



ספר

גם אני אודך

תשובות שקיבלתי מהגאון הנפלא

רבי אדיר כהן שליט"א

מה"ס "ויען הכהן" ו"לקוט כהונה" ועו"ס

חלק ג'

על שאלותי ששאלתי

בחמלת ה' עלי

גמליאל הכהן רבינוביץ

בן אאמו"ר הגה"ח רבי אלחנן י, ד, שליט"א

שנת

תשפ"ב לפ"ק



© כל הזכויות שמורות

יו"ל ע"י

מכון "גם אני אודך"

הערות והארות יתקבלו בשמחה רבה
להרב גמליאל הכהן רבינוביץ

ת.ד. 539

בני ברק

טל: 052-7128536

7128536@gmail.com

פקס: 15335201299

סדר עמוד: י"ח




**מו"ר ועט"ר גאון עוזנו ותפארתנו מאיר עינינו ומגיה חשכנו.
מרחן ראש הישיבה הגאון רבינו מאיר מאוזז שליט"א**

Institutions Yeshivat KISSE RAHAMIM

של

במשאות רבותש שכא"י:

סרן האנן האדיר הראשון לעיון הרב עובדיה יוסף שליט"א
ולחבריה סרן הרב רפאל כ. צמאן וצ"ל
רב תרבות, וחבר סועעת הרבעת הראשית לשידור



מוסדות ישיבת

נסא רחמים ספרדית (ע"ד)

של

על שם סרן האנן

רב רחמים חי חיותה הבתן וצ"ל, ראב"ד או רבא
(מסדה בנסלו התשכ"ג ע"י תלשדו האנן הקדוש
רבנו מצליח טאזוז וצ"ל הרב ראב"ד בתום)

עמותה רשומה מס' 580008589

מפעלי התורה הקדושה

מוסדות
ישיבה

שועת ונני ידום

ת"ח לבנו

ק ב"ס לבנות

מתכתא ל' ח'

ישיבה קטנה

ישיבה גדולה

ספיר לבנות

כולי אברכים:

בני-ברק

בנעתיים

תורות, ועוד

בר"ק "ספספ ועדק"

ירחון "אור תורה"

"סבן חרב מצליח"

לחוצא ספרים

כול ערב

לחכות שית'

"יען ססואל"

סבן לבנות במספרות

"אור תורה משה ועד"

בכתיב בהלכות שבת ועוד...

"אור הלכה"

קרבן וספוקים

סבן הס"ח הספיר

יד ופאל

... ועוד

בס"ד, בני-ברק, יום א' בשבט שנת שפ"א

שבת אחר שבוע ארבע אפר

דאה ראית ספר יאן אור"ה הכתב מהרה"ה י'
אמיליאן הכרן רבינו. ש"ט, אלא בשדות יקרא
אידיון הכה"ה כך היין דנש"ה י' אדי פבן ש"ט.
אדס דו כפא מלוח ופנה דבריו מלוח
אין הספר ברך אהבתי (אדפיס שנתן האחרון
חפא כאס מלוח הספרות) רק אפס כרס
אירגא. אסאוק אנה ואסדה.
יוש כפא אהלכ אאוריגא
בכרס כפא
של

המרכז: רחוב הרב עוזיאל 26 ת.ד. 2750 בני ברק מיקוד 51127 טל. 03-6767163 פקס. 03-6774060 פקס למזכירות. 03-5747261
26, Harav Ouziel St. P.O. Box 2750 Bney Brak ISRAEL Zip code 51127 Tel:03-6767163 Fax: 03-6774060
אתר הישיבה www.ykr.org.il דוא"ל kise4@zahav.net.il

הסכמת
הגאון האדיר ציס"ע בעל משנת יוסף שליט"א

יוסף ליברמן

ראש ישיבת "כולל שומרי החומות"
ורב דקהל סדיגורא ירושלים ת"ו
מח"ס "משנת יוסף"
רח' אביננדב 3 ירושלים תובב"א

בס"ד, י"ד כסלו תש"פ

מה נכבד היום בהגלות נגלות הספר החדש גם אני אודך הכולל בתוכו תשובות שכתב הרב הגאון המופלג, החריף ובקי, מו"ה רבי אדיר כהן שליט"א, מח"ס 'ויען הכהן' וילקוט כהונה, לידידי הרה"ג המפורסם בשערי הלכה, מיחוסי כהונה, מו"ה גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, והוא מלא וגדוש במשא ומתן בענינים שונים, דברים עמוקים וברורים, בטוב טעם ודעת נאמרים, וכמעין המתגבר בתורה, ירד לעומקה של הלכה, כיד ה' הטובה עליו.

חיבור זה בודאי יתקבל ברצון אצל לומדי התורה, ויעלה על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, שיהנו ממנו ויברכו עליו ברכת הנהנין.

יהא רעוא שיפוצו מעיינותיהם חוצה, ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ולהרבות תורה וקדושה בישראל, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא יחד עכב"ב הי"ו, לאורך ימים ושנים אכ"ר.

ובאעה"ח למען התורה הק' ולומדיה

תוכן ענינים

סימן א

בענין הסרת משקפיים בקריאת שמע ה

סימן ב

אם מותר לשבת אחר הפסיעות ח

סימן ג

ברכה למי שאין לו חוש טעם טז

סימן ד

חקירות בברכת האילנות כג

סימן ה

כלה ששכחה להדליק נרות בשבת הראשונה לא

סימן ו

אם מותר ללמוד בשבת בעניני הלכה הקשורים לנגיף לג

סימן ז

אם יש חשש בורר בשבת כשלוש מסיכה לה

סימן ח

קריאת עיתון בתשעה באב לז

סימן ט

לאכול בסוכה שנמצאת צמוד לרחוב לח

סימן י

ספיקות בעניני חג סוכות ושמחת תורה בתקופת הנגיף מא

סימן יא

הדלקת נרות חנוכה במניני החצרות מז

סימן יב

הדלקת נר חנוכה כשיש לו ארבעה פתחים נא

סימן יג

משלוח מנות בזוג פרודים נד

סימן יד

אכילת חלב ודגים נט

סימן טו

אם יש חשש מחיקת ה' בפדיון במטבעות ס

סימן טז

נשיקה למת סב

סימן יז

אם מותר לכהן להתחבא בבית הקברות מפני חשש סכנה סז

סימן יח

יחוד עם אמו ואשה אחרת עב

סימן יט

מי שלא שם מסכה אם יכול להיות עד בקידושין עד

סימן כ

כתובה שטעו וכתבו התאריך בלשון זכר קמט

סימן כא

אם חייב לכתוב "ושוב ראיתי" קנג

סימן כב

אם הגונב חידושים מחבירו נפסל לעדות קנה

סימן כג

אם מותר להרעיל בעלי חיים קנו

סימן כד

מכתב הערות על גם אני אודך מהרה"ג רבי חנן קבלן שליט"א בענין איסור הסתכלות במסכים ביו"ט ובענין ברכה למי שאיבד חוש טעם קס

סימן כו

מכתב הערות על גם אני אודך מהרה"ג רבי תומר בוכריין שליט"א קסה

הקדמה

ישתבח הבורא ויתהלל היוצר אשר זיכני להגות בתורה הקדושה ותוך כדי לימודי בטור ושו"ע ונו"כ חנני בשאלות נחוצות ומעשיות, ולהעלותן על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, ותהילה לק-ל הנני זוכה לעמוד בקשר רצוף עם תלמידי חכמים וגדולי הדור שליט"א אשר משיבים על ספקותי בעין יפה.

והנה בס"ד זכיתי לקבל תשובות נפלאות מהגאון האדיר והעצום רבי **אדיר כהן** שליט"א מח"ס "ויען הכהן", ו"ילקוט כהונה".

וכדי שלא למנוע טוב מבעליו אמרתי מיגו דזכי לנפשיה, זכי נמי לחבריה, ויש בזה תועלת להראות איך שבכל סעיף בשו"ע אפשר להתעמק ולחדש היכי תמצוי ונפק"מ להלכה, ולחקור בשורש טעם שבכל הלכה והלכה, וקוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא, ותן לחכם ויחכם עוד, שיהיה לסיוע גדול לעיין בהלכה היטב, שכל איש מישראל חייב להתנהג כפי ההלכה על כל צעד ושעל בכל עת ובכל שעה.

וזכיתי בזכות שאלותי שחנני השי"ת ברחמי העצומים, שנתחדשו הלכות, והנהגות רבות וישרות בדקדוק ההלכה, וזה חלקי מכל עמלי. והנני מודה מאד מאד לקוב"ה שנתן חלקי בתורתו לעולם ועד. והנני בתפילה אליו, אנא אל תעזביני לנצח, ואזכה תמיד להיות מאלו שמזכים את הרבים, ומגדילים תורה להאדירה לשם שמים. אכ"ר.

וקראתי שם החיבור "גם אני אודך" כשאר החיבורים שהוצאתי לאור בס"ד משום ששמי גמליאל, ואני אומר זה הפסוק בפסוקים לשמות אנשים בתהלים (ע"א, כ"ב): "גם אני אודך בכלי נבל אמתך א-לקי אומרה לך בכינור קדוש ישראל".

וביאורו שגם אני אודה לה' על החידושים שחנני ברוב רחמי וחסדיו.

ואסיים בתפילה "יוצרי הביני מורשה להנחיל" שאזכה להנחיל מורשה זו תורה לדורות עולם, ולהגדיל תורה ולהאדירה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", אמן כן יהי רצון.

בברכת כהנים באהבה, כעתירת
גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"
ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

אקדמות מליך

אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, בשיר וקול תודה, על אשר זיכני לעסוק בתורתו הקדושה, אילת אהבים ויעלת חן אבן הראשה, והגדיל חסדו עמי וזיכני להשיב תשובות רבות דבר יום ביומו לשואלים שונים, הרוצים לדעת משפטי ה' גדולים וקטנים, הן בתורה שבעל פה והן בתורה שבכתב על הנייר ועל הדפתרא, לפי העת והזמן פעמים בארוכה ופעמים בקצרה, חלקם שאלות שנשאלו הלכה למעשה וחלקם להגדיל תורה ולהאדירה, ובין השואלים אחד המיוחד אשר זה דרכו לחדש שאלות וחקירות, ולשולחם לכמה חכמים לשמוע תשובתם ורואה פירות, מר ניהו רבא רב כהנא, הרב הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ ישמרהו צור שוכן מעונה, ואף שאיני מופנה כל כך דחקתי עצמי להשיב על חלקם כאשר יראה הרואה, וערכתים בסדר נאה, וכבר הדפס סדרת "גם אני אודך" שני חלקים מתשובותינו, וכעת נוסף החלק השלישי בעזר ה' אלקינו, ובתלתא הוי חזקה והחוט המשולש לא במהרה ינתק. יהא רעוא דאימא מלתא דתתקבל בפני רבנן ותלמידהון ולא תצא תקלה מתחת ידינו, וממזכי הרבים יהיה חלקנו. ויחוס ויחמול ה' אלקינו על עמו ועל נחלתו בישועה ורחמים, ובקרוב ממש נזכה לגאולת עולמים. אמן.

הכותב וחותם בצעריך ירושלים ליל ראש חודש מנחם אב תשפ"ב

יהפך לטובה ולברכה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן א

בענין הסרת משקפיים בקריאת שמע

שלא שם ידו על עיניו. ומ"מ מרן בש"ע שינה הלשון וכתב "נוהגין" וכו'. ומוכח שבזמנו כבר כולם נהגו כך, וכן נוהגים עד היום הזה, ופוק חזי מאי עמא דבר. ואין להקל בחינם, כדי שלא יראה דבר התמוה לרבים. ומה גם שעל פי הקבלה יש ענין להניח ידו הימנית על עיניו כמבואר בספר כף החיים (שם אות כ"א) בשם שער הכוונות. ע"ש. אך במקום צורך, כגון זקן וחולה שקשה להם מאד להניח ידיהם על עיניהם, ודאי שיש להקל, שיעצמו לכל הפחות עיניהם אף שאין מכסים בידם. וכן על פי זה מתבאר שאין צריך להוריד המשקפיים בק"ש, והעיקר שיכסה את עיניו בידו באופן שלא יסתכל בדבר אחר. וכן בקודש חזיתיה למרן הראש"ל"צ הגאון רבי עובדיה יוסף (נר"ו) ולעוד רבנים גדולים, שאין מורידים משקפיהם בק"ש. וכן מצאתי בשו"ת אז נדברו חלק י"ב (סימן נ"ג אות ג') לגבי מי שיש לו משקפיים כיצד יניח ידו בקריאת שמע, ובתחילה כתב שאין צריך להסירם בזמן שאומר שמע ישראל שעיקרו מנהג. ואחר כך כתב, ששוב התבונן שכיון שעצימת עיניים מועיל לכוונה, א"כ מה שעצימת העיניים יותר חזקה הכוונה יותר חזקה, וזה יסוד

בס"ד יום שלישי ה' אלול הרחמים התשס"ג. יום פטירת מו"ק הגאון המקובל רבי משה עידאן זצ"ל.

לכבוד הרה"ג חובר חיבורים מחוכם רבי דניאל משיח יצ"ו
אחדשה"ט!

אודות מאי דבדיק לן במה שנשאל
[מאת הרה"ג **גמליאל הכהן**

רבינוביץ הי"ו], במה שכתב מרן בש"ע (סימן ס"א סעיף ה'), נוהגים ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ראשון כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין. ע"כ. אם יכול לעצום עיניו בלי לתת ידו על עיניו או דחיישינן שמא יפתח עיניו ויסתכל בדבר אחר. זאת אשיב בס"ד.

הנה הטור (שם) כתב: ויש שנותנין ידיהם על פניהם בקריאת פסוק הראשון, וראיתם מפרק שני דברכות (י"ג ע"ב) רבי כד הוה מנח ידיה אעיניה הוה קרי לה. וכוונתם שלא יסתכל וכו'. ע"כ. ומוכח מדבריו אלו שאין זה חיוב ואף לא נהגו בזה כולם אלא רק יש נוהגין כן, שעל ידי כן לא יסתכלו בדברים אחרים שמונעים מלכוין. ומדינא יתכן דשרי אף אם לא עוצם עיניו כלל, וכ"ש אם עוצם עיניו אלא

המנהג להניח היד על העיניים שאז אי אפשר לו לפתוח העיניים, וזה לא שייך כשנותן ידו על המשקפיים, ומ"מ למעשה נראה העיקר כמ"ש אף דלא חשיב הפסק כיון דהוי לצורך כוונה מ"מ זה מטריד לפעמים הכוונה. עכ"ד. הרי שהתיר לא לשים ידו על עיניו ממש כיון שאם יוריד המשקפים תטרד כוונתו. ולענ"ד בעיקר דין משקפיים, נראה שאפשר להניח ידו על עיניו ממש בלי להוריד המשקפיים [ושוב יצא לאור ספר גם אני אודך ח"ב להרב השואל ר"ג רבינוביץ הנ"ל, ושם (סי' ל"ח), הביא דברי הגאון מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל בספר שפע חיים (חלק ג') מכתב ר'), שאין המשקפיים חוצצות בק"ש, ואין צריך להורידם. ושכן השיב הגר"ח קניבסקי (נר"ו). ע"ש. ושוב נדפס שו"ת דברי יציב חלק ז' להגאון מצאנז-קלויזנבורג הנ"ל, ושם (סימן י"ב) הובאה תשובתו בזה, שאין משקפיים חציצה, ושזה פשוט מאד. ע"ש]. ומה שכתב בשו"ת אז נדברו, שאם שם ידו על עיניו א"א לפותחם. המעיין בטוש"ע יראה שכתבו לתת יד על הפנים ר"ל על העיניים, אך לא שצריך לשים אצבעותיו על עיניו ממש באופן שלא יכול לפתוח את העיניים, אלא שעל ידי שמניח ידיו על פניו (ועיניו בכלל), זה מזכיר לו לא לפתוח עיניו אלא להתרכז בק"ש, ומה גם שאם בטעות יפתח את עיניו לא יראה אלא

את כף ידו שעל עיניו ולא יסיח דעתו מק"ש.

ועי' הרואה בספר ואד יעלה חלק א' (סימן ס"א, עמוד תצ"ג) שנסתפק אם לדעת שעה"כ שהביא הכה"ח הנ"ל, צריך גם סגירת העיניים וגם העברת היד על העיניים, או דסגי בהעברת היד על העיניים. ופשיט לה מדברי הגרי"ח בספר עוד יוסף חי (פרשת וארא אות א') שכתב וז"ל: משמע דקפיד רבינו ז"ל על השמת יד יין על עיניו ולא סגי בהסגר עיניים בלבד, ולכן בני אדם שדרכם לסגור עיניהם ואין מניחים ידם שלהם על העיניים טועים הם. ע"כ. ומדנקט הגרי"ח "ולא סגי בהסגר עיניים לבד", משמע שהבין בכוונת האר"י דבעינן תרתי. ע"ש. ולענ"ד אין כל הכרח לפרש כן, ואיכא למימר שכוונתו דלא סגי בהסגר עיניים לבד. וסופו מוכיח על תחילתו, שכתב הגרי"ח מזה להעיר על הסוגרים עיניהם ללא נתינת יד. ומ"מ נראה שנכון מאד לסגור גם את העינים, ולא רק לכסותם ביד (בפרט אם אין היד צמודה ממש לעיניים), שכך יהיו עיניו נעצמות לגמרי, ולא ימנע כלל מלכוין. כנ"ל לפו"ר [ושוב ראיתי לידידנו הרב יוסף הכהן נר"ו, בשו"ת וישב יוסף ח"א (סי' ט') שנשאל אף הוא בפתגמא דנא מאת השואל ר"ג רבינוביץ הנ"ל, אם יכול לעצום עיניו בלי לתת ידו על עיניו. והשיבו להקל בזקן וחולה, דזיל בתר טעמא. ע"ש.

וע"ע בשו"ת וישב יוסף ח"ב (סי' ח').
 ודו"ק].

לכוונה. וכן מנהגנו. וע"ע להרב ברוך
 חירארי נר"ו בשו"ת ברוך ושמח (סימן
 י"ב), שהאריך בזה, וכתב להצריך
 לכסות את העיניים ביד גם בכתר
 ובהקפות של שמחת תורה, שזה קבלת
 עול מלכות שמים. ע"ש. ולא זכר שכל
 ענין של כיסוי העיניים אף בק"ש
 דשחרית וערבית, אינו חיוב מדינא כלל.
 בברכת התורה
 ע"ה א"ך ס"ט

ומן האמור יוצא, שגם בקדושת כתר
 במוסף או בהקפות של שמחת
 תורה, אין כל חיוב לעצום עיניים ביד.
 שהרי אף בק"ש של שחרית וערבית אין
 זה חובה מעיקר הדין. וכל שכן בכתר
 וכיו"ב. ובקהלות רבות לא נהגו לכסות
 עיניהם בכתר וכיו"ב. ומ"מ יותר נכון
 לשים גם אז יד על עיניו, ויועיל יותר

סימן ב

אם מותר לשבת אחר הפסיעות

בס"ד ז' תמוז התשפ"א לפ"ג. ובסוף דבריו התייחסתי גם לדבריו

הנעימים.

א. איתא בגמרא במסכת יומא (נ"ג ע"ב), אמר רבי אלכסנדר אמר רבי יהושע בן לוי, המתפלל צריך שיפסיע שלוש פסיעות לאחוריו ואחר כך יתן שלום, אמר ליה רב מרדכי כיון שפסע שלוש פסיעות לאחוריו התם איבעיא ליה למיקם, משל לתלמיד הנפטר מרבו אם חוזר לאלתר דומה לכלב שב על קיאו. ע"כ. וכן פסקו הרי"ף (ברכות דף כ"ד ע"ב מדפיו), והרמב"ם (פרק ט' מהלכות תפלה הלכה ב'), והרא"ש (ברכות פ"ה סי' כ"ג) והטוש"ע או"ח (סימן קכ"ג סעיף ב'). ולכאורה ממאי דקאמר איבעיא ליה "למיקם", משמע דבסיום העמידה לאחר שפסע צריך להשאר עומד ממש על רגליו. ומכל מקום אין זה מוכרח, דאיכא למידחי דיכול לשבת, ומאי דקאמר "למיקם"

לכבוד ידידנו היקר רב כהנא. מפיו תורה בכל עבר ופינה. הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ ישמרהו צ"ו שוכן מעונה. אחדשה"ט!

הנני מאשר בתודה ובברכה קבלת קבצי "המאור" כשם כן הם מאירים לארץ ולדרים, ותורה מפיצים ומאדירים, עד ביאת גואל צדק במהרה וה' קרן לעמו ירים. אמן.

ולחיבת הקודש אבוא אע"ר מה שראיתי בגליון ניסן-אייר תשפ"א (עמ' קנ"ט והלאה) לידידנו היקר הרה"ג חובר חיבורים רבי אמיר ולר נר"ו שדן בענין אם מותר אחר הג' פסיעות לשבת, והעלה להחמיר. ובהיות ובעבר (אלול התשס"ד) כתבתי בזה, ראיתי לנכון להביא מה שכתבתי בזה,

א. ולכאורה תיבת "ליה" מיותרת, דהא רב מרדכי לא פליג ארבי אלכסנדר. וכן בר"ח ליתא תיבת "ליה". ועוד העירני אחי הר"ן נר"ו, דלפי סדר הזמנים לא יתכן דרב מרדכי דיבר עם רבי אלכסנדר. וכן ראיתי שהגיה הגאון יעב"ץ שם מטעם זה, ושכן הגירסא באו"ז. ע"ש. ובספר סדר הדורות (ערך רבי אלכסנדר) נשאר בצ"ע איך רב מרדכי דיבר עמו. ע"ש. והנכון למחוק תיבת ליה. ובאמת מלשון הרס"ג בסידורו והרי"ף ועוד מהראשונים שכתבו "ומשמיה דרב מרדכי אמרו" וכו', משמע שלא גרסו כן בתפלה, אלא זו תוספת משם רב מרדכי מן הגאונים. וכן בספר הבתים ובספר השלחן ובספר אהל מועד (שציינתי להם בפנים) כתבו בפירוש זאת בשם רב מרדכי גאון. וכן בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תל"ו) כתב שדבר זה לא נמצא בגמרא. ע"ש. וכן בספק דקדוקי סופרים (יומא שם אות מ') כתב דהך מימרא ליתא בכל הכת"י של הגמרות, ועיין שם שדייק כן מדברי כמה מהראשונים. ע"ש.

לאו דוקא לעמוד ממש, אלא שישאר במקום שכלו פסיעותיו, אך אם ירצה יכול לשבת. וכן נראה מהמשך דברי הגמרא דקאמר משל לתלמיד הנפטר מרבו אם חוזר לאלתר וכו', ומשמע דעיקר הקפידא היא שלא יחזור לאלתר. וכן משמע מפירש"י שכתב וז"ל: התם מיבעי ליה למיקם. במקום שהפסיעות כלות ולא לחזור לאלתר. עכ"ל. הרי דיעמוד לאו דוקא, ועיקר הקפידא שלא יחזור לאלתר. וכן יש לדייק מדברי תלמידי רבינו יונה בברכות (דף כ"ד ע"ב מדפי הרי"ף) שכתבו וז"ל: אלא מיבעי ליה למיקם התם כלומר שאין לחזור מיד למקום שהתפלל אלא ימתין עד קדושה וכו'. עכ"ל. הרי דפירשו למאי דקאמר למיקם שפירשו להמתין, ומשמע שלא צריך לעמוד על הרגלים ממש אלא להמתין שלא יחזור למקומו, ואין הכי נמי שאם ירצה יכול לשבת. וכן נראה מדברי הר"ד אבודרהם בשם הראב"ד, שכתב: שכשהוא מתפלל יחידי ממתין כדי שיעור זה. עכ"ל. ונראה מדבריו שהעיקר הוא שימתין שם ולא דוקא בעמידה (והוב"ד בב"י). וכן נראה גם מדברי רבינו ירוחם (נ"ג ח"ג) שכתב: אינו חוזר מיד אלא ישהה מעט. עכ"ל (והוב"ד בב"י). ונראה מדבריו שהעיקר הוא ששהה במקומו, ולא דוקא בעמידה ממש. וכן מוכח מהמאירי בברכות (ל"ד ע"ב) שכתב וז"ל: ובדברי הגאונים מצינו שצריך לו לעמוד במקום שכלו פסיעותיו וכו',

מ"מ ש"ץ אינו צריך לפסוע ג' פסיעות אלא בסיום כל תפלינו וכו', ומ"מ אם פסע בסוף התפלה אף הוא אין ראוי לחזור מיד אלא ישהה מעט (כצ"ל) ויחזור ויפתח הא מ"מ אין ראוי לו להמתין עד שיגיע הוא עצמו לקדוש וכו'. עכ"ל. ומבואר מדבריו שעמידה פירושה המתנה. וכן נראה מפסקי הרי"ד (סוף פ"ה דברכות), שפירש דברי רב מרדכי התם אבעי ליה למיקם, שלא יחזור למקומו מיד. עכ"ל. וכן מתבאר ממה שכתב בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תל"ו) וז"ל: "שממתינין" במקומן כדי מהלך ארבע פסיעות וכו'. עכ"ל. וכן מטעם הדבר שכתב וז"ל: לפי שהיחיד שהתפלל וחוזר מיד למקומו נראה שהוא רוצה להתודות שנית וכו'. עכ"ל. ונראה שהעיקר שלא יחזור למקומו. וכן מוכח ממה שכתב בספר השלחן (הלכות תפלה שער שלישי) שכתב וז"ל: לפיכך אחר שיפסיע שלוש פסיעות צריך להתעכב שם במקום שהשלים פסיעותיו. עכ"ל. והרי הוא כמבואר (ושם בשער חמישי הביא תורף תשובת הרשב"א הנ"ל). וכן נראה ממה שכתב בספר הבתים (הלכות תפלה שער שמיני סעיף י"ח) שכתב וז"ל: כיון שפסע שלוש פסיעות צריך שיעמוד ויתעכב מעט וכו'. עכ"ל. וכן מתבאר ממה שכתב בספר אהל מועד (שער התפלה דרך ראשון נתיב ט') שכתב וז"ל: וכיון שפסע ג' פסיעות לאחריו ואומר שלום בשמאלו וכו' "מתעכב" עד שפותח

ש"ץ, ואם אינו בציבור "מתעכב" כדי הילוך ד"א וכו'. ע"כ. וכן מוכח ממה שכתב אחד מחסיד איטליה בספר מנהג טוב (אות ח"י) וז"ל: ומנהג טוב אחר סיום י"ח להתעכב קצת ולא יחזור מיד אל מקום שפסע ממנו וכו'. עכ"ל. וכן נראה דעת מרן בבית יוסף (סוף סימן קכ"ג) שהביא דברי הרשב"א הר"ד אבודרהם ורי"ו שמדויק מהם כך וכנ"ל. ואם כן לפי דברי הנך רבנותא הדבר ברור שאם ירצה לשבת לאחר שפסע ג' פסיעות שיכול לשבת.

ב. וכן יש להוכיח מדברי רב שרירא גאון בתשובה (בספר גאוני מזרח ומערב סי' קכ"א) שכתב וז"ל: ישראל שהתפלל וחזר לאחוריו שלוש פסיעות ונתן שלום, כל מה שירצה יעשה ואין בכך כלום, ואם עומד במקומו או שחוזר לאתרו או שממתין עד שיאמר קדוש או לפניו או לאחוריו שפיר דמי. עכ"ל. הרי דס"ל שאחר שעשה פסיעות ונתן שלום כל מה שירצה יעשה ויכול אף לחזור לאתרו. וכל שכן שיכול לשבת במקום שכלו פסיעותיו. ונראה שמפרש הא דאמר רב מרדכי התם איבעיא ליה למיקם, שבמקום שכלו פסיעותיו צריך לעמוד קצת כדי ליתן שם שלום. ולאחר מכן כל מה שירצה יעשה. וכן נראה מדברי בעז הלכות גדולות (הלכות ברכות) שכתב וז"ל: ואמרינן משמיה דרב מרדכי דאמר מקום שכלו פסיעותיו לאחוריו שם צריך לעמוד וליתן שלום

ואינו חוזר למקום שהתפלל ויתן שלום. ואם חזר למקומו ונתן שלום למה הוא דומה לתלמיד הנפטר מרבו והלך לו ולא הלך וכו'. עכ"ל. וכן נראה מדברי רב עמרם גאון שהובאו בספר ארחות חיים (הל' תפלה אות כ"ה) שכתב וז"ל: שאינו צריך לחזור מיד במקום שהתפלל וליתן שלום, ואם עשה כן דומה לכלב שב על קיאו והרי הוא כאילו לא התפלל, וכן אם לא נתן שלום אחרי תפלתו הרי הוא כאילו לא התפלל. עכ"ל. והרי הוא כמבואר. וכבר כתב כן הרב המו"ל ספר גאוני מזרח ומערב בהערה שם. וכן מבואר להדיא בפירושו רבינו אליקים ליומא (נ"ג רע"ב) שכתב וז"ל: התם איבעי ליה למיקם, אין צריך לעמוד במקומו לאחר תפלתו אלא כשיעור שיתן שלום לשמאלו ולימינו. עכ"ל. הרי להדיא שמפרש דברי רב מרדכי שכוונתו שצריך לעמוד לאחר הפסיעות כדי לעשות עושה שלום דוקא, ולאחר מכן יכול לשבת. וכן כתב בספר אהל מועד (שער התפלה דרך ראשון נתיב ט') בשם רב מרדכי גאון (אלא שסותר למה שכתב לפני כן, עיין לעיל אות א'. וצ"ע). וכן מבואר במחזור ויטרי ח"א (סימן כ"ח) שכתב וז"ל: ואמרינן משמיה דרב מרדכי מקום שכלו ג' פסיעות שם צריך ליתן שלום. עכ"ל. הרי שהבין שכוונת רב מרדכי רק על זמן אמירת עושה שלום. ועיין בהסכמת מוהר"ם הלוי זצ"ל לספר כתם אופיר חלק א'.

ג. ועינא דשפיר חזי להרב כנסת הגדולה (סי' קכ"ג הגה"ט) שכתב וז"ל: ובמקום שכלו ג' (כצ"ל) פסיעות יעמוד וכו'. נ"ב וחייב הוא לכוין רגליו כמו בתפלה. הרד"ך בית כ"ז. ועיין עוד שם ובספר בנימין זאב סי' קס"ה (כצ"ל). עכ"ל. והמעין בשו"ת הרד"ך (בית כ"ג חדר א', דקנ"ד ע"ג) במקומו, יראה שכתב וז"ל: וא"כ זכינו לדין לדעת הרב שאין לו רשות לחזור במקום אשר עמד בו בתפלה עד שיגיע ש"צ לקדושה שאז כל יחיד ויחיד חוזר לעבודת בוראו שחייב הוא לענות קדושה. ודרך אגב אומר שחייב הוא לכוין את רגליו כמו בתפלה שהרי אנו אומרים נקדש וכו' כשם שמקדישין אותו וכו' וכתוב ורגליהם רגל ישרה. ועד שיגיע ש"צ לקדושה אין כל אחד ואחד מהצבור חוזר לעבודת בוראו הואיל וקודם זה אינו חייב להתפלל שכבר התפלל ויצא ידי חובתו. עכ"ל. ומה שכתב "שחייב הוא לכוין את רגליו כמו בתפלה", נראה ברור שכוונתו על שעת אמירת הקדושה, וכמו שהמשיך וכתב "שהרי אנו אומרים נקדש וכו' כשם שמקדישין אותו וכו' וכתוב ורגליהם רגל ישרה". אבל קודם לכן שממתיך לחזרת הש"ץ בסיום העמידה לאחר שפסע, א"צ לכוין רגליו בדוקא, אלא עיקר הקפידא שלא יחזור וכמו שכתב שם. והכנה"ג נראה שלא דק בזה, והבין שמה שכתב הרד"ך "שחייב הוא לכוין את רגליו" וכו' קאי אדלעיל מיניה גבי המתנה שלאחר הפסיעות. ומה שציין עוד הכנה"ג

לשו"ת בנימין זאב, המעין שם יראה שלא כתב דין זה שחייב לכוין רגליו כמו בתפלה, ויותר נראה שכוונתו שבספר בנימין זאב דיבר בענין זה של המתנה לאחר הפסיעות, ולכן דייק בלשונו לכתוב "ועיין עוד שם, ובספר בנימין זאב". ודו"ק.

ד. והנה בספר עולת תמיד (סי' קכ"ג סק"א) כתב וז"ל: יעמוד ולא יחזור וכו' פירש יכוין רגליו כמו בתפלה וכן כתב הרד"ך בית כ"ז ובתשובות בנימין זאב סי' קס"ה (כצ"ל). ע"כ. והמעין היטב בשו"ת הרד"ך יראה דקאי אקדושה וכו"ל. וכן בספר בנימין זאב לא כתב שצריך לעמוד על רגליו ממש וכו"ל. ונראה שהרב עולת תמיד העתיק דין זה מתוך ספר כנסת הגדולה, ולכן חשב שבספר בנימין זאב כתב כך. וכבר העיר עליו בזה הרב אליה רבה (שם סק"ד). ע"ש. גם הרב מגן אברהם (שם סק"ה) כתב וז"ל: חייב לכוין רגליו כמו בתפלה [רד"ך בית כ"ג וע"ש ובס' ב"ז סי' קס"ה (כצ"ל)]. ע"כ. ולא דק בזה וכו"ל. וכבר העירו עליו בזה הרב ערוך השלחן (שם אות ג') והמשנ"ב בביאור הלכה (שם). ע"ש. וכן ראיתי למהר"י רקח זצ"ל בספר דערי תפלה (דיני שמו"ע סעיף כ"ג) שהעיר כן, וכתב ליישב דאפשר דהרד"ך איירי בכל החזרה שיעמוד כי אומר קדושה. א"נ מג' הפסיעות עד הקדושה. ע"ש. ומ"מ המעין בלשון הרד"ך יראה שדוחק גדול לומר כן. וכ"כ ידי"ן הרה"ג רבי

במקום שכלו פסיעותיו, ולא דוקא שיעמוד שם ממש.

ה. ותבט עיני למרן הראשון לציון הגאון רבינו עובדיה יוסף (נר"ו) בשו"ת יחיה דעת חלק ה' (סימן י"א בהערה), שכתב להעיר שצריך להזהר ולנהוג כמ"ש מרן הש"ע שבמקום שכלו שלוש פסיעות שלו, יעמוד, ולא יחזור למקומו עד שיגיע הש"ץ לקדושה וכו', ושכספר תורת חיים סופר (סי' קכ"ג סק"ב) כתב לתמוה על המון העם שמקילים בזה ומיד שמסיימים תפלתם יושבים וכשמגיע הש"ץ לקדושה עומדים, והוא נגד הדין המפורש בש"ע, ולכל הפחות חייבים לעמוד במקומם עד שיתחיל הש"ץ החזרה, ומן הראוי לעורר לב העם על כך. ע"ש. וכן פסק בספר ילקוט יוסף ח"א (מהדורת תשד"מ, עמ' רע"ו). אולם לפי מה שנתבאר לעיל בס"ד נראה שכוונת מרן שישנה במקומו ויעמוד לאו דוקא וכדמוכח מהראשונים הנ"ל ומהם הר"ד אבודרהם ורי"ו שהביאם מרן בב"י. ועוד קשה על דברי הגאון יחיה דעת (נר"ו), דהא איהו גופיה באותה תשובה פירש דברי הרמב"ם (פ"ט מהלכות תפלה הלכה ג') שכתב 'והכל עומדים ושומעים חזרת הש"ץ' וכו', שלא נתכוין לעמידה ממש אלא לשתיקה על דרך מה שאמרו בגמרא בסוטה (ט"ל ע"א) דאין עמידה אלא שתיקה. ע"ש. ואם כן מדוע לא נפרש נמי הכא דכוונת

אביגדור מאדאר נר"ו בקובץ עטרת זהב (עמ' פ"ה). ע"ש. ונראה שגם המג"א לא עיין בגוף דברי הרד"ך והב"ז, אלא ראה דבריהם מתוך ספר כנסת הגדולה, וכבר מצינו פעמים רבות שהמג"א הזכיר דברי הפוסקים אף שלא ראה דבריהם אלא מתוך ספר כנה"ג (עיין בספר יד אהרן סי' ל"ב הגהב"י דף ט' ע"ג ובשו"ת איש מצליח ח"א במילואים דנ"ח סע"ב). וכן הרב שלמי צבור (דף קל"ו ע"א) והרב בית עובד (סעיף ז') והרב דרך החיים (סעיף ק"א) והרב שתילי זיתים (סי' קכ"ג סעיף ג') והרב קיצור שלחן ערוך (סי' ח"י סעיף י"ג) והרב כף החיים סופר (סי' קכ"ג ס"ק י"א) נמשכו אחר דברי הכנה"ג בשם הרד"ך כיעו"ש. אולם כבר נתבאר לעיל שאין זה מדויק, וכוונת הרד"ך על הקדושה, ואה"נ לאחר שפסע ג' פסיעות, אם ירצה יוכל לשבת. וכן ראיתי להגר"א פאפו זצ"ל בעל ספר פלא יועץ בספר חסד לאלפים (דיני העמידה סעיף כ"ד) שכתב וז"ל: ובמקום שכלו פסיעותיו ישהה שם וכו'. עכ"ל. וכן מצאתי להגאון מהר"ח פלאג'י זצ"ל בספר כף החיים (סי' ט"ו סעיף מ"ה) שכתב וז"ל: ובמקום שכלו פסיעותיו ישהה שם וכו'. עכ"ל. וכ"כ הגאון מהר"י חיים זצ"ל בספר בן איש חי (שנה א' פר' בשלח סעיף כ"ד) וז"ל: ובמקום שכלו פסיעותיו ישהה שם עד שיגיע ש"ץ לקדושה וכו'. עכ"ל. הרי דסבירא להו דעיקר הקפידא דישהה

מרן "יעמוד" ישתוק². ושו"ר למו"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו בירחון אור תורה (טבת התשנ"ב ס' מ"ח) שתמה כן על היחוד, והעיד בגודלו, שראה לרבנן קשישאי וביניהם מר אביו הגה"ק רבי מצליח מאזוז זצ"ל, שישבו בין לחש לחזרה, ושכן נהג הרה"ק רבי מרדכי שרעבי זצ"ל כמובא בספר דרך צדיקים ח"ב (עמ' 186). ע"ש. [ושוב נדפס ספר אהל רחל להרב אבנר סעדון נר"ו, ובהסכמת הגר"י יוסף כתב לתרץ קושית מו"ר הגאון הנאמ"ן, דאינה קושיא, דהתם הרד"ך והמג"א וכל האחרונים הבינו בדוקא שיעמוד ויכוין רגליו כמו בעמידה, ואי אפשר שיכוין רגליו בלא שיעמוד וכו'. ע"כ. ובמחכ"ת לא ראה דברי הרד"ך במקורם ששם מבואר דקאי אקדושה ולא אנדון דידן וכנ"ל]. ומה שציין עוד היחוד לשו"ת משנה הלכות ח"ה (ס' ל"א). המעיין שם יראה דאיירי במנהג העולם שמיד לאחר שפסעו ג' פסיעות חוזרים למקומם. אך בנ"ד נראה שאפשר לשבת בין לחש לחזרה וכנ"ל. וכן העלה הרה"ג רבי אופיר טנגי נר"ו בספר כתם אופיר חלק א' (ס' קכ"ג הערה 7), וכן הוא גם בספרו אמרי אופיר ח"א (ס' קכ"ג), והסכים עמו מוה"ר הגאון רבי משה הלוי זצ"ל בהסכמתו לספר כתם אופיר, ושכן העלה בתשובה כת"י [ולא זכינו לאורה, וחע"ד ול"מ]. ע"ש. וכן העלה ידי"ן הרה"ג רבי דקל הכהן נר"ו בספר מאמר אסתר (ס' קכ"ג), וכן הוא גם בספרו שו"ת אלישיב הכהן ח"א (סימן ב'), ושכן הסכים עמו מהר"ם הלוי הנ"ל. ע"ש.

ב. אם כי בעיקר דברי הרמב"ם שם, הנה בסעיף ב' כתב: והכל "עומדין" מיד ומתפללים בלחש, ומי שאינו יודע להתפלל "עומד" ושותק וכו' יפסיע שלוש פסיעות לאחוריו "ויעמוד" במקום שהגיע אליו בעת שיפסיע. עכ"ל. ובסעיף ג' כתב: ואחר שיפסיע ש"ץ שלוש פסיעות לאחוריו "ויעמוד" [תיבה זו בדפוסים מדויקים אינה] מתחיל ומתפלל וכו' והכל "עומדים" ושומעים וכו'. עכ"ל הזהב. ולכאורה כיון שברוב המקומות בסעיפים אלו מוכרחים לפרש עמידה ממש [וע"ע במבוא לספר ארים נסי עמ"ס גיטין (עמוד 47) ובהגהתו בספר נפש חיה צבאן מע' ת' אות י"ג], דוחק לומר שמה שכתב ויעמוד במקום שהגיע אליו בעת שיפסיע, כוונתו לשתיקה ושהייה. ומ"מ אחר שכן מסתבר לפי טעם ההלכה וכן מוכח מדברי ראשונים רבים וכנ"ל, נראה להקל בזה, ומה גם שמה שכתב הרמב"ם ומי שאינו יודע להתפלל "עומד" ושותק, מסתמא הכוונה ששוהה ושותק ואינו חייב לעמוד ממש (אא"כ נאמר שצריך לעמוד מצד הלכות דרך ארץ שלא ישב בין העומדים, אלא שזה תלוי אם הוא יחידי או שיש הרבה כמותו). ואם כן גם עמידה זו "ויעמוד" במקום שהגיע אליו בעת שיפסיע, נאמר שהיא רק שהייה. [ושוב אחר זמן רב שמעתי מידידנו הרה"ג רבי אוריאל חיים סלומון נר"ו דהכי מסתברא בדעת הרמב"ם, דהא הרמב"ם בהמשך כתב: וכיון שהגיע שליח צבור לקדושה יש רשות לכל אחד ואחד לחזור במקום שעמד בו בתפלה. וכיון שרק רשאי לחזור ולא חייב לחזור, אם כן אם כוונת הרמב"ם שצריך לעמוד ממש, הו"ל לאשמועינן עד מתי צריך לעמוד. ואף שיפה אמר, מ"מ אין זה מוכרח כ"כ, ויד הדוחה נטויה לומר שכיון שיש לו רשות לחזור ממילא נשמע שגם לא חייב לעמוד במקום שכלו הפסיעות. ועכ"פ לא נראה לאשוויי להרמב"ם כחולק על משמעות שאר דברי הראשונים שיכול לשבת אחר שגמר הפסיעות, ומה גם שכן מסתבר ע"פ טעם הדבר].

ו. אלא שראיתי להגר"י יוסף נר"ו בספר ילקוט יוסף מהד"ב הנד"מ – הלכות תפלה כרך ב' (סי' קכ"ג הערה ד'), שהביא דברי הרב אמרי אופיר הנ"ל, וכתב לדחות הראיה מדברי מהר"ח פלאג'י והבא"ח שכתבו: ובמקום שכלו פסיעותיו "ישהה" שם, שכוונתם שישהה שם ויעמוד. ולאחמ"ר פשט דבריהם מורה ובא דישהה שם בלבד. ואחר שמצאנו שדעת ראשונים רבים שאפשר לשבת, למה לנו לדחוק בהם לחינם דכוונתם ישהה ויעמוד. ומה שכתב שבספר אמרי אופיר צירף סברת הראשונים דס"ל שיכול לחזור למקומו מיד אחר שגמר הג' פסיעות, וכ"ד רב שרירא גאון ורבינו אליקים וכו', הנה אחר שפשט דברי מרן מורים שצריך לעמוד במקום שכלו הג' פסיעות, לא יועיל לצרף סברת החולקים אעיקרא דדינא נגד דבריו להדיא. עכ"ד הילקו"י. אולם לאחמ"ר בספר אמרי אופיר שם כתב שמוכח כן גם לפי טעם הלכה זו, ושכן נראה מדברי רש"י והרי"ד, ומוהרמ"ל בהסכמתו הוסיף שכן מוכח גם מהמארי. ויש להוסיף על דבריהם שכן יש להוכיח מדברי הר"ד אבודרהם ורי"ו וספר השלחן ועוד ראשונים וכמבואר בראש אמ"ר. ואחר כל זאת למה לנו לעשות את מרן הש"ע כחולק על כל ראשונים אלו, ובפרט על הרד"א ורי"ו שהוא עצמו הביאם בב"י. ומה גם שכן מסתבר לפי הטעם דלא יהא ככלב שב על קיאו. וכבר כתב הרב מעשה

רוקח (פ"ט מהלכות תפלה ה"ג) דהסברא היא עמוד ההוראה. ע"ש. אלא ודאי דמרן שכתב יעמוד לאו דוקא עמידה ממש אלא כוונתו שישהה. וכמו שהילקו"י גופיה (סי' קכ"ד הערה י"ב) פירש דברי הרמב"ם (פ"ט מהלכות תפלה ה"ג) והכל "עומדים" ושומעים חזרת הש"ץ וכו', שאין כוונתו לעמידה ממש אלא לשתיקה. כנלע"ד וציימ"א. [וכבר פרסמתי תורף דברינו בתשובה זו בקצרה בקובץ זיו התורה חלק ג' (סימן א') שהופיע בראשית שנת התשס"ו. ובאותו זמן הופיע גם ספר הלכה ברורה חלק ו' להגר"ד יוסף, וראיתי לו (סי' קכ"ג, בירור הלכה אות ח') שגם נרגש במקצת שאין כל הכרח שצריך להשאר עומד. ומ"מ למעשה כתב להחמיר בזה. ע"ש. ושוב אחר זמן הופיע ירחון אור תורה (חשון התש"פ), וראיתי שם (סי' י"ב) לידידנו הרה"ג רבי ארז זבולון נר"ו, שהאריך לדחות דברי הרב אלישיב הכהן בזה, והעלה שאחר העמידה צריך להשאר עומד על עומדו ולא ישב. והחריף החזיק אחריו ידידנו הרה"ג רבי אמיר ולר נר"ו בירחון המאור (ניסן אייר תשפ"א עמ' קנ"ט והלאה). ובענייני אחר העיון בדבריהם ראיתי שאף שיש ראיות שיש בהם צד לכאן ולכאן, מ"מ מחלק מהראשונים מוכח שא"צ לעמוד, ומאידך אין הכרח משום ראשון להצריך לעמוד. שמה שכתב באו"ת שמכל הראשונים שמבואר בהם שכל הקפידא שאין צריך

לחזור למקומו, מודים הם גם שצריך לעמוד שם, והא דלא הוצרכו לפרש זה משום שהוא כבר מבואר בלשון הגמרא. עכ"ד. ובמחכ"ת הרי תיבת "למיקם" אפשר לפרשה לעמוד ממש ואפשר לפרשה לעמוד שם דהיינו לשהות שם, ואחר שפירשו הראשונים שהכוונה לשהות מנין נדע שהכוונה גם לעמוד. ובפרט שאין זה גמרא ערוכה כאשר חשב, אלא דברי רב מרדכי גאון שנכנסו לגמרות שלנו ולא היו בגמרות שלפני הראשונים (עיין מה שכתבנו לעיל אות א' בהערה). וכן מה שכתבו הרבנים הכותבים שם על הראיה מרבינו יונה שכתב "ימתין" שהרי בסיפא כתב רצה חוזר רצה "עומד" במקומו. לא הבנתי דבריהם, דהא ברישא כתב "ימתין" ולא

הצריך עמידה אחר שמפרש שעמידה הכוונה המתנה, וממילא גם מה שכתב בסיפא עומד הכוונה ימתין. וכן מה שהאריכו עוד לומר שכל הראשונים שכתבו לשון שהייה והמתנה הכוונה שגם יעמוד, אחהמ"ר אין כל הכרח לזה ועל מי יסמכו שיבינו דבר זה אם הוא לעיכובא. ובפרט שראינו לכמה מהגאונים והראשונים שלא הצריכו כלל אף המתנה ושהייה אחר אמירת עושה שלום (עיין לעיל אות ב'). ואפוא פלוגתא לא מפשין. והרוצה בכל זאת להשאר עומד על עומדו, מי ימחה בידו].

מסקנא דמילתא: מי שגמר תפלתו, רשאי לשבת לאחר שפסע עד שיתחילו החזרה.

סימן ג

ברכה למי שאין לו חוש טעם

באכילה תליא דכתיב ואכלת ושבעת וברכת ואכילה היינו הנאת מעיים כדברי הרא"ש ז"ל. ע"כ. וא"כ כל דאיכא הנאת מעים יש לברך. מ"מ כבר הסביר מוה"ר הגר"מ הלוי זצ"ל בספר ברכת ה' ח"ב (פ"א הערה 35) דבריו, דאין זה משום דבעינן הנאת מעיו, דהא קי"ל כריו"ח דאכילה היינו הנאת גרונו, אלא דבעינן שיכנס למעיו כדרך האוכלים. ומ"ש מרן לא בהנאת החיך תליא, רצונו לומר לאו בהנאת החיך בלבד תליא. ע"ש. ולפ"ז אין לברך בנ"ד.

ומכל מקום בנדון דידן אחר העיון נראה שגם לפי הסבר זה בדעת מרן, לכאורה אפשר וצריך לברך ברכות הנהנין, דנראה מהנ"ל שכל שאכל כדרך האוכלים דרך הפה ונהנה מזה אף הנאת מעיו בלבד, הרי זה מברך. וכיו"ב ראיתי למרן החיד"א במחזיק ברכה (ר"ס ר"ד) שכתב משם קונטרס כת"י חידושי דינים מרבני ירושלים משנת ה'רס"ט (ונדפס אח"כ בס"ס חיים וחסד מוסאפיה, דף צ' ע"ג) בזה"ל: האוכל חלמון ביצה כמות שהוא חי לצחצח הקול יברך כיון שהוא מזוני, אף שאינו נהנה בטעם

לכבוד רב כהנא. ממנו יתד ממנו פנה. הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו.

הנני מצ"ב מכתב שכתבתי למרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן בענין שהוזכר בספרי גם אני אודך, וציינתי לזה בסוף הדברים. בס"ד ליל כ"ח מנ"א התש"ף לפ"ג.

לכבוד מו"ר ועט"ר ג"ע וצ"ת מרן ראש הישיבה יחשל"א.

אחדשו"ט כדמ"ל. אודות שאלת ש"ב הרה"ג הדו"מ מהר"ח קבלן נר"ו [הלכה למעשה עבור קרובי משפחתו] על אלו שבעוה"ר נדבקו בנגיף וניטל מהם חוש הטעם לגמרי, אם יברכו. ומו"ר צידד שכן. ואמרתי לפניו שלכאורה לגבי זוגה אין מברכים אף דאיכא הנאת מעיו כיון דליכא הנאת החיך (עיי' בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג סי' ל"ה אות ג', ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' י"ח, ובספר וזאת הברכה עמ' 113 בשם הגרי"ש אלישיב, ובספר פסקי תשובות סי' ר"ד אות י"ג). ואף שכתב מרן בבית יוסף (סי' ר"י): ולי נראה דברכה לא בטעימת חיך תליא אלא

וכבר נודע דברי הגאון מהר"ח הכהן זצ"ל בשו"ת דבר המשפט (סי' ד' אות ב') שהעלה שאף בשותה מים שלא יצמא אח"כ הרי זה מברך. ואף שחלקו עליו הבאים אחריו (עיין בחזו"ע – ארבע תעניות עמ' רע"ג, ובס' ברכת ה' ח"ב פ"א סעיף כ', ובשו"ת מגיד תשובה ח"ד חאו"ח סי' ב', וכן הארכתי בזה במק"א), היינו טעמא כיון שבאותו זמן אין לו שום הנאה אף לא במעיו, משא"כ הכא שאוכל ושותה להשביע עצמו ולהרוות צמאונו, מברך ברכות הנהנין.

וגם הלום ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סימן י"ב אות י"ח) שכתב להעיר על דברי החיד"א בשם קונטרס חידושי דינים מרבני ירושלים, מדברי מרן בש"ע (סי' ר"ד ס"ח) כל האוכלים ומשקים שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחייך נהנה מהם צריך לברך עליהם תחילה וסוף. ומשמע שאם אין החייך נהנה מהם א"צ ברכה אע"פ שסתם אוכלים ומשקים מזינים. וי"ל דכוונת מרן היא כל שהחייך נהנה ממנו מברך עליו כברכתו, במ"מ או בפה"ע או בפה"א. אבל אם אין החייך נהנה מהם יברך עכ"פ שהכל על התזונה. ושוב (אות י"ט) הביא דברי מהר"י ייד בברכת יוסף שפסק כרבני ירושלים ושאינן עליהם חולק, ושיש ראייה לזה

אכילתו, אבל אם בירך על שקר בחושבו שהוא מתוק ונמצא מר אינו מועיל אם אוכלו שלא תהיה ברכתו לבטלה דאין זה נהנה, משא"כ חלמון ביצה אף שאינו נהנה בטעמו הוא נהנה במזונו. עכ"ל. והובא בקצרה בשערי תשובה (סק"ז) ובכה"ח (סק"א) ובספר חסד לאלפים (סי' ר"י ס"ז, ובהגהות בנו בסי' ר"ה מחודש ד') ובספר חזון עובדיה – ברכות (עמ' קנ"ו) ובעוד אחרונים. הרי שכל שאכל כדרך אכילת בני אדם דרך הפה, אף שאין לזה טעם, כיון שנהנה במעיו הרי זה מברך.

וגדולה מזו מצינו להמשנ"ב בביאור הלכה (סי' ר"ד סוף ד"ה השותה) שכתב לדקדק מלשון רב עמרם והרשב"א, דאם שותה לשרות אכילה שבמעיו מקרי זה שותה לצמא. ע"ש. ובהגהות איש מצליח תמהו על דבריו דצ"ע מה טעם הדבר והרי אינו לצמא, וברשב"א מבואר שכל ששותה להשרות האכילה, לצמא הוא שותה, שהאכילה צמאתו. ואפשר שזו כוונת המשנ"ב שכל שבא לשרות האכילה ודאי מרגיש איזה צמאון. ע"ש. והדברים ק"ו בנ"ד שאינם אוכלים ושותים רק לשרות האכילה שבמעיהם, אלא מרגישים בודאי רעבון וצמאון, ולכן הם אוכלים, שאף שאין מרגישים בטעם האוכל הרי הם צריכים לברך.

ג. צ"ל שקד. נאמ"ן ס"ט [כן יש להגיה גם במחבר"ר וגם בכה"ח (ובהוצאה החדשה של כה"ח גם תקנו כן). וחיפשתי במקור דברי חידושי רבני ירושלים שנדפסו אח"כ בסוף ספר חיים וחסד מוסאפיה (דף צ' ע"ג), וראיתי ששם כתוב שקד בדל"ת וכהגהת מו"ר].

מהש"ע (ר"ס ר"ב) שפרי מר או עפון ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפי' ע"י הדחק אינו מברך עליו כלל. ומשמע שאם הוא ראוי ע"י הדחק צריך לברך עליו. וכתב היבי"א לדחותו, דביצה שאני שאינה ראויה אלא ע"י דחק גדול. ולדינא הסיק ביבי"א שאם הוא נגעל ממנה ורק מוכרח לגומעה לרפואה לא יברך כלל, ואם נהנה ממנה כל שהוא יוכל לסמוך על רבני ירושלים הקדמונים דפשיטא להו שמברך. ובפרט שכל רבני האחרונים סמכו על רבני ירושלים אלו, המחבר"ר השע"ת הרב בית מנוחה ובקצש"ע ובפני יצחק ועוד. עכת"ד. וכן עיקר. ומסתימות רבני ירושלים וכל האחרונים נראה לברך על כל דבר הברכה הראויה לו. וגם מרן היבי"א שכתב ליישב דבריהם מפני הקושיא ממרן, שלא יברך על הנאה זו אלא שהכל, יתכן והוא דוקא היכן שעיקר מטרתו לרפואה. לא כן כשאוכל אוכל רגיל כדי לשבוע ממנו, רק איבד חוש טעמו, יש לו לברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר, כל שאינו קץ בזה ואדרבה משביע רעבונו ומרוה צמאונו. ובפרט אם מרגיש קצת טעם.

וחזי הוית בספר ברכת ה' ח"ג (פ"ז הערה 208) שהביא דברי החיד"א בשם קונטרס חידושי דינים מרבני ירושלים הנז' לגבי ביצה, וכתב שאע"פ שבאותו נדון הדין דין אמת, שראויה לאכילה ע"י הדחק, אך הטעם שכתבו שצריך לברך משום דמיון זיין, אינו

מדויק, שדעת הרמב"ם והרא"ה והריטב"א והרי"ד שלא לברך. ועוד שאפילו לדעת ראבי"ה שסובר שאם אוכל לשם אכילה צריך לברך אע"פ שאינו נהנה כלל, מ"מ דוקא כשאוכל בכוונת אכילה אבל כשאוכל לשם רפואה אינו מברך. וא"כ כשכוונתו לצחצח גרונו הו"ל כרפואה ואינו מברך. ונשאר בצ"ע. ע"ש. והנה בנ"ד לדעת ראבי"ה פשיטא דמברך דהא אוכלים להשביע רעבונם. וגדולה מזו כתב בספר ברכות מהר"ם (סי' ג' בהגה). ע"ש. ובעיקר מה שכתב שהרמב"ם ועוד ראשונים חולקים, הנה זה לשון הרמב"ם (פ"ח מהלכות ברכות ה"א): השותה מים שלא לרוות צמאונו אינו טעון ברכה לא לפניו ולא לאחריו. עכ"ל. ומוכח שכל ששותה לא לצמאו אינו מברך אפילו אם שותה להבראת גופו, והוי כשותה לרפואה. ומ"מ היכן ששותה לרוות צמאונו הרי זה מברך על הנאתו, ונראה דה"ה גם היכן שאוכל להשביע רעבונו. וכן י"ל בדעת הרא"ה והריטב"א והרי"ד. והנה ז"ל הרא"ה (ברכות דף ל"ה ע"ב) לענין מה שאין מברכים על שמן זית וז"ל: ואי שתי ליה מישתא בעיניה אזוקי קמזיק ליה ולא מברך, כלומר מפסיד הוא השמן דלא חזי כלל, ואינו אלא מפסידו, ובטלה דעתו אצל כל אדם ובהא לא חזי לברוכי. ע"כ. וכיו"ב כתבו הריטב"א והרי"ד. ומ"מ מתבאר שדוקא היכן ששותה דבר שאין דרך לשתותו כלל

ומפסיד המשקה ובטלה דעתו אצל כל אדם, בכה"ג לא מברך. משא"כ היכן ששותה דבר שהדרך לשתותו, כדי להרוות צמאונו (ולהשביע רעבונו), אין הכי נמי שיברך. ואחר שלראבי"ה פשיטא שמברכים בנ"ד, וגם לשאר הראשונים נראה שכן הוא, ועכ"פ אין הכרח דפליגי בהכי, אפשי פלוגתא לא מפשינן. ולא מבעיא להחיד"א ודעמיה שמברכים, אלא אף לדברי מוה"ר ברכת ה', בכה"ג שאוכל ושותה להשביע נפשו ולהרוות צמאונו, ואוכל ושותה מאכלים טובים כשאר בני אדם, יתכן ואפשר וצריך לברך. ושו"ר שכן מפורש בספר ברכת ה' חלק ג' (פרק י"ב הערה 83) לברך בנ"ד. והכי פשיטא ליה להרב פסקי תשובות דלקמן.

ועין הרואה לרבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער שני אות י"ד) וז"ל: השותה מים לצמאו מברך עליהן שהכל וכו' לאפוקי היכא דחנקתיה אומצא וכו' וכתבו רבני צרפת דהוא הדין לאוכל אכילה גסה כלומר שאינה לתאבון דאין מברכין עליה כלל לא בתחילה ולא בסוף, דברכה לא נתקנה אלא א"כ נהנה בדבר, והכריחם לכתוב זה לפי שראו בצרפת כמה מגדולי הדור כשהיו מסיימין לאכול בשבת בבוקר אחר ברהמ"ז היו מכסין השלחן ומביאין לפנייהם לחם ויין ומיני קליות ומברכין המוציא וכו' ואינו נכון כמו שכתבתי. עכ"ל. הרי כל שאינו נהנה מאכילתו

אינו מברך כלל. וכיו"ב כתב בפסקי הריא"ז (פ"ז דברכות הלכה ב' ס"ח) וז"ל: וכן נראה בעיני שהאוכל אכילה גסה שאינו צריך לאותה אכילה וכו' אם נפשו קצה עליו ואינו נהנה גרונו אינו ראוי לברך על אותה אכלה לא לפניה ולא לאחריה. עכ"ל. וכן מבואר במג"א (סוף סימן קצ"ז). ומכל מקום אין מהם כל ראייה לנ"ד, דשאני התם שקץ באכילה זו ואין לו כל הנאה, משא"כ בנ"ד אף שאין לו חוש טעם מ"מ משביע רעבונו ושפיר איכא למימר שמברך דומיא דמרוה צמאונו. וכן מדוקדק מלשון ספר הפרדס בהמשך דבריו שכתב וז"ל: אבל מים שאין בהן הנאה כלל אלא (בדעת) [בשעת] הצמא אינו מברך וכו'. עכ"ל. ומשמע שרק היכן שאין לו הנאה "כלל" לא יברך. וכן ראיתי לידי"ן ש"ב הרה"ג רבי ליאור הכהן נר"ו (חתניה דמו"ר) בירחון אור תורה (טבת התש"ע סימן מ"ב עמוד ש') שדקדק כן, ושכן נראה מהדוגמא שהביא לשותה שלא בשעת הצמא, שבולע מים מהנהר בעל כרחו, דדוקא בכה"ג חשיב שלא לצמאו. ושכן מדוקדק מעוד ראשונים שכל שנהנה משתיית המים אף אם אינו צמא יש לו לברך. עש"ב. וע"ע באו"ת (שבט התש"ע סימן ס"ט עמוד תצ"ג) שם בא רעהו וחקרו והסיק שרק על הנאת החיך מברכים ולא על הנאת הגוף. ע"ש. [ושוב העירני הרה"ג רבי חיים ברגיג

נר"ו שהמעין היטב בספר הפרדס יראה שחוזר בעיקר על ברכה אחרונה. ואין כ"כ ראייה לברכה ראשונה. אף שעיקר דברינו נראים נכונים]. ומ"מ בנ"ד שאוכל להשביע רעבוננו דומיא דשותה לצמא נראה דלכ"ע יש לו לברך. וכן בקודש חזיתיה בשו"ת יבי"א ח"ד (חאו"ח סי' י"ב אות י"ט) שכתב שאף המג"א מודה שא"צ הנאת גרונו אלא כדי להוכיח שאינה אכילה גסה עד שקץ במזונו, דבההיא אפילו הנאת מעיו ליכא דמזיק בעלמא הוא. ע"ש. וע"ע בספר ברכת ה' ח"ב (פרק א' סעיף י"ט ובהערות שם) ובמאמרו של ידידנו היקר הרה"ג רבי גולן קבלן נר"ו בקובץ ויען שמואל חלק כ' (סי' נ"ט). ודו"ק.

ושוב ראיתי לידידנו היקר הרה"ג חו"ב רבי משה שמואל דיין בקונטרס "קרן אור פני משה" (סימן י') שהאריך בנ"ד בענין אלה שניטל מהם חוש הטעם מחמת הנגיף. והביא בסוף דבריו כמה חכמים שפסקו כדברינו, שיש לברך, הרה"ג רבי נהוראי אוחנה בקונטרס הקורונה בהלכה (מהדורא ה' עמ' 59), והרה"ג רבי מרדכי מאיר בקונטרס עיטורי מרדכי (הל' מגיפת הקורונה עמ' 19), ושכן הורו הראשון לציון הגר"י יוסף והגר"ב שרגא והגרמ"ש קליין [ובמהד"ב הוסיף גם את הגר"י זילברשטיין בתשובה בספר הביאני חדריו (עמ' קצ"ה), והגר"א וייס

בקונטרס מנחת אשר (על הקורונה, תניינא סי' מ"ג אות ב'), והגרש"ז ריוח בכתר מלוכה (סי' ח') ועוד]. ומ"מ איהו גופיה הסיק שלא לברך לחוש לדעת הראשונים הרמב"ם והרא"ה ודעמיה הנ"ל. וע"ש מה שפלפל עוד בזה. ולפענ"ד אין הכרח שראשונים אלו יחלקו גם בנ"ד, דשאני הכא שאוכל כדרך הנאת שאר בני אדם, וגם הוא נהנה מאכילתו ושתיתו שמרוה צמאוננו ומשביע נפשו. וכמו במים שאין בהם טעם ופשוט שמברכים ה"ה בזה. ואמנם בקונט' הנז' כתב שהחולים מהנגיף כל אוכל תתעב נפשם ומרגישים טעם מר. ע"ש. ובזה נראה שצדקו דבריו שהרי הם אוכלים זה כרפואה בלבד. אבל היכן שרק אין להם חוש טעם (כמו ששמעתי על אחרים שחלו מהנגיף), סוף סוף איכא הנאה מועטת של ריווי הצימאון ולהשביע נפשם, וכל שאוכלים מאכלים רגילים שדרך בני אדם לאוכלם, יש להם לברך. ובפרט אם חשים מעט בטעם (וכפי הנשמע גם אלה שאבדו חוש טעמם בזמן חולי זה, חלק גדול מהם בטעם חזק הרגישו הטעם, ולפ"ז יתכן וגם בטעם רגיל יש להם טעם קלוש ולא שמו לבם אליו. וגם שמעתי שמרגישים עכ"פ את האכילה ויכולים לזהות מה נכנס לפיהם אף בלי לראות, ומשביעים נפשם במאכלים). אך לא לברך כלל באופן קבוע במשך תקופה ממושכת על כל המאכלים כגויי הארצות, קשה הדבר

לומר. וכל שמעיקר ההלכה נראה שיש לברך הכי נקטין (ומי שיוכל לשמוע הברכה מאחר תע"ב). [ושוב הראני מו"ר שקיבל קונטרס "קרן אור פני משה" מהדורא שניה (אב התש"ף), ושם (סי' ט"ז) שנה משנתו במהדורא אחרת ובשינויים גדולים והאריך הרחיב בזה, ונרגש י"ז והלאה) שאין כל ראיה מהראשונים שדברו לגבי שמן זית דשאני התם שאין דרך בני אדם לאכול כמות שהוא. אלא שעדיין עמד טעמו בו (באות כ') כתב שיש מקום לומר שלא יברך ברכות הנהנין על אכילתו אע"פ שיש לו הנאת מעים, כי לר"א בר חיים בספר הפרדס (שער הריח) שכתב וז"ל: קשיא לי אמאי לא תקנו רבנן ברכה שניה על הריח, כמו על שאר מיני אכילה וכו', יש לומר דבשאר דברים דין הוא שיהיו להם שתי ברכות, הראשונה ברכת הטעם, דכיון דנהנה צריך להוות לבוראו. והשניה משום שנהנה אחר אכילה, שחולק הכבוד מן הדם לשאר אברים, וא"כ ברכה ראשונה היא משום הנאת החיך, והשניה משום הנאת שאר אברים. אבל בריח אינו כן, דאין לכל הגוף שום הנאה אלא לנפש בלבד, וכיון שכן די לו בברכה אחת. עכ"ל. ומפורש דברכה ראשונה היא על הנאת הטעם, וברכה אחרונה היא על התועלת לגוף שבאה לו מהמאכל. ולפ"ז אם אינו נהנה בטעמו של דבר אינו מברך ברכת הנהנין לפניה. עכת"ד. ואחמה"ר שאני הכא שיש לו הנאה גם בתחילת אכילתו

שמשביע רעבונו, דומיא דמים שמרוה צמאנונו אף שאין בהם טעם. ובכל כי הא שפיר יש לומר שיברך כמו שמשמע מדברי כמה ראשונים ומפורש בדברי החיד"א ושאר גדולי האחרונים. וכל הנאה זו עוד קודם להתפשטות האוכל בכל האברים שעל זה תקנו ברכה אחרונה אליבא דספר הפרדס. ומ"מ בודאי שאם בקלות יכול לשמוע הברכה מפי אחר ויוציאנו יד"ח תע"ב. ודברתי עם זה בארוכה עם ידידנו ההמ"ח קרן אור פני משה, ואמר לי שיעיין בזה, ושוב הודיעני דהדר הוא לכל חסידיו וגם הוא מסכים בזה ושכ"מ מכמה ראשונים. ושוב נדפס ספר גם אני אודך - תשובות הרה"ג רבי חן פדלון חלק ב', וראיתי שם (סי' כ"ד) במכתב הרה"ג רמ"ש דיין, שכן העלה. וע"ע שם (סי' כ"ג) שכן העלה הרה"ג המחבר, ושמלבד דעת ראבי"ה שהבאנו לעיל, הביא שכן נראה דעת רש"י ורבינו יונה (ברכות דכ"ח ע"ב) שהובא בב"י (סי' ר"ד) והרא"ה (ברכות דמ"ד ע"א) והריב"ש (סי' רפ"ח). ע"ש. ולא נפנית לעיין בדבריו. וע"ע לקמן (בסוף הספר) מה שכתב אלינו הרה"ג ר"ח קבלן (הרב השואל שאלה זו). והמעט יבחר ויקרב].

ובספר ברכה אחרונה (עמ' ר"ב) הביא שנסתפק בזה הגרש"ז אורחבך במי שאיבד חוש טעם ולא הכריע. ולעומתו בספר פסקי תשובות ח"ב (סי'

ר"ד אות י"ג) פשיט"ל לחלק בין זונדה שלא מברך לבין מי שאיבד חוש טעם שצריך לברך. ע"ש. וכן נראה עיקר (כל שאינו קץ באכילתו) אם יסכים מו"ר נר"ו.

והנני חותם בברכה צעיר התלמידים וצעיר שבכהונה ע"ה א"ך ס"ט

והשיבני מו"ר שהוא מסכים והולך לכל הנאמר לעיל (ואף פירסם זאת ברבים בדרשתו בבית מדרשו, בליל ער"ח אלול התש"ף, לפני תפלת ערבית, ובשפלנו זכר לנו מתשובה זאת). והוסיף, דלא דמי לברכת הריח שמי

שלא נהנה לא מברך, דשאני הכא דסוף סוף הנאת מעיו איכא ויודע הוא שבאותה שעה משביע נפשו. עכתד"ק (וגם כתב הגה קטנה בלשון המחב"ר וכמובא לעיל בהערה).

וישוב למחרת הראני מו"ר שקיבל קונטרס "קרן אור פני משה" מהדורא שניה (אב התש"ף), ושם (סי' ט"ז) שנה משנתו במהדורא אחרת ובשינויים גדולים והאריך הרחיב בזה, וראה לעיל [בין סוגריים מרובעות] שהבאתי מדבריו שם ומה שכתבתי בזה. והבאתי גם זה לפני מו"ר והסכים.

סימן ד

חקירות בברכת האילנות

בס"ד ב"ך יברך ישראל לחודש מנחם אב
התשע"ט לפ"ג.

יעלה ויבא לקראת מעלת האי גברא רבא.
חרף ובקי דגול מרבבה. הרה"ג כמהר"ר
מתתיהו גבאי יצ"ו ה' אתו את הברכה עד
זקנה ושיבה.
אחדשה"ט!

הגיעני מכתבו בענייני ברכת האילנות,
ולרוב הטרדות בענינים אחרים,
חלקם הלכה למעשה ממש, איחיתי עד
כה, ועמו הסליחה.

זה יצא ראשונה. בענין מנהג החזו"א
זיע"א שלא בירך ברכת האילנות,
הביא במכתבו עוד חכמים שלא בירכו
מכמה חששות, ולכאורה רוב ככל
החששות אינם אלא חששות להידור
בעלמא, כמו מה שהביא חומרא על ב'
אילנות וטוב שיהיה ריבוי אילנות וטוב
שיהיה כמה מינים וכו'. רק החשש
שיהיה בניסן יש שכתבו שהוא
לעיכובא, ובעניותי דחיתי דבריהם
בספר פרח מטה אהרן עיין שם באורך,
וכן החשש שאין לברך בראיה שניה,
שבזה רבים חששו מטעם ספק ברכות
להקל, אלא שגם בזה נהגו להקל לברך
ובכה"ג לא אמרין סב"ל, עיין בספר
חזון עובדיה – פסח (הלכות ברכת

האילנות הערה י"ג), ובמה שכתבנו
בספר פרח מטה אהרן (הערה 110).
ומכל מקום בדעת החזו"א אין נראה
שאלו חששותיו, דא"כ גם להגר"ח
קניבסקי לא היה מורה לברך. אלא
שמצד שני הביא כת"ר שהגר"ח
גריינימן לא בירך ברכת האילנות כלל.
ונראה מדבריו דסבירא ליה דהחזו"א
ס"ל לא לברך כלל, שאם היה מברך
מסתמא לא הוה פליג עליה כידוע. אלא
שלפנינו עומד הגר"ח קניבסקי ומעיד
בפה מלא שהחזו"א אמר לו לברך. ואם
כן לכאורה כך הוא דעת החזו"א.

והנה אחר קבלת מכתבו הגיע לידי האי
מתנתא דתורה שו"ת **גם אני**
אודך חלק ד' מתשובות כת"ר, וראיתי
שם (סוף סימן ד'), שבתחילה הביא
לפרש שלא רצה החזו"א להפסיק
באמצע הלימוד וכו', וכבר כתבתי לו
בחולף שלכאורה אין נראה כן שאם כן
למה לא בירך בהזדמנות אחרת. אלא
שעתה בספר הביא מן החדש ממר בריה
דרכינא הגרא"י קניבסקי שהחזו"א כן
בירך ברכת האילנות, והמעשה שאמר
בשמו הגרח"ק היה לעת זקנתו שתש
כחו, ויתכן והאילנות היו בחצר פרטית,
והחזו"א לא רצה להכנס לשם ללא

רשות כדי לראות, ומרחוק לא ראה, לפיכך אמר להגר"ח אם אתה רואה תברך. עכת"ד. ולולא שאומר שכך הבין מאביו הגדול, קשה לקבל זאת, כי בספר שער העין (עמ' תט"ו) מובא שהחזו"א "לא בירך מימיו ברכת האילנות", והלשון שם היתה למראה עיני הגר"ח ק' והסביר טעמו שלא ראה טוב. ובפרט שמסייע לכך הנהגת הגר"ח גריינימן. אלא אם כן נאמר שהלשון שם לאו דוקא. וכמו שמעיד מה בריה דרבינא. ועכ"פ כבר למדנו רבותינו שאין למדין מפי מעשה (ב"ב דף ק"ל ע"ב). וכל שכן כשעצם המעשה לא ברור ויש בו כמה הסברים. ואין לנו אלא הכתוב בשלחן ערוך לברך ברכה זו, ובפרט אנחנו הספרדים ועדות המזרח שכן מנהגו ומנהג אבותינו מדורי דורות ואין פוצה פה ומצפצף.

ואשר על ידו השני, בדיק לן מר במכתבו, אם אפשר לעבור כנגד המתפלל לצורך ברכת האילנות ברוב עם. והנה בשו"ת יד אליהו מלובלין (סימן ו') כתב וז"ל: אין לעבור לפני המתפלל תוך ד"א אפילו כדי להתפלל בצבור וכו', דבשעה שעובר לפניו אינו מתפלל. וזולת זה הטעם היה נ"ל להתיר דאמרינן גם במצות דרבנן דעשה דרבנן דוחה ל"ת דרבנן וכו', אם יוכל להשלים למנין יוכל לעבור נגד המתפלל כי מצוה דרבים דחי ל"ת אפילו בשעה שאינו מקיים ליה למ"ע וכו'. ע"כ. ובספר תורת חיים סופר (סוף סימן ק"ב) הקשה

על דבריו דהלא יכולים להמתין עד שיגמור הנ"ל תפלתו ויהיה להם מנין גם אם לא יעבור איסור ונשאר בצ"ע. ובאמת שהמעין היטב בדברי הרב יד אליהו יראה שנתן לב רג'ש לזה, וציין לדבריו בסימן ז', שם כתב שאם ימתינו עד שיסיים המתפלל ביני וביני יתפרדו זה מזה. ועוד דאמרינן (ברכות דף מ"ז ע"ב) שר"א בא לביהכ"נ ולא מצא משמע שהיה יכול למצוא אח"כ ואפ"ה שחרר. עכ"ד. ויש מקום לדחות את דקדוקו מהגמרא דיתכן שאח"כ לא יוכל למצוא כלל, והזמן עומד לעבור, וכל כיו"ב. וכן ראיתי לידי"ן הרה"ג רבי אביה חדוק נר"ו בספר אשי ה' (פ"ט סוף הערה 1) שכן כתב. ע"ש. ומכל זה יוצא שאין להקל לעבור לפני המתפלל אלא במצוה דרבים כמו להשלים מנין, אך לא בשביל להתפלל במנין. ולפ"ז כל שכן שאין להקל לעבור לפני המתפלל כדי לברך ברכת האילנות ברוב עם. אמנם אפשר דמעיקר הדין אין בזה איסור ממש, וכמו שראינו להרב אשל אברהם מבוטשאטש (סי' ק"ב ד"ה לא ראיתי) שכתב וז"ל: ולעבור כדי לשמוע קדיש או אפילו לענות אמן, נראה להקל, כי אין ספק בלבול דעת חבירו מוציא מידי ודאי מצוה שלא לענות אמן. וכדי שלא לעבור על כל תשקצו, נראה פשוט שנכון להקל, אך גם בשביל אמן לבד לא נראה כלל להחמיר בזה. עכ"ד. ולפי דבריו גם בנ"ד אפשר להקל לעבור לפני המתפלל כדי לברך ברכת

ט"ז-י"ז ובהערות שם). ולגבי חיטה ושעורה בלא"ה לא מברכים דאילנות בעינן. אך מסתבר שנהג כן משום חביבות ארץ ישראל, שאף שגם שאר האילנות הם בארץ ישראל, מ"מ בשבעת המינים ניכרת החביבות יותר, אחר שנשתבחה בהם הארץ.

ואת רבע. מה שנסתפק לגבי הנמצא בחו"ל אם יברך ברכת האילנות בר"ח ניסן או עדיף שיחכה עד שיחזור לא"י. לכאורה לא מצינו עדיפות הלכתית לברך על אילנות ארץ ישראל (אף שמסתבר שיש בזה חיוב הארץ, וכעין הנהגת הגר"א הנ"ל), ואילו לברך בר"ח ניסן יש בזה עדיפות הלכתית משום זריזין מקדימין, והכי עדיף, בפרט אם משתהה שבוע ויותר בחו"ל, דחיישינן למיתה. ואם חוזר רק אחרי ניסן (כדי שיוכל לומר בהגדה "לשנה הבאה בארעא דישאל") בלא"ה נכנס לעוד מחלוקת אם אפשר לברך אחר ניסן. ובכל כי הא בודאי שעדיף לברך בר"ח ניסן במקום שנמצא.

לגבי ברכת האילנות בליל ר"ח ניסן, הנני להציג לפניו מה שכתבתי בזה בעבר, בתשובה זמנה ר"ח ניסן התשס"ו בענין אם נכון להקדים לברך בבוקר או להמתין בצהריים שיש יותר ברוב עם, ובתוכה דנתי גם בענין להקדים לברך מליל ר"ח (וגם כת"ר כתב בענין זה לאחר מכן בספר גם אני אודך הנ"ל). הנה בגמרא בפסחים (ד'

האילנות ברוב עם, ומכל מקום יותר נכון להחמיר בזה, אחר שאף כדי להתפלל במנין שזה יותר חיוב (עיין בשו"ת איש מצליח ח"ב חאו"ח סי' א') יש מחמירים, וכל שכן בנ"ד שאינו מפסיד עיקר המצוה, רק אולי מפסיד את הברוב עם. שבוזה נכון להחמיר, בפרט שיתכן וימצא אח"כ עוד קבוצה אחרת של אנשים שיברכו ברכת האילנות, וכמו שכן הדרך בר"ח ניסן כל מנין אחרי התפלה יוצאים לברך בצוותא.

ומכל מקום אם יכול לעבור לפני המתפלל בריחוק ד' אמות, אף שגם בזה יש מחמירים אפילו כמלוא עיניו, וכמו שכתב הגר"ח זצ"ל בספר בן איש חי (שנה א' פר' יתרו ס"ז) שכן הוא ע"פ הזוה"ק, מ"מ סיים שבשעה"ד כגון שהולך להתפלל או לדבר מצוה וצריך למהר יש לסמוך על סברת מרן ז"ל דלא אסר אלא לפניו תוך ד"א. ע"ש. ובכה"ג אפשר להקל בפשיטות כדי לברך ברכת האילנות ברוב עם.

והחוט המשולש. שהביא שהגרא"ל שטיינמן זצ"ל הידר לברך ברכת האילנות על עץ משבעת המינים. הנה הנהגה זאת לא ראינו בעבר בשום ספר. רק זאת ראינו שבבגדאד נהגו לא לברך על אילן התמר, הן מחמת גובהו וחששו שלא יראו את הלבלוך היטב, והן מחשש שזה אילן זכר, וכמו שכתב הרב מעשה נסים כדורי (סימן י'), וע"ע בסה"ק פרח מטה אהרן (סעיפים

החיד"א בספר ברכי יוסף (סימן א' אות ז') ובספר מחזיק ברכה (סימן רכ"ט אות ז'), והגר"ח פלאג"י בספר רוח חיים (סימן רכ"ט אות ג'). וכן כתב הגאון שדי חמד (כללים מערכת הפ"א כלל ט"ל) לגבי פדיון הבן שנהגו לעשות בעיר קראסוב את הפדיון בערב ביום ל"א סמוך למנחה, ועלה בדעתו ללמד זכות על המנהג שבעיר הזאת להיות כי על הרוב הקרובים והאזהבים פועלי דיממא הוו, יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב, וקשה להם להמתין בבוקר עד שיעשה הפדיון, ולכן אם יעשו בבוקר לא יהיו נמצאים הרבה אנשים, משא"כ לפנות ערב שאז יהיה בקהל רב וברוב עם הדרת מלך, ולבסוף חזר בו מסוגיא דר"ה הנזכרת דמוכח טפי דעדיף להקדים המצוה משום דזריזין מקדימין למצוות מאשר לאחר אותה משום ברוב עם הדרת מלך. עכת"ד. והניף ידו שנית בשד"ח (כללים מע' ז' כלל ג'). ע"ש. וכ"כ מרן הגרע"י (נר"ו) בשו"ת יביע אומר חלק ב' (חיו"ד סי' י"ח). ע"ש. וכן ראיתי להגאון רבי חיים הכהן זצ"ל בספר ערב פסח (דיני ברכת האילנות סעיף כ') שהזריז לברך ברכת האילנות בר"ח ניסן הרי זה משובח שאז הפרחים מצויים, ולא לאחר עד חוה"מ פסח כאשר נהגו מרבית העם וכו'. עכ"ד [אם כי טעמו לא כל כך שייך לאלו שדוחים רק מהבוקר לצהרי היום]. ועוד יש להוסיף שיש למהר לברך בר"ח ניסן, כדי למהר כמה שאפשר לתקן סבל

ע"א) תניא, כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזים מקדימים למצוות שנאמר וישכם אברהם בבוקר. ע"כ. ומצוות זריזים מקדימים למצוות גדולה ממעלת קיום מצות ברוב עם הדרת מלך, כדמוכח ממאי דאיתא בגמ' בר"ה (ל"ב ע"ב) דתנן העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע [פירוש, שהשליח ציבור השני שמתפלל תפלה שניה דהיינו תפלת מוסף הוא מתקיע], ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל [פירוש, בחג הסוכות ובחג הפסח שקורין הלל, השליח ציבור שמתפלל תפלה ראשונה דהיינו תפלת שחרית, מקרא את ההלל]. ע"כ. ובגמרא פריך עליה, מאי שנא שני מתקיע, משום דברוב עם הדרת מלך. אלא מאי שנא הלל דבראשון, משום דזריזין מקדימין למצוות. תקיעה נמי נעביר בראשון משום דזריזין מקדימין למצוות. אמר רבי יוחנן, בשעת גזרת המלכות שנו (וכפירש"י: בשעת גזרת המלכות שנו. איובים גזרו שלא יתקעו, והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית, לכך העבירוה לתקוע במוספין). ע"כ. הרי מבואר להדיא בגמרא זו, שהטעם שהראשון מקרא את ההלל, הוא משום דזריזים מקדימים למצוות. ומעלת זריזים מקדימים למצוות גדולה יותר ממעלת ברוב עם הדרת מלך, שהרי אין ממתנינים לומר את ההלל בתפלת מוסף אף על פי שאז יש יותר ברוב עם כדאיתא בגמרא. וכן הוכיחו מרן

הנשמות המגולגלות באילנות ובעשבי השדה שנתקנים ע"י ברכה זו. וכ"כ בספר ברכת ה' ח"ד (פ"ד הערה 119). ע"ש. וע"ע בסה"ק פרח מטה אהרן (הערה 117). ואם כן נראה ברור שראוי לברך כמה שיותר מוקדם, ולפ"ז עדיף לברך בבוקר ולא להמתין לצהרי היום.

אלא ששמעתי דוחים ואומרים דעד כאן לא אמרו דזריזין עדיף מברוב עם, אלא בברית מילה וכיו"ב, שמצותם כל היום שבהם יש להזדרז ולעשות המצוה בבוקר, משא"כ הכא שמצותה לכתחילה כל חודש ניסן (ויש אומרים אף לאחר מכן), שדיינו שאנו מזדרזים ומקדימים לברך מיד בר"ח ניסן ואין הבדל אם עושים המצוה בבוקר או בצהריים, ואדרכא אם יהיה בצהריים יותר קהל הכי עדיף טפי. עכ"ד. ולפענ"ד אין כל טעם וסברא לחלק בזה, דכיון דזריזים מקדימים למצוות יש להם להזדרז ככל האפשר ולקיים המצוה בבוקר, וכמו שמצינו באברהם אבינו ע"ה שהזדרז לקיים מצות השי"ת והשכים בעלות השחר ולא איחר עד הנץ החמה (וכפירש"י בפסחים דף ד' ע"א), דהיינו שהידר להזדרז אף כדי להקדים בדקות ספורות הגם שלא קבע לו הקב"ה זמן מסויים לקיים המצוה. וכל שכן שאין להשתהות עד חצי היום כנדון דידן. תדע, שגם פדיון הבן הוא משלושים יום ואילך, אלא שיש לפדותו מיד לאחר ל' יום משום דכתיב ושמרתם את המצות

אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה כמבואר בהרא"ש (הוב"ד בב"י יו"ד סי' ש"ה), וע"ע בשו"ת להורות נתן ח"ו (סי' צ'), ואעפ"כ ראוי להקדים הפדיון מה שאפשר כמבואר בשד"ח וכו"ל. וכן נראה ממה שכתב בשו"ת שבות יעקב (סי' ל"ד) גבי גר דאמרינן ביבמות (מ"ז ע"ב) קיבל מלין אותו מיד, שכתב דמיד לאו דוקא אלא כל שנעשה המצוה באותו היום מקרי מיד כמבואר במתני' פ"ט דטהרות. ומ"מ מצד זריזים מקדימים יש לעשות כבר בבוקר. ע". הרי שאף כשיכול להשהות המצוה כמה ימים, יש לעשות המצוה בו ביום ובבוקר מצד זריזים מקדימים למצוות. וכן נראה ממה שכתב בשו"ת מהר"ם בריסק ח"ב (סי' צ"ט), הוב"ד בשו"ת הרי יהודה ח"א (חיו"ד סי' ט"ו אות ט"ו), שכתב להוכיח מהגמרא בערכין (י"ח ע"א) דלא משהים המצוה עבור הידור, ממה שנתבאר שם שאף אם אביו של העני הוא גוסס ויורש הון רב או אם ספינתו על אם הדרך ויהיה לו עשירות, ג"כ אין להשהות המצוה של ערכין או הקרבן עבור הידור המצוה, אף דהתם ודאי יעשיר. ע"ש. ואף שיש לדחות דבריו וכמ"ש בשו"ת הרי יהודה שם, ובהידור בגוף המצוה נקטינן שדוחה הא דזריזים מקדימים למצוות, מ"מ שמעינן מדברי מהר"ם בריסק דס"ל שגם בדבר שזמנו יותר מיום אחד שייך בו ענין של זריזים מקדימים למצוות אף בו ביום. והכי נמי הכא. ובפרט בנ"ד שיש למהר

כדי לתקן סבל הנשמות המגולגלות באילנות וכו"ל.

ומה ששמעתי עוד טוענים, דאם כן היה צריך לברך ברכת האילנות כבר בליל ר"ח ניסן, שהרי אפשר לברך ברכת האילנות בלילה, וכמו שהעליתי בס"ד בסה"ק פרח מטה אהרן (סעיף נ"א והערה 134), ושכ"פ בשו"ת יין הטוב ח"א (סי' מ"ה) ובשו"ת כסא שלמה מאזוז (חאו"ח סי' כ"ט אות ג') ובשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ב (חאו"ח סי' כ' אות ו') ועוד אחרונים. ע"ש. וכ"פ בספר חזון עובדיה - פסח הנד"מ (עמ' י"א סוף הערה ד'). ע"ש [וכן בחזו"ע — ברכות (עמ' ת"ס סוף הערה ג')]. וכ"פ בשו"ת אלישיב הכהן ח"א (סי' י' אות ה'), ועיין שם בדברינו. ולענ"ד לא קשיא, דאף דבאמת מעיקר הדין אפשר לברך גם בלילה, מ"מ בחשיכה קשה לראות את הבלולבי האילנות, ולכן נוהגים להמתין עד למחרת בבוקר שאז הבלולבים נראים כראוי, ובכה"ג ודאי דשפיר מצינן להמתין מעט, עפמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ב (חיו"ד סי' י"ח אות ז') שאם ההידור מגוף המצוה שפיר משהינן לה. ע"ש. [ואה"נ שאם יש לו אפשרות לברך בליל ר"ח ניסן בעשרה, ובמקום שרואים טוב את הבלולבי האילנות, יש לו לברך אז ברכת האילנות. וכן השבתי לידי"ן ש"ב החה"ש רבי ליאור הכהן נר"ו, שלבני קהלתו היה גינה עם אור חזק כחשכה כאורה, וברצונם להתאסף

שם לברך בליל ר"ח ניסן אחר שיעור תורה שיש להם שם, והשבתי שיכולים לעשות כן לכתחילה ע"פ האמור. אלא דרובא דעלמא לא נוהגים כן, שבדרך כלל אז לא רואים כ"כ טוב כמו ביום. ושוב שמעתי משם הרה"ג רבי אברהם יוסף נר"ו, הרה"ר לעיר חולון, שאמר לפקפק מלברך בליל ר"ח ניסן, אחר שליל ראש חודש לאו ראש חודש גמור הוא, ואם שכח יעלה ויבא בערבית אין מחזירין אותו כמבואר בגמרא (ברכות דף ל' ע"ב) ובטוש"ע (ר"ס תכ"ב). ולענ"ד אין נראה, אחר שמעיקר הדין אפשר לברך ברכת האילנות אף באדר, ורק ע"פ הקבלה מחכים עד ניסן, וליל ר"ח שפיר הוי ר"ח ואין מתענים בו ולא מתודים בו ואומרים בו יעלה ויבא וכו'. ולכן נראה שמן הדין אפשר אז לברך ברכה"א אף לכתחילה וכו"ל. וכן ראיתי אחר זמן בחודש ניסן תשע"א, שפורסם על הרה"ג רבי שמואל טולידאנו שעשה ברכת האילנות עם צאן מרעיתו בליל ר"ח ניסן ע"פ הוראת מרן הגר"ע יוסף שהורה לדאוג שיהיה אור חזק על העצים שיראו הבלולבים. וששתי. ושוב נדפס שו"ת הלכה למשה נסיר חלק ב', וראיתי שם (סימן כ"ה) שכתב שאין נכון לברך בלילה, כדי להוציא עצמו ממחלוקת, וגם שהמנהג לומר אחר הברכה מזמורים ואין נכון לקרוא מקרא בלילה, ושכן ראה בשו"ת מצות אברך ח"א (סי' ד') שהעיר כיו"ב, שכיון שהמנהג ליתן צדקה אחר ברכת

האלונות לעילוי נשמת הנשמות המגולגלות, ואין נכון ליתן צדקה בלילה כמ"ש בשו"ת יחזקאל דעת ח"א (סי' מ"ו). ע"ש. ובאמת שכבר בפרח מטה אהרן שם (וציין לו הרב הלכה למשה בראש דבריו) הבאתי דברי הרב מצות אברך, והעירותי על דבריו שהיחוד לא כתב שאין ליתן צדקה בלילה רק שאין להדר לתת צדקה בלילה. וכן מצד המזמורים, אין זה חלק מגוף הברכה, ואחינו האשכנזים לא נהגו בהם כלל. וכן מצד המחלוקת, כמדומה שהמעין היטב יראה שהלכה ברורה היא שאפשר לברך בלילה. אלא שצדקו דברי הרב הלכה למשה שאין נכון להנהיג כן, וכן אנחנו נוהגים לברך בבוקרו של יום. ומכל מקום כל שיש צורך בדבר כגון אחרי שיעור תורה ולא ברור שכל המשתתפים יברכו למחרת, ויש באותה גינה מנורות חזקות שרואי הלבוב בבירור, אפשר להקל לברך בלילה אף לכתחילה, וכאשר הורה גבר מרן הגר"ע יוסף. ושוב נדפס ספר גם אני אודך להרה"ג רבי מתתיהו גבאי, חלק ד', ושם (סימן ד') גם הביא בזה כמה צדדים. ע"ש. ודו"ק]. תדע, שבספר ישמח לב גאגין (חאו"ח סי' י"ב), הוב"ד בספר מעשה חמד (פ"ב הערה פ"ח), כתב, שנהוג שאף מי שראה הלבוב מונע מלברך כדי שיברך בהידור על הנאים והמלאים טפי. עכ"ד. וכנראה שהוא מהטעם הנ"ל. ובפרט בלילה שקשה מאד לראות את

הלבובים. וכל שכן אם אין זה מקום קרוב לביתו שקשה לצאת בלילה, וקל וחומר אם זה מחוץ לעיר, ובפרט אם הוא יחידי דאיכא נמי סכנתא. ולכן נהגו להמתין עד למחרת ביום ר"ח ניסן, אולם יש להזדרז לקיים המצוה כבר בבוקר מיד לאחר תפלת שחרית (ואם יוכל להתפלל בהנץ החמה, שכרו כפול מן השמים). ומ"מ יש להתפלל תפלת שחרית בתחילה כיון שהיא תדירה יותר וכמבואר בפמ"א (סעיף נ"ה). ע"ש.

ועין הרואה להגר"ח פלאגי זצ"ל בספר ראה חיים (פרשת לך לך, מהדורת מכון שובי נפשי עמוד מ"ז) שכתב ליישב מדוע אברהם מל עצמו אחר חצות ולא נזדרז לקיים המצוה. שאף שאמר רז"ל כל היום כשר למילה אלא שזריזים מקדימים למצוות, היינו במילה שהיא ביום השמיני עצמו, אבל בציווי זה שצוהו ה', היה אברהם בן צ"ט שנה וישמעאל בן י"ג שנה, ומכל ילידי ביתו ומקנת כספו לא היה מי שנימול לשמונה ימים, אלא יצחק. וא"כ י"ל דבכה"ג בטלה ממנו מדת זריזים הואיל ולא מצוה בזמנה היא, אף שהציווי היה בזמנו, מ"מ המצוה עצמה אין זמנה אלא ביום השמיני, והואיל ואידחי אידחי. עכ"ד. ולפענ"ד אף בכה"ג נראה שיש להזדרז לקיים את המצוה בבוקר, דכיון שיש לו אפשרות לקיימה עתה, למה שיאחרנה ולא יזדרז לקיימה עתה. וכן הראוני בפסקי הרי"ד בשבת (קלז, ע"א) גבי מאי דמספק"ל לתלמודא התם

מקום יש להתפלל תפלת שחרית תחילה, כיון שהיא תדירה יותר.

בענין מה ששאל במכתב אחר, למברכים ברכת האילנות בשבת, אם מותר לרוץ בשב לברך ברכה"א "ברוב עם". לכאורה נראה להקל בזה. שאף שאין ברכת האילנות מצוה חיובית. וכל שכן הידור של ברוב עם. מ"מ שפיר חשיב בכלל לרוץ לדבר מצוה שמותר כמבואר בש"ע (סימן ש"א סעיף ב'). וכל שכן אם יש לו עונג רוחני בזה לברך בצוותא ברוב עם הדרת מלך שהרי זה כלול במה שכתב בש"ע שם (סעיף ב').

ומה שהביא חקירה בשם ידידנו הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ, מי שיש לפניו או ברכת האילנות ועל ידי כן יפסיד מעלת עשרה ראשונים בביהכ"נ לתפלה, או שיברך ברכת האילנות. לכאורה בודאי עדיף לו להיות מעשרה ראשונים לתפלה, וברכת האילנות לא יברך אלא לאחר מכן, כיון שתדיר ואינו תדיר קודם. בברכה רבה ע"ה א"ך ס"ט

בתינוק שחלצתו חמה שנותנים לו שבעה ימים להברותו אם צריך שיהיו מעת לעת או אין צריך, וכתב וז"ל: ומספיקא משהינן ליה עד מעת לעת ואין חוששים להיות זריזים לעשותה בבוקר. עכ"ל. ומשמע דלולא האי חששא הוה ס"ל דזריזי מקדימים לעשותה אף דאידחי. ובעיקר הקושיא שהקשה הגר"פ על אברהם אבינו ע"ה, שערי תירוצים לא ננעלו, ואף הוא כתב שם עוד אופנים ליישב קושיא זו. ומ"מ גם מדברי הגר"פ נראה דבנ"ד יש להזדרז לעשותה בבוקר. דעד כאן לא קאמר דאין צריך להזדרז אלא דוקא כשעבר זמנה, אבל אם לא עבר זמנה אף שהוא לזמן ארוך יש להזדרז לעשותה בבוקר. [ושוב נדפס שו"ת אלישיב הכהן חלק ג', ושם (סימן מ"ד) האריך בזה ופלפל בחכמה בדברי הגר"פ אלו, ובמסתעף מזה. ע"ש]. כנלע"ד.

ותצא דינ'א: יש להדר ולהזדרז לקיים מצות ברכת האילנות בבוקר מיד לאחר תפלת שחרית (ואם יוכל להתפלל בהנץ, שכרו כפול מן השמים). ומכל

סימן ה

כלה ששכחה להדליק נרות בשבת הראשונה

בס"ד ב"ך יברך ישראל לחודש חשון התש"ף
לפ"ג.

יעלה ויבא לקראת מעלת ותהלת מכובדנו
היקר והנעלה. לו נאווה תהלה. הרה"ג רבי
גמליאל הכהן רבינוביץ ישמרהו צורו אמן
סלה.

הנני מאשר בתודה וברכה קבלת ספר
"גם אני אודך" חלק ראשון
מתשובותיו של רב"ד בית יצחק מר
ניהו רבא הרה"ג רבי חיים אלעזר
שיינברגר, על שאלותיו המחכימות של
מעכ"ת, איישר חיליהו לאורייתא,
לעילא מן כל ברכתא, להגדיל תורה
ולהאדירה, עד ביאת גואל צדק במהרה.
אמן.

ולחיבת הקודש אבוא אעיר על מה
שראיתי (סימן כ"ז) שנסתפק
בדברי מור"ם (סימן רס"ג סעיף א')
בשם מהרי"ל, אשה שכחה פעם אחת
להדליק, מדלקת כל ימיה ג' נרות. מה
הדין בכלה ששכחה להדליק נר בשבת
הראשונה שאחר הנישואין, אם צריכה
מעתה להדליק ג' נרות. וכתב המשיב,
שכיון שלא הדליקה על מה תוסיף אם
לא הדליקה, ואין מוסיפין על לשון
הגזירות והתקנות. וגם שהקנס שייך
דוקא ברגילה ושכחה ולא כשלא היתה

רגילה עד עכשיו. עכת"ד. ולענ"ד אין
זה מוכרח, ומה שכתב בתחילה שכיון
שלא הדליקה על מה תוסיף, לכאורה יש
לה להוסיף על השיעור המינימלי של
הנרות, שאמנם יש כמה מנהגים
בהדלקת הנרות כמה נרות להדלק
וכידוע, אבל הפוחת לא פוחת מב' נרות
אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור
(ואמנם מדינא סגי באחד, אך כמדומה
אין מי שפוחת מב' נרות, ומנהג זה
הובא גם בש"ע שם). ואם כן יש לה
להוסיף על שיעור זה. ומה שכתב שכיון
שהגזירה היתה דוקא ברגילה, לפ"ז גם
בשבת שניה ושלישית נאמר כן, ותלוי
בכמה פעמים תיקרא "רגילה", ויש
מקומות שדבר שהוא אחת לשבוע
מיקרי אקראי (עיין בש"ע או"ח סי'
קכ"ח סעיף ל"ד ובמג"א סק"נ והכה"ח
ס"ק קצ"ט), ופעמים דלא מיקרי אקראי
(עיין להש"ך יו"ד סי' רמ"ב סק"ח),
וכמו שצויין בהגהת מו"ח נר"ו בשו"ת
איש מצליח ח"ג (חאו"ח סוף סימן ח').
ונראה שהכל לפי הענין (ועיין בציונים
שציינ בזה מר אחי נר"ו בהגהת בשו"ת
שיירי כהונה החדש חיו"ד סוף סימן
צ"ג). וע"ע בשו"ת איש מצליח ח"ב
(חאה"ע סי' ס"ז והלאה) מאי דפליגי
רבנן התם אי בעולה בשם מסויים לספר

תורה פעם בשנה צריך לכותבו בגט. ע"ש. ועכ"פ גבי נדון דידן נראה לכאורה שכיון שהיתה צריכה להדליק ולא שמה לבה לכך, קנסינן לה, שאם לא כן יש לחוש פן גם בפעם הבאה תשכח. והוא כמו שהביא בסוף דבריו מקובץ הלכות להרב שמואל קמנצקי (פרק ז' אות כ"ב) שחילק בין בעלת תשובה דלא קנסינן לה כיון שמה שלא הדליקה עד עכשיו אינו מחמת זלזול במצות נר שבת במיוחד, לבין כלה ששכחה דקנסינן לה. והחילוק ברור. כך נראה לכאורה.

אם כי למעשה יותר נראה דלא קנסינן לה, חדא, דהא עיקרא דמילתא דהאי קנסא אינה מדברי חז"ל, רק מדברי מהרי"ל, וכל זה אינה אלא חומרא רחוקה כלשון מור"ם בדרכי משה (ר"ס רס"ג), וכל שיש סברא להקל כיון שזו פעם ראשונה שצריכה להדליק ומרוב התרגשות שכחה להדליק, לא קנסינן לה, וכדסבר כת"ר, ושכ"כ גם בשו"ת שרגא המאיר ח"ז (סי' צ"ז אות ב'). ועוד יש להוסיף סברא גדולה, ששבת ראשונה היא שבת חתן (או שבת כלה אצל האשכנזים) ועל פי רוב אין החתן והכלה בביתם, וגם אם הם בביתם הוא רק לשינה, אך כל האכילה נעשה באיזה אולם וכיוצא בקול רע גדול קול

ששון וקול שמחה, והכל מסביבם רועש וגועש, ויתכן ומחמת כן שכחה, אך בשבת רגילה בבית זכור תזכור את אשר לפניך.

ועוד לאלוה מלין, על פי מה שכתב המשנ"ב בביאור הלכה (שם ד"ה ששכחה) שאם רק חיסרה נר ממה שהיתה רגילה מתחילה לא קנסינן לה, דכל זה הוא רק מנהג והבו דלא לוסיף עלה. ע"ש. ובזה"ז יש בכל בית ובית אור החשמל, לילה כיום יאיר, והנרות הם רק לתוספת אורה. בכה"ג יתכן ואינה צריכה כלל להוסיף. וכן כתבו סברא זו בשו"ת אבני ישפה ח"א (סי' נ"ה) בשם הגרי"ש אלישיב, ובספר חזון עובדיה — שבת חלק א (עמוד קע"ד), ובספר אור לציון ח"ב (עמוד ק"ע), ובספר מנוחת אהבה ח"א (פרק ד' סעיף י"ג), ועוד מאחורוני הזמן. ומילתא דמסתברא הכי. וכן שמעתי ממור"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו, שבחו"ל אשתו הרבנית ע"ה היתה מוסיפה עוד נרות לפי הפעמים ששכחה, ובעלותם ארצה, שמע מפי מרן החזון עובדיה את הסברא הנ"ל, וסבר וקיבל, וחזרו להדליק רק ב' נרות. וכל שכן לגבי כלה בפעם הראשונה שיש להקל בזה.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן ו

אם מותר ללמוד בשבת בעניני הלכה הקשורים לנגיף

תשובה שכתב בני היקר והשקדן בתורה, ומעוטר
ביראת ה' טהורה, ה"ר רחמים מתניה יצ"ו בענין זה

בס"ד ז' שבט תשפ"א.

נשאל הגאון מו"א נר"ו מהרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, האם מותר
בשבת קודש ללמוד בעניני הלכה הקשורים למגיפה המשתוללת עתה, או
שאסור משום צער בשבת?

תשובה:

כתב בספר חסידים (סימן ק"י): בשבת אל ידבר אדם מאוהביו שמתו, או שהן
בצער, כדי שלא יצטער. ע"כ. והובא בט"ז (סוף סימן ש"ז) ובמגן אברהם
(שם בראש הסימן) ובמשנה ברורה (שם ס"ק ג') ובכף החיים (שם ס"ק ז'). ע"ש.
ולכאורה לפי זה יש לאסור בנדון דידן ללמוד בעניני המגיפה כדי שלא יצטער.

אולם אחר העיון נראה להקל בנדון דידן, כיון שאין ידיעה זו חדשה עבורו, וכולם
יודעים מענין המגיפה, ובלימוד זה אין מוסיף צער, אלא אדרבא פקודי ה'
ישרים משמחי לב.

הכותב וחותם

ע"ה כר"ם חמדה ס"ט

קראתי בכל לב דברי הבן יקיר לי נר"ו יאיר ויזרח, יציץ ויפרח, כפרץ וכזרח, ויהיה ר"ם ונישא עד ביאת גואל צמח. והנני לבאר, שאף שמצינו במדרש תנחומא (פרשת וירא): ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונה עשרה, שאם יהיה לו חולה בתוך ביתו, נזכר ברופא	חולי עמו ישראל והוא מיצר, והשבת ניתנה לישראל לקדושה לעונג ולמנוחה ולא לצער. ע"כ. והובא בפירוש מקור חסד (על ס"ח שם). וזאת אף שבודאי שיודע הוא על החולה שיש בתוך ביתו, מ"מ שאני התם שמדבר ומתפלל על עצם צערו ומכאובו, ומידי דברו בו
---	---

זוכרהו יותר ויותר. ולכן גם לענין ביקור חולים וניחום אבלים, איתא בגמרא (שבת דף י"ב ע"ב), אמר רבי חנינא "בקושי" התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת. ולכן לא טוב אלא שכל ימות השבוע אין הולכים אלא בשבת כמ"ש המג"א (סי' רפ"ז) והמשנ"ב (סק"א) והכה"ח (שם סק"א). וזאת אף שבודאי שידע הוא מענין החולי או האבלות לפני שבת, והיינו טעמא שאין ראוי לעשות כן דוקא בשבת, שכשכא לחולה או לאבל מתעורר ברחמים יותר ומצטער בשבת. משא"כ היכן שלא מתעמק בעצם המכאוב, וכבר ידע ממנו

לפני כן, ורק דן בדברים ההלכתיים, אין כל חשש בשבת. וכמו שמותר לאכל ללמוד בדברים הרעים בשבת (עיין בשו"ת יביע אומר ח"ד חיו"ד סימן ל"א אות ו') אף שעוסקים בעיקר בדברים הרעים. כל שכן בזה שעיקר הסוגיא שלומד, אף שעיקר השאלה סביב שאלה שבאה מחמת צער, מ"מ עיקר הלימוד הוא בשאר מרחבי התורה המשמחת. ואפשר לעסוק בזה אף לכתחילה. ולא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא לעסוק בתורה.

הכו"ח בתאריך הנ"ל
ע"ה א"ך ס"ט

סימן ז

אם יש חשש בורר בשבת כשלוש מסיכה

בס"ד ז' שבט התשפ"א לפ"ג.

לכבוד ידידנו הדגול והנעלה. לו נאווה תהלה.
כש"ת הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
ישמרהו צורו אמן סלה.
אחדשה"ט!

אודות יציאה עם מסכה בשבת, שכבר
הארכנו בזה בס"ד בספר גם אני
אורך חלק ב'. ועתה הוסיף כת"ר
לשאול בעיקר עצם לבישת המסכה
בשבת, אם אין בזה איסור משום בורר,
שבורר האויר שיש בו חשש לוירוס.

הנה על כגון דא אמרינן פוק חזי מאי
עמא דבר, ובכל התקופה האחרונה
זה כעשרה חודשים, כלם דנו אם מותר
לצאת במסכה מצד טלטול וכו', וגם
בזה הכרעת הרוב להתיר, ואילו מצד
בורר פשיטא לכולהו להיתרא. ולכאורה
כן נראה פשוט, דהא אין אנו רואים את
מעשה הברירה, ואין ניכר כל ברירה
בדבר זה. ובכל דיני התורה אנו דנים על
פי מראה עינינו, ולא על פי מראה עיני
המיקרוסקופ. וכמו שכתב מוהרמ"ך
זצ"ל בשו"ת שואל ונשאל ח"ה (חיו"ד
סימן ס"ד) לגבי דגים שאין קשקשיהם
נראים אלא ע"י מיקרוסקופ שאין
להתירם כלל, ושמר זקננו מוהר"ר משה
הכהן זצ"ל היה מורה להתיר שתיית

מים המסוננים אף שע"י המיקרוסקופ
נראה שיש בהם עדיין תולעים. ע"ש.
וע"ע בשו"ת יחווה דעת ח"ו (סימן מ"ז)
באורך. וכן האריכו האחרונים בעוד
נדונים כיו"ב (וכתבתי בזה במק"א
בס"ד). ומסתבר שהוא הדין גם לענין
בורר שכל שאין נראה מה שבוררים
בעין אדם רגילה לית לן בה. וכן ראיתי
בשו"ת אדני פז ח"א (חאו"ח סימן כ')
לענין פילטר המסנן את המים
מהחידקים שאין בזה כל חשש משום
בורר. ע"ש. וע"ע בש"ע (סימן שכ"ח
סעיף מ"ה) שכתב וז"ל: לוחשים על
נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, ואין
בכך משום צידה. ע"כ. הרי שהתיר
לצוד בפה. וגם ברירה בפה בדבר רוחני
כמו בברכת האילנות שבורר ניצוצות
הקדושה התיירו, עיין בשו"ת יחווה דעת
ח"א (סימן ב') ובשו"ת רביד הזהב ח"א
(חאו"ח סי' כ"ז אות ג'), ובמה שכתבנו
בספר פרח מטה אהרן (הערה 130)
באורך. ואף שכאן הוא דבר גשמי, מ"מ
אחר שאינו נראה לעין, ולא מצינו
דוגמתו במשכן, אין נראה ששייך בו
ברירה. ומה גם שיתכן וחשיב בורר
אוכל מתוך פסולת לאלתר, אחר
שהמסכה נועדה בעיקר שהאדם לא
יוציא לחבירו האויר שבפיו עם חשש

לירוסים, רק אויר נקי והירוסים ישארו ליד פיו אחר שהמסכה תעצורם מלהמשיך. ועוד איכא לאפושי בהיתרא, על פי מה שכתב מרן בש"ע (סימן שי"ט סעיף ט"ז) וז"ל: מים שיש בהם תולעים מתר לשתותן על ידי מפה בשבת, דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתיה, אבל אם בשעת שתיה מעכב את הפסולת שלא יכנס לתוך פיו אין זה מעיין מלאכה ומותר. ע"כ. וגם בנדון זה הרי הוא מעכב את הירוס בשעת הנשימה ממש, והוי דומיא דשעת אכילה שמותר. ועוד שבכלל לא ברור שיש וירוסים באותו מקום ובאותו זמן, ולא שמים המסכה רק מחשש שמא יש שם וירוסים. וכיו"ב כתב מז"ק מוהרח"ך זצ"ל בשו"ת שמחת כהן מהד"ב חאו"ח (סימן פ"ז) להתיר לסנן המים היכן שיש ספק אם יש תולעים. ע"ש. וכן הסכים בספר חזון עובדיה – שבת חלק ד' (עמוד רכ"ו). ע"ש.

בברכה רבה
ע"ה א"ך ס"ט

סימן ח

קריאת עיתון בתשעה באב

בס"ד ג' כסלו התש"ף לפ"ג.

לכבוד האי גברא רבא. מרביץ תורה ודגול
מרבבה. הרה"ג רבי חיים שלום הלוי סגל
ישמרהו ה' לאורך ימים גם עד זקנה ושיבה.
אחדשה"ט!

קבלתי בשמחה על ידי ציר אמונים
ידידנו היקר הרה"ג רבי
גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו, מכתב
הערותיו והוספותיו על ספר גם אני
אודך מתשובתינו, חלק ראשון, ויישר
כחו לאורייתא. ובענין קריאת עיתון
בתשעה באב שכתבנו (סי' י"ג אות ד')
שנכון להחמיר בזה. וכת"ר הביא
שהגר"ח קניבסקי אמר שמותר לקרוא
סיפורים על גדולי ישראל, דאין זה
נחשב כהיסח הדעת מהאבילות, כי

ליכא איסורא לעשות בט"ב דברים
נוספים והעיקר לזכור החורבן וכו'.
עכת"ד. ויש להדגיש שאף שמשמעות
כת"ר שמותר הדבר בשופי, מ"מ
מסתמא לא זו כוונתו, ואם לגבי סיפורי
צדיקים וספרי מוסר וכיוצא יש יותר
מקום להקל, מ"מ לגבי עיתון דבלא"ה
כל השנה יש למעט כמה שיותר
בקריאתו, כ"ש ביום תשעה באב
המיוחד ליום צער על החורבן, שאף
שיש מקום להקל מן הדין, נכון
להחמיר, בפרט היכן שיש חשש שימשך
ויגרר אחריו זמן רב. וכל המתאבל על
ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, במהרה
בימינו אמן.

בברכה רבה
ע"ה א"ך ס"ט

סימן ט

לאכול בסוכה שנמצאת צמוד לרחוב

תשובת בני הגדול השקדן בתורה ומעוטר ביראת ה'
טהורה, ה"ר אריאל שמעון יצ"ו בענין זה

בס"ד כ"ד תשרי התש"פ לפ"ג.

נשאל מו"א נר"ו מאת הרה"ג רבי
גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו,
אדם שסוכתו שקופה ונמצאת צמוד
לרחוב, האם עדיף שיאכל בסוכה אף
שהעוברים ושבים רואים כיצד אוכל, או
עדיף שיכנס לאכול בביתו?

תשובה: איתא בקידושין (מ' ע"ב), ת"ר
האוכל בשוק דומה לכלב וי"א
פסול לעדות. ומפרש רש"י: ופסול
לעדות. דכיון דאינו מן הישוב אין
מקפיד על עצמו ואין לו בוש פנים וכן
האוכל בשוק הואיל ואין מקפיד על
כבודו אינו בוש לזלזל בעצמו וליפסל.
עכ"ל. והתוספות (ד"ה ויש) הקשו על
רש"י, הרי ראינו בירושלמי שר"ש ברבי
הוא אכיל בשוקא חזייה ר"מ ואמר לו
אין שבח לתלמיד לאכול בשוק. לכן
אמרו שהעיקר כפירוש רבינו חננאל
דהכא מיירי שחוטף ואוכל, וא"ת א"כ
פשיטא דפסול דגזלן הוא, וי"ל שחוטף
פחות משהו פרוטה, אי נמי שגזל דבר
שאינו מקפיד עליו כי אם לא כן נחשב

גזלן. ועוד הביאו פירוש הר"ר אליהו
כגון שהלך אצל המוכרים וטועם משל
כולם מעט מעט כאילו רוצה לקנות
מהם. וניחא השתא שקורין כלב, שדומה
לכלב אוכל כאן מעט וכאן מעט. ורבינו
תם פירש, דאוכל בשוק היינו שאוכל
סעודה דפת שזה גנאי יותר. עכ"ד. וכן
הרא"ש (פ"ק דקידושין סי' ס"ה) הביא
דעות אלו. והרמב"ם (פרק י"א מהלכות
עדות הלכה ה') כתב וז"ל: וכן הבזויים
פסולים לעדות מדבריהם, והם האנשים
שהולכין ואוכלין בשוק לפני כל העם,
שחשוב ככלב ואינו מקפיד על עדות
שקר. עכ"ל. וכן העתיק לשונו מרן
בשלחן ערוך חו"מ (סימן ל"ד סעיף
י"ח). ובנדון דידן נראה שלר"ח ור"א
פשוט שמותר, דלא נפסל אלא היכן
שחוטף או שטועם משל כולם, וכן
להרמב"ם ומרן שלא נפסל אלא בהולך
ואוכל בשוק לפני כל העם, בניד מותר
כיון שזה לא בפני כל העם. וגם לרש"י
ור"ת נראה שכאן יודו שמותר, כי כאן
זה בצד ולא בפני כל העם.

עכ"ד בני נ"י.

קראתי בכל לב דברי בני הגדול אריאל שמעון יצ"ו, ויפה אמר בקצ'ר אמיץ. רק הנני להוסיף כמה דברים בזה, בפרט בדעת רבינו הרמב"ם שפסקה מרן ז"ל בשולחנו הטהור. שאף שמדברי הרמב"ם בהלכות עדות מבואר כדברים הנ"ל, מ"מ בהלכות דעות (פרק ב' הלכה ב') כתב וז"ל: כשהחכם אוכל מעט זה הראוי לו לא יאכלנו אלא בביתו על שולחנו, לא יאכל בחנות ולא בשוק אלא לפי צורך גדול כדי שלא יתגנה בפני הבריות. עכ"ל. ומדבריו אלו מתבאר שכל הקפידא היא דוקא בתלמיד חכם, אבל בסתם אינשי בלאו הכי אין קפידא, ואילו מדבריו בהלכות עדות מתבאר שהוא בכל אדם. ודבריו סתראי נינהו. ובאמת כבר עמד על כך מרן ז"ל בבית יוסף חו"מ (סי' ל"ד) וכתב דנראה לומר דס"ל דהא דאמרין פסול לעדות היינו כשאוכל בשוק בפני כל העם, אבל אם אוכל בשוק שאין בו רוב העם אלא קצת עוברים ושבים לא מיפסיל, רק אינו שבח תלמיד חכם. עכ"ד. וכן כתב בכסף משנה (הלכות עדות) בתירוצו השני. וכן הסכים בספר ארבעה טורי אבן (הל' עדות). וע"ע כיו"ב בספר פנים למשפט (סי' ל"ד סיף י"ח). וע"ע בספר משרת משה עטייה (הל' עדות) שכתב בדעת הרמב"ם שכתב הולכין ואוכלין בשוק ור"ל שהולכין תמיד ומורגלין בכך ולא עראי, ומינה דחכם אפילו עראי לא. ע"ש. וע"ע להב"ח (חו"מ שם) שכתב בדעת

הרמב"ם, דלא נפסל אלא בדאית ביה תרתי דאוכל בשוק בפני הכל וגם בשעת אכילה הולך ואוכל ואינו יושב במקום אחד. ע"ש. וכן בשו"ת הרב"ז ח"א (חאו"ח סי' כ"א) ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א (סי' קע"ז אות ג') כתבו לחלק בדעת הרמב"ם בין הולכים ואוכלים שבזה פסולים לעדות, לבין יושבים ואוכלים שבזה הוא רק גנאי לת"ח. ע"ש. וכן כתב לחלק בספר אורים ותומים (אורים סי' ל"ד ס"ק י"ח). וכן הגאון יעב"ץ (קידושין שם) כתב לחלק כן (וכן חילק כחילוק מרן הב"י). ע"ש. וע"ע להרדב"ז על דברי הרמב"ם (הל' עדות) שכתב: ודרך כלל כל שעושה דברים דשאר בני אדם מתביישין לעשות והוא אינו חושש לבושת ולא לבזיון הרי הוא פסול, וזו כוונת רש"י ורבינו ז"ל. ע"כ. ועל פי דרכו יתבאר מה שכתב בספר מאזנים למשפט (חו"מ סי' ל"ד) לחלק בדעת הרמב"ם בין אם אוכל בשוק בפני עירו המכירים אותו שבזה נפסל לעדות לבין אם אוכל בפני אנשי מקום אחר שאין מכירים אותו. ע"ש. וכיו"ב כתב בספר פסקי הלכות יד דוד ח"א (אות ר"כ) שדברים אלו תלויים במנהג המקום, אחר שעיקר פיסולו מחמת שאינו מקפיד על בושתו, והכל כפי ראות עיני הב"ד בעת המעשה לפי מנהג המקום. ע"ש. ולדבריהם בזה"ז שנפרצו חומות הבושה בעניינים אלו, יש מקום להקל שעכ"פ לא נפסל לעדות בכה"ג. וכן

כתבו בשו"ת חוקי חיים (סי' ל"ג), ובשו"ת יוסף לקח ח"א (סי' נ"ב), ובשו"ת ויזרע יצחק מאזוז ח"ב (סימן כ"ב אות ה'). ושוב נדפס בספרו שו"ת חקרי הלכה ח"א (חאו"ח סי' ד'). ע"ש. [רק מה שכתב בויררע יצחק שם (אות ד') דאחר דחזינן שמרן כתב שהרמב"ם לא ס"ל כפירוש ר"ת, ובש"ע העתיק לשון הרמב"ם, א"כ בנדרנו באכילה בפארק אפילו מעלה על שולחנו פת ליכא למיחש למידי. ע"ש. לענ"ד יתכן מאד ואף לר"ת שרי בכה"ג, שאף שאסר לאכול פת בשוק, הוא משום דאיכא גנאי ביותר, ובכה"ג שהוא בצד וליכא גנאי כל כך יתכן ויודה להקל (וכדברי בני עליון למעלה). ואפוי פלוגתא לא מפשינן]. וע"ע בשו"ת גם אני אודך – תשובות הגר"מ גבאי (סימן י') שהביא אחרונים הסוברים כן ושיש חולקים בזה. ע"ש.

ומעתה בנדון דידן שאוכל בתוך סוכתו, אף שנראה הוא לבני רשות הרבים, בודאי שלא נפסל לעדות. רק אם הוא ת"ח לכאורה יש מקום להחמיר בזה. אך יתכן ואם אין לו מקום אחר,

יש מקום להקל בזה גם בתלמיד חכם, אחר דנדון דידן קיל טפי מהאוכלים בספסל בצידי רשות הרבים וכיוצא, שכאן סוף סוף הוא במקום מתוחם, וניכר שהוא בביתו בית עראי (היינו הסוכה), ועוד שניכר שלשם מצות סוכה אוכל שם ולא בתוך ביתו פנימה. ובה יתכן ואף לת"ח ליכא גנאי. ואדרבא זהו כבודו שמקיים מצות השי"ת (וע"ע להמשנ"ב בביאור הלכה סוף סימן ר"נ מה שכתב בכיו"ב). ובודאי שעליו להעדיף לאכול בסוכה אף שרואים אותו בני רה"ר, ולא להקל לאכול בבית. אבל גם בזה לכאורה עדיף שישתדל שלא יראוהו באכילתו, היינו שישתדל לשים איזה דבר שמסתיר אותו, ואם אי אפשר הדבר עכ"פ ישתדל להסב פניו באופן שלא יראוהו ממש שאוכל. ובשנים הבאות (או אף באותה שנה בחוה"מ) ישתדל בכל עוז לעשות מחיצות אטומות. והשי"ת יעזרנו לקיים כל מצוותיו כהלכתן, ובקרוב ממש לישב בסוכת עורו של לויתן. אמן.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן י

ספיקות בעניני חג סוכות ושמחת תורה בתקופת הנגיף

בס"ד שלהי תשרי התשפ"א.

לכבוד ידידנו היקר רב כהנא. הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ ישמרהו צור שוכן מעונה.

אחדשה"ט!

א. מה ששאל אודות חג הסוכות, שבעוה"ר בתקופה זו פשטה המגיפה ב"מ, אם מותר להכנס לסוכת חבירו הנמצאת בחצר (ובעלי הסוכה לא שם), כדי לאכול שם איזה דבר, ונאמר דניחא ליה לאיניש דתעביד מצוה בממוניה (ב"מ דף כ"ט ע"ב). הנה פשוט דלא בכל גוונא אמרינן הכי, אלא באומדן הדעת תליא מילתא (עיין בנמוקי יוסף בב"ב דף מ"ד ע"ב מדפי הרי"ף, וע"ע לו במה שכתב בהלכות קטנות הלכות ציצית ד"ה טלית שאולה, ובב"י ובדרכי משה או"ח סוף סי' י"ד), ולגבי סוכה כתב מור"ם בהגהתו בש"ע (סימן תרל"ז סעיף ג'), לכתחילה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו. והט"ז (סק"ד) כתב, נראה לי פשוט שמותר לאדם ליכנס לסוכתו של חבירו שלא מדעתו דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה, והוא ק"ו ממה שמותר לאדם ליטול לולב של חבירו שלא מדעתו, ובודאי דקפיד אדם טפי על

אתרוג ולולב מכניסה לסוכתו. ומה שכתב מור"ם דלא ישב שלא מדעת חבירו, היינו כל זמן שבעל הסוכה אינו שם, אבל בשעה שהוא שם אפשר דקפיד עליו שלא יראה חבירו בעסקיו ואכילתו, וזהו דבר מוסכם מצד הסברא. עכ"ד. והרב אליה רבה (סק"ג) הביא דברי הט"ז, וכתב דשאני סוכה שאם יכנס ללא רשות יתבייש הבעלים ליכנס לשם כשאחר שם. ע"ש. ומ"מ אין הכרח דפליג לגמרי, והכל לפי הענין, שאם יש חשש שהבעלים עומדים להגיע באותו זמן לא יכנס, ואם אין חשש זה יכול להכנס. וכן כתבו בברכי יוסף (סק"ג) ובמשנ"ב (סק"ט) ובכה"ח (ס"ק ט"ו). ע"ש. אולם מתבאר מדברי כולם דלאו בכל גוונא אמרינן הכי, והכל לפי הענין, ולא בהכרח דמאי דניחא ליה בדורותיהם הוא גם בדורנו. וע"ע בספר בן איש חי (שנה א' פר' לך-לך סעיף ו') שכתב וז"ל: בזה"ז חזינן רובא דעלמא קפדי שלא ילבשו אחרים ציצית ותפלין שלהם, ולכן אין ליקח מן השמש ציצית ותפלין של אחרים שלא מדעת בעלים, אלא אם כן יודע השמש בבירור שהבעלים לא קפדי, ואין כל הדעות שוות בדברים אלו, הלא גם אנכי מכיר בעצמי דאנא מאנשי דקפדי בזה,

והטעמים שונים. ע"כ (וע"ע לו בפר' וירא סעיף י"ד). וכמדומה גם בסוכה אף בשנים הקודמות רבים ושלמים יקפידו אם יכנס לסוכתם אדם ללא רשות, והכל לפי הענין. ומ"מ בשנה זאת לאור המצב, אנן סהדי דרובא דעלמא מקפידים בדבר ואם יבקש מהם רשות להכנס יאמרו לו שחוששים הם פן תדבקם הרעה חלילה (בפרט שבשעת אכילה הוא ללא מסכה ויכול להשאר עקבות הדבקה חלילה). ולכן לפי המצב עתה (שבעה"ו ישתנה לטובה) אין להקל בזה ללא קבלת רשות מפורשת מהבעלים, אלא אם כן יודע הוא דניחא ליה בהכי. וגם בשאר שנים אין להקל להכנס ללא רות אלא אם כן נראה לו שבעלים אלו לא מקפידים בזה.

ב. מה ששאל אם מותר להכנס לעשות בדיקת קורונה בסוכה. לכאורה נראה שאינו תשמיש בזוי. ואין איסור לעשותו בסוכה. ודוקא תשמיש בזוי נאסר לעשות בסוכה כמבואר בש"ע (סי' תרל"ט ס"א). ומיהו מהיות טוב אם אפשר לעשותו מחוץ לסוכה, עדיף. אך מעיקר הדין הדבר מותר. וכן ראיתי בקובץ באר התורה (מס' 66, סוכות התשפ"א, עמוד 62) שכן השיב הרב יוסף אביטבול למעכ"ת להקל בזה. רק שהוסיף, דכיון דמקיים מצות ועשית ככל אשר יורוך כאשר הורו גדולי ישראל לעשות הבדיקות, לכן אין מניעה לעשות בדיקות אלה בסוכה. עכ"ד. ולכאורה אי מהא לא איריא, ולא כל מה

שמצוה לעשותו הרי הוא בגדר שאינו בזוי, והרי גם ללכת לבית הכסא יש בזה חובה שלא יעבור על כל תשקצו, ואעפ"כ אסור בסוכה. וכן אסור לבשל בסוכה אף לצורך יו"ט. ומ"מ מעיקר הדין נראה להקל אחר שמסתבר שאין זה תשמיש בזוי, רק בדיקה קלה במקל רגע מועט. ואם יכול להחמיר בקלות לעשותה מחוץ לסוכה תבוא עליו ברכה.

ג. מה ששאל אם יש אדם בלי מסכה, ורואה מרחוק שוטר שמתקרב, אם מותר לו להכנס לסוכת בית הכנסת הסמוך רק בשביל שלא יראהו השוטר. הנה מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה – סוכות (עמ' קכ"ט) כתב שאין לעשות קפנדריא בסוכה. אך אין זה ברור, וש"ב הרה"ג רבי יוסף פרץ נר"ו בספר יוסף לקח – מועדים חלק ב' (סי' ע"ו) האריך להשיב על דבריו. ולעומתו ידידנו הרה"ג רבי תומר בוכריץ נר"ו במאמר בקובץ ויען שמואל חלק כ' (סימן ע"א) האריך לקיים דברי החזו"ע, והביא שם מה שכתב לו הרה"ג החרי"ף שגם הוא מסכים לזה, שלהכנס לסוכת חבירו אין נכון, ובסוכתו אין כל מניעה, ושאל בסוכת ביהכ"נ השייכת לכלל הצבור אין מניעה מלעשות קפנדריא. ע"ש. ואם כן בנ"ד יכול להכנס. ובפרט שאין עושה קפנדריא אלא רק נכנס לסוכה, ומקיים מצוה, שהרי כל רגע שנכנס לסוכה מקיים מצוה, על כן הנכון שיכוין לשם מצוה וסמוך לכו לא ירא. ושוב ראיתי בקובץ באר התורה

הנז' (עמ' 37) מה שכתב בזה הרב חיים מלין, ושם (עמ' 58) מה שכתב בזה הרב יוסף אביטבול. ע"ש.

ד. ומה ששאל אם מותר להיות עם מסכה בסוכה, מפני כבוד האושפיזין. הנה בתשובה אחרת כתבתי להשיב למעכ"ת, שבזה"ז שהדרך להיות כן בפני גדולים, מותר מעיקר הדין להיות עם מסכה אף בזמן התפלה, כל שיש חשש סכנה. ובסוכה קיל טפי, שהרי בסוכה אוכלים ושותים וישנים, תשבו כעין תדורו, וכל שאינו מנהג בזיון שפיר דמי לנהוג בסוכה כמבואר בש"ע (סי' תרל"ט ס"א). ואין בזה כל חשש. ועל כן גם למטוניה דהגר"מ שטרנבוך ועוד חכמים שפורסם בשמם שאין להתפלל עמידה עם מסכה, יש להקל בסוכה. ובקובץ באר התורה הנז' (עמ' 63) כתב לתלות זאת במחלוקת בענין התפלה, והאריך בזה, והסיק להקל. ע"ש. ולענ"ד בנ"ד יש להקל בפשיטות לכ"ע.

ה. מה ששאל אודות מה שמתפללים בתקופה זו בחצרות הבנינים וכיוצא, ובימי חג הסוכות התפללו בסוכה רחבת ידים, ורוצים להתפלל שם גם בשמחת תורה, אחר שעדיין אי אפשר להתפלל בבתי הכנסת, והמקום נוח ורחב, ואין זה דומה למה שאסור לאכול משום כל תוסיף אחר שרק מתפללים שם ובזה אין חיוב סוכה, או שאין לחלק בזה ובכל אופן אסור. ובאמת שסברא זו שהיכן שאינם אוכלים

וישנים שם רק מתפללים ולומדים, שבזה אף בחג הסוכות אין צריך סוכה, ולא נראה כמוסיף. סברא גדולה היא. וכבר בעבר לגבי נדון אחר חשבתי על סברא זאת, וחיפשתי וראיתי שכתב כיו"ב הרב מחצית השקל (סימן תרס"ח ס"ק ב') לגבי פירות ומים שכיון שא"צ סוכה כלל כי אם מצד חומרא אם אכלן בשמיני עצרת בסוכה אינו נראה כמוסיף. וכ"כ מהר"ש קלוגר בחכמת שלמה (שם) וחלק על דברי הגאון מליסא בסידורו. ע"ש. וכ"כ הרב בכורי יעקב (שם ס"ק ו') ושכן נראה דעת שאר הפוסקים. ע"ש. וה"ה בנ"ד גבי תפלה ולימוד בסוכה. וע"ע בשו"ת משנה שכיר ח"ב (סימן קפ"ב אות ג') שחלק על דברי מהר"ש קלוגר והצדיק דברי הגאון מליסא, על פי מה שכתוב במנהגי מהרי"ל (הלכות חג סוכות) שאחר הסעודה בשמ"ע ממהרים לצאת מהסוכה דחיישי שאם יאחרו ויוסיפו נראה כמוסיף דהא גם טיול ושמועות בעי סוכה. ע"ש. ולענ"ד מהרי"ל לשיטתיה אזיל שכתב שם שאין לישן בסוכה בליל שמ"ע כיון שלא מברכים על השינה ואין היכר שאינו מוסיף. והוא כדברי ראבי"ה שהובא במרדכי (סוכה סימן תשע"ב). אולם מרן בב"י (סימן תרס"ח) אחר שהביא דברי ראבי"ה כתב: ואין נראה כן דעת הפוסקים שסתמו ולא חילקו בכך. ע"כ. וע"ע בבכורי יעקב (שם ס"ק ד') שהביא דברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש ועוד

ראשונים שמבואר מהם לא כראבי"ה. ושכן הגר"ן אדלר והגר"א מוילנא נהגו לישון בליל שמיני בסוכה. ע"ש. ושו"ר עוד בבכור"י שם (ס"ק ז') שגם כתב דמהרי"ל שהצריך לצאת מהסוכה מיד לשיטתיה אזיל. ועוד הוסיף שמהרי"ל לא כתב רק ליישב מנהג העולם. ע"ש. וע"ע בספר שמחים בצאתם (עמוד רמ"ד). ואף דאיכא לדחויי, דאף דרוב הראשונים חלקו על ראבי"ה, מ"מ הוא דוקא בליל שמיני בחו"ל שבזה יש תקנת חכמים לשבת בסוכה וממילא אין בל תוסיף, משא"כ בליל תשיעי (או בליל שמיני בארץ) גם הם יודו לו שבישיבה בסוכה אף ללא אכילה יש בל תוסיף, וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ט (חאו"ח סי' ס"ב) שצידד בכיו"ב לגבי שינה [וע"ע בגליון יבי"א הנד"מ (שנת תשע"ה) עם תוספות ממרן הגהמ"ח, בראש התשובה שם], מ"מ אין הכרח לומר כן בנ"ד (ונדון היבי"א הוא לגבי שינה שחייבת בסוכה בימי החג, וגם בזה שלא בימי החג צידד לכאן ולכאן), ויתכן ודוקא לראבי"ה דס"ל שהסיבה שלא מברכים לישב בסוכה בליל שמיני כדי שיראה כהיכר, ממילא ילפינן מינה שבשינה שלא מברכים נראה ככל תוסיף, אבל לשאר הראשונים שמה שלא מברכים לישב בסוכה הוא מטעמים אחרים, ממילא לא ילפינן מינה שבשינה שאין עליה ברכה יש בל תוסיף. אלא דלקושטא דמילתא בשינה עצמה בליל תשיעי (ובארץ בליל שמיני)

לכ"ע יש בל תוסיף אחר שאכילה ושינה בסוכות צריכים סוכה, וצריך לעשות היכר, אך בדברים שלא צריכים סוכה אף בחג סוכות עצמו, כגון אכילת פירות או רק שהייה (ללא אכילה ושינה), יתכן ולשאר הראשונים לא בעינן כל היכר ואין בזה כלל חשש של בל תוסיף (אחר דלא ס"ל טעמו של ראבי"ה). ומאחר שאין הכרח להחמיר, וכל ענין זה הוא חומרא דרבנן בעלמא כמ"ש הרז"ה בספר המאור (בשלהי מסכת סוכה) וז"ל: ואע"ג דאמרינן דמעיל בה מאני מיכלא, היכרא בעלמא הוא וכו' וחומרא דרבנן בעלמא היא שלא יראה ככל תוסיף דהא קי"ל דלעבור שלא בזמן מצות בעי כוונה ובהיכרא כל דהו סגי. עכ"ל. וכן כתב בספר אהל מועד (שער סוכה ולולב דרך א') ור"י מלוניל בסוכה (שם) ובספר המכתם (שם), ודעת גדולי האחרונים להקל, ומסתבר טעמייהו, לכאורה הכי אית לן למינקט.

אלא שאין כדאי לסמוך על זה לכתחילה, אחר שיש מחמירים, והנכון שגם בזה מבעוד מועד לפני הכנס חג שמחת תורה, יפחתו בסכך ארבעה טפחים על ארבעה טפחים כמבואר בגמרא (סוכה דף מ"ח ע"א) ובטוש"ע (סימן תרס"ו). אבל אם מתפללים שם רק ביום שמחת תורה בבוקר, יש להקל בפשיטות, אחר שכבר אכלו סעודת ליל החג בביתם. וכיו"ב כתב הגרי"ח בספר בן איש חי (שנה א' פרשת וזאת הברכה סעיף ט"ז),

תקנה אלא בהנחת קדירה, אף שיש כאלה שיותר נוח להם לפחות מעט מהסכך מאשר להביא מביתם קדירות לתוך הסוכה. וכן נראה שהבין הגאון פרי מגדים (מש"ז אות א') שכתב וז"ל: ולפ"ז לבני ארץ ישראל יש להחמיר דוקא נר או קערה להיכרא ולא מהני שיוציא כלים הנאים וכו'. ע"ש. אלא שפשט דברי מרן שבא"י צריך דוקא לפחות. ומ"מ בכה"ג ששכח לפחות מערב יום טוב וכבר הגיע שמחת תורה, יתכן מאד וגם הם יודו שיש לו תקנה על ידי שיכניס קדירות וקערות. ולא מסתבר שקנסום חכמים בכה"ג ששכח, ולא ראינו בפוסקים שיכתבו שבא"י אין היתר בכל אופן אלא על ידי הפחתת הסכך. וכ"כ בספר שמחים בצאתם (עמוד רמ"ג) ובשו"ת שערי יושר ח"ב (חאו"ח סימן ע"ד). ע"ש. וכן הארכתי בזה בס"ד בתשובה כתיבת יד (ונרמזה בקצרה בהערותי שבסוף ספר למען ידעו דורותיכם ח"א עמ' ר"ה. ע"ש). ולכן אם שכחו לפחות מהסכך קודם כניסת החג, נכון שיכניסו קדירות וכיוצא, ואף שמעיקר ההלכה יש מקום להקל גם ללא זה כיון שרק מתפללים שם, מ"מ אחר דאיתיה בתקנתא הכי ראוי למיעבד. ועכ"פ בתפלת הבוקר של החג יש להקל בפשיטות בכל גוונא להתפלל שם.

ו. ומה ששאל עוד שבעקבות המצב התפלות בתקופה זו מתקיימים רק בחצרות ובמרחבים הפתוחים, ולא

שבחו"ל ביום תשיעי אחר שקידש ואכל מחוץ לסוכה מותר לו לאכול בצהריים או במנחה בתוך הסוכה, שכבר ניכר שלא עבר על כל תוס'ף, מאחר שבלילה וגם ביום אכל חוץ לסוכה, ולא חיישינן למראית עין של האורחים שנכנסים לביתו בשעת מנחה ורואים שאוכל בסוכה. ע"ש. וכיו"ב כתב מו"ר ועט"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו בספר מקור נאמן ח"ב (סי' תקל"ח) שנשאל אם מותר לאכול בשמחת תורה בסוכה, והשיב, ביום ולא בלילה. ע"כ. וכל שכן בזה שאינם אוכלים וישנים שם רק מתפללים דקיל טפי כמבואר לעיל. אבל לגבי תפלת ליל שמחת תורה, אף שגם בה נראה להקל וכמבואר לעיל, מ"מ ראוי להחמיר לפחות בסכך ארבעה טפחים. ואם שכחו לפחות וכבר נכנס החג, ורוצים להתפלל דוקא שם, כדאי שעכ"פ יכניסו לשם קדרה שאסור להניח בסוכה, וכמו שיש לעשות בחו"ל כשרוצים לאכול בסוכה בשמחת תורה וכמבואר בגמרא ובטוש"ע (שם). ואף שבא"י לא היקלו בזה לכתחילה אלא הצריכו דוקא על ידי שיפחות בה ארבעה על ארבעה, שהוא היכר יותר טוב וחשוב. וע"ע בשו"ת יוסף לקח ח"א (סימן ל"ח), בספר יוסף לקח – מועדים חלק א' (סימן ס"ד) וחלק ב' (סימן ע"ט). מ"מ לא מפורש בדברי הראשונים ומרן שבארץ ישראל לא מועיל הכנסת קדירה. ויש מקום לומר שכל כוונתם שבחו"ל שא"א לפחות אין

בתוך בתי הכנסת, ויש משפחה שבמרפסת נמצאת הסוכה, והם רוצים לפרקה בערב שמחת תורה, כדי שיוכלו מהבית לראות ולשמוע את מניני התפלות ואת שמחת התורה. והנה בסוכה (מ"ח ע"א) תנן, סוכה שבעה כיצד, גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו וכו'. ופירש"י: לא יתיר אגדים שלה לסותרה דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי איקלע ליה סעודתא אכיל לה בגווה. ע"כ. וכן פירשו התוס' (לעיל דף כ"ט ע"א). וכן הובא בב"י (סי'

תרס"ו). ולפי זה בסוף היום, שכבר אינו צריך לאכול ולישון עוד, יכולים לפרק הסוכה לצורך חגיגת ושמחת התורה יחד עם הצבור שלמטה, וטוב מראה עינים. וכמו שאם צריך לאכול שם יש לו לפחות מהסכך לפחות ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, גם בזה אף שיש מקום לומר שאין צריך כיון שרק מתפללים שם, אבל בודאי שרשאים לפרק הסוכה לצורך כך.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן יא

הדלקת נרות חנוכה במניני החצרות

- בס"ד ימי החנוכה התשפ"א.
- לידידנו הדגול והנעלה. הרה"ג המופלא. רבי גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו
אחדשה"ט!
- חקירותיו** בעניני חנוכה בתקופה קשה
זו הגיעוני לנכון, והנני מצרף
לו בזה מה שכתבנו בענינים אלו עם
דברי מרן ראש הישיבה הגאון הנאמ"ן
נר"ו.
- לכבוד מרן ראש הישיבה שליט"א
- עקב** המצב נתעוררו כמה ספיקות
בעניני חג החנוכה הקרב ובא,
ועל כן אמרנו נחלה פני כת"ר על מנת
שיוורנו את הדרך אשר ישכון אור בחג
האורים.
- א.** האם המנינים אשר נערכים בשטחים
הפתוחים מחויבים בהדלקת נרות?
- ב.** אדם שעורך מנין בחצר ביתו הפרטי
האם ידליק פעמיים גם בזמן התפלה
וגם לבני ביתו? ואם כן האם יברך
פעמיים?
- ג.** ומה הדין אם יש לו שתי כניסות
לביתו?
- ד.** בית כנסת שקיים בו מנין, ובחצר
בית הכנסת נערך מנין נוסף האם
- שני המנינים ידליקו או שדי בהדלקה
הקיימת בתוך בית הכנסת?
- והנה** מכתב זה נמסר אלי להשיב דבר,
ואחר שהשבתי קצת בהרחבה
וכדלהלן, והיו התשובות למראה עיני
מו"ר, ושוב כתב על הדף של השואלים
תשובות בקצרה. והנני להציג תשובותיו
סמוכות לשאלות, ולאחר מכן את מה
שכתבנו בזה.
- תשובות מו"ר:**
- א.** אם יש מנין בשטח אחד ידליקו
נרות. ואם הם במרפסות
שמצטרפים ביחד למנין, לא ידליקו.
- ב.** ידליק פעמיים, בפעם השניה בלא
ברכה.
- ג"כ** כנ"ל.
- ג.** בשעת ההדלקה יפתחו את החלונות
ויצטרפו ביחד.
- וזו מה שכתבתי בתחילה.**
בס"ד ליל כ"ב כסלו התשפ"א לפ"ג.
- לכבוד** השואלים היקרים, ה' עליהם
יחיו.
- אודות** שאלותיהם אל מו"ר ועט"ר מרן
ראש הישיבה יחשל"א, בענין

חג החנוכה הקרב ובא בעה"ו, ולאור המצב בעוה"ר עדיין רבים מהמנינים נמצאים בשטחים הפתוחים, ונפשם בשאלתם אם יש להדליק נר חנוכה במנינים פתוחים אלו. ולרוב הנחיצה הנני להשיב בקצירת האומ"ר בס"ד.

הדלקה במניני החצרות

א. הנה טעם ההדלקה בבית הכנסת מבואר בדברי המאירי בבית הבחירה (שבת דף כ"ג ע"ב), והריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק, שבת שם), ובספר המכתם (פסחים דף ק"א ע"א), ובשו"ת הריב"ש (סי' קי"א), ובדברי מרן בשלחן ערוך (סי' תרע"א ס"ז), שהוא משום פרסומי ניסא. ובארחות חיים (הלכות חנוכה סי' י"ז) ובכל בו (סי' מ"ד) כתבו הטעם, להוציא מי שאינו בקי, וגם כי הוא הידור מצוה ופרסום הנס זכר למקדש. ובמנהיג (הלכות חנוכה סימן קמ"ח) כתב טעם אחר למנהג זה, שעושים כך על שם שהנס בא במקדש בית עולמים ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס שכולם מתקבצים שם. ע"כ. ולשני הטעמים הראשונים לפרסם הנס, ולהוציא מי שאינו בקי, אין הבדל בין אם המנין מתקיים בביהכ"נ לבין אם מתקיים בחצר, ובכל גוונא יש להדליק. ואף לטעם המנהיג שעושים כן במקדש מעט זכר למקדש, יתכן דבכה"ג שהוא מקום תפלה בתקופה זו חשיב כמקדש מעט לענין זה. ועכ"פ הטעם העיקרי משום פרסומי ניסא, כמו שכתב מרן,

ובודאי דשייך גם בזה. והרי אפילו במסיבות הנערכות באולמות בלילי חנוכה, רבים מאחרוני דורנו ס"ל שאפשר להדליק שם נרות חנוכה בברכה, בפרט אם מתפללים שם גם תפלת ערבית (עיין בשו"ת יביע אומר ח"ז חאו"ח סוף סימן נ"ז, ובספר חזון עובדיה — חנוכה עמ' מ"ז). ואף החולקים שם מסתברא שידורו בנ"ד שאפשר לברך בביהכ"נ עראי זה על הנרות.

ואמנם יש לדון מצד שלעיתים מקומות אלו ללא תקרה, ומבואר מדברי כמה ראשונים דבעינן "בית", עיין בתוספות (סוכה דף מ"ו סע"א) ובתוס' הרא"ש (שם) ועוד. וכבר הרחיב הדיבור בזה גיסי הגרא"ב מאדאר נר"ו בקובץ דמות הכסא ח"ב (עמ' קצ"ח והלאה) שכן עיקר ולכן הנמצא במדבר ללא בית לא ידליק (ועכ"פ לא יברך על הדלקתו), ובסוף דבריו הסכים עמו מו"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה נר"ו. ע"ש. וכן הסכים מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה — חנוכה (עמ' קנ"ו-קנ"ח). ע"ש. אולם מלבד שיש הסוברים דלא בעינן בית, כמבואר בדבריהם, עוד בה, שנראה שלענין הדלקה בביהכ"נ שאינה נר איש "וביתו" אלא פרסום הנס, יתכן ולכ"ע לא בעינן בית, וכמו שכן המנהג פשוט להדליק ברחבת הכותל המערבי במעמד הרבנים הראשיים לדורותיהם ועוד רבנים, ואין פוצה פה ומצפצף, וכן כתבו בשו"ת אז נדברו ח"ו (סי' ע"ה

שההדלקה תהיה במקום שבו מתפללים בירכתי חצרו וכיוצא, ולא במקום הסמוך לפתח ביתו או לפתח החצר היכן שרגיל להדליק (ומהיות טוב עדיף שידליק שם אחד מהמתפללים ולא בעל המקום), שהרי בודאי שקשה לומר שאחרי התפלה יכבה הנרות ושוב ידליקם בברכה להוציא בני ביתו, או שידליק נרות נוספים סמוכים לנרות הראשונים (בפרט אם הוא ספרדי), ומחזי כחוכא ואטלולא, ובכל כי הא שב ואל תעשה עדיף, ועדיף לוותר על ההדלקה במנין עצמו שאינה חיובית כ"כ ולקיים מצות ההדלקה המוטלת על ביתו. אבל לכאורה יותר נכון שיהיה בב' מקומות שונים, שהרי אם יש שם מנין משמע שהמקום רחב ידים, וידליקו בירכתי החצר רחוק מביתו, או אף מחוץ לחצר אם המנין ממשיך עד לשם באופן שניכר שאין נרות אלו קשורים להדלקה שמדליק עבור בני ביתו. ואף שהמנהג להדליק בצד דרום בביהכ"נ כמבואר בש"ע (סי' תרע"א ס"ז), אם זה הצד של פתח ביתו ישתדלו להרחיקו לקצה השני של צד דרום באופן שניכר שאין זה הדלקה הקשורה ל"נר איש וביתו".

ומה ששאלו אם יש כניסה אחרת לבית, אם ישתנה הדין. הנה בודאי שאין חיוב להדליק אלא בכניסה אחת, ומה שמבואר בגמרא (שבת דף כ"ג ע"ב) להדליק בשניהם, היינו מפני החשד וללא ברכה, וגם זה א"צ לעשות בזה"ז

עמ' קל"ז) ובשו"ת רבבות אפרים ח"ד (סי' ס"ג אות ס"ג), וכן הסכים בחזו"ע הנ"ל. רק בספר אשרי האיש ח"ג (פרק ט"ל סעיף ט') כתבו בשם הגר"ש אלישיב שאין להדליק בכותל בברכה כיון דבעינן בית, אלא ידליקו במערה הסמוכה לכותל. אך בהערה שם הביאו שבמקום אחר מובא בשמו להדליק בברכה ברחבת הכותל. ע"ש. וכן נראה עיקר. ובפרט שגם במנייני החצרות, על פי רוב בתקופה זו שמו איזה סככה להגן מפני הגשמים והרוחות שבתקופה זו, ובכח"ג חשיב בית לכ"ע (ע' בחזו"ע עמ' קנ"ח). והן עתה הופיע ירחון אור תורה (טבת התשפ"א), וראיתי שם (סימן מ"ב אות א') לידידנו הרה"ג רבי יצחק מאזוז נר"ו שכן העלה. ע"ש. [וכן הסכים מו"ר ראש הישיבה, וכמו שהבאתי תשובותיו לעיל, רק הוסיף שבמנייני המרפסות לא ידליקו. והוא ברור, ואנן איירי במנייני החצרות].

חצר בית פרטי

ב. בענין אדם שעורך מנין פרטי בחצר ביתו, אם ידליק פעמיים גם בזמן התפלה וגם לבני ביתו. הנה אם הוא כמו ביהכ"נ עראי בתקופה זו, ומתאספים אצלו כמה אנשים מהסביבה להתפלל שם, אם כן דינו כביהכ"נ לענין זה, ויש להדליק בין מנחה לערבית כנהוג. וכמו שביארנו לעיל. ואחרי זה כל אחד מדליק בביתו עם ברכה כיון שאין יוצאים יד"ח בהדלקת הנרות בביהכ"נ. אולם צריך להקפיד

שמדליקים בפנים (כמבואר בטור סי' תרע"א). ולכן בכל אופן נכון שידליקו את הנרות שמדליקים קודם ערבית רחוק מפתח ביתו. [ומו"ר השיב על כך שידליק פעמיים ובפעם השניה בלא ברכה וכמו שהבאתי לעיל. וכנראה כוונתו שיכוין גם להוציא בזה את החיוב של ביתו. ומ"מ אם המנין מתפרס על מקום גדול ולא צמוד לביתו, לכאורה עדיף שידליק אדם אחר במקום רחוק שניכר שהוא מחמת המנין ולא קשור לחיוב שעל הבית].

מנין בחצר ביהכ"נ בנוסף למנין שבתוך ביהכ"נ

ג. מה ששאלו אם יש מנין בביהכ"נ, ומחמת שאסור להתאסף יותר מדאי אנשים במקום אחד, עושים עוד מנין בחצר ביהכ"נ, אם ידליקו בשני המגנינים. הנה לפי המבואר לעיל שאפשר להדליק גם במגנינים המתקיימים בחצרות, יכולים להדליק בנפרד. והרי אף אם יש כמה חדרים בבית הכנסת ובכל חדר יש מנין נפרד, הרי יש מצות הדלקה על כל צבור בפני

עצמו, ויכולים להדליק בברכה בכל חדר בנפרד (עיין בחזו"ע עמ' נ"ז). ומכל מקום אם המנין שבחצר יכולים לראות את הנעשה בתוך ביהכ"נ, ורקלא נכנסים פנימה אחר שאסור להצטופף, וגם המגנינים מתקיימים באותה שעה ממש, אם כן לכאורה עדיף שידליקו רק בתוך ביהכ"נ, והנמצאים בחצר הרי הם שומעים את הברכות ורואים את ההדלקה ושפיר איכא פרסומי ניסא, וברוב עם הדרת מלך. [וכן השיב מו"ר וכנ"ל כצד האחרון. ומ"מ היכן שאין אפשרות לראות כגון שהמקומות רחוקים או שהביהכ"נ בקומה מעל וכיוצא, ובפרט אם המגנינים לא באותה שעה, בודאי שיכולים להדליק בכל מקום בנפרד, דומיא דביהכ"נ שיש לה כמה חדרים].

כך נלע"ד לפום ריהטא, והשי"ת יאיר עינינו במאור תורתו שלא נכשל בדבר הלכה, ובקרוב ממש יראנו בגאולת עולם והיתה לה' המלוכה. אמן.
בברכה רבה
ע"ה א"ך ס"ט

סימן יב

הדלקת נר חנוכה כשיש לו ארבעה פתחים

בס"ד ט"ו חשוון התשפ"א לפ"ג.

לכבוד מעלת ותהלת מכובדנו היקר שמו
נודע בשערים. דובר צדק ומגיד מישורים.
סיני ועוקר הרים. מעיינותיו זכים וברים. הרב
הגאון מהר"ר דוד ברדא ישמרהו יוצר
המאורים. אור תורתו זורח בטבריא עיר
הטהורים. ומצודתו פרוסה על כל הארץ
בדבריו היקרים.
שלום רב, וישע יקרב, לכבוד הרב.

זה כחודש ימי הגיע אלי ספרו הנכבד
רביד הזהב חלק שלישי, ובתלתא
הוי חזקה, וראיתי שגדול כבוד הבית מן
הראשון, מלא מאור נוצץ בתשובות
בהלכות קלות וחמורות, בבקאות רבה
בראשונים ואחרונים וסגנון בהיר באור
יקרות, וה'ן נוסף הו'ד חידושים יקרים
באגדה זכות וברות, וגם לרבות דברי
בנו הגדול יש"א ברכה הערות קולעות
וקצרות, וגם שאר הספרים ששלח הגיעו
לידי כמה ת"ח ופיהם מלא שבח על
ניצוצי זהב מאירות. יהי רצון שיראה
עולמו בחייו בשובע שמחות, וברו'ח
ובגש'ם יראה הצלחות, וימשיך להגדיל
תורה ולהאדירה ברוב הרווחות, ונסו
יגון ואנחות, ובקרוב ממש נזכה לגאולת
עולם וערי ישראל מיושבות ופורחות.
אמן.

ובעוברי בין הבתרים כתבתי אצלי כמה
וכמה דברים באשר אי אפשר
לביהמ"ד בלא חידוש. וטוב אחרית דבר
מראשיתו, וכבר בתחילת הספר
(במכתבים עמ' 14 ו-22) בענין הודעה
ברמקולים על ב"מ, שהביא הוא וזולתו
ראיה להתיר מסנהדרין (מ"ז ע"א)
וכתובות (י"ז ע"א) ומו"ק (כ"ה ע"א)
ועוד. ושמחתי על כך, באשר בעניותי
הארכתי בזה בכתובים וגם הבאתי
מדבריו ברביד הזהב ח"ב, והוספתי
ראיות מהגמרות הנ"ל. ועתה אני רואה
שכבר זכו בהם הוא וזולתו. וכן בראותי
דבריו (חאו"ח סי' מ"ז סוף אות כ"ט)
שהביא דברי הראשון לציון הגרב"צ
עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע
סי' ס"ח) לגבי כתיבת ת"א בגט
ולהשמיט שם יפו, שאין לחוש ללעז על
הגיטין הראשונים כיון שהשתנה צורת
המקום וכו'. בקוראי זאת נזכרתי שכן
כתב עוד בתשובתו למרן זקני מוהרח"ך
זצ"ל על האי ג'רבא שסללו כביש בצד
אחד, וכתב אליו הראשון לציון הנז'
להשמיט "דימא מקיף יתה" וביאר
טעמו כנ"ל ולשיטתיה אזיל (עיין
בשו"ת שמחת כהן – גיטין סי' ה', וע"ע
שם סי' ח' י' תשובת מז"ק ושאר חכמי
ג'רבא על דבריו). ולא רציתי להאריך

בהערות ולא ע"ט האסף. רק לחיבת הקודש אמרתי אבוא אע"ר הערה אחת.

ראיתי בספרו (חאו"ח סי' כ"ז) שנשאל מידידנו רב כהנא הרה"ג רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו, באדם שיש לו בית עם ארבעה פתחים כמו ביתו של אברהם אבינו ע"ה, אם צריך להדליק נר חנוכה בכל הפתחים, או שחז"ל חייבו להדליק נר חנוכה בחצר שיש לה שני פתחים ולא יותר. והשיבו דכבר כבר בספר התרומה (סי' רכ"ח) והובא בטור (סי' תרע"א) דלדין שמדליקים בפנים הבית אפילו בחצר שיש לו שני פתחים משתי רוחות אין צריך להדליק בשניהם. וממילא גם אין צריך להדליק בארבעה טפחים. ודבריו בזה נאמנו מאד. ומ"מ בעיקר הדין (היינו לולא מה שנהגו להדליק בפנים) נלע"ד שהיה מקום לחייב להדליק בכל ארבעת הפתחים מפני החשד. ואבאר שיחתי. דהנה בגמרא (שבת דף כ"ג ע"א), אמר רב הונא, חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות. אמר רבא לא אמרן אלא משתי רוחות אבל מרוח אחת לא צריך, מאי טעמא, אילימא משום חשדא, חשדא דמאן, אילימא חשדא דעלמא אפילו ברוח אחת נמי ליבעי (סבורין הן שהבית חלוק מתוכו. רש"י), אי חשדא דבני מתא (שיודעין שאין חלוק. רש"י) אפי' משני רוחות נמי לא ליבעי. לעולם משום חשדא דבני מתא וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק

בהך יתח אנמי לא אדליק. עד כאן. ואם כן למסקנא דמילתא הוא משום חשד בני העיר שיודעים שהבית לא חלוק, אלא שרואים צד אחד לא דלוק ויאמרו שגם בצד השני לא הדליק. ולכאורה מה לי שני פתחים מה לי שלושה וארבעה פתחים, הרי כל שעוברים ורואים שלא הדליק יאמרו דמסתמא גם בשאר לא הדליק. ומה שהקשה כת"ר, וכי אם יהיה לו מאה פתחים בביתו וימצא בשנה ההיא מאה שערים, יתחייב להדליק בכולם?! ע"כ. לכאורה לא דמו אהדדי, שכיון שהוא רק מפני החשד ויודעים הם שכל הפתחים של אותו אדם, לא צריך להדליק היכן שהפתחים באותו צד, ויש רק ארבעה צדדים לעולם, ימה וקדמה צפונה ונגבה, ולא יצריכוהו להדליק רק בפתח אחד בכל רוח, אבל היכן שיש ארבעה פתחים וכל אחד ברוח אחרת לכאורה עדיין טעם החשד קיים. אלא שיש לצדד דאפילו הכי לא יצטרך להדליק בכל רוח בכהאי גוונא, ודוקא כשיש לו ב' פתחים יאמרו מדלא אדליק בהאי נמי לא אדליק בהאי, אבל כשיש שלושה וארבעה פתחים והעוברים ושבים יודעים שהם של אותו אדם (דהחשד הוא רק לבני מתא), העובר ורואה שלא הדליק לא יחשוד אחר שיודע שיש לו כמה פתחים (ולא רק אחד או שנים) ובזה יתלה שהדליק בצד השני שלא יטריחוהו להדליק בכולם. ושוב ראיתי להרב שפת אמת (שבת שם) שרצה לומר דוקא בב'

פתחי כיון דהוי ספק שקול יאמר מדבהאי לא הדליק וכו', אבל בד' פתחים ע"י שאינו מדליק בפתח אחד לא יחשדנו, ולכך סגי בב' נרות אפי' יש לו ד' פתחים. ע"ש. והוא כמו שציידנו בסוף. אך אין הדבר מוכרח, ויתכן ובכל גוונא צריך להדליק בכל ארבעת הפתחים, ומה שכתוב בגמרא ב' פתחים, לא להוציא ארבעה, אלא שאם כתבו השיעור הקטן, ובפרט שעל פי רוב אין מצוי שיהיה בדירה אחת יותר מב' פתחים. ואורחא דמילתא נקט. ויש לצדד לכאן ולכאן. אלא שכמו שהקדמנו, וכמו שכתב כת"ר, דבלא"ה האידנא שמותר להדליק בפנים לא שייך חשד זה, ובכל גוונא אין צריך להדליק אלא בפתח אחד.

ואגב, ראיתי שבשפלונו זכר לנו (סי' ס"ב) בענין ברכת מעין שבע בליל פסח שחל להיות בשבת שאין לאומרה, ושכן מנהג בגדאד. ע"ש. וחדשות אני מגיד ממה שראיתי מקרוב בספר חדש הנקרא ישיבות בגדאד כרך ב' (עמ' 533), שאמרו להרה"ג רבי אברהם צורף (תלמיד מהר"י מוצפי) שהבא"ח סובר לברך. וענה מיד אין בא"ח כזה, ושהוא היה חזן קבוע בישיבת בית זלכה ולא אמרו מעין שבע.

וכן חכם עזרא חבה מסר שבכל המניינים בביהכ"נ מאיר אליהו בכבל לא אמרו. והגר"נ כדורי גער במנצור שכתב ע"פ האר"י לברך, ואמר לו תראה לי היכן כתב כן האר"י. ובמהדורות הבאות שינה לכתוב שזה ע"פ המקובלים. ותלמידו הרה"ג רבי שאול דוד חי מועלם הורה בביהכ"נ אהל רחל לברך ונזף בו קשות. וכן שלח את תלמידו הרה"ג המקובל רבי שמואל דרזי להתווכח עם הגר"ע הדאיה בזה. וכן הרה"ג המקובל רבי סלמן מוצפי ניסה לשכנעו לומר ולא הצליח. והגר"ר צדקה חוצין בעלותו ארצה נהג לברך ע"פ מנהג ירושלים, ואמר הגר"נ כדורי שאם הרב חוצין היה צעיר יותר היה משכנעו לא לאומרה, אלא שמפני כבודו וזקנותו אינו מעיר לו, ואחר פטירת הגר"צ חוצין הנהיג שם הגר"י מוצפי לא לאומרה. וכן הרה"ג המקובל רבי אפרים הכהן בשום אופן לא הסכים לאומרה, וכן הגר"י צדקה. וכן בהגדה של פסח כמנהג בגדאד (ליוורנו תרמ"ז) נכתב בפירוש לא לאומרה. [ע"ע בשו"ת רביד הזהב ח"ד (עמ' קפ"ב) שהדפיס חלק ממכתב זה, ועיין שם מה שהוסיף בהערה].

בברכה רבה
ע"ה א"ך ס"ט

סימן יג

משלוח מנות בזוג פרודים

בס"ד ב' דר"ח אדר ב' התשע"ו לפ"ג. עש"ק
פרשת פקודי.
לכבוד ידידנו היקר והנעלה. רם המעלה.
הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו.
אחדשה"ט!

במאי דבדיק לן מר, בענין משלוח מנות
בזוג פרודים שחיים בנפרד אך
עוד לא התגרשו, אם יוצאים יד"ח
במשלוח מנות אחד לשני. [ועוד יש
להסתפק האם אשה כזו יוצאת יד"ח
במשלוח מנות של בעלה]. זאת אשיב
בס"ד.

א. הנה מור"ם בהגהתו בש"ע (סימן
תרצ"ה סעיף ד') כתב וז"ל: ואשה
חייבת במתנות לאביונים ובמשלוח
מנות כאיש, ואשה תשלח לאשה ואיש
לאיש וכו'. ע"כ. וכתב הרב מגן אברהם
(ס"ק י"ד) וז"ל: ואשה חייבת. לא
ראיתי נזהרין בזה. ואפשר דדוקא
באלמנה אבל אשה שיש לה בעל בעלה
משלח בשבילה לכמה בני אדם. ומכל
מקום יש להחמיר. ע"כ. והובא במשנה
ברורה (ס"ק נ"ה). והרב אליה רבה
(ס"ק י"ג) העתיק דברי המג"א בזה"ל:

לא ראיתי נזהרין בזה, ואפשר דדוקא
באלמנה אבל אשה שיש לה בעל לא.
ומ"מ יש להחמיר. ע"כ. והרה"ג מהר"ר
ישועה הכהן זצ"ל, מחו"ר תונס, בספרו
מעניי ישועה (סימן תרצ"ה ס"ד) העיר
שבלשון הא"ר שהעתיק דברי המג"א
נפלה ט"ס. וביאר בנו בהגהתו שם,
שהרב אליה רבה השמיט תיבות
"ומשלח בשבילה" וכתב "אבל יש לה
בעל לא", דנראה דנפטרת במשלוח
מנות שלו. ע"כ. (וכן העתיק דבריו
בחזון עובדיה – פורים עמוד ק"מ הערה
כ"ז). אולם בספרי הקטן שו"ת ויען
הכהן חלק א' (סימן ס"א אות א')
כתבתי בעניותי שנראה שהרב אליה
רבה בכוונה שינה לשונו של המג"א
בזה, להורות נתן שכוונת המג"א שכתב
שבעלה משלח בשבילה לכמה בני אדם,
ר"ל שאם יש לה בעל ששולח לכמה בני
אדם ממילא נחשב שגם היא שלחה,
שהרי אשתו כגופו. ומה שלא רצה
לפרש שבעלה מכוין עליה בחלק
מהמשלוחים (ולפחות באחד מהם)
שיהיו בעבורה, והרי הוא כשלוחה,
וכמו שכן פשט דברי המג"א. משום
דהוקשה להא"ר, דאם זו כוונת המג"א,

אם כן למה כתב המג"א בתחילה "לא ראיתי נזהרין בזה", שמשמע שלפי ראות עיניו אין הנשים שולחות כלל משלוח מנות, ולא מקיימות את הדין שפסקו מור"ם בהגהה. וכן למה סיים המג"א "ומכל מקום יש להחמיר". והרי הנשים כן שולחות משלוח מנות, ושפיר מצו למנות את בעליהן לשליח, ואין צריכות לשלוח דוקא בעצמן. ואדרבא בשו"ת בנין ציון חלק א' (סימן מ"ד) העלה שעדיף לשלוח מנות על ידי שליח. ע"ש. וחששו לו כמה מהאחרונים (עיין בספרי שם סימן נ"ז באורך). ומכאן זה הסיק הא"ר שכוונת המג"א שכיון שיש לה בעל ששולח כמה משלוחים, חלק הם בשבילה, אף שלא כיוונו בזה בהדיא. כיון דאשתו כגופו. ובפרט ויתכן מאד שהמשלוחים עצמם הוכנו על ידי האשה, והרי הם כשותפים במשלוחי מנות אלו. ועל זה העיר המג"א שאין לסמוך על כך אלא יש להחמיר. אך אם מכונים הבעל והאשה בפירוש שחלק מהמשלוחים הרי הם בשבילה (או שמכונים בפירוש שהם שותפים במשלוחי מנות אלו, והרי זה כשנים השולחים יחדיו דשפיר דמי. ועיין בחזו"ע עמ' קל"ז-קל"ח). ודאי שגם האשה יוצאת בזה ידי חובת משלוח מנות. ולא חייבת ללכת בעצמה לבית חברה, ויכולה למנות את בעלה לשליח. וכן מדברי הרב ערוך השלחן (סימן תרצ"ה סעיף י"ח) מבואר שהבין

שכוונת המג"א, שאינה יכולה לסמוך על זה שבעלה שולח, והיא אשתו כגופו וממילא פטורה, אלא היא עצמה חייבת חיוב עצמי במשלוח מנות. ואין הכי נמי שיכולה למנות את בעלה לשליח בעבורה. וכן נראה כוונת הרב חיי אדם (כלל קנ"ה סעיף ל"ג) והרב קיצור שלחן ערוך (סימן קמ"ב סעיף ד') ומוהרמ"ך בספר דרש משה (דיני משלוח מנות סעיף י'), כמו שביארתי בספרי ויען הכהן שם, והערתו על הרב פסקי תשובות חלק ו' (סי' תרצ"ה אות ט"ו והערה 75) שהבין בדברי הקצ"ש ע"אחרת. וכן הבאתי שם שבספר הליכות בת ישראל (פרק כ"ב סעיף ט"ז) כתב משם הגרש"ז אורבך, שטוב שיאמר הבעל לאשתו וכן לבתו משהגיעה לחינוך והיא סמוכה על שלחנו, שהוא נותן גם עבורם מתנות לאביונים ומשלוח מנות. ע"כ. ולא הצריך שישלחו דוקא בעצמן. וכן כתב בשמו בספר שלמי מועד (ראש פרק ס"א) שזו כוונת המג"א, שיאמר הבעל לאשתו שהמשלוח מנות משניהם. ואין צריך להקנות על ידי אחר דלא כתיב בהו לכם. ע"ש. וכן בספר חזון עובדיה (עמוד קל"ח) כתב, יכול האיש לשלוח שתי מנות לרעהו, וישתף גם אשתו במנות הללו שהיא שולחת אותם לרעותה, ושניהם יצאו בהן יד"ח משלוח מנות. עד כאן (וזאת אף שפסק

שם בסעיף י"ד כדברי מור"ם שאין אשה נשואה יוצאת במשלוח מנות של בעלה). ומשמע שאין צריך לעשות קנין על זה. והעיקר שיכוונו במפורש לזה. ושכן דייק הרב הכותב בירחון יתד המאיר (אדר התשע"ב סימן תנ"ו סעיף ל"א). וכן כתב כיו"ב בספר שמעתא דמשה (בסופו, עמוד ת"צ) משם הגר"מ פיינשטיין. ואילו בקונטרס לאורם (אדר תשע"ב, עמוד פ"א) בפסקי הגר"ח קניבסקי, כתב שטוב להקנות המשלוח לאשתו, ותגביה ותזכה בהם. ובקונטרס שם (עמוד פ') בפסקי הגר"נ קרליץ, כתב שא"צ שהאשה תשלח משלוח מנות בפני עצמה, ויוצאת המה שמסדרת המשלוח מנות ושולחת מהבית, ונקרא שהבית שולח. ע"כ. וכוונתו ברורה שכיון שמכוונת בהדיא שהוא גם לעצמה, ושולחת מהבית, שפיר דמי, והוי כשותפים השולחים יחדיו. ועפ"ז כתבתי שם דמהאמור חזינן שאין אשתו כגופו לענין משלוח מנות, ואם כן לכאורה יש לומר שגם היא בכלל ומשלוח מנות איש "לרעהו". אלא שמלבד דלאו מילתא פסיקתא היא, והיה מקום לצדד שיוצאת במשלוח מנות של בעלה, וכן נראה דהמג"א ודעמיה מצדדים שכן הוא (וכן תפס הערוה"ש בסימן תרצ"ד ס"ב). עוד בה דאף דנקטינן שהמשלוח מנות הוא חיוב עצמי עליה ואינה יוצאת במה ששולח בעלה, מכל מקום יתכן דעדיין אינה

בגדר "לרעהו" שיכול לשלוח לה ולצאת בזה יד"ח, אחר שסוף סוף אשתו כגופו. והרי אף לאב יש שסברו שאי אפשר לשלוח (עיין בספרי שם סימן נ"ח). וכל שכן בזה. ע"כ בקצרה תוכן הדברים שכתבתי בויען הכהן (סי' ס"א). ע"ש. ומעתה לנדון דידן בזוג פרודים, הנה לענין שצריכה לשלוח מנות בעצמה, בודאי שכן צריכה לעשות, שהרי אף אשה שחיה עם בעלה בשלום תחת קורת גג אחת מבואר בדברי מור"ם שצריכה לשלוח מנות, וגם להמג"א ושאר האחרונים הנ"ל שכתבו שלא כ"כ נזהרים בזה, מ"מ כתבו שנכון שהבעל יכוין להוציאה במשלוחי מנות ששולח וכן"ל. וכאן בנדון זה שעברו ביניהם דברי ריבות, וחיים בנפרד כל אחד בדירה אחרת, בודאי דמן הסתם אין הבעל מכוין להוציאה. ולכן בנדון כזה ביתר שאת נכון שתשלח בעצמה משלוח מנות.

ב. ולענין אם יכולים לשלוח מנות אחד לשני, לכאורה נראה דבהא נמי לאו שפיר עבדי, דהא סוף סוף עדיין היא אשתו, ויתכן ועדיין נחשבת אשתו כגופו. ועוד שהרי כתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן קי"א), שהטעם שתקנו חז"ל משלוח מנות, כדי שיהיה לכל אחד כדי קיום סעודת פורים. ע"ש. ובנדון זה אף שהם פרודים, מ"מ כיון שעדיין היא אשתו עדיין חייב

במזונותיה כפי שהתחייב לה בכתובה על כך, וא"כ מסתבר שאינו יכול לפטור את עצמו במשלוח מנות בדבר שכבר מחוייב בלאו הכי. ודוקא בשולח לבנו הגדול מסתבר שיצא יד"ח אף שהבן סמוך על שלחנו, כיון שאין עליו חיוב לפרנסו. ועיין להגרצ"פ פראנק בספר מקראי קודש – פורים (סוף סימן מ') שנסתפק בכיו"ב, אם אב ובנו הקטן נחשבים כשנים לענין מתנות לאביונים, אחר שהאב מחוייב במזונות בנו. ע"ש. ונוסף גם הוא, שדעת הפר"ח (סימן תרצ"ה) שאשה פטורה ממשלוח מנות, דאיש לרעהו כתיב, ולא אשה. וכ"כ מהריק"ש בערך לחם (שם) ושלא נהגו הנשים לשלוח. וכן דעת הגר"א (שם). וכיון שהן פטורות ממילא אי אפשר לשלוח להן, וכמו שהשולח משלוח מנות לקטן לא יצא יד"ח כמ"ש הרב מאורי אור (עוד למועד דף ק"ל סע"א) והרב בית עובד (דף ע"ז ע"ז) ושאר האחרונים הוב"ד בחזו"ע (עמ' קמ"ו-קמ"ז). אלא שהעיקר לדינא שגם נשים חייבות במשלוח מנות וכדעת מור"ם בהגהה בש"ע וכמ"ש במאורי אור (שם) ובשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א' (סימן ק"ך) ועוד אחרונים רבים הוב"ד בכה"ח (שם ס"ק נ"ג) ובחזו"ע שם (עמ' ק"מ-קמ"א). ואם כן היכן שאיש שלח לאשה יצא יד"ח, אלא שאין ראוי לעשות זאת מחשש קידושין כמ"ש מור"ם. ובנ"ד שהאיש שולח

לאשתו אין כל חשש. מכל מקום דעת הפר"ח ודעמיה סניף מיהא ליהוי שאין יוצא יד"ח המשלוח מנות לאשתו, אחר דבלא"ה נראה עיקר שאין יכול לצאת בזה יד"ח, כיון שאשתו כגופו, וגם דבלא"ה חייב לפרנסה.

ג. ואף שלפי טעמו של הרב מנות הלוי (פ"ט פסוק י"ט) שטעם מצות משלוח מנות כדי להראות אהבה ואחדות. ע"ש. וטעם זה שייך ביתר שאת וביתר עוז באשתו. שאף דבלאו הכי מחוייב לאוהבה כגופו (כמבואר ברמב"ם פרק ט"ו מהלכות אישות הלכה י"ט). מכל מקום יש להרבות אהבה על אהבה. ובפרט בנדון כזה שבעוה"ר וכמעט והגיעו לפרק האיש מגרש. ואם כן ודאי שיש תוספת אהבה על ידי משלוח מנות זה. והלא חז"ל תקנו נר שבת מפני שלום ביתו (עיין בגמרא שבת דף כ"ה ע"ב וברש"י שם). ואין לדחות ולומר דכיון דבלא"ה מחוייב לאהוב את אשתו, לא יכול ליתן לה משלוח מנות שנתקן להרבות אהבה. שהרי גם את כל אחד ואחד מעם ישראל יש חיוב לאהוב משום מצות ואהבת לרעך כמוך. ואף על פי כן יש לשלוח להם מנות. ומכל מקום כבר הארכנו בשו"ת ויען הכהן ח"א (סימן נ"ו) בס"ד להוכיח שהעיקר כטעמו של התה"ד, וכמו שכן נראה דעת האו"ח (הל' פורים סי' ל"ו) והכל בו (סי' מ"ה) ורבי יהודה

הלוי בפיוט מי כמוך ועוד רבים. עש"ב. ולפי טעמו של התה"ד נראה שלא יכול לצאת יד"ח משלוח מנות לאשתו. ומ"מ אף שנראה עיקר שלא יוצא בזה יד"ח, ועליו לתת משלוח מנות לאחד מרעיו (וכן היא לאחת מרעותיה), מ"מ בנדון כזה דגבה טורא ביניהו, ראוי ונכון שבנוסף למשלוח מנות העיקרי ששולח לאחד מחבריו, ישלח גם לאשתו

משלוח מנות כדי לקרב את הדעות ביניהם (ובפרט ששייך בזה טעם הרב מנות הלוי), וכן היא תשלח לו, ואולי בזכות מצוה זו יחזרו לחיות יחדיו באהבה ואחוה קדושה וטהרה. וליהודים היתה שמחה ואורה. עד ביאת גואל צדק במהרה. אמן.

בברכת חג פורים שמח
ממני הצעיר שבכהונה ע"ה א"ך ס"ט

סימן יד

אכילת חלב ודגים

בס"ד אדר"ח כסלו התש"ף לפ"ג.

לכבוד מעלת ותהלת הרה"ג חובר חיבורים, שמו מפארים, כבוד שם תפארתו הרב אמיר ולר ישמרהו צורו לדור דורים. אחדשה"ט!

קבלתי מכתבו היקר על ידי ציר נאמן ידידנו הרה"ג רבי **גמליאל**

הכהן רבינוביץ נר"ו [וכעת הדפיס דבריו אלינו בספרו ירוץ דברו חלק ב'. ע"ש], ואחר שקראתי דבריו הנעימים, הנני שב לבאר, שממה שכתב בשו"ת יורו משפטיך: בני ספרד המחמירים בעלמא שלא לאכול דגים עם גבינה. הרי מפורש בדבריו שבני ספרד בעלמא [דהיינו לא במקרה של ג'לאטין דגים] מחמירים בזה. ואם בתורה שבעל פה אמר הגהמ"ח אחרת, וברור לכם שזו דעתו, ובספרו התכוין רק על חלק שנוהגים להחמיר והוא לא ס"ל כוותיהו, אם כן דבריו בספרו נכתבו

שלא בדקדוק ועליו לתקן הנוסח שלא יהא דחיק ואתי מרחיק. ובעיקר הדבר הארכתיו בס"ד בשו"ת ויען הכהן חלק ב' (סי' ו') לקיים מנהג הספרדים יסודתו בהררי קודש, אף שהמקילים יש להם על מה שיסמוכו, וכן יש להקל בספיקות וכו'. והנפתי ידי בשנית בקובץ ויען שמואל חלק י"ט (סימן ס"ח). ע"ש [ושוב נדפס שו"ת שאל יעקב חלק ב', וראיתי שם (סי' מ"ו) שהביא דבריו והאריך להצדיקם. ע"ש]. והנני מצרף ספרי חלק ב', כאשר דרש, על מנת שילמד בו [חלק א' ניכר מכותלי ספרו שמצוי עמו].

ויה"ר שימשיך להפיץ מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת שלווה ואורה, עד ביאת גואל צדק במהרה. אמן.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן טז

אם יש חשש מחיקת ה' בפדיון במטבעות

בס"ד שלהי חשון התש"ף לפ"ג.

לכבוד ידידנו היקר. לו הגדולה והיקר. כש"ת הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ יצ"ו. אחדשה"ט!

קבלתי בשמחה ספר גם אני אודך חלק י"ט מתשובותיו של הרה"ג רבי משה חליוה נר"ו, יה"ר שימשיכו להפיץ מעיינותיהם חוצה בשובה ונחת, עד מהרה שנזכה לגאולת עולם בשעה טובה ומוצלחת. אמן.

ולחיבת הקודש אבוא אע"ר על מ"ש (סימן כ') שהביא בספר מן הגננים (כרך ד' עמוד ע"ה ואילך) זכרונות והוראות מהגאון רבי יעקב נויס ואיסר אב"ד ליורנו שכתב בין דבריו (ס"ק מ"ב): יש מי שנוהג כשעושה הפדיון נפש מצייר המטבעות כצורת שם הוי"ה ב"ה, ויש מי שפקפק על זה לפי שאח"כ כשמפריד אותם הו"ל כמוחק את השם, וליתא, כמ"ש הרב מוהר"ר עייאש בשו"ת בית יהודא סימן כ"ח בענין להתיר הכריכות של הציצית שהם ג"כ כנגד שם הוי"ה ב"ה יע"ש וכן נאמר בענין זה. עכ"ל. ועל זה העיר שיש חילוק ביניהם, דבמטבעות מצייר צורת שם הוי"ה ב"ה, ונמצא כשמפרידם שפיר איכא למיחש דהו"ל

כמוחק את השם, משא"כ בענינא דהתרת כריכות של ציצית דהוי רק כנגד שם הוי"ה ב"ה אך אין שם צורת שם הוי"ה ב"ה. עכת"ד.

ואף שיפה כתב לחלק ביניהם, מכל מקום יש להביא בזה מה שכתבו התוספות ביומא (ח' רע"א) וז"ל: ואין לתרץ דה"נ כתיב שדי בתפילין בקמטין, חזא דאין זה כתב גמור דדוקא שי"ן תפילין וכו'. עכ"ל. וע"ע להם בעירובין (צ"ז ע"א ד"ה קשר). הרי שכל שאין זה כתב גמור לא חשיב כתב. ואם כן גם בפדיון נפש שהוא כתב עם מטבעות עגולים ומסתמא הכתיבה לא כל כך ניכרת, ובודאי דלא חשיב ככתב גמור בכה"ג ולא חשיב כתב. אלא שיש לדחות שהרי התוספות המשיכו הטעם שלא מצאנו שיש ענין לכוין לעשות שם צורה של אות, ואם היו מכוונים שם לשם אות אף שאין זה כתב גמור חשיב ככתב גמור. וע"ע במה שכתבנו בזה בס"ד בשו"ת ויען הכהן ח"א (סימן ל"ה אות ד') בענין הנוהגים לחצות בליל הסדר המצה האמצעית בצורת אות ד' ואות ו'. ע"ש. אולם מאידך גיסא ראינו למרן ז"ל בבית יוסף או"ח (סימן תרנ"א) שהב"ד רבינו מנחם ריקאנטי (פרשת אמור) שכתב, צריך לסמוך

האתרוג עם שאר המינים שלא להפרידה מן הבנין, וסוד זה נגלה לי בחלום בלל יום טוב הראשון של חג הסוכות בהתאכסן אצלי חסיד אחד אשכנזי שמו הרב ר' יצחק, ראיתי בחלום שהיה כותב השם ביו"ד ה"א והיה מרחיק ה"ה"א אחרונה מן השלוש אותיות הראשונות, ואמרתי לו מה זה עשית, והשיב כך נוהגים במקומינו, ואני מחיתי בו וכתבתי אותו שלם, ואשתומם על המראה ואין מבין. למחר בעת נטילת לולב ראיתי שלא היה מנענע רק הלולב ומיניו בלא אתרוג, והבנתי פתרון חלומי וחזר בו. ורז"ל רמזו סוד זה וכו' שכל המינים האלו רומזים בשם יתברך.

עכ"ל. הרי שאף שאין שם כל כתיבה, רק רמזים לאותיות הוי"ה בכל זאת היתה קפידא בהפרדה. ומכל מקום אף שהיתה קפידא, מ"מ לא מצד איסור הפרדה אתי עלה, שאם היה בזה איסור הפרדה ממש א"כ גם אחרי הנענוע היה אסור להפריד, רק שיש קפידא שבשעת הנענוע יהיו מחוברים. אבל לגבי מטבעות שאין זה רק רמז בעלמא, אלא כתיבה ממש, אף שאין זה כתיבה גמרה, כיון שמכוין לכתיבה לכאורה ראוי להחמיר. ועוד חזון למועד לעיין בזה. וכעת הנני מניח עטי בברכת השלום ע"ה א"ך ס"ט

סימן טז

נשיקה למת

בס"ד פורים קטן התשע"ט לפ"ג.

לכבוד ידידנו היקר והנעלה. לו נאווה תהלה.
רב כהנא הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
ישמרהו צורו אמן סלה.
אחדשה"ט!

ברוב שמחה קבלתי האי מתנתא דשדר
לך, כך גדול "גם אני אודך",
הכולל תשובות מאלפות לשאלותיו
המחכימות מאת ידידנו הרה"ג חו"ב
רבי מתתיהו גבאי נר"ו, הכולל חלקים
א'-ג' שנתפרסמו בעבר, והן נוסף חלק
ד' מן החדש. יישר כחם של הרב
השואל והרב המשיב ויזכו להגדיל
תורה ולהאדירה. ברוב שמחה ואורה.
עד ביאת גואל צדק במהרה. אמן.

ולחיבת הקודש בעוברי בין בתרי חלק
ד' החדש, ראיתי מה שכתב
בענייני ברכת האילנות בלילה, ובשפלנו
זכר לנו, והארכתי בכתובים בנדון זה,
ועוד חזון למועד בעה"ו. [וראה לעיל
במכתבי אל הרב גבאי בענין זה].

רק רציתי להוסיף על מה שראיתי שם
(סימן ט') שהאריך בענין איסור
נשיקה למת. והנני להציג לפניכם ממה
שכתוב בזה אצלי בעבר (ח' תמוז
התשע"ח), ובתוספת נופך עתה לאור

דבריהם, שאי אפשר לביהמ"ד בלא
חידוש.

א. בצוואות רבינו יהודה החסיד (אות
ד') כתב וז"ל: לא ינשק אחד מבניו
כשהוא מת, כי לא ישאר לו אפילו אחד.
עד כאן. וכן בספרו ספר חסידים (סי'
רל"ו) כתב: ולאדם שמת לו בנו או בתו,
לא ינשק אותם, ולא יניח אשתו לנשק
אותם, כי מקצרים ימי בניהם ובנותיהם.
ע"כ. וכן ברוקח (סוף סימן שט"ז)
ובארחות חיים ח"ב (עמוד 600)
וברבינו ירוחם (נתיב כ"ח ח"א, דף
רל"א ע"ד) הביאו כן מספר הכבוד לר"י
החסיד, כלשון הכתוב בצוואותיו.
ולכאורה משמע מלשונם שאין לעשות
כן אלא דוקא בבנו או בבתו, אבל במת
אחר, וכל שכן בצדיק ות"ח לית לן בה.
וכן כתב הרב פתחי תשובה ביו"ד (סי'
שצ"ד סק"א) שנ"ל שדוקא לבנו ולבתו
אסור, אבל לשאר מתים מותר כדכתיב
גבי יעקב (בראשית נ' א') ויבך עליו
וישק לו. עכ"ד. ועיין במדרש לקח טוב
(בראשית שם) שכתב: וישק לו. נשיקה
של פרידה. ע"כ. ובמדרש שכל טוב
(בראשית שם) כתב וז"ל: ויבך עליו
וישק לו. מלמד שמותר לאדם לנשק את
המת עד שלא נקבר, וזו היא נשיקה של

פירוד גמור. ע"כ. וכן במדרש רבתי (בראשית שם) כתב וז"ל: וישק לו מלמד שצריך אדם לנשק את מתו על פרישתו. ע"כ. הרי שמותר לנשק את המת עד שלא נקבר. וע"ע במדרש בראשית רבה (פרשה ס"ה אות כ"ב, ובפירוש הרד"ל ושאר מפרשים שם, ובפרשה ע' אות י"ב). וכן בספר צרור המור (בראשית שם) כתב וז"ל: מכאן אמרו זו נשיקת פרישות מכאן שצריך האדם לנשק את מתו על פרישתו. ע"כ. וכן כתב עוד בצרור המור לעיל מיניה (פר' חיי שרה) על הפסוק ויקם אברהם מעל פני מתו. ע"ש. ואם כן נראה שעל שאר מתים אין איסור, ואדרבא יש ענין לעשות כן, וכדסברו הנך רבנן קמאי. וכן בילקוט שמעוני (פר' מסעי רמז תשפ"ז) מבואר בזה"ל: אחר כך ירד הקב"ה ונטל נשמתו בנשיקה שנאמר על פי ה'. והיו משה ואלעזר מנשקין את אהרן, משה על לחיו אחד ואלעזר על לחיו אחד. ע"כ. וכן בספר הזוה"ק (פרשת האזינו דף רצ"ו ע"ב) מסופר בפטירת רשב"י זיע"א, שבנו רבי אלעזר קם ונטל ידי אביו ונשק להם. ע"ש. וכן איתא בירושלמי (סוף פרק ב' דשבת) בפטירת רבי אליעזר, נכנס רבי יהושע וחלץ את תפליו והיה מגפפו ומנשקו ובוכה. ע"כ. ואם כן נראה שאין בזה כל מניעה, ודוקא בנו או בתו שאני. וכן כתב הרב מעבר יבוק (שפת אמת ריש פרק י"א) דבנו ובתו שאני על דרך שאמרו קצת מן החכמים שאין לאב

לילך אחר בנו הבכור לקבורתו גם שאין הדין והמנהג כן (עיי' בהגהת מור"ם סוף סימן שע"ד). ע"ש. וכן כתב גם בספר נחמד למראה ח"ב (דף י"א ע"ב) על דברי הירושלמי דשבת הנז', שמכאן מבואר שיכול אדם לגפף ולנשק לצדיק במותו, ודוקא על מות לבן או לבת אין האב והאם יכולים לנשקם, משא"כ בשאר אינשי ובפרט לצדיק במותו. ע"ש.

ב. אלא דעינא דשפיר חזי למרן החיד"א זצ"ל בספר דבש לפי (מערכת נ' אות כ"ד) שכתב וז"ל: נשיקה. קבלה מפי רבינו אלעזר בן רבינו יהודה זצוק"ל דסכנה הוא לישק המת, לפי שכשהוא מנשקו המת מחבבו ומוליכו לבית עולמו חוץ מאב ואם, וכל אדם שנושק בנו אחר מותו בידוע שכל בניו ימותו לו בחייו. רבינו אפרים בפי' על התורה כ"י פר' ויחי. ע"כ. הרי שדוקא על אב ואם הותר, ולא על שאר מתים. ואם כן אין ראייה מיוסף הצדיק שנשק ליעקב אבינו ע"ה, וכן אין ראייה מר"א שנשק לאביו רשב"י. ושור"ר עוד בספר תוספות השלם חלק ה' (פר' ויחי) שכתבו שם בזה"ל: וישק לו, כל המנשק מתים, מתים בניו. אך יעקב לא מת, שפתותיו דובבות. ע"כ. הרי שגם באביו נאסר ולא הותר רק ביעקב אבינו ע"ה שלא מת. אולם אף שמצאנו כמה ראשונים שמתירים נישוק, הלא הם מדרש שכל טוב ומדרש רבתי. וכן משמע מדברי ר"י החסיד ודעמיה שרק בבנו אסור,

ובשאר מתים מותר. ולגבי אב ואם גם רבינו אפרים מודה להתיר. ואין מי שאוסר באב ואם אלא בתוספות השלם הנ"ל, מ"מ בנוסף לדברי תוספות השלם עוד מצינו לרבינו חיים בן עטאר זצ"ל בספרו הקדוש אור החיים עה"ת (פר' ויחי) שכתב: וישק לו. פירוש לו נשק, אבל אין נכון לעשות כן למת אחר כי המת גרוש בטומאה וטומאתו בוקעת ועולה עד לרקיע ותפגם הנפש הנושקת, אלא לו ליעקב כי חי הוא אלא דורמיטא קראתו כישן ונרדם. ע"כ. ואף שלא אסר, מ"מ לפי דבריו אין נכון לעשות כן בשום מת אם לא ביעקב אבינו ע"ה וכיוצא בו. וכן בשו"ת לבני מנשה (סימן כ"ט) הנדפס בסוף ספר גבול מנשה, כתב, שאף שאין לנו עסק בנסתרות, ראוי לסמוך על דברי הקדוש האור החיים שכל דבריו אמת ונכון. ע"ש. ולפ"ז גם אין ללמוד מאלעזר שנשק לאהרן ומר"א שנשק לרשב"י ומרבי יהושע שנשק לרבי אליעזר. דשאני הני קדושי עליון שאין בהם שום פגם ח"ו משא"כ בשאר אינשי. וכן בקודש חזיתיה להרב יפה ללב ח"ה (יו"ד סי' שד"מ סק"ח) שכתב עפ"ד האו"ה לגבי יעקב אבינו ע"ה, דה"ה לגבי רשב"י, אך בדורנו זה שדור הולך ומתמעט לא נכון המנהג שנוהגים לנשק ידי המת אף שהוא מכוסה בבגד, כי אם עומד מנגד ועושה כדרך שעושין לפני מי שגדול. ע"ש. וע"ע בספר תשובות הגר"ח ח"ב (סי' תתשי"ט, ובהערה

שם). וה'ן נוסף עוד, שגם בדברי ר"י החסיד בספר חסידים אין זה פשוט שלא אוסר אלא רק בבן, שהרי בספר חסידים הנד"מ הביא שבכת"י אוקספורד הנוסח לא ינשק אדם למת שמת לו וכו', ובכת"י רוטשילד הנוסח אין לאדם לנשק את המת וכו'. ולנוסח זה כל מת אסור לנשק. אם כי הנוסח שלפנינו יותר עיקרי, בפרט שהובא גם ברוקח באו"ח ובריו"ו כמובא בריש מילין. וע"ע בשו"ת בנין אב ח"ד (סימן ס"ד) בענין מה שנהגו באיזה קהלה בחו"ל שהקרוכים ינשקו את הנפטר קודם ההלויה, שיש לבטלו. ע"ש. ואף שעל פי האמור יש מקום להקל בבן לאביו, או אף לשאר מתים כל שאינו בנו, מ"מ שב ואל תעשה עדיף. ובפרט דחמירא סכנתא. וע"ע למרן הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה — אבילות חלק א' (עמ' צ' וצ"א) שאף שבתחילה צידד שמת אחר שאינו בנו או בתו, וכל שכן בצדיק ות"ח, מותר. מ"מ לבסוף צידד להיפך ונשאר בצ"ע (רק מה שכתב בחזו"ע שם בשם הרוקח עה"ת פר' ויחי שכתב, וישק לו, כל המנשק מתים מתים בניו. ע"כ. לא מצאנו לשון זו שם אלא בספר תוספות השלם וכו"ל). וע"ע לו בחזו"ע ח"ב (עמ' פ"ו). וע"ע בשו"ת דברי בניהו חלק י"ז (סי' מ"ג) שנשאל אם מותר לנשק ידו של נפטר רב רבנן אחד מגדולי הדור, והעלה שהמיקל לנשקם יש לו כר נרחב לסמוך עליו. וה"ה לנשק ידי אביו. ע"ש. וכתב בלשון

זו, דאיהו נמי ס"ל שבדורותינו שב ואל תעשה עדיף. ואמנם יש מקומות שנהגו שהקרוכים מנשקים את הנפטר, כמ"ש בספר עלי הדס (פרק כ"ג אות ד') שכן נהגו בתונס, ובספר נתיבות המערב (מנהגי חברה קדישא עמ' 172 סעיף ל"א) עטרת אבות ח"ג (פרק ל"ג סעיף י"ג) שכן נהגו במרוקו. ויש להם על מה שיסמוכו. אלא שעדיף להמנע מכך. ושו"ר עוד להגר"י משאש זצ"ל בספר אוצר המכתבים ח"ב (סימן אלף כ') שגם העיד בזה על מנהג אלג'יר שנהגו כך, וכתב שטוב להם לבטל מנהגם, ויעקב אבינו שאני. ע"ש.

ג. וגם הלום ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ב (חיו"ד סוף סימן כ') שכתב שאף שיש מקום להקל לגבי שאר מתים, מ"מ כתב בספר שבעים תמרים שהמנהג בזמננו שלא לנשק שום מת, והטעם משום איסור ובחוקותיהם לא תלכו שכידוע שכן נהוג אצלם, הובא בספר שמירת הגוף והנפש (ח"ב סי' קצ"ז ס"ד). וכן העלה הגר"ח סופר בספר מנוחת שלום ח"ט (סי' ט') שלענין מעשה בודאי חמירא סכנתא מאיסורא וכו'. עכת"ד הרב ברכת יהודה. ולכאורה יש מקום להעיר על דברים אלו, דהא בשו"ת מהר"י קולון (שורש פ"ח) מבואר שאין איסור של בחוקותיהם לא תלכו אלא בחוק בלי טעם או בדבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות. ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ג (חיו"ד סי' כ"ד). וכל זה לא שייך בג"ד. וכל שכן

במנהג זה שיש לו מקורות מכתבי הקודש הקדמונים. וכבר בשו"ת דברי בניהו הנז' העיר בזה על דברי הרב ברכת יהודה. ע"ש. וכן נראה עיקר שאף שמן הדין יש מקום להקל בזה (מלבד בנו או בתו) ובפרט על או"א או על רבו, ובפרט אם הנפטר ת"ח וצדיק, מ"מ שב ואל תעשה עדיף. וכן הגר"א ל שטיינמן זצ"ל בספר אילת השחר על התורה (פר' ויחי) כתב שלא שמענו שנהגו בזה אפילו על אב ואם. ע"ש.

ד. ושוב נדפס האי ספר'א טב"א דמעכ"ת שו"ת גם אני אודך חלק ד', ושם (סימן ט') דן ידין בג"ד, והביא שם (אות ד') משו"ת תשובות ישראל ח"א (עמ' שפ"ד אות ר"י) שהסתפק בכוונת ספר חסידים, אם הכוונה שרק בפיו יש לאסור, או אף כשמניח ידו על המת ומנשק היד. וכמו שבברכ"י (יו"ד סי' רפ"ה) כתב דסגי להניח ידו על המזוזה ומנשק ידו. ולפ"ז אין להניח ידו על המת ומנשק דחשיב נישוק. אולם בספר יסוד ושורש העבודה (פ"ט) כתב שהאר"י הקפיד לנשק הס"ת בפיו. ודלא כמו שנוהגים ליגע ביד ולנשק ביד. ועל פי זה רצה הרה"ג המשיב ליישב מה שמצינו בירושלמי שהזכרנו בריש מלין שנישק רבי יהושע לרבי אליעזר, שיש לומר שכל זה לנשקו על ידי פיו ממש ולא כשמניח ידו על המת ומנשק את היד שבאיזה אין סכנה. וכן חילק בשו"ת בנין אב ח"ד (סוף סי' ס"ד) בין נשיקה בפנים שהיא נשיקה

של קירבה ודביקות לבין נשיקה על היד שיש בה ענין של כבוד הכנעה ומחילה. וכן חילק בספר עיטורי חיים (עמ' קכ"ח). אלא שמדברי הילקוט שמעוני מבואר דמשה ואלעזר (כצ"ל) נשקו לאהרן זה בלחיו האחד וזה בלחיו האחר, הרי שנישקו בפנים ממש. עכת"ד (ובעיקר דברי הילקוט, עיין מה שכתבנו בזה לעיל אותיות א'-ב'). ואף שדיבר בחכמה, מ"מ כמדומה שעירוב פרשיות שנו כאן, והרב בנין אב והרב עיטורי חיים התירו לנשק ביד ממש, ואילו עיקר חילוק הרב תשובות ישראל הנז', הוא להניח ידו על המת ומנשק את יד עצמו (לא של המת), והא קיל טפי שאין מנשק באופן ישיר אף לא את ידו של המת. וכן נכון שלא לנשק את יד

המת בפיו ממש, וכמו שהזהיר על כך הרב יפה ללב ח"ה (יו"ד סי' שד"מ סק"ח), ושם הציע הצעה יותר טובה, לא ליגוע כלל במת, רק יעמוד מנגד ועושה כדרך שעושין לפני מי שגדול. והבאתי דבריו לעיל (אות ב'). וכן נכון, שאף שמן הדין יש מקום להקל אף בנישוק בפנים (מלבד בנו או בתו), בפרט על אביו ואמו או רבו, ובפרט אם הנפטר ת"ח וצדיק, מ"מ שב ואל תעשה עדיף. והרוצה לנשק ינשק מרחוק שיעמוד מנגד וינשק ידו. ויה"ר שלא ישמע שוד ושבר בגבולנו, ונזכה במהרה לבנין בית מקדשנו. אמן.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן יז

אם מותר לכהן להתחבא בביה"ק מפני חשש סכנה

בס"ד אלול התשע"ו לפ"ג.

לכבוד מעלת ידידנו רב כהנא. ממנו יתד
ממנו פינה הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
יצ"ו.

אחדשה"ט!

בדבר חקירתו אשר חקר בכהן ששמע
אזעקה ואין לו היכן להסתתר רק
במקום שיש בו טומאה כמו בית-חולים
או בית החיים, אם יכול להכנס לשם
משום ספק פיקוח נפש. זאת אשיב
בס"ד.

א. הנה בב"מ (ק"ד ע"א) איתא,
אשכחיה רבה בר אבוא לאליהו
דקאי בבית הקברות של עובדי כוכבים
וכו' אמר ליה לאו כהן הוא מר מאי
טעמא קאי מר בבית הקברות וכו'.
וכתבו שם התוספות (עמוד ב' בד"ה
אמר) וז"ל: תימה לר"י היאך החיה בנה
של האלמנה כיון שכהן היה דכתיב
(מלכים א' י"ז) ויתמודד על הילד וגו'.
ויש לומר שהיה ברור לו שיחייהו לכך
היה מותר משום פיקוח נפש. עכ"ל.
ומשמע דדוקא אם ברור לו שיחייהו
מותר דהוי פיקוח נפש, אבל אם הוא
ספק פיקוח נפש אסור לכהן להטמאות.
וע"ע בשו"ת בית יעקב (סי' ק"ל) שכתב
שלדעת הסוברים שאסור לכהן להכנס

לבית שיש בו גוסס, גם לרופא כהן
אסור להכנס, כיון שאין הרפואה ודאית
אלא ספק. וחיליה מדברי התוספות
הנ"ל. ע"ש. ולכאורה קשה הדבר אחר
שכמו שמותר לחלל שבת גם בספק
רחוק (כל שאינו רחוק מאד) גם בזה
יהיה מותר לרופא כהן להכנס לשם. וכן
בשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' י"ג)
האריך להשיב בזה על דברי הרב בית
יעקב. ע"ש. וליישוב הדברים עם דברי
התוס' הנז', נראה לומר בפשיטות
דתוספות קושטא דמילתא קאמרי, בכח
נבואתו ידע ודאי שיחיה. וה"ה גם
בספק. וכן ראיתי למרן החיד"א בשו"ת
חיים שאל ח"ב (סי' מ"ג אות ב')
ולמהר"י נג'אר בספר לימודי ה' (לימוד
ק"ב) שכתבו כן. ע"ש. וע"ע בשו"ת
יביע אומר ח"א (חיו"ד סי' י' בהערה
ראשונה) מה שכתב בזה. ע"ש (ועוד
הארכתי הרב בית יעקב במקום אחר).
ואם כן לכאורה יש להקל בנדון זה
לכהן להכנס למקום טומאה בשעת
האזעקה. אולם מכל מה שהארכנו
במקום אחר (בתשובה בענין אזעקה
בשעת התפלה) קא חזינן שכל שהסכנה
רחוקה ולא לפניו אין לו לזוז באמצע
תפלתו, ואם כן בודאי שאין לו להכנס
לאהל מת ולטמא עצמו. ואין הכי נמי

אם הסכנה קרובה, כגון בערים הסמוכות לשונאי ישראל אשר שם יש שכיחות גבוהה של פגיעות, יש לו להכנס לשם. ומה גם שיש לצרף דעת הראב"ד (פ"י מהלכות נזירות הלכה ט"ז) שבזה"ז שהכהנים טמאי מתים אין עליהם עוד חיוב טומאה. אף דלא נקטינן כוותיה (עיין בחזון עובדיה – אבילות עמ' ח' והלאה).

ב. וראיתי לכמה חכמים מחוכמים בדורנו, אשר רוח אחרת עמם בענין זה, כאשר יראה הרואה בשו"ת משנת יוסף חלק י"ג (סימן רס"ז), ובשו"ת דברי בניהו חלק כ"ג (סימן צ"ה), ובשו"ת אבני דרך חלק ט' (סימן קל"ט), ובשו"ת מעולפת ספירים ח"א (סי' י"ח), ובשו"ת בית מתתיהו ח"ב (סי' ל"ז) ובספר גם אני אודך מתשובותיו ח"א (סי' י"ח), שכתבו אל הרב השואל הנז' להקל בזה. אך כמעט ולא נגעו בכל הסוגיות הנז' שהיכן שאין הסכנה לפנינו והיא רחוקה אין להחמיר. רק ראיתי בשו"ת ברכת יהודה ח"ו (חיו"ד סי' כ"ח) שכתב להחמיר בזה מהני טעמי תריצי, והעיר על דברי חלק מהחכמים הנ"ל שהיה להם לחלק בין אם שכיח סכנה באותו מקום או לא. ע"ש. וכן ראיתי לידידנו הרה"ג רבי משה שמואל דיין נר"ו בספר גם אני אודך מתשובותיו חלק ב' (סימן כ"ח) שנרגש מהאמור, והעלה (אות ו') דכיון שהוא חשש רחוק מצד המציאות שיפגע הטיל בדיוק במקום שהוא נמצא אין

להתיר משם פיקוח נפש. אך שוב (אות ו') כתב שאם הכהן חושש לנפשו שמא בכל זאת יפגע הטיל במקום שהוא נמצא יש להתיר לו להכנס לאהל המת, וצירף כמה צירופים. ע"ש. ואין הכי נמי שאם באמת יש מקום רב לחששותיו, כגון שהוא בערים הסמוכות למקום האויב ששולחים שם טילים רבים, וכן אם יש חשש שיפגע בנפשו מחמת בהלה, יש מקום להקל. הא לאו הכי לא. וכבר בזמנו שנשלח אלי שו"ת מעולפת ספירים הנז', כתבתי אל הרה"ג המחבר בענין זה, אף שיפה כתב, יש להבהיר ולדעת שהכל לפי הענין ולא כל ספק הותר לעבור בו איסורים. וציינתי לש"ע (סי' שכ"ט ס"ב) ולשו"ת ברכת יהודה הנז'. וכפי שנדפס בשו"ת מעולפת ספירים ח"ב (בסופו סימן ו', עמוד תק"ן), ובתשובתו אלי שם (סי' ז') כתב: הנה כת"ר לא ביאר לן למאי נחית "ומה אדיר שמך, אם יואיל (כצ"ל) נא לבאר דבריו. ע"ש. ולא אסתייע מילתא לבאר הדברים בהרחבה. ובאמת כוונתי פשוטה שמבואר בש"ע שם שלא בכל מקום אמרינן להקל מפני פיקוח נפש, וכמו שציין לש"ע הרש"ש בברכות (ל"ג ע"א) וכמו שהעלה בשו"ת ברכת יהודה הנז', וכמו שהרחבנו הדיבור בכל זה בראש דברינו. והכל לפי הענין, וכל שאין סכנה קרובה לפנינו אין להקל בזה. אם כי לגבי נדונו של הרב מעולפת ספירים אם מותר להכנס לבית חולים, כתבתי אליו, שיש לדון מצדדים אחרים

שלא תמיד הכהן נאסר להכנס לשם, ופעמים שש שם רק ספק טומאה, או טומאה דרבנן, וספק טומאה ברה"ר הותרה. ושהארכת בזה במקום אחר. וכעת אבאר גם כוונתי בזה בקצרה, על פי המבואר אצלי במקום אחר באריכות, וגם בזה כמובן שאין כל בתי החולים שוים, ולא ראי זה כראי זה, וכן אין כל העתים שוים, ואף בבתי-חולים עצמם לא בהכרח שכל אחד כולו טהור או להיפך, אלא יש מחלקות ויש מחלקות, ויש מקומות שיש בהם כמה וכמה חששות, ויש מקומות שכמעט ואינם. ובכל ב"ח צריך לדון בפני עצמו אחר העיון והבדיקה. ובאופן כללי הספיקות בזה מורכבים מכמה צדדים, הן מחמת שיש בעוה"ר כמה מתים כמעט בכל יום (בבתי-חולים הגדולים יכול להיות כחמשה ביום), ואף שהמת נמצא בחדר או בחדר ניתוח וכיוצא, מ"מ מעבירים אותו לחדר קירור שעל פי רוב נמצא במרתף אחר כשעתיים מפטירתו (כך הוראת משרד הבריאות, ויש שמקדימים), ואם כן יש חשש לעבור במסדרונות מצד סוף טומאה לצאת. וגם שיש חשש מצד שיתכן ויפגש בטומאה ממש. וכן יש חשש מצד הנפלים שמטמאים, וחשש זה מצוי בעיקר ליד חדרי לידה. וכן יש חשש מצד שברוב הבתי-חולים יש שם בית-ספר או מכון לרפואה וכיוצא, ויש שם אברים שהשאירו לצורך לימודם. ולכאורה בכל מקרה שאנו מסופקים בו הא קיי"ל (נזיר

דף נ"ז ע"א, סוטה דף כ"ח ע"ב) ספק טומאה ברה"י טמא, ברה"ר טהור. ואם כן מקומות ציבוריים אלו שרבים בוקעים בהם, כל ספק יש לטהר. אלא שבספר מרחשת ח"א (סימן ב' אות ג' ס"ק י"ז בהערה דף י"ב ע"א) כתב לחדש בטובו, דאף דספק טומאה ברה"ר טהור, היינו רק שהדין כך שלא נטמא, אבל בעצם המציאות והמעשה הרי הדבר עדיין בספק אם יש כאן טומאת מת או לא, ולפ"ז אף שלא עובר הכהן על לא יטמא שהרי הדין שטהור הוא, מ"מ בטומאת כהן למת הרי יש גם איסור נוסף דעל כל נפשות מת לא יבא, ובאיסור זה כיון שיש ספק במציאות והרי אפשר שיש כאן מת הרי אם הוא נכנס הוא עובר בלאו של לא יבא, ככל איסורין שבתורה דספיקו לחומרא. עכת"ד. ולפי דבריו גם בספק טומאה ברה"ר, אף שלא נטמא הכהן אם היה שם, מ"מ אסור לו להכנס לכתחילה למקום זה משום דספיקא דאורייתא לחומרא, ואם נכנס הרי הוא נכנס בספיקא דאורייתא דלא יבא. וכן בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סימן צ"ו אות כ"א) ובשו"ת תשובות והנהגות ח"א (חיו"ד סי' תרע"ז) סמכו על דברי הרב מרחשת הנז'. ע"ש. אולם הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ו) שהזכירו בספר מרחשת שם לעיל מיניה, כתב כן רק לגבי כהן גדול. וכן כתב הרדב"ז (שם) שבכהן הדיוט אין לאו דלא יבא רק לא יטמא. ע"ש. ועוד, שהרמב"ם בהמשך דבריו שם

(הלכה י"ד) כתב, מותר לכהן להתטמא בבית הפרס וכו' לדבר מצוה וכו' וכן מתטמא בטומאה של דבריהם לכבוד הבריות וכו' וכן מדלגין על ארונות של מתים לקראת מלכים וכו' וכן מתטמא בטומאה של דבריהם לדון עם הגויים וכו'. עכ"ל. וכן נפסק בשלחן ערוך יו"ד (סי' שע"ב ס"א). הרי שאף לגבי בית הפרס וכיצא שיש בו ספק טומאה ומה"ת ספיקו טהור ורק חכמים גזרו, מותר להכנס באופנים מסויימים, ולא אמרו שיש שם לאו של לא יבא. אלא כיון שאין לאו של לא יטמא ממילא גם אין לא יבא. וכן כתב הרב מנחת חינוך (מצוה רס"ג אות ל"ד) שמותר לכהן להכנס אף לכתחילה למקום שיש בו ספק טומאה ברה"ר, כיון שספיקו טהור ממילא אין כל איסור. ע"ש. אלא שזה לא יגהה מזור לחשש מצד אלו שבעוה"ר נפטרו בבית-חולים, וא"כ מהם יש חשש מצד סוף טומאה לצאת, שהטומאה עתידה לעבור דרך שם, ובכה"ג אין לכהן לשהות שם אף אם עתה הטומאה מבודדת במקום סגור, כיון שעתידה לעבור דרך שם. וכמו שפסק מרן בש"ע יו"ד (סי' שע"א ס"ד), חצר המוקפת זיזין ואכסדראות וטומאה באחד מהבתים, אם כל פני הבתים והחלונות נעולים, טומאה יוצאת לתחת הזיזין והאכסדראות. ועיין להש"ך (סי' שע"ב ס"ק ב') שכתב שסוף טומאה לצאת הוא מדרבנן. וע"ע בספר חזון עובדיה — אבילות חלק ב' (עמ' כ"ו

ול"א) שכן דעת רוב האחרונים שאיסור זה הוא מדרבנן. ע"ש. ומ"מ הרי עדיין אסור להכנס מדרבנן. אלא דלקושטא דמילתא נראה להקל בזה מן הדין, כיון שחשש זה אינו בכל עת, שהרי לא בכל רגע יש מת ח"ו, ובממוצע יש כחמשה נפטרים ביממה בבתי-חולים הגדולים, ומעבירים אותם לחדר קירור אחר כשעתיים מהפטירה, ואם כן אין הרח שמתי שנכנס הכהן יש כעת חשש של סוף טומאה לצאת, וספיקא הוי, וברה"ר ספיקו טהור. אלא אם כן שוהה שם זמן רב שאז קרוב לודאי שיהיה שם טומאת מת. אבל ביקור קצר מותר מן הדין. ועוד הוספתי בתשובה לומר, שאף אם בכל כמה שעות יש טומאת מת, מ"מ בחלק מהבתי-חולים, בעיקר הגדולים, יש בתוך המחלקה מעליות פנימיות המיועדות לשימוש הצוות הרפואי ומטופליהם בלבד, כך שאם ח"ו יש נפטר במחלקה מעבירים אותו במעלית זו אל המרתף היכן שמניחים את הנפטרים (ומשם על פי רוב יש יציאה צדדית להוציאו מהבי"ח, ולא מהכניסה הראשית), והמחלקה סגורה ומסוגרת ולא בהכרח שהטומאה תעבור גם לשאר מחלקות הבית-חולים, אחר שיש ביניהם כמה וכמה דלתות, ומסתמא לא כולם פתוחות באותו רגע. אלא שאין זו המציאות בכל הבתי-חולים, ויש כאלה עם מדרגות המחברות את כל רוב המחלקות (אלא שעל פי רוב כמדומה ויש כמה דלתות בין נחלקה למחלקה,

ואף לחדר מדרגות יש דלת, ואינו מיועד לשימוש רגיל רק לשימוש בשב"ק או במקרה צורך). אלא שכל זה לא יגהה מזור רק למחלקות הרגילות, אבל במחלקות של נשים יש חששות אחרות מצד הנפלים, ובזה כפי הנשמע לא כל בתי-החולים מתוקנים, ויש שמוציאים את הנפלים למסדרון והטומאה מתפשטת בכל המחלקה. ויש שמתוקנים בזה ומוציאים את הנפלים ביציאה צדדית. וכל מקרה לגופו. ומ"מ לצורך גמור, כגון לבקר את קרוביו השוכבים על ערש דוי, לכאורה יש להקל כל שאין ואף לחדר מדרגות יש דלת, ואינו מיועד לשימוש רגיל רק לשימוש בשב"ק או במקרה צורך). אלא שכל זה לא יגהה מזור רק למחלקות הרגילות, אבל במחלקות של נשים יש חששות אחרות מצד הנפלים, ובזה כפי הנשמע לא כל בתי-החולים מתוקנים, ויש שמוציאים את הנפלים למסדרון והטומאה מתפשטת בכל המחלקה. ויש שמתוקנים בזה ומוציאים את הנפלים ביציאה צדדית. וכל מקרה לגופו. ומ"מ לצורך גמור, כגון לבקר את קרוביו השוכבים על ערש דוי, לכאורה יש להקל כל שאין

ברור שיש שם טומאה, כמו שראינו בש"ע (סימן שע"ב ס"א) שמותר להטמאות בטומאה דרבנן לצורך נוחם אבלים וכיו"ב. ובודאי שהוא הדין גם לצורך מצות ביקור חולים. וכן כתב בספר ערוך השלחן (שם). וכן כתב בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (חיו"ד סי' קפ"ד), ובמכתבו שנדפס בקובץ מוריה (שבט תשע"א עמוד קנ"ב). ע"ש. וע"ע בשו"ת מעשה נסים חלק ב' (סימן רס"ד) ובספר פסקי משה על הלכות אבילות חלק ב' (פי"ג הערה 22). ואכמ"ל.

סימן יח

יחוד עם אמו ואשה אחרת

בס"ד יום חמישי י"ט אלול ה'תשע"ט
לפ"ג.
יעלה ויבא לקראת מעלת הרה"ג הנעלה. רבי
אמיר ולר ישמרוהו צורו אמן סלה.
אחדשה"ט!

הנני מאשר בתודה קבלת ספרו היקר
אמרתו ארץ על הלכות יחוד,
במהדורא בתרא, על ידי ציר אמונים
ידידנו הנעלה הרה"ג רבי גמליאל הכהן
רבינוביץ נר"ו. ומאת ה' היתה זאת,
שבדיוק היום בבוקר הבאתי את ספרו
(מהדורא ראשונה) הנמצא אצלי קמיה
דמו"ר ועט"ר מרן ראש הישיבה הגאון
הנאמ"ן יחשל"א, אודות מאי דבדיק לן
בבחור הגר עם אמו, ויש אשה אחת
שרוצה לישון בביתם, אם האם מצלת
מן היחוד, ואמר שזוכר הוא שהגאון
חזון איש היקל בזה. והראיתיו שכן
הביא איהו גופיה בתשובתו שנדפסה
בשו"ת מגיד תשובה ח"ב (חאה"ע סי'
ג'), ושוב בדבריו בקובץ ויען שמואל
כרך כ"ב (סימן כ' עמוד ר"ה), שהביא
שם מספר דבר הלכה (עמוד ק"ח)
שהגאון חזון איש הורה למעשה להתיר.
וכן הראיתיו עוד ספרים שדברו בזה
ובהם ספרא טבא דכת"ר, ואחר שראינו

דבריו (פרק י"ג סעיף א' ובהערה שם),
שהביא דעת האוסרים והמתירים,
ושמהראשונים ומרן יש משמעות לכאן
ומשמעות לכאן, ואין ראיה ברורה לכאן
או לכאן, אמר מו"ר להורות למעשה
במקום צורך כהמתירים, אחר שרבו
המתירים באיסור דרבנן, ובפרט שכן
הורה גבר הגאון חזון איש "שידוע
שהיה מחמיר ומיראי הוראה" (לשון
מו"ר בתשובתו הנז'). ואמר כמו
שמצינו כיו"ב להגאון מהר"ם שתרוג
זצ"ל בשו"ת ישיב משה ח"א (סי' ל"ד)
שבדבר שלא מבואר במרן ובגדולי רבני
ספרד, אבל ראינו שמתירין אותו רבני
אשכנז כגון הרב תבואות שור או הרב
פרי מגדים או הרב לבושי שרד, אע"פ
שכמה רבנים אחרים מחמירים יש
להתיר, שרבנים אלו גאונים מובהקים
ומחמירים הרבה ומחפשים הרבה
חיפוש מחיפוש בכל הצדדים אשר
אפשר לצדד, ואין מתירים אלא בדבר
ברור שאין בו שום צד של איסור,
ועליהם יש לסמוך ולהתיר בפשיטות.
עכ"ד (וכן הובא בשמו בכללים שבראש
ספר שבת אחים אות ו', ובספר הלכה
למשה מערכת פ' אות א', ובספר זכרי

כהונה מהדורא בתרא, כללי ש"ס ופוסקים אות ל"ז). והוא הדין לגבי הגאון חזון איש, שבכל דבר שאין הכרעה ברורה, אם הוא מיקל אפשר לסמוך עליו בפשיטות. עכת"ד.

רק זאת אעיר על מה שראיתי שהביא שנחלקו בזה גדולי רבותינו הספרדים, שמרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כ"ו) אסר, כיון שבאמו לא שייך הטעם של אשתו שמקנאה בירך חבירתה, ועוד שהיא מחפה על בנה. ואילו הגר"ח פלאג'י בשו"ת חיים ושלום ח"א (סי' י"ט) התיר כיון שמתבייש גם מאמו. וכתב כת"ר שיש להתיר רק במקום צורך, אחר שקבלנו הוראות מרן החיד"א כמ"ש הגר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' י' סעיף צ"ד) ועוד. ע"ש. עכת"ד. ובאמת

שקבלת הוראות החיד"א אינם קבלה גמורה כקבלת הוראות מרן הש"ע, אלא שעל פי רוב רגילים להורות על פיו כל זמן שלא עמדנו על הדבר. אבל אין זה קבלה גמורה. כמו שביאר זאת מז"ק מוהרח"ך זצ"ל בשו"ת שיירי כהונה החדש (חיו"ד סי' צ'). ע"ש. ומטעם זה הגר"ח"פ גופיה אף שהביא כלל זה, אפילו הכי חלק על החיד"א בנ"ד. ויתכן וכת"ר נרגש בזה ולכן כתב להקל במקום צורך. וכן נראה עיקר להקל בזה כל שיש צורך בדבר.

ויה"ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה. עד ביאת גואל צדק במהרה. אמן.

בברכה רבה
ע"ה א"ך ס"ט

סימן יט

מי שלא שם מסכה אם יכול להיות עד בקידושין

בס"ד ד' כסלו התשפ"א לפ"ג.

לכבוד ידידנו היקר והנעלה. לו נאווה תהלה.
הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ ישמרהו
צורו אמן סלה.
אחדשה"ט!

אודות מאי דבדיק לן אם אדם שלא שם
מסכה בתקופה זו, יכול להיות
עד קידושין. אף שהוראת רוב חכמי
הדור שיש להשמע להנחיות הממונים
על הבריות ולשים מסכה. הנני להשיב
בס"ד.

הנה אף שאמת ונכון הדבר שרוב חכמי
הדור הורו לשים מסכה בתקופה
זו, והרי זה בגדר השתדלות, וה' יעזור
וירחם על עמו ועל נחלתו. וכבר
הארכתי קצת בענין זה בסימן הראשון
שנדפס בספר גם אני אודך ח"ב. מכל
מקום אין להכחיש שיש חכמים שאמרו
שאין צורך לשים מסכה. ויש שאמנם
רבותיהם אמרו לשים מסכה, אך נראה
הדבר בעיניהם כדבר מיותר, ואין
חושבים שעושים איסור במה שלא
הולכים עם מסכה. והרי זה דומה לדברי
הגאון רבי עקיבא איגר בתשובותיו
(חלק א' סימן צ"ו) וז"ל: עוד נ"ל לדון
בעיקר הדבר, אחר דמבואר בש"ע

(חו"מ סי' ל"ד סעיף כ"ד) בראו קושר
ומתיר בשבת ולא הודיעו לו תחילה
שאסור תולין שלא ידע שהיא מלאכה,
א"כ י"ל דהשחתה בתער דנתפשט
בעו"ה אצל הרבה לא חשב שזהו איסור
כ"כ דלא משמע להו לאינשי דאסור,
וכאשר באמת נזכר בגביית עדות דהשיב
למוכיח שהרבה אנשים חשובים עושים
כן, וכיון דבאמת פשתה המספחת
בזמנינו גם לאותן הנזהרים בשאר
דברים נדמה להם דאינו איסור כ"כ וכו'.
עכ"ל. וסמכו עליו כמה אחרונים
בתשובותיהם בנדונים דומים. וכל שכן
בנדון זה דידעינן על כמה חכמים דלא
שמיעא להו הך מילתא לשים מסכה,
ויש דשמיעא להו אך נראה בעיניהם
להידור בעלמא ומורידים אותה בכל
מקום צורך לפי ראות עיניהם, וסומכים
על כך שהם שומרים מרחק או שהם
בריאים וכיו"ב משאר טענות ומענות.
והרי אפילו על מי שיש לו מכשיר
טלויזיה ב"מ, שכתב מרן הגר"ע יוסף
זצ"ל בספר ענף עץ אבות (פ"ה משנה
ט"ו, עמוד שס"ג) דאפשר דהוא פסול
לעדות, שעובר על "ולא תתורו אחרי
לבבכם ואחרי עיניכם", ונשאר בצ"ע.
מ"מ כשנשאל למעשה על קידושין

שאחד מהם היה רואה ב"מ במכשיר זה, השיב בכי"ק בהאי לישנא: בהיות שמסתמא האיש שרואה בטלויזיה היה שוגג, ולא קיבל תוכחה מתלמיד חכם כמ"ש החזו"א (יו"ד סוף סי' ב'), ולא שמיצא ליה איסורא, נראה שהוא כשר לעדות בדיעבד ואין צריך קידושין אחרים. ע"כ (ונדפסו דבריו בקונטרס "מרן הרב עובדיה" שחיבר הרה"ג רבי דוד שלום נקי, עמוד ק"ה). וכל שכן בנ"ד שיש גם ת"ח שסבורים שאין כל איסור בדבר ללכת ברחוב ללא מסכה, שבודאי אם אותו העד מאותה כת הסוברת כך, ולא שכיוון חלילה לעשות איסור, הרי אינו נפסל בעדותו.

והן עתה בספרים החדשים שכת"ר שלח אלי, ראיתי כמה חכמים שכתבו בזה, ראשון בקודש בספר גם אני אודך תשובות הרה"ג רבי משה שמואל דיין נר"ו חלק ו' (סימן מ"א) שגם כתב להכשירו לקידושין עפ"ד הגרעק"א הנז'. ושכן שמע מהגר"ע פריד. אא"כ הוא חולה מאמת ולא חושש לצאת ולבוא בין האנשים שבזה מסתבר לפוסלו (ושכן כתבו בשו"ת אבני דרך חלק ט"ז סי' ק"צ, ושכן השיבו הרב דברות אליהו אברג'ל והרב דברי בניהו). ע"ש. ושני בדומה לו בספר גם אני אודך תשובות הרה"ג רבי חן פדלון נר"ו (סימן נ"ג) גם דרך בדרך זו עפ"ד הגרעק"א. אא"כ הוא חולה מאומת. ע"ש. והחוט המשולש בספר גם אני אודך תשובות הרה"ג רבי משה רחמים

שעיו נר"ו (סימן קמ"ט אות פ"ה) שתב בפשיטות שמי שטען שהקידושין פסולין, דבריו בטלים ומבוטלים ואין כזה פסול בתורתנו הקדושה וכו'. ע"ש. ואף שנראה כדבריו שהקידושין קידושין, מ"מ לא ידעתי למה גזר אומר שאין כל מקום להסתפק בזה, והלא אם אכן יש סכנה בדבר ואותו אדם לא אכפת ליה יש מקום לפסול הקידושין (אמנם להוכיחו בדרכי נועם ולא להלבין פניו ברבים כמו שהיה באותו נדון דאיירי ביה), ורק יש להכשיר מצד שיש הסוברים שאין חובה גמורה לשים מסכה, ועכ"פ לכמה לא משמע להו איסורא בהך מילתא דומיא דדברי רעק"א הנז'. וגם בזה אם אכן ידוע שחולה הוא ממש (ולא רק בבדידו), בזה קשה שלא לפוסלו וכמו שכתבו שני החכמים הראשונים ושכן הסכימו עוד חכמים.

רק שהיכן שהחלטנו שפסול הוא (כגון שידוע שחולה הוא ולא אכפת ליה להדביק אנשים), שמסתבר לפוסלו, יש לדון מצד דמסתמא היו עוד עדים אחרים מהקהל שהם כשרים לעדות אם יש לקיים הקידושין על פיהם. וכבר הארכתי בזה בתשובה שכתבתי מקרוב [ושוב נדפסה בשו"ת ויען הכהן חלק ג' סי' י"א] והנני מצרפה בזה.

דברי הראשונים בגדר נמצא קרוב

או פסול שנפסלה כל העדות

א. הנה במכות (ה' ע"ב) שנינו, ומה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול

עדותן בטלה, אף שלושה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, מנין אפילו מאה ת"ל עדים וכו'. רבי אומר אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות. ואימתי בזמן שהתרו בהן אבל בזמן שלא התרו בהן מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש. ע"כ. ובגמרא (ו' ע"א), היכי אמרינן להו, אמר רבא הכי אמרינן להו למיחזי אתיתו או לאסהודי אתיתו, אי אמרי לאסהודי אתו נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אי אמרי למיחזי אתו מה יעשו שני אחין שראו באחד שהרג את הנפש. ע"כ. ובתוספות (בד"ה שמואל) כתבו וז"ל: קשה היאך מצינו ידינו ורגלינו כשנותנין גט שיש במעמד קרובים, והיה לנו לומר דעדות הכשרים בטל, והאי דומיא דדיני נפשות וכו'. וגם לרבי נמי קשה שפעמים יתכוין אחד מן הקרובים להעיד. לכן נראה לר"י דגם לרבי יוסי לא אמרו דעדותן בטלה אלא דוקא באותן שמעידים בפני בית דין, אבל בשביל ראייה לחודה לא. ע"כ. וכן הרא"ש (שם פ"ק סימן י"א) הקשה, היאך תמצא קידושין וגיטין כשרים שנעשים בפומבי. ותירץ כדברי התוס', שאין הקרובים ופסולים מבטלים העדות אא"כ באו והעידו בב"ד עם האחרים. ע"ש. וכן התוספות גופייהו בב"ב (ק"ד ע"א בד"ה אבל) כתבו כן נמי גבי קידושין. ע"ש. וע"ע להם בסנהדרין (ט' ע"א בד"ה בזמן). וע"ע להרמב"ן בחידושי (ב"ב דף ק"ג ע"ב) שכתב

וז"ל: שלשה שנכנסו לבקר את החולה וכו'. כתב הר"ר שמואל ז"ל [ב"ב שם בד"ה ג' שנכנסו] דוקא שנכנסו לבקר אבל נכנסו להעיד כגון שזמנום לעדות הוו להו עדים ואין עד נעשה דיין, וגמר לה מדאמרינן במסכת מכות, היכי אמרינן להו וכו' ואמר הרב שכך דעת רבינו שלמה זקנו ז"ל וכו'. ויש מי שחולק וכו'. ומעשים בכל יום בקידושין וכתובות דמכנפי קרובים ורחוקים ולא פסלינן סהדותיהו דרחוקים ומקיימין עדות בשאר, ואפשר לומר שכל זמן שלא באו לבית דין מסתמא הקרובים לא כיוונו להעיד, והתם מפני שבאו לבית דין הם צריכים לישאל, אלא שאינו מנהג אלא לזמן שם שנים כשרים להיות עדים ולא השאר. ע"כ (ומ"מ סיים שם: ומיהו בשזימנו כשרים לעדות נראין הדברים כדברי רש"י ז"ל ורבינו שמואל תלמידו ז"ל דכיון דשוניהו לאינהו גופייהו עדים, פסולים לעולם לדין ואפילו היו שם עדים אחרים). וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א (סימן אלף וקפ"ט) שהב"ד הרמב"ן אלו. וכן בחידושי הר"ן (ב"ב דף ק"ג ע"ב), אחר שהביא שיטת רשב"ם, כתב וז"ל: אבל אינה מחוורת, שאין הדעת נותנת שמשעה שנתכוון להעיד יהא נעשה עד, ואם אתה אומר כן, פסלתינהו לכולהו קידושין וכתובות, שמעשים בכל יום שמקדשין בפני רחוקים וקרובים ואינם חוששים שמא הקרובים נתכוונו להעיד ותהא אף עדות הכשרים בטלה. וההיא

נמי דפ"ק דמכות וכו' אלא ודאי כשבאו לפני ב"ד קאמר ששואלין אותן וכו'. ע"כ (וכן סיים שם כדברי הרמב"ן, ומיהו כל שזימנום להעיד הדברים מראים דהוה ליה עד ואם פסול הוא פוסל את האחרים). וע"ע בעליות דרבינו יונה (שם) שהב"ד רשב"ם, וכתב: ואינן מחוורין. ע"כ. וכן הסכים המאירי בבית הבחירה (ב"ב דקי"ד ע"א). וכן דעת הגהות מימוניות (פ"ה מהלכות עדות אות ג'). וע"ע להריטב"א בחידושיו (מכות שם) שכתב וז"ל: למחזי אתיתו או לאסהודי אתיתון. פירש רש"י ז"ל לאסהודי אתיתון בשעת מעשה וכי אמרי דלאסהודי נתכוונו בשעת ראייה הוה להו עדים מחמת אותה כוונה בלבד, ואע"פ שלא באו לב"ד להעיד. וכן כתב רשב"ם ז"ל בפרק יש נוחלין [ב"ב שם] גבי ההיא דשנים שנכנסו לבקר את החולה, דדוקא נכנסו לבקר, אבל נכנסו להעיד הוה להו עדים ואין כותבין דין שאין עד נעשה דיין, מכיון שנתכוין לראות על דעת להעיד, ואע"פ שלא העיד, וכדאמרינן הכא דאי אמרי לאסהודי אתינן הוה להו עדים ומיפסלי כשרים אמטוליתיהו כאילו העידו, וכל שכן אי אתו מעיקרא למיחזי והשתא אתו לב"ד להעיד והעידו. זו שיטת רש"י ז"ל ונכדו רשב"ם ז"ל לפי לשונם. אבל הקשו עליו דמה סברא היא זו לומר כי לפי שמתכוין בשעת ראייה להיות עד יהא קרוי עד שלא להיות דיין ולפסול את הכשרים בכוונתו. ועוד

דא"כ היינו צריכין לסיים עדים בשעת קידושין שאם לא כן ויש שם שום קרוב אולי נתכוין להיות עד ופוסל את כולם והוה להו מקדשי בעדים פסולים או כמקדש בלא עדים שאין קידושיו כלום, ואנן בהדיא קי"ל דבקידושין לא צריך לומר אתם עדי, ולא שני לן בין במקדש ביחידים או ברבים בפני אביה או קרובים. ואע"פ שנהגו בקצת מקומות לסיים עדים בקידושין, לא משורת דין התלמוד עושין, אלא לפי שחשו לפירוש רש"י ז"ל וכו'. לכן הנכון, וכן יראה מפירוש רבינו חננאל, שאין השאלה הזאת אלא בשעת ביאתם לב"ד להעיד שאם באו להעיד או נצטרפו להעיד כשרין ופסולין נפסלו הכשרים וכו'. ע"כ. וכן כתב עוד בקצרה בחידושיו לב"ב (קי"ד ע"א). ע"ש. הרי שסבר שמעיקר הדין אין צריך לייחד עדים לקידושין. אולם בחידושיו לקידושין (מ"ג ע"א) כתב וז"ל: מיהו כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים, צריך לייחד עדי הקידושין, דאי לא כיון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כולם בטלה. ואע"ג דאמרי למחזי אתינא, וכי אמרינן התם דאמרינן להו למחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון ואי אמר למחזי אתיתן תתקיים העדות בשאר, היינו בדיני ממונות ובדיני נפשות שאין העדות מתקיימת עד שבאין לבית דין ושעת ראייה לא חשיבא עדות, אבל הכא בקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד, אלא אפילו

ידעינן דהכא קושטא דמילתא שקדשה אינה מקודשת בלא עדות, ואין לקידושין קיום בלא עדות, וגזירת הכתוב הוא. וכיון דכן שעת מעשה הוא שעת עדותן, וכיון דאיכא צירוף פסולי עדות עמהן עדות כולן בטלה דומיא דבעלמא כשיש צירוף פסולי עדות כשבאין להעיד בב"ד וכו'. כך הורה רבינו נר"ו הלכה למעשה. אבל אין זה דעת המפרשים ז"ל. וראוי להחמיר. עכ"ל הריטב"א. הרי שכתב בשם רבו הרא"ה שצריך לייחד עדים שאל"כ יתבטלו הקידושים אם יש שם קרוב או פסול. אלא שהוא עצמו סבירא ליה לייחד עדים רק דרך חומרא. ובחידושו לגיטין (י"ח ע"ב) כתב וז"ל: ואומר רבינו נר"ו דהיינו דוקא בדבר שתלוי במעשה כגון הלואה או שהרג את הנפש דסהדי לא עבדי מעשה דאינן אלא לשקרי, אבל בקידושין שאין הענין תלוי אלא בראייתן של עדים, שאע"פ שקדשה בפנינו וידוע הדבר, כל שלא קדשה בעדים אינה מקודשת, וראייתן של עדים הוא שעושה המעשה, כל זמן שיהיה קרוב או פסול אין הקידושין כלום דעדות הכשרים בטלה וכו'. מיהו שפיר דמי לחומרא להצריכה גט. זו היא סברת רבינו בעניינים אלו והיא נכונה. עכ"ל. הרי שסבר גם כן כרבו הרא"ה. ומ"מ כמדומה שמשנתו האחרונה היא מה שכתוב בחידושו למכות (אחר שראיתי שמזכיר שם כמה פעמים לרבו בתואר "ז"ל", אא"כ השתנה הדבר ע"י

המדפיסים כמו שראינו כמה פעמים בדברי הראשונים, ובפרט שבחידושו לב"ב ששם כתב ג"כ כדבריו במכות, רבו מוזכר בברכת החיים. ועוד שבשו"ת זכרון יהודה סי' פ"א מובא דבריו בקידושין בנוסח שונה ורבו בתואר שכבר נפטר). ועכ"פ דעת הרא"ה ברורה שאם לא ייחדו עדים ונמצא קרוב או פסול הקידושין בטלים (אלא שמצריכים גט לחומרא). וכן דעת רבינו פרץ בהגהותיו לסמ"ק (סימן קפ"ג) וז"ל: צריך לברר עדים בגיטין וקידושין, דאם לא כן כולוהו עדים, ורגילות הא ששם עומדין קרוביו וקרובי האשה והווי להו נמצא אחד מהם קרוב או פסול ועדותן בטלה וכו' וכן פירשו רבותינו וכן נהגו העולם. עכ"ל. וכן כתבו בעלי התוספות בדעת זקנים על התורה (פרשת שופטים, י"ז ו') וז"ל: אם שנים באו להעיד והתרו בדבר וראה קרוב או פסול עמהם הדבר, לא יבטל עדות השנים מפני ראיתו של זה, כיון שלא היתה כוונתו להעיד, שאם אי אתה אומר כן לא תמצא שנים בעדות של קידושין כשרה, שהרי כמה קרובים רואים בקידושין. וכמה פעמים ראיתי מורי הרב שהיה אומר בשעת קידושין כל הכשרין להעיד יהיו עדי קידושין. עכ"ל (וכנראה בעלי תוספות אלו אינם בעלי התוספות שהזכרנו בראש דברינו). וכן מבואר ממה שכתב בנמוקי יוסף (סנהדרין פרק ד' דף י"ג ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל: כתב רש"י וכו' ולדבריו

ז"ל צריך לעיין הרבה במה שנהגו העולם להחתיים בכתובות הקרובים והשושבינים, וכן בקידושין יש שם קרובים הרבה, ואע"פ דשמא מאחר שנהגו ליחד עדי קידושין לא יצטרפו עם האחרים, וגם האחרים לא יתכוונו להעיד וכו'. ע"כ. ורבינו הרמב"ם (פרק ה' מהלכות עדות הלכה ג' והלאה) כתב וז"ל: נמצא אחד מהן קרוב או פסול בטלה העדות בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות. במה דברים אמורים, בזמן שנתכוונו כולן להעיד וכו'. וכיצד בודקין את הדבר, כשיבואו לבית דין עדים מרובין, כת אחת, אומר להם כשראיתם זה שהרג או חבל להעיד באתם או לראות, כל מי שאומר לא להעיד עליו אלא לראות מה הדבר ובכלל העם באתי מפרישין אותו. וכל מי שאומר לא הייתי עומד אלא להעיד ולכוין העדות מפרישין אותו. אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדות כולם בטלה. ע"כ. וכתב מרן בבית יוסף חו"מ (סימן ל"ו), וכן בכסף משנה (שם), שדעת הרמב"ם כפירוש רש"י ורשב"ם. ע"ש. וכן דעת הרי"ף והרמ"ה כמו שכתב בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סי' תש"ז) וח"ד (סי' נ"ז). ע"ש. הרי שיש בכל זה מחלוקת גדולה בין רבותינו הראשונים כמלאכים היכן שנמצא עד אחד קרוב או פסול, שלדעת הרי"ף, הרמב"ם, רש"י, הרמ"ה, רשב"ם, דעת זקנים מבעלי התוס', ורבו, רבינו פרץ, הרא"ה, והנמוק"י, העדות נפסלת.

ולדעת התוס', הרמב"ן, רבינו יונה, הרשב"א, המאירי, הרא"ש, הגה"מ, והר"ן, אין העדות נפסלת (ובדעת הריטב"א נמצאו סתירות). ומ"מ ביחד עדים, גם חלק מהחולקים כתבו שבזה הוא נפסל.

הכרעת מרן ז"ל

ב. ומרן בשולחנו הטהור חו"מ (סימן ל"ו סעיף א') פסק וז"ל: עדים רבים שנמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה. במה דברים אמורים בזמן שנתכוונו כולם להעיד אבל אם לא נתכוונו כולם להעיד תתקיים העדות בשאר. וכיצד בודקים הדבר, אומרים להם בית דין כשראיתם דבר זה באתם כדי להעיד או כדי לראות בלבד, כל מי שאומר להעיד באתי מפרישים אותו, אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדותן בטלה, ואם היו כל העדים כשרים אחד שנתכוין להעיד ואחד שלא נתכוין להעיד וראה הדבר וכיוון עדותו חותכין הדין ע"פ עדותו. ויש אומרים שאפילו כיוון לראות כדי להעיד אינו פוסל, אלא אם כן בא לב"ד והעיד, דתירתי בעיני כיוון לראות כדי להעיד ובא לב"ד והעיד. עכ"ל. הרי שכתב בדעת הסתם כדעת הרמב"ם ורש"י ודעמייהו, רוב מנין ורוב בנין, ובדעת הי"א כדעת התוס' והרא"ש ודעמייהו. וידוע דבכה"ג הלכה כדעת הסתם. וכן כתב הגאון כנסת הגדולה (חו"מ סימן ז') הגהב"י סוף אות י'), שדעת מרן לפסוק כדעת הרמב"ם ורשב"ם, ואע"פ שסמוך

לזה כתב וי"א שאפילו וכו', מסורת היא בידינו מגדולי האחרונים ז"ל דהסברא שמביא בסתם היא העיקרית, כמו שכתב בספר הכללים. ע"ש. וכן כתב בשו"ת חוות יאיר (סימן י"ט) דלפי הכלל שמסר לנו הגאון רמ"ע בתשובה (סי' צ"ז) מרן הכריע כהרמב"ם וסיעתיה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת כנסת יחזקאל (חחו"מ ראש סימן פ"ח) גבי נ"ד, שדעת הסתם היא העיקר ולית דין צריך בשש. ע"ש. וכן כתבו גאוני איזמיר ובראשם הגאון מהר"א פלאג'י בתשובה שהובאה בשו"ת פני יצחק אבולעפיא חלק ה' (חאה"ע סי' ז'), דאע"ג דסיים מרן וי"א וכו', הרי כלל מוסכם בידינו דס"ל למרן כסתם. ושכן מבואר בתשובות בית יוסף (סימן י'). ע"ש. וכן כתב הגאון מהר"ם פארדו בספר צדק ומשפט (חו"מ שם). ע"ש. וכן מבואר עוד בכסף משנה (פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה ו') וז"ל: ומה שהקשו א"כ אין לך גט כשר כשנותנין בפני קרובים או

קידושין אם נתכוונו להעיד. לא קשיא, דכיון שנהגו לייחד עדים, אף אם יתכוונו הקרובים להעיד אין בכך כלום, דאין כוונה פוסלת אלא כשאין עדים מיוחדים. עכ"ל. [דברי מרן בכס"מ לא הביאום האחרונים, וזכה בהם ידינו המנוח הרה"ג ר"צ סגרון בספר משפט הצבי הנד"מ (סי' ל"ו ס"ק כ"ד), ונתפלא על האחרונים שלא הביאום]. הרי שלך לפניך, שדעת מרן ברורה שצריך לייחד עדים לקידושין, וכל שנמצא אחד מהם קרוב או פסול עדות כולם בטלה. וע"ע להגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק ח"ב (חאה"ע ר"ס ס"ד) שכתב, וכללא בידינו דלדינא העיקר כשיטה ראשונה דסתם כמותה ולא כשיטה שניה בשם יש אומרים, וגם שהש"ך (סק"ח) הכריע כן לדינא, ועל כן אין לנו לחוש בכה"ג לשיטת הרא"ש. ע"ש. והדברים ברורים בדעת מרן. וכן המנהג בזמן מרן לייחד עדים

ד. ואף שהדברים ברורים בדעת מרן, וכמו שכתבו גם כמה מגדולי האחרונים שהבאנו, וכן הסכים בשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע ר"ס ג'). מ"מ בהיות וראיתי בירחון אור תורה (ניסן התש"ף סי' ע"ג אות י"ב) שתמהה"כ על כך עד מאד (וכלשונו "והדברים צועקים לשמים" ושקושינו "קושיא גדולה עד מאד"), והשיא כוונת מרן היפך הנ"ל, ראיתי להביא דבריו בקצרה ולהשיב עליהם, הנה שם תמה מהו מוה שכתב מרן ד"א דתרתני בעינן כיון לראות כדי להעיד ובא לב"ד להעיד, והרי גם בסתם כתב כיצד בודקים הדבר אומרים לה ב"ד וכו', נמצא שבאו לב"ד. ומכח זה הסיק שאין כוונת מרן שהי"א שהביא חולק על הסתם, אלא כמוסיף עליו, וכעין מ"ש בזה הרב בית דוד כידוע. ע"ש. ובמחכ"ת מרן ב"א לא כתב דתרתני בעינן כיון לראות כדי להעיד ובא לב"ד "להעיד", אלא תרתני בעינן לראות כדי להעיד "והעיד", כלשונו בש"ע, דהיינו שגם העיד בפועל ולא סגי במה שרק בא לב"ד. ואילו לדעה ראשונה העיקר שנתכוון להעיד. והב"ד בודקים זאת אף קודם שיעידו עדותם, כיון שאם נמצא בהם פסול כל העדות בטלה אף שלא העידו עדיין בפועל לפני הב"ד. והדברים ברורים. ומה שרצה לומר שהי"א רק מוסיף על דעת הסתם ככללו של הב"ד (או"ח סי' ת"ט), במחכ"ת כאן המעיין בלשון הסתם ובלשון הי"א יראה שחולקים בהדיא, ולדעת הסתם העיקר שנתכוונו להעיד, ולדעת הי"א תרתני בעינן. וכן בב"י מבואר המחלוקת בזה. והב"ד איירי

היכן שדעת הסתם הוא שורש הדין מהגמרא וכיוצא. וגם בזה העה"ש (או"ח סי' ש"ג סק"ד, וסי' תקפ"ח סק"ב ועוד) פליג עליה. וע"ע בשו"ת שמחת כהן מהד"ב אה"ע (סי' נ"ט) ובשו"ת איש מצליח ח"ב (חאו"ח סי' ז' דף ל' ע"א), ובמה שכתבנו בספר ילקוט כהונה ח"ג (בכללים שבסופו הערה 1). אלא שחולקים בדבר הסתם והי"א כמו שביארנו, ומרן הכריע כדעה ראשונה שהביא בסתם [וע"ע באו"ת שם דאורייתא מרתחא ליה והאריך להקשות בתוקף רב על דברי מרן היב"א וכל קדושים עמו, וכן על דברינו. והמעין היטב בכל דברינו בתשובה זו שהרחבנו היריעה בזה יראה שרוב קושיותיו נתיישבו מעיקרא].

ועוד ראיתי לחכם אחר במחברותיו, שאף הוא האריך לתמוה על היב"א ועל דברינו, וכתב גם להוציא דברי מרן מידי פשוטן, וטעמו שמה שכתבו האחרונים שדעת הסתם היא שיטת רש"י רשב"ם והרמב"ם, היינו לגירסת הרשב"א והריטב"א בדעת רש"י. אך לתוס' (מכות דף ו' ע"א) רש"י סובר שכדי לפסול את עדות הכשרים צריך שיעידו יחד בב"ד תכ"ד. וכן דעת מרן בב"י חו"מ (סי' ל"ו ול"ח). ורשב"ם הוא כרש"י. וברור שהתוס' שהם נכדי רש"י ידעי בדברי רש"י טפי מהרשב"א. ומרן בב"י השוה דעת הרמב"ם לרש"י. עכ"ל. ולא ידעתי למה העלים עינו שרשב"ם (ב"ב דף קי"ג ע"ב) כתב בפירוש בשם זקנו רש"י דבראיה לחודא תליא מילתא (וכ"כ עוד ראשונים בשמו), ואי אפשר לומר אחרת בכוונתו, והוא היה נכד רש"י ויצק מים על ידיו, משא"כ תוס' לא בהכרח שהם נכדי רש"י ממש ויש גם מדורות מאוחרים יותר, ועוד שרשב"ם כתב בפירוש בשם רש"י, ואילו התוס' רק דקדקו מלשונו שכן משמע. ועוד שאין בהכרח סתירה בין הדברים, ויתכן ואף דרש"י ס"ל דבראיה לחודא תליא מילתא מ"מ משכחת לה דין דקרוב או פסול בהעדאה תכ"ד, וכמו שביאר הגאון שאגת אריה בספר גבורות ארי (מכות שם) שאין הכרח לסתירה בדברי רש"י בין מה שכתב בשמו רשב"ם לבין מה שפירש במכות, ובמכות איירי שלא כיוון בשעת ראיה להעיד, או שבשעת ראיה היה עדיין בכשרות. ע"ש. וכל זה רק בהסבר דעת רש"י. וע"ע בש"ך (סי' ל"ו סק"ו) ובספר חשק שלמה (קושטא תקכ"ח, סי' ל"ח הגהב"י את ו'). אך עכ"פ בעיקר מאי דעסקין לברר דעת מרן, הדבר ברור שסבר דבראיה לחודא תליא מילתא כדעה שסתם כמותה. ומה שכתב שבב"י (סי' ל"ח) כתב שדעת רש"י שצריך שיעידו יחדיו תכ"ד, ובב"י (סי' ל"ו) השוה דעת הרמב"ם לרש"י. במחכ"ת עירוב פרשיות שנו כאן, ובב"י סי' ל"ו כתב שמשמע מרש"י דסגי בראיה, ועל זה כתב שכן דעת הרמב"ם. אבל בסי' ל"ח שהביא שתוס' כתבו דמשמע מרש"י דנפסל רק בהעיד תכ"ד, אדרבה כתב בפירוש שהרמב"ם סובר בזה כהתוס' דרק לענין הזמה בהגדה תליא מילתא, אבל בענין אחר בשעת ראיה תליא מילתא. וכן מבואר בפירוש בש"ע. עוד כתב החכם הנז' להוכיח שדעת מרן כהי"א, מדברי מרן בשו"ת בית יוסף על אבן העזר (דיני קידושין סי' י') במעשה שזומו קרוב פסול ועוד שני עדים כשרים להעיד על הקידושין, ואח"כ היה דיון בב"ד אם אמת שהיה שם קידושין, והאשה והעד הקרוב הכחישו את מעשה הקידושין וכו'. ומרן בין דבריו כתב: נמצא לפי זה שאין עד הקרוב הזה מבטל עדות שאר העדים לכולי עלמא, לדעת הסוברים שקורבתו מן התורה מפני שלא סייע עמהם בעדות וכו'. ע"כ. ולכאורה למה כתב לכולי עלמא, הא חלות הקידושין נפסלת לדעת הסתם אף ללא הגדה או ביאה לב"ד וכו'. ומכאן דס"ל למרן דאף למאן דלא בעי עדות בפועל בב"ד, בעי שיבואו לב"ד. עכ"ל. ובמחכ"ת לא הבין כוונת מרן הפשוטה מלפניה מלאחריה כמבואר בפירוש בתשובה שם, דלכ"ע היינו בין לסוברים שקורבתו מה"ת ובין לסוברים שאין פיסולו אלא מדברי סופרים. וזה פשוט וברור. וגם לפי הבנתו לא הבנתי מה רצה, וכי בגלל שמרן תופס כדעה אחת אסור לו לכתוב שבמקרה זה הוא לכ"ע לאפוש בהיתרא?! אלא דבלא"ה לא הבין כוונת מרן הפשוטה. ומה שכתב עוד החכם הנז' דקי"ל דאין הלכה כסתם כאשר רוב הראשונים בב"י לא ס"ל כדעת הסתם כמ"ש הגר"י יוסף בספר עין יצחק ח"ג (עמ' תק"ח). ובב"י מבואר שלרש"י בעי עדות תכ"ד, ושרשב"ם כרש"י וכו'. עכ"ל. במחכ"ת נמשך לשיטתו בעירוב פרשיות, ובב"י סי' ל"ו מבואר בפירוש שלדעת רשב"ם ורש"י והרמב"ם לא בעינן שיבואו לב"ד ובראיה לחודא סגי. ומה שבסי' ל"ח כתב בדעת רש"י דבעינן הגדה תכ"ד, הוא מה שדקדקו התוס' מדבריו, ובזה כתב בפירוש דהרמב"ם ס"ל כהתוס' ולא כמו שדקדקו מרש"י, ולא השוה שם דעת רשב"ם לדעת רש"י (אליבא דהתוס'). ולדבריו שהכל מקשה אחת, יקשה איך כתב מרן פעם שהרמב"ם כרש"י, ופעם כתב דהרמב"ם

(וכן מבואר בדברי הרדב"ז ח"ב סי' תש"ז). וכן המנהג עד היום.

אם היכן שייחד עדים לכ"ע בטלה עדות השאר, דעת מהרי"ו ודעמיה

ג. והיכן שייחד עדים, יתכן וגם לדעת היש אומרים שהביא מרן, אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול, בטלה כל העדות, וכמו שראינו להרמב"ן בחידושו (ב"ב דף קי"ג ע"ב) שאף שחלק על דברי רש"י ורשב"ם, סיים וכתב: ומיהו בשזימנו כשרים לעדות

נראין הדברים כדברי רש"י ז"ל ורבינו שמואל תלמידו ז"ל דכיון דשוניהו לאינהו גופיהו עדים, פסולים לעולם לדין ואפילו היו שם עדים אחרים. וכן בחידושי הר"ן (ב"ב דף קי"ג ע"ב), אחר שדחה שיטת רשב"ם, כתב וז"ל: ומיהו כל שזימנום להעיד הדברים מראים דהוה ליה עד ואם פסול הוא פוסל את האחרים. ע"כ. והובא בב"י חו"מ (סימן ז'). ע"ש. וע"ע לחד מן קמאי, מתקופת אחרוני הראשונים, מופת דורו, מני"ר מהרי"ו ווייל ז"ל

לא כרש"י. אלא ודאי דבסי' ל"ו כתב מה שנראה מפירש"י (ורמב"ם ורשב"ם), ובסי' ל"ח רק הזכיר דקדוק תוס' מרש"י אחר ובוזה לא תפס כמותו. וא"כ בב"י הובא רש"י ורשב"ם והרמב"ם (וגם הרמ"ה כמו שהוסיף מרן בתשובה הנ"ל) כנגד התוס' והרא"ש. ובלא"ה פעמים רבות מכריע מרן כהרמב"ם כל שאין רוב מוחלט כנגדו כידוע וכ"ש שהרוב עמו. וע"ע במה שכתבנו בשו"ת ויען הכהן ח"א (סי' כ"ג אות ח'). ודו"ק. ומה שהוכיח שדעת מרן כה"א, ממ"ש בש"ע (סי' נ"א ס"ה). כבר כתב שם הש"ך (סק"ו) דמייירי כשהעד שאינו קרוב לא היה עם העד הקרוב בשעת מעשה. וע"ע בש"ך (סי' מ"ה ס"ק כ"ד) שעל כרחנו לומר כן גם אליבא דהרא"ש. וע"ע בסמ"ע ובקצה"ח ובחכמת שלמה ושאר האחרונים שהאריכו בכל זה. ומלבד כל זאת, גם הבאנו בתוך דברינו בפירוש מדברי מרן בכס"מ שתפס למעשה כדעת הרמב"ם ודעמיה ושלכן מיוחדים עדים. ובלא"ה בתוך דברינו הבאנו שכדעת הסתם כן דעת רוב מניין ורוב בנין מרביתיו הראשונים. ועפ"פ כך דעת מרן ברורה וכמו שכתבו גם גדולי האחרונים שהבאנו בפנים [והחכם הנז' אורייתא מרתחא ליה במחברותיו, והאריך לתמוה על מרן היב"א ועל דברינו בלשון מדברת גדולות. ובהוראת רבותי אחזתי בפלך השתיקה מוטב ועד רע (ופשוט דבכה"ג אין שתיקה כהודאה לא כלפיו ולא כלפי זולתו, לא כלפי השגותיו ולא כלפי מה שהביא שאמרתי לו בע"פ ולא דק כלל). רק עתה ששבתי לעיין בהך מילתא והתהלכתי ברחבה, השבתי על הענין הראשון בפירוט וממנו תקיש לשאר דבריו. והמעין הישר בכל דברינו בתשובה זו שהרחבתי היריעה בענינים אלה, יראה תשובה מוצאת לרוב ככל דבריו].

ה. בהיות וראיתי לכמה חכמים בדורנו, שלא ידעו מי הוא מהרי"ו, ודחו דבריו בגילא דחיטתא, הוכרחתי לבאר בקצרה, דמר ניהו רבא היה אחד המיוחד בדור אחרוני הראשונים, ונחשב לגדול הדור בזמנו בארצות אשכנז, וכמו שכתב עליו בשו"ת תרומת הדשן בפסקים וכתבים (סי' קכ"ח) שהוא "מופת הדור". ובספר פני משה על אה"ע (קארעץ תקע"ח, בתשובות שבסופו דף ר"א ע"ב) כתב: הרי ידוע שמהרא"י [התה"ד] בעצמו כתב על מהרי"ו שהיה מופת הדור, ושהיה מבטל דעתו בפני דעת מהרי"ו ז"ל, ובאמת במהרא"י אינו מביא שם כלל דעת מהרי"ו בזה. ואפשר אילו ראה מהרא"י דברי מהרי"ו בזה היה מבטל דעתו נגדו. ע"כ. וכן נכתב כן בשם מהרא"י בקונטרס העגונות (שבחלקת מחוקק אחרי סי' י"ז, אות קל"ט) ובספר ברכות המים מיוחס (דצ"ח ע"ב). וכן מהריב"ל בתשובתו לקמן הביא דברי מהרי"ו בשם "גדול בדורו". וכן עוד מגדולי האחרונים שהבאתי בהמשך הביאו דברי מהרי"ו אלו בשם "גדול הדור". ומהרשד"ם (חי"ד סוף סימן קט"ו) כתב: שמענו עליו שהיה גברא רבא, והוא אחרון וראה כל מה שאנו רואין וכו'. ע"כ. והג"ר רפאל הכהן מהמבורג בשו"ת ושב הכהן (סי' ל"ה) והגר"מ בנעט בשו"ת הר המור (סוף סימן כ"ט)

בתשובה (סימן ז') שכתב וז"ל: ששאלת על דבר הקידושין שייחדו שני עדים והעדים היו פסולים וכו', נראה דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקידושין לא היו קידושין אע"ג דהקידושין נעשו בפני המון עם, והיו שם הרבה עדים, ואיכא למימר תתקיים בשאר כדאיתא באשירי פרק יש נוחלין ופ"ק דמכות, שאני התם שלא ייחדו עדים פסולים, אבל הכא כיון דייחדו עדים פסולים, א"כ היתה כוונתם שהעדים שייחדו יהיו עדים ולא האחרים, וכה"ג איתא באשירי פרק קמא דמכות וז"ל, ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשרים ועמדו שמה קרובים או פסולים אף אם כיוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד לא נתבטלה עדות הכשרים, דכיון שייחד את עדיו לאו כל כמיניה להפסיד ממנו, דהא דקאמר תלמודא שיילינן להו אי למחזי אתו או לאסהודי, היינו בדבר הנעשה בפני רוב העם בלא הזמנת עדים ובאו כולם להעיד, אבל המזמין את עדיו והוציא כל האחרים מכלל העדות, לאו כל כמיניהו לבטל העדות, עכ"ל, אלמא שכתוב בהדיא שתלוי בהזמנת העדים. ומכל שכן לפירוש רשב"ם פרק יש נוחלין שכתב שאם כיוונו להעיד דפסלו כל העדות מהני טעמים נראה שצריכים קידושין אחרים. ודוקא כגון שלא ייחד עמה בפני עדים לאחר שנודע לו שהקידושין לא הוו קידושין, אבל אם

לאחר שנודע לו דלא היו קידושין ייחד עמה בפני עדים ובעל אפילו שלא בפני עדים, אין צריך לקדשה פעם אחרת, דודאי בעל לשם קידושין. וכן כתב רבינו שמשון בתשובה במימוני על אחד שקידש אשה ולאחר ימים כשהיו לו בנים ממנה נודע שהקידושין לא היו בו שוה פרוטה ע"ש. ואם לא ייחד עמה בפני עדים אז צריך לחזור ולקדשה בפני עדים כשרים וכו'. עכ"ל מהרי"ו. וע"ע למהר"י ברונא (סי' ל"ה) שהעתיק כל תשובת מהרי"ו בזה בחיים חיותו מעצם כתיבת ידו, ונראה מכך שסבר כמותו. וכ"כ הגאון מהרש"א אלפאנדארי בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (סי' כ"ג עמ' קע"ז): ומדכתב שם שהעתיקה מכת"י וחתם על זה שמו הא ודאי משום דהוראה זו הסכים עליה וערבה לו עד לאחת. ע"כ. וכ"כ בשו"ת בית אב שביעאי (סימן כ"ח ענף ד') דממה שהעתיק מהר"י ברונא תשובה זו ולא חלק מוכח שסובר כמותו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות חלק י"ז (סי' מ"ט). ע"ש. וחזינן להני תרי רברי מהר"י ווייל ומהר"י ברונא, דהיכן שייחדו עדים, ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, גם אם היו שם המון עם, הקידושין אינם קידושין, אף לדעת הרא"ש ודעמיה, ודייק לה מדברי הרא"ש. וכן מתבאר גם מדברי רבני טודילא שהובאו דבריהם בשו"ת זכרון יהודה (סי' פ"א), שכיון שייחד עדים

כתבו דמהרי"ו "גדול האחרונים". ובשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' ש"ב) מחשיב למהרי"ו "מאחרוני הראשונים".

ביטל שאר העדים לכולי עלמא, ושהוא נכון וברור, וכדברי מהרי"ו. ואמנם מדברי רבינו יהודה בן הרא"ש שם נראה שייחוד העדים לא מועיל לסלק הפסולים. ומ"מ המעיין שם יראה שמפורש שם שאם ייחד עדים פסולים בטלה כל העדות אף אם לא באו לב"ד, ששעת ראיית הקידושין הוי כשעת עדות בב"ד. ועכ"פ רבני טודילא שם בפירוש ס"ל שכיון שייחד עדים ביטל שאר העדים. וכדברי מהרי"ו. אלא שאין מוכרח ויתכן ודוקא בנדונם אמרו כן כיון שזה היה עיקר המטרת האשה באותו נדון שהקידושין לא יחולו. ומ"מ פשט לשונם כמהרי"ו. וכ"כ בפשיטות בשו"ת הסבא קדישא (שם) שבספר זכרון יהודה כתב בפירוש כמהרי"ו. ע"ש. והמעין היטב בלשון מהרי"ו יראה שמשמעות דבריו דבכה"ג הקידושין לא חלו כלל, ומותרת לשוק ללא גט. וכן הבינו כמה מגדולי האחרונים. וע"ע בשו"ת גבעות עולם קובו (סימן י"א, דף ח"י ע"ב) שכתב להשיב על דברי הרב נאמן שמואל שכתב שהפסול רק דרבנן, ובודאי שפטרה לשוק ללא גט, וכמו שהבינו מהריב"ל ומהרש"ך והכנה"ג, ושכן מדוקדק מלשוננו, והסביר הטעם מס"ס. ע"ש (ועוד נזכיר מדברי האחרונים לקמן בעה"ו). ועוד מבואר בדברי מהרי"ו, שהוא אף היכן שהתייחדו ובעל, וכמו שכתב: ודוקא כגון שלא ייחד עמה בפני עדים לאחר שנודע לו

שהקידושין לא הוו קידושין, אבל אם לאחר שנודע לו דלא היו קידושין ייחד עמה בפני עדים ובעל אפילו שלא בפני עדים, אין צריך לקדשה פעם אחרת, דודאי בעל לשם קידושין. ע"כ. ומוכח דאיירי אף בבעל. וכן מוכח מהמשך דבריו בשם רבינו שמשון. וכן כתב בשו"ת משכנות יעקב (חאה"ע סימן מ"ב עמ' פ"ד), דמהרי"ו בנישואין איירי כדמוכח מלשוננו. ועוד דמסתמא בזמן מהרי"ו היו עושין קידושין תחת החופה כמנהגנו עכשיו. ע"ש. וע"ע בטור אה"ע (סימן ס"ב) שכתב, והאידנא אין נוהגין ליארס אלא בשעת חופה (ועיין שם בב"י). וכן כתב בארחות חיים (ח"ב עמ' 62), בזמן רבותינו ע"ה שהיו מקדשין מיד ששדכו ואין נושאים עד אחר זמן רב וכו', אבל אנחנו שמקדשין ונושאים בבת אחת וכו'. ע"כ. וכן מבואר בר"ן (כתובות דף א' ע"ב מדפי הרי"ף) דבמקומותינו רובן מקדשין וכוונסין לאלתר. ע"ש. וע"ע בקובץ ויען שמואל חלק כ"ג (סימן צ"א עמוד תתמ"ב). ובלא"ה כבר הבאנו שמבואר בלשון מהרי"ו דבנישואין איירי. [והמעין היטב בלשון מהרי"ו שכתב "דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקידושין לא היו קידושין" וכן "כוונתם שהעדים שייחדו יהיו עדים ולא האחרים", נראה ברור שכוונתו דבכל גוונא פסל את האחרים מלהעיד, ולא רק מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה (ויש בזה איזה נפק"מ), וכן נראה

מסתימות דבריו דבכל גוונא הקידושין אינם קידושין. וכן הבינו מהרש"ך ורוב האחרונים. וכן מתבאר מדברי רבני טודילא הנז'. אולם יש שהבינו בדעת מהרי"ו דמצד נמצא אחד קרוב או פסול אתי עלה. ואין הכרע גמור בזה. וע"ע בשו"ת בית דוד (תחומ"מ סי' ז'). ואכמ"ל.]

דעת מהריב"ל ומהרש"ך והבאים אחריהם

ד. ועין הרואה בשו"ת מהר"י בן לב חלק א' (סימן ק"ב), שהביא תשובת "רב אחד גדול בדורו", היא תשובת מהר"י ווייל, וכתב וז"ל: ואחר שיעיין המעיין בדברים אלו יסתפק מאד בדברי זאת התשובה, ואני בעניי לא הייתי סומך על דברי זאת התשובה להקל [להתיר] אשה מקודשת לשוק, ואין הנדון דומה לראיה, דנהי דמהני יחוד העדים לבטל הצטרפות העדים הפסולים, מ"מ בדבר האסור מה יוסיף ומה יתן יחוד העדים וכו'. עכ"ל. ומכל מקום לא חלק בחוזק יד על דברי מהרי"ו, ורק לא ברירא ליה מילתא ומספק אסר. וגם בשו"ת תורת חסד (תאה"ע סימן י"ג ענף ג' אות א') כתב בדעתו דמידי ספק לא נפק. וגדולה מזו כתב בשו"ת לב אריה גרוסנס ח"א (סי' ל"א) בדעת מהריב"ל שהוא אסר רק מחמת ספק, והיכן שיש ספק נוסף (אם בראיה בלבד מצטרפים) יש להקל לכ"ע. וע"ע בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (סי' כ"ג עמ' קע"ז) שכתב: דיתכן דהרב

מהר"י בן לב שכתב דאינו סומך עליה להתירה לשוק, אי היה רואה דבריהם [של ספר זכרון יהודה ומהר"י ברונא] לא היה כותב כן. ע"כ. וע"ע בשו"ת נאמן שמואל (סימן ע"ט, דף צ"ד ע"א) שכתב ליישב דברי מהרי"ו, שאין כוונתו כמו שחשב מהריב"ל להתירה לשוק ללא גט, אחר דאיירי רק בפסולי עדות מדבריהם, אלא רק להצריכה קידושין אחרים. ע"ש. אולם בשו"ת גבעות עולם קובו (סימן י"א, דף ח"י ע"ב) כתב להשיב על דבריו, דבודאי דמהרי"ו היה מתירה לשוק בלא גט כמו שהבינו תלת סריקין אילין, מהריב"ל ומהרש"ך והכנה"ג, שכך דייק מלשונו שכתב דהקידושין לא הוו קידושין, ואם איתא כדברי הרב נאמן שמואל הול"ל הקידושין הם קידושי ספק. אלא ודאי דלא הוו קידושין כלל. ואית ליה טעמא רבא בזה הוא הספק ספיקא שכתב הר"י בן הרא"ש (שהובא בב"י אה"ע סוף סימן מ"ב), ספק אי הלכה כמ"ד שהמקדש בפסולי עדות מדבריהם לא תפסי בה קידושין, דרבנן אפקיעו קידושין דידה, וספק כמ"ד דקורבת החיתון היא פסולה מדאורייתא. ע"ש. והחריה החזיק אחריו מהר"א אלפאנדארי (בתשובה בגבעות עולם שם סי' י"ב, דף כ"ח ע"א), דודאי דדברי מהרי"ו מבוררין דלא חייש להנהו קידושין כלל. אלא שחלק עליו בטעמו של מהרי"ו, שאם טעמו מס"ס הו"ל לאשמועין הך ס"ס, אלא שמהרי"ו סבר

שבאותו נדון חשוב פסול מדאורייתא. ועיין שם מה שהאריך ליישב דברי מהרי"ו מדברי מהריב"ל. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת רוב דגן (חאה"ע הל' כתובה סי' א' דף ל"ד ע"ג). ע"ש. וע"ע בשו"ת עטרת חכמים (חאה"ע סי' י"ד), שכתב בנדון שכיון שהזמין עדים ונמצא בהם קרוב, יש לבטל הקידושין עפ"ד מהרי"ו. ושוב הביא דברי מהריב"ל, וכתב שגם הוא הסיק רק שלא להתיר את האשה לשוק, אבל ודאי שצריכה להתקדש שנית. ושוב כתב לדחות מה שמפקפק מהריב"ל על דברי מהרי"ו, דשאני קידושין דאיכא סברת הרא"ה דכל זמן שיהיה שם קרוב או פסול אין הקידושין כלום. ע"ש. וכן הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאה"ע סי' ל"א) כתב, ובמחילת כבוד מהריב"ל אין הנדון דומה לראיה, ואינו ענין כלל, דהכא גזירת הכתוב הוא שאם נמצא אחד קרוב או פסול, פסול כל העדות. והאריך להוכיח "כמה צדק פסק מהרי"ו", וסיים דמהני הזמנה דגיטין וקידושין בשעת קיום דבר לפסול הכשרים. ובאותו נדון פטרה ללא גט. ע"ש. הרי לנו כמה מגדולי האחרונים שכתבו לקיים דברי מהרי"ו ממה שחלק עליו מהריב"ל, ולדעת חלקם אם מהריב"ל היה רואה דברי הרב מהרי"ב בן הרא"ש ומהרי" ברונא, היה חוזר בו. ועכ"פ אף הוא לא אסר אלא מספק, ובצירוף עוד ספק נוסף יודה להקל כמו שכתב הרב לב אריה הנז'. וע"ע בשו"ת

מהרש"ך חלק א' (סימן כ"ה) שכתב מדנפשיה שכל שהזמין הפסולים כבר ביטל האחרים ועשה עיקר מהפסולים. והאריך לבסס סברא זו. ולבסוף כתב ששוב מצא בשו"ת מהר"י בן לב שכתב כן בשם רב אחד גדול בדורו (היינו מהרי"ו), והעתיק כל לשון מהרי"ו, וכתב: בראותי תשובה זאת אורו עיני ושמח לבי כי כיוונתי אני בעניי לדעת הרב הגדול הנז' בעל התשובה הנזכרת לדמות ולומד כי היכי דהזמנת וייחוד העדים כשרים סגי לקיים העדות אע"פ שנצטרפו עדים פסולים בהדייהו לאו כל כמיניהו לבטל העדות, הכי נמי בהזמנת וייחוד העדים פסולים נמי נתבטל העדות אע"ג דאיכא כשרים בהדייהו ולא אמרינן תתקיים בשאר. ע"כ. הרי שכלל לא הביא מה שחלק מהריב"ל על כך, רק דברי מהרי"ו שהובאו במהריב"ל, ונראה ברור דלא ס"ל כלל כוותיה דמהריב"ל, ותפס במושלם כמהרי"ו, ואף שבאותו נדון היה עוד צירופים, מ"מ זה טעמו העיקרי, והאריך להוכיח כסברא זו בחוזק יד כיעו"ש. והניף ידו שנית בחלק ב' (סימן קל"ד) שבנדון אחר היה לו כמה טעמים להתיר, וביניהם כתב: שהטעמים שיש להקל בדבר זה בפשיטות בלי גמגום ופקפוק הם האחד מטעם שהאחד מהעדים שייחד המערער הזה להעיד על הקידושין הנז' היה קרוב לנערה וכו', אין לחוש לשאר העדים המעידים אע"פ שיהיו כשרים. ומי שירצה לעמוד

לעיקרן של דברים אלו יעניין בפסקי הנדפסים סימן כ"ה ימצא שם דברים טובים ונכוחים ימתקו ויערבו לחיכו. ע"כ. והניף ידו בשלישית בחלק ג' (סימן ט"ו דף כ"ז ע"א), וכתב דבכה"ג אין לקידושין בית מיחוש. ע"ש. הרי שלא חש כלל למהריב"ל. וכן מהרש"א אלפאנדארי בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (סי' כ"ג עמ' קע"ו) כתב: והגם דהרב מהר"י בן לב וכו' הנה הרב מהרש"ך וכו' וסיים שם לתשו' מהריב"ל שהובא שם תשו' מהרי"ו הנ"ל וכתב ובראותי תשובה זו אורו עיני ושמה לבי כי כיוונתי וכו'. עכ"ל. ומבואר שהבין שמהרש"ך סמך בכל כחו על מהרי"ו נגד מהריב"ל. וכן הבינו רבים מהאחרונים שמהרש"ך סמך על מהרי"ו, עיין בכנה"ג (חור"מ סי' ל"ו הגהב"י אות י"ד), ובכרם שלמה (סי' כ"א), ובפעולת צדיק ח"א (סי' ב'), ובעבודת השם (סי' י"ד), ובשביתת יו"ט (חור"מ סי' א'), ובתורת חסד (סי' י"ג ענף ג' אות א'), ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סי' ל"ז אות ז') ועוד רבים, ועד אחר'ן בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאה"ע סי' ג' אות ג'). ואמנם בשו"ת נאמן שמואל (סי' ע"ט) אף שכתב כמה פעמים שמהרש"ך תפס כמהרי"ו (וכתב בתחילת הסימן: כיון שנתייחדו אלו נפסלו כל השאר, ולהריב"ל הוי ספק מקודשת ולמהרש"ך מותרת לשוק). מ"מ בתשובתו השנית (סי' פ') צמצם קצת הדבר דלא תפס כמהרי"ו אלא בצירוף עוד טעמים

(ומ"מ הסכים שם שהטעם העיקרי כמהרי"ו ושבייחד החתן לכ"ע בטל הקידושין). וכן בדברי הרב נאמן שמואל שהובאו מכת"י בגבעות עולם (דכ"ט ע"ג) כתב דמהרש"ך חתך הדין כדברי מהרי"ו. וגם בשו"ת שמחת יו"ט (סי' ז') הסכים שעכ"פ דעת מהרש"ך נוטה יותר למהרי"ו. וכבר כתבנו שרוב האחרונים ס"ל דתפס במושלם כמהרי"ו, וכפשוט לשונו. ומה שקשה איך תפס מהרש"ך כמהרי"ו אף שידע מדברי הריב"ש (עיין בשו"ת גבעות עולם סי' י"ב דכ"ט ע"ג), עיין לקמן בסמוך מה שהבין מהרש"ך בדעת הריב"ש וינוח לך. וע"ע לאחד המיוחד הסמוך לדור מהריב"ל (והיתה להם ישיבה אחת בעולם), מני"ר מהריק"ש בערך לחם (סימן ל"ו), שהב"ד מהרי"ו דבכה"ג אינה מקודש כיון שיחדו הפסולים. ושוב כתב: אבל ריב"ל בסי' ק"א חלק בזה לענין קידושין, ולענין ממון כתב דכל תנאי שבממון קיים. ואיפכא מסתברא דלענין ממון לא איברו סהדי אלא לשקרי וכבר נודע האמת מפי השאר. ע"כ. הרי שדחה דברי מהריב"ל והסכים עם מהרי"ו. והחרה החזיק אחריו מהר"א אזולאי בהגהותיו על הלבוש (שם סק"ז). ע"ש.

ישוב דברי הריב"ש עם דברי מהרי"ו

ה. ועינא דשפיר חזי להגאון חוות יאיר (סימן י"ט) שנשאל במקרה שאחד מהעדים שנתייחדו נמצא פסול

דאורייתא. ואעפ"כ כתב שכל מה שאמרו שאין הקידושין תופסים הוא מתי שהיו רק עדים אלו, משא"כ אם נעשית החופה בפני קהל עדת ישראל, ובלי ספק שכמה וכמה מהעומדים סמוכים שמעו וראו, דהא קיי"ל דלא בעינן ייחוד לעדים, הוי כמקדש בפני שני עדים כשרים וקידושיו קידושין. ואין לומר דייחוד לעדים ואחד מהם פסול מגרע גרע דהוציא את כל הקהל מכלל עדים, דהא ודאי ליתא, דאפילו ייחד שנים לעדות, מ"מ כל בי תרי מצי להעיד, כמו שכתב הריב"ש בתשובה (סימן תע"ט), והביאו מור"ם בקצרה באה"ע (סימן מ"ב סעיף ד'). ואף שלא ראו הנתינה ממש, מ"מ בחופה הנעשית לפני קהל ועדה סגי בשמיעה להיות עד נאמן אם היא יוצאת וטבעת הקידושין בידה. ואף שאין ברור לסמוך על כך שלא להצריכה קידושין שנית, מ"מ הלא מסדר הקידושין היה צופה ומביט מאזין ומקשיב ומצטרף, אלא שיש מקום לבעל דין לחלוק ולומר, שעל ידי שנתייחדו שני עדים ואחד מהם פסול כבר נתבטלה כל העדות וכו', ולא יהא אלא ספק השקול מ"מ יש להחמיר בדבר שאפשר לתקן לפסול ב' העדים וכו'. וכן הלכה העלה שאם יש עוד אחד עם מסדר הקידושין ששמע וראה אין צריך לקדש שנית, ואם אין שנים אחרים ששמעו וראו יחזור לקדשה שנית בפני עדים כשרים. עכ"ד. הרי דפשיטא ליה שאף אם ייחד עדים ונמצא אחד מהם

פסול, יכולים הקידושין להתקיים על ידי עדים אחרים שראו ושמעו (ואם רק שמעו ולא ראו נתינת הטבעת, בזה מספיקא ליה ומצריך קידושין שנית). וכן בשו"ת מהר"ם שיק (חחו"מ סי' נ"ז) סמך על דברי הריב"ש אלו. ע"ש. ומכל מקום לא זכרו שרים דברי מהר"י ווייל דס"ל דבכה"ג שייחד עדים ונמצא אחד מהם קרוב או פסול הקידושין בטלים. אלא שעיקר חיליהו מדברי הריב"ש, ועלינו לראות היעמדו דברי מהר"י לפני דברי הריב"ש או דבפלוגתא מיתנייא. וע"ע בשו"ת בית אב שביעאי (סימן כ"ח ענף ד') שהבין דהריב"ש ומהר"י פליגי. ואעפ"כ כתב להכריע כמהר"י היכן שיש ספק נוסף. ע"ש. והנה המעיין היטב בדברי הריב"ש, יראה דאיירי בשייחד עדים כשרים, ולא נמצא בהם שום פיסול, ולכן סבר שבזה גם אחרים יכולים להעיד על מעשה הקידושין. משא"כ אם נמצאו העדים שייחודם לעדות הקידושין פסולים, אין כאן קידושין כלל. וכן כתב הרב בית דוד (חחו"מ סי' ז', די"ב ע"א) ליישב הסתירה, דשאני בנדון מהר"י שעשו הזמנה לב' ונמצאו פסולים הרי עקרו החיילות מהשאר על ידי הזימון שעשו באלו. ע"ש. וכן כתב לתרץ הרב נאמן שמואל (סימן ע"ט, דצ"ד ע"ד), וסיים: עולה מהאמור שלא מצינו מי שיחלוק על דברי גדול הדור [מהר"י] במה שכתב דבהזמנה מבטל עדות האחרים וכו'. ע"ש. וכן כתב

לתרץ מהר"ח עשאל הובא בשו"ת כרם שלמה (חאה"ע סי' כ"א). ע"ש. וכ"כ לתרץ בשו"ת לב אריה גרוסנס ח"א (סי' ל"א עמ' ע"ב) שרק אם העדים המיוחדים היו כשרים, יכולים אחרים להעיד, משא"כ בפסולים מראש הקידושין לא חלו. ע"ש. וכ"כ לתרץ בשו"ת עטרת חכמים (חאה"ע סי' י"ד). ע"ש. וכן ראיתי עוד בספר תשובות מנחם להרה"ג רבי מנחם מנדל פינחס פרווניק (חאה"ע סי' כ"ו אות ד') שהב"ד מור"ם (ומקורו מהריב"ש) שאפילו ייחד עדים יכולים אחרים להעיד, ושוב הב"ד מהרי"ו, והסביר דהיינו טעמא דפסול משום שייחד הפסולים, אבל בייחד כשרים ובאותו מעמד היו עוד אחרים כשרים ופסולים הכשרים יכולים להעיד. וסמך על כך (בצירוף עוד טעמים) בנדונו לפוטרה ללא גט. והסכימו עמו כמה מחכמי הדור בזמנו ובהם הגאון רבי יוסף רוזין. ע"ש. וכן כתב לחלק מדנפשיה (בלי לראות את הריב"ש) בשו"ת ישכיל עבדי ח"ח (חאה"ע אות ב' סק"ב). וכן כתב בשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע סי' ג' אות ד'). ע"ש. וכמדומה שקרוב לזה כוונת מהרש"ך בתשובה (ח"א סי' כ"ה), שאחר שכתב שאם זימן פסולים וביטל האחרים ועשה עיקר מהפסולים, כתב וז"ל: ואע"ג דלכאורה יראה דאיכא למידחי הך מילתא ולומר דכיון דבעדות קידושין לא בעינן הזמנת עדים, ומטעם זה כתב הריב"ש דאף כשהוזמנו שני

עדים יכולים להעיד אותם שלא הוזמנו, ואם כן יראה דאע"פ שהוזמנו עדים פסולים יכולים להעיד האחרים, מ"מ לפחות תועיל הזמנת הפסולים לומר דכיון שהוזמנו נמצא דלאסהודי קא אתו ונתבטלו הכשרים בצירופן. ע"כ. הרי שכתב לחלק בין אם ייחד עדים כשרים שיכולים אחרים להעיד, לבין אם ייחד עדים פסולים (או שאחד מהם פסול), שנתבטלו הכשרים האחרים מלהעיד. והוא קרוב לחילוק שכתבו האחרונים הנ"ל, אלא שהם כתבו שע"י הייחוד של הפסולים הופקעו הקידושין מעיקרם. ואולי דדייק בלשוננו "לפחות", כיון שיתכן ואף יותר מזה, דבכה"ג שהעדים שייחד פסולים פסל גם את השאר. וכן סברת מהרש"ך גופיה באותה תשובה, ובשאר התשובות שהבאתי לעיל (בסוף האות הקודמת). ובשו"ת כרם שלמה (סי' כ"א) כתב לתרץ דהריב"ש איירי בהוזמנו מעצמם, ומהרי"ו איירי בשהזמינם בעל דבר. ע"ש. אלא שדוחק הוא, אחר שלא מבואר בריב"ש דאיירי בהכי, אף שיתכן שכך היה ורק לא ביאר. ובשו"ת נאמן שמואל (סימן פ' דף ק"א ע"א), גם כתב לתרץ כך, ובהמשך דבריו (דף ק"א ע"ב) תירץ דהריב"ש איירי שלא היו באותו מעמד פסולים. ע"ש. ויותר היה לו לתרץ קרוב לזה, דהריב"ש איירי בשייחד כשרים (והיו שם גם פסולים שלא ייחדום לעדות), שבזה יכולים כשרים אחרים להעיד. וכמו שתירץ איהו גופיה לעיל

מיניה (בסי' ע"ט) כמו שהבאנו בשמו לעיל. וע"ע בשו"ת גבעות עולם קובו (סי' י"א וי"ב) מה שהאריכו הגהמ"ח ומהר"א אלפאנדארי לדחות תירוצי הרב נאמן שמואל בזה. ע"ש. ומ"מ שערי תירוצים לא ננעלו, וכבר הבאנו לעיל בסמוך יישוב של כמה מגדולי האחרונים ליישב את דברי הריב"ש יחד עם דברי מהרי"ו. וע"ע להרב מטה שמעון בשו"ת מירא דכיא שבסוף חלק ג' (סי' ו' דף י"א ע"ג) שכתב וז"ל: עינא דשפיר חזי לכל הפוסקים הלא בספריהם דשקלי וטרי להשוות דעת הריב"ש ז"ל למהרי"ו ז"ל כל אחד ואחד לטעמיה וכו' וכלל העולה מדבריהם דדין מהרי"ו מוסכם מכל הפוסקים ז"ל דכל שהזמין עדים אינו אלא לפסול את האחרים וכו'. עכ"ל. וע"ע בשו"ת ראש משביר מודיליאנו חלק א' (חאה"ע סימן כ"ד, דף נ"ט ע"ג), שאחר שהביא דברי הרב חוות יאיר, כתב: ודבריו אלו לענין דינא אינם עולים כהוגן, דהוי דלא כמהרי"ו וייל ז"ל סי' ז' שכתב דכיון דייחד עדים לא אמרינן תתקיים העדות בשאר המון העם שנמצאו שם. ודבריו ז"ל דברי אלקים חיים, וליתא מאן דפליג עליה, כאשר הסכימו הני סרכין תלתא הרב פרח מטה אהרן והרב נאמן שמואל והרב כרם שלמה ז"ל, והביאו כמה ראשונים נמי שהסכימו כן. ודברי הריב"ש אלו מסי' תע"ט אינם פליג על גדול הדור מהרי"ו

ז"ל כאשר כתבו שם הרבנים אדירים האלו, ובפרט הרב נאמן שמואל שהרחיב הדיבור לזווגם יחד דברי הריב"ש עם מהרי"ו וכו'. וכן נראה דעת החבי"ב ז"ל [בכנה"ג] באה"ע סי' מ"ב, דהרב ז"ל הביא תשובה דהריב"ש בב"י שם והרב המאסף לא כתב כלום בהגהב"י שם, ובהגה"ט שם הביא דברי מהרי"ו ז"ל בלי חולק, אין ספק שדבריו של החו"י הוו מעלומי עין שנעלם ממנו דברי מהרי"ו ז"ל. עכ"ל [אלא דלקושטא דמילתא הכנה"ג הביא גם דעת מהריב"ל דפליג אמהרי"ו. אא"כ נאמר דכוונתו שלא הביא מהראשונים מי שחולק]. וע"ע בשו"ת יד הלוי חלק א' (חאה"ע סימן כ"ג) לתמוה על דברי הגאון חוות יאיר, דאישתמטתיה תשובת מהרי"ו דאחר הזמנה לא מהני ראיית האחרים, ותשובת הריב"ש אין עניינה לכאן, דהתם לא איירי מפסולי עדות כלל כי אם שעדים כשרים יכולים להעיד אפילו בלא הזמנה. ע"ש. ואחר הודיענו אלקים כל זאת, עיינינו רואות שאין כל הכרח שהריב"ש חולק על מהרי"ו, ויתכן ואם היה רואה החו"י דברי חד מן קמאי, מהרי"ו, אף הוא היה מסכים והולך לכל זה. וע"ע להגאון ערוך לנר בשו"ת בנין ציון (סי' קנ"ז) שאף שידע מדברי החו"י והזכירו שם, אפ"ה כתב שכל שנמצא אחד מהעדים קרוב או פסול הרי נפסלו שאר הכשרים מלהעיד. ע"ש.

דעת מהרימ"ט

ו. וכן דעת הגאון מהרימ"ט ז"ל, וכמו שכתב הגאון שדי חמד בשו"ת אור לי (סי' ע' אות י"ח) וז"ל: ואנא חזיתיה לדעתיה דרבינו מהרימ"ט ז"ל דקאי בשיטת מהרי"ו דבמיוחד עדים פסולים בטלה כל העדות לכ"ע, אף בלא הגידו בב"ד, והוא שהרב ז"ל כתב בחידושו על הרי"ף בפרק האיש מקדש [דף מ"ג ע"א, דף י"ז ע"ב מדפי הרי"ף] וכו', ויש להסתפק אם קבלה קידושין בפני שנים ונמצאו פסולים והיו שם עדים כשרים אחורי הגדר שאינה יכולה לומר רצתה לשחק בו, שהרי לא ידעה בפיסול העדים כגון שהיה פסולן נסתר וכגון דאתזום בתר הכי וכו', מי אמרין כיון דלקידושין נתכוונה תתקדש ע"פ אותם העדים שאחורי הגדר וכו', ואפשר דאפילו היו שם עדים אחרים ונמצאו פסולים הואיל ולא ידעה בעדים הכשרים אינה מקודשת, מאי טעמא היא לא כיוונה אלא לפסולים, ולא גרע מנמצא אחד מהם קרוב או פסול דעדות כולם היא בטלה. ומאחר שהיא לא ידעה בכשרים הו"ל כייחודה עדים והם פסולים. וצ"ע. עכ"ל [מהרימ"ט]. והשתא נחזי אנן הא דסיים ואמר דהו"ל כייחודה עדים פסולים אליבא דמאן קאמר לה, אי אליבא דרש"י והר"מ ודעמייהו למה לי משום שלא ידע בכשרים וכו', כל שכיוונו להעיד הרי נתבטל בזה עדות הכשרים. ואי אליבא דהרא"ש ודעמיהא הא בעינן שיבואו

לב"ד ויעידו. אלא ודאי על כרחך לומר דקאמר הכי כדי לצאת ידי חובתו אליבא דכ"ע דפשיטא ליה כדעת מהרי"ו וכו'. ומאי דקאמר [מהרימ"ט] בלשון אפשר וסיים וצ"ע, נלע"ד דלאו דמספק"ל במיוחד עדים פסולים אי מתבטל עדות הכשרים בזה או לא, דהא פשיטא ליה [למהרימ"ט] דמתבטל בזה עדות הכשרים, אלא דבנדונו דלא היה שם יחוד עדים פסולים וכו'. עכ"ל השד"ח. הרי דמהרימ"ט נמי סבירא ליה כמהרי"ו. ובהמשך דבריו הביא השד"ח שגם הגאון אבני מלואים (סי' מ"ב סק"ז) כן מפרש דברי מהרימ"ט. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת עטרת חכמים (חאה"ע סוף סימן י"ד) שכתב שנראה דמהרי"ט ס"ל כמהרי"ו. ע"ש. ואמנם בהמשך דבריו כתב השד"ח: ואף את"ל שהיא גופא מספק"ל למהרי"ט אם כמהרי"ו או לא וכו'. ע"כ. מ"מ איהו גופיה פשיטא ליה דמהרימ"ט אזיל בשיטת מהרי"ו, וכמו ששנה ושילש לפני כן, ורק בסוף כתב ואף אם לא תקבל דבריו לענין זה מ"מ וכו'. וזה ברור. וע"ע בהגהות הגאון רעק"א (סימן מ"ב סק"ז). ודו"ק [ואף שכל זה פשוט הוצרכתי להאריך קצת בהעתקת לשונו, אחר שבשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע סי' ו' אות א') ובעוד דוכתינן סמך על כך בכל עוז. וכן בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח (סימן ל"ז אות ח'). ע"ש. ובירחון אור תורה (טבת התש"ף סי' מ"ג עמוד ש"ז) הב"ד היבי"א בזה

וּכְתַב "עֵינַי שֶׁם דְּלִיתָא". וְהוֹכַרְחִיתִי לְבֹאֵר הַדְּבָרִים בְּאוֹת (אֲדָר הַתַּשְׁ"ף ס"ו אוֹת ג'). וְשׁוֹב הָעִירוֹנִי שֶׁהֲלֹא מ"מ הַשֵּׁד"ח סִיּוֹם שֶׁהוּא מְסוּפֶק בַּזֶּה. וְהוֹכַרְחִיתִי לְשׁוֹב וּלְבֹאֵר לָהֶם דֹּאִיָּהּ גּוֹפִיָּה פְּשִׁיטָא לִיָּה דְּמַהֲרִי"ט כְּמַהֲרִי"ו כְּמוֹ שֶׁכָּתַב כְּמָה פַּעֲמִים, וְרַק סִיּוֹם שֶׁאֵפִילוֹ אִם לֹא תוֹדָה לוֹ בַּזֶּה מ"מ בְּנִדּוֹנוֹ וְכו'. וְשׁוֹב רֵאִיתִי גַם בְּקוֹבֶץ יִשׁוּרוֹן כֶּךָ כ"ב (עֲמוּד תִּרְכָּה הָעֶרֶה 26) שֶׁכָּתַב שֶׁם הָרַב הַכּוֹתֵב דִּלְרוּחָא דְּמִילְתָּא כְּתַב כֵּן, אֲבָל עֵיקַר דַּעְתּוֹ כְּמוֹ שֶׁכָּתַב לִפְנֵי כֵּן. וּפְשׁוּט].

מִסְקֶנֶת גְּדוּלֵי הָאֲחֵרוֹנִים כְּמַהֲרִי"ו

ז. וְכֵן הִסְכִּימוּ עוֹד רַבִּים וְשִׁלְמִים מִגְּדוּלֵי הָאֲחֵרוֹנִים, וְהַחֲזִיקוּ בְּסִבְרַת מַהֲרִי"ו, וְדִבְרֵי חֵלֶק מֵהָאֲחֵרוֹנִים הַזִּכְרָנוּ לְעֵיל, וְכִבֵּר כָּתַב אֶחָד מִגְּדוּלֵי רַבֵּי שְׁאֵלֻנִּיקֵי הַקְּדָמוֹנִים, מַהֲרִ"שׁ אֲמָרִילִיו, בְּשׁוֹת כְּרָם שִׁלְמָה (סִימָן כ"א, דף ע' ע"ד) אַחֵר שֶׁהָאֵרִיךְ בִּהְיוֹת מִילְתָּא, וְז"ל: בְּאוֹפֶן כִּי דִבְרֵי מַהֲרִי"ו ז"ל שְׁרִירִין חַיִּים וְקִיָּמִים, וְכַעַת לֹא מִצָּאֵתִי חוֹלֶק וְכו'. רַב גּוֹבְרִיָּה וְיָמִי לָנוּ גְּדוּל. ע"כ. וְעוֹד כָּתַב (דף ע"א ע"ב): דְּלִדְבְּרֵי מַהֲרִי"ו ז"ל וְדַעֲמִיָּה כִּיּוֹן דִּיֶּיחַד אֱלֹו פֶּסֶל לִכ"ע וְכו', וְמָה שֶׁכָּתַב הַחֶה"שׁ הַפּוֹסֵק דְּדִבְרֵי מַהֲרִי"ו ז"ל לֹאוּ דְּסִמְכָא נִינְהוּ מֵאַחַר שֶׁהָרָא"שׁ וְהָרֶשֶׁב"א וְהָרִיב"שׁ ז"ל חֲלוּקִין עֲלֵיו, לֹא בְּרִירָא לִי דֵּהָא יִישְׁבְּנוּ כָּל אוֹתָם הַתְּשׁוּבוֹת וְנ"ל דֵּלָא פְּלִיג עֲלֵיו כְּמִדּוּבָר לְעֵיל וְאֲדַרְבָּא דִּינוֹ שֶׁל מַהֲרִי"ו ז"ל רִצּוֹי וּמִקּוֹבֵל לְכוּלֵי עֲלֵמָא. ע"כ.

[וְמָה שֶׁכָּתַב בְּאוֹת (טֵבֶת הַתַּשְׁ"ף ע"מ ש"ו) שֶׁהָרַב כְּרָם שִׁלְמָה מוֹדָה שֶׁעַכְ"פּ מַהֲרִיב"ל חוֹלֶק, וְאֵין הִלְכָּה כְּמַהֲרִי"ו בּוֹדָאִי. מֵהִלְשׁוֹנוֹת הַנִּז' לְכֹאֲוֶרָה נִסְתָּרִים דִּבְרֵיו. וּבְפֶרֶט שֶׁגַם בְּתַחֲלִיל דִּבְרֵיו הִבִּיא שְׁדִּבְרֵי מַהֲרִי"ו הוֹבֵאוּ גַם בְּמַהֲרִיב"ל כְּמ"שׁ הַחֶה"שׁ בְּקוֹנְטְרָסוֹ. וְלֹא כָּתַב שְׁמַהֲרִיב"ל חוֹלֶק. וְיִתְכֵּן מֵאֵד וְלֹא רָאִהוּ בְּפָנִים, וְכֵן מוֹכַח מִלְשׁוֹנוֹ (דף ע"א סע"א) שֶׁכָּתַב: וּמַעַתָּה קָם דִּינָא שֶׁל מוֹהֲרִי"ו וְמַהֲרִיב"ל וְכו'. וְכִלְלָם יַחְדוֹ (אוֹ שֶׁהִבִּין דְּמַהֲרִיב"ל לֹא פְּלִיג רַק מִסְפֵּק"ל). וְעַכְ"פּ אִיָּהּ גּוֹפִיָּה תַּפְסָא בְּמוֹשֶׁלֶם כְּמַהֲרִי"ו וְשִׁאֵין סְתִירָה לְדִבְרֵיו מֵהָרָאשׁוֹנִים]. וְהַחֲרָה הַחֲזִיק אַחֲרֵיו בְּשׁוֹת רֹאשׁ מִשְׁבִּיר (חֶאֱהָ"ע ס"ו כ"ד, דנ"ט ע"א), וְכָתַב שֶׁם בְּשֵׁם "הָרַב הַגְּדוֹל אַחִי אֲבִי אֲבָא" (וְכִמְדוּמָה הַכוּוֹנָה לְהָרַב נֶאֱמַן שְׁמוּאֵל דְּלֶקְמָן, עֵינַי בְּסִפְרֵי אֲרוּחַת תְּמִיד וּבִהְקִדְמָה שֶׁם), שֶׁלֹּא מִצִּינוּ מִי שִׁיחְלוּק עַל דִּבְרֵי גְּדוּל הַדּוֹר בְּמ"שׁ דְּבַהֲזִמְנָה מִבְּטֵל עֲדוֹת אַחֲרִים. וְהִנֵּף יָדוֹ שְׁנִית (ס"ו ל', דס"ט ע"ד) וְכָתַב שְׁדִּבְרֵי מַהֲרִי"ו מוֹסַכְמִים מִכָּל הַפּוֹסְקִים. ע"ש [וְמָה שֶׁכָּתַב בְּאוֹת שֶׁהָרַב רֹאשׁ מִשְׁבִּיר שְׁכִיּוֹן שֶׁהוּא נִסְמָךְ עַל הַנִּזְ"שׁ וְהַכְּר"שׁ א"כ גַּם הוּא לֹא סִמַּךְ לְגִמְרֵי ע"ד מַהֲרִי"ו. לְפִי הָאִמּוֹר בְּמָה שֶׁכָּתַבְנוּ בְּדַעַת הַכְּר"שׁ, גַּם דִּבְרֵי הָרַב רֹאשׁ מִשְׁבִּיר יֵשׁ לְקַבֵּל כְּפֶשׁוּטָן]. וְכֵן הָרַב מֵטָה שְׁמַעוֹן בְּשׁוֹת מִירָא דְּכִיָּא שְׁבִסּוּפּוֹ (ס"ו ו' דף י"א ע"ג) כָּתַב וְז"ל: עֵינָא דְּשִׁפִּיר חֲזִי לְכָל הַפּוֹסְקִים הֲלֹא בְּסִפְרֵיהֶם דְּשִׁקְלֵי

גט, ודוקא אם באו לב"ד א"צ אפי' גט, ומ"מ הוסיף (דף ק' ע"ב) שא"צ שיבואו לב"ד ממש, אלא עצם זה שחותמים על השטר הוי כמי שנחקרה עדותם בב"ד. ע"ש. וגדולי האחרונים נמשכו בפשיטות אחרי הכתוב בתשובתו הראשונה ומנו את הנ"ש כעומד בשיטת מהרי"ו להפקיע הקידושין]. הרי לנו כמה מגדולי האחרונים שהעידו שדברי מהרי"ו מוסכמים מכל הפוסקים. וכבר הזכרנו כמה וכמה מהעומדים בשיטה זו לעיל, וכן לקמן, הן מארצות המזרח והן מארצות אשכנז. וכן רבים מגדולי הדיינים בדור האחרון סמכו על כך בנדונייהם. רק רציתי להוסיף בזה שכן הורו גם בתימן, וכמו שמצינו לגדול חכמיהם, הגאון מהר"י צאלח, בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סי' ב') שכתב שאם העדים שנתייחדו הם פסולים מדאורייתא, אפילו גט אין צריך, ואפילו נתייחד עמה. וסמך ראשו ורובו על מהרש"ך ודעמיה. ע"ש. ואמנם לקושטא דמילתא יש שכתבו אחרת ממהרי"ו, ויש שנסתפקו בדבר. ויש שלא ראו בדבריו. ומ"מ רבים העומדים בשיטתו.

וטרי וכו' וכלל העולה מדבריהם דדין מהרי"ו מוסכם מכל הפוסקים ז"ל דכל שהזמין עדים אינו אלא לפסול את האחרים וכו'. עכ"ל. וכן מהר"ר דניאל די אלבה בתשובה והיא ל'ו נדפסה בשו"ת באר מים חיים (סוף סימן כ') הביא דברי הרב סם חיי (סי' ו') שחלק על מהרי"ו, וכתב: מ"מ כיון דכל הפוסקים ס"ל כסברת מהרי"ו ז"ל ודאי הכי נקטינן. ע"כ. וכן בשו"ת נאמן שמואל (סי' ע"ט, דצ"ד ע"ד) כתב: לא מצינו מי שיחלוק על דברי גדול הדור במה שכתב דבהזמנה מבטל עדות האחרים וכו'. ע"כ. [אלא שלא השוה מדותיו, ששם (דצ"ד ע"ב) כתב דמהרי"ו דאיירי בפסול דרבנן לא התכוין להתירה ללא גט רק להצריך קידושין אחרים, ומהרשד"ם ומהרש"ך התירוה לשוק כיון דאיירי בפסול דאורייתא. וע"ע במה שהעירו על דבריו בזה בשו"ת גבעות עולם (סי' י"א וי"ב), כמובא לעיל (אות ג'). ואילו בתשובה אחרת (סי' פ' דצ"ט ע"א) כתב הנ"ש באופן קצת שונה, דכל שלא באו להעיד בב"ד לא נפסלו אלא מדרבנן וצריכה

1. ובהיות ובאור תורה (טבת התש"ף סי' מ"ג) האריך הרב הכותב בהאי ענינא בבקאות רבה בדברי הפוסקים, ותמה בתוקף על מרן היב"א ועל דברינו, וכתב (עמ' ש"ב) "שסברת מהרי"ו אינה להלכה כלל" ע"פ ראשונים שסבר שאינם כמותו, ועוד כתב (עמ' ש"ה-ש"ו) דרוב ככל הפוסקים פסקו דלא כמהרי"ו, והניף ידו שנית במכתב אלי שלמעלה מחמישים פוסקים כתבו שאין הלכה כמהרי"ו. והנה לגבי הראשונים, כבר ביארתי בתוך תשובתי זאת (אותיות ה' וז') שאינם היפך סברת מהרי"ו, ואדרבה בשיטת מהרי"ו עומדים גם רבני טודילא ומהר"י ברונא (וכן נראה מהרמב"ן והר"ן). ולגבי האחרונים שציין, חלק מדבריהם הבאתים כבר בתשובתי זאת. והנני להבהיר שהמעין בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאה"ע סי' ג' ובתשובות שלאחר מכן), ובמילואים, וכן בגליונות ביב"א החדשים (בפרט שם סי' ה'), וכן בעוד כמה תשובות בחלקים אחרים בפרט בחלק י"א, יראה שרוב ככל האחרונים שציין היו לנגד עיניו הטהורות ובכל זאת עמד טעמו בו וריחו לא נמר ונשאר בדעתו. ובעיקר הדברים, אף שלא הספקתי לעיין בדברי

כולם כדבעי, עיינתי ברובם, ובחלק גדול לא דק כלל במחכ"ת. וגם המעיין בדבריו יראה שלא שכתבו נגד מהרי"ו, רק מקצתם הביא שחלקו עליו, ורובם רק נשארו בזה בספק. וגם בזה לא דק. והנני להביא בקצרה מתוך מה שהשבתי (שלחי אב התש"ף), ובתוספת עוד כמה אחרונים שהספקתי לעיין מאז. בקבוצה הראשונה שהביא את הסוברים דלא כמהרי"ו לגמרי, יש להעיר כדלהלן. א. מהריב"ל (סי' ק"ב) - שם כתב: ואחר שיעיין המעיין בדברים אלו יסתפק מאד בדברי זאת התשובה, ואני בעיני לא הייתי סומך על דברי זאת התשובה להקל [להתיר] אשה מקודשת לשוק וכו'. ע"כ. הרי שאף שאסר לא ברירא ליה ורק מספק אסר. וכן כתב בדעתו בתו"ח (חאה"ע סי' י"ג ענף ג' אות א'). וכ"כ גם בשו"ת לב אריה גרוסנס (סי' ל"א) והוסיף שהיכן שיש ספק נוסף (אם בראיה בלבד מצטרפים) יש להקל לכ"ע. ובשו"ת הסבא קדישא ח"ג (סי' כ"ג עמ' קע"ז) כתב שיתכן ואם ראה מהריב"ל דברי הרב זכרון יהודה ומהרי" ברונא היה חוזר בו (עיין בגוף התשובה אות ד'). ב. אהלי תם (סי' נ"ד) - יש להדגיש דאזיל בשיטת הרא"ש. ומ"מ הרי הצריך בנדונו (לגבי שטר צוואת ש"מ) עדות חדשה של אלו לא נפסלו, שיעידו עתה מה שהם זוכרים ולא שתתקיים העדות על פי מה שראו אז. ג. מהרשד"ם (סי' קע"ב) - המעיין שם יראה שאין כל הכרח דלא ס"ל כמהרי"ו, ויתכן ובהזמנת התובע תליא מילתא. וכן הבין נכדו בספר בני שמואל חאיון (ס"ס ל"ו). וכן הבינו בשו"ת שמחת יו"ט (סי' ז') ובשו"ת כרם שלמה (חאה"ע סי' כ"א) ומהרי"ש פונטרימולי בשו"ת אור לי (דע"ז ע"א). וכן הבין הרב נאמן שמואל (דצ"ב ע"ב ודצ"ד ע"ב) וחילק בין פסול דאורייתא לפסול דרבנן, וכתב בדעת מהרשד"ם דבהזמנת התובע היה מתירה לשוק. ובפירוש כתב בדעת מהרשד"ם וז"ל: דודאי דזה קאי אקרובים ופסולים האמורים, אבל לאותם שהוזמנו לא הצריך שיבואו לב"ד לחשב הזמנתם כאילו הוציא את האחרים אלא בהזמנה לבד מוציא את האחרים מכל העדות. ע"כ. ושוב בתשובה אחרת (סי' פ' דצ"ט ע"א) כתב באופן קצת שונה, דכל שלא באו להעיד בב"ד לא נפסלו אלא מדרבנן וצריכה גט, ואם באו לב"ד א"צ אפי' גט, והוסיף (דף ק' ע"ב) שא"צ שיבואו לב"ד, אלא עצם זה שחותמים על השטר הוי כמי שנחקרה עדותם בב"ד. ע"ש. ואם כן לאו פסיקא ליה מילתא בפירוש דברי מהרשד"ם, וגם לפירושו האחרון אם העדים חתמו על השטר (וכמו בנ"ד ושאר הנדונים שעדי הקידושין גם חותמים על הכתובה) א"צ להזמין לב"ד. ועכ"פ הוא בתחילה, וכן שאר האחרונים, הבינו בפשיטות דמהרשד"ם כמהרי"ו. וגודל הערכתו של מהרשד"ם כלפי מהרי"ו יש ללמוד ממה שכתב (חיו"ד סוף סימן קט"ו) גבי ענין אחר: דלמעשה ראוי להחמיר להצריכה חליצה כיון שיש ראייה מפה קדוש ה"ר יעקב וייל ז"ל שמענו עליו שהיה גברא רבא, והוא אחרון וראה כל מה שאנו רואין ויותר ויותר ראוי לחוש לדבריו. ע"כ. ד. דברי ריבות (סי' ה') - לא כתוב שם שייחד העדים. ואולי נזדמנו לשם וראו או שייחדו עצמם. ה. נתה"מ (סי' ל"ו סוף סק"י ד"ה ועוד יש לצדד) - מלבד שדבריו רק דרך צידוד, עוד בה שלא כתוב מי ייחד וייתחדו מעצמם. ו. בית דוד (חחו"מ סי' ז') - שם טרח ליישב הסתירה בין מהרי"ו להריב"ש, דהריב"ש איירי שאותם שהוזמנו כשרים משא"כ בנדון מהרי"ו שעשו הזמנה לב' פסולים הרי עקרו החיילות מהשאר ע"י הזימון שעשו באלו (וראה בגוף התשובה אות ה' בדעת הריב"ש). ועוד כתב ליישב, שאין הכוונה שנפסלו השאר מחמת שהוציאם מהכלל, אלא מדין צירוף, שבזה גם להרא"ש שלא נפסלים עד שיבואו לב"ד, נפסלים. ורק בסו"ד בלשון "לכאורה" כתב לצדד דמ"ש מהרי"ו עדות כולם בטלה ר"ל של אותם שכיוונו אבל אותם שלא נתכוונו כשרה. ע"ש. ואין הכרח שחזר בו בדעת מהרי"ו שכתב בתחילה. וכן הרב מטה שמעון (שו"ת מירא דכיא סי' ו') הבין דהב"ד כמהרי"ו. וכן הבינו מהרי"ו אלגאזי ומהר"ד פארו בשמחת יו"ט (סי' ח'). ז. שואל ומשיב (מהד"ת ח"ב סי' ל"ז) - שם סמך על האב"מ, אבל מודה בייחד עדים בפירוש לדעת מהרי"ו (ראה לקמן בגוף התשובה אות י'). ח. עין יצחק ח"ב (סי' ס"ד אות ב') - המעיין שם יראה שהביא ב' צדדים, בתחילה כתב מדנפשיה כמהרי"ו, ואח"כ כתב "ועדיין יש מקום לומר" וכו'. ולא הכריע. ולמעשה כתב להקל עפ"ד מרן בדעת הסתם ועוד צירופים (וזאת אף שהיה גם נישואין). ט. הר צבי (חאה"ע סי' קנ"א) - שם לא כתוב מי ייחד אלא שנתייחדו עדים ויכול להיות מעצמם. ואדרבה בהר צבי (סי' כ') כתב למעשה להקל עפ"ד הרב עין יצחק ועוד. ע"ש (אף אחר נישואין). ונדפסה תשובה זו גם בלב אריה (סי' ל"א). אלא שהיה שם עוד

צירופים. י. ישכיל עבדי ח"ח (חאה"ע ס"ס ד') - המעיין שם (אות ב' סק"ב) יראה שהביא גם דעת החו"י וגם דעת האומרים שאם נמצא קרוב או פסול באלו שהתייחדו נתבטלה כל העדות, ולא הכריע, כי לא היה נפק"מ בנדונו. ואדרבה בישכ"ע ח"ז (בהשמות אה"ע סי' א' עמ' ש"כ) בפירוש כתב כמהרי"ו (אף אחר נישואין). יא. מנחת יצחק ח"ב (סי' ס"ה-ס"ו) - המעיין שם יראה שלא הכריע, ואדרבה כתב (סי' ס"ו אות כ') בשם מהרש"ם כמהרי"ו. יב. נאמן שמואל (סי' פ') - מה שכתב שם שהוא חומרא מדרבנן, הנה לא השוה מדותיו בזה ובתשובה הראשונה (סי' ע"ט, דצ"ד ע"ד) כתב כמהרי"ו דאירי בפסול דרבנן לא התכוין להתירה ללא גט רק להצריך קידושין אחרים, ומהרש"ם ומתירי"ו השווה לשוק כיון דאירי בפסול דאורייתא. ורק בתשובה השנייה (סי' פ' דצ"ט ע"א) כתב דכל שלא באו להעיד בב"ד לא נפסלו אלא מדרבנן וצריכה גט, ודוקא אם באו לב"ד א"צ אפי' גט, אלא שמודה (דף ק' ע"ב) שא"צ שיבואו לב"ד ממש, אלא עצם זה שחותמים על השטר הוי כמי שנחקרה עדותם בב"ד. ע"ש (וע"ע בגוף התשובה אות ז'). יג. חשק שלמה (סי' ל"ו אות ט"ז) - שם נמשך אחרי הנ"ש ועיין לעיל בסמוך. יד. מהרי"ש פונטריומולי בשו"ת אור לי (דע"ב ע"ב) - שם נמשך אחרי הנ"ש בתשובה הראשונה ובפירוש כתב דאירי בפסול דרבנן. ע"ש. טו. באר מים חיים מוצרי (סי' כ' כ"א) - הרב הפוסק שם (סוף סימן כ') כתב: מ"מ כיון דכל הפוסקים ס"ל כסברת מהרי"ו ז"ל ודאי הכי נקטינן. ע"כ. וההמ"ח עצמו (סי' כ"א) כתב לחלק בין אם הזמינם הבעל או הסופר. ואם כן בבמ"ח יש דעת חכם אחד שלגמרי כמהרי"ו, ודעת ההמ"ח כמהרי"ו בהזמינם הבעל (ואירי התם אף אחר נישואין). טז. שביתת יום טוב (חחו"מ סי' א') - אדרבה הוא חשש למהרי"ו להצריך קידושין שניים (אחר נישואין), ויתכן וסבר לגמרי כמהרי"ו (וכמו שהסתמך שם על הרב כרם שלמה, וגם את הנ"ש הזכיר מסי' ע"ט דוקא ולא מסי' פ'). [עד כאן השבתי על חלק מהאחרונים שכתב שודאי לא ס"ל כמהרי"ו. ועכשיו הנני להשיב על חלק מהאחרונים שהביא דס"ל שהדבר ספק]. יז. כרם שלמה (סי' כ"א דף ע' ע"ד) - אדרבה כתב: באופן כי דברי מהרי"ו ז"ל שרירין חיים וקיימים, וכעת לא מצאתי לו חולק וכו' רב גובריה ומי לנו גדול. ע"כ. ועוד כתב (דף ע"א ע"ב): דלדברי מהרי"ו ודעמיה כיון דייחד אלו פסל לכ"ע וכו' ומה שכתב החה"ש הפוסק דדברי מהרי"ו ז"ל לאו דסמכא נינהו מאחר שהרא"ש והרשב"א והריב"ש ז"ל חלוקין עליו, לא בריא לי דהא יישבנו כל אותם התשובות ונ"ל דלא פליג עליו כמדובר לעיל ואדרבא דינו של מהרי"ו ז"ל רצוי ומקובל לכ"ע. עכ"ל (ומה שכתב באו"ת שהרב כרם שלמה מודה שעכ"פ מהריב"ל חולק, ואין הלכה כמהרי"ו בודאי. עיין מה שביארנו בגוף התשובה אות ז'). יח. ראש משביר (חאה"ע סי' כ"ד) - שם כתב בפירוש שדברי מהרי"ו מוסכמים מכל הפוסקים. מה שרצה באו"ת לדחוק אחרת בכוונתו מחמת שסמך על הנ"ש והכר"ש עיין מה שביארנו בגוף התשובה (אות ז'). יט. פרח מטה אהרן ח"ב (סי' קי"ז) - המעיין שם יראה שתפס במושלם דברי מהרי"ו, אלא שלחלק יצא בין אם הזמין החתן או הסופר (אלא שלבסוף כתב: וגם הרב מהריב"ל גופיה כתב שלא היה סומך על דברי זאת התשובה וכו'). ואולי מזה קצת נראה דלא פסיק"ל, ויתכן וכתב כן רק לצירוף. כ. מהרש"ם ח"ג (סי' כ"ז) - המעיין שם יראה שסמך בכל עוד על דברי מהרי"ו, רק סבר שהוא דוקא בייחד ב' פסולים, שאם ייחד אחד פסול ואחד כשר, הרי זה כמקדש בע"א (ולדעת מרן ע"א לאו כלום הוא). ומבואר שם שמלבד שכן דעת השואל לצדד להקל עפ"ד מהרי"ו, כן דעת הגר"ח ברלין [וע"ע להגר"ח בתשובותיו נשמת חיים חאה"ע סי' צ"ב שכתב שאם הזמין הקרוב בפירוש הרי ביטל הכשר]. כא. שמחת יו"ט (סי' ז') - אף שהסתפק בדבר, מ"מ מבואר שם (סי' ח') שכנגדו חלוק עליו הגאון מהר"ד פארדו וס"ל לסמוך בכל עוז על מהרי"ו, והזכיר גם דברי הרב בית דוד (ומבואר מדברי שניהם שהבינו שהב"ד ס"ל להקל בזה כמהרי"ו). כב. אחיעזר (סי' כ"ז) - המעיין שם יראה שדעתו יותר נוטה להקל, ולמעשה היקל שם אף אחרי נישואין ולא הצריך גט (בצירוף נוסף). כג. עטרת חכמים (חאה"ע סי' י"ד) - המעיין שם יראה דס"ל כמהרי"ו לגמרי. ועכ"פ לא ברור שמסופק. ששם כתב בנדונו שכיון שהזמין עדים ונמצא בהם קרוב, יש לבטל הקידושין עפ"ד מהרי"ו. ושוב הביא דברי מהריב"ל, וכתב שגם הוא הסיק רק שלא להתיר את האשה לשוק, אבל ודאי שצריכה להתקדש שנית. ושוב כתב לדחות מה שמפקפק מהריב"ל על דברי מהרי"ו, דשאני קידושין דאיכא סברת הרא"ה

אם יש ראשונים הסוברים דלא כמהרי"ו

שיחתו. דהרואה יראה דהתם איירי לגבי
גט שהבעל ייחד כאלו שיתכן שלא
הביאו ב' שערות, וכתב להקל עפ"ד
הרא"ש שכל שלא באו לב"ד להעיד לא
נפסלו השאר, והאריך בזה וזה נראה
עיקר סמיכתו, ועוד הוסיף טעם דשאני
התם שהפסול מחמת קטנות וכמאן

ח. ושמעתי באומרים לי, דלכאורה
מדברי מהר"י קולון בתשובותיו
החדשות (ס"ס מ"ז), מבואר שסבר
היפך דברי מהר"י ווייל. ואחר העיון
דבריו ראיתי שאין הכרח לזה, ואבאר

דכל זמן שיהיה שם קרוב או פסול אין הקידושין כלום. ע"ש (ושם גם מבואר שזהו אפילו אחר נישואין).
כד. משיב דבר (חאה"ע סי' ל"א) - המעיין היטב בתשובה שם יראה שסמך בכל כחו על דברי מהרי"ו
ופטר האשה ללא גט. ומה שטען באו"ת שרק סבר דהיא דיחידה הוא כהעידו בב"ד, אבל היכן שיש טעמים
אחרים לא לפסול לא נפסלו. וביאר באו"ת, סברת ר"ח הכהן שכל אלו שלא באו לשם עדות אינם נפסלים
מחמת הפסולים וסברת אן סהדי. אחמה"ר מהרי"ו מיירי ברוב עם, והנצי"ב מודה לזה, ועל כרחק דס"ל
דלא מהני אף אם השאר רק רואים ולא לשם עדות וגם שאין אן סהדי ברוב עם. כה. לב אריה (חאה"ע
סי' ל"א) - המעיין שם יראה שדעתו יותר נוטה להקל, וכן היקל בנדון אף אחר נישואין כיון דעל דעת
קידושין ראשונים בעל (אלא שהיה שם עוד צירופים) והסכימו עמו הרב הרצוג והרב פראנק. וע"ע מה
שכתבתי בשמו בגוף התשובה (אות ה') ליישב דעת הריב"ש עם מהרי"ו וכן במה שכתבתי (אות ד')
בשמו בדעת מהריב"ל. כו. ערך לחם (חו"מ סי' ל"ו) - אף שיש מקום לפלפל בדעתו, מ"מ פשט לשונם
"אינה מקודשת" וכן דהוי כמקדש בלא עדים, שסובר כמהרי"ו לגמרי. כז. הגהות מהר"א אזולאי על
הלבוש (שם) - העתיק דברי מהריק"ש בערך לחם הנז', וכן יש לומר בדעתו. כח. מאמר מרדכי אליהו
ח"א (חו"מ סי' ג') - שם לא הכריע, והיקל באותו נדון מטעמים אחרים. ובשו"ת דברות אליהו אברג'ל
ח"ה (סי' מ"ז) היקל עפ"ד מהרי"ו, והצטרף אליו הגר"מ אליהו. כט. שמש ומגן ח"ב (חאה"ע סי' י') -
באו"ת בשמו שאין בידינו להכריע כמהרי"ו. ובמכתבו כתב בשמו שאין בכחו להכריע כמהרי"ו. ואחמה"ר
לא דק כלל בכוונתו, ששם האריך לתפוס במושג כמהרי"ו ושכ"ד מרן וכו'. רק בסוף סיים: ועכ"פ אף
אם נחמיר גם בזה וכו' בצירוף ב' הספיקות וכו'. ע"כ. והיינו שדעתו כמהרי"ו, אלא שאף אם לא תקבל
דבריו ותאמר אחרת, מ"מ בנדון יש עוד ספק. וכבר נודע המחלוקת כשהגמרא אומרת ואת"ל אי נקטינן
הכי או לא (בין הרמב"ם ודעמיה והרא"ש ודעמיה), וכאן נראה דלכ"ע נקטינן ככתוב לפני כן אחר שהכריע
כן, רק לשופרא דמילתא הוסיף בנדון ואפי' אם נחמיר מ"מ יש עוד ספק. וכן מוכח ממקומות אחרים
בספריו שתפס כן לגמרי כגון בח"ג (סי' כ"ז ול"ב ונ"ג) וח"ד (סי' י"ד י"ט כ"א ומ"ח), וחלקם להתיר אף
אשת איש. ל. שו"ת יחזקאל דעת חזן ח"ג (סוף סי' ט"ל) - שבשמש ומגן ויב"א מבואר שהוא והגר"י הכהן
הסכימו עמם. וכתב הה"כ הנז' במכתבו אלי שברור שלא עלה על דעתם לפסוק כמהרי"ו וסמכו על
טעמים אחרים, והנה בשו"ת יחו"ד שציינתי שם חוזר על פסק הגר"ש משאש, והיו שם עוד צירופים,
וביאר שם שסברת מהרי"ו בזה היא רק סניף להיתרא, כי לא ברור שגם בזמן הקידושין היה פסול
מדאורייתא, ולא העידו בפירוש גם על אותו זמן. ע"ש. ודוק מינה שאם היה ברור אף על אותו זמן היה
סומך על מהרי"ו בכל עוז. וכן דקדק מדבריו הגר"א עצור בפד"ר חלק י"ט (עמ' 129 והלאה). לא. לב.
לג. בדעת מהרש"ך שכתב באו"ת דלא ס"ל כמהרי"ו, ובדעת מהרי"ט שכתב דלא בריא נליה, ובדעת
מרן הגר"ע יוסף שכתב שלא התיר אשת איש על סמך מהרי"ו, כבר השבתי באו"ת (אדר התש"ף סי'
ס"ו, וביתר ביאור בכמה מקומות בתשובה זו ולא ראיתי צורך לבוא בכפ"ל. [עד כאן ממה שהשבתי
בקיצור, ובתוספת נופך של עוד חכמים, ג"ל חכמים, וסימניך ג"ל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. וגם על
יתר טענות הה"כ באו"ת שם, על פי דבריו בתשובה זו יתיישבו עיקרי טענותיו כאשר יראה הרואה].

דליתנהו דמי ואין כאן עדות כלל. ואחרי זה הוסיף וכ"ש לדעת הרי"ף והרמב"ן שאם לא ידעו בפיסול העדים לא נפסלו הכשרים. ואחרי זה כתב: ואמנם פשיטא ופשיטא דלכתחילה אין לייחד עדי מסירה אלא א"כ הוחזקו שהביאו ב' שערות ע"י הזקן או הבדיקה, וגם כי אפי' בדיעבד אינו ברור כ"כ להתיר, דיש פנים לומר דגרע היכא שייחד עדים מהיכא שנתכוונו להעיד משום דאז נסתלקו שאר העדים מאותה העדות, ואמנם כי נלע"ד דוחק שיסתלקו שאר העדים הכשרים הרואים מסירת הגט ליד האשה דאדרבה כל כמה שמיחדים עדים למסירה היינו כדי לסלק הפסולים מן העדות כדי להסתלק מכל ספק לפי הנלע"ד ולא לסלק עדות הכשרים. עכ"ל. הרי שהיה לו כמה טעמים להתיר בנדונו, ולגבי ייחוד העדים, אדרבא לא ברור לו להתיר אף בדיעבד, מחמת שיש פנים לומר כסברת מהרי"ו, אף שנראה לו מסברא להתיר. ואחר שהוא לא ברור לו אף בדיעבד, לא יוציא ספיקו מידי ודאו של מהרי"ו. ומה גם שלא ראה מהרי"ק דברי הגדול בדור שלפניו הוא מהרי"ו שסבר כסברא שצידד בה (ומהרי"ק היה מעריך טובא גדולת מהרי"ו, עיין שם בסימן י"ד. ואף למהר"י ברונא שהסכים עם מהרי"ו בזה כינהו "מופת הדור" עיין בתשובותיו הישנות ראש שורש קס"ז). וכבר הבאתי לעיל בהערה מה שכתב בספר פני משה על אה"ע (קארעץ תקע"ח, בתשובות

שבסופו דף ר"א ע"ב) שאפשר שאילו התה"ד ראה דברי מהרי"ו היה מבטל דעתו נגדו. ע"ש. וכל שכן בזה שמהרי"ק גופיה צידד כמהרי"ו. ולא יוציא ספיקו של מהרי"ק מידי ודאו של מהרי"ו. וזה אף אליבא דהרא"ש ודעמיה. וכל שכן לדעת הרמב"ם ומרן ודעמיהו כל שכיוונו להעיד, וכל שכן בנתיחדו, דפשיטא דאין כל בית מיחוש. ובהיות וראיתי בירחון אור תורה (טבת התש"ף סימן מ"ג עמ' ד"ש-ש"ה) שכתב הרה"ג הכותב שדברי מהרי"ו היפך דברי כמה מהראשונים הוכרחתי להביא בזה טענותיו ומה שיש להשיב עליהם. והנה בתחילה הביא שמהריב"ל חלק על דברי מהרי"ו וכתב שאי אפשר לסלק העדים הכשרים ע"י ייחוד עדים פסולים. ע"כ. ולא דק בזה, דמהריב"ל לא חלק רק הסתפק בזה. וכבר הבאתי לשונו לעיל (אות ד'), ואת דברי מהרש"א אלפאנדארי בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (סי' כ"ג) שכתב שיתכן ואם היה רואה דברי הרב זכרון יהודה ומהר"י ברונא אף הוא היה מסכים לגמרי כמהרי"ו. ע"ש. ובאות שם הביא דבראבי"ה (סימן תתק"ל), בתשובת אביו, מבואר דלא כמהרי"ו. ובאמת שאחר שעיינתי שם ראיתי שאין הכרח דפליג אמהרי"ו, ולא מבואר שם שהבעל ייחד עדים (ואף לא מסדר הקידושין). אלא רק כתוב שם: וחקר על עדי קידושין הראשונים ונמצא שהן קרובין ואותו קרוב נזקק לשם עדות.

ע"כ. ולא מבואר מי הזקיקו, החתן או הכלה (שאחיה שידכוה לאותו בחור) או מסדר הקידושין או שהם מעצמם אמרו אנחנו מתכוונים לראות לשם עדות. ובסוף התשובה כתב: ומפני שראיתי קצת מן הרבנים שהיו חלוקין עלי, ואומרים דקידושין הראשונים היו קידושין בראיית הכשרים שעמדו שם בשעה שנחקרו הקרובים ונקראו לשם עדות ואילו הכשרים למחזי אתו ולא לאסהודי ואינן נפסלין הכשרים לומר שקדשה וכו'. ואני אומר דלא דמי כלל, דשאני קרובים דסתמא אין כוונתם להעיד שהרי יודעין שפסולין להעיד הילכך מה יעשו שני אחין וכו'. אבל כשירין מחזי ידיהו אסהודי הוא וכו'. ע"כ. ומלשוננו "בשעה שנחקרו הקרובים ונקראו לשם עדות", משמע שהוא בזמן החקירה בב"ד, ולא שנתייחדו לעדות בשעת הקידושין. ואף שאין מוכרח מ"מ יש עוד אפשרויות להעמידו וכנ"ל (שמעצמן כיוונו להעיד וכו'). ובין כך ובין כך כמדומה ואין כל רמז (וכל שכן הכרח) דאירי היכן שייחדו עדים בתחילה. ותמיהני על הה"כ באו"ת שם שכתב בפשיטות שאילו מהרי"ו היה רואה דברי ראבי"ה היה חוזר בו. ואחמה"ר אין שם כל הכרח דלא כמהרי"ו. שוב הראני הה"כ שמצא עוד בראבי"ה (סי' תתקנ"ג) שם נשנתה תשובה זו ביתר הרחבה (והם דברי ראבי"ה ששמע מאביו רבינו יואל, כמו שנראה מסוף הסימן שם, וכנראה כתב

מה שמע בהרחבה, והאב כתב דבריו יותר בקצרה ונדפסו דבריו בסימן תתק"ל, וכ"כ בהערות בראבי"ה הוצאה חדשה). אולם גם שם כתוב בהאי לישנא: ונתברר הדבר שאותן שמינום עדי של קידושין שניהם פסולי עדות דאורייתא כי קרוביה היו, ואחרים כשרים העידו אנו לא נתמנינו לשם העדות וכו'. ע"כ. ולא מבואר אם יחדם החתן או מסדר הקידושין או שהנוכחים אמרו להם שהם יתייחדו להעיד. עוד כתב באו"ת שם שמבואר במהרי"ק דלא כמהרי"ו. וכבר עמדנו בזה לעיל בסמוך דלא דק בזה. עוד כתב שם שנראה מדברי ר"י בן הרא"ש בשו"ת זכרון יהודה (סי' פ"א) שיחוד העדים לא מועיל לסלק הפסולים. ע"כ. ומ"מ המעיין שם יראה שמפורש שם שאם ייחד עדים פסולים בטלה כל העדות אף אם לא באו לב"ד, ששעת ראיית הקידושין הוי כשעת עדות בב"ד. ועכ"פ רבני טודילא שם בפירוש ס"ל שכיון שייחד עדים ביטל שאר העדים. וכדברי מהרי"ו. ואף שאין מוכרח ויתכן ודוקא בנדונם אמרו כן כיון שזה היה עיקר המטרת האשה שהקידושין לא יחולו, וכמו שהעיר שם, ומ"מ פשט לשונם כמהרי"ו. וכ"כ בשו"ת הסבא קדישא שם (עמ' קע"ח) שבספר זכרון יהודה כתב בפירוש כמהרי"ו. וכבר עמדנו על זה לעיל (אות ג'). עוד הביא באו"ת שבשו"ת הרשב"א ח"ח (סי' אלף קפ"ט) מבואר דלא כמהרי"ו, שכתב שם

וז"ל: וי"א דאפילו הזמינום לעדות וכ"ש בשלא הזמינום אלא בשנתכונו להעיד אינן פסולין אא"כ נצטרפו עם הכשרים והעידו בב"ד וכו'. ע"כ. ובאמת שאין מכאן כל הכרח דלא כמהרי"ו, שלא כתוב שהזמינם החתן, ואף לא הרב (שליח החתן), ויתכן והזמינם אבי הכלה (שבאותו נדון אבי הכלה לחץ שהחתן יתן באותו מעמד טבעת קידושין), או הזמינום שאר הנמצאים שם. וא"כ אין הכרח דלא ס"ל כמהרי"ו אף בדעת הי"א אלו (שהיא דעת הרא"ש ודעמיה), וכל שכן אליבא דהרמב"ם ומרן. [ובאו"ת (ניסן תשפ"א סי' ע"ח) כתב שראה שדחקו שהרשב"א איירי בנתייחדו מעצמם או שייחדם חש"ו. ותמה על כך. ולפי מה שביארנו ניחא]. ואמנם גם בשו"ת תורת חסד (חאה"ע סי' י"ג אות א' ואות ד') כתב דמשמע מהרשב"א דלא כמהרי"ו. מ"מ כתב רק משמע אחר שאין זה מוכרח וכנ"ל. תדע שגם בשו"ת בית דוד (חחור"מ סי' ז') ובשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע סי' ג' אות ב') הב"ד הרשב"א אלו ולא סברו שהם נגד מהרי"ו. עוד הביא באו"ת שמהריב"ש (סי' תע"ט), משמע דלא כמהרי"ו, והביא ג' תירוצים שכתבו האחרונים ליישב ודחאם (ויש מקום להתווכח עם הדחיות בפרט דחיה ג' ע"ד הנ"ש, אחר שמהריב"ש נראה שהיו פרטי כל העדויות לפניו). אך לא ידעתי למה לא הביא תירוצ נוסף שכתבו כמה מגדולי האחרונים, תירוצ

פשוט וברור, וקיימו דברי מהרי"ו, וכמבואר לעיל (אות ה'). ע"ש. סוף דבר לא מצאנו סתירה מהראשונים לדברי חד מן קמאי, מהרי"ו ז"ל, ואדרבה ראינו לרבני טודילו בזמן ר"י בן הרא"ש דסברי כוותיה, וכן מהר"י ברונא החזיק בדבריו, ואחריהם עוד כמה וכמה מגדולי האחרונים, חלקם בכל עז, וחלקם בצירוף עוד ספיקות. [שוב אחר זמן דיבר עמי הה"כ הנז', ואמר לי שמצא עוד בבית יוסף אה"ע (סי' ק"ל) שכתב וז"ל: אם עדי חתימה מוחזקים בשנים די, משום דעדי מסירה כרתי, ובשעת מסירה יש כמה עדים גדולים. כן כתוב בקונטרסים בשם רפ"א וסמ"ק וכו'. ע"כ. ומקור הדברים מהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' קפ"ד). הרי שאף שרבינו פרץ הצריך לייחד עדים לגיטין וקידושין כמבואר בהגהותיו לסמ"ק (סי' קפ"ג), אפ"ה כתב שהעדים הגדולים האחרים מצטרפים לעדות. ודלא כמהרי"ו. עכת"ד. ומ"מ אין מזה הכרח דלא כמהרי"ו, מלבד שאפשר דחוק דאיירי היכן שלא ייחד עדים, שהרי לא כתב כאן שייחדם, אף שדוחק לומר כן שהרי לעיל כתב שצריך לייחד ומסתמא דבהכי איירי הכא, מ"מ עוד יש לדחות שיתכן ושאני הכא דהוא פסול מחמת קטנות שבזה לא פוסל השאר כמ"ש לחלק בזה מהר"י קולון בתשובותיו החדשות (ס"ס מ"ז), והבאנו דבריו לעיל (ראש אות זו), משא"כ בפסול של עבירה או קרבה דבכה"ג יתכן ונפסלה

כל העדות. ועוד דבלא"ה הרי העדים הם מוחזקים בכשרות ובגדלות, ובכה"ג יתכן והשאר מצטרפים (ע"י בדברי האחרונים שהבאתי לעיל אות ה' ביישוב דעת הריב"ש עם מהרי"ו). ועוד שהמע"י בגוף הגהות ר"פ בסמ"ק יראה שכתב כל זאת רק "מהיות טוב" (ובבית מאיר ס"ס ק"ל חשב שהוא מדינא בהיות ולא ראה דברים במקורן), ועוד שיתכן ור"פ איירי רק התם שעדי חתימה הם רק דרבנן, אחר דקי"ל עדי מסירה כרתי, כמבואר בדבריו שם. משא"כ בעדי קידושין שכל הקידושין תלויים בהם, יתכן וכל שנפסלו עדים אלו בטלה כל העדות. ועכ"פ אין כל הכרח שרבינו פרץ לא סבירא ליה כמהרי"ו].

אם דברי מהרי"ו הוא דוקא אם החתן ייחד העדים או אף מסדר הקידושין

ט. אלא שנחלקו גדולי האחרונים, אם הך דינא דמהרי"ו הוא דוקא אם ייחדם בעל דבר בעצמו, דהיינו החתן, או אף אם ייחדם מסדר הקידושין או אבי החתן או אבי הכלה וכיוצא. אמנם לכאורה נראה שאם העדים ייחדו עצמם או אחרים ייחדם שלא יועיל היחוד. אבל היכן שאחד מבעלי דבר ייחדם, אלא שאינו בעל דבר בעצמו (החתן), בזה יש מקום להסתפק. ולכאורה מסתימת לשון מהרי"ו שכתב: על דבר הקידושין "שייחדו" שני עדים והעדים היו פסולים וכו', נראה דכיון "דייחדו"

עדים אלו והם פסולים וכו'. ולא הזכיר שייחדם החתן, וגם כתב "שייחדו" בלשון רבים, משמע שהוא אף אם אחד האחרים ייחדם, ולא דוקא החתן. ויתכן וסבר שהוא אף אם אחרים ייחדו (או נתייחדו מעצמם). אלא שאין הדבר מוכרח. ומכל מקום עין הרואה בשו"ת מהרש"ך ח"א (ראש סי' כ"ה) דאיירי "בנתייחדו מעצמם", ואפ"ה הבין דמהרי"ו איירי נמי בהכי. ע"ש. ולעומת זה ראיתי בשו"ת זקן אהרן הלוי (סימן רכ"א), שכתב וז"ל: והנה בענין קידושין וגיטין, אם זמנם להעיד וכו', נתבטלה העדות שכבר המעשה ההוא שהוא קיום דבר נהיה בפסולים, והמקדש או המגרש בפסולי עדים בטל דבר ובטל מעשה. אבל אם נעשה הדבר בפומבי וברוב עם שבאים לראות במזמוטי חתן וכלה, ויש שם קרובים ופסולים עם הכשרים, לא נפסלה העדות מן הסתם שדעתו על הכשרים. ואפילו אמרו הפסולים לעדים נתכוננו לאו כל כמיניהו, דבעינן דעת בעלים. ומה שכתבו האחרונים שבקידושין וגיטין דשיילינן להו למחזי וכו' פירוש אם זמנו אתכם לכך בשעת מעשה וכו'. עכ"ל. והובא בקצרה בכנסת הגדולה (חו"מ סימן ל"ו הגהב"י אות ד'). וכיו"ב כתב בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' ט"ז). ושמעין מינייהו דסברי מרנן דבעינן שיזמינום ולא שיזמנו את עצמם שבזה לא נפסלה העדות. אך לא מבואר בדבריהם מה הדין שזימנם אחד

האחראים, כגון מסדר הקידושין, בנוכחות החתן, אם גם זה נחשב ייחוד על דעת בעלים. ועין הרואה בשו"ת פרח מטה אהרן חלק ב' (סימן קי"ז) שנשאל על מה בזמן החופה שנתקבצו כל אנשי המקום, והולך הסופר הכתובה להחתימה בפני גדולי העיר שהיו שם, והיו באותם גדולים אחד שהיה קרוב לחתן פיסול קורבה, ושוב עיינו וראו שהיה קרוב אחד מהם ולא חתם באותה כתובה וכו'. ואחר שהאריך בזה לחלק יצא בין אם בעל דבר והוא המקדש הזמין עדים קרובים ופסולים, שכוונתו שאלו יהיו עדים ולא אחרים, לבין היכן שבעל בר לכשרים נתכוון שיעידו, והסופר טעה שהלך להחתיים לקרובים או פסולים תתקיים העדות בשאר. ע"ש. ובא רעהו וחקרו הוא הרב כרם שלמה (חאה"ע סי' כ"א, דף ע' סוף ע"ב), וכתב שנראה שנעלם ממנו דברי מהרש"ך דהשוה נתייחדו מעצמם להזמינם התובע, או שמא לא חש להו וכו'. והרב כרם שלמה סבירא ליה לחלק בין היכן שנזדמנו מעצמם לבין הזמינם בעל דבר, ובכלל גדר של הזמינם בעל דבר סבירא ליה דה"ה אם הזמינם הסופר וכיוצא דהוי כשליח החתן. ולכן באותו נדון שהזמינם הסופר (שהוא אותו נדון של הפמ"א הנז') כתב (דף ע"א ע"ב וכן בעוד מקומות לאורך התשובה), דחשיב כייחד עדים ונפסלו הקידושין לדעת מהרי"ו אשר דבריו רצויים ומקובלים לכ"ע (רק לבסוף כתב

להכשיר בנדונו דמה שייחדם לא להיות עדים בקידושין אלא רק לחתום בכתובה, ועוד האריך בזה). וכן מתבאר מתוך דברי מהר"ח עשאל שהובאו שם דהכי סבירא ליה. ע"ש. וכן כתב הרב נאמן שמואל (סימן ע"ט, דף צ"ה סוף ע"ב) וז"ל: דאין ספק דמה שמולך החזן הכתובה להחתיים הוא יחוד הזמנת התובע, דשלוחו הוא ושלוחו של אדם כמותו בכל התורה כולה וכו'. ואף גם לזאת שאחר קריאת הכתובה קם החתן ונוטל קנין ושבועה בפני המזומנים לחתום ואין לך הזמנה גדולה מזו וכו'. עכ"ל. והחריף החזיק אחריו בשו"ת שביתת יום טוב (חחו"מ סי' א'), והרחיב הדבר לנדונו שהקרוב "הזמין את עצמו" לחתום (כמבואר בתחילת התשובה שם), וסמך על כך שהחתן נוטל קנין ושבועה בפניהם דחשיב כהזמנה. ע"ש. והרב מטה שמעון בשו"ת מירא דכיא שבסוף חלק ג' (סי' ו' דף י"א ע"ד) הסכים עם הפמ"א. ע"ש. וע"ע בשו"ת שמחת יום טוב (סימן ז') שהביא דעת הרב פרח מטה אהרן דלא מהני, ושוב הביא באחרונה דעת הרב נאמן שמואל ובלשון "אבל". אך אין הכרח דהכי סבירא ליה. ויתכן ועדיין מספק"ל. וכן מתבאר מהמשך דבריו (סי' ח'). ע"ש (אם כי מדבריו בסי' ח' מבואר דמהר"ד פארדו ס"ל דאף על ידי שליח מהני). וכן בספר מנחת זכרון מונסונייגו (מע' קידושין אות א') הב"ד הרב שמחת יו"ט

שהסתפק בזה. וע"ע בשו"ת ראש משביר (חאה"ע סי' כ"ד) שהביא מחלוקת הפמ"א כנגד הרב כרם שלמה והרב נאמן שמואל ולא הכריע. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (חחו"מ סי' נ"ז) שכתב בדרך "אפשר" לחלק בין היכן שהזמין החתן את העדים או הרב המסדר. ונשאר בצ"ע. וע"ע בשו"ת באר מים חיים מוצירי חלק א' (חאה"ע סוף סימן כ'), בפסק מהר"ר דניאל די אלבה זצ"ל, שהביא הך פלוגתא דהפמ"א והנ"ש, וכתב דעד כאן לא חלקו עליו אלא בשזימנם החזן דלא חשיב שליח כבעל דבר בעצמו, אבל מה שנוהגים אצלם דלפעמים אבי החתן ולפעמים אבי הכלה ולפעמים שניהם כאחד מזמנים לעדים לחתום בכתובה, הם נחשבים בעלי דבר כחתן עצמו. אולם הגהמ"ח באר מים חיים שם (סוף סי' כ"א) חלק על דבריו כיון שכבר חלקו על הרב נאמן שמואל רבני דורו. ע"ש. וכוונתו לפמ"א ולהרב כרם שלמה שכתב הרב הראשון שחלקו בזה על הנ"ש. ולקושטא דמילתא לא דק בזה, ואדרבה הרב כרם שלמה סובר כהנ"ש בזה, והפמ"א יחיד הוא לגביהו מרבני אותו דור, וכמבואר לעיל. אולם הגאון חתם סופר (חאה"ע סימן ק') כתב, אע"פ שהזמין הרב המסדר זה הפסול להצטרף, לאו כל כמיניה להפסיד הקידושין, שהחתן והכלה מיאנו בו, ולא רצו שיהיה עליהם עדים זולתי הכשרים. ע"ש (ותמך יסודותיו בדברי

האב"מ, וראה לקמן אות י'). והחזיקו בכל עוז בסברתו זו הגאון שדי חמד בשו"ת אור לי (סימן ע' אות כ' והלאה), ומהרי"ש פונטריו מולי שם. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת הרב"ז (סי' נ' אות י"ג). ע"ש. והחת"ס לא זכר בדבריו מדברי מהרי"ו (והוא סובר שאחרון שנעלם מעיניו דברי מהרי"ו, אם יראה דבריו יחזור בו. עיין בחת"ס שם סי' קי"ט). אם כי אפשר להעמיד דמהרי"ו איירי דוקא היכא שהחתן עצמו זימנם. וכ"כ בשו"ת עזרת ישראל (סי' כ"ד) בדרך אפשר, ובשו"ת שרידי אש ח"ג (סי' פ"ח), ובשו"ת עמק יהושע ח"ג (חאה"ע סי' מ"ב). ע"ש (ובשו"ת שמש ומגן ח"ב חאה"ע סי' י' וכן בחחו"מ סי' ג' עמ' ש"ב, חלק ע"ד הרב עמק יהושע וס"ל דהחת"ס בכל אופן איירי, ואיהו גופיה פליג אהחת"ס בכל גוונא, וכ"כ עוד בשמש ומגן ח"ג חאה"ע סי' כ"ז, וראה לקמן אות ט"ו). אולם רבים מגדולי האחרונים סבירא ליה דמהרי"ו איירי אף היכא דמסדר הקידושין זימנם. וכמבואר לעיל. וכן הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאה"ע סי' י"ג ענף ג' אות א') הב"ד החת"ס, וחלק על סברתו וכתב דמסתמא החתן והכלה דעתם על העדים שייחד מסדר הקידושין. ע"ש. וכן בשו"ת אחיעזר ח"א (סי' כ"ז אות ו') תמה בזה על החת"ס. ע"ש. וכן בשו"ת משפטי עוזיאל חאה"ע (סי' נ"ז אות ב') חלק על דברי החת"ס, וכתב, שכל שחתם

העד בכתובה "בידיעת המקדש" וכל שכן אם הוזמן לחתום, הרי ברור הדבר שלא כיוון להוציאו מכלל העדות ונפסלה העדות כולה. ע"ש. והכי פשיטא ליה להגאון מבוטשאטש בעזר מקודש (סי' מ"ב ס"ה) וז"ל: וכמו שמועיל יחוד ב' עדים כשרים ע"י המקדש כן מועיל יחוד העדים שעל פי מנהג עם בני ישראל שעל פי חכמים וכו', פשיטא דשייך בזה שתיקה כהודאה וכו', כן הוא כוונת בזה מסתמא, וכל שכן כשמשמיע כן לאזניהם המסדר הקידושין דפשיטא דהקידושין הם אדעתא ידידיה בזה. ע"כ. וכן כתב בשו"ת בנין ציון (סי' קנ"ז) שגם אם מסדר הקידושין ייחד את העדים, ונמצא בהם אחד קרוב או פסול נפסלו כל שאר הכשרים מלהעיד. ע"ש. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז (בהשמטות לאה"ע סי' א' עמ' ש"כ) שגם אם הרב ייחד העדים ונמצא אחד פסול כל העדות בטלה. ע"ש (אלא שכתב כן בשם החת"ס, ולא דק). וכן הכריע מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סי' ג' אות י"א). ע"ש. וכן הסכימו עוד רבים מגדולי הדיינים בדור האחרון הלא בספרת'ם. ומכל האמור חזינן, דדעת הפמ"א והרב מטה שמעון והרב באר מים חיים והחת"ס והשד"ח ומהרי"ש פונטרימולי והרב"ז והרב עזרת ישראל והרב שרידי אש והרב עמק יהושע דרק אם החתן הוא שייחדם פסל את השאר

מלהעיד. ואילו לדעת מהרש"ך והרב כרם שלמה ומהר"ח עשאל והרב נאמן שמואל והרב שביתת יו"ט ומהר"ד פארדו ומהר"ד די אלבה (באופנים מסויימים) והרב עזר מקודש והרב בנין ציון והרב תורת חסד והרב אחיעזר והרב משפטי עוזיאל והישכ"ע והרב שמש ומגן והיבי"א ועוד הוא אפילו אם ייחדם מסדר הקידושין, שבוה נפסלו שאר הקהל מלהעיד. וזו דעה אמצעית, שהרי מהרש"ך והרב שביתת יו"ט ס"ל שהוא אפילו בנתייחדו מעצמם וכו"ל. וא"כ לכאורה הכי עדיף לן למינקט כל שאין הכרע ברור (עיין בשד"ח ח"ב, כללים מע' ה' אות ל'), ואמצעי משובח, וגם שבדעה זו עומדים הרוב (אלא שאין זה רוב מוחלט), ומה גם שכן משמעות לשון מהרי"ו. [ומה שכתב באו"ת (טבת התש"ף עמוד ש"ז): פלא על הגרע"י שנסמך על דעת יחיד דחוויה כנגד כל הגדולים הנ"ל. ע"כ. לפי האמור אדרבא רוב הגדולים סוברים כמותו. וחלק מהאחרונים שציין באו"ת שם שסוברים דדוקא שייחד החתן כמו הרב זקן אהרן והכנה"ג ועוד, במחכ"ת לא דק בדבריהם כלל וכמבואר בדברינו לעיל]. אלא שהדבר עומד במחלוקת וכו"ל. ולכתחילה כל שאינו שעת עיגון בודאי שיש להחמיר בעניני ערוה החמורה. ומ"מ אף היכן שהעדים התייחדו על ידי מסדר הקידושין וכיוצא, אבל אומר החתן קודם הקידושין לעדים "אתם עדי" כמו שמקובל כיום (עיין בשו"ת

בית נאמן ח"א חאה"ע סי' ג' אות ח', ובספר ילקוט יוסף – שובע שמחות ח"א פ"ז ס"ג. וכן הקפיד על כך הגר"ח מבריסק הובא בשו"ת תשובות ונהגות ח"ג סי' שצ"ז. וע"ע לו בח"א סי' תשמ"ו. וכן בספר ישמח לב סאוויץ עמ' ק"ח כתב שכן הקפידו הגרא"מ שך הגרי"ש אלישיב והגר"ד פוברסקי. וכן מנהיג הגר"ד פוברסקי כמובא בספר גם אני אודך - תשובות הרה"ג רבי מתתיהו גבאי ח"ב סי' ב' אות ו'), בזה לכאורה לכ"ע נחשב כהזמנים בעל דבר החתן עצמו ופסל את האחרים מלהעיד. ודו"ק.

אם חוששים שהעד הכשר לא הכיר בפסול חבירו

י. עוד רגע אדבר בקצרה במה שכתב הרי"ף בתשובה (סימן קס"ז) גבי שנים החתומים על השטר ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, ואמר העד הכשר שלא ידע שהעד האחר קרוב הוא, כתב וז"ל: רואים אם אינו רגיל אתו יתכן שלא ידע אם הוא קרוב אם לאו ועדותו כשרה, כמו שכתבו למיחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון, וכאשר קבלנו עדותן כשאמרו למיחזי אתיתון כך נקבל עדות כשאמרו לא ידענו שהוא פסול. ע"כ. והביא דבריו בספר העיטור (ערך קבלת עדות, דף נ"ט ע"ב). וכן הרמב"ן (מכות דף ו' ע"א) הביא ראיה מהתוספתא במכות שם לדבריו. ע"ש. וכן הסכים הרשב"א בתשובה (הובאה בב"י חו"מ סוף סי' ל"ו, וכן בשו"ת זכרון יהודה

סי' פ"א דל"א סע"א). וכן הנמוק"י (מכות דף ב' ע"ב מדפי הרי"ף) הב"ד הרי"ף והרמב"ן בזה. וכן הסכים המאירי (מכות שם). והריטב"א בחידושו (מכות שם) הב"ד הרי"ף וכתב: ולהאי שיטתא דהרי"ף ז"ל שהיא נראית נכונה וכו'. ומורי הרא"ה ז"ל לא היה מודה בדין זה אלא כל שנצטרף עמו להעיד וכו' והחכם יבור דרך האמת. ע"כ. ובהמשך שוב הב"ד הרי"ף וכתב וז"ל: והא שיטת מורי הרא"ה ז"ל, אלא שהוא פוסל כשבאו להעיד והעידו אע"פ שלא ידעי כשרים בפסולין וכו', ואיני יכול להכריע בפירוש מפני הכבוד ומפני היראה. ע"כ. הרי שדעת הרא"ה דבכה"ג נפסלה העדות נמי בכה"ג, והריטב"א גופיה לא רצה להכריע (ומ"מ כתב על שיטת הרי"ף שהיא נראית נכונה, ונראה שלזה דעתו נוטה). והרא"ש (פ"ק דמכות סימן י"א) הב"ד הרי"ף והרמב"ן, וכתב: ולא מסתבר לי כלל, דכיון שהעיד הפסול בב"ד נתבטלה גם עדות הכשרין, ואין תלוי במה שלא הכיר הכשר בקורבתו, כי לא נמצא זה בהש"ס [צ"ל בתלמוד. נאמ"ן ס"ט], דאי איתא שתלוי בהכרת העדים הוה ליה להש"ס למימר דשיילינן להו לכשרין אם הכירו בפסולתן של אלו. וה"פ דתוספתא והוא לא ידע המלוה שיש לו או ללוה שם קרוב או פסול, כי לא הזמנים לעדים אלא הם מעצמן באו לראות תקיים העדות בשאר העדים וכו'. ע"כ. והביא

דבריו הטור (סוף סי' ל"ו). ומרן בשלחן ערוך שם (סעיף ב') כתב וז"ל: אם העיד קרוב עם רחוק ואין הרחוק יודע מקרבתו של זה, יש אומרים שעדות הרחוק כשרה ומחייבו שבועה, ונאמן לומר שלא הכיר, והוא שאינו רגיל אצלו, אבל אם הוא רגיל אצלו אינו נאמן. ויש מי שחולק על זה ואומר שאפילו לא הכיר בקורבתו נתבטלה עדות הרחוק. עכ"ל. והנה כשכותב מרן יש אומרים ויש חולקים יש מחלוקת גדולה מה דעת מרן (עיין למז"ק זצ"ל בספר זכרי כהונה ח"א מע' פ' אות כ"ו, ובמהדורא בתרא בהערה שם באורך). אולם בנ"ד שכתב מרן יש אומרים ויש מי שחולק בלשון יחיד נראה פשוט שדעתו כדעה ראשונה. ולא גרע מיש אומרים ויש מי שאומר שהלכה כ"א קמא כמ"ש בשו"ת גינת ורדים (חאה"ע כלל ד' סימן ל'), ובספר הלכה למשה (מע' י' אות ט'), ומר בריה בספר ברית אברהם (מע' י' אות ג') ועוד. וא"כ נראה שדעת מרן כהרי"ף. וכן האריך בהאי ענינא מהר"ם פארדו בספר צדק ומשפט (חו"מ שם) וכן העלה בדעת מרן. ע"ש. ולעומת זה ראיתי למהר"ם ועקנין בשו"ת ויאמר מאיר ח"ב (סי' א') שהאריך למעניתו לגבי נ"ד שדעת מרן כיש מי שחולק גם בכה"ג. ע"ש. ויותר נראה עיקר דסבר כיש אומרים קמא. וכן דעת רבו של מרן, מני"ר מהר"י בי רב בתשובותיו (סי' נ"ו עמ' קכ"ו) וז"ל: ולדעת הריא"ף ז"ל ובעל העיטור

והרמב"ן והמרדכי והר"ן [הנמוק"י] זצ"ל דוק ותשכח שאם העד אינו מכיר בפיסול חבירו שעדות הכשר קיימת וכו', ואף אם הרא"ש ז"ל חולק עליהם, הנה בעל העיטור מסכים לדבריו ושאר הפוסקים הנז' וכו'. עכ"ל [וכן הב"ד אלו בב"י (שם מחודש ג'). ומה שציין לר"ן, כוונתו לנמוק"י, ופעמים שמחליפים זה בזה כיון ששניהם סביב הרי"ף. וכבר תיקן דבריו מהר"י בי רב בסוף דבריו (שם עמ' קנ"ג). ע"ש]. לעומתו מהר"ם אל אשקר בתשובותיו (סי' ט"ז עמ' מ"ט) חלק עליו, והביא שמתשובת רב האי גאון מבואר היפך דברי הרי"ף. ושכן מהרמב"ם ורוב המפרשים שסתמו לשונם בזה נראה דלא סבירא להו הך מילתא, דאי הוה סבירא להו ודאי דהו מדכרי לה. ע"ש. והש"ך (שם ס"ק ד') דחה דבריו וכתב דאדרבה רוב המפרשים כתבו כתשובת הרי"ף, ומהרמב"ם ושאר מפרשים שסתמו לשונם אין ראיה, שיש לפרש דבריהם בשאנו יודעין שהוא רגיל בו ומכיר בפיסולו דומיא דשני אחין. וכן דחה את המשמעות מתשובת רב האי. ע"ש. וע"ע להרדב"ז בתשובותיו (ח"ד סי' נ"ז) שגם חלק על מהר"י בי רב בזה, וכתב: דהרא"ש והר"י ורבינו ירוחם ור"ת ונמוקי יוסף והמרדכי בפרק כיצד העדים חולקים על הריא"ף ז"ל וכו' גם מדברי רש"י והרשב"א ז"ל בתשובה נראה שהם חולקים על הריא"ף ז"ל. ע"כ. ולא זכינו להבין למה

מנה בהם את הנמוק"י, אחר שבנמוק"י מבואר בפירוש כהרי"ף וכנ"ל. וכן מה שציין למרדכי, לא ידענו איה מקומו, ואדרבה בהגהות מרדכי (סנהדרין סי' תשכ"ד) הביא תשובת הרי"ף בשתיקה [ופעמים טובא ראינו לפוסקים שמביאים בשם המרדכי והכוונה להגהות מרדכי, בפרט הגהות מרדכי כגון אלו שאינם בתור הגהות בתוך המרדכי, אלא בסוף המרדכי כהמשך דברי המרדכי, כגון בב"י יו"ד (סי' ש"מ). וכ"כ הש"ך ביו"ד (סי' ל"ב סק"ט) שכן דרך הפוסקים. וע"ע במה שכתבנו בספר זוהר הרקיע (סי' י"א בהערה). וכעת אכמ"ל]. וכן לא ידענו על איזה מתשובות הרשב"א כיון, שהרי בתשובת הרשב"א שהביא הב"י מבואר כהרי"ף. וכן בדעת רש"י, נראה שכיון לרש"י בסנהדרין (כ"ג ע"א) שמשמע ממנו דלא כהרי"ף כמ"ש בשו"ת מהר"ם שיק (חחו"מ סי' ז'). ועכ"פ דעת רוב הראשונים שכתבו בפירוש בענין זה, כדעת הרי"ף, וכן נראה הכרעת מרן ז"ל. ומעתה לפי זה יש מקום לומר שבנמצא אחד מהעדים שייחדו קרוב או פסול, יכול להיות שחבירו שחתם עמו לא הכיר בפסולו. אלא דאי מהא לא איריא, דהא מעיקר הדין אין חוששין לקידושין בעד אחד כמ"ש מרן בש"ע אה"ע (סי' מ"ב ס"ב). וגם מור"ם בהגהתו שם לא החמיר אלא לכתחילה. וכבר האריכו בזה האחרונים. וכעת אכמ"ל. ומה גם שכתב מרן

בשו"ת בית יוסף (סי' ב'), שמה שהחמיר הסמ"ג והמרדכי בזה היינו בעד אחד לבדו אבל אם נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול אין כאן עדות כלל. וכן הסכימו עוד אחרונים רבים כמובא בשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע סי' ג' אות ז'). אלא שיש לדון אם יש לצרף עם העד הכשר עוד אחד מהנוכחים שראו את החופה, ואין העד הפסול מצטרף עמם לדעת הרי"ף אם לא הכירו בפסולו. אלא דלא מבעיא לדעת הרא"ש ודעמיה שחלקו על דעת הרי"ף, דבכל גוונא מצטרף הפסול עמם לבטל העדות (ויש שהבינו שכ"ד מרן). אלא אף לדעת הרי"ף וכמו שנראה שפסק כמותו מרן, מ"מ במה שייחד עדים לפי פשט דברי מהרי"ו שהבאנו בריש מילין, הרי הוא ביטל עדות כל שאר הרואים (וכן נראה שהבינו רוב האחרונים בדעתו). ואף אם תמצי לומר שאין כוונת מהרי"ו כן, אלא רק מצד נמצא אחד קא"פ אתי עלה (כפי שהבינו כמה מהאחרונים), וא"כ להבנה זו יש מקום לומר שלדעת הרי"ף יש מקום לצרף את שאר הנוכחים. מ"מ דעת הש"ך (סי' ל"ו ס"ק ב' וג') דהא דאמרינן אם נמצא אחד קא"פ ואומר שלא נתכוין להעיד אלא לראות תתקיים העדות בשאר, היינו דוקא באופן שהשאר נתכוונו להעיד, אבל אם גם השאר לא נתכוונו להעיד אלא לראות, עדותם בטלה. ולא מסתבר לומר שקרובים שבאו לראות לא יחשבו עדים, ואילו כשרים שבאו

לראות יחשבו עדים. ודקדק כן מלשון הרמב"ם והש"ע. ע"ש. וכן הסכים הקצה"ח (שם סק"א), ובשו"ת שם אריה (חחו"מ סי' י"ג), ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' נ' אות י"ט), ובשו"ת הסבא קדישא ח"ג (חאה"ע סי' כ"ג עמ' ק"ס) ועוד אחרונים (ע' ביבי"א שם אות י"ב). וגם את"ל כהחולקים על הש"ך בזה, מ"מ יש הסוברים בדעת הרי"ף דמסתמא תלינן שהכירו, כמבואר בשו"ת מהר"ם אל אשקז הנז', וכן דעת הסמ"ע (סק"י), והכנה"ג (שם הגהב"י אות י"ב), והרב צדק ומשפט (שם). וא"כ יש כמה ספיקות בזה, שמא כהחולקים על הרי"ף, ושמא למהרי"ו ודעמיה בכה"ג בכל אופן לא מצטרפים שאר הרואים, ושמא כהש"ך ודעמיה דבכה"ג שהאחרים רק כיוונו לראות לא מצטרפים, ושמא כהסוברים בדעת הרי"ף דמסתמא הכיר בפסולו. וכבר האריך בכל זה בשו"ת יבי"א שם (אות ט"ו), והוסיף שם לצרף גם דעת מהר"ם פדאוה (סי' ל"ז) דהרי"ף לא איירי אלא בממון ולא בקידושין, והביאו דבריו בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סי' י"ח), ובחשק שלמה (הגה"ט ס"ק כ"ט), ובשו"ת יש מאין ח"ב (קונטרס מעשה אליהו דף י' ע"ג) [ויש להוסיף שהובאו גם בשו"ת ויאמר מאיר ח"ב (סי' א'), ובספר משכן העדות (שער ו' סוף פרק א'), ובשו"ת דברי יששכר (חאה"ע סי' קמ"ב), ובשו"ת הסבא קדישא הנז'. ולאפוקי ממי שכתב על היבי"א שצירף

דברי מהרמ"פ "שכל" האחרונים חלקו עליו. ובלא"ה זה רק בתור תוספת לצירופא בעלמא]. עיין שם נפלאות מתורתו. ובצירוף כל הספיקות הנ"ל, שבחלקם עומדים רוב הפוסקים או חלק גדול מהם, יש להקל בפשיטות במקום עיגון.

חידושו של הרב אבני מילואים ודעתו בנ"ד

יא. ועין הרואה להגאון אבני מילואים (סי' מ"ב סק"ו) שכתב וז"ל: ובעיקר הקושיא שהקשו הראשונים על גיטין וקידושין שנעשו בפומבי ונמצאו שקרובים ופסולים. ונראה לענ"ד ליישב לולי דבריהם, והוא דהרא"ש כתב בפ"ק דמכות ז"ל ויראה שאם הזמין המלוה עדים כשרים ועמדו שם קרובים ופסולים אפילו אם כיוונו להעיד ובאו והעידו בב"ד לא נתבטלה עדות הכשרים דכיון שייחד את עדיו לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו דהא דקאמר הש"ס דשיילינן להו אי למחזי אתיתו אי לאסהודי אתי היינו דבר הנעשה ברוב עם בלא הזמנת עדים ובאו כולם להעיד, אבל המזמין את עדיו והוציא את האחרים מכלל העדים לא כל כמיניהו לבטל העדות. וכן כשאדם צריך לעדות ומצוה לאחרים להחרים כל מי שיודע לו עדות שיבא ויעיד ובאו בערבוביא והעידו כשרים ופסולים ראיתי רבותי דנין שלא נתבטלה עדות הכשרים שלא היו כוונתן בראייתן להעיד ע"ש. וכן פסק בטור חו"מ סי'

ל"ו וע"ש בד"מ שכתב דאפי' בשעת מעשה כשאומר כל מי שיודע לעדות יצטרך לבא ולהעיד ע"ש. ולפי זה כיון דבגיטין וקידושין צריך עדים לגוף הדבר וצריך לכוין לעדות וכמו שיבואר לפנינו לקמן, א"כ כי היכי דאם היה מייחד עדים בפירוש לכשרים כוונתו ומהני וה"נ אפי' בסתמא כל שמכוין לעדים אמרינן ודאי כוונתו היה לעדים כשרים הראויים להעיד, ולא אמרינן נמצא אחד קרוב או פסול עדותן בטלה אלא בדיני נפשות דליכא יחוד לעדים או בדיני ממונות דלא איברי סהדי אלא לשקרי, ולא מכוין המלוה לעדים כלל, אבל כל היכי דבעי כוונה לעדים כמו בגיטין וקידושין דהאיש והאשה צריכין שניהם כוונה שיהיו הקידושין בעדים והמקדש בלא עדים לא הוי קידושין כלל, וכל שמכוין לעדים דעתו על הכשרים, ותו לא מיפסל ע"י קרובים או פסולים. וזה ברור. עכ"ל. וכן כתב עוד בספרו קצות החושן (סימן ל"ו סק"ו). ע"ש. והנה כבר הדגיש שדבריו הם "לולי דבריהם" של רבותינו הראשונים, וכמו שראינו לרבותינו הראשונים, התוספות, הרמב"ן, הרא"ה, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ש, הנמוק"י והר"ן ועוד, שהאריכו לבאר היאך מצאנו ידינו ורגלינו בעדות קידושין במעמד קרובים ופסולים, ולא אחד מהם שיאמר כדבריו. ואדרבה בפירוש הריטב"א ורבו הרא"ה ורבינו פרץ והנמוק"י וכן בדעת זקנים בשם רבו ורבי יהודה בן הרא"ש אזלי

בתר איפכא והסבירו שבגיטין וקידושין שעל ידי העדים הוי חלות המעשה וקיומו, והוי כמו שעת הגדה בבית דין, ולכן קרובים ופסולים פוסלים את מעשה הקידושין אם לא ייחדו עדים כשרים. וכמבואר לעיל (אותיות א'-ב'). ועכ"פ גם הרב אבני מילואים לא כתב דבריו אלא באופן שלא ייחד עדים, אבל בשייחד את אלו לעדים, ונמצא אחד מהם קרוב ופסול, הרי באנו לדברי מהרי"ו ודעמיה שעל ידי כך נפסלו הקידושין. וכן בשו"ת חסד לאברהם תאומים מהדורא תניינא (חאה"ע סי' כ"ט) כתב מדנפשיה כדברי האב"מ, וכתב שהוא לולא דבריהם. וגם כתב שגם לחידוש זה אם ייחדו עד פסול פשיטא דעדות כולם בטלה. ע"ש. וכן הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חאה"ע סי' ל"א דף ל"א ע"א), כתב דהריטב"א בשם הרא"ה אזיל בשיטת הרי"ף ורש"י, ובגיטין וקידושין אפילו לא כיוונו הפסולים להעיד כלל פסלי עדות הכשרים, אחר דשעת מעשה לחוד הוא קיום דבר, משום הכי אין עצה כי אם כאשר יזמין כשרים דוקא. ולאפוקי ממה שכתב הרב קצות החושן להיפך, דלהרי"ף ורש"י לא בעינן ג"כ לאזמוני כשרים משום דמסתמא דעת הבעלים אינם אלא על הכשרים, וקשה שהרי הראשונים הקשו לרש"י מגיטין וקידושין ולא יישבו הכי דבסתמא גם כן דומה להזמין כשרים דוקא, אלא פשיטא דלרש"י בעינן הזמנה. עכ"ד. וע"ע

בש"ת שואל ומשיב קמא חלק ב' (סימן נ"ז) שבתחילה הב"ד הרב אבני מילואים ובספרו קצה"ח הנ"ל, וכתב להעיר על דבריו מדברי הריטב"א בשם רבו. ושוב כתב דהמעין בתוס' וברא"ש יראה דחולקים על שיטת הריטב"א בזה, ולפ"ז צדקו דברי הקצה"ח. ע"ש. והניף ידו שנית בשו"מ תניינא (ח"ב סי' ל"ז). ע"ש. וע"ע בשו"מ תליתאה (ח"ג סי' קכ"ו). ואחמ"ר אף שהתוס' והרא"ש לא ס"ל כהריטב"א, מ"מ לא סבירא להו סברת הרב אבני מילואים. והאב"מ עצמו מודה לזה וכנ"ל. וכן ראיתי להגאון שדי חמד חלק ט' (דברי חכמים סי' ע"ד) שתפס בזה על השו"מ. ע"ש. ועכ"פ היכן שייחד עדים בלא"ה נפסלו השאר עפ"ד מהרי"ו, גם לפי חידושו של האב"מ. וכן מבואר בשו"מ שם כיעו"ש. וע"ע להגאון חתם סופר בתשובותיו (חאה"ע סימן ק'), במעשה שבא לידו שמסדר הקידושין ייחד עדים שאחד מהם קרוב עם הכלה שני בשני. והביא דברי הרב אבני מילואים אלו, וכתב, וא"כ הכא אע"פ שהזמין הרב המסדר זה הפסול להצטרף לאו כל כמינייהו להפסיד הקידושין שהחתן והכלה מיאנו בו ולא רצו שיהיה עליהם עדים זולתי הכשרים. עכ"ד. והחריז החזיק אחריו בשו"ת הרב"ז ח"א (חאה"ע סי' נ' אות י"ג). ע"ש. ולפי האמור גם האב"מ לא כתב דבריו אלא לולא דברי הראשונים, אך הראשונים לא סבירא להו כחידושו, וגם לדבריו

הוא דוקא בשלא ייחד עדים, אבל בייחד עדים, דעת מהרי"ו ודעמיה שמתבטלת עדות שאר האנשים. ובכה"ג לא איירי האב"מ. וכבר הגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (חאה"ע סי' י"ג ענף ג' אות א') תפס בזה על החת"ס, בהנך תרי מילי, שרוב הראשונים לא ס"ל כהאב"מ, וגם שנעלם מהחת"ס דברי מהרי"ו ודעמיה דבכה"ג עכ"פ רק ספק מקודשת, והחתן והכלה מסתמא דעתם על העדים שייחד להם הרב המסדר. ע"ש. וכן הגר"ח עוזר בשו"ת אחיעזר ח"א (סי' כ"ז אות ו') תמה על האב"מ והחת"ס יחדיו שדבריהם נגד דברי הראשונים. ע"ש. וכן ראיתי גם לראשון לציון הגרב"צ עוזיאל זצ"ל בשו"ת משפטי עוזיאל חאה"ע (סימן נ"ז אות ב') שתמה ב' תמיהות אלו על החת"ס. ע"ש. וכן מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סי' ג' אותיות ה'-ו') האריך לתמוה על דברי האב"מ והחת"ס. עש"ב. וכן הגר"א ווייס בשו"ת מנחת אשר ח"א (סימן צ') האריך לתמוה על דברי האב"מ והחת"ס מדברי הראשונים ומסברא, ושפשוט שאין מסדר הקידושין יכול לייחד עדים אלא רק החתן, אלא שמסדר הקידושין עושה רצון החתן והחתן מייחד העדים שנבחרו ע"י מסדר הקידושין, ועכ"פ בודאי שאין דעת החתן על עדים אחרים. ע"ש. ואם כי יש מקום ליישב דברי החת"ס עם דברי מהרי"ו, שאף

שגם בייחד מסדר הקידושין עדים פסולים יכולים אחרים להעיד.

חידוש החת"ס מצד אנן סהדי ודברי הראשונים אי בעינן עדי ראייה דוקא יב. עוד ראיתי להגאון חתם סופר שם, שכתב לחדש בטובו, אחר שכתב דאיכא אומדנא דמוכח דנתקדשה ויצאה הכלה מהחופה בחזקת נשואה אנן סהדי וכולנו עדי מסירת הקידושין מהחתן לכלה ובאמירה הגונה ע"פ רב המסדר הבקי בטיב קידושין, ואף שהיו עדים פסולים, מ"מ באנן סהדי אין צריך דין עדות ולא יופסל ע"י צירוף פסולים וקרובים, דהא כל אנן סהדי פסולים וכשרים מצורפים. עכ"ד. והביא ראיות לזה. ויש שפקפקו בדבריו אלו ויש שקיימו דבריו. על כן ראיתי לנכון בתחילה להקדים דברי הראשונים בזה בקצרה. הנה כתב הרשב"א בתשובה (חלק א' סי' אלף קצ"ג) בענין אשה שיצאה עליה קול חשש קידושין, מחמת שנכנס אדם לבית ששם האשה ואתרוג בידו ואמר לה שנותן לה לשם קידושין, אך העדים אחוריהם אל פתח הבית ולא ראו שום נתינה מידו לידה, וכשיצא האיש ראה אחד העדים האתרוג ביד נערה אחת שהיתה באותו בית. והבית דין פסקו שאין שום חשש בקידושין. והשיב: יפה דנו וכו', שהמקדש שלא בשני עדים, אפילו שניהם מודים אינה מקודשת (קידושין דף ס"ה ע"א), דילפינן דבר דבר מממון, כלומר מדבר של ממון שבמקום הכחשה. והילכך

אמנם נראה שלא ראה דבריו, אחר שראינו שהאריך בענין זה ולא הזכיר חד מן קמאי מהרי"ו, ויש מקום לומר דאילו היה רואה דבריו היה חוזר בו, וכמו שראינו להחת"ס גופיה בתשובותיו שם (סי' קי"ט) שכתב: והמעין בתשובת דברי ריבנות הנ"ל יראה שלא נודע לו כלל מדברי מהרי"ו הלז, וכל היכא דבתראי לא ראו דברי קמאי הלכה כקמאי, ואלו ראה דברי ריבנות דברי מהרי"ו לא כתב מה שכתב. עכ"ל. והוא הדין בנ"ד. אלא שאין הכרח גמור לזה, ויתכן והיה נשאר בדעתו, כיון שאפשר להעמיד דברי מהרי"ו דאיירי דוקא היכן שהחתן בעצמו ייחד העדים, וכמו שכתבו בשו"ת עזרת ישראל (סי' כ"ד) בדרך אפשר, ובשו"ת שרידי אש ח"ג (סי' פ"ח), ובשו"ת יביע אומר שם (אות י"א). אלא שפשט דברי מהרי"ו דאיירי בכל גוונא. ורוב האחרונים סבירא ליה דמהרי"ו איירי בכל אופן שייחדו עדים, בין החתן ובין מסדר הקידושין, וכמבואר באורך לעיל (באות הקודמת). וכן ראיתי עוד להגאון מהר"ח פלאג'י זצ"ל בספר רוח חיים (אה"ע סי' מ"ב סק"ג) שכתב וז"ל: עדי קדושין דפסולין, יאמר המסדר כל מי שכשר להעיד יראה הקידושין [ובזה הוציא את העדים הפסולים שממונים מטעם הקהל]. כ"כ הרב בנין ציון סי' זק"ן. ועיין ח"ס סי' ק'. עכ"ל. ונראה שבא לומר שהעיקר כדברי הרב בנין ציון בזה, ושהם היפך דברי החת"ס דס"ל

אפילו שמעו שהוא אמר אתרוג זה אני נותן לך לקידושין והיא שותקת אין כאן בית מיחוש, אפשר שלא קבלתהו. ולא עוד אלא אפילו ראינו אתרוג יוצא עכשיו מתחת ידה והיא מודה שקבלתו מידו ולשם קידושין, איני רואה בו חשש קידושין. שאין כאן ראייה, אלא כעין ידיעה, ולגבי קידושין עדות ראייה וידיעה בעינן. ותדע לך דאפילו גבי ממון שהעדו מתקיימת בו בידיעה בלא ראייה ובראייה בלא ידיעה וכו' אפילו הכי קאמר אם הלה טוען במתנה נתנם לי נאמן ופטור וכו'. ולגבי קידושין עדות ממש בעיא והודאת שניהם כמי שאינה. אם כן לעולם אינה מקודשת אלא במקום שיש עדים גמורים שאינן יכולין להכחישו וכו'. והרי היא מותרת לכל אדם ואפילו לכהנא רבא. עכ"ל הרשב"א (וכן הוא בקצרה בסי' תש"ף). עוד כתב הרשב"א בתשובה אחרת (סי' אלף קע"ט) על אשה שהעידו שהכניסה ידה

בחור שבכותל החוצץ בינה ובין מקום שהמקדש והעדים עומדים שם, ונתן המקדש מעות בידה ואמר לה הרי את מקודשת לי. וכתב, שאין מקבלים מן העדים אלא עדות ברורה ולא מסופקת, וכל שאם היא טוענת לא הכנסתי ידי ולא קבלתים והם אינן יכולין להכחישה בבירור היא נאמנת ואין חוששין להם כלל. ע"ש. והובאו תשובות הרשב"א אלו בקצרה, בבית יוסף אה"ע (סימן מ"ב). והמרדכי

(קידושין סי' תקל"א) כתב וז"ל: בספר החכמה כתב הרא"ם בתשובה, דהיכא דאחד מן העדים לא ראה נתינת הטבעת אין לבטל בכך הקידושין, חדא דחוששין לדברי רב פפא דאמר חוששין לקידושין. ואע"ג דבסמ"ג פוסק כמ"ד אין חוששין, מ"מ ראיתי מעשה ולא היה כח ביד המתירין להוציאה בלא גט. ועוד אם עד רואה דבר מוכיח ונראה יכול להעיד ונדון כאילו ראה גוף המעשה כדאמרין בגיטין ובקידושין, וב"ה אומרים הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ואמרין בכ"מ המנאפין, עיין פרק המגרש תשובת הר"ם. ע"כ. ותשובת מהר"ם זו הביאה המרדכי (גיטין סי' תנ"א) וז"ל: כתב הר"ם דכל היכא דעדים לא ראו שקדשה או שזרק לה לתוך חיקה א"צ גט וכו'. ואפילו אם היא יודעת בטוב שנפל לתוך חיקה בעינן דליחזו סהדי שהגיעו הקידושין לידה דילפינן דבר דבר מממון, ואין כאן קידושי תורה אלא עד דחזו תרי סהדי דמטו קידושין לידה וכו'. וב"ה סברי הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ומודים בנתגרשה מן האירוסין שאינה צריכה הימנו גט שני ולא אמרין הן הן עדי יחוד וכו'. ואפילו את"ל דלב"ה ודאי קידושין הן, כיון דגייסי אהדדי ודאי בעל כיון דראו שנתייחד עמה ואין לך עדי ביאה גדולה מזה, מ"מ בשנתגרשה מן האירוסין אפילו ספק מקודשת לא הוא מדקאמר אינה צריכה גט, אלמא כל היכא דליכא סהדי דנכנס עמה

לקדשה מוכח מילתא דהוי קרוב לודאי שלא קדשה. וגדולה מזו אפילו חזו סהדי נכנס עמה לקדשה בכסף ולא ראו שקדשה, לא בעי גט, כיון דלא חזו ממש שקדשה, דדוקא בביאה הוא דאמרינן הן הן וכו' דיצרו תוקפו דאפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת ולבו גס בה וכו'. ע"כ דברי מהר"ם. ושוב מצאתי שכתוב בדברי המיימוני, בקידושי ביאה אמרינן הן וכו' והווי קידושין מספק. אבל בשאר קידושין עד דחזו דקדשה. עכ"ל המרדכי. ומור"ם בדרכי משה (סי' מ"ב אות ד') הביא מחלוקת הרא"ם וכנגדו דעת הרשב"א ומהר"ם. ובהגהתו בשלחן ערוך שם (סעיף ד') פסק כדעת הרשב"א ומהר"ם שצריך לראות הנתינה ממש (ועיין שם בב"ש ס"ק י"ב שהביא דברי מהר"ם, רק שבטעות נכתב שם הרשב"א וצ"ל מהר"ם כמו שהעירו בהגהות הגאון רעק"א שם, ובשו"ת שמחת כהן חאה"ע סי' י"ג עמ' נ"ג, ועוד). וע"ע לו בתשובותיו (סימן ל') שכתב, דכיון דהרשב"א ומהר"ם חולקים על הרא"ם, ראוי לסמוך עליהם. ע"ש. וע"ע בכנה"ג (אה"ע סי' כ"ז הגה"ט אות ד') שכתב וז"ל: צריך שיהיו העדים רואים הכסף שנותן לה ואם לאו אינה מקודשת, כמו שנראה מתשובת הרשב"א ז"ל סי' תש"פ, והביאה הב"י ז"ל בסי' מ"ב. וכן כתבו הר"ם מטראני ז"ל בח"ג סי' קמ"ח ומורי הרב [מהרימ"ט] ז"ל בתשובה ח"ב חאה"ע סי' מ"ג. ע"כ.

ועיין להמבי"ט ומהרי"ט שם, אב ובנו שראו את החודש, שסמכו בכל כחם על דברי הרשב"א בזה. והחריה החזיק אחריהם בשו"ת פני משה בנבנישתי חלק א' (סי' כ"ט). ע"ש. וכ"כ כיו"ב הרדב"ז ח"ג (סי' תק"ב) וז"ל: שהרי לא ראו העדים מה נתן לה, ואיכא כמה ספיקי ספק לא נתן לה דבר ואת"ל נתן לה דבר שמא נתן לה פרוטה קטנה ופסולה וכו'. עכ"ל. וכן כתב בשו"ת משפטי שמואל קלעי (סי' קכ"ד) דבעינן שיראו מה נתן לה. והובא בשו"ת ברך משה גאלאנטי (סימן ל"ג, דף קכ"ז ע"ד), והוסיף דאפשר דלזה נתכוין מור"ם בלשונו הטהור שכתב לראות הנתינה "ממש", להורות נתן דצריך לראות כסף הקידושין בעת הנתינה מידו לידה. ע"ש. ובספר בית הלל (סי' מ"ב ס"ד) שכתב שאפשר שהרשב"א פוסק כן גבי קידושין משום שסבר דבעינן שני עדים ממש, אבל להסמ"ג דחוששין לעד אחד, ומור"ם חשש לדעה זו, א"כ י"ל דאף בידיעה בלא ראייה חוששין לקידושין ולהצריך גט. ונשאר בצ"ע. ע"ש. ועפ"ז כתב הגאון מהרי"ט אלגאזי זצ"ל בתשובה והיא ל' נדפס' בשו"ת ברך משה הנז' (סי' ל"ד, דקכ"ט ע"א) דאיכא ס"ס להחמיר, שמא כדעת הרא"ם דלא בעינן ידיעה וראיה, ואת"ל כהרשב"א דבעינן ידיעה וראיה, שמא כהסוברים דחוששין לקידושין עד אחד. ע"ש (ושוב נדפסו הדברים גם בספרו שו"ת קדושת יום טוב סי' ט'). ולעומתו

הגהמ"ח מהר"ם גלאנטי (סי' ל"ה, דקל"א ע"א) כתב דמעיקרא דמילתא דברי הרב בית הלל לכאורה קשים, דהא המרדכי כתב בשם הרא"ם בפירוש טעמו, חדא דחוששין לקידוש ע"א, ועוד דברואים דבר המוכיח יכול להעיד כאילו ראה גוף המעשה. וא"כ טעם זה הוא אפילו למ"ד דאין חוששין לקידוש ע"א. וגם שאין בזה ס"ס להחמיר אם נאמר דהך פלוגתא תליא בהך פלוגתא והכל ספק אחד. ועוד האריך בזה, וכתב על פי זה ומעור טעמים לפטור האשה ללא גט. וכן הסכים למעשה מהרי"ט אלגאזי בתשובתו השנית. ע"ש. ועיין בשו"ת וישב יוסף בורלא (חאה"ע סי' א') מה שכתב ליישב דברי הרב בית הלל ודברי זקנו מהרי"ט אלגאזי. וכבר השיב על דבריו הגאון שמ"ח גאגין (שם סי' ג'). ע"ש (וע"ע שם בסי' ד'). אולם כבר בא חכם מני"ר מרן זקני מוהרח"ך זצ"ל בשו"ת שמחת כהן מהדורא בתרא חאה"ע (סימן י"ג בספק החמישי, דף נ"ב ע"ב), וכתב ליישב דכוונת הרב בית הלל דלמ"ד אין חוששין לקידוש עד אחד כמו בדיני נפשות, הכא נמי דבעינן ידיעה וראיה כמו בדיני נפשות, אבל למ"ד חוששין לקידוש ע"א, על כרחך דלא מדמינן הקידושין לדיני נפשות, וכיון שכן ילפינן שפיר מדיני ממונות דלא בעינן ידיעה וראיה, והרשב"א דס"ל דלא מדמינן קידושין לדיני ממונות משום דס"ל דבעינן שני עדים. והן אמת שמה

שכתב המרדכי בדבר המוכיח יכול להעיד כאילו ראה גוף המעשה וכמו דאמרינן הן הן עדי יחוד וכו', וזה אף למ"ד דאין חוששין לקידוש ע"א, משום דקידושין דמו לדיני נפשות, מ"מ כיון שראה דבר המוכיח מהני עדותו כאילו ראה גוף המעשה. וחידש הרב בית הלל שאף להרשב"א דס"ל דבעינן שיראו הנתינה ממש ולא דמי לעדי יחוד מהטעם שכתב מהר"ם וכו', היינו משום דס"ל דקידושין לא דמו לדיני ממונות אלא לדיני נפשות, אבל למ"ד דחוששין לקידוש ע"א גם בלא הך טעמא דהמרדכי ילפינן שפיר מדיני ממונות דלא בעינן ידיעה וראיה וסגי בראיה. וכן מבואר בב"ש. וממילא נתיישבו גם דברי מהריט"א. ועוד האריך בזה מז"ק, וכתב שארבע דעות בדבר, א) דעת הרא"ם דכל דאיכא דבר המוכיח הוי כראייה ממש. ב) דעת הרשב"א ומהר"ם דבעינן ראיה גם דאיכא דבר המוכיח. ג) דעת הרב בית הלל שהביאו הרב כרם שלמה (חאה"ע סי' כ"ה בתשובת בנו) ומהריט"א דגם דליכא דבר המוכיח מהני עדותם, ומ"מ לדעת הסוברים דהמקדש בע"א אין חוששין לקידושיו לא ילפינן מדיני ממונות. ד) דעת הב"ש דילפינן מדיני ממונות דאין זה תלוי בהך פלוגתא דהמקדש בע"א. ומדברי מור"ם בתשובה נראה דס"ל דאפילו איכא דבר המוכיח לא מהני. וגם מבואר מדברי מור"ם דמהר"ם חולק על הרא"ם ודלא כרבני אר"ץ (בשו"ת ברך משה

סי' ל"ה) שהשוו ביניהם. עכת"ד. ועוד האריך בזה בדברי האחרונים. עיין שם נפלאות מתורתו. ובספר עצי ארזים (סי' מ"ב ס"ק י"ג) שכתב להשוות דברי הרשב"א ומהר"ם עם הרא"ם, דהרשב"א ומהר"ם מיירי שהיא יודעת שהעדים לא היו יכולים לראות הנתינה ממש מידו לידה, ולכן אע"פ שידעה שהיו שם עדים, כיון שידעו שאינם יכולים להעיד על הנתינה ממש לא חששה לקבלן בתורת קידושין, ויכולה לומר לשחוק נתכוונתי. אבל בנדון הרא"ם מיירי שהיא אינה יודעת שהעד השני לא היה יכול לראות הנתינה שהרי אחד באמת ראה הנתינה. ע"ש. והגאון הראשון לציון יש"א ברכה בשו"ת שמחה לאיש (חאה"ע סי' ט"ו) הביא דבריו, וכתב שהוא תירוץ נכון ואמיתי ומוסבר לכל בעל שכל, ושגם הגאון חתם סופר (חאה"ע סי' ק"א) חילק כן. ע"ש. ולא זכרו שרים תשובת מור"ם דס"ל דהרשב"א ומהר"ם פליגי ארא"ם, וגם מפורש בדבריו בנדונו שאחד ראה הנתינה ואחד לא ראה הנתינה, וביטל עדותו עפ"ד הרשב"א ומהר"ם, וכן מז"ק בשמחת כהן שם העיר בזה, ושכן בנדון מהרימ"ט והמבי"ט והרב כרם שלמה והרב דברי יוסף והרב ברוך משה ועוד פוסקים כתבו לבטל הנתינה כמ"ש הרשב"א הגם שהעדים היו בפני האיש והאשה ובודאי שהיו יכולים לראות. גם הוסיף להעיר על דברי הרב שמחה לאיש דהחת"ס כתב כחילוק הרב עצי

ארזים, שבחת"ס כתב חילוק אחר, ובסוף דבריו כתב שראה להרב עצי ארזים שמשוה גם הוא דעת הרשב"א לדעת הרא"ם בענין אחר והמעין יבחר. עכת"ד. ועיינתי בדברי החת"ס שם, וראיתי שכתב לחלק, דהרשב"א איירי שלא ראינו האתרוג שקיבלה לקידושין יוצא מתחת יה אלא אחר המעשה, ואילו הרא"ם איירי שלא היה בחדר כי אם המקדש והיא ולא היה הפסק ענין בינתיים כי אם מיד ראו שהטבעת על ידו נמצא באצבעה, ודומה לגט חתום יחוד וביאה, וכן דומה לגט חתום בעדים היוצא מתחת ידה דאמרינן גיטה מוכיח שנמסר מידו לידה ולא בעי עדי מסירה. עכת"ד. וכבר כתב כן גם בתשובה שם לעיל (סי' ק). ע"ש. ומ"מ מתשובת הרשב"א המקוצרת משמע דבכל גוונא שלא ראו הנתינה ממש אינה מקודשת, ואף שאין הכרח כן בדעת הרשב"א גופיה, שלא הוא קיצר התשובות, מ"מ מרן בב"י העתיקה כן. וכן מבואר בתשובת מור"ם (סי' ל') הנז', שהרא"ם מיירי דוקא בדבר המוכיח שנתקדשה ולהרשב"א אף בכה"ג דאיכא הרבה אומדנות המוכיחות שנתן לשם קידושין אינה מקודשת כל שלא ראו הנתינה. ועוד ראיתי להגאון הרי"ח הטוב זצ"ל בשו"ת רב פעלים חלק א' (חאה"ע סי' י"א, דף פ"ד ע"ב) שתמה על החת"ס מנא ליה הך חילוקא, כי בדברי הרא"ם אין זכר לזה. ע"ש (וע"ע לו בח"ג

חאה"ע סי' ו'). ואמנם ראינו להרשב"ץ בתשובה (חלק ג' סי' פ"ד) כתב וז"ל: ואע"פ שהעד האחד אמר אע"פ שאמת היו הדברים שלענין קידושין נתכנסו וגם האיש והאשה לזה הזמינום אלא שהוא לא ראה מסירת הקידושין בידה, עדות זו אינה מבטלת הקידושין וכו', ואע"פ שהרשב"א ז"ל כתב שאם הכמין לה עדים אינה מקודשת דיכולה לומר אילו ידעתי שהכמין לי עדים לא קבלתי, דוקא כשהיא אינה יודעת שיש שם עדים בהכמנה אבל אם היא יודעת שיש שם עדים בהכמנה מקודשת היא כיון שהדברים ברורים שהיא קבלה הקידושין אע"פ שלא ראו המסירה וכ"ש שהאחד ראה וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריו שאפילו ב' העדים לא ראו המסירה מקודשת. ולכאורה הוא היפך תשובת הרשב"א גבי אתרוג. וכן ראיתי למהר"א אלפאנדארי בספר יד אהרן (אה"ע סי' מ"ב הגהב"י אות ל"ז) שהעיר דאשתמיט מיניה הנך תרי תשובות דהרשב"א דעדות ראייה ממש בעינן ונשאר בצ"ע. ע"ש. וכן העיר בזה מהר"ש אלפאסי בספר משחא דרבנות ח"ב (אה"ע סי' מ"ב ס"ד, דף קי"א ע"ב) שדבריו היפך תשובת הרשב"א האחרת. ע"ש. וכן מהר"י טייב בספר ערך השלחן (שם סק"ט) כתב שדבריו היפך תשובת הרשב"א, וכתב ליישב דאפשר דגם הרשב"א מודה להרא"ם דאיכא הוכחה, ושוב דחה זה מתשובת מור"ם דהרשב"א ומהר"ם חולקים על

הרא"ם אפילו בדבר המוכיח. ע"ש. והנה בשו"ת חוות יאיר (סי' י"ט) כתב דבחופה הנעשית בפני קהל ועדה נראה דלהרשב"א נמי סגי בשמיעה להיות עד נאמן אם היא יוצאת וטבעת קידושין בידה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"א (שם). ע"ש. ויתכן והרשב"ץ בהכי מיירי (אלא שלא מבואר פרט זה בדבריו). וכן מז"ק בשמחת כהן שם (דף נ"ח ע"ב) כתב ליישב דאולי התשב"ץ בהכי מיירי. ועוד כתב ליישב לפ"ד כמה מהאחרונים דבדבר המוכיח טובא גם הרשב"ץ מודה, ושכ"כ השמ"ח גאגין בתשובה בשו"ת וישב יוסף (סי' ח'). ע"ש. ושור"ר גם בשו"ת יבי"א ח"ד (חאה"ע סי' ה' אות ז') שכתב כן. ע"ש.

ראיות החת"ס לחידושו ודחיות האחרונים

יג. ומכל האמור חזינן דדעת רובא דרבנותא ועל צבאם מרן בב"י ומור"ם בהגה ובתשובותיו, כדעת הרשב"א דבעינן ידיעה וראיה דוקא. ומכל מקום היכן דאיכא אומדנא דמוכח טובא כגון שנעשה בקהל רב יתכן ואף בשמיעה בלבד נחשב כעדות. ומעתה הבוא נבוא לעיקר חידושו של הגאון חתם סופר ז"ל, דבכה"ג שהיה בפני קהל רב, אף אם אחד מהעדים שייחדו היה פסול, לא נתבטלה העדות. ועיקר חיליה דאנן סהדי לא צריך כלל דין עדות, מהרמב"ם בסוף הלכות גירושין, שם כתב וז"ל: אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות

אשה וכו', שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בוריו אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בוריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמט כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, דבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך היקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות. ע"כ. הרי שמבין החת"ס דהרמב"ם מצד אנן סהדי אתי עלה. וכן הבין הגאון ערוך השלחן (אה"ע סי' י"ז סעיפים כ"ג-כ"ד) וז"ל: וביאור דבריו דמן התורה א"צ כאן עדות כיון דהיא מילתא דעבידא לגלויי, ואין כאן עקירת דבר מן התורה וכו'. וכן הסכימו כמה מגדולי פוסקים דדעת הרמב"ם ז"ל דגם מן התורה הוי כעדות גמורה מטעם דעבידא לגלויי וכו'. וכעין זה כתבו ג"כ גדולי הראשונים וזה לשונם דקים להו לרבנן דבמילתא דעבידא לגלויי ושהחמרת עליה בסופה כ"כ ודאי קושטא קא מסהיד וכי דייקא ומינסבא שפיר מינסבא, ואנן סהדי במילתא. ופרסום כזה נחשב בכ"מ כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות. והא דאמרין משום עגונה אקילו בה

רבנן, ה"ק חכמים שהם מחמירים בכ"מ הקילו בזה לחושבו פרסום ולדונו כעדות ברור (נמוק"י בשם הרא"ה והריטב"א). עכ"ל הערוה"ש. הרי שאף החשיב הך מילתא כאנן סהדי, מ"מ מבואר באר היטב בדבריו שלא בכל מקום הוא, ודוקא בכה"ג דעבידא לגלויי וחומר שהחמרת בסופה וכו'. ואין ללמוד מעגונה לדעלמא. וגדולה מזו הרואה יראה בלחם משנה (הל' גירושין שם) שביאר דברי הרמב"ם, דרק מדרבנן הוא נאמן, ואע"פ שצריך שני עדים מן התורה, לא הקפידה בזה התורה כיון שסופו להתגלות. ע"ש. ומה שסיים החת"ס דגדולה מזה מבואר בתוס' (סוטה דף ל"א סוף ע"ב) דבסוטה דרגלים לדבר לא אמרין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ע"ש. וכיו"ב כתב הרב אמרי בינה (אה"ע סי' כ"א) דהמרדכי איירי שעד אחד ראה הקידושין, דדמי לסוטה דנאמן עד אחד כיון שיש רגלים לדבר. ע"ש. לכאורה שאני התם שעיקר מה שנאסרה לבעלה מחמת גוף המעשה והעדים רק לברר הדבר (וכל שידוע לבעל והאשה שאסורה היא עליו הרי אסורה עליו אפילו אין עדים), משא"כ בקידושין העדים הם מוכרחים כדי לקיים גוף הדבר, וכל שנתן לה טבעת ללא עדים (ואפילו לפני עד אחד לרוב הפוסקים) לא חלו הקידושין כלל, אפילו הם יודעים בעצמם שהוא נתן לה טבעת, ואין במעשה הקידושין ולא כלום. וע"ע

להגרי"א חבר בספר בית נאמן (חדר י"ב חלון ט"ו) שהרחיב בהסברת הדברים בענין זה. וכן בקודש חזיתיה להגאון תורת חסד מלובלין (חאה"ע סי' י"ג ענף ג' סוף אות א') שכתב לדחות דברי החת"ס, שאין כדאי לחדש את דינו מכח דיוק בתוס' שהקשו רק מגיטין, די"ל בפשיטות דחזקו קושייתם דתיקשי ג"כ לר"י דמחלק בין ד"נ לד"מ בנמצא א' קרוב או פסול, ועל זה כתבו דעות הגט דמי לד"נ דשרינן א"א לדעלמא שיש בה מיתת ב"ד, ושכ"פ הגרעק"א (סי' צ"ד) דברי התוס'. ועיקר סברת אנן סהדי כתב לדחות, דאנן סהדי הוא מכח סברא שידוע לכל העולם, משא"כ היכן דבעינן עדות ראייה ממש מגזירת הכתוב כמו גבי קידושין דתנן דאפילו מאה כשרים ואחד פסול בטלה כל העדות, בזה לא אמרינן אנן סהדי, ודברי הרמב"ם הוא מדין מילתא דעבידא לאיתגלווי, וגם התם א"צ לידע אלא אמיתת הדבר בלבד, משא"כ בקידושין אפילו ידעינן בקושטא דקידשה אין קיום לקידושין בלא עדות גמורה מגזה"כ. ע"ש. וכ"כ כיו"ב הראשון לציון הגרב"צ מאיר חי עוזיאל זצ"ל בשו"ת משפטי עוזיאל (חאה"ע סי' נ"ז אות ב') דלא אמרינן אנן סהדי אלא בדבר הידוע לנו ולכל העולם, כגון אנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא, וכן בדברים שאין העדות באה אלא לגלויי מילתא סומכין על אומדנא ברורה שהיא ידועה לכל. אבל בעדות שאינו ידוע לנו

מאומדנא אלא ע"פ עדים, אע"פ שיש רגלים לדבר, אין דנים על פיהם כשהם קרובים או פסולים [או שאחד מהם קרוב או פסול ובטלה כל העדות, פרט זה לא כתב במשפ"ע, אבל כן הוא הנדון של החת"ס ושל המשפ"ע]. והמשיך לדחות גם ראיית החת"ס מהתוס' בסוטה, דשאני התם דאיירי בטומאה שאין צריך עדות אלא גילוי מילתא שנטמאה, משא"כ בקידושין שצריך עדות לקיים הדבר. ע"ש. וכן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סוף אות ו') ציין להמשפ"ע שדחה טענת אנן סהדי של החת"ס. ועוד ציין לשו"ת דברי מלכיאל ח"ד (סי' ק"ג), והמעייין שם יראה שגם הוא העלה דכיון דבעינן דיקדש בפני ב' עדים כשרים בעינן שלא יהיה ביניהם קרוב או פסול ככל דיני עדות וחלק על החת"ס בזה. ע"ש. וע"ע בשו"ת אמרי דוד (חאה"ע סי' כ"ד) שכתב לתמוה על החת"ס, דא"כ אין צריך כלל עדים הרואים את הקידושין. ועוד האריך להשיב על שאר ראיות החת"ס. ע"ש. וכן בשו"ת משנה הלכות חלק י"ז (סי' מ"ט) תמה על החת"ס דא"כ כל המקדש בפרהסיא כדרך העולם א"צ לעדים. ע"ש. וע"ע בשו"ת מגדל צופים ח"ד (סי' מ"ד) שהאריך להשיב על דברי החת"ס בזה. ע"ש. וכן הגרש"א שטרן בקובץ זכור לאברהם (התשנ"ד עמ' שס"ד והלאה) האריך לתמוה על חידוש החת"ס בזה. ע"ש.

ואף שחזקה על גאון עולם משה איש האלקים רבינו החת"ס שיוכל לתרץ את הקושיות שהקשו עליו (וכבר נתווכח בחלק מהדברים עם תלמידו הרב השואל, עיין בספר מילי דאבות ח"ג סי' ג'-ו'), ולא באנו להכריע בין גדולי עולם כמי יותר פשט הסוגיות, ובמקום גדולים אל תעמוד, מ"מ אי אפשר להתעלם שרבים החולקים על חידושו ובהם מגדולי האחרונים (ודבריהם מסתייעים מדברי הראשונים וראשוני האחרונים וכדלהלן).

הוכחות מהראשונים וגדולי האחרונים נגד חידוש זה

יד. ובאמת שלכאורה כן מוכח מדברי רבותינו הראשונים, התוספות, ובדעת זקנים, הרמב"ן, הרא"ה, הרשב"א, רבינו פרץ, הריטב"א, הרא"ש, הנמוק"י והר"ן ועוד, שהאריכו לבאר היאך מצאנו ידינו ורגלינו בעדות קידושין במעמד קרובים ופסולים (והבאנו דבריהם לעיל אות א'), ולא אמרו דאיכא "אנן סהדי". ועל כרחך דבכה"ג נמי אמרינן דאי איכא עד קרוב או פסול בטלה העדות. ואמנם נרגש בזה החת"ס, וכתב, דנהי דברא"ש וסמ"ק איתא הקושיא מגיטין וקידושין בפומבי, מ"מ בתוס' מכות וסנהדרין לא הקשו אל מגיטין ולא מקידושין, וברמב"ן וכו' לא מקשה מקידושין דפומבי כמו בחופה אלא בקידושין וכתובה בזמניהם ובמדינות אחרות, אבל במדינתנו בזמנינו שמקדשין בחופה

בפומבי כמו שלפנינו לק"מ. עכ"ל. הרי שלחלק יצא בין קידושין של זמנם לשל זמנינו. אולם בתוס' בב"ב הזכירו גם קידושין (וכן בפירוש דעת זקנים עה"ת מבעלי התוס', אלא ששם כתבו באופן שונה מהתוס' על הש"ס, וכנראה שהם מבעלי תוס' אחרים). וכן מהרמב"ן אין הכרח דלא איירי גם בזמן החופה. ועכ"פ החת"ס גופיה מודה דעכ"פ הרא"ש והסמ"ק הקשו מגיטין וקידושין בפומבי. וכן מבואר בעוד מהראשונים שהבאנו לעיל. ולא העלו על דל שפתם דבכה"ג דאיכא אנן סהדי ליכא דין של נמצא קרוב או פסול. ועוד שבזמן אחרוני הראשונים (ובהם מרבית הראשונים הנז') המנהג היותר פשוט היה כבזמנינו שלא מקדשים אלא עד שעת החופה עיין בארחות חיים (ח"ב עמ' 62) ובטור אה"ע (סימן ס"ב) ובר"ן (כתובות דף א' ע"ב מדפי הרי"ף). וע"ע בדברינו לעיל (אות ג'). וא"כ קידושין וחופה היינו הך. ואעפ"כ לא אמרינן בכה"ג סברת אנן סהדי היכא דאיכא עד פסול. וכן מוכח מדברי מהר"י ווייל ז"ל בתשובה (סימן ז') שכתב וז"ל: ששאלת על דבר הקידושין שייחדו שני עדים והעדים היו פסולים וכו', נראה דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקידושין לא היו קידושין אע"ג דהקידושין נעשו בפני המון עם, והיו שם הרבה עדים וכו'. עכ"ל. והעתיק דבריו גם מהר"י ברונא (סי' ל"ה). ובזמנם היו עושים קידושין תחת החופה

(וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב חאה"ע סימן מ"ב עמ' פ"ד), ואעפ"כ פשיטא להו להני תרי רברבי דהיכן שייחדו עדים, ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, גם אם הם היו שם המון עם, הקידושין אינם קידושין, ולא אמרינן בכה"ג אנן סהדי. וכן מוכח מדברי רבים מגדולי האחרונים, מרן החיד"א בברכי יוסף (חו"מ סוף סי' ל"ו) ועוד רבים וטובים (אשר חלקם צוינו לעיל) שהביאו דבריו מהרי"ו ודנו בו לכאן ולכאן, ולא העלו על דל שפתייהם לחלוק עליו מכח שהיה שם "המון עם". וכן מהרש"ך (ח"א סי' כ"ה בדפוס דף קל"ט ע"ב) כתב וז"ל: מכל מקום יראה לומר כיון שמה שהוחזקה אשה זו ונתפרסמה בחזקת מקודשת היה מחמת אותם העשרה שנתקבצו, א"כ הוה ליה כאילו העידו כולם בב"ד וא"כ יש להקל וכו'. ע"כ. הרי שכתב בפירוש להיפך ממש מסברת החת"ס, וסבירא ליה דאפילו פרסום ע"י ריבוי עם כל שיש בו קרוב או פסול הקידושין בטלים. וכן מרן ז"ל בכסף משנה (פ"ג מהלכות סנהדרין ה"ו) כתב שנהגו לייחד עדים כדי שלא יפסל הקידושין ע"י קרוב או פסול. ע"ש. ואיירי בסתמא דמילתא דאיכא רוב עם. וכן בן דורו הרדב"ז בתשובה (ח"ב סי' תש"ז) כתב שנהגו לייחד עדים משום דחיישינן שמא אחד מן הקרובים יתכוין להעיד ולכן צריך לייחד עדים בכל דבר הנעשה "ברוב עם". ע"ש. ולא חיישי כלל לסברת אנן סהדי. וכן בחלק

מהמקרים שדנו בהם גדולי האחרונים בפירוש מוזכר שהיה בנדון חופה ברוב עם ובקול רעש גדול, ודנו לפסול הקידושין מצד שנמצא אחד מהם קרוב או פסול, ואף שיש שנסתפקו בדבר או שהיה להם טעמים אחרים להכשיר, מ"מ מכל מה שדנו בזה מוכח דלא סבירא להו דבכה"ג חשיב אנן סהדי דנתקדשה ולא אכפת לן מקרובים ופסולים. ואביא בזה כמה מהם. ראשון בקודש נשיא נשיאי הלוי בשו"ת זקן אהרן (סי' רכ"א) שכתב וז"ל: אבל אם נעשה הדבר בפומבי וברוב עם שבאים לראות במזמוטי חתן וכלה ויש שם קרובים ופסולים עם הכשרים, לא נפסלה העדות מן הסתם שדעתו על הכשרים, ואפילו אמרו הפסולים לעדים נתכוננו לאו כל כמיניהו דבעינן דעת בעלים. עכ"ל. מכלל דאי הוה עד קרוב או פסול מדעת בעלים (כגון שזימנם החתן או שלוחו) הקידושין היו בטלים אף שהוא בפומבי וברוב עם ומזמוטי חתן וכלה. וכן בנדון שדנו בו כמה מרבני שאלוניקי הקדמונים היה כך, וזה לשון השאלה בשו"ת פרח מטה אהרן ח"ב (סי' קי"ז): בקידושין וחופה שהמנהג הוא לאסוף כל אנשי המקום, ונתקבצו שם רוב אנשי העיר, והיו באותו קבוץ רוב אנשי העיר וכשרים להעיד ורחוקים וקצתם שהיו פסולים מחמת קורבה שהיו קרובים לחתן או לכלה, והולך הסופר הכתובה להחתמה בפני גדולי העיר שהיו שם

וכו'. ע"כ. וכן הוא לשון השאלה בשו"ת כרם שלמה (סי' כ"א). וכן בשו"ת נאמן שמואל (סי' ע"ט ופ') חוזר על נדון זה. וכן בשו"ת גבעות עולם (סי' י"א, ומהר"א אלפאנדארי שם סי' י"ב) חוזרים על נדון זה. הרי שהיו שם רוב אנשי העיר ועל צבאם גדולי חכמיה, ואעפ"כ לא העלו גדולי עולם אלו להכשיר הקידושין מצד שהוא ברוב עם. וכן בשו"ת ראש משביר ח"א (חאה"ע סי' כ"ד) חוזר על נדון שהוא כמו נדונם. ע"ש. ויותר מזה מבואר בשו"ת גבעות עולם שם (סי' י"א דכ"א ע"ג) וז"ל: והנה כל מה שכתבנו הוא בהנחה מונחת שהעדים שחתמו על הכתובה הם עדים מיוחדים נמי לעדות הקידושין, והוא דומיא דהעדים שאמר הסמ"ק ז"ל שצריך לברר עדים לקידושין וכו' מיירי כשהקידושין הם רחוקים מן הנישואין, שהקידושין הם בשעת האירוסין כמנהג היום בעיר קושטא יע"א, ולקידושין אלו צריכים עדים משום דשמא בהמשך הזמן שיש בין קידושין לנישואין ולפעמים יעברו שנה אחת וכו' יארע קטטה וכו' ואפשר שתכפור הכלה בקידושין וכו', אבל בזמנינו שהקידושין הם סמוך לנישואין ואין שהות בין קידושין לז' ברכות אלא מערב עד בוקר ואפילו באותה הלילה תיכף ומיד אחר קידושין אחר שעושין המשתה מוליכות את הכלה בבית החתן וכו' ואין חששא ודאי שיתקוטטו וכו' אינה מעיזה פניה לומר שלא נתקדשה

כיון שהדבר נעשה בפומבי גדול ובשמחות וגיל ובנבל וכינור ומשתה גדול וכו', א"כ ודאי דלדבר כזה כ"ע ידעי דלא צריך עדים משום דמעולם לא אירע הכחשה בקידושין כאלו כדי שיצטרכו להעיד, ובודאי דכשבאו לא באו אלא לראות, א"כ מכל זה הוא ראייה דכשיחדו העדים לא יחדו אלא לענין הכתובה שצריכה לעדות שהיא לאחר זמן וכו', ומ"ש בכתובה היינו מצויין ונרשמין לעדים בעת וזמן שקידש ונכנס לחופה אין הכוונה שהיו נרשמין לעדות הקידושין אלא הכוונה הוא שהיו מצויין ונרשמין לעדים לכל מה שכתוב למטה וכו'. עכ"ל. ומבואר מכל דבריו היפך סברת החת"ס, שאם ייחדו עדים לקידושין ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, בטלו הקידושין, אף אם זה נעשה בפומבי ובנבל וכינור במעמד רוב אנשי העיר וגדולי חכמיה. וגם בנדון הרב באר מים חיים מוצירי (סי' י"ט-כ"א) שדן בזה הוא וחכם נוסף, היה "בפני קהל ועדה" (כמבואר שם סי' כ"א, דע"א ע"ב. וכן מבואר שם בסי' י"ט דבעת הקידושין והברכה נמצאו שם הרבה כשרים). וכן בשו"ת מירא דכיא (סי' ו') חוזר על אותו נדון כיעו"ש. וכן בשו"ת שמחת יום טוב (סי' ז'-ח') שם דנו בזה הני תרי רברבי מהרי"ט אלגאזי ומהר"ד פארדו, מבואר דהקידושין "היו בפרהסיא בקהל רב" (שם סי' ז', במהד"ח עמ' פ"ג, וע"ע שם סי' ח' עמ' צ"ד שכתב "ידוע ומפורסם שעושין

הקדושין בפרסום ובמזמוטי חתן וכלה"). ולא העלו על דעתם סברת אנן סהדי. ויד המרבה למשמש בדברי הפוסקים שדברו בהאי דינא יראה בבירור דלא ס"ל כהך חידושא דהחת"ס. והנני מוסיף בזה דאף הרב חוות יאיר (סי' י"ט) שכתב הפת"ש (סי' מ"ב ס"ק י"א) דס"ל כהחת"ס, אינו מדויק, שאמנם הזכיר שם שחופה הנעשית לפני קהל אין לבטל הקידושין אם נמצא שעד אחד היה פסול, מ"מ הצריך שהקהל לפחות ישמעו אמירת הקידושין ויראו אותה מיד יוצאת מהחופה וטבעת הקידושין בידה (ורק חידש דבכה"ג שהוא בקהל רב גם להרשב"א אין צריכים העדים לראות הנתינה ממש). ולא אתי עלה מצד דאנן סהדי ושאינן צריך עדות בכה"ג. וגם מהרב אבני מילואים (סי' מ"ב סק"ו) שהזכיר החת"ס מוכח דלא סבירא ליה כהך חידושא, דהא קאי על קושית הראשונים על גיטין וקידושין שנעשו בפומבי, ועל זה כתב דבסתמא כוונתו לכשרים הראויים להעיד ולא אמרינן נמצא אחד קרוב או פסול בטלה העדות. ולפי זה היכן שייחד עדים ואחד מהם פסול, גם אם הקידושין בפומבי בטלו הקידושין (וכ"כ בדעתו כמה אחרונים, עיין לעיל אות י'). וזה ברור. וכן אחד המיוחד מתלמידי החת"ס, מהר"ם שיק (חו"מ סי' נ"ז), פשיטא ליה דלא כרבו בדבר זה, וכתב בהאי לישנא: והנה אותן שלא שמעו ולא ראו פשיטא דלא

הוי עדים, אמנם אם שמעו ולא ראו הנתינה מידו לידה פסק הרמ"א כהרשב"א דבעינן שיראו הנתינה ממש ולא מהני אומדנות וכו', בקידושין לא מהני שום אומדנא, ולא קשיא מקידושי ביאה דאמרינן הן הן עדי יחוד דכבר ביאר המרדכי וכו' דרחמנא אמר ובעלה מלמד שנקנית בביאה ודרכיה דרכי נועם ובוראי דלא כיונה התורה שיהיו אצל הביאה וכו'. וא"כ בנדון שלנו ע"י אומדנות דחופה אפילו המרדכי מודה דבקידושין לא מהני. אמנם אפילו לפי מ"ש החו"י היינו דוקא אם ראו לכל הפחות הטבעת קידושין בידה אח"כ וכו', אמנם כבר פקפקתי דאפי' בכה"ג י"ל דלא מהני דאימתי יהיו נעשין הקידושין, וא"כ פשיטא דבעינן שיראו העדים הנתינה ממש ואין חולק על הרשב"א. עכ"ל. הרי דפשיטא ליה דלא כרבו החת"ס (אם כי כפי הנראה לא ראה דבריו), ואף בחידושו של החו"י כתב לפקפק. וכבר כתב מהר"ר יוסף ישעיה פונטרימולי בתשובתו והיא ל'ו נדפס'ה בשו"ת אור לי (סימן ע', דף ע"ג ע"ג) על טעם זה של החת"ס (שהביא הגאון שדי חמד בתשובתו שם): גם בזה אין כל הפוסקים מודים לו כמו שיראה הרואה בכל תשובותיהם בענין זה שביטלו העדות ע"י צירוף פסולים ולא סמכו לאנן סהדי. עכ"ל. וזה בנוסף לכמה מהאחרונים שראו דברי החת"ס וחלקו עליו בפירוש, ומהם הרב דברי מלכיאל והרב אמרי דוד והתו"ח

והמשפ"ע והרב משנה הלכות והיבי"א והרב מגדל צופים והגרש"א שטרן שהזכרתי לעיל (באות הקודמת). וכן ראיתי עוד להגר"ח פלאג'י זצ"ל בספר רוח חיים (אה"ע סי' מ"ב סק"ג) שכתב וז"ל: עדי קדושין דפסולין, יאמר המסדר כל מי שכשר להעיד יראה הקידושין [ובזה הוציא את העדים הפסולים שממונים מטעם הקהל]. כ"כ הרב בנין ציון סי' זק"ן. ועיין ח"ס סי' ק'. עכ"ל. ונראה שבא לומר שהעיקר כדברי הרב בנין ציון בזה, ושהם היפך דברי החת"ס דס"ל שגם בייחד מסדר הקידושין עדים פסולים יכולים שאר הכשרים להעיד (וכבר ציינתי לזה לעיל סוף אות י'). וכן בשו"ת לב אריה גרוסנס חלק א' (סי' ל"א עמ' ע"ג) תמה על החת"ס מדברי הראשונים ומהרי"ו ומהריב"ל. ע"ש. וכן הגרא"י וולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סימן ל"ז אות ה' והלאה) כתב, שמדברי מהרי"ו ומהרש"ך ועוד רבים מגדולי הפוסקים מוכח דלא כחידושו של החת"ס בזה, וסיים (אות ט') בהאי לישנא: אחרי כל הדברים האלה, מי יוכל להטיל איזה דופי ברב שיבוא ויסמוך על ארזי הלבנון אדירי התורה האמורים, ובמושב ב"ד יפקיע קידושין פגומים כאלה כדי להציל אשה מעיגונה. עכ"ל. וכן הגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן חלק ב' (חאה"ע סי' י') הוסיף לתמוה על החת"ס, ממרן בבית יוסף אה"ע (סי' מ"ב) שכתב, אם קדשה "בפני רבים"

ונמצא קרוב או פסול יתבאר בדברי רבינו בטור חו"מ סי' ל"ו. עכ"ל. ובפני רבים היינו כגון בביהכ"נ או אולם וכולם רואים. עכת"ד. וע"ע בב"ש (סי' ל' סק"ט) שכתב שבזמן הריב"ש היו נוהגים לקדש בביהכ"נ (אלא דאיכא לדחויי הראיה מהב"י דאיירי היכן דליכא אנן סהדי כגון שראו כולם איך הפסול נתייחד לעדות וכיוצא, ומ"מ פשטא דמילתא כדברי הרב שמש ומגן. וע"ע בראש אות זו מה שהבאתי מדברי מרן גופיה בכס"מ). וע"ע להגר"א ווייס בשו"ת מנחת אשר חלק א' (סימן צ') וחלק ב' (סי' פ"ג) שהאריך לתמוה על החת"ס מסברא, וכתב, שהגדולה בטענות נגדו, סתימת הראשונים והפוסקים שלא העלו על לבם להקל בדרכו, ואין לנו אלא דברי הפוסקים לדורותיהם, ולדבריהם אין הקידושין כשרים בנ"ד. ע"ש. וע"ע להגר"ש ואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סי' רמ"ג) שגם כתב לתמוה על החת"ס בזה, ובסוף לחלק יצא, שיש ב' מיני עדות, ידיעה בלא ראייה שצריך לשפוט ע"פ עובדא דאומדנא שתוכיח על מעשה הקידושין כאילו היה עדות ראייה, בזה יש מקום להחמיר כהרשב"א, אבל בנדון החת"ס שאחד היה פסול קורבא ולא מחמת עבירה, נהי דלא מועיל עדות זה לענין דבר שבערוה של קידושין, וצריכים עדות אחרת, מכל מקום מועיל עדות זה לענין דבר אחד שאמת נכון שהבעל קדשה כדת וכדין, אלא שאין

ביכולתם לעשותה את איש עם אמת זה כיון שהם פסולים מדיני עדות, אבל לזה מועיל עדות ידיעה בלא ראייה. ע"ש. ולפי דבריו אם העד שהתייחד הוא פסול, לא מהני עדות שאר הנמצאים הדנים מכח אומדנא. ועכ"פ הבאנו רבים מגדולי האחרונים רוב מנין ורוב בנין דלא שמינעא להו הך חידושא דהחת"ס. ועוד רבים שראו דבריו וחלקו על חידוש זה.

ישוב הרב עמק יהושע לדברי החת"ס עם מהרי"ו ודחיה לזה

טו. ולכאורה אחר שאף במהרי"ו נראה דלא כחידוש החת"ס, יש מקום לומר שאם היה רואה דברי מהרי"ו היה חוזר בו מדבריו, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות חלק י"ז (סי' מ"ט) שכנראה לא ראה החת"ס דברי מהרי"ו ומהרי"י ברונא בזה, ובכל מקום שלא ראה אחרון דברי הראשונים כותיהו קי"ל. ע"ש. וכבר הבאנו לעיל מה שכתב החת"ס גופיה (חאה"ע סי' קי"ט) שכתב: והמעייין בתשובת דברי ריבות הנ"ל יראה שלא נודע לו כלל מדברי מהרי"ו הלז, וכל היכא דבתראי לא ראו דברי קמאי הלכה כקמאי, ואלו ראה דברי ריבות דברי מהרי"ו לא כתב מה שכתב. עכ"ל. וכל שכן בזה שעוד רבים וטובים עומדים בשיטת מהרי"ו. אולם ראיתי להגר"י מאמאן זצ"ל בשו"ת עמק יהושע חלק ג' (חאה"ע סי' מ"ב) שכתב במכתב אל הרב ציץ אליעזר, דהחת"ס אינו נגד שיטת מהרי"ו, דמהרי"ו איירי

בשייחד החתן פסולים, והחת"ס איירי שלא ייחד החתן עדים (אלא הרב או שנתייחדו מעצמם), דאיך אפשר לייחס להגאון חת"ס דבר כזה לומר שלמרות שנתייחדו עדים פסולים, בכל זאת הוא מקיים הקידושין מטע אנן סהדי, דבר שהוא נגד הסברא. ע"ש. וכנגדו ראיתי להגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חחו"מ סי' ג' עמ' ש"ב) שדחה דבריו וכתב דמה שכתב החת"ס ולא כל כמיניה להפסיד הקידושין, לא קאי אחזן אלא קאי אעד, דלא כל כמיניה לבטל הקידושין, וכמו שכתב בתחילת דבריו "ולאו כל כמיניהו לבטל רצון הבעלים, ואין חילוק בין אם הזמין הרב או החתן, ודעתם רק על הכשרים. וצדקו דברי הרב ציץ אליעזר שהשיג על החת"ס ממהרי"ו. ע"ש. והרב עמק יהושע עמד על משמרתו בחלק ה' (חאה"ע סי' י"ג). ע"ש. ולפענ"ד אף שלכאורה יש מקום רב לפרש כדברי הרב עמק יהושע דס"ל להחת"ס לחלק בין אם החתן עצמו ייחד לבין אם ייחד הרב, וכ"כ בשו"ת עזרת ישראל (סי' כ"ד) בדרך אפשר, ובשו"ת שרידי אש ח"ג (סי' פ"ח), וכמובא לעיל (אות ט'), ומה שכתב הרב שמש ומגן לדייק ממה שכתב לפני כן "ולאו כל כמיניהו" וקאי אעדים, שאני התם שהם דברי המקנה שהעדים התייחדו מעצמם, משא"כ היכן שהחתן עצמו מייחדם אינו יכול לומר שלא היתה דעתו על עדים אלו, וכדברי הרב

עמק יהושע, מ"מ לקושטא דמילתא כשהמשיך הרב חתם סופר מטעם חדש של אנן סהדי ושבוזה אין צריך עדות, א"כ בזה כבר אין חילוק מי ייחד את העדים, ובכל אופן סבירא ליה שלא נתבטלו הקידושין. ועל זה קשה עליו מדברי מהרי"ו ושאר הראשונים והאחרונים שהבאתי לעיל.

ישוב בשם הגרי"ש אלישיב לדברי

החת"ס ודחיה לזה

טז. וגם הלום ראיתי בספר עדות שמואל (בהשמטות עמ' רע"ז אות י"א) שכתב לתרץ דברי החת"ס עם דברי מהרי"ו, בשם הגאון מהר"ר יוסף שלום אלישיב זצ"ל, דמהרי"ו מיירי היכא דליכא רב בקי מסדר קידושין, ולכן אף דהקידושין נעשו בפני המון עם, מ"מ ליכא אומדנא שנתקדשה כדין שעל ידי כך יהיו כל העומדים שם עדים. ע"ש. וצריך להבין מה כוונתו, האם הוא דוקא ברב בקי מומחה ופקיע, או שכל שיש רב מסדר קידושין מטעם המועצה הדתית וכיוצא שמן הסתם למד את ההלכות המצויות הנצרכות לסידור חופה וקידושין הרי כבר מוחזקת שנתקדשה כהוגן. והנה בעדות שמואל שם (אות ט') הביא מספר פירושי איברא דלדעת החת"ס גם היכן שכל העומדים בחוץ פסולים איכא אנן סהדי ע"פ ההולכים בחוץ. ולעומתו אמר לו הגרי"ש, דאף דבכה"ג מוחזק לכל שפלוגית מתקדשת היום, מ"מ אין זה קול ברור שהוחזק כדין, דהעומדים

בחוץ אינם יודעים ומכירים טיבו של המסדר קידושין שעליו סומכים כל העומדים בפנים. ע"ש. הרי שלא בכל אופן איכא אנן סהדי גם במסדרי הקידושין האידנא לדעת הגרי"ש. וגדולה מזו ראיתי שכתב בשמו חתנו הגר"י זילברשטיין בספר קב ונקי חלק ב' (סימן שפ"ז) במעשה ואחד מעדי הקידושין בא אחר זמן לרב והודה בפניו שהיה גנב בזמן הקידושין, וחשב הגרי"ז להקל עפ"ד החת"ס, ושאל לחמיו הגרי"ש, וענה לו שהחת"ס כתב "ובאמירה הגונה ע"פ רב המסדר הבקי בדינים וטיב קידושין פשוט יותר מביעתא בכותחא דא"צ לקדש שנית", הרי שלא היקל החת"ס רק במקרה שהמסדר הקידושין הינו אדם גדול הבקי בטיב קידושין שבאופן זה יוצא קול שכל הדברים בחופה זו התנהלו ע"פ דין, אבל במקרה שהמסדר קידושין היה רב שאינו מפורסם כ"כ בציבור כאדם גדול אי אפשר לומר דאנן סהדי שהאשה מקודשת. עכ"ד. [ויש להדגיש שבספרים הנ"ל הביאו מה ששמעו מהגרי"ש בתורה שבעל פה, ואין הכרח שזו לשונו המקורית בדיוק, ובקובץ ישורון כרך כ"ח (עמ' שס"ב-שס"ג) משמע מדברי הגר"ע אורבך בשם חמיו הגרי"ש קצת שונה מההגדרות הנ"ל]. ולפי דבריו במרבית החתונות המתקיימות כיום, אף דאיכא רב מסדר חופה וקידושין, כל שאינו מפורסם כ"כ בציבור כאדם גדול, ליכא אנן מסהדי.

ובענייני כמדומה והמעייין בתשובת החת"ס יראה דלא הצריך דוקא בכה"ג, אלא כל שהיא חופה רגילה, בקול מצהלות חתנים, איכא אנן סהדי שנתקדשה. ועכ"פ בודאי לא הצריך רב מפורסם בדוקא. אולם אם ידוע שמסדר הקידושין לא הגון, רפורמי וכיוצא, שבזה אין אומדן דעת שהיו כלל קידושין כדת משה וישראל, מסתבר שגם להחת"ס ליכא אנן סהדי שנתקדשה. והכי פשיטא ליה להגאון אגרות משה (חאה"ע סי' ע"ו-ע"ז) שגם להחת"ס אם היה מסדר הקידושין רפורמי, ליכא אנן מסהדי אף אם היו עדים כשרים מרחוק. ע"ש. וכ"כ בשו"ת לב אריה גרוסנס ח"א (סי' ל"א עמ' ע"ג) ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סי' ל"ז אות י') דבכה"ג גם החת"ס יודה (אף שהם חולקים על עיקר חידושו של החת"ס, וע"ע בלב אריה בתשובת "רב גדול ומפורסם אחד" אות י"ב, שלא הסכים בחילוק זה בדעת החת"ס, והוא הגרי"י ווייס, עיין במנחת יצחק ח"ב סי' ס"ו). ע"ש. אולם בחופה רגילה של יהודים שומרי תו"מ ויש שם חכם ממונה המסדר חופה וקידושין איכא אנן סהדי לשיטת החת"ס. ואף שיש מקום לומר כן כדי ליישב דברי החת"ס מחמת דברי מהרי"ו העומדים נגדו, מ"מ פשט דברי מהרי"ו דאיירי בכל גוונא, וסתמא דמילתא בכל חופה שנעשית ברוב עם בקול מצהלות חתנים יש שם גם את רבני העדה ואחד מהם מכובד לסדר

הקידושין. והרי בזמן אחרוני הראשונים וכל שכן בדורות שאחריהם שהיו עושים החופה והקידושין יחדיו (כמו שהבאנו לעיל מהאו"ח והר"ן ועוד), בפומבי ברוב עם ובמזמוטי חתן וכלה, סתמא דמילתא שהיה כך. וכן מפורש בחידושי הריטב"א (כתובות דף ז' ע"ב) וז"ל: ומנהג פשוט הוא בכל הארצות שמברך אותה [את ברכת האירוסין בחופה] שליח צבור והוא הנכון. ע"כ. וכן בחידושי רבינו אברהם בן הרמב"ם (שבראש ספר מעשה רוקח) כתב וז"ל: ואין ראוי שיברך אותה כי אם המקדש וכו', לא דיין ולא זולתו. וקצת מהמונים טועים ומברכים אותה על צד ההיקש משבע ברכות וכו' ולכן הראוי שיברך אותם הגדול שבנמצאים שם. אמנם זאת הברכה היא על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה. ע"כ. הרי שהביא שיש שנהגו שיברך ברכה זו הדיין או הגדול שבנמצאים שם כמו שאר השבע ברכות, וסבר שברכה זו עכ"פ יברכה החתן בעצמו. וע"ע מנהגי מהרי"ל (הלכות חתונה) שכתב וז"ל: כשהיה נישואין במגנצא בימות החמה היו נוהגין וכו' ואז הולך הרב החתן לפניו וכל העם אחריהן לאור אבוקות עם כלי זמר לחצר ביהכ"נ וכו' ומהרי"ל היה עושה הברכה מתוך כך היה לובש ג"כ בגדי שבת וכו'. ע"כ. וע"ע בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' פ"ו) שכתב וז"ל: נשאלתי מי שהוא אבל תוך ל' על אביו או על אמו והוא רב מהור"ר או החבר

עיר שנוהגים ליתן לו ברכת אירוסין מן נישואים וכו'. ע"כ. וכן אחד המיוחד מראשוני האחרונים, רבינו הרמ"א ז"ל, בדרכי משה יו"ד (סימן שצ"א אות ב') כתב וז"ל: וכבר היה מעשה על ידי בהיותי אבל על אמי ז"ל, וברכתי ברכת אירוסין תחת החופה "כדרך שרבי העיר מברך ברכת אירוסין" וסמכתי על דברי מוהר"ם, וכתבתי הדברים להגאון מהר"ם פאדוה והסכים על ידי. עכ"ל. וא"כ גם בזמן מהרי"ו ודעמיה היה באותו מקום רב העיר או ת"ח חשוב הממונה על סידור הקידושין שהיו נעשים ברוב עם תחת החופה. ואעפ"כ סברו דכל שאחד מהעדים שנתייחדו נמצא קרוב או פסול נתבטלו כל הקידושין. וכן מתבאר מדברי בעלי התוספות בדעת זקנים על התורה (פרשת שופטים, י"ז ו') שהבאתי בריש מילין שכתבו וז"ל: וכמה פעמים ראיתי מורי הרב שהיה אומר בשעת קידושין כל הכשרין להעיד יהיו עדי קידושין. עכ"ל. הרי שרבו היה רגיל להיות בחופות ולומר כך בשעה שמסדר הקידושין (אא"כ נאמר שהיה זה בפעמים שבא בתור אורח בחופות תלמידיו וקרוביו). ועכ"פ בדור מהרי"ו ובדורות שאחריו, בודאי שהיו רגילים להסמיך החופה והקידושין יחדיו במקלות עם ובקול ששון ושמחה, ובמעמד חכם חשוב (רב העיר או אחר) האחראי על סידור החופה והקידושין וכמבואר בדברי הראשונים ומור"ם

הנז'. וכל שכן בדורות שלאחר מכן, וכמו לדוגמא בשאלה שדנו בה גדולי רבני שאלוניקי, הרב פרח מטה אהרן והרב כרם שלמה והרב נאמן שמואל והרב גבעות עולם ועוד (והבאתי דבריהם לעיל אות י"ד), מבואר שם שהמנהג לעשות החופה במעמד רוב אנשי העיר וגדולי חכמיה והסופר הממונה מחתים על הכתובה עדים מאותם גדולים. ע"ש. ואעפ"כ פשיטא להו דלא שייך בכה"ג סברת אנן סהדי כל שנמצא אחד מהעדים שנתייחדו קרוב או פסול. ולא שמיעא להו סברת החת"ס בזה. ואמנם יש כמה מהאחרונים שנמשכו אחר החת"ס בזה, האג"מ והגרי"ש אלישיב (אלא שלא בכל אופן וכן), וכן בשו"ת ערך ש"י (חאה"ע מהד"ב ס"ס ד'), ובשו"ת להורות נתן ח"ב (סי' צ"ז ס"ק י"א), מכל מקום רובא דרבוותא רוב מנין ורוב בנין מגדולי האחרונים לא סבירא ליה כוותיה בהא מילתא וכו"ל. [ובירחון או"ת (טבת התש"ף סי' מ"ג עמ' ש"ט) כתב הביא שפסקו רבים מהאחרונים כהחת"ס, וסיים: וכל הפוסקים הנ"ל כפי הנראה נעלמו מעיני הגרע"י שדחה דברי החת"ס הללו כלאחר יד, בהסתמכו ע"ד המשפ"ע, ואפשר דאילו חזי להו הוה הדר ביה. ע"כ. ולפענ"ד לא דק בדברי רוב האחרונים שציין (וגם רובם לא נעלמו מעיניו), שמה שכתב שהגרי"ש אלישר בשו"ת ישא איש (חאה"ע ס"ס ח') הסתמך על החת"ס,

המעייין שם יראה שאין שם עדים פסולים רק עד אחד שלא ראה את אותה שניה של נתינת הטבעת, ועיקר סמיכתו להכשיר הקידושין היא על שו"ת הרשב"ץ ח"ג (סי' פ"ד), וע"ע לעיל (סוף אות י"ב) הסבר דברי הרשב"ץ, והוסיף דברי החת"ס לצירופא בעלמא. ומה שכתב הה"כ באו"ת שכ"כ השד"ח בשו"ת אור לי (סי' ע' אות כ"ח) ומהרי"ש [כצ"ל] פונטרימולי שם. הנה אף שהשד"ח הביא דברי החת"ס (בנוסף לצירופים אחרים), מ"מ מהרי"ש פונטרימולי חלק עליו וכתב על החת"ס: והנה גם בזה אין כל הפוסקים מודים לו בזה כמו שיראה הרואה בכל תשובותיהם בענין זה שביטלו העדות ע"י צירוף פיסולים ולא סמכו לאנן סהדי וכו'. ע"כ. וכבר ציין לדבריו בשו"ת יבי"א חלק י"א (חאה"ע סי' ט"ו ול"א). ומה שכתב שכן דעת הרב מפי אהרן המובא בתעלומות לב ח"ד (דף קכ"ד ע"ג). טעות הבנה יש כאן, כי לא הביא כן משם הרב מפי אהרן, רק הביא דברי החת"ס מתוך הפת"ש. והרב הפוסק בתע"ל מני"ר הגרב"צ עוזיאל לא הסכים לזה לגמרי, וכתב שהוא דוקא כשהרב ייחד העדים שלא מדעת החתן. ונדפסו דבריו גם בשו"ת משפטי עוזיאל חאה"ע (סי' י"ז), ושוב במשפ"ע שם (סי' נ"ז) דחה לגמרי דברי החת"ס, והבאנו דבריו לעיל (אות י"ג). ואחר שנתפרסמה השגתי זו באו"ת (אדר התש"ף סי' ס"ו עמ' תקל"ז), שוב כתב

אלי הה"כ, שמ"מ בגוף ספר מפי אהרן מבואר כדבריו, שכתב במפי אהרן (סי' כ"ב דף ק"ז ע"ב) וז"ל: ועוד לפי מ"ש מרן ומור"ם באה"ע סי' מ"ב ס"ד דעדי קידושין לא בעי יחוד ויכולים הכשרים להעיד אף שייחד אחרים, ובפת"ש שם ס"ק י"א האריך להביא דעות כמה פוסקים דס"ל דאף אם באו רק למחזי במזמוטי חתן וכלה יכולים להעיד וכו'. ע"כ. וכתב לי הה"כ דבודאי כוונתו על החת"ס שהובא בפת"ש שם. ובאמת שהלשון שהביא הרב מפי אהרן בשם הפת"ש היא של הרב בית מאיר שהובא שם. ואין זה ענין לאנן סהדי של החת"ס. וזה ברור. והיבי"א ידע מדברי הרב כפי אהרן והתע"ל והמשפ"ע אלו (עיין ביבי"א ח"ח חאה"ע סי' י"ב מה שהביא מהם ודן בהם). ומה שציין הה"כ באו"ת לשו"ת דברי יואל (חאה"ע סי' קכ"ו), שם לא הביא דברי החת"ס, ועיקר טעמו לא משום אנן סהדי, אלא דמסתמא היו ב' עדים כשרים שם, וסבר שגם אחרים יכולים להעיד (עפ"ד הגה בסי' מ"ב ס"ד), בפרט שלא בהכרח שהתייחדו עדים, ועכ"פ אין כל הכרח שסבר כהחת"ס. ומה שציין הה"כ לשו"ת שרידי אש ח"ג (סי' י"ט), הרואה שם יראה שסמך על החת"ס רק בנדון שהרב ייחד העדים שבזה אפשר דמהרי"ו יודה, בנוסף לצירופים אחרים שיתכן ולא היה כל פסול בעד. ע"ש (וגם ממנו ידע היבי"א, וציין לו בגליון ביבי"א החדש ח"ח חאה"ע סי' ה').

ומה שציין לשו"ת שבט הלוי חלק י' (סי' רמ"ג), המעיין שם יראה דאדרבה חלק על החת"ס, ורק קיימה מטעם אחר בעד שנמצא קרוב דוקא ולא בעד שנמצא פסול. ועל זה השיבני הה"כ שאף להשבה"ל בשאר נדונים שיש עד פסול אם יש עדים אחרים כשרים שלא יכולים להעיד מחמת הצטרפותם לעדים פסולים ועדיפי לאין ערוך מעדים קרובים. עכ"ד. ואין זה מוכרח דהא סוף סוף רוב הנמצאים לא ראו הקידושין ודנים רק מכח אומדנא ובזה להשבה"ל א"א להחשיבם כעדות לקידושין (וע"ע לעיל סוף אות י"ד). וכבר כתבתי הערות אלו באו"ת (אדר שם). רק מה שכתבתי שגם בדברי האג"מ לא מבואר כהחת"ס, אחר שהתיר שם את האשה ללא גט אף שנעשתה החתונה באולם, ולא סמך על סברת אנן סהדי. אינו בדקדוק, אחר שהאג"מ ס"ל דבכה"ג ליכא אנן סהדי גם להחת"ס וכמו שהבאנו בשמו לעיל. ומ"מ גם דברי האג"מ לא נעלמו מהגרע"י כמו שכתב הה"כ הנז', והביאם בשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע סי' ה' אות ה' וסי' ח' אות ה') וח"י (חאה"ע סי' ט"ו) וחלק י"א (חאה"ע סי' נ"ב ונ"ג) ובשו"ת יחיה דעת ח"ז (סי' קפ"ו). ע"ש. ורוב האחרונים הנ"ל לא נעלמו ממנו וכמו שהזכרתי שציין להם. אלא שרוב ככל חכמי הדורות ראשונים ואחרונים לא סבירא להו כסברת החת"ס וכמובא בדברינו לעיל. והגר"ע יוסף הלך בעקבותם. וכן עיקר]. וכל שכן

לדעת הגרי"ש אלישיב (כפי הנכתב בשמו בספר קב ונקי הנז'), בכל גוונא גם אם יש רב ממונה המסדר את הקידושין, כל שאינו רב גדול ומפורסם לכל, ליכא אנן סהדי גם לשיטת החת"ס. והכי מסתברא אחר שראינו בזה"ז פעמים טובא (בפרט במגזר הכללי) שאחד מהעדים (אם לא שניהם) היו קרובים או פסולים לעדות, ומשום מה לא שמו לבם לכך מסדרי הקידושין, וכגון שהיה עם כיפה בזמן החופה וגם הצהיר שהוא שומר מסורת, אך לקושטא דמילתא השמירה היא מינימלית לפי המושגים שלו ויתכן והוא נוסע בשבת בעוה"ר וכל כיו"ב (ופעמים שהגיע הדבר לבית הדין עקב סכסוך בין הזוג, ופעמים שרק הביאו לרב לבדוק הכתובה, ונתגלה הדבר). ועכ"פ כן נראה עיקר עפ"ד הראשונים והאחרונים דלא סבירא להו סברת אנן סהדי בכה"ג שנמצא אחד העדים שנתייחדו קרוב או פסול.

אם חוששים שקידוש בביאה, דעת הרי"ף והרמב"ם

יז. אלא שבמקרים רבים נתגלה פסול העדים רק למחרת הנישואין (וכל שכן אם עברו כמה ירחים או כמה שנים), והם דרים יחדיו כאיש ואשתו לכל דבר. ויתכן לומר דבכה"ג אף אם תמצא לומר שהקידושין פסולים, מ"מ יתכן וקדשה בביאה, אחר שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. או שנאמר שבעל על דעת הקידושין הראשונים

ואין כוונתו לקדש בביאה, וכנפסלו הקידושין הראשונים ממילא נתברר למפרע שאינה מקודשת לו כלל. ובהיות ויש בדבר מבוכה רבה בפוסקים ראשונים ואחרונים ואלה פשוט להם כך ואלה פשוט להם אחרת, ראיתי צורך קצת להרחיב ולברר סוגיא זו בעה"ו מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים. והנה בכתובות (ע"ב ע"ב) איתמר, קידשה על תנאי וכנסה סתם, רב אמר צריכה הימנו גט ושמואל אמר ינה צריכה הימנו גט, אמר אביי לא תימא טעמיה דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה, אלא טעמא דרב לי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכו'. ועוד אמרינן התם (ע"ג ע"ב), איתיביה אביי קידשה בטעות ופחות משה פרוטה וכן קטן שקידש וכו', ואם בעלו קנו, ר"ש בן יהודה משום ר"ש אמר אם בעלו לא קנו וכו'. מר סבר אדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משה פרוטה וגמר ובעל לשם קידושין, ומר סבר אין אדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משו"פ וכי קא בעל אדעתא דקידושין ראשונים בעל. ע"כ. וזה לשון הרמב"ם (פ"ז מהלכות אישות הלכה כ"ג): המקדש על תנאי וכנס סתם או בעל סתם, הרי זו צריכה גט אע"פ שלא נתקיים התנאי, שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס. וכן המקדש בפחות משו"פ או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט, שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקידושין הפסולין, חזקה

היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילת בעילת זנות, והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה. עכ"ל הזהב. והמעין בלשונו יראה ששינה לשונו בין המקרה הראשון לשנים האחרונים, שבמקרה הראשון כתב בעל או כנס ובשאר כתב בעל, וכן במקרה הראשון לא הזכיר עדים ובשאר כתב בפני עדים, וכן במקרה הראשון כתב שמא ביטל התנאי ובשאר המקרה כתב חזקה היא וכו'. וכבר נרגש בזה הרב מגיד משנה (שם), וכתב, שבמקדש על תנאי כל שנתבטל התנאי א"צ קידושין אחרים, לפיכך אפילו בכניסה בלבד יש לחוש שמא ביטל התנאי, וכן א"צ עדים מפני שהקידושין היו כבר בפני עדים ובביטול התנאי היו חלין ממילא. אבל במקדש בפחות משו"פ או במלוה קידושי אינם כלום וצריך קידושין אחרים, ולפיכך צריך ביאה בעדים. והטעם שהמקדש על תנאי שהגט הוא מספק, לפי שאפילו בעל יש לחוש שמא על סמך תנאי בעל והיה סבור שנתקיים התנאי ולא היתה ביאתו בזנות, אבל כאן אם על קידושין הראשונים היה סומך היתה בעילתו בעילת זנות בודאי וחזקה הוא שאין אדם עושה כן, הילכך ודאי גמר בעל שם קידושין. עכ"ד. וע"ע להר"ן (כתובות שם דף ל"ד ע"ב מדפי הרי"ף), שכתב שהרי"ף השמיט הך דמלוה ונראה שסובר שא"צ גט משום שאין הכל בקיאין בהלכות קידושין וכו"כ גם הרא"ש (שם פ"ז סי' י"ב) בדעת

הרי"ף]. וכתב שהרמב"ם השווה מקדש במלוה לפחות משו"פ שבשניהם הוא סובר שצריכה גט בודאי. ותמה על כך. ע"ש. ומרן בכסף משנה (שם) הב"ד הר"ן, וכתב שבאמת גם הרמב"ם בכל אלו המקרים לא הצריך גט אלא מספק, ולכן כתב צריכה גט ולא כתב הרי זו מקודשת. ע"ש. וע"ע בלח"מ (שם) שכתב בדעת הרמב"ם דהוי קידושין ודאי. ולעומתו במרכבת המשנה (שם) האריך להצדיק דברי מרן הכס"מ. ע"ש. והנה מדברי הרי"ף (לפי הסבר הרא"ש והר"ן) מה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, הוא דוקא היכן שיודע (או שעכ"פ מסופק) שהקידושין הראשונים לא חלו, ולכן מתכוין לקדש בביאה, אך היכן שחושב שהקידושין הראשונים חלו, אין מתכוין לקדש בביאה. אך לדעת הרמב"ם שבכל האופנים פסק שצריכה גט (רק שהצריך בפחות משו"פ או במלוה שיהיה בפני עדים), יש לעיין אם הוא בכל גוונא, או דוקא היכן שיש מקום לומר שהקידושין הראשונים לא חלו וכפשט הגמרא אדם "יודע" שאין קידושין תופסים בפחות משו"פ. וכמו שנראה שהבין בכוונתו הרב מגיד משנה הנ"ל. והנה הרמב"ם גופיה במקום אחר (פרק י' מהלכות גירושין הלכה י"ט) כתב וז"ל: הורו מקצת הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט, חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכו', וכל הדברים האלה רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה ואין

ראוי לסמוך עליהן, שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגירשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם, שהרי אשתו היא, ובאשתו היא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או יפרש שעל תנאי הוא בועל וכו'. עכ"ל. הרי שלא בכל אופן אמרינן חזקה זו, ומ"מ באשתו אמרינן חזקה זו. אלא שלא מבואר אם הוא דוקא במקרים שהזכיר שבהם חושש הוא שאין הקידושין תפסו בה וממילא מכוין בביאתו לשם קידושין. והנה במקום אחר (פ"ד מהלכות אישות הלכה ט"ז) כתב הרמב"ם וז"ל: המקדש אשה שחצייה שפחה וחצייה בת חורין אינה מקודשת קידושין גמורין עד שתתחרר, וכיון שנשתחררה גמרו קידושיה כקידושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קידושין אחרים. עכ"ל. והר"ן (קידושין דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף) תמה על דבריו, ושוב כתב: וראיתי מי שרוצה לקיים דבריו ואומר דה"ק, שאם בעל לאחר שנשתחררה גמרו קידושיה כקידושי קטנה שגדלה ובעל לאחר מכאן שהיא מקודשת גמורה. ואין זה כלום אצלי, דקטנה שגדלה ובעל לאחר זמן היינו טעמא דמקודשת גמורה, לפי שאדם יודע שאין קידושי קטנה כלום וכו', אבל בחצייה שפחה וחצייה בת חורין כיון דתפסי בה קידושין וכשנשתחררה מספקא לן אי פקעי קידושי אחרים, היכי נימא יודע שאין קידושיה כלום וגמר לשם קידושין, ומי

איכא מידי דאנן לא ידעינן ואיהו ידע. ולפיכך אין דברי הר"מ במז"ל במקום הזה מחוורין. עכ"ל. ומרן בכס"מ (שם) כתב ליישב, דאדם יודע שאין קידושין תופסין בשפחה וכשהיא חציה שפחה ספוקי מספק"ל וכשנשתחררה גמר ובעל לשם קידושין. ע"ש. ולפי זה דוקא היכן שיש לו איזה ספק שמא לא תפסו בה הקידושין הרי הוא גומר ובוועל לשם קידושין. אלא שאין הכרח כן בדעת הרמב"ם. ועין הרואה להרמב"ם בתשובה (הוצאת בלאו חלק ב' סימן שנ"ו) שכתב וז"ל: על ענין אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכו' ולפי חזקה זאת אמרנו שהמקדש בפחות משו"פ שאינם קידושין וראינוהו אחר כך שבעל, אין אומרים שזה על דעת קידושין הראשונים בעל והרי בעילתו בעילת זנות, אלא אומרים כל הבעל אינו בועל אלא לשם אישות, הואיל ובעל בפנינו הרי זו צריכה גט, שאין זה תולה בעילתו בקידושין ראשונים שמא יפסלו או ימצא בהם טעות ונמצאת בעילתו בעילת זנות וכו'. ולעולם כל ישראל בחזקה זו עד שיתבאר שנאף הבעל דרך זנות וכו'. עכ"ל. ולכאורה מלשוננו כל הבעל אינו בועל אלא לשם אישות ואין תולה בעילתו בקידושין הראשונים שמא יפסלו או ימצא בהם טעות, משמע דבכל גוונא שבעל גם אם הקידושין הראשונים היו באופן כשר הרי הוא חושש שמא ימצא בהם פסול או טעות ומכיון לקדש גם בביאה. אלא

שאין הדבר מוכרח כ"כ ויתכן וקאי על המקרה שהזכיר לפני כן דהיינו המקדש בפחות משו"פ או כל כיו"ב, שאף שלא ידע בבירור שאין קידושין תופסים בפחות משו"פ (וכמו כמה מהראשונים שהסבירו אדם יודע הכוונה יודע ולא יודע, ראה להלן), מ"מ חושש הוא שמא אינם כ"כ מספיקים ומכיון לקדש גם בביאה. אך היכן שהקידושין נעשו כהוגן כדת משה וישראל (ורק לאחר מכן נתברר שאחד העדים היה פסול), לא חושב כלל לקדש בביאה. וכן הבין בפשיטות הגר"י קאפח בביאורו על הרמב"ם (פ"ז מהלכות אישות הערה מ') דהרמב"ם בתשובה איירי שיודע שהיה בקידושין איזה פגם. ע"ש (וגם פשיטא ליה התם שהחיבור נכתב אחרי תשובה זו, וחזר בו בחיבור ממה שכתב ולעולם כל ישראל בחזקה זו, שהרי בחיבורו מבואר שהוא דוקא במי שהוחזק באופן מיוחד בכשרות. וע"ע במעשה רוקח שם). וכך סבר בשו"ת זקן אהרן הלוי (סי' מ"ב דף ט"ל ע"ג) בדעת הרמב"ם בתשובה (ולכאורה נראה שהתכוין לתשובה הנז'). ויש לציין שבתשובות הרמב"ם (דפוס לפסיא סי' קע"ט) נשמטו כמה שורות מתשובת הרמב"ם זו, ולא נכתב שם דאיירי במקדש בפחות משו"פ. ולפי זה לכאורה היה מוכרח לומר שהרמב"ם סובר דבכל גוונא שבעל, אף אם היו קידושין רגילים וחשב שהם כשרים אפ"ה כיון לקדש גם בביאה שמא בכל

זאת ימצאו בקידושין איזה פסול (וכ"כ הרב אבן האזל פ"ו מהלכות אישות אות ב'). אבל לפי הגירסא האמיתית בהוצאה המדויקת הנ"ל, אין הכרח שהרמב"ם סובר שבכל אופן (גם היכן שסבר שהקידושין היו כשרים) דעתו לקדש בביאה.

דעת שאר הראשונים

יח. גם צופה הייתי בחידושי הרמב"ן (קידושין דף נ' ע"ב) שכתב וז"ל: אבל עוד הוקשה לי הא דאמרינן בפרק המדיר גבי המקדש בפחות משו"פ ובעל, וכן קטן שקידש ובעל, דצריכה הימנו גט, משום דאדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משו"פ וגמר ובעל לשם קידושין, והכא אמרינן דאין אדם יודע. ולא קושיא היא, דאדם יודע ואינו יודע הוא, וגבי סבלונות להקל, שכשם שסמך באותן קידושין בשעת קידושין, סומך בהן עכשיו, אבל גבי בעילה, מתוך שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, לעולם הוא מתנה בלבו, שאם אין קידושיו הראשונים קידושין שתהא בעילתו לשם קידושין, דכל הבועל לא מחית לספיקא שתהא בעילתו זנות, תדע שהרי אף המקדש על תנאי ובעל אמרינן אחולי אחיל לתנאיה וכו'. עכ"ל. ולכאורה מלשונו שכתב לעולם הוא מתנה בלבו וכו', משמע שתמיד כך הוא אף היכן שהיה ברור בעיניו שהקידושין היו כשרים. אלא שאין זה מוכרח, וכמו שכתב לפני כן "דאדם יודע ואינו יודע", היינו שהוא

מסופק אם הקידושין בכה"ג נחשבים לקידושין, ובכל כי הא לעולם דעתו לקדש גם בביאה ולא מחית נפשיה לספיקא. אבל היכן שהיה ברור בעיניו שהקידושין הראשונים כהוגן, לא אמרינן שבעל לשם קידושין. ושוב ראיתי להרמב"ן במלחמות (כתובות שם) שכתב בדעת הרי"ף: בקידש על תנאי שיש לומר כיון שלא הזכיר תנאו אחולי אחליה כי היכי דלא להוי בעילתו בעילת זנות, וכשבעל לאלתר אין לומר כן, שעל דעת תנאו בעל ועל דעת לבעול לאלתר קידש על תנאי, אבל בשקידשה שהיא קטנה וכו'. ע"כ. וכן מצאתי עוד במלחמות (יבמות דף ל"ז ע"ב מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל: שאין אדם טועה בקידושי קטנה כמו שאדם טועה בזיקת שני יבמין וכו'. ע"כ. ומוכח דלא בכל גוונא אמרינן שאדם יודע. ומ"מ מלשון הריטב"א בחידושו (שם) לכאורה מוכרח שסובר דלעולם אמרינן הכי, שכתב וז"ל: הא דאסקינן לעיל אין אדם יודע וכו', תמיהא מילתא דהא אמרינן בפרק המדיר, המקדש בפחות משו"פ ובעל וכן קטן שקידש ובעל צריכה גט, אדם יודע שאין קידושין בפחות משו"פ ואין קידושין קטן כלום וגמר לשם קידושין. ואיכא למימר דאדם יודע דאמרינן התם לאו דוקא, אלא לומר שכוונת כל אדם כשבוועל שרוצה שיגמרו נישואין ולא מחית נפשיה לספיקא וסמך על קידושין הראשונים. עכ"ל. וכ"כ גם

בחידושיו לכתובות (ע"ג ע"ב). ונראה מלשונו שתמיד כך הוא אף אם לא ידע כלל בפיסול הקידושין. אלא שיש מקום לדחות דוקא לא מחית איניש נפשיה "לספיקא", היינו מקום שיש להסתפק וכמו הדוגמאות שהביא לפני כן. וכן בחידושי הרא"ה (כתובות שם) כתב וז"ל: ואפשר דהכי נמי קאמר וכו' ומהדרינן מר סבר אדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משו"פ, לאו דוקא, דא"כ אמאי קידשה בהכי מעיקרא ולא קידשה בפרוטה וכו', אבל בקידושי דעלמא דלאו איהו קא טעי בה כלל, אלא קידושי הוא דלא מעלו בודאי כל אדם רוצה שיגמרו נישואין בכל מאי דאפשר ליה, הילכך גמר ובעל לשם קידושין. עכ"ל. ומשמע שהוא בכלל מפיסול הקידושין. אלא שכתב זאת בלשון "אפשר". ולעומת זה תלמידו רבינו קרשקש (כתובות שם) כתב וז"ל: פירוש ולא דוקא יודע, דא"כ אמאי מקדש לה מעיקרא בפחות משו"פ, אלא יודע ואינו יודע הוא, וגבי ביאה לא מחית איניש נפשיה לספיקא וגמר בלבו לבעול לשם קידושין וכו', אלא שהוא מסופק בקידושיו אם הן קידושין מחמת עצמן בכי האי ודאי אמרינן דאדם גומר ובעל לשם קידושין. ואידך סבר דאין אדם יודע, כלומר אדרבה הוא סובר קידושין גמורין נינהו, הילכך לא מסיק אדעתיה לבעול לשם קידושין וכשבעל אינו בועל אלא על דעת קידושין הראשונים.

עכ"ל (וכן בהמשך דבריו דע"ד ע"א מבואר ביתר שאת החילוק בין היכא דמספק"ל להיכא דברירא ליה). הרי להדיא דדוקא היכן שמסופק בדבר דעתו לקדש בביאה, ואילו היכן שסבר שהם קידושין גמורים דעתו על הקידושין הראשונים. וכן דעת רבי יהודה בר יקר שדוקא היכן שיודע שאין הקידושין כלום בועל לשם קידושין (הובא בחידושי הרא"ה ובחידושי רבינו קרשקש שם דע"ד ע"א). וכן נראה דעת הרשב"א בחידושיו לקידושין (שם) שכתב וז"ל: והא דאמרינן הכא דאין יודעין שאין קידושין בפחות משו"פ, לאו אינם יודעין דוקא קאמר דהא אמרינן בפרק המדיר וכו' דאדם יודע שאין קידושין בפחות משו"פ וגמר ובעל לשם קידושין, אלא הכא יודע ואינו יודע קאמר וכו', גבי ביאה מתוך שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות דייק ויודע שאין קידושיו כלום וגמר ובעל לשם קידושין. עכ"ל. ומוכח דדוקא היכן שיודע (או שיודע ולא יודע) שאין הקידושין כלום גמר ובעל לשם קידושין. וכן מתבאר עוד ממה שכתב בחידושיו ליבמות (ק"ט ע"א) וכתובות (ע"ד ע"א). וכן הביא דבריו אלו בנמוקי יוסף (קידושין שם). וכן דעת הר"ן (קידושין דף ג' ע"ב מדפי הרי"ף) דדוקא היכן שיודע שאין הקידושין הראשונים כלום גמר ובעל לשם קידושין. והבאנו לשונו לעיל (באות הקודמת). וכן מתבאר מדבריו

בכתובות (ל"ד ע"ב מדפי הרי"ף) בדעת הרי"ף. ע"ש. וכן בשיטה על כתובות להר"ן (שם) כתב: לאו דוקא יודע אלא ספוקי מספקא ליה, ולגבי ביאה אזיל לחומרא וגמר ובעל לשם קידושין. ע"כ. וכן דעת רבינו יהודה ב"ר קלונימוס משפירא (רבו של הרוקח) בספר ערכי תנאים ואמוראים חלק ב' (ערך רב יוסף בר אבא, עמ' תמ"ז) שכתב וז"ל: המקדש בפחות משו"פ ובעל צריכה הימנו גט, בהא הוא דלא טעי, הילכך גמר ובעיל לשם קידושין, ולא אמר רבי ישמעאל על דעת קידושין הראשונים הוא בועל, דכיון דלא טעי וידע שאין קידושין תופסין וכו', ואם הוא בקי בפחות משו"פ ויודע שאין קידושין תופסין וכו'. עכ"ל. הרי שדוקא היכן שיודע ובקי הוא בדבר שאין הקידושין תופסים ולא טעה בזה דוקא בזה גמר ובעל לשם קידושין. וכן נראה דעת הסמ"ג (עשין מ"ח) שכתב וז"ל: המקדש בפחות משו"פ או במלוה וחזר ובעל סתם בפני עדים צריכה גט, שעל בעילה זו סמך ולא על אותן קידושין הפסולים, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה. עכ"ל. ומשמע שלא סומך על קידושין הפסולים כאשר יכול לעשותה בעילת מצוה, אבל היכן שחשב שהקידושין כשרים דעתו על הקידושין הראשונים (אלא שאין מוכרח כ"כ). וכן כתב באגודה (קידושין פרק א' אות ט')

וז"ל: ומה שנהגו מקצת בני אדם לקדש בטבעת שאולה, נראה דלאו שפיר עבדי וכו', ראיתי גאונים מצריכים לקדש פעם שנית ולברך ברכת חתנים ואפילו יש להם בנים ובני בנים. אכן בספר רבינו ברוך כתוב דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ומאריך בראיות. ע"כ. הרי שלדעת הגאונים אפילו בעלו והביאו ילדים אמרינן שעל דעת הקידושין הראשונים בעלו. ולכאורה רבינו ברוך חולק. אלא שאין זה מוכרח, שיתכן ודוקא לגבי טבעת שאולה שיש בה מחלוקת (עיין להרא"ש פ"ק דקידושין סי' כ' לרבינו ברוך המקדשים בטבעת שאולה לאו שפיר עבדי, ובעל העיטור הביא סוברים דשפיר דמי), ובכה"ג שיודע הבעל שאינה דרך ברורה גמר ובעל לשם קידושין (דומיא דמקדש בפחות משו"פ). וע"ע בתשובות חכמי פרובינציא (סי' ה' עמ' 27) שגם כתב שם בתשובת ר' יצחק דבדיעבד יש להתיר בזה לפי שאין אדם עושה בעילתו וכו'. וגם בו אפשר שהוא משום שחושש שאינם קידושין גמורים. וע"ע בתשובות חכמי פרובינציא שם (סי' כ"ו אות ח') בתשובת ר' מאיר ב"ר שלמה, שנסתפק היכן שחשב שקידושיו קידושין ונתגלה לו אח"כ שאינם קידושין אי אמרינן אין אדם עושה וכו'. ולא הכריע. ע"ש. ועכ"פ דעת הגאונים שהביא האגודה ברורה שכל שחשב שהקידושין כשרים על דעת הקידושין הראשונים בעל. והכי סבירא ליה הרי"ד

שמשון ב"ר אברהם (הובאה בתשובות דשייכי להלכות אישות בסוף הגה"מ, סי' י"ט) וז"ל: וששאלתם אדם הנשוי אשה ויש לו בנים ממנה, ונמצאו הקידושין שלא היו בה שו"פ וכו'. ומיהו צריך לחזור ולקדשה. ואפילו למ"ד בפרק המדיר קידשה בפחות משו"פ אם בעל קנה, האמר התם משום דאדם יודע דאין קידושין בפחות משו"פ ובעל לשם קידושין, אבל הכא היה סבור שיש בהן שו"פ וכו'. עכ"ל. ולפי זה צריך לומר שמה שכתב הר"ש גופיה בתשובה שלפניה (שם סי' י"ח) גבי מקדש בטבעת שאולה כמה טעמים לקיים הקידושין, ובין דבריו כתב: ועוד דאפילו את"ל דקידושי טעות הוה, כיון דבעל אחרי כן קנה וכו' ואע"פ שקידושי טעות ונישואי טעות הוי כדמוכח בפרק המדיר כדנתיא קידשה בטעות וכו' ואם בעלו קנו וכו'. עכ"ל. צ"ל דאיירי בשנודע לו שיש פקפוק בקידושין אלו קודם שבעל, אבל היכן שבעל אך חשב שהקידושין היו כהוגן בעל על דעת הקידושין הראשונים וצריך לחזור ולקדשה כמו שכתב בפירוש בתשובה הנזכרת. ועיין בדרכי משה (סי' ל"א אות ו') שהב"ד רבינו שמשון שבהגה"מ סי' י"ט הנז', וכתב: ועיין בדברי המרדכי שכתבתי לעיל ריש סימן זה דנראה שחולק. עכ"ל. ובאמת במרדכי שם הובאה תשובת הר"ש גופיה דסי' י"ח. ואם כן על כרחך שאין מחלוקת ביניהם. וצריך לפרש כנ"ל.

בתשובותיו (סי' ל"ג) שכתב וז"ל: אע"ג דידע בבירור דלא הואי קידושין כלל אפ"ה לא חיישינן לההוא סבלונות, ומנא תימרא מדאמרינן בפרק המדיר וכו' אדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משו"פ וגמר ובעל לשם קידושין וכו' ואפ"ה קאמר דאין חוששין לסבלונות וכו'. ע"כ. הרי שהעמיד הסוגיא שידע בבירור שהקידושין לא תפסו ולכך גמר ובעל לשם קידושין. וכן כתב הריב"ש (הובא בשיטמ"ק כתובות דע"ד ע"א) וז"ל: הא דקאמר אדם יודע וכו' לאו דוקא אדם יודע וכו' אלא יודע ואינו יודע, וגבי ביאה לא מחית נפשיה לספיקא, משא"כ בתנאי דלא יהיב דעתיה וכו'. עכ"ל. הרי שרק היכן שמסופק בקידושין גמר ובעל לשם קידושין. וכן כתב עוד בתשובותיו (סי' ה') וז"ל: ועוד שבנדון זה אע"פ שראו עדים שבא עליה, כיון שלא פירש לשם קידושין, אין אומרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ולשם קידושין בעל, שכיון שאתה טוען על הסבלונות שהם לשם קידושין, הרי הביאה היא על דעת קידושין הראשונים ואינה כלום כמ"ש בכתובות בהמקדש במלוה וכו' דאיכא מ"ד התם דעל דעת קידושין הראשונים הוא בועל, ולא אמרינן אדם יודע שאין הקידושין הראשונים כלום וגמר ובעל לשם קידושין. ואע"ג דקי"ל כמ"ד צריכה גט היינו מטעמא דאדם יודע וכו'. עכ"ל. וע"ע לו בתשובה שאחריה (סי' ו'). וכן מבואר בתשובת רבינו

ועכ"פ בר"ש בסי' י"ט הנז' מפורש שזה דוקא היכן שידע שיש פקפוק בקידושין הראשונים. ושוב מצאתי בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' מ"ט) שגם נרגש בסתירת דברי הר"ש, וכתב ליישב כדכתבין (ועוד דרכים). ע"ש. וששתי. וכן ראיתי עוד למהר"ר חיים בלייח בתשובה בשו"ת שערי רחמים פראנקו ח"ב (חאה"ע סי' ט"ז, דף ע' ע"ב) שכתב להסביר כן דברי המרדכי כדי שלא יהיה חולק על שאר הראשונים וכדי שלא יחלוק על פשטא דסוגיין. ע"ש. ולא נרגש שעל כרחך לומר כן, שהרי המרדכי כתב כן בשם הר"ש, והר"ש הכי סבירא ליה. וע"ע למהרש"ל בים של שלמה (פ"ק דכתובות סי' ט"ו). ועכ"פ מור"ם גופיה בהגהתו בש"ע (שם סעיף ט') הכריע דדוקא בכה"ג שידע שהקידושין הראשונים כלום אמרינן שבעל לשם קידושין. ע"ש. וכן נראה מרש"י בתשובותיו (סי' קצ"ד)

שהצריך קידושין מחדש היכן שנמצא אחד העדים קרוב (וכן הובא במרדכי קידושין סי' תקמ"ו), ומשמע דאיירי אף אחר בעילה כמ"ש ביש"ש (שם). וכן נראה דעת הרא"ש (כתובות שם סי' י"א) שכתב וז"ל: ובקטנה אדם יודע שאין קידושי קטנה כלום ומיד כשגדלה הוא בועל לשם קידושין גמורין, אבל הכא [במקדש על תנאין] הוי ספיקא שמא היה סובר שתנאו קיים ולא נזכר לבעול לשם קידושין. עכ"ל. וכן נראה מהמשך דבריו (סי' י"ב) שכתב שהרי"ף השמיט המקדש במלוה ובעל, דס"ל שאין הכל יודעין שהמקדש במלוה אינה מקודשת הילכך אינו בועל לשם קידושין. הרי שלמעשה חושש הרא"ש באופנים מסויימים שלא בעל לשם קידושין ולא בכל גוונא אמרינן הכי. וע"ע לו בתשובותיו (כלל ל"ה סי' ו') וכלל מ"ה סי' ט', והובא בב"י ובש"ע סי' קמ"ט ס"ג). ודו"ק. וכן מבואר

ז. בדעת הרא"ש בתחילה חשבתי רק להביא זה בקצרה, ככתוב בפנים, אך בהיות וראיתי מפקפקים על כך ראיתי להרחיב ההסבר בזה בשולי היריעה. דהנה בתשובותיו (כלל מ"ה סי' ט') כתב בענין מי ששלח גט לאשתו והפקידו השליח ביד שלישי שלא ימסור לה, ואחר זמן בא בעלה ועדיין היה הגט ביד השלישי, וביטל הגט ונתייחד עמה, ואח"כ אמר אלך לבטל הגט שלא יוציאו דיבה עליהם. ואמר השלישי שהוא שליח לקבלה נתגרשה בקבלתו. והשיב הרא"ש וז"ל: כללא דמילתא אם יש עדים שעשתה רבקה לשמעון הזקן שליח לקבל גיטה מיד שמעון בנה שהיה שליח בעלה הרי היא מגורשת וכו', ומה שנתייחדו האיש והאשה, מתוך לשון השאלה מוכיח שבנקיין כפים היה היחוד שהיו סבורים שהגט לא היה גט ובטלו שלא יציאו דיבה עליה, א"כ לכאורה נראה מוכח שלא בא עליה לשם קידושין, ואפילו לב"ה דאמרי המגרש את האשה ולנה עמו בפונדק צריכה ממנו גט שני משום דאמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ובא עליה לשם קידושין, הכא ודאי אדעתא דקידושין הראשונים בעל כי היה סבור שהגט לא היה גט, כי אילו בעל לשם קידושין מה היה צריך לבטל הגט. עכ"ל. ולכאורה מוכח מכאן שכל שסבר שהגט לא היה גט וממילא היא אשתו, לא אמרינן דגמר ובעל לשם קידושין אלא דעתו על הקידושין הראשונים, וממילא ה"ה היכן שסבר שהקידושין היו קידושין (ולא ידע שאחד מהעדים פסול וכיוצא), לא אמרינן דגמר ובעל לשם קידושין אלא דעתו על הקידושין הראשונים. ולכאורה יד הדוחה נטויה לומר דשאני הכא דאיירי בביאה ראשונה, שבזה כיון שחושש שאולי

בשו"ת מהר"י ווייל (סימן ז') שכתב וז"ל: ששאלת על דבר הקידושין שייחדו שני עדים והעדים היו פסולים וכו', נראה דכיון דייחדו עדים אלו והם פסולים פשיטא דקידושין לא היו קידושין וכו' מהני טעמים נראה שצריכים קידושין אחרים. ודוקא כגון שלא ייחד עמה בפני עדים לאחר שנודע לו שהקידושין לא הו' קידושין, אבל אם לאחר שנודע לו דלא היו קידושין ייחד עמה בפני עדים ובעל אפילו שלא בפני עדים, אין צריך לקדשה פעם אחרת, דודאי בעל לשם קידושין. וכן כתב רבינו שמשון בתשובה במימוני על אחד שקידש אשה ולאחר ימים כשהיו לו בנים ממנה נודע שהקידושין לא היו בו שוה פרוטה ע"ש. ואם לא ייחד עמה בפני עדים אז צריך לחזור ולקדשה בפני

עדים כשרים וכו'. עכ"ל מהרי"ו. הרי בפירוש שכל שלא נודע לו הפסול בקידושין הראשונים לא בעל לשם קידושין. וע"ע לו בתשובה אחרת (סי' קל"ח) שגם כתב וז"ל: כיון דשאל המלך סבר דקידושי טעות הוה כדאיתא בסנהדרין פרק כהן גדול, א"כ גם החופה כמאן דליתיה הוא והכא נמי לא שנא. עכ"ל (אלא שבסוף דבריו כתב: ובתשובה במימוני משמע כדברי מר דאפילו אקידושי טעות א"צ לחזור ולברך דבחופה כל דהו סגי. ע"כ. ונראה כוונתו לתשובה דסי' י"ח הנ"ל שאם בעל אח"כ א"צ לחזוק ולקדש. אלא שכתב רק משמע אחר שאין הדבר מוכרח כמו שביארנו לעיל. ומ"מ דעת מהרי"ו עצמו שאם הקידושין טעות לא אמרינן שקידש בביאה, וכמו שכתב

היה איזה פקפוק בקידושין הראשונים (אף שאינו יודע ממש על אותו פקפוק לדעה זו של הרא"ה ודעמיה), לכן מתוך שלא רוצה שתהיה ביאתו ביאת זנות, מהיות טוב גמור ובעל לשם קידושין. משא"כ בשאר ביאות בודאי בועל בסתמא. אולם לקושטא דמילתא עדיין הראיה מהרא"ש קיימת, דהא גם לדעה זו מאי דאמרינן הכי בביאה ראשונה, משום שאף שסבור הוא שהקידושין קידושין מ"מ חושש אולי יהיה בהם איזה סרך של פיסול, ולהכי בדעת לקדש גם בביאתו. וממילא ה"ה בנדון הרא"ש, שאף שסבר שהגט לא היה גט כיון שעדיין לא הגיע לידה, מ"מ הרי יש לו לעלות בדעתו שאולי הגט נחשב שהגיע לידה (וכמו שכן הוא האמת אליבא דהלכתא) וכמו שרצה ללכת לבטלו שלא יצא עליהם דיבה, וא"כ היה לו לכיון בביאה הראשונה שאחר הגט מהיות טוב לשם קידושין. ומדלא אמר הרא"ש הכי אלא קאמר שכיון שסבר הבעל שהגט לא היה גט לא אמרינן דגמור ובעל לשם קידושין אלא דעתו על קידושין ראשונים, הוא הדין (ואף ק"ו) בקידושין שלא נשמע עליהם כל פקפוק בשעת החופה (רק אחר כך נמצא אחד מהעדים פסול) לא אמרינן דגמור וקידש בביאה אלא דעתו על הקידושין הראשונים. ומה גם שכן מתבאר מדבריו בפסקיו בכתובות כפי שהבאנו בפנים. וכן כתבו בפשיטות בדעת הרא"ש, מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' ל"ג דף נ"ט רע"ב), ובשו"ת עין יצחק ח"ב (סי' ס"ד אות י') [אמנם שם לא ציין להרא"ש, אך ציין לש"ע אה"ע סי' קמ"ט ס"ג, ושם הוא הדין שמקורו מתשובת הרא"ש], ובשו"ת יבי"א ח"ח (חאה"ע סי' י"ב אות ז'), ובשו"ת מקור חיים מאדאר ח"א (חאה"ע סי' ח עמ' ת"ז). ע"ש. ואף לא ביארו ההבנה בדעת הרא"ש אחר שהדברים ברורים למעיין. אלא שכיון שראיתי בירחון או"ת (טבת התש"פ סי' מ"ג עמ' שי"ד) שכתב שדברי היב"א בזה צע"ג ושפשוט שאין ראיה מהרא"ש (וע"ע לו באו"ת אב התש"פ סי' קי"ט עמ' תתרכ"ו), הוצרתי לבאר דעת הרא"ש, וכפי שהבינו דבריו מהריק"ש הרב עין יצחק היב"א והמקו"ח.

בפשיטות לפני כן וכן בתשובה בסי' ז'). וע"ע למהר"י ברונא (סי' ל"ה) שהעתיק תשובת מהרי"ו הראשונה, ונראה מכך שסבר כמותו. וכמ"ש בשו"ת הסבא קדישא ח"ג (סי' כ"ג עמ' קע"ז) ועוד אחרונים (עיין לעיל אות ג'). וכן מבואר בשו"ת תרומת הדשן (סי' ר"ט) שכתב וז"ל: וכה"ג אשכחן פרק המדיר דהמקדש במלוה ובעל אין חוששין לקידושין, משום דסבור הוא דקידושין קמאי דמלוה מהני ועל דעת קידושין הראשונים הוא בעל, ופירש"י התם משום דאין הכל בקיין בהלכות קידושין תלינן דטעה בקידושי קמאי. ואיכא למ"ד התם דבקידושין פחות משה פרוטה נמי טעו ביה אינשי. עכ"ל. [וזה שכתב דהמקדש במלוה ובעל אין חוששין לקידושין, הוא כדעת הרי"ף וכביאור הר"ן כמו שהבאנו לעיל (באות הקודמת). אבל לגבי פחות משו"פ הביא כן רק בשם איכא מ"ד, אחר שזה לא להלכה. וניחא מה שתמה על כך באו"ת (טבת התש"ף עמ' שי"ד). ע"ש]. אולם בתשובת רבי שמואל יהודה ב"ר מנחם הלוי (הועתקה בשו"ת מהר"ם דפוס פראג סי' תק"ט) כתב: ועל המקדש ונמצא אחד מן העדים קרוב, לא ידעתי למה הצריכוהו לקדש שנית מאחר שנתייחד עמה, דמאי שנא מהמקדש במלוה או בפחות משו"פ דאמר בפרק המדיר דאם בעל בסתם דצריכה הימנו גט וכו'. עכ"ל. הרי דס"ל שאף שחשב שבשעת הקידושין העדים

כשרים, אם נתייחד עמה נתכוין לקדש גם בביאה. ומ"מ משאר הראשונים שהבאנו מתבאר דבכה"ג לא אמרינן הכי. ובשו"ת אחיעזר ח"א (סי' כ"ז) כתב שכן דעת התוס' בכמה דוכתי ושאר הראשונים דדוקא במקום שאין פלוגתא אמרינן אדם יודע. ע"ש. ולא ידעתי לאיזה מקומות בתוס' כיוון בדבריו. וכנראה שאין הדברים מפורשים רק שכן מדוקדק מדבריהם. ומ"מ נכון הדבר שכן דעת רוב הראשונים וכו"ל.

המסקנא בדעת רוב הראשונים, ובירור דעת הרשב"ץ

יט. ומכל האמור חזינן דדעת רוב הראשונים, רוב מנין ורוב בנין (ב' מעמודי ההוראה), הרי"ף, רבינו יהודה ב"ר קלונימוס משפירא, רש"י, התוס', רבי יהודה ב"ר יקר, רבינו שמשון ב"ר אברהם, הרמב"ן, הרי"ד, הרשב"א, רבינו קרשקש, הסמ"ג, הרא"ש, הגה"מ, הרב מגיד משנה, האגודה בשם הגאונים, הרב נמוקי יוסף, הר"ן, הריב"ש, מהרי"ו, הרב תרומת הדשן, מהר"ם מינץ ומהר"י ברונא, כולו סבירא ליה שאם חשב שהקידושין הראשונים כדת משה וישראל, ולא ידע כלל מפסלותם, לא כיוון לקדש גם בביאה, אלא אמרינן על דעת קידושין הראשונים הוא בועל. ולכאורה אחר שכן פשט דברי התלמוד אדם יודע וכו', כל מי כתב לדחוק מכח קושיא ולפרש

אחרת דלאו דוקא הוא, גם כן נראה שכך סבר. וכן הכריע מור"ם בהגהתו בש"ע. וכן נראה דעת מרן בכסף משנה ובש"ע. ואילו דעת רבי שמואל יהודה ב"ר מנחם הלוי דבכה"ג נמי אמרינן שנתכוין לקדש בביאה. וכן דעת הרא"ה (אלא שכתב כן בדרך אפשר). ויש מקום לומר כן גם בדעת הרמב"ם והריטב"א. אלא שאין זה מוכרח (וגם בדברי הרמב"ן בכתובות היה מקום לומר כן, אלא שמדבריו במלחמות ביבמות מוכח שסובר כדעת הרוב וכמבואר לעיל). והנה בשו"ת הרשב"ץ חלק ג' (סימן מ"ז) נשאל בענין האנוסים שנושאים נשים מן האנוסות בחופה וקידושין והעדים מהאנוסים, וחר שהעלה שאין הקידושין נחשבים כלל, כתב וז"ל: ומה שיש לעיין בזה וכו' אם יש לחוש לנישואין אלו שבאו אחר קידושין כאלו שהן בפסולי עדות, דאיכא למימר דכיו דגילו דעתן דלאו בתורת זנות קא נסבי להו, כיון דמקדשי ובתר הכי נסבי, אם כן איכא למימר דגמרי ובעלי לשם קדושת נישואין, וכיון שיש ישראל כשרים לעדות בעיר עמהם ויודעין שהם מתייחדין אמרינן עדי יחוד הן הן עדי ביאה וחיילי קידושין משעת בעילה, דחזקה היא שאין אדם מחזר אחר קידושין ועושה בעילתו בעילת זנות. ודמיא הא מילתא למגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק דקי"ל כב"ה שאם נתגרשה מן הנישואין שלבו גס בה שצריכה ממנו גט וכו'. ואע"ג דבפנויה

בעלמא לא אמרינן הכי כדעת הרמב"ם וכו', הכא כיון שהיתה אשת לא אמרינן דעביד בעילתו בעילת זנות, ודכוותה הכא כיון שקידשה בפני עדים אנוסים דכוותייהו ודאי לשם נישואין נתייחד עמה ולא לשם זנות. ומה שלא קדשה בפני עדים כשרים, לפי שהוא אומר שהאנוסים הם יותר כשרים בעיניו מישראלים וכו'. ושמא תאמר זה שקדשה בעדים פסולים אע"פ שבעל אח"כ על סמך קידושין הראשונים הוא בועל ולא לשם קידושין, וכיון שקידושין הראשונים אינן כלום אף מה שבעל אח"כ אין אותן בעילות אוסרות אותה וכו', הא ליתא, דדוקא בענין סבלונות שבאו אחר קידושין בטלים הוא דאמרינן הכי שכיון שהוא טועה בקידושין הראשונים, אף הסבלונות ששלח אח"כ לא שלחם בתורת קידושין וכו', אבל אם בעל אחר קידושין פסולים שטעה בהן שהם קדושין כשרים וגמר לעולם ובעל לשם קידושין, והכי מוכח בפרק האיש מקדש וכמו שכתבו המפרשים והביאו ראייה מהתוספתא דתניא התם המקדש בפחות משו"פ וכו' בעלו קנו וכו'. עכ"ל. וכן כתב עוד בתשובה אחרת (סי' פ"ד). ע"ש. הרי דסבירא ליה שכל שקידש, אף שחשב שהקידושין כדת וכהלכה ללא פקפוק, אפילו הכי אמרינן דגמר ובעל לשם נישואין. וראיתי להגאון מהר"י טייב זצ"ל בספר ערך השלחן (אה"ע סי' ל"א סק"י) שכתב לתמוה על דבריו, דהא

בפרק המדיר אמרין טעמא דת"ק משום דאדם יודע שאין קידושין תופסין בפחות משו"פ וגמר ובעל לשם קידושין. וכתב שדברי הרשב"ץ נגד הש"ס והפוסקים. ע"ש. והחזיק החזיק אחריו בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאה"ע סי' י"א אות ט', וסי' י"ב אות ז'). ע"ש. ואף שכן הוא פשט הסוגיא, וכן דעת רוב הראשונים רוב מנין ורוב בנין וכנ"ל, מ"מ לכאורה יש מקום לפרש דהרשב"ץ סבירא ליה דאדם יודע לאו דוקא, וכעין פירוש הרמב"ן ודעמיה. ומה שתמהו שני צנתרות הזהב האלו על הרשב"ץ, אחר שכן הוא פשט הסוגיא וכן ראו לכמה מהראשונים שכתבו כן. ומ"מ אף שהרשב"ץ לא הזכיר סוגיא זו דכתובות (רק דברי הגמרא בקידושין, ואת התוספתא שם), מ"מ חזקה על אחד מהראשונים שלא נעלמה מעיניו ויש לו הסבר בסוגיא (וכמו שכבר כתבתי באו"ת תמוז תשע"ט סי' קכ"ג אות ח'), ובמשי"ם חפשי מצאתי שהרשב"ץ גופיה בתשובה אחרת (ח"א סי' קכ"ד) מביא וקורא מהך סוגיא דפרק המדיר בכתובות. ועתה כששבנו לעיין בסוגיא זו ובדברי הראשונים מצאנו בס"ד הסבר לדברי הרשב"ץ עפ"ד הרמב"ן ודעמיה דאדם יודע וכו' לאו דוקא וכמבואר לעיל. ומ"מ מה שכתב מהרש"א אלפאנדארי בספר גדולי ארץ ישראל (עמ' ק"ו) להשיג על דברי העה"ש איך העלים עין ממה שכתב בדרכי משה דהמרדכי [כצ"ל] חולק. ע"ש. באמת

שרק כתב שהמרדכי "נראה" שחולק. ולקושטא דמילתא אינו חולק אחר שהתשובה שם היא של הר"ש, והר"ש סובר שאין מקדש בביאה בכה"ג (עיין לעיל בסוף האות הקודמת). אלא שיש ליישב דברי הרשב"ץ ע"פ שיטת הרמב"ן ודעמיה. וכבר כתב בשו"ת איש מצליח חלק ב' (חחו"מ סי' י"ב, סוף עמ' שצ"א) לגבי ענין אחר וז"ל: ובאמת הרשב"ץ אין מדרכו לחלוק על הראשונים שלפניו מדעתו, אם לא שיש לו ע"מ לסמוך. וכאן הוא חולק על ר"ח וכו' אבל אולי שהוא סומך לו על הרמב"ן הנ"ל וכדרכו שהוא נגרר על הרוב אחריו כידוע ויש לו קורבה עמו וכו'. עכ"ל. ודון מינה ואוקי באתרין. אם כי לקושטא דמילתא אין הכרח שהרמב"ן הכי סבירא ליה (ואדרבה מדבריו במלחמות מתבאר דלא ס"ל הכי), ועכ"פ רוב הראשונים לא סבירא ליה כהרשב"ץ בזה, אלא כל שחשב שהקידושין הראשונים כשרים, דעתו על הקידושין הראשונים. ועוד ראיתי גם לנינו של הרשב"ץ, מני"ר רבי שלמה דוראן בחוט המשולש (שבסוף הרשב"ץ, טור א' סי' ט' אות ב') שנטה קו מדברי זקנו (אם כי לא הזכירו), ונמשך אחר דעת הרא"ש דלא אמרין דבעל לשם קידושין אלא היכא דמסיק אדעתיה שאולי הקידושין הראשונים לאו כלום נינהו (וגם מצריך שם עדי יחוד וכדעת הרשב"א ושאר הראשונים היפך דברי זקנו בזה). ע"ש. וע"ע

בשו"ת תורת חסד (חאה"ע סוף סימן י"ג) שהביא את הטעם הראשון של הרשב"ץ בס' פ"ד, וכתב: ומדברי התשב"ץ אין להחליט דעתו לדינא בביור דמקודשת ודאי בכה"ג, וכמ"ש בתשובות הרדב"ז (ח"ד סוף סי' ע') והובא בכנה"ג בכללים, שכשכותבים הפוסקים ב' וג' טעמים בדין אחד אין לסמוך עליו כי אם בהצטרפות כל הטעמים וכו'. עכ"ל. ומ"מ לגבי הטעם דבנ"ד הרי יש לנו גם את תשובת הרשב"ץ בס' מ"ז, ושם מוכח שסמך גם על טעם זה לבדו. ומ"מ ראיתי למהרש"א אלפאנדארי בספר גדולי ארץ ישראל (עמוד צ') שכתב להסכים דברי הרשב"ץ עם דברי רוב הראשונים, דשאני נדון הרשב"ץ בס' מ"ז, דכיון דהקידושין לא היו כהוגן כלל, אף דהמקדש לא היה יודע, אך עכ"פ ראה שלא נעשו כלל כשאר הקידושין הנהוגין בישראל, וכיון שראה בהם איזה שינוי גמר ובעל לשם קידושין על הצד היותר טוב. וכן בס' פ"ד, כיון שראה המקדש שאחד מהעדים לא היה לו חפץ בקידושין ולא רצה לראות, גומר בדעתו לבעול לשם קידושין. ע"ש. ולפי זה היכן שעה קידושין רגילים ורק לאחר מכן נתברר שאחד מהעדים פסולים, גם להרשב"ץ דעתו על הקידושין הראשונים. אלא שדוחק הוא בדעת הרשב"ץ (וכבר נרגש בזה בספר גדולי א"י שם), ועכ"פ כך סוברים רוב הראשונים. וע"ע להגאון החרי"ף רבי

רחמים יוסף פראנקו בשו"ת שערי רחמים ח"ב (חאה"ע סי' י"ז, דע"ה ע"ד) שכתב לישוב הסתירה בין הגה"מ לרשב"ץ דלא פליגי, והגה"מ הוא רק לחומרא להצריך קידושין אחרים, והרשב"ץ נמי איירי לחומרא שיש לחוש שמא גמר ובעל לשם קידושין. ורק אם יודע שלא היו כשרים בבעילתו הוי קידושין ודאי. ע"ש. אלא שאין נראה כן מדברי שאר הראשונים, ובחלקם מפורש דבכה"ג לאו כלום הוא.

דעת הרא"ם הרדב"ז ומהריק"ש ושאר האחרונים

כ. ותבט עיני בתשובות רבינו אליה מזרחי ח"א (סוף סי' צ"ו), שם נכתב בזה הלשון: בדיבור קינוי וסתירה באומרו מפני מה לא אסרוה וכו'. פירש רש"י מפני מה לא אסרוה לדוד, שהרי עדים הרבה ידעו וכו'. ומכאן הוכיח מה"ר אליהו מזרחי, שאשת הצדוקי היא אשת איש והבא עליה חייב עליה משום אשת איש, שאע"פ שכשנתקדשה לבעלה לא היה אלא בפסולי עדות דאורייתא, מ"מ כל העולם הם עדי ביאה אע"פ שלא ראו הביאה דומיא דדוד, וכיון שהדבר כן ואנן סהדי דלשם אישות הוא בועל ולא לשם זנות בעלמא, א"כ הו"ל כאילו נתקדשה בפנינו בעדי ביאה. עד כאן. והביא דבריו אלו מהר"ש גאביוזון בתשובה והיא ל"ו נדפס'ה בשו"ת אהלי יעקב (סי' ל"ג, דף נ"ט רע"ב), וכתב: ואפשר לי לומר שלזה כיון הר"ש ז"ל בתשובתו

[בענין הקראים שהובאה בב"י אה"ע ס"ס ד'] במ"ש כי נשותיהן מקודשות להן מן התורה או בכסף או בביאה, והיה די כשיאמר נשותיהן מקודשות להן מה"ת, ובודאי הקידושין הם בכסף או בביאה. אמנם כוונתו היתה בכסף למי שסובר שעדיהן כשרים, ובביאה אפילו למי שסובר שהם פסולי עדות, עכ"ז כשנתקדשה בביאה כ"ע מורו שהיא אשת איש גמורה. ע"כ. אולם הגהמ"ח אהלי יעקב, מהריק"ש ז"ל, בהגהותיו בגליון שם, כתב להעירו: ומה שתלה בו הרב מוהר"ר אליה ז"ל קיום קידושיהן, כל המפרשים מקצה חלוקים עליו וסוברים דעל דעת ראשונה הוא בועל ואין כאן קידושין חדשים, הלא המה הרא"ש ובנו ומהרש"א ותרומת הדשן, ואין גם אחד שסובר כמותו, ועלו דברי רבינו [הרדב"ז] כהוגן מפי החולק עליו. ע"כ. [ולא ידעתי על מי כיוון שהזכיר מהרש"א, ומה שהזכיר דעת הרא"ש והתה"ד, ביארנו הדבר לעיל (סוף אות י"ז). ע"ש]. וכן בשו"ת מהרש"ך ח"ג (סי' ט"ו ע"ג) הובאו דברי מהר"ש גאביון, אלא שהביא הדברים בשם כמה"ר אלי"ם. וכתב מהרש"ך: לא ידעתי אני מי הוא בעל התשובה ז"ל כמה"ר אלי"ם שכתב, ואם הוא ר"ת וכוונתו על הרב הגדול מהר"ר אליה מזרחי ז"ל, אני לא מצאתי זאת התשובה בספר הרב הנז' ז"ל [ולקושטא דמילתא היא נמצאת שם וכן"ל], ואני אמרתי שיש

לתמוה על זאת התשובה, דודאי חידוש גדול הוא לומר שהמיחד לו אשה ולא ראינוה שנתקדשה לו לא בכסף ולא בביאה, ואפילו עדי יחוד לביאה ליכא שהבא עליה יהא חייב חנק כדין הבא על אשת א"י, מטעם שכיון שהיה באשות עמה ואנן סהדי דלשם אישות הוא בועל הו"ל כאילו נתקדשה בעדי ביאה, בלי ספק היא סברא זרה עד מאד, שהרי בקטנה שלא מיאנה והגדילה ונשאת לאחר וכו' מסתמא בעל לשם קידושין וכו' כתב הריב"ש שאמרו בשם הרא"ה ז"ל דאפי' עדי יחוד אינה צריכה דכיון דהיא אשתו ועומדת תחתיו בלי כ"ע ידעי שנתיחדה ובא עליה, וכתב הוא ז"ל על דברי הרא"ה, זהו דעת יחיד שכל הראשונים כתבו שצריכה לעדי יחוד וכו', א"כ אין לחוש לזאת הסברא שכתב כמה"ר אלי"ם לחוש לקידושי הקראים וכו'. ע"כ. וכן בשו"ת מהר"י לבית הלוי (כלל א' סימן ו', דף י"ז ע"ד) הביא דברי הרא"ה הנז', וכתב על דבריו: לע"ד אין הדבר דומה, שהרי הצדוקים לסברתם הקידושין שלהם ועדיהם הם כדין וכהלכה והם אינם מסתפקים בזה כלל, וא"כ כל בעילותיו שהוא בועל הם על סמך קידושיו שקידשה ואינו חושש לבעול עוד לשם קידושין, כי כבר היא מקודשת היא ל לפי סברתו, וא"כ אפילו שיהיו כאן עדי ביאה ממש ליכא למיחש לקידושין, דעד כאן לא אמרין הכי אלא היכא שהקידושין הראשונים הם מסופקים,

אבל כל היכא דאין לו ספק בהם לא, והראיה מהאי דכתבין דדוקא במקום שהקידושין הראשונים הם מסופקים לו דאינם קידושין חיישינן שמא לשם קידושין בעל וכו'. עכ"ל. וכן הגאון מהר"י ששון בספר בני יעקב (דף קע"א סע"א והלאה) תמה בזה על הרא"ם. ע"ש. והכי סבירא ליה להגאון מהר"א ששון בשו"ת תורת אמת (סי' ס"ה). ע"ש. וע"ע להגאון מהר"י טייב בערך השלחן (אה"ע סוף סי' ל"א) שאחר שהביא מה שתמה מהר"י לבית הלוי על הרא"ם, כתב, כבר כתב הרב זקן אהרן (סי' מ"א) דהם יודעים ומודים שאינה אשה גמורה אלא כביאה א"כ ביאתה לשם קידושין היא. מ"מ סיים העה"ש וכתב שהוא דוקא בכה"ג, אבל ליכא מ"ד כשסבור שהם קידושין כשרים דאמרינן לשם קידושין אלא הרשב"ץ. ע"ש. וא"כ גם הרא"ם והזק"א יתכן ויודו בזה שהיכן שסבר שהקידושין הראשונים כשרים דעתו עליהם דוקא. וכן כתב הגאון מהר"א אלפאנדארי בתשובה בשו"ת גבעות עולם (סי' י"ב, דל"ג ע"א) וז"ל: דאם עדות הקידושין בטל, מה שהיא אשתו ובא עליה אינו מעלה ארוכה ומרפא, דכל שלא ידע הבעל שהקידושין בטלין כל מה שבעל לשם הקידושין הראשונים בעל כדאיתא בפרק המדיר וכו' וכ"כ מהרי"ו וכו'. ע"כ. וכן כתב הגאון ראש משביר מודיליאנו (חאה"ע סי' כ"ד, דנ"ט ע"ג), שגמר ובעל לשם נישואין דוקא אם

התייחד עמה בפני עדים אחר שנודע לו שהעד פסול, והביא תשובת הר"ש שבהגה"מ ומהרי"ו ושכן מבואר בשו"ת נאמן שמואל (סי' פ' דק"א ע"ב). ע"ש. וכן כתב הגאון מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סי' ב') וז"ל: גם אין להסתפק ולומר דאפשר שנתייחד בפני העדים ונתכוון לשם קידושין ולא הוי בעילתו בעילת זנות, דלא אמרינן כן אלא דוקא היכא ביודע שקידושיו הראשונים לא הוו קידושין, אבל הכא אדרבה היו סוברים הקידושין הוו קידושין גמורים, וא"כ לא אמרינן אדם יודע וכו'. וציין להריב"ש ולהר"א ששון ולהרדב"ז ח"א [בישנות והוא ח"ד שלפנינו] (סי' רט"ז). ע"ש. וכן כתב הגאון מטה שמעון בשו"ת מירא דכיא שבסוף חלק ג' (סי' ו' די"ב ע"ב) וז"ל: משא"כ בנ"ד דכבר עברו זה כמה ימים, הא ודאי דהחתן אחר שידע מזה הגמגום דאין קידושיו קידושין יחד עמה בפני ב' עדים, וכל כה"ג דיחד עמה בפני ב' עדים הא ודאי דלשם קידושין בעל וכו' וכמ"ש מהרי"ו וכו'. ע"כ. וכן כתבו עוד כמה מגדולי הדורות האחרונים, ובהם הגאון רבי דוד פדר בשו"ת אמרי דוד (חאה"ע סי' כ"ה), שהאריך למעניתו דבכה"ג שחשב שהקידושין כשרים ולבסוף התברר שאחד העדים פסול, אין אומרים דגמר ובעל לשם קידושין. ע"ש. והגר"ב פרנקל תאומים בשו"ת עטרת חכמים (חאה"ע סוף סי' י"ד) הגדיל לומר, שאף

אם נתייחד עמה בפני עדים אחר שנודע לו שאחד מהעדים היה קרוב, יש לומר שלא היה ברור לו שנתבטלו הקידושין והיה לו מציאות סמיכה על המתירים ולא גמר ובעל לשם קידושין. ע"ש. וכ"כ הגר"ח עוזר בשו"ת אחיעזר ח"א (סי' כ"ז) וז"ל: והא כתב התוס' בכמה דוכתי ושאר הראשונים דדוקא במקום שאין פלוגתא אמרין אדם יודע, א"כ הכא בביטול הקידושין משום צירוף קרוב או פסול שנחלקו בזה הראשונים, בודאי דלא שייך לומר אדם יודע. ובפרט שא ידעו כלל שיש בזה דין פסול וכו'. ע"כ. וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק ח"ב (סי' ס"ד אות י') וז"ל: ואין להחמיר מצד דהא היו מייחדים הזוג הנ"ל בחדר אחד ויש לדון בזה הן עדי יחוד הן עדי ביאה והוי כמו נבעלה לשם קידושין, דזה אינו, דהא דוקא לאחר שנודע להזוג דהקידושין נתבטלו ואח"ז בא עליה אז דיינינן בזה לחזקה דאינו עושה בעילת זנות כמבואר באה"ע סי' ל"א ס"ט, אבל היכא דאיכא למיטעי ועדיין לא נודע להם מן ביטול הקידושין בזה אף דבא עליה לא חיישינן לקידושין כלל, כי אדעתא דקידושין הראשונים בעלה ולא היה כוונה לקידושין כלל אז וא"צ גט ממנו וכו'. עכ"ל. וכן הגאון מהרש"ם בתשובותיו (חלק ב' סוף סי' קי"א) כתב וז"ל: ואם באנו לחוש למה שדרו יחד כאיש ואשתו בפרסום לכל העולם, הרי זה דומה למ"ש הריב"ש וכו' דאדעתא

דקידושין הראשונים דרו יחד ולא לשם קידושין אחרים ע"ש, וה"נ בנ"ד. ע"כ. וכ"כ הגר"ע הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ז' (בהשמטות לחאה"ע סי' א' אות י"א), שרק היכן שיודע דאין קידושיו קידושין מכויין לקשה בביאה, אבל היכן שחושב קידושיו לקידושין גמורים על סמך הקידושין הראשונים בעל. ע"ש. וכן הגאון רבי משה פיינשטיין באגרותיו (חאה"ע סי' ע"ו) כתב לגבי זוג שנישאו אצל הרפורמים וברח הבעל וא"א להשיג ממנו גט שיש להתירה אחר שהקידושין לא היו כהוגן, וכתב: אך שיש לדון על מה שדרו ביחד כדרך איש ואשתו אם היתה דירתם במקום שנמצאו יהודים כשרים מטעם הן הן עדי יחוד וכו', אבל פשוט שהוא רק כשיש לומר אדם יודע שלא היו הקידושין כלום אמרין דבעל אח"כ לשם קידושין כמפורש בכתובות וכו', וזה ברור שאלו ההולכים לרפורם רבאי סוברים בדעתם הטועה שהם קידושין, ולכן אדעתא דקדושין הראשונים בעל שאינם כלום. עכ"ל. והניף ידו שנית בתשובה שלאחריה (סי' ע"ז), ובשלישית באג"מ (חאה"ע ח"ג סי' כ"ה). ע"ש. וכל שכן היכן שהיו הנישואין בחזקת כשרים כדת משה וישראל שאף שהתברר למפרע שהעד שייחדו היה פסול, דאמרין על דעת קידושין ראשונים בעל. וכ"כ הגר"א זילברברג בשו"ת דברי אברהם (סי' מ"ב). ע"ש. וכן כתב הגר"א גרוסנס

**דעת השאג"א שבזה"ז לא אומרים
לשם קידושין ועוד צירופים**

כא. ועוד יש להוסיף בהא מילתא, שהרי לא כדורות הראשונים דורות אחרונים, ורובא דעלמא כלל לא ידעי מהאי ענינא דקידושי ביאה, יתכן ולא אמרין דלשם קידושין בעל. וכבר השמיענו סברא זו אריה דבי עילאי הוא הגאון שאגת אריה (בהוספות שבסוף הספר סוף סימן א'), וזה לשונו: עוד יש לצדד בנדון שלנו קצת להיתרא מצד הסברא, דכל חזקה שאמרו בגמרא דאין אדם וכו' אינו אלא כדורות הראשונים שהיה דרכם לקדש בביאה, וא"א לקידוש ביאה אלא בעדי יחוד, היה דין זה ברור לכל, אבל בזמנינו ובמדינות הללו שאין דרכם לקדש בביאה, אין דין זה ידוע אלא לחכמים הבקיאם בהלכות קידושין, אבל לזה שהיה רך בשנים הדבר קרוב לומר שלא היה יודע ובקי בהלכות קידושין דנימא שבעל לשם קידושין ובעדי יחוד וכו', והלואי שרוב המורין שבדורנו ידעו הלכות קידושין על מתכונתו. עכ"ל. ומלשונו מבואר שלא סמך על טעם הזה לבדו, ומ"מ צירופא מיהא להוי [אלא שלכאורה דבריו צריכים עיון, דהא גם בזמן התלמוד לא היה דרכם לקדש בביאה, ורב מנגיד אמאן דמקדש בביאה. ושו"ר שכן תמה כיו"ב בספר פירושי איברא (עמ' 85 אות כ"א) על הרב בית אב דלקמן. ואולי כוונתו דבזמנם בכמה מקרים אמרו דאדם יודע שאין הקידושין

בשו"ת לב אריה ח"א (סי' ל"א עמ' ע"ד) שכתב, מי שהיה סובר שאשתו היא ממה שקדשה אצל הרפורמים, לא שייך האי דינא דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, דהא לא בעל אלא על דעת אותם הקידושין שקדשה וסבר שהם קידושין גמורים. ע"ש. וע"ע שם בתשובת "רב גדול ומפורסם אחד" שדן בכמה מדבריו, ובענין זה הסכים עמו (באות ט"ז). ומני"ר הגרי"י ווייס כאשר יראה הרואה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' ס"ו, אף שגם שם לא מובא למי נשלח המכתב). וכן הסכימו עם הרב לב אריה הגרי"א הרצוג והגרצ"פ פראנק (וכן הוא בשו"ת הר צבי חאה"ע סי' כ'), אלא שאין הכרח שהסכימו גם בפרט זה. וכן דעת הגר"ח מאדאר בשו"ת מקור חיים ח"א (חאה"ע סי' ח'). ע"ש. וכן מוכח מעוד מקרים רבים שדנו בהם גדולי הדורות בקידושין שנמצא העד פסול, וזה היה אחר הנישואין, ולא כתבו להכשיר הנישואין מכיון שכבר בעל, אלא דנו להכשיר או לפסול מטעמים אחרים, וכגון בשו"ת חוות יאיר (סי' י"ט) ועוד. וכן הסכימו עוד רבים וטובים מגדולי הדור האחרון ועל צבאם מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סי' י"א אות ט', וסי' י"ב אות ז'). ע"ש. וכבר הבאנו באריכות בדברינו למעלה (אות ט"ז והלאה) שכן דעת רוב הראשונים רוב מנין ורוב בנין, וכן דעת גדולי האחרונים.

תופסין וגמר ובעל לשם קידושין. ועכ"פ עיקר סברתו דהאידנא רובא דעלמא לא בקיאים בהא מילתא לכאורה נכון הדבר]. והגאון השואל מהרא"ז מרגליות בשו"ת בית אפרים (חאה"ע סי' מ"ב) הביא כל תשובת הרב שאגת אריה אליו כדמותה וכצלמה. וכן בתשובה אחרת (שם סי' נ"ט) צירף דברי השאג"א אלו לנדון אחר. ע"ש. וע"ע להגאון רבי צבי הירש מברלין בתשובתו בבית אפרים שם (סוף סימן מ"ג) שכתב בהאי לישנא: ועל הכל אני טומר דאשתני דרא, ואנן סהדי אם שאול נשאל למאה איש, ולא אחד בהם שידע ענין המקדש בביאה וכו'. עכ"ל. וכן סמכו על דבריה השאג"א אלו, הגר"א ילוז בספר הלכות אישות (דיני מיאונין סי' א', דף ס"ד ע"ב), ובשו"ת אמרי דוד (חאה"ע סי' כ"ה אות ג'), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג (חאה"ע סי' ע"ב אות ט'), ובשו"ת דברי אברהם זילברברג (סי' מ"ב), ובשו"ת מחזה אברהם ח"א (ניו יורק תשל"ב, בתשובת נכד ההמ"ח, דף ק"צ ע"ד), ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (סי' י"ט פרק ו') וחלק י"ט (סי' מ"ג אות ב') וחלק כ' (סוף סימן א'), ובשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' רי"ד) וח"ט (סוף סימן רע"ח), ובשו"ת יביע אומר ח"ו (חאה"ע סי' א' אות ג'), ושכ"כ מדנפשיה הגר"ש קוטנא בדבריו שהובאו בשו"ת בית יצחק (חאה"ע סי' כ"ט), ובשו"ת מקור חיים מאדאר ח"א (חאה"ע סי' ח'), וכן כתב מדנפשיה

בשו"ת בית אב קמא (סימן י"א סוף ענף ד') כתב וז"ל: ובפרט בדורנו אלה דאין דאין רגילין לקדש בביאה כלל, והרבה אנשים וכ"ש נשים אינם יודעים כלל שאפשר לקדש בביאה, ובפרט בארצות החופש הללו דשכיחי פריצות דזנות וכו'. ע"כ. וכן כתבו עוד אחרונים רבים. וכל שכן אם אם מאלה שבעוה"ר עדיין לא שומרים תורה ומצוות, ובכלל זה טהרת המשפחה, שעל אלו כתב הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' שנ"א) דאתרע חזקתייהו ולא אמרינן בהו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ושכיו"ב מבואר בשו"ת הריב"ש (סי' ו'). ע"ש. וכן הסכימו מהריק"ש בשו"ת אהלי יעקב (סי' קי"א) ומהר"ם הלוי בשו"ת דרכי נועם (חאה"ע סי' מ"ו), ועוד אחרונים (וע"ע באורך בשו"ת יבי"א ח"ו שם אות ב'). ומה גם שדעת ראשונים רבים שצריכים עדי יחוד ולא אמרינן דכיון שדריש כאיש ואשתו כ"ע ידעי שנתייחד עמה, וכמ"ש בשו"ת הריב"ש (סוף סי' ו') שהרא"ה שלא מצריך עדי יחוד, זהו דעת יחיד שכל הראשונים ז"ל כתבו שצריכה עדי יחוד. ע"ש. ואף שאינו יחיד ממש, מ"מ רוב הראשונים הצריכו עדי יחוד, עיין להריא"ז (קידושין דף נ' ע"ב, עמ' קע"ו) ולהמאירי (קידושין שם וכתובות דע"ד ע"א), והרא"ש (כתובות שם), והריטב"א (שם), והנמוקי"י (שם), ורבינו ירוחם (נכ"ב ח"א) ועוד. ואחר שהארכנו למעלה מדברי הראשונים

והאחרונים שהעיקר להלכה שכל שלא ידע שיש איזה חשש בקידושיו הראשונים לא אמרין דגמר ובעל לשם קידושין, אף אם תמצי לומר כמיעוט החולקים וסוברים דבכה"ג נמי אמרין דגמר ובעל לשם קידושין, מ"מ שמא כרוב הראשונים הסוברים עדי יחוד, ושמא כסברת השאג"א ודעמיה דבזה"ז בלא"ה לא אמרין דגמר ובעל לשם קידושין. וכל שכן אם אינם שומרים על טהרה דאיכא נמי סברת הרדב"ז ודעמיה.

המזרם מן האמור והוראת חכמי הדור בכל כיו"ב

כב. ומכל האמור חזינן, שהיכן שיחד החתן עדים לקידושיו (ולדעת רוב האחרונים אף אם מסדר הקידושין ייחד בשליחותו עדים, ועכ"פ אם החתן אמר להם "אתם עדי" ודאי שכך הוא), ונמצא אחד מהם קרוב או פסול, אף אם כבר נשאו זה לזה וגרו יחדיו כאיש ואשתו, לדעת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים, הקידושין בטלים, ויש לחזור ולקדשה ללא ברכות. ואף אם חלילה הלכה ונישאת לאחר ללא קבלת גט מהראשון יש מקום רב להכשיר את הילדים לבוא בקהל. אך להתירה להנשא ללא גט מהראשון, קשה לעשות כן, אחר שסוף סוף לכמה דעות הרי נחשבת כנשואה (וע"ע בשו"ת מגדל צופים ח"ד סי' מ"ד שכתב להתיר הממזרים, ולגבי האשה נשאר בצ"ע, וע"ע להגר"ש זעפרני באו"ת אב תשס"ג

סי' קי"ז), ואם רצונם להפרד עליו ליתן לה גט. אולם במקום עיגון גדול, יש פנים בהלכה להקל להתירה לדעלמא אף ללא גט, בפרט אם יש עוד צירופים. וכן הורו הלכה למעשה כמה מגדולי הדור האחרון כידוע וכמפורסם הלא בספרת'ם, ועל צבאם מרן מלכא אביר הרועים, פוסק הדור אשר דבריו נשמעים, הראשון לציון הגאון רבינו עובדיה יוסף זצ"ל זכותו יגן עלינו משמי רקיעים, אשר כל בית ישראל הולכים לאורו עד ביאת גואל צדק, אשר הניף את ידו הגדולה והחזקה בספריו הקדושים, צלל במים אדירים והעלה מרגליות בכחא דהיתרא, הן לגבי היתר ממזרים בתשובות רבות, עיין בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חאה"ע סי' ג', ה', ו', ז', ח') וחלק ט' (חאה"ע סי' ב') ועוד. ואף להתיר את האשה עצמה ללא גט במקום עיגון גדול שאי אפשר להשיג גט סמך על כך להתיר (לעיתים בצירוף צירופים אחרים), וכמו שראיתי בשו"ת יביע אומר חלק י"א (חאה"ע סי' מ"ג) בהסכמה לבית הדין דארה"ב. וכן בשו"ת שמש ומגן ח"ג (חאה"ע סי' מ"ג) הצטרף לפסק זקן הדיינים הגר"ש משאש להקל בזה. וכן בשו"ת שערי ציון ח"ב (חאה"ע סי' י') הצטרף לפסק הני תרי צנתרי דדהבא הראשון לציון הגר"ש"מ עמאר והגר"צ בוארון להקל בזה. וכן בקובץ משנת יוסף (גליון ז'), תשרי-חשון תשע"ה, עמ' שצ"ב סי' י"א) הצטרף לפסק הגר"י רלב"ג להקל

בזה. ע"ש. וכן בעוד פסקים שעדיין לא פורסמו (כמו הפסק שנרמז בשע"צ ח"ג סי' כ"ב, וכן ראיתי הצטרפותו לפסק כת"י של הגר"א אברג'ל). הרי לך לפניך ששה מקומות שמצאתי שהתיר האשה ללא גט. וכן ראיתי בפסקי דין הרבניים כרך י"ט (עמ' 129 והלאה) שהאריך בזה הגר"א עצור והעלה להקל, ועלו בהסכמ'ה עמו הגר"ש משאש הגר"ע בצרי הגרז"נ גולדברג והגר"ש פישר. ע"ש. וכן כתבו עוד כמה מגדולי הדיינים בדורנו בפסקיהם. ומקורב העלו כן ב"ד דחיפה בהסכמת הגרש"מ עמאר והגר"צ בוארון (וע"ע במה שכתבנו באו"ת תמוז התשע"ט סי' קכ"ג). וכבר הארכנו בעניותנו בס"ד להסביר צדדי ההיתר בזה. אלא שכיון שאין ההיתר פשוט, ויש הסוברים לאסור בזה, בודאי שאין זה היתר גורף חלילה, ואין לסמוך עליו רק במקום עיגון אמיתי ואחר העיון היטב בכל פרטי המקרה, ולבדוק אם יש עוד צירופים, ובהסכמת גדולי הדור, וכבר כתב הגאון פתחי תשובה

בהקדמתו לאבן העזר: כי מחמת זה כל השאלות וספיקות המאורעים, אשר בדינים השייכים לחלק אה"ע פוגעים ונוגעים, אין עסק בהם לרבנים הצעירים, רק להגדולים שבדור הם מסורים, הבקיאין החליטי וידעי למיחלט הדין ע"פ הפוסקים הראשונים, ואף גם באלו לא אחד בהם שיסמוך על דעתו לבד כי אם ע"פ שנים או שלושה שבהלכה מצויינים, כמו שראינו בכל ספרי תשובות מהאחרונים וכו'. ומעתה לא יעלה בלבבי שום מורך, כי אינני רק כמראה מקום ומורה דרך, בעזרת האל יתברך. עכ"ל. וגם אנכי הצעיר שבכהונה רק ערכתי הסוגיא ודברי רבותינו הפוסקים הראשונים והאחרונים, והראיתי פנים בהלכה לדברי המתירים. ולמעשה כל מקרה לגופו על פי דעת גדולי הדיינים. וה' יהיה בעזרנו שלא נכשל בדבר הלכה. ויראתו על פנינו תהיה משוכה. ובקרב ממש נזכה לגאולה השלמה והיתה לה' המלוכה. אמן.

סימן כ

כתובה שטעו וכתבו התאריך בלשון זכר

בס"ד ליל ב' דר"ח אדר ב' התשפ"ב לפ"ג. עש"ק
יושב בסד"ר אלה פקודי המשכן משכן העדות.
לכבוד ידידנו היקר והנעלה. בכתם אופיר לא
יסולא. הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ
ישמרהו צורו אמן סלה.
אחדשה"ט!

אודות השאלה בכתובה שטעו וכתבו
התאריך בלשון זכר ולא בלשון
נקבה (כגון שנת תשפ"ב, כתבו שמונים
ו"שנים" ולא שמונים "ושתיים"), או
בתאריך החודש כתבו בלשון נקבה
במקום לשון זכר (כגון "שני" ימים
לחודש פלוני, כתבו "שתי" ימים), אם
הכתובה כשרה. והנני להשיב כמסת
הפנאי בס"ד.

א. הנה כתב מרן בשלחן ערוך אבן
העזר (סימן קכ"ה סעיף ה') וז"ל:
בחשבון השנים יכתוב לשון נקבה,
בשנת חמשת אלפים ואחת לבריאת
עולם, שתיים, שלוש, ארבע, כולם בלא
ה"א לבסוף וכו'. והוסיף מור"ם בהגה:
כתב לשון זכר במקום לשון נקבה, כגון
שהיה לו לכתוב חמש וכתב חמשה
כשר. ע"כ. וכתב הרב חלקת מחוקק
(ס"ק ט"ז): יש להסתפק אם כתב אחת

במקום שראוי לכתוב אחד או להיפך,
אם ג"כ כשר. ע"כ. ולכאורה מה
שהסתפק תחילה אם כתב אחת במקום
אחד הוא ממש דינו של מור"ם שכתב
להכשיר בכתב חמשה במקום חמש. ורק
ספיקו השני לא מבואר בפירוש בדברי
מור"ם, אך גם בזה לכאורה אין נראה
לחלק בזה, ומה לי הפך לשון זכר
ללשון נקבה ומה לי הפך לשון נקבה
ללשון זכר. וכן ראיתי שהעיר על דבריו
הרב פרי חדש (שם) וז"ל: הנה מה
שנסתפק בלהפך דהיינו בכותב אחד
במקום אחת, אין מקום לספק זה, דכי
היכי דאם כתב חמשה במקום חמש
כשר, הוא הדין לכותב אחד במקום
אחת, דדא ודא חדא מילתא היא. וגם
הכותב אחת במקום אחד וכן כשכותב
חמש במקום חמשה וכיוצא יש
להכשיר, דמה לי כתב לשון זכר במקום
לשון נקבה ומה לי כתב לשון נקבה
בלשון זכר. ע"כ. וכן כתב הרב גט
פשוט (שם ס"ק י"ח) מדנפשיה שכמו
שמור"ם הכשיר בכתב לשון זכר במקום
לשון נקבה, הוא הדין להיפך. ע"ש.
ולכאורה מסתברים דבריהם, ואין ספיקו
של הח"מ יוציא מידי ודאם של הרב גט
פשוט והפר"ח.

ב. אלא שאף שכתב מור"ם להכשיר בזה, יש לדון אם הוא גם לכתחילה או רק בדיעבד. והנה הרב בית שמואל (ס"ק ט"ז) כתב לדקדק מלשון מור"ם שכתב בפשיטות שהגט כשר, שמשמע אפילו לא ניתן ואינו שעת הדחק. ע"ש. והביא דבריו הרב באר היטב (ס"ק ט"ו). אולם הרב גט פשוט (ס"ק כ"ו) כתב על דברי מור"ם וז"ל: וכן היא דעת מהריב"ל ח"ג סי' ס"ח על גט אחד שבא מבבל והיה כתוב בו שנת חמשת אלפים וג' מאות ועשרים וא', והשיב דאין לחוש למאי דכתיב עשרים וא' בלשון זכר ויהבינן ליה לכתחילה, מטעמא דכתבינן דזה האיש הרחיק נדוד לאיים הרחוקים הו"ל כדיעבד. עכ"ל. הרי שלא התיר אלא דוקא בדיעבד במקום עיגון. וממה שכתב הרב גט פשוט על דברי מור"ן וכן היא דעת מהריב"ל וכו', משמע שהבין שכך גם דעת מור"ם גופיה. והרב יד אהרן (הגהב"י אות י"ב) דקדק כן מלשון הרב גט פשוט, וכתב: וליתא, דכשר משמע אפילו לכתחילה היכא דנכתב וכמ"ש הרב בעל בית שמואל. ע"כ. אולם רבים מהפוסקים כתבו להחמיר בזה כדעת מהריב"ל והרב גט פשוט, שכן כתב גם הרב כנסת הגדולה (סדר הגט ח"ג אות כ"א) והרב בתי כהונה ח"ג (סי' מ' דף ע"ט ע"ד) להכשיר דוקא במקום עיגון. וכן נראה דעת הרב גט מקושר בולה (סי' כ"ז אות

ל"ח). ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת ישמח לב ח"ב (סי' י"ט) שדקדק כן לנכון מלשון מהריב"ל והרב גט פשוט והרב גט מקושר בולה הנ"ל ומספר גט פשוט למהר"י נבון (סי' קכ"ו ס"ק כ"ד) ומדברי רבני ירושלים בספר הוראה דבית דין (דף ס"ב ע"ב) שאין להכשיר אלא במקום עיגון. ע"ש [רק מה שכתב לדקדק מדברי הרב בתי כהונה שיש להכשיר אף לכתחילה, לא שת לבו הטהור שבהמשך אותו עמוד מבואר שהוא דוקא במקום עיגון וכמו שהבאתי בשמו לעיל]. וע"ע להגאון מהר"ח פלאגי' זצ"ל בספר גנזי חיים (מערכת ג' אות ל"ז גט י"ג, דף כ"ט ע"ב) שכתב וז"ל: ושמעתי משמיה דגברא רבה ומטו בה משם מוה"ר הגדול מוה"ר א ז"ל בעל נשמת חיים שבגט אחד טעה הסופר וכתב במקום אחת עשרה אחד עשר, והיה רוצה לפסול הגט אם לא שהמגרש כבר הרחיק נדוד והלך לארץ מרחקים והיה מקום עיגון, משום הכי הכשירו משום דוחק השעה. עכ"ל. וע"ע בתשובת מהר"ר אברהם הלוי עפשטיין הנדפסת בשו"ת הב"ח החדשות (סי' צ"ג) שהזכיר שבגט שבנדונו כתבו השנים בלשון זכר ולא רצה למסור את הגט (אם כי יתכן ועיקר טעמו מחמת שהיה שם כמה חששות וניכר שנכתב ע"י כאלה שאינם בקיאים). וע"ע בשו"ת תעלומות לב

ח"ג (קונטרס אגרת שבוקין סי' כ', דף ע"ג ע"ב) שהביא מחלוקת בזה אם אפשר להקל אף לכתחילה, והיקל עכ"פ בנדונו שהיה שעה"ד. ע"ש (וע"ע לו בחלק ב' חאה"ע סי' י"ג דף ע"ג). וע"ע להגאון שדי חמד (אס"ד מערכת גט אות ח') שכתב דאין זה פשוט להקל לכתחילה, ופשיטא דיש לחוש לדברי המחמירים היכא דאפשר בנקל לכתוב אחר. ע"ש. וכן נראה דעת הגאון מהר"ר חיים הכהן זצ"ל בספר גרש ירחים (סימן א' אותיות ב' וט'). וכן דעת מרן זקני הגאון מהר"ר רחמים חי חויתה הכהן זצ"ל בהגהתו שם (אות ט'). ע"ש. ועיין לבי דינא רבא דתונס הגאון רבי ישראל זיתון וחביריו בשו"ת משפט כתוב (חאה"ע סי' פ"ה עמוד צ"ה) שנמשכו בפשיטות אחר דעת הב"ש שהגט כשר אפילו אינו שעה"ד. ע"ש. ובאמת דמרא דאתרא דתונס בדורות שלפניהם הגאון רבי עוזיאל אלחאייך זצ"ל בספר משכנות הרועים (מערכת ג' אות נ"ה) נראה שחשש לדעת מהריב"ל שאין להכשיר בזה אלא במקום עיגון. ע"ש. וזאת מלבד עוד רבים מגדולי האחרונים שהחמירו בדבר לכתחילה וכנ"ל. ע"ש. וכן מרן הראשון לציון הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חאה"ע סי' י"ב אות ט') חשש לכתחילה למחמירים בזה. ע"ש.

ג. אולם כל זה לענין גט, אבל בכתובה, אף שלכתחילה מקפידים בלשון זכר

ולשון נקבה כמו בגיטין, וכמבואר בספר נחלת שבעה (סימן ז'), מכל מקום בדיעבד נראה להכשיר, דהא אף בגט כשר הוא מן הדין ויש מכשירים ליתנו אף לכתחילה. אבל כתובה הינה שטר ממוני, וכל שהתאריך ברור לנו, ואי אפשר לתקן בקלות, לית לן בה ויש להכשירה אף לכתחילה. וכן קבלתי מקרוב מידידי ש"ב הרה"ג רבי יצחק מאזוז נר"ו את ספרו החדש פסקי הלכות, וראיתי שם (סי' מ"ג) שנשאל בזה ממעכ"ת, והביא ספיקו של הח"מ, ומה שהשיב על דבריו הפר"ח, וכתב: ואחר שהרב פרי חדש מיקל בכל אופן, יש לציין מ"ש הגר"מ שתרוג בשו"ת ישיב משה ח"א (סי' ג' וסי' ל"ד) שבמקום שלא נתבאר בדברי מרן נקטינן כדברי הפר"ח וכו'. ועוד הביא אחרונים נוספים שכתבו כלל זה, וסיים, ולפי כל האמור יש להכשיר לדינא. ע"ש. ובאמת שהפר"ח רק כתב לפשוט ספיקו של הח"מ, אך לא נחית אם הוא אף לכתחילה או רק במקום עיגון וכיוצא, והא קמן מז"ק מוהרח"ך שאף שכתב בספריו כלל זה (וכמו שציין שם), אפילו הכי החמיר לכתחילה בזה כמו שהבאנו לעיל (אף שידע מדברי הפר"ח וציין לו). וזאת מלבד מה שבערוה החמורה מחמירים לכתחילה אף נגד מרן כידוע (וראה במה שהארכתי בזה בס"ד בהקדמה לשו"ת ויען הכהן ח"ג), וכל שכן נגד הפר"ח. ומכל מקום

קנב — גם אני אודך

באדר ראשון, ועכ"פ בודאי באדר שני,
ובמק"א הארכתיו), ואין שמחה כשמחת
התורה, יהי רצון שיזכה להגדילה
ולהאדירה, עד ביאת גואל צדק במהרה.
אמן.

ממני הצעיר שבכהונה
ע"ה א"ך ס"ט

בכתובה נראה להקל בפשיטות. וכנראה
גם ידידנו הרב הנזכר עיקר כוונתו להקל
לכתחילה דוקא לענין כתובה (אף שלא
מבואר כן בלשונו) ובזה יפה דן ויפה
הורה.

ויה"ר שזוכה לשובע שמחות, ומשנכנס
אדר מרבים בשמחה (וי"א אף

סימן כא

אם חייב לכתוב "ושוב ראיתי"

בס"ד א' דר"ח אדר א' התשפ"ב לפ"ג.

לכבוד מעלת ותהלת האי גברא רבא. חובר חיבורים מחוכם דגול מרובה. כש"ת הרה"ג רבי יצחק אוהב ציון נר"ו שלום וברכה!

בשמוחה קבלתי את ספרו היקר "בשם מרדכי", באמצעות ידידנו היקר מזכה הרבים הגדול הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו, וראיתיו מעט המחזיק את המרובה סובב הולך בעניני אמירת דבר בשם אומרו. ערוך בטוב טעם ודעת דבר דבור על אופניו. ונהניתי מהרצאתו הסדורה, ומשנתו הבהירה, יה"ר שבזכות אמירת דבר בשם אומרו נביא גאולה לעולם בב"א.

ולחייבת הקודש ראיתי להוסיף על מה שכתב (סימן ג') בשם הגאון שדי חמד שאם חידש מעצמו ושוב מצא שקדמו רבנן, שאין צריך לכתוב "ושוב ראיתי בספר פלוני שכן כתב". דמרגלא בפומיה דמו"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו לומר על זה הפסוק "וברצונם עיקרו שו"ר", שאם ירצו אינם צריכים לומר שו"ר [שוב ראיתי]. וכן הוא בספרו דרכי העיון (מהדורת תשפ"ב עמ' קס"ד). וראיתי לכת"ר שהביא שבספר מגילת אסתר עם פירוש שפת אמת

בליקוטי יהודה (אסתר ב' כ"ב) הביא מכתב שכתב האדמו"ר אמרי אמת מגור לבנו האדמו"ר בית ישראל, דבכה"ג נמי שיך לומר בשם אומרו להביא גאולה, ע"פ המבואר בגמרא בסנהדרין (פ"ט ע"ב) כי הנגלה לנביא ברוה"ק נודע גם לנביאים אחרים, וא"כ כאן שאמר ר"מ (מגילה דף ז' ע"א) אסתר ברוה"ק נאמרה שנאמר ויודע הדבר למרדכי, א"כ כמו שנודע ברוה"ק למרדכי כן נודע לאסתר שנחשבת נביאה כמבואר שם (י"ד ע"ב). ומרדכי שהגיד לה כי לא ידע עוד שהיא נביאה, וא"כ יכלה לומר בשם עצמה למלך ועם כל זאת נהגה טובת עין במרדכי ואמרה בשם אומרו. עכת"ד. והנה אם לדין יש תשובה, שהרי כל הוכחתו בנויה על כמה הנחות שיש מקום לדחות חלקם, הנחה ראשונה שהנגלה לנביא נודע גם לנביאים אחרים, והנחה שניה שנודע הדבר למרדכי ברוה"ק, והנחה שלישית שאסתר נביאה היתה. ואף שההנחה הראשונה מוסכמת היא, מ"מ הנחה ראשונה שהנגלה לנביא נודע גם לשאר נביאים, אין הכרח שנודע להם גם פרטי הנבואה אלא שנודע להם שקיבל נבואה וכבש נבואתו, כאשר יראה הרואה בסוגיא שם שאין הכרח שנודע לחביריו

גם הפרטים (ועיין בספר עבודת דוד גולדברג סנהדרין שם). וכן מה שאסתר ברוה"ק נאמרה מהפסוק וידע הדבר למרדכי, דחה זאת רבא בגמרא שם שנודע הדבר למרדכי על ידי שהכיר שפתם.

ועכ"פ למעשה אף שהיכן שחידש הדבר מעצמו, אם ראה לאחר מכן דקדמוהו רבנן, אף שאין חייב לכתוב ששוב ראה, מכל מקום נכון הדבר שיוסיף שזכה לכוין לדעת גדולים, ואדרבה זכות הוא לו שזכה לכוין לעוד חכם, מה שמחזק את דבריו שיש לו תנא דמסייע ליה, וטובים השנים מן האחד (וידוע המשל שההולך בדרך ישרה פוגש עוד אנשים, ראה

בדברי הגר"ע יוסף במכתב להגר"ש דבליצקי, בקונטרס מתי מלחמה מהדורא בתרא שבסוף ספר זכרון בצלאל מהדורא שניה ב"ב תשס"ט, עמ' רפ"ג), ואם חושש שיחשדוהו שראה באותו מקום קודם לכן ומתעטף בטלית שאולה, א"כ גם כשלא יכתוב את מי שכיוון לדבריו, לבסוף כשימצאו מקום זה יאמרו שראה שם ובכוונה העלים המקור. ומסתמא ת"ח לא חשודים חלילה לשקר ולרמות. והולך בתום ילך בטח, ויכתוב ששמח לכוין לדעת גדולים. רק אם טורח לו הדבר כגון שכתב בזה בעבר ואין דבריו כעת לפניו אין חייב לטרוח בזה.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן כב

אם הגונב חידושים מחבירו נפסל לעדות

בס"ד ד' כסלו התש"ף לפ"ג.

למעלת ידידנו היקר רב כהנא. מפין תורה
בכל עבר ופינה. הרה"ג רבי גמליאל הכהן
רבינוביץ יצ"ו ה' אתו את הברכה בגיל ורינה.
אחדשה"ט!

הנה קבלתי מידיו דף הערות והוספות
ממעלת האי גברא רבא הרה"ג רבי
יוסף אביטבול מח"ס שער יוסף, על גם
אני אורך חלק ראשון מתשובתינו.
איישר חיליה.

רק בענין מה שכתבנו (סי' ל"ח) בענין
האומר חידושי חבירו בשמו אם
נפסל לעדות. שכתב שאפשר לומר כיון
דלא שמיע להו לאינשי איסורא אי
אפשר לפסול לעדות על זה. עכת"ד.
ויפה אמר. ואף אנחנו הדגשנו בדברינו
שהוא דוקא ב"חידוש גדול ועיקרי",
דהיינו במהלך שלם על ראשו על כרעיו
ועל קרבו, ולא רק באיזה פרט וכיוצא,

וגם בזה כתבנו שהוא דוקא אם שנה
ושילש בזה, וגם בזה רק "יתכן" ויפסל
לעדות. ועדיין הדגשנו שאין למהר
לפסלו על כך, בפרט אם בחזקת אדם
יר"ש ות"ח, אלא יש להוכיחו בנעימה.
וכל זה כתבנו משום הסיבה שהזכיר
כת"ר (כי אם נלך לפי שורת הדין,
לכאורה אפילו בפעם אחת ובחידוש
קטן יפסל לעדות, ודין פרוטה כדין
מאה). אבל בהחלט יתכן ויפסל לעדות
גם בדברים כאלה, אחר דמה לי גנב
דברים מה לי גנב ממון. וכל שכן אם
גונב ספר שלם של אחר ומדפיסו על
שמו, שבזה בודאי דמשמע להו לאינשי
איסורא. וכבר היו דברים מעולם (עייין
לדוגמא בספר מגדולי ישראל חלק א'
עמוד קצ"ו). וכל האומר דבר בשם
אומרו מביא גאולה לעולם. ה' יזכנו
לגאולה השלמה בב"א.

בברכה רבה

ע"ה א"ך ס"ט

סימן כג

אם מותר להרעיל בעלי חיים

בס"ד י"ז שבט תשע"ו לפ"ק.

לכבוד ידידנו היקר והנעלה. רם המעלה.
הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ ישמרהו
צורו אמן סלה.
אחדשה"ט!

אודות מה שעלה ונסתפק במי שיש לו
עכברים בביתו, אם מותר
ללכדם ולהמיתם, ואם יש חילוק בין
אם ממיתם בידם או לא. הנני להשיב
בס"ד.

א. הנה ודאי שבעצם צידת העכברים
המזיקים ומפריעים לאדם אין כל
מניעה, וכמו שמצינו בכמה דוכתין,
כגון מאי דתנן במו"ק (ו' ע"ב), צדין את
האישות ואת העכברים משדה האילן
ומשדה הלבן כדרכו במועד ובשביעית,
וחכמים אומרים משדה האילן כדרכו
ומשדה הלבן שלא כדרכו. ע"כ. וראה
עוד במסכת כלים (סוף פרק ט"ו),
מצודת החולדה טמאה ושל העכברין
טהורה. ומבואר משם שעל ידי מצודה
זו הם מתים (ועיין שם בתפארת
ישראל). והיינו טעמא שכל שהוא

לצורך האדם, כגון בהך מילתא שהוא
כדי שלא יזיקו הדבר מותר. וע"ע
בגמרא בחולין (ז' ע"ב) דרבי פינחס בן
יאיר סירב להכנס לבית רבינו הקדוש
שהיו אצלו פרדות לבנות ואמר מלאך
המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו.
ואמר ליה רבי מזבנינא להו, אמר ליה
ולפני עיור לא תתן מכשול. מפקרנא
להו. מפשת היזקא טפי. עקרנא להו.
איכא צער בעלי חיים. קטילנא להו.
איכא בל תשחית. עד כאן. הרי שלענין
לעקורם השיבו רבפ"י שיש בזה צער
בעלי חיים. אך לענין הריגתם רק אמר
לו שיש בזה משום בל תשחית, ולא
משום צער בעלי חיים. ומ"מ מה שלא
הסכים להריגתם אף שיש בהם היזק, יש
לומר שאין ההיזק כל כך שכיח, ורק רבי
פינחס בן יאיר לרוב חסידותו לא רצה
להכנס לבית שיש בו אף היזק שלא
שכיח, וכמו שכתב הגאון תרומת הדשן
בפסקים וכתבים (סימן ק"ה). ע"ש.
אבל בעכברים בביתו של אדם
שמפריעים לאדם בהיזקם, ובדורות
האחרונים שלא הורגלו להם גורמים גם

ז. ומה שליצחק אבינו ע"ה היה פרדות וכמו שפירש"י עה"ת (בראשית כ"ו י"ג) שהיו אומרים זבל פרדותיו
של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך. ומקורו מבראשית רבה. י"ל ששם לא היה במקום ישוב, או
שעכ"פ הפרדות לא היו במקום ישוב. או שלא היו פרדות לבנות. ועפ"ד התה"ד ודעמיה הכא דרפב"י
חסידות יתירה הוא דעביד בלא"ה ניחא.

לבהלה גדולה בקרב בני הבית כידוע (וע"ע בספר חשוקי חמד עמ"ס שבת דף קכ"א ע"ב), אין כל מניעה בהריגתם, ואין בזה משום צער בעלי חיים. וגם משום כל תשחית ליכא בהא, דאדרבא אם ישאירם בביתו גורמים להשחית דברים ולהבהיל את בני הבית. וע"ע בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן י"ג) ובשו"ת נודע ביהודה מהד"ת (חיו"ד סימן י') מה שכתבו בנדונייהם. ודון מינה ואוקי באתרין. וכן בשו"ת זבחי צדק החדשות (סי' א') כתב שפשוט שמותר להמית עכברים שמזיקין ומפסידין. ע"ש. וכן בשו"ת אגרות משה (חור"מ ח"ב סי' מ"ז) כתב, הריגת דברים המאוסים וממאסים את האוכלין, וזבובין ויתושין ופרעושין שמצערין את האדם ליכא שום איסור מלהורגם וכן העכברים המפסידים האוכלין וכ"ש כשנמצאים תינוקות ואף גדולים שיש מתבהלין מפניהם ליכא שום איסור מלהורגם. ע"ש.

ב. ואף שבשיטה מקובצת בבבא בתרא (כ' ע"א) כתב בשם הר"י בן מיגאש וז"ל: דכיון דלאו בת שחיטה היא שחיטתה נמי צער בעלי חיים דהא הריגה היא ולא שחיטה. ע"כ. הרי דכל דלאו בת שחיטה היא אז יש בהריגתה משום צער בעלי חיים. הנה מלבד שהתוספות (בד"ה כיון) והרשב"א (שם) כתבו באופנים אחרים ליישב למה שם לא הורג. עוד בה, שנראה פשוט שגם להשיטמ"ק דס"ל דאיכא בהא משום

צער בעלי חיים, הוא דוקא היכן שהורג הבהמה ללא צורך גמור. אבל הכא אין יכולים הוא ובני ביתו לדור בבית שיש בו עכברים ובפרט בדורנו, ובזה מותר הוא להורגם לכ"ע. וכעין זה ממש כתב לחלק הגאון מהר"ש גאנצפריד בספרו פני שלמה (ב"ב שם). וע"ע במה שכתב להעיר בזה בספר דף על הדף (ב"ב שם) בשם ספר נופת צופים.

ג. אלא שלכאורה ממידת חסידות נכון שלא להורגם, וכמו מאי דאיתא בב"מ (פ"ה ע"א), יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיין בני כרכושתא וקא כנשא להו, אמר לה שבקינהו כתיב ורחמיו על כל מעשיו, אמרי הואיל ומרחם נרחם עליה. ע"כ. הרי שממדת חסידות יש להחמיר בזה. אלא שראיתי להגאון מהר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (חור"מ ח"ב סי' מ"ז) שכתב לחדש בטובו, דשאני ההיא עובדא דהוה בבני כרכושתא, היינו בני חולדה כדפירש"י שם וכדמתרגם יהונתן (פרשת שמיני פרק י"א פסוק כ"ט). וחולדה אינה מהשרצים המזיקים. ובב"ק (פ' ע"א) מנה רבי ישמעאל בברייתא בדברים שמגדלים גם חולדות סנאים מפני שעשויים לנקר את הבית. ולא משמע דאיכא בחולדה מינים מחולקים, דרק בצב נאמר למינהו, ומייתי עוד מקומות שמשמע קצת כן, וסיים שכל החולדות שוות לזה שאין מזיקין כלל ואדרבה עשויין לנקר את הבית, ומה שרצתה

האמתא לכנש להו ולהשליכם הוא מחמת שלא היתה צריכה להם והיה טורח לה לבקש מי שצריך להם, לכן אמר לה רבי שלא תעשה כן שאין זה כדאי לדחות ענין צער בע"ח. וגם משמע קצת דמדינא היתה רשאה מאחר שאומרת שקשה לפניה הטירחא בזה לכן לא אמר לה שבקינהו משום איסור צער בע"ח. עכת"ד. ושוב מצאתי גם להגאון יעב"ץ בתשובותיו (חלק א' סי' ק"י) שבתחילה כתב דשאני רבי דרב גובריה ונהג ברחמנות יתירה. ושוב כתב לתרץ באופן אחר קרוב לדברי האג"מ דשאני חולדות שעשוין לנקר את הבית ויש לבני אדם צורך בהם, אלא שעדיין היו קטנים שנולדו עכשיו ולא היו ראויים לתשמישם עד שיגדלו, ומידת רחמים גדולים היתה שם. ע"ש. ואם כן אין הכרח מרבי שנכון להחמיר בזה אף שאר אדם.

ד. ומכל מקום מלבד מה שסיים באג"מ שם, שמכל מקום אם אפשר טוב שלא יהרגם בידיו ממש אלא ע"י הנחת דבר ההורגם, מאחר דחזינן דכשעושה אדם מעשה אכזריות דרציחה אפילו לאלו שמחוייבין להורגם כעיר הנדחת הוצרך הקרא ליתן הבטחה מהשי"ת שיתן להם רחמים וגם עוד יוסיף אצלם מדת הרחמים, ורק השוחט לאכילה דהוא מעשה מצוה מועיל זה נמי שלא ישלוט בהם מדת אכזריות, אבל לאבד ולהרוג בשביל שלא להצטער אין בזה לכאורה ענין מצוה כשאין בביתו

תינוקות שאין יכולים לגרשם כשבאים עליהם שא"כ שייך לחוש שלא ישפיע זה מדת אכזריות, לכן טוב יותר שלא להרוג בידים אלא ע"י הנחת דבר ההורגם וכדומה. והא דאיתא בשבת (י"ב ע"א) במפלה כליו דא"ל ר"נ לבנתיה קטולין ואשמעין לי קלא דסנוותי הוא בכנים שבגופו ובבגדיו שא"א להורגם ע"י איזה דבר אחר, וגם בפרעושין שעליו ועל בגדיו אף שהוא בע"ח גמור נמי הא לא שייך להורגם ע"י איזה דבר לכן מוכרחין לעשות בעצמן, אבל לזבובים ועכברים שאפשר להורגם ע"י הנחת איזה דברים טוב לא להרוג בעצמו, ואף שלא מצא זה בפירוש באיזה מקום טוב להתנהג כן במקום שאפשר. עכת"ד. ובאמת שאף לגבי שחיטה כתוב בזה"ק שהכהן אסור לשחוט, אלא שאינו איסור ממש, רק שאינו נכון לפי מדתו מידת החסד, וכמו שביאר מו"ר ועט"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו בספר דרכי העיון (עמוד ר"ח). ע"ש. ומלבד כל זאת הנה לפי דברי רבינו האר"י ז"ל בשער המצוות (פרשת נח) יש להזהר שלא להרוג שום רמש מן הרמשים אפילו מן הקטנים והפחותים כגון פרעושים וכינים וזבובים. וגם הכינים הנולדים ונבראים מן הזיעה אין ראוי להורגם, ולא לקוץ בהם כלל, ובפרט לאנשים כשרים. ע"ש. וע"ע להגרי"ח זצ"ל בשו"ת תורה לשמה (סימן שצ"ז) שחזק דבר זה שכן ראוי לנהוג, ושבגמרא (שבת דף י"ב ע"א)

מבואר שהיו כמה אמוראים שלא חששו לזה, אך רבא היה חושש ולא היה הורגם בידים אלא משליכם בספל של מים, ובודאי שסברתו בזה היתה כסברת רבינו האר"י ז"ל. ע"ש. אלא שמתבאר מדברי הגרי"ח שגם להאר"י אפשר להורגם ע"י השלכתם לספל מים, ואילו מלשון האר"י משמע קצת שלא להורגם כלל כאשר יראה הרואה. וע"ע בשו"ת יצחק ירנן ח"א (סוף סימן ל"ג),

ועל כן אף שמן הדין מותר להרוג עכברים כל שמפריעים לבני הבית ומזיקים להם, טוב ונכון שלא להורגם בידים ממש, אלא ימיתם בדרך אחרת. ויותר טוב שלא ימיתם כלל אלא יזרקם לפח כמות שהם.

ויה"ר שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה. עד ביאת גואל צדק במהרה. אמן.

בברכת כהנים
ע"ה א"ך ס"ט

ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' תשכ"ו). וע"ע בב"מ (צ"ז ע"א) שהוא גברא שאיל שונרא מחבריה, היינו ששאל חתול מחבירו שיאכל את העכברים שבביתו. וכך הוא בטבעו של

סימן כד

מכתב הערות על גם אני אודך מהרה"ג רבי חנן קבלן שליט"א בענין איסור הסתכלות במסכים ביו"ט ובענין ברכה למי שאיבד חוש טעם

בס"ד י"ז אלול התש"פ

לכבוד ידי"ן ש"ב מר דיינא הנחית לעומקא
דדינא רב כהנא ורב חנא זך העיון הגאון
הגדול בנש"ק רבי אדיר הכהן נרו יאיר ויזרח
אמן

אחדש"ו, בבואי לביתי היום, ראיתי על
שולחני את ספרו "גם אני
אודך" תשובות לשואלים דברים
רהוטים וברורים בטעמים ונימוקים כיאה
וכראוי ובקצירת האומ"ר המניחות את
הדעת, ועוד היד נטויה בעה"ו. וכת"ר
בקשני לכתוב לו דברים ובאמת אין מה
להוסיף כי הכל כבר כאן.

א) אך בהיותי מדפדף אנה ואנה ראיתי
שם בסי' כ"ג שכבודו כתב לאסור
איסור בהסתכלות במסכים כגון בזום
וכיו"ב ביום טוב, וזאת ע"פ מה ששלח
לכם הרה"ג פ"ש אב"ד ב"ש "באופן
בהול", מה שהתירו איגוד רבני המערב
שעקב המצב לאנשים חולים וזקנים
לעשות הסדר לבדם והם התירו להם
שיעשו דרך המסכים הללו והוא יצא
כנגדם ע"ש.

ובאמת לא כך היו פני הדברים (וחבל
שכב' מיהר לאסור באופן
גורף) ובאמת לא באשמתך כי לא הגיע
לידך כל הפרטים. הנה לפני מונחים
הדברים של הרבנים הנז', וכמו כן
תשובתו של הגר"א אברג'ל שליט"א
באריכות, והוא הפוסק שענה לחכמי
המערב, ועל פיו סמכו כל הרבנים הנ"ל
(כמדומני תשעה, מהם אב"ד מכהנים
והיתר רבני ערים), וכתב שהמחקרים
מלמדים שבדידות הורגת תוך חודשים
1% מבני 75 ומעלה ובדידות המלווה
בחרדה תהרוג יותר, וידוע שרוב
הנפטרים בספרד ואיטליה הם אנשים
ערירים ללא נכדים או כאלה שלא ראו
את הנכדים יותר משנה שחוסן הגוף
והנפש שלהם לא עמד להם במחלה.
ע"כ.

ועוד השיב הרב אברג'ל נר"ו, אם
ההורים הם זקנים ובודדים,
ואינם מסוגלים לעשות הסדר לבד ואם
לא יעשו איזה תיקון לזה, נראה שאם
יש אפילו ספק סכנה, מחללים אפילו
שבת וע"י גדולי ישראל, קל וחומר

יו"ט, ובפרט בענין חשמל שרבו המתירים, ומהם הרב דוד כהן סקאלי, הגרב"צ עוזיאל, רבי יוסף משאש, רבי שלום משאש, הרב דוד שלוש, ועוד עשרות פוסקים ספרדים ואשכנזים, וגם הרב ערוך השלחן התיר. אמנם הגרע"י זצוק"ל בחזון עובדיה יו"ט עמוד נ"ג הלכה ט"ז כתב ואע"פ שאין למחות בחזקה ביד הנוהגים היתר בהדלקת החשמל ביו"ט שיש להם ע"מ שיסמוכו מ"מ הבא לשאול מורים לו לחומרא, וע"י גוי מותר להדליק חשמל ביו"ט לכל הדעות. ע"כ. ועיין שם באות צ"א (קשה לי להאמין שכולם לא ידעו ולא יבינו בחשיכה התהלכו להבין כיצד החשמל פועל כולל הראש"ל הגרב"צ עוזיאל זצוק"ל או הרב דוד שלוש שעד לפני כ-3-4 שנים שנפטר לעוה"ב לא נתגלה או לא ידע כיצד החשמל פועל שהוא רבה של נתניה ולא ראינו שחזר בו לאסור).

וא"כ בנ"ד שדעת הרופאים אומרים שבדידות של אנשים חולים או זקנים וכדומה גורמת שחוס גופם לא יעמוד במחלה וקי"ל שאפילו בספק סכנה מחללים שבת, נראה שיש מקום להתיר להם אם יש להם טענת חולי כזה. ולא היה לכת"ר להאמין לרב הנז' שהדברים כהוייתם.

וגם רבני המערב סמכו וכתבו את התנאי הזה להתיר שצריך רופא שיאמר לכל מי ששואלו אם הוא במצב של ירידה בבריאות נפשית או גופנית בגלל

הבדידות או חרדות מהמצב של המחלה ולא בסתם להתיר. וגם הרבנים הראשיים לישראל כתבו על מכשירים אלו שבמקום של פיקוח נפש יש להתיר להשתמש בזה.

וידעתי בינ"י ידעתי בענין הפרצה של היתר זה, שזו הלכה תמוהה לרבים ואין להתיר אפילו שמותר כמובא בש"ע יו"ד. דהנה ידוע שבמקום שיש טעם וסיבה להלכה תמוהה כמו בנ"ד שרואים בזמנינו מכוניות עם אנשים חרדים שנוסעים בשבת או חשמל נדלק בשבת או בעידן של הטכנולוגיה של עכשיו, ושעכשיו שיש את הקורונה ומתרכים השאלות והתשובות בנושאים כאלה ואחרים לא יבואו לתמוה, מסתלקת התמיהה ולא חוששים לפרצה זו, שהרואים יאמרו כי בודאי שאלו מורה הוראה. שהרי רואים אנשים חרדים יושבים ועושים סדר. ואם חילוני יראה כזה לא יעלה ולא יוריד שהוא יחלל שבת גם בלי לשאול ומה אכפת לנו ממנו, וכמו שהתירו ביצה עם דם בזמנינו ורק משום מראית עין אמרו להוציא את הדם שזה לא פחות מזה, וכ"ש וכ"ש בספק פיקוח נפש, ועוד שהחשמל דרבנן, ועוד יותר דרבנן, שהיום רוב ככל החשמל הנדלק הוא סוג שנקרא "לידים" שאין חוששים להבערה ועוד זה ביו"ט. ואכמ"ל בזה.

ב אגב, במה שנדברנו אני ואתה בענין אלו החולים בקורונה שאינם טועמים שום טעם באוכל שאוכלים,

האם יברכו ברכת הנהנין. אביע דעתי בלבד. הנה יש פוסקים דס"ל שיברכו ויש דס"ל שלא יברכו כמו שכת"ר כתב, ואני הקטן חושב שבכל מקרה לא נפקי מספק וקי"ל סב"ל, דאל לנו לשכח שברכה ראשונה חז"ל תיקנוה וכמו שכתב בספר החינוך (מצוה ת"ל) שכתב בריש עמוד מ"ג: וכמו כן חייבנו ז"ל לברך קודם אכילה ולמדו לומר כן מן הסברא שראוי לו לאדם שלא יהנה האדם מן העולם הזה בלא ברכה עשו הברכה על דרך משל כנטילת רשות מן בעל הבית לאכול מן הנמצא בביתו וכו' ע"כ. שלדעתו צריך הנאה דהיינו החיך או הגרון כדי שיברך, ובודאי שאין כוונתו על הגוף והמעיים ששבע ונהנה ממה שאכל דזה כברידענו שיש לברך על מה שאכל. והנה ידועה סוגיא בתלמודין (חולין ק"ג ע"ב) אי בעינן הנאת החיך או הנאת מעיים, דריו"ח ס"ל בעינן הנאת גרון ולר"ל הנאת מעיים, ופסק הרמב"ם (פי"ד הלכה ג') בדיני מאכלות אסורות) כרבי יוחנן ע"ש. וידוע שדין ברכה כדין איסור כמ"ש בשו"ת מהר"מ שיק או"ח סי' ר"נ ע"ש. ולדעת כמה פוסקים שגם לדעת ר"ל בעינן שניהם גם הנאת החיך וגם הנאת מעיים לחייבו, ולרבי יוחנן מספיק הנאת החיך כדי לחייבו. וכן ראיתי בשו"ת מחזה אברהם (סי' קכ"ט) ציינו היב"א (ח"ד סי' י"ב אות י"ט) ע"ש. והנה מלשון הש"ע או"ח (סי' ר"ד ס"ח) שכתב כל האוכלין והמשקין

שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחיך נהנה מהם מברך עליהם תחילה וסוף. ע"כ. והוסיף הרמ"א שם, אם אנסוהו לאכול או לשתות אע"ג דהחיך נהנה ממנו אינו מברך עליו הואיל ונאנס על כך (ב"י בשם אהל מועד והרא"ש והרא"ה). ע"כ. נראה שסובר שאם אין הנאה באכילה דוקא אינו מברך, דיש לדקדק בדבריו שכפל הלשון "טעמם טוב והחיך נהנה", דהנה מכיון שחולה אין לו חוש הטעם כדרך העולם וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות דעות פ"ב) שמרגיש מתוק מר והמר מתוק, אז כדי שיברך צריך שגם ירגיש את הטעם וגם שהחיך יהנה, לאפוקי מחולה שאינו מרגיש כלום בטעם ואם חסר מהטעם או אין החיך נהנה לא יברך. והוא הדין לנדון דידן מכיון שהמזון הוא דרכו מלהיות עם טעם אבל היות והחולה אינו מרגיש בו ולא נהנה ממנו לא יברך. ושו"ר לקונטרס "קרן אור פני משה" (סי' ט"ז) שהאריך בזה וכך גם דייק, והביא מכמה ראשונים שאין לברך וכן העלה שם למסקנא שלא יברך ברכת הנהנין. וכן עוד נלע"ד לדייק מ"ש הרמ"א הנז' לגבי נאנס דחידש אע"פ שנהנה לא מברך, דמשמע לכאורה שגם אם לא נהנה ולא נאנס הדין הוא דגם בכהאי גוונא לא יברך דמאי רבותא שכתב אע"פ שנהנה (ולא דמי לאשת איש שנבעלה באונס ואע"פ שסופה ברצון דמותרת לבעלה ישראל, דמותרת משום דיצרא כופאה כשד,

משא"כ הכא שיכול לאכול בהיתר ע"י הברכה אפילו שהיה אנוס שסוף סוף נהנה כעת באכילה זו).

ועוד ראיתי למוה"ר יבי"א (ח"ד סי' י"ב אות י"ז) בדין האוכל ביצה חיה לצחצח גרונו אם יברך שהביא את חידושי דינים לרבני ירושלים שפסקו שיברך ושכן כתב המחבר"ר סי' ר"ד סק"א ושאר אחרונים. לענ"ד אין ראיה מביצה חיה לנדון חולה שאינו טועם כלל, שהגומע ביצה היא בשביל מטרה מסוימת וסוף סוף טועם בחיך מהביצה בין אם ערב לחיכו ובין אם לא ערב לחיכו, משא"כ שהחולה לא טועם כלל (ובלאו הכי על ביצה חיה כבר כתבו בספר החיים להגאון מהרש"ק וכן ספר החיים למהרש"ל אב"ד יוזעפוף שהובא בשד"ח תרוייהו ס"ל דביצה חיה אינה טעונה ברכת הנהנין ע"ש. הביאם היבי"א שם). וגם שאר הפוסקים מדברים על מאכל מעין זה וכיוצא בזה, אבל לא דברו בחולה שאינו מרגיש שום טעם שהוא הגורם לזה שאינו מרגיש בטעם כלל בגלל החולי, ואין נפקא מינה בביצה או בשאר אוכלים, והפוסקים לא דברו בחולה כזה שאינו מרגיש טעם כלל שהשאלה היא על האדם ולא על המאכל אם הוא נהנה או לא, ולא אם למאכל יש טעם או לא, ואפשר לומר שחז"ל שתקנו לברך ברכת הנהנין דברו על אנשים שבדרך העולם יש להם חוש הטעם שהחיק או הגרון נהנה וכמ"ש החינוך סי' ת"ל דהברכה

הראשונה שתקנו חז"ל קאי על ההנאה של האדם. ובשו"ת קול אליהו (ח"א סי' ט') בדין מי שאכל והקיא וכו' דס"ל לענין ברכה ראשונה דבתר הנאת גרונו אזלינן. ע"ש.

וראיתי בספר ברכה אחרונה סי' י"א שהביא כמה שיטות לזה, כתב בסיכום דבריו דמי שאבד לו חוש הטעם ואוכל רק כדי לשבוע שיש הנאת מעיים אבל אין לו הנאת גרון ואוכלו בדרך אכילה, לדעת הפנים מאירות (ח"ב סי' כ"ז) ואגלי טל (טוחן ס"ק ס"ב-ב') בודאי מברך כי יש הנאת מעיו והוא דרך אכילה, וכן לפמ"ג או"ח (סי' ר"י סק"א) והיעב"ץ (מור וקציעה סי' קצ"ו) והחת"ס (או"ח סי' קכ"ז) בפת אם שבע מברך, אמנם למנחת חינוך וסיעתו שצריך הנאת גרון לכאורה לא יברך, ואולי כיון שכך דרך אכילתו זה נחשב אצלו ואכלת וצ"ע. ובברכת הבית (שערא' סעיף נ"ו) נסתפק בזה ונוטה לומר שיברך כמו באוכל ביצה חיה ובכת"י הגרש"ז אוירבך זצ"ל לסי' ר"ב נסתפק בזה אם צריך לברך ע"ש. ובספר קהלות יעקב החדשים ברכות סי' י' כתב שלענין ברהמ"ז בלבד סוברים האחרונים שמחוייב לברך על הנאת מעיו בלבד, אבל בשאר ברכות הנהנין אפשר לומר שצריך הנאת גרונו ומעיו ע"ש. ועוד הביא שיטות האחרונים ע"ש. כך ראיתי בספר הנז', ולא ראיתי הכרעה ברורה.

ולכן נראה מכיון שיש פוסקים שסוברים לברך ויש החוששים נראה דבכהאי גוונא פשיטא דאמרינן סב"ל.

אסיים בברכת שים שלום אתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום

בכל הכבוד הראוי לכבודו באה"ר

ידידו עוז

חנן קבלן ס"ט

וזה מה שהשבתי

בס"ד ערב יום הכפורים התשפ"א לפ"ג.

יעלה ויבא לקראת מעלת ותהלת מכובדנו רב חנא ורב חסדא שאר בשרנו הגאון הנודע לשם ותהלה. הדיין המצויין ורם המעלה. המפורסם בתורתו וביראתו ובמידותיו בכתם אופיר לא יכולא. כמהר"ר חנן קבלן ישמרהו צורו אמן סלה.

אחר הקידה חמש מאות. זה ימים אחדים הגיעתני אגרתו המעולפת ספירים. סיני ועוקר הרים. מאשר הניף ואשר הרים. איישר חיליה לאורייתא להגדיל תורה ולהאדירה. עד ביאת גואל צדק במהרה. אמן.

ובענין הראשון איישר חיליה שהעמיד דברים על דיוקם, ואת גוף תשובת הגר"א אברג'ל לא ראיתי, ואין הכי נמי אם באמת במקרה מסויים רופא אומר שמסוכן לאדם מבוגר זה הבדידות, וכן אין אפשרות לבוא אליו ולהיות עמו במרחק סביר עם מסכה, יש מקום להקל בזה. וכל מקרה לגופו. אך חלילה להתיר באופן גורף ללא כל תנאי ואחריתה מי ישורנה. ובמכתב רבני

המערב שהגיע לידי לא נכתב לשאול רופא, וכן בעוד מכתב של חכם אחר שהצטרף אליהם כתב להתיר בפשיטות לכתחילה ללא כל גדר וסייג. והנני לצרף בזה מכתב חכם זה וכנגד מכתב רבני בית שמש.

ובענין השני, שכת"ר לחלק יצא בין האוכל ביצה חיה שסוף סוף יש

טעם אלא שאינו ערב לחיכו, לבין היכן שלא מרגיש טעם. ולכאורה אדרבה טעם שאינו ערב לחיכו עדיף לו שיהיה ללא טעם כלל. ואילו בנ"ד אדרבה רוצה להשקיט רעבונו וצמאונו, ואילו בנדון החדיד"א ושאר האחרונים עיקר מוטרותו לרפואה (לצחצח גרונו), אם שם מברך כל שכן בנ"ד. ואם במים שאין טעם כלל כל שנהנה כששותה "לצמאו" מברך, לכאורה הוא הדין והוא הטעם כשאוכל להשביע "רעבונו". ובפרט שראב"ה בפירוש סובר שיש לברך אפילו לא נהנה כלל. ועכ"פ יש לסלסל ולצדד לכאן ולכאן. ועוד נעיין בזה בל"ן. ואיני תוקע עצמי בדבר הלכה. ובודאי שכל כי הא נכון לבקש מחבירו שיוציאו יד"ח (אם מתאפשר הדבר) ויוצא ידי חובת כולם.

וידה"ר שהשי"ת יסיר כל נזק ומגיפה מעלינו, וגאולת עולם ימהר לגאלנו. אמן.

בתודה ובברכה ובכבוד רב ברוב עוז ושלום וגמר חתימה טובה ממני הצעיר שבכהונה ע"ה א"ך ס"ט

סימן כו

מכתב הערות על גם אני אודך מהרה"ג רבי תומר בוכריץ שליט"א

בס"ד ח"י באלול הרחמים התש"פ

לכבוד ידידי וחביבי הרב הגדול, מעוז ומגדול, מחבר ספרים רבים בהלכה, לו נאווה המלוכה, החה"ש הדה"מ הרה"ג ר' אדיר הכהן שליט"א

קבלתי בשמחה את ספרו החדש גם אני אודך ח"ב, הכולל שו"ת בענייני דיומא, ובירכתי עליו ברכת הנהנין. בן פורת יוסף!

א) בסימן ט' (עמ' פ"ד) שכתב: שהמנהג בבגדאד שהכהן חולץ מנעליו מאיזו סיבה וכו'. נ"ב: נראה דצ"ל "שאינו" חולץ מנעליו^ט. ועיין להבא"ח (שנה א' תצוה אות ה') שהיה מנהגם לעמוד הכהנים על קרקע ההיכל, והוא ז"ל הנהיגם לעלות לדוכן. ושוב כתב האי דינא דלא יעלו לדוכן במנעליהם.

ב) ראיתי תשובת בנו יניק וחכים ר' אריאל שמעון נר"ו יאיר ויזרח, בענין תקיעת שופר עם מסיכה (סי' כ"ח), ויישר כחו, יעלה מעלה מעלה.

ט. בודאי שכן הוא. א"ך ס"ט.

ואני כתבתי בקיצור בירחון או"ת (אלול התש"פ), וקיצרתי במקום שאמרו להאריך.

ג) בסימן ל"ג בענין סדר אמירת פיטום הקטורת בלילה וחששו מצד מקרא בלילה וכו'. לענ"ד אי משום הא אין בזה כלום, כיון שאומר אח"כ את הברייתא, הוי כקורא מקרא ופירוש. ועל דרך שכתב מוה"ר תפלה למשה ח"ג (סי' ז"ך) בהיתר כתיבת פיטום הקטורת על קלף. ומ"מ צריכים אנו לדברי כת"ר נר"ו, משום דברי הכה"ח (סי' קל"ב אות כ') שעפ"ד רבינו האר"י אין לקוראה בלילה שמעורר הדינים (מצד עצמו כנתינת צדקה ותספורת וכיו"ב). אמנם מסוף דבריו שציין לעיל (סי' קל"א אות ב"ן) ושם כתב מענין מקרא בלילה נראה כדברי כת"ר. ואולי הוא רק תוספת נופך^י.

ד) בסימן ל"ו על מה שציין הגר"א כמקור לנישוק המזוזה מאונקלוס הגר וילד"ח וכו'. זכורני שדיבר בזה

י. הראני ידי"ן הרה"ג רבי אלרועי הכהן נר"ו, שאף שהרב חסד לאלפים (סי' קל"ב סעיף כ"ג) כתב שלא

קסו — גם אני אודך

מוה"ר נר"ו בשיעורו השבועי"א. וציין **וכסא** כת"ר ירום וגבה, שנה טובה
לי הרמ"ח נר"ו לגליון בית נאמן מס' ומבורכת, תכלה שנה וקללותיה.
170. ואמ"א. הצעיר תבנ"ה ס"ט

טוב לומר פיטום הקטורת במוצ"ש, והובא בכה"ח שם, מ"מ בחסל"א במקום אחר (סימן רצ"ט סעיף ד')
כתב: וכמדומה לי שראיתי בזמן מגיפה ב"מ אומרים פיטום הקטורת במוצ"ש, ונהרא נהרא ופשטיה. ע"כ
(וכן הובאו דבריו בביאור עיר החיים שבס"ס תוצאות חיים הנד"מ עמ' קצ"ב, עיין שם עוד מה שכתב
בזה). וא"כ בכה"ג שהיא שעת מגיפה שפיר דמי לקרוא לכ"ע. הנ"ל.

יא. ידעתי מזה, ובתשובה כת"י שרמזתיה שם העוסקת ביחוד בענין נישוק המזוזה ציינתי לזה. הנ"ל.