

רוממות

מתורתם של בני רמות א'

גליון 1 | פרשת חיי שרה | תשע"ח

אתרא דמר רבני השכונה

בגדר קידושי ייעוד

מורינו הגאון רבי שלמה ניימן שליט"א

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות עבדים, "כיצד מיעדה לבנו, אם היה הבן גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני". עכ"ל. אבל רש"י בפירושו עה"ת (שמות כא, ט) כתב, "ואם לבנו יעדנה, האדון. למד שאף בנו קם תחתיו ליעדה וכו' אלא אומר לה הרי את מקודשת לי בכסף שקיבל אבין לקידושך". הרי שנחלקו דלרמב"ם האב הוא המייעד לבנו ולרש"י הבן מייעד לעצמו.

עוד יש לדקדק שלשון רש"י הוא "בכסף שקיבל אבין בדמיון", אבל הרמב"ם כתב סתם שאומר לה הרי את מקודשת לבני, ולא הזכיר לשון בכסף שקיבלתי, וצ"ב במאי פליגי.

והנה בגמ' איתא מוכר אדם את בתו לאישות ושונה לשפחות ושונה לאישות אחר שפחות, אבל לא לשפחות אחר אישות. ופרש"י לשפחות אחר שפחות - מכרה ויצאה בשש או ביובל או במיתת האדון ועודנה קטנה חוזר ומוכרה. אבל ברמב"ם פ"ד מעבדים ה"ג איתא, אבל מוכרה לשפחות אחר שפחות, כיצד, מכרה לשפחות תחלה ויעד אותה האדון ומת או גירשה וחזרה לרשות אביה כשהיא קטנה, הרי האב מוכרה פעם שניה. עכ"ל.

והנה בקידושין דף י"ט פליגי תנאי, דלרבנן מעות הראשונות לקידושין ניתנו ולר"ב ב"ר יהודה מייעד בפרוטה שיש לו עליה בסוף. והנה במנ"ח מצוה מ"ג הקשה לרבנן דמקדשה במעות הראשונות איך משכח"ל יעוד במקום שקיבל את עבדו במתנה, וכן קשה כשקנאו בשטר שהרי שטר אמה עבריה האב כותב ואלו שטר קידושין הבעל כותבו והכא ליכא שטר דבעל.

והנראה בכל זה, דהרמב"ם מפרש דעת רבנן דמעות הראשונות לקידושין ניתנו הביאור בזה שבכלל קנין העבדות איכא קנין לאישות, דקידושי יעוד הם מכלל דיני עבדות, ובשעת מכירתה לעבדות נכלל גם מכירה לאישות של יעוד.

ומעתה ניחא היטב שמוכרה לשפחות אחר יעוד, דיעוד לא דמי לשאר אישות אלא הוא בכלל לשפחות אחר שפחות.

ומה"ט נמי ס"ל להרמב"ם דהאב הוא זה שאומר הרי את מקודשת לבני, ושאיני מקידושין דעלמא, משום דאין כאן מעשה קידושין של הבן אלא האדון נותנה לבנו, וגם ניחא שא"צ לומר בכסף זה אלא רק אומר לה הרי את מקודשת. וגם לק"מ קושית המנחת חינוך שהרי קנה אותה לעבדות ואישות.

בעניני טעות והפסק בברכות החופה

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

[בעריכת הרב שלמה מנחם בדלנדר]

עובדא הוה, הרב שליט"א נתכבד בסידור חופה וקידושין, וכשאחז הכוס פתח ברוך אתה ה' על דעת שמברך ברכת האירוסין, ותכף שם לב שצריך לברך תחילה בפה"ג, נתעלם מהצבור שתיקנוהו, וגמר ברכת האירוסין ואח"כ בירך בופה"ג. והוא ע"פ דברי המ"ב (סימן מ"ז ס"ק ב) דאם בשעה שאמר ברוך אתה ה' היתה כוונתו לברך זוקף כפופים יסיים זוקף כפופים, אע"ג דאז לא יוכל לברך מתיר אסורים, ומכ"ש בשאר ברכות שלא יקפיד על הסדר אלא יסיים כמו שחשב בשעה שהזכיר השם עכ"ל.

שוב נמלך אם היה כדין, שהרי לדעת הרמב"ם ברכת האירוסין הינה ברכת המצוות וחיובה מוטל על החתן אלא שמסדר הקידושין מוציאו, וא"כ נמצא

דבר הגליון

בשבח והודאה להשי"ת עומדים אנו בפתחו של גליון 'רוממות' הראשון, וברוך שהגיענו לזמן הזה. כפי שנתפרסם, מטרת הגליון להוות במה לחידושים קצרים והערות נמרצות של בני מתא - שכונת רמות א' המעטירה. נודה לתלמידי החכמים תושבי השכונה שעודדו וחיוקו את הרעיון ומימושו.

"רוממות ק-ל בגרום וחרב פיפיות בידם".

בכמה מקומות (מדרש משלי פ"א, ב"ר פכ"א ועוד) דרשו חז"ל פסוק זה על התורה, וכן בפ"ק דברכות דרשוהו על ק"ש שגם היא תורה כמובן שם.

ולמדנו שבדברי תורה יש ב' בחינות:

רוממות ק-ל, במה שעסק התורה מרומם את כבוד ה' בעולם ע"י שבני אדם מועינים ומשעבדים עצמם להבין את תורתו, וכמו שדרשו בסוף סוטה שכשמת ר"ע בטל כבוד התורה ע"י שהיה דורש כתרי אותיות.

חרב פיפיות בידם, בבחינה זו יש לתורה כח לפעול כנגד הרע ולבטלו, וכמ"ש בהמשך הפסוקים "לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאומים וגו'".

במקביל גם צורת לימוד התורה עצמה יש בה שני חלקים: (א) עמידה על החידוש האמיתי, ביסוסו וחיוקו ע"י ראיות וסברות נכונות. (ב) מלחמה של תורה כנגד הסברות המוטעות והסיוגים המעורבים. וכיו"ב מצינו בפרק הפועלים דרך לימודו של ר"א בן פדת שהביא לכל דין כ"ד ראיות, לעומת דרכו של ריש לקיש שהערים כנגד כל חידוש כ"ד קושיות.

בבמה זו נעשה נסיון צנוע לשוח בדברי תורה בענינים שונים, מתוך מטרה לרומם את דברי התורה ועוסקיה ע"י האפשרות לפרסם דבר חידוש לעיני הציבור, ומתוך כוונה ליצור מלחמה של תורה ביני עמודי דבתי מדרשות דידן.

אנו תפילה כי ישאו הדברים חן בעיני רואיהם ותברכה הדעת עם דיבוק החברים.

גליון ראשון זה יוצא במתכונת מוגדלת, אם כי לא הספיקה היריעה לשבץ את כל החומר שנשלח ועוד חזון למועד בע"ה.

הגליון הבא ייצא בס"ד לקראת פרשת ויצא. מדור 'היא שיחתי' יוקדש לנושא "עשר אעשרנו לך" - בדיני מעשר כספים וצדקה. כמו"כ בכל גליון יוקדש מדור לנושאים כלליים קצרים, ולקושיות בכל ענין. כמו"כ יתפרסמו תגובות והערות על גליונות קודמים.

כללי ההגשה: לכל היותר 300 מילים וכל המקצר ה"ז משובח. הגליון מיועד לדברים שיש בהם ענין לכלל הציבור בהערה או חידוש קליטים, ולא לסיכומים וליקוטים. יש להגיש בצורה מוסברת וערוכה לרבנים: יעקב פרוסקין, חיים לייב פרצוביץ, שמעון בן יוסף, שלמה אנגל, ישי לטר, נתנאל אסרף, ישראל מיירניק, משה גפני. כמו"כ לתיבת דוא"ל weiss@okmail או yrlessor@gmail.com.

גליון חיי שרה תשע"ח

הוקדש ע"י ידידנו הנכבד איש האשכולות

הרה"ג ר' משה צבי קפלן שליט"א

לרגל נישואי בנו החתן המופלג

ר' מאיר שמחה שליט"א

זכות התורה תעמוד לחתן ולכללה לבנות ביתם

קוממיות לאורך ימים ושנים טובים.

שהכשיל את החתן בעניינת אמן על ברכת בופה"ג בין הברכה למעשה הקידושין, שהרי פשוט שאם החתן שח לחאר הברכה להרמב"ם צריך לחזור ולברך, ואמנם למעשה לא חוזרים שחוששין לשיטת הרא"ש דהוי ברכת השבח. אך להרמב"ם הוי הפסק והזהיר ע"ז הפמ"ג בהקדמה להל' ברכת הפירות (אות ד). אמנם י"ל דכיון דהמנהג לסדר ברכה זו על הכוס לא הוי הפסק וצ"ע.



מעשה היה שכיבדו בברכה אחריאת את הסבא שלא הכיר איך נוהגים, ולאחר שסיימו הקהל לשיר 'אשר ברא וכו' שאל הסבא את העומד לצדו "עכשיו להתחיל אשר ברא?", וסיים הברכה.

וצ"ע האם יצא בברכה זו, דהביאור הלכה סימן ס"ו סעיף ג' מביא מהחיי אדם שהניח בצ"ע לענין דיעבד אם צריך לחזור לראש בהפסיק בדיבור לאחר אמירת 'ברוך אתה השם' אף בברכה ארוכה (ואף שהחיי"א דיבר על בא"ה שבסוף הברכה, עי' בכה"ח סימן ה' אות ד' דה"ה בפתיחת הברכה).

אלא שבנידו"ד יש לדון כיון שההפסק היה לצורך הברכה, ואף שהח"א שם כתב שבברכה קצרה אף אם הפסיק לצורך הסעודה הוי הפסק, אפשר שלצורך הברכה עדיף. ויותר נראה דהוי הפסק דהא דאמרינן (ס' קס"ז) ד'תנו מאכל לבהמה' וכה"ג לא הוי הפסק, היינו לענין הפסק בסמיכות הברכה לסעודה, משא"כ לענין הפסק בברכה גופא שמפסיק וקוטע את המאוחד. (דוגמא לדבר, בבה"ל סימן ק"מ ד"ה וברך מבואר שאם שוהה זמן מרובה באמצע הברכה בטל הברכה וכן בסימן כ"ה ס"ק כ"ט, ולא שמענו כן בשוהה בין ברכה למעשה). וצ"ע.

היא שיחתו בעניני קידושין ונישואין

בגדר אינו בתורת גו"ק

הרב משה מאיר ליבנה

קידושין מ"א ב', אין העבד נעשה שליח לקבל גט מיד בעלה של אשה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.

יל"ע לר"מ דס"ל בקידושין ס"ג א' דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגיר הרי"ז מקודשת וה"ה עבד שקידש לאחר שישתחרר, א"כ חזינן דעבד מצי לעשות קידושין, ולמה לא ייעשה שליח לקדש אשה לישראל אחר.

וצ"ל דאה"נ לר"מ עבד נעשה שליח לגיטין וקידושין ורק לרבנן לא, ואף טעמיהו דרבנן דפליגי אר"מ הוי משום דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הא לא"ה הווי מודו ל' דיכול לקדש, מ"מ כיון דלדידהו ליכא גוונא דמצי לקדש ולגרש לעצמו ג"ז מיקרי אינו בתורת, וכדמוכח מפרש"י קידושין דמ"א דגוי חשוב אינו בתורת תרומה אף שלא נתמעט מהפרשת תרומה אלא דלית ליה פירות טבל להפריש מהם, וכן מפרש"י ב"מ צ"ו א' דעבד כנעני אינו בתורת שאלה משום דל"ל מומן.

נכנסה לחופה ולא נבעלה

הרב דוד מרדכי זילבר

בפרשת כי תצא נאמרה פרשת נערה המאורשה לעומת בעולת בעל, וצ"ב למה היפך מאורשה הוא בעולת בעל, הא נכנסה לחופה ולא נבעלה נמי נפקא מפרשת מאורשה, ולמה לא כתיב כמו בפרשת נדרים, ואם בית אישה וכו'.

וביאורו דהנה בדינא דארוסה לא איקרי שארו, פרש"י (ב"מ י"ח א') דלא באו עדיין לידי קירוב בשר. וצ"ב א"כ למה כהן שכנס לחופה ומתה מטמא לה, אף שיודע שלא בעלה. וביאורו כמ"ש תוס' (יבמות צ"ז א') לענין ערות אשה ובתה, דאף דכתיב בקרא גילוי ערוה מ"מ נכנסה לחופה ולא נבעלה נמי אוסרת את בתה, כיון דכתיב שאר בקרא וע"י הנישואין באה השארות. ויש לבאר דמש"ה נקראית שאירו, ע"ש סופה שתבעל. ועי' מקנה (ק"א ר"ס נ"ז). [וזה כוונת תוס' כתובות מ"ט א' דכיון דכבעולה היא, לא הדרא למילתא קמייאת כבעולה עיי"ש]. והוא מלשון הקרא בעולת בעל.

השתא דאתית להכי, צ"ע מנ"ל דבעולת בעל דבן נח הוא דוקא בנבעלה וממעטינן נכנסה לחופה ולא נבעלה, נימא דכולל חופה ע"ש סופה. וי"ל כיון דבב"נ היחוד תלוי כל שעה ברצונה, ואף דא"צ רצון חיובי אלא שלא תתחרט,

מ"מ מגרע שלא תקרא ע"ש סופה, כיון דאכתי תלוי בה.

אמנם עי' בר"מ (רפ"י מאישות) דאף דקידשה בביאה, אסור לבא עליה עד שיכנסה לביתו. ופירש הרה"מ דאף אי ביאה נישואין עושה, מ"מ להיתר ביאה בעי חופה ממש עיי"ש. א"נ דהר"מ ס"ל דביאה אירוסין עושה. ולא"נ תו י"ל דאין ב' חלקים בנישואין, וי"ל דהנישואין באים להיתר ביאתה, וזה נותן לה שם בעולה ע"ש סופה, ותו נקראית שאירו ומטמא לה ויורש אותה. אך לדרך הא' דיש נישואין בלא היתר ביאה, ע"כ צ"ל דמ"מ כיון שנשאה בקנין תו א"צ דעתה בהדיא לכונסה לחופה, [אלא דמ"מ באין רוצה ל"ח מעשה חופה], ש"מ דגם מצב זה נותן לה שם בעולה ע"ש סופה, א"כ כ"ש בב"נ שא"צ אף רצונה, אלא דרק יכולה למאן, שלא יגרע משם בעולת בעל.

אלא צ"ל דכל מה דמהני חופה להחשיבה עומדת לביאה, הוא רק משום דכבר קנאה לאישות, ומשא"כ בב"נ דליכא קנין אישות, לא מהני חופתו להחשיבה עומדת לביאה ליחשב בעולת בעל.

הקל הקל בארוסה ונישואה

הרב אליהו וינבר

בדין הקל הקל בפיקו"נ מצינו דכל מקום דנים את העבירה לפי חומרתה, והמדד לחומר עבירה ניתן לדעת דרך העונש שיש בה דמיתה חמורה מכרת וכתר ממיתה בידי שמים וכו'. וכן בד' מיתות עצמם סקילה חמורה מחנק וכו'.

והנה בנידון היכא שמדין פיקו"נ אנוס לעבור על איסור אשת איש (באופן שלא נאמר בזה יהרג ואל יעבור כגון במקושה ומדביקים אותו על הערוה) ויש אפשרות או לארוסה או לנישואה לכאורה כיון שארוסה דינה בסקילה ונישואה בחנק, ודאי דארוסה חמירא טפי.

ויש לעיין לדעת המהר"ם מרוטנבורג (הובא בתורא"ש יבמות לד.) דבארוסה שדינה בסקילה יצאה מכלל דין נישואה לכל דיניה ואין בה לא כרת ולא חטאת, ואינה בפרשת עריות לענין זה. וא"כ צ"ע האם כיון שאמנם מצד אחד יש בה סקילה החמורה, אך מאידך גיסא יש בנשואה כרת, מה שאין בארוסה.

אמנם לכאורה פשוט שאעפ"כ ארוסה חמורה, דהא כל מה שאנו יודעים שסקילה חמורה מחנק נתבאר בגמ' (סנהדרין נא). דהוא משום שניתן לארוסה יותר מאשר לנישואה כיון שלארוסה יש יותר פגם, וא"כ מוכח בגמ' מיניה וביה דאע"פ שלענין כרת קילא, מכל מקום חמירא טפי.

אך היא גופה טעמא בעיא, דאם באמת ארוסה יותר חמורה איך יתכן שלא יהיה בה כרת.

ובאמת שדבר זה צריך עיון גם בכל הני שיש בהם מיתת בי"ד ואין בהם כרת כגון מכה ומקלל אביו ואמו ומסית ומדיח, שמצד אחד מקבלים עונש חמור יותר של סקילה, אך לענין כרת שזהו ענין נוסף חוץ מהמיתת בי"ד וכדחזינן שברוב החייבי מיתות בי"ד יש גם כרת, בזה קילא טפי, ויוצא מצב ששני אנשים שעברו עבירה במזיד בלי עדים והתראה החמור יותר לא יקבל כלום, והקל יותר יקבל כרת, וצ"ע.

וכעין יש להקשות למה שכתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג' אות קז) דאע"פ שכת חמור ממיתה בידי שמים, מכל מקום יש במיתה בידי שמים דבר שאין בכרת, שהמות עולה בחלונותיו פרתו רועה באפר מתה תרנגולו רועה באשפה ומתה. ולכאורה טעמא בעי אם באמת כרת חמיר טפי איך יתכן שלחמור לא יקבל פרט זה בעונש שקיים אפילו בקל.

בעניין זיהוי הכלה ע"י העדים

הרב אליעזר אולמן

"המבי"ט" חידש כמה חידושים גדולים בנושא "הבטה", אחד החידושים הוא דין ראיית העדים את הכלה. קיי"ל שאין אשה נישאת אלא בעדים, ואם העדים לא ראו את הקניין, או את החתן והכלה, הקידושין לא חלים.

והנה היום נהוג ע"פ דברי הרמ"א (אבהע"ז ס' לא סעי' ב) שכיוסי ההינומא של הכלה יהיה אטום מחמת צניעות, אך בשעת הכיוסי, העדים רואים את פני הכלה. והקשה המבי"ט (שו"ת ח"א ס' רכו) הלא אח"כ העדים עוזבים את הכלה והולכים לחופה, ומי יימר שלא החליפו אותה בינתיים לכלה אחרת (וכענין רחל ולאה). איברא, שזה אחד הטעמים לנוהגים דלא כהרמ"א, ומכסים בהינומא שקופה, אך לדידן צ"ב.

ויש המקפידים שהעדים יראו את פני הכלה בשעת החופה, ע"י שמבקשים

מהכלה להרים את ההינומא מעט, או עכ"פ שיראו את פניה בשעת שתיית הכוס, אך העולם לא נהגו כן. והמבי"ט שם דן עוד, שגם אם יראוה שוב בחופה, אם הם לא יהיו אותה, ולא יוכלו להעיד שבאמת זו הכלה שהחתן כיסה בהינומא, מה מועילה עדותם, וא"כ הלא היום לוקחים בדר"כ עדים שלא מכירים את הכלה כלל, ואולי יחליפוה בדומה לה, וע"כ יש ללכת עם הכלה עד החופה ממש, וזה בוודאי לא נהוג.

אכן באוצר הפוסקים (סי' מב סעי' ד) הביא בזה מח' גדולה בפוסקים, והביא כמה צדדים להקל בזה, ועיקר שיטתם שסומכים בזה על אומדנא וכדו', אך סוכ"ס האידנא שמשתדלים להחמיר בנישואין בכל מה דאפשר, כמבואר בפוסקים, מדוע שלא נחמיר גם בזה, ונצא את שיטת המבי"ט ודעימיה דמסתברן מיליה.

ואולי יתכן לומר, ע"פ מה שכתבו הפוסקים, דנקטינן למעשה שכיסי ההינומא אינו עיקר הקניין (עיין בערוה"ש אבהע"ז סי' נה סק"י, ובנו"כ בשו"ע שם סי' א), וראייתם, דאל"כ איך מכסים את הכלה לשם קידושין לפני החופה, הלא אינה מאורסת כלל, ורק אח"כ יברכו ברכת האירוסין, כפי שנהוג היום, אלא מוכח שכיסי ההינומא היא תחילת הקניין אך אינו עיקר הקניין. ומעתה גם לעניינינו אפשר שלא החמירו כ"כ מטעם זה, ודו"ק.

■ בגדר התייחדות האשה לבעלה בקידושין ■

הרב שמואל ולדנברג

האבודרהם בהלכות ברכת אירוסין הביא בשם הר"א אב"ד בביאור 'ואסר לנו את הארוסת', דהיינו מדאורייתא, דמכתוב חופה באורייתא ש"מ דארוסה מחסרה מסירה לחופה, וש"מ דלא קניא ליה לגמרי, "הלכך הוא ליה כארוסת אחר לגביה, ואסירא ליה כדן אשת איש", וכ"כ השטמ"ק כתובות ז' א' בשם שיטה ישנה.

וצ"ע מה שייך לדון בה איסור א"א, הרי יסוד איסור א"א הוא משום שפוגע באשת חברו, והכא אשתו היא.

ונראה הביאור, עפ"י מה שכבר הוכיחו מד' הרמב"ם ריש הל' אישות, דהנישואין שאחר מ"ת הם אותם נישואין של קודם מ"ת, ועניינם הוא חיי האישות בפועל, ולא נתחדש במ"ת אלא שקודם לכן יקנה אותה תחילה הבעל בקידושין. וביתר ביאור, דע"ז נישואיה הוו נישואין דרך קנין וקידושין, בדרך קבע ולא דרך עראי וזנות.

והנה מב' מכמה דוכתי, דגדר הקידושין הוא, שהבעל מייחד ומזמן אותה ומפרישה מעלמא, וחלים בה דיני ואיסורי קדושה בחפצא, ואינו דומיא לממון שאין בחפץ עצמו ייעוד וזימון לבעליו (עי' תוס' קידושין ב' ב', ובתשב"ץ ח"ב סי' ס"ז, וברא"ש קידושין ריש פ"ג, ובביאור הגר"א סי' ל"ה ס"ק כ"ב, ואכ"מ), ונראה דהיינו שמייחד אותה לנישואין ידיה, וכנ"ל דהקידושין הם הקדמה ופתח לנישואין.

והנה במהרי"ק שורש קס"ז מב', דיסוד איסור א"א שזינתה לבעלה, הוא משום המעילה שמעלה בבעלה. והיינו דהוי כמעילה בהקדש, שעניינה השינוי מהקדושה והייעוד, כמב' ברשב"ם ב"ב קכ"ג ב'.

ולפ"ז נראה בדעת הר"א אב"ד, שכיון שהארוסה נתייחדה לחיי אישות דרך נישואין בדווקא, הרי כשבא עליה בעלה בעודנה ארוסה, חשיב כפוגם ומועיל בדיני הקדושה והאיסור שחלו בה, ואית ביה לתא דאיסור א"א (אף שודאי שאם יבוא עליה לא יהא דינו בסקילה).

והנה רש"י בקידושין ב' א' כתב בד"ה וקונה את עצמה וז"ל 'להיות ברשותה להנשא לאחר', ויש לתמוה מ"ט לא כתב להתקדש לאחר, דהא איירינן הכא בקידושין. ולהג"ל א"ש, דכל תוכן הקידושין הוא לייחד אותה לנישואין ידיה, ולהפריש אותה מנישואין דעלמא, וע"י הגט ומיתת הבעל חוזרת להיות ברשותה להנשא לאחר.

■ בענין שם 'אשת איש' כלפי בעלה ■

הרב חיים לייב שמואלביץ

בגמ' פ"ט דגיטין שיטת ר"א דהאומר לאשתו הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני הוי גט, ואמר' התם (פג:): נענה ריה"ג ואמר היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה האסור אסור לכל והמותר מותר לכל, ומקשי' והרי תרומה וקדשים (דאסורין לישראל ומותרין לכהנים - רש"י), באיסור אשה קא אמרינן, ומקשי' והרי אשת איש (דמותרת לבעלה ואסורה לכל אדם - רש"י), היינו פירכא (דאמר רבא לעיל דעל כל התשובות שהשיבו על דברי ר"א איכא פירכא).

והק' בתפארת יעקב דמה פירכא היא זו דאשת איש אסורה לזה ומותרת לזה, דהא האיסור לפי שהיא אשתו של זה ולבעלה מותרת כיון דאינה אשתו דאחר, ואכתי לא מצינו שתהא אסורה לזה ומותרת לזה היכא דאינה אשת שניהם, ועיי"ש, והיינו דכיון דהאיסור הוא מחמת שהיא אשתו של אחר ממילא דאין שייך הך איסור כלל כלפי הבעל, ולא דמי לתרומה וקדשים דהתם אף כלפי כהנים אית בהו שם תרומה וקדשים, אלא דהתירתם התורה לכהנים ולא לזרים, אך באשת איש כיון דכלפי בעלה לא הויא אשתו דאחר לא חשיב דאסורה לזה ומותרת לזה.

וי"ל בזה ע"פ דברי השטמ"ק בכתובות (ז:): דביאר לשון הברכה ואסר לנו את הארוסות, דכתיב חופה באורייתא וילפי' לה מקרא, וש"מ דבלא מסירה לחופה לא קניא לי' לגמרי, הלכך קודם חופה הויא לי' כארוסת אחר לגבי' ואסירא לי' כדן אשת איש, ועיי"ש, והיינו דס"ל כהשיטות דארוסה אסורה לבעלה מדאורייתא, וביאר דהוא משום דאכתי לא קניא לי' לגמרי והויא כארוסת אחר לגבי', ומבואר דהקנין דאירוסין עביד בה שם אשת איש כלפי כו"ע, אלא דאח"כ בחופה דנגמר קנינו הותרה לו, והיינו הא דאמר' בברכה דהתיר לנו את הנשואות לנו, ולפ"ז שייך לומר בפשיטות כלפי איסור אשת איש דאסורה לכל אדם ומותרת לבעלה, דהא כלפי בעלה נמי היה בה שם אשת איש מעיקרא, אך עיקר דבריו הם חידוש גדול, וצ"ע.

■ מזל האשה ■

הרב חנוך הענין מנדלסון

נחלקו הראשונים בהכרזת הזיווג ארבעים יום קודם יצירת הולד, שיטת התוס' בסוטה דף ב' שההכרזה היא רק ביצירת זכר, ובתוס' שאנץ שם ובר"ן סנהדרין כ"ב מבואר שיש הכרזה גם קודם יצירת נקבה.

ובנדה לא, ב איתא: "בא זכר בעולם בא ככרו בידו, זכר - זה כר, דכתיב ויכרה להם כירה גדולה, נקבה אין עמה כלום, נקבה - נקייה באה, עד דאמרה מזוני לא יהי לי, דכתיב נקבה שכרך עלי ואתנה", וכתב המהרש"א שבפשוטו הכונה שנקבה נקייה באה כי אשה בד"כ אינה מפרנסת את עצמה ופרנסתה תלויה באחרים וצריכה לקבל מהם מזונות, אבל מרש"י שפירש "עד דאמרה מזוני - שיוודעת להתפלל" נראה שפירש שהנקבה נקייה באה היינו שאין לה מזל בפני עצמה איזו פרנסה תהיה לה אלא היא תלויה במזל בעלה, ולכן כשהאשה בפני עצמה לא יהיו לה מזונות עד שתתפלל עליהם.

וכתב המהרש"א שם ובסוטה בביאור שיטת התוס' בסוטה ב' שמכריזין רק על הזכר, דהוא משום שאין לאשה מזל בפנ"ע אלא לעולם היא תלויה במזל בעלה, ולכן ההכרזה היא קודם יצירת הזכר איזה נקבה מיועדת לו, ולא קודם יצירת הנקבה, ולתוס' שאנץ שיש הכרזה קודם יצירת האשה, יתפרש בנדה כדרך הראשונה.

ומצינו מקור לדרך זו בתשו' הרא"ש כלל נ"ג ס"ח שאיש שמתו שתי נשיו מותר להנשא שוב ולא תלינן שמזלו גרם להם למות, וביאר דהא דקטלנית אסורה וקי"ל הטעם דתלינן דמזלה גרם אין הכונה שנולדה האשה במזל שימותו בעליה "דלא מצינו זה בגמרא שיהא תלוי במזל, אלא או עשיר או עני, או אורך ימים וכיוצא באלו, אבל להמית אחרים, אינו תלוי במזל", אלא הכונה שכיון שפרנסת האדם תלויה במזל אם יהיה עשיר או עני א"כ יתכן שכיון ש"האשה כלואה בבית, ואינה יכולה להתפרנס ע"י עצמה, אם לא שהבעל מפרנסה, ונגזר על אשה זו שימותו בעליה, כדי שתחיה כל ימיה בעוני ואין מי שיפרנסנה", וטעם זה לא שייך באיש.

ובבהגר"א אה"ע ס"ט סק"ט הביאו והוסיף על זה "כמ"ש ספ"ג דנדה נקבה נקי' כו' משא"כ בזכר זה כר כו'" ומבואר שפי' את הגמ' כפירוש הראשון, שנקבה נקייה באה הכונה שבמציאות בד"כ אינה מפרנסת את עצמה, כמ"ש הרא"ש, ולכן אם נגזר עליה במזלה להיות עשירה זה יהיה ע"י בעלה, ואם מזלה נקבע להיות עניה עלול בעלה למות כדי שתשאר לבד ללא דרך להתפרנס.

אלא שבאמת כל זה צ"ע כיצד אפשר לומר שיש מחלוקת אם יש לאשה מזל נפרד או שלעולם תלויה היא במזל האיש, בשעה שמפורש בגמ' שקטלנית אסורה להנשא מטעם שמזלה גורם שימות בעלה, וכן בכתובות דף ב' דנו כל הראשונים בעיכוב זמן הנישואין כשחלתה אם לתלות במזלו או במזלה, ועכ"פ פשוט לכולהו שיש מזל לאשה, וצ"ע.ג.

סעודת תנאים האם היא סעודת מצווה

הרב אהרן צבי גרוס

מורגל לנו שלא להחשיב את סעודת תנאים כסעודת מצווה. אמנם במשנה ברורה נראה לא כן. דבסי' תמד ס"ז איתא, ההולך ב"ד ניסן לדבר מצווה כגון למול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יש לו שהות לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ואם לאו יבטל בלבו. ובמ"ב (ס"ק כ"ב) כתב דסעודת המילה לא מיקרי מצווה לענין זה. ולגבי סעודת אירוסין כתב (ס"ק כ"ג) דה"ה סעודה שעושין בשעה שהכלה מקבלת סבלונות, וכתבו האחרונים דכשעושין סעודה בשעת כתיבת התנאים מיקרי סעודת מצווה. הנה מבואר להדיא דסעודת תנאים חשיבא סעודת מצווה, ואפילו יותר מסעודת ברית מילה, וכ"כ המ"ב בסי' תט"ז סק"ב ובסי' תקנ"א שעה"צ ס"ק כ"ו.

ויל"ע ממש"כ המ"ב בהל' שבת סימן רמ"ט ס"ב בהא דאסור לקבוע בער"ש סעודה גדולה שאינו רגיל בה, מלבד סעודת מצווה בזמנה כגון ברית מילה. ובמ"ב ס"ק ט כתב דה"ה סעודת אירוסין אם אירס בער"ש שמותר לארס שמא יקדימנה אחר, והוסיף המ"ב דכ"ז בסעודת אירוסין אבל בסעודה שעושין בשידוכין שלנו "לא היא סעודת מצווה" ודבריו סותרים זל"ו.

והנראה ליישב דהמ"ב ברמ"ט כתב שהמקור שסעודת תנאים לא היא סעודת מצווה הוא מדברי הפרמ"ג בסימן תמ"ד. והנה מקור הדין שתנאים היא סעודת מצווה ממג"א שם סק"ט שהביא כן מפסחים מ"ט א' דסעודה שעושין בשעה שהחתן משלח סבלונות היא סעודת מצווה ולמד מזה המג"א שה"ה כששולחים הסבלונות זמן רב קודם החתונה ועושים סעודה שנקראת סעודת קנין. ובמג"א משמע וכן ביאר הפמ"ג (מ"ז ח ו"א ט) דזה דוקא כששולחים סבלונות. ומעתה יש ליישב דמש"כ בתמ"ד דהיי סעודת מצווה מיירי כששולחים סבלונות ומש"כ ברמ"ט מיירי בלא סבלונות. וראיה דברמ"ט מיירי בלא סבלונות, דהמ"ב ציין שמקורו הוא מפמ"ג בתנ"ד ושם מבואר דדוקא בלא סבלונות לא היא סעודת מצווה. ועוד ראיה, דכל הטעם שאירוסין נחשב לזמנה בע"ש הוא בגלל שמא יקדימנה אחר, וא"כ דוקא הקנין שייך לזה אבל שליחת סבלונות לא. וכאן הלא ע"כ מיירי בסעודה שזמנה בע"ש שעליה יש לדון אם היא סעודת מצווה, דאם אין זמנה בע"ש בלא"ה אסורה וכיון שהמ"ב כתב הטעם "דלא היא סעודת מצווה" ע"כ איירי על דבר שזמנו בע"ש והוא הקנין. (ובאמת שהפמ"ג הנ"ל כבר רמז לזה).

אכן מעתה נראה שאפילו אם ישלחו סבלונות יהיה אסור בער"ש שהרי לא הותר אלא סעודת מצווה בזמנה, וסעודת שידוכים מותר דחשיבא "זמנה" מטעמא דשמא יקדימנו אחר, אבל סעודת תנאים עם סבלונות אף דהיי סעודת מצווה אסור, דאף דסעודת מצווה איכא סעודת מצווה בזמנה לכתב, רק המ"ב דכתב דלא היא סעודת מצווה ע"כ מיירי בלא סבלונות וכמש"כ.

העולה מזה דסעודת תנאים ששולחים מתנות כנהוג היא סעודת מצווה יותר מסעודת מילה.

במעלת ההשתתפות בחופה על פני הסעודה והריקודים

הרב מרדכי הלוי פטרפרויד

יל"ע במי שהולך לחתונה, האם יש עדיפות שיעגל בזמן החופה או בזמן הסעודה והריקודים.

והנה זה ברור שהשיקול העיקרי הוא אימתי החתן ישמח יותר כשיראהו מחד גיסא, ואימתי ההליכה תגרום לו לבטל פחות מלימודו מאידך גיסא, וכל ערום יעשה בדעת. והספק כאן הוא באופן שמצד הנידונים הללו אין הבדל.

ונראה שעדיף לבוא בזמן החופה מאשר בזמן הסעודה וריקודים. והיינו טעמא, דבחופה מצאנו ענין מיוחד שמבטלים תורה עבורו יותר מאשר בשאר המצוות, דעל זה פסק הרמ"א (סי' ס"ה סע' א') "ומבטלין ת"ת להכנסת כלה לחופה", ומשמעות הרמ"א והפוסקים שהכלה זו נאמרה דוקא על שעת החופה, אך ההשתתפות בסעודת הנישואין אינה בכלל הכנסת כלה אלא בכלל הדין הכללי של ביטול תורה עבור גמ"ח וכדו'. [ועי' במג"א סי' תמ"ד סק"י].

וכן משמע בעיקר סוגית הגמ' בכתובות (י"ז), דמה שמבטלין תורה להכנסת כלה אינו משום שמחת החתן והכלה אלא משום עצם הענין שיהיו אנשים רבים בשעת החופה, ודומיא דלית המת שהענין שמבטלין תורה עבורו הוא עצם ההשתתפות בלוייה ולא מה שהאבלים מתנחמים בכך.

ויש ליתן טעם בדבר ע"פ מש"כ רש"י בכתובות (ח'), "אבל שהכל ברא לכבודו אינה מן הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד וזכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין והתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא וכו'". ומבואר דמעלת ההתאספות בזמן החופה אינה רק מדין שמחת חתן וכלה, אלא זהו לכבוד המקום ולזכר חסדיו. ואפשר שזה גופא הטעם להא דמצאנו שמבטלין ת"ת דוקא להכנסת כלה יותר מאשר לשאר מצוות.

ועייין עוד בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש (ריש פאה) שכתב לענין גמילות חסדים, דיש גמ"ח שאדם עושה בגופו, "כגון ניהום אבליים וללוות את המתים ולבוא לחופת חתנים". ומשמע דעיקר המצווה היא עצם מה שבא לחופת חתנים. וע"ע ברמב"ם (פי"ד מאכל ה"א) שכתב, "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים וכו' ולהכניס הכלה וללוות האורחים וכו' וכן לשמח החתן והכלה וכו'". וחזינן דאיכא ב' ענינים שונים, להכניס כלה, ולשמח חתן וכלה. ובפשטות נראה דלהכניס כלה פירושו לבוא לחופת חתנים, וכדברי הרמב"ם בפיהמ"ש שם, וזה ענין אחר מאשר לשמח חתן וכלה. [ועי' בט"ז (סי' ס"ה סק"ב) ודוק].

והשתא כיון שענין זה מתקיים דוקא בשעת החופה, ע"כ יש עדיפות להגיע לחופה מאשר לסעודה, ובפרט משום שבד"כ כשמגיעים לחופה מתקיימים שני הענינים, שהרי גם החתן שמח בעצם ההגעה לחופה. [וזה פשוט שהמצווה של שמחת חתן וכלה מתקיימת לא רק כשרוקד לפניו וכדו', אלא בכל אופן שמשמחם. ועי' בעזר מקודש (סי' ס"ה סק"א)].

ונראה להוסיף טעם שמחמתו עדיף להגיע לחופה מאשר באמצע הסעודה, דשיטת הט"ז (סי' ס"ב סק"ט) דחייב ברכת חתנים חל לא רק על מי שאוכל בסעודה אלא על כל אדם השמח בשמחת החתן והכלה. ולדבריו נמצא דכל המגיע לשמח את החתן בסעודת הנישואין מתחייב בזה בשמיעת השבע ברכות, גם אם לא אכל מאומה. ואף שמנהג העולם שלא לחוש לדברי הט"ז, ועייין בספר שובע שמחות (פ"א מו"ה ק"י) שהאריך בזה והעלה דכל שלא נתחייב בברהמ"ז לא נתחייב בשבע ברכות, וכ"כ האג"מ (או"ח ח"א סי' נ"א), מ"מ מהיות טוב יש מקום לחוש לדעת הט"ז, וע"כ אם עומדות בפניו ב' אפשרויות, להגיע לחופה או לסעודה בלי לשמוע את השבע ברכות, עדיף לעשות כאפשרות הראשונה.

פרשתא דא בעניני הפרשה

הרב מנחם הוכברגר

פרק כד, נד. "ויאמר שלחני לאדוני" ולהלן כתיב "ויאמר אחיה ואמה תשב הנער אתנו ימים או עשור אחר תלך, ויאמר אליהם וכו' שלחוני ואלכה לאדוני". וצ"ע שינוי הפסוקים דבתחילה אמר שלחני לאדוני, ואח"כ אמר שלחוני ואלכה לאדוני. ובשני חילוקים: א. בתחילה כתיב שלחני בלי וי"ו ואח"כ כתיב שלחוני עם וי"ו. ב. בתחילה כתיב שלחני לאדוני ואח"כ הוסיף שלחוני ואלכה לאדוני.

והנה בתרגום יהונתן בתחילה תרגם "שדרוני לאדוני". ואח"כ גבי שלחוני ואלכה לאדוני תרגם "איליוניי ואיזיל לרבוני". והיינו דתרגם דה'שלחוני' דסיפא היינו דביקש שילוו אותו. וצ"ע מדוע רק אח"כ ביקש שילוו אותו.

והנה בפסוקים מבואר שטענו לו תשב הנערה אתנו ימים או עשור, ופירש"י שטענתם היתה דנותנין לבתולה זמן י"ב חודש לפרנס עצמה בתכשיטים. וכדילפינן מהא בכתובות נז, ב. [וראיתי בכתבי מו"ח דהעיר דבכל הפרשה מוזכר רבקה בשמה ורק כאן היא מוזכרת בלשון 'נערה' דכתיב 'תשב הנערה ימים או עשור' וכן בהמשך 'נקרא לנערה ונשאלה את פיה'. ונראה דאיתא התם דהך דינא הוי רק בבתולה ולא בבוגרת, וא"כ הם רצו להדגיש לאליעזר שעדיין היא נערה ולכן היא יכולה לעכב בשביל להכין צרכי נישואין]. ועל זה טען אליעזר אל תאחרו אותי שלחוני ואלכה לאדוני. ולא מבואר בקרא מה השיב להם.

ונראה לבאר דהספורנו בפסוק ס"א עה"פ "ויקח העבד את רבקה" - מיד שלוחי האב שמסרו לשלוחי הבעל ובהיותה אז נשואה לגמרי וכו'. ומבואר בספורנו דהנשואין היו ע"י מסירת האב לשלוחי הבעל, שהם מסרו את רבקה לאליעזר שהיה שלוחי הבעל, וא"כ נראה דאליעזר ביקש בתחילה שלחני לאדוני, והיינו תסייעו לי לקיים את השליחות לאדוני, והיינו דהוא שליח של יצחק, ולכן ביקש שיקיימו את השליחות ע"י שימסרו מיד האב ליד שליח הבעל - אליעזר. ולכן כתיב "שלחני" היינו בלשון יחיד, דיהא כאן מסר האב לשלוחי הבעל, דרק האב דהוא בעלים על בתו יכול למסור אותו לאליעזר דהוי שליח הבעל. [ואע"פ

שבתואל מת, אבל זה בא לאפוקי דרק הבעלים על רבקה יכולים למסור לו. וע"ז ענו לו דלבתולה נותנים י"ב חודש וכו', וא"כ הם רצו לעכב דלא יהיו עדיין הנישואין.

וע"ז ענה להם "שלחוני ואלכה לאדוני", וביאר היהונתן דהבקשה היתה שילוו אותו, והיינו דהרי מבואר בכתובות מח: הלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל הרי היא ברשות האב, וא"כ אמר להם כדבריהם כן יהיה דלא יהיה נישואין עכשיו מיד, דאם תלוו אותי לא יהיה כאן נישואין. ולכך כתיב עם וי"ו שלחוני בלשון רבים, דאדרבה זה בא לאפוקי דלא יהיה כאן מסירת האב, אלא הליכה של שלוחי האב וממילא לא יהיו עדיין נישואין. ולכך כתיב שלחוני ואלכה, דלא נעשה שליח של אדוני, אלא תלוונו ואלכה מעצמי לאדוני.

אמנם אם הדברים נכונים נמצא דהספורנו פליג על היהונתן, דבפסוק נ"ט כתיב "וישלחו את רבקה", ותרגם היהונתן "ואלויו ית רבקה אחתהום", ומבואר דבאמת אליעזר הסכים דלא יהיה כאן עדיין נישואין, ודלא כמו דכתב הספורנו.

הרב משה מאיר ליבנה

כתיב בפרשתין (כד, נח) "ויקראו לרבקה ויאמרו אליה התלכי עם האיש הזה ותאמר אלך". ומפרש"י (פס' נז) משמע שהשאלה היתה אם רוצה להנשא, ולא רק על זמן הנישואין, וכ"כ במהר"ם שיף כתובות נ"ז ב', ולכאור' לפי"ז הול"ל התינשאי לאדוני האיש הזה ולא התלכי. ויעוין ברשב"ם ששאלוה אם רוצה להנשא כעת ולפירושו נחא.

וי"ל דרבקה נתקדשה כבר והנידון כאן ה' על הנישואין (עי' כתובות נ"ז ב' ותוס' כתובות ז' ב'), ובכתובות שם איתא דמסירה לשלוחי הבעל חשיב כחופה לענין חנק והפרת נדרים וליוורשה וליטמא לה, א"כ מיד כשהלכה עם אליעזר חולו הנישואין ולכן שאלוה התלכי עם האיש הזה דבהליכה עמו הרי"ז נישאת.

הרב נתנאל אברז'ל

"ויברכו את רבקה וגו'". ידועה מח' הראשונים האם ברכת האירוסין הויא ברכת המצוות או ברכת השבח. דעת הראב"ד בהשגות וכ"ד ר"ת (פסחים ז). שאע"פ שברכת האירוסין הוי ברכת המצוות בכ"ז אין מברכים אותה קודם האירוסין, ומשום דכיון שאין הדבר תלוי בבעל בלבד, חיישי' שמא האשה תחזור בה והוי ברכה לבטלה.

והנה בתוס' (כתובות ז: ד"ה שנאמר) ביארו דהקרא ד"ויברכו את רבקה" [ממנו למדו במסכת כלה דין ברכת חתנים] איירי בברכת אירוסין. והקשה ההפלאה דלפי הנראה מהפוסקים האי קרא דויברכו את רבקה היה בשעת שילוח דכתיב בתחילה וישלחו את רבקה, ואילו הקידושין משמע שהיו מאתמול תיכף ומיד שבא.

וכתב בתירוצי השני דאפשר שבשעת הקידושין התנה על תנאי שתלכי עמי, ונמצא שנגמרו הקידושין בשעה שהלכה עמו, ולכן ברכו אז ברכת אירוסין.

והדברים צ"ע דהרי קידושין על תנאי אינם חלים בשעת קיום התנאי, אלא למפרע משעת הקידושין, ואכתי אמאי אליעזר בירך רק למחרת ולא בשעת הקידושין.

אלא דעל פי שיטת הראב"ד י"ל דכשם שאין מברכים קודם עשיית המצוה אף דהוי ברכת המצוות, כיון שאין הדבר תלוי רק במקדש, א"כ ה"ה נמי בקידושין על תנאי אין לברך אלא בשעת קיום התנאי דמה לי אם האשה תחזור בה או דהתנאי לא יתקיים.

הרב שילה היילברון

כתיב (בראשית כ"ד) "ויאמר אברהם אל עבדו... ולקחת אישה לבני ליצחק". בפנים יפות כאן העיר איך קידש אליעזר אישה ליצחק והלא קי"ל (גיטין כ"ג ב' קידושין מ"א ב') דעבד אינו יכול להיות שליח לקידושין כיון שאינו בתורת גו"ק, וכן העיר דאין שליח עושה שליח בקידושין ואברהם הלא שליח של יצחק היה. ותי' דאי"ז מדין שליחות אלא מדין יד עבד כיד רבו.

והא דפשיט"ל שאליעזר קידשה, י"ל דדייק לישנא דקרא ולקחת דהוא כמו יקח איש אישה דמיניה ילפי' בקידושין ב' א' לקנין כסף, אמנם אי"ז מוכרח

די"ל דולקחת הוא כמו "ולקחתם לכם" שהוא לקיחה בפועל, שהרי הוצרך להביאה לארץ כנען, משא"כ גבי סתם קידושין אין בו ענין לקיחה כלל וע"כ שהוא מעשה הקנין.

והנה תירוצי הפנים יפות לכאור' תלוי בהגדרה של יד עבד כיד רבו, דאם הביאור בזה שהאדון עושה את המעשה קנין ע"י עבדו א"ש, אך אי נימא שהקנין עושה העבד אלא שאין לו רשות ממון לעצמו ויד היינו רשות וכמוש"כ רש"י (ב"מ י' ב' ד"ה משום ידה) א"כ אין שייך כן אלא ברשות הממונית אבל בדינים אכתי שייך העבד לעצמו וא"כ כיון שלעצמו אינו בתורת גו"ק א"כ מעשיו לא שוים כלום ושליחות אין לו.

עוד שמעתי ליישב קושיית הפנים יפות דאברהם שחרר את אליעזר על תנאי שהם ירצו לקדשה, וא"ש דיכול להיות שליח לקידושין. וביארו לפי"ז הא דאמר "לא אוכל כי אם דברתי", שע"י שידבר מענין הקידושין ויסקימו יחול השחרור ויהיה להם זימון של ג' וצ"ע.

צרופה אמרתך מילי דאגדתא

קול מצהלות חתנים מחופתם

הרב אליהו בקרמן

ברכה שביעית דשבע ברכות: "מהרה וכו' קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מצהלות חתנים מחופתם ונערים ממשחה נגינתם", והוא מגמ' כתובות ח, א.

והנה לשון הפסוק (ירמיה לג, י-יא) הוא: "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבקות כי טוב ה' לעולם חסדו מביאים תודה בית ה' וגו'".

וקשה מדוע תקנו לומר "קול מצהלות חתנים מחופתם", ולא נקטו לשון הפסוק. ותי' המהרש"א דקול מצהלות הוא תחת קול אומרים הודו את ה' צבקות, דהיינו שהחתנים מברכים ומודים בקולם לה'. ולכאורה הקושיה במקומה עומדת, מה ראו על ככה לשנות לשון הפסוק.

עוד כתב המהרש"א שבהשבתת הקולות כתיב (ז, לד) "והשבתי מערי יהודה קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה", ולא כתיב שישבית קול "אומרים הודו את ה' צבקות". וביאר דקול זה לא ישבית גם בגלות, דהיינו לתת שירות ותשבחות להקב"ה על הנסים שעושה עמנו בכל עת ושעה.

וקשה דאם לא השביתו הקב"ה בגלות, מדוע צריך לבשרם שישמע כן, הלא נמצא אף בגלות.

עוד קשה, הלא קול חתן וקול כלה לא השבית בזה"ז, דיש חתנים וכלות, (ויש שביאר שהארץ תהיה חרבה לגמרי ולא יהיו בה חתנים וכלות, אמנם המהרש"א ודאי לא למד כן, דא"כ אין בארץ גם קול אומרים הודו את ה' צבקות). וע"כ צ"ל דמ"מ אין קול חתן וקול כלה, וכדפירש המצודות שאין שמחת חתן וכלה. (ואף שחזינן שמחה, צ"ל שאי"ז נחשב לשמחה כלל כלפי מה שהיה בזמן הבית, וכמאמר הגמ' משהרב הבית ניטל טעם הפירות).

ועפ"ז י"ל שאף שבוה"ז יש קול אומרים הודו את ה' צבקות, הוא דוקא על הנסים ולא על שמחת חתן וכלה, דלא זכינו לשמחה שלימה, ואנו מבקשים שנוכה במהרה לקול מצהלות חתנים מחופתם, שיהיה בחינה חדשה ב"קול אומרים הודו את ה' צבקות". ולא על נסים שמצילנו בלבד. [ועיין תוספות סוכה מד: סוד"ה כאן דיש ב' בחינות בהלל האחד על הצלה והשני על הטבה גדולה יעו"ש].

בטעם החינוך למצות נקי יהיה לביתו ושימח את אשתו

הרב ישראל יצחקי

נודעו ד' החינוך מצוה תקפב בשרשי מצות נקי יהיה לביתו (דברים כד, ה) - כדי להרגיל הטבע עמה ולהדביק הרצון אצלה וכו' ומתוך כך ירחיק האדם דרכו מאשה זרה ויוכשרו הולדות שתלד לו וכו'.

וצ"ע דהא תנן בסוטה מג. דבמצוה זו נכללים גם בנה בית וחנכו, נטע כרם וחיללו

(והובא ברש"י עה"ת), ומה שייך שם הטעם שכתב החינוך.

ואפשר לומר: א) גם בכרם ובית רצון התורה שיתקשר האדם בממונו ולא יחמוד ממון אחרים. וכמו שאמרו בשבת כה: איהו עשיר כל שיש לו נחת רוח בעשרו, ופרש"י שמוח בחלקו אם מעט ואם רב.

ב) יעויין ברמב"ם מלכים ז, יד שפסק דדין זה שעל כרם ובית אינו יוצא בצבא, הוא דוקא בארץ ישראל (ומקורו בירושלמי), וא"כ י"ל שמשום ישוב וחיבת א"י רצון התורה שיתקשר לביתו ולכרמו.

ג) י"ל שדברי החינוך מכוונים אליבא דפשטא דקרא שדוקא באשה, ואף שדרשו חז"ל לדינא דה"ה בבית וכרם, אין מקרא יוצא מדי פשוטו דבאשה איירי ונתן טעם לפי פשוטו. [ומצינו כעין יסוד זה ברמב"ן בראשית (פרק א פסוק כט) שכתב שטעם מצות שחיטה הוא להוציא מהבהמה את הדם. וזה תימה שהרי דין הוא שא"צ בשחיטה להוציא דם ודי ששחט את הקנה והושט ולא את הורידין. ולכאוף חזינן שטעמי המצוות לא מוכרחים להתיישב לפי כל פרטי הדינים].

שהכל ברא לכבודו

הרב ישי לסר

ברוך אתה ה' אלהיך שהכל ברא לכבודו.

פירש רש"י (כתובות ח' ע"א) דאין ברכה זו מן הסדר, אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד וזכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו, ואסיפה זו כבוד המקום היא, וברכה זו לכך נתקנה. ע"כ. וצ"ב, במה נתיחד החסד שבשמחת חתן וכלה, שתקנו בו ברכה לציין שהחסד הזה הוא זכר לחסדי המקום, הלא כל מעשה-חסד שאנו עושים הוא בתורת "הלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים אף אתה וכו'" כמבואר בסוטה יד, א. (ומצאתי שהעיר בזה בפירוש עיון תפילה שבסידור אוצר התפילות).

ונראה לומר בזה, דהנה כשאדם מבקר חולה או נותן מעות לעני אין הדבר "מוכח מתוכו" שעושה כן כדי ללכת אחר מידותיו של הקב"ה, כי יתכן שעושה זאת מכח מצפוניו המרוחק על הנזקק והחסר. לעומת זאת ישנו מעשה-חסד אחד אשר מוכח מתוכו שאין כאן רחמים אנושיים גרידא, אלא שמונחה מכח הצו האלוקי של "הלך אחר מדותיו של הקב"ה" - הלא זהו העסק בשמחת חתן וכלה.

אין לך אדם כה רחוק ממצב של אומללות כמו חתן וכלה. רגש הרחמים הטבעי אינו נכמר למראה חתן ביום חופתו. ואכן, מבט מחוץ לתורה איננו תופס כלל שהמשמח חתן וכלה עושה חסד. הוא בוחן את הדברים רק על-פי הרגש והמצפון, והם - אינם תופסים חתן וכלה כנוקמים לשמחה, כי לבטח הם שמחים דיים. כל רואה יבחין שכך הם פני-הדברים אצל אותם שאינם מונהגים ע"פ התורה.

אשר על כן, מובן מדוע תקנו חז"ל על שמחת חתן וכלה ברכת "שהכל ברא לכבודו" - זכר לחסדי המקום שנעשה שושבין לאדה"ר, כי בחסד הזה בולטת הכוונה הזו, יען אין לחסד הזה מהלך אחר מלבד ההליכה אחר מידותיו של הקב"ה אשר עושה חסד עם הנבראים לא משום הצורך שלהם, אלא משום שמידתו היא להשפיע ולתת מקום וקיום לזולתו.

רחבה מצוותך ענינים כלליים

גדר שאלת גשמים

הרב ישראל מאיר מרגי

הק' הב"י בס' קיד"ד דהטור סתר דבריו דלענין שאלת גשמים פסק כהראב"ה דבסיים ברכת השנים ולא התחיל תקע בשופר אומר שם ותן טל ומטר, ובס' רצ"ד לענין הבדלה מביא הטור שיטת רבנו אלחנן דבסיים אתה חונן ושכח הבדלה אומרה שם, והטור פליג עליה, ומאי שנא מברכה"ש דלא פליג על הראב"ה, יעוי"ש.

ונ"ל, דשאלת גשמים אינה תוספת בנוסח התפלה אלא הוי תפלה בפנ"ע, ותקנו מקומה כברכה תשיעית בתפלה, בתורת ברכה בפנ"ע, דבימוה"ג אומר במקום ברכת השנים תפלת הגשמים וכללו בה גם מענין ברכה"ש, וכשלא אמרה כלל עלתה לו תפלה אלא שחסרה לו תפלת הגשמים, ומכאן זה מחוייב לחזור על כל התפלה דשם מקומה, ועי' תענית ד: דהו"א דביו"ט ראשון של פסח המתורגמן

אומר תפלה טל ומטר בפנ"ע.

וראיה לזה, דמבואר בגמ' בברכות כט. דבציבור א"צ לחזור דיכול לשמוע חזרת הש"ץ, והק' הרא"ש דאין יוצאין בחזרה אלא ההמון שאין יודעין לקרות, ותי' דשאני הכא דכבר התפלל יכול לצאת מש"ץ, וצ"ע דהרי יש לו חיוב תפלה מכח טעותו ומה אכפ"ל שכבר התפלל.

ואשר מבואר בזה דיצא ידי תפלה אלא שמחוייב בשאלת טל ומטר וזהו שכ' הרא"ש דכיון שכבר התפלל יכול לצאת בחזרת הש"ץ כיון דכל דינו להתפלל שוב הוא בעבור ברכת ותן טל ומטר ולא בשביל עיקר התפלה ובוזה ש"ץ יכול להוציא, [ואף דהביא כן אף לגבי יעו"י אך הרא"ש לשיטתו בפ' תפלה"ש סי"ד דבשכח יעו"י אין מתפלל תשלומין אחר ר"ח, והיינו דאין חסרון בעיקר תפילתו].

ומעתה יש ליישב סתירת הטור, דשאני שאלת טל ומטר מהבדלה דהיא חלק מברכת חונן הדעת, ולכן לא שייך להוסיף הבדלה לאחר שחתם הברכה, אך שאלת גשמים דגם כשאומרה במקומה הוי ברכה בפנ"ע שמקומה הוא בין רפאינו לתקע בשופר, ולכן אף אחר שחתם אכתי כאן מקומה דתפלה זו.

ומדוקדק בזה לשון הרמב"ם בפ"י מהל' תפלה דכ' בהל"ו, מי שטעה והתפלל של חול בשבת, ובהל"ח מי שטעה בימוה"ג ולא אמר מוריד הגשם ולא מוריד הטל, ואילו בהל"ט כ' מי ששכח שאלה בברכת השנים, ובהל"י כתב טעה ולא הזכיר יעלה ויבא, ובהל"ד, טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת, ורק בהל"ט לגבי מי שלא התפלל כלל כ' הרמב"ם שכח ולא התפלל מנחה בע"ש, ולמש"נ הדברים מאירים, ד'טעה' היינו כשאמר הדבר בשינוי נוסח וכן כשהחסיר מהנוסח, ומשא"כ שאלת גשמים דאינה תוספת בברכת השנים אלא תפלה בפנ"ע רק שסדרוה במקום זה א"כ כל שלא אמר ותן טל ומטר חסר כל תפלת הגשמים ומתאים הלשון 'שכח' כדכ' הר"מ לשון זה גבי מי ששכח להתפלל דלא קרי ליה טעה כשלא אמר כלום.

ועי' בסדר התפלה להר"מ שהביא בברכה תשיעית הנוסח של ימוה"ג ובסוף כ' הנוסח של ימוה"ח ולכאוף הפך הסדר דהיה לו לומר דבחורף מוסיפין ותן טל ומטר, ולמש"נ א"ש דהם ב' ברכות שונות לגמרי ואינו רק תוספת בברכת השנים.

בדין טעימה מכוס של ברכה וקידוש

הרב משה יחיאל לוי

מקור דין טעימה הוא בברכות נ"ב ועוד דוכתי - 'המברך צריך שיטעום'. דעת רש"י (עירובין מ, ב) בטעם דין זה דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יטעם ממנו שתהא נראית ברכת הגפן שלא לצורך, ומעיקר הדין אי"צ טעימה כלל, ולכן אפשר להטעים לקטן שלא הגיע לחינוך כמבואר בשואל בר"ן ת' נ"ב. אמנם דעת הר"ן שם דהטעימה מעיקר הדין ואם לא טעם הוה ברכה לבטלה ולכן מטעים דוקא לקטן שהגיע לחינוך. ויעו' בגר"ז סי' ק"צ דבקידוש גם רש"י מודה דהשתייה מעיקר הדין והוא חובת שתייה מדין 'זכרהו על היין' כלומר על שתיית יין.

ונראה פשוט דהדין הנאמר בסוף סי' רע"א המקדש וקודם שטעם נשפך הכוס מביא כוס אחר ומברך הגפן ושותה ואי"צ לחזור ולקדש, נאמר בקידוש דוקא, דשם חוץ מהדין קידוש על הכוס יש דין נוסף שתיית יין של קידוש וכל שתייה שמתיחסת לקידוש חשיבא שתיית יין של קידוש [ולכן יש תנאי שלא יסיח דעתו מהקידוש]. אבל בסתם כוס של ברכה הדין הוא לשתות מהכוס של ברכה דייקא, וממילא כשנשפך הכוס אין טעם להביא כוס אחרת שאיננה כוס של ברכה.

והנה יש להקשות קושיא עצומה לשיטת רש"י בעירובין דף מ, ב דדין טעימה בכוס של ברכה אינו אלא משום דגנאי לכוס של ברכה אם לא ישתו ממנו, שתהא נראית ברכת הגפן שלא לצורך, אבל מעיקר הדין אין דין לשתות כלל, וא"צ כ"ב למה מעיקרא תקנו ברכת הגפן כלל בכוס של ברכה.

וצ"ל כמ"ש הגר"ז סי' ק"צ שבכל שירה הנאמרת על היין תקנו ברכת היין שהיא עיקר שירה הנאמרת על היין, ולפי"ז מוכרח שאי"ז ברכת הנהנין כלל אלא ברכת המצוות. והנה בגמ' ר"ה כט, ב נסתפקו האם בברכת הגפן של קידוש נאמר הכלל דאע"פ שיצא מוציא, וכ' רש"י דמקדש ישראל לא תבעי לך דחובה הוא ומפיק, וצ"ע דהא לרש"י בעירובין גם ברכת היין חובה ואינה ברכת הנהנין כלל והא ראה שמדינא אי"צ לטעום, ומ"ש מברכת הקידוש שפשוט שיצא מוציא וצ"ע.

סדר הקדימה בין כמה חובות

הרב אליהו וינברג

מעשה שהיה בלווה שחייב לגמ"ח כמה חובות ועל כל חוב יש לו ערבים אחרים, ובא הלווה ונתן בסתמא סכום כסף לגמ"ח, ולא פירש עבור איזה חוב הוא פורע, וגם בעל הגמ"ח לא פירש עבור איזה חוב מקבלו, מה דין פרעון זה, ונפק"מ רבתי בזה לענין מי הם הערבים שצריכים לשלם אם בסוף לא יפרע.

והנה בסוגיא דסיטראי (כתובות פה.) איכא פלוגתא בין הרא"ש לר"ן (ועי' קוב"ש שם) מה הדין כאשר יש לאדם שני חובות אחד בשטר ואחד בע"פ והלווה פרע בסתמא ויש ויכוח בין הלוח למלוה על איזה מהם הפירעון, מי הוא הקובע על מה יהיה הפירעון.

ולהלכה קיי"ל בשו"ע (חור"מ סי' פג' סעיף ב') דודאי בכוחו של המלוה לקבוע שיפרע החוב שעדיף עבורו, וכן כשפורע בסתמא תמיד הולכים לפי האומדנא מה הפירעון הכי טוב עבור המלוה.

אמנם יש לעיין טובא, מה הדין באופן כזה שלא פירשו כלום, ואין אומדנא ברורה, ואחר כך בדק המלוה מה טוב לו, האם דבר זה נקבע למפרע, והאם יהיה הדבר תלוי בדיני ברירה, ולמ"ד דאין ברירה לא יוכל לקבוע למפרע.

וכן יש לעיין את"ל שמהני קביעתו גם למפרע, איך נקבע ברגע מסוים בלי קנין ובלי שום עשיה דינית דכעת הפירעון הוא עבור חוב זה. וכן יש לעיין אם אח"כ רוצה לשנות קביעה זו שיפרע חוב אחר האם יכול, ומה כוחה של קביעה זו.

ובעיקר הדבר צ"ע מה הדין אם כלל לא פירשו על איזה חוב יחול הפירעון, וגם אין שום אומדנא לשום צד, מה באמת דין חוב זה ומה באמת פורע.

ואולי בכה"ג באמת כל החובות נפרעים לפי חלקם (ככתובות צב.) משום שהי מינייהו מפקת, ואולי הוי כמו במקדש אחת מב' נשים שחל מספק על אחד מן השנים ואין ידוע על מה, ודין שתיהן כספק מקודשות. אך יש לחלק, דשם הוי חלות ספק כי אי אפשר להיות לחצאין, אבל במקום שאפשר לחצאין וכל חוב יש לו סיבה ליפרע, ממילא כל חוב נפרע לפי חלקו, וצ"ע.

ועוד יש לצדד דאולי ילך על החוב הראשון כיון שחיובו קודם, אך זה תלוי בנידון נוסף, במי שיש לפניו שתי מצוות, האם יש דין קדימה למצוה שחלה על האדם תחילה, וצ"ע.

וכעין זה יש לדון במצוות פדיון הבן באדם שחייב בפדיון עבור ב' בניו, ונתן לכהן בסתמא ה' סלעים, איזה בן נפדה, ואיזה בן יצטרך בגדלותו לפדות עצמו, וגם כאן יתכן שכל אחד נפדה בחציו ויהיה חייב רק ב' סלעים ומחצה, וצ"ע בכל זה.

בגדר דרשת 'אסמכתא'

הרב אברהם מנחם הלוי הוכמן

בתוס' חגיגה יח. הקשו על השיטה שמלאכת חוה"מ אסורה מדרבנן ממה שאמרו רפ"ב דמו"ק דאיסור מלאכה באבל הוא מדרבנן ובחוה"מ מדאורייתא. ותיצו דכעין דאורייתא קאמר לפי שיש לו סמך מקרא דאורייתא, אבל ימי האבל ליכא אסמכתא אלא מדברי קבלה. ובתוס' ע"ז כב. ד"ה תיפוק הוסיפו תירוצ' אחר דחוה"מ יש לו עיקר מה"ת דאיכא למיגזר אטו יו"ט.

ויש לבאר מחלוקת התירוצים, דהנה כבר ידועים דברי הריטב"א (ר"ה טז.) בגדר אסמכתא, שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים לקבוע הדבר וכו', ולא כדברי המפרשים דהאסמכתות הן כדרך סימן שנתנו החכמים ולא שכוונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר וכו' דלעולם אינם מחדשים הדבר מליבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב. מיהו הרמב"ם בפי"ה מ כתב שאסמכתא ענינה זכר וסימן בעלמא.

והשתא בשלמא לסברת הריטב"א מצינו לחלק בין אסמכתא מן התורה לאסמכתא מדברי קבלה, אבל לדעת הרמב"ם דאסמכתא אינה רק זכר וסימן מה נפק"מ בזה. וא"כ יקשה להרמב"ם דקסבר דמלאכת חוה"מ הוי מדברי סופרים (עי' פ"ז מהל' יו"ט ה"א), וע"כ שצריך הרמב"ם ליישב כהתי' הב' בתוס' ע"ז כב. הנזכר לעיל.

והנה הטור סי' תקל"ז נקט בדעת הרי"ף דמלאכת חוה"מ מדאורייתא, ותמה הב"י מנין לו זה, דאם מפני שהרי"ף הביא הברייתות דילפי מקראי דמלאכת חוה"מ דאורייתא אכתי איכא למימר דאסמכתות בעלמא נינהו. ובפשטות י"ל בדעת הטור, דאם הויין רק אסמכתא למאי הוצרך הרי"ף להזכיר אותן, ומאי נפק"מ במה שיש לדבר אסמכתא.

ובסברת הב"י יש לבאר ע"פ הריטב"א דאסמכתא אינה רק זכר וסימן בעלמא אלא הערה לחכמים לתקן דבריהם, וא"כ שפיר בעינן לידע מקור האסמכתא בשביל לקבוע גדר האיסור דמלאכת חוה"מ, אם ענינה משום טירחה או מלאכה וכיוצא"ב, ולזה הביא הרי"ף בכדי לדקדק קראי להגדרת איסורא.

אם מהני כיסוי פניו בשרוול החליפה בנפילת אפים

הרב אפרים קרלינסקי

כ' המשנ"ב בהלכות נפילת אפים (סי' קל"א ס"ק ג') - ונוהגים לכסות הפנים בבגד, ולא די כיסוי היד שנופל פניו עליה, לפי שהיד והפנים גוף אחד הם ואין הגוף יכול לכסות את עצמו.

ויש לעיין בדין זה, האם באופן שנופל על זרועו שמכוסה בשרוול חשיב כיסוי לא.

הנה מצד אחד מצינו ששייך כיסוי גם בבגד שהגוף לבוש בו, דבדין לבו רואה את הערוה סגי במה שהוא לבוש בבגד על הלב, וגם בגד שבדרך כלל הוא לבוש בו נחשב כיסוי לדין זה.

אולם מאידך, בדין כיסוי הראש לגבי תפילה וברכה, מבואר בפוסקים שכיסוי בשרוול שלבוש על הגוף לא מהני, יעויין במשנ"ב (סי' צ"א ס"ק י') שכ' וז"ל מיהו נוהגין להמשיך הבית יד של הבגד על היד ומכסה בו ראשו ושפיר חשיב כיסוי, עכ"ל, מבואר שהאופן שמועיל הוא באופן שמושך את השרוול על היד.

ודין זה מבואר היטב בלשון הב"ח (סי' צ"א ס"ק ה'), והוא מקור דינו של המ"ב שכ' וז"ל ומיהו נוהגין להמשיך הבית יד על היד ומכסה בו ראשו ושפיר הוי כיסוי מבית היד כמו משאר בגד כשאין הגוף לבוש בו, עכ"ל, ומבואר בדבריו שכיסוי הראש הוא רק בבגד שאין הגוף לבוש בו, ולכן צריך להמשיך את הבית יד על היד כדי שייחשב כיסוי.

ובדרך אגב יש להעיר בזה, שרבים הם שאינם יודעים פרט זה, ומצוי בנוהגים לכסות את הראש בב' כיסויים כשבאים לברך ברכה, שמניחים את הזרוע על הראש, וחושבים שהגם שלא מועיל לכסות עם היד, מ"מ עם הזרוע עדיף משום השרוול, וכאמור, בב"ח ובמשנ"ב מבואר שאין זה כיסוי.

וביאור הדבר הוא, שכשהשרוול נמצא במקומו הוא בטל לזרוע, ועדיין נחשב שהגוף מכסה את הגוף [שלא מהני בדין כיסוי הראש לתפילה], אולם כשמושך את השרוול על כף היד, השרוול לא בטל שם לגוף ונחשב לכיסוי טוב.

וא"כ צריך הכרעה לדינא בכיסוי הפנים בנפילת אפים, האם השרוול מספיק, או שצריך לקחת את טליתו ולכסות בה את פניו [ובמנחה צריך לחפש עיצה אחרת].

בענין טבילת פשוטי כלי זכוכית (כגון מגש לחלות)

הרב מרדכי הלוי פטרפריינד

מצויים כיום מגשים המיועדים להניח עליהם את החלות בשולחן השבת, והחלק העליון הנוגע בחלות עשוי מזכוכית. ויש מפוסקי זמנינו שהורו שאותם המגשים טעונים טבילה.

ומיהו נראה דיש סברא להקל בדבר. דהנה פשוטי כלי זכוכית אינם מקבלים טומאה, כמש"כ הרמב"ם (פ"א מכלים ה"ה) ומקורו במתני' בכלים (פ"ל מ"א). ואף שבפשוטי כלי עץ גזרו חכמים טומאה, [עי' מתני' כלים פט"ז מ"ז], מ"מ בכלי זכוכית לא גזרו. ויעויין ברע"ב (כלים פ"ב מ"א) בטעם החילוק. ובשו"ת נוב"י (קמא סי' צ"ה) כתב מה"ט שדלת זכוכית העשויה להביא אורה טהורה.

ומצאנו הרבה דינים שלמדו מטומאה וטהרה לטבילת כלים, כגון בתשו' המהר"ם שהובאה במרדכי (ע"ז רמז תתנ"ט) לענין הלך אחר המעמיד. וע"ע בזה בביאור הגר"א (ק"ב סקי"ט). ובמרדכי (שם) מבואר שלמד מטומאה וטהרה שהשיעור לענין גוי שתיקן כלי הוא אם ניקב בכונס משקה. ובשב יעקב (סי' ל"א) פטר קדרת נחושת שקובעים בתנור כיון דילפינן מטומאה וטהרה שכשנעשה להשתמש במחובר פטור. [ויש אחרונים שחלקו עליו בזה, כהחתי"ס ביו"ד (ק"כ סק"ו) והגידולי טהרה (סי' י"ז)].

והשתא י"ל דכיון שהמגש לחלות הוא פשוטי כלי זכוכית, ואינו מקבל טומאה,

ממילא הוא גם פטור מטבילה.

וכן יש להוכיח מדברי הגר"א (שם סק"ח) לענין המשפכות, דמשמע מדבריו שדוקא משפכות של ברזל טעונות טבילה כי פשוטיהן טמאים, אבל משפכות זכוכית, שפשוטיהן טהורים, יהיו טהורים. [ועי' בשו"ת שבה"ל (ח"ו סי' רמ"ה), וצ"ע].

ויש להוסיף ב' סברות שאפשר לדון להקל מחמתן במגש של החלות. ראשית דכיון שהמגש מיועד רק שיניחו עליו, אפשר דלא מקרי כלי סעודה אלא תשמיש שולחן, וכמדומה שמנהג העולם שלא להטביל שולחנות ממתכת. [ומיהו על סברא זו לבד אין לסמוך, דבתורא"ש ובר"ש מדעסוי בשבת (טו:)] מבואר ששולחנות טעונים טבילה. (ועע"ש בתוד"ה אלמה, ובמהר"ם שם, ואכהמ"ל). ועוד יש להסתפק משום שפעמים רבות אף שהזכוכית מיובאת מחו"ל, מ"מ הרכבת הזכוכית עם העץ נעשית בא"י ע"י יהודים, ואפשר דמקרי גמר מלאכתו על ידי ישראל, וצ"ע.

ועכ"פ כיון שעיקר חיוב הטבילה בכלי זכוכית הוא דרבנן, נראה דשפיר יש להקל, בצירוף כל הצדדים הללו, וכן הורה הגאון רבי נתן קופשיץ שליט"א.

ומיהו אכתי יל"ע באופן שחלק מהמגש עשוי מכסף, דאולי סגי בזה כדי לחייב את כל המגש בטבילה. ואף באופן שחלקי הכסף אינם נוגעים במאכל, מ"מ אפשר דכיון שחלקי הכסף נותנים חשיבות לכל הכלי, ממילא הכל יהיה טעון טבילה, וצ"ע.

■ חיוב 'המול לכם כל זכר' במקום שיש ב"ד ■

הרב יצחק שפיאצקי

בתשובות הגרעק"א סי' מ"ב דן מי מברך 'להכניסו בביתו של א"א' ביתם.

וכתב שם דמעיקר הדין ראוי שהב"ד יברכו, דעלייהו מוטל למול, או שהסנדק יברך כיון שהוא שלוחם להתעסק במילה, אבל אין יכולים לכבד לאחר לברך למי שאינו שלוחם בהכנסת הברית דלא שייך שליחות לענין ברכה בלבד. אך יכול המרא דאתרא שהחייב למול עליו, לכבד לאחד לברך כאשר יכוון להוציא את הרב בברכה מדין שומע כעונה עכ"ד.

וראיתי בגליון מחידושי הגר"א גנחובסקי וצ"ל שהקשה דהרי להוציא מדין שומע כעונה בעי שיהיה המוציא 'בר חיובא', וחזינו בדברי המרדכי במגילה דהא דמי שלא אכל מוציא את מי שאכל היינו מפאת שבידו לאכול, ובפשטות לא חשיב בידו שיהיה לו בן.

עוד הקשה שם מדברי הרי"א דאין אדם אחר יכול לברך 'להכניסו' ולהוציא את האב כיון דאינו בר חיובא.

והנראה בזה דס"ל להגרעק"א דאף דחיוב הברכה הוא על ב"ד או שלוחם מ"מ גם אדם אחר חשיב 'בר חיובא' במצות המילה, ומשום דהרי הדין הוא דאם ליכא ב"ד מוטל על כל אחד מישראל למולו והוא אותו חיוב של ב"ד, ותרוייהו נלמד מקרא ד'המול לו כל זכר', אלא דכשיש ב"ד החיוב 'בפועל' מוטל עליהם, ומכיון שחיוב המילה בפועל הוא על ב"ד או שלוחם אין אחר יכול לברך, אך סגי במה שאם אין ב"ד הרי הוא בכלל החיוב לענין שייחשב כבר חיובא במילה זו. ושאיני ברכת המזון דאכתי אינו מחויב כלל על כן בעי ל'בידו' להחשיבו לבר חיובא, ואף ע"י בידו לא הוי חיוב בפועל אלא דחשיב כבר חיובא, וה"נ חשיב בר חיובא במצוה זו דהמול לו כל זכר.

ובדברי הרי"א דאיירי להוציא את האב, בזה שפיר י"ל דכל זמן שהאב מחוייב אכתי ליכא חיוב 'דהמול לו כל זכר' וע"כ אינו יכול להוציא להאב, ורק בחיובא דב"ד דגם כל ישראל בכלל חיוב זה בכוח ע"כ שפיר חשיב בר חיובא וא"ש.

■ בענין הפרשת כזית חלה על כל בני העיר ■

הרב נחמיה שלומוביץ

בדרך אמונה רפ"ג מתרומות כתב שמה"ת יכול להפריש חטה אחת על כל התבואה שבעולם. וכן נוהגים כמה רבנים להפריש כזית חלה סמוך לשבת ומכוונים להתיר בזה עיסתם של אלו ששכחו או לא הפרישו כדן (ומהני כשהעיסות זהות ואכ"מ).

והנה תקנה זו לא נזכרה בש"ס ובקדמונים. אלא שצירוף הלכות שנו כאן, דכיון דחטה אחת פוסרת את הכרי (וכן בחלה) ומצד שני יכולתתו משלו על של חבירו, נמצא שיכול להפריש חטה אחת על כל תבואה שבעולם.

אכן יש לפקפק בזה דמן המפורסמות מש"כ התור"ד (קידושין נ"ח ע"ב) ורבים עמו (ראה רש"י במדבר ט"ו כ"א, ובנוב"י יו"ד תנינא ר"א, והגר"ז דקדק כן בדברי הרמב"ם) שיש לתרומה שיעור מן התורה כדי נתינה יפה, ואם פיתח לא קיים מצוות נתינה אלא שמהני הפרשת חטה אחת להתיר אסור טבל. ומדברי הרדב"ז פ"ה מביכורים מבואר שכדי נתינה יפה היינו ביחס לגודל הטבל - לרב ירבה תרומתו ולמעט ימעט.

ומעתה קרוב הדבר לומר שמה שאמרו שיכול לתרום מכרי זה על כרי אחר ואף משלו על של חבירו, היינו דאף שעיקר החיוב על כל עיסה ועיסה התירה תורה להפריש מעיסה על עיסה דעיקר קפידת התורה להביא טרף לבית הכהנים, מ"ל משלו מ"ל משל חבירו. אבל כשאנו מפריש שיעור הראוי רק שאנו באים להתיר מכח דינא דחטה אחת הינו דוקא כשהפריש חטה אחת מהכרי זה מיהא.

וגדולה מזו, שהרי דעת היראים הובא בב"י או"ח תנ"ז שבחלה א"א כלל להפריש מעיסה על חברתה וכ"ד רש"י בפסחים מ"ד ע"א. ואף שהב"י הכריע כדעת המתירים י"ל שהיינו כשמפריש עליו כשיעור וכתבאר.

וכע"ז מצאנו בדינא דתרומת חו"ל שהולך ואוכל ואכ"כ מפריש, שכל הראשונים שם הסכימו דה"מ שמפריש מאותו הכרי אבל אינו יכול לאכול כל ימיו, וסמוך למיתתו יפריש כזית על כל עיסותיו.

וקלא דלא פסיק שועדות הכשרות שנותנים הכשר אף למאפיות קטנות וכדו' שאין שם משגיח קבוע, סומכים על הפרשה בדרך הנ"ל. והגר"ח"י כהן אמר לי שאין עושים כן אלא שסומכים על אחד מהעובדים המוחזק בכשרות. והגר"י אפרתי אמר לי שאין חוששים לדברי התור"ד הנז'.

פלאות עדותיך מדור קושיות

בדין ראיית העדים את פני הכלה

הרב משה מאיר ליבנה

בח"י מהרי"ט קידושין מ"ג א' כ' בשם אביו המבי"ט שאם העדים לא ראו פני הכלה אינה מקודשת. והאבנ"מ סל"א סק"ד כתב דמקודשת שיכולים לתופסה ולראותה, ובהג' מלואי חותם הביא בשם הנתיבות וכן שמעתי ממור"ר הגרד"ל שליט"א בשם החזו"א דבלאו האי סברא נמי מקודשת דהא יכולים להעיד על גוף זה שנתקדש ומה איכפת לן שאינם מכירים תואר פניה.

והקשה מור"ר הגרד"ל שליט"א מהא דמכות ו' א' דפריך נרבע יציל ומשני שרבעו מאחוריו ולסברת הנתיבות והחזו"א אכתי הא יכול להעיד בשעת רביעה שגוף זה רובעו.

אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים

הרב ישי לסר

- התוס' גיטין ז, א יסדו דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים הוא דוקא במידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור. ובגליון הש"ס לרעק"א ציין למהריק"ש בהגהותיו ריש יו"ד, שכתב שם: "ונראה לי הטעם מפני שהגוף מתהנה ממהות המאכל ואין יהיה גוף הצדיק חתיכה דאיסורא". וצ"ע דהרי בגמ' שם איתא דאף בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא לה תקלה באכילת איסור (כעובדא דחמורו של רפב"), ומה שייך שם סברת המהריק"ש. וצ"ע.

- עוד בזה, איתא בהגמ"ר שבת (רמז תסג) בדין הקל הקל, דעדיף לשחוט בהמה לחולה בשבת מאשר ליתן לו נבילה, "דתקלת אכילת איסור מגונה כדאמר' צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה עליהם". וצ"ע איך מהני ענין הגנאי להישקל כנגד איסור חמור טפי.

לע"נ ר' מאיר ב"ר נחמיה ז"ל נלב"ע מר חשון תשמ"ז ת. נ. צ. ב. ה.