהלכה ב׳ דאיתא וז״ל כתב הר״א בנו של רבינו שהקשו לו על מה שכתב רבינו מצות עשה של תורה לקדש את האשה ממ״ש בפרק אלו מגלחין (מ״ק דף יח ע״ב) לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא לארס דלא עביד מצוה שאסור אלא אפילו לישא דקא עביד מצוה נמי אסור ותירץ שבמנין המצות בתחלת ההלכה אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחלת מצות הנישואין אבל אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין. עכ״ל. ולכאורה מבואר דלא כמו שדייקנו מלשון הרמב״ם דמצות קידושין היא מצוה בפני עצמה, וא״כ אפשר דהרמב״ם יסבור בכל הנ״ל ככל הראשונים. אבל לכאורה קשה לומר כן בדעת הרמב״ם, דהרי כתב להדיא ״וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם״. (ועי׳ במאירי בריש קידושין דאיתא וז״ל קודם מתן תורה לא היה להם אישות אלא כשהיה אדם פוגע אשה בשוק וישרה בעיניו היה מדבר בינו לבינה בענין הנשואין ואם נאותין זה לזה מכניסה לביתו ועומדת עמו והיתה לו לאשה וכן כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן ומתוך כך לא היתה אימת בעל מוטלת כל כך על האשה שתחוש למניעת עבודתו או לסטות מתחתיו או לקפוץ בנדרים מדרך כעסה עליו ולא היה אצלם קשר חזק בענינים אלו וכו׳, וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק באירוסין ונשואין ובעדים ובכתבה ושלא יוכל לשלחה אלא בגט וכו׳ ושיהא יכול ליסרה אם שטתה ממנו ר״ל שקנא לה ונסתרה וכן שיהא

רשאי להפר נדריה ודברים אלו כלם מתבארים בסדר זה. עכ״ל. הרי שיש שינוי בין הרמב״ם והמאירי לגבי איך הסבירו החילוק בין קודם מ״ת לאחר מ״ת, ומשמע שלהרמב״ם רק נתחדש קידושין ולהמאירי גם נתחדש נישואין, וא״כ י״ל שלהרמב״ם קידושין עצמו הוא המצוה, ולהמאירי גם נישואין הוי חלק מהמצוה, ורק המאירי לשיטתו הסביר הברכה כשאר הראשונים, אבל הרמב״ם לא יסבור כן.)

וא״ת א״כ קשה מש״כ הרמב״ם בריש ההלכות דהמצוה היא ״לישא אשה בכתובה וקידושין״. וי״ל דלכאורה לא קשה כלל, דאין כוונת הרמב״ם שהמצוה היא לעשות נישואין על ידי קידושין, אלא הכוונה היא שהמצוה היא שתהי׳ לו לאשה על ידי קידושין, ודלא כקודם מ״ת שהיא היתה לו לאשה בלי קידושין. ושו״ר דברי הקונטרס הביאורים בקידושין סימן ב׳, וז״ל כתב הרמב״ם בריש הל׳ אישות וכו׳ וליקוחין אלו מ״ע של תורה הם, ורבינו אברהם בן הר״מ וכו׳ וכן מבואר בלשון המאירי כאן כר״א בן הר״מ וכו׳, ואשר מבואר דמפרש בדעת הר״מ דיקנה אותה תחלה ר״ל קנין קידושין ואח״כ תהי׳ לו לאשה דר״ל בנישואין, האומנם מלשון הר״מ בתחלת ההלכה אינו נראה כלל שהמצוה היא נישואין ע״י קידושין כ״א שהקידושין עצמן הן המצוה, גם יעוין בספ״ב שמנה הר״מ עשר שמות ובהן קידושין ולפי׳ רבנו אברהם הו״ל למנות גם שם נישואין, ומש״כ הר״מ לישא אשה ולא אמר לקדש אשה וכן מש״כ יקנה אותה תחלה ואח״כ תהי׳ לו לאשה נראה בפשיטות בכוונתו כמוש״כ שעיקר המצוה היא מה שע״י הקידושין והקנין היא אשתו והמצוה היא שתהי׳ אשתו ע״י קנין קידושין ולא כקודם מ״ת שהיתה אשתו שלא ע״י קנין כ״א ביחוד בעלמא וכ״כ בפ״ג הי״ט מצוה שיקדש האדם ״את אשתו״ ולישא אשה פירושו שתהי׳ אשתו ע״י קידושין ולא ענין נישואין וכמו מש״כ שם קודם מ״ת הי׳ אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה שאין הכוונה נישואין שלא הי׳ לפני מ״ת אלא שתהי׳ לו לאשה. עכ״ל. הרי מבואר להדיא כדברינו ברוך ד׳.

אבל עדיין קשה מהא דאיתא ברמב״ם דהמצוה היא ״לישא אשה בכתובה וקידושין״, דלפי דברינו למה הזכיר ״כתובה״. עיין בקונטרס הביאורים שם דאיתא וז״ל הנה הא כתב הר״מ דהמצוה היא לישא אשה בכתובה וקידושין ולכאורה ראי׳ מכאן לדברי רבנו אברהם דאם המצוה היא לקדש אשה מאי שיאטי׳ כתובה לכאן והרי קיי״ל דארוסה אין לה כתובה וכו׳ ע״פ המבואר בר״מ פ״י אישות הי״א דכל שכתב לה כתובה בעודה ארוסה הרי יש לה כתובה מעיקר התקנה דתיקנו לה כתובה אם בנישואין ואם כשיכתוב, ולפ״ז גם בארוסה שייך כתובה אף שעדיין לא נתחייב מעיקר התקנה מ״מ מכלל מצות נישואין הוא שיקדשנה ויכתוב כתובה ותהי׳ אשתו

בכתובה וקידושין וכל זמן שלא כתב לה כתובה הרי לא השלים עדיין המצוה מדרבנן מיהת. עכ״ל. ויש לדון לומר באופ״א, דמש״כ הרמב״ם ״בכתובה״, אין כונתו לכתיבת הכתובה שעי״ז מתחייב במנה ומאתיים, אלא כוונתו לחיובים דשאר כסות ועונה ושאר חיובי אישות וחיובי בעל לאשתו, והנך חיובים חלים בקידושין שיתחייב בהם בשעת נישואין. [וראיתי שמו״ר הגר״א גרבוז שליט״א כתב לגבי זה וז״ל וכן מבואר ביד רמה בב״ב (קכו ע״ב) דאיתא התם דהמקדש את האשה ע״מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה הו״ל מתנה על מה שכתוב בתורה, והקשה הרמ״ה מה שייך כלל תנאי זה לקידושין, הא צריך להתנות את זה בנישואין שלא יחול ע״י הנישואין חיוב דשאר כסות ועונה, וביאר הרמ״ה דבשעת הקידושין חלים כל חיובי הבעל לאשתו דאח״כ יהא מחויב לה, ושפיר מתנה בקידושין שקידושין אלו לא יחילו סיבה לחיוב שכו״ע, וא״כ נמצא דשפיר אפש״ל כן נמי בדעת הרמב״ם דזמן הקידושין הוא זמן קיום כל המצוה, דע״י הקידושין מתקדשת לו ומתחייב לה בכל חיובי בעל לאשתו. עכ״ל.] ועי׳ בביאור הגר״א באה״ע סי׳ כ״ו סק״ד.

[**הנה** את״ל דלא כדברי הר״א בן הר״מ, א״כ הדרא הקושיא לדוכתא מהסוגיא במס׳ מו״ק דף יח ע״ב דהתם מבואר להדיא ד״לארס דלא עביד מצוה״, הרי דאין בקידושין עצמו מצוה. ויש לומר שיש בזה מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, דהבבלי סובר דלית בקידושין מצוה אבל הירושלמי סובר שיש בקידושין מצוה, ולכך משמע בבבלי בכתובות שם דברכת אירוסין אינו ברכת המצוות, אלא היא דומה לברכת חתנים, אבל הירושלמי סובר שיש בקידושין מצוה, ולכך משמע בירושלמי דהברכה על אירוסין היא ברכת המצוות, דעי׳ בירושלמי במס׳ ברכות פ״ט ה״ג דאיתא מצות אימת מברך עליהן רבי יוחנן אומר עובר לעשייתן רב הונא אומר בשעת עשייתן אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי ר׳ בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה ויש אומרים קדושין בבעילה. וי״ל דהרמב״ם פסק בזה כהירושלמי. (עי׳ בביאור הגר״א באו״ח סי׳ תל״ה שדרכו של הרמב״ם לנטות אחר הירושלמי ברוב המקומות.) ועיי״ש בקונטרס הביאורים שהביא ליישב הקושיא מהסוגיא במו״ק באופ״א וז״ל כבר תירצו הריב״ש והמקנה דהגמ׳ איירי שם משום מצוה מחויבת ומשום מצות פו״ר אבל ודאי גם קידושין מצוה היא ויעוין בביצה ל״ה דקארי לה גם לקידושין מצוה אף ביש לו אשה ובנים. עכ״ל.]

נמצא דלעולם י״ל בדעת הרמב״ם כפשטות לשונו דהמצוה היא קידושין עצמו, ולעולם י״ל כנ״ל דקשה על הרמב״ם בתרתי, למה קבעו נוסח הברכה שקבעו ולמה לא קבעו נוסח ברכה רגיל.

ואפשר שיש ליישב שיטת הרמב״ם, דהנה מבואר בדבריו הנ״ל

דמצות קידושין היא שבמקום שתהי׳ לו לאשה בלי קידושין כמו קודם מ״ת, שתהי׳ לו לאשה על ידי קידושין. וא״כ מצות קידושין אינה כשאר מצוות, דאין המצוה ״חפצא חדשה״ שנתחדש במתן תורה כלולב וסוכה ותפילין, אלא המצוה היא לעשות מה שעשו קודם מ״ת באופן אחר. וי״ל דלכך לא מברכים על קידושין גרידא, דקידושין אינו עצם הדבר, הדבר הוא שתהי׳ לו לאשה על ידי קידושין, וא״כ מברכים על האישות, דבזה קדשנו, דלא קדשנו בנתינת חפצא חדשה כתפילין אלא קדשנו דאישות שלנו היא יותר בקדושה מהאישות שהיה קודם מ״ת. (נמצא דמאותו טעם שרק לגבי מצות קידושין הרמב״ם ביאר מה היה קודם מ״ת ומה איכא אחרי מ״ת, ולא ביאר כן לגבי שאר מצוות, לכך רק במצות קידושין יש כהאי סוג ברכה ולא בשאר מצוות.)

הנה לפ״ז גם יש לסביר למה הוזכר ״ואסר לנו את הארוסות״, דזהו דין מדיני האישות, דכמו דצריך להיות אישות על ידי קידושין גם צריך (מדרבנן) להיות אישות על ידי חופה כדי להתיר ביאה.

וצע״ע בכ״ז.

ג

עיין בספר אמרי חן בפרשת לך לך שהביא שמרן הגרי״ז ז״ל הסביר נוסח הברכה באופ״א וז״ל הרמב״ן בפ׳ תולדות הקשה מכיון דכל האבות קיימו כל התורה כולה עד שלא ניתנה וכן ביעקב אבינו ע״ה דרשו חז״ל ששמר את השבת וקבע תחומין ואם כן איך נשא שתי אחיות יעוי״ש, (ועי׳ בנפה״ח שער א׳ פכ״א דתי׳ מכיון שהיה קודם מתן תורה הרי לא היו מצווים ועושים כך מן הדין רק עשו המצוות להוסיף שלמות לתיקון עולמות העליונים והרחיקו מעבירות משום הפגמים והחורבן שיגרמו ומשום הכי יעקב אבינו ע״ה השיג שהתיקון שישא ב׳ אחיות ויעמיד י״ב שבטים הוא הרבה יותר גדול וחשוב מהפגם לישא ב׳ אחיות וכל זה רק קודם מתן תורה אבל אחרי מתן תורה התיקון הוא רק על ידי קיומם בפרטיהם ודקדוקיהם וזמנם עיי״ש,) ותי׳ הגרי״ז עפי״ד הרמב״ן ביבמות צ״ח א׳ דהקשה היאך יעקב נשא ב׳ אחיות הרי בן נח אסור בעריות ותי׳ הרמב״ן דבן נח רק אסור בעריות דבעצם קורבה וכגון אמו ובתו ואחותו וכדומה משא״כ עריות דאישות כגון אשת אחיו או כלתו או שתי אחיות מותר בהן דבעריות קיחה כתיב בהו היינו דוקא אישות דישראל וקיחה דאישות דישראל לית להו לב״נ יעוי״ש, אבל עדיין יקשה קושי׳ הרמב״ן בפ׳ תולדות היאך נשא יעקב ב׳ אחיות הרי קיים כה״ת כולה עד שלא ניתנה ותי׳ הגרי״ז עפימש״כ הרמב״ם ריש הל׳ אישות וז״ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה

האיש לישא אשה יקחנה אותה תחילה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא עליה ע״כ ומבואר בהרמב״ם דקודם מתן תורה לא משכחת לה אישות דישראל כלל וגם האבות הקדושים לא היה להם קידושי ישראל ואפילו לו יצוייר שנתנו כסף או שטר לקידושין גם כן לא חלה בהם קידושי ישראל אלא רק אישות דב״נ לחודא על ידי שמכניסה לביתו ובועלה אשר לפי״ז תי׳ הגרי״ז היאך יעקב נשא ב׳ אחיות דמכיון שכתב הרמב״ן דעריות דאישות הוא רק באישות דישראל והרי קודם מתן תורה לא משכחת לה אישות דישראל כלל אם כן לא משכחת לה עריות דאישות ואין ההיכי תמצא והחפצא שבו יחול האיסור עריות דאישות ואם כן קודם מתן תורה דעוד לא היה אישות דישראל כלל הרי ממילא ל״ש עריות דאישות דרק נאסר באישות דישראל וממילא יעקב נשא ב׳ אחיות דאישות דבן נח קודם מתן תורה מעיקרא ל״ש עריות דאישות ומשום הכי הותר בב׳ אחיות וכמוש״כ כי גם ישראל באישות בן נח ליכא איסור שתי אחיות, ולפי״ז תי׳ הגרי״ז קושי׳ הרא״ש פ״ק דכתובות אות י״ב דבברכת האירוסין מברכין אקב״ו על העריות ואסר לנו את הארוסות והקשה הרא״ש תרתי חדא הרי אין מברכין על לאו והיכן מצינו ברכה על מה שאסר לנו הקב״ה והלא אין מברכין שאסר לנו אבמה״ח והתיר לנו את השחוט ועוד הקשה מה שייך איסור עריות בברכת אירוסין ומה ענין להזכיר עריות לכאן יעוי״ש ותי׳ הגרי״ז קושי׳ השניה של הרא״ש מאי שיאטי׳ עריות לאירוסין דאדרבה עריות תלוי באירוסין דכל איסור עריות דאישות הוא נובע מדין אישות של ישראל דבאישות בן נח אין איסור עריות דאישות והוא מופקע בעצם החפצא של אישות ישראל דאשוויי עריות דאישות ואשר ע״כ כללינן עריות גבי ברכת אירוסין אשר לפי״ז גם מיושבת קו׳ הראשונה דהרא״ש דמשום הכי מברכינן אשר אסר לנו את העריות דבכל התורה כולה לא מזכירין האיסור משום דהאיסור לא שיאטי׳ להמצוה כלל ואבר מן החי היה אסור אפילו בלא מצות שחיטה וע״כ לא מזכירין שאסר לנו אבמה״ח משא״כ באירוסין דבלא מצות אירוסין לא היה איסורא דעריות דאישות כלל ומצות אירוסין הוא דשווייה האיסור עריות דאישות ועל כן שפיר מזכירין בברכת אירוסין האיסור עריות. עכת״ד.

הנה אפשר שיש להעיר על דרכו של הגרי״ז מהא דאיתא בתוס׳ בכתובות שם וז״ל (אמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן תנא מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה ורבי אבהו אמר מהכא במקהלות ברכו אלהים ה׳ ממקור ישראל) ובמסכת כלה דמייתי קרא דויברכו את רבקה איכא למימר דהתם ברכת אירוסין והכא ברכת נישואין. עכ״ל. הרי מבואר בתוס׳ דאצל רבקה ברכו ברכת אירוסין. ועיי״ש בהמשך דברי התוס׳ דאיתא וז״ל ויש ללמוד משם שיש לברך ברכת אירוסין

לאשה המתקדשת על ידי שליח שהרי אליעזר שליח היה. עכ״ל. ועיין בשו״ע אה״ע סי׳ ל״ד ס״א דאיתא וז״ל כל המקדש אשה בין ע״י עצמו בין ע״י שליח מברך הוא או השליח וי״א דאחר מברך, עכ״ל, ועיין בב״ש ס״ק א׳ דאיתא בשם תוס׳ וז״ל ע״י שליח דכתיב ויברכו את רבקה ואליעזר הי׳ שליח, עכ״ל, ועיי״ש בביאור הגר״א דאיתא וז״ל בין כו׳ עתוס׳ שם ד״ה נאמר כו׳, הוא או השליח רצה לומר במקדש עצמו יברך בעצמו ועל ידי שליח יברך השליח כ״ה ברמב״ם וטור וכמ״ש בבית הארוסין וכן פ׳ דויברכו את רבקה, וי״א כו׳ וכמ״ש ויברכו את רבקה. עכ״ל. ועיי״ש בשו״ע בסעיף ד׳ דאיתא וז״ל ברכת ארוסין צריכים עשרה לכתחלה, עכ״ל, ועיי״ש בביאור הגר״א דאיתא וז״ל ברכת כולי דהא ילפינן מבועז וכן מרבקה הכל ברכת אירוסין ועראי״ש. עכ״ל. הרי דילפינן הרבה דיני ברכת אירוסין מרבקה ואינו רק אסמכתא בעלמא. [ואפשר שיש גם עוד דין דילפינן מרבקה, דעיין בספר המקנה (בקונטרס אחרון על אבן העזר שם) דאיתא וז״ל יש להסתפק במקדש על תנאי אם יברך בשעת קדושין דנהי דלא חיישינן דלמא הדרה בה ומברכין קודם קידושין מ״מ במקדש על תנאי איכא למיחוש שמא לא יתקיים התנאי וכ״ש שתנאי אם דאין הקדושין אלא בשעת קנין, וקצת משמע מהא דויברכו את רבקה דילפי מיניה ברכת אירוסין דמשמעות הכתובי׳ משמע שכבר הי׳ קדושין מאתמול וע״כ צ״ל כמ״ש בחידושי כתובות דף ז׳ ע״ב בתו׳ שם דע״כ הוי קדושין על תנאי שתלך עמו כדמשמעו׳ הכתובים ע״כ לא היו מברכין עד לאחר שנתקיים התנאי דכתיב וישלחו את רבקה וגו׳ והדר כתיב ויברכו את רבקה וגו׳. עכ״ל. (ולפי דבריו מיושב קושיא גדולה דאיכא על האי צד דברכת רבקה היתה ברכת אירוסין, דעיי״ש בפסוקים בפרשת חיי שרה דכתיב ״הנה רבקה לפניך קח ולך ותהי אשה לבן אדניך כאשר דבר ד׳ וגו׳, ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים ויתן לרבקה ומגדנת נתן לאחיה ולאמה, ויאכלו וישתו הוא והאנשים אשר עמו וילינו ויקומו בבקר ויאמר שלחני לאדני, ויאמר אחיה ואמה תשב הנער אתנו ימים או עשור אחר תלך, ויאמר אלהם אל תאחרו אתי וגו׳, ויאמרו נקרא לנער ונשאלה את פיה, ויקראו לרבקה ויאמרו אליה התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך וגו׳, וישלחו את רבקה אחתם ואת מנקתה ואת עבד אברהם ואת אנשיו, ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחתנו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו״. ותמוה, הא מעיקרא כבר נתן לה כסף קידושין, וכבר אכלו סעודת אירוסין כמבואר במשך חכמה, וכבר היתה מאורסת ולכך שאלו על ״ימים או עשור״ כדאיתא במס׳ כתובות דף נ״ז, וא״כ למה אחר כל זה כששלחו רבקה ברכו ברכת אירוסין, ולא קודם בשעת אירוסין. ולפי דברי המקנה הוא מיושב.)] ומבואר מכל זה דברכו ברכת אירוסין קודם מ״ת, ואין כל החפצא דברכת אירוסין רק לאחר מתן תורה.

(אולם עיי״ש בהמשך התוס׳ דאיתא וז״ל ונראה דאסמכתא בעלמא היא דעשרה לא מישתמע מהתם ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין. עכ״ל.)

וי״ל דהגרי״ז אזיל בדעת הרמב״ם (שהרמב״ם כתב בריש הל׳ אישות החילוקים בין קודם מ״ת לאחר מ״ת), והרמב״ם סובר דלא ילפינן מרבקה, דהנה מבואר בדברי תוס׳ והגר״א הנ״ל דאם ״ויברכו את רבקה״ היינו ברכת אירוסין אז ילפינן שני דינים, חדא, דאחר מברך ברכת אירוסין ולא המקדש, ושנית, דברכת אירוסין צריך עשרה. [וא״ת איך אפשר ללמוד משם דבעינן עשרה, הרי לא הוזכר שם ״עשרה״. העירוני דעיי״ש בפרשת חיי שרה בפירוש בעלי התוספות עה״ת (בראשית פרק כ״ד פסוק י׳) דאיתא וז״ל ״ויקח העבד עשרה גמלים״ לקח עשרה אנשים מילדי אברהם רוכבים על עשרה גמלים לברך ברכת אירוסין. עכ״ל. וכ״ה שם בחזקוני. (ועיין בתפארת יהונתן שם דאיתא וז״ל מגמלי אדוניו וכו׳ וכמאמר חז״ל בבועז ורוכבי גמלים רובן כשרים. עכ״ל. וכ״ה בצפנת פענח עה״ת שם.)] ויש להעיר דהרמב״ם אינו סובר הני שני דינים. דהנה ראינו המבואר ברמב״ם בהל׳ אישות לגבי ברכת אירוסין וז״ל כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, עכ״ל, הרי מבואר דהמקדש מברך ולא אחר. ולגבי ״עשרה״ הרמב״ם רק הזכיר עשרה לגבי ברכת חתנים ולא לגבי ברכת אירוסין. (ועיין בערוך השולחן אה״ע סימן ל״ד ס״י דאיתא וז״ל ומהרמב״ם משמע דא״צ עשרה כלל. עכ״ל. ועיין בספר אורחות חיים הלכות קידושין אות כ״א דאיתא וז״ל כתב רב אחא ז״ל שאין מברכין ברכה זו אלא בעשרה והרמב״ם ז״ל כתב שאין לברכה זו צריכין עשרה וכן נמי פסק הרמב״ן בשם הר׳ שמואל הנגיד ז״ל. עכ״ל.) וא״כ י״ל דהרמב״ם סובר דלא ילפינן מרבקה כלל, ושפיר י״ל ככל דברי הגרי״ז אליבא דהרמב״ם.

(אלא דמבואר בתוס׳ והגר״א שיש גם עוד דין דילפינן מרבקה, והיינו דמברכים ברכת אירוסין אפילו כשמקדש על ידי שליח. והרמב״ם כן סובר האי דין דהא כתב כנ״ל ״כל המקדש אשה בין על ידי עצמו **בין על ידי שליח צריך** לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש״. וא״כ אפשר דחזינן דהרמב״ם כן סובר דילפינן מרבקה. אבל בפשוטו י״ל דרק אם ברכת אירוסין הוא ברכת השבח אז בעינן ילפותא מיוחדת דמברכים אפילו כשמקדש ע״י שליח, דהשבח הוא על המצב המיוחד שיש בין החתן והכלה, ואם החתן אינו הכא הו״א דלא יברך, אבל להרמב״ם דהוא ברכת המצוות גרידא י״ל דמברכים כשמקדש על ידי שליח אפילו בלי ילפותא, וא״כ להרמב״ם לשיטתו לא בעינן לזה ילפותא מרבקה כלל. אלא דא״כ צ״ב קצת למה הוצרך הרמב״ם להדגיש שהשליח מברך, הרי הרמב״ם

כבר כתב בהל׳ ברכות פי״א ה״י ״אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך קודם עשייתה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות״. אולי י״ל דהו״א דשאני קידושין דאין המצוה המעשה אלא החלות וכיון שהחלות נעשה לחתן ולא לשליח הו״א שהשליח אינו יכול לברך קמ״ל. אבל צע״ע בזה.)

ענף נב

בנוסח ברכת אירוסין מזכירים "עריות" ו"איסור ארוסות" ו"היתר נשואות" כנגד השלש דרגות בהייחס בין זו"ן המסיים בנתינת רוחא דקידושין

עיין בענף הקודם. הנה עיין בזוה״ק ח״א דף מט ע״א דאיתא הצלע, כמה דאת אמר (שיר א׳:ה׳) שחורה אני ונאוה בנות ירושלם, אספקלריאה דלא נהרא, אבל אבא ואמא אתקינו לה לאתפייסא בעלה בהדה, ויביאה אל האדם, מהכא אוליפנא דבעאן אבא ואמא דכלה לאעלה ברשותיה דחתן, כמה דאת אמר את בתי נתתי לאיש הזה וגו׳, מכאן ואילך בעלה ייתי לגבה, דהא ביתא דילה הוא, דכתיב ויבא אליה, ויבא גם אל רחל, בקדמיתא ויביאה אל האדם, דעד הכא אית לאבא ולאמא למעבד, לבתר איהו ייתי לגבה, וכל ביתא דילה הוא, ויטול רשות מינה, ועל דא אתערנא דכתיב ויפגע במקום וילן שם, דנטיל רשו בקדמיתא. ועיין בספר עץ חיים שער ל״ט פרק א׳ דאיתא וז״ל הנה כשיש ח״ו חטאים ועונות, אלו אלהים אחרים נכללין בשרשם בסוד אלהים הקדושים שבאחוריים, וע״י כללותם בשרשן הם יונקין מן השכינה, וזהו סוד כל אחיזת החיצונים בקדושה, כי אינם אוחזין רק ע״י כללותן בשרשם ולא ח״ו שנכנסין הם עצמן, וזהו סוד ״ערו ערו עד היסוד״, כי אלו אלהים שרשם הם ממיין נוקבין ביסוד הנוקבא (כי הם ה׳ גבורות, ה׳ אותיות אלהים), וכאשר רוצה המלכות להעלות מ״נ נכללין כל אלהים דקדושה שם ביסוד שבה, וכשיש ח״ו פגם, אז אוחזין אלהים אחרים בשרשן ונכללין עמהם, אע״פ שהם אינם נכנסים ח״ו, עם כל זה הם יונקים בסוד כללות, וזהו סוד ״ושפחה כי תירש גבירתה״, שצדיק עליון מזדווג עם השפחה כביכול ביסוד הנ״ל, וז״ש ״ערו ערו עד היסוד בה״,

כי שם מגיע הפגם כביכול, גם זהו סוד "אלהים באו גוים בנחלתיך", פי' כי החצונים הנקראים "אלהים אחרים" הם נאחזין באלהים דקדושה ועי"כ "באו גוים בנחלתך", נחלת הקדש, ולזה אמר "אלהים" ולא אמר ה', והנה ענין היותן **אחור באחור** מפני שהן דינין ויוצאין ממנו אליה ואז נדבקין, כי הענף נשאר דבוק באילן אשר משם יוצאת, והנה בהיותן **אח"כ פנים בפנים** היה ראוי שיחזרו להדבק ג"כ כמו בסוד אחוריים, כי ג"כ ניתנין ממנו אליה, אך הטעם הוא כי אבא ואמא שקומתן שוה פנים בפנים לכן הם מתדבקין כחדא שריין ולא מתפרשין דא מן דא לכן זווגם תדיר אבל זו"ן שאין קומתן שוה אינן דבוקים זה בזה בהיותן פנים בפנים ע"כ, ועתה יש ב' מניעות, כי היה צריך לברא את האדם וחוה כדי שעל ידם יתבררו מ"ן של כל הנשמות כנ"ל, ולזה היה צריך זווג, ואי אפשר להם להזדווג אם לא יחזרו פנים בפנים, ולחזור פנים בפנים אי אפשר לסבה כנ"ל כדי שלא יתאחזו הקליפות באחוריים דנקבות, ולכן כדי לבטל ב' המניעות האלו מה עשו אבא ואמא, **נסרו את הנוקבא העומדת אחורי ז"א, ואח"כ העלו זו"ן הננסרים למעלה בהיכל אבא ואמא עצמה, ששם אין כח לקליפות להתאחז באחורי הנקבה, וזה ההיכל דאבא ואמא הוא בחינת החופה של זו"ן, חתן וכלה, ושם יוכלו לחזור פנים בפנים ושם נזדווגו זו"ן יחד**, וכל ענין זה תבינהו בזוהר פר' בראשית מ"ש בפסוק "ויבן ה' אלהים את הצלע" שהוא ענין הנסירה, ואח"כ "ויביאה אל האדם מהכא ילפינן דבעאן אבא ואמא לאעלאה לכלה ברשותא דחתן כד"א את בתי נתתי לאיש הזה מכאן ואילך ייתי בעלה לגבה דהא ביתא דילה היא דכתיב ויבא אליה", פירושו, ענין זווג הראשון דזו"ן בעת אצילותן איננו כשאר זווגים של אח"כ, והוא כי הזווג הזה לא היה למטה, רק אבא ואמא העלו את ז"א בחיקם ואח"כ העלו את הנוקבא בסוד "ויביאה אל האדם" ושם נזדווגו כמ"ש בע"ה, ואמנם כל שאר הזווגים דזו"ן דבחינת פנים בפנים הוא למטה בביתא דילה של הנוקבא, שהוא בהיכל הנוקבא, ושם יורד הז"א להזדווג עמה, והנה אז לא היה עדיין מ"ן של הנוקבא מבוררים ומתוקנים כנ"ל, ונמצא כי מ"ן שהעלתה מלכות לגבי ז"א הם המ"ן דבינה אשר הם שמשו אל הנוקבא, וע"י מ"נ אלו יצאו אדם וחוה כ"כ מעולין ונאחזין עד למעלה כמ"ש בע"ה. עכ"ל. ועד"ז עיין בשער מאמרי רשב"י פרשת פקודי דאיתא וז"ל ונשארו בסו' אחו' באחו' כי אם היו חוזרי' פב"פ היו הקלי' נאחזות באחורים של הנוק' לרוב גבורת תוקף הקלי' הנאחזות בה ונמצא כי אי אפשר להיותם פב"ב והנה אם ישארו זו"ן אב"א אי אפשר להם להזדווג כי אין זווג אלא בהיותם פב"פ והדבר עתה תלוי ועומד ועל כן הוצרך לעשות המצאה אחת והיא מש"ה ויבן ה' אלהים את הצלע כו' וביארו כל פרשה זו בזוהר בפ' בראשי' דף מ"ו ע"א וכל הענין והדרוש ההוא תבינהו ממה שנבאר כאן אעפ"י שלא

נזכיר כאן אלא ראשי פרקים וז״ל המאמר עצמו בפ׳ בראשית דף מ״ט ע״א וז״ל ויביאה אל האדם מהכא אוליפנא דבעאן או״א דכלה לאעלא ברשותיה דחתן כד״א את בתי נתתי לאיש הזה וגו׳ מכאן ואילך בעלה ייתי לגבה דהא ביתא דילה הוא דכתיב ויבא אליה ויבא גם אל רחל בקדמיתא ויביאה אל האדם דעד הכא אית לאבא ולאימא למעבד לבתר איהו ייתי לגבה וכל ביתא דילה הוא ויטול רשות מינה ועל דא אחערנא דכתיב ויפגע במקום וילן שם דנטיל רשו בקדמיתא כו׳ **והענין הוא כי או״א נסרו את המלכות מאחורי ז״א והעלוה למעלה בהיכל שלהם של או״א עצמם אשר אין כח ורשות אל הקלי׳ לעלות ולהתאחז שם כנודע ואותו היכל שלהם נעשה בחינת חופה אל זו״ן ושם נזדווגו יחד פב״פ** והולידו נשמת אדה״ר משא״כ בכל שאר הזווגים של זו״ן כי כולם נעשים למטה בהיכל הנקבה וז״ש בקדמיתא כלומר בעת בריאת אדה״ר ויביאה אל האדם כי העלוה לנקבה בהיכל העליון דאו״א וכבר שם היה ז״א והביאו את נוקביה (ע״ד) אליו להזדווג עמו אבל לבתר רוצה לומר בשאר הזווג׳ שמאז ועד עתה אחר ברואת אדם אז איהו ייתי לגבה רוצה לומר למטה בהיכל הנקבה שם ירד הז״א להזדווג עמה ולא תעלה היא אצלו, ואמנם צריך להודיעך כי בהיות שלזו״ן לא היה מ״ן של נוק׳ מבוררי׳ ואי אפשר להזדווג בלתי עליית מ״ן ולכן הוצרכה הנוק׳ דז״א לקחת את המ״ן של אימא עילאה והעלתם אותם בסו׳ מ״ן לגבי ז״א וע״י עלייתם נזדווגו והולידו את אדה״ר וחוה כי כיון שעלו למעלה בהיכלם יכולים הם לקחת המ״ן דאי׳ בהלואה לצורכה ובזה תבין גדולת מעלת אדם וחוה כמה היתה שנולדו על ידי עליית מ״ן של הבינה אלא שהיה בנוק׳ דז״א שהעלתם אל הז״א ולכן אדם וחוה נאחזים עד למעלה באו״א והבן זה. עכ״ל. ועיין גם בעץ חיים שער כ׳ פרק ט׳ דאיתא וז״ל וכל זה נכנס תחלה כולו תוך הז״א, ואח״כ דרך האחור שלו היה מאיר לנוקבא ונותן לה אז הארה מהמוחין שבנצח הוד יסוד דאימא אשר כולם הם בחינת ב״ן שלו ושלה ונותן לה הארה משלה בלבד שהם הגבורות דב״ן דב״ן וגם נותן לה הארת הגבורות דב״ן דמ״ה ואח״כ בעת הנסירה מסתלקין נה״י דאו״א וב׳ בחי׳ חכמה וחסדים בין דאבא בין דאמא נשארין בסוד אור מקיף על ראש ז״א והשאר שהם הבינות וגבורות נכנסין בנוקבא ונגדלת בכל האחור שוה אליו כי אז נוטלת הם עצמן ולא הארתן לבד כבתחלה ואז נעשה בחי׳ היסוד שבה כי מתחלה ע״י הארה לבד הנמשכת לה ע״י ז״א לא נעשה בה רק בחי׳ המלכות שבה ועתה נעשה היסוד שבה והם ציון וירושלים כנזכר במ״א ואח״כ מעלים אותן או״א לחופה בהיכל עילאה דילהון אחר נסירה ועדיין אין בהם רק אורות דאב״א ומזדווגים שם פב״פ. עכ״ל.

הרי מבואר מכל זה שיש שלשה מצבים,
בתחילה זו״ן הם דבוקים אב״א,
ואח״כ זו״ן הם ננסרים מהדדי, ואח״כ
הם פב״פ.

והנה יש להסתפק האם הני שלש בחינות רק היו נוגעים לזו״ן מעיקרא או האם גם נוגעים לכל ״חתן וכלה״. ואת״ל שהם גם נוגעים לכל ״חתן וכלה״, אז יש להסתפק בספק אחר, דהנה עיין בשער המצות בפרשת כי תצא דאיתא וז״ל מצות הקדושין כתיב כי יקח איש אשה ובעלה וגו׳ דע כי ע״י הקידושין שאדם מקדש לאשתו נמשך אליה חד רוחא מכח רוחו של בעל והוא בבחינת אור מקיף ואחר שכבר נמשך לה אור מקיף מן רוחא דיליה אח״כ בא עליה ביאה גמורה ויהיב בה חד רוחא בסוד אור פנימי בגווה מכח רוחא דיליה ולכן צריך להקדים הקידושין כי אין הרוח הפנימי נכנס בה עד שיכנס אור המקיף של זה הרוח בתחלה וענין זה נתבאר בסבא דמשפטים בענין ההוא רוחא דשדי בגווה בביאה ראשונה, עכ״ל, ויש להסתפק האם בעינן לפב״פ רק לנתינת האור פנימי או גם לנתינת האור מקיף.

והנה עיין בסידורי הרש״ש ובעוד ספרים שהביאו הקדמת ברכת האירוסין מהרש״ש וז״ל קודם ברכת אירוסין יכוין שהוא מוכן לקיים מצות עשה לקדש את האשה בכסף שנאמר כי יקח איש אשה וע״י הכנת כונה זו יש לו כח לכוין בברכה במילת מלך העולם לברר מבירורי חלקי הכלים ואורות דרפ״ח דמלכים דב״ן דפרצוך המקיפים דפרטי המקיף דיושר דפרצוך אחור באחור דזו״ן דעתיק ונוק׳ וא״א ונוק׳ ואו״א וישסו״ת וזו״ן ויעו״ר דאבי״ע דחיצוניות ודפנימיות דאצילות ודבי״ע ולהעלותם להתחבר עם אורותיהם העליונים שנשארו באצילות דכל פרט המלובשים בהתפשטות כלי האחוריים דא״א ודאו״א ודישסו״ת המתייחסים להם ולהעלותם עם חלקי ההתפשטות הנזכרים למ״ן לפרצופים העליונים עד רום המעלות ואז מזדווגים ע״ב וס״ג דא״ק ומתקנים אותם וממשיכים אותם להם עם י׳ ספירות דמ״ה וט׳ ספירות דב״ן ונרנח״י המתייחסים להם וממשיכין אותם להם בבחינת ד׳ מוחין חו״ב וחו״ג ונמשכים להם המוחין הנזכרים מלובשים בחב״ד חג״ת נה״י של התפשטות אחוריים הנזכרים שעלו ונתקנו גם הם ונעשו דמות וצלם למוחין הנזכרים דאח׳ באחור, ובברבת האירוסין יכוין להמשיך המוחין דל״מ דצלמי המוחין הנזכרים דאחור באחור לפרצוף חב״ד וחג״ת דאב״א דפרצופי המקיפין דזו״ן הכוללים שהם כל פרטי פרצופי מ״ה וב״ן דאצילות ודבי״ע ולנסור המ״ה וב״ן דפרצופים הנזכרים ולהעלותם לחיק או״א העליונים הכוללים לחופה בהיכלה עילאה דילהון ובעודם שם למעלה יכוין להמשיך להם לפי שעה ממוחין עצמם דאו״א מוחין פנים בפנים וזה ע״י החופה ופריסת הטלית, ואח״כ יקדש את הכלה בכסף, ויכוין להמשיך המוחין דצ׳ דצלמי המוחין הנזכרים לפרצופי נה״י דפרצופי המקיפין דכל פרטי פרצופי אבי״ע דחיצוניות ודפנימיות דאצילות ודבי״ע ויכוין לזווג את הזו״ן שם למעלה ע״י מ״ן ומ״ד דאו״א ויכוין להמשיך מ״ד מיסוד דז״א ליסוד דנוק׳ את הרוחא והם חמשה

חסדים שהם מ״ה דב״ן ממוחין דאימא דאחור ונמשכין מיסוד דיליה ליסוד דילה ומתלבשים תוך המ״ן דילה שהם החמש גבורות דב״ן דב״ן והם בערך כלי להההוא רוחא דשדי בגוה. עכ״ל. הרי מפורש שיש פשיטות לשני הספיקות, דמפורש דכל הבחינות הנ״ל נוגעים לכל חתן וכלה, ומפורש דבעינן לכל זה גם לנתינת רוחא בקידושין.

הנה לפ״ז מובן היטב למה מזכירים ״עריות״ ו״איסור ארוסות״ ו״היתר נשואות״ בנוסח הברכה, די״ל דהני שלשה דברים הם מכוונים היטב להני שלשה מצבים. ד״ציוונו על העריות״ הוא כנגד אב״א, דעיין במוסגר שהבאנו הלשונות של השט״מ והמהרש״א בכתובות שם דמבואר מהם ד״עריות״ כולל אפילו פנויה. [עיי״ש בשט״מ דאיתא וז״ל בברכת אירוסין מאי מברך רבין וכו׳ תרווייהו אמרי משמיה דרב יהודה ברוך וכו׳ וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות, איכא למידק אמאי לגבי העריות נקט וצונו ולגבי הארוסות נקט ואסר לנו ליערבינהו ולימא וצונו על העריות ועל הארוסות, וראיתי לתלמידי הרב ר׳ יונה ז״ל שכתבו וז״ל וצונו על העריות וכו׳ תחילה יש לו להקדים וצונו על העריות שהוא מן התורה ואחר כך ואסר לנו את הארוסות שהוא מדרבנן שאחר שאירס אותה אינה אסורה לו אלא מדרבנן, ע״כ, משמע דבעי לפרושי אדרבנן שייך לשון ואסר לנו ואדאורייתא שייך לשון וצונו וליתא דלגבי הך מלתא שני הלשונות שוין דצונו הוא כמו אסר לנו משום דאדרבנן נמי מברכין וצונו כדאשכחן בנר חנוכה אלא נראה דלהכי נקט וצונו ואסר לנו משום דכל מאי דנצטוינו עליו בפירוש בין מדרבנן בין מדאורייתא שייך לומר עליו בפירוש וצונו ולא שייך לומר בלשון אחרת וכיון דכן על העריות שנצטוינו עליהם בפירוש ואפילו העריות שהם מדרבנן נקט וצונו **ואפשר דאפילו יחוד הפנויות בכלל שהרי גזרו על היחוד של פנויה** אבל הארוסות לא מצינו הצווי עליהם בפרטות אלא שמכלל איסור הפנויות לא יצאו לכך לא נקט וצונו ואפשר שזהו שכתב רש״י ז״ל ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על היחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ואדרבנן נמי מברכין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה, ע״כ, עוד יש לי לפרש לשון רש״י ז״ל בדרך אחרת דהא במאי דכתב רש״י ז״ל גבי ההיא דאמר אביי וביהודה שנו כתיבנא בלשון שנו דס״ל לרש״י דמפני היתר היחוד בלחוד צריך לברך ברכת חתנים בבית האירוסין ביהודה ות״ק לא פליג עליה וכדכתבינא לעיל ומעתה קשיא מאי ואסר לנו את הארוסות דקאמר דכיון דהותר הייחוד על ידי האירוסין הרי לנו נמי היתר חדש בארוסות לכך כתב רש״י ז״ל דאפילו הארוסה לא הותר לה הייחוד ובכלל איסור יחוד הפנויה איתא ויש לי לומר דכי קאמר וצונו על העריות היינו איסור ביאה ואפילו עריות דרבנן בכלל ואפילו איסור ביאת

הארוסות ואל תתמה היכי קרי עריות לפנויה דהא כתב הרמב"ם ז"ל בפכ"ב מהלכות איסורי ביאה ואיסור יחוד העריות מפני הקבלה וכו' גזר דוד ובית דינו על היחוד של פנויה ואף על פי שאינה ערוה בכלל יחוד עריות היא, עד כאן, ולגבי איסור הייחוד של הארוסות קאמר ואסר לנו את הארוסות פי' אסר לנו הייחוד עמהם שלא נכשל בביאה והיינו דנקט לשון ואסר לנו וקל להבין ולהכי ביהודה שהיו מייחדין היו מברכין קודם ברכת חתנים לכ"ע וכדכתיבנא לעיל, ובליקוטי קצת פירושים מהגאונים ז"ל מצאתי כתוב לשון רש"י ז"ל בזה הנוסחא לר' שלמה ז"ל ואסר לנו את הארוסות לא מצינו כך בתורה שתהא ארוסתו של אדם אסורה עליו שהרי אף פנויה מותרת לו מן התורה כ"ש ארוסתו אלא רחמנא אמר שאל אביך ויגדך וגו' לא תסור מכל הדברים וחכמים גזרו על היחוד דאסור להתייחד עם האשה כדאמרינן במס' קידושין מלקין על היחוד ובמס' ע"ג בפרק אין מעמידין (דף לו ע"ב) אמרינן בית דינו של דוד גזרו אף יחוד דפנויה והם לא התירו גזרותם עד שתכנס לחופה אבל ארוסה עומדת בגזרותה דפנויה בעלמא ותו אמרינן בקידושין רב מנגיד מאן דמקדש בביאה הואיל שבא עליה בלא כניסת חופה ונישואין וה"ה לארוסה שהבא עליה מלקין אותו מדרבנן הואיל ולא כנסה לחופה אלמא ארוסתו אסורה לו מלא תסור ואדרבנן נמי מברכינן וצונו ואסר לנו מידי דהוה אנר של חנוכה, ע"כ, ובפירושין שלנו קיצרו ואפשר שנזדמנו למעתיק לשון זה ממהדורא קמא של רש"י ז"ל. עכ"ל. ועיי"ש במהרש"א דאיתא וז"ל פירוש ברכת אירוסין אקב"ו על העריות כו' נתקנה ע"פ מ"ש קדושים תהיו כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה כו' וזה שאמר אקב"ו על העריות אפי' היא פנויה ומגדר עריות אסר לנו גם הארוסות שאינן עריות כמ"ש כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ולא התיר לנו אלא הנשואות לנו שאינן ערוה וזה דוקא ע"י חופה וקדושין שכבר ומסיים בה דבכל זה מקדש עמו כו' בגדר הערוה. עכ"ל.] וא"כ זהו ציווי כללי על כל הענין דביאה, והקב"ה קדשנו וציוונו דכל הענין דביאה צריך להיות דוקא עם נוק' מיוחדת, וא"כ ציוונו על עריות הוא עצם הדבר שצריכים לייחד נוק' מיוחדת, אף אם אין כל כך קורבה ביניהם כמו במצב דאב"א.

ואח"כ "אסר לנו את הארוסות" מכוון היטב למצב של הנסירה, דאף שנעשו דבוקים זב"ז מעיקרא אבל אח"כ יש ריחוק ביניהם דנסרים מהדדי, דאף שנתייחדו זל"ז אבל נתרחקו דומיא דהנסירה.

ואח"כ "התיר לנו את הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין" היינו המצב דפב"פ.

ואף אם יש מצוות אחרות שיש בהם הני שלשה מצבים, אבל דוקא האי מצוה היא מצוה לעשות עצם הזיווג, דהיינו, בשאר מצוות על ידי המצוה

פועלים בזיווגים, שיש השפעות טובות מחמת קיום המצוה, אבל האי מצוה היא היא עשיית זיווג, לכך בהאי מצוה תיקנו ברכה להזכיר השלשה מצבים, ותיקנוהו על הקידושין ולא רק על הנישואין דבקידושין כבר מתחיל נתינת הרוח, דכבר נותן אור מקיף, וא"כ השלשה מצבים הם דוקא לפני הקידושין ולא לפני הנישואין. והוא נפלא בעז"ה.

[**ועיין** בספר הושע פרק ב' פכ"א ופכ"ב דכתיב "וארשתיך לי לעולם, וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים, וארשתיך לי באמונה וידעת את ד'". ולהנ"ל היינו כנגד הני ג' שלשה מצבים. ד"וארשתיך לי לעולם" היינו בחינת אב"א שיש בחירה להאי נוקבא, אבל לאו דוקא שיש התקשרות בין זו"ן. "וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים" היינו כנגד הנסירה, (עיין בספר אפיקי מים בחלק לסוכות בענין ל' דאיתא בתוה"ד וז"ל הנה מבואר בכתבי האריז"ל וכו' בר"ה מתחיל יצירת בריה חדשה על ידי המהלך של "נסירה" וסילוק ה"דינים" ועי"ז ניתנה האפשרות שיתקבל כל השפע בהאי עלמא, ורק אחרי שמתתקן בחי' "מקבל" נתחדש שוב פעם ההיכי תמצא של חיבור עליונים ותחתונים וכו', הנה ידוע שתכלית הבריאה היא הזיווג הגדול של רצונו ית' עם הבריאה וזהו עצם גילוי מדת המלכות שהוא המדה היחידית שמחברת המלך והעם דכיון שמציאותה היא הכבוד שמתגלה ע"י העם ממילא האיחוד השלם שע"י גילוי כבודו ית' הוא עצם המלכות אלא שענין זה מחייב תחילה שעולם התחתון יקבל שם ותורת מציאות נפרדת שקיימת בפנ"ע כדי להתחבר שוב למקורו וזהו פנימיות ענין הנסירה שהיא ההפרדה שיוצרת ב' פרצופים ואמנם גם האדם דלמטה נברא בצלם אלקים וננסרה ממנו האשה כדכתיב כי מאיש לוקחה זאת ונעשית צורת אדם בפני עצמה אך ורק כדי להתחבר אליו ולקיים והיו לבשר אחד ורק אחרי הזיווג חלה בהם ויקרא שמם אדם והרי כדרך שהשם אדם לא נגמר אלא ע"י שלימות החיבור זכר ונקיבה כך בצורת אדם דלמעלה כביכול כדכתיב בקראי דיחזקאל ועל הכסא כדמות מראה אדם מלמעלה אין כאן גילוי של האדם על הכסא אלא ע"י נסירת פרצוף נוקבא שמקבלו ומתחבר אליו כביכול ונמצא ששלימות גילוי מדת המלכות בפרצופים העליונים אינה אלא ע"י הנסירה שיוצרת מציאות נפרדת הראויה לקבל כל השפע כולה ולקיים והיו לבשר אחד, והנה הזיווג העליון לא יתכן אא"כ אחרי הנסירה מוכנת הנוקבא לקבל השפע מהדכורא ולהתחבר לרצונו והיינו שעל אף שמקבלת שם פרצוף בפנ"ע מ"מ אינה נפרדת וקיימת לעצמה ח"ו, דא"כ נעשית מורדת ואז הבריאה עומדת לעצמה, ולא שייך בה תורת מציאות כלל ח"ו והרי ע"י מדת המלכות לא ניתנה אלא האפשרות להיות מציאות בפנ"ע אבל אין זה אלא כדי ליצור היכי תמצא של קבלת המלכות אבל אם המלכות פורשת כביכול מרצונו זהו מה **שנקרא בספרים שהמלכות מלאה בדינים**

וכו׳, עכ״ל,) ו״וארשתיך לי באמונה וידעת את ד׳׳ היינו כנגד זיווג פב״פ כמובן.]

הנה מנהגינו הוא שהרב מברך ברכת אירוסין, ולא החתן. ועי׳ בשו״ע אה״ע ריש סימן ל״ד דאיתא כל המקדש אשה בין ע״י עצמו בין ע״י שליח מברך (הוא או השליח) וי״א דאחר מברך. עכ״ל. ועיי״ש בביאור הגר״א דאיתא וז״ל וי״א כו׳ וכמ״ש ויברכו את רבקה. עכ״ל. הרי מבואר בגר״א דזהו דין בעצם, עם ילפותא, שאחר מברך. ומהו הפירוש בזה, למה דוקא אחר מברך ברכת אירוסין. **ולפי כל הנ״ל שפיר מובן למה דוקא הרב מברך**, דהרי מבואר בדברי האריז״ל שהנסירה והעליה דזו״ן נעשים על ידי או״א, וא״כ כיון דהברכה מורה על עלי׳ מאב״א לפב״פ ע״י נסירה, י״ל דהרב מברך דהוא במקום או״א לעשות הני בחינות. וא״ש.

הנה המפרשים הזכירו טעמים אחרים דאחר מברך. עיין בהג״ה שבסמ״ק (מצוה קפ״ג) דאיתא וז״ל ומברכין ברכת אירוסין וכו׳ אמנם נהגו שאחר מברך פן יתבייש מאן דלא ידע לברך. עכ״ל. וכן עיין בים של שלמה במס׳ כתובות פרק א׳ אות י״ז דאיתא וז״ל והאידנא נהגו שלא לברך המקדש עצמו, ואפשר הטעם, שלא לבייש את מי שאינו יודע, דומיא דקריאת הפרשה, שהיא חובת גברא, אפילו הכי אינו קורא בעצמו, ולקחו מנהג זה מקריאת ביכורים, קל וחומר כהאי גוונא. עכ״ל. וכ״ה בבית שמואל באה״ע שם. ועיין בהמנהיג בהלכות אירוסין ונישואין בשם הראב״ן דאיכא עוד טעם שאחר מברך וז״ל ואע״פ שבכל המצוות העושה המצוה הוא המברך עליה מתוך שהוא טרוד החתן ובהול לא יוכל לכוין על הברכה. עכ״ל. ועיין בדרישה (אה״ע סימן ל״ד) שהביא עוד טעמים וז״ל טעם המנהג נראה כיון דאין נוסח הברכה קאי אקיום מצוה זו דהיינו לקדש אשה אלא שבח להש״י שהבדילנו מן העמים וכו׳ הילכך אינו דומה לשאר ברכות המצוה וק״ל, ומהרש״ל בביאורי סמ״ג הל׳ קידושין כד ע״ד כתב הטעם משום יוהרא ומ״ה אם אין אחר אלא הוא יברך הוא בעצמו וכ״כ המרדכי כתובות אות קל״א וז״ל הכי אמר רב שר שלום גאון מקום שאין בקי לברך ברכת אירוסין או נשואין אלא החתן בלבד מברך לעצמו אבל אם יש אחר לברך אל יברך החתן משום דמיחזי כיוהרא, כן מצא רש״י בתשובת הגאונים מ״א גי׳ מ״י. עכ״ל. אולם לכאורה כל הני טעמים הם טעמים שאחר מברך אבל אינם טעמים שהרב יברך (דומיא ד״בעל קורא״ בקריאת הפרשה, דלאו דוקא שהגדול קורא, ועי׳ בריטב״א שם דמבואר להדיא ד״שליח ציבור״ מברך). **אבל לפי דברינו הנ״ל ע״פ דברי האריז״ל שפיר מובן למה דוקא הרב מברך, ולמה מקפידים שגדול בתורה יהא המברך.** (ובאופן שזהו נפק״מ למעשה מדברינו הנ״ל.)

[**הנה** לפי כל הנ״ל א״ש מנהגינו לברך ברכת אירוסין קודם אירוסין, (אף

דהרבה ראשונים סוברים שיש לברך אחרי האירוסין,) דכבר קודם אירוסין רוצים להראות על פב״פ כדי שיתן הרוח בשעת הקידושין. אלא דאפשר דאין זה נפק״מ מדברינו הנ״ל, דאפשר דאנו מברכים קודם האירוסין לחשוש לשיטת הרמב״ם שהוא ברכה לבטלה אם מברכים אחרי האירוסין.]

☆

עיין בספר הקנה ד״ה סוד קידושין וכוונותיה דאיתא וז״ל מה טוב ומה נעים שהמקדש בעצמו יברך ברכת אירוסין ולא אחר ויקדש תחלה ואח״כ יברך, הלא תראה שהקידושין מביאין הברכה ומתברכת מבעלה הוא התפארת ישראל, וע״כ אין הברכה באה אלא מצד הקידושין א״כ צריך לקדש תחלה ואח״כ לברך המקדש בעצמו, שהאומר צריך לברך ואח״כ לקדש ראה שכל הברכות עובר לעשייתן וסובר ג״כ בקידושין, והוא סברא שלא מדעת שכן הדבר בחסירי הסודות עושין דמיוני חלומות וכו׳, א״ל ר׳ והאיך מברך על העריות דהוו״ל לאוין ואין מברכין על לאוין, א״ל בני אין מברכין על לאוין משום שאין עושה מעשה והכא עושה מעשה שתיכף שקידשה עשאה אשת איש היא בכלל עריות ע״כ מקדש תחלה שמביאה בכלל עריות ואח״כ מברך ומזכיר עריות בתחלת הנוסח שאם יברך ואח״כ יקדש הוא אומר שקר שעל האשה הזאת מברך על כל העריות והיא לא נכנסה עדיין ע״י בכלל העריות, א״ל ר׳ האמת אתך מקדש ומברך והמקדש מברך ולא אחר כפי הסוד. עכ״ל. הרי דס״ל דע״פ הסוד שיש לברך אחרי האירוסין, דלא כהנ״ל.

ענף נג

בנוסח ברכת אירוסין למה מקדימין "חופה" ל"קידושין"

א

עיין במסכת כתובות דף ז ע״ב דאיתא תניא וכו׳ מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין ברכת האירוסין מאי מברך רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין רב אחא

בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא״י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין.

הנה כל המפרשים כולם תמהו על האי נוסח דהברכת אירוסין דלמה אומרים ״חופה וקידושין״, והרי עושים קידושין לפני חופה, והו״ל למימר ״קידושין וחופה״.

ועי׳ בשאילתות דרב אחאי גאון שאילתא ט״ז דאיתא וז״ל ברכת אירוסין מאי היא רבא בר רב אדא ורבין בר רב אדא דאמרי תרוייהו משמיה דרב יהודה בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי קידושין וחופה רב אחא בריה דרבא מסיים בה הכי משמיה דרב יהודה בא״י מקדש ישראל על ידי קידושין וחופה. עכ״ל. הרי דהוא באמת גרס ״קידושין וחופה״, אבל שאר הנוסחאות גרסו ״חופה וקידושין״ וכן נוהגים לומר למעשה, והדברים צ״ב.

עיין בריטב״א בכתובות שם וז״ל וא״ת כיון שהחופה אחרונה היא הגומרת, היה לנו לומר על ידי קידושין וחופה, וי״ל דה״ק שהתיר לנו נשואותינו על ידי חופה וקידושין שקדמו לה, וסמכינן חופה לנשואין כי היא עושה נשואין, ויש אומרים דגרסינן על ידי חופה בקידושין כי כן נתקנה, ומפני שהיו אומרים בקידושין בבי״ת רפויה הוחלף להם בוא״ו ואמרו וקידושין, וכל זה דחוק שלא לצורך. עכ״ל. ועיין ברא״ש שם בסוף סי׳ י״ב דאיתא וז״ל והזכירו בו איסור ארוסות והיתר נשואות בחופה וקידושין שלא יטעה אדם לומר שהברכה של קידושין נתקנה להתירה לו לכך הזכירו חופה לומר דדוקא ברכת חופה היא המתרת הכלה ולהכי נמי הקדימו חופה לקידושין לומר והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה שאחר ברכת הקידושין. עכ״ל. ועיי״ש בחת״ס דאיתא וז״ל והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין, לשון זה קשה מאי והתיר לנו ועד כמה תתסר ותיזיל, ונ״ל דהוה ס״ד דאסר לנו הארוסות עד שיהיה חופה מפסקת בין אירוסין לבעילה וכמ״ד דחופה שקודם אירוסין אינו מועיל קמ״ל והתיר לנו הנשואות אפי׳ ע״י חופה שקודם קידושין. עכ״ל.

[ועי״ש בהפלאה דאיתא וז״ל ושם מקדש את עמו ישראל על ידי חופה וקידושין כתב מהרש״א ז״ל בחדושי אגדות דקאי על מתן תורה שהם קידושין לישראל כמ״ש חז״ל בפסוק תורה צוה לנו משה מורשה א״ת מורשה אלא מאורסה והחופה כתב הוא ז״ל דהוא השראת שכינה במשכן, ובס״א ראיתי דמעמד הר סיני דכתיב ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם ההר כגיגית הוא ממש ענין יחוד החופה ובזה שייך לשון חופה וקידושין שכתבו המפרשים היינו במקום שהקידושין נעשים תחת החופה, וכן היה במעמד הר סיני שקבלו התורה בעמדם תחת הר סיני, ובזה אמרתי לפרש המדרש בריש פרשת במדבר הובא בילקוט בשעה שקבלו ישראל את התורה

נתקנאו אומות העולם בהם מה ראו להתקרב יותר מן האומות, סתם פיהם הקב״ה אמר להם הביאו ספר יוחסין שנאמר הבו לה׳ משפחות עמים כשם שבני מביאין לכך מנאן בריש הספר הזה אחר שאמר אלה המצות אשר צוה ה׳ את משה אל בני ישראל בהר סיני ואחר כך וידבר ה׳ במדבר סיני שאו את ראש וכו׳, נראה להבין מה ענין הר סיני לכאן משום שאמרו חז״ל בפסוק זרח משעיר למו הופיע מהר פארן שהחזיר הקב״ה התורה על כל אומה, א״כ קשה דאין זה קירוב יותר לישראל, אלא כיון שמעמד הר סיני שכפה עליהם ההר הי׳ ענין חופה ביחוד גמור, וזהו שטענו האומות כדאיתא במסכת ע״ז ברפ״ק שיאמרו האומות לעתיד כלום כפית עלינו ההר כגיגית, וזהו שאמרו גם כן במעמד הר סיני דוקא מה מה ראו אומה זו להתקרב יותר שאין קירוב יותר מיחוד החופה משא״כ בהם, והשיב להם הקב״ה הביאו ספר יוחסין רצה לומר דקי״ל דאין חופה לפסולות וכיון שאתם פסולים אין שייך בכם חופה, ובזה מובן הפסוק אף חובב עמים וכו׳, דקאי על מתן תורה דכתיב לעיל מיניה וזרח משעיר למו וגו׳, ועל זה אמר אף חובב עמים רצה לומר אף שחיבב את העמים שהחזיר עליהם את התורה מ״מ כל קדושיו בידך רצה לומר שהקידושין שלהם נעשים על ידך בשעה שהם תוכו לרגליך שהוא ענין מעמד תחת הר סיני כפירש״י, וז״ש אחר כך תורה צוה וגו׳ אל תקרי מורשה וכו׳ מפני שהחופה קי״ל דאין נעשית על ידי שליח לכך כתיב בידך אבל התורה שהם הקידושין הנעשים אפילו על ידי שליח קבלו על ידי משה, עוד יש לומר הא דאמר על ידי חופה וקידושין. וכתבו תלמידי רבינו יונה אעפ״י שהקידושין הם תחילה הקדים החופה מפני שגמר ההיתר הוא על ידי חופה, ונראה לפרש יותר משום דמצינו שחשו חז״ל בארוסה משום סימפון משא״כ בחופה דקי״ל דאין תנאי בחופה וכתבו התוס׳ לקמן דף ע״ג ע״א דאין צריך קידושין אחרים משום דאדעתא דהכי קידשה מתחלה שאם יכניסנה לחופה יחולו הקידושין למפרע הרי דבשעת אירוסין דעתו שיהי׳ נגמרים מעכשיו על ידי חופה ואין צריך קידושין אחרים אחר כך לכן תקנו שיפרש בשעת ברכת אירוסין שיהי׳ הקידושין מעכשיו על ידי חופה בלי תנאי, והנה ענין זה היה בשעת מתן תורה כמו שכתבנו בחידושינו דמה שכפה עליהם הר כגיגית שאמרו חז״ל מכאן מודעא רבא לאורייתא אף שאמרו ישראל למשה בתחלה נעשה ונשמע, מפני שבתחלה אמר להם משה אם תשמעו בקולי והייתם לי סגולה וגו׳ והיינו על מנת לקבל פרס, אבל אחר כך בשעת קבלת התורה אמר להם הקב״ה שצריכין לקבל את התורה ע״מ שלא לקבל פרס אפילו בהיותם בארץ אויביהם בגלות והיינו משום דאין תנאי בחופה, וז״ש להם אם תקבלו את התורה מוטב רצה לומר בלא שום תנאי על מנת לקבל פרס, ובזה מובן הא דקשה לכאורה מה זה מודעא הא צריך למסור מודעא מקודם ולפרש שמבטל מה שיעשה מחמת אונס

אלא דקי״ל דדוקא במכר תליוהו וזבין זביני זבינא אם לא שימסור מודעא מקודם אבל תליוהו ויהיב לא הוי מתנה ואין צריך למסור מודעא מקודם וכיון שכתבנו שכפה אותם שיקבלו על מנת שלא לקבל פרס הוי ליה כאילו כפה אותם ליתן מתנה בע״כ ואין צריך למסור מודעא מקודם, ובזה מובן הא דקאמר בשבת בפ׳ ר״ע הדר קיבלוה בימי אחשורוש, קשה הא כבר קיבלו בערבות מואב ובימי יהושע אלא הענין דבזמן שהיו ישראל שרוין על אדמתן ונתקיים והייתם לי סגולה ע״ז אין טענה שהרי נתרצו ע״ז מתחלה למשה אבל בהיותם בארץ אויביהם ובזה מובן הפסוק אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי כי עוז לאלקים ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו רצה לומר כששמענו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה דהיינו הן ולאו וכתיב בתר הכי כי אנכי ה׳ אלקיך אל קנא פוקד וגו׳ ועושה חסד לאלפים וגו׳ משמע דהעונש הוא מצד הדין והשכר הוא רק מצד החסד ולא בחיוב מפני שקבלנו עלינו בשעת מתן תורה להיותינו עבדים להקב״ה כדכתיב עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וכן כתיב אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים ודין העבד שיקבל עונש מרבו במתעצל בעבודתו ואין מחויב לתת לו שכר במלאכתו כי אם מצד החסד וז״ש שתים זו שמעתי אנכי ולא יהיה לך כי עוז לאלקים לענוש בעברם ולך ה׳ החסד רצה לומר בקיומן אין תשלום שכר אלא מצד החסד ובזה מובן לשון המשנה הוו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם רצה לומר שהשכר אינו בחיוב אבל מורא של העונש יהיה עליכם באמת והרי שבמעמד הר סיני שהיא החופה נגמרו הקידושין בלי שום תנאי וזהו על ידי חופה וקידושין. עכ״ל. ועיין בספר כסא דוד דרוש י״ט דאיתא וז״ל אמנם אפשר לקיים פירוש הרב שבלי הלקט ולתת טעם נכון למה שתקנו מקדש ישראל ע״י חופה וקדושין דרך דרש והוא דכתבו רבני אשכנז שכפיית ההר היה כמו חופה כמ״ש בס׳ פתח האהל ערך לוחות וס׳ לקט יוסף ע״ש ומצאתי להם סמך שני מאמרי רז״ל בפסיקת׳ רבתי שבפירוש אמרו רז״ל כי במעמד הר סיני היה חופה ועוד מצאתי להם סמך בתרגום המיוחס ליונתן שתרגם בפסוק ויתיצבו בתחתית ההר ומן יד תלש מארי עלמא ית טוורא וזקפיה באוירא והוה זייג הי כאספקלריא ואתעתדו תחותי טוורא. ונראה שהיה מאיר ומזהיר והיה באויר וישראל נכנסו תחתיו והוא כמו חופה המצויירת ומרוקמת ומצינו דאמרו רז״ל בדברים רבה שהלוחות היו קדושין וא״כ נמצא שהחופה היה קודם הקדושין ובאנו לספק הרב מש״ל אם צריך קדושין קודם חופה וכבר הרב מש״ל הסכים דאין קפידא וכן דעת הרדב״ז כדאמרן וכן משמע מתשובת רבי׳ שמשון וכן מוכח מהרב שבלי הלקט וכן הסכים הרב שער אפרים סי׳ קט״ו והביא ראיה מפ׳ המדיר ואם בעלו קנו הא אם לא בעלו וקדשה בכסף או שטר קנו וא״צ עוד חופה ומה שדחה הרב

שער המלך דאה״נ דצריך חופה וכו׳ ע״ש אינה דחיה דבשלמא אם הוא כדברי הרב שער אפרים ניחא אבל אי לא״ה הו״ל לפרש בהדיא דיכולי׳ לטעות דה״ה קדשה בכסף או שטר קנו בלי חופה ומעתה א״ש דמעמד ה״ס היה חופה ואח״כ הלוחות היו קדושין ולהכי תקנו מקדש עמו ישראל ע״י חופה וקדושין דכך קדש הקב״ה לישראל דבתחילה היה חופה ואח״ך הקדושין ומה טוב ומה נעים אמרי נועם שיח רז״ל, ובזה נבין מאי דתנן בשילהי תעניות ביום חתונתו זו מתן תורה וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש ויש לדקדק איך קרי ביום חתונתו זו מתן תורה הרי שם לא היו קדושין שהלוחות היו הקדושין אמנם ע״פ האמור יתישב כי הנה הוכיח הרב מש״ל מיומא נ״ד דבבית המקדש היו נשואין וכמ״ש שם ככלה בבית חמיה. ובמעמד ה״ס מה שכפה ההר היה חופה וכתב הר״מ דבכניסת חופה הרי היא כנשואה והרי היא אשתו וז״ש ביום חתונתו זו מ״ת שהיה חופה ויש לה דין נשואה וביום שמחת לבו זה בנין בה״מ שהיה נשואין בפועל. עכ״ל.]

ב

עיין ברמב״ם בהל׳ מלכים פ״ט ה״א דאיתא וז״ל על ששה דברים נצטווה אדם הראשון על ע״ז ועל ברכת השם ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים אע״פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו והדעת נוטה להן מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוה הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו נמצאו שבע מצות וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. עכ״ל. והנה לא נתבאר מה הן המצוות יתירות שנצטוה עליהן עמרם במצרים.

והנה יש רק סוגיא אחת בש״ס דמיירי בדברים שעמרם עשה, והיינו הסוגיא במס׳ סוטה דף יב ע״א, עיי״ש דאיתא וילך איש מבית לוי להיכן הלך אמר רב יהודה בר זבינא שהלך בעצת בתו תנא עמרם גדול הדור היה כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אמר לשוא אנו עמלין עמד וגירש את אשתו עמדו כולן וגירשו את נשותיהן אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות פרעה לא גזר אלא בעוה״ז ואתה בעוה״ז ולעוה״ב פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת שנאמר ותגזר אומר ויקם לך עמד והחזיר את אשתו עמדו כולן והחזירו את נשותיהן ויקח ויחזור מיבעי ליה א״ר יהודה בר זבינא שעשה לו מעשה ליקוחין הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה ומלאכי השרת אמרו אם הבנים שמחה.

(יש עוד שתי סוגיות דמיירי בגדלותו של עמרם, דעי׳ במסכת שבת דף נה ע״ב ובמסכת בבא בתרא דף יז ע״א דאיתא ארבעה מתו בעטיו של נחש ואלו הן בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד, אבל התם לא מיירי באיזה דברים שעמרם עשה.)

והנה כיון דזהו הסוגיא דמיירי במה שעמרם עשה, לכאורה יש ללמוד מהאי סוגיא מה הן המצוות יתירות שנצטוה עליהן עמרם במצרים.

והנה בהאי סוגיא הוזכר ש״גירש את אשתו״ והוזכר ש״עשה לו מעשה ליקוחין הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה״. ולכאורה הני הן המצוות יתירות שנצטוה עליהן עמרם במצרים.

[**ואפשר** דעמרם נצטוה על הני מצוות דוקא בהאי נישואין שהביא לידי לידת משה רבינו. דעי׳ בספר דרכי שלו׳ בפרשת שמות דאיתא לגבי הסוגיא בסוטה הנ״ל וז״ל וצע״ט דהאיך תירץ ר׳ יהודה הקושיא ד״ויחזור״ מיבעי ליה במה דקאמר שעשה לה מעשה ליקוחין, דהרי אם לקחה בליקוחין שניים ע״י חופה וקידושין מסתמא עשה כן גם בליקוחין הראשונים וא״כ הדק״ל ד״ויחזור מיבעי ליה״ ודו״ק, והנה עי׳ בפירוש הרמב״ן עה״ת פרשת תולדות פרק כ״ו פסוק ה׳ באד״ה וישמר וז״ל ויש לשאול א״כ איך הקים יעקב מצבה ונשא שתי אחיות וכו׳ ועמרם נשא דודתו וכו׳ והאיך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה במה שאסר אברהם אביהם על עצמו וקבע לו השם שכר על הדבר וכו׳ והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כולה וכו׳ ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה ושמירתו אותה היה בארץ בלבד ויעקב בחו״ל בלבד נשא שתי אחיות וכן עמרם כי המצות משפט אלוקי הארץ, ע״כ, הרי דעמרם לא דקדק לקיים המצוות שלא נצטווה בהן כיון דבחו״ל היה ולכאורה צ״ע מסוגיא דידן דדקדק עמרם לישא אשתו בחופה וכו׳, והנה אם נאמר דעמרם נצטווה על המצוות הנ״ל לאחר שגירש אשתו בראשונה וקודם שנשאה בשניה מיושב היטב קושיותינו הנ״ל, דרק בליקוחין שניים הוא דדקדק הפסוק לומר ויקח שעשה בה מעשה ליקוחין דחופה וקידושין דבאותו שעה כבר היה מצווה ועומד על כך משא״כ בליקוחין הראשונים דעוד לא נצטווה במצות קידושין או דלא דקדק בהן כלל וכדמשמע מדברי הרמב״ן הנ״ל או אפילו אם נשאה בראשונה ג״כ ע״י חופה וקידושין כיון דלא היה אלא בתורת אינו מצווה ועושה לא דקדק הכתוב בהן והנה אפילו אם נאמר דגם הליקוחין הראשונים היו ע״י חו״ק מ״מ א״א להכתוב לכתוב ויחזור כיון דאינו דומה הלקיחה הראשונה דעדיין לא נצטווה בכך ללקיחה שניה דנצטווה כבר עליהן ושפיר כתיב ויקח ולא ויחזור ודו״ק. עכ״ל.]

הנה משמע שאחת מהמצוות הן ״אפריון״ דהיינו חופה.

והנה עיין ברמב״ם בריש הלכות אישות דאיתא וז״ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה וכו׳ וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע״פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט. עכ״ל. הרי מבואר להדיא דקידושין נתחדש במתן תורה.

וא״כ נמצא דקיבלו ״חופה״ ו״קידושין״ בשני זמנים נפרדים, חופה במצרים, וקידושין במתן תורה.

ועיין במסכת סנהדרין דף נז ע״ב נערה המאורסה דלדידהו לית להו דדייניגן להו בדינא דידן אבל אשת איש בדינא דידהו דייניגן להו והתניא בא על נערה המאורסה נידון בסקילה על אשת איש נידון בחנק ואי בדינא דידהו סייף הוא אמר רב נחמן בר יצחק מאי אשת איש דקתני כגון שנכנסה לחופה ולא נבעלה דלדידהו לית להו דייניגן להו בדינא דידן דתני רבי חנינא בעולת בעל יש להן נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להן. ועי׳ ברמב״ם בהלכות מלכים פ״ט ה״ז דאיתא וז״ל אין בן נח חייב על אשת חבירו עד שיבא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה שנאמר והיא בעולת בעל. עכ״ל. הרי מבואר שיש שני דברים דלית להגויים, ״מאורסה״, ו״נכנסה לחופה ולא נבעלה״. ולהנ״ל כלל ישראל קיבלו הני שני דברים בשני זמנים נפרדים, דבמצרים קיבלו ״נכנסה לחופה ולא נבעלה״, ובמתן תורה קיבלו ״מאורסה״.

הנה עכ״פ לפ״ז נמצא ד״חופה״ נתחדש קודם ״קידושין״. וא״כ י״ל דזהו הפירוש בהברכת אירוסין, דמקדימים חופה לקידושין, משום דכלל ישראל קיבלו ״חופה״ לפני שקיבלו ״קידושין״.

ובחמלת ד׳ עלי שו״ר בהרבה ספרים שהביאו בשם מרן הגר״ח שעמרם נצטווה במצרים על חופה, ושבזה אמר ליישב הנוסח בברכת אירוסין שמברכים מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין, והלא קידושין קודם לחופה, ואמר שנוסח הברכה הוא לפי סדר קבלת המצוה, שהרי עמרם הושיב ליוכבד באפריון דהיינו חופה, ובסיני נצטוו על הקידושין כמ״ש הרמב״ם בריש הל׳ אישות, ונמצא שמצות חופה קדמה למצות קידושין. והיינו ממש כדברינו, ברוך ד׳.

ג

אולם הדברים צ״ב לכאורה, דבשלמא ״קידושין״ הרי בזה ״נתקדש ישראל״ דאינם יכולים סתם לישא אשה, אלא צריכים לקנות אותה תחילה, ומובן נוסח הברכה ״מקדש ישראל על ידי קידושין״, אבל איך הוי ״נכנסה לחופה ולא נבעלה״ ביטולי לקדושת ישראל, ולמה מברכים ״מקדש ישראל על ידי חופה״, ובשלמא אי קידושין וחופה שהוזכרו הוו דברים בעלמא שעושים בהאי מצוה אז לא כל כך קשה, אבל לפי הנתבאר דחופה שהוזכר היינו חופה אפילו באופן דליכא קידושין כלל כגון קודם מתן תורה, א״כ בע״כ דחופה לחוד הוי ענין קדושת ישראל, ומהו הפירוש בזה, איך הוי מצב ד״נכנסה לחופה ולא נבעלה״ יותר קדושה מבעולת בעל.

ולכאורה י״ל דמלבד דצריך קידושין קודם נשואין גם צריך חופה קודם ביאת אישות, דהיינו בבני נח מותר לעשות אישות בלי קידושין ובלי חופה, אבל כלל ישראל יכולים לעשות אישות דוקא על ידי קידושין וגם צריכים חופה. וא״כ שפיר הוי קדושת ישראל שהם גם צריכים חופה.

ועיין ברמב״ם בפ״י מהל׳ אישות ה״א דאיתא וז״ל הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום, והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר. עכ״ל. הרי מבואר דאפילו אחרי קידושין עדיין אסור לבוא על אשתו עד ״כניסה לחופה״. וי״ל דזהו דין מיוחד בכלל ישראל, וזהו ״חופה״ שהוזכר לגבי קדושת ישראל.

אבל קשה, דהרי מבואר ברמב״ם דזהו דין דרבנן, ואיך אפשר לומר דזהו נפק״מ ממה שעמרם קיבל במצרים.

אולם עיין בחי׳ ר׳ ארי׳ לייב בסימן ל׳ דאיתא וז״ל נראה דטעם האיסור לבא עלי׳ קודם נשואין אף שהאיסור אינו אלא דרבנן מ״מ עצם הדין הוא מה״ת והיינו שמעיקר המצוה של קדושין דזה בודאי מדאורייתא שמצוה הוא כשרוצה לבעול שיהי׳ ע״י קדושין קודם וזו היא המצוה של קדושין בדין מצוה זו נכלל גם נשואין והיינו שלא יבעול רק בקדושין ונשואין וז״ל הרמב״ם במנין המצוות לישא אשה בכתובה וקדושין ושלא תבעל בלא כתובה וקידושין וזהו מיקרי ביאה של אישות ונמצא דעיקר הדין הוא מדאורייתא ורק שהאיסור הוא מדרבנן ומשום דמאורייתא לא נאסר גם ביאה של זנות אבל ביאת אישות לא מיקרי רק ע״י קדושין ונשואין וזהו גם מדאורייתא, עפ״ז נראה לומר דזה אינו תלוי בקנין נשואין כלל דלזה הי׳ סגי קנין אישות של אירוסין אלא משום דבעינן מעשה נשואין וזהו מעיקרי המצוה

שיעשה מעשה נשואין כניסה לחופה ואז יותר בביאה. עכ״ל.

ועי׳ במאירי בריש קידושין דאיתא וז״ל קודם מתן תורה לא היה להם אישות אלא כשהיה אדם פוגע אשה בשוק וישרה בעיניו היה מדבר בינו לבינה בענין הנשואין ואם נאותין זה לזה מכניסה לביתו ועומדת עמו והיתה לו לאשה וכן כשהיו מתקוטטין זה בזה היה הולך לו זה מכאן וזה מכאן ומתוך כך לא היתה אימת בעל מוטלת כל כך על האשה שתחוש למניעת עבודתו או לסטות מתחתיו או לקפוץ בנדרים מדרך כעסה עליו ולא היה אצלם קשר חזק בענינים אלו וכו׳, וכשנתנה תורה נצטוו להיות ענין האישות בקשר חזק באירוסין ונשואין ובעדים ובכתבה ושלא יוכל לשלחה אלא בגט וכו׳ ושיהא יכול ליסרה אם שטתה ממנו ר״ל שקנא לה ונסתרה וכן שיהא רשאי להפר נדריה ודברים אלו כלם מתבארים בסדר זה. עכ״ל. הרי מפורש דגם נשואין נתחדש בהאי מהלך דאישות שנתחדשה אחרי מתן תורה.

אבל קשה לומר כל זה בדעת הרמב״ם לכאורה, דבלשון הרמב״ם הנ״ל איתא וז״ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק **אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו** ותהיה לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה. עכ״ל. הרי לכאורה מבואר דגם בני נח צריכים ייחוד כדי ליחשב אישות. [ועיי״ש במגיד משנה דאיתא וז״ל קודם מתן תורה וכו׳ זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו״ם **בייחוד בעלמא הויא אשתו** וכיון שבא עליה לשם אישות הויא לה אשת איש שחבירו עכו״ם חייב עליה כנזכר פרק ט׳ מהלכות מלכים ומלחמותיהן. עכ״ל.] וכן הרי משמע ברמב״ם שכל מה שנשתנה במתן תורה הוא דבעי קנין דקידושין תחילה, ולא דבעי נישואין וכניסה לחופה לפני ביאת אישות.

ובאמת אפשר דהרמב״ם סובר דהמצוות שנתחדשו לעמרם כולל מצות קידושין, ולכך כתיב ״ויקח את בת לוי״, דהיינו קידושין, ולכאורה כן הוא מוכח, דהא במנין המצות בודאי ליכא ״מצות נישואין״ בנפרד ממצות קידושין, וא״כ איזה ״מצוה״ קיבל עמרם, אלא י״ל דקיבל מצות קידושין. ואף דהרמב״ם כתב שקידושין נתחדש בקבלת התורה, י״ל דהיינו כשקיבלו האי מצוה, דהיינו בימי עמרם, או דהיינו כשקיבלו הציווי לעשות כל המצוות שקיבלו דהיינו בקבלת התורה. וא״כ ליכא כלל שני זמנים שקיבלו שני דברים נפרדים לפי הרמב״ם.

ועי׳ ברמב״ם בפ״ג מהל׳ אישות הכ״ד דאיתא וז״ל כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין וכו׳ כיצד מברך בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא״י מקדש ישראל.

עכ״ל. הרי להרמב״ם רק מברכים ״מקדש ישראל״, ולא מזכירים בזה חופה וקידושין, וא״כ אפשר דהרמב״ם בעצמו אינו סובר כדברינו הנ״ל, ולעולם קשה לומר דיש קידוש ישראל מיוחד בהא דצריכים חופה, ולעולם קשה להסביר הנוסח מקדש ישראל ע״י חופה וקידושין ע״פ מה שאירע בעמרם במצרים.

אלא דגם להרמב״ם אומרים חופה וקידושין, דהרי אומרים ״והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין״, אבל בזה לא מזכירים ״מקדש ישראל״, וזה בודאי יכול להיות מלתא דדין דרבנן, דהרי זה הוזכר מיד אחרי ״אסר לנו את הארוסות״ שזהו בודאי דין דרבנן להרמב״ם.

וא״כ לעולם צע״ע אם יש להסביר הנוסח ״חופה וקידושין״ בסיום הברכה ע״פ מה שאירע בעמרם במצרים.

ד

הנה עיין ברמב״ם בהל׳ מלכים פ״ט ה״ח דאיתא וז״ל בן נח וכו׳ ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב ואין הדבר תלוי בו לבד אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין. עכ״ל. והנה לפי הצד הנ״ל דעמרם נצטווה במצרים במצות חופה, אבל לא במצות קידושין, יל״ע מתי נצטוו במצות ״גירושין בכתב״, במצרים או במתן תורה. [במאירי משמע דנצטוו על גט במתן תורה, אבל במאירי גם משמע דנצטוו על חופה במתן תורה.]

(הנה אפשר שיש נפק״מ למעשה מספק זה, דגם אחרי מתן תורה יש אישות בלי קידושין, והיינו פלגש. ואף לפי הרמב״ם בפ״ד מהל׳ מלכים שסובר שרק מלכים לוקחים פלגשים, אבל גם להרמב״ם יש אופן דפלגש מותר להדיוט, והיינו אמה עבריה אחרי ייעוד. ויל״ע האם פלגש צריך גט להתירה. דאת״ל דגט נתחדש בהדי חופה א״כ אמה עבריה אחרי ייעוד צריכה גט. אבל אם גט נתחדש רק בהדי קידושין, א״כ אמה עבריה אחרי ייעוד א״צ גט. והנה עיין בהל׳ עבדים פ״ד ה״ז דאיתא וז״ל יעד אותה האדון לעצמו או לבנו הרי היא כשאר ארוסות ואינה יוצאה באחד מכל אלו אלא במיתת הבעל או בגט. עכ״ל. הרי מפורש ברמב״ם שהיא צריכה גט. ולהנ״ל אפשר דמבואר מזה דגט נתחדש בהדי חופה ולא בהדי קידושין. אלא דעכ״פ צע״ע בדברי הרמב״ם שם דהרמב״ם כתב שהיא כארוסה, וקשה הרי אינה כארוסה אלא כפלגש.)

הנה את״ל דגט נתחדש בהדי נישואין ולא בהדי קידושין, א״כ יש להסביר סדר המסכתות בסדר נשים, דכתובות דהיינו נישואין וגיטין הם קודמים לקידושין כיון שנצטוו על נישואין וגיטין קודם לקידושין. (ונדרים נזיר וסוטה הם אחרי כתובות מהטעם דאיתא בריש מס׳ נזיר ובריש מס׳ סוטה.) וי״ל דיבמות היא קודם לשלשתם משום דיהודה נצטווה ביבום תחילה.

ענף נד

הוספה להנ"ל בענין הזמן שכלל ישראל קיבלו מצות קידושין

עיין ברמב"ם בריש הלכות אישות דאיתא וז"ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה **כיון שנתנה תורה** נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה וכו' וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל מקום ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין ואם רצה לגרש צריכה גט. עכ"ל. הרי מבואר דקידושין נתחדש ב"מתן תורה".

אולם עיין ברמב"ם בהל' מלכים פ"ט ה"א דאיתא וז"ל על ששה דברים נצטווה אדם הראשון על ע"ז ועל ברכת השם ועל שפיכות דמים ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו והדעת נוטה להן מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטוה הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו נמצאו שבע מצות וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם בא אברהם ונצטוה יתר על אלו במילה והוא התפלל שחרית ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו. עכ"ל. והנה לא נתבאר מה הן המצוות יתירות שנצטוה עליהן עמרם במצרים.

והנה יש רק סוגיא אחת בש"ס דמיירי בדברים שעמרם עשה, והיינו הסוגיא במס' סוטה דף יב ע"א, עיי"ש דאיתא וילך איש מבית לוי להיכן הלך אמר רב יהודה בר זבינא שהלך בעצת בתו תנא עמרם גדול הדור היה כיון שגזר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אמר לשוא אנו עמלין עמד וגירש את אשתו עמדו כולן וגירשו את נשותיהן אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות פרעה לא גזר אלא בעוה"ז ואתה בעוה"ז ולעוה"ב פרעה הרשע ספק

מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת שנאמר ותגזר אומר ויקם לך עמד והחזיר את אשתו עמדו כולן והחזירו את נשותיהן ויקח ויחזור מיבעי ליה א״ר יהודה בר זבינא שעשה לו מעשה ליקוחין הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה ומלאכי השרת אמרו אם הבנים שמחה.

(**יש** עוד שתי סוגיות דמיירי בגדלותו של עמרם, דעי׳ במסכת שבת דף נה ע״ב ובמסכת בבא בתרא דף יז ע״א דאיתא ארבעה מתו בעטיו של נחש ואלו הן בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד, אבל התם לא מיירי באיזה דברים שעמרם עשה.)

והנה כיון דזהו הסוגיא דמיירי במה שעמרם עשה, לכאורה יש ללמוד מהאי סוגיא מה הן המצוות יתירות שנצטוה עליהן עמרם במצרים.

והנה בהאי סוגיא הוזכר ש״גירש את אשתו״ והוזכר ש״עשה לו מעשה ליקוחין הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה״. ולכאורה הני הן המצוות יתירות שנצטוה עליהן עמרם במצרים.

[**ואפשר** דעמרם נצטוה על הני מצוות דוקא בהאי נישואין שהביא לידי לידת משה רבינו. דעי׳ בספר דרכי שלו׳ בפרשת שמות דאיתא לגבי הסוגיא בסוטה הנ״ל וז״ל וצע״ט דהאיך תירץ ר׳ יהודה הקושיא ד״ויחזור״ מיבעי ליה במה דקאמר שעשה לה מעשה ליקוחין, דהרי אם לקחה בליקוחין שניים ע״י חופה וקידושין מסתמא עשה כן גם בליקוחין הראשונים וא״כ הדק״ל ד״ויחזור מיבעי ליה״ ודו״ק, והנה עי׳ בפירוש הרמב״ן עה״ת פרשת תולדות פרק כ״ו פסוק ה׳ באד״ה וישמר וז״ל ויש לשאול א״כ איך הקים יעקב מצבה ונשא שתי אחיות וכו׳ ועמרם נשא דודתו וכו׳ והאיך אפשר שיהיו נוהגים היתר בתורה במה שאסר אברהם אביהם על עצמו וקבע לו השם שכר על הדבר וכו׳ והנראה אלי מדעת רבותינו שלמד אברהם אבינו התורה כולה וכו׳ ושמר אותה כולה כמי שאינו מצווה ועושה ושמירתו אותה היה בארץ בלבד ויעקב בחו״ל בלבד נשא שתי אחיות וכן עמרם כי המצות משפט אלוקי הארץ, ע״כ, הרי דעמרם לא דקדק לקיים המצוות שלא נצטווה בהן כיון דבחו״ל היה ולכאורה צ״ע מסוגיא דידן דדקדק עמרם לישא אשתו בחופה וכו׳, והנה אם נאמר דעמרם נצטווה על המצוות הנ״ל לאחר שגירש אשתו בראשונה וקודם שנשאה בשניה מיושב היטב קושיותינו הנ״ל, דרק בליקוחין שניים הוא דדקדק הפסוק לומר ויקח שעשה בה מעשה ליקוחין דחופה וקידושין דבאותו שעה כבר היה מצווה ועומד על כך משא״כ בליקוחין הראשונים דעוד לא נצטווה במצות קידושין או דלא דקדק בהן כלל וכדמשמע מדברי הרמב״ן הנ״ל או אפילו אם נשאה בראשונה ג״כ ע״י חופה וקידושין כיון דלא היה אלא בתורת אינו מצווה ועושה לא דקדק הכתוב בהן והנה אפילו אם נאמר דגם הליקוחין הראשונים היו ע״י חו״ק מ״מ א״א להכתוב לכתוב

ויחזור כיון דאינו דומה הלקיחה הראשונה דעדיין לא נצטווה בכך ללקיחה שניה דנצטווה כבר עליהן ושפיר כתיב ויקח ולא ויחזור ודו״ק. עכ״ל.]

והנה בדברי הרמב״ם הנ״ל בהל׳ אישות איתא ״וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם״, ורק הוזכר בזה מצוה אחת, דהיינו מצות קידושין, ואין עוד מצוה בנישואין. ועי׳ ברמב״ם בסה״מ, דמצוה רי״ג היא מצות קידושין, ולית בזה איזה מצוה אחרת בנישואין. וא״כ לכאורה מוכח דהמצוה דנישואין שעמרם קיבל היינו מצות קידושין. ולפ״ז לכאורה מבואר שעמרם קיבל מצות קידושין במצרים, ומצות קידושין לא נתחדשה במתן תורה.

והנה עיין בפרשת חיי שרה, לגבי יצחק ורבקה דכתיב ״ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב וישא עיניו וירא והנה גמלים באים, ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל, ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההלך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדני ותקח הצעיף ותתכס, ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה, ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו״. הרי דקודם כתיב ״ויבאה יצחק האהלה שרה אמו״ ואח״כ כתיב ״ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאבה״, וי״ל שיש מזה מקור להא דאיתא ברמב״ם שם בהל׳ אישות דקודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. [ואין לומר ד״קודם מתן תורה״ היינו מה שעשו הגויים, דעיי״ש בהלכה ד׳ דאיתא וז״ל קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובועל אותה על אם הדרך והולך לו וזו היא הנקראת קדשה משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל לפיכך כל הבועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה. עכ״ל. והתם המקור לקודם מתן תורה הוא בודאי ממה שעשו יהודה ותמר.]

ועיין בפרשת שמות דכתיב ״וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי, ותהר האשה ותלד בן ותרא אתו כי טוב הוא ותצפנהו שלשה ירחים״, הרי התם פתח מיד ב״ויקח״ בלי להזכיר דקודם לכך הכניסה לאהל וכיו״ב. ומדוייק מאד כנ״ל דבשעת האי חתונה נתחדש קידושין לפני שתהי׳ לו לאשה.

וא״כ לכאורה יש סתירה ברמב״ם האם מצות קידושין נתחדש במתן תורה או נתחדש במצרים אצל עמרם.

אפשר די״ל דנתחדש במצרים, ומה שכתב הרמב״ם כיון שנתנה תורה אין הכוונה דוקא מתן תורה בסיני, אלא הכוונה כיון שנתנה האי מצוה, וזה היה במצרים כמו שביאר הרמב״ם בהל׳ מלכים. אבל אפשר דזהו דוחק בלשון הרמב״ם. וצע״ע בזה.

עיין בענף הקודם, ולפי הנתבאר הכא לכאורה אין לומר בדעת הרמב"ם דקיבלו מצות חופה לפני מצות קידושין, דהרי לכאורה קיבלו שניהם במצרים.

אבל כל זה צ"ב, דאם עמרם קיבל מצות קידושין, מתי קיבלו ענין זה דנכנסה לחופה ולא נבעלה. וצע"ע בזה.

ענף נה

בנוסח ברכת אירוסין מקדימין "חופה" ל"קידושין" משום דבעינן "חופה" המורה על חיק או"א לְאַפְשֵׁר נתינת רוחא ד"קידושין"

עיין בענף הקודם. הנה עיין בזוה"ק ח"א דף מט ע"א דאיתא הצלע, כמה דאת אמר (שיר א׳:ה׳) שחורה אני ונאוה בנות ירושלם, אספקלריאה דלא נהרא, אבל אבא ואמא אתקינו לה לאתפייסא בעלה בהדה, ויביאה אל האדם, מהכא אוליפנא דבעאן אבא ואמא דכלה לאעלה ברשותיה דחתן, כמה דאת אמר את בתי נתתי לאיש הזה וגו׳, מכאן ואילך בעלה ייתי לגבה, דהא ביתא דילה הוא, דכתיב ויבא אליה, ויבא גם אל רחל, בקדמיתא ויביאה אל האדם, דעד הכא אית לאבא ולאמא למעבד, לבתר איהו ייתי לגבה, וכל ביתא דילה הוא, ויטול רשות מינה, ועל דא אתערנא דכתיב ויפגע במקום וילן שם, דנטיל רשו בקדמיתא. ועיין בספר עץ חיים שער ל"ט פרק א׳ דאיתא וז"ל הנה כשיש ח"ו חטאים ועונות, אלו אלהים אחרים נכללין בשרשם בסוד אלהים הקדושים שבאחוריים, וע"י כללותם בשרשן הם יונקין מן השכינה, וזהו סוד כל אחיזת החיצונים בקדושה, כי אינם אוחזין רק ע"י כללותן בשרשם ולא ח"ו שנכנסין הם עצמן, וזהו סוד "ערו ערו עד היסוד", כי אלו אלהים שרשם הם ממיין נוקבין ביסוד הנוקבא (כי הם ה׳ גבורות, ה׳ אותיות אלהים), וכאשר רוצה המלכות להעלות מ"נ נכללין כל אלהים דקדושה שם ביסוד שבה, וכשיש ח"ו פגם, אז אוחזין אלהים אחרים בשרשן ונכללין עמהם, אע"פ שהם אינם נכנסים ח"ו, עם כל זה הם יונקים בסוד כללות, וזהו סוד "ושפחה כי תירש גבירתה", שצדיק עליון מזדווג עם השפחה כביכול ביסוד הנ"ל, וז"ש "ערו ערו עד היסוד בה",

כי שם מגיע הפגם כביכול, גם זהו סוד ״אלהים באו גוים בנחלתיך״, פי׳ כי החצונים הנקראים ״אלהים אחרים״ הם נאחזין באלהים דקדושה ועי״כ ״באו גוים בנחלתך״, נחלת הקדש, ולזה אמר ״אלהים״ ולא אמר ה׳, והנה ענין היותן אחור באחור מפני שהן דינין ויוצאין ממנו אליה ואז נדבקין, כי הענף נשאר דבוק באילן אשר משם יוצאת, והנה בהיותן אח״כ פנים בפנים היה ראוי שיחזרו להדבק ג״כ כמו בסוד אחוריים, כי ג״כ ניתנין ממנו אליה, אך הטעם הוא כי אבא ואמא שקומתן שוה פנים בפנים לכן הם מתדבקין כחדא שריין ולא מתפרשין דא מן דא לכן זווגם תדיר אבל זו״ן שאין קומתן שוה אינן דבוקים זה בזה בהיותן פנים בפנים ע״כ, ועתה יש ב׳ מניעות, כי היה צריך לברא את האדם וחוה כדי שעל ידם יתבררו מ״ן של כל הנשמות כנ״ל, ולזה היה צריך זווג, ואי אפשר להם להזדווג אם לא יחזרו פנים בפנים, ולחזור פנים בפנים אי אפשר לסבה כנ״ל כדי שלא יתאחזו הקליפות באחוריים דנקבות, ולכן כדי לבטל ב׳ המניעות האלו מה עשו אבא ואמא, נסרו את הנוקבא העומדת אחורי ז״א, ואח״כ העלו זו״ן הננסרים למעלה בהיכל אבא ואמא עצמה, ששם אין כח לקליפות להתאחז באחורי הנקבה, וזה **ההיכל דאבא ואמא הוא בחינת החופה של זו״ן, חתן וכלה,** ושם יוכלו לחזור פנים בפנים ושם נזדווגו זו״ן יחד, וכל ענין זה תבינהו בזוהר פר׳ בראשית מ״ש בפסוק ״ויבן ה׳ אלהים את הצלע״ שהוא ענין הנסירה, ואח״כ ״ויביאה אל האדם מהכא ילפינן דבעאן אבא ואמא לאעלאה לכלה ברשותא דחתן כד״א את בתי נתתי לאיש הזה מכאן ואילך ייתי בעלה לגבה דהא ביתא דילה היא דכתיב ויבא אליה״, פירושו, ענין זווג הראשון דזו״ן בעת אצילותן איננו כשאר זווגים של אח״כ, והוא כי הזווג הזה לא היה למטה, רק אבא ואמא העלו את ז״א בחיקם ואח״כ העלו את הנוקבא בסוד ״ויביאה אל האדם״ ושם נזדווגו כמ״ש בע״ה, ואמנם כל שאר הזווגים דזו״ן דבחינת פנים בפנים הוא למטה בביתא דילה של הנוקבא, שהוא בהיכל הנוקבא, ושם יורד הז״א להזדווג עמה, והנה אז לא היה עדיין מ״ן של הנוקבא מבוררים ומתוקנים כנ״ל, ונמצא כי מ״ן שהעלתה מלכות לגבי ז״א הם המ״ן דבינה אשר הם שמשו אל הנוקבא, וע״י מ״נ אלו יצאו אדם וחוה כ״כ מעולין ונאחזין עד למעלה כמ״ש בע״ה. עכ״ל. ועד״ז עיין בשער מאמרי רשב״י פרשת פקודי דאיתא וז״ל ונשארו בסו׳ אחו׳ באחו׳ כי אם היו חוזרי׳ פב״פ היו הקלי׳ נאחזות באחורים של הנוק׳ לרוב גבורת תוקף הקלי׳ הנאחזות בה ונמצא כי אי אפשר להיותם פב״ב והנה אם ישארו זו״ן אב״א אי אפשר להם להזדווג כי אין זווג אלא בהיותם פב״פ והדבר עתה תלוי ועומד ועל כן הוצרך לעשות המצאה אחת והיא מש״ה ויבן ה׳ אלהים את הצלע כו׳ וביארו כל פרשה זו בזוהר בפ׳ בראשי׳ דף מ״ו ע״א וכל הענין והדרוש ההוא תבינהו ממה שנבאר כאן אעפ״י שלא

נזכיר כאן אלא ראשי פרקים וז״ל המאמר עצמו בפ׳ בראשית דף מ״ט ע״א וז״ל ויביאה אל האדם מהכא אוליפנא דבעאן או״א דכלה לאעלא ברשותיה דחתן כד״א את בתי נתתי לאיש הזה וגו׳ מכאן ואילך בעלה ייתי לגבה דהא ביתא דילה הוא דכתיב ויבא אליה ויבא גם אל רחל בקדמיתא ויביאה אל האדם דעד הכא אית לאבא ולאימא למעבד לבתר איהו ייתי לגבה וכל ביתא דילה הוא ויטול רשות מינה ועל דא אחערנא דכתיב ויפגע במקום וילן שם דנטיל רשו בקדמיתא כו׳ והענין הוא כי או״א נסרו את המלכות מאחורי ז״א והעלוה למעלה בהיכל שלהם של או״א עצמם אשר אין כח ורשות אל הקלי׳ לעלות ולהתאחז שם כנודע **ואותו היכל שלהם נעשה בחינת חופה אל זו״ן** ושם נזדווגו יחד פב״פ והולידו נשמת אדה״ר משא״כ בכל שאר הזווגים של זו״ן כי כולם נעשים למטה בהיכל הנקבה וז״ש בקדמיתא כלומר בעת בריאת אדה״ר ויביאה אל האדם כי העלוה לנקבה בהיכל העליון דאו״א וכבר שם היה ז״א והביאו את נוקביה (ע״ד) אליו להזדווג עמו אבל לבתר רוצה לומר בשאר הזווג׳ שמאז ועד עתה אחר ברואת אדם אז איהו ייתי לגבה רוצה לומר למטה בהיכל הנקבה שם ירד הז״א להזדווג עמה ולא תעלה היא אצלו, ואמנם צריך להודיעך כי בהיות שלזו״ן לא היה מ״ן של נוק׳ מבוררי׳ ואי אפשר להזדווג בלתי עליית מ״ן ולכן הוצרכה הנוק׳ דז״א לקחת את המ״ן של אימא עילאה והעלתם אותם בסו׳ מ״ן לגבי ז״א וע״י עלייתם נזדווגו והולידו את אדה״ר וחוה כי כיון שעלו למעלה בהיכלם יכולים הם לקחת המ״ן דאי׳ בהלואה לצורכה ובזה תבין גדולת מעלת אדם וחוה כמה היתה שנולדו על ידי עליית מ״ן של הבינה אלא שהיה בנוק׳ דז״א שהעלתם אל הז״א ולכן אדם וחוה נאחזים עד למעלה באו״א והבן זה. עכ״ל. ועיין גם בעץ חיים שער כ׳ פרק ט׳ דאיתא וז״ל וכל זה נכנס תחלה כולו תוך הז״א, ואח״כ דרך האחור שלו היה מאיר לנוקבא ונותן לה אז הארה מהמוחין שבנצח הוד יסוד דאימא אשר כולם הם בחינת ב״ן שלו ושלה ונותן לה הארה משלה בלבד שהם הגבורות דב״ן דב״ן וגם נותן לה הארת הגבורות דב״ן דמ״ה ואח״כ בעת הנסירה מסתלקין נה״י דאו״א וב׳ בחי׳ חכמה וחסדים בין דאבא בין דאמא נשארין בסוד אור מקיף על ראש ז״א והשאר שהם הבינות וגבורות נכנסין בנוקבא ונגדלת בכל האחור שוה אליו כי אז נוטלת הם עצמן ולא הארתן לבד כבתחלה ואז נעשה בחי׳ היסוד שבה כי מתחלה ע״י הארה לבד הנמשכת לה ע״י ז״א לא נעשה בה רק בחי׳ המלכות שבה ועתה נעשה היסוד שבה והם ציון וירושלים כנזכר במ״א **ואח״כ מעלים אותן או״א לחופה בהיכל עילאה דילהון** אחר נסירה ועדיין אין בהם רק אורות דאב״א ומזדווגים שם פב״פ. עכ״ל.

הרי מבואר מכל זה ד״חופה״ היא מקום שלמעלה מבחינת זו״ן, דהיא מקום

או״א, ומבואר דזו״ן צריכים להיות במקום או״א כדי להזדווג האי זיווג פב״פ, וא״כ נמצא דבעינן להחופה כדי לְאַפְשֵׁר הזיווג.

והנה יש להסתפק האם כל הני בחינות רק היו נוגעים לזו״ן מעיקרא או האם גם נוגעים לכל ״חתן וכלה״. ואת״ל שהם גם נוגעים לכל ״חתן וכלה״, אז יש להסתפק בספק אחר, דהנה עיין בשער המצות בפרשת כי תצא דאיתא וז״ל מצות הקדושין כתיב כי יקח איש אשה ובעלה וגו׳ דע כי ע״י הקידושין שאדם מקדש לאשתו נמשך אליה חד רוחא מכח רוחו של בעל והוא בבחינת אור מקיף ואחר שכבר נמשך לה אור מקיף מן רוחא דיליה אח״כ בא עליה ביאה גמורה ויהיב בה חד רוחא בסוד אור פנימי בגווה מכח רוחא דיליה ולכן צריך להקדים הקידושין כי אין הרוח הפנימי נכנס בה עד שיכנס אור המקיף של זה הרוח בתחלה וענין זה נתבאר בסבא דמשפטים בענין ההוא רוחא דשדי בגווה בביאה ראשונה, עכ״ל, ויש להסתפק האם בעינן לאו״א ופב״פ רק לנתינת האור פנימי או גם לנתינת האור מקיף.

והנה עיין בסידורי הרש״ש ובעוד ספרים שהביאו הקדמת ברכת האירוסין מהרש״ש וז״ל קודם ברכת אירוסין יכוין שהוא מוכן לקיים מצות עשה לקדש את האשה בכסף שנאמר כי יקח איש אשה וע״י הכנת כונה זו יש לו כח לכוין בברכה במילת מלך העולם לברר מבירורי חלקי הכלים ואורות דרפ״ח דמלכים דב״ן דפרצוך המקיפים דפרטי המקיף דיושר דפרצוך אחור באחור דזו״ן דעתיק ונוק׳ וא״א ונוק׳ ואו״א וישסו״ת וזו״ן ויעו״ר דאבי״ע דחיצוניות ודפנימיות דאצילות ודבי״ע ולהעלותם להתחבר עם אורותיהם העליונים שנשארו באצילות דכל פרט המלובשים בהתפשטות כלי האחוריים דא״א ודאו״א ודישסו״ת המתייחסים להם ולהעלותם עם חלקי ההתפשטות הנזכרים למ״ן לפרצופים העליונים עד רום המעלות ואז מזדווגים ע״ב וס״ג דא״ק ומתקנים אותם וממשיכים אותם להם עם י׳ ספירות דמ״ה וט׳ ספירות דב״ן ונרנח״י המתייחסים להם וממשיכין אותם להם בבחינת ד׳ מוחין חו״ב וחו״ג ונמשכים להם המוחין הנזכרים מלובשים בחב״ד חג״ת נה״י של התפשטות אחוריים הנזכרים שעלו ונתקנו גם הם ונעשו דמות וצלם למוחין הנזכרים דאח׳ באחור, ובברבת האירוסין יכוין להמשיך המוחין דל״מ דצלמי המוחין הנזכרים דאחור באחור לפרצוף חב״ד וחג״ת דאב״א דפרצופי המקיפין דזו״ן הכוללים שהם כל פרטי פרצופי מ״ה וב״ן דאצילות ודבי״ע ולנסור המ״ה וב״ן דפרצופים הנזכרים ולהעלותם לחיק או״א העליונים הכוללים לחופה בהיכלה עילאה דילהון ובעודם שם למעלה יכוין להמשיך להם לפי שעה ממוחין עצמם דאו״א מוחין פנים בפנים וזה ע״י החופה ופריסת הטלית, ואח״כ יקדש את הכלה בכסף, ויכוין להמשיך המוחין דצ׳ דצלמי המוחין הנזכרים לפרצופי נה״י דפרצופי המקיפין דכל פרטי פרצופי אבי״ע דחיצוניות ודפנימיות דאצילות ודבי״ע ויכוין לזווג

את הזו״ן שם למעלה ע״י מ״ן ומ״ד דאו״א ויכיון להמשיך מ״ד מיסוד דז״א ליסוד דנוק׳ את הרוחא והם חמשה חסדים שהם מ״ה דב״ן ממוחין דאימא דאחור ונמשכין מיסוד דיליה ליסוד דילה ומתלבשים תוך המ״ן דילה שהם החמש גבורות דב״ן דב״ן והם בערך כלי להההוא רוחא דשדי בגוה. עכ״ל. הרי מפורש שיש פשיטות לשני הספיקות, דמפורש דכל הבחינות הנ״ל נוגעים לכל חתן וכלה, ומפורש דבעינן לכל זה גם לנתינת רוחא בקידושין.

[**עיין** גם בסידור קול יעקב דאיתא וז״ל והנה סוד החופה הוא בסוד הכתוב צאנה וראנה במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביארתי זה באריכות בחבורי שערי גן עדן, ועיקר הדברים כי בעת שיש זווג גמור למעלה לזו״נ בסוד הגדלות אזי אימא מרכנת עצמה ומכנסת כל יסודה בז״א בסוד הכתוב והאם רובצת על הביצים או על האפרוחים והטעם כבר נתבאר כדי שיגיע יסודה עד שליש תפארת דז״א כנודע ואז התפארת דבינה חופפת על ראש זו״נ על שניהם והוא סוד החופה, והמלכות דבינה שהיא סוד שיפולי מעים שבאשה שהם סוד חומת ירושלים של מעלה מקיפים לזו״נ בסוד חופה ממש, היא סוד שושבינה שוש בינה כי שוש תשיש בקיבוץ בניה לתוכה ממש ועל ידה מתייחדים זו״נ והיו לבשר אחד, וזהו סוד חופה פ״ו בגימטריא אלהי״ם בחינת בינה נשאר ח״ה בגימטריא אחד ובגימטריא אהבה כי בינה היא סוד האהבה בסוד דחילו ורחימו כנודע. עכ״ל. הרי גם שם מבואר דחופה דידן היא בבחינת בינה.]

הנה לפ״ז נמצא דבעינן לחופה כדי לאפשר קידושין, דבלי חופה, דהיינו מקום או״א, לא שייך האי זיווג בפב״פ, ובלי זיווג פב״פ לא יהא נתינת רוחא בבחינת אור מקיף.

הנה לפ״ז מובן היטב למה מקדימים ״חופה״ ל״קידושין״ בנוסח הברכה, דבאמת בעינן חופה כדי לאפשר הקידושין.

ולפ״ז א״ש למאד מנהג ישראל לקדש תחת החופה, דבעינן להחופה כדי לאפשר הקידושין. (ויש בזה **נפק״מ למעשה** עצומה, דלא סגי רק לעשות קידושין מיד קודם הנישואין, אלא גם צריך לעשות הקידושין תחת החופה עצמה.)

וא״ת איך אפשר לומר כן, הרי בזמן הש״ס היו מקדשין הרבה זמן לפני הנישואין, ולא היה אז איזה חופה בשעת הקידושין. וצ״ל דע״פ הסוד יש ענין לקדש תחת החופה אף אם זהו הרבה זמן לפני הנישואין.

[**עיין** בענף הקודם שראינו שיש סוברים ד״כפה עליהם הר כגיגית״ היתה בחינת חופה, וא״כ לפי הסוברים דמתן תורה היתה בחינת קידושין נמצא דהחופה קדמה לקידושין ונמצא דהקידושין היה תחת החופה. וא״ש להנ״ל. ועיין בספר אהבת יהונתן הפטרת במדבר דאיתא וז״ל ד״ז נשאל לחכמים בנוסח הברכה שתיקנו

חז״ל בברכת אירוסין והתיר לנו הנשואות ע״י חופה וקדושין שלמה שינו הסדר והקדימו חופה לקדושין ואם נפשך לומר בשביל חתימת הברכה בא״י מקדש עמו ישראל ע״י חופה וקדושין היא גופא קשיא למה הקדימו ואין לומר שקדושת עמו ישראל היה עד״ז שקדמו החופה תחלה ואח״כ הקדושין זו קשה מן הראשונה חדא דהיכי אשכחן הכי ולכשתמצא לומר שכן היה הלא יפלא למה נשתנו סדרי יוצר בראשית בקדשו את עמו ישראל אחר שהושיבם באפריון וכו׳. עכ״ל. ולהנ״ל הוא מיושב.]

☆ ☆

הנה ראינו שיש שתי תמיהות רבות בנוסח ברכת אירוסין, חדא, למה הוזכר בו כל הענין דאיסורי עריות ואיסור ארוסה והיתר נשואה, ושנית, למה מקדימים חופה לקידושין. וע״פ כל הנ״ל נמצא דלפי המבואר בזוה״ק ובעץ חיים וברש״ש הדברים מובנים היטב.

פרק ז

עוד ענייני ברכת אירוסין

פרק ז

עוד ענייני ברכת אירוסין

ענף נו

בענין ברכת אירוסין על הכוס

א

עיין במס׳ כלה דמבואר להדיא שכשמברכים ברכת חתנים מברכים בורא פרי הגפן, אבל לא הוזכר שם לברך בורא פרי הגפן כשמברכים ברכת אירוסין. וא״כ לכאורה משמע דאין מברכים ברכת אירוסין על הכוס.

אבל עיין ברמב״ם בהלכות אישות פ״ג הכ״ד דאיתא וז״ל כיצד מברך בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין בא״י מקדש ישראל זו היא ברכת אירוסין ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר אם יש שם יין מברך על היין תחלה ואחר כך מברך ברכת אירוסין ואחר כך מקדש ואם אין שם לא יין ולא שכר מברך אותה בפני עצמה. עכ״ל. הרי מפורש ברמב״ם שכן מברכים ברכת האירוסין על הכוס. וכ״ה בשו״ע אה״ע סימן ל״ד סעיף ב׳ וז״ל נהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין, ומברך עליו תחלה, ואח״כ מברך ברכה זו, ואם

אין שם יין או שכר, מברך אותה בפני עצמה. עכ״ל.

והנה מבואר ברמב״ם ד״נהגו העם״ לעשות כן, וא״כ י״ל דאה״נ לית לזה מקור ממס׳ כלה, והמקור הוא ממה שנהגו העם.

אבל יש להעיר שיש לזה מקור מהירושלמי במס׳ סוטה פ״ח ה״ה, עיי״ש דאיתא שהיין מגיתו שהיין קוסס מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה.

ועיין ברוקח אות שנ״א (ברכת אירוסין) דאיתא וז״ל בפרק א׳ דכתובות פרי הגפן וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חיפה וקדושין בא״י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין, ומה שמברך על הכוס דאמרינן בסוטה בפרק משוח מלחמה יין תוסס מזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה. עכ״ל.

[ועיי״ש באות שנ״ב (ברכת נישואין) דאיתא וז״ל ירושלמי בכיצד מברכין על היין פרי הגפן, מה נשתנה יין, הואיל ועסקיו מרובין ממנו לקדוש ולהבדלה ממנו לארוסין ולחופה. עכ״ל. הרי שהביא בזה עוד מקור מירושלמי (דליתא לפנינו).]

ויל״ע האם יש בזה שינוי בין הירושלמי והמס׳ כלה, ואת״ל שיש בזה שינוי כמי סובר הרמב״ם.

ב

הנה יש לעיין למה יש בזה כוס. ועיין בריטב״א על כתובות דף ז ע״ב דאיתא וז״ל ומפני שהברכה היא כעין קדושה כדכתיבנא לעיל לפיכך נהגו כל ישראל לאומרה על הכוס ואע״פ שאין זה מעכב וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל. עכ״ל.

והנה זה א״ש לפי הראשונים הסוברים דברכת אירוסין היא ברכת השבח, אבל לפי הרמב״ם שסובר דהיא ברכת המצוות גרידא למה מברכים על הכוס.

ועיין בביאור הגר״א על השו״ע שם דאיתא וז״ל נהגו כו׳ וכ״כ הרא״ש שם בשם ר״נ גאון וכמ״ש בפ״ו דברכות שקובע ברכה לעצמו וכמ״ש תוספת שם שבא על המצות כה״ג במילה ופדיון הבן וכיוצא ומ״מ עיקר החיוב ביין בברכת נשואין וערא״ש. עכ״ל. הרי דהגר״א דימה למצוות אחרות כגון מילה ופדיון הבן. ולכאורה יש להעיר בזה דבמילה לא מברכים ברכת המצוות על הכוס, רק ברכת השבח אחרי המילה מברכים על כוס, וכן בפדיון הבן לא מברכים ברכת המצוות על הכוס כלל, וא״כ לפי הרמב״ם דברכת אירוסין היא ברכת המצוות למה לברכה על הכוס.

ועיין ספר המנהיג הלכות אירוסין ונישואין דאיתא וז״ל תקינו ביה ברכה על הכוס כקידוש והבדלה ומפני שהיא מצווה גדולה וכן במילה. עכ״ל. הרי שהזכיר שזהו ״מצוה גדולה״, ואפשר

שזהו טעם דשאני ברכת המצוות זו משאר ברכת המצוות. וצע״ע בזה.

ועיין בלבוש על השו״ע שם דאיתא וז״ל ונהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין כיון שהיא ברכה של שמחה. עכ״ל. והנה נראה דהרמב״ם אינו סובר דגדר הברכה הוא ״ברכה של שמחה״, (ורק הלבוש דס״ל דהיא ברכת הנהנין סובר כן,) אבל הא מיהא אפשר שזה שיש שמחה מיוחדת בהאי מצוה הוא טעם דשאני ברכת המצוות זו משאר ברכת המצוות. וצע״ע בזה.

ג

עיין בפני יהושע בכתובות דף ז ע״ב דאיתא בגמרא ת״ר מברכין ברכת חתנים בבית חתנים רבי יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה כו׳ וכתבו כל הפוסקים דנוהגין לברך ברכת אירוסין ג״כ על הכוס אלא שאינו מעכב, וראיתי להזכיר מילתא דקשיא לי טובא על מה שנהגו דאחר מברך ברכת היין על הכוס והחתן והכלה שותין ממנו וא״כ היאך מברך בפה״ג כיון דאין המברך שותה ממנו ואיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של המברך הא קיי״ל בסוף פ״ג דראש השנה (כט ע״א) כל הברכות אם יצא מוציא חוץ מברכת הנהנין ומיבעיא לן התם ברכת הכוס של קידוש וברכת המוציא של מצה מהו מי אמרינן כיון דחובה נינהו מברך או דלמא ברכות לאו חובה נינהו ומסקינן דמוציא וכתבו התוס׳ שם דהנך דוקא. ובאמת כתבו כל הפוסקים הטעם דבכל ברכת המצות אדם מוציא חבירו היינו משום דכל ישראל ערבים זה בזה והו״ל כמחוייב בדבר משא״כ ברכת הנהנין, וא״כ הכא נמי כיון שאין הכוס מעכב לאו דבר שבחובה נינהו והאיך מוציא חבירו דהא הו״ל ברכת הנהנין, בשלמא ברכת נשואין אפשר כיון דטעונין כוס הדר הו״ל כדבר שבחובה משא״כ בברכת האירוסין, ואפשר כיון דמ״מ עיקר היין לאו ליהנות מכוין חשיב שפיר כברכת המצות ועדיין צ״ע. עכ״ל.

ועיין בערוך השולחן באה״ע שם בסעיף ט׳ דאיתא וז״ל כתב הרמב״ם דנהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר, ומברך על הכוס תחלה ואח״כ מברך ברכה זו, ואם אין שם יין או שכר מברך אותה בפני עצמה, ע״כ, דמדינא א״צ כוס לברכת אירוסין דחיובא דכוס הוא רק לברכת נשואין, ובאירוסין נהגו העם כמו שנהגו בברכת מילה כמ״ש בטור יו״ד סי׳ רס״ה מפני שאין אומרים שירה אלא על היין וגורם ברכה לעצמו (ברכות מב ע״א) דבכמה מקומות הוא בא ומברכים עליו אע״פ שא״צ לשתייתו (רש״י, וע״ש בתוס׳,) ונותנים להחתן והכלה לשתות מעט והמברך יוצא בזה, **ואע״ג דברכת הנהנין המברך צריך שיטעום, מ״מ כיון דנתקנה על הכוס ה״ל כקידושא ואבדלתא דמוציא אחרים בברכת היין ג״כ כמ״ש רבינו הב״י לעניין מילה שם [נ״ל]**, ונראה דאם המברך רוצה לשתותו דאין מוחין בידו ושפיר דמי אלא שלא נהגו כן, ואף שהיה טוב

יותר כיון שאין הכוס מעכב מ״מ כיון דקבעו כחובה לברך על הכוס הוה כקידוש והבדלה [נ״ל], וא״צ לשתותו כולו או רובו דבטעימה די, דהא אין חיובו בכוס מדינא כקידוש והבדלה שנצריך לשתותו כולו או רובו. עכ״ל. הרי לכאורה ס״ל דמיושב בזה קושיית הפנ״י. ויל״ע מהו סברת המחלוקת בזה.

ענף נו

בגדר ברכת אירוסין

[מבני בכורי הבה״ח ארי׳ לייב נ״י]

א

חקירה בגדר הברכה

עיין במסכת כתובות דף ז ע״ב דאיתא תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וכו׳ תניא אידך מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין, ברכת האירוסין מאי מברך וכו׳ בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא״י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא. הרי מבואר דבשעת אירוסין מברכים ברכה הנקרא ברכת אירוסין.

והנה יש לחקור בגדר האי ברכה, האם היא ברכה על האירוסין שעושה עכשיו, כמו כל ברכת המצות דעלמא, או דהיא ברכה על הענין דאירוסין בכלליות ולאו דוקא על האי אירוסין בפרטיות.

ולכאורה י״ל דמשמע מלשון הברייתא דהוא ברכה על הענין של אירוסין בכלליות, דהברייתא מדמה ברכת אירוסין לברכת חתנים, ובפשוטו ברכת חתנים אינה כמו ברכת המצות דעלמא [דהרי חלק מהברכות אינם מדברים על המצוה כלל, ועוד דהרי מברכים ברכת חתנים בכל שבעת ימי המשתה]. ועיין גם בתבואות שור שכך דייק מלשון הברייתא, הובאו דבריו לקמן בעז״ה. ולכאורה כך משמע מנוסח הברכה, דאם

הברכה היא על האי אירוסין בפרטיות, למה אין מברכין פשוט בא״י אמ״ה אק״ב וציונו על הקידושין.

ב

שיטת הרמב״ן

עיין בהרמב״ן בסוגיין דהקשה היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על מה שאסר לנו השי״ת והלא אין אדם מברך שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין העריות לכאן, ועוד שעכשיו אינה ניתרת לו ולמה יברך, ותירץ דכיון שהחופה והקידושין אינן נעשין בבת אחת וכו׳ ולא מצינו שיברך אדם על מצוה שאין עשייה זו גמר מלאכתה, לפיכך הוצרכו לברך אשר קדשנו על העריות והתיר לנו האחרות שקדושין תופסין בהם והודיעו שהן אסורות אלא על ידי חופה וקידושין שנמצא כמי שמברך על קדושתן של ישראל. עכ״ל.

הרי דהרמב״ן סובר דהברכה היא מעין ברכת המצות על האירוסין, אבל לא על האי אירוסין דוקא, משום דהוא רק חצי מהמצוה, ולא יכול לברך על מצוה שלא נגמרה. וכעין זה איתא גם בהרשב״א.

והנה עיין בר״ן (דף ב׳ בדפי הרי״ף) דכתב וז״ל וא״ת היכן מצינו ברכה כגון זו שמברכין על האסור וכו׳ י״ל **דודאי אין ברכה זו ברכת המצוה ממש** וכו׳ וכיון דברכת מצוה ממש לא הוי אעפ״כ **לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל** והיינו שהקב״ה בחר בהם וקדשן בענין זווג באסור להם ובמותר להם והיינו שצונו על העריות וכדי שלא יטעה השומע לומר שבקדושין אלו בלבד הותרו המותרות הוצרכו לומר ואסר לנו את הארוסות בלאו דלא תסור ולהזכיר היתירן דהיינו ע״י חופה וקדושין. עכ״ל. הרי דהר״ן למד דהכוונה של הברכה דהיא בגדר ברכת המצוות, רק דאינה ברכת המצוות רגילה.

אולם עיין בריטב״א הכא דאיתא וז״ל ואיכא דקשיא ליה דהא קיי״ל דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן וכו׳ ולאו מילתא היא, דהתם הוא בברכת המצות שצריך להקדים ברכה למעשה **וזו אינה ברכת המצות כלל** כדפרי׳ לעיל, ואילו היתה ברכת המצות היה לנו לומר אקב״ו על הקידושין ולא היה לנו לומר וצונו על העריות וכו׳ **אלא ע״כ ברכה זו אינה אלא כעין קידוש** על מה שקדשנו הקב״ה יותר משאר האומות בענין פריה ורביה, ולפיכך אנו מסדרין עליה שצונו על העריות שאין קידושין תופסין בהם ואפי׳ הארוסות שהקידושין תופסין בהן אסר לנו עד שתכנס לחופה, ומפני שהברכה היא כעין קדושה כדכתיבנא לעיל לפיכך נהגו כל ישראל לאומרה על הכוס ואע״פ שאין זה מעכב וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל, מעתה ראויה היא לאומרה אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה. עכ״ל.

הרי נמצא דהר״ן סובר דהיא בגדר ברכת המצות, אבל הריטב״א סובר שאינה

ברכת המצות כלל, ויש לעיין מה סובר בזה הרמב"ן. ולכאורה משמע מלשון הרמב"ן כהר"ן, דהרי הרמב"ן נקט "כמי שמקדש על קדושתן של ישראל", דהיינו בעצם הוי ברכת המצות, רק הוי כמו שמקדש על קדושתן.

ג
שיטת הרא"ש

עיין הכא ברא"ש (סימן י"ב) דאיתא וז"ל יש מקשין על נוסח ברכה זו וכו' ונ"ל כי ברכה זו **אינה ברכה לעשיית** המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכו' **וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה** אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות וכו'. עכ"ל. הרי דהרא"ש סובר דברכה זו אינה ברכת המצוות, אלא היא ברכת השבח על הענין דקידושין.

ויל"ע האם הרא"ש והריטב"א עומדים בשיטה אחת בגדר הברכה.

ד
שיטת הרמב"ם

עיין ברמב"ם בהלכות אישות פרק ג' הלכה כ"ג דאיתא וז"ל כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה. עכ"ל. הרי שהרמב"ם כתב להדיא דהוא ברכת המצות גרידא.

[עיין גם בסידור רס"ג דאיתא וז"ל מברכות המצוות ברכת הנישואין, כשישא בן ישראל בת ישראל וכו' מאסף מנין אנשים ומקדש אותה בכוס יין וכו' ומברך וכו' ברוך אתה ד' אלקינו מלך העולם אקב"ו על העריות וכו'. עכ"ל.]

וצ"ב איך דברי הרמב"ם מתאימים עם משמעות הסוגיא הנ"ל דהברכה אינה ברכת המצות גרידא.

ויש להעיר, דעי' בירושלמי במס' ברכות פ"ט ה"ג דאיתא מצות אימת מברך עליהן רבי יוחנן אומר עובר לעשייתן רב הונא אומר בשעת עשייתן אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי ר' בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה ויש אומרים קדושין בבעילה. הרי מפורש בירושלמי דקדושין בבעילה טעונה ברכת המצות רגילה, ויש ללמוד מזה דגם כל סוגי קידושין טעונים ברכת המצות רגילה, (ואפילו להצד ברמב"ם דקידושי כסף אינו אלא מד"ס, אבל גם מברכים ברכות מצוות על מצוות מד"ס כגון נר חנוכה,) וא"כ אפשר דהרמב"ם סמך בזה על הירושלמי. (עי' בביאור הגר"א בשו"ע או"ח סי' תל"ה דדרכו של הרמב"ם לנטות אחר הירושלמי ברוב המקומות.)

עיין בהגהות מיימוניות שם (אות ס') דאיתא וז"ל וכתב ה"ר פרץ מצרפת שרבינו יחיאל מפריש"ש היה נוהג ומנהיג

לברך החתן לקדש את האשה ע״פ הירושלמי דברכות. עכ״ל. (אלא דיש להסתפק בכוונתו, האם רבינו יחיאל רק בירך ברכה זו ועשה כהירושלמי נגד הבבלי, או האם בירך שתי ברכות, אחת על המצוה כהירושלמי ואחת ברכת השבח כהבבלי, דומיא דמילה. ולכאורה יש בזה ראי׳ מדברי הריטב״א הכא וז״ל ובתוספות כתבו בשם רבינו יחיאל ז״ל מפאריש שהיה מנהיג לברך על פי הירושלמי מכיון דלא חזינן בגמ׳ דילן להדיא דפליג בהא, כי הרבה ברכות אנו מברכין שאין בתלמוד שכבר נתן לנו כלל לברך על המצות, עכ״ל, הרי מבואר דאליבא דר׳ יחיאל דאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, וע״כ שבירך שתי ברכות.)

אלא דיש לעיין להרמב״ם מה פשט בנוסח הברכה. ויש לבאר ע״פ המאירי בכתובות שם וז״ל נוסח ברכת אירוסין אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות וכו׳ והרבה טרחו בה לפרש היכן מצינו ברכה על איסור ועל לא תעשה וכו׳ ולי נראה שעיקר הברכה על כלל הנשואין היא שהיא מצות עשה ומכל מקום האריכו בה בספור שבח והודאה למקום מצד שענין הזיווג הוא לקדושה יתירה שלא להתיחד בלא קדושין כמו שהיו עושין קודם מתן תורה ואנו נותנין שבח והודאה לשם על שקדשנו והפרישנו מאיסורי עריות. עכ״ל. וי״ל דגם הרמב״ם סובר שהברכה היא ברכת המצות עם נוסח שגם נותנין שבח והודאה להשי״ת על שקדשנו והפרישנו מאיסורי עריות.

ה

בגדר המחלוקת הנ״ל

תלוי בהגדר דקידושין

הנה נמצא דיש שלש שיטות בראשונים מהו הגדר של ברכת אירוסין, ויש לבאר דהם אזלי לטעמייהו במהו הגדר של קידושין.

דהנה עיין ברמב״ם בריש הלכות אישות דאיתא וז״ל כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים וכתב בהלכה ב׳ וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, עכ״ל, הרי דס״ל שיש מצות עשה דקידושין, וי״ל דלכך כתב הרמב״ם דצריך ברכה כמו בכל המצות. [ויש להקשות דעיין מועד קטן דף יח ע״ב דאיתא לא מיבעיא לארס דלא קעביד מצוה אלא אפילו לישא נמי דקא עביד מצוה אסור, הרי מבואר דאין מצוה בקידושין, ועיין בכסף משנה הלכות אישות פרק א׳ הלכה ב׳ דהביא שהקשה קושיא זו לר״א בנו של הרמב״ם, ותירץ וז״ל שבמנין המצות בתחלת ההלכה אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחלת מצות הנישואין אבל אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין. עכ״ל. ויש לבאר בכוונתו דהמצוה של קידושין הוא תועלת לנישאין ופריה ורביה אבל וודאי שיש מצוה בקידושין בעצמה.]

אבל ברא״ש מבואר דאין חיוב לעשות קידושין כלל דכתב וז״ל ונ״ל כי

ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו ואף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון (שאי) אפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ״ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה, עכ״ל, הרי דהרא״ש סובר דאין חיוב במצות בקידושין, וע״כ היה מוכרח לומר דהיא רק ברכת השבח.

אבל בהרמב״ן ההסבר הוא ע״פ מה שכתב וז״ל שאפילו חופה דאורייתא כיון שהחופה והקידושין אינן נעשין בבת אחת וחצי המצוה נעשית בקידושין הוצרך לברך עליהם מקדש ישראל, עכ״ל, הרי דהרמב״ן סובר דיש חיוב בקידושין אלא שהוא רק חצי מהמצוה, כיון דהוא נגמר על ידי חופה, וי״ל דלכך ס״ל דבעצם הוא צריך ברכה אבל אינה יכולה להיות ברכה רגילה כמו בכל המצות, על כן מחדש דפה הוא מעין ברכת המצוות והוא כמי שמקדש על קדושתן של ישראל וכנ״ל. וי״ל דכן סובר הר״ן.

אולם בריטב״א לכאורה יש בזה שיטה אחרת, דס״ל כהנתבאר בדעת הרא״ש דליכא ברכת המצות כלל (כלשונו הנ״ל) ואפ״ה ס״ל כהנתבאר בדעת הרמב״ן בגדר המצוה דקידושין, וכדמוכח מהא שהקשה ״מכל מקום יש לשאול טעם למה אין מברכין ברכת המצות על הקידושין״, והרא״ש באמת לא הקשה קושיא זו.

ו

על מי מוטלת האי ברכה

הנה בפשוטו היינו אומרים דהחתן עצמו מברך ברכת אירוסין, דהיינו ברכת אירוסין היא ברכה המוטלת על החתן, וככל ברכות רגילות שמי שעושה המצוה או אוכל המאכל מברך. וכן משמע מלשון הרמב״ם הנ״ל, שהמקדש עצמו מברך, ובמקום ששליח עושה קידושין השליח מברך.

וכן עיין בספר מעשה רוקח שהביא לשון רבינו אברהם בן הרמב״ם וז״ל לפי שהקידושין הן עיקר הנישואי׳ ע״כ חייבו על הקדושין ברכה כמו כל מ״ע וזה שיברך המקדש או שלוחו בא״י אק״ב והבדילנו מן העריות וכו׳ יברך זאת הברכה ואח״כ יתן הקדושין ואם קידש ולא בירך הרי היא מקודשת ולא תאמר זאת הברכ׳ אחר הקדושין לפי שאז היא ברכה לבטלה ואין ראוי שיברך אותה כי אם המקדש או שלוחו שמקדש

לו לא דיין ולא זולתו וקצת הממונים טועים ומברכים אותה על צד ההקש מז׳ ברכות של נישואין והוא טעות לפי שז׳ ברכות הם שבח לשי״ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל ולכן הראוי שיברך אותה הגדול שבנמצאים שם אמנם זאת הברכה היא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצות וכו׳. עכ״ל. הרי להדיא דהמקדש עצמו מברך ברכת אירוסין. [אלא דלכאורה אחר יכול להוציאו ע״פ הכללא דמסכת ר״ה דף כט ע״א תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, וכן איתא להדיא בספר החינוך מצוה תקנב וז״ל וחייבונו חכמים לברך על מצוה זו המקדש או אחר בעבורו והוא עונה אמן כדרך שמברכין על כל המצוות דקיימא לן בברכת המצוות אף על פי שיצא מוציא, עכ״ל, אלא דיש לומר דהכא שאני משום ד״איתתא לבי תרי לא חזיא״, וסברא זו איתא בהג״ה שבסמ״ק מצוה קפ״ג וז״ל אבל הר״ר שלמה אומ׳ דאין אחר מברך משום דאין מברכין על שום דבר אלא אם כן ראוי לו ולחבירו ואתתא לבי תרי לא חזי. עכ״ל. וצע״ע בזה.]

ועיין שו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת אה״ע סימן א׳) דאיתא וז״ל בנישואי חרש אני מסופק בברכות כי ברכת אירוסין על החתן לברך והרמב״ם בתשובה כתב שאם אחר מברך הוי ברכה לבטלה רק החתן בעצמו יברך, והנה מנהג ישראל אינו כן והמסדר קידושין מברך, וכתב הב״ש שהוא מטעם וכו׳ **ועכ״פ עיקר הברכה להוציא את החתן** וכיון שהוא חרש שאינו שומע אינו יוצא בברכה זו ואיך יברך המסדר. עכ״ל.

הנה מבואר בדברי ר׳ אברהם בן הרמב״ם דהא דברכת האירוסין מוטלת על החתן היינו דוקא משום שהיא ברכת המצות, וראיה לזה מברכת חתנים, דברכת חתנים דהוי ברכת השבח, ראוי שהגדול מברך. א״כ לכאורה לפי הרא״ש שברכת אירוסין היא ברכת השבח נמצא שראוי שהגדול מברך.

וכך איתא בריטב״א שם וז״ל כתב הרמב״ם זכרונו לברכה המקדש אשה בין ע״י עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואח״כ מקדש ע״כ, ומה שכתב צריך לברך הוא או שלוחו אזדא לטעמיה דס״ל שזו ברכת המצוות, וכבר דחינו דברים אלו בידים, ומנהג פשוט הוא בכל הארצות שמברך אותה השליח צבור והוא הנכון. עכ״ל. וכן עיין בדברי התבואות שור (סימן א׳ ס״ק נ״ט) וז״ל ותמיה לי דאטו בעינן בברכת אירוסין שהרב יכוין להוציא את החתן והחתן יכוין לצאת, ולא נתקנה מעיקרא דוקא על החתן כמו ברכת השחיטה שנתקנה על השוחט והמברך צריך לכוין להוציאו רק נתקנה על הנועדים לבית האירוסין כדמשמע בגמ׳ פ״ק דכתובות דגרסינן התם מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין ובברכת חתנים פסקינן באהע״ז סימן ס״א בהדיא דמברכין אפילו בשאין

החתן אצלם ש״מ דנתקנה על הנועדים וה״נ בברכת אירוסין נתקנה על הנועדים דהא בחד בבא ניתקנו. עכ״ל.

וכן עיין בט״ז בשו״ע יו״ד סימן א׳ דאיתא וז״ל דבשחיטה נראה טעמו דאחר מברך שפיר דברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה וכו׳ אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ב״ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה ובזה ודאי כל ישראל שייך באותה ברכה שהרי על כולם יש איסור וכו׳ ומ״ה ניחא בברכת אירוסין שהחתן מארס והרב מברך דגם שם מברך על איסור עריות שאסר לכל ישראל. עכ״ל.

וכ״ה בשו״ת באר שבע תשובה סימן מ״ט וז״ל נשאלתי על מה סמכו העולם בגלילות אשכנז וצרפת שהרב מברך ברכת אירוסין תחת החופה אפילו שהחתן מקדש שם האשה ולמה אין החתן עצמו מברך כמו בשאר כל המצות שמברך עליהן דוקא אותו אדם העושה המצוה ולא אדם אחר וכן נוהגין בארץ המערב שהחתן עצמו מברך ברכת אירוסין כמו שכתב הסמ״ג במ״ע מ״ח וכו׳ ולי נראה ליתן טעם לשבח והוא זה בשלמא אלו היו מברכין אקב״ו לקדש אשה או על הקדושין כמו שמברכין על שאר מצות כגון לישב בסוכה להניח תפלין על המילה ועל השחיטה וכיוצא בהם היה בדין שיברך החתן עצמו כשהוא מקדש אשתו אבל ברכת אירוסין היא ברכת שבח והודאה בעלמא על קדושתן של ישראל נמצא שאינה מוטלת על החתן הלכך נוהגין שהרב מברך ברכת אירוסין. עכ״ל.

וכן איתא בספר טיב קידושין באה״ע שם, דחקר מה הדין בחרש, ומסיק דמברכים, וז״ל וכן משמע מהא דלקמן סימן ס״ב סי״א בטור ומחבר שאם חבורות מתחלקין כל חבורה מברכת ואם אינו מוטל רק על החתן אין טעם שהחתן יברך לכל החבורה אלא ודאי הוטל על כל המצויין שם ואם כן נראה דהוא הדין לברכת אירוסין דבחדא מחתא מחתינהו וכן מעולם לא שמענו שתהיה חופה בלא ברכת אירוסין אפילו לחרש, עכ״ל, ובזה אזיל לטעמי׳, דהביא דאחר מברך משום שכתוב בגמרא הלשון ״מברכין ברכת אירוסין בבית אירוסין״.

אבל יש להעיר בזה, דעיין בטור אה״ע סימן ל״ד שכתב ״המקדש האשה מברך וכן אם קדשה על ידי שליח מברך השליח״, ועיין בדרכי משה שפירש וז״ל משמע דהמקדש עצמו יברך. עכ״ל. הרי דבהטור דהביא כל הזמן הרא״ש אף על פי כן לא נמנע מליפסק דהמקדש מברך, דהיינו אף שהוא ברכת השבח הוא חיוב על החתן.

וכן עיין בשו״ת אגרות משה אבן העזר ח״א סימן פ״ז שכך כתב וז״ל ברכת אירוסין וכו׳ להרמב״ם וכו׳ הוא ברכה על מעשה מצות קידושין וכו׳ ואפילו להרא״ש וכו׳ שהוא נתקן לתת שבח וכו׳ א״כ היה ראוי שיהיה עצם החיוב על כל אדם שישנם בשעת האירוסין, משמע נמי שסובר שעיקר התקנה הוא

רק להמקדש אף שאינה ברכה לעשיית המצוה וכו', גם הרא"ש סובר שנתקנה כמו ברכת המצות אף שאינה ברכה לעשיית המצוה וא"כ הוי החיוב רק על המקדש וכדאיתא כן בטור שם ומה שמברך אחר הוא כששומעין החתן והכלה שיוצאין ידי הברכה. עכ"ל. (יעו"ש במה שהביא ראי' לזה.)

[**ועיין** לקמן שיש מחלוקת אם ברכת אירוסין צריך עשרה, והיה אפשר לומר שאם צריך עשרה מוכח דהוא חיוב על הציבור, אבל מהטור הנ"ל מוכח דלא כן.]

הנה לכאורה מצינו סתירה בדברי רעק"א בהאי עניינא, דעיין בהגהות רע"א ביו"ד סימן א' על הט"ז שם דאיתא וז"ל אם באנו לדמותו לברכת אירוסין א"כ גם במדבר ואינו שומע ישחוט לכתחילה דהברכה אינה מוטלת דוקא עליו וכמו בברכת אירוסין והחתן אינו שומע דמ"מ הרב מברך, עכ"ל, הרי דהוא נקט כהצד דהחיוב אינו מוטלת דוקא על החתן. אבל עיין בהגהות רע"א באה"ע סימן ל"ד על הבית שמואל ס"ק ב' דאיתא וז"ל חרש שאינו שומע שנושא חרשת שאינ' שומעת אין לברך כלל (תשובת נ"ב אה"ע סי' א'), עכ"ל, הרי דהתם נקט כהצד דהחיוב מוטלת דוקא על החתן. וצ"ע.

ז

האם הברכה שייכת להכלה

הנה את"ל דברכת אירוסין היא חיוב המוטל על החתן ולא על הנועדים (עי' לעיל), יש לעיין האם היא שייכת גם להכלה.

ולכאורה יש לומר דלדעת הרמב"ם, דהוא ברכת המצות, א"כ הוא לא שייך להכלה כלל. ועיין בספר אהל אברהם (עמוד תק"י) שכתב הגר"ש רוזובסקי ז"ל וז"ל ראיתי להגאב"ד דבריסק זצ"ל מרן הגרי"ז שאמר לרב מסדר הקידושין בחתונת בנו שיכוין להוציא הכלה בברכה אחת והחתן בשתי ברכות היינו ברכת הגפן וברכת אירוסין. עכ"ל. הרי לכאורה מבואר כנ"ל דהכלה לא שייכת להברכת אירוסין.

אבל אם ברכת אירוסין היא ברכת השבח אפשר דזה שייך גם להכלה.

עוד יש לצדד דאפילו להרמב"ם, אפשר דהיות והכלה צריכה לקידושין א"כ הברכה שייכת גם להכלה.

ושו"ר בספר משנת הגרי"ש שהביא כעין סברא זו ממרן הגריש"א ז"ל וז"ל והכלה גם תענה אמן על ברכת אירוסין ואין בכך הפסק בין ברכת הגפן לשתייתה את היין כיון שהברכה היא מחמתה וגם היא שייכת בברכה. עכ"ל.

ועיין בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת אבן העזר סימן א' שהוא מסופק בכ"ז וז"ל ועכ"פ עיקר הברכה להוציא את החתן וכיון שהוא חרש שאינו שומע אינו יוצא בברכה זו ואיך יברך המסדר **ואם היה מקום לומר שגם הכלה שייכא בברכת אירוסין** ומוציא המסדר את הכלה,

אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה. עכ״ל. [וכך הביא הפתחי תשובה באה״ע סימן ל״ד.]

ועיין בבאר היטב באה״ע סימן ל״ד דאיתא וז״ל וכתב כנה״ג עליו הא דמספקא ליה דוקא בקטן שקדש הקטנה דשניהם לאו בר מצוה נינהו אבל בקטן שקדש את הגדולה שפיר דמי לברך **משום חיוב דידה**. עכ״ל. ועיין גם בשו״ת אגרות משה אבן העזר ח״א סימן פ״ז דאיתא וז״ל לכן צריכין החתן והכלה לצאת בשמיעתן וכיון שאינם שומעין אינם יוצאין בברכה זו וכו׳ ומה שמברך אחר הוא כששומעין החתן והכלה שיוצאין ידי הברכה. עכ״ל.

[ועיין גם בספר בן איש חי (הלכות שנה ראשונה פרשת שופטים) דאיתא וז״ל לכן יזהר המברך לכוין להוציא החתן ידי חובה, וגם החתן יתן דעתו היטב על הברכה, ויתכוין לצאת ידי חובה, וטוב להזהיר גם להכלה שתכוין דעתה ותשמע הברכה, ויתכוין המברך גם עליה עכ״ל. אבל אין ראיה מדבריו לגבי הצדדים הנ״ל משום דהבן איש חי סובר דברכת אירסין היא ברכת הנהנין כדלקמן.]

והנה יש להעיר דיכול להיות בדעת הרמב״ם שקידושין הוא גם ממצות האשה, דעיין בספר המצות להרמב״ם בסוף מצות עשה דאיתא ז״ל וכשתסתכל באלו הרמ״ח מצות עשה תמצא המצות ההכרחיות מהם ששים וכו׳ ואלו הששים מצות וכו׳ המצוה הראשונה וכו׳ ורי״ב וזאת הרי״ב אין הנשים חייבות בה ורי״ג ורי״ד וזאת הרי״ד מיוחדת לזכרים וכו׳, הנה התבאר לך כי מאלו הששים מצות ההכרחיות יש מהן שש וארבעים מצות שהנשים חייבות בהן גם כן וי״ד מצות מהן שאין הנשים חייבות בהן. עכ״ל. והנה מצוה רי״ב היא מצות פרו ורבו ומצוה רי״ג היא מצות קידושין. והנה ברמב״ם הנדפס איתא לאחר מצות רי״ג ״אין הנשים חייבות״, אבל עיין במהדורת פרנקל דליתא למילים אלו. [והנה יש לעיין דהרמב״ם כתב שיש י״ד מצות שאין נשים חייבות, ולכאורה אם נשים חייבות בקידושין יש רק י״ג, ויש לדון דאפשר דהרמב״ם מנה המצוה של ברכת כהנים שהיא מיוחדת לזכרי כהונה.]

ויש להסביר זה דאשה חייבת בקידושין משום דגדר מצוה זו הוא להתיר נישואין ובעילה, וכעין המצוה דשחיטה דהיא כדי להתיר איסור נבלה, וממילא הרי דגם האשה שפיר מצווה באיסור זה וגם היא צריכה להיתר זה הבא מכח הקידושין כמו האיש, ואם כן למה מבואר ברמב״ם שהאיש מברך הברכה. ולכאורה היינו משום שהאיש עושה המעשה מצוה. אולם אעפ״כ מסתבר שכיון שהמצוה מוטלת עליה שיתקיים בה הקדושין קודם שתבעל לכך אינו הפסק אם תענה אמן על הברכה של ברכת אירוסין.

אחר כך מצאתי דכך כתב בשו״ת אגרות משה אבן העזר חלק ד סימן פ״ז וז״ל מנהגנו הא הוא כשיטת הרמב״ם

ודעימיה דהא מברכין עובר לעשייתן וכו׳, והא דלא מברך החתן עצמו וכו׳, ובנוב״ת אה״ע סימן א׳ כתב מפורש שעיקר הברכה הוא להוציא את החתן שלכן כשהוא חרש שאינו שומע אין לברך וכו׳, ומסופק שאם הכלה שומעת אם שייכא גם הכלה בברכת אירוסין, וטעם הספק אולי הוא אם גם האשה מחוייבת במצוה זו או שתלוי במצות פו״ר, ואף שלהרמב״ם לא תלוי בפו״ר אלא באיסור קדשה ואיסור קדשה הא הוא גם על האשה, הויא ספקתו מצד שיטת הרא״ש דסובר דליכא מצוה מיוחדת לקידושין וגם שליכא איסור קדשה בפילגש כמפורש בדבריו פ״ק דכתובות סימן י״ב, **ויותר מסתבר שודאי איכא מצות קידושין ונישואין גם להאשה** אבל הוא משום שהיא אינה יכולה לעשות מעשה המצוה דאף לסייע אינה יכולה ונשאר המצוה שלה רק ברצון בעלמא להתקדש שהוא לבטל דעתה ורצונה ולהשוות נפשה אצל המקדש כדבר של הפקר כלשון הר״ן נדרים דף ל׳ ע״א ד״ה ואשה ובלא מעשה לא שייך ברכה וכו׳ עכ״ל.

ח

בענין מי מברך

הנה ראינו מחלוקת על מי מוטלת הברכה, ובפשוטו אם הוא חיוב על החתן, החתן מברך, ואם הוא חיוב על הציבור, ראוי שהגדול מברך. [ובאמת עיין בספר נהר מצרים פר׳ חופת חתנים אות ב׳ שכתב וז״ל ושמעתי שבארץ התימן החתן הוא המברך ברכה זו. עכ״ל.]

אבל עיין בשו״ע אה״ע סימן ל״ד סעיף א׳ שכתב וז״ל כל המקדש אשה בין ע״י עצמו בין ע״י שליח מברך, עכ״ל, וכתב הרמ״א וז״ל ויש אומרים דאחר מברך. עכ״ל. (מקור הרמ״א מהסמ״ג חלק מצות עשה מצוה מ״ח שכתב וז״ל בארץ המערב רגילין שהמקדש האשה הוא מברך ברכת אירוסין קודם שיקדש אבל במלכיות אלו אין המקדש עצמו מברך אלא אחר. עכ״ל.)

ועיין בבית שמואל שהביא דטעם הרמ״א הוא שלא לבייש מי שאינו יודע לברך ואם ליכא אחר יברך החתן, ומקור הדברים הוא בים של שלמה במס׳ כתובות פרק א׳ אות י״ז וז״ל והאידנא נהגו שלא לברך המקדש עצמו, ואפשר הטעם, שלא לבייש את מי שאינו יודע, דומיא דקריאת הפרשה, שהיא חובת גברא, אפילו הכי אינו קורא בעצמו, ולקחו מנהג זה מקריאת ביכורים, קל וחומר כהאי גוונא. עכ״ל. ועיין בהג״ה שבסמ״ק (מצוה קפ״ג) שכבר כתב טעם זה, דעיי״ש בסמ״ק דאיתא וז״ל ומברכין ברכת אירוסין מיד אחר קידושין ולא לפניהם פן יחזרו בהן וברכה זו פוטרת את החתן מלברך לקדש את האשה, עכ״ל, ועיי״ש בהג״ה דאיתא וז״ל אך מורי רבי יחיאל היה נוהג ומנהיג שיברך החתן לקדש את האשה על פי הירושלמי אמנם נהגו באחר פן יתבייש מאן דלא ידע לברך. עכ״ל.

ועיין במנהיג בהלכות אירוסין ונישואין בשם הראב״ן דאיכא עוד טעם שאחר מברך וז״ל ואע״פ שבכל המצוות

העושה המצוה הוא המברך עליה מתוך שהוא טרוד החתן ובהול לא יוכל לכוין על הברכה. עכ״ל.

ועיין בדרישה (אה״ע סימן ל״ד) שהביא עוד טעמים וז״ל טעם המנהג נראה כיון דאין נוסח הברכה קאי אקיום מצוה זו דהיינו לקדש אשה אלא שבח להש״י שהבדילנו מן העמים וכו׳ הילכך אינו דומה לשאר ברכות המצוה וק״ל, ומהרש״ל בביאורי סמ״ג הל׳ קידושין כד ע״ד כתב הטעם משום יוהרא ומ״ה אם אין אחר אלא הוא יברך הוא בעצמו וכ״כ המרדכי כתובות אות קל״א וז״ל הכי אמר רב שר שלום גאון מקום שאין בקי לברך ברכת אירוסין או נשואין אלא החתן בלבד מברך לעצמו אבל אם יש אחר לברך אל יברך החתן משום דמיחזי כיוהרא, כן מצא רש״י בתשובת הגאונים מ״א גי׳ מ״י. עכ״ל.

נמצא דאפילו אם היא ברכת המצות, וממילא היא ברכה המוטלת על החתן, לא נמנעו מלתקן דאחר מברך מכמה טעמים כנ״ל (או כדי שלא לבייש או משום שהוא טרוד ולא יכוון או משום שלא מזכיר המצוה להדיא או משום יוהרא).

ועיין בביאור הגר״א על אה״ע סימן ל״ד שכתב דאחר מברך וכמ״ש ויברכו את רבקה. עכ״ל. דהיינו שיש אסמכתא שדוקא אחר מברך. וכן עי׳ בספר טיב קידושין שם דאיתא וז״ל יש אומרים דאחר מברך נראה דיש סמך לזה דהתוס׳ בכתובות ז׳ ב׳ ד״ה שנאמר למדו דמברכין על ידי שליח ממה דילף במסכת כלה מקרא דויברכו את רבקה ואליעזר שליח היה ואם כן קרא דויברכו את רבקה ולא בירך אליעזר שהיה שליח דעל כרחך ברכה דאליעזר לא חשיב שהיה קודם הריצוי משמע דאחר מברך. עכ״ל.

ולכאורה יש נפק״מ היכא שהחזן הוא המקדש, דלטעם הגר״א והמנהיג אין לו לברך, אבל להטעם של המרדכי והים של שלמה לכאורה יכול לברך (דלכאורה לית בזה יוהרא או בושה לאחריני כיון דזה הוא תפקידו).

ט
האם צריך עשרה

עיין ברא״ש שם דאיתא וז״ל כתב רב אחאי (פ׳ חיי סי׳ ט״ז) דברכת אירוסין בעשרה וה״ר שמואל הנגיד נחלק עליו ואמר שאין צריך י׳ אלא לברכת חתנים בלבד שלא הוזכרו י׳ אלא בה, ועוד הרי קידושין בפני ב׳ ואתה מצריך עשרה, ול״נ דברי רב אחאי דלמאי דילפינן מבועז הרי בועז עשה גם ברכת אירוסין בעשרה ולמאי דילפינן ממקהלות גם ברכת אירוסין על עסקי מקור בא דאי אפשר לישא בלא ברכת אירוסין ודי בשנים לקידושין ובברכה צריך עשרה. עכ״ל. וכן איתא גם בהרשב״א. וכן הביא הטור. הרי דהרא״ש ודעימי׳ הביאו שיש ענין דעשרה בברכת אירוסין.

אבל הרמב״ם לא הזכיר את הענין של עשרה כלל. ועיין בערוך השולחן (אה״ע סימן ל״ד ס״י) דאיתא וז״ל ומהרמב״ם משמע דא״צ עשרה כלל. עכ״ל. [ושוב מצאתי בספר אורחות חיים (הלכות קידושין אות כ״א) וז״ל כתב רב אחא ז״ל שאין מברכין ברכה זו אלא בעשרה **והרמב״ם ז״ל כתב שאין לברכה זו צריכין עשרה** וכן נמי פסק הרמב״ן בשם הר׳ שמואל הנגיד ז״ל. עכ״ל.]

ויש לבאר דאם הוא ברכת השבח יש ענין של עשרה, אבל הרמב״ם סובר כיון דהוא ברכת המצות רגילה מה שייכות עשרה.

עיין בשו״ע (אה״ע סימן ל״ד סעיף ד׳) דאיתא וז״ל ברכת אירוסין צריכה עשרה **לכתחילה**, עכ״ל, ועיין בבית שמואל דאיתא וז״ל ואם ליכא עשרה אין עיכוב, עכ״ל, ויש להקשות דאיפה יש שיטה כזה שצריך עשרה רק לחתחילה, וצ״ל בדעת השו״ע דבעצם פסק כהרמב״ם, רק דלכתחילה יש לברך בעשרה כדי לצאת שאר השיטות.

אולם יש לבאר באופן אחר, דעיין במאירי שהבאנו לעיל דמבואר שאף על פי שהיא ברכת המצוות אבל שמו גם שבח, וי״ל דכך נקט השו״ע, וכיון שיש בתוכה שבח חייבו לברכה בעשרה, אבל הוא רק לכתחילה משום דבעצמותו הוא ברכת המצות.

י
מתי מברך

הנה יל״ע מתי מברכים האי ברכה. ולכאורה היינו אומרים שזה תלוי בהמחלוקת הנ״ל בין הרמב״ם והרא״ש, דאם זה ברכת המצות אז צריך לברך עובר לעשייתן, אבל אם זה ברכת השבח א״צ עובר לעשייתן, דעיין במסכת פסחים דף ז ע״ב דאמר רב יהודה אמר שמואל **כל המצות** כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, דהיינו רק בברכת המצות, וכן כתב הרא״ש להדיא במס׳ ברכות (פרק ט׳ סימן כ״ג) וז״ל הא דאמרינן כל הברכות כולן מברכים עליהם עובר לעשייתן היינו ברכת המצות שאומר בהן וצונו צריך לברך להקדוש ברוך הוא תחלה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו אבל ברכה של הודאה ושבח כגון אלו יכול לברך אחר כן. עכ״ל. וכן איתא בהרא״ש במסכת פסחים (פרק ראשון סימן י׳) וז״ל ומה שמברכין להכניסו וכו׳ משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו תדע דהא מברכין אותה לאחר המילה אלא נתקנה להודות ולהלל ולשבח להקב״ה שצוה לעשות מצוה זו בכל פעם שתבא לידינו עכ״ל. וכן איתא בר״ן על הרי״ף (פסחים דף ד׳ ע״א בדפי הרי״ף) וז״ל לענין ברכת נשואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפלה ושבח תדע שהרי מברכין אותם כל ז׳, עכ״ל, הרי מבואר דבברכת השבח מברכים את הברכה לאחר עשייתו. (אולם עיין לקמן בדעת הרא״ש.)

ובאמת עיי״ש ברמב״ם דאיתא ״צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה״, הרי להדיא דצריך עובר לעשייתן, ולהנ״ל איזל לטעמי׳. וא״ש. וכן איתא בשו״ת הרמב״ם פאר הדור סימן ח׳ וז״ל אבל ודאי ראוי לברך ברכת אירוסין בתחילה ואח״כ נותן לאשה או לשלוחה הקדושין שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן. עכ״ל.

ועיין גם ברמב״ן בפסחים דף ז ע״ב וז״ל והא דאמר שמואל כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייתן כלל גדול הוא ולא אמר בו חוץ, ובירוש׳ במס׳ ברכות אמרו חוץ מקדושין בבעילה וכו׳, שמעינן מינה דבקדושי כסף ושטר עובר לעשייתן הם מברכין ברכת אירוסין, וכן כתב רבינו הגדול בתשובה ותלמידו הרב ר׳ משה ז״ל. עכ״ל.

ויש להעיר, דאפילו אם היא ברכת המצות אפשר דבברכת אירוסין לא בעי עובר לעשייתן, דעיין ברשב״א הכא דאיתא וז״ל ואעפ״י שאמרו כל המצוות כולן מברך עליהם עובר לעשייתן, שאני הכא דילמא הדרי בהו כיון שהדבר תלוי ברצון שניהם, ועוד שכל המצוות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עובר לעשייתן, אבל הכא הרי אין מברכין אשר קדשנו לקדש את האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן. עכ״ל. ועוד יותר עיין בספר החינוך מצוה תקנ״ב דאיתא וז״ל ומנהגנו להסדירה על אשישה מלאה יין ולברך אותה אחר מעשה הקדושין, ואמרו בטעם זה כי מפני שמעשה הקדושין תלוי בדעת אחר דהיינו האשה אינה ראוי לברך הברכה קודם המצוה כשאר המצוות. עכ״ל. ומבואר שיכול להיות שאף על פי שהוא ברכת המצוות מסיבה מיוחדת עשו הברכה לאחר המעשה.

ועיין עוד טעם בחלקת מחוקק (אה״ע סימן ל״ד ס״ק ג׳) וז״ל ואחר שיגמור הברכה יקדש כלומר לכתחילה הוא עיקר המצוה לברך עובר לעשייתן לאפוקי קצת פוסקים דס״ל דלכתחלה מברכין אחר שקידש וע״ז כתב הרא״ש בתשובה שטועים הם אבל אם שכח ולא בירך קודם אירוסין יש לברך אחר שקידש ובפרט לפי המנהג שלנו שאחר מברך ולא החתן. עכ״ל. [ויש מקור לדבריו מתוס׳ בפסחים דף ז ע״א.] וכן איתא בתשב״ץ ח״ב שאלה ע״ד וז״ל התוס׳ נתנו טעם אחר למנהגנו לפי שלא אמרו דמברכין על המצו׳ עובר לעשייתן אלא כשהעושה המצוה הוא המברך אבל כשהאחר הוא מברך אין לו לברך קודם עשייה זה כתבו הם ז״ל, ונ״ל טעם נכון בדבר דשמא אחר הברכה לא יעשה המצוה ולא יקדש האשה ונמצא שבירך אותו אחר ברכה לבטלה אבל כשהוא עצמו מברך הרי בידו לקדש ולשמא לא תתרצה היא ונמצא שברך לבטלה אין לחוש משום דאיתא בכל דהוא ניחא

לה ויותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא כנ״ל טעמם ז״ל. עכ״ל.

וע״ע לקמן.

ועיין ספר המקנה קונטרס אחרון אבן העזר סימן לד וז״ל ולפי מנהגינו שמקדשין תחת החופה והוי קידושין ונישואין ביחד צריך לברך קודם קידושין כיון שמיד נתקדשה נעש׳ נשוא׳ תו לא שייך לברך ברכת אירוסין כמ״ש הריב״ש סוף סימן פ״ב דאין לברך ברכת אירוסין אחר נישואין. עכ״ל.

יא
דעת הראב״ד
דמברכין לאחר הקידושין

עיין בהראב״ד בהשגות על דברי הרמב״ם דצריך לברך קודם קדושין דאיתא וז״ל א״א אין אנו אומרין כן אלא מקדש ואחר כך מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה. עכ״ל. ויש להבין בדעת הראב״ד האם הוא סובר שהוא ברכת השבח ועל כן אין צריך עובר לעשייתן, או דאפשר דהוא סובר דזהו ברכת המצוות אבל מטעם זה עשו שיכול לברך אחר המעשה.

ויש להוכיח שיטתו מהא דאיתא בספר תמים דעים להראב״ד באות ל״ח וז״ל שבע ברכות אין מברכין עד שעת נשואין וכו׳ אבל **ברכת אירוסין אינה אלא כברכת המצות** הלא תראה שמברכין אשר קדשנו במצותיו צונו על העריות. עכ״ל. הרי להדיא דהראב״ד סובר דהוא מברכת המצות.

ויש להקשות דעיין פסחים דף ז ע״ב דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן וכו׳ אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד, ולמה לא הביא גם ברכת אירוסין, ועיין בהגהות רע״א יו״ד סימן י״ט דמתרץ וז״ל ובזה מיושב דלהראב״ד דס״ל דברכת אירוסין מברכין אחר הנישואין מהחשש שמא יחזור מלקדש, ואמאי לא חשיב זה בברייתא הנ״ל ולתני חוץ מטבילה וברכת אירוסין ולפי הנ״ל ניחא דעכ״פ בדיעבד אם בירך קודם אירוסין יצא מש״ה נקט רק טבילה דבזה מגרע גרע בעובר לעשייתו. עכ״ל.

אלא דיש להקשות, דעיין בספר קצות החושן סימן צ״ז ס״ק א׳ דאיתא וז״ל בתשובת הרשב״א סימן י״ח הביא בשם תשובת הרב ר׳ יוסף ן׳ פלט ששאל להראב״ד ז״ל מפני מה אין מברכין על כמה מצות כגון מתנות עניים והלואה וצדקה והענקה וכיוצא בהם מפני שאין המצוה תלויה כולה ביד העושה שאפשר שלא יתרצה בה חבירו, הרי שנקט הראב״ד דבמקום שמצוה תלוי בדעת אחרים אין עושים ברכת המצות וא״כ למה הכא בכלל עושים האי ברכה.

והנה אפשר היה לתרץ דבגירסא שלנו בשו״ת הרשב״א שם איתא וז״ל וכן אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה וכו׳ וכך השיב הרב

רבי יוסף אבן פלט זכרונו לברכה להרב רבי אברהם ב״ר דוד, עכ״ל, ולפ״ז אין ראי׳ שזהו שיטת הראב״ד, אבל עיין בספר תמים דעים אות קע״ט וז״ל והתשובה זה הכלל כל מצוה שאינו בינו לבין עצמו אבל תלויה באחרים כגון צדקה והשבת אבידה והעבוט ובקור חולים והדומות להן אין צריך לברך אע״ג דבעשייתה גמר מצוה. עכ״ל. הרי מפורש דגם הראב״ד עצמו סובר כן, וא״כ הדרא הקושיא לדוכתא.

עיין בשו״ת חתם סופר חלק או״ח תשובה נ״ד דמתרץ וז״ל כוונת רשב״א כל מצוה שהיא לטובת חבירו ואם ירצה חבירו שלא לקבל כאן טובה אין כאן מצוה, משא״כ פריה ורביה שאינו לטובת האשה אלא חוב שהטיל עליו הקב״ה להמציא לו אשה שתינשא לו ואם לא ימצא הרי הוא חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה ובכל מ״ע אם יאנס ויעכבוהו גוים או לסטים או לא ימצא אתרוג ותפילין וכן כיוצא בזה אין זה בכלל דברי רשב״א. עכ״ל. וכן איתא בספר אבודרהם (בשער השלישי לבאר בו ברכת המצות ומשפטיהם) וז״ל והאי ליכא למימר ביבום ונשואין דאע״ג דתליא בדעת אחרים ואפשר דממנע׳ האשה לא מיעקרא האי מצוה מן האיש אלא אכתי רמיא עליה מצות יבום ונשואין לכי משכח, מאי דליכא למימר הכי בהכנסת כלה ונתינת צדקה ומאי דדמי להו דמשום הנאתן חייביה רחמנא לגמול להם חסד וכיון דלא בעו מיעקרא לה האי מצוה מנייהו. עכ״ל.

ועיין בספר מטבע ברכות להמהר״ץ חיות (סימן ד׳) שהקשה על תירוץ זה וז״ל מעקריה המצוה לגמרי על ידי זה והרואה יבין שאין בחילוק זה כדי שביעה וכי מצות צדקה נעקרה לגמרי על ידי זה מה שנמנע עני אחד מלקבל הרי בכל זאת צריך לחפש ולטרוח אחר עניים ובלי ספק ימצא הרבה אשר ישמחו לקראתו. עכ״ל.

וע״כ תירץ באופן אחר וז״ל דראינו ברכת אירוסין במטבע חדשה אשר לא מצית דוגמתה בשאר ברכות הנה כל הברכות המה רק על חיוב המצוה והעשייה ולא על המניעה ולא מצאנו ברכה על מניעת אכילת נבלות או טרפות אחר שאין לך רגע אשר תוכל לפטור עצמך מן ברכה זאת ונצטרר לברך לעולם בלי הפסק מה שאין כן במצות עשה שהוא במעשה מברך ברגע העשיה והנה כאן בברכת אירוסין ראינו מטבע חדשה ואסר לנו הארוסות וכבר התעורר בזה הרשב״א וכו׳ על נוסח ברכה זאת שנתקנה על האיסר וכו׳ ועתה גם ברכת אירוסין על המצוה אי אפשר דהרי תלוי גם כן ביד אשה וכצדקה וגמילות חסדים דמי אבל ל״ת ואזהרה מעריות וארוסות שניהם מוזהרים האשה והאיש ואין תלוי ביד אחר ואיננו ענין המצטרף ומפני זה מברר שפיר בשעת קידושין שמתעסק לסלק ממנה האיסור ולהזמינה לבעלה. עכ״ל. אלא דצריך ביאור דלמה דוקא בקידושין עשינו ברכה על מניעה.

והנה יש לתרץ באופן אחר, דעיין ברמב"ם בהלכות ברכות פי"א ה"ה דאיתא וז"ל העושה מצוה ולא בירך אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין ואחר שישב לישב בסוכה וכן כל כיוצא באלו. עכ"ל. הרי שברכות המצוות על מצות הנמשכות מברכים בדיעבד אחר עשייתן. ויש לומר בדעת הראב"ד דסבר דקידושין היא מצוה הנמשכת, ולכך אין הכי נמי לכתחילה צריך היה לברך קודם, אבל היות שזה תלוי בדעת אחריני ויש חשש ברכה לבטלה, לא נמנעו מלתקן לברך אחר הקידושין אע"פ שאינו אלא בדיעבד, ורק במצוות כגון צדקה שאם אינו מברך קודם תו אינו יכול לברך משום דאינה נמשכת, בזה לא תיקנו ברכה כלל.

ויש לבאר המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, שהרמב"ם סובר שהוא מצוה לקדש ולכך אינה מצוה נמשכת, אבל הראב"ד סובר שהוא מצוה להיות במצב של קידושין ולכך שפיר הוי מצוה נמשכת.

אלא דיש לעיין בזה, דאפשר דהכונה ד"מצוה הנמשכת" הוא שעושה מעשה מצוה כל הזמן, ולא שהחלות הוא מקוים כל הזמן, ואם כן לכאורה קידושין אינה מצוה נמשכת.

וי"ל דעיין בראי"ש הכא דאיתא וז"ל ורבינו נסים הורה אם לא בירך ברכת אירוסין יברך בשעת נישואין עם ז' ברכות וכן מסתבר וכן מצאתי בנימוקי הרב ר' יונה ז"ל שכתוב משמו ודימה אותו למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעים וכן ה"נ אע"פ שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע"י חופה יכולין לומר הברכה בשעת הנישואין, עכ"ל, ועי' בשו"ע אה"ע סימן ל"ד דאיתא וז"ל אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש, לא יברך אותה בשעת נשואין, הג"ה וי"א דמברכין אותה בשעת הנשואין (מרדכי פ"ק דכתובות) וכן נוהגין, עכ"ל, ועיי"ש בביאור הגר"א ס"ק ט' דאיתא וז"ל אם לא כו' וי"א כו' שם בראי"ש סי"ז והסכים לס' אחרונה והביא ראיה ממי שאכל ושכח ולא בירך שיברך עד שיתעכל כולי וה"נ עד החופה שנגמר אז וזה לשיטתו שכתב שא"צ כאן עובר לעשייתן ולכך מדמה לברכת המזון אבל לפי מ"ש בתשובה וכנ"ל סס"א שיברך עובר לעשייתן יש לדמות להמוציא שאמרו בספ"ד דברכו' שלא יברך אחר אכילה אלא די"ל כמ"ש תוספת בפ"ג דסוכה גבי לולב כיון שהנענוע מן המצוה כו', עכ"ל, דהיינו הגר"א נקט דאם יכול לברך בשעת נישיאון בע"כ שמברך אחרי הקידושין, אבל אפשר דאף אם מברך

קודם הקידושין עדיין יכול לברך בשעת נישואין משום דהוא מצוה נמשכת עד לאחר החופה **דהמצוה לא נגמרת עד לאחר החופה.** וא״כ יש לבאר בדעת הראב״ד דזהו סוג מצוה נמשכת אחרינא, דהיינו על אף דאין מעשה קיום מצוה בכל רגע, אבל כיון דהמצוה עדיין לא נגמרה עדיין יכול לברך.

[**אלא** דלפ״ז יש לעיין עד מתי יכול לברך האי ברכה, וי״ל דעיין בשו״ת רדב״ז (ח״ו סימן שני אלפים שכ״ו) דאיתא וז״ל שאלת על ראובן שקידש אשה ולא בירך ברכת אירוסין ולאחר זמן רב בא לכונסה אם מברך ברכת אירוסין, תשובה לדעת הריא״ף והרמב״ם וכל הגאונים לא תיבעי לך דפשיטא דהויא ברכה לבטלה דכל ברכות המצות בעינן עובר לעשייתן כאשר כתב הרמב״ם פ״ג מהלכות אישות כי תיבעי לך לדעת הראב״ד ובעלי שיטתו שהנהיגו לברך אחר הקידושין, ומסתברא לי דמודו בנ״ד שאין לברך כיון שעבר זמן רב דהא כ״ע מודו דבעינן עובר לעשייתן אלא שחששו שמא לא תתרצה להתקדש ונמצאת הברכה לבטלה, **ובשלמא סמוך לקדושין לא הויא ברכה לבטלה כל זמן שהם עסוקים באותו ענין הרי הברכה על המצוה** אבל אחר זמן רב על מה חלה הברכה והלא עדי הקידושין שמא הלכו והבו שלא להוסיף על המחלוקת. עכ״ל.]

וע״ע בספר אבודרהם שם דאיתא וז״ל כתב בעל המאור (אינו לפנינו) דלאו דוקא בכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן שהרי יש מצות שבשעת קיומן מברך עליהן ולא עובר כגון ישיבת סוכה שאין אנו מברכין קודם ישיבה אלא אחר ישיבה הילכך כל מצוה שיש שהות בעשייתה כדי לברך עליה עד שלא נגמרה כגון ישיבת סוכה שכל היום הוא יושב אין צריך לברך עובר אלא בשעת קיומן וכגון נטילת לולב שכל זמן שנוטלו בידו עושה המצוה וכגון להתעטף בציצית שכל היום היא מצותו וכן להניח תפילין יכול אדם לברך בשעת קיומן ולא עובר וכן כל כיוצא באלו ולא הוצרך לומר עובר לעשיית׳ אלא למצות שאלו לא בירך קודם התחלתן שוב אינו יכול לברך בשעת קיומן שאינו מאריך בהם כגון מילה ושחיטה וכסוי הדם ותקיע׳ שופר שאי איפשר לתקוע ולברך ביחד וכן כל כיוצא באלו צריך לברך עובר לעשייתן. עכ״ל. הרי דהבעל המאור סובר דעל מצות נמשכות אין צריך עובר לעשייתן. ולפ״ז אם גם הבעל המאור סובר שקידושין היא מצוה נמשכת א״כ יברך לכתחילה אחרי הקידושין.

יב

מתי מברך לפי הרא״ש

הנה בפשוטו בדעת הרא״ש דהוא ברכת השבח אין צריך עובר לעשייתן כמו דהוכחנו לעיל. ובאמת, עצם הדבר שלפי הרא״ש אין צריך עובר לעשייתן איתא בהגר״א על אה״ע סימן ל״ד ס״ק ט׳ וז״ל שם ברא״ש סי״ז והסכים לסברא אחרונה וכו׳ **וזה לשיטתו שכתב שא״צ כאן עובר לעשייתן.** עכ״ל.

הנה בגר״א מדוייק דאין צריך עובר לעשייתן, אבל יכול לברך עובר לעשייתן, אבל יש להעיר דעיי״ש בראי״ש דאיתא כנ״ל וז״ל ורבינו נסים הורה אם לא בירך ברכת אירוסין יברך בשעת נישואין וכו׳ וכן מצאתי בנימוקי הרב ר׳ יונה ז״ל שכתוב משמו ודימה אותו למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעים וכן ה״נ וכו׳, עכ״ל, ולכאורה מהא דדימה לברכת המזון חזינן דבדוקא צריך לברך אחר העשייה.)

ויש להעיר בזה, דעיין בהרא״ש הכא דבתחילת דבריו פלפל אם ברכת אירוסין צריך עובר לעשייתן והביא שיש חולקים וסוברים דלא צריך מטעמים צדדיים [דדלמא הדרא איהי, או משום דלא מזכירין המצוה להדיא], ואחר כך בהמשך דבריו ביאר דהברכה היא רק ברכת השבח, ולא כתב דלפי זה פשוט דלא צריך עובר לעשייתן. וכן עי׳ מש״כ בנו הטור בקיצור פסקי הרא״ש פ״א סימן י״ב דאיתא וז״ל מברכין ברכת חתנים בשעת חופה וברכת אירוסין בשעת אירוסין וכו׳ ויש מברכין אותה קודם אירוסין ויש אומרים שאין לברך אלא לאחר האירוסין. עכ״ל. הרי להדיא שהבין דגם למסקנת הרא״ש שיש לחקור אם צריך עובר לעשייתן.

ועיין גם מש״כ הטור בספרו באה״ע סימן ל״ד וז״ל המקדש האשה מברך וכן׳ ואדוני אבי הרא״ש ז״ל כתב יש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין כדאמרינן כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן ויש שכתבו שצריך לברך אחר הקדושין דלמא וכו׳ וכיון שאין המברך מזכיר עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן. עכ״ל. הרי שוב מבואר שאף על פי שהרא״ש סובר שזה לא ברכת המצות עדיין יכול להיות שצריך עובר לעשייתן. וצ״ע.

(ובאמת עיין הכא בראי״ש שכשהביא הכלל דעובר לעשייתן הביאו בהאי נוסח ״כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן״, ולא הזכיר ״מצוות״.)

ובאמת יש סתירה בשיטת הרא״ש, דכאן הוא לא הכריע אם צריך עובר לעשייתן, אבל עיין בשו״ת הרא״ש כלל כ״ו סימן א׳ דאיתא וז״ל ודאי כן הוא כמו שכתבת המברך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירין אותו. עכ״ל. וכך הקשה הב״ח (בסימן ל״ד). ועיין בקרבן נתנאל באות ב׳ שם דאיתא וז״ל יש שכתבו שצריך לעשות אחר הקידושין, הוא דעת ר״ת בפ״ק דפסחים דף ז׳ ד״ה בלבער וכו׳, ולכאורה מדהביא דעה זו באחרונה נראה שהסכים עמו ועיין בכללים ואין זה דהרי רבינו ריש כלל כ״ו הביא תשובת הרי״ף והסכים עמו שהמברך אחר קידושין טועה הוא ומחזירין אותו וע״כ צ״ל דלא הביא רבינו דעת ר״ת אלא לסמוך עליו בדיעבד שאם לא בירך קודם קידושין, וזה שכתב רבינו בשו״ת שהמברך אחר קידושין לכתחילה טועה הוא והעד לזה שמסיים ומחזירין אותו וע״כ רצונו שמחזירין אותו מאותה הוראה מאז והלאה

ולנהוג שיברך קודם האירוסין וב״ח דחק בזה והנלע״ד כתבתי וכ״כ בית שמואל. עכ״ל. וצע״ע בזה.

אבל על כל פנים נמצא דהרא״ש יכול לנקוט דאף על גב דהיא ברכת השבח מכל מקום צריך עובר לעשייתן, (אלא דאפשר דבברכת השבח הוא רק לכתחילה,) ויש לעיין מהו הביאור בזה.

וי״ל דעיין בתוס׳ במסכת פסחים דף ז ע״א (ד״ה בלבער) דאיתא וז״ל מכאן היה מצריך רשב״א לברך לפני המילה וכו׳ ולא נראה לר״ת וכו׳ אע״ג דלהכניסו משמע להבא לא קשה דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב״ה שצונו על המילה כשתבא לידו וכו׳ ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין, עכ״ל, והקשה המהרש״א שם דלמה לא תירץ תוס׳ בפשיטות דברכת השבח לא צריך עובר לעשייתו, ועיי״ש שתירץ וז״ל דאע״פ דלשון להכניסו לא על הנעשה עכשיו לבד קאמר לה מ״מ כיון דבשביל מילה של עכשיו מברך לה דאי לאו המילה של עכשיו לא היה מברך לה כלל היה ראוי לברך אותה עובר לעשייתו אי לאו האי טעמא שכתבו דכשמברך אחר לא. עכ״ל. הרי מבואר להדיא דגם בברכת השבח יכול דצריך עובר לעשייתו במקום שהברכה באה משום המעשה של עכשיו.

וכן מצינו עוד סיבה, דעיין במעשה רוקח הלכות מילה פרק ג׳ הלכה א׳ דאיתא וז״ל משא״כ ברכת אירוסין שהיא ברכה אחת על מצוה אחת לחוד וגם מסיים מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין הרי דמזכיר בה עשיית המצוה להדיא ואמטו להכי דין הוא שיברך עליה קודם דומיא לשאר ברכות. עכ״ל. וכן הביא בית שמואל (אה״ע סימן ס״ב ס״ק א׳) וז״ל מיהו י״ל ברכת אירוסין שאני דמדכיר הארוסין בברכה לכן צ״ל עובר לעשיה משא״כ ברכת נישואין. עכ״ל.

הרי דברכת אירוסין, אע״פ שהוא ברכת השבח, עדיין יכול להיות דצריך עובר לעשייתן דהוא באה משום האי מעשה או משום דמזכיר מה שעושה עכשו דהיינו קידושין.

ולכאורה יש עוד ראיה שיש ברכת השבח דצריך עובר לעשייתן, דעיין בשו״ע או״ח סימן תרע״ו דאיתא וז״ל המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר חנוכה, ושעשה נסים, ושהחיינו, עכ״ל, וכתב הרמ״א שם בסעיף ב׳ וז״ל ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, עכ״ל, ומבאר הט״ז משום דבעינן ברכה עובר לעשייתה, ועיין בביאור הגר״א שם דמפרש הרמ״א וז״ל ר״ל **אף שעשה נסים ושהחיינו** צריך עובר לעשייתן כמ״ש בפ״ב דמגילה ל״ש אלא לאחריה כו׳ כל המצות כולן כו׳ לפניה מאי כו׳. עכ״ל. והנה לכאורה ברכת שעשה נסים ושהחיינו הויין ברכת

השבח, ומבואר בזה מד׳ הרמ״א דגם בברכת השבח יש דין עובר לעשייתן. ולכאורה הכוונה היא שברכת השבח שנתקן על מצוה יש בה ג״כ דין עובר לעשייתן.

אלא דיש לבאר דכל זה הוא דוקא אם הוא ברכת השבח על מעשה הקדושין, אבל אם הוא שבח על הענין של הקדושין וודאי לא צריך עובר לעשייתן (ואפשר שזה תלוי בהמחלוקת דלעיל האם החיוב על חתן או על הנועדים עיין לעיל).

ועיין בטור באה״ע סימן ס״ב דאיתא וז״ל מברכין ברכת חתנים קודם כניסת חופה והן ששה ברכות בא״י אמ״ה שהכל ברא לכבודו וכו׳. עכ״ל. ועיין בית יוסף דמבאר וז״ל ומ״ש רבינו קודם כניסה לחופה כן כתב הרמב״ם בהלכות אישות (פ״י ה״ג) והטעם מבואר משום דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, והר״ן כתב בפרק קמא דפסחים ולענין ברכת נישואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא ברכות תפילה ושבח תדע שהרי מברכין אותן כל ז׳. עכ״ל. ויש לבאר איך הבית יוסף (בדעת הטור והרמב״ם) מיישב ראיית הר״ן משאר ימי המשתה. ולכאורה י״ל שיש בזה שני דינים, דברכת נישואין של החופה הן על האי נישואין, והברכות דשאר ימי המשתה הן על ענין של נישואין בכללותו וממילא לא קשה מידי.

ולכאורה יש עוד טעם להצריך עובר לעשייתן אף אם אינה ברכת המצוות, דעי׳ בריטב״א הכא דאיתא וז״ל ומפני שהברכה היא כעין קדושה כדכתיבנא לעיל לפיכך נהגו כל ישראל לאומרה על הכוס ואע״פ שאין זה מעכב וכמו שכתב הרמב״ם ז״ל, מעתה ראויה היא לאומרה אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה, וכן הדין נותן, אלא שבקצת מקומות נהגו לברך אותה קודם הקידושין, ויש לתת טעם לדבריהם כי אע״פ שאינה ברכת המצות כיון שעומדת במקום ברכת המצות מקדימין אותה להקדים ברכה למעשה, ואין מבטלין מנהג בדבר זה. עכ״ל.

יג

אם צריך לברך בעמידה

הנה יש לעיין אם צריך לעמוד בשעת הברכה, ובפשוטו אם הוא ברכת המצות וודאי צריך לעמוד, דעיין בבית יוסף באו״ח סימן ח׳ שכתב דהא דגרסינן בירושלמי כל הברכות מעומד על ברכת המצות קאמר, והשער הציון באו״ח סימן תפ״ט ס״ק ז׳ הביאו למעשה וז״ל כן מוכח בטור וכן בב״י לעיל סי׳ ח׳ דכל ברכת המצות צריך להיות לכתחלה בעמידה. עכ״ל.

אבל אם הוא ברכת השבח יש להסתפק, דהנה מצינו שאלה אם ברכת השבח צריך עמידה, דעיין בפרי מגדים באו״ח סימן תל״ב במש״ז דאיתא וז״ל

אמר הכותב ראיתי לחקור קצת בכאן בדיני ברכת המצות ועמ״ש בפתיחה לה״ב, א׳ הנה יש ברכת מצות ושבח והודאה ונהנין ויש ברכת מצות ד״ת ויש על מצות דרבנן, וברכת המצות בעמידה ונהנין בישיבה, **אם שבח והודאה בעינן עמידה או לאו.** עכ״ל. אבל עיין בפרי מגדים בסימן ר״ב בא״א בפתיחה להלכות ברכות אות י״ח דאיתא וז״ל קיי״ל ברכת המצוה בעמידה וכו׳ וברכת שבח רשאי מיושב לבד ברכת הלבנה מעומד. עכ״ל.

נמצא דאם ברכת אירוסין הוא ברכת המצות, ודאי צריך עמידה, אבל אם הוא ברכת השבח יתכן שיכול בישיבה.

אמנם עיין בפני יהושע במגילה דף כא ע״א דאיתא וז״ל אלא דאכתי יש לדקדק בהא דיושב קורא המגילה אפילו לכתחילה וממילא שאומר ג״כ הברכות מיושב ומאי שנא מברכת ציצית ושופר שצריך לאומרן מעומד וכמו שהביא הב״י באו״ח (סימן ח׳) לענין ברכת ציצית והביא שם הירושלמי דכל ברכת מצות בעינן מעומד, ומיהו לענ״ד נראה דלא בעינן ברכת מצות מעומד אלא בהנך שעיקר מצותן מעומד כגון בשופר וציצית דילפינן מעומר וכן בהלל וכיוצא בו ואם כן הכא במגילה כיון דבעיקר מצותה עמידה לא מעכבה כ״ש ברכה דידה, כן נראה לי ברור וכו׳, כן נראה לי ועדיין צ״ע ודו״ק. עכ״ל. אם כן יש לעיין מה יהיה בקידושין.

[**ונראה** דהא דלא מצינו האי נידון בפוסקים, הוא משום דהם סוברים דאפילו בלי חיוב משום הברכה, דצריך לעמוד משום כבוד חתן וכלה, דעיין בספר אורחות חיים בהלכות קידושין דאיתא וז״ל כתוב בפירקי ר׳ אליעזר החתן דומה למלך מה המלך הכל מקלסין אותו כך החתן מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן מה המלך שמחה ומשתה לפניו כך החתן כל שבעת ימי המשתה מה המלך לובש בגדי כבוד כך החתן מה המלך מאירות פניו כאור החמה כך החתן פניו מאירות שנא׳ והוא כחתן יוצא מחופתו ע״כ על כן נהגו בכל מקומותנינו שעומדין העם על רגליהם בשעה שהוא מהלך בדרך וכשמברכין לו ברכת אירוסין ונשואין. עכ״ל.]

ובאמת עיין בשו״ת ים הגדול סימן ע״ב דמבואר דיושבין בשעת הברכה.

יד

מקור **לברכה** זו

הנה יש לעיין מהו המקור לברכה זו. והנה בדעת הרמב״ם קידושין הוא ככל המצוות שמברכים עליהן, וממילא ברכה זו היא חלק מתקנת ברכת המצוות בכללותה.

ובדעת הרמב״ן ודעימי׳ לכאורה היא תקנה דרבנן מיוחדת, מהטעם שכתב הר״ן כנ״ל וז״ל לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל, עכ״ל, או מהטעם שכתב הריטב״א וז״ל אלא ע״כ ברכה זו אינה אלא כעין קידוש. עכ״ל.

ועי׳ גם בראי״ש שפירש דברכה זו נתקנה לתת שבח להקב״ה וכו׳.

אולם יש להעיר שיש סוברים שיש לברכה זו מקור מקרא.

דהנה עיין בכתובות לעיל שם דאיתא גופא אמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן תנא מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה ורבי אבהו אמר מהכא במקהלות ברכו אלהים ה׳ ממקור ישראל. הרי שיש מקורות לברכת חתנים בעשרה, אבל לא מוזכר בגמרא שום מקור לברכת אירוסין. ועיין בתוס׳ (ד״ה שנאמר) שהקשו דבמסכת כלה מייתי קרא דויברכו את רבקה (בראשית כ״ד) ותירצו ״איכא למימר דהתם ברכת אירוסין והכא ברכת נישואין״, דהיינו עיין במסכת כלה פרק א׳ דאיתא ומניין לברכת חתנים מן התורה שנאמר ויברכו את רבקה ומנין שאפילו אלמנה אסורה שנאמר ויקח בועז עשרה אנשים וגו׳, דהיינו גמרא דידן מביא מקור לדין של ברכת חתנים מויקח בועז והקשו התוס׳ למה לא הביא מהפסוק של ויברכו את רבקה, ותירצו שהפסוק דויברכו את רבקה הוא מדבר באירוסין. לפ״ז נמצא שיש מקור לברכת אירוסין מויברכו את רבקה. (אלא דעיין בברכי יוסף באה״ע שהביא מחלוקת בכוונת התוס׳, האם הכוונה דהמסכת כלה למד ברכת אירוסין מיוברכו את רבקה, או דהמסכת כלה למד ברכת חתנים מויברכו את הרבקה אלא שהגמרא בכתובות הביא מבועז ולא מרבקה משום שנקט דרבקה מיירי בברכת אירוסין.)

אולם מסיק בתוס׳ וז״ל נראה דאסמכתא בעלמא היא דעשרה לא מישתמע מהתם ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין. עכ״ל.

אבל אפשר שיש סוברים שיש לקיים המקור מרבקה, דלגבי הא דתוס׳ העירו ״דעשרה לא מישתמע מהם״ עיין בפירוש בעלי התוספות עה״ת (בראשית פרק כ״ד פסוק י׳) דאיתא וז״ל ״ויקח העבד עשרה גמלים״ לקח עשרה אנשים מילדי אברהם רוכבים על עשרה גמלים לברך ברכת אירוסין. עכ״ל. וכ״ה שם בחזקוני. [ועיין בתפארת יהונתן שם דאיתא וז״ל מגמלי אדוניו וכו׳ וכמאמר חז״ל בבועז ורוכבי גמלים רובן כשרים. עכ״ל. וכ״ה בצפנת פענח עה״ת שם.]

ולמעשה עיין בב״ח שם דאיתא וז״ל במסכת כלה מייתי קרא דויברכו את רבקה וכו׳ דעת הרמב״ם ורבינו (הטור) יראה דס״ל דילפותא גמורה היא. עכ״ל.

הנה אפשר שיש מקור אחרינא להאי ברכה ע״פ הא דאיתא הכא במהרש״א בחידושי אגדות וז״ל ברכת אירוסין נתקנה ע״פ מ״ש קדושים תהיו כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה. עכ״ל.

טו

האם מברכים כשמקדשין על ידי שליח

עיין ברמב״ם שם דאיתא (כנ״ל) וז״ל כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו. עכ״ל. וכן איתא בטור כנ״ל. הרי מבואר להדיא שבמקום שהקידושין נעשה ע״י השליח, שמברכים ברכת אירוסין.

אלא דעיין בתוספות בכתובות שם דאיתא וז״ל במסכת כלה דמייתי קרא ד״ויברכו את רבקה״ איכא למימר דהתם ברכת אירוסין וכו׳ ויש ללמוד משם שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת על ידי שליח שהרי אליעזר שליח היה, ונראה דאסמכתא בעלמא היא דעשרה לא מישתמע מהתם ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין. עכ״ל. ויש לחקור בכוונת התוס׳, דאחרי שהסיקו דהוא אסמכתא בעלמא, האם עדיין יש מקור שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת על ידי שליח.

ויש בזה מחלוקת בין המפרשים. דעיין בריטב״א שם דאיתא וז״ל כתבו בתוספות דברכת אירוסין איתא אפילו כשהקדושין על ידי שליח, וסמך לדבר דבמסכת כלה עביד אסמכתא לברכת אירוסין מדכתיב ויברכו את רבקה ושם לא היה אלא אליעזר, ואין לחלק בזה בין כשהוא עושה שליח או כשהיא עושה שליח. עכ״ל. אולם עיין בשיטה מקובצת שם דאיתא וז״ל ואם תשאל היכי מצינן למימר דרשא דויברכו את רבקה אתא לברכת אירוסין והרי לא היה שם יצחק המארס וכו׳ ותירצו בתוס׳ ששלוחו של אדם כמותו והרי היה שם אליעזר ומכאן שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת על ידי שליח ושוב דחו בתוס׳ דאין ללמוד מכאן האי דינא כלל דאסמכתא בעלמא היא וכו׳ ומעתה אין ללמוד משם שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת על ידי שליח, כנ״ל פירוש לפירוש התוס׳ ז״ל, ואין לפרש דכי קאמרי התוס׳ ונראה דאסמכתא בעלמא כו׳ בעו לתרוצי עיקר קושיין דמעיקרא דמ״מ אכתי קשיא דאותה האסמכתא אמאי לא מייתי לה הכא אלא הנכון כדפרישנא, דוק ותשכח, והריטב״א כתב וכו׳, וצ״ע דבריו ואולי תוס׳ אחרות נזדמנו לו. עכ״ל. ועיין בקיצור פסקי תוס׳ שכתבו וז״ל ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע״י שליח יש לספק בו. עכ״ל. הרי מבואר בדבריהם כהשט״מ. הרי שיש מחלוקת למעשה בדעת התוס׳ אם מברכין ברכת אירוסין במקום שמקדשין על ידי שליח.

הנה לכ״ע צ״ב למה יהיה חלוק קידושין על ידי שליח מקידושין על ידי הבעל עצמו. דהיינו לפי הריטב״א למה צריכים מקור שיש לברך ברכת אירוסין כשמקדש על ידי שליח, ולפי השט״מ למה יש צד למעשה שאין מברכים ברכת אירוסין כשמקדש על ידי שליח.

ולכאורה יש להסביר דברי התוס׳ ע״פ הצד הנ״ל דברכת אירוסין

היא ברכת השבח, די״ל דלכך יש צד דהחיוב הוא רק במקום שהחתן שם, [ולאו דוקא משום שהוא חיוב על החתן (עי׳ לעיל) אלא אפילו אם הוא חיוב על הנועדים שם,] דמשבחים על המצב דקידושין וזה לא שייך בשליח (ולפי הריטב״א קא משמע לן דכל מעמד דקידושין צריך ברכה).

אבל יש להעיר בזה, ובהקדם, דהנה מצינו מחלוקת אליבא דהרמב״ם מהו המקור דמברכין כשמקדשין בשליח, דעיין בבית יוסף באה״ע שם דאיתא וז״ל ומ״ש וכן אם קידשה על ידי שליח מברך השליח כן כתב הרמב״ם בפרק ג׳ וכן משמע מדסתים ותני מברכין ברכת אירוסין בבית אירוסין ומקדש ע״י שליח בכלל בית אירוסין הוא, עכ״ל, אבל עיין בב״ח שם דאיתא וז״ל ומ״ש וכן אם קדשה ע״י שליח מברך השליח נראה דס״ל לרבינו דהוא עצמו או שלוחו צריך לברך וכן כתב הרמב״ם ספ״ג דאישות וא״ת מנ״ל דע״י שליח צריך לברך וי״ל דבמסכת כלה מייתי קרא דויברכו את רבקה ללמד דבעינן עשרה לברכה וכו׳ דעת הרמב״ם ורבינו יראה דס״ל דילפותא גמורה היא. עכ״ל. ועי׳ גם במהרש״א על התוס׳ שם דאיתא וז״ל ויש ללמוד משם שיש לברך כו׳ המתקדשת ע״י שליח כו׳ ע״כ, וכ״כ הרמב״ם והטור אה״ע סי׳ ל״ד דשליח מברך וכתב הב״י שלמדו לומר כן מדסתים ותני מברכין ברכת ארוסין כו׳ ע״ש ובחנם דחק ונעלם ממנו דברי התוספות דמוכח ממסכת כלה וק״ל. עכ״ל. הרי דהב״ח והמהרש״א סוברים דאף מי שסובר דברכת אירוסין היא ברכת המצוות כגון הרמב״ם צריך ילפותא מרבקה דמברכין כשמקדשין על ידי שליח. וזה צ״ב לכאורה, מה הוא הצד דאין מברכין ברכת המצות כשמקדשין על ידי שליח.

ויש לצדד ליישב בכמה אופנים.

עיין בדברי ההג״ה שבסמ״ק הנ״ל דאיתא וז״ל הר״ר שלמה אומ׳ דאין אחר מברך משום דאין מברכין על שום דבר אלא אם כן ראוי לו ולחבירו ואתתא לבי תרי לא חזי, עכ״ל, וי״ל דכמו שזהו סברא דאין אחר מברך גם הוי סברא דאין שליח מברך.

ועיין עוד בשו״ת מהר״ח אור זרוע סימן קכ״ח דאיתא וז״ל תנן האיש מקדש בו ובשלוחו ואמרינן בגמרא מצוה בו יותר מבשלוחו, וכו׳ גם לא ידעתי איך ראובן יברך על שחיטת בהמת שמעון או על הפרשת חלה מעיסה שאין הוא מצווה לשחוט בהמה זו ולא להפריש חלה מעיסה זו וכו׳, שמא שחיטה והפרשת חלה, אין מצוותן אלא שתתקן העיסה, מדכתיב גבי תרומה גם אתם אשמעינן שעיקר מצותה רק לתקן העיסה וליתן חלה לכהן וכן שישחט הנשחט וכו׳ ובכל אלה יוכל השליח לברך, אכן בקידושין איני סבור כלל שיוכל השליח לברך לקדש את האשה, אם לא שהמשלח עומד אצלו ושומע ויוצא בברכת השליח, שאפילו אם היה מקדשה בעצמו, היה חבירו מברך בשבילו ומוציאו, שכן כתב

רבינו אבא מארי זצוקלה״ה, שאם ראובן מניח תפילין או מתעטף בציצית, חברו מברך בשבילו, שכן שנינו כל הברכות כולן אעפ״י שיצא מוציא. עכ״ל. הרי דס״ל דברכת אירוסין היא ברכת המצוות ואפ״ה נקט שאין שליח מברך. (הנה מבואר בדברי המהר״ח או״ז דאף דאין מברכים ברכת אירוסין כשמקדשין על ידי שליח, אבל אם החתן שם אז אחר יכול להוציאו, וחזינן להדיא דס״ל דאין שני נידונים אלו תלויים זה בזה.) וא״כ שפיר מובן למה בעינן ילפותא כשמברכים על ידי שליח.

ועיין בספר הדרת קודש (להג״ר צבי פסח פרנק ז״ל) דאיתא וז״ל ובספר עצי ארזים אה״ע שם ס״ק א׳ כתב על דברי הב״ח לא ידעתי מה צריך ילפותא טפי לברכת אירוסין ע״י שליח מברכת שחיטה ומילה דהשוחט והמוהל שאינו אבי הבן אינו אלא שליח כדמוכח מסוגיא דפסחים ז ע״ב וצריך ברכה ע״כ דבריו ונראה לישב בפשיטות דשאני מילה ושחיטה שעצם המעשה הוא מעשה מצוה גם בלי כח השליחות ולכן פשיטא שהשלית מברך דמצוה קא עביד משא״כ בקידושין ליכא כלל מעשה מצוה אצל השליח עצמו וכל קיום המצוה הוא ע״י כח השליחות ונמצא אפוא שמקיים המצוה הוא המשלח ולכן לולא הילפותא י״ל שאכן אין השליח מברך אלא הברכה שייכת רק למשלח ונתפרשו דברי הב״ח. עכ״ל.

טז

האם הפסק מעכב

הנה יש לעיין מה הדין אם הפסיק בין הברכה להמעשה קידושין, [כמובן, לא בדברים שמעיינא דהקידושין,] אם חוזר ומברך.

ובפשטות, אם הוא ברכת המצות וודאי חוזר ומברך, אלא דיש לעיין מה הדין אם הוא ברכת השבח. והנה לכאורה י״ל דלית בזה שום מקום לחלק בין ברכת המצוות לברכת השבח, אבל עיין בספר ישעות דוד סימן ד׳ שכן רצה לתלות שאלה זו בהנידון אם הוי ברכת המצוות או ברכת השבח, יעו״ש.

וכן משמע כדבריו בשו״ת נודע ביהודה מהדו״ת אבן העזר סימן פ״א וז״ל ומעתה ברכת אירוסין שאינה ברכת המצות ממש והרבה פוסקים שפסקו אפי׳ לכתחלה א״צ עובר לעשייתן ולדידן עכ״פ בדיעבד מברך אח״כ **עכ״פ לא מפסיד בה הפסק שהיא רק ברכת הודאה** והרי אם היו הקידושין שלא כהוגן שצריך לקדש א״צ לחזור ולברך. עכ״ל. הרי דאין צריך לחזור ולברך משום שהיא רק ברכת הודאה. [ויש לומר דזה דהפסק לא מעכב הוא רק בהשיטות הנ״ל דהברכה אינה מוטלת על החתן, אבל אם היא מוטלת על החתן וודאי דאפילו אם היא ברכת השבח הפסק מעכב.]

אולם עיין בט״ז שהבאנו לעיל דס״ל ששחיטה הוא ברכת השבח ואפילו כן פסק השו״ע יו״ד סימן י״ט

וז״ל צריך ליזהר מלדבר בין ברכה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה, ואם דיבר, צריך לברך פעם אחרת. עכ״ל.

ובאמת עיין בפרי מגדים על או״ח סימן ר״ב א״א אות י״ד דהביא מחלוקת לגבי ברכת השבח וז״ל כל המברך ברכה מצוה או נהנין צריך שלא להפסיק אף בשתיקה יותר מכדי דיבור כמבואר בסי׳ ר״ו, ואם שח אף מלה אחת חוזר, ובשתיקה אין חוזר, אבל שבח והודאה לאחר כדי דיבור באנו למחלוקת, עי׳ סי׳ רכ״ז בברק וכדומה מט״ז שם משמע אף לאחר כדי דיבור רשאי לברך וחייב בו, אבל מר״ן ושאר פוסקים משמע דלאחר כדי דיבור אין מברך, עי׳ א״ר שם ומג״א שם, והטעם דאין ניכר על מה מברך שכבר עבר ואין ניכר השבח וכו׳, ומיהו ברכת המצות כמו קידושי אשה אם לא בירך בשעת הקדושין קודם או אחריו מיד תוך כדי דיבור לא יברך עד תחת החופה, עי׳ אבהע״ז סי׳ ל״ד, והמנהג שלנו לברך קודם הקדושין כמבואר שם אלא דיעבד מברך אח״כ תוך כדי דיבור, ואם לאו יברך תחת החופה, ומ״מ **ראוי שלא להפסיק בין הברכה לקדושין** ומיד אחר הברכה יקדש ושלא להפסיק בחנם. עכ״ל.

יז

שיטת הלבוש דהיא ברכת הנהנין

הנה לכאורה יש עוד שיטה בגדר ברכת אירוסין, דעיין בלבוש (באה״ע ריש סימן ל״ד) דאיתא וז״ל כמו שמברכין ברכת הנהנין על כל דבר הנאה שבאה לידו קודם שנהנה כמו שנתבאר בלבוש התכלת סימן ר״ג ס״א, כך מברכין תחלה ברכת הנהנין על האשה שנתארסה לו, בין קדשה על ידי עצמו בין קדשה ע״י שלוחו. עכ״ל. וכך כתב הבן איש חי.

(ועע״ש בלבוש דאיתא וז״ל ונהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין כיון שהיא **ברכה של שמחה**. עכ״ל. ונראה דהיינו לשיטתו שיש שמחה בהקידושין.)

[ועיין בפרי מגדים או״ח סימן רב בא״א בפתיחה להלכות ברכות שם (אות י״ד) דאיתא וז״ל ועי׳ לבוש שם סעי׳ א׳ ברכת הנהנין הוה, ואיני יודע או מצות או שבח להרמב״ם ורא״ש שם אבל נהנין לא הוזכר שם דבנהנין אין אחר מברך. עכ״ל.]

וי״ל איך יסבור הלבוש בכל הנפק״מ הנ״ל. וצע״ע בזה.

יח

האם מברכים בקידושין באופנים שונים

ויש לדון מה יהיה הדין בכמה אופנים שונים, האם יש לברך ברכת אירוסין, ועדיין צע״ע בכ״ז.

חרש שמקדש

יש לעיין מה יהיה הדין בחרש שמקדש, את״ל שבדרך כלל אחר מברך, הכא מי מברך, אחר או החרש. עיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת אה״ע סימן א׳).

אנדרוגינוס שמקדש

יש לעיין מה יהיה הדין באדרוגינוס שמקדש, האם מברכים ברכת אירוסין, דהרי יש ספק אם הוא זכר בכלל, ויש לעיין האם יש לו מצוה של קידושין, אבל אם הוא ברכת שבח אפשר דהוא כן מברך. עע"ש בנודע ביהודה.

קטן שמקדש

יש לעיין מה יהיה הדין בקטן שמקדש, האם מברכים ברכת אירוסין, דיל"ע האם יש מצוה בקידושין שלו (דבפשוטו לא תיקנו חינוך במצוה זו), ואפילו אם יש מצוה אפשר דאין חיוב, אבל אם הוא ברכת שבח אפשר דהוא כן מברך. ויש עוד שאלה אם לא בירך האם הוא חוזר ומברך כשיקדש כשיגדל. ועוד שאלה תהיה אם האשה גדולה. עי' באר היטב אה"ע סי' ל"ד ס"ק ט'.

מקדש על תנאי

יש לעיין מה יהיה הדין במקדש על תנאי, דאפשר דיכול לברך דאף אם לא יתקיים התנאי מ"מ מעשה קידושין מיהא הוי, ואפשר דאינו יכול לברך אפילו אם היא ברכת השבח, דאפשר דהשבח היא על חלות הקידושין וא"כ יש חשש ברכה לבטלה אם לא יתקיים התנאי, ואת"ל כהאי צד דאינו יכול לברך אפשר דעושה הברכה בשעת קיום התנאי. עיין ספר המקנה בקונטרס אחרון אה"ע סימן ל"ד.

אם כבר עשו קידושין שלא ע"פ דין תורה

יש לעיין אם כבר עשו קידושין שלא על פי דין תורה, ועכשו באים לקדש ע"פ ד"ת, האם מברכים על מה שמקדש עכשו, דלכאורה להרמב"ם צריך לחזור אבל להרא"ש יש לעיין דאפשר דכבר יוצא בברכה על הענין דאישות. עיין בשו"ת משיב דבר חלק ד' סימן ל"ד.

יט

בענין חתימת הברכה

אחתום בקצת מילי בענין חתימת הברכה.

הנה עיין במס' כתובות שם דתניא מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין ברכת האירוסין מאי מברך רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וכו' על ידי חופה וקדושין רב אחא בריה דרבא מסיים בה משמיה דרב יהודה בא"י מקדש ישראל על ידי חופה וקדושין מאן דלא חתים מידי דהוה אברכת פירות ואברכת מצות ומאן דחתים מידי דהוה אקידושא. הרי דהחתימה היא "מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין".

אבל עיין ברי"ף שגרס "מקדש ישראל" ותו לא, וכן איתא ברמב"ם שם בהלכה כ"ד וז"ל כיצד מברך בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וכו' על ידי חופה וקידושין בא"י מקדש ישראל. עכ"ל. ועיין בראש"ש שם בסימן י"ב דאיתא וז"ל מאי מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על

העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין ברוך מקדש ישראל ונהגו האידנא מקדש ישראל על ידי חופה וקידושין. עכ״ל. ועיין קרבן נתנאל שם אות ג׳ דאיתא וז״ל ה״ג ברוך מקדש ישראל כן היא גרסת הרי״ף ורבינו האי ונימוקם לפי שאין ראוי להזכיר על ידי חופה שאינה נעשית עכשיו. עכ״ל.

ויש לבאר דזהו הרמב״ם לשיטתו, דהבאנו לעיל דברכת אירוסין היא ברכת המצות, וע״כ אין להזכיר דבר שאינו חלק מהמצוה של עכשיו, אבל להרא״ש סובר שהיא ברכת השבח, וא״כ אין טעם לא להזכיר, ואדרבה יש טעם להזכיר דעיין בקרבן נתנאל אות ד׳ דאיתא וז״ל ונהגו האידנא מקדש ישראל ע״י חופה וקידושין, טעם למנהג זה מפרש רבינו בסמוך שלא יטעה לומר שהברכות של קדושין נתקנו להתירה לו לכך הזכיר חופה לומר כו׳. עכ״ל.

ובאמת, עיין ברא״ש שם שהקשה וז״ל יש מקשין על נוסח ברכה זו למה וכו׳ ועוד מה לנו להזכיר חופה בכאן כיון שמברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין ובלא חופה, עכ״ל, ומתרץ דהוא ברכת השבח, הרי להדיא דאם הוא ברכת שבח וודאי אין טעם לא להזכיר חופה. וא״ש.

ויש להוסיף, דעיין הכא ברמב״ן דאיתא וז״ל ונראה מזה שאין חותמין מקדש ישראל ע״י חופה אע״פ שכתוב במקצת נוסחאות לפי שאין ראוי לחתום על החופה שאינה נעשית עתה, ועוד שמקדש ישראל הוא מעין הפתיחה שקדשן בכל עסקי נשואין לפיכך אין לחתום אלא מקדש ישראל בלבד, וכתב רבינו האי גמרא היא בהדיא מקדש ישראל וכך חותמין בב׳ ישיבות מימות חכמים הראשונים עד עכשיו תוספת זו שאתם מוסיפים גריעותא היא שאין קדושת ישראל תלויה בכך ונאה לכם לחזור להלכה ולמנהגינו בהסכמת הכל עכ״ל רבינו האי גאון ז״ל, ובהלכות רבינו ז״ל מצאתי בא״י מקדש ישראל ע״י חופה וקדושין ובכתב ידו ז״ל נמחק ע״י חופה וקדושין ועיקר, עכ״ל, וכן הביא הר״ן, וכעי״ז איתא ברשב״א.

אבל עיי״ש בריטב״א דאיתא וז״ל ועיקר החתימה בא״י מקדש ישראל ותו לא, וכן הוא עיקר הנוסחאות, וכן גירסת הרמב״ם והגאונים ז״ל, ויש גורסים מקדש ישראל ע״י חופה וקדושין, ולא נהירא, **דכיון דמדכרינן בברכה זו קדושת איסור עריות, ויש בישראל עוד כמה קדושות, אין לפרוט ולומר אשר קדשנו ע״י חופה וקדושין בלבד**, וכן כתב רבינו האיי גאון ז״ל בתשובה, גמרא היא בהדיא ברוך מקדש ישראל וכן מנהג בשתי ישיבות מימות חכמים הראשונים עד עכשיו, ותוספת זה שאתם מוסיפין גרעון הוא שאין קדושת ישראל תלויה בכך ויש לכם לחזור להלכה ולמנהגינו בהסכמת הכל ע״כ, וכן העידו משמו של הרי״ף ז״ל שהיה כתוב בהלכותיו מכתב ידו

מקדש ישראל ע״י חופה וקידושין, ואח״כ מחק ותיקן מקדש ישראל בלחוד, עכ״ל, הרי דהוא לא הביא הסברא ד״לפי שאין ראוי לחתום על החופה שאין נעשית עכשיו״, ולהנ״ל אזיל לטעמי׳, שראינו שהרמב״ן הרשב״א והר״ן סוברים שברכת האירוסין הוא כעין ברכת המצות ולכך א״ש שהם כתבו האי טענה, אבל ראינו שהריטב״א סובר שהוא ברכת השבח גרידא ולכך א״ש שלא הביא האי טענה כמוש״כ בדעת הרא״ש.

אולם יש לומר דאף אם הוא ברכת המצות עדיין אפשר שיש לחתום בעל ידי חופה וקידושין, דעיין הכא במאירי דאיתא וז״ל גאוני הראשונים היו גוערים בכל מי שיחתום בענין זה על ידי חפה וקדושין הואיל והחפה אינה נעשית עכשיו אלא בא״י מקדש ישראל וכן היא בהלכות גדולי הפוסקים מדויקות ובספרי גדולי המחברים ואין נראה לי כן חדא שאין לדחות סוגיא זו שהוזכרה בו בהדיא וכן במסכת כלה רבתי ועוד שמקדש ישראל משמעו קדוש בכלל המצות וזו אינה מעין פתיחה שהיא בקדוש עריות בפרט ולפיכך צריך להזכיר בחתימה כן כדי שתהא החתימה בקדושת עריות מענין הפתיחה ואף על פי שאין שם עכשיו חפה מכל מקום הקדושין צורך חפה הם וכל שכן במקום שהחפה תכופה לקדושין. עכ״ל.

[**ועיין** בנודע ביהודה במהדו״ת אה״ע סימן פא במה שדן בענין חתימת הברכה האם יש בזה מחלוקת בגמרא, או האם כ״ע מודים דחותמים, יעו״ש דמסיק דלית בזה מחלוקת.]

פרק ח

קצת בענין ברכת חתנים

פרק ח

קצת בענין ברכת חתנים

ענף נח

בענין ברכת בורא פרי הגפן דברכת חתנים

א

עיין במסכת כתובות דף ז ע״ב דאיתא תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות מאי מברך אמר רב יהודה בא״י אמ״ה שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך אתה ה׳ יוצר האדם שוש תשיש ותגל העקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה ברוך אתה ה׳ משמח ציון בבניה שמח תשמח ריעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם ברוך אתה ה׳ משמח חתן וכלה ברוך אתה ה׳ אמ״ה אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה גילה רינה דיצה חדוה אהבה ואחוה ושלום וריעות מהרה ה׳ אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשתה נגינתם בא״י משמח חתן עם הכלה. והנה רק הוזכרו שש ברכות ולא שבע.

ועי׳ בהמשך הגמ׳ דאיתא לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר״ש בריה בריך חמש רב אסי איקלע לבי רב אשי בהלוליה דמר בריה בריך שית לימא בהא קמיפלגי דמ״ס חדא יצירה הואי ומ״ס שתי יצירות הואי לא דכ״ע חדא יצירה הואי מ״ס בתר מחשבה אזלינן ומ״ס בתר מעשה אזלינן כי הא דרב יהודה רמי כתיב ויברא אלהים את האדם בצלמו וכתיב זכר ונקבה בראם הא כיצד בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים ולבסוף נברא אחד. הרי דכל הנידון הוא אם לברך חמש או שש, אבל בודאי אין מברכים שבע.

אולם עיין במסכת כלה רבתי בפרק ראשון דאיתא איבעיא להו ברך להו לכלהו שלא כסדר או חסר אחת מאי ת״ש ברכות אין מעכבות זו את זו לוי איקלע לבי הילולא ובריך שית ש״מ אעפ״י דחסר לא חיישינן דילמא שאני התם דאחד יצירה. הרי מבואר שהנידון המסובב על הנהגת לוי הנ״ל הוא אם מברכים שש או שבע, ודלא כהגמ׳ בכתובות שהנידון אם לברך חמש או שש.

ופשוט דהמסכת כלה אזיל לטעמי׳, דעיין לעיל שם דאיתא ברכות היכי מברכין א״ר לוי **בורא פרי הגפן** ושהכל ברא לכבודו ברוך אתה ה׳ יוצר האדם ברוך אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו והתקין לו ממנו בנין עדי עד ברוך יוצר האדם שוש תשיש ותגיל עקרה בקבוץ בניה לתוכה בשמחה ברוך משמח ציון בבניה שמח תשמח רעים אהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם ברוך משמח חתן וכלה ברוך אשר ברא ששון ושמחה חתן וכלה גילה דיצה רנה אהבה ואחוה שלום וריעות מהרה ה׳ אלהינו ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מצהלות חפות חתנים ממשתה ונערים מנגינתם ברוך משמח חתן וכלה. הרי דהתם גם הוזכר ״בורא פרי הגפן״, וא״כ לדידי׳ יש שבע ברכות ולא רק שש. וא״ש.

ב

הנה יל״ע מהו ביאור השינוי בזה בין הבבלי בכתובות והמס׳ כלה, האם השינוי הוא מחלוקת אם מברכים ברכת חתנים על הכוס, או האם השינוי הוא שינוי יסודי במהות הכוס, דהיינו אפשר דגם הבבלי יכול לסבור דמברכים ברכת חתנים על הכוס, אבל הבבלי סובר דהוא ברכה על הכוס בעלמא כקידוש והבדלה ומילה וא״כ אין למנות בורא פרי הגפן במנין הברכות, והמס׳ כלה סובר דשאני ברכת חתנים משאר דברים הנ״ל דאינו רק ברכות שמסדרים על הכוס, אלא בורא פרי הגפן הוא בעצם אחד מהברכת חתנים.

הנה עיי״ש בהמשך דברי המס׳ כלה דאיתא מיתיבי לא תשא את שם ה׳ אלהיך לשוא כיצד כגון המברך ברכה שאינה צריכה והכא כיון דמברך בורא פרי הגפן היכי עביד, דטעים ליה, והא

אמר מר טעמו פגמו, דמוריק בידיה מכסא ושתי. הרי דהמס׳ כלה הקשה דלמה אין זה ברכה לבטלה כשלא שותים מהכוס בין ברכת בורא פרי הגפן לאידך ברכות, ותירץ דאה״נ צריך לשתות מהכוס מיד אחרי הבורא פרי הגפן. ותמוה מאד, מאי שנא מבכל מקום דמסדרים דברים על הכוס, דמברכים בורא פרי הגפן ואח״כ עושים אותו דבר (כמבואר בדברי ב״ה במשנה במס׳ פסחים דף קי״ד ע״א), ואח״כ שותים, ולא חשיב הפסק.

ולכאורה מוכח כהאי צד דהמס׳ כלה סובר דשאני בורא פרי הגפן דברכת חתנים מבעלמא, דהתם הוי סידור הדבר על הכוס גרידא, וא״כ בודאי אין אותו דבר הפסק בין בורא פרי הגפן להשתיי׳, אבל הכא בורא פרי הגפן הוא אחד מהברכות, ואין עושים שאר ברכות על הכוס, וא״כ צריך לצאת ברכת בורא פרי הגפן לעצמו, קודם שמברך שאר הברכות, ולכך בודאי צריך לשתות מיד.

ובן מוכח מהא דאיתא שם במס׳ כלה כנ״ל ״איבעיא להו ברך להו לכלהו שלא כסדר או חסר אחת מאי״, והנה מהלשון חסר ״אחת״ בודאי משמע שיש צד דכל אחד מהברכות שהוזכרו לעיל מעכבות, וא״כ יש צד דהבורא פרי הגפן הוא לעיכובא, וזה נראה תמוה לכאורה, איך יכול בורא פרי הגפן להיות לעיכובא בהיתר דברכת חתנים. ולכאורה מוכח כנ״ל דהמס׳ כלה סובר דשאני בורא פרי הגפן דברכת חתנים מבעלמא, דהיא ממש אחת מהברכות, ולכך פשוט דהוא לעיכובא כשאר ברכות.

אבל א״כ צ״ב, מהו קושיית המס׳ כלה מ״טעמו פגמו״, והרי מוכח מקושיא זו דאידך ברכות צריכות להיות על הכוס, ולכך מקשה דאיך מברך שאר הברכות על כוס זה שהוא פגום. וא״כ מוכח דהוי ברכה על הכוס בעלמא, וא״כ הדרא קושיא לדוכתא למה צריך לשתות מיד ואיך יש צד דהוא לעיכובא. וצ״ע.

ג

הנה כל דברי המסכת כלה רבתי הנ״ל קאים על הא דאיתא במסכת כלה שם ״כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה״. ומצינו ביאור בהאי דינא דכלה בלא ברכה אסורה בזוה״ק, עיי״ש בח״ב דף קסט ע״א דאיתא פתח איהו על פתורא ואמר, ועשית את הקרשים למשכן עצי שטים עומדים, כתיב הכא עומדים, וכתיב התם (ישעיה ו׳:ב׳) שרפים עומדים, מה להלן שרפים, אוף הכא נמי שרפים, אלין קרשים קיימן בתקוני דכלה, וסחרן סחרנא דחופה, למשרי בההיא חופה רוח עלאה, כגוונא דא כלה לתתא, אצטריך לתקנא חופה לחופאה בתקינו שפירו, ליקרא דכלה אחרא, דאתיא למשרי תמן בחדוה דכלה תתאה, ובגין יקרא דההיא כלה עלאה, אצטריך למעבד חופאה דשפירו בכל תקוני דשפירו, לזמנא לכלה עלאה להההיא חדוה, כגוונא דא, בכל גזירו דברית לתתא, אצטריך לאתקנא כסא אחרא בשפירו, למארי קנאה דברית

קיימא דאתי תמן, אוף הכא בכל חופה אצטריך תקוני שפירו לחופאה לחופה, ליקרא דכלה סתם, דהא דא כגוונא דדא קיימא, דא סלקא בשבע ברכאן, ודא סלקא בשבע ברכאן, וכד סלקא בשבע ברכאן, כדין אקרי כלה, **ועל דא אסיר לשמשא בה עד דאתכלילת באינון שבע ברכאן כגוונא עלאה, אינון שבע ברכאן ירתא כלה מרוחא עלאה, אתר דכל ברכאן נגדין מתמן, שית ברכאן אינון דכלה אתברכא מנייהו, ואת אמרת דאינון שבע, אלא שביעאה איהו דקא מקיים כלא, רובא דברכאן על היין אמאי, אלא דאיהו סטרא דחדי לכלא**, על ההוא יין דאתנטיר בענבוי תדיר, ובגין כך ברכה קדמאה דאינון שבע איהו רזא דיין, יין עביד פרי בין לעילא בין לתתא, גפן נטיל כלא, ואפיק איבא לעלמא, ואתערו דחדוה שמאלא איהו, דכתיב (שיר ב׳:ו׳) שמאלו תחת לראשי, ולבתר וימינו תחבקני, וההוא אילנא דחיי עביד פירין ואיבין באתערותא דא, ודא איהי ברכה קדמאה דכלא, (בורא פרי הגפן,) תניינא, שהכל ברא לכבודו, רזא דברית קדישא, חדוה דחבורא, דנטיל כל ברכאן מרזא דימינא, **למעבד איבין בההוא גפן, דהא בקדמיתא ההוא פרי נחית מלעילא ארח שייפין, ונגיד לברית קדישא, לנגדא ליה בההוא גפן**, ודא מסטרא דימינא, דהא לית איבא משתכחא אלא בימינא, שמאלא אתער וימינא עביד, לבתר כליל שמאלא בימינא, וימינא בשמאלא, למהוי רזא דאדם, ובגין כך תליתאה איהו יוצר האדם, ועל דא יעקב דאיהו עמודא דאמצעיתא, דיוקנא דאדם הוה, רביעאה, איהו עמודא חדא דירכא ימינא, חמישאה שוש תשיש ותגל עקרה דביתא, בחדוה בקבוץ וכנישו דבנהא מארבע סטרי עלמא, ודא רזא דירכא אחרא דאתחבר בירכא שמאלא, למיזל ולמיכנש לכל סטרין, וכנישו דבנין ורחימו למיעל לון בין ברכין, ובאינון תרין דנביאים שריין, בגווייהו חדוה דעיקרא דביתא, מאי טעמא, בגין דהא שתי ערבות לא עבדין איבא ופירין, וכנישו דבנין לגבייהו, אינון פירין ואיבין דלהון, ולא אתערו כנישו דבנהא לגבהא בר בנביאים, שתיתאה, שמח תשמח רעים האהובים, אתר דרעותא וחדוה ואחוה אשתכח, עמודא דכל עלמא דאקרי צדיק, וצדיק וצדק רעים ואהובים אינון, דלא אתעדון דא מן דא, עד הכא שית ברכאן דכלה אתברכת מנייהו, שביעאה, איהו מקיים כלא, ומהאי שביעאה מתברכאן כלא ודאי, כללא דעשר אמירן, בגין דדא כליל עילא ותתא, ועל דא כליל בהאי עשר זיני דחדוה, ששון שמחה, חתן (ס״א וכלה, גילה דיצה, אהבה ואחוה שלום) וכלה, אהבה אחוה, גילה רנה, דיצה, חדוה, שלום, וריעות, למהוי כלה שלימו דכלא, זכאין אינון ישראל דאינון זכו לתתא כגוונא דלעילא, עלייהו כתיב (ש״ב ז׳:כ״ג) ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ, חדו כלהו כל ההוא יומא במלין דאורייתא, וכל בני מתא עבדו ליה רישא עלייהו.

ועיין בספר תולעת יעקב סוד הנשואין דאיתא וז״ל וצריך לתקן חופה

מכלים יקרים, לכבוד הכלה הנזכרת בשיר השירים שהיא מזדמנת בשמחת הכלה של מטה שהיא דוגמתה, והחופה ההיא דוגמת החופה העליונה שהכלה שרויה בתוכה, והיא כלילת יופי מכמה גוונים יקרים כי הכלה העליונה והתחתונה עומדת בדוגמא אחת, זאת מתברכת מז׳ ברכות סוד שבעה נהרות מריקין עליה השמן הטוב, **וזאת מתברכת בשבע ברכות דוגמת השבעה העליונים**, ברכה ראשונה בורא פרי הגפן, סוד היין המשמח אלהים ואנשים, והתעוררות השמחה הבאה אליו מצד הגבורה, והיין ההוא עושה פרי ועץ החיים עושה פרי בהתעוררות זה וגפן זאת נוטלת הכל ועושה קציר כמו נטע, לפיכך ברכה ראשונה על היין, ברכה שניה שהכל ברא לכבודו סוד העמוד שעליו העולם עומד, ונקרא כל שהוא כלל הכל, והוא סוד הברית שסוד החבור תלוי בו, והוא מקבל השמן הבא אליו ממה שעליו, **לעשות פירות בגפן ההיא**, וכבר ידעת כי השמן הטוב יורד מהמוח דרך חוט השדרה אל המעור, ומשם בארה שבע, וזה התעוררות הימין כי אין הפרי אלא משם, השמאל מעורר השמחה הימין גומר הפעולה, אחר כך נכלל הימין והשמאל זה בזה, והוא סוד האדם בשלמותו ולפיכך ברכה שלישית יוצר האדם, איש יושב אוהלים, מכריע ראשון, הבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה, והוא האדם הגדול, ברכה רביעית אשר יצר את האדם בצלמו סוד העמוד הימיני יכין, המכין המן הבא מגבעת הלבונה, ושולחו אל הארץ החחתונה, פני יהושע כפני לבנה, ברכה חמישית שוש תשיש ותגל עקרה עקרת הבית רחל הקטנה עיקר הבית, בקבוץ בניה מארבע כנפות הארץ בסוד עמוד השמאלי בועז, אשר לו העוז והגבורה, ומתחבר עם העמוד הימני לקבץ נפוצים ולהכניסם בין ברכים סוד למודי ה׳, והטעם ששתי ערבות שבלולב אינם עושים פרי אבל קבוץ הבנים הוא הפרי שלהם, ואין מי שיעורר קבוץ הבנים אל האם כי אם הנביאים, ברכה ששית שמח תשמח רעים אהובים מקום הריעות והשמחה והאחוה הוא יסודו של עולם, ולמי כל חמדת ישראל, וצדי״ק וצד״ק שני רעים אהובים, זה דודי וזה רעי, ואינם נפרדים זה מזה, שני עפרים תאומי צביה הרועים בשושנים (שה״ש ד׳:ה׳), ברכה שביעית היא המעמדת הכל וממנה מתברכים כל המאורות, והיא כלל עשרה מאמרות, ולפיכך יש בברכה זו עשרה מיני שמחה והם, ששון, ושמחה, חתן וכלה, אהבה, ואחוה, גילה, דיצה, שלום ורעות, עד **כאן סוד שבע ברכות עליונות שיורשת הכלה העליונה ולפיכך דוגמתן לכלה התחתונה שהיא דוגמתה למטה**, והכונס בלא ברכה בכלל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה שגוזל אביו ואמו, ובכלל זה הבא על הפנויה ואף אם טבלה הרי הוא גוזל השם ברוך הוא (זוהר ח״ג מד ע״ב) ושנינו (ריש מסכת כלה) כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, והטעם כי כמו שבזמן נדתה אין האיש בביתו כי קצר המצע מהשתרע לקבל אשה ובעלה וריעה סוד נעלם, ואז אין ברכה שורה כי אין

האדם שלם ואין מתיחדים כי אם בברכה, ולזה כל עוד שאין הברכות נמשכות מלמעלה הכלה אסורה, ודע כי הידיד נקרא "כל", והכלה היא ה"א אחרונה, ובהתחבר צדיק עם צדק נקראת "כלה" והרי היא מותרת לבעלה, כי נמשכו אליה מי הברכה העליונה, וכן למטה האשה אסורה לבעלה בלא ברכה לפי שהיא בדוגמא עליונה. עכ"ל. ועיין יהל אור על הזוהר שם דאיתא וז"ל אלא שביעאה איהו דקא מקיים כלא ר"ל בינה שממנה כל הברכות והוא בתפלה סוד ברוך הראשון שמתחיל בברוך ובה נכלל הכל כמ"ש בפרשת פקודי שם ועכשיו מפרש והולך סדר הז' ברכות, רוב ברכאן על היין דאיהו כו' רזא דיין, ר"ל הגבורות שהוא יין המשומר בענביו שהוא גבורות דבינה שהן משומרין והן שכר העוה"ב, עין לא ראתה, והן יורדין לגבורה מדת יצחק לשמח אותו כמ"ש ויבא לו יין וישת ואז ויברכהו מכאן שהברכה על היין וכמ"ש בפרשת בלק דף קפ"ט תנינן שבע רקיעין אינון ואינון ז' היכלין ושית אינון וחמש אינון וכלהו נפקי מגו ע"ק עלאה ההוא יין דמשיך לי' יעקב מרחיק וסחיט ליה מענבים דההוא גפן כדין יעקב אמשיך ליה ההוא יין דקא אתחזי ליה וחדי ושתה הה"ד ויבא לו יין וישת הכא אכל עילא ותתא וע"ד ארחיק מלה ומשיך לה במשיכו דתרי תנועי והיינו לו לי' לתתא לי' לעילא בתרין סטרין, ר"ל לו למדתו פחד יצחק ליה לעילא במדתו שהוא נאחז בה בינה כידוע, וז"ש כאן יין עביד פירי בין לעילא בין לתתא ר"ל בינה וגבורה, גפן נטיל כלא ואפיק איבין לעלמא ר"ל מלכות נקרא גפן והיא מוציא הפרי והכל בסוד הגבורות שג' מדריגות אלו נקראין אלהים כמ"ש בפרשת אחרי מות דף ס"ה ת"ח רזא דמלה ג' דרגין אינון וכל דרגא ודרגא בלחודוי ואע"ג דכלא חד ומתקשרי בחד ולא מתפרש דא מן דא ת"ח כלהו נטיען וכל אינון בוצינין דמתלהטין כלהו נהירין ומתלהטין ומשתקיין ומתברכאן מההוא נהרא דנגיד ונפיק דכלא כליל ביה וכללא דכלא בי' והאי נהרא אקרי אם כו' ובגין דקרינן לה אם נוק' גבורה כו' דרגא תניינא מסטרא דהאי קדמאה נפיק ואתער דרגא אחרא דאקרי גבורה והאי אקרי אלהים כו' דרגא תליתאה צדק כתרא בתראה האי בי דינא דמלכא כו' ואלין אינון ג' דרגין דאקרון בשמהן דדינא וכולהו מתקשרין חד בחד בלא פרודא כו', וכן אמר בפרשת פקודי דף רנ"ז ע"א בגין דאית אלהים חיים לעילא ואלהים דאיהו בי דינא דלתתא הה"ד אך יש אלהים שופטים בארץ לעילא סתים מכלא (ר"ל בינה ומלכות) ואית אלהים דאיהו בי דינא דלעילא (והוא מדת יצחק) ואלהים עלאה כליל לאלין דלתתא וכלא איהו חד, ואתערו דחדוה שמאלא איהו דכתיב שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני ר"ל התעוררות הזיווג ותיאובתא הוא בשמאלא ששם החדוה, וההוא אילנא דחיי עביד פירין ואיבין באתערותא דא ר"ל יסוד, וכמ"ש שם בפרשת בלק "וההוא יין אזיל מדרגא לדרגא עד דיוסף חסידא טעים ליה כו'" ואמר שם "ובגפן דא איהו גפן

דאשתמודע בקודשא כו׳״ (ר״ל דכתיב ובגפן בפתח הבי״ת להורות על סימן ידיעא כמש״ו) ואמר שם ״ולית ברכתא אלא ביין באתר דחדוה שארי והיא כפורחת ככלה דאתקשטת ועאלת ברחימו בחדוה דההוא יין כו׳ כדין עלתה נצה סליקת רחימו דילה לגבי דודה ושריאת לנגנא ולאעלא ברחימו כו׳״, ודא איהו ברכה קדמאה דכלא ר״ל בורא פרי הגפן, והוא בגבורה רישא דמלכא ולפי שהתחלת הזיווג ואתערותא בשמאל לכן מתחיל בשמאל ושם פרי דגפן וההוא סתימא בורא שלכן לא אמר אלא בלשון סתים בורא ולא הבורא שהוא מלכות בסוד המוציא כידוע, תניינא שהכל ברא לכבודו רזא דברית קדישא חדוה דהבורא דנטיל כל ברכאן למעבד איבין בההוא גפן ר״ל שהכל הוא יסוד שנקרא כל כמ״ש דנטיל כל ברכאן וברא הכל ביסוד כל ברכאן לכבודו בשביל כבוד מלכות שנוטל כל ברכאן לתת לה, דהא בקדמיתא (ההיא פרי) נחית מלעילא ארח שייפין ונגיד לברית קדישא לנגדא לון בההוא גפן ר״ל שמתחלה אמר ברכה ראשונה לאחית ההוא פרי מלעילא ארח שייפין ועכשיו ברכה זו נגיד לברית קדישא לנגדא בההוא גפן כנ״ל, ודא מסטרא דימינא דהא לית איבא משתכחא אלא בימינא שטפה הוא טפת החסדים מחסד כמ״ש באדרא רבא חסד דמתגלי בפום אמה והוא חסד דכליל ה׳ חסדים כמ״ש שם והוא רזא דברית כמ״ש באדרא רבא דף קמ״ב וכיון דאתגלי יו״ד פומי׳ דאמה אתגלי חסד עילאה והאי אמה חסד הוא דאתקרי ותלי בהאי פום אמה ולא אקרי חסד עד דאתגליא יו״ד דפום אמה ות״ח דלא אתקרי אברהם שלים בהאי חסד עד דאתגליא יו״ד דאמה כו׳ וכל החיבור וזיווג ואמשכת ברכאין הכל בחסד כמ״ש למעלה בהיכל החמישי עי״ש, ושמאלא הוא לאתערות הזיווג ותיאובתא וחמימות דזיווג ואח״כ נגדא הטיפה מחסד, וז״ש שמאל אתער וימינא עביד, ולכן מברכין ״שהכל״ על המים וזה הברכה הוא בחסד וז״ש שמאלו תחת לראשי ואח״כ וימינו תחבקני והתמשכות היין לעשות פרי הוא התעוררות הזיווג כנ״ל והוא סוד טיפת הגבורות והתמשכות הטפה הוא טפת החסדים כמ״ש אביו מזריע לובן והוא חסד בפום אמה כנ״ל, וזהו סוד מזיגת המים ביין וכמ״ש בפרשת בלק שם חנוך מטטרו״ן אמר ויבא לו יין דארמי מים בההוא יין ואי לאו דארמי מים לא יכול למסבל כו׳ מהו כיין הטוב דאתא יעקב וארמי ביה מיא, וזהו סוד ברכה שלישית שנכללו מים ביין, כמו שמפרש והולך לבתר כליל שמאלא בימינא וימינא בשמאלא למיהוי רזא דאדם ר״ל דרגא דעמודא דאמצעיתא ובו נכפל ההתכללות לפי שימינא לבד נכלל השמאלא בו ובשמאלא לבד נכלל הימינא בו וכאן בעמודא דאמצעיתא נכללו זה בזה, ובגין כך תליתאה איהו יוצר האדם יעקב ודאי איהו עמודא דאמצעיתא דיוקנא דאדם הוי כמ״ש שופרא דיעקב שופריה דאדם וכמ״ש בתיקונים. וכו׳. עכ״ל.

[**ועיין** בספר טעמי המצות פרשת כי תצא דאיתא וז״ל כונה לברכת

חתנים כפי הנז׳ בזהר תרומה ברכה ראשונה ב״פ בגפן במ״ל דתבונה ויכוין באזכרה ניקוד אלהים, שהכל ברא לכבודו ביסוד שלה בסוד בנימין ואזכרה בשורק, יוצר האדם בז״א ואזכרה בחולם, אשר יצר את האדם שנית במטבע ארוך בשני אזכרות פתיחה וחתימה ניקוד חירק נצח נצחים חסדים ז״א, שורש תשיש הוד הודות דאינון גבו׳ דז״א ואזכרה קובוץ וכאן סוד הפסוק תכו לרגליך, ויוצא יוסף מעם ברכיו שמזלות עליונים מקיף לתחתונים, שמח תשמח רעים אהובים הזו״נ ואזכרה בשורק, אשר ברא בנין פרצוף שלם בבואה לפני המלך ופתיחה וחתימה בניקוד צבאות. עכ״ל.]

הרי מבואר בכל הנ״ל דבעינן שבע ברכות כדי לדמות כלה תחתונה לכלה עליונה, ומבואר דחלק מהסדר הוא ברכת בורא פרי הגפן, ומבואר להדיא דהבורא פרי הגפן (והגפן שעליו מברכים) אינו רק שייך לברכת בורא פרי הגפן אלא הוא שייך לכל המשך הסדר, דעשיית הפירות על ידי הברכה שניה וכו׳ הוא באותו גפן שבירך עליו בורא פרי הגפן.

[**עיין** בליקוטי ים החכמה בחלק על קידושין דאיתא וז״ל ואכן ראיתי באיזהו מקומן שלא רק בחופה מברכים ברכת היין בראשונה אלא גם במשך כל ימי שבעת ימי המשתה עושין ברכת הגפן בראשונה, אמנם המנהג שלנו לעשות ברכת בפה״ג באחרונה אמנם עפ״י דברי הזוהר האלו סברו המקובלים שיש לברך תחילה על היין ורק לאחר מכן שאר הברכות וכ״ה מנהג זידיטשוב ועוד, היוצא לנו מדברים אלו שברכת היין סודה רם ונשא ודלא כמנהג הרווח כיום שאת הברכה אחריתי מכבדין להרבנים ואילו את ברכת בפה״ג נותנים להמזמן שיברכה או שאותו שקיבל הברכה אחריתי הוא עושה ג״כ בורא פרי הגפן והוא אומרה חציה באמירה וחציה בלחישה ואין שומעים הברכה ובכלל נראה שהיא באה מצד ברכת הזימון שעל הכוס ואינה מכלל השבע ברכות, אמנם מדברי הזוהר נראה שעיקר הדברים באים מכח ברכה זו ברכת בורא פרי הגפן וא״כ יש לידע שזוהי עיקר ושורש כל השבע ברכות שאף שאנו עושין אותה לבסוף יש להודיע ולהזהיר שיעשו זו הברכה בכוונה גמורה ובקול ולראות שיצאו בזה ידי חובת השבע ברכות דהיינו שהמזמן יברך אותה בקול ויכוין להוציא ידי ברכה שביעית דשבע ברכות או בעל הברכה אחריתי ולא יחשבו שהוא מצד ברכת היין שעל המזון גרידא או על הכוס ששותה עתה אלא לידע אמיתות הענין וכנ״ל ועכ״פ לידע להודיע ולהוודע שהכל מכח ברכה זו וחלילה מלבזותה שהוא בחי׳ הבינה שמכח הכל נשפע עכ״פ דברי הזוהר ברור מיללו שיש לעשות ברכת בופה״ג בראשונה כי ממנו תוצאות חיים שכל הברכות מגיעות ממנו וכו׳ והטעם הוא כדברי הזוהר לעיל דאתנטיר בענבוי תדיר ובגין כך ברכה קדמאה דאינון שבע איהו רזא דיין יין עביד פרי בין לעילא בין לתתא כי יין הוא עושה פירות ומה פירות הוא עושה שסוד היחוד הוא מן בא מן

הבינה והטעם הוא שהוא סוד ההשתוקקות וכשאין השתוקקות ממילא וכו׳ כשברא הקב״ה את עולמו בראו באופן בסוד היחוד והוא יהיה נעשה ע״י סוד היין והנה כשאדם הראשון טעם מן היין פגם וכן אצל נח כהחל לשתות יין ג״כ לא עלתה בידו ורק אצל יוסף הצדיק שמצינו שכתוב אצלו וישתו ישכרו עמו אמנם עיקר עבודתינו הוא ע״י היין היינו שכל ההשתוקקות תהיה בעבור האלוקות וכו׳ ואזי יהיה לנו את כל הברכות וההשפעות ההשתוקקות אל הקב״ה. עכ״ל.]

נמצא דהא מיהא מבואר בזוה״ק דברכת בורא פרי הגפן הוא ממש חלק מברכת חתנים, והיינו כמשמעות דברי המסכת כלה שנקט שיש שבע ברכות, וחד מהם בורא פרי הגפן, ודלא כמשמעות הבבלי בכתובות.

ד

הנה כיון דהמסכת כלה והזוה״ק עומדים בכל זה בשיטה אחת, אפשר די״ל דפירוש בדברי המסכת כלה הוא על דרך המבואר בזוה״ק, דמחד גיסא בורא פרי הגפן הוא ממש חלק מסדר הברכות, ולכן כבר צריך לטעום ממנו מיד אחר אמירתו, אבל מאידך גיסא הוא מישך שייך לשאר הברכות, ולכך יש חסרון דטעמו פגמו. וצע״ע בזה.

ה

הנה לפי המבואר בזוה״ק, וסתימת דברי המסכת כלה, לכאורה אין לשנות הסדר דבורא פרי הגפן מראשית הברכות לסוף הברכות בשבעת ימי המשתה.

וי״ל דמנהגינו לשנות סדר הברכות מתאים עם הבבלי בכתובות דאינו סובר ככל הנתבאר לגבי הבורא פרי הגפן. וא״כ לכאורה מוכח דקיי״ל בכ״ז כהבבלי, ודלא כהזוה״ק והמסכת כלה. [ועי׳ לקמן בענף הבא דא״ש לומר כן.]

ו

הנה עי׳ ברמב״ם בהל׳ אישות פ״י ה״ד דאיתא וז״ל ואם היה שם יין מביאין כוס של יין ומברך על היין תחלה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות ויש מקומות שנהגו להביא הדס עם היין ומברך על ההדס אחר היין ואחר כך מברך הגפן. עכ״ל. ועי׳ בשו״ע אה״ע סימן ס״ב סעיף א׳ דאיתא וז״ל צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נשואין, והן שש ברכות. ואם יש שם יין, מביא כוס יין ומברך על היין תחלה, ומסדר את כולם על הכוס, ונמצא מברך ז׳ ברכות, ואם אין יין מצוי, מברך על השכר, עכ״ל, ועי׳ בח״מ ס״ק א׳ דאיתא וז״ל מברך על השכר ואם אין שכר מצוי יברך בלא כוס כך משמע מדברי הרמב״ם פ״י מה״א וכתב המ״מ שפשוט הוא שאין כוס מעכב. עכ״ל. וכל זה מתאים מאד עם הנ״ל.

אבל יש להעיר, דעיין ברא״ש על כתובות פרק ראשון סימן ט״ז דאיתא וז״ל הורה רבינו נסים אם הוא מקום שאין מצוי בו יין יקח הצימוקים וישרה אותם

במים ויסחוט אותם ויברך עליו ואם לא מצא צימוקים מברך על שכר שהכל ולא סגי ליה אלא בכוס אבל ברכת אירוסין אם לא ימצא כוס ואפילו כוס שכר מברך בלא כוס ברכת אירוסין דלאו מצוה מן המובחר הוא אבל ברכת חתנים שהיא שבע ברכות חייב לברך על הכוס בורא פרי הגפן או שהכל על השכר אם לא נמצא יין כל עיקר. עכ"ל. וכ"ה בטור בסימן ס"ב. ומבואר דהכוס מעכב. וקשה, הרי אם קיי"ל בהנ"ל כהבבלי למה הכוס מעכב. ובאמת עיי"ש בח"מ דאיתא וז"ל אבל הרא"ש והטור כתבו בשם רבינו ניסים דלא סגי בלא כוס ולא ידעתי טעמו דהא בגמרא בכתובות בחדא מחתא מחתינהו לברכת אירוסין וברכת נשואין ולא הזכיר כוס בשום א' מהם. עכ"ל.

ועיי"ש בבית שמואל בס"ק ב' דאיתא וז"ל הא דמעכב יותר בברכת חתנים משום דגמרי' ז' ברכות דוקא. עכ"ל. ועיי"ש בערוה"ש בס"ק ז' דאיתא וז"ל ולמה בברכת אירוסין אין הכוס מעכב ובברכת נשואין מעכב נראה מדברי רבותינו מפני דגמירי לן דבעינן שבע ברכות לחתנים והרי שש ברכות הן אלא בהכוס יש שבע ברכות, וכשם שבא לנו בקבלה ממשה רבינו שצריכין לשמוח שבעת ימי המשתה [ירושלמי פ"א דכתובות], ויש לזה רמז בתורה דכתיב "מלא שבע זאת", כמו כן באה לנו הקבלה על שבע ברכות. עכ"ל. ומהו הפירוש בהאי קבלה דבעינן שבע ברכות, והייתי חושב דהפירוש הוא כהמבואר בזוה"ק. וא"כ לכאורה מבואר דהא מיהא לכתחילה כן עבדינן כהזוה"ק. אבל א"כ לעולם קשה למה מחליפים סדר הברכות בשבעת ימי המשתה. ואפשר דצ"ל שיש איזה פירוש אחר בהקבלה ד"שבע ברכות".

ולכאורה מוכח שיש צד לומר שיש בזה פירוש אחר, דעי' בעיטור דאיתא וז"ל שהשמחה במעונו דאמרינן אחר שבעה לאו ברכה היא אלא זכרון שמחה ותדע שהרי קודם כניסתן לחופה מברכין אותה ואי ברכה היא היכי מברכינן לה אלא לאו ש"מ זכרון דברים בעלמא היא ומסתברא לן דברכה היא ושבע ברכות הן חוץ מבורא פרי הגפן ובורא עצי בשמים דרגילי לברוכי מדקאמר מברך שהשמחה במעונו ובכלל ברכת המזון היא. עכ"ל. הרי שיש צד דהברכה השביעית היא שהשמחה במעונו. וזהו דלא כהמבואר בזוה"ק, וא"כ חזינן שיש בזה פירוש אחר.

ולגבי כל הנ"ל עי' בספר אגרא דפרקא אות רפ"ח דאיתא וז"ל בזוה"ק קס"ט ע"ב, בענין שבע ברכות ז"ל, ברכא קדמאה דאינון שבע איהו רזא דיין, יין עביד פירי בין לעילא בין לתתא, גפן נטיל כלא ואפיק איבא לעלמא, ואתערו דחדוה שמאלא איהו, דכתיב שמאלו תחת לראשי ולבתר וימינו תחבקני, וההוא אילנא דחיי עביד פירין ואיבין באתערותא דא, ודא איהי ברכא קדמאה דכלא, תניינא שהכל ברא לכבודו, רזא דברית קדישא, חדוה דחיבורא דנטיל כל ברכאן מרזא

דימינא, למיעבד איבין בההוא גפן, דהא בקדמיתא ההוא פרי נחית מלעילא ארח שייפין, ונגיד לברית קדישא, לנגדא ליה בההוא גפן, ודא מסטרא דימינא, דהא לית איבא משתכחא אלא בימינא, שמאלא איתער וימינא עביד ע״כ, הנה לכאורה יש להתבונן מדברי הזהר הלזה, דבכל מקום שאומר הז׳ ברכות יאמר מקודם ברכת פרי הגפן ואחר כך שהכל ברא לכבודו, ואפילו הז׳ ברכות שאחר ברהמ״ז, דהרי אומר דמקודם צריכין לאיתערותא דההוא גפ״ן ואחר כך כ״ל ח״י עביד איבא בההוא גפן, על כן מברכינן אחר כך שהכל ברא לכבודו, ואין כן דעת כל הפוסקים, ונ״ל דגם לטעם הזוהר אפשר בברכת המזון לא שייך ההוא טעמא דכבר היה לו כו״ס ש״ל ברכ״ה, הידוע סודו, מקבלו בב׳ ידיו ונותנו לימין, ובפרט באומרו אחר כך ברכת הטוב והמטיב, הטוב לדידיה והמטיב לאחרים, הנה שפיר יאמר אחר כך שהכ״ל ברא לכבודו כי הוא הטוב לדידיה והמטיב לאחרים, נ״ל והבוחר יבחר. עכ״ל.

ענף נט

מהות ברכת חתנים

א

עיין מסכת כלה רבתי בפרק ראשון דאיתא מנין לברכת חתנים מן התורה שנא׳ ויברכו את רבקה, [גמ׳] מידי בכוס ברכוה אלא אסמכתא הוא ור׳ יוחנן אמר מהכא ויברך אותם אלהים אלא מעתה בחיות דכתיב ויברך אותם אלהים מאי אלא משום דכתיב ויבן ה׳ אלהים ותנא שכן בכרכי הים קורים לקלעיתא בניתא. ולכאורה אינו מובן כלל, איך יש מקור מהא דבכרכי הים קורים לקלעיתא בניתא שבירך ברכת חתנים.

ולכאורה י״ל דלעולם המקור הוא מ״ויברך אותם אלקים״, אבל על זה הקשה המס׳ כלה דמנלן דאותה ברכה היתה ברכה השייכת לאותה זיווג דאדם וחוה, אפשר דהיתה ברכה דעלמא לכללות המין, דומיא דחיות, ולזה קאמר דחזינן מ״ויבן ד׳ אלקים״ שהקב״ה היה עוסק בענין האי זיווג דאדם וחוה, וא״כ

ממילא י״ל דגם הברכה היתה ברכה מיוחדת להאי זיווג.

שו״ר הא דאיתא בביאור הגרח״ק ז״ל למס׳ כלה וז״ל קורין לקליעתא בניתא שקילעה ופוקסת מחייבא משום בונה כדאמרי׳ בשבת צ״ה א׳ וסיפי׳ דהאי קרא ויביאה אל האדם ואמרו בגמ׳ עירובין י״ח ב׳ מלמד שעשה הקב״ה שושבינות לאדם הראשון וכיון שהביאו הקב״ה לחופה **ודאי ברכה שנאמר באדם ברכת חתנים הוא׳**. עכ״ל.

ב

נמצא דמבואר במס׳ כלה דהא דכתיב בפרשת בראשית ״ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ״, הוא ענין ברכת חתנים.

ועיין במדרש רבה בראשית פרשה ח׳ פסקה י״ג דאיתא א״ר אבהו **נטל הקב״ה כוס של ברכה וברכן** אר״י ברבי סימון מיכאל וגבריאל הם היו שושבינין של אדם הראשון אמר רבי שמלאי מצינו שהקב״ה מברך חתנים ומקשט כלות ומבקר חולים וקובר מתים **מברך חתנים** מניין **ויברך אותם אלהים** ומקשט כלות מניין ויבן ה׳ אלהים את הצלע.

[עיין בתוס׳ השלם עה״ת בפרשת בראשית דאיתא וז״ל בברכת חתנים יש חמש מאות אותיות כמנין פרו ורבו. עכ״ל.]

וא״ת איך שייך לומר שזהו ברכת חתנים, הרי הקב״ה עדיין לא עשה חוה. וי״ל דזהו המשך להפסוק הקודם דכתיב ״זכר ונקיבה ברא אותם״.

ג

הנה מבואר במס׳ כלה ד״ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחתנו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו״ היתה ברכת חתנים ו״ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ״ היתה ברכת חתנים, ועיין בהמשך המס׳ כלה דאיתא ומנין אפי׳ אלמנה צריכה ברכה שנא׳ ויקח עשרה אנשים וכתיב ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה׳ וגו׳, הרי מבואר דהא דכתיב בבועז ״ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ד׳ את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם, ויהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן ד׳ לך מן הנערה הזאת״ גם כן היתה ברכת חתנים.

הנה כל הני שלש ״ברכות חתנים״ הם ברכות שמברכים החתן והכלה מלתא דפרו ורבו, שהקב״ה בירך אותם ״פרו ורבו וגו׳״, וברכו רבקה שתהי׳ לאלפי רבבה וגו׳, וברכו בועז ורות עם הברכות הנ״ל, וכולם מיירי בענין זרע היוצא מהם. וא״כ לכאורה היינו אומרים

שכשתיקנו תקנת ברכת חתנים הוה להו לתקן לברך את החתן ואת הכלה דומיא דהני ברכות. אבל למעשה אין זה אופן שתיקנו ברכת חתנים כלל, שתיקנו סוג ברכות אחרות לגמרי, ברכות המדברות על מה שהקב״ה ברא ויצר ותפילות שהקב״ה ישמח החתן והכלה, ובאופן שבמקום שאנו מברכים אותם, אנו מתפללים שהקב״ה יברך אותם, ובמקום שמברכים אותם בברכות מלתא דפרו ורבו אנו מתפללים שהקב״ה יברך אותם בברכת שמחה בין איש ואשה. **והדברים נראים תמוהים מאד לכאורה, למה אין אנו עושים ברכת חתנים כדרך שעשו ברכת חתנים בהמקורות.**

[**והנה** יש מנהגים לברך החתן והכלה בהני סוג ברכות דומיא דהמקורות, לדוגמא, עיין במהרי״ל (מנהגים) הלכות חתונה דאיתא וז״ל כאשר תבא עד פתח חצר בה״כ הלך הרב והחשובים והיו מוליכין את החתן לקראת הכלה והחתן תופש אותה בידו ובחיבורן יחד זורקין כל העם על גבי ראשן חטין ואומרים פרו ורבו ג״פ. עכ״ל. ועיין בקיצור שו״ע סימן קמ״ז ס״ק ג׳ דאיתא וז״ל המנהג במדינות אלו בנשואי בתולה וכו׳ שפורסין סודר על ראש הכלה ומברכים אותה ואומרים לה אחותנו את היי לאלפי רבבה. עכ״ל. ועיין בשלחן העזר בסי׳ ו׳ דאיתא וז״ל פורסין סודר על ראש הכלה ומברכין אותה בברכת אחותינו את היי לאלפי רבבה. עכ״ל. אבל דברים אלו הם מנהגים בעלמא, ואין זה תקנת ברכת חתנים.]

הנה אפשר דיש ליישב כל זה ולומר דהרי במס׳ כלה איתא מנין לברכת חתנים מן התורה שנא׳ ויברכו את רבקה וכו׳ ור׳ יוחנן אמר מהכא ויברך אותם אלהים, הרי רק הוזכר המילים ״ויברך אותם אלהים״, והמילים ״ויברכו את רבקה״, אבל לא הוזכר המילים ״פרו ורבו״ והמילים ״אחותינו את היי וגו׳״, והנה עיי״ש בפסוקים דכתיב ״ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ״, וכתיב ״ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחתנו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו״, הרי בשני הפסוקים מעיקרא כתיב ״ויברך״ ואח״כ כתיב ״ויאמר״, וא״כ י״ל דפרו ורבו וכיו״ב היינו מה שאמרו, אבל ״ויברך״ הוא ענין אחר, וזהו ברכת חתנים. וא״כ י״ל דברכת חתנים שבהני מקורות היה דומה לברכת חתנים שתיקנו.

אבל קשה לומר כן מבועז ורות, דבבועז ורות ליכא שני לשונות, וא״כ בפשטות המס׳ כלה לומד דהני ברכות דפרו ורבו הם עצמם ברכת חתנים, וממילא קשה כנ״ל.

ד

הנה יש להדגיש דכל ההערה בזה הוא על המסכת כלה, אבל לא על הבבלי בכתובות, דהבבלי לא הזכיר בכלל ד״ויברך

אותם אלקים״ הוא ברכת חתנים, והבבלי לא הזכיר שברכת רבקה היתה ברכת חתנים, ולגבי בועז הבבלי לא הזכיר שהפסוקים הנ״ל הם ברכת חתנים, דעיי״ש בכתובות דף ז ע״ב דאיתא אמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן תנא מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה, הרי דהבבלי לא הזכיר ״ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ה׳ וגו׳״ שהוזכר במס׳ כלה, וא״כ בבבלי ליכא שום מקור דברכת חתנים היינו הני סוג ברכות, ולא קשה כל הנ״ל, ואה״נ להבבלי אפשר דליכא מקור לברכת חתנים מן התורה, אבל להמס׳ כלה שפיר קשה כנ״ל לכאורה. וצ״ע.

ה

הנה עיין בענף הקודם במה שהבאנו מהזוה״ק. והנה מבואר שם דעל ידי ברכת חתנים אנו נותנים הכח לעשות פירות. וא״כ אפשר דמיושב הקושיא הנ״ל, דלמה אנו מברכים הני ברכות במקום לברך פרו ורבו וכיו״ב, די״ל דעל ידי הני ברכות נותנים להזיווג הכח דפרו ורבו.

הנה לפ״ז נמצא דהבבלי והמס׳ כלה אזלי לטעמייהו, דראינו בענף הקודם דהמס׳ כלה סובר דבורא פרי הגפן הוא חלק מברכת חתנים והבבלי סובר דבורא פרי הגפן אינו חלק מברכת חתנים. וא״כ המס׳ כלה סובר ככל דברי הזוה״ק דעל ידי ברכת בורא פרי הגפן והברכות אחריו עושים פירות, וא״כ שפיר יש ללמוד דפרו ורבו וכיו״ב הוי ברכת חתנים, אבל הבבלי סובר דאין בורא פרי הגפן חלק מברכת חתנים, וא״כ בהכרח ליכא עשיית פירות על ידי ברכת חתנים, וא״כ אין לומר דפרו ורבו הוי ברכת חתנים. וא״ש למאד בס״ד.

ו

הנה יש להוסיף, דהנה בריש מס׳ כלה ובדברי הזוה״ק הנ״ל מבואר דאסור לשמש עם הכלה בלי ברכת חתנים, ובבבלי לא הוזכר דבר זה. אתמהה.

ולפי הנ״ל י״ל דאזלי לטעמייהו, דהזוה״ק ביאר דהיסוד דאסור לשמש בכלה בלי ברכה הוא עד דאתכלילת באינון שבע ברכאן כגוונא עלאה אינון שבע ברכאן ירתא כלה מרוחא עלאה אתר דכל ברכאן נגדין מתמן, וא״כ י״ל דרק המס׳ כלה והזוה״ק לטעמייהו סוברים האי יסוד, אבל להבבלי דליכא עשיית פירות על ידי הברכת חתנים, ממילא ליכא איסור לשמש עם הכלה בלי ברכה.

הנה ראינו בענף הקודם שיש לצדד דקיי״ל בכל זה כהבבלי דלא כהזוה״ק והמס׳ כלה, יעו״ש, וא״כ לפי הנ״ל נמצא דלא קיי״ל כההלכה דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, וא״ש מאד לומר כן, דהרמב״ם לא הזכיר האי הלכה בשום מקום, ועי׳ בשו״ע אה״ע סי׳ ס״א דאיתא וז״ל כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הוי חופה גמורה דאין הברכות מעכבות, עכ״ל, ועיין בעוה״ש בסימן ל״ג דאיתא וז״ל אף שלא בירך

ברכת נשואין אין הברכות מעכבות, וזה שאמרו חז"ל כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה הכוונה הוא על נשואין אבל ברכות הם לכתחלה ובדיעבד אין מעכבות ככל הברכות. עכ"ל. וא"כ שפיר י"ל דקיי"ל כהבבלי ואין הברכות מעכבות בההיתר. **והוא נפק"מ לדינא מכל הנ"ל.**

☆ ☆

עיין בענפים הקודמים, שצדדנו דלא קיי"ל בכל הנ"ל כהזוה"ק. ויל"ע אם יש מזה איזה נפק"מ לגבי כל סדר דברי הזוה"ק לגבי איזה ברכה הוי כנגד איזה מהבחינות. וצע"ע היטב בזה, ובפרט דהרי היות ומבואר בכל דברי הזוה"ק דהוי סדר אחד, אז אם לא עושים כהזוה"ק לגבי בורא פרי הגפן איך יסתדרו שאר הברכות. וצע"ע בכל זה.

דברי תורה

ממרנן ורבנן שליט"א

[הדברים נסדרו על סדר החתונה]

אקדמות מילין

ברוך ד' הרבה גדולי תלמידי חכמים שליט"א הסכימו לכתוב דברי תורה לכבוד האי שמחה גדולה. כאשר יתבאר היטב בפנים בעז"ה, היתה בזה המון סעייתא דשמיא, שהם כתבו על כל מיני סוגיות לכל אורך חתונה [ולכך סידרתי הדברים על סדר חתונה], וכמעט אף שנים לא כתבו על אותה סוגיא כלל.

ואני תפילה שהני דברים יגדילו הרבה הבנת "ענייני חתונה", ויהיו לזכות וסיוע לזוג הצעיר נ"י לבנות בית נאמן בישראל המיוסד רק על תורה ויראת שמים והשתדלות לקיים רצון ד' בשלימות.

שידוכין

סימן א

בענין שידוכין, האם יש קפידא שהכלה לא יהא גדולה בשנים מהחתן

הגאון רבי ישכר דוב אייכארן שליט"א
מח"ס פי כהן

שאלה: בענין שידוכים, האם יש קפידא שהכלה לא יהא גדולה בשנים מהחתן.

תשובה:

פרק א
ראיות שאין קפידא בדבר

א
ראי' מקרא דאיכה

א) הנה בסנהדרין דף ק"ד ע"א העיר רבתי עם אמר רבא אמר רבי יוחנן שהיו משיאין קטנה לגדול וגדולה לקטן כדי שיהו להם בנים הרבה. הרי מפורש בדברי הגמ' בהדי סיפור מעלתה של ירושלים, שהיו משיאין גדולה לקטן, דמבואר להדיא מזה שאין קפידא בזה.

ב) וכן מוכח עד"ז ממש"כ תוס' במגילה דף י"ב ע"ב [ד"ה ממוכן] וז"ל ממוכן - יש מדרש שהיה דניאל ולפי שהיה נשוי לשרית שהיתה גדולה ממנו שלא היה יכול לכופה לדבר כלשונו יעץ לעשות כן עכ"ל. איברא שבתרגום שני [אסתר א ט"ז] כתב שהיתה עשירה ממנו, מ"מ פשטות לשון התוס' שכתבו גדולה ממנו, משמע דר"ל בשנים, הרי מבואר שאשתו של דניאל היתה גדולה בשנים ממנו.

ג) וכן מוכח עד"ז מהא דאי' בילקו"ש [איכה רמז תתר"ג] אי' דבר אחר העיר רבתי עם, עיר שמתכוונים לפרות ולרבות בתוכה, כיצד תינוק בן שנים עשר משיאין לו אשה בת עשרים שנה כדי שתתעבר ותלד. וכן אי' במדרש זוטא [איכה א].

ד) ובשו"ת וישב הים [ח"א סי' כ'] כתב להוכיח שאין קפידא בזה וז"ל ואדרבא מצאנו ראינו ההיפך, שנהגו אבותינו מזמן קדמון עוד לפני חורבן בית ראשון להשיא אשה גדולה בשנים לבעל צעיר לימים לכתחילה, והיינו שבחייהו. וכדאיתא במדרש איכה [פרשה א' סימן ב'] על הפסוק העיר רבתי עם וז"ל כיצד היו ישראל פרין ורבין, היה אדם משיא בנו בן שתים עשרה שנה אשה שהיא ראויה לילד, והיה חוזר ומשיא בן בנו בן שתים עשרה שנה, לא היה מגיע לעשרים ושש שנים, עד שהוא רואה בנים לבניו, לקיים מה שנאמר וראה בנים לבניך שלום על ישראל עכ"ל. ובספר סגולות ישראל [דף קכ"ב ע"ב] הביא מדרש זה ודייק מיניה וז"ל משמע משם שהאשה היתה יותר בשנים מהאיש עי"ש, והבן. והגם שאין הדבר מפורש שם, דמדנקט אשה שהיא ראויה להוליד, נראה בפשטות שהיא בת י"ב, וכמ"ש בגמרא (במסכת יבמות דף י"ב ע"ב, ונדה דף מ"ה ע"א). אלא דעיין ברש"י [ביבמות שם ד"ה מבת] וז"ל פחות מי"א ודאי לא תתעבר, ויותר מי"ב אם תתעבר לא תמות עכ"ל. וכעין זה כתב בנדה שם (הג"ה - לדבריו היה יכול להביא גם מלשון רש"י בכתובות דף ל"ט ע"א). דנראה מזה דבת י"ב דנקראת ראויה לעיבור, היינו שפעמים תזדמן שתתעבר ותלד, אבל אינה ממהרת להתעבר. וכאן שכוונתם היתה להרבות בתולדות, מסתמא שהיו משיאים לבן י"ב בת שהיא גדולה ממנו בכמה שנים, שממהרת להתעבר עכ"ל. והנה דבריו דחוקים, חדא דהלא במדרש אי' רק אשה שהיא ראויה להוליד, ולא מוכח שנשאו דוקא אשה שממהרת להוליד. ועוד יותר דוחק מש"כ לדייק מדברי רש"י שאשה בת י"ב שנים אינה ממהרת להתעבר, דהלא רש"י קאי על דברי הגמ', דמירי לענין מה שקטנה אינה ראויה להתעבר, וע"ז כתב דבת י"ב שנה נפקא מכלל זה, ולעולם יש לומר שראויה להוליד כאשה גדולה.

אבן בחנם האריך בעל השו"ת וישב הים בזה, דהלא מדברי הילקו"ש והמדרש זוטא מבואר להדיא דתינוק בן שנים עשר היו משיאין לו אשה בת עשרים שנה. ומשם שפיר מוכח ג"כ דאשה בת י"ב שנה אינה ממהרת להתעבר כמו בת עשרים, שלכן היו משיאין לו אשה בת עשרים שנה. ומוכח מזה דמבת י"ב עד עשרים אינה ממהרת להוליד כמו מבת עשרים ואילך.

ב

ראי' מנישואי עמרם

א) ובשו"ת וישב הים [שם] הוכיח מיוכבד שנשאת לעמרם, והיא נולדה בין החומות כדאי' בסוטה דף י"ב ע"א, ועמרם לא היה מיורדי מצרים כדמוכח מהכתובים [בראשית מ"ו י"א], א"כ יוכבד היתה גדולה בשנים מעמרם.

ג

ראי' מנישואי כלֹב

א) וכן מוכח מנישואי כלב, דאי' בסוטה דף י"א ע"ב וכן במדרש רבה [שמות רבה פרשה א' סימן י"ז, פרשה מ' סימן ד'] שכלב נשא את מרים. והרי כלב היה בן ארבעים בעת שלוח המרגלים [יהושע י"ד ז'], ומשה היה בן שמונים ביציאת מצרים [שמות ז' ז'], ומרים היתה זקינה ממשה כמבואר בכתובים. ולזה נתכוין הגאון מהר"ח פאלאג'י ז"ל בשו"ת חיים ושלום [ח"ב סי' ע"ו] (אלא דמש"כ שם לציין לדבריו ממגילה דף ט צ"ע).

ב) ובשו"ת וישב הים [שם] כתב להוכיח כן גם מהא דאי' במגילה דף י"ג ע"א שכלב נשא בתיה בת פרעה, והרי בתיה היתה זקנה ממשה כמבואר בכתובים.

ד

ראי' מדברי התוס' והרמ"א והדרישה

א) ובסוטה דף ב ע"א אי' אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני בית פלוני לפלוני שדה פלוני לפלוני. וכתבו שם תוס' וז"ל נראה לרבי קודם יצירת הזכר, בין אם לא נולדה הנקיבה עדיין בין אם נולדה עכ"ל. הרי מפורש בדברי התוס' דיתכן שכבר נולדה הנקבה קודם יצירת הזכר. הרי מבואר להדיא מדבריהם אלו שאפשר לישא אשה גדולה בשנים מהזכר.

ב) וכן הרמ"א בספרו מחיר יין [אסתר ב ב] כתב וז"ל ואף כי לפי פשוטו יש ליישב, וכי על הרוב ידבר כי החתן הוא נולד קודם יצירת הכלה, ויצירת החתן קודם יצירת הכלה עכ"ל. וכן הדרישה [יו"ד סי' קצ"ד סק"ה] כתב וז"ל גם סתם זכר בשעת נישואין, בא בשנים יותר מנקבה עכ"ל, הרי משמע מדבריהם דרק על הרוב וסתמא דמילתא הזכר בא בשנים יותר מנקבה, אבל אין קפידא בזה, ויתכן על דרך המועט שהנקבה בא בשנים יותר.

פרק ב
מו"מ בדברי הספר חסידים

א) והנה בספר חסידים [סימן תצ"א] כתב וז"ל בחור שבא לקחת אשה כבת ארבעים שנה אל תהי עצת יראי ה' באותו זיווג, שהרי בת אחיו ובת אחותו התירה התורה כי רובן קטנות מן האיש אחי אביהן או אחי אמותיהן, אבל לאיש אסור לקחת אחות אביו ואחות אמו כי רובן יותר זקנות בשנים ממנו עכ"ל.

ב) והנה מריש דבריו שכתב שבא לקחת אשה כבת ארבעים שנה, משמע דרק לקחת בת ארבעים ישנו קפידא משום ביטול פו"ר דבת ארבעים אינה יולדת כדאי' בב"ב דף קי"ט ע"ב, וכן מבואר מדברי החיד"א בפי' ברית עולם [שם] דכל הקפידא הוא משום ביטול פו"ר, שלכן צידד דדוקא בבחור שלא קיים פו"ר הוא דישנו הך קפידא, אבל אם כבר קיים פו"ר מותר דעכ"פ איכא מצוה להנצל מחטא ואינו ברור שלא תלד.

ג) אכן מסיום דברי הספר חסידים אבל לאיש אסור לקחת אחות אביו ואחות אמו כי רובן יותר זקנות בשנים ממנו, משמע לכאו' שכל שהאשה יותר זקינה ממנו, יש קפידא בזה, ולאו דוקא בת ארבעים.

אכן זה אינו שהרי כתב שם להלן [סי' תצ"ב] וז"ל ואשה שמתה אחותה והיא פנויה והניחה קטנים, אם היה מותר לקחת אחות אביו ואחות אמו היתה ממתנת עד שיגדל והוא כשיהיה בן עשרים שנה היא תהיה בת ארבעים עכ"ל. הרי מבואר מזה דגם סיום דבריו לעיל בסי' תצ"א שרובן יותר זקנות בשנים ממנו, ר"ל בת ארבעים.

פרק ג
דברי הזוהר והרמ"ז

א
דברי הזוהר

א) והנה בזוהר [פר' וילך דף רפ"ג ע"ב] אי' ת"ח והא אתמר דכל רוחין דנפקין מלעילא דכר ונוקבא נפקי ומתפרשן. ולזמנין תפוק נשמתא דנוקבא עד לא נפקת דכר דהוא בר זוגה, וכל זמנין דדכורא לא מטא זמניה לאזדווגא בהדי נוקביה ואתי אחרא ואתנסיב בהדה כיון דמטא זמנא דהאי לאזדווגא כד אתער צדק בעלמא למפקד על חובי עלמא כניש ליה להאי אחרא דהוה נסיב בהדה, ואתי אחרא ונטיל לה עכ"ל. הרי מפורש בדברי הזוהר שמזדמן לפעמים אפילו בבת זוגו האמיתי של אדם שתהיה היא גדולה ממנו בשנים.

ב

דברי הרמ״ז

א) אכן הרמ״ז בפי׳ שם וז״ל דכל רוחין דנפקין וכו׳, זה כלל גדול נוהג בכל הנשמות שיוצאות מזווג זו״ן ולכן הם זכר ונקבה יחד מן החסדים והגבורות, וברדתן לבריאה דכתיב בה [בראשית ב י] ומשם יפרד, אז מתפרשן זה בהיכלי זכר וזאת בהיכלי נוק׳, ולכן גם ברדתן אל העוה״ז יוצאות נפרדות זאת במזרח וזאת במערב וכיוצא.

אבל ולזמנין תפוק וכו׳, נראה שהוא מ״ש בדרוש קשר החברים שיש נשמות שמיד בעת צאתן מלעילא מזווג זו״ן מיד יורדות לעוה״ז להכנס בגופות. ויש שמתעכבות בבריאה לשמש במרום בסוד [מלכים א י״ז א] חי ה׳ אשר עמדתי לפניו, ככתוב שם, ואם כן אפשר שגם שתצאנה שתי נשמות מיסוד מלכות אצילות אל הבריאה, תתעכב אחת מהנה בבריאה וכו׳. ונמצא לפי זה שגם שהנשמות של זכר ונקבה יוצאות יחד מהאצילות, מכל מקום אינו מוכרח שתבאנה כאחד לעוה״ז.

ובזה יש טעם לענ״ד למה שכל אדם ואשתו אינם שוים בשנות חייהם, כי רובא דרובא זה גדול מזה בשנים.

אך אין ספק אצלי שהנכון והטוב הוא שיהיה האדם גדול מאשתו וכמו שמצינו באבות ע״ה, כי זו הוראת תגבורת החסדים על הגבורות, ואם אינו כן הוא להפך עכ״ל. הרי שעל מה שמבואר מדברי הזוהר דלפעמים האשה גדולה בשנים מהאיש, מ״מ נכון וטוב שיהיה האיש גדול בשנים מאשתו כמו שמצינו בהאבות כי זו הוראת תגבורת החסדים על הגבורות, והביא דבריו בספר דעת הקדושה להריא״ז מרגליות [עמ׳ קי״ג].

ג

דברי הוישב הים

א) והנה בשו״ת וישב הים [שם] כתב ע״ד הרמ״ז וז״ל והנה הגם שנראה מפשט לשונו של הרמ״ז ז״ל דמ״ש שיהיה האיש גדול מאשתו, היינו לענין שנות חיים, מאחר שקאי בביאור דברי הזוהר דבהכי אירי וכנ״ל, מ״מ לענ״ד קיצר במקום שהיה לו להאריך. כי מאחר שבגבהי מרומים בזכו״ן העליונים עיקר ביטוי הגדלות הוא מה שכל תיקון הנוק׳ נמשך אליה ע״י הזכר, דסיהרא לית לה מגרמה כלום אלא מה שמאיר לה שמשא, נראה ברור א״כ שאין הענין תלוי רק בגדלות השנים, אלא כנ״ל גם בגדלות הנפש והדעת, וזה עיקר הקובע, שודאי הגוף והכלים טפלים אל הרוחניות והשכל. ואפשר שלזה גם כיוון הרמ״ז, ולכן נקט בלשונו

לשון כללות וכתב גדול סתם, ולא פירש גדלות בשנים להדיא, וכוונתו לגדלות בכל המובנים עכ"ל.

אבן דבריו צ"ע, שהלא דברי הרמ"ז ברור מללו דמש"כ שיהיה האדם גדול מאשתו קאי על שנות חייהם, דקאי על מה דסמיך ליה שכתב כל אדם ואשתו אינם שוים בשנות חייהם, כי רובא דרובא זה גדול מזה בשנים, וע"ז כתב שטוב ונכון שיהיה האיש גדול בשנים מאשתו, ואין מקום לפרש דברי הרמ"ז בדרך אחרת.

ב) שוב כתב [שם] וז"ל ואיך שיהיה חידושים כאלה צריכים אנו לשמוע מפי רבנו האר"י ז"ל גופיה ולא מזולתו, ובפרט כשהמדובר לקבוע על פיהם סדר הנהגת התחתונים למעשה וכמ"ש הרב חיד"א ז"ל [בחיים שאל ח"ב סימן י' אות ג'] לגבי מנהגו של הרמ"ז ז"ל ותלמידיו לתקוע בשופר לפני התפילה בעת נץ החמה וז"ל ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה רבינו האר"י ז"ל עצמו. וגם כי הרמ"ז גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מ"מ אני בער ולא אדע, כי מה שלא גילה האר"י רבנו הגדול ז"ל אשר למד עם אליהו זכור לטוב, באלו אמרו שלא לסמוך, ושב ואל תעשה עדיף עכ"ל.

וגם דבריו אלו צ"ע שהרי הא דמייתי מדברי החיים שאל, ראי' לסתור הוא, שהלא החיד"א שם כתב דשב ואל תעשה עדיף, אבל במקום שקיום דברי הרמ"ז הם בשב ואל תעשה, משמע דשפיר יש לחוש לדברי הרמ"ז, וא"כ יש ללמוד מדבריו לענינינו דשפיר יש מקום לחוש בשב ואל תעשה למש"כ הרמ"ז שטוב שיהא האיש גדול מאשה בשנים, שלכן אם האשה גדולה בשנים יש ליזהר בשב ואל תעשה שלא להזדקק בתחילה לשידוך כזה.

פרק ד

דעת האריז"ל

א

דברי האריז"ל והעץ חיים

א) הנה בספר ארבע מאות שקל כסף [דף רפ"א] מייתי לשונו של האריז"ל בא"ד במכתב וז"ל הלא האשה עד שנים עשר שנים ויום אחד נקראת קטנה. וענין שנים אלו הוא, כי הלא האשה אינה נתקנת, אלא עד תיקון האדם, וזהו שאמר הפסוק לא טוב היות האדם לבדו וכו', כי תחילה היתה הנוקבא בסוד צלע אחד, והוא בזמן היות אחורי הת"ת דזעיר, בסוד ה' תתאה, וכאשר נתקן האדם שהוא זעיר והגדיל לגמרי, אחר כך נתקן הנוקבא, כי אחרי גדלות הזכר עדיין הנקבה

קטנה, ואין הנקבה נתקנת עד גמר תיקון הזכר. ולכן אנו רואים בחוש הראות, כי האיש גדול מאשתו בשנים כנודע עכ״ל.

ב) וכן כתב העץ חיים [שער ל״ה פרק ב] וז״ל אח״כ נקראת קטנה והיא אות ק׳ של נקבה, וזהו כי הלא האשה עד י״ב שנים ויום א׳ נקראת קטנה. וענין י״ב שנים אלו הוא כי אין האשה נתקנת עד גמר תקון האדם וז״ש לא טוב היות האדם לבדו כי תחלה היתה הנוקבא בסוד צלע א׳ והיא היתה אחורי הת״ת דז״א בסוד ה׳ תתאה, ואז נתקן אדם שהוא ז״א והגדיל לגמרי ואח״כ נתקנת הנוקבא כי אחר הגדלת הזכר עדיין הנקבה קטנה ואין הנוקבא נתקנת עד גמר תיקון הזכר. לכן אנו רואין בחוש הראות והטבע, כי האיש גדול בשנים מאשתו, ואחר שבאו המוחין לז״א והגדיל, אז מאירין המוחין האלו בנוקבא ונתקנת עכ״ל.

ג) ובספר עץ חיים [שער ל״ד פרק ד מ״ב] כתב וז״ל בחינה ד מ״ב היא בזמן שנקרא קטנה שהיא עד י״ב שנים ויום א׳. והענין כי אין האשה נתקנת עד אחר גמר תיקון האדם וכמ״ש לא טוב היות האדם לבדו, כי אחר שנתקן האדם והיתה חוה עדיין בסוד צלע לבד, אז תיקנה ועשאה עזר כנגדו שלימה, כי כן אנו רואים בחוש הראות, שלעולם האיש גדול בשנים מהאשה עכ״ל. והנה לעיל כתב בלשונו אנו רואין בחוש הראות והטבע כי האיש גדול, וכאן הוסיף מלת שלעולם האיש גדול בשנים מהאשה, דמשמע שלעולם הוא הכי, ואף מיעוטא ליכא שאינו כן.

ב

דברי הבני אהרן

א) הנה האריז״ל [שער הגלגולים הקדמה כ] כתב וז״ל דע, כי כאשר האדם הוא חדש, ר״ל כי אז היא הפעם הראשונה שבא בעוה״ז, ואז בת זווגו נולדת עמו כנודע, וכשיגיע זמן לקיחתו אותה, מזדמנת לו ברגע, בלי שום טורח כלל ועיקר עכ״ל.

ובספר בני אהרן [שם] כתב ע״ז וז״ל נולדת עמו. כי הנשמות הם יוצאות זוגות מעולם העליון זכו״ן כנזכר בזוה״ק בכמה דוכתי. ומ״ש נולדת עמו אינו ממש בשעה א׳, אלא כלומר באותו פעם שבא לעולם, שהרי עפ״י הרוב האיש הוא גדול בשנים מהאשה כמ״ש בע״ח ש״לד סופ״ד יע״ש הטעם. א״נ כדאמר לקמן הקדמה ט״ל סוף אות א׳ שיש נשמות שמתעכבות בבריאה או ביצירה וכו׳ יע״ש, וה״ט נמי שלפעמים תהיה האשה גדולה בשנים מהאיש וק״ל עכ״ל. הרי מבואר שמפרש דברי העץ חיים של״ד הנ״ל שעל הרוב ידבר, אבל לא שתהא שום קפידא בכך. וכן מבואר להדיא מסיום דבריו שכתב שלפעמים תהיה האשה גדולה בשנים

מהאיש, דסתם ולא פירש שיש קפידא לכתחילה שלא יהא כן, דמשמע דאין שום קפידא שלא יהא כן.

ג
קושיית השמן ששון וישוב הוישב הים

א) והנה בספר שמן ששון על עץ חיים כתב להעיר ע"ד העץ חיים וז"ל מ"ש שלעולם האיש גדול בשנים מהאשה, עיין במדרש איכה בפ' העיר רבתי עם וכו' עכ"ל. הרי שהבין דברי העץ חיים כפשוטו על שנות החיים כאן בעוה"ז (וכ"ה דעת הר"א פלאג'י זצ"ל בספרו פדה את אברהם [מערכת ק' אות י"ג] כאשר יבואר להלן). וגם דקדק השמש ששון מלשון העץ חיים שלעולם, שלא רק על הרוב ידבר אלא לעולם הוא כן, שלכן העיר ע"ד העץ חיים מדברי המדרש הנ"ל.

ב) ובשו"ת וישב הים [שם] כתב ליישב קושיית השמן ששון וז"ל ואפשר ליישב לענ"ד שהמעלה הנזכרת שדרשו חז"ל על הפסוק העיר רבתי עם, לא זכו אליה אלא בזמן הבית, שהעולם היה כתקנו, אבל בזמן החורבן והגלות לא זכו, ולכן בזמננו זה החוש מעיד שעל הרוב האיש גדול בשנים יותר מאשתו עכ"ל.

ג) והנה לדבריו אלו אזדא לה גם הראיות מנישואי עמרם וכלב שהבאתי בפרק א', דיש לומר דרק הם לרוב מעלתם לא היו צריכין להקפיד בכך, ואין ללמוד מהם לאנשים אחרים שאין קפידא בכך. אשר לפי"ז כל הראיות שהובאו לעיל בפרק א' דהאידנא אין קפידא בזה אזדו לה.

ד
דברי המעיל קודש

א) ובספר מעיל קודש למהר"א פיירירה ז"ל על עץ חיים כתב ע"ד העץ חיים [של"ד] הנ"ל וז"ל בד"ה כי כן אנו רואים בחוש הראות שלעולם האיש גדול בשנים מן האשה. נ"ב יראה הרואה וישמח המבין בדברים אלו שאומר לנו האיש האלהי זיע"א שלעולם האיש גדול מהאשה, וכי גזרה הוא להיות כן, ופעמים יבא שהאשה גדולה מהאיש. או טבע הוא זה כמו השמש שיוצא ממזרח תדיר ולזה יוכל לומר אנו רואים בחוש הראות דבר שאינו משתנה לעולם, אבל זה איך יוכל לומר שאנחנו רואים בחוש הראות כך.

אלא ודאי צריך ראיית השכל לזה שהוא כך כמו בטבע ממש, והוא שידוע מש"ה בכמה מקומות שכל פרצוף כלול מי"ב פרצופים וכיוצא וכו' וכו', ולזה כיון הרב זיע"א למש"ל לא לפשוטו, וזה יודה כל מי שאוהב החיים והאמת והשלום עכ"ל.

ב) ולהלן [שם] כתב עוד ע״ד העץ חיים הנ״ל וז״ל ד״ה כי אנו רואים בחוש הראות שלעולם האיש גדול בשנים מהאשה - נ״ב יראה הרואה והמעיין שהוא פלא דיבור זה לומר שבחוש הראות אנחנו רואים שלעולם האיש גדול בשנים מן האשה כאילו תלוי זה בראיה בחוש הראות משל כמו האילת ואיל שכמה שנים יש להם קרנים קטנים בקרן כידוע וזה תלוי בחוש הראות ודאי, אבל איש ואשה שזכו מי יודע אם זה גדול או זה גדול, והרי אדה״ר וחוה נבראו ביום א׳, והרי ב׳ מלכים בכתר אחד. ופעמים אנחנו רואים שהאשה גדולה מן האיש, ואם מצינו דוקא באבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב שהיו גדולים הם מנשותיהם, הנח להם לאבות העולם כי אינם כשאר אינשי, והוא אומר לעולם כן נראה בחוש הראות. אלא ודאי המשכיל יבין אל סודו ידרוש שכן אנחנו רואים בחוש ראות השכל שהו שבשם גדול מה שבשם נוק׳ שלו והוא ו״ק והיא נקודה א׳ קטנה ממנו ולעולם הוא כך שהחג״ת פרצוף השני נקרא ז״א ונקרא ו״ק והיא נקראת נה״י חצי פרצוף הזכר כמ״ש שער כ״ז פ״ב. וזהו שהוא גדול בשנים ממנה, ולעולם שמש וירח ביום א׳ נבראו כידוע מתוה״ק, ובא הרמז נכון באבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב זיע״א שהם רומזים לחג״ת הנזכרים שהם גדולים בשנים מן הנשים שלהם האימהות הקדושות, ודי בזה ע״כ עכ״ל.

ג) ולהלן כתב ע״ד העץ חיים [של״ה] הנ״ל וז״ל לכן אנו רואים בחוש הראות והטבע כי האיש גדול בשנים מאשתו - נ״ב פלא נראה דברים אלו שאומר שכן דרך טבע וכן אנו רואים בחוש הראות ואין אנחנו רואים בעינינו דבר זה, כי מי יודע אם האיש גדול או האשה גדולה בשנים, זה תלוי בשכל לא בראית עיני בשר ובטבע.

ובודאי אין הדברים כפשוטן כמ״ש מהרש״ש בשער או״א. ואח״כ מצאתי בשער מאמרז״ל מ״ר דף יו״ד וז״ל והנה נודע כי טבע קומת (האשה) [האיש] גדולה משל אשה וראש האשה מתחיל מאמצע קומת האיש מתחת החזה ולמטה. ושם נגדל יותר התימא איך יאמר דברים כאלו ששום אדם אינו כן, והוא אומר כי כן טבע. אלא ודאי אל סודו ידרוש והארכתי שם בפירוׁ ע״ש אם רצונך לבקש האמת והשלום עכ״ל.

ה

דברי הוישב הים בענין דברי האריז״ל

א) ובשו״ת וישב הים [שם] כתב לענין דברי האריז״ל בזה וז״ל והשתא נבוא לדברי מרן מלכא האר״י זלה״ה, ונאמר, שלא נמצא בכתבי קדשו שום אזהרה מפורשת שיהיה הבעל גדול בשנים מאשתו, ר״ל שיכתוב זה דרך ציווי והוראה למעשה. כמו

למשל אם היה כותב שיש לאדם ליזהר כשנושא אשה לקחת דוקא צעירה ממנו בשנים. שאם היה אומר כן, ודאי שהבאים בסוד ה', המתטהרים ומתקדשים לנהוג כמנהגי והוראות האר"י ז"ל, היו צריכין גם בזה לחוש לסברתו, אפילו לא נמצא שום זכר לדבר בדברי רבותינו ז"ל בש"ס ובמדרשים ובספרי הפוסקים, שאין דברי רבנו האר"י ז"ל צריכין חיזוק, ואנו סומכים עליו בכל הוראותיו בכל כוחנו, גם בלי שום ראיה ושום סמך ממקום אחר, כידוע ומפורסם.

ורק זה מצינו בדב"ק בהיותו מעמיק להסביר דברים העומדים ברום, בסוד תיקוני פרצופי הזו"ן, כתב בעץ חיים וכו'.

והנה מלבד שדבריו ז"ל לא באו בדרך אזהרה והוראה למעשה, אלא הביא ראיה ממנהגו של עולם לסדר הדברים הנמצאים בגבהי מרומים, וכמו שכתב לכן אנו רואין בחוש הראות והטבע וכו', פירוש שכן הוא מנהגו של עולם על פי הרוב שהאיש גדול בשנים מאשתו (ומ"ש במבו"ש שם לשון "לעולם" ברור שזה לאו דוקא). ולא הביא ראיה לזה לא מהמקרא ולא מחז"ל, אלא מהחוש והטבע ומנהגו של עולם בלבד, וממילא אין ללמוד מכאן שיש בדבר קפידא בכל המקרים, שהרי גם אנו רואים ושומעין בחוש הטבע שכמה יראים ושלמים גם לרבות תלמידי חכמים גדולים ומפורסמים, במשך הדורות, ראשונים ואחרונים, שנשאו נשים גדולות בשנים מהם ועלה זיווגם יפה, ולא שמענו בדבר פוצה פה ומצפצף.

ולפי עניות דעתי הכלל בזה הוא, שאין ללמוד מכתבי רבנו האר"י ז"ל שום הוראה למעשה מחודשת, שאין לה שורש וענף על פי חז"ל וההלכה, כל שנאמרו דבריו בהסבר סודות העליונים על דרך משל ונמשל. ורק אם אמר להדיא בדרך הוראה למעשה, או ציווי למעשה, שכן צריך לנהוג, אז ודאי נכון וטוב לחוש וליזהר לקיים דבריו, ואדרבא חיובא רמיא על כל מי שבר הכי, להיות מן המתחסדים ומתקדשים בקיום מנהגי האר"י ז"ל לעשות כוותיה.

והרואה יראה כמה וכמה עניינים שנאמרו על דרך זה בסוד משל ומליצה בכתבי הקודש הנ"ל, שלא שייכים כלל לנהוג אותם למעשה. וכבר בעוה"ר כמה וכמה נכשלו בכגון זה במשך הדורות, שהגשימו סודות עליונים, להבין שעל פיהם יכולים וצריכים להתנהג בני אדם התחתונים, גם בדברים שלא ציוה כן האר"י ז"ל למעשה, והתוצאות היו הריסת כמה מיסודי התורה והאמונה וכמפורסם. ודי לחכימא ברמיזא, ואכמ"ל בזה.

ב) ומה גם שבנידון דידן יש להבין, ונראה יותר נכון ומסתבר, שעיקר הרמז דגדלות האיש מאשתו הוא בנפש ובשכל ובדעת, דהיינו באיכות, ולהיותו הוא

המשפיע, והיא המקבלת ומונהגת על ידו, ואפילו שתהיה גדולה ממנו בשנים או בקומה, אין קפידא, כי עיקר רמזי הסודות העליונים הם בענייני הרוחניות בפנימיות נפשו של האדם, הגם שלפעמים גם תואמים רמזים אלו אל ענייני הגוף וחיי הגשם של האדם התחתון.

ובאן לענייננו שיש להבין בכוונת הזוהר שהבאנו לעיל שאפילו היכא שיצתה ובאה נשמת האשה תחילה לעולם, והיא גדולה ממנו בשנים, מ״מ בשורשי הנשמות ובתיקונם, כשהיו עדיין צרורים באוצר הנשמות, ודאי שלעולם יוקדם תיקון נשמת הזכר, וע״י נמשך תיקון נשמת נוקביה. אלא שאחר כך בסיבות גלגול תהליכי ההנהגה שבעולם התחתון לצורך השכר והעונש וכו׳, יזדמן פעמים שיוקדם לבוא נשמת האשה לפני נשמת בעלה, וכבר אין בדבר קפידא, מאחר שמתחילה בשורש העליון נעשו כל התיקונים על סדרם הנכון, ודו״ק ותשכח שהם דברים אמתיים, וגם קרובים אל הפשט, ומתיישבים על הלב מאוד עכ״ל. ונתכוין בדבריו אלו לדברי המעיל קודש הנ״ל.

פרק ה
דעת התיו יהושע והשומר הבריאות

א) וכתב עוד בשו״ת וישב הים וז״ל ובהיותנו בזה מצאנו ראינו בספר סגולות ישראל [דף קכ״ב ע״ב] שכתב בענין זה וז״ל כתב בספר תיו יהושע בח״ב שיזהר האדם כשנושא אשה שהוא יהיה כביר לימים מאשתו, והדבר הזה מועיל לשלום בית, ובפרט לזרע אשר יוליד עי״ש. ועיין בספר פדה את אברהם להר״א פאלאג׳י זצ״ל [מערכת ק׳ אות י״ג] שהביא כן סמך על זה מעץ חיים. וכתב שם והוא חידוש, דבעיר הקודש ירושלם דשם מציון תצא תורה, ובפרט בק״ק בית אל וחכמת הקבלה, והנה שם נהגו דהאשה יותר גדולה בשנים מהאיש על הרוב, והיה להם להזהר עי״ש.

וכן מצאתי בספר שומר הבריאות שכתב כמ״ש בספר תיו יהושע וכו׳ עכ״ל. ועי״ש שבסיום הביא מ״ש במדרש איכה הנזכר, ודייק מינה שהאשה היתה יותר בשנים מהאיש עכ״ל.

הרי מבואר דעת הר״א פאלאג׳י שדברי העץ חיים הם כפשוטו על שנות החיים כאן בעולם. וגם למד בדבריו שיש קפידא שיהא האיש גדול מהאשה, ולא סתם על מנהגו של עולם מדבר העץ חיים.

גם מבואר מזה שדעת התיו יהושע והשומר הבריאות כדעת הרמ״ז שיש ליזהר בזה שהאיש יהא יותר גדול משל האשה.

ב) אכן העומד לנגד זה היא עדותו של הר"א פאלאג'י זצ"ל על עיה"ק ירושלים ובפרט על ק"ק בית אל שנהגו להיפוך, והרי גדול כח המנהג, והרי אי' ביבמות דף ק"ב ע"א אם יבא אליהו ויאמר וכו' אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל, הרי מבואר שאפילו לאליהו אין שומעין לעשות נגד המנהג.

וכתב ע"ז בשו"ת וישב הים [שם] וז"ל איך שיהיה, נמצאנו למדים מזה, עדות חשובה אודות מנהג חו"ר בית אל שנהגו שתהיה האשה גדולה בשנים יותר מהאיש. והגם שדבר זה מעורר תמיהה, דמה שייך בזה מנהג. ומסתמא הכוונה שידוע הדבר שלא הקפידו על זה כלל. ואפשר דהא דנקט על הרוב, הכוונה שעל הרוב שנזדמן כן, לא הקפידו כלל בדבר, דאם לא כן הוא היפך מנהג בעולם, וזה אינו מסתבר, וק"ל. ומ"מ ודאי מכאן ראיה גדולה שלא היו מדקדקים בתר איפכא לשאת דוקא צעירה, ושאין שום קפידא שתהיה האשה גדולה יותר בשנים עכ"ל.

פרק ו

אם יש ראי' שאין קפידא מהא דבחור לא ישא זקינה

א) והנה בשו"ת וישב הים [שם] כתב וז"ל והנה מלבד שיש להביא קצת ראיה לזה ממצות יבום שלא חששה התורה כלל לאם היבם קטן והיבמה גדולה ממנו, עוד מצינו בברייתא במסכת יבמות [דף ק"א ע"ב] וז"ל ודברו אליו וכו' מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם היה הוא ילד והיא זקנה, הוא זקן והיא ילדה, אומרים לו מה לך אצל ילדה, מה לך אצל זקנה, כלך אצל שכמותך, ואל תכניס קטטה בתוך ביתך ע"כ. ופסקה מרן בשלחן ערוך [אה"ע סימן ב' ס"ט] וז"ל לא ישא בחור זקנה ולא זקן ילדה וכו' ע"כ. והטעם מבואר שבילד וזקנה חוששים שלא יעלה זיווגם יפה, וכן בזקן וילדה. וזה מלבד הטעם הנזכר שם דשמא תצא לזנות. הרי מזה דדוקא בילד וזקנה ממש חוששים, אבל לכשתהיה מבוגרת ממנו לזה לא חששו, כל שאינה זקנה ממש וק"ל. ועיין ברמב"ם [הלכות אישות פרק ט"ו הלכה ז'] וז"ל לא ישא אדם עקרה וזקנה וכו' עכ"ל. ושם נקט הטעם משום ביטול מצות פריה ורביה, וגם זה לא שייך אלא בזקנה ממש שפסקה מלראות, אבל במבוגרת ממנו לא שייך שום איסור ופשוט עכ"ל.

ב) ויש להעיר בזה, דהנה ביבמות דף ק"א ע"ב אי' ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם היה הוא ילד והיא זקנה הוא זקן והיא ילדה אומרים לו מה לך אצל ילדה מה לך אצל זקנה כלך אצל שכמותך ואל תכניס קטטה לתוך ביתך. וכתב הרמב"ם בפכ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ו וז"ל ואין האיש רשאי לישב בלא אשה, ולא ישא עקרה וזקנה שאינה ראויה ליולד וכו' ולא ישא בחור זקנה ולא ישא זקן ילדה שדבר זה גורם לזנות עכ"ל. הרי שבריש דבריו כתב לענין כל איש

כתב שלא ישא זקנה שאינה ראויה לילד, והיינו משום לתא דביטול מצות פו״ר וכמש״כ הרמב״ם בפט״ו מהל׳ אישות ה״ז, שלכן כתב שם דאם כבר קיים מצות פו״ר, או שיש לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה אין איסור בזה. ושוב כתב הרמב״ם לענין בחור שלא ישא זקנה, דמשמע דבבחור איכא עוד טעם שלא לישא זקנה. ובע״כ דהיינו משום מש״כ הרמב״ם בסוף ההלכה שדבר זה גורם לזנות, דקאי גם על בחור לא ישא זקנה ולא רק על הא דלא ישא זקן ילדה.

והנה הרה״מ [שם] כתב ע״ד הרמב״ם וז״ל ולא ישא בחור זקנה וכו׳. כבר נתבאר זה. ואמרו פרק מצות חליצה משיאין לו עצה ההוגנת לו שאם הוא ילד והיא זקנה הוא זקן והיא ילדה אומרים לו מה לך אצל ילדה מה לך אצל זקנה כלך אצל שכמותך עכ״ל. והנה מש״כ וכבר נתבאר זה צ״ע דאם כוונתו למש״כ בהל׳ אישות (וכן מבואר מדברי הב״י באה״ע סי׳ ב׳ בביאור דברי הרה״מ) או למש״כ הרמב״ם בריש ההלכה, הרי שם לא איירי בבחור, אלא מטעם ביטול פו״ר לחוד הוא דאסור, משא״כ בבחור אסור גם בכבר קיים מצות פו״ר או שיש לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה, משום שבבחור איכא עוד טעמא לאיסור משום שזה גורם לזנות, ודבר זה לא נתבאר, וצ״ע.

אבן הא מיהת מבואר ממה שהראה הרה״מ מקורו גם מדברי הגמ׳ בפרק מצות חליצה, שמפרש דברי הגמ׳ משום שדבר זה גורם לזנות. וכן מבואר להדיא מדברי הבאר הגולה [ע״ד השו״ע שם סעיף ט׳].

והנה הטור [אה״ע סי׳ ב׳] כתב וז״ל לא ישא בחור זקנה ולא זקן ילדה שדבר זה גורם לזנות עכ״ל. הרי משמע מפשטות לשונו ג״כ דשניהם אסורים משום הך טעמא שדבר זה גורם לזנות, דאל״כ הוה ליה למכתב טעמא דאיסורא דלא ישא בחור זקנה. ולכן צ״ע בדברי הב״י [שם] שכתב וז״ל ומ״ש ולא זקן ילדה שדבר זה גורם לזנות. כן כתב הרמב״ם בפרק הנזכר והוא מדגרסינן בפרק הנשרפין אל תחלל את בתך להזנותה זה המשיא בתו לזקן עכ״ל. דמשמע מזה שמפרש הב״י מש״כ הטור שדבר זה גורם לזנות דקאי רק על מש״כ ולא זקן ילדה. וכן מבואר מדברי הלבוש [שם סעיף ט׳] שכתב וז״ל לא ישא בחור זקנה שהרי אינה מולדת ויבטל הוא מפריה ורביה. ולא ישא זקן ילדה, שדבר זה גורם לזנות שהיא תזנה תחתיו, ועל זה הזהירה התורה אל תחלל בתך להזנותה, ואמרו רבותינו ז״ל זה המשיא בתו ילדה לזקן עכ״ל, וכ״כ הערוה״ש [שם סעיף ו׳].

אבן מש״כ הוישב הים בלשונו והטעם מבואר שבילד וזקנה חוששים שלא יעלה זיווגם יפה, וכן בזקן וילדה. וזה מלבד הטעם הנזכר שם דשמא תצא לזנות צ״ע דאיפה כתוב טעם זו שלא יעלה זיווגם יפה, ואם מקורו לזה מדברי הגמ׳ ואל

תכניס קטטה לתוך ביתך, הרי מדברי הרה"מ מבואר דביאור דברי הגמ' היינו משום שדבר זה גורם לזנות.

ג) והנה בעיקר מש"כ הוישב הים להוכיח מזה שאין קפידא באשה מבוגרת ממנו וז"ל הרי מזה דדוקא בילד וזקנה ממש חוששים, אבל לכשתהיה מבוגרת ממנו לזה לא חששו, כל שאינה זקנה ממש עכ"ל. יש להעיר ע"ז מדברי הראבי"ה [תשובות ובאורי סוגיות סימן תתקע"ה] שדן שם אם זקינה שאינה ראויה לילד מותרת לייבם וכתב בא"ד וז"ל ומההיא דאמרינן אם היה הוא ילד והיא זקינה אומרים לו כלך אצל שכמותך, אין ראייה דהתם קרי לה זקינה לגבי ילדה אפילו ראוייה לילד עכ"ל. הרי שכתב לפרש דברי הגמ' אפילו בראויה לילד, ולגבי ילדה נקרא זקינה, וא"כ יש מקום לומר דכל שהיא מבוגרת ממנו בכלל זה. אכן נראה דגם לדברי הראבי"ה אף דלא מיירי בזקינה שאינה ראויה לילד, מ"מ משמע הוא ילד והיא זקנה הוא דיש קפידא בזה, דהיינו שיש חילוק של הרבה שנים ביניהם, שהוא ילד והיא זקנה, אבל מה שהיא קצת מבוגרת ממנו אינו בכלל דברי הגמ'.

ד) אכן בכל עיקר ראייתו של הוישב הים משם לענין נידון דילן נראה דלא שייך כלל, דהרי ודאי דבנידון דילן ליכא סרך איסור כלל, אלא כל הנידון הוא אם יש מקום ליזהר מזה מטעמו של הרמ"ז או משאר טעמים שנתבארו, אבל אין בזה נידון של אפילו סרך איסור, משא"כ הא דבחור ישא זקינה יש סרך איסור בדבר, הן מטעם ביטול פו"ר, והן מטעם שדבר זה גורם לזנות.

פרק ז

מסקנת הושב הים

א) וכתב שם בוישב הים לאחר עדותו של הר"א פאלאג'י זצ"ל וז"ל ומ"מ ודאי מכאן ראיה גדולה שלא היו מדקדקים בתר איפכא לשאת דוקא צעירה, ושאין שום קפידא שתהיה האשה גדולה יותר בשנים, ורק מעלה בעלמא, וכמ"ש הרמ"ז בדרך עצה טובה שטוב הדבר שיהיה האיש גדול יותר, והיינו כשאר המעלות ששוקלים בשעת עשיית השידוכין שעל פיהם קובעים ומתאימים הזוגות עכ"ל.

ב) ומסיק שם וז"ל העולה למעשה - ומה שנלע"ד למעשה להורות בנדון זה הוא, שלפי האמת ישנם כמה וכמה שיקולים חמורים שצריכין להעריך ולשקול בהתאמת הזיווגים, כגון יחוס ומשפחה מדות וכו' וכו', ואין הכי נמי אם יזדמנו כל המעלות הנחוצות הנזכרות, וגם המצא ימצא שתהיה האשה צעירה לימים יותר מהאיש, מה טוב ומה נעים מכמה טעמים נגלים ונסתרים.

אמנם אם יזדמנו שאר המעלות הדרושות, פשיטא שאין לדחות השידוך מסיבת היות האשה גדולה יותר בשנים או בקומה מהאיש. ומעשים בכל יום אצל המשפחות הכבודות והחשובות שלוקחים נשים לבניהם גם כשהאשה גדולה יותר בשנים, כשנמצא התאמה בין בני הזוג מכמה טעמים אחרים וסיבות הכרחיים, וכן נכון להלכה ולמעשה ללא כל פקפוק עכ״ל.

ג) והנה המורם מכל דברינו לעיל, שהסרתי קצת פקפוקיו של הוישב הים על המבואר בכמה ספרים דשפיר יש ליזהר בזה. ולכן לכאו׳ לדברינו ודאי יש צד מעליותא בזה שהאיש גדולה מהאשה, עכ״פ לא פחות ממשקלו של הוישב הים.

פרק ח
בענין משקל דברי ספרי קבלה להלכה למעשה

א

א) הנה המג״א [סי׳ כ״ה סק״כ] כתב וז״ל וכל דבר שלא הוזכר בגמרא ובפוסקים אף על פי שנזכר בקבלה אין אנו יכולים לכוף לנהוג כן [רא״ם ח״א ס״א] עכ״ל, וכן הביאו דבריו הגר״ז [שם סכ״ח] והערוה״ש [שם סכ״ט. אלא דמש״כ כן בשם המג״א בשם הרדב״ז צ״ע, שהמג״א כתב דבר זה בשם הרא״ם].

והנה ז״ל השו״ת רא״ם [שם] - נשאל נשאלתי על חזרת השלש תיבות של קריאת שמע אם ראוי להכריח הצבור שלא היו נוהגים בחזרה שיהיו מחזירים אותם אם לא ושהצבור שהיו נוהגים בחזרת ה׳ אלהיכם אמת אם ראוי להכריחם להחזיר אני ה׳ אלהיכם אם לא.

התשובה הא דנסתפק לכון אם ראוי להכריח הצבור שלא היו נוהגים בחזרה שיהיו מחזירים אם לא, נראה לי לעניות דעתי דאין ראוי להכריח על זה מכיון ששום פוסק מכל הפוסקים המפורסמים לא דבר בזה, אלא אדרבא אמרו וכו׳, ואף על פי שבעלי הקבלה קצתם היו מדקדקים במספר התבות והיו מכוונים להשלים בחזרה הזאת חשבון הרמ״ח אברים לא היו מכריחים את בעלי הקבלה האחרים שלא היו יודעים החזרה להחזיר שהרי לולא ההוא ינוקא ששמעו מפיו שאביו היה מחזיר הג׳ תבות כדי להשלים חשבון מספר האברים ובא אחר כך במקרה רבי יהודה בריה דר׳ פנחס והעיד משם רבי יוחנן בן נורי שאמר משם רבי יוסי בן דורמסקית משמיה דרבי עקיבא לא היו מחזירין, ואלו היה הדבר הזה מהדברים שראוי להכריח בהם מדוע לא פרסמו הראשונים שהיו יודעים החזרה לכל בעלי הקבלה וגם לכל ישראל שיהיו מחזירים אבל היו יודעים אותו הם לבדם לעצמם ולא היו מפרסמים אותו והיו טועים בזה אפילו בעלי הקבלה עצמם וכל שכן שאר

העם הנה זאת ראיה גדולה שאין זה מהדברים שראוי לפרסם ולהכריח לרבים, ומסתמא כל ישראל היו קורים קרית שמע שלא בחזרה מפני שלא היו מקפידים על החשבון הזה אלא יחידי הסגולה בלבד וכו', ולא זו בלבד אלא כל דבר ודבר שלא הוזכר לא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי ולא דברו בו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ועליהם אנו סומכים כל עניני הדת בכלל (ואין) [אין] אנו יכולים להכריח בו אף על פי שבעלי הקבלה דברו בו מפני שדבריהם אינם [אלא] על צד הרמז שמרמיזין הם לעצמן שהיו בקיאין על זה, אבל בזמנינו זה שבעונות הרבים אין אנו מכוונים בתפלותינו להרמיז במה שראוי להרמיז והלואי שהיינו מכוונים על פשט דברינו היוצאים מפינו אין אנו יכולים להכריח העם בדבר מהדברים הרומזים לעליונים ולא שמענו בזמנינו לשום אחד מבעלי הקבלה הגדולים והמפורסמים שיכריחו את העם באותן הדברים הרמוזים לבעלי הקבלה לדברים עליונים כשלא דברו בם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם.

ב) אכן בשו"ת רדב"ז [ח"ד סימן ל"ו (אלף קי"א)] כתב וז"ל ובכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים. ובכל מקום שאינו חולק כגון בכי האי גוונא שלא נזכר בגמרא וגם בפוסקים אני ראיתי לסמוך על דברי הקבלה. ושם לעיל [סי' ח' (אלף פ"ב)] כתב לענין הנחת תפילין בחול המועד וז"ל וכיון שהיא פלוגתא דברי הקבלה יכריחו ואתה אל תניח עכ"ל. והנה מלשונו שכתב יכריחו, משמע דיש להכריח כדברי הקבלה, וזה דלא כדברי הרא"ם.

ובהאי ענינא יש להעיר בדברי החכ"צ [סי' ל"ו] שהביא תשו' זו של הרדב"ז, וכתב בלשונו דברי הקבלה יכריעו, והרי בלשונו של הרדב"ז שם כתב יכריחו ולא כתב יכריעו. ולכן יש להעיר בדברי המ"ב [סי' כ"ה סקמ"ב] שפסק כמו החכ"צ המובא בשע"ת שם, וגם הביא לפני כן דברי הרא"ם, דמבואר מזה דסבירא ליה דלא פליגי. והנה לדברי החכ"צ שגרס יכריעו שפיר יש לומר כן, דאף שיכריעו אבל לא יכריחו, אבל לגי' דילן בע"כ פליגי אהדדי.

ב

א) אכן נראה דכ"ז לא שייך לענינינו, דהנה כל דברי הרדב"ז איירי לענין המבואר בדברי הזוהר, אבל במה שמבואר רק בספרי קבלה שאח"כ כגון האריז"ל וכדומה, הרי המג"א והנמשכים אחריו מביאין דבריו בהרבה מקומות, ומכלל הן אתה שומע לאו, דכשאין מביאין מדברי קבלה, או דסבירא להו שאין לחוש לזה כלל, או דאין אנו משיגים ההבנה אמיתית בדברי האריז"ל וכדומה.

וכן מדברי החכ״צ [שם] מבואר דאיירינן לענין דברי הזוהר, שהביא ב׳ תשובות אלו של הרדב״ז, ושוב כתב וז״ל הרי שאם לא היתה פלוגתא בין הפוסקים דברי הקבלה לא יכריעו ההיפך, וזה יסוד תורתינו הקדושה שאם לא כן נתת תורת כל או״א בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה. ובעונותינו שרבו זה סיבה לפרצות גדולות אשר עיני ראו ולא זר כמה אנשים עברו תורות חלפו חק בהסמכם על דברי הזוהר או ברעיא מהימנא לפי דעתם המזוהמת בפירוש דברי הזוהר או ברעיא מהימנא וחס להו לבעלי הזוהר והרעיא מהימנא מעלות על דעתם הדברים ההמה ול״ה מן הצורך להעלות דבר זה על ספר אלא להוציא מלבן של המתחכמים להורות היפך דעת רבותינו הפוסקים ז״ל על משענת קנה חכמת הזוה״ק אשר דבריו סתומים וחתומים באלף עיזקאין כל קביל די רוח יתירא בהו לומר כי הם ירדו לסוף דעתו וכל רז לא אניס להו וה׳ הטוב יכפר בעד עכ״ל.

ב) שו״ר שכדברינו מפורש בדברי האג״מ [או״ח ח״ד סימן ג׳] שכתב ע״ד המ״ב בשם השע״ת הנ״ל וז״ל הנה פשוט שהקבלה תכריע הוא ס׳ הזוהר והתקונים שהם דברי תנאים, אבל כתבי האר״י ופע״ח אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה, ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי, לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו עכ״ל.

ג) הן אמת שבספר יד אהרן [סי׳ ל״א הגה״ט אות ב׳] כתב לענין פלוגתת האחרונים בענין הנחת תפילין בע״ש שבמקום שיש מחלוקת קבלת האריז״ל מכרעת שכתב שבע״ש אין מניחין תפילין במנחה, דמשמע דגם דברי קבלה מהאריז״ל מכריע בענין פלוגתת הפוסקים, וכן מבואר מדברי התשו׳ הון יוסף [אה״ע סי׳ י״א], מ״מ כדברי האג״מ מבואר מדברי הפוסקים בכל מקום שלא הכריעו פלוגתת פוסקים מכח דברי האריז״ל.

פרק ט

מסקנא לדינא

א) אשר לכן נראה פשוט וברור לענינינו שהוא ענין הנוגע כל כך, ולא הוזכר שמצה של רמז בדברי שום א׳ מן הפוסקים על קפידא כזה, ועל פי שנים עדים יקום דבר, כאשר על דגלם מצורף שתיקת כל רבותינו ואבותינו זצ״ל שלאורם אנו הולכים בכל דבר, מכל ענין הך קפידא, אשר כ״ז מראה בעליל שאין לחוש לכל ענין זה כלל וכלל אפילו בתור מעלה, אלא להלכה למעשה כמאן דליתא דמי כלל וכלל, ואין שום מעליותא להצעת שידוך שהמדוברת צעירה מהבחור, על שידוך שהמדוברת מבוגרת יותר ממנו.

ב) עוד יש תוספת מילין בענין זה, למה בענין זה עוד יותר יש להעלים עין מכל ענין קפידא זו, דהלא חז"ל חששו בהרבה מקומות לחבב אשה על בעלה כמבואר בכתובות דף י"ז ע"א ובב"מ דף פ"ז ע"א, וכל עיקר איסור נדה לשבעה אי' בנדה דף ל"א ע"ב תניא היה ר"מ אומר מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה מפני שרגיל בה וקץ בה אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה, הרי שרצון הבורא הוא שתהא האשה חביבה על בעלה כל ימיה כשעת כניסתה לחופה, ואלא"ה הוי בכלל קץ בה.

ולכן מאד אמינא, שבענין זה הרי מאד יתכן שיהא בעל שאשתו יותר מבוגר ממנו, שישמע שיש איזה קפידא בדבר מכל הטעמים הנ"ל, והרי זה יגרע בחביבות אשתו עליו, שלכן בענין זה ודאי אין לנטות אוזן כלל וכלל להאומרים שיש קפידא בזה, כדי שלא לגרע אפילו במעט בחביבות שום בת ישראל על בעלה, שלכן בענין זה ודאי אין לחוש לזה כלל וכלל, וכאשר נהוג מקדמת דנא.

בתפלה להחונן אדם דעה,

שנבוין רק להאמת הצרופה,

ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא,

ולא נכשל ח"ו בדבר הלכה,

יששכר דוב הכהן אייכארן

סימן ב

בענין צוואת ר' יהודה החסיד
שלא לישא אדם אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו

הגאון רבי ישששכר דוב אייכארן שליט"א
מח"ס פי כהן

שאלה: בענין המבואר בצוואת ר' יהודה החסיד שלא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, אם יש ליזהר בזה גם כשיש שינוי קצת בהשמות, או אסור באופן זה ליזהר בזה.

תשובה:

א
דברי הספר חסידים

א) הנה הס"ח בצוואתו [אות כ"ג ובדפו"א סי' כ"ו] כתב וז"ל לא ישא אדם אשה ששמה כשם אמו, או שמו כשם חמיו, ואם נשאה ישנה שם האחד אולי יש תקוה עכ"ל, והביאו הפתחי תשובה [יו"ד סי' קט"ז סק"ו].

ב
בדעת המתירים כשאינו משולש

א) שוב ציין הפתחי תשובה שם למש"כ בחכמת אדם [כלל קכ"ג סי"ג] וז"ל ודע דמה שכתב בצוואת ר' יהודה חסיד [סימן כ"ו] שלא ישא אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו, הוא דוקא כשהם משולשים כגון אדם ששמו ראובן וחתנו שמו ראובן, ואם יקח עוד חתן זה חתן ששמו ראובן, אזי לא יצליח כיון שהוא משולש, וכן אשה ששמה רבקה וכו', וכן כתב להדיא בספר חסידים [סימן תע"ז], והעולם טועים בזה עכ"ל.

ב) וכן בתשו' שם ארי' [אה"ע סי' ס"ה] כתב כדברי החכמ"א, אלא שכתב בפירוש משולשים דהיינו דגם שמות אביהן שוין, ונסתייע מדברי הספר חסידים בסי' תע"ז.

ג) והנה מה שנסתייעו החכמ"א והשם ארי' לדבריהם מדברי הס"ח בסי' תע"ז צע"ג, דהנה ז"ל הס"ח שם וכן אדם שלקח אשה ששמה רבקה או שם אחר, ובנו לקח אשה ששמה רבקה, ובן בנו לקח אשה ששמה רבקה לא יצליחו, תמצא היא לא

תצלח שהיא משולשת, או הוא משולש שהאשה והבת ובת הבת לקחו ג׳ שמות נמצא הוא לא יצליח עכ"ל, הרי שפירוש משולשת הוא שהוא ג׳ דורות, ולא כפירושם של החכמ"א והשם ארי׳.

ד) אכן בעיקר מה שהתירו החכמ"א והשם ארי׳ כל שאינו משולש על סמך דברי הס"ח בסי׳ תע"ז, כן מבואר ג"כ מדברי החת"ס [אה"ע ח"א ס"ס קט"ז והביאו הפתחי תשובה אה"ע סי׳ ב׳ סק"ז] שכתב וז"ל ע"ד מי שרוצה לדבק בבן טובים בחור וטוב אלא דחייש מ"ש העולם משום שמות הבח׳ עם החותן ושם אמו כשם אמה של המשודכת אהו׳ מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדי׳, ובפרט דאיכא כאן זכות תורה דאפי׳ אדבית עלי מתכפר בתורה וגמ"ח מכ"ש וכו׳. ובאמת לא מצאתי חשש זה בס׳ חסידי׳ כלל כ"א בסי׳ תע"ז שם נאמר דלא ישאו האב והבן ובן הבן שלשה נשים ששמות שלשתן שוות ותו לא נמצא דבר וזהו חבורו של ר"י החסיד, ש"מ דליכא קפידא במידי אחרינא ויהי׳ זיווגם עולם יפה עכ"ל. וכ"כ בכרם שלמה [אה"ע סי׳ ב׳] שהחת"ס בגליון אה"ע הביא דברי החכמ"א (והנה בספר כרם שלמה [שם] כתב שהגידו לו שבהיות הגאון בעל חתם סופר אב"ד בדרעזניץ עשה הלכה למעשה לשנות שם החתן מפני שהיה שמו כשם חותנו ותו אין בית מיחוש ע"ש. וכתב הפת"ת [שם סק"ז] דצ"ל מה דלא הזכיר מזה בתשוב׳ הנ"ל לפי שהיה שם טעם זכות דתורה לא הוצרך לעצה אחרת. אכן עדיין תקשי מדבריו בגליון אה"ע שנקט כדברי החכמ"א, דמשמע דכל שאינם משולשים אין קפידא כלל. אכן בשו"ע הנדמ"ח כתב הך גליון בשם הכת"ס ולא בשם החת"ס ודלא כמש"כ הכרם שלמה).

ד) וגם דעת הפת"ת מבואר דס"ל כדעת החכמ"א. וכ"כ בתשו׳ אבני צדק [או"ח ס"ס כ"ח] שזקינו הישמח משה הורה לעת זקנותו הרבה פעמים שאין קפידא בכה"ג שאינם משולשין, וכ"ה דעת האבני צדק [שם ובאה"ע ס"ס י"ב], וגם בשו"ת תורת חסד [אה"ע סי׳ ל"ט] הביא הך דעה להקל. וכן בספר יפה ללב [ח"ו] כתב דמכח דברי החכמ"א הוא דלא הקפידו קדמוני עירו ע"ז באינם משולשים.

ד) הרי מבואר דעת החת"ס והחכמ"א והישמח משה והפת"ת והשם ארי׳ והאבני צדק והתורת חסד והיפה ללב להקל כל שאינם משולשים (אלא דפירוש החכמ"א והשם ארי׳ במשולשים צע"ג וכנ"ל).

ג

בדעת החולקים על היתר הנ"ל

א) אכן בעיקר היתירא זו שדא בי׳ נרגא בתשו׳ בית שערים [חיו"ד סי׳ קצ"ד] שדברי הס"ח בסי׳ תע"ז לא מיירי בנושא אשה ששמה כשם אמו רק שמה

כשם אשת אביו שאינה אמו ובזה אינו אסור רק במשולשים, אבל בשם האשה כשם אמו או שמו כשם חמיו אסור אפי׳ באינו משולשת עכ״ד. וכ״כ המהרש״ם [ח״א ס״ס קל״ו] וסיים בזה״ל וד״ז לא ממני יצא אלא ממו״ר הגה״ק מוהר״ש אבד״ק בעלז זצ״ל, והנלע״ד כתבתי עכ״ל, וכ״כ להלן [ח״ה סי׳ כ״ח] ובהגהותיו לצוואת ריה״ח [אות כ״ג], וכ״כ בשמו בתשו׳ דבר משה [סי׳ נ״ח].

ב) וכן בדרכ״ת [סי׳ קט״ז סקנ״ו] כתב בשם ספר שבעים תמרים להקשות ע״ד החת״ס עד״ז שמדבריו ריה״ח בצוואתו הנ״ל מבואר דלא מיירי במשולשים דוקא, וא״כ בע״כ דדבריו בסי׳ תע״ז לא מיירי בחתן וחמיו או בכלה וחמותה.

ג) אכן באגרות סופרים כתב החת״ס וז״ל והנני כי זקני מוז״ה מהרשש״כ והגאון מוה״ר שמואל חיים ישעי׳ נתחתנו, ומזרעי׳ קאתינא ולא חוששני לשיווי שם האבות, כי כל מה שלא נזכר בספר חסידים עצמו, כי אם בצוואתו אין לחוש כי אם זרעו משפחת החסיד זצ״ל, אבל האמור בספר חסידים עצמו [בסי׳ תע״ז] בעניני הזיווגים יש לחוש לו עכ״ל. אשר לפי״ז א״ש דברי החת״ס שלא חשש לדבריו ריה״ח בצוואתו, ורק לדבריו בספר החסידים סי׳ תע״ז חשש, ולענין זה שפיר כתב דדוקא במשולשים הוא דאיתי׳ לדבריו בספר חסידים, וכ״כ בתשו׳ מנחת אלעזר [ח״ג סי׳ י״ג].

ד) אכן בדעת החכמ״א אין לומר הכי דמבואר מלשונו דגם דברי ריה״ח בצוואתו קאי דוקא במשולשים.

ה) עוד בענין היתר זה שאינו משולש כתב הצ״צ [פס״ד יו״ד סי׳ קט״ז] בשם הגר״ז שלענין כששם הכלה כשם אם הבן הקפיד ביותר כאשר מובא הך קפידא בס׳ משנת חסידים, וכל דבריו כתב ע״פ דברי האריז״ל, וכ״כ בתשו׳ אבני צדק [חאה״ע ס״ס י״ב] ובשו״ת תורת חסד [שם]. וכן מבואר ממנהג קצת העולם להקל באינם משולשים בחתן וחמיו ובכלה וחמותה אין נוהגין להקל בזה כאשר העיד בתשו׳ מנחת הקומץ [סי׳ צ״ו] (וצ״ע בדברי המהרש״ם בהגהותיו [שם] שצירף דברי האבני צדק [שם] לדבריו, והרי נפ״מ בינייהו אם יש קפידא באינם משולשים בחתן ואבי הבת שלדעת המהרש״ם יש קפידא, ואילו לדברי האבני צדק אין קפידא). ועיין עוד בתשו׳ דבר אליהו [סי׳ ל״ז] שחילק מטעם אחר בינייהו.

ובכ״ז א״ש דברי הקיצושו״ע [סי׳ קמ״ה ס״ח] שכתב וז״ל ומאן דקפיד יש לו לדקדק שלא לישא אשה ששמה כשם אמו עכ״ל. הרי משמע דאפילו מאן דקפיד יש להקפיד רק לענין שם הכלה כשם חמותו ולא בשם החתן כשם חמיו.

ד

בדעת הסוברים דצוואת ריה"ח רק לזרעו נאמר

א) והנה מה שנתבאר בדעת החת"ס כבר כתב כן ג"כ בנובי"ת [אה"ע סי' ע"ט] וז"ל אבל האמת יורה דרכו כי החסיד לזרעו אחריו צוה לדורי דורות, כי ראה ברוח הקדש שזרעו לא יצליח בזווגים כאלה עכ"ל, והביאו דבריו הפת"ת [יו"ד שם] והשם ארי' [שם] והאמרי אש [סי' ס'] והצ"צ [פס"ד יו"ד סי' קט"ז] והתורת חסד [שם]. ומשמע מדברי כל האחרונים האלו שאין כל אדם צריך לחוש שהוא מזרעו של ריה"ח, ובע"כ דהיינו משום דזיל בתר רובא וכמש"כ בשו"ת בית שערים [חיו"ד סי' קצ"ו].

ב) גם בשו"ת דברי חיים [אה"ע ח"א סי' ח'] כתב וז"ל אך מחמת שבדבר זה ספק אם לזרעו כוון או לא, לזה נאמר בכהאי גוונא אם הלכה רופפת בידך צא וראה האיך העולם נוהג [עי' ירושלמי פאה פ"ז ה"ה ומעשר שני פ"ה ה"ב]. והנה במדינתנו אין מדקדקים רק באשה ששמה כשם חמותה [צוואת ריה"ח סי' כ"ה], ודבר זה מבואר להחמיר גם בספר משנת חסידים [מס' חתונה ומילה פ"א אות ה'], ובשארי הדברים אין מדקדקין במדינתנו. וגם כנראה שלא הי' כוונתו בזה רק לזרעו, כי האחרונים בעלי קבלה כמו המשנת חסידים אין מביאין רק שמה כשם אמו, אלמא דבשארי הדברים לא הי' רק לזרעו, ולכן אין שום חשש כלל בעובדא דידיה עכ"ל, והביא דבריו בשו"ת ערוגת הבושם [חיו"ד סי' קי"ח].

ג) ובאמת כבר בתשו' שב יעקב [ח"ב אה"ע סי' כ"ג] כתב בענין שם החתן כשם אבי הכלה שספק הוא אם צוואת ריה"ח אם לזרעו לבד נאמר, ולכן הקיל בדיעבד שכבר נתקשרו בתנאים, והוסיף שידע ושמע מכמה גדולי רבנים שלא הקפידו על זה אפי' לכתחלה. ומשמע דמפרש השב יעקב טעמייהו משום דפשיטא להו שרק לזרעו נאמר צוואתו, וכ"כ הדרכ"ת [סי' קט"ז סקמ"ו] בביאור דברי השב יעקב, ודברי השב יעקב הביאוהו ג"כ ההפלאה בתשו' הנדפס בס"ס נזיר השם.

ה

בדעת החולקים על היתר זו

א) אכן בעיקר היתר זו כתב בשו"ת שם ארי' [חיו"ד סי' כ"ז] להוכיח ממש"כ ריה"ח בצוואתו באיזהו מקומן שרק לזרעו נאמר, דמשמע דכשלא כתב כן, גם שלא לזרעו כתב כן. וכן הוכיח הגר"ח פאלאגי זצ"ל בספר חיים ושלום [ח"ב סי' י"ג]. וכן הדרכ"ת [שם] כתב בשם הספר שבעים תמרים שהוכיח בראיות דבע"כ צוואתו היה לכל ישראל ולא רק לזרעו לבד.

ב) שוב כתב השם ארי׳ להוכיח ממה שהרמ״א ביו״ד סי׳ י״ד ובסי׳ קע״ט הביא דברי ריה״ח דמשמע דגם שלא לזרעו כתב כן עכ״ד, וכן בתשו׳ מנחת אלעזר [ח״ג סי׳ י״ג] הביא הרבה מקומות שהב״י והרמ״א ונו״כ השו״ע הביאו דברי ריה״ח, והשיג מזה ע״ד הנוב״י. אכן נראה דקושייתם זו תקשי לנפשייהו דדוק איפכא דכל מש״כ בצוואה שלא הביאו הב״י והרמ״א והנו״כ קמאי לא סבירא להו, וצ״ע.

ו

היתר למאן דלא קפיד

א) והנה השם ארי׳ [שם] כתב דיש לגמגם בענין צוואת ריה״ח דאת״ל שיש סכנה בדברים אלו, למה לא נמצא כן בש״ס כמו בשאר דברים שיש בהם משום סכנה. ולכן כתב דהנך דברים שהם בצוואות הם חששות רחוקות, ומשנת חסידים הוא ומאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה ואין בזה איסור, רק הירא וחרד לנפשו וחושש לזה תע״ב.

ב) וכן בתשו׳ חת״ס [שם] כתב בריש דבריו בזה דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדי׳. וכ״כ בתשו׳ דבר משה [סי׳ נ״ח] דמאן דלא קפיד, יש לו עמוד גדול לסמוך עליו דהיינו הנוב״י. וכן הקיצושם ארישו״ע [סי׳ קמ״ה ס״ח] כתב וז״ל ומאן דקפיד יש לו לדקדק שלא לישא אשה ששמה כשם אמו עכ״ל, דמבואר להדיא מזה דמאן דלא קפיד אינו צריך לדקדק בזה, וכן מבואר מדברי מנחת הקומץ [ס״ס צ״ו]. וכן בתשו׳ אג״מ [אה״ע ח״א ס״ס ד׳] כתב לענין אשה ששמה כשם אמו של הבחור וז״ל ובכלל מכיון שהחתן בעצמו והכלה בעצמה אין מקפידין אינו כלום, דבכה״ג אמרינן מאן דלא קפיד לא קפדינן, וקפידת האם אין שייך לכאן כי החשש הוא לא להאם אלא להחתן והכלה, וכיון שהם אין מקפידין אין להאם מה להקפיד בזה עכ״ל.

ז

בדעת המתירין כשיש לא׳ מהן ב׳ שמות ולהשני רק שם א׳

א) והנה בתשו׳ נובי״ת [שם] כתב בנידון קפידא זו של צוואת ריה״ח וז״ל ועוד אמינא שבלא״ה בשאלה זו ששאלתני אין כאן חשש כלל ואפי׳ לזרעו של החסיד, ואמינא תרי טעמי להוכיח שהחסיד דבר רק על עיקר שם העצם הניתן בשעת לידה או שעת המילה, אבל לא על שם שנתברך לשינוי השם. חדא שכיוצא בזה שרז״ל הזהירו על הזוגות שהוא סכנה ואמרו בפסחים ק״ח ע״ב כוס של ברכה לטובה מצטרף ולרעה אינו מצטרף, כן אני אומר השם הזה שנתברך בו לברכה ניתן ולברכה מצטרף שאם היה מזדמן לו לאשה אשר שם אביה כשם העצם שלו

היה יכול לקחתה ששם שנתברך מצטרף לטובה והרי יש לו שם חדש, אבל אם מזדמן לו אשה ששם אביה כשם החדש שלו, אז שם זה שניתן לברכה אינו מצטרף לרעה ויכול לקחתה ולא יזיק לו שם זה החדש ולברכה ניתן שם הזה ולא לקללה, הא חדא וכו' עכ"ל. הרי מבואר מדבריו שכל שניתוסף לו שם חדש דעכשיו אינו דומה לגמרי בשמו לשם אבי האשה אין בזה קפידא, דמהני התוספת שם דשוב לא מקרי שמותיהן שוות. ומשמע מסתימות דבריו דלא בעינן שיהא נקרא בב' השמות, אלא זה לבד דיש לו עוד שם משוי שינוי בהשמות דלא מקרי ששמותיהן שוין לענינינו.

ב) וכן ההפלאה בתשו' לחתנו [נדפס בסו"ס נזיר השם] כתב שהדבר פשוט בעיני כי כל הקפידא בזה הוא כשהשמות שווין לגמרי בלא שום שינוי, אבל אם יש שום שינוי אין קפידא, וכש"כ בשני שמות של העריסה דכחדא חשיבא ושני שמות מצטרפין לאחת כדקיי"ל באה"ע סי' קכ"ט דאם כתב על א' מהם המכונה או דמתקרי מיקרי שינוי, וכש"כ אם נקרא בפי כל בשם אחד שאין שום קפידא בשם השני הנופל, ומעולם לא עלה על הדעת להקפיד בזה. וגם הביא שם מש"כ השב יעקב דספק הוא אם צוואת ריה"ח הוא רק לזרעו, וגם שמע מכמה גדולי רבנים שלא הקפידו על זה אפילו לכתחילה, אלא שהוסיף שבנידון שלו א"צ לכ"ז מטעמים הנ"ל. הרי שהקיל בפשיטות כל שיש איזה שינוי בין שמותיהן דמשמע דאפילו אם נקראין באותו שם יש להקל, אלא שהוסיף שכש"כ כשנקראין לא בשמות דומים יש להקל, וכתב ע"ז שמעולם לא עלה על הדעת להקפיד בזה.

ג) ובספר מילי דחסידותא [לבעל דעת קדושים] כתב שהעולם נוהגים להקל בזה כשיש לא' ב' שמות. הרי שהעיד שהמנהג להקל בזה. ושוב כתב שכן שמע ממו"ח (הוא ניהו בעל נטע שעשועים). והוסיף שכן משמע ממ"ש בצוואת ריה"ח ואם נשאה ישנה שם האחד, והרי המנהג פשוט שכשמשנים שם מ"מ הראשון אינו בטל ממנה, ועולה לתורה בשני השמות, ורוב העולם קורין לו בשם הראשון ומסתמא היה המנהג כן גם אז, ומ"מ מועיל.

ד) והמהרש"ק בשו"ת קנאת סופרים [דל"ט ע"ד סוף תשו' כ"ו] כתב לענין נידון של חתן ומחותנו וז"ל אם יש לאחד ב' שמות אני מורה תמיד להקל בזה, ויראו להחזיקו בב' השמות בפי הכל ובזה אין חשש כלל עכ"ל. הרי שהקיל משום זה לחוד שיש לו ב' שמות, אלא שכתב להצריך שיחזיקו אותו בב' שמות בפי כל, דבזה אין חשש כלל. וכן מבואר מדבריו בטוטו"ד [מהדות"ל ח"א ס"ס רס"ג] שכל שיש תוספת שם לא' מהן מותר.

ה) ובתשו׳ בית שערים [חיו״ד סי׳ קצ״ה] כתב וז״ל אמנם כבר הסכימו גדולי אחרונים דאם יש לאחד מהם שני שמות, והשני אין לו רק שם אחד מאותן שתי שמות אין קפידא כיון שאין השמות שווין לגמרי וכו׳ עכ״ל, וכ״כ אח״כ בהמשך התשו׳ וז״ל ועכ״פ ביש לאחד שני שמות והשני אין לו אלא שם אחד מאלו השני שמות, פשוט בכל האחרונים שאין קפידא כנ״ל עכ״ל. הרי מבואר דעתו דדנין בעצם השמות ולא בשם הקריאה דוקא, וכל שיש שינוי בהשמות יש להתיר, וכתב שכן פשוט בכל האחרונים.

ו) ובשו״ת אג״מ [שם] כתב לענין שם הכלה כשם אם הבחור וז״ל מ״מ ודאי אם יש קצת שינוי בין בשם יהודית בין בשם הלעז דאנגלית אין לחוש לכלום עכ״ל. וא״כ ודאי דכל שלא׳ יש ב׳ שמות ולהשני יש רק שם א׳, מ״מ ודאי לא נפיק מכלל קצת שינוי דמועיל להתיר.

ז) הרי מבואר דעת כל הנך האחרונים שאף כשנקראין באותו שם, מ״מ אם יש לא׳ מהן עוד שם, מהניא שלא יהא בזה קפידת צוואת ריה״ח.

ולעדות הדע״ק כן הוא גם המנהג להקל בזה אף שרוב העולם קורין שניהם באותו שם. אכן מדבריו משמע דמ״מ בענין שעולה לתורה בב׳ השמות ושמיעוט העולם קורין אותו בב׳ השמות. ויל״ע לענין אשה שאינה עולה לתורה מה דינה. אכן נראה דגם לענינה די במה שמזכירין אותה בב׳ השמות במי שברך וכדומה וכמש״כ לענין שמות גיטין בשו״ת חת״ס [אה״ע ח״ב סי׳ ל״ח] והביאו דבריו הפת״ת [שמות נשים ד״ה אות ל׳] והעין יצחק [ח״ב אה״ע סי׳ מ״ד] אף שהפרי יצחק [ח״ב סי׳ מ׳] חולק עלייהו.

ח) הן אמת שבספר שבעים תמרים [הובא בדרכ״ת סי׳ קט״ז סקנ״ו] כתב דאם א׳ יש לו ב׳ שמות, ושם א׳ נשתקע והשם שלא נשתקע שוה להשני מקרי תו שמותיהן שוות כמבואר מדברי הפוסקים באה״ע סי׳ קכ״ח לענין שמות גיטין, אכן מדברי כל שאר פוסקים הנ״ל משמע דלא תליא מילתא בשינוי השם לענין הל׳ גיטין.

ח

בדעת ההשיב משה

א) ובתשו׳ השיב משה [אה״ע סי׳ ס״ט] כתב לענין ב׳ מחותנים כשא׳ מהשנים יש להם ב׳ שמות, והשני יש לו שם א׳ מהשנים, שקיבל מחכ״א ובשם הגאון ר׳ ארי׳ ליב אב״ד קראקא דכל כל האי מילתא הבו דלא לוסיף עלה, וכל שיש איזה שינוי ממה שנאמר בהצוואה הולכין להקל עכ״ד, וגם בתשו׳ אבן יקרה [חאה״ע

סי' ט"ו] הביא דעתו, והוכיח מדבריו דכל שיש איזה שינוי מהמבואר בצוואה יש להקל. והנה דבריהם שייכים גם לענין שם החתן כשם אבי הבת דכל שיש איזה שינוי יש להקל, וא"כ אפילו אם נקראין שתיהן באותו שם יש להקל כיון דסוכ"ס שמותיהן חלוקין זמ"ז קצת, הוי בכלל איזה שינוי שכתב להקל בזה.

ב) אכן בסוף התשו' הוסיף ההשיב משה דכן מסתבר דכיון דטעמו של האיסור הוא משום עין הרע, כל שאינם נקראים באותו שם אין קפידא. והנה לסברתו זו יש להתיר רק אם אינם נקראין באותו שם דוגמת השאלה שם שלא היו נקראים המחותנים באותו שם שא' היה נקרא נפתלי והשני הערץ. וכן בתשו' פרי השדה [ח"א סי' ס"ט] כתב דטעמא דמילתא הוא משום עין הרע, ולכן כשאין נקראין באותו השם אין קפידא.

ג) ובשו"ת בית יצחק [אה"ע סי' ע"ב] כתב וז"ל יקרתו הגיעני ע"ד הנכבדות מדובר עם חתן מופלג בתורה אך שם אמו של חתן שרה ושם הכלה שרה לאה ושאל אם יש בזה חשש: תשובה שאין בזה שום חשש כמ"ש בתשו' השיב משה חאה"ע סי' ס"ט דכל שיש איזה שנוי בשמות אין לחוש לצואת ר"י החסיד והבו לה דלא לוסיף עלה וע' בס' נזיר השם דף כ"ג שכתב הגאון הפלאה זלה"ה לבנו דבשתי שמות דכחד' חשיבו אין שום בית מיחוש אם השני נקרא בשם אחד השוה לשמו וע' בר"נ גיטין רפ"ג שכ' על תירוץ התוס' דשנים ששלחו שני גיטין ושמותי' שוות דמיירי שהן משלשין ויש סימן דאם שמותיהם שוים קתני וזה אין שוים, א"כ כיון דבצואה כתיב שמותיהם שווים והיכ' דיש הפרש ל"ה שווים. וע' בספר יד שאול להגאון מלבוב כמדומה שהוא בסי' ר"מ שכתב טעם לצואה שמא יקראו זוגתו ותבא אמו ויבוא לידי איסור, וכן הטעם בחתן וחותנו עיין שם, א"כ כשיש שינוי בשמות אין לחוש עכ"ל. והנה לפי ריש דבריו כל שיש שינוי בהשמות מותר אף כשנקראין באותו שם. אכן לפימש"כ בשם היד שאול תליא מילתא היאך הם נקראים. אכן יש לומר דלרווחא דמילתא כתב כן, אבל לפי האמת כל שיש שינוי בהשמות מותר כמבואר מריש דבריו.

ד) ובשו"ת אבני צדק [שם] הביא דברי ההשיב משה, וכתב האבני צדק דלכאורה האמרי אש חולק על זה, שהרי האמרי אש כתב שההיתר הוא משום דהוי שינוי הפסול בגט, ובנידון ההשיב משה אעפ"י שלכתחילה צריך לכתוב נפתלי המכונה הירץ, מ"מ בדיעבד אם כתב נפתלי בלבד ג"כ כשר כמבואר ברמ"א אהע"ז סימן קכ"ט סעיף א', ומסיק האבני צדק וז"ל אבל כללא הוא אפושא פלוגתא לא מפשינן, ויכול להיות דמפני ששם היה המעשה כך שהיה שינוי ממש לענין גט ולרווחא דמילתא כתב כן, אבל מודה לדברי מוזלה"ה דאפילו אם לא היה שינוי ממש לענין

גט, רק שאינו נקרא זה כזה בפני העולם תו לא הוי שמותיהן שוין ואין קפידא עכ״ל האבני צדק. והנה מש״כ כן בדעת האמרי אש לא משמע הכי מדברי האמרי אש כמו שכתבתי לעיל, אבל עכ״פ מיהת מבואר מדבריו בדעת ההשיב משה דלא בעינן כאן להתיר שינוי השם דחשיבא שינוי השם לענין גיטין.

ט

בדעת המתירין כשאינם נקראים בשוה

א) ובשו״ת שם ארי׳ [שם] כתב וז״ל גם נראה לי דאפילו בכלה וחמותה וחתן וחותנו אם האחד נקרא בב׳ שמות כגון אברהם יצחק והשני רק שם א׳ אברהם או יצחק אין לחוש, דזה לא הוי שמותיהם שוים דשני שמות כשם אחד הם עכ״ל, והביא דבריו ג״כ בשו״ת זקן אהרן [ח״ב סי׳ ס׳]. הרי מבואר מדבריהן דעכ״פ כשאין נקראין בשוה אין קפידא.

ב) וכן בשו״ת צמח צדק [לובאוויטש - אה״ע סימן קמ״ג] כתב וז״ל בדבר ששאלו ממני על קישורי התנאים שהמחותן נקרא שמואל בנימין, וגיסכם שהוא המחותן השני נקרא ג״כ שמואל ואחותיכם אשת גיסכם הנ״ל חוששת אולי מחמת זה נתגבר עליה החולאת שלה לפי ששמעה שיש לחוש לזה ע״פ צוואת ר׳ יהודה החסיד נ״ע. הנה בתשוב׳ שב יעקב [חאה״ע סי׳ כ״ג] נשאל על כיוצא בזה ששם החתן והמחותן היו שוים, והשיב ששמע מכמה גדולי רבנים שלא הקפידו ע״ז אפילו לכתחלה מטעם המבואר שם שי״ל שצוואה זו היא רק לזרעו דהחסיד נ״ע. וכיוצא בזה כתב בשו״ת נודע ביהודה מה״ת חאה״ע סי׳ ע״ט והאריך בזה. אך בנדון זה אין צריך לכל זה כיון שאין שמותיהם שוים ממש שזה נקרא שמואל וזה נקרא שמואל בנימין, א״כ אין זה כלל שמותיהן שוין (וכן השיב כאאזמו״ר הגאון נ״ע שגם בענין אם שם הכלה כשם חמותה שבזה יש קפידא יותר משאר שמות שוין לפי שזה הוזכר בספר משנת חסידים גם כן דף פ״ה ע״א ולא הוזכר שם עוד דבר כלל, ואפשר הוא מהאריז״ל ולא נזכר שם שיהיה זה לזרעו דוקא, משא״כ בצוואת רי״ח שי״ל שזהו רק לזרעו כו׳. עכ״ז אם אין השמות שוין ממש כגון שהאחת נקראת רחל והב׳ נקראת רבקה רחל עד״מ אין לחוש. כ״ש בנדון זה דשמות המחותנים [אין] שוין שבלא״ה אין זה קפידא לפ״ד השב יעקב בשם גדולי הרבנים כנ״ל, דכשאין שוין ממש כנדון זה אין שום חשש כלל וכלל). ובחינם היא מצטערת ותולה בוקי סריקי בהשידוך ח״ו על לא דבר ממש, דבנדון זה אין שום חשש בעולם כלל עכ״ל. הרי מבואר מדבריו דדעת הגר״ז ודעתו שכל שאינם נקראין באותו שם ממש בשוה אין קפידא, וכן הורה הצ״צ למעשה כמבואר בדרכ״ת [שם] בשם השבעים תמרים.

ג) ובשו"ת ישועות מלכו [חיו"ד סי' ט"ר] כתב וז"ל בדבר השידוכין אשר שם אבי הכלה הוא כשם החתן, בספר משנת חסידים הביא בשם האר"י ז"ל שיש להקפיד על שם הכלה וחמותה שלא יהי' שווין, אבל בשם החתן וחמיו לא מצאנו, אמנם בספר חסידים הקפיד על זה ג"כ, וכ"כ שרק על זרעו הקפיד. אמנם גם בספר חסידים כתב תקנה לזה שישנו שם אחד מהם, וגם בזה אני אומר שאחר שיש להם שני שמות יצחק אליעזר יוכלו לשנות שא' יקרא בשם אליעזר יצחק והשני יקרא בשם יצחק אליעזר ויפרסמו זאת ברבים דהיינו שיקראו אותו לס"ת בשם אליעזר יצחק איזה פעמים בשם הזה ואחר שלשים יום מקרי אין שמותיהן שווין כמבואר בא"ע ה' גירושין עכ"ל. והנה מש"כ שכ"כ שרק על זרעו הקפיד, ואפ"ה כתב אמנם וכו' צ"ע שהרי כתב לפני כן שרק על זרעו הקפיד. אכן צ"ע מש"כ שריה"ח כתב דרק לזרעו הקפיד, שהרי בענין זה לא כתב כן. עכ"פ הא מיהת מבואר מדבריו בסוף שאם יש שינוי השם דחשיב שינוי השם לענין גיטין מהני.

ד) ובשו"ת תורת חסד [שם] כתב וז"ל ועכ"פ יהי' איך שיהי' מ"מ פשוט הוא דלענין צוואת ר"י חסיד די לנו להחמיר בששמותיהן שוין ממש, אבל כשא' מהם נקרא בשני שמות יחד אין לחוש כלל. והן עתה נדפם ס' תשו' צ"צ מאדמו"ר ז"ל וראיתי שם בחאה"ע (סי' קמ"ג) שמתיר בנידון כזה ג"כ בקצרה בלי ראיות רק שכ"כ בפשיטות מסברא, ושוב ראיתי שכ"כ ג"כ בתשו' השיב משה [סי' ס"ט] (הג"ה - הרי משמע דנקט בדעת ההשיב משה דרק כשאין נקראין בשמות שוה הוא דאין קפידא וכמבואר מסו"ד דברי ההשיב משה וכמש"נ לעיל), ואין לפקפק בזה כלל עכ"ל. וכ"כ בתשו' מילי דאבות [אה"ע סי' י'].

ה) ובשו"ת אבן הראשה [סי' ל"א והביאו הדרכ"ת שם] כתב דטעם הקפידא הוא משום ביטול מורא אב כמבואר ביו"ד סי' ר"מ ס"ב היה שם אביו כשם אחרים וכו', ואולי מש"ה אסור בפניו אפילו בשם שאינו פלאי משום שיסבור אביו שקורא אותו, וכן העומד שם יחשוב כן ויבא להתראות מזה זלזול ופגיעה בכבוד אביו (והנה בתשו' מנחת אלעזר [ח"ג סי' י"ג] הקשה עליהם מדעת הדרישה והש"ך בסי' ר"מ דבשם שאינו פלאי מותר אפילו בפניו, וא"כ בכה"ג לא ינהוג צוואת ריה"ח, וא"א לומר כן. אכן קושייתו צ"ע שהרי דעת הרמ"א והט"ז שם מבואר דרק שלא בפניו מותר בשם שאינו פלאי וכדמשמע מלשון הרמב"ם, וא"כ ביאור זו בדברי ריה"ח א"ש לדבריהם. אכן בתשו' דבר משה [סי' נ"ח] כתב ג"כ ששמע בשם גברא רבא דטעמא דקפידת ריה"ח הוא משום ההיא דסי' ר"מ ס"ב, והוסיף דאף דקיי"ל לדינא כדעת הש"ך, אבל היינו דוקא משום דא"א בענין אחר, אבל לכתחילה חוששין לדעת הרמב"ם דבפניו אסור אפילו אינו שם פלאי). וכתב עוד שלכן היכא שא' מהם נקרא בב' שמות והא' עם שם אחד לחוד אין קפידת צוואת ריה"ח לא בחתן

ואבי הבת ולא בכלה וחמותה. ובעיקר דבריו דמשום ההיא דסי׳ ר״מ ס״ב הוא, כ״כ ג״כ בהג״ה לשו״ת בית נפתלי [סי׳ י״ב] בשם כנסת חכמי ישראל [סי׳ צ״ג אות ב׳] וכ״כ בשו״ת דבר אליהו [סי׳ ל״ז] (עוד כתב באבן הראשה שם דמה״ט כשאין אבי הבת בחיים אין קפידא. ולהמבואר מדבריו שם גם בכלה וחמותה מותר כה״ג. אכן בשו״ת דבר אליהו כתב דמסתבר דגם לאחר מותה אסור לקרא בשמה).

ו) ובתשו׳ מנחת אלעזר [ח״ג סי׳ י״ג] הביא מעשה רב מבעל עטרת צבי מזידישטוב זצ״ל שלא הקפיד בעצמו בכה״ג, שהרי היה שמו צבי הירש, ובכל זאת לקח לו לחתנו הגה״ק מראזדל זצ״ל שהיה שמו יהודה צבי עכ״ד. הרי מבואר מיהת דכשאינם נקראים בשוה אין חשש.

ז) ובשו״ת מהרש״ם [ח״ה סי׳ כ״ח] כתב וז״ל ואמנם בנ״ד שיש לא׳ מהם ב׳ שמות כבר כ׳ בשו״ת השיב משה חא״ע סי׳ ס״ט בשם הגאון הצדיק מו״ה ארי׳ ליב אבד״ק קראקא דבכה״ג הוי כשינוי השם ואינו בכלל צואת ר״י החסיד ז״ל ע״ש, וכן מצאתי בכתבי הגה״ק בעל ד״ק ז״ל שכ״כ, והביא סמוכין לזה מדינא דהוי כשינוי השם, וגם בשו״ת אמרי א״ש חיו״ד סי׳ ס׳ להגאון מהר״מ אבד״ק אונגוואר ז״ל, וכ״ה גם בשו״ת שם ארי׳ חא״ע סי׳ מ״ה שנדפס מחדש מבואר כן. וזה כמה שנים שמעתי מהרב הגדול הצדיק מו״ה יצחק אייזיק מזידיטשוב זצ״ל ששמע מפי דודו הרב הגדול הקדוש מ׳ צבי הירש מזידיטשוב זצ״ל שאמר דבכה״ג ליכא קפידא כלל כיון דא׳ מהם נקרא בב׳ שמות (וכן מצאתי בס׳ נזיר השם בסופו נדפס תשו׳ מהג׳ בעל הפלאה שכ׳ ג״כ כן דב׳ השמות הם כשם א׳, ואם יש שינוי בא׳ הוי כשם אחר, ובפרט אם שם שנקראת בפ״כ הוא בשינוי רק יש עוד שם א׳ שוה בודאי לית מאן דקפיד ע״ש), וכדאי הם כל הגדולים הנ״ל לסמוך עליהם אפי׳ שלא בשעה״ד וכו׳, ובפרט דאין כאן ספק כלל וכמ״ש בשם כמה גדולים וצדיקים דבכה״ג בב׳ שמות ליכא חששא כלל עכ״ל.

ח) ודעת החזו״א [טעמא דקרא הנהגות החזו״א אות ל״ב - תורת חיים נישואין פרק ה׳ אות ג׳] היה להקל כשא׳ מהן יש לו ב׳ שמות ונקרא בב׳ השמות, והשני יש לו רק שם א׳.

ט) ובתשו׳ חשב האפוד [ח״א סי׳ ע״ח] כתב וז״ל הנה שמעתי מפי כ״ק מרן אדמו״ר מבעלז שליט״א (ז״ל) שאמר בשם אביו (ז״ל) כי אם אחת מהן יש לה שני שמות ונקראת בשניהם אין קפידא בזה, וכן שמעתי מעוד גדולים שכן המנהג עכ״ל.

ו

בדעת האמרי אש - בענין שינוי השם בגיטין

א) והנה בשו"ת אמרי אש [חיו"ד סי' ס'] כתב בנו בשם אביו בסוף התשו' וז"ל אמר הבן: מצאתי עוד בדברי קדשו, באגרת אחד שכתב להנגיד מו"ה יוסף יעקב מווישעוויס במחוז מארמארש, ומכל מקום כל צד שנוכל לומר דבזה לא דיבר הגאון החסיד ז"ל, יש לצדד. ואחרי כי החותן נקרא ר' יוסף יעקב, והחתן נקרא יוסף מרדכי, נראה דאין לחוש. והרי אם היה כתוב בגט שינוי כזה, וודאי היה הגט בטל מן התורה. וכן לענין קידושין, אם קידש על מנת ששמו שמעון יוסף, והיה שמו שמעון יעקב, אינה מקודשת. הוא הדין וכל שכן כאן לא מיקרי שמותיהן שווין עכ"ל. הרי שהקיל כל שאינם נקראים באותו שם אלא שדימהו לשינוי השם בגו"ק, דמשמע קצת מזה שדוקא בכה"ג דחשיבא שינוי השם בגו"ק הוא שהקיל כה"ג לענינינו. אכן ממש"כ וכל שכן כאן לא מיקרי שמותיהן שווין, יש לומר דבהא דכאן לא בעינן דוקא שינוי השם דגו"ק דוקא, אלא שדימה עובדא דילי' לגו"ק, כיון דבעובדא דילי' היה שינוי דגם לענין גו"ק חשיבא שינוי. אכן סוכ"ס מדלא כתב האמרי אש כן להדיא אין להביא ראי' מדבריו להתיר כל שאינו שינוי השם לענין גו"ק.

ב) אשר לפי"ז יל"ע לענין גו"ק אם א' יש לו ב' שמות ונכתב בגט רק שם א' מב' שמותיו אם הוי שינוי השם, דלפימש"נ תליא בזה אם כאן לענין צוואת ריה"ח כל שא' מהן יש לו ב' שמות והשני יש לו רק שם א' מב' השמות הוי שינוי השם ולא מקרי ששמותיהן שוין.

ג) והנה בשו"ע אה"ע סי' קכ"ט ס"א כתב הרמ"א דאם יש לו ב' שמות ונכתב בגט רק שם א' אפילו אם הוא שם הטפל וגירש בו כשר. והב"ש שם חולק ע"ד הרמ"א לענין שם הטפל, אבל בכתב שם העיקר לחוד ולא שם הטפל דעת הב"ש להקל וכדעת הב"ח והט"ז [שם סק"א] וכמש"כ הפת"ת [שם סק"ה]. וכששני השמות הם שם העיקר וכתב רק א' מהשמות כתב הט"ז [שם] שנחלקו בזה תוס' והרמב"ם דלדעת התוס' כשר ולדעת הרמב"ם שהוא מקור דברי השו"ע שם פסול.

(אבן אין להוכיח דפסול כה"ג מדברי הב"ש [שם סקכ"ד] שכתב דאם יש לו ב' שמות וכתב שם א' דמתקרי בשם השני הוי שינוי, דיש לומר דמתקרי גרע מכתב רק שם א' וע"ד מש"כ הב"ש [שם סק"ג] דמדכתב דמתקרי משמע שנקרא רק בההוא שם ולא בב' השמות, ולכן יש לדון במש"כ באהלי שם [כלל ד' שם יוסף סק"ב] ובתשו' בית יצחק [אה"ע ח"ב סי' י"ט] ומילי דאבות [שם] להוכיח מדינו של הב"ש שם דפסול אם כתב רק שם אחד).

ד) והצ״צ [פס״ד יו״ד סי׳ קט״ז] כתב להתיר לענין צוואת ריה״ח כשא׳ יש לו ב׳ שמות והשני יש לו רק שם א׳, וכתב שלענין גיטין אם כתב על זו שנקרא בשני שמות וכתב רק א׳ מהם ודאי הגט בטל מדאורייתא דהו״ל כמו כתב דן מדניאל, וציין לדבריו מתשו׳ ב״א והט״ג, וכ״כ בשו״ת שם ארי׳ [אה״ע ס״ס ס״ה].

ה) ובשו״ת תורת חסד [שם] כתב וז״ל ויש להוסיף עוד ולומר בפשיטות לפמ״ש האחרונים בהלכות גיטין דמי שנקרא בשני שמות יחד כגון ראובן שמעון אזי כל שם א׳ לבדו נחשב כחצי שם, וכמ״ש כן בתשו׳ הראנ״ח ח״א סי׳ י״א ע״ש (וע׳ בס׳ טיב גיטין בליקוטי שמות בתחילתו), וא״כ פשיטא די״ל כן לענין צוואת הרי״ח דבכה״ג דנ״ד הוי כמו שחצי השם של זה שוה לשל זה דודאי אין קפידא בזה, וכמו דן ודניאל או שמעון ושמואל וכיוצא עכ״ל. והנה מש״כ לסייע מדעת הראנ״ח, כ״כ ג״כ במילי דחסידותא (ומש״כ שם שב׳ שמות לא הו״ל כשם א׳ ר״ל דב׳ שמות ושם א׳ לא הויין אותו דבר והוי שינוי, ומיושב בזה משה״ק בשו״ת אפרקסתא דעניא [ח״ג אה״ע סימן רס״ד] ע״ד המילי דחסידותא).

י״א

בענין שינוי השם בקידושין

א) שוב כתב התורת חסד וז״ל אך בעיקר ד׳ הפוסקים הנ״ל דס״ל כן לענין גיטין דמי שנקרא בשני שמות דחשיב כל שם א׳ לבד כמו חצי שם, לכאורה קשה ע״ד מהתוספתא דפ״ב דקידושין ופסק כן ברמב״ם ובטוש״ע אה״ע סי׳ ל״ח סל״ג האומר את מקודשת לי ע״מ שאני יוסף ונמצא יוסף ושמעון ה״ז מקודשת, ומשמע דאע״ג שנקרא בשני השמות מ״מ לא אמרינן דשם יוסף לבד הוי כמו חצי שם, דאם נימא דהוי רק חצי שם בודאי אין לה להיות מקודשת וכמו באומר ע״מ שאני דן ונמצא דניאל וכיוצא דחשיב כשם אחר לגמרי. ואולי י״ל בפי׳ התוספתא דהא דקאמר ונמצא יוסף ושמעון היינו דאיכא דקרי לי׳ יוסף ואיכא דקרי לי׳ שמעון ובכה״ג מקודשת, אבל אם אינו נקרא רק בשני השמות יחד י״ל באמת דאינה מקודשת וכו׳ עכ״ל. וכן בפסקי הלכות - יד דוד [ח״ג דקצ״ח ע״ב - הל׳ אישות פ״ח ה״ב] כתב שאם אמר ע״מ ששמי יוסף ושמו יוסף שמעון וכן נקרא בפי כל יוסף שמעון דעתו נוטה שאינה מקודשת עכ״ל.

ב) שוב כתב התורת חסד וז״ל ועוד י״ל דאפי׳ את״ל בפי׳ התוספת׳ ונמצא יוסף ושמעון היינו שניהם יחד ג״כ מקודשת, מ״מ י״ל עפ״י מה שהקשה שם הב״ש [בסי׳ ל״ח ס״ק מ״ד] לשיטת הירושלמי דבכל התנאים שמתנה בעינן שיהי׳ בזה קפידא בהשינוי אבל אם אין קפידא כלל אם משנה לא בטלו הקידושין מחמת השינוי ע״ש, והקשה הב״ש דא״כ בע״מ ששמי יוסף ונמצא שמעון מה קפידא יש

בדבר ולא תי' כלום. וי"ל בזה בד' הירושלמי שבדבר שלפעמים יש קפידא בזה מודה הירושלמי דבטלו הקידושין מחמת השינוי, ואף אם באיש פרטי הזה אין טעם לקפידא בשינוי זה מ"מ מאחר שבכיוצא בזה זימנין דקפדי ונמצא שאינו כן בטלו הקידושין מחמת התנאי בכה"ג. ומש"ה בע"מ שאני יוסף ונמצא שמעון בטלו הקידושין כיון שלפעמים יש בזה קפידא באיזה שם שקורין אותו וכמ"ש הרא"ש בגיטין [דל"ד ע"ב] גבי ולו שני שמות א' ביהודה וא' בגליל, וכ' הרא"ש שם שכן דרך בני אדם הבורחין ממקומן מחמת ממון או מחמת מרדין שמשנים את שמם פן יחקרו אחריהם כו' וכן בשינוי שם מחמת חולי דיש בזה קפידא כמ"ש הפוסקים, ועוד כמה גווני שיש טעם וקפידא בדבר שינוי השם מש"ה בטלו הקידושין, ולפי"ז י"ל דדוקא בשינוי השם לשם אחר לגמרי שייך קפידא כמו בע"מ שאני יוסף ונמצא שמעון וכנ"ל, אבל בע"מ שאני יוסף ונמצא יוסף ושמעון בזה אין דרך להיות קפידא בשום ענין דאין דרך בנ"א לשנות שמם בכה"ג ומש"ה מקודשת וכידוע שבימי הקדמונים לא הי' מצרפים שני השמות יחד רק עוקרים שם הראשון לגמרי (אם לא באומר בפירוש ע"מ שאין שמי אלא שמעון כו'), רק דמ"מ זהו דוחק קצת וכו' עכ"ל.

וכן בשו"ת בית יצחק [אה"ע ח"ב סי' י"ט] כתב דהא דמקיל השו"ע בקידושין משום דבקידושין בקפידא תליא מילתא.

ומיים התורת חסד וז"ל ועכ"פ יהי' איך שיהי', מ"מ פשוט הוא דלענין צוואת ר"י חסיד די לנו להחמיר בששמותיהן שוין ממש, אבל כשא' מהם נקרא בשני שמות יחד אין לחוש כלל עכ"ל.

ב) והנה בעיקר קושיית התורת חסד מההיא דסי' כ"ח, הנה השואל בשו"ת חת"ס [ח"ד אה"ע ב' סי' י"ח] להוכיח משם דאף שיש לו ב' שמות, מ"מ כל שם בפ"ע הוי שפיר שם, וכתב ע"ז החת"ס ואני אומר מהתוספתא אין ראי' כלל דבלי ספק מיירי בקרי לי' טובא יוסף ופורתא שמעון ולא בפ"א יוסף שמעון ועל זה מורה וי"ו ושמעון שהוא וי"ו העיטוף וגם וי"ו מחלקת ור"ל פעם כן ופעם כן אלו היו קורין לו ב' השמות בפ"א הי' לו לומר יוסף שמעון. אע"כ מיירי דוקא טובא יוסף ופורתא שמעון אבל אי קורין לו טובא שמעון ופורתא יוסף וא"כ הרי הוא שמעון יוסף אינה מקודשת ועיין גט פשוט ס"ק ס"ג והה"נ כשנקרא בשני שמות יחד מקודשת. והא דלא מפליג מיני' ובי' בין נקרא בשני השמות יחד או שנקרא שמעון טובא ויוסף פורתא משום דהברייתא לא באה אלא להורות בדיני תנאי בין אומר אלא ובין לא אומר אלא וכן איתא שם לענין בשם ובורסקי ובן עיר ובן כרך ולא אתי' לאורוי בדיני שמות עכ"ל. הרי מבואר דאף שמפרש החת"ס דברי השו"ע

בקרי ליה טובא יוסף ופורתא שמעון, מ״מ גם בנקרא ע״ש ב׳ השמות יחד ס״ל דמקודשת ולא הוי שינוי השם במה שאמר לה רק שם א׳. ויש להעיר מדברי החת״ס על מש״כ בשו״ת בית יצחק [שם] בדעת החת״ס דהיכא שצריך לכתוב ב׳ שמות וכתב שם א׳ הוי שינוי השם.

ג) והפתחי תשובה [אה״ע סימן קכ״ט סקל״ו] הביא דברי השו״ע בסי׳ כ״ח וכתב וז״ל ופשטא דמלתא הוא שנקרא בשניהם יוסף שמעון ואפילו הכי לא הוי שינוי ולא אמרינן דשניהם מלה חדא. והא ודאי שאם היה אומר ע״מ ששמי ראו ונמצא שמו ראובן או ע״מ ששמי גד ונמצא שמו גדיאל דהוי שינוי רק דהכא הטעם דשני שמות הם והרי נקרא גם כן בשם יוסף. וליכא למימר דהפי׳ בתוספתא ונמצא שמו יוסף ושמעון היינו דאיכא דקרו ליה יוסף ואיכא דקרו ליה שמעון אבל בנקרא בשניהם יחד באמת הוי שינוי דא״כ קשה אדתני סיפא ע״מ שאין שמי אלא יוסף כו׳ דזהו פשיטא כיון שאמר אלא. ליפלוג וליתני בדידיה א״ו דאין חילוק ויש לדחות עכ״ל.

ד) והנה נראה לדקדק ממש״כ האמרי אש וכן לענין קידושין אם קידש על מנת ששמו שמעון יוסף, והיה שמו שמעון יעקב, אינה מקודשת, ולא נקט והיה שמו שמעון לחוד, דמשמע דבכה״ג מקודשת, וחילי׳ הוא מדברי השו״ע בסי׳ כ״ח הנ״ל, דמפרש לה כפשטי׳ וכדס״ל להפת״ת מעיקרא, וכדעת החת״ס, וכתי׳ בתרא של התורת חסד, וכן נקטו המהרמ״ש [אה״ע סי׳ קל״ד] (אלא שכתב ב׳ ביאורים בזה לפי דעות חלוקות באחרונים שהביא שם) והעין יצחק [אה״ע ח״ב סי׳ כ״ז]. וכן משמע בדעת האמרי אש שבתשו׳ [סי׳ ס׳] נקט שכשאבי הבת נקרא יודא והחתן נקרא יוסף יודא הוי בכלל קפידת צוואת ריה״ח. ובע״כ היינו משום דכה״ג לא הוי שינוי לענין גו״ק, ולכן לא התיר בכה״ג משום שינוי השמות. ומבואר מזה כמש״כ בשו״ת משפטיך ליעקב [סי׳ מ״ב] שאף האוסרים ביש שם נוסף רק לא׳ מהם, מודים דכשיש לשניהם שם נוסף מותר (ומזה יש להעיר על מש״כ בשו״ת משפטיך ליעקב [שם] ובשו״ת לבושי מרדכי [אה״ע מהדו״ק סי׳ מ״ד] בדעת האמרי אש דדי במה שיש לא׳ מהן ב׳ שמות שעי״ז אין שמותיהן שוין).

י״ב

אם יש לחוש לצוואת ריה״ח כסכנה קבוע

א) והנה בעיקר חומר של צוואת ריה״ח כמה יש לחוש בספיקות בענינו, הנה במילי דחסידותא לבעל דע״ק לצוואת ריה״ח [אות כ״ג] הביא דעת הסוברים דהוי שינוי לענין גיטין, ושוב כתב וע״י אמתלא כל דהו מקילין ואין חשש עוד בכך

והלכה כדברי כל המיקל בכך ואינו סגנון קבוע היזקא, והמיקל ע"י שום סברא כל דהו הלכה כמותו בכך ודכוותי'.

והנה מש"כ ואינו סגנון קבוע היזקא, כבר כתב כן בשו"ת אמרי אש [שם] וז"ל [אך] מה שכתב דחמירא סכנתא מאיסורא (חולין י' ע"א), אינו דומה ממש לכאן, דהיינו בדברים שהם סכנה בטבעם כגון ארס נחש, בזה אף דלענין איסור הקילו, בכיוצא בזה לענין סכנה אין לסמוך על הספק, אבל בזה שאין הסכנה בודאי בטבע כלל, רק לפי שצפה ברוח הקודש, אינו מוכרח לומר בזה חמירא סכנתא עכ"ל. וכן בשו"ת תורת חסד [שם] לענין נידון צוואת ריה"ח כתב וז"ל ופשוט דל"ד זה לס' סכנתא דלחומרא עכ"ל. וכן מבואר דעת המהרש"ג [ח"ג ס"ס מ"ן].

י"ג

היתר כשהבחור הוא בן תורה

א) גם יש להוסיף להתירא לענין בחור בן תורה את מש"כ הנוב"י [שם] וז"ל ומלבד כל זה לפי מכתבך רוצה חותנך להתחתן עם צורבא מרבנן ושומר מצוה הוא עכ"ל, וכן בתשו' חת"ס [אה"ע ח"א סי' קט"ז] כתב אהו' מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדי', ובפרט דאיכא כאן זכות תורה דאפי' אדבית עלי מתכפר בתורה וגמ"ח וכו' עכ"ל.

ב) ונראה פשוט דכל בן תורה הדבוק לתורה בכלל דין זה ולא בעינן דין ת"ח לזה, וכן מבואר להדיא בשו"ת שם ארי' [חיו"ד סי' כ"ז] ובשו"ת לבושי מרדכי [מהדורה ד' סימן צ"ב] ובשו"ת מהרש"ם [ח"ה סי' כ"ח].

י"ד

כשאינם דרים יחד

א) והנה הפרי שדה [ח"א סי' ס"ט] כתב דכיון דטעמא דמילתא הוא משום עין הרע, א"כ רק כשדרים יחדיו כמו בזמן הגמ' הוא דישנו לקפידא הזאת, ולא כשאינם דרים יחדיו. והנה כבר קדמו בטעם זו החיד"א בפירושו על ס"ח [סי' תע"ז] הובאו דבריו באוצה"פ [אה"ע סי' ב' סי"א] וההשיב משה [שם].

ב) וכ"ה גם דעת החזו"א אפילו לענין כלה וחמותה, דכשדרים בשתי עיירות אין קפידא אם שמותיהן שוין [תורת חיים נישואין פ"ה אות ד' ובציון שם].

ט״ז

דעת הזקן אהרן

א) והנה בשו״ת זקן אהרן [ח״ב סי׳ ס׳] פתח תשובתו בענין זה וז״ל הנה האחרונים הרבו לדבר בזה, זה מיקל וזה מחמיר, ולהכריע בזה אין בידי בדבר שאין לו מקור בפוסקים וגם איני יודע טעמו כי לא באתי בסוד ד׳ לדעת טעם הדבר, בכ״ז בהשעני תחת העץ, עץ הדעת של אותו גאון וקדוש בעל הדעת קדושים בהגהותיו לצוואת ריה״ח בשם מילי דחסידותא שכתב שם באות כ״ו בזה״ל וע״י אמתלא כל דהו מקילין בזה ואין חשש עוד בכך והלכה כדברי המיקל בכך ואינו סגנון קביע היזיקא והמיקל ע״י שום סברא כל דהו הלכה כמותו בכך ודכוותי׳ ע״ש. וכיון שלא בענין בזה רוב הדיינים אלא אם אפי׳ רק אחד הוא שמיקל, וגם לא בענין בזה סברא ויסוד חזק לבנות עליהם ההיתר, רק ע״י אמתלא וסברא כל דהו דיינין להקל, לא אירא עוד לחוות דעתי בענין זה להראות ולציין לא רק מיקל אחד וסברא כל דהו, כ״א כמה וכמה מגדולי המורים שהקילו בזה על יסוד סברות חזקות שלענ״ד כדאי לסמוך ע״ז אפי׳ מאן דקפיד טובא על צוואה זו ובלא חשש כל דהו וכו׳ עכ״ל. וסיים תשובתו וז״ל היוצא מכל מה שכתבתי, אסיים במה דפתחנא, בהרמנותא דאותו גאון וקדוש בעל דעת קדושים שהלכה כדברי המיקל בצוואה זאת וע״י אמתלא ושינוי כל דהו מבטלינן לה דהלכה כדברי המיקל. ועל יסוד הורמנא שיצא מפי גאון וקדוש שמימיו אנו שותין תמיד ודבריו נר לרגלנו בהלכות שחיטה וטרפות, הנני לוקח הזכות לנפשי להגיד קבל עם ובפה מלא כי בנידון דשאילנא אין בזה לא שמתא ולא ארור, קללה וסכנה כל דהוא חלילה, ואדרבה יש כאן מצוה וזכות גדול מכל הלין טעמי. א) דעת הנו״ב דהצוואה אינה אלא לזרעו, ולפי מה שהוכחתי לעיל דצוואה זאת דחתן וחמיו ביחוד יש הכרח דאינה אלא לזרעו וכמ״ש. ב) דעת החת״ס וחכ״א שלא אסר כ״א במשולשים דוקא וכי העולם טועין במה שנזהרין אפי׳ באינם משולשים. ג) דעת הנו״ב וחת״ס ועוד שכתבו דבבחור צורבא מרבנן ובת ת״ח דאיכא בזה מצוה אין חשש בצוואה מעיקרו דשומר מצוה לא ידע דבר רע. ד) כיון דעיקר הקפידה הוא משום לתא דכבוד אביו והוכחתי בעזה״י דשלא בפניו וכ״ש לאחר מיתה ובשמות הרגילים אפי׳ לאב גופא רשאי לקרות בשמו וכ״ש לאחרים, והדבר ק״ו אם הדעת קדושים כתב דהלכה אפי׳ כדברי יחיד שמיקל וע״י אמתלא ושינוי כל דהוא שרינן, כ״ש בנ״ד דכולהו איתנהו, רוב הפוסקים מקילין, והסברות חזקות וברורות דלית מאן דחש לאסור בכה״ג, וזכות כל אלו הגאונים אשר עליהם תמכתי יתידותי יהיה למגן וסתרה להציל מכל חשש נזק חלילה, ויקוים ותגזר אומר ויקום, ההיתר שיצא מפי גאונים וקדושים ימליצו בעד כל שומע וציית לדבריהם, וחפץ אני לבטוח כי בזכות המצוה לשמוע דברי חכמים יהיה הזווג הזה מוצלח ויתברכו בברכה המשולשת, בני חיי ומזוני עכ״ל. הרי מבואר מדבריו דכשיש ד׳ אנפי ההיתר שכתב יש להתיר ואין לחוש.

ט"ז

א) ולאחר כל האמור נראה דהיכא שיש לא' ב' שמות ונקרא בב' השמות, ולהשני יש רק שם א' פשוט הדבר להתיר בכה"ג כאשר רבו מאד האחרונים שמקילין בזה, ויש לסמוך ע"ז לחוד להקל בזה.

ב) אכן נראה דגם כשנקראין באותו שם לרוב העולם, אך מיעוט העולם קורין בעל הב' שמות בב' השמות, וגם עולה לתורה או נזכר במי שברך בב' השמות, יש להקל ג"כ. אכן בזה נראה דכאשר בזה אין ההיתר מוסכם כמו בגוונא הנ"ל, לכן יש להתיר בזה רק בצירוף עוד ג' היתירי מהיתירי הנ"ל ובזה נלך בעקבי הצאן אחר דברי הזקן אהרן שהתיר באופן שיש ד' היתירי, ולכן גם לענינינו נימא אופני ההיתר, שבצירוף ג' מהן להיתר זו נראה דיש להקל. הא' דעת הנוב"י ודעימי' דרק לזרעו נאמר, וב' לענין שם החתן כשם אבי הבת כשאינו משולש דהיינו שאינו ג' דורות, ג' כשאינם דרים יחד באותו העיר, ד' כשהחתן הוא בן תורה, ה' כשהחתן והכלה אינם מקפידים לחוש על זה.

י"ז

א) ונראה להוסיף בכל זה, דהנה אי' בקידושין דף מ"א ע"א אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה. וכתבו שם תוס' וז"ל ועכשיו שאנו נוהגים לקדש בנותינו אפי' קטנות היינו משום שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו ותשב בתו עגונה לעולם עכ"ל. והרמ"א באה"ע סי' ל"ח ס"ז כתב שכן נוהגין.

ב) ולענין חשש קטלנית המבואר בגמ' כתב התה"ד [סי' רי"א] וז"ל וגם נראה מתוך שאנו מתי מעט וצריכין אנו לישא מאשר נמצאו דשו בה רבים ושומר פתאים ה' וכו' אבל נראה דנזקקין אנן לדקדק משום עיגונא דנשים ילדות דאיתרע בהו כי הך מילתא, אם יהיו אסורות להנשא היה לחוש שמא חס ושלום תצאנה לתרבות רעה עכ"ל.

ג) אשר לפי"ז יש ללמוד מכש"כ לענין צוואת ריה"ח שלא נזכר בש"ס, דודאי יש להדר אהיתירא כדי שלא לגרום עיגון, ובפרט בזמנינו כאשר נתרבו כל כך המעוכבים זיווג היפוך מטרת הבריאה אשר לשבת יצרה, וגם נגרם מחמת זה כל כך צער ועגמת נפש. וכבר כתב היפה ללב [שם] על מה שהנהיג א' את כל עיקר צוואת ריה"ח בעירו אף שקדמוני עירו לא הקפידו ע"ז כלל, וכתב וז"ל ושרי ליה מאריה שעי"ז כמה מצטערים אבות הבנות להמציא זיווג לבנותיו עכ"ל. והנה אף שלא נימא כדבריו לענין שלא להקפיד על כל עיקר צוואת ריה"ח בזה, אבל הא מיהת יש ללמוד מדבריו לענין האופנים שנתבאר לעיל בסמוך להתירא, שאין להקפיד

בזה כאשר זה גורם עיכובים בזיווגים, וכמה צער מגיע לכל הנוגע בזה מזה, וא״כ חומרתו להקפיד על זה בהנך גווני הוי קולא ולא חומרא.

י״ח

א) והנה נשאלתי בבחור ששם אמו ליבא הינדא ומכונה אהובה בפי כל, ושם הבת שמציעין להבחור הוא נחמה ליבא וקורין לה ליבא, אם יש בזה קפידא.

ב) ונראה פשוט דכאשר כתב ההפלאה הנ״ל שהדבר פשוט כי כל הקפידא בזה הוא כשהשמות שווין לגמרי בלא שום שינוי, אבל אם יש שום שינוי אין קפידא, וכש״כ אם נקרא בפי כל בשם אחד שאין שום קפידא בשם השני הנופל, ומעולם לא עלה על הדעת להקפיד בזה, וכן בתשו׳ אג״מ הנ״ל כתב מ״מ ודאי אם יש קצת שינוי בין בשם יהודית בין בשם הלעז דאנגלית אין לחוש לכלום, א״כ ודאי דבנידון זה מה שאם הבחור נקראת אהובה, והבת שמציעין להבחור נקרא ליבא, ודאי לא נפיק זה מכלל שינוי, ואין כאן בית מיחוש.

י״ט

א) אכן בכל זה יש להתנהג כמש״כ בתשו׳ אבני צדק [אה״ע סי׳ י״א] לענין כה״ג ששם הכלה היה רבקה לאה ושם אמו של החתן היתה שרה רבקה שיש להתיר משום שינוי השמות, וכתב שם עוד להתיר בנידון דילי׳, ואפ״ה סיים שם וז״ל ומקובלני בענינים כאלו אם יסכימו דעת ג׳ רבנים להתיר אין להקפיד עכ״ל, והביא דבריו ג״כ בתשו׳ לבושי מרדכי [שם] והוסיף וז״ל וכן אמר לי הגה״צ זקן שבישראל אבדק״ק קאפאש שליט״א בהיותי עמו זה לא כביר במרחץ עכ״ל.

ב) ובתשו׳ פרי השדה [ח״ג סי׳ נ״ד] כתב שכבר נהוג בענינים כאלו להתיעץ אם איזה צדיק ויבקש רחמים ג״כ.

בתפלה להחונן אדם דעה,

שנכוין רק להאמת הצרופה,

ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא,

ולא נכשל ח״ו בדבר הלכה,

יששכר דוב הכהן אייכארן

הינומא

סימן ג

נתינת ההינומא על ידי החתן

הגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א
מר"י בית מדרש עליון ב"ב

בראשית [כ"ד, ס"ה] "ותקח הצעיף ותתכס". ויש לפרש מה שלקחה הצעיף וכיסתה עצמה לפי מה שכתב הרמ"א אה"ע סימן נ"ה א' די"א דחופת בתולה משיצאה בהינומא, ולכך כיסתה עצמה בצעיף דבזה הויא חופה, שהרי כבר היתה מקודשת לו מקודם ע"י אליעזר כמבואר בתוס' כתובות ז' ב' [ד"ה שנאמר] שהיה אליעזר שליח לקידושין, וא"כ י"ל דהשתא הוי נישואין. ושוב הראוני שבמהרי"ל ריש הלכות נישואין הביא מנהג זה דנוטלין את הציפ"ל ומניחין על ראש הכלה להיות להן לחופה וכו' ואמר מהרי"ל דהוא על שם ותקח הצעיף ותתכס, עיי"ש.

אמנם הנה בקידושין דף י"ח אמרי' דאין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות ודריש לה מדכתיב בבגדו בה כיון שפירש טליתו עליה שוב אין רשאי למוכרה, וברש"ש שם כתב דנראה דמזה יצא המנהג לכסות את הכלה בהינומא, וכתב דטוב היה שהחתן בעצמו יכסנה. ובאמת היה נראה דהסברא נותנת כן דכיון דהוא משום נישואין כמש"כ הרמ"א די"א דהיינו חופה א"כ צריך שיעשנה הבעל, דהיאך תנשא לו ע"י שאחרים נותנים עליה ההינומא. ולכאו' י"ל דאף בדיעבד לא מהני ע"י אחרים. ואי נימא הכי אין לומר דמה דרבקה כסתה עצמה היה זה משום חופה דהינומא, שהרי כאן היא כיסתה עצמה, ולא מהני אלא אם היה יצחק מכסנה.

אבן בדרישה סי' ס"ה א' משמע דהמנהג שהולכים הקהל לכסות הכלה, ופעמים היו הולכים עם אביו של החתן, ומשמע דאין החתן בעצמו נותן ההינומא על ראש הכלה, וכ"כ בקיצור שו"ע סי' קמ"ז ס"ג דהמנהג במדינות אלו שחשובי העיר פורסין סודר על הכלה.

אמנם בדגול מרבבה יו"ד סי' שמ"ב כתב עמש"כ הט"ז שם דמה שמכסין ראש הכלה בשחרית מיקרי חופה, דאף לדעה זו דזה מקרי חופה היינו במדינת רוסי"א שהחתן בעצמו הולך עם הרב לכסות ראש הכלה וכן עדיין המנהג בכל מדינות וואלין, אבל במדינות הללו שאין החתן הולך כלל לכסות ראש הכלה פשיטא שאין זה מקרי חופה כלל לשום דעה דא"א להיות חופה בלתי חתן או שלוחיו שם.

ויתבן לבאר דבאמת אין ענין החופה במעשה הכיסוי שמכסה החתן לכלה, אלא דזה שהיא מכוסה בשבילו זה הוי הנישואין, ולפיכך אף כשאחר מכסה אם הוא עושה כן עבור נישואין הרי בזה היא כנכנסת תחת כנפיו לינשא לו, וא"ש מה דרבקה כיסתה עצמה בצעיף לשם נישואין, [אלא דמ"מ י"ל דצריך שיהא החתן שם בזמן נתינת ההינומא דאם אינו שם אי"ז נישואין כלל].

והנה יש להעיר במה שמכסין בהינומא קודם הקידושין, וצ"ב היאך מהני חופה קודם הקידושין, עי' מל"מ פ"י מאישות ה"ב שכתב דבפשוטו ודאי לא מהני חופה קודם הקידושין, אלא דהביא שם דברמב"ן קידושין י' א' מבואר דמהני חופה קודם קידושין, אמנם עי' בשעה"מ קונ' חופת חתנים סעי' ח' ובקר"א יבמות נ"ז שהשיגו על המל"מ וכתבו דאין ראי' מהרמב"ן, עיי"ש. ובפשוטו צ"ל דכיון דההינומא נשארת על ראש הכלה עד אחר הקידושין שפיר חיילי הנישואין אחר הקידושין. [וכ"כ הקר"א יבמות דף נ"ז דפשיטא שצריך שתהא ההינומא על ראשה עד הקידושין ואם הסירה ההינומא קודם הקידושין לאו כלום הוא, וכ"כ האבנ"ז אע"ה סי' שצ"ו אות ד']. אכן זה ניחא אי נימא דאי"צ שהחתן עצמו יכסנה א"כ י"ל דהעיקר הוא במה שהיא מכוסה ושפיר מהני מה דההינומא על ראשה אחר הקידושין, אמנם אי נימא דצריך שהחתן בעצמו יתן ההינומא על ראשה דזהו מעשה הנישואין שהחתן מכסה את הכלה א"כ היאך מהני זה קודם שנתקדשה. וצ"ל דמ"מ כיון שההינומא נמצאת על ראש הכלה מכח פריסת החתן שפיר מהני זה לנישואין אף לאחר זמן כשיקדשנה.

ויש לעורר לפ"ז במה שמצוי לפעמים שההינומא נופלת מראש הכלה ואמה או אחרות חוזרות ומכסות אותה, דלפימש"כ לא מהני וצריך שהחתן עצמו יחזור ויכסנה כדי שבשעת הקידושין תהא ההינומא על ראשה מכחו.

ושמעתי ממו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א דמשום זה שפעמים נופלת ההינומא הוא נוהג לומר לחתן שיזכה בהינומא שתהא שלו דבזה י"ל דמהני גם אם לא החזירה החתן בעצמו, דכשההינומא שלו הוא מתייחס לו בכל אופן. ודו"ק.

ברכת אירוסין

סימן ד

בענין ברכת אירוסין

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

פלוגתת הרמב"ם והרא"ש בגדר ברכת אירוסין

א) במסכת כלה רבתי (פ"א ה"ב) מנין לברכת חתנים מן התורה שנאמר ויברכו את רבקה, ובתוס' כתובות (ז ע"ב ד"ה שנאמר) כ' דהאי קרא מיירי גבי ברכת אירוסין, אבל ברכת חתנים ילפי' מקרא דבועז יעו"ש בסוגיא, (אמנם כ' התוס' שם דפשטי' דקרא דרבקה לא איירי גבי ברכת אירוסין ע"ש).

והנה הרמב"ם (פ"ג מאישות הכ"ג) כ' וז"ל וכל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואח"כ מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות, ולכאו' מבואר מפשטות דברי הרמב"ם דגדר ברכת אירוסין הוא ברכת המצוות, והיינו משום דקיי"ל פסחים ז דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ומשו"ה מברך על הקידושין קודם שמקדש, דבברכת השבח אין כלל הדין דעובר לעשייתן ואפי' אם השבח הוא על ענין של מצוות (וכמ"ש הר"ן פסחים ז ובשיטמ"ק כתובות ז בשם הראשונים).

אמנם ברא"ש פ"ק דכתובות (סי' יב) כתב דנראה לו כי ברכת אירוסין אינה כלל ברכה על עשית המצוה, והוכיח כן כיון דקיום המצוה הוא הפריה ורביה, וזהו יכול גם ע"י פילגש, ולא בעי' דוקא קידושין, וא"כ הקידושין אינם מצוה, וכן הנושא זקנה עקרה או איילונית, או סריס חמה שנשא, ג"כ מברכים ברכת חתנים

אף דאין מקיימין פו"ר ע"י קידושין אלו[א], וכת' הרא"ש דמשו"ה נראה דברכה זו היא ברכת השבח, שנתקנה לתת שבח לקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות, ומשו"ה אין מברכים אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לקדש את האשה כיון דקידושין אי"ז קיום המצוה, וע"ש שכך ס"ל דהוא ברכת השבח.

בנוסח הברכה 'ואסר לנו את הארוסות'

ב) והנה הרא"ש שם הביא דיש מקשין בנוסח הברכה דברכת חתנים דהיכן מצינו שמברכים על מה שאסר לנו הקב"ה, והרי אין אנו מברכים על שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט ע"ש.

ומרן הגרי"ז זצ"ל כ' לתרץ קושית הרא"ש דהנה ידוע להק' איך יעקב אבינו נשא ב' אחיות הרי האבות קיימו כל התורה כולה, וביאר הגרי"ז דכל איסור עריות שאסרה התורה הוא דווקא באישות של ישראל, והיינו דאסרה התורה עריות באישות ישראל אבל באישות של בני נח ליכא כלל איסור עריות, ומשו"ה ליעקב לא הי' שום איסור לישא ב' אחיות דאי"ז כלל ערוה, ולפי"ז ביאר נוסח הברכה, דהברכה היא על מה שצוונו הקב"ה על העריות, דהיינו שהברכה על מה שיש אישות לישראל, ומשום זה אסר לנו את העריות, דאם לא הי' אישות לישראל לא הי' שייך כלל איסור עריות, משא"כ באבר מן החי, דאיסור אבר מן החי היה קיים גם אם לא הי' דין של היתר שחיטה, ומה"ט אין מברכים בשחיטה, ואסר לנו אמה"ח והתיר לנו את השחוט, [אלא דיל"ע בזה דא"כ איך ילפי' ברכת אירוסין מרבקה, והרי התם ודאי לא ברכו בנוסח הזה, כיון דהי' קודם מת"ת ועדיין לא הי' דין אישות ישראל, וצ"ל דעכ"פ ילפי' לעיקר הדין דברכת אירוסין, ואף דהתם הוי בנוסח אחר].

אם קידושי אשה הוי מצוה

ג) והנה נתבאר לן בדעת הרמב"ם דס"ל שברכת האירוסין היא ברכת המצוות, וצ"ל דהרמב"ם אזיל לשיטתו שכתב בפ"א מאישות ה"ב דקידושין הם מצות עשה מן התורה, וא"כ ממילא ברכת הקידושין היא ברכת המצוות, ובפ"ג הכ"ג כתב הרמב"ם

א. אמנם נראה דאין כוונתו דאין כלל קיום מצוה בקידושין, דשפיר י"ל דיש בזה קיום מצוה דכי יקח איש אשה, אלא דאין בזה חיוב, ומשו"ה אין בזה ברכה כיון דהוי רק מצוה קיומית, [וכ"ה לשונו של הרא"ש ואם לקח פילגש וקיים פריה ורביה "אינו מחוייב" לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה, וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים "ואין חיוב" במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, ע"ש בכל דבריו].

׳ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה׳, ומבואר להדיא דהמצוה היא הקידושין ומשו״ה לאחר שקידש לא יברך, והנה כ׳ הרמב״ם בפרטי המצוות לספר נשים וז״ל, הלכות אישות יש בפרטן וכו׳ המצוה הא׳ לישא אשה בכתובה וקידושין, ורבנו אברהם בן הרמב״ם דייק דהמצוה היא הנישואין, שכ׳ הרמב״ם דהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין, והרי שיטת הרמב״ם פ״י מאישות דארוסה אין לה כתובה (רק בדכתב לה מרצונו), וא״כ מוכח דמש״כ מצוה לישא אשה היינו בנישואין דאז איכא כתובה, וא״כ קידושין היינו נישואין, [ויעוי׳ בכ״מ פ״א מאישות ה״ב דהביא שהק׳ לר״א בן הרמב״ם, עמ״ש הרמב״ם דיש מצות עשה בקידושין, הא במו״ק יח: מבואר להדיא דדוקא נישואין הוי מצוה אבל אירוסין ל״ה מצוה, ותי׳ דכוונת הרמב״ם דחשיב הקידושין מצ״ע כיון שזהו תחילת מצות הנישואין, אבל אה״נ דבאירוסין בלא נישואין ודאי דלא השלים את המצוה, וכמבואר מדבריו בפרטי המצוות וכמשנ״ת].

אמנם בפשטות נראה בדעת הרמב״ם דהמצוה היא הקידושין וכמבואר ברהיטת לשונו בריש ה׳ אישות, אלא דא״כ צ״ע מהא דכתב הרמב״ם דהמצוה היא בכתובה וקידושין, ונראה לבאר בזה דבאמת המצוה היא האירוסין, ומש״כ הרמב״ם בכתובה אין כונתו לכתיבת הכתובה שעי״ז מתחייב במנה ומאתיים, אלא כוונתו לחיובים דשאר כסות ועונה ושאר חיובי אישות וחיובי בעל לאשתו, והנך חיובים חלים בקידושין שיתחייב בהם בשעת נישואין וכן מבואר ביד רמה בב״ב (קכו:), דאיתא התם דהמקדש את האשה ע״מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה הו״ל מתנה על מה שכתוב בתורה, והקשה הרמ״ה מה שייך כלל תנאי זה לקידושין, הא צריך להתנות את זה בנישואין שלא יחול ע״י הנישואין חיוב דשאר כסות ועונה, וביאר הרמ״ה דבשעת הקידושין חלים כל חיובי הבעל לאשתו דאח״כ יהא מחויב לה, ושפיר מתנה בקידושין שקידושין אלו לא יחילו סיבה לחיוב שכו״ע, וא״כ נמצא דשפיר אפש״ל כן נמי בדעת הרמב״ם דזמן הקידושין הוא זמן קיום כל המצוה, דע״י הקידושין מתקדשת לו ומתחייב לה בכל חיובי בעל לאשתו, (ויעוי׳ בביאור הגר״א סי׳ כו סק״ד).

בדין עובר לעשייתן בברכת אירוסין

ד) והנה הרמב״ם כתב שצריך לברך קודם הקידושין, ואם קידשו לא בירך לא יברך אח״כ דזהו ברכה לבטלה, אמנם הרא״ש (שם) הביא י״א דס״ל דאפי׳ אי נימא דהוה ברכת המצוות על מצות הקידושין, מ״מ מברך אחר הקידושין, כיון דבקידושין יש סברא דדלמא הדרא בה האשה קודם הקידושין וא״כ הויא ברכה לבטלה ע״ש, וכ״כ הראב״ד בהשגות ובהגהות הרמ״ך שם.

וביאור פלוגתתם נראה דפליגי בגדר הדין דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, דהרא"ש סבר דהטעם דברכת המצוות בעי' שיהא עובר לעשייתן, הוא משום דבעי' שיהא לברכה שייכות בין הברכה להמצוה, אבל הרמב"ם ס"ל כמ"ש בריש הל' ברכות דכשם שלפני כל אכילה צריך לברך כך לפני כל מצוה צריך לברך, ומבואר דגדר ברכת המצוות היא כמו ברכה על האכילה, וכמו דמצינו בברכה על האכילה דכל האוכל מן העוה"ז בלא ברכה ה"ז כמו גזל, א"כ מבואר שגדר הברכה הוא דהברכה מתיר לאכילה, וא"כ ה"נ גדר ברכת המצוות הוא, דהברכה היא מתיר לקיום המצוה, ובלא הברכה אין אנו רשאין לקיים המצוה, וא"כ שפיר מבואר דדוקא קודם המצוה שייך לברך, אבל אחר המצוה לא מהני הברכה ולא מידי, אמנם לשי' הרא"ש ודאי מהני לברך גם אח"כ דס"ל דגדר הברכה דהוי ברכת השבח.

אם ברכת אירוסין בעשרה

ה) והנה בגמ' כתובות שם ילפי' מבועז דברכת חתנים בעשרה, וברא"ש שם הביא פלוגתא אם ברכת אירוסין בעשרה כמו ברכת נישואין, דרב אחאי גאון בשאילתות (פ' חיי שרה) כ' דברכת אירוסין צריכה עשרה כמו ברכת נישואין, ונחלק עליו רבינו שמואל הנגיד שא"צ עשרה אלא לברכת חתנים, והרא"ש כ' דנ"ל כרב אחאי דבעי' עשרה, וכן פסק הטור, אמנם בשו"ע כתב דדוקא לכתחילה בעי עשרה אבל בדיעבד מהני אפי' פחות מעשרה, ולכ' צ"ע דהרא"ש והטור כתבו דבעי עשרה ולא חלקו בין לכתחילה לדיעבד ומנ"ל לשו"ע לחלק.

והביאור, דהנה בשו"ע העתיק כל ל' הרמב"ם דמבואר מזה שברכת האירוסין היא ברכת המצוות, וא"כ י"ל דהרא"ש אזיל דוקא לשיטתי' דס"ל דהוא ברכת השבח ומשו"ה י"ל דבעי' עשרה, וכמו ברכות נישואין דהוי ברכות השבח, ודוקא אי הוי ברכת השבח שייך פלוגתייהו דרב אחאי ור"ש הנגיד, אבל השו"ע סבר כדעת הרמב"ם דהוי ברכת המצוות, וא"כ פשיטא דלא שייך כלל דין עשרה, דלא מצינו בשום דוכתא דבעי' עשרה בברכת המצוות (וכ"כ בחי' ר' שמואל כתובות סי' ט).

[**והא** דלכתחילה בעינן שיאמרה בפני עשרה אע"פ שלדעת השו"ע דינה כברכת המצוות, ביאר דאף דדין ברכת המצוות עלה, מ"מ חז"ל כללו בברכתה גם ברכת השבח ומשו"ה לכתחילה צריך לאומרה בפני עשרה, וע"ש בחידושי ר' שמואל מה שביאר בזה בעוד אופן].

ברכת אירוסין באלמון שנשא אלמנה

ו) והנה בבית יעקב תמה על השיטות דברכת אירוסין בעי נמי עשרה, מהא דרצה הש"ס (בכתובות ז ע"א) להוכיח דגם אלמון שנשא אלמנה צריך לברך משום

דבועז אלמון שנשא אלמנה הוי, והרי כל האיבעיא באלמון שנשא אלמנה היא רק לגבי ברכת נישואין התלויים בשמחת לבו, ובזה מספקא לן שמא לא שייך זה באלמון שנשא אלמנה, אבל ברכת אירוסין לא תליא בשמחת לבו, דהרי ברכת המצוה של קידושין היא, ואי נימא דברכת אירוסין צריכה עשרה איכא למימר דבועז הוצרך לעשרה משום ברכת אירוסין ולא משום ברכת נישואין.

אמנם לפמש"נ דבריו צ"ע דכתב דברכת אירוסין איתיה גם באלמון שנשא אלמנה משום שהיא ברכת המצוה, והא נתבאר דאם היא ברכת המצוה פשיטא דלא בעי עשרה, וכל מה שיל"ד דבעי' עשרה זהו רק אם הוי ברכת השבח, וא"כ אי נימא דבאלמון שנשא אלמנה ליכא ברכת חתנים ה"נ לא יהא גם ברכת אירוסין.

בדין ברכת אירוסין במקדש ע"י שליח

ז) והנה הרמב"ם כתב דהמקדש בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך הוא או שלוחו, וכ"פ השו"ע סי' לד ס"א, וברמ"א כ' די"א דאחר מברך וכן נוהגין, ולכאו' נראה פשוט דתליא במח' דהרא"ש והרמב"ם, דלהרמב"ם דס"ל דהוי ברכת המצוות א"כ ודאי דדוקא המקדש או השליח צריכים לברך ול"מ שאחר יברך, אבל לסוברים דהוי ברכת השבח שייך לומר דמהני מה שאחר יברך, ול"ב דוקא שהמקדש יברך, והשו"ע לשיטתיה כשי' הרמב"ם דהוי ברכת המצוות ולכך אינו מברך והרמ"א כהרא"ש דהוי ברכת השבח, ושפיר מברך אחר.

והנה בביאור הגר"א (סק"ה) ציין ע"ד הרמ"א דמהני שאחר יברך, הך קרא דויברכו את רבקה, דמבואר שם דאחרים ברכו ברכת אירוסין ולא המקדש או שלוחו, ולכאו' צ"ע ע"ד הרמב"ם למשנ"ת דס"ל דאין יכול אחר לברך, וע"כ צ"ל דגם הרמב"ם מודה דיכול אחר לברך ולהוציא המקדש, וה"נ התם הוציאו את אליעזר בברכה, וכ"ה להדיא בתשו' הרמב"ם שכתב במקום אחד דאם אחר בירך לא יצאו יד"ח והוי ברכה לבטלה, ובמק"א כתב דבי"ד היו מברכים, וצ"ע, וע"כ דמה שלא יצאו יד"ח היינו כשהמברך לא כיון להוציא אבל כשכיוון להוציא גם להרמב"ם מהני, ואמנם הנוב"י (אה"ע תנינא תשו' א ע"ש) נקט דל"מ שאחר יברך, וצ"ע דהא איכא דין ערבות, ואולי י"ל דס"ל דבכה"ג ליכא ערבות כיון שאין זה חיוב, ויש לדון בדברי הרמב"ם שכ' שיברך הוא או שלוחו אם ר"ל שהוא יברך כשהוא מקדש ושלוחו יברך כששלוחו מקדש או דגם כששלוחו מקדש יכול לברך, ואע"ג דכ' הגרעק"א (סוף תשו' ט) דלברכת המצוות בעי' מעשה מצוה, י"ל דהא ג"כ חשיב מעשה דנעשה קידושין.

סימן ה

בענין ברכת אירוסין בקידושין על ידי שליח

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

נדון התוס' אי איכא ברכה בקידושין ע"י שליח

א) במסכת כלה רבתי (פ"א ה"ב) מנין לברכת חתנים מן התורה שנאמר ויברכו את רבקה, ובתוס' כתובות ז ע"ב (ד"ה שנאמר) כ' דהאי קרא מיירי גבי ברכת אירוסין, והוסיפו שם בתוס' דיש ללמוד משם (מקרא דאליעזר) שיש לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח שהרי אליעזר שליח הי', מבו' דהתוס' נסתפקו אם יש לברך ברכת אירוסין היכא שהקידושין ע"י שליח, והוכיחו מהא דאליעזר שקידש את רבקה ליצחק והי' שם ברכת אירוסין אע"ג שהי' שליח.

ושמעתי להעיר ע"ד התוס' דלכאו' מוכח מהגמ' דיש ברכת אירוסין בקידושין שע"י שליח, דאיתא בר"פ האיש מקדש, האיש מקדש בו ובשלוחו, השתא בשלוחו מקדש בו מבעיא, מצוה בו יותר מבשלוחו, ואי נימא דכשמקדש ע"י שליח אין מברך ברכת אירוסין א"כ איסורא נמי איכא, וכהא דתנן בתרומות פ"א מ"ו דערום לא יתרום תרו"מ שתרומה טעונה ברכה ואסור לקיימה באופן שלא יוכל לברך, [וכבר האריכו האחרונים (עי' דבר אברהם סי' ט"ז מה שהביא מהתוהרא"ש, עיי"ש) שברכת המצות היא חלק מעיקר המצוה, ונחשב שמקיים המצוה שלא כדינה], וא"כ משום כן הי' אסור לקדש אשה ע"י שליח דכיון שהשליח אינו מברך הו"ל כדין ערום שלא יתרום מפני שמפסיד הברכה, ומדלא משני הגמ' דאיסורא נמי איכא מטעם הנ"ל ש"מ דכשמקדש ע"י שליח מברך ברכת אירוסין, ומ"ט לא הוכיחו כן התוס'.

והנה לכאו' היה מקום לחלק, דהא דערום לא יתרום היינו באופן שעושה מעשה מצוה באופן שדינה שיברך עליו, וכשעושה זה באופן שאינו יכול לברך ביטל הדין שהמצוה תיעשה בברכה, אבל היכא שעושה מעשה מצוה באופן שמן הדין אין מברכים עלי' כגון קידושין ע"י שליח יתכן שאין בזה איסור כלל דכה"ג לא חשיב שמבטל דין המצוה מפני שכה"ג דין המצוה הוא שלא יברכו עליה.

אבן לכאו׳ יש להוכיח לא כן, דהנה במ״ב סי׳ תלג (בשעה״צ סק״ה) הביא מחלוקת הפוסקים אי שרי לכתחילה לבדוק החמץ בליל י״ג (ולא בליל י״ד) וכתב דמדברי הפר״ח והגר״א והלק״ט וחק יעקב משמע דאף לכתחילה שרי לבדוק בליל י״ג אבל בספר חק יוסף פקפק בזה, דכיון שפסק הרמ״א בסי׳ תלו שהבודק קודם הזמן לא יברך א״כ מפסיד הברכה, והוסיף דהו״ל דומיא דמאי דקי״ל ערום לא יתרום משום שמפסיד הברכה.

והנה התם נמי עושה המצוה באופן שדינה שלא יברך ע״ז, דלא תקון הברכה אלא כשבודק בליל י״ד, ולא כשבודק קודם לכן, וא״כ אמאי נחשב שעושה המצוה באופן שמבטל דין הברכה, ומבואר דכיון דיש לו אפשרות לבדוק בליל י״ד ובברכה, ותחת זה בודק בליל י״ג ועושה מצות בדיקה באופן שיהי׳ דינה שלא יברך עלי׳ חשיב עשיית המצוה שלא כתיקונה מפני שמבטל דין הברכה, וא״כ אף ברכת אירוסין ע״י שליח כיון שיש אפשרות שיקדש בעצמו ובכה״ג איכא ברכה, ועושה המצוה ע״י שליח שעי״ז דינה שלא יברכו עליו חשיב עשי׳ באופן שמתבטל דין הברכה, וא״כ יהי׳ אסור לקדש ע״י שליח, משום הך דינא דערום לא יתרום, (ואמנם להנך אחרונים דס״ל שמותר לכתחילה לבדוק בליל י״ג י״ל דס״ל דלא דמי להך דערום לא יתרום מטעם שנתבאר, אבל אכתי תקשי להנך פוסקים דפליגי).

הנידון הנ״ל תלוי אי הוי ברכת המצוות או ברכת השבח

ב) ונראה ליישב בזה דהנה בגדר ברכת אירוסין מצינו פלוגתא בראשונים, דלשון הרמב״ם פ״ג מאישות הכ״ג ׳כל המקדש אשה בין ע״י עצמו בין ע״י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו ואח״כ מקדש כדרך שמברך קודם כל המצוות׳, עכ״ל, ומבואר מלשונו דברכת אירוסין היא ברכת המצוות, (דרק ברכת המצוות דינא הוא שמברך עובר לעשייתן משא״כ ברכת השבח וכמ״ש הר״ן פסחים ז ושיטמ״ק כתובות ז), והרמב״ם אזיל בזה לטעמי׳ בפ״א מאישות ה״ב שקידושין הוא מ״ע דאורייתא ומשו״ה שייך בזה ברכת המצוות, (ועי׳ משנת״ב לעיל בסי׳ הקודם באורוכה), אמנם שיטת הרא״ש (פ״ק דכתובות סימן י״ב) דברכת אירוסין אינה ברכת המצוות, והוכיח ד״ז שהרי מצוות פו״ר אי״צ קידושין דוקא דאפשר לקיימה אף בפילגש, וכ׳ עוד דאף הנושא אשה שאינה בת בנים ג״כ מברך ברכה זו, אלא ע״כ דברכה זו ברכת השבח על שהבדילנו מן העמים וכו׳, ע״ש.

ומעתה נראה דהנה בעיקר ד׳ התוס׳ כשכתבו דיש ללמוד מאליעזר שיש ברכת אירוסין אף כשנעשים הקידושין ע״י שליח, כבר הק׳ בעצי ארזים (אה״ע סי׳ לד סק״א) למאי הוצרכו ילפותא דאיכא ברכת אירוסין ע״י שליח ומה גרע

משאר המצוות כגון שחיטה ומילה דפשיטא דהשליח מברך עליה, ומה ס"ד דברכת אירוסין כשמקדש ע"י שליח לא יברך השליח.

ונראה דהס"ד דתוס' היינו אי נימא כהרא"ש שברכת אירוסין הוא ברכת השבח, והיינו דזה ברור שאם ברכת אירוסין הוא ברכת המצוות דפשיטא שאף ע"י שליח מברכים ברכה זו, דמה גרע משאר מצוות הנעשות ע"י שליח, אבל להצד שזה ברכת השבח, א"כ אפשר דברכת השבח היינו רק באופן שהחתן מקדש בעצמו דאז משבחים ע"כ שהבדילנו מן העמים וציונו לישא נשים המותרות לנו, אבל כשהחתן אינו מקדש ואף אינו נמצא שמא כה"ג ל"ש ברכת השבח, והוא שנסתפקו התוס' שלא יהא ברכת אירוסין בקידושין ע"י שליח, וזה הוכיחו מאליעזר דאף שהי' שליח לקידושין אפ"ה ברכו ברכת אירוסין.

ומעתה מיושב מה שלא הוכיחו התוס' מהא דאפשר לשלוח שליח קידושין, ולא חיישינן משום דינא דערום לא יתרום, דכל הדין דערום לא יתרום פשיטא שלא נאמר אלא בברכת המצוות שבזה הברכה הוא חלק מהמצוה, וכשעושה המצוה בלא ברכה נחשב שעושה המצוה שלא כדינה, אבל בברכת השבח פשיטא דלא שייך כלל הך דערום לא יתרום דברכת השבח אינה חלק מן המצוה, וא"כ ליכא ראיה מהא דשרי למעבד שליח, דאה"נ כל הס"ד שלא יברכו ברכת אירוסין בקידושין שע"י שליח הוא רק אי נימא שברכת אירוסין הוא ברכת השבח, וא"נ הכי אינו שייך להך דערום לא יתרום, ואי נימא דהוי ברכת המצוות א"כ פשיטא שאף שליח מברך וכמשנ"ת.

אלא דעדיין יש להסתפק למסקנת התוס' שהוכיחו מאליעזר אם פשטו משום שהוא ברכת המצוות, ולעולם אם הוא ברכת השבח לא שייך ברכה זו ע"י שליח, או שפשטו שאף ברכת השבח שייך כשזה ע"י שליח.

סימן ו

בענין עובר לעשייתן בברכת אירוסין ונישואין

הגאון רבי יצחק דב הלוי שכטר שליט"א
מח"ס יד הלוי

א

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות הכ"ג ז"ל כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקדושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצוות ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקדושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה, אכן הרא"ש עמ"ס כתובות בסימן י"ב הביא דיש שכתבו שצריך לברך ברכת ארוסין קודם קדושין כדאמר כל הברכות מברך עובר לעשייתן ויש שכתבו שצריך לעשות אחר ארוסין דילמא הדרא בה וכו' ועוד שבכל המצוות לפי שמזכירין עשיית המצוה מברכין עליהם עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אשר קדשנו לקדש האשה וכיון שאין מזכירין עשיית המצוה א"צ לברך עובר לעשייתן, ובפשטות פלוגתתם הוא בזה דהרמב"ם ס"ל דברכת ארוסין הוא ברכת המצוות וע"כ דינו לברך קודם לעשייתן, אכן הרא"ש ס"ל דברכת ארוסין הוי ברכת השבח וכמו שכתב הרא"ש להדיא בהמשך דבריו שם וע"כ ליכא בזה דין עובר לעשייתן, וילע"ק בהא דתלה הרא"ש זה שאין מזכירין עשיית המצוה ולא כתב בפשוטו דהוי ברכת השבח.

ויעוי' עוד ברא"ש סימן י"ז שהביא בשם רבינו נסים דאפשר לברך ברכת ארוסין עד הנשואין ודימה אותו למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כ"ז שלא נתעכל המאכל שבמעים, וכן ה"נ אע"פ שעבר זמן מרובה כ"ז שלא נגמר ההיתר מברך וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע"י חופה יכולין לומר הברכה בשעת נשואין, ובשו"ע אבהע"ז סימן ל"ד ס"ג דעת המחבר דאם לא בירך בשעת קדושין לא יברך בשעת נשואין, והרמ"א כתב די"א שמברך בשעת נשואין וכתב שם בבהגר"א דמה שדימה זאת לברכת המזון הוא לשיטתו שא"צ עובר לעשייתן, אבל לפי"מ שכתב בס"א דמברך קודם הקדושין יש לדמות להמוציא דאינו מברך אחר אכילה עיי"ש.

והנה לענין ברכת חתנים מפורש ברמב"ם בפ"י ה"ה דאם כנס ולא בירך ברכת חתנים חוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים, והחילוק בין ברכת ארוסין לברכת חתנים הוא פשוט דברכת ארוסין הוי בכלל ברכת המצוות להרמב"ם וצריך שיהיה עובר לעשייתן לעיכובא משא"כ ברכת חתנים דלכו"ע הוא ברכת השבח אי"ב דין עובר לעשייתן וכדמבואר כן בר"ן בפ"ק דפסחים דבברכת השבח ליכא דין עובר לעשייתן.

והנה בשו"ע או"ח סימן תרע"ו כתב דעל הדלקת נר חנוכה מברך להדליק שעשה נסים ושהחיינו ובשאר לילות מברך להדליק ושעשה נסים, וכתב הרמ"א דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק וכתב הט"ז בטעמא דמילתא דבעינן שיהיו הברכות עובר לעשייתן, ובביאור הגר"א שם כתב על מש"כ הרמ"א דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק רצה לומר אף שעשה נסים ושהחיינו צריך עובר לעשייתן כמ"ש בפ"ב דמגילה ל"ש אלא לאחריה וכו' כל המצוות כולן וכו' לפניה מאי עכ"ד, והנה ברכת שעשה נסים ושהחיינו הויין ברכת השבח, ומבואר בזה מד' הרמ"א דגם בברכת השבח יש דין עובר לעשייתן.

ובהנהות הגרע"א על השו"ע שם כתב דצ"ע אם לא בירך קודם ההדלקה האם יברך אחר ההדלקה בעוד שהנרות דולקים והוא תוך שיעור הדלקתן, ובשו"ת הגרע"א מהדו"ת תשובה י"ג כ"ד בזה וכתב דברכת שעשה נסים ושהחיינו יכול לברך אחר ההדלקה מדין רואה, ולגבי ברכת להדליק דן בזה, והנה אם נימא דבברכת השבח ליכא דין עובר לעשייתן לעיכובא א"כ ברכת שעשה נסים ושהחיינו בלא"ה יכול לברך והנראה מדברי הגרע"א דגם בברכת השבח יש דין עובר לעשייתן ומבואר בדבריו דהוא דין לעיכובא והא דיכול לברך הוא רק מטעם רואה [ולפי"ז אם בשעה שנזכר אין הנרות לפניו לא יוכל לברך דעתה א"י לברך מדין רואה והברכה מחמת ההדלקה כבר הפסיד דאי"ז עובר לעשייתן ויע' אי"ה להלן].

אבן צ"ע דהא מפורש ברמב"ם לגבי ברכת חתנים וכן נפסק בשו"ע ללא חולק דאם לא בירך ברכת חתנים קודם הנשואין מברך אפילו לאחר כמה ימים הרי דבברכת השבח ליכא בזה דין עובר לעשייתן דהרי בברכת המצוות מבואר ברמב"ם דאם לא בירך קודם א"י לברך אח"כ, וקשה מהא דמבואר לגבי ברכת נ"ח דיש דין עובר לעשיתן בברכת השבח וביותר יקשה ע"ד הגרע"א שנקט דהדין עובר לעשייתן בברכת השבח הוא לעיכובא ולכאורה הוא סותר להא דמבואר ברמב"ם ובשו"ע לגבי ברכת חתנים דיכול לברך גם אח"כ, ועוד יקשה בד' הרמ"א דלגבי ברכת ארוסין כתב ג"כ שיכול לברך אח"כ ונתבאר דהוא משום דאזיל בשיטת הרא"ש

דברכת ארוסין הוא ברכת השבח אכן קשה דהא בהלכות חנוכה מבואר בדבריו דגם בברכת השבח יש דין עובר לעשייתן וצ״ע.

ב

והנה ברמב״ם בפ״ג מהלכות מילה מבואר דבמילה יש ב׳ ברכות הא׳ על המילה ואבי הבן מברך ברכת להכניסו, ולגבי ברכת על המילה כתב דמברך קודם המילה אבל בברכת להכניסו לא כתב דמברך קודם, וכתב הכס״מ דהוא משום דבברכת השבח ליכא דין עובר לעשייתן [והוא לכאורה דלא כמש״כ הב״י בסימן ס״ב בד׳ הרמב״ם דבברכת חתנים מברך קודם החופה משום דבעינן עובר לעשייתן] והנה בשו״ע יו״ד סימן רס״ה כתב דאבי הבן מברך בין המילה להפריעה ברכת להכניסו, ובבהגר״א שם הביא ד׳ הר״ן דבברכת השבח ליכא דין עובר לעשייתן, אכן בשם הרא״ש כתב דיש דין עובר לעשייתן גם בברכת להכניסו, ומברך בין המילה לפריעה דאכתי נחשב עובר לעשייתן דמל ולא פרע כאילו לא מל, ומבואר דד׳ השו״ע דגם בברכת השבח יש דין עובר לעשייתן, ומיהו אינו מבואר אם הוא לעיכובא, אכן לכאורה מההיא דברכת חתנים דאפשר לברך לאחר כמה ימים מבואר דאינו לעיכובא וכ״ז צ״ע.

ואשר נראה בזה דהנה הר״ן הוכיח דבברכת חתנים ליכא דין עובר לעשייתן דהא מברכין ברכת חתנים כל שבעה, ולכאורה צ״ב ראיתו דהא ב׳ חיובים נינהו חדא לברך ברכת חתנים בשעת נשואין ושנית לברך כל ז׳ אכן י״ל דעיקר כוונתו להוכיח דברכת חתנים הוא ברכת השבח דהא חזינן דמברכים אותו כל שבעה וממילא דזהו מסברא דגם בשעת נשואין ליכא ביה דינא דעובר לעשייתן, וי״ל לפי״ז דגם לפי הנך שיטות דסברי דבברכת השבח ג״כ יש דין עובר לעשייתן מ״מ ברכת חתנים שאני דליכא ביה דין עובר לעשייתן, ובביאור הדברים י״ל דב׳ אנפי נינהו בדין ברכת השבח דיש ברכת השבח שתיקנו חז״ל על עשיית מצוה, ויש ברכת השבח שתיקנו גם בלא מצוה, וע״כ הדין בזה חלוק דמילה הן אמנם דהוי ברכת השבח אבל הברכה הוא על המצוה של האב וכדאמרינן בלשון הברכה להכניסו בבריתו אברהם אבינו, וע״כ צריך לברך בשעת קיום המצוה, וכמו״כ בהדלקת נר חנוכה השבח מישך שייך לקיום המצוה דהרי הדלקת הנ״ח הוא לפרסם הנס וע״כ הברכה צריך להיות בשעת קיום המצוה, אבל בנשואין אין הברכה על המצוה של הנשואין אלא על החפצא של הנשואין וכדחזינן דאיכא ברכה כל ז׳ וע״כ גם הברכת חתנים הבא מחמת לתא דהנשואין יכול לברך גם אח״כ כיון שהנשואין קיימין, וי״ל דזהו ג״כ כוונת הרא״ש לגבי ברכת ארוסין דלא כתב רק משום דהוי ברכת השבח ולא

ברכת המצוות אלא דבהברכה לא הוזכר המצוה והיינו דהשבח אינו על המצוה רק על החפצא של הארוסין וע"כ ליכא בזה דינא דעובר לעשייתן.

ג

והנה בשו"ת הרא"ש כלל כ"ו מצדד שיש דין עובר לעשייתן בברכת ארוסין, ולכאורה אי"ז כמסקנתו דברכת ארוסין הוי ברכת השבח ולא ברכת המצוות, אכן להמבואר אפ"ל דלעולם ס"ל להרא"ש דדין עובר לעשייתן איכא גם בברכת השבח אלא דיסוד הנדון ברא"ש אם יש דין עובר לעשייתן בברכת ארוסין הוא אם הוא שבח על מעשה הקדושין או על החפצא של הקדושין, דאם הוא על מעשה הקדושין צריך לברך קודם הקדושין אבל אם הוא שבח על החפצא של הקדושין יכול לברך אח"כ, ולגבי ברכת נשואין שדן הב"י בסימן ס"ב אם יש בזה דין עובר לעשייתן, י"ל דלהך צד שיש דין עובר לעשייתן הוא משום דאיכא דין ברכה במסוים על מעשה הנשואין ובזה אפ"ל דיש דין עובר לעשייתן, ולפי"מ דפסק בשו"ע דיכול לברך ברכת חתנים אחר הנשואין י"ל דהיה פשוט להשו"ע דאין הברכה על מעשה הנשואין רק על החפצא של הנשואין וע"כ לכו"ע יכול לברך אח"כ, ובברכת שעשה נסים י"ל דזה לכו"ע דהוא ברכת השבח דתלי במעשה המצוה וע"כ צריך לברך עובר לעשייתן.

ד

והנה נתבאר בעז"ה שיש ב' אופנים של ברכת השבח חדא ברכת שבח על מצוה ובזה יש דין עובר לעשייתן, ושנית ברכת שבח על נשואין דהוא על החפצא של נשואין ובזה ליכא דין עובר לעשייתן, אמנם נראה דגם בברכת השבח דנתקנה על מצוה ג"כ חלוק הוא דין עובר לעשייתן בברכת המצוות מדין עובר לעשייתן בברכת השבח, ובהקדם דהנה בברכת המצוות הוי הדין דאם עושה שליח לעשות מצוה עבורו מברך השליח ברכת המצוות וכ"ה מבואר ברמב"ם בפי"א מהלכות ברכות ה"י וכן מבואר בפ"ג מהלכות אישות לגבי קדושין דאם שולח שליח לקדש לו אשה השליח מברך והנה בשו"ע יו"ד סימן רס"ה מבואר לגבי ברכת מילה דהמל מברך ברכת המילה והאב מברך ברכת להכניסו, ויל"ע דהא כיון דהמוהל מל בשליחות האב מ"ט אינו מברך גם ברכת להכניסו, והמבואר מזה דחלוק הוא ברכת המצוות מברכת השבח דבברכת המצוות שמעתי ממו"ר הגרא"י הלוי בשם הגרי"ד זצ"ל דהברכה אינה על קיום המצוה רק על מעשה המצוה, וראיה מהא דהשליח מברך ברכת המצוות אע"ג דקיום המצוה הוא להמשלח, אכן בברכת השבח נראה דהברכה הוא על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, וע"כ מברך האב דאע"ג דהמוהל עושה מעשה המילה הקיום מצוה של האב וע"כ מברך האב, והנה לגבי

ברכת שהחיינו מפורש ברמב"ם בפי"א מהלכות ברכות ה"י דאינו מברך רק על מצוה שעשה הוא לעצמו ולא בעושה לאחרים, והוא כמש"נ דברכת שהחיינו הוא על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, וע"כ אינו מברך רק בעושה לעצמו, אמנם נראה דגם שארי ברכת השבח שתיקנו על המצוות הברכה הוא על קיום המצוה ולא על מעשה המצוה, ומה"ט נראה דהעושה שליח להדליק עבורו נרות חנוכה ברכת להדליק יברך השליח אבל ברכת שעשה נסים ושהחיינו רמיא על המשלח כיון דאיהו מקיים המצוה [ויל"ע אם יכול לברך בלא לראות הנרות וצל"ע].

ואשר לפי"ז יש לבאר עוד הא דלענין ברכת ארוסין מבואר דאם לא בירך קודם הארוסין א"י לברך אח"כ ובברכת חתנים מבואר דיכול לברך אפילו לאחר כמה ימים, דהנה יעוי' ברמב"ם בפי"א מהלכות ברכות ה"ה דכל המצוות שעשייתן קיימת כגון תפילין וציצית וסוכה אם לא בירך קודם יכול לברך אח"כ, והעיר בזה הגרי"ד הלוי זצ"ל דמה החידוש בזה הא פשיטא דכל רגע ורגע יש בזה קיום מצוה, ואמר דכוונת הרמב"ם דאע"ג דברכת המצוות הוא ברכה הוא על מעשה המצוה אבל כל דעשייתה קיימת יכול לברך דעדיין לא נגמר המעשה עכ"ד, ולפי"ז הא דבברכת ארוסין כתב הרמב"ם דאם לא בירך קודם הארוסין א"י לברך אחר הארוסין הוא משום דכבר נגמר מעשה המצוה, ואע"ג דחלות הקדושין קיימת אבל המעשה נגמר, וחלוק הוא מתפילין וציצית דעצם המעשה לא נגמר, אכן בברכת חתנים דהוא ברכת השבח גם אם יש בזה דין עובר לעשייתן אבל הברכה הוא על הקיום ולא על המעשה וע"כ כל דהנשואין קיימין יכול לברך.

ואם כנים הדברים י"ל בנוגע הספק של הגרע"א בהדלקת נ"ח אם לא בירך קודם אם יכול לברך אח"כ, ודן בזה הגרע"א משום דאכתי המצוה קיימת דכל זמן שדולקת הוא ממשיך קיום המצוה, אכן להמבואר אפ"ל דחלוק הוא ברכת להדליק מברכת שעשה נסים ושהחיינו, דברכת שעשה נסים ושהחיינו דהוא ברכת השבח כ"ז שדולק יכול לברך גם אם אינו רואה הנרות אבל ברכת להדליק שהוא על מעשה המצוה בזה כל שהדליק נגמר מעשה המצוה ושוב א"י לברך וכש"נ.

מעשה קידושין

סימן ז

בענין קידושין על ידי שליח - מילי לא מימסרן לשליח

[קידושין מא ע"א, גיטין כט ע"א]

החתן הרב יהודה צבי ראטענבערג שליט"א

גיטין כט ע"א, אמר לשנים תנו גט לאשתי או לשלשה כתבו ותנו גט לאשתי הרי אלו יכתבו ויתנו, אינהו אין אבל שליח לא וכו', רבא אמר משום דמילי נינהו ומילי לא ממיסרן לשליח, וכתב רש"י וז"ל רבא אמר התם היינו טעמא דלא משווה שליח שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרין ונמסרים לאחר, אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר. עכ"ל.

ודייקו מדבריו בחידושי רעק"א לקמן לב ע"א, ובבית מאיר (אבה"ע ק"כ:ד') דחסרון 'מילי' א"א בשליח שני כששליח עושה שליח דאינו חוזר ונמסר, אבל בשליח ראשון אין בה חסרון, והקשו מכאן על מה שכתב בשו"ת המהרי"ט (סימן קט"ז) דאינו יכול לעשות שליח להקדיש דהוה מילי, וכה"ק שם בהגהות ברוך טעם.

ולכאורה כן מבואר ממש"כ המרדכי בקידושין ר"פ האיש מקדש דשליח לקידושין הוה מילי משום דתלוי ברצון האשה, וכ"ז לא שייך אלא בשליח עושה שליח, דלהדיא נתרבה שם שליחות לקידושין, ועיין עוד במרדכי סו"פ האומר שדן האיך שייך בשליח קבלה ששליח עושה שליח, הא הוה מילי יעויי"ש, וכל הנידון הוא בשליח שני. ודעת התוס' רי"ד לקמן סו ע"א ורמב"ן ועוד ראשונים דבשליח קבלה יש חסרון מילי, ובע"כ דזהו רק בשליח שני, ובשליח ראשון דלהדיא נתרבה שליחות לקבלה שם בר"פ האיש מקדש.

ועוד הקשו האחרונים מהפרת נדרים, (נדרים דף עב ע"ב) דלדעת ר' יהונתן מהני משום דמצינו בכל התורה כולה דשלוחו של אדם כמותו (ורק לר' יאשיה נתמעט מאשה יפרנו יעויי"ש) והא הוה מילי.

ועוד הקשה רע"א מגיטין לב ע"א דיכול לעשות שליח על ביטול שליחות אחרת, והא ביטול הוה מילי, ובב"מ שם הקשה מכל סופר שכותב הגט בציווי הבעל, והא הו"ל מילי, (לכאורה קושייתו הוא לדעת הראשונים דצריך שליחות בכתיבת הגט ועיין תוס' ט ע"ב ואכמ"ל), והוכיחו מכל זה דמילי אינו אלא בשליח עושה שליח ולא בראשון.

וצ"ב גוף החילוק מ"ש שליחות ראשונה לשניה, וגם צ"ב דבגמ' איתא רק במילי לא ממיסרן לשליח ולא נרמז כלל דווקא לשליח שני.

והנה במרדכי שם סוף האומר כתב דשליחות קבלה לא הוה מילי משום דהוה גמר מעשה, ומשא"כ שליחות לכתיבת הגט הוה מילי דא"כ גמר מעשה עד שיתן עיי"ש, וחילוק זה צ"ב מ"ש מעשה נגמרת ממעשה שאינה נגמרת.

ונראה לבאר דבריו עפמש"כ בתשובות הריב"ש (סימן רכ"ח) דיש שני סוגי שליחות, יש שליחות שהשליח הוא כמותו ממש והוי כבעלים לגמרי, וזה נלמד מפסח דכתיב ושחט אותו כל קהל עדת ישראל, דקרא השליח בשם כל הקהל. ויש עוד דין שליחות, דיכול לעשות ע"י שליח, וזה נלמד מושלח של גירושין, ויעויי"ש שכתב דלעשות שליח שני תלוי באם הוה כמותו. והוא דיש דין שליחות ששלוחו כמותו, ויש לו תורת המגרש של הבעלים, ובזה ממנה אחר כמו המגרש עצמו, אבל אם הוא רק שיכול לפעול עבור הבעלים בשליחות אינן יכול לעשות שליח אחר דכל דכוחו הוא רק לפעול עבור הבעלים בשליחות.

ועפי"ז נראה לבאר דברי המרדכי, דחסרון 'מילי' הוא כשאינו גמר מעשה דכשנתמנה רק לכתיבה בזה אינו נעשה להמגרש כמותו, דאינו אלא שליח בההחלתה, וכל עיקר שליחותו הוא שיכול לפעול עבורו פרט זה של כתיבה בשליחותו, וע"כ אינו יכול למנות אחר דכדי שהשליח יעשה שליח, צריך להיות המגרש וכמותו ממש של הבעלים, וזהו רק בגמר שפועל עיקר הגירושין ה"ה המגרש כמותו, ויכול לעשות שליח.

ולפי"ז יש ליישב דברי המהרי"ט, דיעויי"ש בבית מאיר שכתב, דלא שייך לעשות שליח על הקדש, דהוא ענין נדר ולבטא בשפתים כתיב, וזה ל"ש ע"י שליח, יעויי"ש, (ועיין בנודע ביהודה (סימן עז) שהאריך בזה,) וא"כ י"ל דנהי דלדעת המהרי"ט מהני בזה שליחות, אבל הא מיהא צריך את הדין שליחות של כמותו,

כדי שיהיה נדרו של הבעלים שגוף המעשה הנדר יהיה של בעלים, ולא סגי בשליחות שיפעול עבורו, דזה שייך רק כשצריך חלות הבעלים, וע״כ א״ש דברי המהרי״ט דבכה״ג יש חסרון מילי גם בשליח ראשון דמילי הוא חסרון דאינו כמותו של הבעלים וכנ״ל, וזה נוגע לשליח עושה שליח או אפילו לשליח ראשון כשצריך לדין כמותו כמו בנדר.

ומיהו כל זה לדעת המרדכי דחסרון מילי הוא בדבר שאינו גמר מעשה, אבל לדעת רש״י הנ״ל מבואר דחסרון מילי הוא דלא נמסר לו דבר רק מילי דהמינוי שליחות היה בדברים בלחוד, ואינו תלוי אם הוא שליח לעשות דברים אם לאו, ואפ״ה זה אינו אלא חסרון דאינו חוזר ונמסר לשליח שני, וקשה על דברי מהרי״ט הנ״ל דגם בשליח ראשון היה חסרון, ועיין במחנ״א שהקשה כן דמילי היה חסרון בממסרן וזא״א בשליח שני ולא בשליח ראשון.

והנה צ״ב סברת רש״י דהלא ממנהו להיות שליח ומהו החסרון שאינו מוסר לו רק מילי. ועוד למה הוה חסרון רק בשליח שני ולא בראשון. ועוד דמעלת שליח בנתינת הגט דעושה שליח כתב רש״י הטעם משום דהגט אית ביה מששא, וצ״ב איך זה מעלה ומוריד בעיקר מינוי השליחות במה שנותן לו מששא של גט, עכ״פ עצם המינוי הוא ב׳מילי׳. וביותר תמוה דעת המרדכי בקידושין דסברת מששא שייך גם בשליח לקדש בנתן לו כסף קידושין, והתם ל״ש כלל לעיקר השליחות לקדש, דיכול לקדש בכסף אחר וע״ש בתוס׳ רי״ד שם שחולק ע״ז מה״ט גופא.

ועוד יש להעיר בדברי רש״י דלקמן עא ע״ב כתב טעם המ״ד דמילי ממסרן דס״ל דאף בדברים נעשה שלוחו של אדם כמותו, עכ״ל, ומשמע דהוה חסרון גם בשליח ראשון להיות כמותו.

ועוד במשמעות דבריו שם דתלוי ע״מ נעשה שליח, ודלא כמש״כ כאן דתלוי במה נעשה לשליח.

והנה נחלקו לקמן בגמ׳ סו ע״ב באומר אמרו והוא כשהבעל מינהו שיאמרו לאחרים לכתוב ולחתום אם מילי ממסרן לשליח, וביאר הגרעק״א (לקמן לב ע״א) פלוגתם דהכא לא נמסר להם כח הגירושין כלל, וכל שליחותם הוא רק למנות אחרים שיכתוב וכאילו מינהו הבעל, וכח הגירושין נמסר מבעל להשני וע״כ מ״ד אומר אמרו כשר ס״ל דרק בשליח עושה שליח הוה חסרון, אבל הכא הו״ל שליח ראשון למנות האחר, ואין בזה חסרון דמילי, ומ״ד פסול ס״ל דאפילו דשליח ראשון לא נתפס כח שליחות כלל כמילי, ועיי״ש שהקשה מכל המקומות הנ״ל דשליח ראשון מהני במילי, וקשה למ״ד אומר אמרו פסול ועיי״ש דבהפרת נדרים וביטול

שליחות הוה גמר דבר (וכסברת המרדכי הנ"ל), ובנוגע לכתיבת הגט כתב דהתם שלח לו לעשות מעשה הכתיבה, וע"כ הוה שליח לעשות מעשה, ורק משליח ראשון לשליח שני יש חסרון מילי, דלא נמסר לו שום דבר ויוצא מתוכ"ד דיסוד דחסרון דמילי תלוי באם אומר כשר או פסול, דלמ"ד כשר הוא חסרון בין ראשון לשני דלא נמסר שום דבר (ע"פ רש"י), ולמ"ד פסול הוה חסרון במה שעושה שליח לעשות מילי ולא מעשה, וע"כ שליח לכתיבת הגט תלוי בזה דלא נמסר שום דבר, אבל עכ"פ מעשה הוה.

וגוף סברתו שחסרון מסירת מילי הוא רק לשליח שני ולא לראשון נראה דלראשון המינוי הוא שנעשית כמותו, ובזה יש לו הכח, ואין כאן מסירת מילי רק בשליח העושה שליח הגדר הוא שמוסר להשני כח שליחותו מה דנמסר לו מהבעלים (וכלשונו ז"ל) ובזה יש חסרון דמסירת מילי.

וקצת צ"ב לפי זה דלשון הגמ' הוא אם מודה ר"מ באומר אמרו אם לאו, ומשמע דהוה אותו חסרון של מילי, רק דנחלקו במודה או לא.

ויש להקשות על זה מלקמן עב ע"א דאיתא שם דאפילו למ"ד אומר אמרו פסול הוה רק לר' יוסי דגם בג' לא נמסר מילי, אבל לר"מ דחסרון מילי הוא רק בב' ולא בג' אומר אמרו מהני אפילו בב' ואם הם ב' עניני מילי, צ"ב דנהי דלר"מ מהני ה'מילי' של מסירת דברים בג', מ"מ חסרון מילי של שליח על דברים, בזה י"ל דגם לר"מ לא מהני (ובשלמא אי מעלת ג' הוא משום בי"ד הו"ל כאומר אמרו ניחא, אבל אם הטעם משום דאלימא מילתא דבי דינא כמש"כ ברמב"ן דף כט ע"א קשה).

ועיין ברעק"א שהקשה ע"ד הקדוש מרדוש דשליח קידושין הוה מילי, א"כ למ"ד אומר אמרו פסול לא משכח"ל שליח בקידושין בכלל אפילו בראשון ולהדיא נתרבה שליח ראשון בקידושין.

ובעי"ז יש להקשות ע"ד המרדכי בגיטין דחסרון 'מילי' הוא כמו כתיבת הגט רק שאינו גמר מעשה ובקבלה דהוה גמר מהני, ולמ"ד אומר אמרו פסול האיך יכול שליח ראשון לכתוב הגט אם אינו גמר.

והנראה לומר בזה ובהקדם מה שדנו הראשונים ואחרונים באומר כתבו ותנו וכתב בעצמו אם הנתינה יכול לעשות ע"י אחר, ועיין תוס' כט ע"א ומהרש"א וקרני ראם שם ועיי"ש ברשב"א ובפנ"י ובקצה"ח סימן רמ"ד ס"ק ב' בעינן זה.

ודייקן האחרונים מדברי רש״י סג ע״ב שכתב שליח שלי שמניתי כבר, דאי לאו הכי הוה חסרון מילי, אף דהגט כבר נכתב, ונתקשה שם בקצוה״ח בטעמן של דברים דסו״ס מוסר הראשון לשני את הגט דאית ביה מששא.

ואשר יראה לומר בכ״ז דיסוד חסרון של מילי לדעת רש״י אינו בחלות המינוי אלא בעצם מה שממנהו חל מינויו אלא דבכל שליח יש עוד דין דעת מלבד גוף המינוי, וכמו שייסדו רבותינו (קוב״ה סי׳ כט׳, הגרש״ש בקונטרס השליחות ועוד) דבכדי שמעשיו יהיו נעשים עבור הבעלים ובשליחות צריך שיעשנה בדעתו ובציוויו שע״י של הבעלים, שעי״ז מעשיו מתייחסים להבעל, ועיי״ש דמטעם זה ביטול שלא בפניו ל״צ לגדרי דיבור מבטל דיבור, כמבואר בתוס׳ קידושין נט ע״ב דאי״ז חלות ביטול על השליחות רק חסרון בהציווי. וע״ז הדין הוא דיש חסרון מילי דאפילו שבמסירת הכח יכול למסור במינויו, אבל גוף הציוי שנצטווהו הבעל לעשות מעשה זה עבורו א״י למסור, שאי״ז כח שיכול למסור לאחר רק ציווי. וכלפי חסרון זה מהני מעלת מששא שבזה שניתן לו הבעל הגט, או אפילו הכסף קידושין שיפעול עבורו המעשה בזה כל מי שמגיע לו זה החפצא שקבע הבעל שיעשה עבורו המעשה בזה שפיר הוה מעשיו נעשים עבור הבעל, שאי״ז דין ציווי, רק שבזה מעשיו מתייחסין לבעל ע״כ שציווה שיעשה כן עבורו, והכא סגי במה שנמסר לו הדבר שיפעול עבורו המעשה וע״ז שעושה כן בחפץ זה מעשיו מתייחסין להבעלים, וע״כ העיקר תלוי אם הבעל מסר לו הדבר ולא סגי במסירת דבר של ראשון לשני, ולפי״ז א״ש אף שלא נרמז שליח שני, מ״מ המסירה ל״ש רק בין שליח ראשון לשני בזה שמוסר את ציווי ודעתו של הבעל להשני.

ונראה לומר עוד דכל הפלוגתתא ׳דאומר אמרו׳ הוא רק כלפי הציווי, אם יכול לעשות שליח שיצוונו או דלמא שאני ציווי דהוה בעצם מעשה של הבעל דהו״ל דעתו וציווי, ואי״ז כח שיכול לפועל עבורו, וא״כ בכל ׳שליח ראשון׳ ל״ש חסרון זה דמסירת הכח יש לו וגם הציווי יש לו מהבעל, רק באומר אמרו צריך שליחות על הציווי, (וכן בשליח עושה שליח צריך שימסור לו הציווי.) וע״כ א״ש כל הקושיות משליח ראשון, וגם דעת הקדוש מרדוש דחסרון ׳אומר אמרו׳ הוא רק בנוגע להציווי, וזה ל״ש בכל שליח ראשון רק באומר אמרו, ודוק.

וי״ל כן גם לדעת המרדכי דתלוי בגמר, דלעולם חסרון אומר אמרו ומילי הוה בהציווי, רק בדבר שהוא גמר שנעשית כמותו, ובזה שפיר יכול למסור הציווי מטעם זה שה״ה כמותו, ויכול לצוותו מטע״ז וא״כ חסרון מילי, אבל כ״ז נוגע רק בשליח עושה שליח דצריך מסירת הציווי, אבל בשליח ראשון יש לו הציווי בעצמו.

וא"ש ג"כ הקשר בין ר"מ לאומר אמרו דס"ל לגמ' דאם מהני בג' בע"כ דא"כ חסרון שא"י להיות כמותו על הצווי, רק דבסתם שליח אינו נעשית כמותו ע"ז, וא"ש היטב.

והנה למ"ד מילי ממסרן בפשוטו ס"ל דגם הציווי יכול למיסר עי"ז שנתמנה ונמסר לו הכח לעשות המעשה שהבעלים מינהו עליו יכול גם למסור הציווי, אבל מדברי רש"י לקמן עא ע"ב נראה דס"ל דגם למ"ד זו א"י למסור הציווי, רק דס"ל דגם בנוגע להציווי הוה כמותו דאף בדבריהם הוה שלוחו של אדם כמותו, וע"כ יכול השליח לעשותו דגם בנוגע להציווי נחשב כמותו של הבעלים, וא"ש סתירת דברי רש"י בזה גופו דטעמא דמ"ד כשר וכנ"ל, ונמצא דלמ"ד מילי לא מימסרן ס"ל שבשליח שנעשית לעשות המעשה עבור הבעלים בנוגע לעשות שליח אין לו התורת כמותו שנצרך לצוותו על השליחות, אבל באומר אמרו יש מ"ד דמהני דבזה נעשית לשליח, ושייך ע"ז כמותו, ואידך מ"ד ס"ל בכלל ל"ש ע"ז כמותו, ודו"ק.

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר את דברי הרשב"א בקידושין מא ע"א, דיעויי"ש שהקשה ע"מ שנתרבה שם שליח קבלה ושליח עושה שליח דשליח קבלה הוה מילי, ותירץ וז"ל ומסתברא בשנתנה לו רשות לשווי שליח, דלא אמרינן מילי לא ממיסרן לשליח אלא כשהשליח עושה אותו שליח מדעתו, אבל מדעת בעלים משווי שליח, וכדמוכח התם ד'אומר אמרו' שליח עושה שליח. עכ"ל. וכפשוטו כוונתו דמיירי באומר אמרו אלא דא"כ קשה למ"ד אומר אמרו פסול האיך יתרץ ריבוי הקרא, וכן מוכח מתוך לשונו שלא כתב רק מוכח מאומר אמרו, ואי"ז אומר אמרו, וצ"ב סברתו, וגם מה שמביא מאומר אמרו, אם הוה פלוגתא שם.

ולהנ"ל י"ל דכיון דכל ענין עיקר החסרון דמילי הוא דחסר בציווי של הבעל, בזה מהני אם הבעל קבע דדעתו וציוויו מעיקרא שיכול למנות גם אחרים, ולא רק אותו שממנה, וע"כ י"ל מי שיתמנה מזה עושה בדעתו ובציווי של הבעל ומעשיו מתייחסים לו (ועיין בלשונו בגיטין כט ע"א דלאו אינהו מסרו להו למילי, אלא כאילו הבעלים עצמם מוסרים עיי"ש היטב), ומה שמביא מאומר אמרו הוא רק להוכיח שציווי הבעל אי"ז דבר שצריך שישמע מפי הבעל דבזה לא מהני גם באומר אמרו, ובע"כ אם אומר אמרו מהני מוכח דסגי במה שקובע בדעתו ובציווי שעשה עבור הבעלים, ואפילו למ"ד אומר אמרו פסול זא"א דאפ"ה ל"ש ע"ש הציווי שליחות, אבל הכא עדיף דבזה קבע הבעלים עצמו את ציוויו, ודוק היטב.

סימן ח

"הרי את מקודשת לי" שנאמר על ידי שליח

הגאון רבי משה יוסף ריזל שליט"א
רב ק"ק קצות החושן מו"ע

מעשה בחתן כבד פה שתחת החופה כשההתרגשות היא גדולה קשה לו לומר לכלה ׳הרי את מקודשת לי׳ וכו׳, והגו חבריו רעיון שאחד יעמוד מרחוק ובפלאפון שלו יאמר את הנוסח הרי את מקודשת לי וכו׳, כאשר הפלאפון של החתן ישמיע בקול את הנוסח, והשאלה היתה, האם חלו הקידושין כדת וכדין כיון שהאחר אמר ׳מקודשת לי׳ ולא אמר ׳מקודשת לו׳ ?

והנה בטור ובשו"ע באהע"ז סימן לה סעיף ט נפסק בזה"ל: העושה שליח לקדש לו אשה פלונית והלך השליח וקדשה לעצמו, הרי זה מנהג רמאות, ומה שעשה עשוי, אם לא קדשה במעות השליח. אפילו אמר לה תחילה פלוני שלחני לקדשך לו, (וברמ"א) ובשעת קידושין אומר לה הרי את מקודשת לי, הרי זו מקודשת לשליח, ודוקא שהאשה שמעה והבינה יפה קודם קבלת הקידושין שאמר הרי את מקודשת לי, דאם לא כן אדעתא דמה שאמר לה בתחילה לקדשה לפלוני קבלה הקידושין, אבל טעה השליח ואמר מקודשת לי, אין כאן בית מיחוש, דהקדש בטעות לא הוי הקדש, ונאמן השליח לומר שטעה ויש מי שמחמיר להצריכה גט.

וכתב החלקת מחוקק על דברי השו"ע ד "הבינה יפה קודם קבלת הקידושין", בזה"ל, כלומר, דלא תימא אף שכוונת האשה והשליח היה להתקדש לשליח, הוי דברים שבלב מאחר שבתחילת השליחות אמר בשם המשלח ונתרצתה למשלח, א"כ אף שחזרו ממחשבתם אינה חזרה, ומה שאמר ׳לי׳ יש לפרש לי לעשות שליחותי, לקדשך למי ששלחתני, ואינה מקודשת לשליח עד שיאמר לי ולא לו, קמ"ל דתיבת ׳לי׳ בצירוף הכוונה הוי חזרה, ומקודשת לשליח.אבל אם אמר לי בלא כוונה (לקדשה לעצמו), אין כאן בית מיחוש (דלי בשליחותי), ואפשר ואין צריך לקדשה פעם שנית למשלח, מאחר שהכוונה היה על המשלח, נאמן לפרש דבריו כך, עכ"ל החלקת מחוקק.

הנה מבואר בדברי הח"מ, דאם אמר לי ולא נתכוון לקדשה לעצמו, דאנו מפרשים דבריו דכוונתו לי בשליחותי, והיא מקודשת למשלח. אלא דכתב, ואפשר שא"צ לקדשה שנית, ומשמע לכאורה דלא ברירא ליה בזה.

והנה בנידון דידן, דעומדים תחת החופה חשיב כמו שדיבר עמה על עסקי קידושין דגם בשתיקה היא מקודשת, כמו שנפסק בסימן כז סעיף א. ויתכן דגרע במה שאמר 'מקודשת לי', אלא כיון שמבואר בח"מ דאם לא נתכוין לקדשה לעצמו אלא למשלח, אעפ"י שאמר 'מקודשת לי' הוא מקודשת למשלח. ומבארים כוונתו 'לי בשליחותי' נראה דחלו הקידושין ומקודשת לחתן דנן.

ואף דכתב הח"מ דאפשר שא"צ לקדשה שנית, ומשמע דלא ברירא ליה לגמרי, אמנם נטה לומר דא"צ לקדש שוב, נראה דבנידון דידן דמתחילה היה מדובר שיאמר הנוסח הזה, 'הרי את מקודשת לי' ודאי חלו הקידושין לחתן דנן, ודוקא בנידון של הח"מ דצריך להאמין למשלח שזו היתה כוונתו ובטעות אמר 'לי' במקום מקודשת 'לו', ובזה היה מקום לחוש לקדש שוב.

ונראה דכיון שמבואר בשו"ע שצריך שהאשה שמעה והבינה מה היתה כוונת המשלח, נראה דגם בנידונינו יש להודיע לכלה מראש על השינוי שעושים בחופה זו, דיתכן דאם היא לא תדע מראש ותשמע קול מרחוק שאומר 'מקודשת לו' ולא מהחתן תהיה סבורה שהקידושין לא חלים, ולא תהיה מקודשת.

ויעויין בב"ש דבאופן שהמשלח קידשה לעצמו, אם האשה תאמר שלא הבינה אפשר דצריכה גט משניהם, כך כתב הפרישה ותמה על דבריו, דאין טעם לדבריו למה צריכה גט משניהם, אם לא שנאמר שלא נאמין לה במה שאמרה שלא הבינה, או משום הרואים והשומעים. ונראה דגם בנידונינו יש לחוש אם לא נאמר לה מראש יש לחוש שמא הכלה לא הבינה שהיא מקודשת לחתן באופן כזה ויתכן שהיא סבורה שהחתן יקדשנה שוב.

הדברים נכתבו להלכה, ולמעשה צ"ע, ובודאי שלכתחילה אין לנהוג כך, ובמיוחד לפי מה שכתב הפרישה, דלפעמים יש לחוש לרואים ולשומעים.

סימן ט

קידושין נאמרין בכל לשון

[קידושין ה ע"ב]

הגאון רבי חיים לייב חרל"פ שליט"א
מח"ס אור חיים

דברי הראשונים דבעינן 'שבאותו מקום' הוי לשון קידושין

בגמ'. האומר חרופתי ביהודה מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. עיין בריטב"א שכתב וז"ל, ושמעינן מהכא שקידושין שנאמרו בכל לשון שמשמעותו באותו מקום לשון קידושין, הוו קידושין אע"פ שאינו לשון תורה, ואומר ללעוזות בלע"ז, וערבים לערבים, ויונית ליוונים ע"ש. וכ"כ הרא"ש (סוף סימן ב) וז"ל, האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, וכן בכל הלשונות של אירוסין שבכל מקום ומקום ע"ש. וכן פסק הטור ושו"ע בסימן כז ס"א דמקודשת בכל לשון שמשמעותו לשון קדושין ודאי באותו מקום ע"ש.

ומבואר מלשון הרא"ש ריטב"א טור ושו"ע, דהא דקיי"ל שקידושין נאמרין בכל לשון, לא סגי בזה שהאיש והאשה מבינים שהוא לשון קידושין, אלא בעינן דוקא שבאותו מקום משמעותו לשון קידושין, וכדמפורש בדברם שכתבו דבעינן שמשמעותו לשון קידושין **באותו מקום**. [אולם הר"מ פ"ג אישות ה"ה כתב וז"ל ויש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת בו, ויהיה משמע הדברים באותה לשון שקנאה ע"ש. הרי לא הזכיר דבעינן דוקא לשון של אותו מקום].

ובנראה שלמדו כן מדברי הגמ' דקתני האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, ומשמע דדוקא ביהודה מקודשת, אבל בשאר מקומות אינה מקודשת אף שהאיש ואשה מבינים שהוא לשון קידושין.

דברי הביאור הלכה

וכן דייק הביאור הלכה בסימן סב ס"ב ד"ה יכול, בהא דפסק השו"ע שם גבי ק"ש שיכול לקרותה בכל לשון, וז"ל ודע עוד, דנ"ל בפשיטות דאותן דברים הנאמרין בכל לשון, הוא דוקא אם אנשי אותו המדינה מדברים כך, אבל אם אנשי המדינה אינם יכולין לדבר זה הלשון, ורק הוא ועוד איזה אנשים יחידים יודעים זה הלשון,

זה לא נחשב לשון כלל למדינה זו שאינה מכרת בזו הלשון, דבשלמא לשון הקודש הוא לשון מצד העצם, משא"כ שאר לשון איננו כי אם מצד הסכם המדינה, וכיון שאין אנשי המדינה זו מכירין בלשון זה, לא נקרא לשון כל, וראיה לדברי מקידושין ו ע"א האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, אבל בשארי מקומות אינה מקודשת אף ששניהם כיונו לשם קידושין, וקדושין הוא בכל לשון, אעפ"כ כיון דאין זה לשון קידושין באותו מקום הוי כאילו נתן כסף ולא אמר כלל דאינה מקודשת, וכן כתב הרא"ש ושו"ע דבעינן שיאמר לשון קידושין שבאותו מקום [לבד דעת הרמב"ם דמחמיר בחרופתי], וכעין זה מצאתי כתוב ג"כ בריטב"א על האלפס של נדרים רפ"ק דבכל לשון היינו הלשון שמדברים באותו מקום ע"ש.

[עוד יש לעיין בהא דכתב הביאור הלכה 'דאותן דברים הנאמרין בכל לשון', והרי בהמשנה בסוטה (לב ע"א) נכלל פרשת סוטה בדברים הנאמרין בכל לשון, והרי משביעין הסוטה בירושלים, וא"כ צ"ב איך נאמרת בכל לשון, הרי בירושלים לא מדברים בכל הלשונות. ואולי כיון שכל הסנהדרין יודעים שבעים לשון ועל פיהם משביעים את הסוטה, לכן כל הלשונות חשובים כלשון המדברת באותו מקום, עוד י"ל שכיון שהיו באים לירושלים מכל המקומות, לכן כל הלשונות חשובים כלשון המדברת שם. עוד יש לומר דהא דקתני בהמשנה ואלו נאמרין בכל לשון, הכוונה שיתכן להיות נאמרין בכל לשון באופן שיש קהילה באותה מדינה שמדברין כן].

טעם הדבר דאינה מקודשת במקום שאין מבינים לשון הקידושין

אולם יש לדון בדברי הביאור הלכה, דהנה הריטב"א וסעייתי' לא פירשו טעם הדבר דאינה מקודשת במקום שאין מכירין בזה הלשון, ומדברי הביאור הלכה מבואר שהבין בטעם הדבר משום שהאמירה דקידושין צריך שיהא בו דין 'לשון' באותו מקום, וכיון דבאותו מקום אין מבינים בזה הלשון, לא נחשב לשון כלל באותו מקום, וזהו שהוכיח הביאור הלכה מקידושין לק"ש ונדרים, דה"ה בק"ש ונדרים במקום שאין מבינים בזה הלשון לא נחשב לשון.

אולם יש לדון על דבריו בתרתי, חדא מהיכי תיתי דהאמירה בקידושין צריך דין 'לשון' כמו בק"ש ונדרים, דבשלמא בק"ש ונדרים איכא דין דיבור בביטוי שפתים, לזה שפיר אמרינן דבעינן בהו דין 'לשון', משא"כ בקידושין הרי ליכא כלל דין דיבור בביטוי שפתים, ולא צריך האמירה אלא לגלות דעת הבעל שרצונו לקדש ונותן לשם קידושין ולא לשם מתנה, וכדהוכיחו האחרונים [עיין אבני נזר סימן תא, וחידושי ר' שלמה נדרים סימן א' ד"ה ועדיין] מהא דמקודשת אפילו בנתן בשתיקה היכא דהיו עסוקין בעניני קידושין, הרי מבואר דליכא דין דיבור בביטוי שפתים

בקידושין, דאטו בנדרים יהני אם ידבר כל היום על עסקי נדרים ואח״כ יקבל עליו נדרו בלי ביטוי, באופן דידעינן מכח דיבורו מעיקרא דכוונתו לקבל עליו נדרו, וע״כ כל הדין אמירה בקידושין הוא רק לגלות לנו שדעתו לקדש. וא״כ כיון דבקידושין ליכא דין דיבור בביטוי שפתים, ולא צריך האמירה אלא לגלות לנו שדעתו לקדש, מהיכי תיתי שיצטרך דוקא דין ׳לשון׳.

והקשו האחרונים [תורת גיטין על שו״ע סימן קמא סעיף סו ד״ה ומעשה, אבני נזר נזר, קובץ שיעורים אות כ, ברכת שמואל סימן א, חידושי ר׳ שלמה] דכיון דבקידושין ליכא דין דיבור בביטוי שפתים, א״כ למה אינה מקודשת בנתן הוא ואמרה היא, והרי ע״י שתיקתו כהודאה איכא אומדנא דדעתו לקדש.

ובאבני נזר ור׳ שלמה פירשו עפ״י הרשב״א שכתב בטעם הדבר דאינה מקודשת בנתן הוא ואמרה היא משום דחסר בעדי קידושין, דאף דע״י שתיקתו כהודאה איכא אומדנא דדעתו לקדש, מ״מ כיון דאפשר דלשם מתנה נתן, לא סגי להחשב עדי קידושין, דעדי קידושין צריך עדות בראיה ולא בידיעה. ומבואר ברשב״א דהדין אמירה בקידושין הוא רק כדי לשווי׳ עדי קידושין בראיה, אבל ליכא דין דיבור וביטוי שפתים בקידושין, וא״כ שוב קשה כנ״ל מהיכ״ת שיצטרך דוקא אמירה שיש בו דין ׳לשון׳ של האומות, ולמה לא סגי בזה שהאיש אשה והעדים מבינים שהוא לשון קידושין.

והאבני נזר פירש בשיטת הר״ן דטעמא דאינה מקודשת בנתן הוא ואמרה היא משום דבעינן כי יקח ולא כי תקח אשה, ולכן בעינן האמירה של הבעל כדי שהבעל יהא המקנה. וגם לפי״ז מבואר דליכא בקידושין דין דיבור וביטוי שפתים, וא״כ מהיכ״ת שיצרך דוקא אמירה שיש בו דין לשון.

וכמו״כ יש לעיין אפילו לדברי הברכת שמואל שכתב בטעמא דנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת משום דאיכא דין אמירה בביטוי שפתים בקידושין, מ״מ הרי פירש טעם הדבר מגזיה״כ דכי יקח דנתחדש דדעת הבעל הוי חלק מעצם מעשה קנין הקידושין, ונתחדש דבעינן שיגלה דעתו דוקא ע״י אמירתו או מעשיו. [והא דמהני עסוקיו בענין קידושין אף דליכא הוכחה באמירתו, משום דסגי ע״י הוכחה במעשיו]. וכיון דהדין אמירה בביטוי שפתים הוא רק משום גזיה״כ דהגילוי דעת שדעתו לקדש צריך להיות דוקא ע״י אמירתו, אבל ליכא דין ביטוי שפתים מצד עצמו, א״כ מהיכ״ת שבהגזיה״כ נאמר גם דצריך לגלות דעתו דוקא ע״י אמירה שיש בו דין לשון.

אולם יש לדון דכיון דאיכא גזיה"כ לגלות דעתו דוקא ע" אמירה, ממילא בעינן דוקא אמירה שיש בו דין לשון, דאמירה שאין בו דין לשון לא חשיב אמירה כלל.

ועיין להלן מה שכתבנו לפרש בדברי הביאור הלכה בטעמא דהאמירה דקידושין צריך דין לשון.

עוד יש לדון על דברי הביאור הלכה, דאפילו אם נאמר דבקידושין צריך דוקא אמירה שיש בו דין לשון, מ"מ מנא ליה להוכיח מהא דלא מהני חרופה בכל מקום שהאיש והאשה מבינים בזה הלשון, דהטעם משום דכיון דבאותו מקום אינם מבינים בזה הלשון, לכן לא נחשב לשון כלל למדינה זו, דלמא הטעם דאינו קידושין הוא משום דאף דנחשב לשון גם למדינה זו, מ"מ חסר בדין עדות לקידושין, דאף שהאיש ואשה יודעים שהוא לשון קידושין, מ"מ העדים אינם יודעים לשון קידושין ונמצא דבשעת קידושין ליכא עדי קידושין.

וכן כתב בתוס' ר"י הזקן בד"ה ויהודה הויא רובא דעלמא, וז"ל, ליכא למימר דאי הוה רובא דעלמא הוי קדושין אף במיעוט אם אינו שם לשון קדושין, שהרי אף אם אומרת שדעתה שהלשון אמר לה לשם קדושין הם, העדים אינם מבינים הלשון, והוו להו כמקדש בלא עדים, שהרי אין הדבר ברור לעדים מצד מה שראו ושמעו אלא מצד מה שהם אומרים שכוונו לקידושין ע"ש.

ובפשטות י"ל דראיית הביאור הלכה משום דהרי הא דקתני האומר חרופה ביהודה מקודשת, מיירי באופן שהאיש אשה והעדים מבינים שהוא לשון קידושין, ומשמע דוקא ביהודה מקודשת בכה"ג, אבל במקום אחר אינה מקודשת אף בכה"ג שהאיש אשה ועדים מבינים שהוא לשון קידושין. אולם אכתי יש לדון דאף דגם העדים מבינים שהוא לשון קידושין, מ"מ מנ"ל להעדים שהאיש ואשה מבינים שהוא לשון קידושין ושכוונו לשם קידושין. וצ"ל דמשמע בגמ' דגם בכה"ג שהעדים יודעים שהאיש ואשה מבינים בזה הלשון ושכוונו לשם קידושין, אפ"ה אינה מקודשת במקום אחר. וזהו שהוכיח הביאור הלכה דטעמא דאינה מקודשת משום דהאמירה דקידושין צריך דין לשון, ובמקום שאין מבינים בזה הלשון, לא חשיב כלל לשון באותו מדינה.

ביאור דברי הביאור הלכה בטעם הדבר דהאמירה דקידושין צריך דין לשון

ולפי"ז נראה, דיש לפרש דהא דפשיטא להביאור הלכה דקידושין צריך אמירה דיש בו דין לשון, אין הטעם משום דדומה לק"ש ונדרים דמצד עצם קנין הקידושין

צריך דיבור בביטוי שפתים שיש בו דין לשון, רק הטעם משום דס״ל דבמקום שהאמירה אין בו דין לשון, ממילא חסר בעדי קידושין, ועפ״י שיטת הרשב״א שהבאנו לעיל דס״ל דעדי קידושין צריך דוקא עדות בראיה ולא בידיעה, ולכן אף דהאיש אשה ועדים מבינים בזה הלשון, וברור להעדים שכוונו לשם קידושין, וחשיב בירור לעדות ממון, מ״מ לא סגי לעדות קידושין, דכיון דבאותו מדינה לא חשיב כלל לשון, א״כ אמירתו הוי כנתן ולא אמר כלל, כמש״כ הביאור הלכה, ונמצא דהעדים אינם מעידים על מה שראו רק על מה שיודעים שהאיש ואשה כוונו לשם קידושין. [ודברינו הם רק כפירוש התומים שהבאנו לעיל דכוונת הרשב״א דבעדי קידושין לא מהני אפילו ידיעה ברורה, דאף דמהני לעדות ממון, מ״מ עדי קידושין צריך דוקא עדות בריאה. אולם לעיל הבאנו מהבית מאיר ורע״א שכתבו בכוונת הרשב״א דליכא נפק״מ בין עדות ממון לעדות קידושין, וגם בעדות קידושין סגי ידיעה ברורה].

עוד יש לפרש בדברי הביאור הלכה שפירש בטעמא דאינה מקודשת במקום שאין מבינים בזה הלשון משום דאמירה דקידושין צריך דין לשון, דכוונתו כפשוטו דהאמירה דקידושין צריך דין לשון מצד עצם חלות קנין קידושין, ולא משום דבלא״ה חסר בעדות לקידושין, ומשום דס״ל דאפילו אם העדים אינם יודעים כלל בשעת קידושין שכיוונו האיש ואשה לשם קידושין, מ״מ חשיב מקדש בעדים עי״ז שיתברר להם אחר הקידושין שהאיש ואשה מבינים בזה הלשון וכוונו לשם קידושין, משום דס״ל דעדי קידושין אינם צריכין לדעת בשעת מעשה הקידושין שרואים מעשה קידושין, אלא סגי בזה שיתברר להם אח״כ שראו מעשה קידושין. וכן מבואר מדברי המרדכי (סימן תקכ״א) מובא ברמ״א בסימן כז ס״ג שכתב דהיכא דהאיש ואשה אומרים שכוונו לשם קידושין, מקודשת, אף שנתן בשתיקה. ומבואר דלא צריך העדים לדעת בשעת מעשה קידושין. [ועיין בחלקת מחוקק שם שהקשה א״כ למה אינה מקודשת בנתן הוא ואמרה היא, וכי בשביל אמירתה גרע. אולם עיין לעיל שהבאנו מהתוס׳ רי״ד שכתב דאף דבעסוקין בעניני קידושין מקודשת אף בנתן בשתיקה, מ״מ בנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת אף בעסוקין, דמשום אמירתה גרע]. אולם בתוס׳ ר״י הזקן, רשב״א ומאירי שהבאנו להלן, שכתבו להדיא דעדי קידושין צריכין להעיד בשעת מעשה הקידושין. אולם עיין להלן שכתבנו דמדברי רש״י (בד״ה ה״נ) משמע דחולק על הני ראשונים.

דברי התוס׳ ר״י הזקן ועוד ראשונים דהאמירה דקידושין לא צריך דין לשון

אולם בעצם דברי הביאור הלכה שכתב דהאמירה דקידושין צריך דין ׳לשון׳, עיין בתוס׳ ר״י הזקן שלכאורה מבואר לא כן, שהרי כתב בד״ה למלאכה משתמעי

וז"ל, ואע"פ ששניהם מודים שלקדושין נתכוונו אינן קדושין, שהרי העדים לא נתברר להם אמתת הלשון בעת ששמעוהו ונמצא שאין הדבר תלוי במה שראו העדים, ומסתברא אם תחלה אמרו לעדים הרי אני נותן לה לשם קדושין בזה הלשון, והיא תאמר שהלשון תבין לשם קדושין, דודאי הוו קידושין, שבשעה ששמעו העדים הלשון נתברר להם שהן קדושין, דלא שייך הכא לומר בטלה דעתם אצל כל אדם כדאמרינן בשבת (צב ע"א) דאנשי הוצל שמוציאים משוי על ראשם אם עשו בשבת פטור דבטלה דעתן אצל כל אדם, דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל קדושין בכל לשון שתכיר ותבין שהוא לשון קדושין ויבינו השומעים גם כן, כשנתקדשה מקודשת, דהא חרופתי ביהודה הואיל וביהודה הוי לשון קדושין הויא מקודשת ביהודה ע"ש.

הרי כתב התוס' ר"י הזקן דמקודשת אפילו היכא דהאיש אשה ועדים הסכימו לקדש בלשונות המסופקים, וחשיב שפיר מקדש בעדים, אף דאנו מסופקים אם יש עליו לשון קידושין, ושלא כדברי הביאור הלכה שכתב דהאמירה דקידושין צריך דוקא דין 'לשון', ובלא דין לשון הוי כנתן כסף ולא אמר כלום דאינה מקודשת, ובארנו הטעם משום דחשיב כמקדש בלא עדים.

וע"ע בתלמיד הרשב"א (ד"ה והכי קא מיבעיא ליה) ובמאירי (ד"ה נתן) שג"כ כתבו כהתוס' ר"י הזקן דאם האיש אשה ועדים הסכימו לקדש כלשונות המסופקים, מקודשת, משום דקידושין נאמרין בכל לשון.

וע"ע בתלמיד הרשב"א שכתב להוכיח דמקודשת היכא דהסכימו האיש אשה ועדים לקדש בלשונות המסופקים, משום דודאי לא גרע מהיה מדבר עמה על עסקי קידושין ע"ש. אולם לדברי הביאור הלכה צ"ל דגם בעסוקין בעניני קידושין אינה מקודשת אלא באופן שדיבר עמה בלשון של אותו מדינה, דבלא"ה מקרי מקדש בלא עדים.

והנה הביאור הלכה הוכיח כדבריו [דהאמירה דקידושין צריך דין לשון, ובמקום שאין מבינים בזה הלשון, לא חשיב לשון כלל, ואינה מקודשת], מהא דהאומר חרופתי מקודשת רק ביהודה ולא במקום אחר, ומשמע אף היכא דבמקום אחר מבינים האיש אשה ועדים שכוונו לקידושין והוי כמקדש בעדים, וע"כ הטעם משום דהאמירה בקידושין צריך דין לשון. אולם בתוס' ר"י הזקן (ד"ה רובא דעלמא) פירש לשיטתו דטעמא דהאומר חרופתי אינה מקודשת במקום אחר, משום דאף אם אומרת האשה שדעתה להתקדש, מ"מ העדים אינם מבינים שהוא לשון קידושין והוי כמקדש בלא עדים, ומבואר דאם העדים מבינים שכוונו האיש ואשה לקידושין, חשיב מקדש בעדים ומקודשת אף דאין על האמירה דין לשון.

[**ואין** מדברי התוס׳ ר״י הזקן סתירה לדברי הרא״ש ריטב״א טור ושו״ע שכתבו דאינה מקודשת במקום שאין מבינים בזה הלשון, דיש לפרש דאין כוונתם כדברי הביאור הלכה משום דקידושין צריך דין לשון, רק משום דהיכא דקידש במקום שאין מבינים בזה הלשון, הוי כקידש בלא עדים, כיון דהעדים אינם יודעים שכוונו האיש ואשה לקידושין, כמש״כ התוס׳ ר״י הזקן (בד״ה רובא) בטעמא דהאומר חרופתי שלא ביהודה אינה מקודשת. אבל היכא דהאיש אשה ועדים הסכימו ביניהם מתחלה לקדש בזה הלשון, או שכולם מבינים בזה הלשון, והעדים יודעים שגם האיש ואשה מכירין בזה הלשון, שפיר חשיב מקדש בעדי ראיה, ומקודשת].

ועוד, דהא דהוכיח הביאור הלכה מהאומר חרופתי שלא ביהודה אינה מקודשת מבואר דבמקום שאין על האמירה דין לשון אינה מקודשת, מבואר מדבריו דס״ל דהא דביהודה מקדושת משום דביהודה שפיר חשיב חרופה דין לשון כיון דאנשי המקום מבינים בזה הלשון, ויהודה חשיב מדינה בפני עצמה, אולם עיין בתוס׳ ר״י הזקן שהביא ראיה הפוכה מדברי הביאור הלכה, שהוכיח מהא דהאומר חרופתי ביהודה מקודשת, מבואר דהאמירה דקידושין לא צריך דין לשון, שהרי גם ביהודה אין עליו דין לשון, וכוונתו משום דיהודה לא הוי מדינה בפני עצמה, וא״כ לא עדיף מהיכא דבדו האיש אשה ועדים לשון קידושין מלבם, דעיין שם שלאחר שכתב דמקודשת היכא דהסכימו האיש אשה ועדים לקדש בלשונות המסופקים, וחשיב כמקדש בעדים, הקשה על זה למה לא אמרינן בטלה דעתם אצל כל אדם, [וכוונתו להקשות דאף דהאיש אשה ועדים מבינים שהוא לשון קידושין, מ״מ הול״ל דאינה מקודשת כיון דליכא דין אמירה על הך לשון, שהרי בטלה דעתם, והוא כשיטת הביאור הלכה דס״ל דהאמירה דקידושין צריך דין אמירה ואה״נ אינה מקודשת בכה״ג], ותירץ דאף דבטלה דעתם ואין על האמירה דין לשון, מ״מ האמירה דקידושין לא צריך דין לשון, אלא סגי בזה שהאיש אשה ועדים מבינים שמכוונים לקידושין, שהרי קידושין נאמרין בכל לשון, והוכיח כן מהא דהאומר חרופתי ביהודה מקודשת, וכוונתו כנ״ל, דגם ביהודה ליכא דין לשון על המילה חרופה, דיהודה לא הוי מדינה בפני עצמה, ולא עדיף מהיכא דבדו האיש אשה ועדים לשון קידושין מלבם, וא״כ מבואר דמקודשת בכה״ג.

אולם עיין בשיטה לא נודע למי (ד״ה והאומר) שג״כ הקשה למה מקודשת ביהודה, הול״ל בטלה דעתם אצל כל אדם, ותירץ דבהוצל אמרינן בטלה דעתם משום דהוי עיר אחד בלבד, אבל יהודה מחנה היא, וארץ נקראת, כדכתיב (דברים לב, ב) בארץ יהודה וכו׳ ע״ש. [וע״ע בתלמיד הרשב״א (בד״ה ועוד לקרא) שהקשה למה ביהודה לא אמרינן בטלה דעתם, ותירץ או משום דיהודה נקראת ארץ, או משום דקידושין לא צריך דין לשון]. וכן צ״ל בשיטת הביאור הלכה.

☆

הנה לדברי הביאור הלכה שכתב בכוונת הריטב"א וסעייתי' דטעמא דאינה מקודשת במקום שאין מבינים בזה הלשון, משום דבקידושין איכא דין אמירה ולשון, יש לפרש בזה הא דכתב הריטב"א וז"ל ושמעינן מהכא שבקידושין שנאמרו בכל לשון שמשמעותו באותו מקום לשון קידושין, הוו קידושין אע"פ שאינו לשון תורה ע"ש. וצ"ב מה החידוש בזה דקידושין נאמרין בכל לשון אע"פ שאינו לשון תורה, דבשלמא בק"ש איצטריך ילפותא בברכות דף יג דנקראת בכל לשון ולא צריך דוקא לשון הקודש, משום דבק"ש איכא דין אמירה ולשון, משא"כ בקידושין דליכא כלל דין אמירה, וכל האמירה הוא רק לגלות לנו שדעתו לקדש, א"כ מהיכ"ת שיצטרך לגלות דעתו דוקא בלשון תורה.

ומבואר מדברי הריטב"א דגם בקידושין איכא דין אמירה ולשון כמו בק"ש ונדרים, ולכן הוי מצינו למימר דהדין אמירה צריך להיות דוקא בלשון תורה.

אולם לכאורה כל זה רק אם נפרש דהא דהאמירה דקידושין צריך דין לשון הוא מחמת עצם קנין הקידושין, וכדבארנו לדברי הברכת שמואל, משא"כ לפמש"כ דהא דצריך דין לשון הוא רק משום דבלא"ה הוי כמקדש בלא עדים, דכיון דלא הוי לשון לא חשיב עדי ראיה, א"כ לכאורה פשיטא דלא צריך דוקא לשון תורה.

☆

קושיית הגר"י הוטנר על ראיית הביאור הלכה

בספר תורת הנזיר (פ"א ה"ח) הקשה הגר"י הוטנר על ראיית הביאור הלכה, דשאני חרופתי במובן של ארוסה אינו אלא לשון עלגים, ודמי לכינויים דכתב הרמב"ם דבעינן דוקא באותו המקום, אבל היכא שהוא לשון ממש מהני אף במקום שאין מדברים כן. ובספר הזכרון על הגר"י הוטנר (סימן כט) מובא ששאל שאלה זו להגרח"ע גרודזינסקי והסכים עמו, ושלח לשאול את החפץ חיים שהיה כבר בזקנותו, ואמר הח"ח שזוכר שכשלמד, הסוגיא היתה ברורה. וחזר להגרח"ע, ואמר לו שכבר הורה זקן.

סימן י

קידש אשה ע"מ שיתן לה טבעת כסף, אי יש מקח טעות כיון שיש בטבעת כסף גם מתכת

הגאון רבי אהרן ווייס שליט"א
רב בית הוראה אהבת הלכה

יש לדון אם יש חשש ספק קידושין, בחתן שקידש כלה על דעת שיתן לה טבעת כסף כנהוג, דאולי לא כל הטבעת עשויה מכסף צרוף, דכדי שהטבעת תחזיק צריך להכניס בה מתכת, וממילא אין כל הטבעת כסף, ולא הסכימה על דעת כך.

והנה יש בזה כמה אנפי להקל, דלשון שאמר הרי את מקודשת לי בטבעת זו, לא אמר טבעת כסף, ועוד דבזמנינו שואלים את הכלה האם את מודה בזה שיש בזה שוה פרוטה, ומסכימה להנשא בכל אופן, ובצירוף דברי הר"ן המפורסמים בנדרים וז"ל אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונו ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר הפקר, ואין דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל. עכ"ל. ועוד משום דרובו ככולו, אלא דבזה יש לדון אי אמרינן בזה רובו ככולו, ונרחיב מעט בס"ד.

ובענין רובו ככולו בכל התורה כולה. איתא בנזיר (מב ב) ילמוד מהפסוק 'וגילח ראשו ביום טהרתו, ביום השביעי יגלחנו' ולמה פתח וגלח ואח"כ יגלחנו, דורשים חז"ל, שאינו נקרא גילוח עד שיגלח כולו, ולא סגי ברובו. מדויק מכך שבשאר מקומות סגי ברובו, מדין רובו ככולו.

ולכאורה כלל זה נאמר בכל התורה רובו ככולו, מאידך בשו"ת בנין ציון (סי' קפ) כתב שזהו רק בנזיר ולא בשאר דיני התורה.

וידועים דברי הגר"ח (על הש"ס רנט) שביאר כלל זה, שרובו ככולו נאמר רק בדבר מסוים, לא בדבר שאינו מסוים. והביאור שכדי דנוכל לדון 'רוב' צריך שיהיה מתוך 'כולו', לדוגמא, אם יש לי 'כולו' במקוה ממילא מהני רובו, כא סאה כשרים, וכן על זה הדרך, שיש 'כולו' בכוס יין, מהני רובו. אבל בדבר שאינו מסוים, כמו בכזית מצה, הכזית לא בא מ'כולו' ואם אכל פחות מכזית, אינו נכנס לענין של 'כולו' ולפנינו, רוב כזית שאכל זה ענין בפני עצמו, וחלק שלא אכל, והוא גם חלק בפני עצמו, ומעולם להיו יחד 'לכולו' שנוכל לצרפם.

ובעי"ז כתב בשו"ת בית שערים (חאו"ח קסה) רובו ככולו נאמר רק שיש דבר שמאחד את הרוב והמיעוט, כמו מקוה דיינים ותערובות ועוד, אבל דבר שלא מתאחד בניהם אין דין רובו ככולו.

ויש לחקור בדין רובו ככולו, מה עיננו, האם רוב משליך דינים גם על מיעוט ונחשב ככולו, (ונמצא שלכתחילה צריך כל), או שסגי מעיקר הדין ברובו, ואיך יודעים מה הרוב משום כולו, (ונמצא שרוב הוא דין לכתחילה).

אגב, גם בדין נתינת ה' סלעים לכהן, דצריך להיות כסף טהור, והכסף אינו יכול לקבל צורה של מטבע בלי שמצטרף אליו מתכת, ויש לדון [כמו בטבעת כסף], אם יש בזה חסרון, או שזהו לכתחילה מדין רובו ככולו. (והחזו"א נקט שיוסיפו לשיעור עוד קצת.)

ובעת נעבור למעשה שנשאלתי, ובהשוואת הדברים יובן יותר גדר הענין, בעובדא שהיה אחד שנהג לטעום מעט כל יום מחנות פיצוחים שליד ביתו, דבר המוסכם, לטעום מעט מצד המוכר כדי למשוך לקוחות, ואחר כמה שנים הסתפק אם יחזיר לבעליו כסף, שיש בזה גזילה, במשך כמה שנים, ובעלים אולי לא הסכים לזה.

ובשו"ע גוזל חברו שוה פרוטה כאילו גזל נפשו, אבל פחות משוה פרוטה איסורו מדין חצי שיעור, וי"א שיש איסור גניבה גם בפחות משוה פרוטה, מצד עצמו, דיש בזה מעשה לקיחה, ולא משום חצי שיעור, ובפחות מש"פ אין דין השבה, כי אומדן דעת שמוחל, וחשיב שהחזיר לבעליו, אבל יש איסור או חצי שיעור או איסור ממש.

ומצינו שני איסורים באיסור גזילה א) מעשה גזילה ב) מחסר ממון. ונ"מ פחות משוה פרוטה, דיש רק איסור גזל ולא חיסור ממון, ולכן לא חייב להשיב. אולם בציור דנן, אע"פ דלהלכה אין איסור גזילה בפחות מש"פ, כי ודאי מוחל, אבל כאן אזלינן אחר אומדן דעתו של המוכר, ואינו מוחל ויש צירוף חצאי פרוטות. והנה כדי למחול צריך לדעת על מה, ובזה יש לחלק ביו גניבה ולגזילה, גניבה בעלים לא ידעו מהגניבה, ולא מוחל, אך בגזילה בעלים ידע שגזלוהו, ומוחל, אולם בשו"ת שנות חיים לא חילק בין גניבה וגזילה, דאזלינן בתר אומדן דעתו, שמוחל, ובעובדא דנן לא מוחל, כנ"ל.

ויש לעיין הם יש הבדל בין הצירוף של חצאי פרוטות, בעובדא דטעם פיצוחים, לצירוף מטבע של פדיון הבן וטבעת כסף של קידושין, ולכאורה במטבע יש ענין צירוף, מדין רובו ככולו, מב' המהלכים בחקירה, או שהרוב מקבל דינים של

המיעוט ורוב נהיה כולו, או שסגי ברובו. משא״כ בעובדא של טעימת פיצוחים עיקר חייבו משום ׳אומדן דעת׳ שהמוכר לא הסכים לכך, וא״ת שזה פחות משוה פרוטה ואיך שייך לחייבו, ואולי משום דהבעלים לא מחל. ואינו ענין לשיעור פרוטה.

ולבן, לענינו בטבעת קידושין שייך לומר ׳רובו ככולו׳, דבטבעת כסף יש ׳כולו׳ וממילא גם אם נפחית ויהיה רובו, מ״מ דינו ככולו. ולא גורע ממטבע של פדיון הבן, דחשיב מטבע כולו מתוך רובו.

אמנם לאחר ההתבוננות צריך בירור בזה דאולי בטבעת כסף [וכן מטבע כסף לצורך פדיון הבן] אי״ז בגדר כולו, ולא חשיב דבר מסוים (כנוסח הגר״ח) או דבר שמאחד את הרוב והמיעוט (כנוסח הבית שערים) מכיון שאין את כל ה׳כולו׳ בטבעת, היינו, אין כל הטבעת כסף כפי מה שסיכמו, שהרי נכנס לתוכה גם מתכת, ולא שייך בזה רובו ככולו, [ודומה יותר ל׳כזית מצה׳ מאשר ל׳כוס׳ שמהני רובו אחר שיש כל הכוס]. ועיין בזה.

מלבד זאת יש חסרון דאומדן דעת שסיכמו טבעת כסף, וכעת נמצא שאין כולה כסף. והנה מזה שלא חששו רבנן קששאי לחשש הנ״ל, ש״מ דרחוק מן הדעת הוא, ובוודאי כלה רוצה להינשא בטבעת כסף גם אם נכנס בטבעת מעט מתכת, ולא קפיד כולי האי, ובצירוף דברי הר״ן הנ״ל, אין כאן בית מיחוש כלל וכלל, וכפי שכתבו בראשית התשובה.

ויזכה לבנות מעון לשכינה ותשרה השכינה בבתיכם מתוך קשר של קיימא, מב׳ הצדדים.

סימן יא

אם אשה חייבת במצות קידושין

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

בפלוגתת הרמב"ם והרא"ש אם הקידושין הוו מצוה בפנ"ע

א) נאמר בתורה (דברים כד, א) כי יקח איש אשה ובעלה וגו', הנה נאמר בפרשה זו מצות קידושין דילפינן לה מדכתיב כי יקח איש אשה, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"א מאישות ה"א-ב') דכיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, יעו"ש, וכן בפרטי המצוות לספר נשים כתב 'המצוה הא' לישא אשה בכתובה וקידושין', וכן בספר המצוות (מ"ע ריי"ג) מנה הרמב"ם המצוה לבעול בקידושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה וזו היא מצות קידושין יעו"ש.

ולפ"ז כתב הרמב"ם (פ"ג מאישות הכ"ג) דהמקדש אשה צריך לברך קודם הקידושין ואח"כ מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות, ומבואר דנקט דברכת אירוסין היא ברכת המצוות.

אמנם הרא"ש (כתובות פ"א סי' י"ב) פליג ונקט דהמצוה היא רק הפריה ורביה, ומעשה הקידושין אין בזה מצוה, ומשו"ה כתב דברכת אירוסין אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח שנתקנה לתת שבח לקב"ה אשר קדשנו במצוותיו והבדילנו מן העמים וצוונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות, ועי' לעיל סי' א משנת"ב בארוכה בפלוגתא זו.

אם האשה חייבת בברכת אירוסין

ב) והנה יש לדון האם האשה ג"כ חייבת בברכת האירוסין, דהנה הרמב"ם בסוף סה"מ כ' דהאשה אינה חייבת לינשא וא"כ לא שייכא בה ברכת המצוות, ובשלמא להרא"ש דהוי ברכת השבח שייך לומר דהיא נמי חייבת בברכה, אבל להרמב"ם אינה מחויבת כלל בהברכה כיון דלית לה מצוה בקידושין, ומרן הגר"ש רוזובסקי זצ"ל כ' (יעוי' באהל אברהם שעורי רבותינו על הגמ' ז ע"א עמוד תק"י) וז"ל, וראיתי להגאב"ד בריסק שליט"א

שאמר לרב מסדר הקידושין בחתונת בנו שיחי׳ (והיה זה מרן הגרא״ז זצ״ל בחתונת בנו הגרי״ד זצ״ל, ומרן הגר״י אברמסקי זצ״ל בחתונת בנו הגרמ״ד זצ״ל), שיכון להוציא הכלה בברכה אחת והחתן בשני ברכות, והיינו שאת החתן יוציא בברכת אירוסין ובברכת בפה״ג, ואת הכלה יוציא רק בברכת בפה״ג, אבל בברכת אירוסין לא יוציאה והיינו כהרמב״ם דהוי ברכת המצוות, (דלהרא״ש דהוי ברכת השבח א״צ כלל להוציא גם את החתן אלא סגי שהמסדר יברך כיון דברכת השבח נתקנה על מעשה הקידושין ואי״צ להוציא בה את כל העומדים שם), וא״כ רק החתן מחויב, אבל הכלה אינה מחויבת כלל.

אמנם יעוי׳ בפתחי תשובה (אהע״ז סי׳ ל״ד סק״א) שהביא משו״ת נודע ביהודה (אה״ע תנינא תשו׳ א׳) שדן דאף האשה צריכה לצאת יד״ח בברכת אירוסין, ומבואר דנקט דאף באשה שייכא מצוה זו דקידושין, וצ״ע שהרי אינה מקדשת כלל, ואף למש״כ הר״ן (נדרים ל׳ ע״א) דהאשה הבאה להתקדש מפקרת עצמה, מ״מ אינה עושה כלל מעשה מצוה דקידושין, וצ״ע.

אם אשה יכולה לברך על מצות קידושין כמ״ע שהז״ג

ג) אך לכאו׳ היה מקום לדון בזה, דהרי להלכה נקטינן כדעת הרמ״א (או״ח סי׳ י״ז ס״ב וסי׳ תקפ״ט ס״ו) דאע״פ שנשים פטורות מקיום מצות עשה שהזמן גרמא, מ״מ יכולות לברך ברכת המצוות אם מקיימות מצוות אלו כדין אינו מצווה ועושה, וא״כ יל״ד דאף במצות קידושין אף שאינן מצוות בהם מ״מ כשמקיימות מצוה זו יוכלו לברך כיון שיש להם בזה מצוה מדין אינו מצווה ועושה.

אמנם זה אינו, דהרי הא דנשים פטורות ממצות קידושין, אי״ז משום שיש להם מיעוט ממצוה זו וכדמצינו לגבי פרו ורבו [עי׳ יבמות ס״ה ב׳], אלא משום שצורת המצוה היא שאיש יעשה מעשה קידושין ויקדש לו אשה, וכשהיא מתקדשת אינה מקיימת מצוה זו כלל, שהרי אינה מקדשת אשה, וכלל לא שייכא מצוה זו אצל אשה, ואף כשמתקדשת אינה מקיימת מצוה זו דקידושין, ומשו״ה אין שייך אצלה ברכת המצוות דמצוה זו.

ויש להוכיח לזה, דהנה הרמב״ם בספר המצוות [בסוף מניין העשין] מנה שישים מצוות מתוך הרמ״ח עשין שהם הכרחיות לאדם, [וכתב דיהיה הסימן לזה לשון הפסוק ׳**שישים** המה מלכות׳ (שיר השירים פ״ו פס׳ ח׳)], וכתב דמאלו השישים מצוות יש ארבעים ושש מצוות שהנשים חייבות בהן [וכתב סימן לזה דכתי׳ ׳גם את **בדם** בריתך׳ (זכריה פ״ט פס׳ י״א), כלומר שמספר ׳בדם׳ הוא חובה עליהן והם הברית המחויב לנשים בהכרח], ויש ארבע עשרה מצוות מתוך השישים שאין הנשים חייבות בהן [והסימן לזה מדכתיב ׳אזלת יד׳ (דברים פל״ב פס׳ ל״ו)].

והנה במנין השישים מצוות ההכרחיות מנה הרמב"ם גם את המצוה המאתים ושלוש עשרה שהיא מצוות קידושין, אמנם לא כתב על מצוה זו שאין נוהגת בנשים וכמו שכתב על שאר המצוות שנמנו שם ואין נוהגות בנשים [ובמהדו' רש"פ ציינו שבחלק מהדפוסים גרסו בד' הרמב"ם גם על מצווה זו דאין הנשים חייבות בה], ובפשוטו צ"ב אמאי לא כתב הרמב"ם דאי"ז נוהג בנשים, ואין לומר דס"ל דאף הנשים מצוות בזה, דהמעין שם בדברי הרמב"ם יראה שכתב רק על י"ג מצוות שאין הנשים חייבות בהן וא"כ חסר מצוה אחת מהי"ד מצוות שפטורות כמו שכתב הרמב"ם, וא"כ בהכרח נתכוון אף למצוה זו דקידושין שנשים פטורות בה, ומ"ט לא כתב להדיא דפטורות בזה [אא"כ נימא דכלל במנין הי"ד אף את מצוה כ"ו שנוהגת רק בכהנים, ודוחק].

אמנם לפמשנ"ת אשה"ט, דכל מה שהדגיש הרמב"ם שנשים פטורות, הוא רק במצוות דשייכי בנשים, וכמו ציצית ותפילין וכה"ג, משא"כ במצוה זו דקידושין, דאי"ז פטור של האשה מהמצוה, אלא דלא שייכא כלל מצוה זו בנשים, ולכך לא הוצרך הרמב"ם להדגיש שאינה נוהגת בנשים.

סימן יב

בענין דעת האשה ורצונה בקידושין

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

בהא דס"ד דאשה מתקדשת בע"כ

א) בגמ' ריש קידושין פריך מ"ט תנן שם האשה נקנית וכו' ולא תני האיש קונה, ומשני דאי תנא האיש קונה ה"א דהאשה נקנית אפי בע"כ, קמ"ל האשה נקנית דמדעתה אין בע"כ לא, ובחידושי הרשב"א הק' היכי הוי ס"ד דנקנית בע"כ דהיכי מצינו מקנה בעל כרחו.

ובחידושי תלמיד הרשב"א כתב לתרץ דס"ד דכיון דמקשינן הויה ליציאה מה יציאה בע"כ מתגרשת אף הויה נמי מתקדשת בע"כ וגלי ליה תנא דלגבי זה לא

איתקש, ומבואר בדבריו דהדין גירושין בע״כ הוא חידוש דין בגירושין דיכול לגרשה בע״כ, ול״ה כמו דמפקיר חפץ או משחרר עבד בע״כ דכיון דתנן וקונה את עצמה הרי מקנה אותה לעצמה ורק נתחדש דמהני בע״כ ולכן ס״ד דנילף נמי לקידושין.

והנה המקור דמהני גירושין בע״כ יעוי׳ במאירי שם שכ׳ דהוא מקרא דושלחה בע״כ, וכ״כ הפר״ח (אהע״ז סי׳ קי״ט), ובבית מאיר (שם ס״ו) כתב דהמקור הוא מהא דכתיב באונס לא יוכל לשלחה, והיינו בע״כ דמדעתה שרי, ומוכח דשאר נשים יכול לגרש בע״כ[ב], וילפי׳ דאפשר לגרש בע״כ וס״ד דנילף דגם קידושין אפשר בע״כ, אמנם צ״ע דלכאו׳ ל״ד דבגירושין מהני משום דאיכא דעת המקנה, ואיך ס״ד ללמוד על קידושין דמהני בע״כ דמקנה, וכ״כ התוס׳ הרא״ש (קידושין ה׳ ע״א ד״ה מה יציאה בשטר אף הויה בשטר), וז״ל, ולענין שתתקדש בע״כ אין שייך ללמוד דהא קנין של יציאה בע״כ של קונה דהיינו האשה ובהויה היא המקנה דהאיש הוא הקונה הלכך אין להקישן לדבר זה עכ״ל, וצ״ב דברי התלמיד הרשב״א.

בהא דבעי׳ דעתה בכתיבת שטר קידושין

ב) ובחידושי רבינו יהונתן מלוניל שם כ׳ דהחידוש הוא דבקידושי שטר צריך לכתוב השטר מדעתה, והוא פלוגתא דאמוראי שם בדף ט׳ ע״ב, וסוגיא הנ״ל קאי כמ״ד דצריך דעתה, [וצ״ל דרבא ורבינא דס״ל שם דאי״צ דעתה לכתיבת השטר יפרשו מתני׳ כאב״א קמא שם ע״ש], ולכאו׳ צ״ב דאטו מתני׳ עסיק בדיני כתיבת השטר, אך הביאור הוא פשוט דיסוד הדין דצריך כתיבת השטר מדעתה מבואר שם בסוגיא דהוא דומיא דגט דבעינן דעת מקנה והיינו דדעת האשה נמי משוי ליה לחלות הקידושין, ולכן צריך דעתה לעשיית השטר, [ואע״ג דכתב הר״ן בנדרים דף ל׳ ע״א דאין האשה מקנה אלא מפקרת עצמה, אבל עכ״פ הך דעת משוי ליה לחלות קידושין], וא״כ כוונת הגמ׳ דקמ״ל מתני׳ דדעתה נמי משוי לחלות קידושין, ולכן אע״ג דפשוט דא״א לקדש בע״כ אבל החידוש הוא דדעתה הוא בכלל עשיית הקידושין, אלא דהנפ״מ הוא לגבי כתיבת השטר, ונמצא דאין כוונת הגמ׳ דהחידוש

ב. ושמעתי שהג״ר אברהם גנחובסקי זצ״ל העיר דמשכח״ל בנערה שאביה מקבל גיטה וגירשה לדעת אביה ולא לדעתה דכה״ג לכאו׳ עובר בלאו אבל לא חשיב גירושין בע״כ, אך אפשר דהמקור ממוצש״ר דהיא נשואה אמנם התוס׳ בקידושין (י׳ ע״א ד״ה ומקבל) מספק״ל אם יכול האב לקבל גט לבתו קטנה שנשאת, והמהרי״ט והפנ״י שם פשיטא להו דכל ספק התוס׳ הוא דוקא בקטנה אבל בנערה פשיטא להו דאין האב מקבל גט משנשאת א״כ שפיר יש להוכיח ממוצש״ר דאין האב מקבל גיטה, אבל החזו״א נקט דנערה שוה לקטנה בזה, ואם מקבל גט לבתו קטנה משנשאת ה״ה לנערה, א״כ אין להוכיח ממוצש״ר דמשכח״ל בגירשה ע״י אביה.

הוא בדין כתיבת השטר, אלא דהחידוש הוא דדעתה משוי לחלות קידושין, והנפ"מ דצריך דעתה לכתיבת השטר.

אי בעי' עדים לקיומי על דעת האשה בקידושין

ג) ולכאו' לפ"ז יש לדון עוד נפ"מ, דהנה הגרעק"א (נדפס בחי' רעק"א קידושין ה' ע"ב מספר גנזי הרעק"א) והאבנ"מ בסי' כ"ז סק"ו חידשו דא"צ עידי קיום על דעת האשה כיון דכתיב כי יקח ולא כי תקח, והיינו דעיקר הקידושין הוא עשית האיש, והאשה לא משוי כלום בקידושין, ולכן א"צ עידי קיום ע"ז, אמנם יעוי' בברכ"ש (קידושין סי' ב') שכ' דרוב רבותינו האחרונים חולקים ע"ז וס"ל דבעי עדים על דעתה, [עיין תש' הגרעק"א תש' צ"ז שמבואר כן בדבריו (וצ"ע סתירת דברי הגרעק"א בזה), וכן בתש' חמדת שלמה תש' מ"ח דמבואר שם דס"ל לחמד"ש וכן לנתיבות שם סימן מ"ט דצריך עדים לקיומי על דעתה], ויעוי"ש שהביא דברי תשו' חוט המשולש להגר"ח מואלזין שנקט דבעי הוכחה על דעת האשה כיון דמבואר בריש קידושין דאין מתקדשת אלא מדעתה, וביאר בברכ"ש דדעת האשה משוי חלות דין בדבר שבערוה, ולכן צריך הוכחה ע"ז, ועידי קיום, ונראה מדברי הגר"ח מואלזין דכ"ז נתחדש בסוגיא הנ"ל דקידושין בעי דעתה, והיינו דהא ודאי דלא מהני בע"כ, אלא החידוש דהקידושין נעשו בדעתה, ולכן נמי לר"פ ורב שרביא בעי דעת האשה בעשית השטר, כיון דדעתה הוי חלק מהדין דשב"ע, ולכן צריך שיכתוב השטר מדעתה, [אמנם יש לדון בזה במש"כ בחידושי רבינו חיים הלוי פ"ג מאישות הי"ח בהאי ענינא].

בדין תליוה וקדיש, ובדברי הרמב"ם בזה

ד) ובחידושי הרשב"א שם תירץ דעיקר החידוש בזה הוא באופן דתליוה ונתקדשה, דמבואר בסוגיא דבבא בתרא מ"ח ע"ב דאמימר ס"ל דהוי קידושין משום דאגב אונסי וזוזי גמר ומקני, ורב אשי ס"ל דמשום שעשה שלא כהוגן הפקיעו רבנן הקידושין, וסוגיין כר' אשי דלא הוו קידושין, ואמימר יתרץ כלישנא קמא יעוי"ש.

אמנם מדברי הרמב"ם נראה דלמד דמעיקר הדין לא מהני תליוה וקידשה, דהנה יעוי' לשון הרמב"ם בפ"ד מאישות ה"א וז"ל אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, והמקדש אשה בע"כ אינה מקודשת, [ועיין במגיד משנה דזה מבואר בכמה מקומות ומהם פ"ק דקידושין ב' ע"ב], אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו ה"ז מקודשת, עכ"ל, ומבואר שיטת הרמב"ם דתלויהו וקדיש הוי קידושין, ודלא כשיטת הבעל העיטור הובא ברשב"א בסוגין, אבל תליוה ונתקדשה אינה מקודשת, ויעוי' ביאור הגר"א ס' מ"ב סק"א דמש"כ בעל כרחה ר"ל אפי' קיבלה קידושין

מעצמה רק מאונס לא מהני, ויעוי׳ במ״מ שכ׳ דטעמו של הרמב״ם דס״ל כר׳ אשי דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ולפ״ז החילוק בין איש לאשה, דבאיש לא עשו אפקעינהו כיון דיכול לגרשה, משא״כ באשה דאין האיש מגרש בע״כ אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, אמנם לשון הרמב״ם משמע דאינה מקודשת מדינא, וכש״כ בחידושי חת״ס ב״ב דף מ״ז, ומשמעות דבריו דהחילוק בין האיש והאשה הוי מעיקר הדין, והביא שם דברי הסמ״ג דהביא ע״ז הקרא דוהלכה והיתה לאיש אחר מדעתה משמע (וכש״כ רש״י ביבמות י״ט ע״ב לגבי מאמר) וצ״ב הטעם בזה.

והנה בעצמות יוסף הביא בשם הבעל העיטור לפרש סוגיין דקמ״ל דבעי דעתה שתאמר שמתרצה לקידושין, וביאר העצמות יוסף דכוונתו לומר דגם לאמימר דמהני תלויה וקדיש אפ״ה מהני רק אם אומרת להדיא שמתרצה, וצ״ב כיון דאמרינן אגב אונסי וזוזי גמרה ומקניא נפשה מהכ״ת דניבעי ריצוי להדיא יותר מתלויה וזבין.

והנה שמעתי ממו״ר מרן הגרא״מ שך זצ״ל שאמר לבאר בדברי הגמ׳ ע״פ הא דמבואר בקידושין נ. וב״ב מח. דבגט כשכופין אותו צריך שיאמר רוצה אני, וצ״ב ל״ל דיאמר רוצה אני, אלא ביאור הדברים ע״פ המבואר ברמב״ם ריש הל׳ גירושין, וז״ל, ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מה״ת ואלו הן, שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו׳, ומנין שעשרה דברים אלו מה״ת שנא׳ והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכו׳ מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, עכ״ל, ומבואר דאיכא דין מיוחד בגירושין יותר משאר קנינים, דבכל הקנינים צריך שיהא דעתו, וכאן צריך רצונו, ולכן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, [וכבר עמד בזה בזכר יצחק ח״א ס׳ כ״ג וח״ב ס׳ מ״ד], ויעוי׳ בדברי הרמב״ם פ״ב מגירושין ה״כ שהאריך לבאר הא דחשיב דאיכא רצון בכפוהו לגרש דמאחר שמצווה לגרש והוא רוצה להיות מישראל רוצה לעשות כל המצות וכו׳ ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, ויעוי׳ בנתיבות (סי׳ ר״ה סק״א) דהוכיח מזה דאיכא דין מיוחד בגירושין דבעי רצון, [ולכאו׳ הביאור דדעת בכל הקנינים סגי שיש לו דעת על עשית המעשה קנין, וכאן צריך רצון על החלות שיחול כאן], ובזה ביאר מרן זצ״ל הא דהשיג שם הראב״ד ע״ד הרמב״ם דתלויה וקדיש מהני, וכתב הראב״ד והוא שיאמר רוצה אני, וכ׳ ה״ה דהרמב״ם ס״ל דכמו דבמכירה א״צ רוצה אני, ה״נ בקידושין א״צ, ובדעת הראב״ד צ״ל דס״ל דילפי׳ קידושין מגירושין דבעי רוצה אני ולא סגי במה דאיכא דעת על הקידושין אלא צריך רצון ולכן צריך שיאמר רוצה אני, ולפ״ז י״ל דביאור דברי הגמ׳ דגם לאמימר דס״ל דתלויה וקידשה מהני, אפ״ה צריכה שתאמר רוצה אני, וזה החידוש דמתני׳ דאינה מתקדשת אלא מדעתה דצריך שתאמר רוצה אני, (וכ״כ באבי עזרי פ״ד מאישות ה״א), ובזה מבואר דברי הבעל העיטור דגם לאמימר צריך שתאמר רוצה אני, והיינו שצריך שיהא רצון על הקידושין.

בחילוק בין דעת האיש לדעת האשה בקידושין

ה) אמנם בדברי הרמב"ם נראה דס"ל דלגבי דין רצון ל"ש כלל להקיש קידושין לגירושין, ולכן באיש א"צ שיאמר רוצה אני, וביותר ס"ל לרמב"ם דאם היה צריך רצון לא היה מהני בתליוה ונתקדשה, כיון דל"ש כאן סברת הרמב"ם שכ' בפ"ב מגירושין ה"כ לגבי גירושין, והא דצריך רצון האשה הוא דין מסוים שנלמד מקרא דויצאה והיתה מדעתה משמע וכש"כ הסמ"ג, והוי גה"כ בקידושין דאין נעשה אלא ברצון האשה, ומרן הגרא"מ זצ"ל הוסיף דכיון דאין האשה מקנה וכש"כ הר"ן בנדרים דכתיב כי יקח ולא כי תקח, י"ל דכל מה דבעי בה הוא רק רצון, ואפשר בעוד אופן דהוי ילפותא בצורת עשית הקידושין דהוא ברצונה, ול"ה מדין דעת מקנה, אלא דכ"ה צורת הקידושין, [וכמו שביארו בדברי רש"י יבמות י"ט ע"ב דלכן כ' לגבי מאמר הך גה"כ דבמאמר ליכא דין דעת מקנה, ורק משום דכ"ה צורת הקידושין דבעי לדעתה ורצונה, ועמש"כ בריש כתובות די"ל דזה הגדר בנשואין דבעי דעתה משום דכ"ה צורת הנשואין, וזה חידשה המשנה דבתולה נישאת דנשואין נעשה רק מדעת האשה, דכ"ה צורת הנשואין, (ולא משום דעת מקנה כיון דכבר קנויה לו) וה"נ י"ל בכל קידושין דהוי דין בצורת הקידושין דיעשה לרצונה], וס"ל לרמב"ם דהא דמבואר בסוגיין דלא מהני בע"כ אלא מדעתה, פליגא על הסוגיא בב"ב דנחלקו אמוראי אם מהני תלויה וקידשה, והא דלא מהני לר' אשי הוא רק משום דאפקעינהו רבנן, אבל בסוגיין מבואר דהוי דין מיוחד דבעי קידושין לדעתה, והיינו דכ"ה צורת הקידושין דנעשה לרצונה, וכש"כ הסמ"ג דילפי' מקרא דיצאה והיתה וא"כ לא מהני בזה מעיקר הדין תלויה כיון דלא חשיב עי"ז לרצון, וסוגיין דב"ב פירשה הגמ' כאב"א קמא וכש"כ הרשב"א, [ואפשר עוד דפירש דברי הגמ' בב"ב כש"כ הסמ"ג והגמ' דאיירי לגבי איש אבל באשה י"ל דזה מבואר בסוגיין דלא מהני ולכן לא דנה בזה הגמ' בב"ב שם], ומבואר היטב לשון הרמב"ם דאין האשה מתקדשת אלא לרצונה והיינו דכ"ה צורת הקידושין, ולכן לא מהני בזה תלויה וקידשה דלא חשיב רצון בכפיה, אבל האיש שאנסוהו לקדש הוי קידושין, כיון דבאיש אין דין רק מדין דעת מקנה, ולכן בזה מהני תלויה וקדיש כשאר קנינים ומבואר היטב דברי הרמב"ם בס"ד.

בדעת הבעל העיטור דתליוה וקדיש לא הוו קידושין

ו) ובהא דכתב הרמב"ם דתליוה וקדיש חל הקידושין, והרשב"א הביא בשם הבעל העיטור דרק תליוהו וזבין ולא תליוהו וקני, ולכן לא מהני תליוה וקדיש, ובטעם הבעל העיטור יעוי' ביאור הגר"א ר"ס מ"ב דרק אגב אונסא וזוזי גמר ומקני ולא בעבור חפץ, ולכן לא מהני תלויה וקני, וכן כתב הנתיבות בסי' ט', אמנם במשובב שם כ' משום דלקנות בעי טפי דעת מלהקנות, וכ"כ באבני מילואים ס' מ"ב, וכן מבואר בדברי הרשב"א שתמה על הבעה"ט דאם מהני אונס להקנות כ"ש לקנות,

דנראה מזה דסברת הבעל העיטור דלקנות בעי דעת טפי, וביאור הדברים אין לומר דהוא משום דבהקנאה סגי בניחותא מצד המקנה (וכמו שהאריך בשערי יושר ש"ז סוף פי"ב) דהרי איירי כאן גם בקנין מצד המקנה כגון בקנין כסף ושטר, ועוד דאדרבה מבואר בראשונים בכ"ד דסגי בדעת מקנה להקנות גם כשהקונה אין לו דעת קנין (עיין ראשונים ב"ב דף מ"א ע"א, ובגיטין דף כ' ע"ב), וע"כ הסברא כש"כ במשובב שם דכל מכר הרי הוי רק אגב אונסא דזוזא כמבואר בב"ב שם א"כ ע"כ נתחדש לן דסגי בכזה דעת להקנות, ומשא"כ לקנות בעי דעת מעליא.

ומו"ר מרן הגרא"מ זצ"ל אמר לבאר עוד סברא בהא דחלוק המוכר מהקונה די"ל דבכל תלויה וזבין אע"ג דאמרינן דגמר ומקני אפ"ה איכא דברים שבלב דאין רוצה (עיין סוגיא דקידושין מ"ט ע"א וברשב"א שם), אלא דמהני משום דדברים שבלב אינם דברים, ולפ"ז י"ל דאצל הקונה דברים שבלב דברים ע"פ מש"כ הרמ"א בס' ר"ה דבנותן מתנה דברים שבלב דברים, והוא משום דהוא תלוי רק בו, וה"נ י"ל אצל הקונה, (ול"ד למוכר דמקבל דמי המקח ולכן לא מהני ביה דברים שבלב), אלא דלכאו' כ"ז אצל הקונה, אבל אצל המקדש, לכאו' ודאי ל"ש לומר דיהני דברים שבלב, דהמקדש הרי עושה קידושין בהדי האשה ובודאי חשיב כמו"מ ולא מהני בזה דברים שבלב, (וכמבואר שם נ' ע"א דלא מהני דברים שבלב בקידושין), ויש עוד להאריך בזה.

סימן יג

בגדר עדות על הקידושין

הגאון רבי משה יוסף ריזל שליט"א
רב ק"ק קצות החושן מו"ע

יש לדון האם עדים שמעידים על הקידושין, מעידים רק על מעשה הקידושין או צריכים להעיד על חלות הקידושין שהאשה ודאי מקודשת.

דהנה בקידושין ו ע"א הגמרא מסתפקת בכל מיני לשונות אם הוי לשון קידושין, כגון, לקוחתי צלעתי וכו', ומקשינן במאי עסקינן אם כשאין מדבר עמה על עסקי קידושין מנא ידעה, ופירש"י דאפילו הוו לשון קידושין, כיון שלא ידעה לא תתרצה להתקדש לו.

ובשו"ע אבן העזר סימן כז ס"ב נפסק באומר לה הרי את זקוקתי הרי את לקוחתי, מקודשת. וכתב הרמ"א אם הבינה דבריו או שדברו תחילה בעסקי קידושין.

וכתב באבני מילואים (סק"ו) דמשמע דאפילו אין העדים יודעים שהבינה הוי קידושין ודאי, וקשה הא הוי כמקדש בלא עדים, וכתב, אפשר דכיון דעיקר הקידושין הם מצד המקדש, וכמש"כ הר"ן בנדרים ל ע"א, דהתורה אמרה 'כי יקח איש אשה' ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונו ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר הפקר, ואין דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל, עכ"ד. וכיון דעיקר דבר ערוה שבקידושין הוא מצד הבעל, לכן לא בעינן תרי סהדי אלא לגוף הקידושין ששמעו מן המקדש, אבל רצון האשה לא בעי עדים וסגי בהודאתה, וסיים בצ"ע.

ובספר 'טיב קידושין', הביאו הפת"ש שם, גם הקשה דלכאורה הוי כמקדש בלא עדים, וכתב דצ"ל דמיירי שאמרה באותו מעמד, כששאלוה העדים, שקיבלה לשם קידושין, דאיגלאי מילתא למפרע שידעה בשעת נתינה, אבל אחר זמן כיון שיכולה לומר שלא הבינה הוי כמקדש בלא עדים.

נראה שנחלקו ה'אבני מילואים' עם 'הטיב קידושין' אם בעינן שתאמר באותו מעמד שהבינה או דמהני אף אם תאמר לאחר זמן שהבינה.

והחזו"א בהלכות קידושין (סימן לח סק"ד) כתב בביאור דברי הר"ן שכתב שאם היא אומרת שקיבלה לשם קידושין מהני, והא דפריך 'מנא ידעה' היינו שמא לא ידעה או שאומרת שלא ידעה, אבל אם אומרת שקיבלה לשם קידושין לא חשיב דברים שבלב, ולא חשיב קידושין בלא עדים, דכיון שראו את המעשה ויש בזה ספק קידושין מהני אמירתה. ועוד י"ל דבאמת הוי דברים שבלב וגם חשיב קידושין בלא עדים, וכוונת הר"ן דאמרה קודם קידושין בפני עדים שמקבלת לשם קידושין, עכ"ד החזו"א. לפי דברי החזו"א יתכן דבעינן שנדע בשעת קידושין שהיא הבינה, דאם תאמר אח"כ הוי קידושין בלא עדות.

והנה השו"ע אבן העזר סימן כח פוסק: המקדש בגזל או בגניבה או בחמס, אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו דבר ביאוש, הרי זו מקודשת. עכ"ל השו"ע.

וכתב ה'חלקת מחוקק' דאף שיש עדים שנתיאשו הבעלים, אם לא נודע בשעת קידושין הוי יאוש שלא מדעת, והפת"ש סק"ג הביא משו"ת נודע ביהודה (סימן עז) דתמה בשם הרבנים הגאונים דמה ענין יאוש שלא מדעת, כיון שנתברר

שהיה קודם הקידושין, ויאוש שלא מדעת לא מהני רק אם הבעלים לא נתייאשו רק לאחר שמצא המוצא, דבאיסורא אתא לידיה, אלא הכוונה דאם לא נודע לעדים שהיה יאוש הוי כמקדש בלא עדים, וכמש"כ ה'בית שמואל' בסימן ל סק"ט, בשם הג"א, דאם זרק לה ספק קרוב לו ספק קרוב לה, לא מיירי בספק לעדים אם הוה קרוב לו או קרוב לה, דאז הוי כמקדש בלא עדים, אלא מיירי בשתי כיתי עדים שנים אומרים קרוב לו ושנים אומרים קרוב לה, והן הן הדברים שהובאו בחלקת מחוקק בשם המהר"ם, וכתב הב"ש, כלל העולה, דאם בשעת הקידושין היה נדמה לעדים שהיה קרוב לו, אפילו אם נתברר אח"כ שהיה קרוב לה, לכו"ע הוי כמקדש בלא עדים ולא חלו כלל, וה"ה בגזל אם ידעו העדים שהוא קידש בדבר גזול וסתם גזילה לא הוי יאוש בעלים, אף שאח"כ נודע שהיה יאוש לא מהני הקידושין, עכ"ד.

הנה שיטת ה'בית שמואל' דבענין עדות על חלות הקידושין, ובספר זכרון שמואל סימן מט סק"ב, כתב, דבפשטות העדים צריכים להעיד על מעשה הקידושין ואין צריכים להעיד על חלות הקידושין, ולכן אין צריכים לידע אם מקדש בשווה פרוטה, דזה אינו מגרע בראיית מעשה הקידושין, והן אם זרק לחצרה אינם צריכים לדעת שזה חצרה, דסגי בזה שיש עדות על עצם מעשה הקידושין, ואין זה מגרע מראיית מעשה הקידושין, ואם במציאות זהו חצרה חלו הקידושין, אלא דכתב דמה'בית שמואל' משמע דצריכים לידע שזה שוה פרוטה וזהו חצרה, והיינו עדות על חלות הקידושין.

ובאמת כן כתב הב"ש בסימן לא סעיף ג, בקידש באוכל או בכלי שאינו שווה פרוטה מקודשת מספק שמא שווה פרוטה במקום אחר, וכתב הב"ש (סק"ו) דלדעת הרמב"ם אם העדים יודעים שווה פרוטה במקום אחר מקודשת מדאורייתא, אבל אם אין ידוע לעדים הוי כמקדש בלא עדים, וליכא אלא חשש קידושין משום שהעדים מסופקים שמא שווה פרוטה במקום אחר, ע"ש. יתכן דס"ל לב"ש דאי ידיעה אם קידש בשו"פ וכן אם קידש באינו גזול או בספק אם קרוב לה, דהוי חסרון במעשה הקידושין, ולכן חשיב כמקדש בלא עדים, ויתכן דס"ל דבעינן עדות על חלות הקידושין.

דהנה הרמ"א בסימן לא סעיף ב כתב דנוהגין לכסות פני הכלות הצנועות, וכתב הפת"ש בשם ספר קה"י דבחידושי מהרי"ט הביא בשם אביו המבי"ט באחד שקידש אשה שפניה היו מכוסות בשעת קידושין והעדים לא ראו אותה, רק אח"כ כשהלכה לה החזירוה וראו פניה כדי שיוכלו לדעת ולהעיד מי היא המתקדשת, והשיב המבי"ט דחשיב כמקדש בלא עדים, ודומה לתשובת הרשב"א (סימן תשפ) בעדים ששמעו איך ראובן אומר ללאה 'הרי את מקודשת לי באתרוג זה' ולא ראו את הנתינה, אע"ג שראו את האתרוג יוצא מתחת יד האשה לא הוו קידושין, ומהרי"ט

חילק בין אם לא ראו את מעשה הקידושין לבין אם ראו את מעשה הקידושין אלא שלא הכירו את האשה, כיון שיכולים אח"כ להחזיק בה ולראותה. והוסיף הפת"ש דכאן מהני עדותן אם יראו שאיש בעל אותה בפניהם, אף שלא ראו את פניה, וכמו אם אדם שפניו מכוסות ירצח מישהו, דאפשר להעיד עליו, אף שאם יתרחק הרוצח לא יוכלו להעיד עליו, מהני עידותן וחשיב ידיעה וראיה, ועוד כיון שלא זזה ידם עד שבדקוה וראוה, בודאי הוי ידיעה וראיה, וכמו אם קידש אשה ולא ידעו אם היא גדולה ואח"כ ראוה דמהני הקידושין, עכ"ד הפת"ש.

הנה לפי המהרי"ט עיקר העדות על מעשה הקידושין ושאר הדברים שיכולים להתברר אח"כ, או עכ"פ שעדותן יכולה לחייב בבי"ד סגי בכך וחשיב מקדש בעדים.

מסקנת הדברים: מצינו כמה שיטות בגדר עדות על הקידושין, דלדעת הב"ש בעינן עדות על חלות הקידושין, וכ"ד החזו"א לפי צד אחד בביאור דברי הר"ן, ולדעת הטיב קידושין והמהרי"ט סגי אם אפשר לברר אחר הקידושין את חלות הקידושין, וכן ס"ל לחזו"א לפי צד אחד בביאור דברי הר"ן, ולדעת 'אבני מילואים' עיקר העדות על מעשה הקידושין של הבעל, ואף אם החלות יתברר לאחר זמן, וכן נקט ב'זכרון שמואל'.

סימן יד

בהא דאין מצריכים את הכלה לומר אתם עדי

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

הנה נחלקו האחרונים אם עדי הקיום של קידושין צריכין לדעת גם על רצון האשה שנתרצתה לקידושין, או דאי"צ להעיד כלל על רצון האשה ורק על זה שהבעל עשה עמה מעשה קידושין, דבאבני מילואים (סי' כ"ז סק"ו) נקט דאפילו אם אין העדים יודעים אם הבינה האשה את דברי המקדש, אם אומרת לאחמ"כ שהבינה הוי קידושי ודאי, דעיקר הקידושין הם מצד המקדש ולכן אי"צ שני עדים רק לגוף הקידושין ששמעו מהמקדש ולא על רצון האשה להתקדש, אמנם הגר"ח מוואלז'ין

בספר חוט המשולש (סי׳ א׳ אות ב׳) נקט דכיון שאין האשה מתקדשת אלא מדעתה, משו״ה בעינן דוקא שיהא מוכחא מילתא שקיבלה המעות לשם קידושין, וכל זמן שאין הוכחה שקיבלה לשם קידושין לאו כלום הוא, והיינו שהעדי קיום צריכים להעיד גם על דעת האשה, ויעוי׳ בברכת שמואל (קידושין סי׳ ב׳ אות ה׳) שהאריך בביאור פלוגתת האבנ״מ והחוט המשולש, (וע״ע לעיל בסי׳ הקודם אות ג משנת״ב).

וכריטב״א (קידושין מ״ג א׳) כתב, דאע״ג דלא בעינן בקידושין לומר אתם עדי כשאין פסולין באותו מעמד, מ״מ צריך שיהיו העדים לפני האשה, ולאפוקי דאם הטמין לה עדים מאחורי הגדר דלא חיילי הקידושין, וכתב ב׳ טעמים לזה, א׳, דבכה״ג לא מהני העדות רק לדבר שצריך עדים לראיה ומשא״כ הכא שצריך עדים לקיומי בזה ל״מ עדות כזו שאין האשה יודעת, ב׳, דיכולה האשה לומר משטה הייתי בך, ובביאור הטעם הראשון של הריטב״א צריך לומר, דכי היכי דצריך כוונה לקידושין ה״נ צריך כוונה לעדים, דהעדים הם חלק מהמעשה קידושין ולכן צריך דעתה להתקדש בעדים אלו [וכך משמע בדברי האבנ״מ (סמ״ב סק״ז) יעו״ש], ובאופ״א יש לבאר, דבעדים לקיומי, המקדש והמתקדשת צריכים לתת להם כח לקיומי, ואע״ג דלא בעינן שיאמרו אתם עדי, מ״מ בעינן שידעו מי העדים משום דבלא כן חסר בכח העדים להיות המקיימים בקידושין, ועכ״פ מבואר בדברי הריטב״א דנקט דגם על דעת האשה בעינן עדים לקיומי, שהרי כתב דבעדים מוטמנים שהיא לא יודעת מהם ל״ה עדות מעליא לקיומי, וכדעת הגר״ח מוואלז׳ין [ויעי׳ משנ״ת עוד בזה בשיעורים במסכת קידושין (שם)].

והנאון רבי מנחם כהן שליט״א דן, דהנה המנהג היום בסידור קידושין שהמסדר אומר לחתן לומר לעדים אתם עדי כדי ליחדם לעדות, [ויש שאף מחמירין שאם שכח לומר אתם עדי עושים מעשה קידושין נוסף], ולכאו׳ לפי הדעות שצריך להעיד אף על דעת האשה, א״כ תצטרך האשה ג״כ ליחד את העדים ולומר להם אתם עדי, ומ״ט לא מצינו מי שמחמיר לומר לכלה שתאמר לעדים אתם עדי.

אמנם הביאור בזה פשוט, דהרי הא דמצריכים לחתן לומר אתם עדי אי״ז בשביל להכשיר את העדים להעיד, דהא קיי״ל (אהע״ז סי׳ מ״ב ס״ד) דאי״צ לומר לעדי הקידושין אתם עדי, ואף אם ייחד עדים יכולים אחרים שראו את המעשה להעיד, וכמו שכתב הרמ״א (שם), ולא מצאנו מי שחולק ע״ז, [ושמעתי מאדם נאמן, דעובדא הוה במרן הגרי״ש אלישיב זצ״ל, שא׳ מהעדים אמר לו לאחר הקידושין שחושש שלא ראה טוב את מעשה הקידושין, וא״ל מרן הגרי״ש זצ״ל דגם אם לא ראית מ״מ אני ראיתי ואני יכול להעיד במקומך, ואף שהחתן לא ייחד אותו, מ״מ יכול להעיד וכש״כ הרמ״א], ומה שנהגו לייחד עדים הוא מטעם אחר וכש״כ

הקצוה"ח (סי' ל"ו סק"א) בשם הריטב"א (קידושין מ"ג א') דכל היכא שיש במעמד הקידושין כשרים ופסולים או קרובים צריכים לייחד את העדים משום דאל"ה כיון שיש עד פסול ביניהם עדות כולם בטילה, ויעו"ש שכ' דראוי להחמיר בזה ושכן נהגו, ונמצא דכל מה שאומרים אתם עדי הוא בשביל לאפוקי מהפסולים שלא יצטרפו להעיד בעדות זו.

ולפ"ז מבואר שפיר הא דאין הכלה צריכה לומר אתם עדי, דכיון שכל הדין לומר אתם עדי הוא בשביל לפסול את הפסולים לעדות, בזה סגי שהחתן יאמר אתם עדי ושוב לא יוכלו הפסולים להעיד בעדות זו, ולאחר שאינם יכולים להעיד ע"ז, ממילא כבר אין צורך שהכלה תאמר אתם עדי.

איסור ארוסה

סימן טו

בגדר האיסור ארוסה

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

בנוסח ברכת אירוסין דמברכין ואסר לנו את הארוסות, פירש רש"י בכתובות (ז: ד"ה ואסר) דאינו אלא איסור מדרבנן, והמקור מהא דגזרו על ייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו אלא ע"י חופה וקידושין, דעדיין דינה כפנויה, וצ"ב דהא לא מיירי הכא גבי יחוד כלל, ומדברי רש"י מבואר לכאו' דפנויה מותרת מדאורייתא, ולכן הוצרך להוכיח דיש איסור בפנויה דהיינו מה שגזרו על ייחוד פנויה, וממילא ארוסה דינה כפנויה, אמנם לשיטת הרמב"ם (פ"א מאישות ה"ד) דאיסור ביאת פנויה הוי מדאורייתא ופליג עם הראב"ד שם, א"כ פשיטא דגם ארוסה אסורה מדאורייתא, ומוכח מדברי רש"י דס"ל דפנויה מותרת מדאורייתא, ולכן הוכיח מאיסור יחוד דפנויה, אכן י"ל דבאמת גם רש"י סובר דפנויה אסורה מדאורייתא, אבל הרי אין דין זה מפורש בגמ' (וכמבואר בה"ה שם ע"ד הרמב"ם דהוי מכח ראיה מהדין דחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ע"ש) ולכן רש"י הוכיח שפנויה אסורה מהא דאסרו ייחוד בפנויה, אבל איסור ארוסה ודאי הוי רק משום גזירה מדרבנן.

והנה נתבאר דעת הרמב"ם (בפ"א ה"ד) דפנויה אסורה מדאורייתא, אמנם לענין ארוסה כתב (פ"י מאישות ה"א) דארוסה אסורה לבעלה רק מדברי סופרים, והיינו משום דביאת פנויה הוי ביאת זנות ולכן אסורה מדאורייתא משום לאו דלא תהיה קדשה, אבל ארוסה כיון שכבר נתקדשה לו לא שייך בזה הלאו דלא תהיה קדשה ולכן הוי רק איסור מדברי סופרים.

ובשיטמ"ק כתב בשם שיטה ישנה שהרא"ה והרשב"א פירשו דארוסה אסורה מדאורייתא "דלא קניא לה לגמרי, הלכך הו"ל כארוסת אחר לגביה ואסירא ליה כדין אשת איש", ומבואר דאיסורה הוא איסור אשת איש כלפי הארוס כיון שהיא מקודשת ועדיין לא הותרה לו קודם החופה, אמנם בחידושי הרשב"א כתב רק דאסורה משום דדין חופה הוי מדאורייתא, והריטב"א הוסיף דגם רש"י סובר כן, ומ"מ מה שאסורה בביאה מקודם לזה ל"ה מדאורייתא.

ובעיקר הא דמבואר בשיטמ"ק דשייך איסור אשת איש בארוסת עצמו צ"ב גדר הדבר, ושמא הוי גדר בדין דרבנן, וביותר צ"ב דהא בגמ' בקידושין (ב:) איתא דלשון קידושין הוא לישנא דרבנן "דאסר לה אכ"ע כהקדש", ופירשו התוס' שם (בד"ה דאסר) וז"ל והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי, כמו הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי, ע"כ, ומבואר דיסוד איסורה דאשת איש היא שאסורה לכל העולם משום שמיוחדת לבעלה, וא"כ איך שייך דמשום שמיוחדת לבעלה תיאסר לו בעצמו, ושמא הביאור דאסורה לו כיון שמיוחדת לו ל"נישואין", וכל שבא עליה קודם נישואין הוי סתירה ליחוד שהוא לנישואין, ועי', [ובס' הפרדס לרש"י כתב דמה שבנדה אין הולד ממזר הוי רק בפנויה אבל בנדה אשת איש הולד ממזר, וביאר בצ"פ דכיון שנדה אסורה לבעלה ממילא יש כאן איסור אשת איש, ואף שהפוסקים פסקו להדיא לא כן, מ"מ מבואר דגם באשה לבעלה שייך איסור אשת איש, וה"נ י"ל באיסור דארוסה, ולפ"ז יהא מוכח דיסוד איסור אשת איש אינו משום מה שמיוחדת לו].

והנה בגמ' בסנהדרין (נח:) איתא א"ר אלעזר א"ר חנינא בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב שנאמר ודבק ולא שלא כדרכה, ולכאו' צ"ב מ"ט חייב והא אי"ז מז' מצוות בני נח, ולמבואר בשיטמ"ק נראה לבאר דהוי משום איסור עריות דאשת איש, דנאמר בפסוק זה דודבק דאשתו של בן נח מותרת לו רק בביאה כדרכה, אבל בביאה שלא כדרכה אינה מותרת, וממילא יש כאן איסורא דאשת איש, וכמו שמצינו לגבי ארוסה שאסורה כדין אשת איש, ושוב ראיתי בבית הלוי עה"ת פר' וישלח שכתב בתו"ד לגבי חיוב שכם, דלהך מ"ד דבן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב כ"ש בפנויה דחייב, ומבואר דלא ס"ל דהחיוב הוא משום אשת איש דא"כ אין זה שייך בפנויה.

ובדעת הרמב"ם (פ"י מאישות ה"א) דארוסה מותרת מדאורייתא ואיסורה רק מדברי סופרים, ודוקא פנויה אסורה מדאורייתא צ"ב איך שייך לומר דרק ע"י החופה מותרת בביאה, דיעוי' להלן (סי' ט) מה שנתבאר מדברי ה"ה והכס"מ

דיש דין חופה להיתר ביאה ויש דין חופה לזכויות וקנינים, והא כבר מזמן האירוסין הותרה מדאורייתא בביאה ורק מדרבנן אסורה, ומהו ענין החופה מדאורייתא לדעת הרמב"ם.

ומרן הגר"ש זצ"ל ביאר דגם לפ"ד הרמב"ם שארוסה אסורה רק מדרבנן מ"מ ביאתה הוי ביאת זנות, ורק מהנישואין הוי ביאת אישות ולא ביאת זנות, וע"י החופה נעשית מדאורייתא הביאה לביאת אישות ולא ביאת זנות, ואה"נ דגם קודם החופה מותרת בביאה מדאורייתא וכל האיסור הוא רק מדרבנן אבל מ"מ גם מדאורייתא יש לזה שם "ביאת זנות", ואין זה ביאת אישות, ורק ע"י החופה מותרת בביאה.

סימן טז

איסור ארוסה אפילו אחרי ברכת חתנים

הגאון רבי יצחק סורוצקין שליט"א
מח"ס גבורות יצחק

כתובות ז' ב' תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בבית חתנים ר' יהודה אומר אף בבית הארוסין מברכין אותה אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה, והנה הרמב"ם בפ"י מהל אישות ה"ו כתב המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה, וצ"ב מאי הרבותא של הרמב"ם שאם לא עשה חופה וברך ברכת חתנים שעדיין ארוסה היא ואמאי ס"ד שע"י ברכת חתנים חשיב נשואה כשלא עשה חופה לאשוויי נשואה.

והנה התוס' כתבו ולפי שפעמים בא עליה שלא לשם חופה עושין ברכה מתחלה כדי שתהיה כלה בברכה, וצ"ב דמאי מהני שעשו ברכות והא כיון דהוי עדיין ארוסה אסור לבוא עלי באיסור ארוסה.

אולם התוס' רי"ד כתב ואע"ג דהוו מברכי להו משעת אירוסין דין ארוסה יש לה ולא דין נשואה ואינו זכאי לא במציאתה ולא במעשה ידיה ולא בהפרת

נדרי׳ ואם מתה אינה יורשה וכן הוא אינו חייב לה בשאר כסות ועונה ולא נקראת אשתו נשואה אלא כשמוסרים אותה לו לשם נשואין דמסירה קונה שתהיה אשתו לכל דבר ולא ז׳ ברכות דז׳ ברכות לא עבדי אלא שיהא מותר להתייחד עמה, עכ״ל, הרי כתב התוס׳ רי״ד לרבותא שאע״פ שבירך ברכת חתנים לא נעשית נשואה לכל עניני אישות ובפשטות כיון דמותר להתייחד עמה מותר גם לבוא עליה, וכ״כ בשו״ת הרי״ד תשובה מ״ז והוסיף דלא ברכו הז׳ ברכות אלא שלא יבוא עליה באיסור, ומדבריו מבואר שע״י ברכת חתנים מותר לבוא עלי׳ וליכא אפילו איסור ארוסה, וצ״ב דכיון דאכתי הויא ארוסה אמאי מותר לבוא עלי׳.

והנה ז״ל הרמב״ם בפ״י מהל אישות ה״א הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עלי׳ ביאה שניה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום, עכ״ל, ובמגיד משנה שם ואפילו אם קידשה בביאה פ״ק דקידושין דף י׳ איבעיא להו בגמרא ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה ואמרו נפ״מ ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה ולא אמרו אם מותר לבוא עלי׳ ומשמע דאפילו ת״ל נשואין עושה אסור לבוא עלי דהא מיחסרא כניסה לחופה, עכ״ל, ומרן הרי״ז ז״ל ביאר דבריו דדין היתר ביאה אינו תלוי בקניני נישואין וחלות שם נשואה רק דחופה היא מעשה המתרת אשה לבעלה, באופן דאיכא שני דברים נפרדים בחופה חדא מעשה קנין שיגמר בה חלות שם נשואה וקניני נישואין ליורשה וליטמא לה ושניה מעשה המתרת אשה לבעלה, ואף אם ביאה נישואין עושה כל זה רק לענין דאיכא בביאה מעשה קנין שיגמור בה קניני נשואין אבל אין בביאה מעשה חופה המתרת אשה לבעלה, ומשו״ה פסק הרמב״ם דאף אי ביאה נישואין עושה אסור לבוא עלי׳ דהא מיחסרא כניסה לחופה, עכ״ד, והנה הכסף משנה כתב וז״ל כתב ה״ה ואמרו נפ״מ ליורשה ולא אמרו אם מותר לבוא עלי׳ וכו׳ אומר אני דאי״ז ראי׳ מוכרחת דאיכא למידחי ולמימר אימא לאידך גיסא דטעמא דלא אמרו נ״מ אם מותר לבוא עלי משום דפשיטא להו דמותר עכ״ל הרי מבואר בדברי הכ״מ דיתכן לומר דביאה אירוסין עושה ומ״מ מותר לו לבוא עלי׳ וביאור דבריו דס״ל ג״כ כהמ״מ דדין היתר ביאה אינו תלוי בקניני נישואין רק דחופה היא מעשה המתרת אשה לבעלה ומשו״ה כתב הכ״מ די״ל דאין ראית המ״מ מוכרחת וי״ל לאידך גיסא דאף אי ביאה אירוסין עושה ואין בביאה מעשה קנין שיגמור בה קניני נישואין אבל הא מיהת פשוט דאית בביאה מעשה חופה להתירה, אולם בדעת הרמב״ם והמ״מ נראה דס״ל דאף דהיתר ביאה אינו תלוי רק בקניני נישואין רק דחופה היא מעשה המתרת אשה לבעלה מ״מ הא מיהת פשוט דבעינן גם קניני נישואין כדי להתיר

אשה לבעלה וכל דלית בה רק קניני אירוסין לחוד אסורה לבעלה באופן דלהתיר אשה לבעלה החופה עושה תרתי חדא שהחופה גומר בה קניני נישואין ושנית דהוי מעשה המתרת אשה לבעלה, ומשו"ה שפיר כתב המ"מ דמזה דלא אמר הגמרא הנפ"מ לענין אי מותר לבוא עלי מוכח דאף אי נישואין עושה אכתי אסור לבוא עלי' דהא מיחסרא כניסה לחופה.

ועכ"פ נמצינו למדין דאיכא שני דברים נפרדים בחופה, חדא מעשה קנין שיגמור בה חלות שם נשואה וקניני נישואין ליורשה וליטמא לה ושנית דאיכא בחופה מעשה המתרת אשה לבעלה ולפי"ז נראה דיש שני מיני יחוד, יחוד לשם נשואין ויחוד לשם שכיבה וס"ל לתוס' דאף כשמתיחד עמד לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים הרי זה מעשה המתרת אשה לבעלה כחופה ואע"ג דאין בהיחוד בהדי ברכה מעשה קנין שיגמור בה גם קניני נישואין כיון שלא מסרוה לו לשם נישואין אבל הא מיהת דיש ביחוד לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים מעשה להתיר אשה לבעלה לבוא עלי' וס"ל להתוס' כהכ"מ דלהתיר אשה לבעלה לא בעינן שיגמור בה גם קניני נישואין ואף אם לית בה רק קניני אירוסין לחוד אם עשה מעשה המתרת אשה לבעלה מותר לבוא עלי' ומשו"ה כתבו התוס' דביהודה שמתיחדין מן הארוסין בהדי ברכת חתנים אע"ג דאכתי חשיבי ארוסה עדיין מותר לבוא עלי' כיון שעשה מעשה המתרת אשה לבעלה כחופה.

ונראה דהתוס ריי"ד ס"ל ג"כ כהתוס' דכל שמתיחד עמה לשם שכיבה בהדי ברכה הרי זה מעשה המתרת אשה לבעלה כחופה ואע"ג דאין בהיחוד בהדי ברכה מעשה קנין שיגמור בה קניני נישואין הא מיהת דיש ביחוד לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים מעשה להתיר אשה לבעלה לבוא עלי' ומשו"ה כתב התוס' ריי"ד דביהודה שמתיחדין מן הארוסין בהדי ברכת חתנים אע"ג דאכתי חשיבי ארוסה עדיין מותר לבוא עלי' כיון שעשה מעשה המתרת אשה לבעלה והתוס' ריי"ד הוסיף לאשמעינן דלא תימא דכיון דיחוד לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים חשיב מעשה המתרת אשה לבעלה כיחוד לשם נשואין חשיבא ג"כ כחופה לדין השני שישנו בחופה שגומר בה קניני נישואין ליורשה וליטמא לה ועושה בה חלות שם נשואה ע"ז ביאר דהנך שני דברים שיש בחופה אינן תלויין זב"ז ואף ע"ג דיחוד לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים חשיב מעשה להתיר אשה לבעלה לבוא עלי' כחופה אכתי אין ביחוד בהדי ברכת חתנים מעשה קנין שיגמור בה קניני נישואין מ"מ יש בה תורת ארוסה.

ולפי המבואר הרי אתי שפיר דברי הרמב"ם שכתב המארס את האשה ובירך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנשואין אלא כניסה לחופה ולא תקשי מאי הרבותא שאם לא עשה חופה וברך

ברכת חתנים שעדיין ארוסה היא ואמאי ס"ד דע"י ברכת חתנים חשיב נשואה כשלא עשה חופה לאשוויי נשואה, דהנה המגיד משנה כתב שם כתובות ז' ב' ת"ר מברכין ברכת חתנים בבית חתנים ר יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכין אותה אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה ע"כ אלמא כל זמן שאין מתייחד עמה אין מברכין אותה ואם בירך אינה נשואה, הרי נראה מהמגיד משנה שפירש בדברי הרמב"ם שלא נתייחד עמה כלל אולם לפי המבואר נראה דהרמב"ם איירי כשנתייחד עמה ורק לא נתיחד עמה לשם נשואין אלא לשם שכיבה, ומש"כ הרמב"ם ולא נתיחד עמה בביתו הרי הלחם משנה שם כתב שנראה מדברי רבינו דתרתי בעינן יחוד והבאה לביתו שכן כתב למעלה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו וכו' וזהו אומרו כאן ולא נתייחד עמה בביתו משמע דבדבר אחד לא מהני אלא אחר יחוד בביתו, ולכך קצת קשה על הרב המגיד שכתב שיוצא דין זה ממה שאמרו בגמרא ז' ב' שביהודה היו מברכין מפני שמתייחד משמע דכל זמן שאין מתיחד אין מברך אותה ברכה, דאם מכאן הוציאו רבינו אם כן אפילו שלא נתייחד עמה בביתו סגי דומיא דיהודה שלא היה מתייחד עמה אלא בבית חמיו עכ"ד ונראה דבאמת משמעות הרמב"ם דאיירי שנתייחד עמה ורק שלא נתייחד עמה בביתו וכמו ביהודה וע"ז אשמעינן הרמב"ם דאע"ג שנתייחד עמה לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים דחשיב מעשה להתיר אשה לבעלה כחופה לא תימא דכשם דביחוד לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים חשיב מעשה המתרת אשה לבעלה כיחוד לשם נשואין חשיבא ג"כ כחופה לדין השני שישנו בחופה שגומר בה קניני נישואין ליורשה וליטמא לה ועושה בה חלות נשואה ע"ז כתב הרמב"ם דלענין זה יש בה תורת ארוסה, אולם הא מיהת פליג הרמב"ם על התוס' והתוס' רי"ד, דהתוס' ותוס' רי"ד סוברים כהכ"מ דאף אם לא חל בה תורת נשואה ואין בהיחוד בהדי ברכת חתנים מעשה קנין שיגמור בה קניני נשואין כל שיש מעשה המתרת אשה לבעלה כחופה מותר לבוא עלי' אולם הרמב"ם לטעמי' סובר בהלכה א' דאף דהיתר ביאה אינו תלוי רק בקניני נישואין וכמו שהבאנו מהמ"מ מכל מקום הא מיהת דבעינן גם קניני נישואין כדי להתיר אשה לבעלה וכל דלית בה רק קניני ארוסין לחוד אסורה לבעלה ומשו"ה ס"ל להרמב"ם דאע"ג דהיכא דמייחד עמה לשם שכיבה בהדי ברכת חתנים חשיבא מעשה המתרת אשה לבעלה מ"מ כיון דלית בה רק קניני אירוסין לחוד ע"י יחוד לשם שכיבה אכתי אסורה לבעלה, וזהו מש"כ הרמב"ם עדיין ארוסה היא ר"ל דכיון דאכתי ארוסה היא ואין בה קניני נישואין וחלות שם נשואה אע"ג דאיתעביד בה מעשה להתיר לבוא עלי' לא מהני להתירה ואסורה לבוא עלי'.

חופה ונישואין

סימן יז

חופה גומרת ע"י קידושין

הגאון רבי חיים מרדכי אזבנד שליט"א
ר"י עטרת שלמה

א] קידושין דף ה׳ ב׳ אמר רבא שתי תשובות בדבר כו׳ ועוד כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין כו׳ דברי רבא צ"ע דמ"מ חזינן דחופה עדיף מכסף, דבארוסה חופה גומרת ולא כסף, וגם בהצד השוה מצינן למילף, דהצד השוה שבהן שקונין בעלמא, והרי גם חופה קונה בעלמא, ומה בכך דאינה קונה אלא בארוסה, הרי גם כסף אינו קונה אלא באמה עבריה, וביאה אינה קונה אלא ביבמה, ומ"מ מאחר שקונין בעלמא קונין כאן, והכ"נ חופה, והוא לכאו׳ תמוה מאד. והרי לעיל דף ד׳ ב׳ בעי למילף דביאה קונה באשה מיבמה ופריך מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, וכתבו התוס׳ דעצם זה דלא מהני ביאה אלא לאחר זיקה אינו פירכא דכל זה אכניס בק"ו, דהרי אע"פ שזקוקה אין כסף מועיל וביאה מועלת כו׳ וא"כ ה"נ כל זה אכניס בק"ו דמה כסף שאע"פ שארוסה כו׳ וגם אם זהו מאי דמשני ליה אביי אין מובן מאי ס"ל לרבא.

והנראה בזה דבאמת חופה לבד אינה גומרת כלל, וגם בארוסה אין החופה לבד גומרת כ"א בצירוף הקידושין, ואילו יצוייר ארוסה שלא נעשה בה קידושין אין החופה גומרת בה, דהוא דין בעיקר המעשה נשואין, דבעי מעשה אירוסין ונשואין וחד בלא אידך לא סגי, וע"כ שפיר פריך, דבאמת לא חזינן דחופה עדיפא, דהרי חופה אינה גומרת בפ"ע כלל אלא בצירוף, וא"כ לא חזינן מזה דחופה עדיף מכסף אלא דצירוף שניהם עדיף מכסף, וא"כ א"א למילף מזה דחופה לבד קונה,

דאחופה לבד ליכא ק"ו כלל ודוק וזהו לישנא דרבא כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין כו' ודוק היטב

שו"ר בחידושי מהר"י אבן לב שכ' ז"ל דרב הונא הוכיח הק"ו ולמד חופה חמורה מכסף הקל ומי גלה שהכסף הוא קל לפי שאינו גומר ומי גלה חופה שהיא חמורה לפי שהיא גומרת והלא אינו שכשם שהכסף אינו גומר לבדו כך החופה אינה גומרת לבדה אלא אחר כסף או שטר או ביאה ומאי דאמרינן בגמ' וכי גמרינן חופה שלא ע"י קדושין מחופה שע"י קדושין הכי פי' וכי אתה רוצה ללמוד שהחופה לבדה היא חמורה לפי שהחופה אחר כסף שטר היא גומרת עכ"ל והוא כש"נ.

ב] והנה המל"מ בפ"י מהל' אישות ה"ב נסתפק אי בעינן קידושין קודמין לחופה או גם אם חופה קודמת מהני, והביא מדברי הרמב"ן לקמן דף י' א' דמהני גם חופה קודם נשואין, והשער המלך בקונטרס חופת חתנים סעיף ח הביא כן מהגהות מרדכי קידושין סי' תקמ"ו בשם רש"י, וע' פ"ת ריש סי' ס"א שהביא כן מתשו' הרדב"ז שאין הסדר מעכב, והנה ז"פ דבשעת החופה שקודם נשואין לא חייל מידי ורק אח"כ כשמקדשה הוא דנעשית נשואה, וזה קשה דמאחר דבשעתו לא הועיל, היאך יהני אח"כ, דהרי חופת פנויה לא מהני מידי, ואין לומר דהוא מדין נשואין לאחר ל' דזה קשה מאד חדא דהא לא אמר שיחול לאחר ל', וגם דאי חופה לא מהני אלא בארוסה ולא בפנויה, לא מהני אפילו אם יאמר להדיא שיחול לאחר אירוסין דהא הוי דבר שלא בא לעולם, והר"ז כאומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר, וע' המקנה בקו"א סי' כ"ו סק"ה שתמה בזה דאין שום סברא שיקנה חופה קודם קידושין וכש"כ

ונראה בדעת הנך רבוותא, דבאמת חופת פנויה נמי מהניא, ומה דצריך קידושין אח"כ הוא משום דחופה לבד אינה גומרת אלא בצירוף קידושין, וכך עיקר דינו של נשואין דנעשה ע"י שניהם, ובכה"ג ל"ש דין כלתה, דהא מתחילתה כך דינו של קנין זה שע"י שני עשיות נעשית נשואה, ודוק, וגם דין דבר שלא בא לעולם ל"ש, דגם פנויה חזיא לנשואין, ורק דצריך שנים, ולא דמי לשפחה ועכו"ם שאינן בת קידושין בשעת העשייה. וס"ל דמה"ט אין נפ"מ הי מינייהו קדם, דמאי נ"מ אם הקידושין קדמו או איפכא דהרי לעולם בעינן לתרוייהו. והנה המקנה תמה שם עוד בזה"ל ותו דאי נימא דכח החופה עצמו מועיל לכסף שאחריו שיקנה א"כ אזלא לה הק"ו דרב הונא מה כסף שאינו גומר קונה כו' מי יגיד לנו דחופה שגומרת הוא כח החופה עצמו שמא הוא כח הכסף שלפניו כו' אלא ודאי אין שום סברא לומר כן ע"ש כ"ד אמנם לפמש"נ ל"ק כלל, דהא דמהני החופה קודם אינו משום דחופה לבד כ"א דהוא צירוף שניהם וגם כשהחופה אחר קידושין מהני בצירוף

שניהם, ול״ק כלל קו׳ המקנה דשמא הוא כח הקידושין כו׳ דודאי דהוא גם בצירוף הקידושין, אבל בצירוף החופה ומזה הוא דיליף רב הונא, ואה״נ רבא פריך ע״ז מה״ט דחופה לבד לא מהני ובזה נחלקו אביי ורבא וכש״נ

ג] ובכתובות דף ז׳ ב׳ מאי מברך רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו ע״י חופה וקידושין, ומה דאמר והתיר לנו את הנשואות ע״י חופה וקידושין תמוה, דהא ההיתר אינו אלא ע״י החופה, ואדרבה הקידושין אוסרים, והול״ל ואסר את הארוסות ע״י קידושין, והתיר את הנשואות ע״י חופה, ולהמבואר א״ש היטב, דהנשואין גופייהו נעשים ע״י שניהם, ונמצא ההיתר בא ע״י חופה וקידושין ודוק.

וז״ל הרא״ש פ״ק דכתובות סי׳ יז רבינו נסים הורה אם לא בירך ברכת אירוסין יברך בשעת נישואין עם ז׳ ברכות וכן מסתבר וכן מצאתי בנימוקי הרב ר׳ יונה ז״ל שכתוב משמו ודימה אותו למי שלא בירך אחר אכילתו שחוזר ומברך אחר המזון כל זמן שלא נתעכל המאכל שבמעים וכן ה״נ אף על פי שעבר זמן מרובה כל זמן שלא נגמר ההיתר מברך וכיון שאין ההיתר נגמר אלא ע״י חופה יכולין לומר הברכה בשעת הנישואין עכ״ל ומש״כ לא נגמר ההיתר אין מובן, דהרי ההיתר נעשה לגמרי ע״י החופה, ומה ענינו לקידושין ולברכת אירוסין, ולהנ״ל א״ש דהקידושין והחופה מתירין, ונמצא דגם קידושין מתיר אלא שלא נגמר.

וכ״ז מוכח גם ממה שנחלקו תנאי במקדש אשה ע״מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה אי חל, וקשה דהא חיוב שכו״ע חייל בשעת נשואין, ומאי שייך להתנות על הקידושין, ולהמבואר א״ש, דהקידושין גורמין חיוב שכו״ע, אלא דלא סגי בקידושין לחודייהו ובעי גם נשואין.

והנה לקמן דף ט׳ ב׳ אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהם וכ׳ הריטב״א ז״ל ופירוש שטר נישואין לאו היינו כתובה דבהא אמאי בעינן דעת שניהם דבדעת האיש סגי, דהא כותבין ללוה שטר אף על פי שאין מלוה עמו כו׳ אלא שטר אירוסין ונשואין היינו שטר קדושין שהוא מקדש והוא עיקר נישואין עכ״ל ונראה ביאור דבריו כש״כ, דשטר קידושין עביד תרתי, קידושין ונשואין, דנשואין נעשים בצירוף הקידושין, ונמצא דהשטר עושה אירוסין ונשואין. ובכתובות דף ב׳ א׳ כתבו התוס׳ דלהכי תנא בתולה נשאת ולא נושאין את הבתולה דאי תנא הכי הו״א דמצי כניס גם בע״כ, והק׳ בשטמ״ק דהא כבר אשמעי׳ ריש קידושין דאין אשה מתקדשת בע״כ, ולפו״ר אין קו׳ מובנת כלל, דקידושין לחוד ונשואין לחוד, והרי אשכחן דחלוקים הם, כגון לעיל דף ג׳ ב׳ דס״ד דאין האב זכאי בבתו נערה

בקידושיה אף דזכאי בכניסתה לחופה, [והתוס' בכתובות דף מ"ז א' הק' מ"ט לא ילפינן קידושין מנשואין], וכן מש"כ התוס' בסוגיין דאף דייעוד מהני גם בע"כ, אבל הכנסה לחופה שאחר הייעוד צריך דעת, וא"כ איפכא נמי י"ל דקידושין צריך דעת ונשואין לא, וגם בתי' לא כתב כן בפשיטות ע"ש ולפי המבואר כאן י"ל דס"ל דדין דעת האמור בקידושין קאי אתרוייהו, וגם לנשואין צריך דעת קידושין, וממילא מוכח מזה דגם נשואין צריך דעת, דהא נישואין הוא חלק מדיני וחלות הקידושין גופא, וע"ז תי' דאכתי י"ל דסגי בדעת של הקידושין ואי"צ דעת גם בגמר הנשואין ודוק.

סימן יח

בדין עדים לקיומי בנישואין

הגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א
מר"י בית מדרש עליון ב"ב

נסתפקו האחרונים אם צריך עדים לקיומי בנישואין כמו בקידושין, או דהנישואין אי"צ עדים לקיומי. והאור שמח אישות פ"י ה"ב כתב, מסתפקנא טובא אם חופה בעי עדים או סגי בהודאה דשניהם. ובספר יד דוד להגר"ד מקרלין [פסקי הלכות אישות פ"ג ה"ח] כתב יראה לי שצריך שני עדים על נשואין כמו על הקידושין. [ועי' במרחשת [ח"ב סי' א' אות ד'] שכתב וכבר נסתפקו בדבר המחברים האחרונים, בס' פסקי הלכות להגאון המנוח מוהרד"פ ז"ל, ובספר או"ש להגאון יבדל לחיים הרמ"ש הכהן שליט"א, אם חופה צריכה עדים]. וכן דן בזה ההפלאה בכתובות מ"ח ב' וכן בספרו המקנה קו"א סי' נ"ז ס"ק ב'.

והאבני מילואים סי' ל"ח ס"ק י"ז כתב דנישואין צריכים עדים לקיומי כמו בקידושין, דנישואין נמי הוי דבר שבערוה וכל עניני אישות צריך עדים. ועי' חזו"א אה"ע סי' נ"ד ס"ק ד'. [בעיקר דין עדים לקיומי בנישואין עי' מהרא"ל צינץ טיב קידושין אה"ע סי' ל"ז סעי' י"א ס"ק כ"ב שכתב דחופה לא צריך עדים וביעלת חן סי' ל"ח ס"ק ד' ה' נסתפק בזה ונוטה לומר דבעי עדים. ובאחיעזר ח"א ו' ה' נוטה דאי"צ עדים. ובאבני נזר אה"ע שצ"ה ג' כתב דלא בעי עדים. ובשו"ת צפנת

פענח ל״ב נקט דלא צריך עדים. ועי׳ חלקת יואב אה״ע ו׳ ד״ה איך. ועי׳ באבי עזרי הל׳ אישות פ״ג הי״ג שכתב דלא מצינו בשום מקום להצריך עדים בנשואין כמו קידושין. ועי׳ ערוך השלחן אה״ע נ״ה סעיף ה׳ וט״ו].

ושמעתי ממרן הגר״ד לנדו שליט״א שאמר להוכיח דלא בעי עדים מהא דאיתא בגיטין נ״ז א׳ מעשה בארוס וארוסתו שנשבו לבין הנכרים והשיאום זל״ז ואמרה לו בבקשה ממך אל תגע בי שאין לי כתובה ממך, ובתשובות מיימוני נשים סי׳ י״ח הוכיח מזה דהא דאמרו כלה בלא ברכה אסורה לבעלה היינו בלא חופה, אבל הברכה עצמה אינה מעכבת, דאל״כ תיפו״ל שלא היו להם שם עשרה כדי לברך ברכת חתנים, והשתא אי נימא דחופה בעי עדים עדיין תיקשי דתיפו״ל דלא היה להם עדים לעשות הנישואין בפניהם, ומוכח דנישואין לא בעי עדים. [דדוחק לומר דעשרה לא היו מצויין אבל ב׳ היו מצויין]. וכ״כ להוכיח בשו״ת האלף לך שלמה אה״ע קל״ט.

והנה בכם״מ ריש פ״י מהלכות אישות כתב דהא דאיבעיא להו בגמ׳ אי ביאה נישואין עושה וקאמר בגמ׳ למאי נפק״מ ליורשה וליטמא לה ולמה לא אמר גם דנפק״מ אם יש לו היתר ביאה, היינו משום דלענין היתר ביאה ודאי נישואין עושה, וכל הספק הוא רק לענין ליורשה וליטמא לה עיי״ש, ומבואר בדבריו דשייך לחלק בין דין היתר ביאה לשאר דיני נשואה כגון ליורשה וליטמא לה.

ולפ״ז י״ל דאף אי נימא דנישואין לא בעי עדים לקיומי כדמוכח מהתשו׳ מיימוני הנ״ל, היינו דוקא לענין היתר ביאה, וכדמוכח מהא דלא אמרה לו שלא יגע בה אלא משום הכתובה, אבל לענין שאר דיני נשואה כגון ליורשה וליטמא לה זה בעי עדים לקיומי, ואין מזה סתירה לד׳ האבני מילואים. ויש להוסיף ביאור בזה דחלוק הוא דין הנישואין ליורשה וליטמא לה דזהו דין קנין, וכמו שאירוסין הוי קנין כך גם בנישואין יש תוספת קנין, אבל ההיתר ביאה אינו תלוי בקנין אלא הוא ענין הנהגה של אישות, ולכן יש לומר דרק הקנין נישואין בעי עדים לקיומי כיון שהוא חלות כמו קידושין, אבל ההיתר ביאה שאינו קנין אלא הנהגת אישות בעלמא זה לא הוי חלות בדבר שבערוה ולא בעי עדים לקיומי.

ועי׳ בקה״י קידושין סי׳ י״ט שכתב להביא ראיה דנשואין א״צ כוונה לקנין רק הסכמת שניהם להיות מעתה כאיש ואשתו, וכתב עוד שם בדעת רש״י בזה״ל, דבאמת א״צ כוונה לשווי׳ תורת חופה וא״צ אלא שיהיה התחלת הנהגת האישות כאיש ואשתו בהסכמת שניהם וכו׳, עיי״ש. ולפמש״נ י״ל דזהו רק להיתר ביאה אבל לקנותה ליורשה וליטמא לה שפיר הוי כמעשה קנין וצריך לזה עדים ודעת לקנין וכנ״ל.

והנה הא דאין נושאין נשים בשבת כתב הרא"ש כאן סי' ג' משום דע"י החופה הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידיה והוי כקונה קנין בשבת. ויש להעיר דאי נימא כמש"נ דבלא עדים חלו הנישואין רק להיתר ביאה, א"כ יהא מותר לעשות חופה בלא עדים ועי"ז תהא מותרת לו ומ"מ אי"ז קנין בשבת כיון דלא קנאה ליורשה וליטמא לה ולשאר מילי.

סימן יט

מו"מ עם הגר"ד לנדו שליט"א בענין הנ"ל

הגאון רבי ישראל אדלשטין שליט"א
מר"י בית מדרש עליון ב"ב

מתוך מכתב למרן הגר"ד לנדו שליט"א בענין הנ"ל

בס"ד

ה' חשון תשפ"ב

למע"כ מו"ר מרן הגר"ד לנדו שליט"א,

בנידון האחרונים אם נישואין בעי עדים לקיומי, הוכיח הדר"ג שליט"א ממש"כ בתשו' מיימוני להוכיח מההיא דארוס וארוסה שנשבו לבין הנכרים [גיטין נ"ז] דברכה אינה מעכבת, שהרי לא היו להם עשרה ישראלים, ואי נימא דבעי עדים לקיומי תיפו"ל דלא היו שם ב' עדים. עכ"ד הדר"ג.

ושמעתי שדנו לפני הדר"ג עפי"ד המ"מ [רפ"י מאישות] שכתב דאף אי ביאה נישואין עושה היינו דוקא ליורשה וליטמא לה אבל לא להיתר ביאה, ומבואר דיש לחלק בין היתר ביאה לשאר מילי דנישואין. ולפ"ז י"ל דרק להיתר ביאה לא בעי עדים לקיומי אבל לשאר מילי בעי' עדים לקיומי. והשיב ע"ז הדר"ג דעד כאן לא שמענו אלא להך גיסא דיורשה ומיטמא לה ואינה מותרת לו, אבל לאידך גיסא שתהא מותרת לו ואעפ"כ לשאר מילי לאו נשואה היא זה לא שמענו.

אכן באמת הכס״מ שם כתב [עמש״כ המ״מ דבגמ׳ משמע כדבריו מדקאמר נפק״מ ליורשה וליטמא לה ולא קאמר נפק״מ אם מותר לבא עליה], וז״ל, אומר אני דאין זה ראיה מוכרחת דאיכא למידחי ולמימר אימא לאידך גיסא דטעמא דלא אמרו נ״מ אם מותר לבא עליה משום דפשיטא להו דמותר, עכ״ל. והיינו דאף אי ביאה אירוסין עושה מ״מ היתר ביאה איכא. ומבואר דגם לאידך גיסא אמרי׳ דהיתר ביאה יש לו אע״פ שאינו יורשה ומיטמא לה. [ולכאו׳ בזה גופא פליג המ״מ דס״ל דליכא למימר לאידך גיסא].

ועכ״פ לדעת הכס״מ מבואר דאיכא למימר דאף דמותרת לו לאו נשואה היא ליורשה וליטמא לה, ולפ״ז אף לפי״מ דהוכיח הדר״ג מד׳ התשו׳ מיימוני דלא בעי׳ עדים לקיומי בנישואין, י״ל דהיינו רק לענין היתר ביאה, אבל ליורשה וליטמא לה ולשאר מילי י״ל דבעי עדים לקיומי, ואין מזה סתירה למש״כ האבנ״מ סי׳ ל״ח סקי״ז דנשואין צריך עדים.

אשמח מאד לשמוע חוו״ד הדר״ג שליט״א

ברב כבוד ויקר,

ישראל אדלשטין

תשובת מרן הגר״ד לנדו שליט״א

מש״כ הכס״מ די״ל דאף אי ביאה אירוסין עושה מ״מ היתר ביאה איכא האם זה משום דפשיטא לי׳ דנעשית ע״י ביאת קידו׳ נשואה לענין זה דהיתר ביאה, או״ד משום דלא נאסרה ארוסה שנתקדשה בקידושי ביאה דנתיחדה לו לביאה ע״י קידושין דביאה אלה [דאינה כבא על ארוסתו בבית חמיו דל״ה כדרך אישות אלא כדרך זנות], ואם שייך לדון כן אינו ענין לחופה.

סימן כ

בענין ברכת בורא פרי הגפן בברכות נישואין

הגאון רבי נפתלי הכהן קופשיץ שליט"א
רב ק"ק חניכי הישיבות רוממה מח"ס מעדני כהן

בענין מי שבירך בפה"ג בברכות נשואין והיה פטור מן המצוות איך יברך החתן בפה"ג

נשאלתי בחופה אחת שהוצרכו לכבד באחד מברכות הנשואין את הסבא שכבר אינו כ"כ בקו הבריאות, ויתכן שהוא בכלל מי שאינו יודע למי מברכין, ואין ברכותיו ברכות, אך הוא עדיין במצב כזה שאם לא יכבדוהו בברכה הוא יפגע מזה מאד, מה לעשות.

והנה בכל חופה הסדר הוא שמחלקים את השבע ברכות לששה אנשים, ומי שמקבל את הברכה הראשון מברך גם ברכת בורא פרי הגפן, ועלה בדעתם שבחופה זו יחלקו את הברכות לשבעה אנשים, ואת הברכת בופה"ג בלבד יתנו לאותו סבא לברך, ואחר כך יחלקו את שאר הברכות לששה אנשים נוספים, וקודם שישתה החתן יברך בלחש בופה"ג, ונמצא שלא הוצרכו כלל לברכת בפה"ג של הסבא, וכן הורה חכם אחד לעשות.

יבואר אם מותר ליתן לו לברך, ואם יש איסור ספייה בשוטה, ואם בשוטה יש איסור לספות לו ברכה לבטלה

אך לכאו' יש לדון בהוראה זו מכמה צדדים, חדא דלכאו' מאחר שאין ברכותיו ברכות א"כ כשנותנים לו לברך ברכה הרי מכשילים אותו באיסור ברכה לבטלה, ואף שיתכן שהוא בכלל שוטה שפטור מכל המצוות, וא"כ אין מכשילו באיסור כלל, מ"מ גם בקטן שלא הגיע למצוות אסור לספות לו איסור בידיים, וא"כ לכאו' גם שוטה בכלל זה, דאסור לספות לו איסור בידיים.

אך אין זה מילתא דפשיטא כ"כ, והאחרונים דנו אם בשוטה יש אסור ספייה, דבתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ס"ב) כתב וז"ל והא דאייתי קרא דאסרה תורה דלא ליספי לי' בידים, **נ"ל הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדיל יבקש לימודו**, עכ"ל. ובתשו' חת"ס (או"ח סי' פ"ג) דקדק מדבריו

דמשמע דבשוטה דלא אתי לכלל דעת, מותר ליספי ליה בידים, אך החת"ס האריך בזה דודאי גם בשוטה יש איסור ספייה, עי' שם שדן בקטן שוטה אם מותר להכניסו למקום שיכולים ללמדו ולהביאו לכלל דעת אך יאכילוהו שם מאכלות אסורות.

אולם נראה דגם לדברי החת"ס שיש בשוטה איסור ספייה, מ"מ הכא ליכא איסור ליתן לו לברך, דכיון שהוא אינו יודע למי מברכין, ואינו מבין שאומר שם השם, א"כ אין זה בכלל ברכה לבטלה, דהרי זה כמי שאומר ואבדתם אלוהים אחרים, דלא חשיב שמזכיר שם שמים, כיון שכוונתו לאלוהים אחרים, והכ"נ כיון שאינו יודע מה שאומר, ואין כוונתו לשם השם, לא חשיב כמזכיר את השם, ואינו בכלל ברכה לבטלה[ג].

יבואר דלכתחילה צריך להקדים ברכת בורא פרי הגפן

עוד יש לדון בהוראה זו, דהנה לגבי קידוש נחלקו ב"ש וב"ה במשנה בברכות (ריש פ' אלו דברים) אם מברך בפה"ג קודם קידוש היום או אחר קידוש היום, וכן הוא לגבי כל ברכות שמברך על הכוס, דלב"ה מברך הגפן קודם הברכה, ולב"ש מברך הגפן לאחר הברכה, ולהלכה קיי"ל כבית הלל שמברך בפה"ג קודם קידוש היום, וא"כ לכתחילה ודאי דאין ראוי לברך את הבורא פרי הגפן לאחר הברכות.

יבואר דעת הגר"ז דאם הקדים קידוש היום לברכת היין לא יצא

ויתכן עוד דמה שצריך להקדים ברכת בופה"ג לשאר הברכות הוא אף לעיכובא, דכבר הזכרנו בעבר דהגר"ז (סי' תע"ג סעי' ו') כתב חידוש גדול, דאיירי שם בדיני יקנה"ז, וכתב שאם שינה סדר הברכות והקדים המאוחר ואיחר המוקדם יצא, **חוץ מאם הקדים ברכת הקידוש לברכת היין דלא יצא, וצריך לחזור ולברך ברכת הקידוש, כיון דעשה כדברי בית שמאי, וכל העושה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום**, עכ"ד. ומבואר שאם הקדים ברכת קידוש היום לא יצא רק מפני שעשה כבית שמאי.

וכדבריו מצינו כבר בתוס' בברכות (דף י"א ע"א ד"ה תני) בשם הר"ר שמעיה לגבי קריאת שמע, דפליגי ב"ש וב"ה אם כל אדם קורא כדרכו, או

ג. ומהאי טעמא קטן שלא הגיע לחינוך שמברך, כיון שאינו יודע למי מברך, אסור לענות אמן אחריו, וכמו שמבואר במ"ב (סי' רט"ו ס"ק ט"ז) בשם הפרי מגדים, אך כדי להרגילו ולחנכו שצריך לענות אמן, יאמר אמן ללא נו"ן בסופה, שאז אין זה אמן כהלכתה, אך אצל הקטן אין זה ניכר שלא ענה אמן.

דבשחרית קורא בעמידה ובערבית בשכיבה, והתוס' הביאו בשם הר"ר שמעיה דפירש הא דאמרו בגמ' שם בשם רב יוסף דעשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום, דאע"פ שקרא ק"ש מ"מ כיון שעשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום.

וא"כ לדברי הגר"ז שאם הקדים קידוש היום לברכת בופה"ג לא יצא משום דעשה כב"ש, מסתבר דהוא הדין בשאר ברכות על הכוס שאם הקדים הברכה לבופה"ג לא יצא, וא"כ הכא שבירכו את הבופה"ג לאחר הברכות לדברי הגר"ז הוא לעיכובא, וצריך לחזור ולברך את שאר הברכות.

יבואר דלגבי ק"ש כתב המ"ב דאפילו אם עשה כב"ש יצא בדיעבד

אולם נראה דמכמה טעמים אין לחוש בזה לענין דיעבד, חדא דלהלכה מבואר במ"ב דלא חש לדברי הגר"ז, דלגבי ק"ש כתב המ"ב (סי' ס"ג סק"ה) בשם הפמ"ג דבדיעבד אם קרא בעמידה אין צריך לחזור ולקרות, והיינו דמה שעשה כב"ש אינו לעיכובא, והארכנו בזה בגליון מעדני כהן 186.

יבואר דבברכות הנישואין מודה הגר"ז דגם אם הקדים הברכות לברכת היין אינו לעיכובא

אך יש לומר עוד דאף לדברי הגר"ז אין זה לעיכובא, דרק לגבי קידוש היום שהיין מעכב, ובלי יין אינו מברך ברכת קידוש היום, בזה סובר הגר"ז דאם עשה כב"ש והקדים קידוש היום לבופה"ג לא יצא, וצריך לחזור על קידוש היום, אבל לגבי שבע ברכות דאין היין לעיכובא כמבואר בשו"ע (אה"ע סי' ס"ב סעי' א')[ד], ואם אין לו יין מברך את השבע ברכות בלי יין, א"כ לא יתכן לומר שלא יצא בשבע ברכות, דהא גם בלי יין כלל יצא.

ויש לדון עוד, דהנה בית הלל דקאמרי שמברך בופה"ג ואח"כ קידוש היום, נתנו ב' טעמים לדבריהם, חדא דברכת היין תדירה, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ועוד דהיין גורם לקידוש שיאמר, דבלי יין אינו מברך קידוש היום.

ולכאו' לגבי שבע ברכות ליתא לטעמא דהיין גורם לקידוש שיאמר, דהא אין היין מעכב לשיטת הרמב"ם, וליתא רק לטעמא דברכת היין תדירה, אך לב"ש אפשר דאיכא תרי טעמי, חדא דהברכות נשואין גורמין ליין שיבוא, וגם אם נימא

ד. מקור דברי שו"ע הם מהרמב"ם (פ"י מאישות ה"ד), אולם הרא"ש בכתובות (פרק קמא סי' ט"ז) חולק על הרמב"ם, דכתב דלא סגי בלא כסא, מלבד ברכת אירוסין שיכול לברך בלא כוס.

דהחופה היא הנשואין, א״כ הרי הנשואין הגיעו ועדיין יין לא בא, וא״כ לב״ש איכא תרי טעמי להקדים הברכות להיין ולב״ה איכא טעם אחד, והוי לן למעבד כב״ש, אלא דלהראשונים דעיקר הנשואין הוא הייחוד, א״כ גם לב״ש ליכא אלא טעמא דהנשואין גורמין ליין שיבוא, ולהכי עבדינן כב״ה בזה, אבל בזה יש לומר דמודה הגר״ז דאינו לעיכובא אם עביד כב״ש, כיון דאפשר שצריך לעשות כב״ש.

יבואר החילוק בין ברכות הנישואין שמברך בחופה לברכות הנישואין שמברך אחר הסעודה

והנה בברכת נישואין שמברכין אחר הסעודה מקדימין ברכת הנישואין לברכת היין, (ומקור מנהג זה הובא בדרכי משה), ולכאו׳ הוא משום דבזה ליתא לטעמא דב״ה דהיין גורם לקידוש שיאמר, דהא אין היין מעכב למש״כ השו״ע, אך א״כ צ״ב מאי טעמא בברכת הנישואין שמברכים בחופה מקדימין ברכת היין, הא גם שם אין היין מעכב, ואם מקדימין ברכת היין משום טעמא דברכת היין תדירה, א״כ גם לאחר הסעודה צריך להקדים ברכת היין מהאי טעמא.

וכבר עמד בזה המקנה (קונטרס אחרון סי׳ ס״ב סעי׳ א׳), וביאר דבגמ׳ בברכות מבואר דהא דאיצטריך לב״ה תרי טעמים בהא דברכת היין קודמת, הוא משום דב״ש ג״כ נתנו ב׳ טעמים לדבריהם, ולהכי קאמרי ב״ה כנגד זה ב׳ טעמים אחרים להקדים ברכת היין, וכיון דכתב הרמב״ם דהכוס אינו מעכב, א״כ הנשואין גורמין ליין שיבוא ואין היין גורם לשאר ברכות, שהרי אף בלא יין מברכין אותן, ולא דמי לקידוש שאינו אלא על היין, א״כ אף שברכת היין תדירה מ״מ הוי הכא תרתי שכבר קודמין נישואין ועדיין יין לא בא כדס״ל לב״ש שם, אלא דבברכת החופה כיון שמברכין לפני הנשואין דעיקר הוא הייחוד וכו׳, א״כ לא שייך לומר שכבר קודמין הנישואין ועדיין יין לא בא, ממילא ברכת היין קודם דהוי תדירה, אבל אחר הסעודה שכבר קודמין הנשואין וא״כ הוי הכא תרתי שכבר קודמין הנשואין והנשואין גורמין ליין שיבוא, עכתו״ד.

יבואר דבשעה שיברך הסבא בופה״ג החתן יברך עמו בלחש

אולם לכתחילה ודאי דראוי טפי להקדים ברכת בורא פרי הגפן לשאר הברכות וכמשנ״ת, דהא לבית הלל צריך להקדים לברך על היין תחילה, וא״כ לאו שפיר למיעבד כהוראת אותו חכם שהחתן יברך לאחר כל הברכות ברכת בופה״ג.

ונראה דעדיף טפי שבשעה שהסבא יברך ברכת בורא פרי הגפן, גם החתן יברך בלחש על הכוס שביד הסבא, וכך ייצא יד״ח אותו ברכה ממה שבירך בעצמו, ונמצא שלא שינו כלל את סדר הברכות.

יבואר שברכת בפה"ג של נשואין אין צריך עשרה

אך גם בזה יש לפקפק, דהא מבואר בגמ' בכתובות דף ז' ע"ב דברכת חתנים בעשרה וחתן מן המניין, ואם מברך בלחש לא חשיב שאמר ברכה זו בעשרה.

אולם נראה פשוט שמה שאמרו ברכת חתנים בעשרה לא קאי אלא על השש ברכות שמברכים על הכוס, אבל ברכת בפה"ג אינו צריך עשרה, שהרי בגמ' (כתובות דף ח' ע"א) אמרו לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר"ש בריה, בריך חמש. רב אסי איקלע לבי רב אשי בהלוליה דמר בריה, בריך שית. לימא בהא קמיפלגי, דמ"ס חדא יצירה הואי, ומ"ס שתי יצירות הואי וכו'. אך משמע דברכת בופה"ג לא בירכו[ה], ואפשר דאע"פ שבירכו אבל לא חשבו אותו בהדי ברכת נשואין, והיינו משום שאין זה חלק מברכות נשואין, אלא שמברכים על הכוס, וא"כ בזה שפיר סגי שיברך החתן ביחיד.

יבואר מחלוקת האחרונים אם יכול לברך קידוש על כוס שביד חברו

עוד יש לפקפק בזה, דהנה האחרונים דנו אם יכול לברך על כוס שביד חבירו, ונבאר הדברים בקצרה אי"ה.

דהמג"א (סי' רע"א סק"ב) כתב דבן י"ג שנים לא יוציא לנשים בקידוש שבת, כיון דנשים חייבות דבר תורה חיישינן שמא לא הביא ב' שערות, דבדאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא, וסיים שם לכן תקדש היא לעצמה עי' סי' קצ"ג עכ"ד. והגרע"א (קמא תשו' ז') פירש דבריו, דכוונתו דבלא"ה נכון שהאשה תאמר מילה במילה עם המקדש כיון דאינן מבינות לה"ק ואינן יוצאות בשמיעה, וא"כ ממילא אין כאן חשש. והוסיף הגרע"א דאף שאם תהא יוצאת בקידוש דלעצמה שוב ליכא קידוש על היין, היינו דלענין קידוש על הכוס שהוא דרבנן סמכינן על חזקה דרבא שהביא ב' שערות, ולגבי דאורייתא יוצאות באמירתן עכ"ד.

ומבואר בדברי הגרע"א דפשיטא לי' דאין יכול לקדש על כוס שביד חבירו, וכשהמ"ב (סי' רע"א סק"ג) הביא דין זה מבואר דחשש לסברת הגרע"א, דכתב שאם אינה יודעת לקדש בעצמה ושומעת הקידוש מבן י"ג שנים תאמר עמו מלה במלה מראשו ועד סופו, ולא תכוין לצאת בקידושו, ובאופן זה כיון שהיא אומרת הקידוש בעצמה **נכון שיהא פת או יין מונח גם לפניה בעת הקידוש ולא**

ה. וכבר עמד בזה בתשב"ץ (ח"ג סי' ס"ה), וז"ל לא נזכר בשום מקום מהתלמוד לא כוס יין לא בברכת אירוסין ונישואין כו' **וכן בפ"ק דכתובות כשהזכירו ברכת נישואין אמרו ברוך שית ולא נזכר ז' ברכות בשום מקום** כו' עכ"ל.

תסמוך על מה שהנער אוחז הכוס או הפת בידו כיון שאינה יוצאת בקידוש שלו ועצה זו מועילה אפילו אם הוא קטן ביותר. ומבואר דחשש לסברת הגרע"א דלא חשיב קידוש על היין כשהיין ביד אחר.

אך בשערי תשובה (סי' רצ"ו סק"ז) הביא בשם האחרונים דבדיעבד יוצא בקידוש והבדלה שעושה על כוס שביד חברו[1].

יבואר אם ברכת הנהנין יכול לברך על מה שביד חבירו

וא"כ להמבואר בדברי הגרע"א א"א למיעבד הכי שיברך החתן בורא פרי הגפן על הכוס שביד הסבא, אכן נראה דרק לגבי ברכה על הכוס ס"ל להגרע"א דאינו יוצא בכוס שביד חברו, אבל בברכת הנהנין ודאי דיכול לברך גם על מה שביד חברו, וא"כ לגבי ברכת בופה"ג שאינו אלא ברכת הנהנין שפיר יכול לברך גם כשזה ביד אחר.

יבואר דאם המחזיק את הכוס אינו יוצא בברכה יכול לצאת בכוסו

ועוד נראה שרק אם השני מחזיק הכוס לעצמו ס"ל להגרע"א שאין מברכין על הכוס שבידו, אבל כשאינו מחזיק עבור עצמו שפיר יכולים לברך עליו, דהגע עצמך מי שידו רועדת וקשה לו להחזיק הכוס ואחר מחזיק עבורו, האם אינו יכול לברך על הכוס, הרי פשוט שכל שהאחר מחזיק עבורו את הכוס חשיב כמחזיק בעצמו, וא"כ יש לומר דהכי נמי כיון שהחזקת הכוס היא ביד מי שאינו מחוייב בדבר, ואין ברכתו ברכה, חשיב שהכוס מוחזק עבור מי שמברך עליו כדין.

אכן יש לחלק בזה, דכיון שלפי דעתו של המחזיק את הכוס הוא אוחזו עבור ברכתו שלו, אע"פ שאינו ברכה, אכתי חשיב ככוס שביד חבירו, ולא מהני, וצ"ע.

יבואר דהמברך על הכוס צריך לברך גם בופה"ג או לשתות מן הכוס

עוד יש לפקפק בעיצה זו, דהנה בביאור הלכה (סי' ק"צ סעי' ד' ד"ה יטעום) הביא מתשו' חכם צבי (סי' קס"ח) דהמברך ברכת המזון על הכוס, אם נותן לאחר

---

1. ויעוי' חזו"א (או"ח סי' כ"ט סק"ג) שכתב ולפי פי' זה בתוס' בפסחים, נראה שאם שנים מברכים על כוס אחד, ודאי לא קיימו מצות קידוש על הכוס, והיינו טעמא או שאין יכול לצאת כשהכוס ביד חברו, או שאין שנים מברכין על כוס אחד, וכ"מ בשו"ת רע"א סי' ז' ועי' בס' מ"ב סי' רע"א בבה"ל עכ"ד. ומבואר דמספקא לי' אם יכול לקדש על כוס שביד חברו גם כשאין חברו עושה עליו קידוש.

לברך בופה"ג, חשיב כמי שלא בירך על הכוס כלל, ודן שם אם אפשר לתת לנזיר לברך על הכוס, והנזיר יתן לאחר לברך בופה"ג, וכתב שם דכיון שאינו מברך בופה"ג לא קיים מצות כוס כלל, ובביאור הלכה שם כתב דכן משמע גם מלשון המחבר שם, דמי שאחז הכוס בשעת ברכת המזון הוא המברך ג"כ על הכוס, אלא דהטעימה סגי באחר.

וא"כ בזה שיתן לאותו סבא לברך בורא פרי הגפן נמצא שאף אחד מאלו שבירכו את השש ברכות על הכוס לא בירכו בופה"ג, וחשיב כמי שלא בירכו על הכוס.

אך אפשר לתקן זה, שיאמרו למי שיברך את הברכה ראשונה שיברך ג"כ בופה"ג בלחש, ואח"כ ישתה גם הוא מהכוס.

ובאמת יש להעיר, דכיון שמחלקים את השבע ברכות לכמה אנשים, היאך חשיב ברכה על הכוס לכולם, הא לא בירכו בופה"ג וגם לא שתו מן הכוס, ואפשר דכיון דכל הברכות ענין אחד סגי שאחד יברך בופה"ג, וצ"ע.

יבואר מנהג העולם שהמברכים שבע ברכות אינם מברכים בופה"ג ואינן שותין מהיין

וכבר הערנו בעבר (גליון מעדני כהן 317) במה שנהגו העולם שבשבע ברכות שאחר הסעודה מכבדים כל אחד לברך ברכה אחת, אך ברכת בופה"ג מברך אותו אחד שזימן, ונמצא שאף אחד מאותם שבירכו את השבע ברכות לא בירך בופה"ג, ובדרך כלל גם אינו שותה מהכוס, ולכאו' לדברי החכם צבי הנ"ל בכה"ג שאין המברך על הכוס מברך בפה"ג או שותהו, לא חשיב ברכה על הכוס.

ונתבאר שם דכיון שהשבע ברכות מוטל על החתן והכלה, וכל אחד שמברך הוא מברך עבור החתן והכלה, א"כ להכי סגי במה שנותנין לחתן והכלה לשתות מהיין, דכיון שזה ברכה עבורם הוי כמי שבירכו הם על הכוס, ושתו הכוס שברכו עליו, ולהכי סגי שהם יברכו בופה"ג וישתו מהיין[ז].

ז. ובמעדני כהן גליון 149 הארכנו באחד שטעה באחד מן הברכות, האם כיון שברכות אלו הם של החתן והכלה, א"כ יכולים לומר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, והבאנו מש"כ במנחת שלמה (ח"א סימן י"ח) וז"ל ראיתי בהערות הר צבי שעל טור אה"ע סי' ס"ב שמביא עובדא בגדול אחד שסידר קידושין וטעה ובירך על היין שהכל נהי' בדברו, וחזר ובירך מחדש בפה"ג, וכשנשאל הא על כולם שאמר שהכל יצא, השיב ואמר דאף שעל כולם אם אמר שהכל יצא מ"מ הואיל והוא רק שליח על הברכה **וכיון שברכה**

אך ראיתי שיש מדקדקים שכשהמזמן מברך בופה״ג מבקשים ממנו שיכוין להוציא את אחד מאלו שבירך את השבע ברכות, וישתה גם הוא מן היין שבירכו עליו את השבע ברכות.

אבן במה שנהגו שמברכים ברכת המזון על הכוס, ואח״כ נותנין לחתן להבדיל על כוס זה, זהו לכאו׳ ודאי שלא כדברי החכם צבי, דכיון שהמברך ברכת המזון על הכוס לא בירך עליו בופה״ג וגם לא שתה מן הכוס, הרי לא קיים מצות ברכה על הכוס כלל, ולכאו׳ צריך להקפיד שהמברך ברכהמ״ז על הכוס הוא יברך אח״כ בופה״ג על הכוס, ויתנו לחתן להבדיל על הכוס של השבע ברכות.

אבן דברי החכם צבי אינם מוסכמים אליבא דכו״ע, דבביאור הלכה שם בתחילת דבריו הביא שברעק״א כתב דבאופן שהמברך ברכת המזון על הכוס אינו רוצה לטעום מן היין דכתב השו״ע שם שאחד מן המסובין ישתה כשיעור, דאותו אחד ששותה הוא יברך בעצמו, ולא המברך ברכת המזון יברך בשבילו, דדלמא ברכת המזון אינה טעונה כוס וא״כ לא הוי כברכת המצוות שיכול להוציא מדין ערבות, ומבואר דס״ל להגרע״א דגם אם המברך לא בירך בופה״ג ולא שתה כלל מן הכוס מ״מ חשיב ברכה על הכוס.

ולכן מי שנוהג לתת הברכה דבורא פה״ג של ברכת נשואין למי שאינו מברך את אחד מן הברכות של נשואין אין מזניחין אותו, דעביד כרעק״א ודלא כחכם צבי, וכן המנהג בהרבה קהלות.

כזו לכתחילה היא שלא כהוגן הוי שינוי בשליחות ויכול המשלח לומר שהוא רוצה בברכה כזו שלכתחילה מברכים אותה וכיון דבטלה השליחות שפיר מחויב הוא לחזור ולברך כהוגן, וכתב ע״ז מרן הגאון זצ״ל שטעות היא בידו, והברכה היא ברכה לבטלה, דהרי נפישי רבוואתי שסוברים דברכת אירוסין לא נתקנה כלל להמקדש בעצמו אלא על הנועדים, ולדבריהם אין זה מתורת שליחות מהחתן, ושפיר יצא בברכת שהכל, וכשחוזר ומברך בפה״ג הוי ברכה לבטלה, עכ״ל.

ובגליון 165 הארכנו עוד בזה, והבאנו דבס׳ מעשה רוקח הביא תשובה מר׳ אברהם בן הרמב״ם ממה ששמע מאביו שאין לכבד לחתן לברך ברכת נישואין כיון דאינו ברכה שלו כמו ברכת אירוסין, אלא זהו ברכה בשבילו, והרמב״ם היה גוער למי שמכבד לחתן לברך ברכת נשואין.

סימן כא

אם צריך המברך לשתות מכוס של נישואין

מו"ר הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ר"י אורחות תורה מח"ס משנת טהרות

אם צריך המברך לשתות מכוס של נישואין

א) בתוס' עירובין (מ: ד"ה דלמא) כתבו בשם רבינו שמואל דאם אירע ברית מילה בט' באב או ביוה"כ דלא הוי אלא אקראי בעלמא לא חיישינן דלמא אתי למיסרך, ומעשה היה בחופה בעשרה בטבת נתנו הכוס לתינוק לשתות.

ומבואר מדברי התוס' דבברכת נישואין אין מעכב שישתה המברך מהכוס, והנה בפנ"י (בכתובות ז' ב' בקונטרס אחרון אות כ"א) כתב בהא דנהגו לברך ברכת אירוסין על הכוס ואחר מברך ומוציאם בברכת בורא פרי הגפן, דצ"ע איך מהני ברכת האחר (היינו הרב מסדר הקדושין) על הגפן כדי להוציאם, והרי הוא אינו שותה וקי"ל (בסופ"ג דר"ה) דאף דבמצוות אמרי' אעפ"י שיצא מוציא מדין ערבות מ"מ בברכת הנהנין שאינה חיוב רק אם מברך לעצמו יכול להוציא אבל אם הוא עצמו אינו אוכל עתה אינו יכול להוציא אחרים, א"כ ה"נ שהחתן והכלה שותים והמברך אינו שותה היאך מוציאם, ועוד מדוע מותר לו כלל לברך הרי אצלו הוי ברכה לבטלה כיון שלא ישתה מזה כלל.

ויעוי' באפיקי ים (ח"ב סימן ב') שהביא מש"כ הג"ר שמחה זליג זצ"ל הדיין דבריסק, שהגר"ח זצ"ל היה נוהג בעצמו שקצת מהכוס ישפך על ידו, והיה טועם אחר הברכה מה שנשפך על ידו באופן שלא הרגישו הרואים, וממילא אף שאי"ז כוס מדינא יכול להוציא את החתן והכלה כדין ברכת הנהנין דהרי שותה בעצמו, וכ' הג"ר שמחה זליג זצ"ל 'ומה טוב אם היה מי מתחזק והיה שותה את הכוס בעצמו, ומה להם להחתן והכלה לטעום מהכוס, אך מי ישנה את המנהג וכו', יעו"ש, אמנם מדברי התוס' הנ"ל מוכח דא"צ שהמברך יהנה מהכוס, דהא ביום הצום א"א לשתות או לטעום מן היין ועל כרחך נותנים לתינוק ואעפ"כ עושין אירוסין עם כוס, ולכאו' הא הוי ברכת הגדול לבטלה, ומוכח שאין בזה חשש.

בדין ערבות על מנהג

ב) ובישוב משה״ק הפנ״י איך מוציא המסדר קידושין את החתן והכלה הא אין ערבות על ברכות הנהנין, יש ליישב עפימ״ש בבית מאיר (יו״ד סי׳ רס״ה) דכל שהכוס היא לא לבטלה אלא מברכים עליה בורא פרי הגפן לצורך מילה או נישואין וכיוצ״ב לא חשיב ברכה לבטלה אף שאצל המברך הוי כלבטלה שאין שותה ממנה, דהעיקר תלוי בהכוס אם ישתו אותה, וכל ששותים מהכוס כבר ל״ח ברכה לבטלה.

אבן י״ל עוד דמצינו דין ערבות גם על מנהג, וכמו שיתבאר, וא״כ כיון דנהגו לברך ברכת אירוסין על הכוס שפיר יש ע״ז דין ערבות, וקושיא הב׳, דאיך מברך ברכה לבטלה כיון דלא ישתה מזה כלל.

ועיקר הדבר דמצינו דין ערבות על מנהג, יעוי׳ בב״י הל׳ מילה סימן רס״ה לגבי בפה״ג על כוס של מילה, דיכול להוציא בבפה״ג אע״ג דאין שותה (וכגון בתענית) ואע״ג דברכת הנהנין היא כיון דנתקנה ברכת אשר קידש על הכוס הנ״ל ככסא דקידושא ואבדלתא דמוציא אחרים בברכת היין, ומבואר דאע״ג דל״ה חיוב אלא מנהג איכא בזה דין ערבות, ובס׳ ק״צ לגבי ברכת המזון על הכוס, מבואר שם בסעיף ד׳ דאם המברך אינו רוצה לטעום יטעום אחד מהמסובין, ותמה הגרעק״א דאם ברהמ״ז אין טעונה כוס איך מוציא בבפה״ג אם לא שותה, וביאר בבה״ל שם דכיון דלכו״ע איכא מצוה מן המובחר לברך על הכוס לכן איכא בזה דין דערבות ואע״פ שיצא מוציא, וכן מבואר בס׳ תפ״ב במשנ״ב סק״ד בשם הפוסקים דיכול להוציא בבפה״א דכרפס, אף שאינו אוכל, ומשום דהוי מנהג לאכול כרפס, מבואר בכל הני דהיכא דאיכא מנהג למצוה איכא ערבות, והה״נ בכוס של קידושין יכול להוציא בבפה״ג אף דאינו שותה וכדברי הב״י גבי כוס של מילה, וכדמוכח מדברי התוס׳ הנ״ל.

אמנם ילה״ק דהנה מבואר במשנ״ב ס׳ רצ״ז ס״ק י״ג לגבי ברכת בשמים במוצ״ש דמי שאין מריח אין יכול לברך ולהוציא אחרים דכיון דל״ה חיוב ליכא בזה דין דערבות, והרי על בשמים אין חיוב לחזר ול״ה חיוב ולכן ליכא בזה דין ערבות, וכ״כ בישועות יעקב ס׳ תכ״ב דהלל דר״ח דהוי רק מנהג ליכא בזה דינא דיצא מוציא.

וצ״ל דלא דמי, דבשמים עיקרן הוא להשיב הנפש במוצ״ש, וא״כ עיקרן להנאת הגוף, ומשא״כ בפה״א דכרפס, ובפה״ג דכוס של מילה וחופה, ובפה״ג של כוס של ברהמ״ז עיקרן משום המצוה, ובזה איכא ערבות, [ועיי״ש במ״ב דרשו הערה מס׳ 4 בשם הגרשז״א זצ״ל, ובח״ג ס׳ רצ״ז הערה מס׳ 15].

וכן מוכח מהא דמבואר בס' קס"ז סעיף כ' דבברכת המוציא של סעודת שבת א"י להוציא אם אין אוכל, ויעוי"ש במ"ב ס"ק צ"ד דכיון דהמצוה היא כדי שיהנה מסעודת שבת ליכא בזה ערבות, וא"כ ה"נ במנהג תליא אם עיקר הברכה בשביל המצוה איכא ערבות, ואם עיקר הברכה בשביל הנאת הגוף ליכא ערבות.

סימן כב

במנהג ששרים ומזמרים בכלי עם תזמורות בין ברכות השבע ברכות

הגאון רבי אהרן ווייס שליט"א
רב בית הוראה אהבת הלכה

שאלוני בענין מה שנפרץ בחתונות בתקופה האחרונה, שבחופה בין ברכה לברכה מברכת השבע ברכות שרים 'ניגוני רגש', (אם מדובר בחתונות מחוץ לעיר, יש כלי תזמורת) ויש לדון אם יש הפסק בדבר, משום חשש שומע כעונה, שהרי החתן והכלה מכוונים בברכות ובשירה.

תשובה איתא וקי"ל שאין שומע כעונה בדבר שאין מתכוין לכך, כמו שלא יתכן שמי שמאריך בתפילת העמידה ושומע קריאת התורה לא יצא חובת שמונה עשרה, שום ששמע קריאת התורה ושומע כעונה, הרי לן דשומע כעונה רק שמייחס לעצמו, ולולי דמסתפינא אפשר לחדש יותר, גם אם פלוני יחליט בדעתו שרוצה להכניס את קריאת התורה לתוך תפילת שמונה עשרה, אינו יכול ואינו מועיל כלל וכלל, דיש בזה ב ענינים נפרדים, ובכה"ג אין מחשבתו מתייחס, ואין בזה ערבות, וכמעט מפורש כן בספר חידושי הרז"ה (אולסקער) ברכות סימן רג, ועיי"ש עוד מש"כ בסימן מח, בהאי דינא דערבות.

ומ"מ לענינו, בדבר שנפרץ - בניגונים אלו, לכאורה אינו הפסק, אבל, לדעתי, צריך להמנע מכך, משום חדש אסור מן התורה, כדבריו המפורסים של רבינו החתם סופר זיע"א, וכמה שאפשר לא לשנות בחופות וקבורה וענינים כאילו עדיך טפי.

ושמעתי - שהגאון ר׳ יהושע נויבירט זצ״ל בעל שמירת שבת כהלכתה, שסידר קידושין לתלמידיו ועוד, ביקש לקרוא לכל אותם שמברכים את ברכת שבע ברכות לעמוד אחד ליד חבירו, וביקשם והיזהירם לא לדבר ולא לשוחח את תום החופה, משום שנחשב ענין אחד, וכן גם לא לקרוא פלוני בברכה ראשונה ופלוני בברכה אחריתא, משום הפסק. ואח״כ שמעתי שכן נהג הגאון ה׳הר צבי׳ זצ״ל.

ולכן מן הראוי להמנע מכך. ובפרט דהמשנה ממנהגי אבות ידוע עת התחתונה.

ואע״פ שיש בזה אולי היתר משום כבוד הבריות ראה אופנים שהתירו כבוד הבריות, מ״מ לא כל הרוצה ליטול את ה׳ יבוא ויקבע מתי שינו את ההיתר דכבוד הבריות. (ברכות יט ב שבת צד ב, עירובין מא ב, מנחות לז ב). ואירי בלא תעשה - דשב ואל תעשה, ואזי נדחה מפני כבוד הבריות. (ראה חידושי הרז״ה -אולסקער ברכות סימן מו בכללים אלו, וראה שו״ע או״ח יג ג, שח טו, ו-לד. שיא ב. שיב א. שכד ד. ועוד הרבה בזה)

היוצא למעשה: ראוי ונכון שהמברכים תחת החופה ובכל ימי המשתה לברך ללא הפסקות כלל וכלל, ורצוי להסביר לחתן וכלה, שזמן חופה הוא יום גדול הן בתפילה והן מצד ההלכה, שחתן עסוק בחופה במערכת הקנינים, לקנות את אשתו, וכן להסביר לו נחיצות בנין בית בישראל ללא כל שינוים, וע״ז מושתת כלל ישראל, כי אום אני חומה, ולא כל כלי זמר ועוגב בזמן שאינו נחוץ יכנסו למחנינו. וכן בכל מנהג חדש לברר, מה יכול להיות בסופו. וידוע מגדולי דור, בזמן שנפרץ דבר, אזי הזמן שצריך להלחם בה, ושכרו רב מאוד, כמו מנהג משינוי החופה, שבונים חופה מגבס ועוד. וכן כמעט ולא קיים שבת שמזמרין לו, שבאים לשבת אופרוף צד הכלה לצד החתן. ודוק ותשכח. לכן אל ימהר המורה להקל בזה.

והנה קיצרתי במקום שצריך להאריך, ועוד חזון למועד. ויה״ר שיקויים מ״ש ישיש עליך א׳ כמשוש חתן על כלה.

שמחת חתן וכלה

סימן כג

שיטת הרמב"ם בענין שבעת ימי המשתה

זקני הגאון רבי יהודה פרנס שליט"א

הקדמה: שיעור זו הוא לבאר שיטת הרמב"ם בלבד ואינו להלכה. אחר שהעליתי דברים אלו לפני התלמידים שוב ראיתי עיקר החידוש כבר הובא בשיעורי ר' דוד פוברסקי זצ"ל, אמנם אין בית מדרש בלא חידוש, וגם הבאתי עוד הוכחות ובירור לשונות הרמב"ם שאינם מוזכרים שם, לכן העליתי את דברי כאן לתועלת הלומדים.

רמב"ם הלכות אבל (א-א): "מצות עשה להתאבל על הקרובים וכו' אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה אף על פי שנאמר בתורה ויעש לאביו אבל שבעת ימים ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ומשה רבינו תקן להם לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה." השאלה היותר בולט בדבריו וניכר לכל המעיין בהם הוא מה ראה להזכיר הענין של ז' ימי משתה בריש הלכות אבל ואיזה קשר יש לו לעניני אבלות. ומה שיותר תמוה הוא שהמקום היחיד שראה הרמב"ם להזכיר דבר זה שמשה תיקן ז' ימי משתה הוא רק בהלכות אבל, ולא הביא כלום מזה לא בהלכות אישות ששם הביא ההלכות של ימי המשתה, ולא בהלכות ברכות ששם הביא ההלכות של ברכת חתנים, ומה ראה לו להזכירם בהל' אבל מה שלא ראה נכון להזכירו במקומו הראוי.

הלכות ברכות (ב-ט): "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו [כוונתו לברכת המזון] בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם וכו' עד כמה מברכין ברכה זו אם היה אלמון שנשא אלמנה מברכין אותה ביום ראשון בלבד,

ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה." יש לעיין על לשונו בדקדוק גדול, דכשמזכיר החילוקים שישנן בין אלמון ואלמנה לבחור או בתולה במנין הימים שמברכין הוא קורא אותם "יום ראשון" ו"כל שבעת ימי המשתה", ומשמע מלשונו כאילו יש כבר אצלינו מושג של ז' ימים שברכות אלו חלין בתוכן, דבאלמון ואלמנה אינו מברך אלא יום ראשון של השבעה ובבחור או בתולה מברך כל השבעה, ולכאורה אין מוציאים באלמון ואלמנה דיני חתנות ושמחה יותר מיום אחד בלבד (והשלשה ימים של שמחה והם ימים שתקנו שהבעל ישמח אשתו), ויותר היה ראוי לו לכתוב "יום אחד בלבד".

הלכות אישות (י-יב): "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח בין שהיה בחור בין שהיה אלמון ואם היתה בעולה אין פחות מג' ימים שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה ג' ימים בין בחור בין אלמון." גם על דבריו אלו יש להעיר על לשונו, דלכאורה התקנה של ימי שמחה אלו הם לשמח את אשתו שמחה הראוייה לה, ועיין בסמוך בהלכה יג ששם כתב דאם נשא נשים רבות כאחת אף דמברך ברכת חתנים לכולן כאחת אמנם צריך לשמוח עם כל אחד במיוחד. והחכמים הם שתקנו דזמן שמחה הראוייה לבתולה היא ז' ימים ולאלמנה ג' ימים, וא"כ יש להתבונן במה שכתב "אין פחות מג' ימים" כאילו שראוי ונכון לעשות יותר מזה, והלא תקנה זו היתה רק לג' ימים ומה הענין לעשות עוד, וכמו שלא כתב בבתולה אין פחות מז' ימים שהתקנה היתה לשבעה ימים ולא שייך יותר, גם באלמנה היה צריך להיות כן.

נשוב לעבור על כל התקנות שתקנו לימים שאחרי הנשואין לחתן וכלה ולכאורה מוציאים אנו שנים, ימי הברכה שבהם מברכים ברכת חתנים, וימי שמחה שבהם אסור לצאת למלאכתו אלא אוכל ושותה ושמח. וא"כ יש להתבונן מי תיקן התקנות אלו, ומדברי הרמב"ם עולין עוד דבר מתמיה. הנה בהל' אישות בתקנה לימי שמחה כתב "תקנו חכמים" ולא הזכיר מי הם החכמים שתקנו דבר זה. ובהל' ברכות כשמביא ההלכות של ימי ברכת חתנים לא הזכיר מי הוא המתקן הלכות אלו אמנם לעיל מזה (א-ג-ה) כתב "ולכאורה שבע ברכות דברכת חתנים הם בכלל ברכות אלו ונמצא שעזרא ובית דינו תקנם. אבל אם כן יקשה מאד על דבריו דריש הלכות אבל דמשה רבינו הוא שתיקן ימי המשתה ולפי האמור משה לא תיקנם אלא עזרא ובית דינו הם שתיקנו הימי ברכה וחכמים סתם תקנו הימים שמשמח אשתו, ומה היתה תקנת משה ולאיזה תועלת וטעם תיקנו.

עוד יש להתבונן בשינוי לשונות של הרמב"ם בהלכה אחרת. בהלכות אבל (יא-ז) כתב: "שבעת ימי החתנות הרי הן כרגל ומי שמת לו מת בתוך ימי המשתה

אפי׳ אביו ואמו משלים שבעת ימי השמחה ואח״כ נוהג שבעת ימי אבילות.״ הרי שהרמב״ם קרא ימים אלו ״ימי החתנות״, ״ימי המשתה״, ו״ימי השמחה״, ומה הביאור בשימושו בכל לשונות הללו ומה המשמעות של כל אחד ואחד.

וביישוב כל זאת צריכים להקדים עם שאלה הלכתית בענין ההתנגדות דאבילות וימי החתנות. יש לעיין איזה ימים הם דוחים אבילות אם מת קרוב של חתן או כלה בתוכם, דיש להסתפק אם ימי הברכה שמברכים בהם ברכת חתנים הם הדוחים או שמא ימי שמחה הם הדוחים, ובודאי יש כמה נפקא מינות באיזה ימים דוחים, דאם ימי ברכה דוחין האבילות א״כ בבחור שנשא אלמנה אף שימי שמחה אינן אלא שלשה ימים הרי ימי ברכה נמשכים לשבעה ימים וידחה האבילות כל אותן הימים, וכן להיפך באלמון ואלמנה שימי שמחה שלהם שלשה ימים אבל ימי ברכה אינן אלא יום אחד לכן לא ידחה אבילות אלא אותה יום בלבד. ומצינו מחלוקת בדבר זה, דעת המאירי (ג: ד״ה זה שביארנו) הוא שתלוי בימי ברכה דברכת חתנים ולכן באלמון ואלמנה לא ידחה אלא יום אחד ונמצא שאבילות נוהגת בב׳ ימי שמחה הנשארים. אולם הגרעק״א (בהגהות על שו״ע יו״ד סימן שמ״ב בד״ה ואע״פ) דעתו הוא שתלוי בימי שמחה ולכן באלמון ואלמנה נדחה האבילות כל השלשה ימים. אבל שניהם מודים דתלוי או בימי ברכה או בימי שמחה ולכן באלמון ואלמנה בודאי לא ידחה אבילות לשבעה ימים שאינם לא ימי ברכה ולא ימי שמחה. ועלינו לעיין בל׳ הרמב״ם לשום משמעות לאיזה צד נוטה האם תלוי בימי שמחה או ימי ברכה, ובדבריו בהלכות אבל (פי״א) המובאים לעיל כותב בסתם דאבילות נדחה לשבעת ימים ד״שבעת ימי החתנות הרי הם כרגל״, וליכא שום זכר מה יהיה הדין באלמון שנשא אלמנה דליכא שבעה ימים לא לברכה ולא לשמחה. ואדרבה יש לתמוה עליו דלא הזכיר כלום בענין זה ומסתימת דבריו משמע דגם באלמון ואלמנה יהיה הדין כך שנדחה כל ז׳ ימים והרי ליכא לא ימי שמחה ולא ימי ברכה.

והיוצא מכל האמור שהרמב״ם מחדש מושג של שבעת ימי המשתה שלא נשמע לנו עדיין, הוא ימים אחרי נשואין שאין להם שום דינים וחיובים זולת שהם ימי שמחה, והם ימי שמחה בעצמותם ולא מחמת שום ניהוגים שמוטל עליהם לעשות בהם [ונבאר בסמוך איך נראה זה מדבריו]. ומצינו דוגמא לזה שיש יום של שמחה אף שאין בה שום מצוות חיוביות של שמחה בשושן פורים, דפסק הרמ״א (או״ח סימן תרצ״ו סעיף ד) ״וי״א שאין אבילות נוהג בפורים לא בי״ד ולא בט״ו (הרא״ש ומנהגים) וכן נוהגין״, והרי בשושן פורים ליכא שום מצוות חיוביות של שמחה לא סעודה ולא קריאת המגילה ואפ״ה דוחה אבילות, וע״כ משום שהוא יום שמחה בעצם מהותו אף בלי חיובים וניהוגי שמחה. וסובר הרמב״ם דגם ימי משתה הם ימים של שמחה בעצם מהותן לא משום איזה ניהוגים וחיובים שלהם, ועצם מהותן הוא שדוחה אבילות.

ועתה נשוב ונראה אם דברי הרמב"ם יתפרשו על דרך זה. "משה רבינו תקן להם לישראל שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה", כוונת הרמב"ם בשבעת ימי המשתה הוא לימים של שמחה בעצם מהותן דליכא שום חיובים וניהוגים מחמתם, זה היה תקנת משה מוקדם הרבה מתקנת עזרא לברך ברכת חתנים ותקנת חכמים לבטל ממלאכתו לשמח את אשתו, אלא תקן שיהיה ז' ימי שמחה 'סתמי' וללא שום חיוב באיזה ניהוגי שמחה בפרט אלא ימים כדמות רגל שישמח בהן. ואולי נאמר באמת יש דיני חיוביים של ימים אלו והוא לשמוח בהן כמו ברגל באכילה ושתייה ושחוק כמו שכתב הרמב"ם בהל' יו"ט (ו-יז) "וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו וכו' (הי"ט) אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה וכו'" כן י"ל לענין ימי משתה אלו שהן ימי שמחה ומשתה ולכך הם נקראים ימי משתה והם מיוסדים על קרא דביום חתונתו וביום שמחת לבו (והרא"ש בסימן ה' דעת הרמ"ה דיליף מהך קרא דיום ראשון דימי משתה היא דאורייתא). אמנם מכיון דלא תיקן משה איזה שיעור בפרטיות ולא חיוב לקבוע סעודה לכן אין שום תוצאה מעשית מתקנתו לימים הללו כי אם לענין אבילות דכשחל אבילות בתוך ימים אלו שהם ימי שמחה בעצם מהותן הרי הוא נדחה עד שיגמרו כמו רגל. וכיון שכך היה תקנתו ראה הרמב"ם לקבוע מקום הלכה זו בהלכות אבילות דזהו התוצאה היחידית של תקנת ז' ימי המשתה דמשה רבינו.

ומעתה יש לומר דימים אלו שתיקן משה לא חילק בין בתולה לאלמנה דלכל נשואין תיקן ז' ימים של שמחה אחריו, דמדרגת השמחה שיש באלמון ואלמנה אף שהיא יותר חלש מהשאר אבל לענין ימים של שמחה בעצם מהותן לא עשה שום חילוק ביניהן ולכן סתם הרמב"ם דינו שז' הימים דוחיןאבילות ולא חילק בין בתולה לאלמנה בפרט זה דשניהם ידחו אבילות מחמת ימי השמחה בעצם.

ושאר התקנות שיש בימי החתנות, הימי ברכה וימי שמחה, ניתן לפרש שתיקנו אותם על גבי תקנת משה הקיימת מכבר, והוא שראה החכמים לנהוג מנהגי שמחה בתוך ימי המשתה שיסודו ממשה רבינו וקבעו חיובים מעשיים כמו ברכה ושמחה. וענין ימי שמחה נדייק לשון הרמב"ם ונראה שבעיקר לא תקנו אלא איסור מלאכה שכתב "אינו עוסק במלאכתו ואינו נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח" שהם אסרו אותו מללכת למלאכתו וממילא יתעכב בביתו ויאכל וישתה וישמח. ולפי מה שביארנו יש לפרש שהתקנה בא לחזק ולבצר תקנת משה שתיקן ימים אלו של שמחה וע"י מה שאסרו הליכתו למלאכתו ממילא יתקיים תקנת משה ביתר שאת וישמח עמה כראוי, אלא שלא תקנו דבר זה שוה לבתולה ואלמנה, דכיון שלמעשה אין שמחה של אלמנה ובתולה שוין לכן חלקו דבתולה אסרו אותו כל השבעת ימים של ימי משתה ובאלמנה לא אסרו אלא ג' ימים. וכן בברכת חתנים

שתיקן עזרא ובית דינו, י״ל דנקבע לשמח החתן והכלה ע״י הברכה שמברכין לכבודם. ודבר זה מתבאר במה שאין החתן רשאי לברך אותם אף שעולה למנין, וגם הענין של פנים חדשות דלדעת הרמב״ם הרי זה ענין להוציא מי שעדיין לא שימח החתן והכלה עם הברכה [עיין בהל׳ יג מהל׳ אישות ואין כאן מקום להאריך]. ותקנה זו ג״כ מבוסס על ז׳ ימי משתה שתיקן משה רבינו אלא ששם ג״כ יש חילוק במנין הימים שתקנו לבתולה או לאלמנה מכיון שיש חילוק במדרגת השמחה הקיימת.

ובזה יש ליישב כל לשונות התמוהים של הרמב״ם, דמה שכתב בהלכות ברכות באלמון שנשא אלמנה ד״מברכין אותה ביום ראשון בלבד״ במקום שהיה לו לכתוב ״יום אחד״ כיון דליכא ימים נוספים לאלמון ואלמנה, וגם מה כוונתו בבחור או בתולה ש״מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה״, ולפי מה שביארנו דברי הרמב״ם מתפרשים כחומר, דהתקנה דימי ברכה בא על גבי תקנת משה הקיימת אלא שחילקו בין אלמנה לבתולה כפי ההבדל שיש במדרגת השמחה של שניהם, ולכן שפיר שייך הלשון ד״יום ראשון״ ו״כל שבעת ימי המשתה״ שבא להראות דבאלמנה לא תקנו הברכה אלא ביום ראשון משבעת ימי המשתה דתקנת משה, ובבחור או בתולה תקנו לכל השבעה ימים. גם מה שכתב בהלכות אישות אצל שמחה דאלמנה שהוא ״אין פחות מג׳ ימים״ גם כן יתפרש על דרך זה בפשיטות, דתקנת משה הוא לימי שמחה כל שבעה אף לאלמנה אלא שהתקנת חכמים לאסור מלאכה לא תקנו אלא ג׳ ימים לאלמנה שהרי שמחתה פחות מבתולה, לכן שייך שפיר הלשון דאין פחות דבעצם יסוד הדין יש חיוב שמחה אף לאלמנה שבעה ימים רק האיסור מלאכה לאלמנה[ח] הוא ג׳ ימים, אבל הענין המביא לידי האיסור עדיין קיים אחר כן עד כלות כל שבעת ימי המשתה מעתה מיושב מה שהרמב״ם משתמש עם הרבה לשונות בהל׳ אבל בתיאורו השבעה ימים אחר הנשואין, דלפי מה שביארנו לעיל נמצא דשם בהל׳ אבל איירי לענין השבעה ימים דתקנת משה שהיה להיות ז׳ ימי משתה בלי חובה באיזה הנהגות מסויימות, וזהו מה שמדחה ניהוגי אבילות מכיון שהם ימי שמחה בעצם, ולכן רצה הרמב״ם לתאר ולצייר הימים אלו בכמה שמות כדי להגדיר יפה

ח. שמעתי מהתלמידים לפרש דברכת חתנים שהוא תקנה חדשה לגמרי הוצרך להזכיר שהוא תקנה ע״ג תקנת משה הקיימת כבר, אבל ימי שמחה שכל עצמם לא באו אלא לחזק ולבצר תקנת ימי משתה לא ראה שום צורך להזכירם. ואיני מבין, שהרי בסוף השיעור סיימת במשמעות שגם ימי ברכה שייכי לימי המשתה במה שבאה הברכות לשמח לב החתן וכלה ולכן תקנו אותם ע״ג תקנת משה, וא״כ גם התם בהל׳ ברכות אין שום צורך להזכירם. ובכלל סברא זו שאמר התלמיד אינו מוכרח, דיתכן לומר בדיוק להיפך, דדבר שעיקר תקנתו היתה בשביל חיזוק שבעת ימי המשתה ראוי יותר להזכיר שלכך היא באה מאילו נתקנה תקנה חדשה לגמרי דאז אין שום צורך להזכיר מציאות של שבעת ימי המשתה.

ענינם, שהם הימים שאחר נשואין לכך נקראים "ימי החתנות", וימי החתנות הם שם כללי לכל הימים של שמחה שבאים כתוצאה של החתונה, ותקנת משה היתה שהם יהיו להם כרגל ולכך משלים "ימי השמחה" שאין ראוי אז לנהוג באבילות, והם ג"כ "ימי משתה" דכיון שיש להם להיות שמחים ראוי לעשות משתאות להרבות שמחתם. ובזה סלקו כל הקושיות שהקשינו ונראין היטב דיוק לשונו של הרמב"ם ובחירתו בלשונות אלו דוקא, שכוונתו להראות שכל התקנות שהתקינו חז"ל לימים שאחר הנשואין הם מיוסדין על תקנת משה הקדומה.

[**ולפי** דרכינו בשיטת הרמב"ם היה צריך לעלות דכל שבעת הימים שאחר נשואין בין בבחור שנשא בתולה בין באלמון שנשא אלמנה שאין אומרים תחנון בבית הכנסת שהחתן מתפלל בו אף שימי שמחה של אלמון שנשא אלמנה אינן אלא שלשה וימי ברכה אינן אלא יום א' כיון שהשבעת ימי משתה שהם ימי שמחה ודוחין אבילות בפניהם שייכים בשוה לכולם וכיון שהם ימי רגל בשבילו אין לומר תחנון מחמתם.]

והנה יש להסביר כל השיטות שהבאנו בדין דחיית אבילות של חתן כל אחד לפי דרכו. ומקודם יש לחלק בין אופן השמחה של ימי ברכה וימי שמחה, והחילוק הנראה הוא דבימי ברכה שבחור לעולם נוהג ז' ימים וגם אלמון כשנושא בתולה נוהג ז' ימים הביאור הוא שהם בשביל שמחה מיוחדת שלו או שלה ולכן בין כשהוא בחור בין כשהוא נושא בתולה מרגיש השמחה ומפני כן נוהגות ימי ברכה. אמנם לענין ימי שמחה גם בחור אינו נוהג ז' ימים לדעת הרבה ראשונים אלא ג' שהם ימי שמחה שתקנו לאלמנה נראה ביאור אחרת בגדר השמחה והוא שמחה של שניהם יחד והזמן מוקדש להיות נוהגים שמחתן ביחד שזה בצורה אחרת משמחה מיוחדת שלהן של ימי ברכה. ולפי זה נוכל לבאר השיטות שהבאנו דדעת המאירי דבעינן ימי ברכה דוקא ולכן באלמון שנשא אלמנה לא ידחה האבילות אלא יום אחד בלבד הוא סובר דבכדי לדחות אבילות בעי שמחה מיוחדת של ימי הברכה ולא סגי מה שנוהג השמחה של שניהם ביחד שהיא שמחה אחרת ממה שצריך. ודעת רעק"א דימי שמחה דוחה אבילות הוא דכל שמחה הנוהגת יש בכחה לדחות אבילות אפי' שמחה של שניהם ביחד, כ"ש השמחה אישית המוכרת ע"י ימי הברכה. אבל בדעת הרמב"ם שרצינו לחדש דכל שבעת ימים דוחה אבילות בין בבחור בין באלמנה אפי' כשאין נוהגת שום ענין של שמחה יש לתמוה דאיזה כח דחייה יש באותן הימים היכא דליכא לא שמחה אישית דימי ברכה ולא שמחה של שניהם יחד דימי שמחה. ונראה דאיכא שמחה קצת שלעצמה אין בכחה לחדש שום ניהוגים של שמחה אבל יש בכחה לדחות אבילות שלא תחול בימים של שמחה קצת, ועיין ברבינו קרשקש שמרמז לדברים כאלו ולכן סובר הרמב"ם דיש בכח שבעת ימי המשתה לדחות אבילות בכל אופן של נישואין.

סימן כד

גדר פנים חדשות

מרן ראש הישיבה הגאון רבי דוד פיינשטין שליט"א
ר"י בית יהודה

הנה בכתובות ז' ב' ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות. ובתוס' שם כתבו אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר.

אמנם ברמב"ם בפ"ב מהלכות ברכות הלכה י', ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, בד"א בשהיו האוכלים הן שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וכו', ע"כ.

ועי"ש בכסף משנה אשר מתבאר מדבריו דיש כאן מחלוקת בין הר"מ להרמ"ך והרא"ש דלשיטת הרמב"ם 'פנים חדשות' הם אלו שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין, ואילו שיטת הרמ"ך והרא"ש דאפילו שמעו ברכת נישואין מברכין גם אח"כ ז' ברכות, ולדידהו פנים חדשות הוא כמש"כ התוס' בני אדם שמרבים בשבילן השמחה.

והנה להרמב"ם יסוד הדין דיש ששמעו ברכות הנישואין ויצאו בזה, ואלו שלא שמעו בשעת נישואין יכולים לקיים ולברך גם אח"כ, אבל הברכות הם בשבילן כלשון הרמב"ם 'מברכין בשבילן' דהיינו כדי שיהיה להם הברכה, אבל להתוס' וכן הביאור בהרמ"ך וכו' שאם בא אדם שמרבין בשבילו השמחה, יש כאן שמחה חדשה והיא מחייבת בברכות, ובזכרוני שיש מאא"ז בזה ואינו לפני בשעה זו.

והנה מכבר ראיתי כתוב דרבי אברהם בן הרמב"ם כותב בשם הרמב"ם דבעי שנים לפנים חדשות, ושזהו דייק הר"מ בלשונו בהלכה י' שהבאנו בלשון רבים, והוקשה לי דלכאורה חידוש זה דבעי שנים מובן לפי שיטת התוס' דכשיש שנים שמרבים בשבילם השמחה יש כאן כמו שמחה חדשה, אבל להרמב"ם שהענין שמי שלא שמע הברכה יכול לברך כעת, א"כ מה שייך דדוקא שנים, וא"כ בהלכה זו דהר"מ מבו' שיטתו דתלוי בהשומעים, ומאידך מדויק כאן דבעי שנים, ויש להאריך אולי יתיישב.

סימן כה

שמחת חתן וכלה בחתונה ובשבעת ימי המשתה

מו"ר הגרימ"ו שליט"א מבני ברק

א

האם מצוה לשמח גם את הכלה

ברמב"ם פי"ד מאבל הל' א', "מצות עשה של דבריהם וכו', ולהכניס הכלה, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך[ט], כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות".

ט. לכאו' מקיים גם מצות אחר ה' אלוקיכם תלכו, המבואר בסוטה י"ד ע"א, ומצות ואנוהו המבו' בשבת קל"ג ע"ב, ולדבקה בו, כמבו' ביראים סי' ת"ז, והלכת בדרכיו, ואחר ה' אלוקיכם תלכו, כמבו' ברמב"ם בסהמ"צ מ' ח', ובפ"א מהל' דעות הל' ה'. שהרי במד' שוח"ט מ' כ"ה, אמר ר' שמלאי מצינו שהקב"ה מקשט כלות, ומזווגן אצל חתנים, ומבקר חולים, וקובר מתים. מקשט כלות ומזווגן אצל חתנים מניין, שנאמר ויבן ה' אלוקים את הצלע מלמד שקילעה הקדוש ברוך הוא את חוה והביאה אצל אדם, שכן בכרכי הים קורין לקלעיתא בנייתא. ובילקוט תהלים רמז תש"ב הגי', מלמד שקשטה וקלעה לחוה והביאה לאדם. ובברכות ס"א ע"א, ובעירובין י"ח ע"ב, ויביאה אל האדם מלמד שעשה הקדוש ברוך הוא שושבינות לאדם הראשון, מכאן לגדול שיעשה שושבינות לקטן ואל ירע לו. וברש"י ברכות שם, "שושבין משתדל בחופתו ובזיווגו". וברש"י עירובין שם, "שושבינות שנשתדל בחיתונו, לשמחו ולהתעסק בצרכי סעודת חופה". וברשב"ם ב"ב קמ"ד ע"ב, "שושבינות בחיי האב ששלח האב את אחד מבניו לשמוח את החתן ובידו דורונות שכן דרך שושבינות נוטל דורון לשמחת חופת חבירו ואוכל עמו". וברש"י כתובות ח' ע"א, "שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה היא ראויה לברך". ובאורחות חיים דין לויה אות א', "ובכלל זה לשמח חתן וכלה ומעבירין המת מלפני חתן וכלה וזה וזה מלפני מלכי ישראל ולנחם אבילים כלן בכלל והלכת בדרכיו כמו שמצינו שהב"ה נעשה שושבין לאדם הראשון וליצחק בא לנחמו".

מדהקדים כלה לחתן, מבואר שמצוה לשמח כלה, אינה בשביל החתן, אלא היא מצוה לעצמה'.

במלמד התלמידים פ' תרומה, כ' "ולפי שהחתן והכלה חייבין בשמחה ואנו חייבין לשמחן".

ובסוטה י"ב ע"א, א"ר יהודה בר זבינא שעשה לו מעשה ליקוחין הושיבה באפריון ואהרן ומרים מרקדין לפניה ומלאכי השרת אמרו אם הבנים שמחה.

רד"ק מלכים ב' ט' פס' ל"ה, "ובדרש למה נשאר בה הגלגלת והרגלים וכפות הידים שלא אכלו הכלבים לזכות שהיתה מרקדת לפני הכלות נשארו בה הרגלים ולפי שהיתה מטפחת לפניהם נשארו בה כפות הידים ולפי שהיתה מכשכשת בראשה לפניהן נשאר בה הגלגלת".

אבל במאירי כתובות י"ז ע"א, כ' "מצוה לשמח את החתן ואת הכלה כדי לחבבה וכן מצוה לרקד לפניה ולהתעלס במיני שבח ובכללם שישבחו את הכלה ולא שידקדקו ביותר שלא לשבחה אלא במה שיש בה אלא לשבחה במדה גדושה אף ביותר מן הראוי".

על מה שמבואר בכתובות י"ז ע"א ובירו' ע"ז פ"ג הל' א'[יא], על רב שמואל בר רב יצחק שהיה מרקד עם ההדס.

י. ועי' קובץ שעורים כתובות אות מ"ו, שכ' "כיצד מרקדין לפני הכלה. לכאורה משמע מלשון זה דעיקר המצוה היא לשמח את הכלה, אבל אין לזה טעם, דאדרבא איהו מיפקיד בפ"ו ולא איהי, וכן משמע מלשון הגמ' ברכות ו' דשמחת חתן היא המצוה, אבל כבר פירש"י כאן "מה אומרים לפניה" והכל בשביל החתן, לשבח את מקחו, כמ"ש להלן "מי שלקח מקח מן השוק" וכו'".

יא. בכתובות, רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת א"ר זירא קא מכסיף לן סבא כי נח נפשיה איפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא וגמירי דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא אי לתרי בדרא א"ר זירא אהנייה ליה שוטיתיה לסבא ואמרי לה שטותיה לסבא ואמרי לה שיטתיה לסבא. ובירו', כד דמך רבי שמואל בר רב יצחק איתעקרין ארזייא דארעא דישראל אמרין דהוה נסיב שושיבתה ומקלס קומי כלייה והוון רבנן מרננין ביה. אמר לון רבי זעירא ארפון ליה לית אהן סבא ידע מה עביד. כיון דדמך נחתת אישתא מן שמייא ואפסק בין ערסא לקהלא והוון תלת שעין קלון וברקי בעלמא. חייא דאהן סבא דעבדת ליה שושבתא ונפקת בת קלא ואמרה ווי דדמך שמואל בר רב יצחק גמיל חיסדא.

וכ' ע"ז במנוה"מ ת"ת פ"ה, "אמרו כשהיו עושין חופה, היה מרקד לפני החתן והכלה, כדי לחבב הכלה על בעלה".

ובמטה משה עמוד גמילות חסדים ח"ג פ"ב, "אך עדיין אנו צריכין למודעי למה אמר הכתוב ומשוש חתן על הכלה לא הזכיר רק שמחת חתן. גם רבי חלבו לא אמר רק כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו, ולא הזכירו שיש לשמח את הכלה. ועל דרך הפשט נראה כי עיקר המצוה הוא לשמח את החתן, ולשבח ולהלל הכלה לפניו כדי שתהא חביבה עליו, ולא תהא קלה בעיניו לגרשה, אבל אשה בכל דהו ניחא לה. וכו' אבל על כל פנים מצוה גם כן לשמח הכלה ולרקד לפניה, כמו שמצינו חכמים הראשונים שהיו מרקדים לפניה כדי לחבבה בעיני בעלה. על כן הרוצה להיות חסיד ולאחוז בסנסני דרכי הראשונים, יגמול חסד עם החתנים לשם שמים ויכבדם וישבחם ומהקל יתברך יבא משכורתו שלמה ויקבל ברכה ושלום".

אמנם החתן חייב לשמחה, כמש"כ ההרשב"א בכתובות ז' ע"א, "והא דנפישא ברכה בבחור משמחה ובאלמן שנשא אלמנה נפישא שמחה מברכה הכל לפי עניינו, דברכה באה על שמחת הלב והילכך בחור כיון שלא נשא עדיין שמחת לבו נפישא[יב] בין שנשא בתולה בין שנשא אלמנה ולפיכך מברכין לה שבעה אבל שמחה דהיינו ביטול מלאכה כדי לשמחה כיון דאלמנה היא אינה צריכה פיתוי ואינו זקוק להתבטל מפני שמחה יתר משלשה אבל אלמן שנשא אלמנה שאין שמחת לבו גדולה כל כך די לו ביום אחד, ומ"מ צריך הוא להתבטל ממלאכה שלשה ימים כדי לשמחה דשקדו חכמים על תקנת הכל כדי לחבבה על בעלה, ואלמן שנשא בתולה דמברכין לה כל שבעה נמי מהאי טעמא הוא דכיון שהוא נושא בתולה שמחת לבו נפישא, וכן דעת הנגיד רב שמואל והרמב"ם ז"ל דליכא אלמנה דבצירא ודיתירא משלשה לשמחה וכו' ואלמון שנשא בתולה לשמחה לא נתבאר בגמ' אם שלשה ואם שבעה, ולפי מה שכתבנו דאין שמחה פחות מימי ברכה, הא ודאי אף זו שבעה לשמחה דהא מברכין לבתולה שבעה, אלא אפילו למ"ד בבחור שנשא

יב. לפ"ז מש"כ במנח"ח, "וגם חתן נותנים לו ז' ימי המשתה ולא נתברר אם נשא אלמן אלמנה אם נותנים לו ג' ימים. וגם לדעת הר"מ דאפילו (בחור) [אלמון] שנשא בתולה וחייב בברכה ז' מכל מקום השמחה רק שלשה ימים ע' פ"י מהלכות אישות אפשר דאין נותנים לו רק שלשה ופשוט דאיש ואשה שוים בדינים אלו". ולכאו' לדברי הרשב"א, שמברך משום שמחת לבו, אפשר שאין לו לנהוג מנהג צער, אף שאין בו דין שמחה, לגבי ביטול מלאכה. ועי' הע' 7 מהדה"ח והמ"ב שבחור שנשא אלמנה, יש דין רגל כל ז', לגבי תחנון, ואולי כ' כן, משום השיטה באבהע"ז סי' ס"ד ס"ב, שכה"ג יש דין שמחה כל ז', כפי השיטה השניה שהובא ברשב"א וברי"ן.

אלמנה שלשה לשמחה הכא נראין הדברים דשבעה לשמחה אית לה דהא בעי לפיתויה ולמיחדי בהדה בדרדוגי משחא וכן כתב הרב אבן מיגש ז״ל״.

ומדין ושמח את אשתו, חייב לשמחה כל י״ב חדש, שכ׳ היראים מ׳ רכ״ח, ״למדנו שבשנה ראשונה שנושא אדם את אשתו חייב לשמחה דכתיב נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו בכל דברים שהוא יודע שיש לה שמחה. וראה כמה הקפידה תורה על מצות שמחה שנפטר מלצאת בצבא ק״ו שערי׳ במקום מתבטל בדברים ששאר חייבים ללכת ומצוה זאת נוהגת בין בארץ בין בחוץ לארץ הלכך צריך אדם שיזהר בזמן הזה״.

ב

האם מצוה לשמח את עצמו

לכאו׳ מסברא, שאם אחרים נתחייבו לשמחו, הרי הוא לא גרע מאחרים, וחייב לשמח את עצמו[יג], אך ניתן לומר, שאחרים חייבים מדין ואהבת לריעך, אבל הוא לעצמו אינו חייב, שאם אינו רוצה לשמוח, הרשות בידו, אבל עדיין אחרים חייבים לשמחו, ולכאו׳ מהני בזה מחילה, כמו בשמחת האשה, שכ׳ בשו״ע אבהע״ז סי׳ ס״ד ס״ב, דמהני מחילתה.

אמנם ברמב״ם בפ״י מאישות הל׳ י״ב, כ׳ ״וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון, ואם היתה בעולה אין פחות משלשה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלשה ימים בין בחור בין אלמון״. אמנם אם גם היא מוחלת, מהני, כמש״כ בשו״ע שם.

אבל במלמד התלמידים פ׳ תרומה, כ׳ ״ולפי שהחתן והכלה חייבין בשמחה ואנו חייבין לשמחן״. ובשטמ״ק כתובות ד׳ ע״א, ״ורמ״ה ז״ל אומר וכו׳ ששמחת החתן יום ראשון נמי מן התורה הוא וסמך אקרא דכתיב ביום חתונתו וביום שמחת

יג. עי׳ כעי״ז, בפלא יועץ ערך נחמה, שכ׳ ״וכשם שמצוה לנחם כך מצוה להתנחם ולקבל דין שמים באהבה וכו׳ והמקבל תנחומים מאחרים ויתירה מכך ממנו עצמו מוכיח בזה שיש לו שכל ישר ודעת נכונה ואמונה שלימה״. וכן באיג׳ מהגר״ח הלוי, ״יבואו דברי תנחומין כאשר כן הוא המצוה לקבל תנחומין ולבטח כי יונחמו בבנין ציון וירושלים ובישועת ישראל. ובפרדר״א פט״ז, מה המלך פניו מאירות כאור החמה, כך חתן פניו מאירות כאור החמה, שנ׳ והוא כחתן יוצא מחופתו. אולי הוא לענין שיהיה בשמחה, שפניו מאירות מחמת שמחה, שהרי כתיב, ישיש כגיבור לרוץ אורח.

לבו ואף על גב דהאי קרא לאו גבי חתן כתיב אפילו הכי כיון דאפקיה קרא בלשון חתן שמעינן ששמחת החתן ביום ראשון מן התורה ולפיכך אמרו דכיון שהכל מן התורה והשמחה חלה מעיקרא לא אתי אבילות ודחי שמחה".

וברא"ש מסכת כתובות פ"א סי' ה', "וה"ר מאיר הלוי ז"ל כתב דיום א' של שמחת חתן הוי דאורייתא דכתיב ביום חתונתו וביום שמחת לבו אלמא דשמחת לבו ביום ראשון יש לו סמך מן התורה". וכן במאורות מו"ק עמ' ע"ג, "ואף על גב דאבלות יום ראשון דאורייתא איכא למימר דשמחת חתונה דאורייתא, דכתיב ביום חתונתו וביום שמחת לבו. וכ"כ הרב ר' מאיר הלוי ז"ל". וברבינו ירוחם נתיב כ"ב ח"ב, "כתב הרמ"ה דשמחת חתן יום ראשון מן התורה דכתי' ביום חתונתו וביום שמחת לבו".

וברמב"ם פי"א מאבל הל' ז', "שבעת ימי החתנות הרי הן כרגל[יד] ומי שמת לו מת בתוך ימי המשתה אפילו אביו ואמו משלים שבעת ימי השמחה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבלות, ומונה השלשים מאחר ימי השמחה"[טו].

יד. וכן ברש"י כתובות ד' ע"א ד"ה ופורש, כ' "דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל ולא אתיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה כו'". אלא שלא פי' מדין שמחה. ובאו"ז סי' תל"ב, "פירש"י וכו' דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגביה כרגל ולא אתיא אבילות וחייל' ונוהג שבעת ימי המשתה עכ"ל הא למדת שאע"פ דרגל דחתן דרבנן הוא אפ"ה מבטל אפי' יום ראשון דאבילות. ואני המחבר נראה בעיני דשבעת ימי המשתה דחתן יש להם סמך מן התורה לבטל האבילות כהיא דפ"ק גמרא ר"מ אומר רואין את הנגעים דתניא וביום הראות בו יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו מכאן אמרו חתן שנולד בו נגע נותנין לו ז' ימים לו [ולביתו] ולאיצטליתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו כל ימי הרגל דברי ר' יהודה פירש"י נוהגין היו לעשות שבעת ימי המשתה לחתן. נותנין לו. שלא יראה לכהן לא יתחיל לכתחילה בימי חתונה וכן ברגל.וכו' הא למדת דמדמי רגל דחתן לרגל דאורייתא כדי לבטל אמירת כהן טמא ואף על גב שאינו טמא עד שיאמר הכהן טמא מ"מ הוצרך רחמנא להתיר המתנה שלא לומר לכהן ש"מ דכרגל דמי לענין מנוגע ה"ה לענין אבלות דתרוייהו כי הדדי נינהו אבל ומנודה ומנוגע להרבה דברים ואף על גב דרבי פליג ולפי דבריו אין ראיה וקיי"ל הלכה כרבי מחבירו הא לא קשיא די"ל דההיא דכתובות ר' יהודה היא וכל זה דחקתי עצמי לפרש כדי לקיים דברי הגאונים". ודברי רש"י שהביא או"ז, אינם ברש"י לפנינו שאינו לרש"י. אבל גם בזה אין מבואר דין שמחה.

טו. במאירי כתובות ד' ע"א, "ומכל מקום יראה לי שאין אלמון באלמנה בדין זה אלא ביום ראשון על הדרך שביארנו במשנה בענין איסור מלאכה ויש חולקין בשתיהן ולדונו כל שלשה ימים בדין זה ובאיסור מלאכה ולא יראה לי כן שאע"פ שבתוספתא אמרו התקינו שיהא בטל שלשה פירושו התקינו דבר שיהא גורם להיות בטל שלשה ימים". אמנם ברעק"א יור"ד סי' שמ"ב ס"א, "ובאלמן שנשא אלמנה נראה דנוהג ימי

וברמב"ן כתובות ג׳ ע"ב, "פרש"י וקוברין את המת מיד וכיון דחלה עליה חתונה הויא לי׳ לגביה כרגל ולא אתיא אבילות וחיילא עליה וכו׳ אלא כפרש"י ז"ל עיקר וב"ד מתנים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ואף על פי שאמרו הגאונים ז"ל שהקובר מתו ביום טוב שני נוהג בו אבילות, שאני הכא שהוא זמן שמחה ואין אבל במקום שמחה". וכן במאירי שם ד׳ ע"א, "שבעת ימי חפה לחתן הרי הם אצלו כרגל גמור וכל שארעו אבל בתוך חתונתו אפילו על אב ואם אינו נוהג אבילות עד שיעברו שבעה של חתנה שהרי שמחה כתובה בהם כדכתיב קול ששון קול שמחה וכו׳ וכן כמו שיש סמך מן התורה לאבילות של יום ראשון מדכתיב ואחריתה כיום מר כך יש סמך ליום ראשון של חתנה מביום חתנתו". ובמרדכי מסכת מגילה רמז תת"ח, "והמוסיף לא יוסיף על שלשה השיב ר"י בר׳ אברהם על מעשה שבא לפניו שאירע ג׳ חופות ביום ד׳ אחד והיה אחד מהן כהן וב׳ ישראלים והורה שביום ה׳ היו יכולין לקרות בתורה ואף על פי ששנינו והמוסיף לא יוסיף על שלשה. (והשיב) נראה בעיני דהוי כמו מועד דקורין ארבעה כדקאמרינן בפ"ק דכתובות דמדמה חתן למועד וימי המועד שלו חשיב ליה לדידיה רגל וכי היכי דאמרי׳ במועד אף על פי שאמרו אין אבילות במועד אבל דברים שבצנעה נוהג הכי נמי אמרינן בחתן דאינו נוהג בו אבילות וא"ת א"כ אפי׳ כשאין שם אלא חתן אחד יהיו קורין ארבעה נראה לומר דאין חשיב מועד אלא לגבי חתנים גופייהו אבל לגבי אחרים לא דהכי אמרי׳ פירקא קמא דמועד קטן חתן הנולד בו נגע נותנים לו שבעת ימי המשתה לו ולאיצטליתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו כל ימי הרגל הלכך גבי דידהו קרינן ליה מועד אבל כשהאחרים יקראו בתורה בעדו יותר משלשה לא שהרי שנינו לא יוסיף משלשה אבל אותם ארבעה שאירעו באותו יום חמישי כולם היו חתנים והיה להם מועד לכן הכהן קורא פעמים ואחריו שנים הישראלים הרי ד׳".

הגהות מיימוניות בפי"ב מתפילה אות נ׳, "ריב"א התיר להוסיף על שלשה כשיש חתונה ביום ה׳ אם צריכים לכך כגון שיש ג׳ חתנים ב׳ ישראל ואחד כהן דהא חופה הוי כמו מועד כדמוכח פ"ק דכתובות ע"כ".

משתה ואח"כ ימי אבילות עי׳ אה"ע (סימן ס"ד ס"ב) ובחור שנשא אלמנה תליא במחלוקת הפוסקים (שם ס"ב) אם נוהג שמחה ג׳ או ז׳ ועי׳ במשבצות זהב (א"ח סימן קל"ה סק"ב)". ובפרמ"ג שציין רעק"א כ׳ "צ"ע אם אלמון שנשא בעולה אם אסור במלאכה, ולא הוה מועד לענין אבילות דהרי בעל ברית שבעה נוהג אבילות". ובדרך החיים סימן ל"ח ס"ט כ׳, לענין נפילת אפים כשיש חתן, "ודוקא אם היה החתן בחור או הכלה בתולה אבל אלמן שנשא אלמנה אין זה נוהג רק ג׳ ימים". והביאו במ"ב סי׳ קל"א ס"ק כ"ו. הרי שס"ל שדין רגל כל ז׳, גם בבחור שנשא אלמנה, ו ועי׳ הע׳ 4, דהמנח"ח לכאו׳ לא ס"ל כן, אולי הדה"ח והמ"ב כ׳ כן, משום השיטה באבהע"ז סי׳ ס"ד ס"ב, שכה"ג יש דין שמחה כל ז׳, כפי השיטה השניה שהובא ברשב"א ובר"ן.

שו"ע או"ח סי' קל"ה ס"א, "ואם היו ב' חתנים בבהכ"נ והם ישראלים מותר להוסיף לקרות ד' דלדידהו הוי כיו"ט שמותר להוסיף".

ובתלמיד רבינו יחיאל מפריש מו"ק ז' ע"ב, כ' "לכאו' משמע דזו וא"צ לומר זו קתני, דהא ברגל דהוא מועד דרבים ליכא רבותא כמו בחתן דהוי מועד דיחיד, ומיהו י"ל דלא זו אף זו קתני, דמועד דחתן עדיף טפי משום עשה דפריה ורביה, ואמרי' במגילה דלא שרי למכור ס"ת אלא לת"ת ולישא אשה ולא לצורך מצוה אחרת. וכו' דמדחזינן גבי חתן דמועד דיליה חמיר אסור בתשמיש המטה ונוהג דברים שבצינעא, כ"ש באבל דמועד דנוהג דברים שבצינעא".

ובריטב"א תענית ל' ע"ב, "חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו מסתבר לי שהוא חייב להתענות דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא ואין אבלות חדשה חלה בהם כדאיתא בדוכתא ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו דרבים אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן דיחיד, ועוד מקרא מלא דיבר הכתוב אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, המקום יזכנו לראות בבנינה ובנחמתא אכי"ר". הביאו הביה"ל סי' תקמ"ט ס"א.

ואם היה תלוי ברצונו, בודאי שהיה נדחה, מפני אבילות, כמו לענין עשה דוחה ל"ת, כיון דאי אמרה לא בעינן, המבואר בכתובות מ' ע"א, או דמלמדין לומר שאינה רוצה, כפי' רש"י, או דהאי עשה קיל, כמש"כ הרמב"ן והרשב"א והריטב"א.

הנה כל הדינים נאמרו בחתן, ולכאו' כלה, אם אין דין לשמחה, רק כדי לחבבה על בעלה, ניתן לומר שגם דין מועד שלה, הוא כדי לחבבה על בעלה, ולא שהוא מועד שלה.

ג

חתן מיסב בראש

מו"ק כ"ח ע"ב, אמר רבי חמא בר חנינא מנין לחתן שמיסב בראש שנאמר כחתן יכהן פאר מה כהן בראש אף חתן בראש וכהן גופיה מנלן דתנא דבי רבי ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון.

אמנם במשיבת נפש בהעלותך י"א פס' כ"ו, כ' "כי חתן כמו מלך הולך בראש ועל המלך נאמר ואשכון כמלך בגדוד, היינו שאשב בראש, ולא כשאר בעלי סעודה שהם משרתים ועומדים על קרואיהם כמו שעשה אברהם, והוא עומד עליהם

וכו׳. אכן בסעודה אחרונה החתן משמש לפני שושביניו ליטול זכות ע״י עצמו כמו שעשה אברהם כאשר ביארתי בפ׳ בשלח ובפ׳ וירא״. ובארחות חיים קידושין סי׳ כ״א, אחר שכ׳ שחתן דומה למלך, כ׳ ״ע״כ על כן נהגו בכל מקומותינו שעומדין העם על רגליהם בשעה שהוא מהלך בדרך״.

ונפק״מ דמדין כהן שייך מחילה, כמש״כ במ״ב סי׳ קכ״ח ס״ק קע״ה, ״אבל אם מחל מותר שכבוד הכהונה [כמו לפתוח ראשון או ליטול מנה יפה ראשון וכדומה מדברים שאנו מחויבין לכבדם] ניתן להם רק להנאתם לפיכך בידו למחול״. אבל מדין מלך, אין מועיל מחילה, שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, כדאמרי׳ כתובות י״ז ע״א, וכבו׳ בב״ש סי׳ ס״ד סק״ב, לענין מלאכה בז׳ ימי המשתה.

ובמו״ק דמייתי לעיל מינה, לענין אבל, קרא, ואשב ראש ואשכון כמלך בגדוד, ולא מייתי לענין חתן, לכאו׳ משמע, שאין הדין בחתן מדין מלך, וצ״ע. ובתשב״ץ קטן סי׳ תס״ה, ״מה מלך שולחין לו מנות אף חתן שולחין לו מנות״. לכאו׳ גם זה ניתן ללמוד מכהן, שנותנין לו מתנות כהונה.

ובפדר״א פי״א, ״והיו מלאכי השרת מהלכין והולכין לפניו כמו רועים המשמרים את החופות, שנ׳ כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, ואין דרך זו אלא דרך חתנים, והב״ה כחתן, מה דרכו של חתן לעמוד ולברך לכלה בתוך חופתה, כך הב״ה עמד ובירך לאדם ולעזרו שנ׳ ויברך אותם אלוקים״. לכאו׳ גם זה ניתן ללמוד מכהן, שדרכו לברך את העם.

אבל גי׳ הרוקח, בפי׳ התפילה בברכת נשואין, ״והקב״ה כחזן, מה דרכו של חזן עומד ומברך לחתן וכלה בתוך חופתם, כך הק׳ עמד וברך לאדם ולעזרו ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו וגו׳.

ד

קיום המצוה בדברים

ברכות ו׳ ע״ב, אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מילי, וכ׳ רש״י, ״מילי לשמח החתן בדברים״. ובפרדר״א פט״ז (כגי׳ הילקוט שופטים רמז ע׳) החתן דומה למלך מה המלך הכל מקלסין אותו כך חתן הכל מקלסין אותו שבעת ימי המשתה[טז].

טז. באורחות חיים הלכות קידושין סי׳ כ״א, כ׳ ״ולברכת נשואין צריכין עשרה וחתנים מן המנין. וצריך החתן לענות אמן אחר כל ברכה שמברכין לו. ושבע ברכות אלו כנגד שבע חופות שעשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון בגן עדן. ומביאין החתן והכלה בהלולין על כן נקרא הילולא כתוב בפירקי ר׳ אליעזר החתן דומה למלך מה

עוד שם בפי"ז, "גמילות חסדים מניין אנו למדין לאבלים מאיזבל וכו' וכל חתן"[יז] שהיה עובר בשוק היתה יוצאה מתוך ביתה ומצלצלת בכפי ידיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות, ונתנבא עליה אליהו זכור לטוב הכלבים יאכלו את איזבל בחלק יזרעאל, והאברים שהיו גומלי חסד לא שלטו הכלבים בהם". כד הקמח ערך אבל ג', מאיזבל שהיה ביתה סמוך לשוק וכו' וכל חתן שהיה עובר בשוק היתה יוצאה מתוך ביתה ומצלצלת בכפיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות".

ויש נפק"מ, ביניהם, דאם הוא מדין לשמח החתן, הוא בדברים המשמחים, ומילי דבדיחותא, ואין לו שייכות לקילוס.

ועי' בן איש חי שנה ראשונה פרשת שופטים אות י"ח, שכ' "מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ולעשות להם מילי דבדיחות שישמחו, ושכר המשמחם עצום מאוד, ורק יזהר שלא ישמחם בליצנות"[יח] וכל איסור קל אפילו מדרבנן". ואילו קילוס, אין לו שייכות לשמחה, אלא לקלסו ולשבחו.

המלך הכל מקלסין אותו כך החתן". ואך בשטמ"ק כתובות ז' ע"ב, כ' "ומנהג ישראל שמכניסים את הארוסה עם בעלה לחופה בהילולים ומתוך כך נקרא בי הילולא ועל ידי זאת תהא הארוסה מותרת לו". וכ"ה באשכול (אלבק). ובכלבו סי' ע"ה, כ' "ושבע ברכות אלו כנגד שבע חפות שעשה הקדוש ברוך הוא לאדם הראשון בגן עדן ומביאין החתן והכלה בהלולים ועל זה נקרא הלולא, וצריך להיות החתן עונה אמן אחר כל ברכה וברכה שמברכין לו". א"כ לכאו' גם כונת הארחות חיים להילול הקב"ה, ולא להילול החתן והכלה.

יז. וכ"ה כד הקמח ערך אבל ג'. אך ברש"י מלכים ב ט' פס' ל"ה, "הגלגולת והרגלים אמרו רבותינו שהיתה מרקדת לפני חתנים בידיה וברגליה ומכשכשת בראשה". ובטור אבהע"ז סי' ס"ה, "ואיתא במדרש למה לא אכלו הכלבים כפות של איזבל לפי שהיתה מרקדת בהן לפני חתן וכלה". ובצדה לדרך מאמר ב' הכלל הרביעי הכלל השני בנישואין פ"א, "ואמרו חז"ל למה לא אכלו הכלבים כפות ידיה ורגליה של איזבל לפי שהיתה מרקדת לפני חתן וכלה. ובילקוט מלכים ב רמז רל"ב, גמילות חסדים אנו למדים מאיזבל כי ביתה היה סמוך לשוק וכו' וכל חתן שהיה עובר בשוק היתה יוצאה מפתח ביתה ומסלסלת בכפי ידיה ומהלכת עשרה צעדות. ובמנורת המאור גמילות חסדים פ"ט, "גמילות חסדים מנין אנו למדין מאיזבל שהיה ביתה סמוך לשוק וכל חתן שהיה עובר בשוק, היתה יוצאה מביתה ומצלצלת בכפיה ומהלכת עשר צעדות".

יח. ובט"ז או"ח סי' תק"ס סק"ז, כ' "נלע"ד שיש חילוק בזה דלענין שמחה שאינו של מצוה ודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק אבל בשמחה של מצוה היה היתר בזמן שב"ה קיים כגון שמחת בית השואב' ושמחת דוד שהיה מכרכר בכל עוז ובזמן הגלות ערב' כל שמחה ואפי' בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים מ"מ לא ימלא פיו שחוק כנלע"ד נכון".

ובמ"ב שם סק"כ, "אסור למלאות פיו שחוק שהשמחה יתירה משכח המצות. ועיין בט"ז ופרישה דאפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה ופורים לא ימלא פיו שחוק".

ולמאי דתניא במכילתא בשלח, משל למה״ד למלך בשר ודם שנכנס למדינה והיו הכל מקלסין לפניו שהוא גבור והוא חלש שהוא עשיר והוא עני שהוא חכם והוא טפש שהוא רחמני והוא אכזרי שהוא דיין שהוא נאמן ואין בו אחת מכל המדות הללו אלא הכל מחניפין לו אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן אלא כל מה שמקלסין אותו יותר הוא מקלוסו.

וכן ברש״י שם טו פס׳ א׳, ״דבר אחר כי גאה גאה על כל השירות, וכל מה שאקלס בו עוד יש בו תוספת, ולא כמדת מלך בשר ודם שמקלסין אותו ואין בו״. א״כ אולי מדין מלך, מותר לקלס במה שאין בו, כמלך.

ומכלה שאסרו ב״ש, וב״ה התירו, רק כדי לשבח, ליכא ראיה, שלכאו׳ אין כלה כמלך, ועי׳ אות ה׳.

ובמשיבת נפש בהעלותך י״א פס׳ כ״ו, כ׳ ״ומאשר חתן דומה למלך ומלך חייב להוליך ספר תורה עמו, אם יצא למלחמה ס״ת עמו, אוכל ומיסב ס״ת עמו בסעודה כדאי׳ בפ׳ והטעם שלא יבעוט לב המלך ולא יזוח דעתו עליו מגודל מעלתו, וכשתהיה ס״ת עמו יהי׳ יראת ה׳ נגד פניו ולא יחטא. כמו כן החתן יהיו שושביניו ת״ח שיהיו תמיד מסבבין אותו בבית הכנסת בסעודה בריקוד. והס״ת ידוע לכל שאמת היא, ות״ח מתוך הדרשה יתברר ג״כ שת״ח הוא והתורה והלימוד מבטלים כל ההרהורים רעים כמו שאמר אם פגע בך מנוול זה משכיהו לבית המדרש. ובעת החתונה שהאנשים והנשים בשיתוף בסעודה ובשיתוף הריקוד והשיר והם מקושטות וקול באשה ערוה ויש מקום ליצר הרע לקטרג, וצריך להם מבטל וחוצץ והוא דברי תורה כמו שאוסיף לבאר בסוף״. א״כ יש טעם, לומר דברי תורה, מדין מלך.

ה

האם קיום המצוה בדברים גם בכלה

אם המצוה לשמח, תלוי בהנ״ל, אות א׳, אם יש מצוה לשמח את הכלה, או שהוא חלק משמחת החתן, וא״כ אין מצוה לשמחה בפנ״ע. ודין קילוס כמלך, לכאו׳ ליכא בכלה. אך במס׳ שמחות פי״א הל׳ ה׳, תניא, אין מקלסין[יט] שתי כלות בעיר

יט. בדרישה יורה דעה סימן שד״מ ס״ק ג׳, ״שוב עיינתי באבל רבתי פרק י״א שכתוב שם זה לשונם אין מקלסין שתי כלות בעיר אחת אלא אם כן יש כדי קילוס לזו וכדי קילוס לזו עכ״ל ומשמע דלאו אשעת מיתה קאי אלא אשעת חתנותן דמצוה לקלסן ולומר לפניהן כלה נאה וחסודה ואם כן לא קשה מידי גם אחר זה כתוב שם זה לשונם

אחת, אלא אם כן יש שם כדי קילוס לזו וכדי קילוס לזו, רבי שמעון אומר אף על פי כן אסור מפני איבה וכו' המת והכלה שהיו באין ומקלסין זה כנגד זה, מעבירין את המת מלפני הכלה, מפני שכבוד החיים קודם לכבוד המתים המלך והכלה, מעבירין את הכלה מלפני המלך. ומעשה באגריפס המלך שעבר מלפני הכלה, ושיבחוהו חכמים, אמרו לו מה ראית, אמר להם אני נוטל כתרי בכל יום, וזו תיטול כתרה שעה אחת. וכן היה רבי יהודה עושה בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה מתקלסין ובאין, היה נותן עיניו בתלמידים ואמר המעשה קודם לתלמוד.

מבואר מלשון כתר, שיש בה ענין מלכות, אך אולי הוא כינוי לשמחתה, ואינו בא ליתן לה דמיון כמלך. ודין קילוס שמבואר, אפשר שהוא כדי לחבבה על בעלה.

וכמש"כ הר"ן בכתובות דף יז ע"א, "וב"ה אומ' כלה נאה וחסודה, וכל זה כדי לחבבה על בעלה". וכן לכאו' מבואר, מהא דהשוו ב"ה שם לקונה מקח.

וכן מה שבאורחות חיים הל' אבל גורס בפרדר"א, "מנין מאיזבל שהיתה ביתה סמוך לשוק וכל כלה שהיתה עוברת היתה יוצאה מתוך ביתה ומצלצלת בכפות ידיה ומקלסת בפיה והולכת עשר צעדות ובשכר זה לא שלטו הכלבים בגולגלתה וכפות ידיה ורגליה".

המת והכלה שבאין זה כנגד זה מעבירין המת מלפני הכלה וכו' שמע מינה דבכלה בשעת חתונה איירי ואז שייך קילוס, מיהו לשון רבינו שכתב אין עושין שני הספדים בעיר אחת אלא אם כן וכו' אי אפשר לפרש כן וצריך לומר שהיתה לפניו גירסא אחרת אי נמי יש לומר שהוא מפרש דברי אבל רבתי אכלה או בתולה שמתה שעל כל בתולה היו מקלסין לפניה בשעת הוצאה כמו על כלה כמו שכתוב שם לפני זה עיין שם והשתא אתי שפיר נמי דמתחלה כתב רבינו דאין עושין שני הספדין רצונו לומר השייך באנשים זכרים ואחר כך כתב אין עושין שני קילוסין רצונו לומר קילוס שייך בבתולות ונשים (אלא דקשה לי מה שכתב רבינו קילוס "לזה" שהוא לשון זכר דהוה ליה למימר קילוס "לזו" כלשון אבל רבתי. עד כאן המגיה) אי נמי מה שכתב שני קילוסין רצונו לומר הספד של איש והספד של אשה או כלה דכל אחד יש לו קילוס בפני עצמו זה במעלתו וזאת ביפיה וחכמתה ומה שכתב לקמן סוף סימן שנ"ד אין מנחמין שני מתים יחד אלא אם כן כבודם וקילוסם שוה רצונו לומר נמי באיש ואשה כל אחד השייך לו ובאבל רבתי אין שם תיבת קילוסם עיין שם פרק י"א". אך בהמשך המס' כלה, שהכלה מתקלסת, וכבוד החיים קודם, מבואר, דמיירי בכלה שהולכת לחופה, וכן בהמשך באגריפת. וכן ברוקח סי' שנ"ב, בראבי"ה סי' תתי"ט, ובמרדכי מו"ק רמז תתמ"ג, ובמנהגים דבי מהר"ם, ובאגודה, מבואר דקאי בכנסתם לחופה.

ובאבות דר״נ פ״ד, שני תלמידי חכמים שיושבים ועוסקים בתורה ועברה לפניהם כלה או מטה של מת אם בידן כדי צרכן אל יבטלו ממשנתן ואם לאו יעמדו וישננו ויקלסו לכלה וילוו למת.

וכן ברד״ק תהלים ק״ו פס׳ ה׳, ״וכן בדברי רבותינו ז״ל בית השמחה - בי הִלּוּלָא. ואין צריך להוציאם מענין השבח, כי בשמחת החופה ישבח אדם החתן והכלה, לפיכך קראו בית החופה: בי הִלּוּלָא. וכן ובתולותיו לא הוללו, לא באו לידי שבח שיהלל אדם אותם בחופתן״[כ]. ולכאו׳ ברד״ק תהלים ע״ח פס׳ ס״ג, ״והוללו ענין שמחת החופה, וכן קראו בית החופה בית הלולא, ונקרא כן לפי שמהללים בשירים החתן והכלה״.

ובכתובות י״ז ע״א, תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה אמרו להן ב״ש לב״ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרי׳ לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרהמדבר שקר תרחק אמרו להם ב״ה לב״ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות כי אתא רב דימי אמר, הכי משרו קמי כלתא במערבא לא כחל ולא שרק ולא פירכוס ויעלת חן וכו׳אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי, שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה, ואומר כלה נאה וחסודה. ובכלה רבתי פ״ט הל׳ א׳, ובית הלל, נמי ליכא הכא נאה במעשיה דילמא נאה מבתי אבות וחסידה במעשיה דאחזוקי בבישותא לא מחזקינן[כא] ובית שמאי, מי כתיב משקר תרחק מדבר אפילו סתם ובית הילל כי קאמר רחמנא מדבר שקר תרחק משום ונקי וצדיק אל תהרג, היא לקומי שפיר דמי.

ובית הלל, מאי שנא דמותבי מלקח מקח רע מן השוק, ליתבוה מדאורייתא, דתניא גדול השלום[כב], שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו, מעיקרא כתיב ואדוני

כ. אמנם בתחילת דבריו כ׳ הרד״ק, ״להתהלל, יש מפרשים כמו: לְשַׂמֵּחַ, וכן קדש הלולים, וכן ובתולותיו לא הוּלָלוּ, וכן בדברי רבותינו ז״ל בית השמחה - בי הִלּוּלָא״. וכן בשופטים ט׳ פס׳ כ״ז, כ׳ הרד״ק, ״הלולים -שמחות וכן בדברי רז״ל נקרא בית השמחה הלולא וי״ת חנגין״.

כא. ופלא מש״כ השטמ״ק, ״כיצד מרקדין. פי׳ מה היו אומרים בשבחה כשמרקדין לפניה כלה כמות שהיא פירוש אם נאה אומר נאה ואם כעורה אומר כעורה״. דמה ענין לומר על כעורה, ולפרסם הדבר.

כב. וכן בסמ״ק מ׳ רכ״ז, ״אמנם מותר לשנות מפני השלום כדאיתא ביבמות וגם לערב דעתו עם הבריות, ואמרינן בפרק שני דכתובות כיצד מרקדין לפני כלה ב״ש אומרים

זקן, ולבסוף כתיב ויאמר י"י אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אומנם אלד ואני זקנתי, הכי קאמרי, לא מיבעיא דמדאורייתא שפיר דמי, אלא אף לבראיתא שפיר דמי, כלפי איליא, איפוך. וכן במשיבת נפש בהעלותך ח' פס' א', "תגיע לדברי רז"ל כיצד מרקדין לפני הכלה כלה נאה וחסודה נאה כמשמעו, וחסודה פי' שמקובלת בעיני הבריות בלי טעם כמו שאמרו רז"ל אסתר ירקרקת היתה וחוט של חסד משוך עליה שנאמר ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה. נאה כמשמעו, אינה ר"ל בצורות לובן ואודם לבד כי נאה כולל כמה עניינים, נאה בצורתה, נאה במעשיה, נאה במעשה אבותיה, נאה במלאכתה. ביפיה מסתכלין בפניה כדי לחבבה על בעלה להצילו מן החטא שאין אשה אלא ליופי. ואם היא נאה במעשה אבותיה שהיא ממשפחה מיוחסת מחבבין עליו לומר אין אשה אלא לבנים ורובם דומה למשפחת האם ואם היא נאה במעשה ידיה, מחבבין עליו לומר שיכול לבטוח עליה לעשות כל צרכי ביתו והוא ילך לעסקיו, כמו שמשבח בסוף משלי רבות בנות וכו' שאין למעלה מזו ואם כל המדות אין נמצאת בה רק שיש בה הנהגות טובות ואינה בעלת קטט ודורשת שלום, אז חוט של חסד משוך עליה. ולזה אשר בכמה פנים יש לחבבה צריך דקדוק והסתכלות".

אך התוס' כ', "כלה כמות שהיא ואם יש בה מום ישתקו ולא ישבחוה אי נמי ישבחוה בדבר נאה שיש בה כגון בעיניה או בידיה אם הם יפות וב"ה אומרים ישבחוה לגמרי דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי". וברש"י ור"ן, "כיצד מרקדים. מה אומרים לפניה. כמות שהיא. לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה. חסודה. חוט של חסד משוך עליה".

ו

בגדי כבוד

בפרדר"א פט"ז, מה המלך לובש בגדי כבוד[כג] כך החתן לובש בגדי כבוד. ובדין מלך, כ' הרמב"ם פ"ב ממלכים הל' ה', "המלך מסתפר בכל יום, ומתקן

כלה כמות שהיא ובית הלל אומרי' כלה נאה וחסודה". וכן בריטב"א "ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו. פירוש דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום מדבר שקר תרחק". וכ' התוס', "ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו וב"ש סברי אף על גב דישבחנו בעיניו אין להם לחכמים לתקן להזקיק לומר שקר דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק".

כג. ובילקוט רמז תתרנ"ט, רבי פנחס אמר מרדכי מלך על ישראל שנאמר ומרדכי יצא מלפני המלך וגו', מה מלך לובש פורפורין אף מרדכי כן, מה מלך לובש עטרה כלולה אף מרדכי כן. אפשר דמפני כן היה המנהג, ליתן עטרה בראש החתן, קודם שגזרו מפני החורבן, כמש"כ הרמב"ם פ"ה מתענית הל' ט"ו, "ואחר כך גזרו על עטרות חתנים שלא

עצמו ומתנאה במלבושין נאים ומפוארים, שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך". והרמב"ן בתורת האדם, כ' "היכא דנוהג שבעת ימי המשתה ברישא, לא נקיט מנין שלשים אלא משבעת ימי אבילות, ולא דמי לקוברו ברגל שעולה למנין שלשים ואינו מונה שבעה אלא לאחר הרגל כדבעינן למימר קמן, דהתם משום דנהגא מצות שלשים ברגל הוא אבל שבעת ימי חופה מותר הוא בגיהוץ ותספורת משום מלך ביפיו תחזינה עיניך, הלכך לא סלקי ליה כלל. ומנא הא מלתא דאמור רבנן חופה כרגל, כדתניא וביום הראות בו יש יום שאתה רואה ויש יום שאין אתה רואה מכאן אמרו חתן שנראה בו נגע נותנין לו כל שבעת ימי המשתה לו ולאצטליתו ולכסותו, וכן ברגל נותנין לו כל ימי הרגל". וכ"ה בראי"ש ומאירי כתובות ד, בטושו"ע יור"ד סי' שמ"ב. וברמב"ם פ"ו מיו"ט הל' ט"ז, ובטור או"ח סי' תקכ"ט, בגדי יו"ט כבגדי שבת.

וההגה"מ פ"ו מיו"ט הל' ט"ז, "גרסינן בירושלמי בפ"ק דקדושין אהא דאמרינן האחים שחלקו שעל נשיהן ובנותיהן אין שמין ר' אבהו אמר העושה קטלא לבתו אין מביאין לאמצע וחולקין בראויה להשתמש בחול ברגל מביאין לאמצע וחולקין ר' אבא אמר כלי רגל חולקים כלי שבת מבעיא ע"כ. מכאן משמע שיותר טובים יהיו בגדי רגל מבגדי שבת". וכ"ה בשו"ע תקכ"ט ס"א. א"כ מדין רגל, צריך בגדי כבוד.

ונפק"מ דמדין רגל, די בבגד חשוב, אבל מדין מלך, דינו בבגדי כבוד ביותר, כמלך. ובמנוה"מ תפילה פ"ב, וגרסינן במדרש וכו' מה חתן זה לבוש בגדי תפארתו, כך אדם בשבת לבוש בגדי תפארתו. מבואר שדי לחתן כבגדי שבת. וכיון שמבואר ברמב"ם בפ"ג משביתת עשור הל' א', לגבי יוה"כ, "והמלך והכלה רוחצין את פניהן כלה כדי שלא תתגנה על בעלה, והמלך כדי שיראה ביפיו שנאמר מלך ביפיו תחזינה עיניך, ועד כמה נקראת כלה עד שלשים יום". א"כ יש להתיר לחתן בתוך ימי המשתה, גם ביו"כ, וי"ע למה תנן רק כלה.

ז

שמחה ומשתה

בפרדר"א פרק ט"ז, מה המלך שמחה ומשתה לפניו כל הימים, כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל שבעת ימים. אמנם ברמב"ם בפ"י מאישות הל' י"ב,

---

להניחם כלל, ושלא יניח החתן בראשו שום כליל שנאמר הסר המצנפת והרם העטרה". וברדר"א פ"ה, על החמה, ועולה מעוטר כחתן, שנ' והוא כחתן יוצא מחופתו.

כ' "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח". וכן בריטב"א תענית ל' ע"ב, כ' "חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו מסתבר לי שהוא חייב להתענות דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא ואין אבלות חדשה חלה בהם כדאיתא בדוכתא ואין שמחה אלא באכילה כדאמרינן גבי רגלים וגבי פורים, מ"מ כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו דרבים אתי אבלות דרבים ודחי רגל דרבנן דיחיד, ועוד מקרא מלא דיבר הכתוב אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, המקום יזכנו לראות בבנינה ובנחמתא אכי"ר". הביאו הביה"ל סי' תקמ"ט ס"א.

ונפק"מ, דאם הוא מדין שמחה או משמחת רגל, הרי כ' בשו"ע או"ח סי' רפ"ח ס"ב, "י"א שאדם שמזיק לו האכילה, דאז עונג הוא שלא לאכול לא יאכל". וכן בסי' רצ"א ס"א, "יהא זהיר מאד לקיים סעודה שלישית ואף אם הוא שבע יכול לקיים אותה בכביצה ואם א"א לו כלל לאכול אינו חייב לצער את עצמו". אבל אם הוא מדין מלך, לכאו' גם בכה"ג חייב.

ובמנוה"מ שבת פ"ב, וגרסינן במדרש וכו', מה חתן זה מעונג כל ימי החופה, כך אדם מעונג בשבת. וכו' ורמז לדבר מתפלות השבת.וכו' תפלת מוסף, שני כבשים ושני עשרונים סולת מנחה בלולה בשמן ונסכו, הרי בשר ולחם ויין ושמן, כנגד סעודת החתן. הרי שחיוב חתן הוא כשבת, ולא יותר, וצ"ע.

ח

יציאה לשוק

פרדר"א פט"ז, מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו. כ"ה הגי' ברמב"ן ורשב"א, כתובות ה' ע"א, וברשב"א שם ז' ע"א, וברי"ן על הרי"ף, ובארחות חיים הל' קידושין סי' כ"א, ובאבודרהם, ובשו"ע אבהע"ז סי' ס"ד ס"א. ולכאו' היינו כדכתיב, באיוב כ"ט פס' כ"ה, ואשכון כמלך בגדוד.

אמנם לכאו' לפרדר"א די במלוה אחד, כל שאינו יחידי, אבל אם צריך גדוד, הרי כ' רש"י במלכים ב' ה' פס' ב', "יצאו גדודים כשהולכין מאה או מאתים מעצמן לשלול כאשר ימצאון הוא קרוי גדוד". אמנם בתשב"ץ קטן סי' תס"ה, כ' "מה מלך חיילין מקיפין אותו אף חתן שושביניו מקיפין אותו". ובארחות חיים הל' קידושין סי' כ"א, "וכשמברכין לו ברכת אירוסין ונשואין וכשעולה לקרות בתורה ועולין עמו אוהביו ומיודעיו והכל לפי המנהג". ועי' אות ג' דהמשיבת נפש הביא מהאי קרא, דמלך בגדוד, והגמ' מו"ק לא הביאה מהאי קרא, וצ"ע.

ואמנם בברכות נ״ד ע״ב, אמר רב יהודה שלשה צריכין שימור, ואלו הן חולה חתן וכלה במתניתא תנא חולה חיה חתן וכלה ויש אומרים אף אבל ויש אומרים אף תלמידי חכמים בלילה. וכ׳ רש״י, ״שימור מן המזיקין. חולה שהורע מזלו, לפיכך השד מתגרה בו, וכן חיה אשה שילדה וכן אבל. חתן וכלה ותלמידי חכמים מקנאתו מתגרה בהם״. הובא במג״א רל״ט סק״ז, פר״ח יור״ד קט״ז סק״ט, ומ״ב רל״ט סק״ט. ונפק״מ, דאם מדין מלך, צריך שלא יהיה לבדו כמו מלך, ללותו, אבל מדין שמירה ממזיקין, אם יש בנ״א מרחוק, ליכא חשש מזיקין.

וגם נפק״מ, דמדין שמירה, גם להיות בבית לבד, צריך שמירה, ואילו לפי הפרדר״א, רק בהליכה בשוק, צריך ליוי. ובעיטור שער ב׳, ברא״ה כתובות ז׳ ע״א, כ׳ בשם מדרש, חתן דומה למלך מה מלך אינו יוצא מביתו אף חתן אינו יוצא מביתו. וברמב״ן כתובות ה׳ ע״א, ״ואמרו שנמצא באגדה שהוא דומה למלך שאינו יוצא מפתח פלטרין״. והר״ן שם כ׳ בשם מד׳, החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא מפלטרין שלו אף החתן אינו יוצא מפלטרין שלו.

וברמב״ן וברי״ן מבואר שאינו הפרדר״א, אך בריטב״א כ׳ ״והא דאמרינן באגדה בפרקי דרבי אליעזר החתן דומה למלך מה המלך אינו יוצא מפתח ביתו אף החתן אינו יוצא מפתח ביתו״. הרי שגורס כן בפרדר״א. ויל״ע מה הכונה, ואולי ג״כ הכונה בלא ליוי. ואולי הכונה כמש״כ הרמב״ם בפ״י מאישות הל׳ י״ב, ״וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק״. וכן מבואר ברמב״ן, שכ׳, ״וממנה אתה למד לשבעה של בתולה שהן אסורין במלאכה ומלישא וליתן, ואמרו שנמצא באגדה שהוא דומה למלך שאינו יוצא מפתח פלטרין וכן נהגו אבל בפירקי ר׳ אליעזר ראיתי החתן דומה למלך מה המלך שמחה ומשתה לפניו כך החתן שמחה ומשתה לפניו כל ז׳ ימי המשתה מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו כו׳ בפ׳ י״ו״. לכאו׳ בא לומר, דמבואר בפרקי דר״א, שהפי׳ אינו יוצא מפתח פלטין, הוא שאינו יוצא יחידי.

ט

עשיית מלאכה

הרשב״א וחי׳ הר״ן כתובות ה׳ ע״א, והמאירי שם ב׳ ע״א והר״ן על הרי״ף, גורסים בפרקי דר״א, מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה. במנוה״מ שבת פ״ב, וגרסינן במדרש וכו׳ מה חתן זה יושב בטל ואינו עושה מלאכה, כך האדם בטל בשבת.

אמנם ברמב"ם בפ"י מאישות הל' י"ב, כ' "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח". ובטושו"ע אבהע"ז סי' ס"ד ס"א, "הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים שלא יעשה מלאכה ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה".

לכאו' יש חילוק בין לשון הרמב"ם, ללשון הטושו"ע, שהרמב"ם כ' לעסוק, שהוא קביעות, וטושו"ע כ' לעשות, אפי' מעשה א'.

ונפק"מ אי מהני מחילה, דאם מטעם שיהיה שמח עמה, מהני מחילתה, כמבו' בשו"ע סי' ס"ד ס"ב, אבל מטעם מלך, לא מהני מחילתה. והרמ"א הוסיף, "וחתן אסור בעשיית מלאכה".

וכ' הח"מ, "וחתן אסור בעשיי' מלאכה. נראה דהגיה הרב דין זה אעפ"י שכבר כתב זה שלא יעשה מלאכה משום דמלשון הרב המחבר משמע דמשום לתא דידה תקנו כן ואם היא רוצה למחול על תקנתה הרשות בידה וכמ"ש בסמוך בשם ר' ירוחם וכדאמרינן בעלמא כל האומר אי אפשי בתקנ' חכמי' שומעין לו ע"כ כתב דאף דיכולה למחול על שמחתה דהיינו לאכול ולשתות ולשמוח עמה אבל במלאכה ולצאת יחידי לשוק אף שהיא מוחלת מ"מ הוא אסור בזה ומטעם שהוא דומה למלך כך היה נראה ליישב כוונת הרב בהג"ה זו אבל אין זה מוכרח". וכן כ' הב"ש ס"ק ב', "וחתן אסור בעשיית מלאכ'. הרב רמ"א חידש בזה דלא מהני מחילה שלה וזאת לא נשמע מדברי המחבר מ"ש שלא יעשה מלאכה דה"ה דמהני מחילה שלה".

י

כלי שיר

ראבי"ה סי' תשצ"ה, "ואומר אני אפילו קולו של שיר וטפוח וריקוד לא אסרו אלא לישראל, אבל לגוי המנגן בכלי שיר בנשואין שרי ואפילו אם ישראל אומר לו לעשות ביום השבת שרי, דאמירה לגוי שבות ובמקום מצוה שרי, כדמוכח בפרק הדר גבי ההוא ינוקא דאישתפך חמימיה, ואין שמחה לחתן וכלה בלא כלי שיר, וכל שכן כאן שאינו אסור לישראל אלא משום גזירה בעלמא שלא נחוש אם גוי מטיב נגן בכלי שיר ואפילו אם ישראל מצוהו לשורר בכלי שיר". ובלבוש סי' של"ח ס"ב, "יש אומרים שמותר לומר לגוי לנגן בכלי שיר בחופות, דאמירה לגוי במקום מצוה מותר, שאין שמחת חתן וכלה בלא כלי שיר, ואפילו לומר לגוי לתקן הכלי שיר שרי משום כבוד חתן וכלה, וכן נהגו להקל".

והנה בבמדב״ר בהעלותך פט״ו, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה מלך עשיתיך שנא׳ ויהי בישורון מלך מה מלך כשהוא יוצא תוקעין לפניו אף אתה עשה לך שתי חצוצרות כסף כשתכניס את ישראל יהיו תוקעין בהם והן מתכנסין שנא׳ ותקעו בהן ונועדו אליך לכך עשה לך.

אמנם במד׳ ר׳ תנחומא שם, הגי׳, מה מלך שיוצא למלחמה תוקעין לפניו אף אתה כשאתה יוצא למלחמה יהיו תוקעין לפניך.

אבל צ״ע שהרי היו תוקעין, אצל משה, כשלא יצא למלחמה.

וברמ״נ בא׳ מטעמי תקיעת שופר, כ׳ ״ועוד במצוה זו רמז למלכותו יתברך שביום זה ברא העולם והיה מלך כי אין מלך בלא עם, ודרך מלכי הארץ לתקוע בשופר בתחלת מלכותם כענין שנאמר ויתקעו בשופר ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה״. וכן כ׳ ספר כד הקמח ערך ראש השנה ב׳. אמנם אינו ראיה על כלי שיר.

ובפרדר״א פי״א, עשר חופות עשה הב״ה לאדם הראשון בגן עדן וכלם של אבנים טובות ומרגליות ושל זהב, והלא לחתן אין עושין לו אלא חופה אחת, ולמלך עושין לו שלש חופות, ולחלוק כבוד לאדם הראשון עשה לו הב״ה עשר בגן עדן,וכו׳ והיו המלאכים מתופפים בתופים ומרקדין בנקבים מלאכת הפוך ונקבין, כך ביום שנברא בו אדם הראשון שנ׳ ביום הבראך כוננו, אמ׳ הב״ה למלאכי השרת בואו ונגמול חסד לאדם הראשון ולעזרו שעל מדת גמילות חסדים העולם עומד, וכו׳ והיו מלאכי השרת מהלכין והולכין לפניו כמו רועים המשמרים את החופות, שנ׳ כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, ואין דרך זו אלא דרך חתנים.

ובתשב״ץ קטן סי׳ תס״ה, ״נקוט האי כללא בידך כל המנהגים של חתן ושל כלה אנו למדין ממתן תורה שה׳ היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל״.

ובארחות חיים קידושין סי׳ כ״א כ׳ ״וביו׳ שקבלו את התורה היו כולן חתנים וקבלו התורה שנקראת כלה. והקב״ה ומשה היו שושבינין ובתרגום של ארעא דישראל אומר בענין אחר מלאכיא שושבין. ומשה מנגן על כן נהגו להיות לכל חתן שושבינין זקנים חכמים״.

וא״כ יש ללמוד שיש לנגן לפני החתן, אבל אין מבואר כלי שיר. אך בגיטין ס״ח ע״א, עשיתי לי שרים ושרות ותענוגות בני האדם שדה ושדות, שרים ושרות אלו מיני זמר. וברמ״א סי׳ או״ח תק״ס ס״ג, ״דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר״. א״כ גם מדין מלך, איכא.

ונפק"מ, בכל שבעת ימי המשתה, דמדין אין שמחת חתן וכלה אלא בכלי שיר, נזכר, בראבי"ה נשואין, ובלבוש חופה, אבל מלך הוא בכל שבעת ימי הנמשתה.

וגם כיון שאומרים השמחה במעונו, וכ' החזו"ו והמנהיג, והעיטור בפי' הראשון, והארחות חיים והכלבו, ורבינו בחיי בכד הקמח, והאבודרהם, שהוא מפני השמחה, שברקיע הנקרא ערבות, הובאו דבריהם באות י"א. והרי כ' בפי' התפילה לרוקח, "ישמחו השמים שמחה שייך לומר בדבר שהוא ניכר, כלומר בתופים ובנבלים ובכינרים. ואל תתמה במעון שהוא שמים חמישי אית ביה כל מיני זמר[כד], להכי הוה דוד רגיל לנגן במינים ועוגב וכל מיני זמר, שהיה חוזה ויודע מה למעלה, ותדע שמים חמישי, שפסו' אח' אומר מעונה אלוקי קדם, ופסוק אח' אומר השקיפה ממעון קדשך, ולא הזכיר הה' כי שמו של אותו שמים מעון, והה' יתירא שהוא מעון ה', ועוד מצינו דכתיב יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי, שירה כתוב בה', להודיעך שהוא מעון ה'. שמים נקרא לשון רבים, כמו עיניים ידיים שהם כפולים, להכי נמי שמים שיש כפל מלאכים וממה שישנן בארץ". לפ"ז שפיר שייך כלי זמר כל זמן שאומרים השמחה במעונו.

יא

שהשמחה במעונו

שטמ"ק כתובות ח' ע"א, "כתוב בפירושי הגאונים נראה בעיני דהא דנקט מעון טפי משחק לפי שהיו מלאכי השרת במעון והיו מביאין לאדם סעודתו ביום שמחתו שנשא חוה כדאמרי' בחגיגה בפרק אין דורשין מעון שבו היו מלאכי השרת לכך כשנושאין את האשה אומרים שהשמחה במעונו כך שמעתי וכך מצאתי בפירושי הגאונים". ויל"ע לפ"ז למה רב חביבא ס"ל שאורים השמחה במעונו במילה, והגמ' ס"ל דמטעם דמטרדי מערא דינוקא לא אמרי', הרי השמחה במעונו שייך רק לענין נשואין.

מחזור ויטרי סי' תצ"ב, "לכך אנו אומרים שהשמחה במעונו. דאמרי' בחגיגה. שמלאכי השרת אומרי' שירה במעון. הילכך השמחה היא במעון מכל שאר השחקים. כפר"ת. וכן במנהיג הלכות אירוסין ונישואין, קיבלתי מרבותיי בצרפת,

---

כד. ואמנם בפי' הרוקח דברים עה"ת עמ' רפ"ט, כ' "שחקים ששם שוחקים בכל מיני זמר". וקצת צ"ע שכאן יחס זמירות דוד רק למעון, ואם איתא שגם בשחקים יש כלי זמר, היה לו לנקוט בהדיה, וצ"ע.

שלכך נהגו לומ׳ שהשמחה במעונו ולא בזבולו או במכונו או בלשון אחר לפי מה ששנינו בחגיגה פ׳ אין דורשין ז׳ רקיעים הם וילון, רקיע, שמים[כה], מעו׳, מכון, זבול, ערבות, מעון שבו מלאכי השרת שאומרי׳ שירה הוי אומ׳ שהשמחה במעונו. אב״ן״.

ובעיטור שער ב׳, אחר שכ׳ ״ולפי שמעון הוא מקום השיר כדאמרינן מעון שבו כתות כתות של מלאכי השרת ואומרים שירה לפני המקום והשירה היא השמחה לפני המקום כדכתיב החדלתי את תירושי המשמח אלוקים ואנשים לפיכך אומרים שהשמחה במעונו״. כ׳ ״וביהמ״ק מיקרי מעון כדאמרינן המעון הזה אם אלין הלילה לפי שבו השרה שכינתו והלוים אומרים שירה לפני המקום בכל יום ומברכים שהשמחה במעונו״.

בשטמ״ק כתובות ח׳ ע״א, ״מברך שהשמחה במעונו. לשון ברכה זו כלפי הבורא אמר ורצה לומר נברך לבורא שהשמחה שלימה במעון שלו שאין לו לא עצב ולא דאגה. תלמידי הרב רבינו יונה ז״ל״.

באורחות חיים, הלכות ברכת המזון, וכלבו סי׳ כ״ה כ׳ ״ופי׳ שהשמחה במעונו שהשמחה השלימה במעונו של הקל ית׳ לפי שהיכולת בידו לחדש פנים חדשות שהרי הרקיע שבו מלאכי השרת נקרא מעון ובו אומרים שירה בכל יום ושמחים לפניו בכל יום ויום נבראים המלאכים אבל השמחה השפלה והחסרה [בכלבו, החסרה והשפלה] אצלנו היא שאין אנו יכולין להביא פנים חדשות לרצוננו״.

ולכל הטעמים אלו צ״ע, הא דמבואר בכתובות ח׳ ע״א, רב חביבא איקלע לבי מהולא, בריך שהשמחה במעונו. ולית הלכתא כוותיה, משום דטרידי, דאית ליה צערא לינוקא.

וכ׳ בתשו׳ הרשב״א ח״א סי׳ רמ״ה, ״דבמקום דאיכא צערא לינוקא גם האב מצטער ולא שייך לברוכי שהשמחה במעונו״.

וצ״ל כשהקב״ה הביא לנו שמחה, אז אנו משבחים להקב״ה שיש לו שמחה במעונו תמיד, שאנו מתדמין לו בשמחתו.

כה. לכאו׳ צ״ל שחקים, כמו שהוא בגמ׳ חגיגה י״ב ע״ב, וכן בהמשך שחקים שבו שוחקים מן לצדיקים, וכ״ה באבות דר״נ פל״ז וויק״ר פכ״ט או י״א, ובשוח״ט מ׳ קי״ד. אך אולי גרסתו שמים, וצ״ע.

ובמלמד התלמידים כ' כדברי העיטור, "ואל הענין הזה כונו רבותינו ז"ל שחייבו לומר שהשמחה במעונו בברכת המזון בבית חתנים. כי כשם שצריך לאדם שיודה לשם ויברך קודם שיהנה כדי שיתעורר ויכון הנאותיו לעבודת השם כן צריך לו בכל מצותיו שישים כונתו בהם לדעת דרכיו. וכאשר ישמח למצות הנשואין יעלה על ראש שמחתו ירושלם ויתן אל לבו שהשמחה השלמה היא בירושלם ששם מעונו כמו שכתוב ומעונתו בציון. והוא כדרך שבא הכתוב שמחתי באומרים לי בית י"י נלך והנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו אף כי הבית הזה אשר בניתי אבל ידיעת דרכיו וידיעת שמו הוא ביתו באמת כמו שקדם. וכן השמחה השלמה הוא בו לבדו כמו שכתוב נגילה ונשמחה בך".

ולפי דבריו אתי שפיר שרק בשעת שמחה, אנו אומרים כן.

כד הקמח ערך חתן בבית הכנסת, "ענין הנישואין הוא דוגמא לבריאת העולם, כשם שנברא העולם בעשרה מאמרות כך תקנו ז"ל ברכת נישואין בעשרה מן הכתוב שאמר ויקח בועז עשרה אנשים. ותקנו בברכת אשר ברא עשרה לשונות של שמחה. וכשם שבבריאת העולם היו הימים עם השבת שבעה[כו] כך תקנו לנו ז"ל שבע ברכות עם ברכת היין שהוא כנגד השבת שהוא צריך להתקדש ביין בתחלה ובסוף, גם ימי השמחה הם שבעה, ולפי שאין שלימות השמחה בעולם הזה תקנו ז"ל בבית חתנים לומר בברכת המזון שהשמחה במעונו, לומר שהשמחה שאנו משמחים לחתן וכלה לא מאתנו היא אבל היא במעונו הוא הרקיע ששמו מעון ששם נהרי ששון נהרי שמחה. הקדוש ברוך הוא יגיענו לאותו זמן שיהיו כל ישראל עם הקדוש ברוך הוא בדרך נישואין וישמחו בשמחה השלימה שכתוב בה (ישעיה ל"ה) ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם. ויזכנו שנהיה מעותדים לחיי העוה"ב למעלת האור ולמעלת השמחה כענין שאמר דוד (תהלים צ"ז) אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה".

באבודרהם ברכת אירוסין ונישואין, "ופי' שהשמחה במעונו ר"ל שהשמחה שאנו משמחים לחתן ולכלה לא ממנו היא כי השמחה במעונו. על שם שאין לפני עצבות שנאמר עוז וחדוה במקומו".

ואח"כ הביא את בעל העיטור והמנהיג.

כו. ובמשיבת נפש בהעלותך ח' פס' א', "קבעו ז' ימי המשתה להיות מ"ט שעות פנויות להשיג מעלתה, וכנגד זה צריך לברך ברכת חתנים כל שבעה שהוא ז' ברכות שהם מ"ט ברכות, שיהיו הברכות חלות על השושבינים שלא יגיעם שום הרהור רע בהסתכלות פני הכלה ותחול ברכה והצלחה במעשה ידיהם וזה היה מנהג קדמונינו. ועתה בעו"ה ערבה כל שמחה ונתבטלו ז' ימי המשתה כ"א בפנים חדשות הבאים לכבוד החתן ואז מברכין אשר ברא עד כי יבוא משיחינו בבאכי"ר".

ס' חסידים סי׳ שצ״ג, כ׳ ״כתיב הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו לכך אומר שהשמחה במעונו לכך פסוק שיש בו רמז השם אומר בשמים ובארץ כגון ישמחו השמים ותגל הארץ ר״ת השם של ארבע אותיות כשיש גילה בארץ ברעדה אז שמחה בשמים לפניו. כל המברך שהשמחה במעונו צריך לחקור אם קיימו וגילו ברעדה אם רעדה במקום גילה. אבל אם לוקח אדם אשה שאינה הגונה או היא לוקחת איש שאינו הגון או שניהם אינם הגונים או אין תרבות שם ונבול פה ביניהם או נשים יושבות בין האנשים שהרהורים שם לא יתכן לברך שהשמחה במעונו. ועל אלה וכיוצא בהם נאמר לא ישבתי בסוד משחקים ואעלוז וכתיב (ישעי׳ כ״ח:ח׳) כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום ולא אבוא שמוע בגימטריא עשרה אומרה שכינה לא אבו שמוע דברי תורה ולשמחה מה זו עושה וכתיב מה זו בין ת״ח ובין לצים״.

וכ״כ גם בסי׳ תקי״א ואלף ק״כ, והובא בס׳ המנהגים ההפטרות, אות י״ד, ובב״ח אבהע״ז סי׳ ס״ב, ובב״ש שם סקי״א.

ולפי דברי הס״ח, כל השמחה למעלה, תלויה בשמחתנו, לכך רק כשיש שמחה למטה, ולכך במילה לא.

ובכתובות ח׳ ע״א, ממתי אומרים שהשמחה במעונו, אמר רב פפא מכי רמו שערי באסינתא.

וכן בע״ז ח׳ ע״ב מתי אסור לאכול במשתה של עכו״ם מחמת נשואין, אמר רב פפא משיה דרבא מכי רמו שערי באסינתי.

רש״י ורבינו יהונתן והר״ן, בפי׳ השני, בכתובות פי׳ ״לשם החתן והכלה זורעין שעורין בעציץ לומר פרו ורבו וצמחו כשעורים הללו״, וברבינו יהונתן, ״זורעין שעורים לפניהם״, ובר״ן, ״זורעים שעורים בפניהם״.

ברש״י ותוס׳ ור״ן ונמו״י ע״ז, והגאונים בשטמ״ק כתובות, פי׳ ״נותנין עפר בעריבות וזורעין שם שעורין קודם ימי החופה ומביאין לפני החתן והכלה כשהן צמוחים ואומרים להם פרו ורבו כשעורין הללו שממהרין לצאת מכל התבואה״.

וברבינו יהונתן, ״וביום החופה מוליכין לפניהם ואומרין להם פרו ורבו במהרה כשעורים הללו״.

ובשטמ״ק כתובות בשם תלמידי רבינו יונה, ובשעת ברכה היו מוציאין אותם לפני החתן והכלה לסימן טוב שכמו שאלו השעורים גדלו כן ירבו ויפרו הם״.

ובראבי"ה סי' קל"ז, "ויש מפרשים מכי רמו שערי באסינת(י)ה שהיו זורעים לשם חתן וכלה ומביאים אותה לפניהם בכניסתם לחופה".

וי"ל עוד דבברכות נ"ז ע"א, הרואה שעורים בחלום סרו עונותיו, שנאמר וסר עונך וחטאתך תכפר. אמר רבי זירא: אנא לא סלקי מבבל לארץ ישראל עד דחזאי שערי בחלמא.

וביר' בכורים פ"ג הל' ג', תני חכם חתן נשיא גדולה מכפרת.

יב

שכר המשמח חתן וכלה

ארחות חיים לר"א הגדול אות כ"ח, כל המשמח חתן כאילו קיבל תורה מהר סיני.

רש"י מנחות צ"ט ע"ב, "שביטולה של תורה כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה זהו יסודה כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה שנאמר אשר שברת ולא אמר ליה בלשון כעס שמע מינה הסכימה עמו דעת השכינה כשביטל תורה ושיברן כיון דנתכוין לטובה".

תשב"ץ קטן סי' תס"ה, בשם מהר"ם, "חת"ן ע"ל הכל"ה בגימטריא התורה לומר כל המשמח חתן וכלה כאלו עסק בתורה. כדאמרינן בכתובות מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה לחופה".

עוד שם, "כל המשמח חתן וכלה יבא בגן עדן".

עוד שם, "חת"ן בגימטריא שחקי"ם לומר כל המשחק לפני חתן וכלה זוכה ליהנות ממן שמשחקים ברקיע שחקים".

עוד שם, "וכל המשמח חתן וכלה יזכה לראות בשמחת לויתן שנאמר לויתן זה יצרת לשחק בו".

פי' סידור התפילה לרוקח ברכת נשואין, "כל המשמח חתן וכלה זוכה לי"ח קול תורה, ויהיה עם צדיקים שבי"ח אלף עולמות וי"ח אלף שנאנים".

בעץ יוסף מפרש, "כיון שהתורה כתבה חמישה קולות ודאי באה לרמז שהמשמח חתן כאילו קיים חמישה חומשי תורה או כאילו לומד חמישה חומשי תורה".

סימן כו

דין ברכת התנים כשהמסובין חלקם נוהגים לברך וחלקם שלא לברך והמסתעף

הגאון רבי יעקב ישראל פינקוס שליט"א
רבה של אופקים

חילוק המנהגים בענין ברכת חתנים במקום שאין מיוחד לבית חתנות

באנו בס"ד לברר ענין מצוי, שמתאספין יחד לסעודה לשמחת חתן וכלה בז' ימי המשתה, וכידוע יש חילוקי מנהגים בדיני אמירת השבע ברכות, והמצוי ביותר הוא לענין ההלכה המבוארת בשו"ע (סי' ס"ב י') וז"ל: י"א שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים וכו', ע"ש.

ועפי"ז נוהגים הרבה מבני ספרד, שאם הסעודה במקום שאינו מיוחד לבית חתנות, אין מברכין שבע ברכות, ואמנם מנהג בני אשכנז כדעת הסוברים דשפיר מברכין, [עי' בט"ז שם סק"ז באורך] כל שעושים שמחה מיוחדת לכבוד החתן והכלה.

כמה נידונים בענין שמסובין יחד הנוהגים לברך עם הנוהגים שלא לברך

והשתא יש לדון, כשמסובין ביחד אלו שנוהגין לברך אף בלא בית חתנות, ואלו שנוהגין שלא לברך, בתר מי אזלינן, ויש בזה כמה אופנים:

אופן א', כשהחתן נוהג שלא לברך, אבל המשתתפין בסעודה נוהגין לברך, אי אזלינן בתר דידהו, או דלמא כיון שהחתן אינו נוהג לברך ליכא חיוב דז' ברכות.

אופן ב', שהמשתתפין אינן מהנוהגין לברך, אבל החתן בעצמו הוא מהנוהגין לברך, ויל"ע אם אזלינן בתר החתן או בתר המשתתפין, ואי נימא דצריך שהמשתתפין יהיו מהנוהגין לברך, עדיין יל"ד כמה בעינן שיהיו, ויתבאר לפנינו בס"ד.

נידון ג' יש לדון, דהנה המנהג המקובל שמברך ברכת חתנים אף מי שלא אכל ולא השתתף בסעודה, ומשום שנקטינן דיכול לברך להוציא יד"ח את המשתתפים

בסעודה שנתחייבו, [ומדין ערבות], והשתא יל"ד באופן שהמסובין נוהגים לברך ונתחייבו בברכות, האם יכול לברך ולהוציאן מי שנוהג תמיד שלא לברך, וזהו נידון כללי הנוגע לכמה ענינים, כשיש חילוק בהנהגת ההלכה אם חייבים או פטורים, האם יכול מי שנוהג כשיטה הפוטרת להוציא את הנוהגים כדעת המחייבים, ויתבאר בס"ד לפנינו.

אם אזלינן אחר החתן או אחר המסובין

ונפתח בב' הנידונים הראשונים, בתר מי אזלינן אי בתר החתן או בתר המסובין, דהנה הדבר לכאורה תלוי בגדר עיקר החיוב דברכת חתנים בסעודות דז' ימי המשתה, אי הוי חיובא מצד החתן, או מצד המסובין בסעודת החתן, וכבר נתבאר הענין במקו"א ונוסיף עוד גרגיר בזה, ואין ביהמ"ד בלא חידוש בעזה"י.

הנה בשו"ת 'נודע ביהודה' (קמא אה"ע סי' א') דן בנישואי חרש וחרשת שאינן יכולין לשמוע הברכות, וכ' בתו"ד וז"ל, אמנם חרש שנשא חרשת ודאי לדעתי אין כאן ברכה, ואפ"ה מיקרי נישואין כמבואר ביבמות שתי אחים חרשים שנשאו ב' אחיות חרשות וכו', ע"ש, הרי דס"ל להנוב"י דכיון דהחתן והכלה אין יכולים לשמוע הברכות, הוי זה עיכוב באמירת הברכות ואין מברכין אותן. והביא דבריו הגרעק"א בגליון שו"ע סי' ל"ד סעיף א', ע"ש.

ובאגר"מ (ח"א סי' פ"ז), הקשה על דברי הנוב"י מהמבואר בשו"ע סי' ס"ב סעיף י"ב (ומקורו מדברי הרא"ש בסוכה פ"ב סי' ח'), דבני החופה שנתחלקו לחבורות, ואוכלים שם הסעודה, אפילו אכלו בבתים שאינן פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולן מברכין ברכת חתנים וכו', ע"ש. וחזינן מזה שהחיוב בברכת חתנים הוי אף כשאין החתן עמהם, וטוען מזה על הנוב"י דכ' דעיקר הברכות שייכות להחתן והכלה[כז].

ובדעת הנוב"י י"ל, דמחלק בין ברכות הנישואין שמברכין בשעת הנישואין, לבין הברכות שמברכין בז' ימי המשתה, דלענין הדין לברך ברכות הנישואין בסעודות של ז' ימי המשתה, ברכות אלו באמת לא הוי חיובא דוקא דהחתן והכלה, אלא שנאמר לברך הברכות חתנים כל שבעה בסעודות שנעשין לכבוד החתן והכלה, אבל ברכות הנישואין שהן מסדר הנישואין, [וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה[כח],

---

כז. ובתו"ד מעלה האגר"מ שם צד, דיש לדחוק כוונת הנוב"י דאזיל על ברכת האירוסין ולא על ברכות הנישואין, אולם הוא עצמו כ' דהוא דוחק בכוונתו.

כח. ובענין זה כ' בס"ד במקו"א, דיש מן הראשונים דס"ל דהברכות הוו מעכבין בהיתר הכלה לבעלה וכפשטות המימרא ברישׁ מסכת כלה 'כלה בלא ברכה אסורה לבעלה',

בזה סובר הנוב״י דיסוד החיוב הוי מחמת החתן והכלה שצריכין לשמוע הברכות, ואם הם חרשים ואין יכולין לשמוע ס״ל שא״א לברך.

ומעתה לענין הנידונים הנ״ל, בתר מי אזלינן בסעודות ז׳ ימי המשתה, אי בתר החתן או בתר המסובין באופן שחלוקין הן במנהגיהן אם מברכין ז׳ ברכות וכנ״ל, דהנה להמבואר בשו״ע הנ״ל, שיש לברך הברכות אף שלא בפני החתן, א״כ ה״נ אף שהחתן אין נוהג לברך, אולם כיון שהציבור שפיר נוהג לברך, לכאורה יש חיוב ברכה מצד הציבור המשתתפין ושפיר יש להו לברך, וכן פוסק בספר ׳שובע שמחות׳ [להגר״ש דבליצקי, פ״א הערה צ״ד], ע״ש. ועי׳ בהערה[כט] שמטו ממרן הגריש״א שפסק לא כן.

והנה יש נידון אם צריך שהחתן יאכל פת בסעודה, ובשו״ת ׳האלף לך שלמה׳ למהר״ש קלוגר זצ״ל (סי׳ צ״ג) כ׳ שצריך שיאכל החתן פת ע״ש, ונראה שאי״ז סותר לדין הנ״ל, שחל חיוב על המשתתפין בסעודת נישואין אף בלא שהחתן נמצא עימהן בשעת הסעודה, דהתם איירי שהן בני חופה וחייל ממילא על כל הסעודות של כל חבורה וחבורה שֶם ׳סעודת נישואין׳, ועוד שהחתן אוכל במקומו בחבורה שלו, אבל אם מתאספין לסעודה בז׳ ימי המשתה, והחתן אף שנמצא שם אבל אינו משתתף בסעודה שאינו אוכל פת, י״ל שלא חל בסעודה שם ׳סעודת נישואין׳ כלל.

והנה באופן שהחתן נוהג לברך, אבל המשתתפין אינן נוהגין לברך - לכאורה א״א לברך, שהחתן בעצמו אין יכול לחייב והחיוב חל על המשתתפין בשמחת הנישואין, וכל שהן אינן נוהגין לברך לא חייל חיוב ברכות, כן נראה פשוט לכאורה, אלא שיש לדון כמה מהמשתתפין צריכין להיות מאלו שנוהגין לברך, עי׳ במה שנרחיב בזה בהערה[ל].

ואולם אף לדעת החולקים [והובאו בבית שמואל סי׳ נ״ה סק״א] שאין הברכות מעכבין, אבל נמי י״ל דהברכות הוו מעצם סדר הנישואין, ואינן כברכות השבח בלבד, וכמו שהוכחנו שם.

כט. עי׳ בס׳ ׳בית חתנים׳ שמביא ממרן הגריש״א זצ״ל שאמר, שאין לברך ז׳ ברכות כשהחתן נוהג שלא לברך, דהברכות הם לכבוד החתן והכלה, וכיון שלשיטתן אין לברך רק בבית חתנות, ה״נ האחרים שנוהגין לברך אינן מברכין, ע״ש. ולדבריו צריך לחלק בין בני חבורות שמברכין אף שהחתן אינו אוכל עימהם, וצ״ל דשם עדיף, דחשיבי כולהו כנטפלין לחתן במקומו, אבל כהשהחתן גופיה לאו בר ז׳ ברכות, א״א שיחול עלייהו חיוב.

ל. שהנה לחיוב ברכת חתנים צריך שיהיו עשרה גדולים, אמנם קי״ל שמתחייבים רק ע״י סעודה, ויל״ע כמה מתוך המשתתפין צריך שיאכלו פת, עי׳ בפתחי תשובה (סי׳ ס״ב

האם מי שנוהג שלא לברך יכול להוציא את הנוהגים לברך ואם חשיב כמחויב בדבר

ומעתה נבוא לנידון אם הנוהג שלא לברך יכול להוציא את הנוהגין לברך, הנה יעוי' בדברי הגרעק"א בגליון השו"ע סי' ל"ד ס"א בענין ברכת האירוסין, דפליגי הראשונים בדין ברכת אירוסין אימתי מברכין, שיש אומרים שקודם עושה הקידושין ואח"כ מברכין ומשום דדלמא הדרו בהו, אבל דעת הרמב"ם שאם יברך אח"כ הוי ברכתו לבטלה דמה שעשה כבר נעשה, וכן פסק השו"ע שם כדעת הרמב"ם, ומביא הרעק"א בשם תשובת מקור ברוך [או"ח סי' כ"ב להגאון רבי ברוך קלעי זצ"ל], וז"ל, אם המקדש מעיר שנוהגין לברך מקודם, והמתקדשת ממקום שנוהגין לברך אחר הקדושין, או בהיפוך, אזלינן בתר המקדש שהוא העושה המצוה שעליו לקדש, עכ"ד. וזה איירי לענין אם יש חילוק בין המתקדש למתקדשת, דאזלינן בתר המקדש שהוא עושה המצוה.

ובמקור ברוך שם איתא עוד [ולא הזכיר זאת הרעק"א], אע"פ שהחזן מברך, מכל מקום כמנהג האיש המקדש עושה, עכ"ד. וכוונתו שכפי המנהג שמברך אדם אחר את הברכת אירוסין, ועולה הנידון האם יברך כפי מנהג החתן או כמנהג שלו, וע"ז כתב שהחזן יברך כפי המנהג החתן המקדש, ומבואר שאף שהחזן עצמו הוא נוהג לברך קודם, וכדעת הרמב"ם, ואפ"ה יברך החזן אח"כ, וא"ת התינח החתן עצמו שנוהג כדעת הסוברים שמברכין אח"כ, אבל החזן שאין מנהגו כן איך מברך באופן שלמנהגו הוי ברכה לבטלה, וחזינן לכאורה מזה שכל שבא להוציא את חבירו שנוהג לברך יכול להוציאו כפי מנהגו, וא"כ לכאורה ה"נ בנידון דידן דיש פלוגתא אם מברכין הז' ברכות, לכאורה יכול אף מי שאזיל כדעת הפוטרים להוציא את מי שנוהג כדעת המחייבים, וחשיב כמחויב בדבר ולא הוי ברכתו לבטלה.

ואמנם יל"ד שחלוק הנידון דידן מהנידון דהמקור ברוך הנ"ל, דהתם ודאי לכו"ע מברכין ברכת אירוסין וחשיב ודאי 'מחויב בדבר', ורק הנידון אימתי מברכין,

---

סק"ח), ועי' בספר 'שובע שמחות' להגר"ש דבליצקי זצ"ל (פ"א סעיף ו') דמכריע בזה שדינו כמו שמבואר בהלכות זימון (או"ח סי' קצ"ז ס"ב) דבעינן ששבעה יאכלו פת והשאר צריך שיאכלו מידי כדי שעי"ז יצטרפו לזימון בשם, וזה מחייב לברך שבע ברכות, ועי' בספר 'שערי נישואין' (ש"ד פכ"ב) מש"כ בזה. והנה זה איירי לענין עיקר המחייב בסעודה שיש בה עשרה, ואמנם בנידון דידן דסעודה יש ואף הסועדים בפת ישנם, אלא דהנידון אי חל חיוב כלל לברך השבע ברכות כשאינו בית חתנות וכנ"ל, ובזה יל"ע כמה צריך שיהיו שם מהמשתתפין בסעודה שיהיו נוהגין לברך, האם בעינן לכל הפחות שבעה, או דלמא שאף אם המיעוט נוהגין לברך סגי, שיחול חיוב מחמתן לברך.

בזה נאמר שיכול החזן המברך להוציא את החתן לפי מנהגו, דסו״ס ביסודו אף החזן חשיב כמחויב בדבר על עיקר הברכה, ויש לו דין ערבות על ברכה זו, אבל בנידון דידן דהוא אזיל כדעת הפוטרים שס״ל דליכא חיוב כלל לברך עתה ברכת שבע ברכות שאינו בית חתנות, וא״כ י״ל שנחשב איהו כאינו מחויב בדבר לגבי ברכות הללו, וכל שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא את חבירו.

ראיה ממעשה דרב אשי בפסחים שיכול לברך להוציא שלא כמנהגו

ובענין זה הביאו לדון מהגמ׳ בפסחים (ק״ו א׳), דיעו״ש בגמ׳ שדנה לענין קידוש היום מה מברך, ואמרינן שם, ביום מאי מברך, אמר רב יהודה בורא פרי הגפן. רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, הבו ליה, סבר מאי ניהו קידושא רבה, אמר מכדי כל הברכות כולן בורא פרי הגפן אמרי ברישא, אמר בורא פרי הגפן ואגיד ביה, חזייה להההוא סבא דגחין ושתי, קרי אנפשיה החכם עיניו בראשו, ע״כ. ועי׳ ברשב״ם ד״ה ואגיד וכו׳ דכ׳ וז״ל, ואגיד ביה. האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות, ובכך יבין דבורא פרי הגפן רגילין לומר ותו, לא שאם לא כן היה אומר להם (הגהות הב״ח וכ״ה בר״ן) קידוש גדול של לילה כמנהגן, עכ״ד. ומבואר שחיכה רב אשי לראות אם נהגו שם לומר עוד נוסח ברכה בקידוש ביום וכמו בקידוש דלילה, או רק בורא פרי הגפן, ואם היה מבין שיש עוד תוספת ברכה היה אומרו להוציאן וכפי מנהגן, ומבואר שאף שהוא היה נוהג לומר רק ברכת בורא פרי הגפן, אבל כיון שלפי מנהגן היו אומרים עוד ברכה היה נוהג כמותן כדי להוציאן יד״ח.

ויעוי׳ בשו״ת ׳חיים שאל׳ להחיד״א (ח״א סי׳ צ״ט) דהוכיח הוכחה זו מדברי הגמ׳, ועי׳ בהגהות רא״מ הורביץ זצ״ל דהק׳ כן, דאיך יברך הוא מה שלדעתו הוי ברכה לבטלה, וכ׳ דאולי סבור שלא קידשו בלילה, ובוש לישאל מאי ניהו קידושא רבה, ע״ש. והיינו שרוצה לפרש דחשב רב אשי שאולי שכחו לומר קידוש בלילה שאז הדין שאומרים זאת ביום, ולכאורה הוא דוחק, והרשב״ם כ׳ ׳קידוש גדול של לילה כמנהגן׳, ומשמע דהוא משום דכך נהגו לומר ביום, ולא מטעם שלא קידשו בלילה.

ויעוי׳ באגר״מ (או״ח ח״ב סי׳ צ״ד) דכ׳ נמי להוכיח מגמ׳ זו וכד׳ החיד״א הנ״ל, ואמנם כ׳ חידוש טפי, דמוכח מדברי הגמ׳ שכל שבא למקום שנוהגין לברך מתחייב הוא כמותן, ואמנם מדברי החיד״א אין נראה שמפרש שנעשה להיות מחויב כמותן, אלא שיכול להוציא אותן ידי חובה כפי איך שהן נוהגין, וכמו שנביא מדבריו לפנינו.

נידון החיד"א בענין המברך על ההלל במקום שנוהגים לברך והוא אינו נוהג לברך

ונביא בס"ד תורף דברי החיד"א שם על מה סובבין דבריו, דדן שם לענין הפלוגתא אם מברכין על הלל בר"ח או לא, ומביא שהיה מעשה באחד מבני א"י שנוהגין שם שלא לברך והלך לחו"ל ששם היה המנהג לברך, והיה שם ש"צ, ובירך על ההלל כדי להוציאן יד"ח, ואחד החכמים שם קצף וגער עליו שבירך ברכה לבטלה, ולא הוציא את הרבים יד"ח.

ובתחילה אזיל החיד"א כסברא זו שברכתו לבטלה, ורצה לסייע מהא דמבואר בירושלמי דבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך במגילה כי אינו מחויב בדבר, ומכח זה פוסק הפרי חדש, דבשכח לספור ספירת העומר יום אחד, דלדעת הבה"ג אינו יכול לספור עוד, דה"נ אינו יכול להוציא אחרים יד"ח, דחשיב כאינו מחויב בדבר, והביא ראיה מהירושלמי במגילה הנ"ל, וטוען החיד"א דה"נ בנידון דהלל, כיון שזה המברך אינו מחויב לברך על ההלל, דהא מנהגו שלא לברך וא"כ אינו יכול להוציא רבים המחויבים בברכה זו יד"ח, וכ' עוד, דאף מאן דפליג על הפר"ח וס"ל דבספירת העומר יכול שפיר להוציא אף דהשתא אינו יכול לברך, היינו משום דחשיב כדבר אחר גרם לו לפי ששכח יום אחד, ושפיר יכול להוציא אחרים יד"ח, אבל כשהוא אזיל כדעת הפוטרים וכגון בהלל בר"ח, א"כ חשיב כאינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא יד"ח את הרבים הנוהגין לברך.

ושוב כותב החיד"א, דכד דייקינן פורתא יש להביא ראיה דבכה"ג דהלל בר"ח, דלא היה ברכתו לבטלה ויכול להוציא הרבים יד"ח, ומביא ההוכחה מהגמ' בפסחים הנ"ל דהיה אומר רב אשי כמנהגן והיה מוציאן יד"ח, וא"כ ה"נ לענין ההלל בר"ח דאף דכשמתפלל לעצמו לא יברך על ההלל, אבל כשנעשה שליח ציבור יכול לברך על ההלל בר"ח, ומוציא הרבים יד"ח שנהגו במקומן לברך.

והא דבבן עיר ובן כרך איתא בירושלמי דחשיב כאינו מחויב בדבר, אומר החיד"א דע"כ דיש לחלק ביניהם, דההיא דפסחים כיון שבאתרא הדין נוהגין לברך על קידוש של יום כבלילה, ולסברתם כו"ע חייבים בזה, וה"נ בהלל בר"ח לפי השיטה שחייב לברך על ההלל בר"ח שכן נוהגין בעיר זו, הא כו"ע יש להן לברך, ומשו"ה חשיב זה שבא מא"י כמחויב בדבר, דלדידהו אף הוא מחויב, ולא דמי לבן כרך ובן עיר דלא שייכא לפלוגתא, דלעולם הבן כרך אינו מחויב ביום י"ד ע"ש.

כיון שמחויב לדידהו נכלל בחיובן הוי כמחויב בדבר אף שהוא פטור

והנה הך סברא דחשיב כמחויב בדבר כיון שלדידהו אף הוא מחויב, באמת הוא חידוש גדול, דהא סו״ס דינו שאינו מחויב כיון דאזיל כהסוברים שפטור, ואם יבוא בן א״י זה הנוהג שלא לברך על הלל להימלך עם החכמים בני חו״ל האם יורו לו לברך כמותן, הא יורו לו ליזיל כמנהג עירו, וא״כ היאך יכול להיחשב כמחויב בדבר להוציא את הנוהגין שחייבין ידי חובה, ולכאורה מחדש החיד״א כאן מכח הגמ׳ בפסחים הנ״ל דבר עמוק, שאה״נ דלענין הנהגתו הפרטית הוי פטור, אבל ביחס להציבור שכן חייבים הוא יכול להיכלל בחיובן כל שהוי נוגע להן, דהוא נמי מודה שהן חייבין ע״פ רבותיהן, וא״כ כשהנידון הוי כלפיהן היינו להוציא אותן, הרי הוא יכול להיחשב כמותן ושיחול כלפיו החיוב שיש עליהן.

והנה לפי״ז ה״נ בנידו״ד דשבע ברכות, יל״ד לכאורה שיכול מי שאזיל כדעות הפוטרות, להוציא יד״ח את מי שאזיל כדעות המחייבות, וכאמור דהיסוד לחידוש המופלא הזה הוא הגמ׳ בפסחים הנ״ל. ועי׳ בהערה[לא].

החילוק בין מעשה דרב אשי בפסחים דהוי מכח מנהג לנידון הלל בר״ח ואמירת ז׳ ברכות שהוי נידון בהלכה

ועולה במחשבה (לולי דברי החיד״א דמדמה הענינים להדדי), דיש מקום לחלק בין המעשה דהגמ׳ בפסחים הנ״ל, לנידון דהלל בר״ח וכן הנידון דידן לענין אמירת שבע ברכות, דהנה הנידון בפסחים הנ״ל, היה כאמור על קידוש ביום, דסבר רב אשי שבמקום זה נוהגים לומר קידוש ביום עם ברכה וכמו בלילה, ואף שבמקומו לא נהגו כן, והנה יש לדון בהא דנתחלקו המקומות לענין זה אם מברכין בקידוש של יום או לא, האם יסודו נעוץ ב׳פלוגתא׳, וכמו שאר מחלוקות שמצינו, או דלמא אינו בגדר ׳פלוגתא׳, אלא דכאן נהגו לברך וכאן לא, וכמו למשל מה דמצינו במשנה במגילה (ריש פ״ג) לענין ברכה אחר קריאת המגילה, דאיתא שם במשנה דבמקום שנהגו לברך יברך ושלא לברך לא יברך, ע״ש. ולכאור׳ נראה שאי״ז שייך לפלוגתא, דאין המחלוקת בדין האם צריך לברך או לא, אלא שבמקומות מסויימים חידשו ברכה מכח המנהג, [שיש כח לחכמים להנהיג מנהגות ולחדש ברכה], ובמקומות

לא. והנה היה מקום לומר, דהחיד״א הרי איירי במקום שהוא ׳שליח ציבור׳, ולכך דינו לענין זה כציבור, אבל בנידו״ד בדין שבע ברכות, שאינו בגדר ש״ץ, ורק שבא להוציא יד״ח דלמא גרע, ואמנם דהרי ההוכחה הוי מהגמ׳ בפסחים ממעשה דרב אשי ושם נמי לא היה ש״ץ, ועדיין יל״ד, דהתם במעשה דרב אשי י״ל דהיה באתרא שנהגו כן, אבל לענין שבע ברכות אי״ז בגדר ׳מנהג המקום׳, אלא כל אחד נוהג כהנהגת רבותיו ושמא גרע, ואמנם דאין נראה לחלק ביניהם מצד סברא זו.

אחרים לא חידשו מנהג זה, וה"נ לענין קידוש דיום י"ל שהיה זה מלתא דתליא במנהגא, דחשב רב אשי שבמקום זה הנהיגו לברך ביום כמו בלילה.

ואמנם הנידון בהלל דר"ח אם מברכין או לא, הוא פלוגתא גדולה בראשונים, דנחלקו אם מברכין או לא, עי' תוס' ברכות (י"ד א'), והרא"ש (שם סי' ה') דס"ל שמברכין, אבל הרמב"ם פסק בהל' חנוכה (פ"ג ה"ג) שאין מברכין, ויסוד הפלוגתא הוא אם מברכין על מידי דהוא רק מכח מנהג אבותיהם בידיהם, והאם לדמות זאת לחיבוט ערבה שאין מברכין ע"ז, ע"ש. ופליגי הראשונים בהכרעת הסברא איך לפסוק דין זה מתוך הש"ס, ולהלכה פליגי בזה המחבר והרמ"א (סי' תכ"ב ס"ב), דהמחבר אזיל כהרמב"ם שאין מברכין, והרמ"א כ' דיש אומרים שמברכין ושכן המנהג במדינות אלו, ע"ש. ובנידון כגון זה יש לומר דע"ז לא איירי הסוגיא בפסחים הנ"ל, דיכול מי שנוהג כהשיטות שלא לברך להוציא יד"ח מי שנוהג כהשיטות לברך, דכיון שלשיטתו נפסק ההלכה שלא לברך, ואם מברך הוי ברכתו לבטלה, וא"כ אף כלפי הנוהגים שכן לברך איך יברכו להוציאם, מה שלשיטתו הוי ברכה לבטלה, ועוד שיש להחשיבו כאינו מחויב בדבר.

ורק במילתא דתליא במנהגא י"ל, שאף מי שאין נוהג לברך אין הפירוש שנוקט שאלו שנהגו לברך הוי ברכתן לבטלה, שאף הוא מודה שבמקום שהנהיגו כן שפיר הוי ברכה מעליא מכח המנהג, ורק שהוא אינו נוהג כן, והשתא שהולך למקום שנוהגים לברך, ועולה הנידון אם יכול הוא לברך כדי להוציא את הנוהגים שם לברך, ובזה יש להבין, ראשית, שי"ל שחל נמי עליו המנהג לברך מחמת מנהג המקום שבא לשם, ואולם אף אי נימא שלא חל עליו המנהג לברך כיון שהוא בא ממקום שאין מברכין, אבל בנוגע להוציא את הנוהגין לברך שפיר יכול לברך, ואי"ז נחשב כברכה לבטלה כלפיו, דכל שרוצה עתה להוציא יד"ח את הנוהג לברך שפיר יכול, ונחשב אף הוא כמחויב כלפי אלו הנוהגים לברך, ולכך בההיא דפסחים דכאמור שיש לפרש דאף אם היו מברכין בקידוש דיום, היה זה מכח המנהג שהנהיגו שם, ולכך יכל רב אשי לברך כדי להוציאן, אבל מה שנוגע לגבי הפלוגתא בהלל דר"ח, וכן בנידון דידן לענין הנידון אם אפשר לברך השבע ברכות, דהוי פלוגתא האם מברכין במקום שאינו בית חתנות, י"ל שלא יוכל לברך מי שאינו נוהג לברך, להוציא יד"ח את הנוהגין לברך, וכש"נ.

הנידון לדמות הלל בליל פסח למעשה דרב אשי משום שהוי ממנהג ולא מדינא

והנה לעיל הזכרנו את דברי ה'אגרות משה' שמוציא מהגמ' בפסחים הנ"ל, שצריך ליזיל לפי מנהג המקום שבא לשם, והנה הנושא שם של האגר"מ, הוא לענין הנידון אם אומרים הלל בליל פסח בביהכ"נ עם ברכה, [עי' בשו"ע סי' תפ"ז ס"ד

וברמ״א שם ובביאור הגר״א], וע״ז מוכיח מהגמ׳ בפסחים, שאם בא למקום שנוהגים לברך עליו לברך כמותן, ע״ש, והנה י״ל שהנידון דאמירת ההלל בליל פסח בבית הכנסת, אינו דומה להפלוגתא בדין הלל בר״ח אם מברכין, דבהלל בר״ח הוי זה כאמור נידון בהכרעת ההלכה אם מברכין על מנהג זה או לא, אבל הלל בבית הכנסת בליל פסח יסוד הנידון בזה הוא אם הנהיגו לומר הלל נמי בבית הכנסת נוסף על ההלל שאומרים בהגדה, ויש מקום לדמות זאת לחילוק מנהגות דהמשנה במגילה הנ״ל, דנתחלקו המקומות לענין אם מברכין אחר קריאת המגילה, ולפי״ז אף לפי דברינו, שפיר מדמה האגר״מ הנידון דהלל בליל פסח להגמ׳ בפסחים, דאיירי בחילוק מנהגות אם מברכין על קידוש ביום כמו בלילה או לא, וכש״נ.

סימן כז

דין שומר דחיטה ושעורה וביסוד דיני שומרין [והשייכות לשמחת חתן וכלה]

הגאון רבי יחיאל פישהף שליט״א
מר״י כנסת יצחק מו״ע מח״ס טעם ודעת

הנה כאשר נהוג לזרוק על החתן הכלה חיטין וזרעונים לסימן מילתא למזל טוב וריבוי זרעם, ונשלמה פרים שפתינו ואצרף פה מאשר עלה לאחרונה בענין זה דשומרי חיטה ושעורה.

א. בחולין קי״ז ב׳ דתנא דבי רבי ישמעאל על כל זרע זרוע כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה חיטה בקליפתה ושעורה בקליפתה ועדשין בקליפיהן, ופרש״י קליפה, הוא שומר לאוכל והיא קליפה החיצונה החופה אותה בעודה שבולת אבל הנושרת כשכותשין במכתשת אוכל גמור הוא מדתנן לקמן (דף קיט:) המלאין שבשבלין לא הוו שומר מכלל דקליפה החיצונה הויא שומר וכן עדשין אותה קליפה שהעדשה חבויה לתוכה שאין מקפידין עליה בשעת זריעה אלא בשעת אכילה ומשום הכי נקט אשר יזרע.

והנה במנחות ע' ב' אמרינן דחיטה בין קלופה בין שאינה קלופה מצטרפת [ופרש"י קליפת חיטים דקה ורכה היא וראויה לאכול לפיכך מצטרפת] שעורה קלופה מצטרפת שאינה קלופה אינה מצטרפת [ופרש"י עם שאר אוכלין לכביצה ואפילו אוכל שבתוכה משום דקליפה מפסקת ואין נוגעין אוכלין בהדדי]. ומסקין דבשעורה לחות מצטרפות [דשומר הוא. רש"י] יבשות אין מצטרפות [דלא הוי שומר ומפרכי].

והנה לכאורה הא דבחיטה מצטרפת מפני שהיא שומר, לאו היינו הקליפה החיצונה של המוץ דזה ודאי אינו נאכל כלל, וכיון דאמרינן דבחיטה נאכלת, ועל זה מיירי נמי בשעורה, ע"כ דבשעורה הקליפה הדבוקה בה היא היא השומר, ואילו הנופלת עם המוץ הו"ל שומר ע"ג שומר, ואינו שומר כלל, וצ"ע סתירת דברי רש"י ממה שכתב בחולין דהשומר היינו החיצונה שהיא המלבוש שלה.

ב. ובעוקצין פ"א מ"ד איתא דהשדרה של שיבולת והלבוש שלה היא השומר ומצטרפת, ופירש רבינו בפיה"מ שם דהלבוש היינו הנרתק שעל גבי גרגירי החיטה, ונראה ממה שכתב חיטה, דהיינו כנ"ל דרק בחיטה הוא כן, אבל בשעורה באמת לא הוי שומר אלא הקליפה הפנימית, והיינו כנ"ל דבשעורה כיון שהפנימית שומר ע"כ הלבוש אינו שומר כלל.

ואילו לדעת רש"י בחולין יש לפרש דהלבוש שלה קאי בין על חיטה בין על שעורה. אך כאמור צ"ע מהא דמנחות.

ג. והנה מצד עצם הגמ' במנחות לכאורה היה ניתן לפרש דלעולם הכל קאי על הלבוש, ובחיטה, לעולם היא שומר, ואפילו ביבשה, מפני שהיא רכה, ואילו בשעורה ביבשה אינה שומר דנפרכת. ובין בחיטה בין בשעורה הפנימית נאכלת. [ובגמ' בהו"א הקשו משום דמשמע להו, דבשעורה אינה מצטרפת כלל וע"כ דאינו שומר כלל, וע"כ קשיא להו מהא דר' ישמעאל, ומשני דרק ביבשה אינה שומר] וע"כ מהגמ' לא קשיא על רש"י בחולין, אכן רש"י גופיה במנחות לא פירש כן וכנ"ל. [ועיין באור שמח פ"ה מהל' חו"מ].

ד. והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ה מטומאת אוכלין ה"ד ומנין לשמורי אוכלין שהן מתטמאין עם האוכל כשהן מחוברין בהן שנאמר **על כל זרע זרוע אשר יזרע כדרך שבני** אדם מוציאין לזריעה חטים בשעריהן ושעורים בקליפיהן ועדשים בקליפיהן והוא הדין לשאר השומרין ובחזו"א כתב דמה שכתוב חיטין בשעריהן הוא ט"ס, והביא דמדברי רבנו בפיה"מ נמי משמע כן, שהרי כתב בפיה"מ דהקליפה בחיטין ושעורין היא השומר.

אבן באמת בפיה״מ הנדמ״ח מכת״י מבואר דרק העתיק לשון הגמ׳ עצמה כלשונה [ולא בתירגום לערבית], וגירסתו ״חיטין בקליפיהן ושעורין בקליפתן ועדשים בקליפתן״ ודקדוק הלשון דבחיטין בקליפיהן משמע דקאי על כמה קליפות ושעורין ועדשים על קליפה אחת. [וכן שמעתי מבעלי הדקדוק], ומבואר מזה דבאמת בחיטה יש כמה קליפות, והיינו משום דבחיטה קאי על המוץ, וזה נקרא חיטין בשעריהן, דהיינו כל השיבולת שממנה יוצאין שערות המלאין, ואילו בשעורה באמת רק הקליפה הדבוקה בה היא שומר, שהפנימית אינה נאכלת וע״כ היא השומר ולא המוץ.

ולפ״ז הא דחיטין בשעוריהן קאי על המוץ, וכפה״נ היו רגילין לזרוע את כל החיטה עם המלבוש, וע״כ זה נקרא חיטין בשעריהן, ואילו את השעורין היו רגילין לזרוע רק עם הקליפה הפנימית וע״כ נקרא שעורין בקליפתן. זהו כוונת הרמב״ם.

ה. והנה רש״י הביא במנחות שם וז״ל יש מפרשים פירוש אחר [והוא פירוש רבינו גרשום שם] דהטעם דבשעורין לחות מצטרפין משום דחזיא קליפתן לאכול דעדיין רכות הן. וקשיא לי דהא קיימא לן שומרין מצטרפין לטומאת אוכלין עכ״ל רש״י. וכוונת הקושיא דאי טעם שעורין רכות משום שנאכלין א״כ הו״ל אוכל ולא שומר.

והנראה ליישב שיטה זו, דהנה אשכחנא בריש העור והרוטב כמה מינים דנאכלין עם האוכל עצמו ואינן נאכלין לבדן, ותנן דמקבלין טומאה עם האוכל. ובפשוטו כיון דמעורבין עם האוכל ונאכלין חייל עלייהו תורת אוכל גמור.

והנה ברש״י שם קי״ז ב׳ כתב וז״ל הא דקרנים מצטרפין היינו משום שומר [כ״ה בגירסת השטמ״ק וכ״ה בכת״י כמ״ש בש״סים החדשים] ומפרש בגמ׳ דהיינו עיקרן שלמטה שהן רכין ומיהו באפי נפשייהו לאו אוכל נינהו עכ״ל רש״י, ומבואר מתוך הדברים דנאכלין אגב הבשר ומ״מ כתב דטעם הצירוץ היינו משום שומר, וכ״ה להדיא ברש״י להלן קכ״ט א׳ מעשה עץ שימש (הב׳) דקרנים וטלפים הו״ל שומר.

והנראה מוכח מזה דגם הא דתנן דהנאכל עמו מצטרף, אין הכוונה דכיון דמעורב עמו חייל עלייהו תורת אוכל בשעה שמעורב עמו, דודאי מכיון דמצד עצמו אינו אוכל, לא חייל עליה שם אוכל, ורק דכל זה נפקא לן מדינא דשומר, והיינו דכמו שהשומר כיון דהוא משמש את האוכל הרי זה שומר, ה״נ כל מה שנאכל עם האוכל ומתבטל אליו הרי הוא מצטרף לטומאתו, וכל זה הוא משום לתא דדין שומר. [וכשם שביד יש כמה אופנים כמבואר בתוס׳ נזיר דדבר המשמש לאוכל להטעימו הרי הוא יד ועוד כמה גווני ה״נ בהילכתא דשומר נאמרו כמה אופנים].

ומעתה זהו מה שפירש רבינו גרשום דשעורה נקראת שומר משום שנאכלת עמה וכל זה נפקא לן מדינא דשומר, וא"ש קושיית רש"י. ואכן הא דדבר השומר ממש הרי הוא שומר יל"פ דזה נפקא לן משומר דחיטה דהיינו המוץ, דזה אינו נאכל עמו, ומ"מ גם קליפת השעורין הו"ל שומר.

ויש להוסיף דבאמת נראה דגם רש"י עצמו קאי בהאי מילתא, והרי לא הקשה רש"י מיניה וביה דהא ר' ישמעאל קאמר שעורה בקליפתה, וכל מאי דקשיא ליה רק מנא נפקא להא מילתא דכל שומר מצטרף, דהא אפשר שהוא רק משום נאכל, ומוכרחין עצם הדברים מתוך דברי רש"י עצמו.

ו. ואולי יתכן להוסיף בזה וליישב סתירת דברי רש"י לשיטה זו, דבהאי דינא דשומר אפשר נמי דאין בזה משום דין אין שומר ע"ג שומר, וע"כ בכהאי גוונא גם הקליפה החיצונה [המוץ] יהיה שומר אפילו בשעורה כשאינה יבשה.

וביאור הדבר דדין שומר ע"ג שומר היינו רק משום דכיון דכבר נעשית שמירתו ע"י פנימי, הרי החיצון שעושה כמעשה הפנימי לאו שם שומר עליה, [אף אם מוסיף מעט בשמירתו כיון שעושה אותה דבר] אבל אם דין שמירתו מטעם אחר, דהרי הוא אוכל, תו השומר שעליו הרי הוא שומר גמור. וממילא יתכן דגם בשעורה המוץ ג"כ הוי שומר אף דגם הפנימית בכלל ילפותא דדין שומר.

ויסוד הדבר יש ללמוד גם דהנה בטבו"י פ"א מ"ח תנן דשעורה וכוסמת כשהיא קלופה טמאה ולא בקליפתה, והרמב"ם מפרש דשעורה שאינה קלופה אינה מקבלת טומאה. והקשה הרא"ש דהא שעורה בקליפתה כמו שמוציאין אותה לזריעה מקבלת טומאה "והיינו על כרחך קליפה העליונה דאי הקליפה הנטחנת עמה אוכל גמור הוא ולא שומר", והיינו כמ"ש המהר"ם מרוטבורג שם דמלבד המוץ דבוק ע"ג החיטה והשעורה ב' קליפות, וע"ז קשיא ליה דהא אינו שומר כיון שנאכל עמו.

אכן לדברינו הן הן דברי הרמב"ם דאותה הקליפה אף שנאכלת עמה מ"מ אינה מיטמאה אלא משום לתא דשומר שומר וככל החזיון והדברים שנתבארו לעיל.

ז. והנה ביסוד הפלוגתא ברש"י אם שומר מצטרף נראה לבאר, וראיתי שכבר כתוב כן בשיעורי הגרימ"פ, דהסוברים דבעינן שיהיה אוכל ממש סברי דשומר גרידא הרי הוא חוצץ בין האוכלין כיון שאין הוא עצמו מקבל הטומאה, אינו אלא צירוף לשיעור. משא"כ החולקין דהשומר אינו חוצץ, היינו משום דס"ל דגדר דין שומר היינו שהוא עצמו מקבל טומאה אגב האוכל. והנה לדברינו הרי הכל מודים שהוא משום דין שומר אלא דהוא דין שומר הנאכל עמו וכמש"נ.

והנראה לבאר בזה דגם האי דין שומר חלוק הוא מדין שומר לחוד, דמה שנעשה שומר משום שנאכל עמו נראה דהוא עצמו נעשה למקבל הטומאה, כיון שהוא נאכל עמו, משא"כ שומר שאינו נעשה אוכל עמו אינו אלא צירוף לשיעור, וזהו גופא ב' הדינים הנלמדים מהפסוק. וע"כ אף דהוא מדין שומר, מ"מ ס"ל להנהו ראשונים, דשומר הנאכל מצטרף ואינו נעשה חציצה בין האוכלין, ואילו שומר גרידא מבטל את הצירוף שבין האוכלין.

ומעתה נראה עוד דבזה מבואר טפי הא דבכהאי גוונא יש שומר ע"ג שומר. כיון דהוא דין אחר דשומר, מלבד הטעם שכתבנו לעיל דהוא משמש לדבר אחר, דהא דין אחר הוא. זהו הנראה בביאור כל ענין זה.

שער האגדה

סימן כח

בענין הא שהשושבינים נושאים אבוקות

הגאון רבי ישכר דוב אייכארן שליט"א
מח"ס פי כהן

א

הנה תחילת כל דבר בסדר הקידושין והנישואין, הוא מה שהשושבינים נושאים כל אחד אבוקה [היינו נרות קלועות - ליקוטי מהרי"ח] בידו, ונאמרה בזה כמה טעמים:

א. זכר למתן תורה [רוקח, תשב"ץ].

ב. כי לאשה יש לה רנ"ב אברים ולאיש רמ"ח, גימ' נר ב"פ [מט"מ].

ג. ב' פעמים נר גימ' פרו ורבו [מט"מ].

אבן בס"ד נראה לבאר עוד ענין ראשית ותחלת כל סדר הקידושין ונישואין דוקא בענין אבוקות.

ב

והנה ענין זה של הקדמת אור לכל דבר אשכחן ג"כ הן בבריאת העולם בכלליות שהיה ג"כ הנברא של המאמר הראשון אור כמש"כ [בראשית א ג] ויאמר אלהים יהי אור, והן כמו שהעירוני בבריאת העולם הקטן דהיינו האדם כדאי' בנדה דף ל ע"ב דרש רבי שמלאי למה הולד דומה במעי אמו ונר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו.

ג

ונראה בביאור הענין, דהנה כתיב [בראשית א ד] וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך. ואי' בתקו"ז [תקונא תלתין] ויבדל אלקי"ם בין האור ובין החשך בין האור דא אהרן כהנא ובין החשך דא קרח. הרי שאהרן הוא בחינת אור, וקרח הוא בחינת חשך.

והנה כתיב [איוב ט"ו ל] לא יסור מני חשך. ואי' במדרש [במדבר רבה י"ח ט"ו] אבל קרח וכו' לא יסור מני חשך לעולם אינו סר מן החשך. והיינו כנ"ל דקרח הוא בחינת חשך.

ונראה לבאר, דהנה בשבת דף ל"ד ע"א תנן שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, ובגמ' שם אי' מנא הני מילי אמר רבי יהושע בן לוי אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא, וכתב שם רבינו חננאל וז"ל מנא לן דצריך הדלקת נר בשבת שנאמר וידעת כי שלום אהלך וגו' ואין שלום אלא באור שנא' וירא אלהים את האור כי טוב עכ"ל. והעירוני בגוף דברי רבינו חננאל שמבואר מדבריו שמפרש הא דקאמר הגמ' מנא הני מילי לא קאי על אמירת השלשה דברים, אלא קאי על כל עיקר דינא דהדלקת נר שבת.

והנה ע"ז מייתי הגמ' קרא דוידעת כי שלום אהלך כמקור לעיקר דין הדלקת נר שבת, וכתב רבינו חננאל ואין שלום אלא באור, לכן הכי שלום אהלך מתקיים רק אם מדליקין נר שיש אור. ומוכיח רבינו חננאל שאין שלום אלא באור ממש"כ וירא אלהים את האור כי טוב, ומפרש דמש"כ כי טוב היינו שלום, ולכן מוכח מהך קרא דאין שלום אלא באור, שלכן הכי טוב דהיינו ענין השלום נהיה רק ע"י בריאת האור.

ד

והנה ביבמות דף ס"ב ע"ב אי' אמר רבי תנחום א"ר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא וכו' רבא בר עולא אמר בלא שלום דכתיב וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא. ויש לבאר בזה מש"כ [בראשית ב י"ח] לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו, שהרי טוב פירושו שלום כמבואר מדברי רבינו חננאל, וזהו מש"כ לא טוב היות האדם לבדו, דהיינו ששרוי בלא שלום, לכן אעשה לו עזר כנגדו.

ה

אשר לפי״ז מבואר למה אהרן שהוא רודף שלום ואוהב שלום כדתנן באבות [א י״ב] שהוא מדת השלום הוא בחינת אור כאשר אין שלום אלא באור, א״כ אור הוא מדת השלום. וקרח שהוא המחזיק במחלוקת וכדאי׳ בסנהדרין דף ק״י ע״א דאמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, לכן קרח הוא בחינת חשך.

ו

והנה אי׳ בסנהדרין דף צ״ט ע״ב אמר רבי אלכסנדרי כל העוסק בתורה לשמה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה. ובברכות דף ס״ד ע״א אי׳ אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. ובמדרש [במדבר רבה כ״א א] אי׳ והתורה כולה שלום שנא׳ [משלי ג] דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. הרי מבואר שתורה כולה שלום ולימוד התורה מביא שלום.

ונראה לבאר, דהנה כתיב [משלי ו כ״ג] כי נר מצוה ותורה אור, הרי שתורה הוא בחינת אור, ואין שלום אלא באור, אשר לכן התורה שהוא אור הוא כולה שלום, והיות כי הקדוש ברוך הוא ואורייתא ועוסקיה חד הוא. וכל איש ההוגה בה נקשר בה ונתלבש במידותיה [רוח חיים אבות ו א], לכן יבואר למה העוסק בתורה לשמה שדבוק לאור התורה משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, ולכן ת״ח שדבוקים לאור התורה מרבים שלום בעולם, וכל עיקר מתן תורה כדי לעשות שלום בעולם וכמש״כ הרמב״ם [פ״ד מהל׳ חנוכה הי״ד] וז״ל גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום עכ״ל.

ז

והנה אי׳ בב״ב דף ד ע״א לענין הורדוס הוא כבה אורו של עולם דכתיב כי נר מצוה ותורה אור ילך ויעסוק באורו של עולם דכתיב ונהרו אליו כל הגוים. הרי שדרשו מש״כ ונהרו מלשון אור. אכן מש״כ ונהרו כולל ג״כ ענין אסיפת כל הגוים להבהמ״ק כמש״כ רש״י [ירמיהו נ״א מ״ד] וז״ל ולא ינהרו. ולא יאספו וכן ונהרו אליו כל הגוים [ישעיה ב] כמימי נהרות כולם ההולכים אל הים עכ״ל.

ונראה לבאר, דהנה ענינו של משכן ובהמ״ק כתב הגר״א [שה״ש א י״ז - פירוש ב׳] וז״ל פירוש בתוך בני ישראל כמ״ש [ברכות דף ל ע״א] תלפיות, תל שכל פיות פונים אליו, כי שריית השכינה היתה בתוך לב בני ישראל, רק שהם צריכים מקום מיוחד להתכנס כל הלבבות יחד, ולכן בחר מקום מובחר בארץ, שם

הוא מוכן שתשרה השכינה בישראל. ואיך יתייחדו כל הלבבות של כל ישראל ביחד, על כן ציוה הקב"ה ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו כו'. וכל אחד התנדב כפי נדבת לבו על המשכן, ונתחברו שם כל הלבבות עכ"ל. הרי שענין משכן ובהמ"ק היה ענין של כינוס הלבבות ישראל יחד, ולעתיד גם כל הגוים יאספו שם, דהיינו ענין השלום.

ולכן נקרא בהמ"ק סוכת שלומך בסוף ברכת ק"ש דליל ש"ק, שמורה על ענין השלום כמבואר מהא דאי' במדרש [במדבר רבה כ"א א] גדול השלום שנתן לפנחס וכו' וכן שחרית שואלין לו שלום ובאמש כך שואלין בשלום, שמע ישראל חותמין פורס סוכת שלום על עמו, וכן מבואר מהא דאי' במסכת דרך ארץ [פרק שלום הי"ט] אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי גדול השלום, שכל הברכות והתפלות חותמין בשלום, קרית שמע חותמה בשלום, ופרוס סוכת שלומך.

ובזה מבואר למה נקרא בהמ"ק אורו של עולם, יען היותו מיוחד במדת השלום, והאסיפה של ינהרו שהוא ענין השלום, הוא ניהו סיבת אורו של ינהרו.

ח

והנה אי' בנדרים דף ל"ט ע"ב דרש רבא ואמרי לה אמר ר' יצחק מאי דכתיב שמש ירח עמד זבולה, שמש ירח בזבול מאי בעו והא ברקיע קביעי, מלמד שעלו שמש וירח לזבול, ואמרו לפניו רבש"ע אם אתה עושה דין לבן עמרם אנו מאירים, ואם לאו אין אנו מאירים וכו'. וכתב הר"ן וז"ל אם אתה עושה דין לבן עמרם. ממחלקותו של קרח עכ"ל.

וכתב בעל הקיצושו"ע בספרו אפריון עה"ת [פרשת קרח] לבאר דברי הגמ' וז"ל ונראה לפע"ד די"ל הא דעלו דוקא לזבול משום דשם הוא הבהמ"ק שנקרא ג"כ אור כדכתיב [ישעי' ב א] ונהרו אליו כל הגוים (כדאיתא בב"ב [דף ד' ע"א] גבי הורדוס ע"ש), והיה כוונתם כמו הבהמ"ק אינו יכול להתקיים למטה בשעה שיש מחלוקת בישראל אלא עומד בזבול, כמו כן הם לא יאירו בשעת המחלוקת עכ"ל.

ויבוארו הדברים היטב לפימש"נ דכאשר אין שלום אלא באור, לכן אור הוא מדת השלום, ולכן כשיש מחלוקת אין מקום לאור, שלכן שנאת חנם גרם לבהמ"ק לעמוד בזבול, ולכן אמרו שאם לאו דהיינו שלא יעשה דין בבעלי המחלוקת, אין אנו מאירים.

ט

והנה בנוסחת ברכת שים שלום תקנו אנשי כנה״ג לומר כחלק מהברכה ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך. וגם תקנו בבקשה זו לומר כולנו כאחד מה שלא תקנו כן בשאר בקשות של שמו״ע, וכבר העיר בזה בפחד יצחק [שבועות מאמר כ״א אות א׳].

אכן נראה בביאור הדברים, שהרי אור פניו ית׳ הוא אור, והוא שייך למדת השלום כאשר אין שלום אלא באור, ולכן מקום בקשה זו הוא בברכת שים שלום.

ויבואר ג״כ לפי״ז למה מודגש בבקשה זו דוקא ענין כולנו כאחד, דהיינו אחדות שהוא מדת השלום.

י

ולכן הנברא הראשון במאמרו של הקב״ה במעשה בראשית היה האור, וע״ז כתיב כי טוב הראשון וירא אלהים את האור כי טוב, שפירש ר״ח שאין שלום אלא באור, שהרי תנן [עוקצין ג י״ב] אמר רבי שמעון בן חלפתא לא מצא הקדוש ב״ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום שנאמר [תהלים כ״ט] ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום, ולא רק לישראל הוא כן, אלא כל ברכה הוא כן כדאי׳ במדרש [במדבר רבה כ״א א] אר״ש בן חלפתא אין כלי מחזיק ברכה אלא שלום.

י״א

אך כל פשר ענין זה שאין שלום אלא באור טעונה ביאור, דהנה בענין גוף דברי רבינו חננאל לא משמע דכוונתו הוא אר משום שלא יכשל בעץ או באבן, או משום צער בני הבית לאכול בחושך כמבואר בראשונים אחרים בענין מה שהדלקת נר יש בו משום שלום בית, אלא משמע דיש קשר ישירות מאור לשלום.

ונראה בביאור הענין, שכל עיקר ענין השלום שתול על מה שהאדם חושב על הזולת, וכל עיקר ענין המחלוקת שתול על מה שהאדם חושב רק על עצמו, אשר לכן תועלת האור שרק על ידו יש שלום, הוא שהאור מאיר להאדם את הזולת, ועי״ז הוא יוצא מתוך עצמו לראות את הזולת.

י״ב

והנה בסוטה דף י״ב ע״א אי׳ וחכמים אומרים בשעה שנולד משה נתמלא הבית כולו אור כתיב הכא ותרא אותו כי טוב הוא וכתיב התם וירא אלהים את האור כי טוב. והנה רבינו חננאל הנ״ל כתב לפרש מש״כ וירא אלהים את האור כי

טוב, משום שאין שלום בלא אור, וא"כ גם ענין נתמלא הבית כולו אור, היינו משום שאין שלום בלא אור.

הרי שראשית ענינו של משה מיד אחר לידתו היה ענין האור שהוא טוב מחמת מה שאין שלום בלא אור.

והנה כתיב [שמות ב י"א] ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם, ופירש"י וז"ל וירא בסבלתם. נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם עכ"ל.

וכתב הסבא מקלם זצ"ל [חכמה ומוסר ח"א סי' א'] וז"ל והנה מצינו במרע"ה בפרשה שמות ויגדל משה וגו' וירא בסבלותם, ופרש"י נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם, פי' הרגיל עצמו בציור כאלו קרה לו זאת, ולכן הלך לראות, כידוע, כי כח הציור בא מהתקרבות החוש כמו רגש חום האש וכדומה. וכ"כ הרגיל עצמו בציורים, עד שהרגיש בצערם כמו שהוא עצמו הי' בצער הזה, וממילא נשא בעול עמהם יותר מצערו הוא כי הם הרבים ובפרט כלל ישראל עכ"ל.

ויבוארו הדברים היטב לפימש"נ, דכיון שמשה היה בחינת אור כמבואר מה שמילא הבית אורה, והטוב שבזה הוא ענין השלום כנ"ל, ויסוד ענינו הוא מה שהאור מאיר לעיניו את מצבו של הזולת, לכן ראשית גדלותו התחיל בנתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם, מגודל האור.

י"ג

ולכן קרח הוא בחינת חשך, דהעדר האור דהיינו החושך הוא מפתח המחלוקת, אשר זוהי הסיבה היחידה והאמיתית הפורה שורש ראש ולענה לכל המחלוקות, אשר התחיל במחלוקת קרח, שקרח חשב על עצמו, וכן הוא שורש כל המחלוקות, מה שבעלי המחלוקת חושבים אך ורק על עצמם, כאשר הם נתונים בחושך, ואינם רואים את השני.

י"ד

והנה ענין פתיחת התורה באות בי"ת, מבואר בירו' [חגיגה פ"ב ה"א] ולמה בבי"ת שהוא בלשון ברכה, ולא באל"ף שהוא לשון אירה, אמר הקדוש ברוך הוא איני בורא את עולמי אלא בבי"ת, שלא יהו כל באי העולם אומרין היאך העולם יכול לעמוד ונברא בלשון אירה, אלא הריני בורא אותו בבי"ת בלשון ברכה, ואולי יעמוד.

ולכן כדי שיהא הבריאה כלי מחזיק ברכה לכל ברכת ה׳, הוצרך להקדים לפני כל הנבראים את האור, כדי שיהא שלום בבריאה, ותוכל הבריאה להיות כלי מחזיק כל ברכת ה׳ בכל הנבראים של מעשה בראשית.

ט״ז

והנה כתיב [משלי כ כ״ז] נר ה׳ נשמת אדם. ובילקו״ש [משלי רמז תתקנ״ט] אי׳ א״ר אחא הנפש מגדת כל דבר ודבר שאדם עושה במטמוניות בחשך ובגלוי ודפתראות כתובות לפני הקדוש ברוך הוא על מה שבני אדם עושים, לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מוכיח לכל אחד ואחד מעשיו והם עומדים תמהים, משל לאחד שהיה נשוי בתו של מלך והוא משכים ושואל בשלומו של מלך בכל יום והמלך אומר לו כך וכך עשית בביתך כך וכך כעסת כך וכך הכית את עבדיך, והיה יוצא ואומר לבני פלטין שלו מי אמר שכך עשיתי מנין הוא יודע, אמרו לו שוטה שבעולם בתו אתה נשוי ואתה אומר מנין הוא יודע בתו מגדת לו, כך הנפש ויפח באפיו נשמת חיים והיא מגדת לו כל מה שהוא עושה. וכן מבואר בדברי כמה ראשונים בפירושא דקרא.

אמנם בענין מה שהבאתי הא דאי׳ בנדה דף ל ע״ב לענין הולד במעי אמו שנר דלוק לו על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו, כתבו בח״א למהרש״א ובהג׳ היעב״ץ ובחי׳ חת״ס דנר דלוק קאי על הנשמה דכתיב בי׳ נר אלקים נשמת אדם, עיי״ש במהרש״א ובחת״ס מה שכתבו בזה.

ונראה עוד לבאר ענין זה, דהנה מהרי״ץ זצ״ל בהקדמתו לנפש החיים כתב על אביו הנפש החיים וז״ל והיה רגיל להוכיח אותי על שראה שאיני משתתף בצערא דאחרינא. וכה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם לא לעצמו נברא רק להועיל לאחריני ככל אשר ימצא בכחו לעשות עכ״ל. הרי שעיקר בריאת האדם הוא רק להועיל לאחריני. אשר לפי״ז נראה לבאר דענין נר ה׳ נשמת אדם ומה שנר דולק לו על ראשו ומביט מסוף העולם ועד סופו, הוא לראות בצרכי הזולת כדי להועיל להם, כאשר זהו כל עיקר תכלית בריאתו.

ט״ז

והנה אי׳ בפרדר״א [פט״ז] מה המלך פניו מאירות כאור החמה, כך החתן פניו מאירות כאור החמה שנאמר [תהלים י״ט ו] והוא כחתן יוצא מחפתו וגו׳. הרי שהחתן דומה לחמה במה שפניו מאירות כאור החמה.

וכתב באו"ז [הל' ר"ח סי' תנ"ד] וז"ל וראיתי כתוב שיש בפרקים דר' אליעזר שהקב"ה נתן לנשים שכר לשמור ר"ח על שלא חטאו במעשה העגל ולעת"ל הקדוש ברוך הוא מחדש אותן כעין ר"ח שנאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה וגו' [ואומר] תתחדש כנשר נעוריכי. תדע לך שבכל חודש וחודש האשה מתחדשת וטובלת וחוזרת לבעלה והיא חביבה עליו כיום החופה. כשם שהלבנה מתחדשת בכל ר"ח והכל מתאוין לראותה. כך האשה כשהיא מתחדשת בכל חודש בעלה מתאוה אליה וחביבה לו כאשה חדשה כלומר ולכך הוי ר"ח יום טוב של נשים עכ"ל (ולכן מש"כ הד"מ בשם האו"ז דענין חידוש האשה בכל חודש הוא טעם נוסף על מה שלא חטאו בחטא העגל צ"ע, שהרי מפורש בדברי האו"ז דחדא טעמא הוא). הרי שאשה נמשלה ללבנה.

והנה מבואר בספה"ק שהאיש הוא בחינת משפיע והאשה היא בחינת מקבל, שלכן כתב הריקאנטי [דברים כ"ב ה] וטעם לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה וכו' על דרך הקבלה יש לך לדעת כי הרמז הוא שלא ישנה סדרי בראשית, כי האיש הלובש שמלת אשה עושה מן המשפיע מקבל, והאשה הלובשת בגדי איש עושה מן המקבל משפיע עכ"ל. וכ"כ בשלה"ק [כי תצא - תורה אור].

ולכן בתחילת בנין הבית, החתן דומה להמאור הגדול שהוא המשפיע, והכלה דומה להמאור הקטן שהוא בחינת המקבל מאורו של המאור הגדול. ושני מאורות אלו מאירות את הבית.

י"ז

והנה הרמב"ן [בראשית א י"ד] כתב וז"ל ויתכן, כי כמו ששם בארץ כח הצמיחה במקומות ממנה, כן שם ברקיע מקומות מוכנים ומזומנים לקבל האורה, והגופים האלה מקבלי אור מזהירים, כגון האספקלריאות ואבני השהם, ולכן יקראם מאורות, לא אורים, אף על פי שקראם המזמור [תהלים קל"ו ז] כן עכ"ל. הרי שמבאר הרמב"ן נקיבת שם מאורות ולא אור, כי הם בעצמם לא מקור האור, אלא הם מקבלי אור מזהירים.

וכן החתן שדבוק באור התורה, הוא מקבל אור התורה, ולכן דומה הוא להשמש שהוא רק מקבל אור מזהיר, וכן האשה מקבלת האור מהאיש דוגמת הלבנה, ועי"ז מתמלא ביתם אורה, ועי"ז ביתם הוא כלי מחזיק ברכה לקבל כל הברכה.

י״ח

אשר לפי״ז נראה ענין ראשית ענין הקידושין ונישואין באבוקות אור, לרמז על גודל חשיבותה של אור בבית, דלא די בנר אלא באבוקה שיהא יסוד בנין הבית שתולה על אור, כאשר אין שלום בלא אור, וזה בא להשריש בתוך עומק לבם של החתן וכלה, שכ״א רק ישתמש בהאור להאיר את עיניו להיות נותן עיניו ולבן על השני, ועי״ז יהא להם שלום ויהיה ביתם כלי מחזיק ברכה לכל הברכה.

ויש לפרש בזה מש״כ [במדבר כ״ד ה] מה טבו אהליך יעקב, דאהליך הוא מלשון אור כמש״כ [איוב כ״ט ג] בהלו נרו עלי ראשי כמבואר בסה״ק במק״א, וזהו מש״כ מה טבו דהיינו ענין כי טוב שפי׳ ר״ח דהיינו ענין השלום, שנעשה ע״י האור. הרי שנקיבת שם של בית הישראלי הוא אהליך, בית מלא אור.

סימן כט

יום חתונתו דומיא דמתן תורה

הגאון רבי אשר דוד מאי שליט״א
מח״ס שירת נתן

כתיב בשיר השירים ג׳ צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו. ובסוף מס׳ תענית דרש התנא ביום חתונתו זו מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן, מבואר דאף דבתורה לא מצינו שמתן תורה נקרא יום חתונתו, אעפ״כ דרשינן דמתן תורה הוה החתונה בין כלל ישראל והקב״ה ע״י מתן תורה, וקוב״ה ואורייתא חד הוא. ובפרשת וזאת הברכה כתיב (לג: ד) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ודרשו חז״ל בגמרא סנהדרין נט. אמר ר׳ יוחנן עובד כוכבים העוסק בתורה היה חייב מיתה, שנאמר תורה צוה לנו משה מורה לנו ולא להם, היינו לשון ירושה, אך עוד דרשו בסנהדרין נט. אל תקרי מורשה אלא מאורשה, ועכו״ם שלמד תורה דינו כנערה מאורסה, וכ״ה בגמרא פסחים מט: תנא ר׳ חייא כל העוסק בתורה בפני עם הארץ כאילו בא על ארוסתו בפניו, שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה אל

תקרי מורשה אלא מאורסה, מבואר שיחס כלל ישראל להתורה הוה יחס של אישות, והמקור לזה היה במעמד הר סיני שחשוב חתונה בין כלל ישראל להקב"ה ע"י התורה, ועיין במהרש"א סנהדרין נח: ד"ה עובד כוכבים שהוסיף דהעוסק בתורה הו"ל נשואה נקראת תורתו עיי"ש.

וכמו כן מבואר בראשונים ז"ל שפירשו נוסח ברכת המצות שמברכים אשר קדשנו במצותיו וכתב האבודרהם ועוד וז"ל "ויש מפרשים שהיא לשון אירוסין וקידושין שקדשן לישראל במצות שנאמר וארשתיך לי באמונה, והמצוה נקראו אמונה, שנאמר כל מצותיך אמונה, מבואר דהפירוש קדשנו הא שיחס לתורה ומצות הוה יחס אישות של קידושין.

והנה, בפרשת כי תצא כתיב נקי יהיה לביתו שנה אחת, וכתב ע"ז רבנו בחיי וכן מצינו בהקב"ה שהיה בפני עם ישראל דוגמת חתן וכלה, שעמדה שכינה בהר שנה אחת, שהרי לא נסעוד עד שני באייר בשנה השני" מבואר דמתן תורה הוה ממש בחינת יחס חתונה שיש חתן וכלה, ודין דמצינו שנה אחת בחתן וכלה הושרש בעת מתן תורה, ועיין לשון רש"י יתרו (יט: יז) ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר, וז"ל רש"י, "מגיד שהשכינה יצאה לקראתם כחתן היוצא לקראת כלה" וכן כתב רש"י בפרשת וזאת הברכה עה"פ ה' מסיני בא, יצא לקראתם כשבאו להתיצב בתחתית ההר בחתן היוצא להקביל פני כלה שנאמר לקראת האלקים".

והנה, רש"י בפרשת בהעלותך (י: יא) כתב על הפסוק ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן מעל משכן העדת וז"ל, נמצאת אומר שנים עשר חדש חסר עשרה ימים וכו', וביאר המהר"ל כוונת רש"י בזה וז"ל "פירוש למה הוצרך לכתוב יום שנסעו משם אלא לומר שהיו שם שנה פחות עשרה ימים כמשפט הנושא אשה שנאמר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח אשתו כך כל י"ב חדש של מתן תורה היו נחים ולא היו נוסעים ומטלטלים רק הכל דרך שמחה" מבואר כנ"ל בדברי רבנו בחיי שאחר מתן תורה שנתקיים חתונתו חל הנהגת שנה אחת דוגמת חתן וכלה להשריש השמחה וכיוצ"ב ביאר המהר"ל בגו"א אמור (כד: יב) וז"ל בא"ד "שכל זמן שהיה ישראל בר סיני אחר שקבלו את התורה היה זמן שמחה כאדם הנושא אשה, כדכתיב ושמח את אשתו אשר לקח הכתוב אומר שישמח את אשתו שנה אחת והקב"ה לקח את ישראל אליו והיה דומה הר סיני לחתן שקידש אשה".

וידוע מש"כ בספר התשב"ץ (תס"ד תס"ה) שכמה דברים שנוהגין בחתונה נלמד מקבלת התורה ומתן תורה וז"ל, מה שאומר החתן הרי את מקודשת לי כדת משה וישראל, לפי שמצינו בהרבה מקומות שאירס הקדוש ברוך הוא לישראל

בתורה, וכל אותן אירוסין ונישואין וכתובה אנו עושים והיכא נקראת התורה אירוסין דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה, וארז"ל א"ת מורשה אלא מאורשה, הרי התורה הושוה בהרבה מקומות לכלה לכך מתחי החתן בה' הרי את מקודשת כנגד ה' חומשי תורה וכו', ולפי שהתורה מתחלת בב' לפיכך הכתובה מתחלה בב', וכמו שהיו במתן תורה ז' קולות דכתיב הבו לה' קול ה' כנגד תקנו ז' ברכות וכו' וכמו שהתענו בו ישראל כמו כן חתן מתענה" עיי"ש בדברים הנפלאים עכ"פ היחס בינינו להתורה הוה יחס אישות וחיבור דוגמת איש ואשה וכמו כן כשלומד הוה הנהגות אישות וכמו שהבאנו מהמהרש"א.

וברבינו אפרים פרשת יתרו כתב וז"ל, ולמה ניתנה תורה בששה בסיון נלע"ד לפי שכל טכסיסי חתן וכלה הראה הקב"ה לישראל בשעת מתן תורה ויוצא משה את העם כדרך שמוציאין חתן לקראת כלה ענני כבוד היא החופה משה ואהרן הם שושבינים הלוחות היא כתובה לחת בגי' הכתובה עידי הכתובה שמים וארץ שנא' (דברים ד, כו) העידותיו בכם היום את השמים ואת הארץ ומה שנותנין לבתולה י"ב חדש ולאלמנה שלשים יום משתבען הבעל להנשא לפרנס עצמן לתכשיטין כן עשה הקב"ה לישראל צא וחשוב משעה שנידבר הקב"ה עם משה בסנה עד מתן תורה תמצא י"ב חדשים שלימים לא פחות ולא יותר עכ"ל, הרי שהקב"ה התנהג עם ישראל במתן תורה ככל הנהגות החתן עם כלה וגילה לנו דבר נפלא שמראה הסנה היתה בו' סיון י"ב חודש קודם מתן תורה משום שנותנין לבתולה זמן י"ב חדש.

והנה, נהגו בכלל ישראל לנגן בשמחת חתונה בכלי ניגון ומציאה נפלאה כתב בדרשות ארץ חמדה (פרשת וילך) וז"ל "כי זה היא הכלי זמר אשר נגן עליו אבינו שבשמים ביום חתונתו במתן תורה אשר בקול שופר הופיע וכן צונו אבינו שבשמים וביום שמחתכם ותקעתם להזכירנו שמחת מתן התורה, מבואר מהכלי חמדה דהשופר דמתן תורה הוה הכלי זמן של החתונה דמתן תורה דוגמת הללוהו בתקע שופר הללוהו בצלצלי תרועה זה היה לכבוד שמחת החתונה דמתן תורה, ומזה בא מה שנהגו לשמח חתן וכלה בכלי זמר.

ובמגלה עמוקות פרשת יתרו הוסיף דזה דכתיב ואתם תהיו לי ממלכת כהנים הוה הלי במקום הרי את מקודשת לי של מעשה קידושין בין החתן להכלה.

וכיון שהיחס בינינו להתורה הוה יחס של אישות מובן מש"כ באור תורה להגאון ר' יצחק אייזיק חבר זצ"ל אות י"ח כבר כתבנו שהתורה נקראת אשה שכמו שעל ידי אשה היא עושה תולדות לקיים המין, כמו"כ ן ע"י התורה שעוסק בה בא לידי קיום המצות והם תולדותיהם של צדיקים ונקראת התורה אשת חיל, כי אמרו

אין אשה אלא לבנים" נמצא שיש פרין ורבין באישות זיווג גשמי כמוכן ביחס של אדם תורה יש פירות, ובחומש הגר"א תחלת פרשת וארא על הפסוק הן אני ערל שפתים, ביאר דכמו שיש ערלות בגוף ואותו מקום הוא מקום הפירות הבנים והבנות, כמו כן יש ערלים בפה והיא הזיווג בין אדם לתורה מזה ג"כ נולד פירות, וזהו התלמידים שנקראו בנים.

ודבר נפלא כתב בספר מגלה עמוקות ואתחנן קצ"ז וז"ל, הקדמה מעולה מאחר שיש לכל אחד מישראל אות אחת בתורה, נמצא שהנשמה של כל אחד מישראל הוא בת זוגו לאות אחד של תורה, ומזה הטעם נדחה התורה מפני נשמה של כל אחד מישראל, וקי"ל פקוח נפש דוחה את השבת מטעם זה לפי שנשמה של כל או"א מישראל הוא כדמות זכר, והתורה היא כדמות נקבה, וידוע שהנקבה היא משועבדת לזכר ומחוייבת לעשות רצון בעלה, כן ג"כ התורה מחוייבת לעשות רצון נשמה של כל אחד מישראל, לכן אלה המצות אשר יעשה האדם וחי בהם ולא שימות בהם נדחה המצוה מפני נשמה של ישראל", והדברים מאירים שגדר דפקוח נפש דוחה היא מצד דהיחס דתורה ומצוה היא שהנפש דישראל הוא החתן והתורה בחינת כלה והכלה משועבד להחתן ובאופן זה נדחית התורה המצוה משום השעבוד לנשמת ישראל.

סימן ל

גודל מעלת המשמחים חתן וכלה

הגאון רבי ישכר דוב אייכארן שליט"א
מח"ס פי כהן

כתיב [בראשית ב כ"ב] ויבן ה' אלקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה. וכתב שם רבינו אפרים וז"ל הצלע אותיות העצל, שמי שהוא בלא אשה שרוי בלא שמחה והוא עצל עכ"ל. והנה מש"כ בלא שמחה והוא עצל, היינו משום דעצלות נובע מעצבות כמש"כ בשערי קדושה להמהרח"ו [ח"א שער ב'] וז"ל יסוד העפר ממנו מדת העצבות בכל פרטיו, ותולדותיה אחת, והוא העצלות לקיים התורה והמצות מפני עצבונו עכ"ל. וזהו ביאור דברי רש"י [במדבר ל"א ב'] עשה בשמחה ולא איחר.

והנה ביבמות דף ס״ב ע״ב אי׳ אמר רבי תנחום א״ר חנילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה וכו׳ במערבא אמרי בלא תורה בלא חומה וכו׳ רבא בר עולא אמר בלא שלום וכו׳. הרי שהשרוי בלא אשה שרוי בלא שש דברים, שמחה, ברכה, טובה, תורה, חומה, שלום.

והנה הכתוב קרא לאדם עצל מחמת מה השרוי בלא אשה עצל מחמת שהוא שרוי בלא שמחה, ולא קראו שם על שם מה שחסר לו מאינך ה׳ דברים, דנראה מבואר מזה שעיקר מה שחסר להאדם השרוי בלא אשה הוא השמחה, וכל אינך ה׳ דברים נובעים ממה שהוא שרוי בלא שמחה.

ויבואר בזה מש״כ הא״ח [הל׳ קידושין אות כ״א] וז״ל אשר ברא ששון ושמחה פי׳ ה״ר יהודה ב״ר יקר ז״ל אגב דשייכא בריאה בחתן וכלה אמר לשון בריאה לששון ולשמחה, והם נהרות של מעלה כדאמרינן בהיכלות ונהרי שמחה ונהרי ששון משתפכין ויוצאין מלפני כסא הכבוד, ונהרות אלו לשמח בריאה של חתן וכלה עכ״ל. ובברכת אשר ברא חותמין בה משמח חתן עם הכלה שאנו מברכין השם אשר ברא שמחת חתן וכלה על ידי חתונתם וכו׳, וזהו אשר ברא ששון ושמחה ר״ל לכבודו כי כבוד השם בשמחת הנפש כדי שתהיה מוכנת לקבל מהודו, כי היגון סותם מקורי הנפש והיא מחיצה מפסקת בינה לבין אלהיה, שאין ראוי לאדם שיכעוס רק שיקבל גזירת השם מאהבה שכל מי שנותן מחשבת היגון בלבו קרוב לכפור בשם ית׳, הלא תראה שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות אלא מתוך דבר שמחה וזהו כבודו ית׳ עכ״ל. הרי שעיקר מה שבורא ית׳ בשביל החתן וכלה הוא נהרי שמחה ונהרי ששון, ומזה ממילא ימלאו החסרון של חמשה דברים האחרים.

ובגוף דברי הא״ח יש להתבונן גודל מעלת המשמחים חתן וכלה, שהם צינורות שדרכם משתפך מלפני הנהרות היוצאין מלפני הכסא הכבוד לשמח את החתן והכלה.

סימן לא

בענין ברכות אשר יצר את האדם בצלמו - הבריח התיכון לשלשה ברכות אשר יצר

הגאון רבי אליעזר מנחם ניהאוס שליט"א
ראש כולל רשת כוללי שישי שבת "זכרון גרשון"

שלשה ברכות אשר יצר

א) בברכת הנישואין, נוסח הברכה השלישית היא "אשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד. ברוך אתה ה' יוצר האדם" (כתובות ח.). רבים עמדו על כך שהוא מתחיל בדיוק כמו ברכת אשר יצר שלאחר עשיית צרכיו (ברכות ס:) "אשר יצר את האדם בחכמה, וברא בו נקבים נקבים, חלולים חלולים. גלוי וידעו לפני כסא כבודך, שאם יפתח אחד מהם או יסתם אחד מהם, אי אפשר להתקים ולעמד לפניך. ברוך אתה ה', רופא כל בשר ומפליא לעשות." ויש לע' מהו הקשר בין שני ברכות אלו?

ובאמת יש ברכה שלישית שגם מתחיל ב"אשר יצר" והוא כשרואה קברי ישראל מברך "אשר יצר אתכם בדין, וזן וכלכל אתכם בדין, והמית אתכם בדין, ויודע מספר כלכם בדין, ועתיד להחזיר ולהחיותכם בדין. ברוך אתה ה' מחיה המתים" (ברכות נא:). מהו הקשר בין ג' ברכות אלו?

עוד יש לעי', שבברכת אשר יצר של ברכת הנישואין, הברכה מסיים כעין הפתיחה "יוצר האדם," אבל בברכת אשר יצר של בית הכסא, וגם בקברי ישראל, הברכה לא מסיים כעין הפתיחה, אלא "רופא כל בשר ומפליא לעשות" ו" מחיה המתים" וצ"ע, שהרי כלל גדול בידנו שיש לסיים מעין הפתיחה?

והנה בפשטות חז"ל תקנו מטבע ג' ברכות אלו על פי הפסוק בבראשית (ב: ח) "ויטע ה' אלקים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר." והיינו, מילים אלו מגדירים את מהות האדם והוא "האדם שהקב"ה יצר". ותקנו ג' ברכות אלו לברך על כל שלבי החיים, ולשבח את הקב"ה על כל החלקים של יצירה זו:

א. "אשר יצר את האדם בחכמה" היא ברכה על בריאת הגוף, לידתו, וקיומו בכל רגע.

ב. "אשר יצר את האדם בצלמו" היא ברכה על השלמת יצירת האדם על ידי חתונה, וגם על מצוות פרו ורבו שהוא ההמשך של אדם בעוה"ז.

ג. " אשר יצר אתכם בדין" הוא הברכה על יצירת הגוף באופן שיהי' ראוי לתחיית המתים.

עכשיו נסביר כל אחד בעזהי"ת.

אשר יצר על יצירת הגוף עם נשמה

ב) ברכת אשר יצר אחרי עשיית צרכיו הוא על עצם בריאת ויצירת גוף האדם במעי אימו בחכמה נפלאה שהשגתינו בה הוא כטיפה שבים, והשאר נסתר ונעלם מעיני בשר ודם. ובפשטות אנו מברכים על המשך קיומו של האדם בכל עת שאי אפשר להתקיים לולא שהקב"ה מנקה את הגוף מהפסולת, וגם מפרק האוכל לחתיכות קטנות וזן את כל גוף על ידם. נמצא שברכה זו מדבר על כל עצם קיימנו בעולם הזה.

אבל למעשה הוא גם קאי על שעת היציאה לעולם - והיינו הלידה. דהנה, אי' בטור (או"ח ו:א) "אי אפשר להתקיים - כדאיתא במסכת נדה כל זמן שתינוק במעי אמו טבורו פתוח ופיו סתום יצא לאויר העולם נפתח הסתום ונסתם הפתוח, שאלמלא כן אי אפשר לעמוד." וע' בבית יוסף שביאר כוונתו "רבינו קיצר כאן בדבר שהוא עיקרו של ענין, דבגמרא הכי איתא שאלמלא כן אינו יכול לחיות אפילו שעה אחת, ורבינו אתא לאפוקי מהר"מ מרוטנבורג שכתב שאין לגרוס אפילו שעה אחת שהרי סותם את פיו הרבה שעות ויכול לחיות... והוא ז"ל בא ליישב דשפיר גרסינן אפילו שעה אחת וקאי אשעת יציאתו לאויר העולם שאז אם היה נשאר פיו סתום או טבורו פתוח אפילו שעה אחת אינו יכול להתקיים. ואף על פי שאחר צאתו לאויר העולם סותם את פיו הרבה שעות ויכול לחיות, כשיוצא ממעי אמו ופיו סתום אם ישאר כך אפילו שעה אחת, אינו יכול להתקיים, כדקתני יצא לאויר העולם, נפתח הסתום ונסתם הפתוח, שאלמלא כן אינו יכול לחיות אפילו שעה אחת. וזהו שכ' בשו"ע "שאם יסתם אחד מהם כלומר שבנקבים יש נקב אחד שהוא הפה, שכשהוא במעי אמו הוא סתום, וכשיוצא לאויר העולם הוא נפתח, ואם כשיוצא לאויר העולם היה נשאר סתום, לא היה אפשר להתקים אפלו שעה אחת."

נמצא שלדברי הטור ברכת אשר יצר גם הולך על שעת היצירה וכניסה לאויר העולם, והוא הזמן של קבלת החיות.

ולגבי סוף הברכה ביאר הרמ"א "ועוד יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי והכל הוא על ידי שהוא

רופא כל בשר כי אז האדם בקו הבריאות ונשמתו משתמרת בקרבו." נמצא לדבריו שהחתימה הוא שפיר מעין הפתיחה, שהרי הפתיחה דיבר על כניסתו לאויר העולם וחיותו של כל רגע - שהוא רק ע"י הקב"ה, ולכן מסיימים - ומפליא לעשות - שמקשר הנשמה לגוף ובגלל זה האדם חי.

אשר יצר את האדם בצלמו - השלמת היצירה ע"י נישואין

ג) הברכה של אשר יצר את האדם בצלמו קאי על יצירת חוה כמבואר בגמ' (כתובות ח.), וכמו שאומרים "והתקין לו ממנו" מגופו ומצלעותיו, שזהו יצירת חוה, והאפשרות לנישואין. בברכה זו אנחנו מתייחסים לעוד שלב ביצירת האדם, והוא שלב חשוב מאד, שהרי מבואר במדרש (בראשית רבה פרשה יז [ב]) "רבי חיא בר גמדא אמר אף אינו אדם שלם שנאמר (ה:ב) ויברך אתם ויקרא את שמם אדם שניהם כאחד קרויים אדם." והיינו, לפני החתונה האדם נחשב אדם, אבל לא שלם. אולם ע' ביבמות (סג.) משמע שאינו אדם בכלל, דאי' שם "א"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנאמר (ה:ב) זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם." נמצא שחתונה הוא ממש יצירת האדם ושפיר מסיימים "יוצר האדם."

ובטעם הדבר שאינו נחשב שלם יש לבאר בכמה אופנים, דהנה ממשיכים לומר שע"י יצירת חוה יש "בנין עדי עד" והיינו לדורות, שהאשה מעמידה ממנו תולדות. תפקידנו הוא להעמיד דורות, לקיים מצוות פרו ורבו, ובעיקר להדריכם ללכת בדרכי ה' להיות עובדי ה' כמו שהקב"ה אמר לאברהם אבינו (בראשית יח:יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט." והיינו שהסיבה שהקב"ה בחר באברהם הוא משום שהוא מצוה את ביתו להמשיך בדרכו. כל זה שייך רק ע"י היצירה הזאת של חוה.

ועוד יש לבאר שמבואר בהקדמת בן המחבר לספר נפש החיים "והיה רגיל להוכיח אותי על שראה שאינני משתתף בצערא דאחרינא **וכה היה דברו אלי תמיד, שזה כל האדם, לא לעצמו נברא, רק להועיל לאחריני ככל אשר ימצא בכחו לעשות.**" א"כ, כשאדם מתחתן, ניתן לו האפשרות והחיוב לחשוב כל הזמן על מישהו אחר - אשתו, ולא במקרה או לפעמים - אלא מציאותו השתנה לגמרי, שיש עכשיו מישהו אחר בחיים שלו. ומכיון שהאדם נברא לזה וזהו כל האדם, עד שיש לו את האשפרות הזאת, הוא לא נקרא שלם.

אשר יצר אתכם בדין - יצירה לנצח

ד) הברכה השלישית על ראיית קברי ישראל אינו צידוק הדין, אלא ברכת השבח, וכמו שמובא בספר מעשה איש (ח"ד עמ' קי"ד) "נשאל אם אומרים בשבת ברכת אשר יצר אתכם בדין ברואה קברי ישראל והשיב שאומרים כיון שזו ברכת

הראייה.״ וכן מובא שם בשם הדעת תורה להמהרש״ם (או״ח סי׳ רכ״ד סי״ב). ויש לע׳ מהו השבח?

והנה ראיתי דבר נחמד בספר נתיב ישר (ח״ב עמ׳ קצט) להרב אברהם הורוויץ.

״ת״ר הרואה קברי ישראל אומר ברוך אשר יצר אתכם בדין וגו׳ מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן ויודע מספר כולכם וגו׳. נוסח הסיום הזה צריך ביאור מה זה שבח ליוצר כל ית״ש שהוא יודע מספר כלם הלא גם בו״ד יכול לדעת את זה? גם מה ענינו לכאן ביחס ליתר עניני זאת הברכה?

ונראה לי שהוא שבח למתי ישראל ויחד עם זה הודאה להקב״ה, ויובן על פי מה שכתב רש״י בראש ספר במדבר, מתוך חיבתם לפניו מונה אותם כל שעה. וכל הדברים החשובים באים במנין ובמספר כמאמר הכתוב (ישעיה מ׳ כ״ו) המוציא במספר צבאם. ולכן דבר שבמנין אינו בטל מפני חשיבותו. וזוהי כונת השבח ויודע מספר כלכם, וכיון שעולים אצלו במספר סימן הוא שהם חשובים לפניו. משא״כ מתי עכו״ם אינם חשובים להמנות ולשום לב למספרם וזהו שבח גדול לישראל שנפשותיהם צרורות בצרור החיים גם לאחר מיתת גופם, וכלן ידועות לשמו ית׳ במספרן. ויחד עם זה היא הודאה להקב״ה שבחר בנו מכל עם לעם סגלתו והננו ספונים וחשובים אצלו ית׳ לבא לפניו במספר גם לאחר המות כמו בחיים. וכיון שנפשות ישראל נשארות בחיים גם לאחרי הפרדן מן הגויות, לכן גם מיתת הגוף איננה מיתה עולמית ח״ו כי אם לזמן ידוע עד זמן התחיה ולכן מסיימים תכף אחר זה והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם ברוך מחיה המתים.״

לפ״ז יוצא שאנחנו משבחים הקב״ה על זה שברא אותנו באופן אחר מכל האומות, שאנחנו נצחיים וממשיכים להתקיים גם לאחר מיתה ולעולמי עולמים. משא״כ אומות העולם, שכמיתת בהמה מיתתם, ואין להם תקומה לעולם. נמצא שהיצירה בברכה זו הוא על נצחיות האדם ושפיר מסיים מעין הפתיחה בשבח על תחיית המתים.

ה) היוצא מכל הנ״ל הוא שבאמת יש קשר חזק בין ג׳ ברכות אלו, שכל אחד משבח הקב״ה על חלק אחר של יצירת האדם, והיינו כלל ישראל שנאמר בהם (ב״מ קיד:) אתם אתם קרויין אדם ואין עובדי כוכבים קרויין אדם.״ יש לנו חיבור בין הגוף לנשמה כדי שיהי׳ לנו האפשרות להעלות הגוף מחומריותה ולטהרה כדי שנוכל לזכות לשכר הנצחי של עוה״ב ע״י תחיית המתים. והבריח התיכון שמחבר בין שתי קצוות אלו הוא נישואין שע״י זה הוא נחשב אדם ויכול עכשיו לעשות עבודותו בעולם עוה״ז כדי שבאמת תזכה לעוה״ב.

סימן לב

שלמות הדעת בנישואין

הגאון רבי יואל חברוני שליט"א
ראש בית הוראה נחלת יוסף של הקהילות בנתיבות וצפון הנגב
ומרבני רשת כוללי ערב אהרן ולאה

נתחיל בברכה, לידידנו היקר, הגאון הרב שוורץ שליט"א, אשר זכה להעמיד דורות ישרים מבורכים, בו ספג הבית, וספגו הילדים, תורה וחסד משולבים זה בזה, ברמה פלאית ועל טבעית, הודות ליראתו קודמת לחוכמתו, וליבו הרחב כאולם, למען זיכוי הרבים והצלת עם ישראל, ורצון עז לראות, בנים שבים לאביהם שבשמיים.

יזכה הזוג הצעיר, הנכנס כעת בברית הנישואין, לבנות את ביתם, על אדני התורה והיראה, כדרך שראו ולמדו וספגו בבית גדול זה. ויזכו ההורים היקרים, להמשך נחת דקדושה מכל יוצ"ח, ולהמשיך לראות דורות ישרים מבורכים, וסייעתא דשמייא גדולה, תלוום עד ביאת הגואל.

שלמות האדם בברית נישואיו

ידועים דברי המדרש (בראשית רבה פס"ח ד): "שאלה מטרונה את ר' יוסי בר חלפתא: לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו". אמר: לששת ימים. אמרה לו: "מה הוא עושה מאותה שעה עד עכשיו" אמר לה: הקב"ה יושב ומזווג זיווגים".

ויש להבין מדברי המדרש, מה היא המטרה בזיווג זיווגים, שזהו עיסוקו העיקרי של הקב"ה, מאז בריאת העולם. ועוד יש להבין, מה היא המילה 'יושב' ומזווג זיווגים. לשם מה המילה 'יושב', מה משמעותה בזיווג.

על שאלות אלו, עונה העץ יוסף עפ"י המהר"ל (תפארת ישראל), 'יושב', זהו לשון 'ישוב הדעת'. מטרת הבריאה היא להגיע ליישוב הדעת. כדברי הנביא (ישעיהו יא,ט): "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". וידועים דברי המדרש (ויקרא א,טו): 'כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבילה טובה הימנו". אדם בלא דעת, אינו קרוי אדם. שוטה שאין בו דעת, פטור מכל המצוות.

הדעת האמיתית והשלמה, שלמות נפש האדם, היכולת השגת דברי התורה במלואן, זה רק על ידי שלמות הדעת. ושלמות הדעת, אינה אלא באמצעות הנישואין.

נישואין פירושן, חיבור הנשמות, של בת פלוני לפלוני (מו״ק יח:). יצירת הקב״ה נעשית בדעת. והיצירה הזאת, נעשתה בצורה שלמה. השלמות הזאת, באה לידי ביטוי באיחוד נשמה אחת, שנחצתה לשניים בעת בריאתם.

הנישואין מהווים איחוד הנשמות. דהיינו, איחוד הבריאה. איחוד תפקיד האדם בעולמו. תפקיד האדם, אינו יכול להתבצע, כאשר הוא פלגא גופא. זה חצי מהשלמות. השלמות האמיתית של האדם, היא רק כאשר, כל יצירתו בשלמות. כמו שני חלקי ציור או פאזל.

בעת מובנים דברי המדרש. כל מהות הקב״ה בבריאת העולם, היא שלמות הדעת. העולם נברא בדעת. לימוד התורה הוא דעת. תפקיד האדם בעולמו נעשה רק על ידי הדעת. הקב״ה הפריד את הנשמות בעצם בריאתם. כעת, הגיע זמן האיחוד. האיחוד נועד לשלמות דעתו של האדם, על מנת שיזכה להוציא לאור, את תפקידו האמיתי ברוחניות. תפקיד זה, נעשה באמצעות שני בני הזוג. שתי הנשמות שנפרדו, ושבים למקורן הראשוני, נשמה אחת. תפקיד אחד. מציאות אחת. דעת שלמה. הקב״ה מיישב את העולם בדעת כל יום. ועל כך אומר המדרש, הקב״ה ״יושב׳, דהיינו, מיישב את העולם בדעת. כיצד מתבצעת השלמת הדעת הזאת, באמצעות ״יושב ומזווג זיווגים׳.

הפכיות ונגדיות בנישואין - לשם מה

אחר הבנה ראשונית זו, נוכל להשכיל להבין, כיצד הדעת מתיישבת באמצעות שני בני הזוג. אומרת התורה (בראשית ב,יח): ״ויאמר ה׳, לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו״. כותב רש״י: ״זכה עזר, לא זכה, כנגדו להילחם״.

יש להבין, מה העניין בהשלמה או במלחמה. בעזר או בכנגדו. מדוע תרתי דסתרי, מדוע אין השלמה או זכייה אחת, בלא דבר הפכי או סותר.

על כך עונה האברבנאל (שם): ״חז״ל הוקשה להם, אמרו עזר כנגדו, לפי שהבינו, מילת ׳כנגד׳, מלשון התנגדו והפכיות. אם כן, יש סתירה, בין המילה ׳עזר׳ למילה ׳כנגדו׳. ולכן דרשו, ׳זכה עזר, לא זכה כנגדו׳. שהיה דעתם, שטבע האשה הוא, שתהיה נגד האדם ומזקת לו. לכן, מי שזכה, תהיה לו אשה עזר, כי בזכותו, יבטל הקב״ה טבע האשה המנגדת לו להיותה בעזרו. אבל אם האדם לא זכה, ישאר כל דבר לטבעו, ותהיה האשה מנגדת לו, כי הוא טבעה ומהותה״.

האברבנאל, פותח לנו שער וצוהר, להבין את מהות הנישואין, וכיצד הן, מובילים לשלמות הדעת אצל האדם. מסביר האברבנאל, מהות האדם בעולמו,

לעבוד את בוראו, באמצעות הדעת שניתנה לו. עבודה זאת כוללת, לימוד תורה, קיום מצוות, עבודת המידות, שמירת ההלכה, חיבור לבורא ועוד. החוכמה הגדולה של היהודי היא, לעבוד את הקב"ה, לא רק כאשר, הכל מתבצע על מי מנוחות, אלא אף כאשר, קיים אי נוחות, ישנם קשיים, קימת עייפות החומר או הרוח, גם אז, מצווה האדם, בדעת נקייה ובחוכמה אצילית, לשלוט על איבריו וגופו, על נפשו ורצונותיו, ולשעבדם בשמחה לבוראו, כאברהם אבינו וממשיכי דרכו.

בנישואין, מסביר האברבנאל, זוהי שלמות העבודה של האדם בעולם הזה. אם זכה האדם, לשלוט על איבריו, גופו, נפשו ורוחו, הוא ידע לשעבד את רצונותיו, ולחבר את רעייתו, איתו ביחד לרצון הקב"ה. לא מתוך שליטה וכוחנות, חלילה, אלא בהשלמה. והשלמה זו, נעשית בדעת. ודעת נקנית באמצעות שליטה על החומר. וכאשר דעתו שלמה עם דעתה, באופן שהוא מזניח את רצונותיו הגופניים, מפני רצון אשתו, ומאידך, אינו נותן לעצמו, לרדת מטה ברוחניות, אלא בחוכמה ובדעת, יודע ומשכיל, להשלים את רצון הבורא, יחד עם אשתו, ולא חלילה, לרדת מעבודתו, או לפגוע באשתו. זו השלמות הדעת האמיתית, הקיימת רק בנישואין. באופן זה, מובן היטב המדרש שפתחנו, המורה, שעיקר מטרת הבריאה היא, הזיווג זיווגים. דהיינו, שלמות עבודת האדם באמצעות דעת שניהם, כאשר, האיש המופקד על הדעת, יודע, מדריך, מכוון, מדייק, עמל ומיטיב מעשיו, כדי להשוות את רצונו עם רצון רעייתו, לעשות רצון קונו.

נסיים בדברי הרמב"ן (בראשית ב,כד) המתמצתים זאת במילים קצרות: "וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואין את נשותיהן, כאילו הן עמם לבשר אחד".

סימן לג

נשלם שם הוי"ה בנישואין

הגאון רבי יששכר ברוך גולדנטל שליט"א
מח"ס שערי בינה וגדולה שימושה
חבר כולל זכרון גרשון ומגנא ומצלא

בזיווג יש הענין של שם הוי"ה, כידוע, מהגר"א, די-ה באיש ואשה, וכתובה משלים אותיות וא"ו - ה', ורואים כבר אצל האבות מה' יצא הדבר, ולא מאלוקים, ולכן יש בזה תיגרא, ודוחקא (עי' ברכות ד"ו ב') זיווג כקרי"ס ששם ראו מעשה מרכבה שזה גילוי כבוד ה' הגדול הוי', ויש שבי' במדר' ב"ר (ס"ח, ב') אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי", שאמר אחר שנטל אליפז ממונו, מאין בלא ממון יבוא 'עזרי' עזר כנגדו עד שנתחזק וא' ח"ו אני מוריד בטחוני מד', עזרי מעם ד' עושה שמים וארץ, וזה שם הוי', שה' ממציא כל הוי', והבחינה לאבות - בקל שקי, ובזוה"ק אשרי אדם עוז לו בך אשרי שא-ל יעקב בעזרו שברו על ד' אלוקיו, וזה שביקש שאלוקים יהי' עמדי, ויצלני מדקדוקי עניות, ולהיות תלוי באחרים, וזה במורא גדול דרשו על נסי יצי"מ וקרי"ס, עי' רמב"ן דזה מורה על שם הוי' והחידוש, וזה אשר הוציאך מארץ מצרים דזה השגחה פרטית, וזה החזו"א דכיום רואים בזיווג ענין ההשגחה גם בהסתר פנים דילן, וזש"א מתחילה - שהתבונן על ההרים שהנהגה בטבע שא' לעולמו די, וא-ל ש-די, אך אח"כ נתחזק בעושה שמים וארץ, ובאמת רק אצל יעק"א מובא, "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ובחיר שבאבות, וחקוק במרכבה שבמקלו קרע הים וידוע אוה"ח, דמכח התו' רפב"י, קרע את נהר גינאי ואי"ז נס, וכן אצל יעק"א עמוד התו' דייקא, וי"א דד' ששאלו שלא כהוגן (תענית ד.), חרון מיפתח שאלו על זיווג ושם יוצא מגדרי הטבע, - וזה גם במפתח לידה ששרה נתפלאה על זה מצד הטבע, וה' אמר היפלא מה' דבר, דזה בחינת הוי"ה, שבידו ית' גם זה, ולא ביד שליח והטבע, וזה שכ' הגר"א במשלי (כ"ב) דתכלית התו', שישמו בה' כסלם, וזה הבטחון דיעק"א עמוד התו' "תתן אמת ליעקב", דכולה גלוי שמו הגדול, כמש"כ הרמב"ן, וזה שא' שלמה למלכת שבא שה' יושב ומזווג זיווגים דאיש ואשה זה בה' וזה ביו"ד כבריאת שמים וארץ, וע"י מתגלה שכינת עוזו והשגחתו בתחתונים, ודו"ק. וקצרתי בראשי פרקים בכ"ז.

סימן לד

האדם נשלם רק בנישואין

הגאון רבי יששכר ברוך גולדנטל שליט"א
מח"ס שערי בינה וגדולה שימושה
חבר כולל זכרון גרשון ומגנא ומצלא

הנה אדם לא נחשב, עד שמוצא פלגא דגופא, ונשמתא ביבמות (ס"ב, ב') דחשוב בלא תורה, בלא חומה, בלא שמחה, ולכאו' "פקודי ה' ישרים משמחי לב", זה גם בימי הבחרות, וגם התורה עצמה - בחינת "חומה", כמבו' בב"ב [ז', ב'] שת"ח אין חייבים בהוצאות חומת העיר, כיון שת"ח אינם צריכים חומה, עיי"ש מה חול שמועט, מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים לא כ"ש, שמגינים עליהם, כך ריש לקיש שם אמר, ושבא קמי' דרבי יוחנן, א"ל מאי טעמא לא תימא ליה מהא, "אני חומה ושדי כמגדלות", אני חומה זו תורה, ושדי כמגדלות אלו ת"ח, ופירש"י, "אלמא אין צריכין חומה"[לב].

והנה גם בגלות וחורבן אמרו, מלכה ושרי' בגויים אין תורה (איכה) אין לנו שיור רק התו' הזאת, ואוהב ה' שערי ציון המצויינים בהלכה, כמש"כ האריז"ל, שמרומז מזמור לתודה, ה'ריעו ל'ה' כ'ל ה'ארץ, ר"ת הלכ"ה, דצורת ההודאה להשי"ת, עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו - ע"י יגיעה ועמל בליבון ההלכה - לאסוקי שמעתתא, אליבא דהלכתא, ובשבת מגיעים כבר לחלק הסוד ד' ליראיו ובריתו להודיעם, הנה גם בגלות וגם אדם בלא אשה - ודאי אין לנו שיור רק התורה הזאת, אבל חסר בשלימות של השמחה והחומה - וכן בלא אשה, יש אומנם יחידי סגולה, כבן עזאי, שנפשם חשקה בתורה, ורק היא חלקם ונחלתם, אבל בהוה, לא בשמים היא[לג], עי' תורת משה למרנא החת"ס [פר' אחרי, ד"ה והנה עוד] שמאריך לבא' הגמ' בתענית [ד', א'], שכנסת ישראל שאלה שלא כהוגן שאמרה שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך, שלפעמים אינו נראה ומכוסה בבגד, וה' השיב לה כהוגן, "על כפיים

לב. ויל"ד אי בחור שעמל בתורה אינו מגן כחומה כיון שחסר בתורתו בחינת "החומה".

לג. ובזוה"ק (פר' לך לך), מבו' שיש דרגות בהסרת הערלה בברית, ובתנחומא בגיל ג' ומנהג ישראל אז להסיר השערות (שזה יניקת הדינים בו) ואח"כ בן י"ג למצוות, ובפרט שנכנס לחופה בנישואין וקידושין, ודו"ק.

חקותיך" [ישעי', מ"ט, ט"ז], ובי' שכנס"י בקשה שניהי' כחותם על ליבו וזרועותיו, בל יראה החוצה, מפני שאע"פ שעזה כמות אהבתנו אליו ית', ומהראוי שיראה תמיד החוצה, ומ"מ כיון שאו"ה מתקנאים בנו ויצה"ר מתגרים בנו תמיד עדיף שיהי' נסתר, וד' השיב שהשאלה היא לא כהוגן, כי הדבר תלוי בנו, שהרי עמ"י, נקראים "שארית יוסף", על שמו ומכוחו דיוסף הצדיק, והרי נתברך יוסף שלא ישלוט בו עין [ברכות, כ', א'], וזה בזכות שגדר עצמו מן הערוה ועשה חומה, למצות ה', "משמרת למשמרת", בזכות זו חונה מלאך ד' סביב ליראיו להצילו ולהעלימו מן בעלי עין הרע, וע"כ השיב הקב"ה על "כפיים חקותיך" שזה בגלוי תמיד, ואפ"ה לא ישלוט בך עין, כי "חומתייך נגדי תמיד", "חומותייך" דוקא, החומות והסייגים שתעשה לתורה.

והנה, "אדם כי ימות באהל" ובשבת [פ"ג ב'] דרש ר"ל ע"י שממית עצמו עליה, והחזו"א באגרתו [ק"א א', ג'] ע"פ תמיד (ל"ב) מות עד שלא תמות, שמוסר מקצת נפשו ככל עצמו, ואומנם זו תחיה בעליה, וד"ת מתקיימין בידו, כמבו' בפרקי אבות, פת במלח תאכל וכו' אבל בזמן שמרגיש האשריך בעוה"ז, וע"י יגיעת עול תו' ועול אשה וד"א משכחת עוון, ואז מגיע לשלימות המירבית, החזו"א[לד] הורה שלא ישמשו כ'קוואטר' בזמן האירוסין עד החתונה - דרק אז משתלמים להקרא "אדם השלם" והבי' כנ"ל, ועכשיו בעת ההכנה לשלימות השמחה בבנין שלם ועמדת החומה - נזכה בקרוב לישיש עליך אלוקיך כמשוש חתן על כלה.

והנה עוד בזה להלכה לענין זה שקודם הנישואין לא נחשב בשמחה, הנפ"מ בזה, בהל' נשיאת כפים (או"ח סי' קכ"ח) כ' הב"י, בשם השבלי הלקט, שכן רווק אינו נושא את כפיו, כי השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, וראוי למברך - שיהי' שרוי בשמחה, כמו שמצינו ביצחק אבינו, שביקש מטעמים ואחרי שהם מקרבים הלב גדולה לגימא וכו' מתמלא בשמחה, ואז מברכו באהבה ובשמחה, אך בתשו' הרשב"א (ח"א, סי' פ"ה) כ' ע"כ: ד"ז לא שמעתיו לאחד מרבותינו מעולם, ואולי מד' אגדה הוא, אבל לפי גמרתנו אינו נראה כן שלא הוזכר זה בשם מקום". וכן פסק השו"ע [סי' קכ"ח, סעי' מ"ד] כהן אע"פ שהוא פנוי, נושא את כפיו. וכ' הרמ"א, שכן נהגו, ולכאו' יסוד המחלוקת שבברכת הכהנים ע"י השכינה השורה בעת הברכה, וכמו שנא', "ואני אברכם", השאלה דאין שכינה שורה אלא מתוך

לד. מש"ה מו"ר זצ"ל, הביא שמנהג ירושלים שכן נתנו לחו"כ מאירוסין להיות 'קוואטר', ובשו"ת רב פעלים להבן איש חי בסוד ישרים בסופו שדן אי ליתן 'סנדק' לבחור רווק, (עי' קונט' הזכרונות (סי' ל"ז) ושם בהערה).

שמחה, האם הוא ענין חיובי, דלא סגי שאינו בצער ועצבות אלא צריך שמחה בפועל, או שדי שיפוג העצבות והיגון. ובאלישע (מלכים ב׳ פ"ג פס׳ ט"ו) שהי׳ בעצבות ואבילות על סילוק רבו אליהו, או שכעס על מלך ישראל, וביקש "ועתה קחו לי מנגן" וגו׳, ואולי בזה נחלקו דג"כ מי שאינו נשוי שמח רק אינו בשלימות, ויעוי׳ להרדב"ז (ח"ד, תשו׳ קכ"ח) שהשיג על השבלי הלקט, "רואה אני בזה"ז כי הנשוי הוא השרוי בלא שמחה, מפני טרדת המזונות, וצורכי הבית", ולגבי כהן רווק שנמצא בעצבות ודכאון הרוח, - כ׳ האור לציון (ח"ב פ"ח שאלה ח׳) שטוב שלא ישא כפיו עד שישא אשה, ואולי דג"כ למרן הב"י יכול לישא אם לא עצוב, אך שבפועל עצוב יודה, והתורת חיים (בב"ב, ד"ס, ב׳) בי׳ שהטעם שהחתן קורא ליום חתונתו, "ראש שמחתי", הוא משום שהוא התחלה "וראש שמחתי", היינו התחלת שלימות השמחה שלו בחיים - כי עד עתה רווק בלא שמחה, ולכן מוסיף ואו׳ "אם לא אעלה את ירושלים - על ראש שמחתי", כלו׳ עתה בהתחלה השמחה האמיתית מחכה וזוכר שהשמחה תושלם רק שמחם בבנין שלם - ששמחת עולם יהי׳ רק בבנין ירושלים וביהמ"ק בקרוב בגה"ש, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה, בב"א.

סימן לה

אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור

הגאון רבי אהרן ווייס שליט"א
רב בית הוראה אהבת הלכה

למע"כ ידידנו הגאון בעל גינת ראובן שליט"א לרגל נישואי בתו שתחיה לאוי"ט, יהא הבנין בית של השראת השכינה ויעלה הזיווג יפה.

איתא בסוף פר"ק דב"ק (יז א) א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחאי, מאי דכתיב, אשריכם זורעי על כל מים משלחי רגל השור והחמור, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים - זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר, אשריכם זורעי, ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר, זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד, ואין מים אלא תורה, שנאמר, הוי כל צמא לכו למים. וזוכה לנחלת שני שבטים, וכו׳ עיי"ש.

ותמהו המפרשים במאמר דרשב״י ומאי שיאטיה לסוף פירקין דשם איירי בחזקיה מלך יהודה שכבוד עשו לו במותו יותר מאחרים, ומשני בגמ׳ ג׳ תירוצים מהו הכבוד המיוחד בחזקיה דוקא יותר מאחרים, (ותירוץ שלישי הוא) קיים אמרינן [לכולם], לימד לא אמרינן [אלא לחזקיה], ומקשינן, והאמר מר, גדול למוד תורה, שהלמוד מביא לידי מעשה, הרי דיש מעלה יותר לקיים ? ומשני ל״ק, הא למיגמר, הא לאגמורי. עיי״ש תוס׳ (ד״ה והאמר) ג פירושים מה העדיפות ללמוד לעמו או לקיים או ללמד לאחרים. ע״כ.

ובזה א״ש הסמיכות דרשב״י - אשריכם זורעי על כל מים, ואין מים אלא תורה, מים יש אפשרות לשתות רק לעצמו ויש אפשרות למזוג גם לאחרים, וזהו ממש תירוץ הגמ׳ הא למיגמר לעצמו הא, לאגמורי לאחרים, וללמד לאחרים הוא תורה בבחינת ׳תורת חסד׳, ולכן מובן הפסוק שהמקור הוא מפסוק ׳אשריכם זורעי על כל מים׳ שמשקה מים לכולם, וכל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה וכו׳

והנה הגאון בעל גינת ראובן - מצודו בד׳ אמות של הלכה, ופרושה בקצוות תבל, וזורע לכל מאן דבעי, בגינת ראובן, ומגינתו זורע ומשקה במימיו, מימיו המתוקים - אין מים אלא תורה, לשאר סוגיות במרחבי התורה שארוכה מארץ מידה, ורחבה מיני ים, סוגיות שכמעט אין יד אדם מצויה שם, והניחו לו מקום להתגדר, בבחינת יחיד בדורו, וזהו בבחינת תורת חסד. ויה״ר ימשיך עוד ועוד להוסיף לזרוע ולהשקות מי הדעת של התורה הק׳, ויזכה לראות נחת דקדושה מ׳זרעו׳, [תרתי משמע, תורתו, וצאצאיו] זרעא חיה וקיימא, זרעא די לא יפסוק ודי לא יבטול מפתגמי אורייתא, אמן.