

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה

אור ישראל

קובץ לעניני הלכה ומנהג

• מאנסי ניו יארק •
תשרי תשס"א • שנה ו גליון א (כא)

קובץ אור ישראל / רבעון הלל

יוצא לאור ע"י מכון אור ישראל

שע"י קהל שארית ישראל ווילעדניק, מאנסי נ.י.

הרב חיים אבערלאנדער

ראש המכון ויו"ר המערכת

הרב גדלי' אבערלאנדער

עורך אחראי

חברי המערכת:

הרב מתתיהו דייטש, ירושלים

הרב אהרן הכהן פערל, ניו יורק

הרב יודא הכהן שטראסער, ניו יורק

הרב מרדכי ווייס, ירושלים

מחיר גליון: \$7

דמי מנוי לשנה: \$30 [מחוץ לניו יורק — \$35]

כתובת המכון באה"ק: ת.ד. 1111 בני ברק

טל. 2434-538 (02)

מחיר גליון באה"ק: 12 ש"ח

להרשם בארה"ק: 50 ש"ח לשנה [4 גליונות]

Copyright © 2000

All Rights Reserved

M'CHON "OHR YISROEL"

P.O.B. 557

Monsey, N.Y. 10952

el. (914) 426-7321 Fax: (914) 425-2894

קוראים נכבדים!

הרוצים להשתתף בגליון הבא ולשלוח מאמרים, ח
ובירורים, מתבקשים להקליד על דיסק. הערות והארות
לכתוב בכתב-יד ברור על צד אחד של הגליון, ו
מרווחות, כדי להקל עלינו בסידורם הנכון, ותודה י
המערכת משאירה לעצמה את הזכות לבחור ולהחליט איזר
ראוי לדפוס, לשנותו או לשפרו.

"ספרא"

עריכת ספרים והוצאה לאור

(718) 438-4714 (914) 425-0635

התוכן:

דבר המערכת

שפת ישינים

רבי שמואל מליובאוויטש זצ"ל יא
הנ"ל יב
רבי יעקב צבי הירש וואלדמאן זצ"ל יד
רבי משה גרינוואלד זצ"ל כא
רבי חיים ישכר דוב גראס זצ"ל כה

המתנה במילת הינוק שחשש בעיניו ונתרפא
אם מותר לישב וגבו לספרים
תעשה ולא מן העשוי בעשוית קשר התפילין
דרוש לבר מצוה
בענין תענית בראש השנה

על הפרק: בעניני פאה נכרית

אם אסורה א"א בפריעת ראש מיד לאחר היחוד
איסור פאה נכרית לנשים
החיוב להחמיר שלא ללכת עם פאה נכרית
איסור פריעת ראש בנשים בכל מקום ובכל זמן
בירור בענין מראה הפאה נכרית שעליו דנו
פוסקי הדורות
דין מראית העין בפאה נכרית, ואיסור גילוי אפי'
מקצת שער, ודין פאה מגולה
בדין פאה נכרית
שיטות הפוסקים בפאה נוכרית

הרב משה סופר ל
הרב חיים יעקב טאובער לד
הרב שלמה גראס מב
הרב אליהו לבנון ויספיש מו
הנ"ל נד
הרב זאב שכטר סג
הרב אליעזר זאב מרילוס פ
הרב פרץ חיים ניימאן צג

דבר הלכה

בעניני חיוב תשלומי שכר שדכן
קנין הבעל באשתו, וחובי האשה לבעלה מה"ת
מלצרים גברים אצל הנשים במסיבות חתונה
השתחפות אָבֵל ל"ע בשמחת נישואין
בירור בענין קנין חופה
אופן עשיית חופה בנשואי אלמנה וגרושה
זכאות האב בקידושי בתו
ביאורים והערות ביסוד דין פנים חדשות בשבת
מצוה טאנץ כהלכתה
הערות והארות בהל' תפילין ועניני בר מצוה
צביעת התפילין ואופן עשיית השייץ בימינו ומנהג

הרב חיים אבערלאנדער צח
הרב נתן געשטעטנר קז
הרב יוסף ליברמאן קיג
הרב אלי כ"ץ קיה
הרב משה סופר קכט
הרב אפרים גרינבלאט קלב
הרב משה מנחם הכהן שפירא קלה
הרב גדלי' טויסיג קלט
הרב פלטיאל גרוס קמא
הרב נחום אבראהם קסב
הרב אורי היין קע

מנהגי ישראל

ברכת 'ברוך שפטרנו'
תפילין דשמושא רבא
שתי חופות כיום הנישואין

הרב גדלי' אבערלאנדער קעד
הרב מיכאל אריה ראנד קפת
הרב בנימין שלמה המבורגר רא

ימות עולם

תולדות מנהג התגלחת לנשים נשואות

הרב ש. זאב רכח

כינוס סופרים

"תשובה עם תורה" מהני לכל החטאים / הרב משה מנחם הכהן שפירא / רלב
ביאור במצות סניקאות להיות מסוגל לעשירות / הרב אברהם מייזעלס / רלה

לעורר לב

רמב
הערה להגהגים בהוסקים שעות שוות – הרב יצחק חיימסאחן / **מכשול מצוי ברבוע התפילין** – הרב שלום ניישטאט.

מילי דתמיהי

רמד
שעות בענין הטעייה בשידוכין – הכ' רהמים גבאי / תמיה בענין מנהג הנחת תפילין דר"ת – הנ"ל / תמיה בענין כהנים וזיוזים הם בלויים – הרב שמואל ברוך גנוט / תמיה בדברי החת"ס – הרב יודא ליכטער / תמיה בדברי החזקוני ובדברי רבינו חננאל – הרב מרדכי ווייס / בענין גובהן של דוד המדבר – הכ' שמואל דוד זכהן כ"ץ / חיוב נשים בסעודה שלישית – הרב יוסף יצחק גאנזל / תמיה בד' רשיי שכבוד הבריות דוחה כל ל"ת – הכ' ישראל ינון פרץ.

תגובות

קפה
בענין עירוב בבארא פארק – הרב ברוך צבי פעדער / עוד בענין הנ"ל ובענין מצות עונג שבת לנשים – הרב אברהם מאן / רעת הרב ז"ל בענין הנוסעם בעגלות (קארט) אי מצטרפין לסי' רבוא – התי' מנחם מענדל שטראקס / בענין לא התגודדו בנוגע טלטול בעירוב – הרב חיים שלמה אבראמס / הערה במלאכת הרצאה בשבת – הרב אברהם משה שאיא / בענין טמטום הלב ע"י מאכ"א – הרב פסח פריד / בענין ראייה והבטה – הרב יודא ליכטער / עוד בענין הנ"ל ובענין שמחה ביו"ט של פסח – הרב עזריאל ב' אהרונוביץ / מנהג תגלחת הבן ("אפשערעניש") – הרב יעקב יוסף פריימאן / מנהג הקפת הקערה ובענין סעודת חנוכה הבית – הרב מרדכי מנחם האניג / תגובת הכותב / ישוב דברי הגאון בעל הפלאה זצ"ל בענין קם רבה ושחטי' לרי' זורא – הרב יודא ליכטער / בענין הנ"ל – הכ' לוי יצחק אבערלאנדער / בענין אם בניי שמרו את השבת עוד קודם מ"ת – הרב אברהם מרדכי דריימן / הערות לקובץ כ' – הרב ישראל יהודה יאקאב / תגובת הכותב / בשר ודגים בסעודה ברית ובענין תמונות של צדיקים – הרב חיים אלעזר גראסמאן / בענין סמך למנהגי ישראל מדברי המן ובענין בר מצוה בטענת המלאכים במתן תורה – הרב מרדכי ווייס / 'הרחמן' למי שאין לו אב ואם – הרב משה לעווי / בענין מוקצה – הרב יהודה ליב א' לעמבערגער / מנהג קישוט בית הכנסת בפרחים ואילנות בחג השבועות – התי' זאב רוב היילפרין / הערות שונות – הרב מנחם גדליה שוחאט / ולקוט הליכות דבי אליהו – הרב פנחס וויליגער / בענין ברכה אחרונה על קפה וטוי – הרב שלמה בינעט / בענין חלוקת הפרשה – הרב משה גליק / בענין אחטא ואשוב – הכ' ארי' אשר אינדיג.

זוטות

רסד
ישוב תמיהות התו"ט – הרב וחיאל אבערלאנדער.

לערוב עירובין

רסו
תיקון עירובין בעירות גדולות ובפרט בברוקלין (ב)
רעא
בדין עירובין בעירות גדולות
רצב
הערות והשגות בדין העירוב בבארא פארק
שט
בדבר המגנדין על זכו העירוב
שכא
הוספות בענין הנ"ל

דבר המערכת

"א"ך טוב וחסד ירדפנו... - עם הופעת קובץ העשרים-ואחד, והתחלת שנה הששית להופעת הקובץ בסייעתא דשמיא, עוברת שמחתנו על כל גדותיה, ובכן, השיר והשבח לחי עולמים שהגיענו עד הלום, ואנו תפילה שיקוים בנו במלואו, מקרא שכתוב: "יצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית..."

בסיפוק רב עומדים אנו בשערי הקובץ הנוכחי, כאשר מאחורינו עשרים גליונות מלאים וגדושים במקצועות מגוונות של בירורי הלכה ומנהג, מאמרים קולעים, דברי ימי ישראל, מתורתן של ראשונים וגדולי האחרונים, ועוד ועוד, לרבות ההערות והתגובות - פרי תרומתן של קוראינו הנכבדים, והוא הממדין אותנו להמשיך בהוצאתם בגאון ובתפארת ביתר שאת וביתר עז לכבודה של תורה ועמליה.

הפעם, לרגלי השמחה הכפולה במעונו של הרה"ג נשיא מכוננו שליט"א, בנישואי בנו המופלג שיחי' בשעה טובה ומוצלחת, ולרגל הכנסת בנו היקר שיחי' לעול המצוות בשטומ"צ, וגם לרבות הכנסת בנו היקר של הרה"ג עורך הראשי של קובצנו שיחי' לעול המצוות, הקדשנו את מרבית הקובץ "לתורה ולחיפה" לעניני נישואין ובר-מצוה, המלאים זיו ומפיקים נוגה.

במדור "על הפרק" ימצא המעיין שורת מאמרים בנידון "פאה נכרית", ועלינו להבהיר שהמדובר בכללות המבוכה לאיסור או להיתור אשר דנו בזה הפוסקים לדורותיהם, ומהו דינה בזמננו - ואין המדובר כלל אודות אותן פאות נוכריות העשויות באופן פריצות שנאסרו ע"י גדולי דורנו, מטעם שאינן תואמות לגדרי הצניעות לבנות ישראל הכשרות, וצאי לך בעקבי הצאן.

תודתינו נתונה בזה לכל השולחים מאמריהם החשובים כיד ה' הטובה עליהם, ובחדא מחתא באנו להתנצל על שלא עלה בידנו עד הלום לפרסם את כולם, ועוד חזון למועד אי"ה.

מערכת "אור ישראל" מאחלת ומברכת את כל קוראיה, יחד עם כל בית ישראל, כתיבה וחתימה טובה, ושנת גאולה וישועה, והרמת קרן ישראל, אמן.

המערכת

קובץ הבא יופיע אי"ה בחודש כסלו תשס"א הבעל"ט. תאריך
האחרון לשלוח חומר לא יאוחר מט"ו חשוון תשס"א.
מחברי ספרים הרוצים לפרסם ספריהם במדור פרסומות,
חתיבקים לפנות בהקדם אל המערכת ע"י הטלפון 7321-426 (914).
ותורה למפרע.

ברכת מזל טוב חמה ולבבית

שלוחה בזה לכבוד האי נכרא יקרא,
הרה"ג המפואר והנכבד, חריף ובקי טובא, דולה ומשקה
מתורתו לאחרים, עושה ומעשה למובת הכלל והפרט
כבוד שם תפארתו

מוה"ר **חיים אבערלאנדער** שליט"א

רב דקהל "שארית ישראל" - ווילעדניק במאנסי
ראש הכולל "אור ישראל"

לרגלי נישואי בנו החתן תמים למעלות

כמר גדלי' דוד ני"ו

עב"ג הכלה החשובה תחי

בת הרה"ג המפואר מאד נעלה, מופלא ומופלא בתורה
מוכתר ומעוטר במעלות ומדות תרומיות

מוה"ר **יונתן בנימין גרינצווייג** שליט"א

ראש הכולל "בית יצחק" דהסידר סקווירא, בארא פארק

ובחדא מחתא נשגר ברכת מזל טוב

לרגל שמחת הבר-מצוה של בנו היקר

הבחור כהלכה, כלי מחזיק ברכה

כמר יוסף ני"ו

יזכו לראות רוב נחת ואושר אמיתי מכל יו"ח, דורות ישרים
ומבורכים, לתפארת המשפחות הכבודות, ולתפארת כל בית ישראל,
אמן.

כעתידת זכרכת,

המשרכת

מכון "אור ישראל"

ברכת מזל טוב חמה ולבבית

נתונה בזה למעלת כבוד הרה"ג המפורא,
חריף זבקי משנתו קב ונקי, חובר חיבורים מוחוכמים
מוזה"ר גדל'י אבערלאנדער שליט"א
בעהחמ"ס "פדיון הבן כהלכתו", "בנתיבות התפלה", ועוד
עורך ראשי של קובצנו

לרגלי הכנסת בנו הבן יקיר

כמר דוד ני"ו

לעול המצוות בשעה טובה ומוצלחת

יזכה לרוות ממנו ומכל יו"ח הנחמדים

רוב נחת ואושר אמיתי,

ויראה פרי טוב בעמלו לזכות את הרבים

בחיבוריו הנחמדים, להגדיל תורה ולהאדירה,

לאורך ימים ושנות חיים, אמן.

כברכת,

המערכת

"זקנים משער שבתו..."

יחד עם כל בית ישראל מבכים אנו חרה את הסתלקותם של שלושת הרועים מאורי ישראל, רבותינו שרי התורה והעבודה, משרי' דור הישן, מנהיגי ישראל בעשרות השנים האחרונות, זקני הדור והדרו, כבוד קדושת שם תפארתם

מרן רבי יצחק אייזיק ראזענבוים זצוק"ל

אדמו"ר מזוטשקע

מרן רבי שלמה האלברשטאם זצוק"ל

אדמו"ר מבאבוב

מרן רבי שלום נח ברזובסקי זצוק"ל

אדמו"ר מסלונים

הוי מי יתן לנו תמורתם

ינחם ה' את אבלי ציון וירושלים, ולא ישמע עוד שוד ושבר בגבולנו, ששון ושמחה ישיגו ונס יגון ואנחה, תכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה, אמן.

זכותם יגן עלינו ועל כל ישראל

מערכת "אור ישראל"

שפתי יִשְׁנִים

חידוֹת מרבותינו ז"ע בדורות האחרונים

רבי שמואל שניאורסאהן זצ"ל

האדמו"ר מליובאוויטש

שתי תשובות מהרה"ק רבי שמואל מליובאוויטש זצ"ל

תשובות אלו בחלכה, מאת הרה"ק רבי שמואל מליובאוויטש ז"ע – בנו הצעיר וממלא מקומו של הרה"ק בעל צמח צדק ז"ע מליובאוויטש, ונודע בין חסידי חב"ד בכינוי "אדמו"ר מהר"ש" – חושפות עד פנים חדשות בדמותו הקדושה והנסתרת.

רבינו – נו"ל ב' אייר תקצ"ד ונסתלק יג תשרי תרמ"ג – ה' האדמו"ר הכי מסתורי שבמין אדמו"ר חב"ד. חייו ותהלוכותיו ונסיעותיו הרבות ה' מצוענים במסך של סודיות ושמיימות, שברך כלל לא אפיין את שאר אדמו"ר חב"ד, שדרכיהם ואורח חייהם היו גלויות וחשופות לכל. (נדועה על כך, לשם דוגמא, הנסיעה בהסוואה לבעלו, וחשיפת זהותו הק' בידי הרה"ק המהר"ש מבעלו ז"ע).

עד לאחרונה נודעה מתורתו בעיקר רק דרושי העמוקים והרצופים בתורת החסידות, שבהם תדושים מקוריים בתורה זו. עם פירסום אגרותיו בספר 'אגרות קודש' – בסדרת אגרות קודש לאדמו"ר חב"ד – בשנת תשנ"ג, התפרסמו לראשונה גם כמה מתשובותיו בחלכה ששרדו, שבהן מתגלה גאונותו גם בתחום הגלגה – צד שעד כה לא ה' מוכר ברבים. תשובות נדירות אלו בהל' מילה ובדין ישיבה על ארגוני ספרים מרומים אפוא חשיפה נוספת בתחום עיסוקו בפסיקת הלכה למעשה.

כדאי לציין, שהתשובה זו בהל' מילה נכתבה בכת"ב שבספריית הרה"ק הרש"ב ז"ע אשר במוסקבא, בין מאמריו בחסידות שנאמרו בשנת תרל"ב, וא"כ יש לשער שהיא מאותה שנה.

מידים אנו לידידיו הרב יחושע מונשיין שיח' על שזיכה אותנו בתשובות אלו. ויבורך מן השמיים על כך.

[א]

המתנה במילת תינוק שחשש בעינו ונתרפא

בס"ד

תינוק שביום ראשון שנו"ל נראה שכאב לו עין א' (וקרוב הדבר שזהו מפני שלא שמרו אותו מאור היום כיום ראשון שנו"ל), וביום הרביעי בדקו אותו ונראה אדמומית בעינו השמאלית וכמו שווריקא סומקא על לובן שבעין, ומוגלא יוצאת ונדבקו גבות עינו במוגלא לכינה. והמהול כשדבק אותו אמר שאם יתרפא בבת א' א"צ להמתין שבוע מיום שיבריא, ואם יתרפא לאט לאט צריכין להמתין ז' ימי מיום שיבריא. וביום החמישי בדקו אותו שנית, והאדמומית עברה לגמרי, רק שגבו עליזנה של העין היא עבה קצת, והמוגלא נתהפכה מלובן למראה ירוקה, ועדיין היא דבוקה עד שפתחו אותה ע"י חלב חם. ולכן שואלין אם זהו בכלל שצריכין להמתין ז' מיום שיבריא בשלימות, א"ל!

במשנה כפ"ט דשבת דקל"ז א' קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא. ובגמ' א' שמואל, חלצתו חמה (נשלף ממנו החולי ויצא מגופו, רש"י) נותנין לו כל ז' הברות. וכ"ה ביבמות דע"א א'. ומזה פסק בש"ע יו"ד סי' רס"ב סעי' ב' חולה אין מלין אותו עד שיבריא וממתניים לו כו', בר"א שחלצתו חמה כו', אבל אם חלה באחד מאיבריו כגון שכאבו לו עיניו כאב מועט כו', ממתניים לו עד שיבריא, ולאחר שיבריא מלין אותו מיד.

והו מאוקימתא דרב פפא ביבמות (דע"ב) [דע"א] ב' כגון שכאבו לו עיניו לינוקא ואיתפח ביני וביני (בין עשיי לאכילה ואין נותני' ז' ימי' אלא למי שחלצתו חמה, רש"י), ולכן כ' בש"ע כאב מועט. ועפ"ז הגי' הרמ"א אבל אם כאבו לו עיניו כאב גדול הוי כחולי שבכל הגוף (נ"י פ' הערל). וכ' הש"ך ע"ז, נראה דהיינו באופן שנת' באר"ח סי' שכ"ח ס"ט וכ"מ בני"י.

והוא שבאו"ח סי' שכ"ח ס"ט כ' לעני שמחליין עליו את השבת, וז"ל שם, החושש בעיניו או בעינו ויש בו ציר או שהיו שותתי' ממנו דמעות מחמת הכאב או שהי' שותת דם או שהי' בו רירא ותחילת אוכלא (פי' תחילת חולי) מחליין עליו את השבת. ורבינו ז"ל בש"ע שלו סי' הנ"ל ס"ט ביאר יותר וז"ל, או שיש בה ריר שמגליד תמיד. והוא מדברי רש"י².

וא"כ בנ"ד שהעין היא דבוקה, ה"ז ודאי נגלד שמותר לחלל את השבת, א"כ צריכין להמתין לו ז' מיום שיבריא.

ומה שא' המוהל הסימן אם מתרפא בב"א א"צ להמתין ואם לאט לאט צריכי' להמתין ז', לפי"ד זהו רק השערה בעלמא, שאם יתרפא בב"א א"ז מיחוש חזק כ"א ע"ד המקרה כו'. אבל כשמתרפא לאט, זהו חולי היותר חזק. ואולי יש לדמותו למארז"ל בהפרש בין אישתא דחד יומא, לאישתא דתלתא יומין³. אך שם הכוונה שהחום הוא ג"י רצופי', ובנ"ד הנה מתרפא לאט. ולכן גם לדברי המוהל צריכין להמתין ז' שהם מעל"ע שלימים.

ובאמת בנ"ד יש עוד סניף גדול, ממה שרשום בזכרוננו שכ"ק אאמור"ר זצ"ל⁴ נ"ע כ' תשרי⁵ כדבר מילת אחי אם ילד זה (ג' שבועות קודם לידתו), שימתינו מלמולו עד שיהי' בן ג' שבועות לא פחות, מתשרי הרשב"א בענין משפחה דרפיא דמא. וא"כ גם אם הילד הזה הוא ג"כ אחות הנ"ל שבכלל משפחה הוא גם תינוק הלזה, ולכן עכ"פ להמתין ז' מיום שיבריא זה א"צ לפניו כלל. ובכ"כ יהי' בן ב' שבועות עכ"פ כו'.

[ב]

אם מותר לישב וגבו לספרים

אם מותר לישב על כסא שיהי' אחוריו לארגו שהוא בלא דלתות (שקורין פאליצע)⁷ שנומדים שם ספרים.

2. ביצה כב, א ד"ה רירא.
3. ראה שבת סו, א.
4. אדמור"ר בעל העמח צדק.
5. ראה פסקי דינים יו"ד סי' רסג.
6. =ובין כך.
7. =מדפים.

נ"ל פשוט דמות, שלא מצינו שלא יחזיר אחוריו רק גבי ס"ת בש"ע יו"ד סי' רפ"ב סעי' א'. ולא זכר שום א' מהפוסקים שיהי' הדין כן בספרים. גם י"ל שמה שיש בהכסא דופן מאחרי' לסמוך עלי' ה"ז הפסק ג"כ לענין לחלוק רשות.

ולענין לישוב ע"ג מטה שיש עלי' ס"ת, אסר בש"ע יו"ד סי' רפ"ב סעי' ד', וכ' הרמ"א שם בהג"ה וה"ה שאר ספרים. וע' בט"ז ס"ק ד' שהביא בש' תשרי רמ"א שהניח בצ"ע אי מותר לישוב ע"ג תיבה שיש בה ספרי', והוא ז"ל העלה אם היא מטלטלת שאסור, שגנאי גדול לספרים לישוב עליהם. אבל אם התיבה קבוע במסמרי' לכותל היתר בפשיטות.

וע' בשו"ר ברכה סי' הנ"ל סעי' וא"ו דין ד' שהיתיר גם אם אינה קבוע, מהתוס' במנחות דל"ב. ובפסקי תוס' סי' פ' שכי' ולכ"ע הש"ס וכיוצא בו מותר לישוב ע"ג מטה שהם נתונים עלי', וכ' שזהו כ"ש דמותר לישוב ע"ג תיבה שיש בה ספרים. וכ"ש בספסלי' בהכ"נ שיש בתוכם ספרים וטו"ת.⁸ וחולק על הרב בית יהודא יו"ד סי' כ"ב. [חסר הסיום?]

8. -טלית ותפילין.

בני חיי ומזוני לכל חייהם נמשך בשעת חופתם

כתב הרמ"ק ר' דוב בער מליובאוויטש זי"ע (האדמו"ר האמצעי) בגודל יקרת ערך החופה וז"ל: והענין הוא דבחינת מזליה דחתן ומזליה דכלה כמו שהן בשרשן למעלה זה מעלמה דדכורא וזה מעלמא דנוקבא, מתבטלים לבחינת אי"ן ומתרוממים ומגבהים במקום הנעלה משניהם, שרוא החופה החופפת עליהם יחד, ומתייחדים ומתכללים כאחד שם, "והוא שורש ומקור וכו' להוליד בנים וגם בחיי ומזוני כל ימיהם דבמזלא תליא הכל ממה שריה בעמדם תחת החופה יחד", שחיה כל אחד בבחינת ביטול לאי"ן האלוקי שבשרש נשמתו למעלה שנקרא מזלא, עכ"ל.⁸ דרושי חתונה, ח"ב עמוד תרע"ב

רבי יעקב צבי הירש וואלדמאן זצ"ל

אבד"ק בארשא

אם יש איסור תעשה ולא מן העשוי בעשיית קשר התפילין

ראה עליו גליון יז עמ' ט. כתי"ז זה הוא מפנקס כתי"ז שנמצא בספריית אגודת חסידי חב"ד בקרוינהייטס, ונתקבל מאת ספרן הראשי הרב שלום דובער לוי"ן שי' ותשואות חן חן לו.

בעזהשי"ת יום א' לסדר ברוך ה' אלקי שם... תרל"ד לפ"ק בארשא יע"א

גבר ככולא תני ומתני בר פחתי ובריבי ה"ה הרב החר"ף ובקי בנגלה ובנסתר ונשא וגבה מאוד עוד יגדל כשם טוב אורו יהי' ויופיע כשמש ברקיע ויזכה לכיאת מורה ודאין נופך ספיר בסאפינקע יע"א.

עתה באחי לקיים הבטחתי להשיב לו ביורר ההלכה לפי קט שכלי בענין הקשר של תפילין ובל יפלא בעיני כהה"ג על איחור תשובתי כי בנסעי ממונקאטש לשוב לביתי הלכתי להעלמיץ להקביל פני כאאמ"ו הה"ג ש"י וגם כאאמ"ר נ"י דרש ממני לשלוח לו ביורר הלכה אחת כענין תערובות אר"ה ואני כבואי לביתי השתרגו עלי טרדת הציבור הש"י מאין הפגות מחמת שנשתהיתי בדרך איזה שבועות כידוע לכתה"ג והלומדים דפה בקשו תפקידן להראות להם הלכה תוס' חדשה לדרוש להם בשבת תשובה כנהוג בתפוצות ישראל ובקושי גדול שהי' לי מעט פנאי להשיב לכאאמ"ר נ"י כי לו משפט הקדומה כי מצות כיבוד אב הוא חובה ובין הימים טובים לא הי' לי פנאי, אך עתה נודרתי למצותו והנני מושיבו. זה תורף שאלתו שהקשר של ראש של מעכתה"ג נעשה עפ"י סוד כמו שני דלתי"ן כתמונות מ"ם סתומה וזהו אומנת גדול לעשותו אפי' אחד מאלף מהאומנים בקושי יתקנה מה יעשה כהה"ג כשבודק תפיליו ומתיר התפירות אם יסתור הקשר הזה לא ימצא מי שיתקנו אי עדיף לסלק הרצועה כך כמות שהיא עם הקשר ולחזור ולשימו כך קודם שיתפור התפילין ולאחר שיתפור התפילין נשאר הרצועה עם הקשר מונחת מאיליו כמו שהי' מקדם ונסתפק מעכתה"ג אם אין בזה משום לתא כעין תעשה ולא מן העשוי כמו המביא בנף מבגד אחר עם ציצית ותפרו בטלית דפסול משום תולמ"ה.

והן הראנו הה"ג החסיד בנש"ק מו"ה דוד הלברשטאם נ"י האבד"ק קשאנאב (בנו של מרן הגאון הקדוש רשכבה"ג מוהר"ח שליט"א האבד"ק צאנו). דברי המג"א סי' ט"ז סק"ג שמחלק דהיכי דנקרע הטלית חוץ מג' דמותו לתפור משום דתחילת עשיתו בבגד הזה בכשרות עדיף ורצה הה"ג הנ"ל לדמות לזה גם נד"ר דנעשה ג"כ הקשר תפילין הזה בתחילה בכשרות אכן אפי' לפי סברא זו היינו דוקא אם לא הסייר עכ"פ הרצועה מן התפילין לאחר שהתיר תפירתו הי' אפשר לדמות קצת לדברי המג"א הנ"ל אבל אם הסייר לגמרי הרצועה משם (כגון כשצריך לבתים חדשים כנודע או כדומה) הרי זה דומה לאלו

הסיר הציצית לגמרי מן הטלית או נקרע ונפרד לגמרי מן הטלית דודאי גם המג"א מודה דבכה"ג לא מהני שיחזור ויטלנו בהטלית כך כמות שהוא דכל שהושר ונפרד לגמרי מן הבגד כבר בטל לגמרי מעשה הראשונה מה שנעשה תחילה בכשרות והוה לגמרי כמעשה חדשה עכשיו וצריך לעשותה כתיקנה והוה כמטיל ציצית חדשים לגמרי ואי לא הוה ככלל תעשה ולא מן העשוי כנודע.

והנה בתפילין של יד אין רואין מעשים בכל יום שמתקנים הקשר והיו"ד קודם שמכניסין הרצועה לתוך המעברתא ובפרט אותן שנוהגין במנהג ספרד לשום הכפל לתוך המעברתא שנוח להם יותר כשעושין הקשר והיו"ד קודם ההכנסה להמעברתא כנודע לבקיאים והרי לגירסת רש"י שבת דס"ב (וטעמו שם כדי שיהי' שם שי"ן דל"ת יו"ד נשלם דהיינו השי"ן בגוף הבית של ראש והדל"ת ברצועה של ראש והיו"ד ברצועה של יד) א"כ גם קשר של יד הוא מהל"מ והרי דינו ראוי להיות כדין השל ראש ואעפ"כ אין רואין שעושין אותו קודם ההכנסה להמעברתא. מיהו בזה אפשר לומר דשאני האי דעכ"פ כבר מתוקן התפילין של יד ונתפר כראוי מקרי שפיר עשיית קשר הזה אפי' קודם הכנסת הרצועה לתוכו עכ"פ בשם קשר של תפילין דכיון דבגוף התפילין לא חסר דבר כ"א השמת הרצועה בתוכו הרי זה בשם קשר של תפילין יכונה כלומר של תפילין מתוקנים משא"כ נד"ד דמיירי קודם התפירה. או אפשר דכל עיקר החששא לדמותו לכעין דין תעשה ולא מן העשוי אינו בשביל עשיית הקשר רק בשביל תליית הרצועה בהתפילין הוא שצריך להיות השמת הרצועה בהתפילין המתוקנים כראוי דעשיית הקשר דנעשה בהרצועה לא אכפת לן אם קודם התלי"י בהתפילין או אח"כ דעכ"פ הרי נעשה הקשר על רצועה שלימה ומתוקנת רק ההשמה והתלי"י בהתפילין אח"כ הרצועה עם הקשר צריך שיהי' הושם על תפילין מתוקנים בתפירתן, ועוד דמן לימא לן דבאמת שפיר עבדי אלו המקדימין עשיית הקשר בשל יד קודם שתולין בו הרצועה וערבך ערבא צריך.

אכן מדברי הרמ"א אור"ח סס"י ל"ב כת' ולא יעשה הקשרים אלא לאחר שעשה השיו"ן מתפילין ואח"כ יעשה הדל"ת ואח"כ היו"ד כסדר אותיות השם עכ"ל והרי הרמ"א בד"מ סי' הנ"ל הביאו המג"א סי' הנ"ל ס"ק נ"ג ס"ל דלכתחילה צריך שתהי' השיו"ן נעשה מגוף עור הבית ע"י שיקמט העור עצמו וכדעת המחבר בסי' הנ"ל ואדרבא המחבר הרי לא הזכיר כלל בדרך לשון לכתחילה ע"ז ומשמע דמעכב אפי' בדעיבד אם לא נעשה השיו"ן ע"י קמט בגוף העור והרמ"א שלא הגיה עליו בזה כלום לומר דבדעיבד עכ"פ אין לפסול משמע דלהלכה למעשה מסכים עם המחבר שמעכב אפי' בדעיבד ולאיוה צורך כתב הרמ"א כאן שלא יעשה הדל"ת קודם שיעשה השיו"ן הא בלא"ה אין לעשות השיו"ן עד לאחר תפירת הבית ותליית הרצועה בו ועשיית הדל"ת אח"כ בהרצועה דלאחר שכבר נתייבש עור הבית ונגמר א"א לקמוט בו שום דבר כנודע ועוד דכל זמן שלא עשה השיו"ן כהבית הרי לא נגמר התפילין כמו כשלא תפרו עריין דהא שניהם כלומר עשיית השיו"ן ותפירת התפילין מהל"מ הן ואיך תולה עליו הרצועה ועושה הקשר ודל"ת בו קודם שנגמר בעשיית השיו"ן בו, ומה גם קפידה דעשיית השיו"ן ודל"ת ויו"ד אינו אלא אזהרה לכתחילה כמבואר בש"ע של הגאון רש"ז בעל התניא (וכן ברין דהא כיון דאינו

אלא משום שיהי השם כסדרן וכבר ביארתי בחשו' אחת [יעויין חלק יור"ד סי'] דכתיבת שמות הקדושים אינו מעכב אם נכתבו שלא כסדרן בס"ת, דבפרשיות של תפילין ומזוחות בלא"ה בעינן כל הפרשה שתהי' נכתבה כסדרה אבל לאו מן השם הוא זה כלומר לא מפאת קדושת וחומרת שמות הקדושים כנודע והסכים על ידו הגאון אבר"ק לבוב ני"ו) ואי נימא דיש בעשיית הקשר או תליית הרצועה בהתפילין איזה סדר מפאת דין לתא דתומל"ה הרי מעכב אפי' בדעביד אע"כ דאין בכה"ג משום לתא דתומל"ה כלל.

איברא דמלשון הרא"ש כסדר שימושא רבא כשמונה והולך סדר עשיית תפילין דנקיט בלשוננו ואחר שיעשה התיחורא כו' יתפור אותם כו' ואחר כך יכניס הרצועה בתוך המעברתא ויעשה קשר של תפילין כו' וכן הוא ג"כ לשון הטור או"ה סי' ל"ב מדנקיט בלשוננו ואחר וכן ואחר כך משמע לכאורה דיש קפידה במלתא אי"כ דוקא אחר התפירה בעי' שיכניס הרצועה ולא קודם התפירה וזהו דעל עשיית הקשר שלא כתבו גביו לשון ואח"כ אלא כתבו סתם ויעשה הקשר י"ל דאין הקפידה בעשיית הקשר באיזה זמן יעשה רק עיקר הקפידה הוא על תליית הרצועה (והאי דנקטו עשיית הקשר לאחר כל המעשים היינו מפני שהוא ענין בפ"ע נקטוהו לבסוף ועוד דהא מיירי שם בתפילין של ראש ובתפילין של ראש אם יקדים עשיית הקשר קודם הכנסת הרצועה להמעברתא שוב א"א להכניסו אח"כ לאחר התפירה כמובן וממילא א"א לעשות הקשר כ"א לאחר כל המעשים) עכ"פ משמע מדבריהם דתליית הרצועה צריך שיהי' לאחר תפירת התפילין. ולפ"ו א"ש מנהג הסופרים דעושיין הקשר בשל יד תחילה ואח"כ מכניסין הרצועה לתוכו דעיקר הקפידה הוא רק בתליית הרצועה שיהי' לאחר שכבר נגמר התפילין בתפירתו, (וקצת יש לעורר דגבי תפילין של יד לא נקטו בלשונם כלל הסדר בלשון ואח"כ כמו שנקטו בשל ראש וא"ל דבאמת נשתנה דין של יד ואין קפידה בו כלל דהא גופא קשיא מה טעם יהי' נשתנה דינו מדין של ראש בזה בענין סדר הכנסת הרצועה בו אם לאחר התפירה דוקא או לא. ואולי מפני שלא רצו להאריך בלשונם סמכו עצמם במה שנקטו בלשונם גבי מנין סכום התפירות בשל יד שיעשה כמו בשל ראש הרי דיגילו כבר דשוין הן של יד עם של ראש ממילא נקיט ג"כ על כל סדר עשייתו דשוה של יד לשל ראש בקפידת כל הדברים) וא"כ בנר"ד יש לומר דאיכא משום לתא דתומל"ה כך משמע לכאורה מלשונם הנ"ל דיש קפידה במלתא.

מיהו הרמב"ם ז"ל לא דקדק כלל למינקט בלשוננו בסדר עשיית התפילין והכנסת הרצועה להזכיר בדקדק איזה יעשה תחילה וגם המחבר בסי' ל"ב כתב סתם יכניס הרצועה לתוך המעברתא ולא דקדק לכתוב בלשון ואח"כ יכניס כו' משמע דאין קפידה במלתא כלל מעיקר הדין ומהרמ"א גבי עשיית השי"ן ודל"ת ויו"ד שזכרנו למעלה מוכח דאפי' בתליית הרצועה אין קפידה אם יכניס קודם שתפרו להתפילין דהא לא משכחת לה שיקדים עשיית הקשר והדל"ת קודם להשי"ן אם לא שיכניס עכ"פ הרצועה לתוכו קודם שיתפרו ולאחר שכבר נתפר א"א שוב להכניס הרצועה המתוקנה בקשר של ראש כנודע (ולשון הש"ע של הגאון רש"ז הרב בעל התניא הנ"ל כוזה אין לו הבנה כלל שהזכיר בזה"ל קשר של תפילין ה"מ שלאחר שהכניס הרצועה לתוך המעברתא יעשה קשר כמין

דל"ת בש"ר וכמין יו"ד כש"י להשלים אותיות כ"ר עם השי"ן שבש"ר וטוב ליהרהר להשלים השם כסדרו שמתחילה יעשה השי"ן ואח"כ הקשר ש"ר וקשר ש"י אח"כ כסדר אותיות השם עכ"ל הנה ראשית דבריו שלאחר שהכניס הרצועה כ"ר יעשה קשר כ"ר משמע לכאורה שחייב גמור וקפידה במלחא לעשות הקשר אחר ההכנסה להמעברתא דוקא ומיד תכ"ד אמר שאינו אלא זהירות לעשות כסדרן והיינו כעין שהוכחנו למעלה מהרמ"א הנ"ל דהא הגאון בהש"ע שלו שם מחמיר שיעשה דוקא השי"ן ע"י קמט ממש שלא ע"י דפוס, ומה גם דע"י דפוס כ"ש שא"א לעשות השי"ן לאחר התפירה כנודע. וגם קשה מנא לן דעשיית הקשר צריך להיות אחר התפירה הא מלשון הרא"ש וטור עצמן ג"כ לא משמע שיהי' קפידה כ"א על הכנסת הרצועה בלבד שיהי' לאחר התפירה כמ"ש וצ"ל דלשונו שבראשית דבריו הן לאו בדוקא).

ואיך שיהי' הוא דבר רחוק מאוד שאלמלא הי' באמת קפידה דבר לא יתכן שיהי' שותקין כל הפוסקים מלהזכיר דבר זה מפורש קפידה זו כדרך שזכר הרמ"א מענין עשיית השי"ן ודל"ת ויו"ד כסדרן וכ"ש אי נימא שיהי' העכבא - בדעביד וק"ו אי נימא דאפי' בשעת הדחק כמו בנד"ד יהי' איסור דבר דאין סברא כלל שישתקו הפוסקים מלהזכיר מפורש איסור שהוא דבר רגיל והוה כנודע.

והאמת יורה דרכו דגם הרא"ש וטור דנקטו לשון ואח"כ לא מדין תורת קפידה נקטו כך אלא אורחא דמלתא סידרא דמנהגא נקטו שכך הוא הדרך בעשיית תפילין חדשים כנודע ומה גם לחלק בין עשיית הקשר להכנסת הרצועה ודאי דאינו סברא כלל דאנא מצינו רמז ע"ז בש"ס כלל שיצטרך להכניס הרצועה טפי לתוך המעברתא התפירה מעשיית הקשר ואי משום לישנא דמעברתא דמורה לכאורה כן שהרצועה יעבור בו וזהו שייך טפי לאחר שנתפר הבית מזה אין ראי' די"ל דלישנא דמעברתא אחי רק לאפוקי שלא תהי' הרצועה גוף אחד מגוף עור של הבית והתיתורא (דהא הרצועה כשירה אפי' של קלף כמבואר בפוסקים רק שתהי' שחורה וכן לעשות הבית אינו מתויר מקלף דוקא דאפי' מעור שאינו מעובד כשר רק שיהי' של עור בהמה שהורה כנודע) וגם שתהי' הרצועה עוברת בתוכה שיהי' יכול להזיזה להרצועה ולמשכה כשיצטרך אבל מנלן דאין היתר לשום מעברתא שיהי' יכול להזיזה להרצועה ולמשכה כשיצטרך אבל מנלן דאין היתר לשום הרצועה קודם תפירת התפילין ואדרבא על עשיית הקשר הי' אפשר לדקדק טפי שיצטרך לעשותו לאחר התפירה דהא קראוהו בש"ס קשר של תפילין ואפשר לומר דלא נקרא בשם קשר של תפילין כ"א כשנעשה לאחר שכבר היו התפילין מתוקנים ונגמרין אפי' בתפירתן והכנסת הרצועה לתוכן אבל אופן הכנסת הרצועה לתוכן אם קודם התפירה או אח"כ מנ"ל, מיהו באמת גם על עשיית הקשר אין הוכחה מלשון קשר של תפילין דא"כ גם על השי"ן של תפילין נימא כך דצריך לעשותו ואחר שכבר נגמר התפילין בא מעשיו בתפירתו ועם רצועותיו, והקשר מדקראוהו בש"ס שי"ן של תפילין וזה ודאי אינו דהא א"א לעשותו ע"י קמט או דפוס כ"א קודם תפירתו וקודם שימת הפרשיות לתוכו כנודע אע"כ דהאי דקראוהו בשם שי"ן של תפילין - דאינו אלא לסימנא בעלמא לדעת מאיזה שי"ן אנו מדברין נתנו סימן שהוא השי"ן שנעשה על הבית שיהי' ממנו - תפילין או

דאפי' קודם שנגמר כהלכתו בכל תיקונו מ"מ שם תפילין עליו וה"נ בהקשר אמרי דמטעמים אלו נקרא בשם קשר של תפילין וא"צ לדבר מזה כלל.

ואמנם לתן טעם בדבר מ"ש באמת לא יהי' קפידה במלתא נרלפענ"ד ההענין הוא כן דאע"ג הדרעת נותן לרמות המצות אהרדי אפי' מצוה שלמדנו רק מהל"מ ועל דרך משל אלו לא הי' מצות ציצית מפורש בתורה ממש רק הי' באה כהלכה למשה בסתם מסיני שיהי' לנו ציצית על בגדינו של ד' כנפות אע"פ שהי' באה ההלכה למשה בסתם שיהי' לנו ציצית ולא הי' באה מפורש עליו בהדי' האיסור של תעשה ולא מן העשוי רק סתם שיהי' לנו ציצית על בגדינו מ"מ הי' הרעת נותן לרמות מצוה זו לשאר מצות המפורשים בתורה כגון סוכה ומוזה ולהחמיר שיהי' ג"כ תולמ"ה דמהיכי תיתי נימא שיהי' מצוה זו בשביל שאינה מפורשת בתורה ממש רק מההל"מ קולא בשביל זה בענין דין תולמ"ה משאר מצות המפורשים בתורה דלו יהי' אלא ספק בדבר (דהא כל הנך שלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן לא נאמרו כ"א בדברים שמפורשים בתורה כמבואר בספר כריתות מהר"ש מקינון בתחילתו אות ט' בשם תשרי הגאונים ז"ל ויעויין בש"ס נזיר ריש דנ"ז ע"א דאהוה דון ר"ע במתני' שם ק"ו לרביעית דם שיהי' הנזיר מגלח עליו מעצם כשעורה וא"ל ר' אליעזר ור"י דאין דנין ק"ו מהלכה וקאמר בגמ' שם איבעו להו עצם כשעורה הלכה ורביעית דם ק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה או דלמא רביעית דם הלכה ועצם כשעורה ק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה תא שמע עצם כשעורה הלכה ורביעית ק"ו ואין דנין ק"ו מהלכה עכ"ל הגמ' ולבאורה מה נ"מ בזה ולאיוה נפקותא קאיבעי להו כלל דבר זה.

ולכן הי' אפשר לומר דהנ"מ הוא לענין כזה דאי עצם כשעורה הוא הלכה הוא המלמד שלמידין ממנו שפיר אין למידין ממנו דאין למידין מדבר שאינו מפורש בתורה בהדי' אבל להיפך אם המלמד מפורש בתורה בהדי' אלא שהלמד שאנו באין ללמוד אותו הוא דבר שאינו מפורש בהדי' רק מהל"מ י"ל דלמידין אותו דהא מדבר המפורש באנו ללמוד עכ"פ אבל אי רביעית דם הוא הלכה י"ל אפי' בכי האי גוונא שהמלמד מפורש בתורה בהדי' אין למידין דאין למידין כ"א כששניהם מפורשין בהדי' בתורה המלמד והלמד וא"כ כשהביא אח"כ ת"ש דעצם כשעורה הלכה שהוא המלמד י"ל דאתא לאורי' ולמפשט דהקפידה הוא רק כשהמלמד יהי' דבר מפורש בתורה אולם ז"א דמשמעות דברי רש"י ותוס' ושיטה מקובצת שם לא משמע כן דהא באמת עיקר דין רביעית דם נלמד מקרא שיש לו טומאה עכ"פ אלא החומר שלו היינו טומאת האוהל שזהו הגור שיהי' קל וחומר עי"ז מעצם כשעורה הוא שמסתפקין עליו אם הוא ג"כ מפורש בתורה או אינו אלא מהלכה וא"כ י"ל דאדרכא דזהו ודאי דאין ספק דבענן שיהיו שניהם המלמד והלמד מפורשין בתורה בהדי' וכמ"ש רש"י בהדי' ארישא דאיבעי אי המלמד שהוא עצם כשעורה הוא הלכה כת' רש"י הטעם דאין דנין ק"ו אלא במידי תרווייהו דמירי לה מקרא יעויי"ש"ה ברי דע"ז ליכא ספק כלל אלא על החומר אי בעינן שיהי' חומר ג"כ מפורש בקרא או סגי כשהחומר הור מהלכה דכיון דעכ"פ תרווייהו מפורשין בתורה והרי הוא חומר עכ"פ מהלכה מספקין דלמא נידון שפיר בק"ו בכה"ג עכ"פ ועיין בספר באר יעקב בחידושי כללות הסוגיות שם כלל כ"ב ולדברינו מובן היטב דברי רש"י יעויי"ש"ה

(ויעוויין בס' יבין שמועה וס' גופי הלכות בזה כי אינם ת"י שני ספרים הללו רק הבאר יעקב מביאם שם) מ"מ הי' לנו להחמיר מספיקא דשמא כוננת ההל"מ הי' דוגמת המצוות המפורשת בתורה דהא באה ההלכה סתמא א"כ מידי ספיקא עכ"פ לא נפקינן אמנם זהו דוקא במידי דדמי לשאר מצות המפורשין משא"כ במידי דלא דמי כגון הכא בקשר והכנסת הרצועות דלא דמי למזוזה וציצית דהתם הבגד והבית הן חול בעלמא ואינן מן המצוה כלל רק הציצית והמזוזה לבדן הן המצוה שצותה התורה לעשות עליהן ציצית ומזוזה שייך שפיר שתבא הקפידה שיהי' הבגד והביתמוקדם להציצית והמזוזה שכך הוא ענין המצוה לשום עליהם ולא שישים הבגד והבית על הציצית והמזוזה שהמצוה הוא שיעשה עליהן הציצית והמזוזה ולא שיהי' עשוי מאליו (ובהכי מוכן סברת המג"א שזכרנו למעלה גבי ציצית כשנקרע חוץ מג' דמותר לתפרו דבכה"ג לא מקרי תול"ה הבגד והציצית ודו"ק) משא"כ בתפילין דהכל הוא בכלל המצוה לכתוב פרשיות ולעשות בתים ולשומן בהבתים ולתפרן בגידין ולשים בהן רצועות ולעשות קשרים בהרצועות ולהחירן אלא שיש מהן שהוא מפורש בקרא ויש הן שבא רק מהל"מ אבל עכ"פ הכל בכלל הוא מן המצוה שכך הוא המצוה הו' לעשות התפילין ממינים הללו ובאופנים הללו מה שייכות יש בכה"ג שתבא הקפידה דוקא לשום הרצועה על התפילין שמא להיפך הוא שהקפידה הוא לשום התפילין על הרצועה שהרי זהו מן המצוה כמו זה מה קדימה ואיחור יהי' בזה והרי השי"ן עושין נמי קודם גמר הבית כי אין נפקותא בקדימה ואיחור בזה זולת שנבא עליו מדין תורת כסדרן שיקדים המעשים הרגילין במלאכה הו' להיות קדומים כדרך שבאה הקפידה בכתיבת פרשיותיו שיהי' נכתבין בסדרן שלא יקדים המאוחר ונאמר שגם בפעולות הללו יש סדר לפעולתן שיהי' דוקא בדרך זה לשום הרצועות לאחר תפירתן ולעשות הקשר אח"כ (ובסמוך אי"ה נדבר מזה אם יש בפעולות הללו משום כסדרן) אבל ענין תולמ"ה לא שייך בזה כי אם קדימה ואיחור.

וגם מדין סוכה אע"פ שגם הדפנות הם מן המצוה אין ללחוד כאן דבסוכה - מותר מטעם זה לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות דער כאן לא פלידי הפוסקים באו"ח סס"י תרל"ה בנועץ ד' קנים ומשים עליהם תחלה הסכך לשם סוכה ואח"כ אורג ועושה הדפנות אי כשר או לא כ"א מטעם דכל עוד דליכא שום מין דופן ס"ל להאוסרים שם דבכה"ג אין עליו שם סכך כלל דלא מקרי סכך עד דאיכא עכ"פ איזה אוהל תחתיו כשיעור טפח עכ"פ שזוהו שיעור אוהל אבל בדאיכא עכ"פ קצת דופן כשיעור טפח שהוא שיעור אוהל כו"ע מודים שם דכשר אע"ג דגומר ועושה הדפנות אח"כ אע"ג דבשעת הנחת הסכך לא הי' הדפנות כשירין כלל וא"כ לא מיבעי להמתירים שם אפי' בדליכא שום דופן אפי' טפח מוכן דבכה"ג ליכא משום לתא דתולמ"ה אלא אפי' להאוסרים שם עד דאיכא שיעור אוהל טפח עכ"פ מוכן דליכא בזה משום לתא דתולמ"ה דהא טעם הצרכת דופן טפח אינו אלא שיהי' שם סכך עליו אבל לא משום קדימת הסכך ומלתא דתולמ"ה ועוד דא"כ למה בהי' לו בקדימה ואיחור לכך לכ"ע כשר וכן הוא הטעם בחוטט בגדיש בפ"ק דסוכה וא"כ אדרבא יש כאן משנה מפורשת דבכה"ג כיון ששניהם מכלל המצוה שייך בהו דין תולמ"ה ואין נפק"מ איזה מהן מקדים או מאחר.

גם לרדן מדין תורת כסדרן ג"כ אין שום סברא דמי חמיר מעשה פעולות הבתים ורצועות והקשר מדין כתיבת ס"ח שלא קפדה התורה בה שיהי נכתב כסדרן ואפי' בכתיבת השמות הקדושים דאינו מעכב בדעביד אם לא כתב אותן כסדרן כמש"ל ואע"ג דתפילין חזינן דחמורין בזה וצריכין להיות כתיבתן כסדרן דוקא היינו משום דגלי קרא ע"ז בהדי' ובמאי דגלי גלי ומאי דלא גלי מהיכי תיתי לנו לבדות מלכנו, ועוד דאי נימא כן נצריך שיעשה הבתים דוקא לאחר כתיבת הפרשיות וגם יתקן הבית של ראש עם הרצועה והקשר קודם שיתחיל לכתוב הפרשיות של יד שיהי כל מעשי התפילין כסדרן כמו שצריך להקדים כתיבת פרשיות של ראש לשל יד ומעולם לא שמענו דבר זה וא"צ לדבר מזה כלל א"כ ממילא ה"ה בענין שימת הרצועות ועשיית הקשרים ג"כ למה יצטרך יותר להיות אחר תפירתן דוקא.

עבודת כהן גדול ביום הכיפורים - בעת החופה

חתן ביום חתופתו הוא אצלו כיום הכיפורים, ולכן מצינו שיום החופה דומה ליום הכיפורים ב"א דברים: א) ביוה"כ מביאין ב' שעירים, אחד לח' ואחד לעזאזל, כן השתי כוסות שתחת החופה, האחד שוברים והשניה נשארת שלימה, ב) ביוה"כ היה הכהן גדול ב' מיני דמים לפני כפורת והפרוכת, אחת למעלה ושבע למטה, כן מברכין הברכות בשעת הקידושין גב' כוסות, וברכה אחת (ברכת אירוסין) מברכין קודם הקידושין, ושבע ברכות (ברכות נישואין) לאחר קידושין, וכן בסעודה מברכין קודם ברכת המזון ברכה אחת (שהשמחה במעונו), ושבע ברכות לאחר ברכת המזון, ג) ביוה"כ קרא הכהן גדול בספר תורה ואח"כ היה מברך, כן בחופה קודם קוראין הכתובה ואח"כ הברכות, ד) ביוה"כ היה לו להכהן גדול שני שושבינין, הסגן בימינו והראב"ד בשמאלו, כן החתן יש לו שני שושבינין, אחד מימינו ואחד משמאלו, ה) כמו שהייתה שבעת ימי המילואים, כן יש שבעת ימי המשחה, ו) כמו שהיה מזבח שהקריבו עליו קרבנות ונסכים, כן מכינים על השולחנות אכילה ושתייה, ז) כמו שהלויים היו משורים בבית המקדש, כן הכלי הומר מנגנים בחתונה, ח) כמו שהזבח לשם ששה דברים (לשם זבח, לשם זובה, לשם ה', לשם אישים, לשם ריח, לשם ניחוח), כן מברכין ששה ברכות (מלבד ברכת היין), ט) כמו שהיו שבעה מיני קרבנות, כן יש שבע ברכות (בצירוף ברכת היין), י) כמו שהיה זריקת הדם על המזבח שתי מתנות שהן ארבה, כן יש שתי כוסות ששופכין מזה לזה, יא) כמו ששירי הדם היה שופך ליסוד, כך שותין מהכוסות.

אגרא דבי הילולי, מזמור לתורה את ו'

רבי משה גרינוואלד זצ"ל

אבדי"ק חוסט והגלילות

בעל "הערוגת הבשם"

דרוש לבר מצוה

ראה עליו באור ישראל' גליון יב עמ' ט.
דרוש הנוכחי דרש בטעודת בר מצוה של בנו הגה"ק בעל ויגד יעקב זצ"ל בעת שהגיע לכהן פאר בעיר
חוסט בשנת תרנ"ג, וכתב ע"י הטון רבי חיים ישכר דוב גראס אבדי"ק פעטריווא מח"ס 'כתיבה לחיים'
ע"תו תלמיד רבינו בעל הערוגת הבשם. להלן העתק כמה שורות מעמדים הראשונים של המחברת:
"בעזרה" דרוש לבר מצוה מה שדרש דורש משה רבינו בבחניס דקיק חוסט בעת בואו לשם לרב
ולפטרו ונלמרה ל... [מלה אחת לא קריא] לאבד"ק".
תודתנו לר' יעקב חיים רוטנער שי' שהעמיד את כנ"י לרשותנו. תשואת תן חן לו.

מדרש ילקוט (ילקו"ש קהלת רמו תתקצא) מה דכתיב (קהלת ד, יג) טוב ילד ממסכן
ותחכם זה שם טוב, ולמה תחכם שהוא מביא הברייתא לאורחא טבא, ולמה נקרא ילד
מזדונג לבר נש מתלת עשר שנין, ממלך זקן וכסיל זה יצר הרע והיא מבין הברייתא
לאורחא בישא.

ההדקדקים רבו ואין להאריך. וביותר יש להבין למה נקרא היצ"ט בג' שמות הללו
והלא דבר מה רמזו בזה.

ונלענ"ד לבאר ומקדם נקדים מדרש (משלי) [שה"ש פ"ה] עה"פ [משלי כד, ז] ראמות
לאויל חכמות, למה"ד לתלילות של עפר הטפש אומר מי יוכל להסירו מכאן והפיקה
אומר לא אדם אחד נתנו כאן אני אסיר משפילה אחת היום ואחרת למחר, וחד אמר
לפרי התלוי בשמי קורה הטפש אומר מי יעלה אחריה וירדנה, והפיקה אומר לא אדם
אחד תלאה אקשור קנה על קנה וירדנה, ואחרים אומרים לקרסטל נקוב שמכניס בוז
ומוצא בוז הטפש אומר מה הנאה יש לי בזה והפיקה אומר לא שכר יגיעה אני [מקבל],
הכוונה בזה כי חכמ"ל מלמדנו אורחות חיים אשר בהצילך המשכיל ונבין ידע ויזהר
בהם מפח יקוש ומרשת אשר טמור לרגליו, שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום,
לעכבו ולמנעו מלכא אל תכלית שלימות הנפש להגות בתורתו הקדושה יום ולילה להגות
ותורה ועבודה וגמילות חסדים, והמניעות שלפי הנראה מונעים אותו הם ג', האחד כי
היצה"ר בא לפניו ואומר לו שאתה חומר עכור אדם מאדמה וצריך אתה להכניס את
עצמך ולחזור אחר צרכך שהם מרובים כי צרכי עמך ישראל מרובים, ואיך אתה תניח
עסקך ותעסק בתורה ומצות, וזה היא נקרא קוצר המושג להשיג תורתו הקדושה, אבל לא
זה הוא האמת כי בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו, רק יעשה אחר בכל כוחו ולאט
לאט ילך ממדרגה למדרגה עד שיבא למדרגה להסתפקות המיעוט וישבור תאוותיו
וחמדותיו ויוכל להסתפק במעט ולא לילך אחר מותרות, ואז ממילא יוכל לעסוק בתורה"ק
ובמצות ויוכל לבא בתדרי המלך.

ועל זה פירש הפסוק בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, והיינו מה שנוגע לעניני שמים
בעבודת השם והיינו בשמים, אז יודע בנפשו ממעל שיש בו חלק אלקי ממעל ויוכל לבא

למעלות דאורייתא, ועל הארץ בעניני גופו וארציות אשר יודע שהיא מתחת ותסתפק במיעוט ולא ירדוף אחר מותרות.

והנה אמרו חכמו"ל שהילד מבטן אמו לומדים אותו כל התורה כולה וכשבא לאור העולם שוכח הכל, וכתבו הספרים הטעם מפני מה מלמדים אותו והלה סוף הוא שישכח הכל, וכתבו הטעם מפני דבאמת התורה היא עמוק עמוק מי ימצאנה, וכמו שאמרתי לעיל שזה היא מדברי היצה"ר אשר רוצה בזה למנעו מכל, מאחר שאין ביכולתו להשיגו, ע"כ גזרה חכמתו הבורא ברוך הוא שילמדו כל התורה כולה בבטן אמו כדי שישאר הדבר בכח שכלו ונפשו עד שיבא לאור העולם השפל הזה יהי בכח להוציא מכוח אל הפועל להבין ולהשיג ולהעמיק בה.

וכזה נראה לכאר המסורה ג"פ וראיתם, וראיתם אותו, וראיתם את הארץ מה היא, וראיתם על האבנים, הענין היא כך, שאם יבא עליו מלחמת היצר אשר רוצה להדחתו מהסתפח בנחלת ה' בטענתו הנכבדה שאין ביכולתו לעלות במעלת דאורייתא ולהשלים את עצמו בתורה ובמצות מחמת קוצר המושג ומחמת עומק המושג הנזכר לעיל, על זה אמר כנגד קוצר המושג וראיתם את הארץ מה היא דהיינו הארציות שלך שלפי דעתך ודמיוןך מונע אותך, מה היא שמעט תוכל לכבוש את כל התאוות ותוכל להסתפק במועט, ארובה וראיתם אותו תדע שיש כך חלק אלקי ממעל אשר יש ביכולתך לבוא לכל מעלות, רק תרצה באמת וכיגיעה רבה. וכנגד עומק המושג אמר וראיתם על האבנים, דהיינו שכבר יש הדבר בכוח שכלך ונפשך מה שכבר למדת כל התורה בבטן אמך וממילא תוכל להוציא מכוח אל הפועל.

והנה מלבד ב' המניעות אשר זכרנו לעיל יש עוד מניעה ב' דהיינו ריבוי חכמות התורה אשר ארוכה מארץ מדה ורחוב מני ים ומי יבא עד תכליתה, ואי אפשר לגמור אותה כי השכחה גוברת, מה שאלמד היום אשכח למחר, אולם גם זה אינו כי לא עליך המלאכה לגמור, עשה מה שביכולתך ותקח שכר הלומד.

וממילא מבורר במדרש הג"ל ראמות לאויל חכמות ואינו יכול להשיג אותה היינו חכמות התורה, ומפרש הטעם חד אמר למה"ד לתלילות של עפר דהיינו המניעה היא מחמת גופו וחומרו העכור המעכבו דהיינו קוצר המושג, הטיפש אומר מי יכול להסירו מכאן כי היא מלאכה גדולה ודבר גדול וכבידה שימנע א"ע מכל תענוגי העולם הזה ולעסוק בתורה"ק ובמצות, אבל הפיקח אומר אטור משפילה אחת היום ואחרת למחר עד שלאט לאט מעט מעט אבוא אל השלמות האמיתי.

ותד אמר למה הוא דומה לפרי התלוי בשמי קורה, דהיינו שמרמו על המניעה ב' היינו עומק המושג דהרברים תלויים ברומו של עולם, הטיפש אומר מי יעלה אחריה השמים דהיינו איך אפשר האדם המגושם שהוא טיפה סרוחה להשיג התורה שהיא עמוקה מאוד והמצות, וממילא אנגע מהכל, אבל הפקח אומר לא אדם אחד תלאה כמו שהשיגו אדם אחד גם אני אשיג אותה, אקשור קנה על קנה ואורידנה, דהיינו בשקידה רבה אפשר לבוא בחדרי המלך.

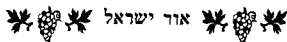
אחרים אומרים לקרטל נקוב שמכניס בזה ומציא בזה, דהיינו המניעה הג' אשר זכרנו לעיל עבור כי השכחה גוברת הטיפש אומר מה הנאה יש לי אם אגע לריק, אבל הפיקח אומר לא שכר יגיעה אני נוטל גם אם אשכח מה בכך אעשה מה שהוא מוטל עלי לעשות ואקבל שכר.

עוד יש סיבה להסיר המניעה הג' דהיינו שיתעסק ויחזק בתורה ועבודה בימי הילדות, כי הלומד ילד טוב למה היא דומה לדיו הכתובה על נייר חדש, וכמאמר הגמ' כמה פעמים דגירסא דינקותא מתקיים כי או דברים חרושים וחקיקים על לוח לבו הזכרונו וממילא לא ישכח.

ובזה פרשתי ע"נ פסוקי פ' שלח, שאמר להם משה רבינו ע"ה עלו זה בנגב ועליתם את ההר וראיתם את הארץ מה היא והתחזקתם ולקחתם מפדי הארץ והימים ימי ביכורי ענבים. שהזהיר אותם משה רבינו ע"ה שכל יחטאו, וכל תכלותם הוא שיהיה כל מגמתם וחשקם ורצונם לקיים ולעסוק בתורה"ק יומם ולילה, וידוע שנגב היא נקרא חכמה כמו שאמרו הרוצה להחכים ירדים והרוצה להעשיר יצפין וטימנך שלחן בצפון ומגורה בדרום, וזהו פירוש הפסוק שנאמר אצל אברהם אבינו ויסע אברהם הלך ונסוע הנגבה, שכל נסיעותיו עסקיו וחפציו היא רק הנגבה היינו להשגת החכמה והתורה.

ובזה נבין המסורה שנאמר ד' פעמים הלך, הלך ונסוע הנגבה, הלך וגדול, הלך ושוב, הלך וחסור, דהנה כבר אמרתי שבנגב מרומנו החכמה וההיפך היא צפון היינו העשירות משום שנאמר מצפון זהב יאתה, וזה ברור וידוע כי זה האדם אשר שם מגמתו ורצונו וחשקו ותכליתו רק לעבוד את הבורא ברוך הוא לקיים מצותיו וחוקיו ולעסוק בתורה"ק יומם ולילה, אזי בכל יום ויום ילך ממדרגה למדרגה ולהשגה יותר גדולה, אבל זה שמשום עיקר תכליתו אל קניות הארציות היינו לאסוף הון רב וכדומה אדרבה בכל יום ויום נופל לאחור ממדרגתו, כי כל מה שהחומר מתגדל הנפש חסירה.

וזה פ"י המסורה הלך ונסוע הנגבה דהיינו אם משים כוונתו אל חכמת התורה והמצות אז הלך וגדול בכל יום ויום הולך וגדול במדרגותיו, אבל אם הלך ושוב דהיינו להצד שכנגדו שהיא לצד צפון, שמשום כוונתו ומגמתו לאסוף הון רב ועשירות דהיינו קניני הגופני והארציות אז הלך וחסור כנ"ל, וזה שאמר להם משה רבינו ע"ה עלו זה בנגב תתאמצו לעלות במעלות שנקרא נגב, ותרווחו ועליתם את ההר י"ה בכוחכם לכבוש את היצר הרע הנקרא הר, כמאמר הגמ' לצדיקים נדמה להם כהר, כי רק בכח התורה נוכל לכבוש אותו כמאמר הגמ' בראתי לכם יצר הרע בראתי לכם תכלין היינו התורה הקדושה אשר מתשת כוחו של היצר הרע, והזהיר אותם שכל ילכדו במצודות של היצר הרע בשלשה המניעות הנ"ל אשר מונע את האדם מלעסוק בתורה"ק. נגד מניעה הא' אמר וראיתם את הארץ מה היא שאל תחשבו עצמכם לקוצר המושג מחמת החומר אדרבה הארציות הוא אין ומעט מזעיר, רק אם י"ה רצונכם להכניעו תיכף תוכלו לכא למדרגת הסתפקות המועט, ונגד המניעה הב' היינו לעומק המושג אמר והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ, שאל תחשבו אותה להפרי התלוי בשמי קורה, אדרבה תתחזקו והתאמצו ליקח לעצמכם ולנפשכם מפרי, והובא במדרש למה נמשלה התורה לתאנה לומר לך כשם



שתאנה אינה נלקטת כאחת כך התורה אינה נקנית בבת אחת, רק היום ילמוד פרק אחד ולמחר הלכה אחת, ונגד המניעה הג' אמר להם והימים ימי ביכורים ענבים בזמן הילדות והבחרות אשר הפרי מתחיל להתבשל הם ימי הנעורים אז יוסיף ויתחזק ללמוד בתורה הקרושה ויהי חקוק בזכרונו ולא ישכח.

ובזה נבוא על ביאור המדרש שהתחלנו בו, כי בחינות הנזכרים הם רמוזים בג' שמות אשר יש לו ליצר הטוב, וג' מניעות הם רמוזים בג' שמות שיש לו ליצר הרע, וזה שאמר מ"ד טוב ילד מסכן ותכם זה יצר טוב חכם נקרא שהיא מבין הברייתא לאורחה טבא, הוא נגד המניעה הב' דהיינו עומק המושג אשר היצר הרע מדיחו, אדרבה הוא חכם ויודע שהכל הוא באפשרות להשיגו, ובוזה הוא נותן להם בינה לבחור את דרך החיים היינו התורה והמצוות, ומסכן הוא נגד המניעה הא' היינו קוצר המושג מחמת רובי התאוות ותשוקת וחמדה הוא בבחינת מסכן המסתפק כמועט, היינו להחזיק את עצמו כעני כמוכן, וילד נגד המניעה הג' אשר מעכבו בזה שיאמר לו מה תועלת יש לך בלימודך שתשכח מה שתלמוד, אדרבה תלמוד כשהוא ילד היינו בימי ילדותך ובחרותך, ומפרש למה היא אות הוזה דהיא מודווג לבר נשא מתלת עשר שנין שאז הוא ימי ביכורי ענבים, כי אז הפרי מתחיל להתבשל, ואזי יתאמץ ויתחזק לקנות קניני התורה, אזי זכור יזכור ואל ישכח כי בשנת י"ג שנה הוא בגדר איש להיות נמנה בין אנשים המקיימים את העולם בשלשה העמודים, היינו תורה ועבודה וגמילת חסדים אשר עליהם העולם עומד וחל עליו החיוב לקיימם.

ובזה פ' העוללת אפרים המסורה ג' פעמים זו, עם זו יצאתי לי תהלתי יספרו, עם זו קנית, נחית בחסדך עם זו, כי זו בגמטרי' שלוש עשרה שמרמו על שנת הי"ג אשר אז חל עליו החיוב לקיים את הג' העמודים, ונגד התורה אמר עם זו קנית כי התורה נקרא קנין שנאמר ה' קנית ראשית דרכו, ונגד העבודה שהיא תפלה כמחז"ל איזה עבודה שכלב זו תפלה אמר עם זו יצאתי לי תהלתי יספרו דהיינו תפלה, ונגד ג"ח אמר נחית בחסדך עם זו.

ולמה בשנת י"ג באה החיוב עליו כי בן עשר למשנה ומיד שהתחיל ללמוד משנה מקבל היצ"ט, כי זה בעצמו היצר הטוב היינו הלומד התורה כי המאור שבה מחזירו למוטב, וג' שנים הם שני חזקה אשר אחרי זה היא היצר טוב אצלו כבן בית וחל עליו לקיים את כל התורה.

[חסר קטע אחת לא קריא]

ישלם ה' פעלם ויהי משכורתם שלימה מה' אלקי ישראל שיזכו לאריכות ימים ושנים עד זקנה ושיבה טובה יזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות על ישראל שלום, שבוה ג"כ רומז את שלשה העמודים הנ"ל, עוסקים בתורה ובמצות היינו עבודה, על ישראל שלום היא גמילת חסדים, וזכות התורה יעמוד לנו ולכל ישראל שנזכה לעלות לשכון ברינה במהרה כימינו וכו' לציון גואל אמן.

רבי חיים ישכר דוב גראס זצ"ל

אבד"ק פעטריווא

מח"ס 'כתיבה לחיים' עה"ת

בענין תענית בראש השנה

רבי חיים ישכר דוב ב"ר בנימין צבי גראס, חתן אחד מנכדי ישוב איזא ליד חוסט בשם פיינטוק, היה אחד העיליים הידועים במארמארוש, והיה מפורסם בשם "העילוי מאיזא" כנראה על-שם הכפר בו נולד. נישחן בזכרון מופלא ובבקיות מפליגה בכל ממנו התורה לכל מקצועותיה. בקיאותו היתה רבה גם בשושלות הרבנים והאדמו"רים לדורותיהם ולמקומותיהם. היה תלמיד הנה"ק בעל 'ערוגת הבשם' בחוסט. כתב חידושי תורה בכתיבת-עט תורניים כגון 'תל תלפיות', 'זילקט יוסף', 'תורה מציון' ועוד. מוזכר הרבה בספר 'שדי חמד'. הסיף הגרות ואף קונטרסים שלמים בספרים רבים. משנת תרס"ד מילא למעשה את תפקיד הרב בפעטריווא. בשנת תרע"ג לערך נענה להזמנתו של כ"ק אדמו"ר בעל המנחת אלעזר לעמוד בראש ישיבתו ואף כהן כמניד משרים במונקאטש. הוא נפטר שם כ"ח תמוז תרנ"ח.

על ראה רח"י"ד גראס ראה בס' שם הגדולים לחכמי אונטארין מערכת ח אות מח, ספר מארמארוש עמ' 148, אהלי שם עמ' 433-434 ובראש ספרו כתיבה לחיים עה"ת.

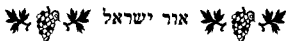
הרה"ח יעקב חיים רוטנער שי' זכה והציל הרבה מכתבי-ידו של רח"י"ד גראס, ובשנת תשנ"ו מירסס את ספרו 'כתיבה לחיים' עה"ת, ועדיין ישנם תח"י הנ"ל עוד הרבה חידושים על סוגיות הש"ס וגם שו"ת. וגם נשאר ממנו מחברת שבו רשם ביחד עם חבריו זילנברשטיין (שמו הלועזי: בערמאט, ולעז' לא הצלחנו לברר שמו היהודי, וגם לא מצאנו אותו ברשימת חלקית של התלמידים שנדפס בסוף ס' תולדות ערוה"ב (ח"א) חידושי תורה משל רבם הרב דחוסט, חלקם דברים ששמעו ממנו וגם העתקות שהעתיקו כלשונם מתוך מחברותיו של רבם. כל הנ"ל מוכן לדפוס, ומתכה לנאמל הנדיבים בעם אשר יקחו על עצמם לפרסם חידושי תורתו של האי גאון, כדי שיהיו שפתותיו דובנות בקבר.

תודניתו לר' יעקב חיים שהעמיד את כת"י לרשותו. תשואת חן חן לו

להרב הה"ג ובקי וכו' ידי"נ מו"ה שבתי ליפשיץ היו"צ מו"צ דקה"ל יולניצא בע"ס כרית אבות.

מכתבו הגיעני ובו העיר בצדק דיש ראייה שאין מצוה להתענות בר"ה משמואל א' כ"ה שהרי עבדי דוד באו אל נבל בר"ה כמ"ש הזוהר פ' וארא כ"ג ע"ב וכו' שם ויהי כעשרת הימים ויגף ד' את נבל ואמרו בר"ה ד' ח"י שהן כנגד עשרה לגימות שנתן נבל לעבדי דוד, ובטח היו עבדי דוד יראי ד' וחזינן שאכלו בר"ה. ואמת דבתד"א רבה ספח"י א"י שלא אכלו ממנו ואין ראייה כ"כ ועכ"ז יש קצת ראייה משם שי"ל שלא רצו ליהנות מטעם המבורא שם אבל לולא זאת היו אוכלים ועכ"פ מש"ס דידן יש ראייה ברורה דאין להתענות בר"ה עכ"ד.

ואען ואומר שלשונו אינו מדוקדק דודאי מהזוהר יש ראייה וא"צ לראיה ממאמר רב יהודה א"ר הנו' שהרי מבורא בכתוב שהלכו אצלו על המשטה אשר עשה לגוזזי צאנו ואמרו לו כי על יום טוב בנו וגו' הרי דא"צ להתענות ואם סבר שמהכא אין ראייה א"כ גם ממאמר הנ"ל אין הכרח די"ל דמ"ד דר"ה היה אינו סובר שהן כנגד עשרה לגימות וכן בגמ' שם אמר ר"נ אמר רבה בר אבהו אלו ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ משמע לכאורה דבמשמעות הכתוב פליגי ומ"ד דאלו י' ימים וכו' אינו דורש שהן כנגד עשרה לגימות, וי"ל שלא נתן להם מאומה או כד' התד"א שלא אכלו אצלו משום שנתודע להם שנתן סם המות בהמאכל אבל בפני הרמ"ז על הזוהר הנו' ראיית דמשוה הדיעות דגם למ"ד אלו י' ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ אורכיו ליה י' ימים בשביל י' לגימות ע"ש, וע' ברש"י דר"ה



ובביאורו לשמואל שם ור"ק, וא"כ מוכח מן הש"ס שהשליחות היה ב"ה כמ"ש הרמ"ז שם, ולא היה צריך כ"ת להביא ד' הוזהר והש"ס, דמהש"ס גופא מוכח כן ואם נאמר דפליגי עכ"פ מהכתוב מבואר שבאו לאכול ומוכח עכ"פ לרבה בר אבוה כן, וזולת זה גם מהוזהר אין ראיה ד"ל דאינו סובר כרב יהודה וק"ל, איברא דבס' מאורי אש על התד"א מוכח דאין הכוונה להעבודא הוה בי' ימים אלו רק הכוונה דלכך המתין לו הי"ת י' ימים לתשובה דוגמת עשי"ת ע"ש. וכן מבואר בפ"י הרד"ק שם בשמואל, ע"כ הוצרך כ"ת להביא מהוזהר והיה לו לרמז גם להרמ"ז דמפרש גם כגמ' כן, וממילא גם מה שרמז להתד"א, עכ"פ אם היה אז ר"ה ודאי יש ראיה וכאמור, אבל באמת כמו שכתבתי מכבר לדחות ראייתו משמואל א' ויהי היום ויזבח אלקנה וגו' וכ"מ שנאמר ויהי היום דא ר"ה ודחיתיו (ע"י לאור"ח סי' תקצ"ו) נדחה גם ראיה זו ד"ל שהם לא הרגישו בעצמם שיצטרכו להתענות לכפרת עונותם.

וראייתו מירמ"י מ"א ויהי בחדוש השביעי ויאכלו שם לחם, זה היה ב"ה ע' רד"ק שם, וכן מובא בב"י סי' תקמ"ט, כבר הביאה הרוקח סי' ר"א וע' בס' ישיע"ק סי' קכ"ו, וגם זו יש לדחות כנז"ל. וע' בטו"ז מ"ש ראיה מאלישע ובגלין נדפס השגה ובס' תולדות אדם הראה בזהר פ' פנחס מפר' כטו"ז ומצאתי גם בס' ערכי הכנאים אות יו"ד ערך יום כתב ג"כ הכי והביא גם מזהר ד"פ בא עיי"ש. וגוף הדבר דויהי היום הוא ר"ה הביא גם רבינו בחיי ר"פ כי תשא בלשון וידוע וכו'. וראיה מזה שהבחי ראה הוזהר וגם בפ' משפטים בפ' כי יצאו אנשים דא ס"ם וכו' בשם מדרשו של רשב"י והוא שם בזהר.

(ב) ובהאי ענינא אזכיר דדבר תמוה ראיתי בס' פנים יפות פ' שמות ומזעק בס' שמן הטוב שבי' בשם הגי"מ יעקב יוקיל ז"ל אבד"ק גלוגא להוכיח דיולדות למקוטעין גם כו' חדשים ויום אחד. ויסודו בנוי ממאחז"ל (ירושלמי ביכורים פ"ב ה"א) ויהי כעשרת הימים ויגף אלו עשי"ת ואיתא עוד שלא לערבב אבל ושל רשע באבלו של צדיק שמואל הנביא המתינו לו עד שיכלה אבלו שמואל הרי שמת שמואל בג' בתשרי ומסתמא נולד ג"כ ביום ההוא ע"ש. ותרי תמיהי מידבר דכירי אינשי, חדא דמפורשת באו"ח סי' תק"פ והוא ממגלת תענית דשמואל מת בכ"ח או כ"ט אייר, ואין שום ראיה מהא דאלו עשי"ת דוראי פליגי ומ"ד שלא לערבב אבלו באבלו של שמואל אינו סובר והיה בעשי"ת כמפורש בירושלמי דביכורים פ"ב ובמדרש שמואל סוף פכ"ג דאמר ר' חגי א"כ כדי שלא לערבב אבלו) לעשרת מיבעי' ליה בעשרת אלו י' ימים שבין ר"ה ליוה"כ"פ, הרי דפליגי, וא"כ י"ל דלכ"ע שמואל מת באייר וכמגלת תענית והאחרון הכביד כי הפשט שם הוא דאתר עבור שבעת ימי אכלו שמואל חלה ג' ימים ומת וע' גם ברש"י בשמואל א"כ לפ"ו מת ב"ה וליכא גם ר' חרשים וק"ל, וע' בליות חן (אלטונא) לסוטה י"ג שהביא ד"ז בשם הרד"ק דנכל מת אחר ז' ימי אבלו של שמואל חלה ג' ימים והא מפורש בגמ' וכנ"ד.

(ג) ובדברי הוזהר הנז' דכ' ואי תימא דרמאות הוה לאו דהא כל מאן דסליק ליה לקב"ה ואתחזי דבגינה קאמר לאו רמאות הוא וגמר אומר ומאן דאקדים שלום לזכאה כאלו אקדים ליה לקב"ה, תירצתי בבחרתי קו' התוס' גיטין ד' ס"ב ע"א ד"ה שלמא

למר, שהק' על רש"י דהוי גניבת דעת, ולהזהר לק"מ ודי' הוזהר מוכאין בר"ח שער היראה פט"ו ואחז"ר מצאתי כן בס' מראית העין להחיד"א ז"ל.

וכה ראיתי היום בחת"ס דרשות ח"א דף קע"ב שפי' ד' אורי בר"ה, וישעי ביוהכ"פ, הכוונה על מה שהלך דוד לאורה של אביגיל ג' פרסאות (מגילה י"ד) שזה היה בר"ה ונשען על הגמ' דר"ה (דף י"ח) שהבאתי, ועכ"ז וישעי ביוהכ"פ שאז מת נבל ש"מ שנתכפר לו ע"כ ממי אירא ע"ש, ופירוש לרמז זה במלות ד' אורי כמוכן, והנה טפי היה לו להביא מהוזהר כי מהגמ' אין הכרח די"ל כרד"ק. ובעיקר לא הרגיש שאיך יחכן שבליל ר"ה אמר דוד לילך להרוג את נבל ולא להשאיר לו משתין בקיר עד אור הבוקר, דלדבריו בלילה זה הלך לאורה וגו' ואביגיל הוליכה משא גדולה על החמורים וגם היא רכבה על החמור בליל ר"ה היתכן? ולהוזהר י"ל שזה היה כמוצאי ר"ה ורש"י הביא שבאו בערב ר"ה א"כ א"א לפירש"י יהרגו בערב ר"ה שהרי כתב עד אור הבוקר ובגמ' מפורש שהיה בלילה.

יום ב' כ"ז אלול תרס"ו.

דברי ידידי

*

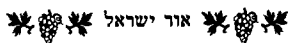
וקן עתה אור ליום ד' ר"ח טבת תרס"ז מצאתי בהגמ"י ריש ה' שופר הביא ראיה זו מדוד שאמר על יו"ט באנו ע"פ הגמ' שאמרו אלו י' ימים שבין ר"ה ויוהכ"פ ע"ש.

וראיה הנ"ל אות א' משמואל א' כבר כתבה הבאה"ט (תקצ"ז) כס"ק א' דיש ראיה מתנה ולאקנה שאכלו בר"ה וכוונתו למ"ש ויהי היום יזבח וגו' כמ"ש י"ג בס' בית האוצר, ושור' בס' הר"ק דף כ"ב, ואינו מוכרח כמו שכתבתי.

וע' בחכמת שלמה למהרש"ק שהביא מירושלמי דתענית דבר"ה מתריעין ולא מתענין וראיתי שכבר הביא בבאיורי הגר"א ז"ל מזה וקדם גם אותו הרא"ש ובס' תניא הל' ר"ה ובהגמ"י ריש הל' שופר הנ"ל. ושור' כי קדם הערוך, ועי' אהלי יצחק לר"ה דף י"ט.

וראיתי בלוי' חן סוף ר"ה שהביא ראיה ממנחות ס"ה שאמרו הבייתוסים דמרע"ה אוחב ישראל היה ויען שעצרת יום אחד הוא עמד ותיקן שיהיה עצרת אחר השבת וכו', וק' דהו"ל לריב"ז להשיב ר"ה יוכיח שג"כ איננו אלא יום א' ומ"מ לא תיקן שיהיה סמוך לשבת וע"כ דמצוה להתענות בו ול"ש הטעם שיהיו מתענגים ב' ימים זא"ז, וכ' שהיא ראיה ברורה. ובאמת אינה ראיה כלל, חדא הכי מוקן שטוה זה נייתי ראיה, ואי מרבן יב"ז שלא השיבו כן הרי בלא"ה דחאו בקנה שא"כ לא היה מוליכם במדבר מ' שנה, ומבואר משם שלא רצה להתוכח עמו בדחיות ברורות ורק בקנה דחאו כי בל"ז מילי דשטות יוצאין מפי זקן וכסיל שחשב שמרע"ה מעצמו היה בכוחו לשנות זמנין ומרע"ם כפי הבנתו וזהו מחשבת פיגול ח"ו להעלותה על ההצט וכפי שטוהו של סבא הדין השיבו ריב"ז ומ"ש תלמידיו לזה דחית בקנה וכו' היינו מז"ל באמת דאין הפי' ממחרת השבת כפשוטו אבל לא פטפוטי' של זקן זה בקשו דחיה.

ועוד דר"ה א"א לדחותו גם לפי סברתי, לפי שבו נדונין כל באי העולם ויומא קא



גרים וא"א לדחותו, ושאני עצרת שהוא רק יום הכיכורים בהקריבם מנחה חדשה סבר שיכול היה מרע"ה לקובעו סמוך לשבת ג"כ דלאו יומא דו בסיון קא גרים, ומשום קבלת התורה ל"ל כמ"ש הח"ס חאו"ח סי' קמ"א לפי שע"י כפיה ניתנה ע"ש. וע"ע בדרוש לציון דרוש ב' מ"ש בדבחי"י ריב"ז הנ"ל ע"ד חורפא.

(ד) ע"ד פ"פ הנ"ל שוב הגיעני סי' שארית נתן ובלקוטים שבסופו ראיתי שהעיר אהא דאר"ח סי' תק"פ דשמואל מת בכ"ח אייר מהא דאר"נ ארב"א אלו עשי"ת ומיתת נבל הי' תיכף אחר מיתת שמואל ע"כ. ולפי האמור נשמע דלכר"ע י"ל דמודי בזה דשמואל מת בכ"ח או בכ"ט באייר, ורבה ב"א לית ליה כלל הא דהי' מיתת נבל אחר מיתת שמואל וכאמור, ומש"כ עוד להעיר מהא דבר"ה נפקדה חנה ולא ביאור כונתו, ונראה דהבין דבר"ה נתעברה ממש וא"כ אי נולד לז' נולד בר"ח אייר ואם לתשעה נולד ר"ח תמוז הקב"ה ממלא שנותיו שלצדיק מיום עי' קדושין ל"ח א"כ ע"כ מת ביום שנולד ולא משכחת ליה בכ"ח אייר, ולק"מ דכבר כ' המחבר"י דאו רק נפקדה אבל שפיר י"ל דלא נתעברה אז וממילא סרה הערה זו.

המשמח חתן מורה שכל חלופי המציאות מתאחדים לה'

המשמח חתן כאילו הקריב תודה (ברכות ו:). יש לבאר הקשר בין שמחת חתן לקרבן תודה, כי קרבן תודה היא הקרבן היחיד שיש בה חמץ ומצה שהם דברים חלוקים שאין זה בה. להודיע שכל הכוחות שהם מחלוקים הכל בטטל היא לחקב"ה שהוא אחד ואין וולתו, ולכן אמרו חז"ל (מד"ד ויקרא ט. ז) שלעתיד לבא כל הקרבנות בסלין וקרבן תודה אינו בטל. כי אז יהיה השי"ת אחד ושמו אחד, שעל זה מורה התורה שכל חלופי וחלוקי המציאות בטל הוא להשי"ת, ועל כן חתן וכלה שהם מציאות חלוקים לגמרי, וזווגם הוא מהשי"ת, מצוה לשמחם ולאחדם, להורות שכל חלופי המציאות מתאחדים להשי"ת, ומענה מובן דחשיב כאילו הקריב תודה.

תפארת ישראל, פרק ל'

על הפרק

תשובות ופסקים בענינים העומדים על הפרק
בעתן פאה נפרדת

הרב משה סופר

רב דקהל קהלת יעקב פאפא, ור"מ תולדות יעקב וערוגת הבשם
עיה"ק ירושלים תוב"א

בענין אם אסורה א"א בפריעת ראש מיד לאחר היחוד

סק"ב פי' כהב"ח ובי"ש סק"ה פי'
כהפרישה.

והנה המג"א סי' ע"ה סק"ג דחק ל"י
לאוקמי כהפרישה דפניות היינו אלמנה
דא"כ הו"ל לפרש ע"כ הפי' המג"א
דפריעת ראש דכתב באה"ע היינו שסותרות
קליעת שערן והולכות בשוק דזה אסור
אפי' בפנויה, ושוב כתב דמ"מ צ"ל דפנוי'
לא מיתסר מדאורייתא דאל"כ אלא דקרא
אסר גם כפנויה א"כ גם בגילוי ראש תהא
אסורה דמהאי קרא נלמד בכתובות פ"ז
שלא תלכנה בנות ישראל בגילוי ראש
אע"כ לא אמרי' בפנוי' רק שמדת צניעות
היא לכתולות שלא לילך כך עכ"ל.

אמנם עדיין צ"ב דכיון דלשון דתנא
דבר"י אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו
בפרוע ראש כולל בין לפניות ובין א"א
וכמ"ש הב"ח בתחילת דבריו א"כ מנ"ל
לחלק מה"ת בין א"א לפנויה, ואי משום
ק"י המג"א דא"כ גם בגילוי ראש תהא
אסורה הא גופא קשיא אמאי מותרת לילך
בגילוי ראש, וכן להב"ח המחלק בין
בעולה לכתולה א"כ משמע דאפי' בעולה
לאו דאורייתא דאל"כ מנ"ל לחלק וכן צ"ל
לפרישה המחלק בין אלמנה וגרושה
לפניות בתולות ע"כ דגם אלמנה וגרושה
לאו דאורייתא א"כ צריך ביאור שיטת

ע"ד שאילתא דשרר לן מר בדין כלה
לאחר היחוד כשיוצאת לאולם החתונה אם
מותרת עדיין להיות בפריעת הראש.

והנראה בזה דהנה בטור אה"ע סי' כ"א
לא ילכו בנות ישראל פרועות ראש בשוק
אחת פנויה ואחת א"א וכתב הב"ח ונראה
דנפקא לן מדאיתא פרק המדיר איזהו דת'
יהודית יוצאה וראשה פרוע ופרכינן ראשה
פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע ראשה
האשה ותנא דבי ר"י אזהרה לבנות ישראל
שלא יצאו בפרוע ראש ומרלא קאמר
אזהרה לאשת איש אלא סתמא אזהרה
לבנות ישראל אלמא דאחת פנויה ואחת
אשת איש באזהרה, מיהו במדכי כתב
ס"פ מי שמתו ע"ש ראב"י ת"ל כל
הדברים שזכרנו למעלה לערוה דוקא בדבר
שאין רגילות להגלות אבל בתולה הרגילה
בגילוי שער לא חיישינן דליכא הרהור
ע"כ ואין לפרש דדוקא כבית ותצר אבל
בשוק אסורה לצאת דהא ברפ"ב דכתובות
שנינו אם יש עדים שיצאה בהינמא
וראשה פרוע כותבתה מאתים ויוצאת פי'
רש"י מבית אבי' לבית בעלה ואפי' דרך
השוק משמע וכך ניהגו וצ"ל דבפנויה
בתולה קאמר אבל בתולות אינן באזהרה
עכ"ל הב"ח. ובפרשה פי' הא דכתב הטור
אחת פנויה ר"ל כגון אלמנה וגרושה אבל
בתולות מותרות להלך כמנהגינן. הח"מ

רש"י בזנות — א"כ עדיין ארוסה היא ממילא הו"א דגם ארוסה שותה ככה"ג משו"ה איצטרך קרא דתחת אישה למעט ארוסה הגם שקדמה שכיבת הבעל לכוועל — ומזה משמע דוקא ארוסה נתמעט מקרא דתחת אשה משא"כ נשואה, ככה"ג שנסתרה, אע"ג דלא הוי שכיבת בעל לשם אישות מ"מ שותה וכגון קינא לה כשארוסה ובא בעלה עלי' בבית אבי' דעדיין ארוסה הוא אם נשאה ואח"כ נסתרה אע"פ שלא נבעלה עדיין לשם אישות מ"מ חשובה תחת אשה וכדתניא ברף כ"ה. אין מקנין ארוסה להשקותה ארוסה אבל מקנין ארוסה להשקותה כשהיא נשואה ופי' רש"י אם תסתר לאחר נשואין שותה ע"י קינוי של אירוסין שאינו יכול להשקותה כשהיא ארוסה דבעינן תחת אשה הרי משמע כנ"ל דאם נאמר דבעינן נשואה שנבעלה לשם אישות ואז נחשבת תחת אישה א"כ אמאי איצטרך למעט ארוסה שבא עלי' בעלה בבית אבי' ועדיין ארוסה היא תיפטרל דאפי' נשואה לא הויא תחת אישה אלא כנבעלה לשם אישות ואח"כ נסתרה ואמאי איצטרך קרא לנבעלה בזנות דעדיין ארוסה אע"כ משמע דנשואה אפי' בלא בא עליה בעלה לשם אישות חשובא תחת אשה ויש דין סוטה בנשואה שלא נבעלה וזה ברור בס"ד.

ועוד יותר מבואר בגמ' יבמות נ"ח. דמוכיח דיש חופה לפסולות ממתניתינן דתנן אמנ שלא שטייתי ארוסה ומוקי לה דקני לה כשהיא ארוסה ואיסתתרה ונכנסה לחופה ולא נבעלה וש"מ דיש חופה לפסולות דהרי חשיבה תחת אשה ופריך הא בעינן שקדמה שכיבת בעל לכוועל ומשני כגון שבא עליה בבית אבי' עיין שם

הגמ' מכתובות ע"ב דס"ל דראש פרוע דאורייתא היא מקרא ופרע ראש האשה ותנא דבי ר"י אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש והיכן רמזא לחלק בדין דאורייתא.

אשר ע"כ נראה לענ"ד יסוד הענין דכיון דאיסור ראש פרוע נלמד מקרא דופרע ראש האשה א"כ כל אשה ששייך אצלה דין ופרע ראש האשה א"כ הרי אמרה תורה דההוא שעתא לאו פרועה הות וכמו שפי' רש"י וע"כ הוי אצלה פרוע ראש דאורייתא, אמנם באשה דלא שייך דין סוטה ולא שייך אצלה קרא דופרע ראש אשה ממילא פרוע ראש בהאי גוונא לאו דאורייתא ע"כ בפנייות בין כתולה ובין בעולה וכן אלמנה וגרושה דלא שייך אצלם דין סוטה לא שייך אצלם קרא דופרע ראש האשה וע"כ פריעת ראש אצלן לאו דאורייתא משא"כ אשת איש דשייך אצלה דין ופרע ראש האשה שוב אצלה פריעת ראש דאורייתא ומיושב שיטת הב"ח ופרשה ומג"א ודו"ק.

והשתא דאתינן להכי דדין פריעת ראש דאורייתא תלי' היכא דשייך דין סוטה א"כ נראה דנשואה אע"פ שלא נבעלה אסורה בפריעת ראש מדאורייתא דהנה בסוטה כ"ג תנן ארוסה לא שותה ולא נוטלת כתובה שנא' אשר תשטה אשה תחת אשה וברייתא תניא מקרא תחת אישך פרט לארוסה וברף כ"ד: פריך אלא טעמא דתכיבא הני קראי הא לאו הכי הו"א ארוסה שתיא והא כי אתא ר"א בר חנינא מדרומא אתא ואיתי מתניתא כידי מבלעדי אישך משקדמה שכיבת בעל לכוועל ולא שקדמה שכיבת בוועל לבעל אמר רמי בר חמא משכחת לה כגון שבא עליה ארוס בבית אבי' ופי'

ובהיות כן כלה שנכנסה לחופה ונתייחדה אסורה לצאת לאולם החתונה בפריעת ראש מדאורייתא ובקלתה עלי' איכא דת יהודית כדמוקי בגמ' כתובות ע"ב עיין שם — ומש"כ כ"ת בשם אחד דבמרינת אונגרין היה מנהג שהכלה היתה בפרוע ראש כל משך החתונה טעות גדול היא וליתר שאת חקרתי אצל זקני ת"ח יראי השם והכחישו זה בתוקף ואדרבה היה קפידה לכסות כל הראש כדין נשואה ולא נשמע דבר כזה לחתיר אצל רבנים מחברת האורטאדקסי שהם ממשיכי דרכם של תלמידי החת"ס ז"ל — וצריך למחות למי שיש בידו דאין חכמה ואין עצה נגד ד' כתיב.

עוד נראה דיש לחשוש משום לאו דבחקוקתיהם לא תלכו עפ"י מש"כ בתשרי דברי חיים ח"א סימן ל' שהביא באריכות מראשונים וגדולי אחרונים ברבר שעושים האומות לענין שחץ וגיאיות או לפריצות מדרך הצניעות הוי ככלל בחוקתיהם ע"ש שהאר"ך כשיטת מהר"ק ומ"ש אם לא נחכוון להתדמות מותר כוונתו דוקא אם כוונתו לתועלת כגון רופא נושא מלבוש רופאים שהיא לתועלת ממון אבל אם כונתו רק לילך דרך שחץ או להתנאות בפני הבריות בזה עצמו מתדמה להגויים שגם המה עושים לשם פריצות ושחץ ובודאי אסור והאר"ך מאד בלשון קדשו ז"ל לבאר מחז"ל ע"ש.

ונראה לענ"ד דכן מבואר בתוס' ע"ז י"א ד"ה ואי חוקה היא היכי שורפין שהוקשו דהכא מסקינן דלכו"ע שריפה על מלכים לאו חוקה היא והתם בסנהדרין ג"ב: משמע דחוקה הוה ואסורה א"ל

היטב, הרי משמע להדיא דחשיבה תחת אשה משנכנסה לחופה אעפ"י שלא נבעלה לאישות ודוק היטב. ובהיות כן אנהירינהו לעינין דשייך בנשואה שלא נבעלה דין ופרע ראש האשה וממילא בכה"ג תני דבי ר"י דפריעת ראש דאורייתא כ"ז ברור לענ"ד בס"ד.

ומש"כ כ"ת דיש שרוצים להוכיח דאיסור פריעת ראש דוקא בנשואה שנבעלה מתשוכת שבות יעקב חאה"ע סימן ק"ג שכתב דנתקדשה ליכא איסור פריעת ראש אלא בנבעלה ע"ש אינו ענין לנ"ד דהתם איירי בארוסה ואיהו לשיטתי' דבארוסה ליכא דין דת יהודית וחולק שם החו"ר והביא ע"ז ראייה מגמ' כתובות ע"ש וגם ס"ל התם דפנויה שנאנסה חייבת בכיסוי ראש וגם ע"ז מביא ראי' מגמ' כתובות ע"ש, ע"כ כתב דגם אם נתקדשה אינה צריכה כיסוי ראש אלא בנבעלה ע"י אחר ולא איירי התם בנבעלה מבעלה ומשמע בין נתקדשה ובין עדיין פנוי' אינה חייבת בכיסוי ראש אלא כנאנסה — ואינו ענין לדין דביארנו דנשואה שנכנסה לחופה ונתייחדה אעפ"י שלא נבעלה עדיין הוי ככלל תחת אישה ואסורה בפריעת ראש מדאורייתא כמבואר לעיל בארוכה בס"ד.

וגם בירושלמי כתובות פ"ב ה"א מבואר כן להדי' דאיתא התם יוצאת וראשה פרוע ופריך וחס שמא בתולה מן הנשואין היא ומשני זאת אומרת בתולה מן הנשואין אינה יוצאת וראשה פרוע ע"כ — הרי מפורש בירושלמי לאיסור והגמ' דבבלי ביארנו דהוי דאורייתא ודו"ק בס"ד.

עיין שם באריכות — הרי דיש לאו דובחוקותיהם לא תלכו אפי במנהג של דעת הכל ושטות זה וראיה לשיטת הרברי חיים ז"ל.

ובהיות כן בני"ד רודאי נלמד מנהג זה מאומות העולם לילך כפריעת ראש לפרץ גדרי הצניעות ולהתנאות לכלה לפני הנאספים יש לחוש ללאו דובחוקותיהם לא תלכו כן נראה לעני"ד בהאי הלכתה בס"ד.

טעמא דכיין דכתיב באורייתא לא מינייהו גמרינן ופי' ר"י דתרי גונא חוקה הוי אחד שעושים לשם חק ע"ז ואחד שעושים לשם דעת הכל ושטות שלהם וכו' ומסיק הכא דלמא חוק ע"ז היא ומ"מ הוא חק הכל ושטות ובסנהדרין משתעי מחוק שהוא משום חשיבות לפי מסקנא דהכא אבל רדאי אי לא הוה כתיבא באורייתא לא היה לנו להתנהג כמנהגם אף במנהגים של שטות

בחתונה מוציאים רשע מגיהנם

כתב רבינו בחיי דחתן צריך להביא קרבן תודה וי"ל הטעם על זה, על פי מה ששמעתי בשם א"י החידושי הרי"ם זי"ע, דבחתונה יהדות [יודישע חתונה] מוציאים רשע מגיהנם, ובוה פירש הכחוב (מהילים טז, ז) אלקים מושיב יחידיים ביתה מוציא אסירים בכושרות, כי כשהקב"ה מושיב יחידיים ביתה דהיינו שמוזוג זוגם, אזי מוציא אסירים בכושרות, היינו רשעים שבגיהנם עכ"ד, והנה ידוע דארבעה צריכין להביא קרבן תודה, ואחד מהם היוצא מבית האסורים (ברכות נד:) וא"כ בחתונה, שמוציאים רשע מגיהנם, הרי זה ענין של יוצא מבית האסורים, ולכן יש להביא תודה, ויש גם דרמו דברי א"י החידושי הרי"ם זי"ע הנ"ל בהמתני' (כתובות יז) מעביריו את המת לפני הכלה, דהיינו שמעבירין אותו מגיהנם.

אמרי אמת, לקוטים נישואין

הרב חיים יעקב טאובער

דומ"צ קהילת באבוב, בארא פארק
חבר"ג האדמו"ר מבאבוב זצ"ל

איסור פאה נכרית לנשים

דברי המגן אברהם

המגן אברהם (כאן סק"ה, עמ"ש הרמ"א
שמותר בק"ש) מביא "וכן כתב בשלטי
גבורים דמותר לכתחילה כדאיתא במשנה
פרק ו' דשבת יוצאה אשה בחוטי שיעור
וכו"ו. — במשנה שנינו שם כמה מיני
תכשיטין שאסור לצאת עמהם בשבת
מחמת גזירה שיסירו אותם, ושם מוזכר
הענין של — "חוטי שיעור וכו", דלא
כבאר שבע דחולק עליו, והארין בסוף
ספרו בדברים דחיים, עיין סימן ש"ג סעיף
י"ד". הרי לנו שהמגן אברהם בהלכות
ק"ש בס"י ע"ה, כאשר מדברים מההלכה
של שער באשה ערוה, מביא המג"א את
השלטי גבורים דס"ל שמותר ללכת בשער
נכרית.

המגן אברהם אינו מאריך בענין זה, רק
כ' שלא כדעת הבאר שבע, שהבאר שבע
חולק על הש"ע, והמג"א אומר שדבריו
דחויים, בלי נתינת טעם. — אלה כל
דברי המגן אברהם.

בירור המקור מהגמ' בשבת שמוכת
שהפאה מכוסה לגמרי

אנו מוצאים את ההלכה הזו במסכת
שבת, ובהלכות שבת בסימן ש"ג, המחבר
מביא את ההלכה של חוטי שיעור, — שאת

דברי הרמ"א בהיתר קריאת שמע כנגד
פאה נכרית

בשולחן ערוך (אורח חיים בסימן
ע"ה), כאשר מדובר מההלכה של שיעור
באשר ערוה, כתב המחבר: "שער של אשה
שדרכה לכסות, אסור לקרות כנגדו", —
השערות שדרכם לכסות, נקראות ערוה
לגבי אמירת דבר שבקדושה, והרמ"א
מוסיף כאן "הגה, אפילו אשתו", "אבל
בתולות שדרכן לילך פרועות הראש,
מותר". היות והבתולות דרכם ללכת
פרועות הראש, ממילא אין איסור ערוה
לומר דבר שבקדושה מול בתולות שהולכות
עם שערות מגולות.

אח"כ כתב הרמ"א, "והוא הדין
השערות של הנשים שרגילין לצאת חוץ
לצמתן" — כי מעיקרא דינא לא הקפידו
כל כך על כל הענין של כיסוי השערות
שבצד, היו חלקים "חוץ לצמתן", שהיו
מותרים להיראות בצדדים, "וכל שכן שער
נכרית אפילו דרכה לכסות" — המילים
האחרונים של הרמ"א "וכל שכן שער
נכרית" הוונתו לפאה נכרית, (מה שקוראים
"שייטל"), אפילו דרכה לכסות אותם אין
הם נקראים ערוה, כלומר, ההלכה של שיעור
באשה ערוה שייכת רק בשערות של האשה
בעצמה, אבל שערות של פאה נכרית אינם
נחשבים לערוה לגבי דבר שבקדושה.

חלק מתוך שיעור שנמסר בביהכ"נ הגדול באבוב ב.פ. אדר תשנ"ו. נרשם ע"י אחד
השומעים, ונמסר לפרסום ב"אור ישראל" על אחריות הרושם בלבד.

מתחת לשבכה, ה"שבכה" היא סוג מטפחת שכיסו את הראש ותחתיה הניחו כיפה של צמר, וכך היא היתה הולכת עם זה, באופן שזה היה מוסתר תחת השבכה, ואיתא בגמ' שאסור לצאת עם זה לרחוב, אבל לחצר מותר. וטעם האיסור לצאת עם זה לרחוב, הוא מפני שגזרו דילמא שלפא ומיחוי.

כל תכשיט, שאם תשלפנו יתגלה שערה, לא אסור חכמים לצאת בה. וכל החשש בכבול הוא שאפשר שתשלפנו מתחת השבכה, באופן שלא יתגלה שערה.

ראשית כל, יש להבין דאנו מוצאים בגמ' בפירוש שסוג תכשיטים כאלו שהיו מחוברים לשבכה — לכיסוי שעל הראש, אין בהם את הגזירה של "שלפה ומיחוי", מפני שאין חוששים שמא אשה תגלה את ראשה ברחוב, היות ואסור לצאת לרחוב בראש מגולה, ולכן אין גזירה דילמא שלפה ומיחוי כאשר התכשיטים תפורים אל הכיסוי שעל הראש, ולכן מפורש בגמ' וכך נפסק בשו"ע שכאשר התכשיטים תפורים בשבכה — ברור שאין כאן גזירה של "דילמא שלפא ומיחוי", ואין שום טעם לאסור לצאת עם זה.

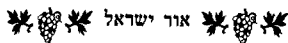
וכל האיסור של הכיפה הזו, הוא מפני שהניחו אותה תחת השבכה ואינה מגולה, לכן יש חשש שמא יסירו את הכבול מתחת הכיסוי, כי היות וזה תחת השבכה אי אפשר להישאר בראש מכוסה, ולכן יש לחשוש שמא תוציא את הכבול. ולכן איתא בגמ' שאסור לצאת עם הכבול ברשות הרבים, ולחצר התיירו לצאת בכבול ובפאה נכרית.

ההלכה הזו מציין המג"א כאן, — אבל ישנו עוד דין בסימן ש"ג, כאשר המחבר מונה את ההלכות של תכשיטים, שבגמ' מובא שאשה אסורה לצאת עם תכשיט (בשבת) מחמת גזירה דילמא שלפא ומיחוי, חוששים שאם אשה תלך בחוץ עם תכשיט היא עלולה להסירו ברחוב ולטלטלו ד' אמות ברשות הרבים, לכן מצד ההלכה אסור לאשה לצאת בשבת עם תכשיט לרחוב (במקום שאין עירוב), ועל זה כתב המחבר בסימן ש"ג סעיף י"ח ומקורו מהגמ' "כל שאסרו חכמים לצאת בו לרשות הרבים" [מחמת הגזירה של תכשיטים שחששו דילמא שלפא ומיחוי] "אסור לצאת בו לחצר" [מפני שגזרו שלא יבואו עי"ז לצאת לרשות הרבים], "חוץ מכבול ופאה נכרית," — עם שתי הדברים האלה מותר לצאת לחצר אבל לא לרשות הרבים. "היינו קליעת שיער שקולעת בתוך שערה" — הוא מפרש שפאה נכרית הכונה קליעת שיער שקולעים בתוך השערות, עכ"פ יוצא שכבול ופאה נכרית מצינו בגמ', וכך פוסק המחבר כאן, שמותר לצאת עמהם לחצר, אבל לרשות הרבים אסור לצאת בהם.

הטעם שהתירו חז"ל לצאת עם זה לחצר, איתא בגמ' "כדי שלא תתגנה על בעלה". כל התכשיטים האחרים אסרו לצאת עמהם, ורק את ב' התכשיטים הללו התירו.

אנו רואים מההלכה הזו, שכבול ופאה נכרית אסור לצאת עמהם בשבת לרשות הרבים, ולחצר מותר לצאת עמהם.

כביאור צורת ה"כבול" מבראר בגמ', שזה היה כיפה של צמר שהניחו אותה



שתיראה כבעלת שיער, הן היו מוסיפות פאה נכרית כדי שתיראה כבעלת שיער. וכד עיינת בנידון של הפאה בגמ' ושו"ע בתור פאה של זמנו, א"כ מה זה משנה אם היא בעלת שיער או לא, הרי אם מכסים את הראש עם פאה מחמת שאסור ללכת עם שערות מגולות — א"כ זה שייך אפילו באשה שיש לה הרבה שערות, ואין שום הבדל אם יש לה שער מרוכה או מועט. וע"כ מוכרת שאין הכוונה שהיתה מכסה את הראש עם פאה מפאת האיסור לצאת עם שערות מגולות [אלא בזמנם, שמעיקר הדין הלכו בחצרותיהן בשער — טרם שקיבלו חומרת הזוהר — ובעלות השער המועט רצו להידמות בחצר לשאר הנשים ששערן מרוכה, וכשיצאו לרה"ר כיסו את הפאה בשבכה כדי להיראות שם ככל הנשים שיש להן שער שכיסו כל שערן בשבכה]. ועכ"פ מברוא בפשטות שהפאה נכרית המוזכרת בגמ' ובשו"ע אין זה מה שאנו קוראים היום פאה (— שייטל) — זהו הביאור הפשוט של כל מי שלומד את הסוגי באופן ישר.

הראי' שהיא השלטי גבורים

והנה על המשנה הנ"ל — כשבת דף ס"ד עמוד ב' — שמדובר שיצאין בפאה נכרית וככול לחצר, כתב בשלטי הגבורים — שהמג"א מציין אותו בסי' ע"ה בהל' ק"ש — שמכאן יש ראי' שמוותר ללכת עם פאה נכרית מגולה, "משמע להדיא שמוותרות בנות ישראל להתקטש בהן".

אולם כד דייקת שפיר בלשון השלטי גבורים כאן, הרי הוא כתב שאין בפאה נכרית האיסור של שיער באשה ערוה, דזה

ומעתה נתבונן מה היא הפאה הנכרית המוזכרת כאן בנמרא, האם הפאה הנכרית של הגמרא היא כמו זו שאנו קורים היום "פאה" (— שייטל), או שזה היה משהו אחר. כי לפי מה שהקדמנו שבדבר כזה שכאשר יסירו אותו יתגלה השערות, הרי אין בזה גזירה של דילמא שלפה ומיחווי, ואם כן אם מיירי מסוג פאה נכרית כזה שהולכים כדי לכסות את הראש, עם הפאה הזו באופן שהיא מגולה, לא שייך בזה את הגזירה של דילמא שלפה ומיחווי, כי אין לחשוש שמא תסיר את הפאה, ממש כפי שאין חוששים שתסיר את השבכה — את הכיסוי (כנ"ל), כך אין מה לחשוש שיסירו את הפאה נכרית. ומדברי הגמרא שאסור לצאת עם הפאה ברשות הרבים מחמת הגזירה של דילמא שלפה ומיחווי — ורק בחצר התיירו כדי שלא תתגנה על בעלה, א"כ לכאורה הדבר מוכרח שהפאה נכרית שמדובר כאן, אין הכוונה שהלכו עם פאה נכרית כדי לכסות את הראש, שעל זה יש נידון האם מותר לצאת עם זה בשבת לרה"ר או לחצר, כי אם כן אין מקום לחשוש שמא יסירו את הפאה באמצע הרחוב, ואין שום חשש לדילמא שלפה ומיחווי, כמו שאין חוששים שמא יסירו את כל התכשיטים האחרים במקום שיגרמו גילוי ראש, כך אין מה לחשוש כאן שיסירו אותה.

מדברי הראשונים מברוא שבש"ס לא מדובר כלל מפאות של זמננו

ובאמת כאשר מתבוננים כאן בראשונים, אנו רואים שהם מסבירים את כל הענין של פאה נכרית, שזה היה רק לאותן שהי' להן שער מועט, כדי

לאשה לצאת כאופן כזה — וברש"י שם כ' שהיות ועשו כן לאשה כדי לנוול אותה, הרי"ז מדה כנגד מדה "כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור", ועוד מפרש, מזה שכתוב ופרע "מכלל דההיא שעתא לאו פרוע הות, ש"מ דאין דרך בנות ישראל לצאת פרוע ראש", עכ"פ מזה שכתוב אצל הסוטה ופרע ראש האשה, מוכח שאסור לאשה ללכת עם ראש מגולה מן התורה, א"כ יציאה בראש מגולה זה איסור דאורייתא — ומתרתצ הגמ' "דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית אפילו קלתה נמי אסור". כלומר, מן התורה כאשר אשה מכסה את ראשה עם קלתה — פירש"י שזה היה "סל שיש לו למטה בית קיבול להולמו בראשה", כלומר זה היה כמו סל שיכילו ללבוש אותו על הראש, והשערות היו כמעט מכוסות אלא שהיו נראות מעט בין החריצים של הסל — שהרי הסל הוא ארוג ובין הסדקים אפשר לראות מעט, — בזה מן התורה נקרא שאין זה מגולה, אבל מצד דת יהודית אסור, כי נהגו בנות ישראל לא ללכת עם קלתה מטעם הצניעות.

הרי לפנינו יסוד הדבר, שלצאת לרחוב בראש מגולה אסור מן התורה, אבל לצאת לרחוב עם קלתה — זה אסור מדת יהודית, הגם שאין זה איסור דאורייתא, אבל מ"מ יש בזה איסור חמור כ"כ שעבור זה היא יוצאה שלא בכתובה, כמ"ש במשנה שמי שעוברת על דת יהודית יוצאת שלא בכתובה. וכתצר שאין הרבים בוקעין בה, אין צריך שום כיסוי מעיקרא דדינא, כך יוצא מהגמ' לפי דברי התוס' שם וחלק מהראשונים.

לשונו "אין כאן משום שיער באשה ערוה, וגם לא משום פריעת ראש".

והאמת היא שכאשר מתבוננים היטב בהלכה זו, הרי הזכרנו מקודם שבשו"ע כתוב שרק כאשר יש איסור פריעת ראש, רק אז יש התחלה להשאלה של שער באשה ערוה, אבל בתולות שדרכן לילך מגולות, אין אצלם ככלל את האיסור של שער באשה ערוה, ורק באלו שאין דרכן לילך מגולות — אצלם יש האיסור של שער באשה ערוה.

מקור האיסור לאשה לצאת לרחוב ללא כיסוי ראש

ונקדים מקור האיסור בגמרא. במשנה (כתובות דף ע"ב) איתא "ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית, — [ישנו דת משה, דהיינו איסורים שכתובים בתורה, וישנו דת יהודית שהם דברים "שנהגו בנות ישראל ואף אף גב דלא כתיבה" (רש"י), דברים שהתקבלו אצל בני ישראל [בזמנם] הגם שאינם כתובים מפורש בתורה — זה נכלל בדת היהודית], ואומרת המשנה "ואיזהו דת יהודית — יוצאה וראשה פרוע", שאם יוצאת עם ראש מגולה היא עוברת על דת יהודית, ועל זה היא יוצאת שלא בכתובה.

ומקשה הגמ' איך יתכן שזה רק דת יהודית, שעל פי תורה מותר לצאת בראש מגולה, והרי "ראשה פרוע דאורייתא היא", כלומר הרי האיסור לצאת עם שערות מגולות זה איסור דאורייתא, "דכתיב [אצל הסוטה] ופרע ראש האשה", ותנא דבי ר' ישמעאל אזהרה לכנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש", הדיות וגילו את הראש של הסוטה הרי"ז סימן שאסור

חומרת הזוהר — בית ובחצר

הקושיות העצומות בהבנת ההיתר של פיאח

ונשוב לדברי השלטי גבורים הנ"ל שכתב שמהגמ' יש ראי' שמותר לצאת עם פאה נכרית מגולה, דכפי שהסכרנו לעיל הענין של פאה נכרית, ראינו לכאורה שפאה נכרית זה לא היה רבר שהלכו בו מגולה ברה"ר, אלא פאה נכרית היתה רק לאשה שהיתה לה שיער מועט שהיתה מוסיפה פאה נכרית שתיראה כעלת שיער, ווכשיוצאת לרה"ר מתכסית בשכבה, ותיישבן שתוציאנו מתחת השכבה, משא"כ אם זה היה אופן הפאה נכרית מגולה כמו בימינו, אז ראשית כל מהו הכוונה שתיראה כעלת שיער, ושנית מה שיך החשש של דילמא שלפה ומיחווי.

ולכאורה ממה נפשך, אם כוונת השלטי גבורים לומר שמותר רק בחצר עם פאה נכרית מגולה, הרי אמרנו שמהגמ' יוצא שבחצר מותר לצאת אפילו בלי פאה נכרית, ואם כוונתו להתיר כרה"ר יקשה מאד לפי מה שהקדמנו לעיל, וא"כ מה מתכווין כאן השלטי גבורים בדבריו שמתיר לצאת עם פאה נכרית.

ובאמת דברי השלטי גבורים כזה נותרו בצריך עיון גדול בדברי הפוסקים כשמדברים מדברי השלטי גבורים, איך אפשר להבין את השלטי גבורים, דאיך היה לו ראי' מדברי הגמ' שמותר לצאת עם פאה נכרית מגולה, ועי' בהגהות חתם סופר כאן על דברי המגן אברהם, שכתב שאינו מבין משי"כ המג"א שדברי הבאר שבע דחויים, כי הבאר שבע כותב שם נגד השלטי גבורים, הרי "פאה נכרית לא עדיף מקלתה דאסור בפרק המדיר", כלומר —

ונמצינו למדים שמעיקרא דינא בחצר שאין הרבים בוקעים בה, היה מותר ללכת עם שער מגולה בעצם, אבל כתוב מפורש במגן אברהם בהלכות ק"ש בשם הזוהר שאסור לראות שום שיער באשה אפילו בכית, לא רק בחצר אלא גם בכית אסור, "וכן ראו לנהוג", אע"פ שמצד הגמ' היה מקום להקל, אבל למעשה חלילה להקל בהלכה זו, כי כתוב כך מפורש בזוהר, וכל הפוסקים מביאים דבר זה, ומוזכר בכל מקום החומרא שנהגו כנות ישראל כחומרת הזוהר.

שיטת השלטי גבורים שאוסר גילוי שער בחצר

הכית שמרואל כאבן העזר מוסיף שהסמ"ג מביא שלפי הירושלמי אפילו בחצר יש איסור אם ראשה פרוע לגמרי, "וכן כתוב בשלטי גבורים", שהשלטי גבורים מביא את הירושלמי הנ"ל, ודלא כמבואר בגמ' שלנו לכאורה, שבגמ' שלנו משמע שבחצר היה מותר לצאת עם ראש מגולה, אבל בירושלמי איתא שזה אסור, והבית שמרואל מוסיף "ולכאורה משמע דיש דת יהודית ויוצאה בלא כתובה", שאם יוצאת בחצר בגילוי ראש אזי יוצאת בלא כתובה.

עכ"פ אנו רואים, שבחצר אינו כהכרחוב לגבי ההלכה של גילוי שיער. — כי כרחוב יש איסור דאורייתא, ואילו בחצר — לפי השלטי גבורים והבית שמרואל יש איסור מרת יהודית, ולפי שאר הפוסקים אין כזה שום איסור.]

ולכן הם טרענים שמאד יתכן שלא רק שיש בזה שאלה של דת יהודית, אלא אף איסור דאורייתא, ואכן חלק מהפוסקים מסיקים שזה ממש איסור תורה.

ישוּב דברי הרמ"א שלא התיר אלא בבית לגבי ק"ש

והנה לגבי דברי הרמ"א שהזכרנו לעיל, האמת היא שדברי הרמ"א בכלל אינם סותרים לכל דברינו, כי הרמ"א איירי רק על השאלה של שיער באשה ערוה, ולא מענין האיסור של יציאה לרחוב.

חלק מהפוסקים (— ראיתי כן בעיב"ץ) אומרים שיש רא"י שהרמ"א אינו מתיר פאה נכרית, שהרי באבן העזר בסימן כ"א וסימן קט"ו שמדובר שם איך אשה צריכה לכסות את ראשה, לא מוזכר ברמ"א שם שמוותר לאשה לצאת עם פאה נכרית, הרמ"א רק כ' שהאיסור של שיער באשה ערוה אין כאן, כי מעיקרא דינא כפי הנפסק בשולחן ערוך למדנו שבחצד מותרת ללכת עם שערות, וברחוב אסורה לצאת עם שערות, ואפילו בחצר שמוותר ללכת עם שערות מצד הגמרא, וכמו כן אפילו בבית שמוותר ללכת עם שערות, עם כל זאת שער באשה ערוה הרי"ו! הלכה נוספת, שאסור לומר דבר שבקדושה כנגד שערות כאלה שדרכם להיות מכוסות כאשר יוצאים לרחוב. ורק אם זה דבר שצריך להיות מכוסה ברחוב, — כלומר השערות שיוצאות מחוץ לצמתן, שמעיקרא דינא מותר, אין הם נחשבים ערוה, כמו שיער הבתולות — אבל השערות שצריכות להיות מכוסין ברחוב, הם נחשבים ערוה אפילו

הרי כעת למדנו שאסור לצאת לרחוב אפילו עם קלתה, וא"כ הרי פאה נכרית לא עדיף מקלתה — עיי"ש בדברי החת"ס במקומו.

כמעט אין מי שמתיר ללכת עם פיאה נכרית

ידוע שרכינו הקדוש מצאנו זי"ע אסור ללכת עם פיאה נכרית, ובתשובות דברי חיים ישנם שתי תשובות על זה, אבל לא רק הרה"ק מצאנו אסור את הדבר הזה, אלא כמעט אין מי שהתיר ללכת עם פיאה נכרית, כאשר מתבוננים היטב בספרי התשובות שמדברים משאלה זו, רואים שכמעט אין מי שמתיר.

בירור הטעם שהפיאה אסורה מדאורייתא

חלק מהפוסקים נקטו שהיות וכל טעם האיסור לגלות את השיער, לפי מה שרואים בלשונות של הראשונים והפוסקים יוצא שהענין של גילוי שיער הוא מפני ששערות המה דבר שנעשה "להתנאות בהם", ולכן יש בגילוי פני אנשים זרים משום פריצות. ולכן בחצר התיירו, אבל לגבי לצאת לרחוב, על זה אין היתר לצאת בגילוי שיער, מכיון שזהו פריצות. שהרי לא כתוב בתורה בפסוק מפורש לאסור שיער, ממילא אולינן בתר טעמא, ואפילו אם האיסור הי' כתוב בפירוש, מ"מ דרשינן טעמא דקרא לחומרא, ולכן בלשונות של חלק מהפוסקים ישנם כאלה שטרענים שללכת עם פאה נכרית שהיא נראית דומה לשיער הרי זה אסור ממש כמו שערות הגם שעשו מפאה נכרית, מכל מקום היות והאיסור נוגע לפריצות, אזי אין נפקא מינה איך נעשה שייראה כך,

בחצר זה רק בשערות מגולות, אבל פאה נכרית מגולה **בחצר** — זה מתיר השלטי גבורים.

ואכן ישנם כמה פוסקים שהיו רוצים ללמוד כך (שכל ההיתר הוא רק בחצר), אבל מבואר בדבריהם שלא יכלו ללמוד שהש"ג מתיר פ"ג רק בחצר, כי לפי מה דנקטינן ופוסקים כהגמרא שלנו, א"כ יוצא שבחצר מותר ללכת אפילו עם שערות מגולות, וא"כ לא יכלו לתרץ כך דברי הש"ג.

אין שום מקום מהשלטי גיבורים להתיר פאה ברחוב

אמנם לפי השלטי גבורים עצמו, הרי הוא הולך בזה לשיטתו שפוסק כדברי הירושלמי שגם בחצר אסור לצאת עם שערות מגולות מצד דת יהודית, ובאופן כזה מיושבים דברי השלטי גבורים על נכון, וממילא לפי"ז אין שום מקור מהשלטי גבורים להתיר לצאת עם פאה נכרית ברשות הרבים, כי דברי הש"ג מיושבים היטב רק כאשר כל כוונתו היא על חצר בלבד, אבל לא על רשות הרבים.

ישוב דברי המג"א שלא התיר אלא בחצר

והגם שהמג"א מביא את דברי הש"ג, והוא אומר על הבאר שבע שדבריו החיים, ובפשטות כשולמדים את המג"א נראה כאילו המג"א מתיר, אבל אם נימא כדברינו אלו — אזי יתכן שגם שכונת המג"א היא רק בחצר, שהרי המג"א מקצר מאד כאן במילים בודדים, ויש מקום לומר שגם במג"א לא כתוב כאן שום היתר, אך אפילו אם נניח שהמג"א מתיר, סוף כל

בבית — ועל זה אומר הרמ"א רק שפאה נכרית לא נחשב ערוה.

אבל אין מדברי הרמ"א שום ראייה ושייכת לנידון שלפינו, כי הרמ"א רק אומר שאין בשיער של הפיאה דין ערוה, אע"פ שמוכרחים לכסות את זה מצד פריצות או דת יהודית, עכ"ז הדין של ערוה אין שייך אלא בשער הדבוק לגוף, אבל שערות זרות לגבי אמירת דבר שבקדושה לא. וא"כ בכלל לק"מ על הרמ"א, כי האיסור שאנו דנים כאן הוא לגבי יציאה לרחוב עם פאה נכרית.

ישוב דברי השלטי גבורים שלא התיר אלא בחצר לשיטתו

ראיתי מביאים מהחות יאיר בספרו מקור חיים על השלחן ערוך [שהדפיסו אותו אחרי המגן אברהם], שלפי הבית שמואל שהזכרנו לעיל שמביא שבירושלמי [וגם בבבלי כפירוש הב"ח] כתוב שאפילו בחצר אסור לצאת עם ראש מגולה, "וכן כתב בשלטי גבורים", שהשלטי גבורים כמקום אחר [כמסכת כתובות עב, א] — כתב שאסור לצאת אפילו בחצר עם ראש מגולה, ממילא הם אומרים שכל דברי השלטי גבורים [בשבת] שמוותר לצאת עם פאה נכרית מגולה, שייך רק בחצר, שבחצר מן הדין מותר לצאת אפילו עם שערות, ורק מצד הירושלמי אסור משום דת יהודית אפילו בחצר לצאת עם שערותיה, על זה אומר השלטי גבורים שבכל זאת עם פאה נכרית מגולה מותר לצאת בחצר, מכיון שמעיקרא דדינא מצד הגמרא, הדין של פריעת ראש לא שייך בחצר, וא"כ זה רק דת יהודית לפי הירושלמי, ועל זה קאמר שהדת יהודית

לפי חלק מהפוסקים יש בזה איסור דאורייתא — והרי אף אחד אינו רוצה לנגוע בחשש איסור תורה.

בשכר צניעות

איתא בגמ' במסכת מגילה שבשכר צניעות שברחל זכתה ויצא ממנה שאול, ובשכר צניעות שבשאל זכה ויצאה ממנו אסתר, ומדברי הגמ' יוצא לנו שבשכר צניעות של הנשים זכו לאסתר המלכה שעל ידה נהייתה הגאולה ליהודים, א"כ אנו רואים מזה עד היכן מגיע גודל הדגש על ענין צניעות הנשים כידוע שבשכר נשים צדקניות נגאלו, והשי"ת יעזור שבזכות זה שיתחזקו בכל העינים שבקדושה, נזכר לגאולה שלימה במהרה.

סוף הרי רובא דרובא של הפוסקים נקטו שזה אסור.

הצדיקים הקודמים הביעו התנגדות נחרצות נגד הפיאה

ידוע שהצדיקים הביעו התנגדות נחרצות לפאה נכרית, ובמשך הדורות האחרונים נפרץ הענין הזה מתוך צורך השעה ובלית ברירה. בדברי חיים איתא שאפילו כאשר זה לא נעשה משערות, רק עשוי מבד שחור, אלא שנראה מרחוק כדבר הדומה לשער, הרי זה אסור. בעוה"ר אף אותם אברכים שיכולים ללכת עם הלבוש החסידי לגמרי, אך בני ביתם מזולזלים בכל זה, ויתכן שיש בזה קצת חסרון ידיעה שפאה שנראית כמו השערות

"מי בן שיח שושן חוחים" - תפילה על בני צדיקים

מי בן שיח שושן חוחים וכו' הוא יברך את החתן ואת הכלה (בנוסח שמזמרים בחופה). טעם שמזמרים זאת בחופה, י"ל שהוא כדי לעורר בזה זכות האמהות הק', וזהו "מי בן שיח" ר"ל מי הבין תפלת האמהות שרה ברבה רחל ותנה וגם לאה (למאן דאמר שהיתה עקרה), "שושן חוחים" שמעשיהם נאים ומריחים כשושנה, והיו עקרות כחוחים וכקוצצים שלא נותנים פירות, וכולן נפקדו בבנים צדיקים שמהם נבנה העולם, "הוא יברך את החתן ואת הכלה" בבנים ובנות צדיקים וצדקניות.

אגרא דבי הילולי

הרב שלמה גראס

דומ"צ דקהל מחוזיק הדת בעלזא, בארא פארק

החויב להחמיר שלא ללכת עם פאה נכרית

שהרי הן ממתנות בעולם העליון שהנכדים והנינים שלהן יתקנו דבר זה.

והנה כמה אחרונים מביאים את דברי הבאר שבע שמביא את המהר"י מינץ שאוסר בתוקף ופוסקים כמוהו, הפחד יצחק, השאלת יעב"ץ, טור וקציעה, ההרי בשמים, המהרש"א אלפנדרי, הפני יצחק (אבולאפיא) שהיה הרב בדמשק, המהר"י אלגזי — הקהלת יעקב הראשון, המים רבים, הישועות יעקב, החתם סופר — בהגהות על השו"ע ובצוואתו, הברכי יוסף, העצי ארזים, הדברי חיים, הצמח צדק (על המשניות), הגאון מבערזאן, המהר"ל דיסקין, השדי תמו, הלב העברי, ועוד הרבה גדולים וצדיקים אסרו את הפיאה נכרית בכל התוקף.

וידועה הדרשה של הרה"ק ר' ישכר דוב מבעלזא זי"ע שאמר בשנת תרס"א כדברים אלו: "כל ישראל המה בוודאי כשרים אלא שאינם יודעים חומר האיסור שבהנהגתם, כי ידוע לכל חומר האיסור מהנשים שהולכות בשערות שלהן כנזכר בשולחן ערוך שהיא נקראת בזה עוברת על דת משה ויהודית ויוצאות בלא כתובה, והנה כל מי שלומד בשו"ע עם יראת שמים רואה היטב שאין חילוק בין שערות עצמן לפאה נכרית שנקרא שייטל, ונדפס כעת

הנה ישנם הרבה שחושבים היום אחרי שכך זה הנהגה לילך בפאה נכרית, חושבים שזה מותר, ורק יש איזה מחמירים שהחמירו בענין זה, לכן כדאי לדבר מהענין ולהראות שאדרבה — המקילין צריכים להתייגע לחפש תירוץ על התנהגותם, ולא המחמירים.

הנה לא הדור שלנו הנהיג את הפרצה הזאת, רק זה כבר כמה דורות שנעשה כן, וממילא אין לבוא בטענות על הדור הזה, כי לא שייך לטעון אחרי שהוריהם הלכו כך, אבל עם כל זה ישנה תביעה על דורנו, שבימינו היה מן הראוי שדור זה — שזכינו בעזרת ה' לראות דור חסידים יראים ושלמים, וראים בחוש כמה ענינים שבימינו אכשר דרא, ויש לנו בעזרת ה' כל האפשרויות להתנהג בדרכי התורה והחסידות בלי שום מניעות, לא מגוים ולא מהתפשיים, וממילא הדור שלנו הוא הדור המתאים לתקן מה שהתקלקל פעם, ובוודאי יהי' נחת רוח לצדיקים שהי' נוגע להם בנפשם שכונת ישראל ילכו באופן שמתאים לכנות ישראל הכשרות ונשים הצדקניות שהלכו כן בכל הדורות, וכמו כן בלי ספק תהי' זכות בעולם העליון לכל הנשמות הללו שהמצב של הדור אילץ אותם שהיו מוכרחות לשנות ללבוש פאה נכרית,

קטעים אחדים מתוך שיעור כללי בהלכה שמסר הרה"ג שליט"א בענין פאה נכרית. נרשם ע"י אחד השומעים ועל אחריותו בלבד.

איננו אלא משום פריצות דגבריי, כלומר שמכשילים את הגברים, וא"כ זהו האיסור של השיטלון, וממילא אם זהו הסיבה, "והיכא ולא שכיחא רבים כגון בחצר אין קפידא" כי שערות זה לא מצד ערוה רק מצד פריצות, כי שערות של האשה הם הגוי של האשה, ולכן ברחוב שמסתובבים שם גברים אסור לה לצאת כן, — וממילא אומרים כמה פוסקים, שהיות והטעם של שערות אמיתיות הוא מטעם פריצות שמכשילים את הגברים, א"כ כל דבר שרק נראה כמו שערות ג"כ אסור, כי מה ההבדל ממה זה עשוי, וממילא עוברים גם על לפני עור לא תתן מכשול, כך כתב בספר חסד לאברהם, "יש בזה איסור תורה כיון דעיקר מילתא משום פריצות שהיא מתנאית לבני אדם, מה לי שעו נכרית שעשוי שנראית כשיער עצמן, תורה אחת להן, ואסור מן התורה", וכ"כ בישועות יעקב "כיון דיוצאה וראשה פרועה מטעם פריצות קאתינן לה, כיון שאינו ניכר השיער של פאה נכרית אם משיער גופא או משיער נכרית יש בה איסור תורה", וכ"כ החקל יצחק והמהרש"א אלפנדרי ועוד, שזה אסור מן התורה.

ומאיך יש שפסקו שזה אסור מצד דת יהודית, שהרי דת משה זה איסור מן התורה, ודת יהודית היינו המנהגים שנשות ישראל נהגו עיני צניעות מפני שהבינו שכך צריך להתנהג אפילו אם זה לא כתוב מפורש בתורה, ולכן הפאות שנראות כמו שערות, מוכן שלפי הטעם הזה צריך להיות אסור כמו שערות אמיתיות, ואפילו אם זה לא אסור ממש כמו שערות, אבל איסור דת

בשו"ע הגהות תת"ס ופוסק ג"כ שאין חילוק בין שערות עצמן לפאה נכרית, גם בספר עצי ארוזים שהיה מגדולי הדור ומפורסם, פוסק ג"כ הכי שאין חילוק, וכ"כ בספר באר שבע" עכ"ד. ועיין בקונטרס "דת יהודית" שמונה כששים פוסקים שאסרו ללכת עם פאה נכרית.

והנה לאחרונה נמצא כתב יד של הפרי מגדים (כעת זה כבר בהדפסה) ספרו "אם לבינה" שם הוא מרמז למה שכתב בפמ"ג וכותב על זה "אמנם עתה ראיתי להתבונן בו וכו' על כן נראה לי איסור גמור מכמה טעמים... ומה הנאה להם ומה טעם בזה, ולהשומעים תבא אליהם ועליהם ברכת טוב... מצוה להוכיחה ולפייסה ודי בהערה זו".

וכך פסקו רוב גדולי החסידות בגאליציה והונגריה, בעלז, צאנז, שינאווא, סיגט, דינוב, החת"ס ותלמידיו ותלמידי תלמידיו, וכל יראי ה' מכל הערים נהגו כך, עד למלחמת העולם הראשונה, שאז התחילה הפרצה הזו, ועם כל זאת היראים עדיין נהגו כך, ובמשך הזמן נהיה הדבר פחות מצוי וכך ירד הדבר עוד ועוד.

והנה בטעם האיסור ישנה מחלוקת הפוסקים, דיש הסוברים שיש בזה איסור דאורייתא ממש כמו שערות, שהרי בגמ' איתא שפריצת ראש דאורייתא, דשערות אמיתיות היינו איסור דאורייתא שנלמד מ"ופרע ראש האשה", וטעם הדבר משמע בראשונים שהטעם הוא משום פריצות, וכך הוא לשון התרומת הרשן (בסימן י') שכתב "ודאי איסור גילוי הראש דהתם

לעשות את כל מה שביכולתנו לעשות להחזיר עטרה ליושנה.

ובאמת הדבר מפליא מאוד, שהרי התורה אסרה לאשה ללכת בגילוי ראש ברשות הרבים, ואילו בבית לא אסרה תורה, ואפילו בחצר יש מחלוקת, ולפי התוס' מותר ללכת בחצר בגילוי ראש לגמרי, הגם שאנחנו לא פוסקים כך, מפני דברי הוזהר הקדוש שהחמיר מאד שלא ללכת בגילוי ראש כלל, אבל עכ"פ מבחינת ההלכה — האיטור הוא רק שלא ללכת ברחוב, כי זה מכשיל, אבל בביתה מותרת כדי שלא תתגנה על בעלה. והנה בזמנינו נהפך כל הענין, ברחוב הולכים עם פיאות מסודקות ונאות, וכשמגיעים הביתה מסירים את זה ולובשים מטפחת, א"כ זה ממש ההיפוך מהתורה, אתמהא.

ומה שהגדולים בדור אחרון לא ידעו בכל תוקף, הסיבה פשוטה ביותר, ויש בינינו כאלו שעוד זוכרים את הנסיגות שהיו אז, ערים שלימות, בתים חרדיים, שהנשים הלכו עם שערות מגולות ברחוב פשוטו כמשמעו, כאן באמריקה זוכרים כן הרבה יהודים שג"כ הלכו ממש ככה לרבות נשים של תלמידי חכמים יראים ושלמים שלא יכלו לפעול אצל הנשים שלהם, ובכלל לאחר מלחמת העולם השניה, הקילו לגמרי בענין הזה והלכו בגילוי ראש בעוה"ר, לכן ביקשו והתחננו מהנשים שיסכימו עכ"פ ללבוש פאה נכרית, אחרי המלחמה היו שבורים ורצוצים ולא יכלו לדרוש מהם כלום, וידוע שהגה"ק מקלויזנבורג זצ"ל היה אז בגרמניה וקנה פיאות וממש התחנן שיסכימו ללכת עם פאות, וכן רבינו הק' מבעלזא זי"ע בארץ ישראל אמר שאע"פ שתמיד הקפידו לא

יהודית וודאי שייך בזה, כי זה אותה פריצות כמו בשערות.

עכ"פ יוצא לנו שרוב גדולי הדור — עכ"פ במדינת שלנו — נקטו לאיטור, ולכן אותם יהודים שמוצאם מתסידים, או מגדולים אחרים, כמו יהודי הונגריה, שכולם מוצאם מהחוגים שרבותיהם אטרו ללכת עם פיאה, ובכל דרכי התורה והנהגות החיים הם הולכים לפי דרכם של רבותיהם האלו, מה יזעילו להם כל ההיתרים, אפילו אם יש מתירים, הלא אנחנו צריכים ללכת ולהתנהג ככל הענינים כמו שרבותינו הורו לנו, ואין בזה שום חילוק בין לבוש האנשים או הנשים.

ובאמת אפשר להוכיח כדעת השלטי גבורים והרמ"א והמג"א שמעולם לא התירו לילך בפאה נכרית ברשות הרבים, אבל באמת כל הנושא הזה לא שייך לנו, זה שייך רק למו שרוצה לברר את כל הסוגיא ולהכריע ההלכה, אבל בהנוגע לנו כבר אמרנו שאפילו אם אכן יש מתירים, אבל הרי עלינו להתנהג כפי שרבותינו הורו לנו.

עוד זאת ראיתי שהלב העברי אומר שכתב תשובה שלימה באריכות ובפלפול ובירר שם שאסור ללכת עם פאה, וגדול אחד ייעץ לו ומנע אותו שלא יכתוב את התשובה הארוכה בפלפול, כי לבסוף יבוא אחד וידחה דבר אחד מהתשובה ויטעון שהוא כבר הפריך ראיה אחת, א"כ הרי זה סימן שהוא כבר צורק, לכן לא כדאי להאריך בפלפולים ארוכים, אלא צריך לכתוב בקיצור בפירוש שזה אסור, ולכן אין אנו זקוקים לפלפולים, לנו יש דרך סלולה שהגדולים סללו לנו, ומחובתינו

שאם יש להם אפשרות לפעול ללכת באמת כמו שצריך ללכת, אזי אין זה היתר ממה שהגדולים לא מיתו, והיום ב"ה כבר גדלו והתחנכו אלפי בנות חסידיות בדרך החסידות, התגדלו בחינוך חסידי בבתים חסידיים, והם מתנהגות בכל העניינים בדרך החסידות, מותר כבר להחזיר את העשרה ליושנה אבל מוכן שאנו מוכרחים לעבוד על זה, ומן הראוי שיתאספו קבוצות קבוצות של כמה אברכים שכאמת רוצים לתקן את זה, וככה הרבים יוכלו לפעול ער ועוד.

ללכת עם פאות, אבל אחרי המלחמה כאשר בחורים היו שואלים אותו שמציעים שיודכים עם פאה, היה אומר: — נו היום אי אפשר למנוע מלהשתדך, אחרת לא ימצאו שידוך, בימים שלנו אם כת מוכנה בכלל לקחת בחור חסידי זה כשלעצמו שידוך טוב. ועכ"פ הענין של פאה נכרית היה הצלה שלא ילכו לגמרי בפרוע ראש.

אבל כמוכן שכל זה נאמר רק כדי לתרץ את הגדולים שלא מיתו, שהם לא התכוונו להתיר, אלא הם פחדו שמה עי"ז יהיה יותר גרוע שילכו לגמרי בגילוי ראש, אבל אנשים יראים צריכים להבין

כוונת יחוד הוי"ה בשנת הקידושין

בשל"ה הק' (שער האותיות) מביא בשם הזוהר הק' בתיקונים (תיקון כ"ה) שצריך לכיין בשנת קידושין שם הוי", כי הטבעת היא בצורת י', ואצבע הכלה היא בצורת ו', וב' העדים של קידושין הם ב' הרי"ו, ועיין שם שמוסיף עוד כוונת אחרת, שהטבעת היא כנגד אות י', וחמשה אצבעות החתן שנתן הטבעת הם כנגד אות ו', וחמשה אצבעות הכלה המצטרפים לקבלת הטבעת הם כנגד ה' אחרונה עכ"ד. ובספר אור לשמים כתב הצירוף כנגד ו'. והכלה המקבלת הטבעת היא כנגד ה' אחרונה עכ"ד.

של"ה הק', שער האותיות / אור לשמים, ליקוטים בסוף הספר

הרב אליהו לבנון ויספיש

מח"ס כדת כדין

ירושלים

בענין איסור פריעת ראש בנשים בכל מקום ובכל זמן

מבוא

לפני מספר שנים חיברתי ספר בשם "כדת וכדין" על עניני כיסוי ראש בנשים נשואות וכפרות כפאה נכרית. בין שאר הענינים כיררתי שנחלקו הפוסקים האם חיוב כיסוי הראש הוא מדאורייתא או אינו אלא מדרבנן ורק רמז יש לו מהתורה. בין המכתבים שקיבלתי על ספרי מתייחד מכתבו של רב אחד בארצות הכרת שכתב לי שאף הוא כתב מאמר על ענין זה, וצירף למכתבו קונטרס גדול וביקש ממני לעיין בו וכאם יש לי הערות על מאמרו להשיבו דבר. אכן עשיתי כבקשתו ועיינתי בכבריו ומצאתי בו בירור מקיף שמסקנתו הם: [א.] שדעת רוב הראשונים דאיסור גילוי ראש בנשים אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, [ב.] שאינו איסור החלטי אלא תלוי הוא במנהגי המקומות.

מסקנתו זו מבוסס על מה שמצא שרבים מהראשונים מנו את דין פריעת ראש בכלל דיני דת יהודית, וא"כ דינה כשאר דיני דת יהודית המובאים בשם שהם עניני צניעות "הנהגונים" כבנת ישראל, להכביל מגדר דת משה שכל הנכלל בה הוא דין החלטי. והגם שמפורש בגמ' מסכת כתובות שהוא דאורייתא, נטה המחבר הגיל להעמיד סוגיא זו כפלוגתא עם הסוגיא במסכת ברכות (כ"ד.) שבה מבואר דשיער באשה ערוה אינו אלא מדרבנן כיון ולדעת הרב הכותב שלישיא הראשונים הכריעו שהעיקר כסוגיא דברכות. וגם הוסיף להזכיר שכן פסק המחבר בשו"ע לדינא. ממילא עולה מכל הגיל דבמקום שנהגו נשים נשואות לצאת פרוצות ראש לרשות הרבים אין בכך איסור כלל ואפי' מדרבנן. ועל פי זה בא המחבר הגיל בלימוד זכות על "מנהג הלה" של בנות ישראל "הצנועות" היוצאות פרוצות ראש לרשות הרבים.

ואחר העיין הראוי כקונטרס הגיל בראיותיו וכיסודותיו השכתיו דבר כאשר עם לבבי. אך לצערי לא זכיתי למענה ממנו וכפי הנראה לא ישרו דברי בעיניו, ואמרתי בירור ענין זה להעלותו על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן. והוה תוכן תשובתי וסתוכה יוכנו גם חלק מראיותיו ויסודותיו של הרב הגיל.

(בעמוד 16) שמע"כ כתב שפליאה היא בעיניו למה שיטה של כ"כ הרבה ראשונים לא נמצאת בגדולי האחרונים.

יום ג' ח' טבת תשנ"ח
כבוד הרב מחבר הקונטרס שליט"א
השלום והברכה

ולי קשה עוד קשיא, איך יתכן שכל כך הרבה ראשונים סוברים שדברי הגמ' בכתובות שפריעת ראש באשה דאורייתא — דת משה, דחויים, ולא נמצא כן מפורש בכתבי הראשונים לא בחידושיהם ולא בספרי פסקיהם. וכולם כתבו זאת על דרך ההעלם, התעלמו מדברי הגמ'. ואף כשאר

עיינתי בחבור ששלח אלי מע"כ — לבקשתו — ומצאתי בו ארצו של שיטות סברות וחשבונות רבים, וגולת הכותרת של חבורו הוא ששיטת הרבה ראשונים היא שאיסור פריעת ראש בנשים נשואות אינה דין החלטי אלא תלוי במנהגי המקומות והרי היא בכלל דיני דת יהודית. וראיתי

ואולם, על הבנה זו בגמ' יש תמיהות עצומות:

א. מה יסוד קשיית הגמ' ראשה פרוע דאורייתא היא, מה לי אם הוא דאורייתא או לא, הא ודאי לא כל איסורי דאורייתא נכללים כדן יוצאה שלא בכחובה. ואם כן, פריעת ראש לא דומה כלל לשאר עניני ד"מ שמנויים במשנה, שהם ענינים שמכשילה את בעלה וכלשון המשנה "מאכילתו שאינו מעושר ומשמשו נדה ולא קוצה לה חולה" או מזיקתו במיתת בניו כדוגמה המובאת במשנה "ונודרת ואינה קיימת" וביארה הגמ' "דאמר מר בעון נדרים בניס מתיס", והמשתתף לכל אלו שמנתה המשנה בכלל דת משה הוא שאינו יכול לגור עמה וכביאור הגמ' הן לענין נודרת ואינה קיימת והן לענין אינה קוצה לו חלה "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת", וביאר רש"י ששלא יישמר ישכנו ואף זה יבא לידי שתקלקלנו. וא"כ קשיא, אמאי ראוי היה לתנא למנות אף פרועת ראש בכלל דת משה, הרי בפריעת ראש אין טעמים אלו כלל.

ב. צריכים להבין מה תירצה הגמ' שהמשנה מדברת בפריעת ראש חלקית ולכן כללה אותה בד"י, אך עדיין קשה למה השמיט התנא ולא כלל איסור פריעת ראש גמורה כדן ד"מ. ותמיהה זו מתפצלת לשניים, גם על המשנה וכן"ל. וגם על הגמ', למה שותקת ולא מקשה כמו בהרבה מקומות אחרים, "ליתני נמי הא — תנא ושייר — מאי שייר דהאי שייר", וכאן ניחא לגמ' בשיור המשנה ולא קשה לה כלל. ואלו תמיהות עצומות ובחלקם נתחבט

הראשונים שלא סוברים כן לא הזכיר כלל שיש שיטה כזו. ותמיהה זו אומרת דרשוני. ואפשר שראיות מע"כ מבוססות על דרך אחת בסוגיית דת משה ויהודית, דרך שאינה בהכרח הדרך היחידה להבין את סוגיית הגמ', ויש לראות האמנם ראיותיו ומסקנותיו יעמדו במקום, וברשותו אבאר את כוונתי.

א. המשנה בכתובות דף ע"ב. אומרת: ואלו יוצאות שלא בכתובה, העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה מאכילתו שאינו מעושר ומשמשו נדה ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע וכו'. ומקשה הגמ', ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב וכו'. מתרצה הגמ', דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית אפי' קלתה נמי אסור.

ויש לעיין מה היה קשה לגמ' כששאלה "דאורייתא היא" ואיך נתישבה ק"ו זו עם קביעת התרצן "דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית אפי' קלתה נמי אסור".

בפשוטו, ה"י קשה לגמ' למה כללה המשנה פריעת ראש בכלל דין דת יהודית ולא בכלל דיני דת משה דהא דאורייתא היא. ועל זהתירצה הגמ', דמה שנכלל בדיני ד"י היינו פריעת ראש חלקית, בקלתה, אך פרוע לגמרי באמת הוי מכלל דיני ד"מ. וכך בודאי למד הרמב"ם שהרי פסק בהלכות אישות פרק כ"ד ה"י: שהעוברת על דת משה או על דת יהודית אין לה כתובה. ופירט בהלכה י"א מה נכלל בדת משה: יוצאה לשוק ושיער ראשה גלוי.

בקצרה על הראיות שהביא מע"כ לשיטתו ונראה האמנם יש מקום לראיות ולמסקנות שהפיק מהם.

ב. ונפתח בראיותיו משיטת הרא"ש: דכפסקי הרא"ש כתובות דף ע"ב ובשורת הרא"ש סי' ל"ב ח עושה כלל לדת משה, והיא, שמכשילתו או שגורמת למיתת בניו ע"י שנודרת ואינה מקיימת, ורק בזה מפסדת כתובתה מדיני ד"מ. ובשורת הרא"ש הכריח זאת מהא שהגמ' נתנה טעם להפסד כתובה בנדרת ואינה מקיימת טעם שגורמת למיתת בניו ואילו משום איסור עוברת על נדרה לבד לא היו מפסדין כתובתה, וטען מע"כ דאין הכלל שקבע הרא"ש לדיני דת משה כולל ראש פרוע, ומע"כ סיכם דבריו בזה"ל: "לפיכך לפי הרא"ש אי אפשר לומר שההולכת וראשה פרוע עוברת על דת משה".

אולם אפי' לפי שיטת מע"כ קשיא, הרי הרא"ש פותח [בדבריו על המשנה דהעוברת על דת] בכלל הנ"ל, ואח"כ ממשיך ומביא את לשון הגמ' "ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב וכו' חו סתירה מיני' וביה, והיה לו לכתוב כמו הכלל של רבינו שלמה חעלמא בשלחן שלו [הנקרא "שלחן ערוך" חלק אבן העזר סי' קט"ו הלכות ד"מ] שדת משה כוללת ג' חלקים, ב' אלו — מכשילתו וגורמת למיתת בניו, ועוד שלישי, שעושה איסור שיש בו פריצות דאיכא חשש זנות. ומפרט: כיצד יצאה לרשוה"ר וראשה פרוע לגמרי.

ולמבואר ניחא, פריעת ראש אינה נכללת בדין מפסדת כתובתה מטעם עוברת על ד"מ אף שמדאורייתא אסורה לעשות כן. ובזה כל דברי הרא"ש עולים בקנה

בספר מעשה רוקח (על הרמב"ם, פכ"ד מה' אישות הי"א) עיין דבריו.

אכן המדקדק בפירוש רש"י יראה שרש"י פירש את שאלת הגמ' בדרך שונה לגמרי, זה לשונו: "דאורייתא היא, ואמאי לא 'קרי' לה דת משה". הרי לפנינו שלא קשה למה לא נכלל איסור פריעת ראש בדיני ד"מ, אלא איך יתכן לקרא לאיסור דאורייתא דת יהודית, למה לא קראה המשנה לדין זה דת משה. ולפ"ז, תירוץ הגמ' הוא, שבאמת לא בפריעת ראש גמורה דברה המשנה ולכן קראה לו דת יהודית. העולה מזה, שאכן לא היה הוה אמינא לתת לפריעת ראש דין דת משה להפסידה כתובתה, אף שאסורה מדאורייתא — ד"מ, דהא מנא לן, דהא במשנה נמנו רק ענינים שמכשלת את בעלה או איסורים שגורמים לו היוזק כמיתת בניו וכקושיא קמא דלעיל, ואף אחר תירוץ הגמ' אין דין כזה.

ובזה נתיישבו כל הקושיות, דאכן הגמ' לא שאלה שראוי לכלול איסור פריעת ראש בדיני דת משה להפסידה כתובתה. כמו"כ מובן למה נמנע התנא ולא איסור פריעת ראש גמורה מכלל דיני ד"מ, בנוסף לפריעת ראש חלקית שכלל בדיני ד"י. דאף שפרועה גמורה אסורה מדאורייתא או מרומז מדאורייתא, אך אינה שייכת לדיני ד"מ. ואולם זה פשוט שאם על פריעת ראש חלקית יוצאת שלא בכתובה משום ד"י, כל שכן על פריעה גמורה, דמכלל מאתיים מנה. ורק המשנה לא רצתה לדבר בפריעה גמורה כדי לא לקרא לפריעה גמורה דת יהודית.

כעת אחרי שזכינו להבין את השקו"ט בהגמ' כפי שהוסבר ע"י רש"י נעבור

עצמו מיניה וביה, דהא בפסקיו בכתובות דף ל"ב: [מדפי הרי"ף] מביא את לשון הגמ' "ראשה פרוע דאורייתא הוא" וכן את תי' הגמ' בקלתה דאורייתא שפיר דמי ומדת יהודית אסור ותמה מע"כ שבשו"ת סותר עצמו.

אך למבואר ליכא ראייה כלל מדבריו בשו"ת, וכן ליכא סתירה כלל בדבריו. דהרי"ף הביא את כל דברי הגמ', כולל הא דפריעת ראש הוי דאורייתא, ולא הסכיד אם דעתו כרש"י דאינו בכלל דיני דת משה או כהרמב"ם (אישות פכ"ב הי"א) דמנה להדיא פריעת ראש בכלל ד"מ, ומשו"ת הרי"ף שדן בענין מפסדת כתובתה ומנה פריעת ראש בכלל דת יהודית מוכח שלמד כרש"י והרא"ש.

ד. עוד טען מע"כ שמדברי הסמ"ג והסמ"ק מוכח דנחלקו האם פרוע ראש הוא מכלל ד"מ או ד"י. דהסמ"ג במ"ע מ"ח כותב, ואלו הן הדברים שאם עשתה אחת מהן עברה על דת משה כדאייתא בפרק המדיר יצאה בשוק ושער ראשה גלוי וכו' או שנודרת ונשבעת ואינה מקיימת וכו'. וכנגדו הסמ"ק במצוה קפ"א כותב, מצוה לגרש את האשה דכתיב כי מצא בה עדות דבר וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה, עדות דבר כגון עוברת על דת משה מאכילתו דבר שאינו מעושר ומשמשתו נידה ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת, וכגון עוברת על דת יהודית שיוצאת וראשה פרוע ואפי' קלתה על ראשה אם יוצאה לרה"ר וכו'. וטען מע"כ דהסמ"ג אויל בתר הרמב"ם ומנה פרועת ראש בכלל ד"מ ואילו הסמ"ק אויל בתר הרא"ש ולכך ולכך מנה ברועת ראש בכלל

אחד, דפריעת ראש אסורה דאורייתא ואפי"ה אינה נמנית בכלל ד"מ להפסידה.

ובזה זכינו ליישב את דברי קיצור פסקי הרא"ש על הסוגיא בכתובות דף ע"ב, שכותב (כפ"ז אות ט') את פרטי ד"מ המנויים במשנה ואינו מזכיר היוצאת וראשה פרוע (אע"ג דבגמ' איתא שאיסורה מרואי) ומשם ממשיך לפרטי דת יהודית וראשון מונה "יוצאה בקלתה על ראשה בלא צעיף לרשוה"ד". ודבריו תמוהין, דממה נפשך, אם העיקר כהרא"ש בפסקיו שהביא את הגמ' שראשה פרוע דאורייתא, למה לא מנאו בכלל דת משה, ואי ס"ל כדברי מע"כ דאין איסורה אלא מטעם דת יהודית, למה גנא בדני דת יהודית יוצאת בקלתה על ראשה ולא מנה ולא מנה היוצאת פרועת רא"ש לרה"ר.

ולמבואר ניתא דודאי פרוע לגמרי אינו נכלל בכלל דברים האסורים מטעם ד"י משום דחמור טפי מד"י והוא איסור החלטי, אך אין מקומו בכלל איסור דת משה לענין הפסד כתובתה, דהם רק ענינים שמכשלת את בעלה או מזיקתו וכפי הכלל של הרא"ש, ולכן לא הזכיר במפורש פריעת גמורה לא בכלל דיני ד"מ ולא בכלל דיני ד"י, אך בודאי היוצאת פרוע לגמרי דינה לענין כתובה כעוברת על ד"י, ובכלל מאתיים מנה.

ג. גם משו"ת הרי"ף [תשרי ע"ג] רצה מע"כ להוכיח דפריעת ראש מכלל דיני דת יהודית, דהרי"ף שם כותב תוך דבריו: כמו שאמרו רבותינו ז"ל אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית, ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע וכו'. ולפי דבריו נראה שהרי"ף סותר

ד", וס"ל דאיסור פריעת ראש תלוה כמנהג בנות ישראל בנות ישראל הצנועות.

אך לביאורנו אנו בסוגיית הגמ' בכתובות ובשיטת הרא"ש, ברור דמחלוקת הסמ"ג והסמ"ק ענינה שונה. דיסוד איסור פריעת ראש מפורש בגמ' בכתובות "דאורייתא הוא" ולית מאן דפליג על זה, אלא דהסמ"ג כדרכו אזיל בתר הרמב"ם, ולכן כלל אפי' את איסור פריעת ראש עצמו בכלל דת משה. ואילו הסמ"ק הלך אחר רש"י הרא"ש והרי"ף שהבאנו שיטתם לעיל דפרועת ראש מפסדת כתובתה משום דת יהודית, אך לעצם האיסור דוראי חמיר טפי לא מיידי הסמ"ק כלל.

ה. וזה הביאור אף ברש"י בסוטה [כ"ה.]. על הנדון בגמ' שם האם עוברת על דת צריכה התראה להפסידה כתובתה. וכתב רש"י ד"ה עוברת על דת, יהודית שאינה צנועה יוצאה וראשה פרוע וכו'. וטען מע"כ דאף מרש"י זה מוכח דפריעת ראש מכלל ד"י ולא מכלל ד"מ. ולמבואר כדברינו בסוגיית הגמ' בכתובות דף ע"ב ביאר רש"י עצמו דשפיר מנה פריעת ראש בכלל דין דת יהודית — דהא הסוגיא התם לא מיירי בעיקר האיסור אלא לענין הפסד כתובה ושפיר הוי מכלל דת יהודית ולשיטתו.

ו. וכמדומה שאף דברי תוס' ותוס' הרא"ש בגיטין צ: כענין מצוה לגרש את העוברת על דת (ד"ה עם בני אדם ס"ד) שמנו פריעת ראש מכלל דת יהודית, לא מפני שאין בה איסור תורה וכדסבר מע"כ, אלא שאינה בכלל דין ד"מ לגרשה, כפי שהאוכלת חלב ודם ומחללת שבת לא מצאנו בשום מקום שיש מצוה לבעלה

לגרשה, וכדהוכיח זאת הרא"ש בשו"ת ס"י ל"ב-ה מסוגיית הגמ' בכתובות דף ע"ב, הבאנו דבריו לעיל בשיטת הרא"ש. אך משום הפריצות שיש בפריעת ראש כן מצוה לגרשה, וסברת פריצות היא יסוד לדין דת יהודית של המשנה וכפי שכתב הרא"ש בשו"ת שם וכן בפסקיו בכתובות דף ע"ב, לכך דיברו הם בדת יהודית.

ז. גם מה שרצה מע"כ להוכיח מפסקי הטור והשו"ע דאיסור פריעת ראש אינה אלא מדיני דת יהודית ולכן במנהג תליא, ועיקר טענתו דהטור והשו"ע בסי' קט"ו מנו את היוצאת וראשה פרוע בכלל דיני ד"י להפסידה כתובתה ולא מכלל דיני ד"מ כפי שהרמב"ם הכלילה בהלכות אישות פכ"ד הי"א. ולצבואר בסוגיית הגמ' בכתובות ובשיטת הראשונים, נראה שאין ראיה כלל וכלל מדבריהם בסי' קט"ו, דהתם הנדון הוא הפסד כתובה לעוברת על דת, ולכן מובן שכללו פריעת ראש בכלל דת יהודית. דהרי ידוע שדרך הטור לפסוק כאביו הרא"ש ודרך השו"ע לפסוק כהרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם, וכיון דהרא"ש ס"ל דמכלל ד"מ רק מה שגורמת לו נזק או שמכשילתו, וד"י ענינה דברי פריצות, לכן שניהם — הטור והשו"ע — השמיטו מדיני ד"מ את פריעת ראש. ואין מזה ראיה כלל אי סברי שפריעת ראש איסורא מדאורייתא, מד"מ דרבנן, או מדת יהודית. ומפסקי הטור והשו"ע באבן העזר ניתן להוכיח בכיורו מה סברי.

ח. ונבוא לדון בפסקי הטור והשו"ע בסי' כ"א, ונפתח בדברי הרמב"ם שהוא המקור לטור ולשו"ע בזה. בהלכות איסורי ביאה בפרק כ"א הלכה ב' פוסק הרמב"ם:

מפורש כהרמב"ם. הב"ח כותב כן להדיא, שהמקור מכתובות [ע"ב]. ומברייתא דר' ישמעאל [סס]. השו"ע באה"ע [סי' כ"א ס"ב] הולך ופוסק בעצמו כן דלא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק אחת פנויה ואחת פנויה (השו"ע) מה כוונתו, האם איסתפקי קמספקא ליה, ובאמת הגר"א בביאורו כותב מפורש שמקור השו"ע מברייתא דר' ישמעאל.

ואולם אם היה שייך לאמר שהברייתא היא המקור לשו"ע, אבל לא הסוגיא דכתובות דהביאה את ההברייתא להוכיח את טענתה דפריעת ראש דאורייתא היא, אולי היה אפשר לאמר שהפסק מבוסס על הדרשה דר' ישמעאל כפי הבנת ר' ששת בברכות [כ"ד]. דלומד מדברי קבלה דשער באשה ערה, וטען הרב הג"ל דמתוך דבריו מוכח דס"ל דאף איסור פריעת ראש בנשים רק מדרבנן, ולכך לא הביא מקור לערוה בשיעור רק מדברי קבלה שהנלמד משם אינו אלא מדרבנן. ומכלל זה, דר' ששת פליג על הסוגיא בכתובות דס"ל דפריעת ראש דאורייתא היא. ופשוט לו דלר' ששת דרשת ר' ישמעאל המובאת בגמ' בכתובות אינה אלא אסמכתא בעלמא.

אך מלבד שהגר"א סתם דמקור השו"ע הוא ברייתא דר' ישמעאל וברור שהיה לו לפרש זאת, עוד יותר מזה, דהרי הבית יוסף עצמו אומר על הטור שמקור איסור הסתכלות בשיעור הוא מסוגיא דברכות, ומקור איסור פריעת ראש הוא סוגיית כתובות, ובכתובות יש ביאור אחד לדרשה דר' ישמעאל, שפריעת ראש בנשואה הוא דאורייתא — דת משה. הרי לפנינו שאין מחלוקת הסוגיות, אלא יש ב' גרונים

ואפי' לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. ובהלכה י"ז פוסק: לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש בשוק אחת פנויה ואחת אשת איש. וכתב הרב המגיד, שמקור הלכה ב' ברכות פ' מי שמתו, ומקור הלכה י"ז בפ' המדיר בכתובות. והנה לא פירט ה"ה בהלכה י"ז האם כונת הרמב"ם לדין ד"מ או לדין ד"י, אך כיון שהרמב"ם בהלכות אישות (פרק כ"ד ה"א ו"ב) פסק שפריעת ראש אסורה הן מד"מ והן מד"י ודאי לא בא כאן לצמצם האיסור ולדבר רק על ד"י, אלא ודאי כלל בדבריו ב' האיסורים יחד.

וכן מוכח גם מדברי הרמב"ם עצמו מדין איסור פריעת ראש בפנויה, שבכתובות אין מפורש דין כזה אך רמז בלשון ברייתא דר' ישמעאל שהביאה הגמ' להוכיח מהתם דפרוע ראש דאורייתא דכתיב ופרע ראש האשה ותנא דבי ר' ישמעאל אזהרה "לכנות ישראל" שלא יצאו בפרוע ראש. והגמ' אומרת על הכרייתא שהאיסור — עכ"פ בנשואה — מדאורייתא, ולהרמב"ם הכוונה מד"מ. ואם משם מקור הרמב"ם ודאי כונתו כאן בהלכה י"ז שלא יהלכו בנות ישראל פרועות ראש בשוק, היינו מחמת איסור ד"מ. השתא, הטור בסימן כ"א שפוסק כהרמב"ם האם נאמר שכתנתו רק להשתמש במילים שבהם השתמש הרמב"ם אך באשר לתוכן הוא עצמו נוסך במילים תוכן אחר, האמנם, זה אפשרי ומתיישב, הבה נראה.

הבית יוסף כותב בביאור דברי הטור כמו הרב המגיד בביאור דברי הרמב"ם שמקור איסור הסתכלות בשיעור הוא מהגמ' ברכות [כ"ד]. ומקור איסור יציאה בפריעת ראש הוא סוגיא דכתובות הג"ל, הרי

עליו בזה עד שנסיק שהם כונתם לרת יהודית, היפך מכל השמעות המנויות.

ב' טענת שמינוי לשון הטור והשו"ע כס"י קט"ו בענין דת משה שמכשלת את בעלה, דבעוד שהרמב"ם כתב שאומרת לו על כחם שטיהר לה חכם, ואילו הטור השו"ע שינו הלשון וכתבו שאומרת על דם שטיהר לה. והנ"מ, שהרמב"ם כלל כאן בדיני ד"מ איסורים דרבנן ואילו הטור והשו"ע דקדקו לכתוב דוקא איסורים דאורייתא, ומינה דאף פריעת ראש שאסורה רק מדרבנן הגם דהרמב"ם כללה בדיני ד"מ ס"ל להטור והשו"ע שאין מקומה בכלל דת משה אלא בכלל דת יהודית.

הנהגה עצם הטענה אינה כרוזה לגמרי, דהטור ושו"ע לא שינו מלשון הרמב"ם אלא נגררו אחר לשון הש"ס, ואין הכרח שחולקים. ואף מבית יוסף שמביא על דין הטור שאומרת שהחכם טיהר לה את הדם, שהרמב"ם כתב אפי' בכחם, משמע קצת שלא הביאו כחולק. אמנם אין הכרח ויתכן שכונתו שכן חולק. וכבר עמד על שינויי לשון אלו בתשובת ברית אברהם וכתב שי"ל בדעת הטור והשו"ע שבדרבנן לא תפסיד כתובתה. הפתחי תשובה הביאו בלשון "דאולי י"ל", נראה שהבין בדעתו דלא פשיטא כן לברית אברהם וכתב כן על דרך האפשר שכונתם לחלוק על הרמב"ם. אך אפי' אם כן אין הכרח כלל לקשור השמטת דין פריעת ראש בשינויים אלו, דלא מיבעי אי סברי טור ושו"ע בביאור הגמ' בכתובות כפשוטו שאיכא איסור דאורייתא גמור בפריעת ראש, ודאי לא היה להם להשמיט פריעת ראש מד"מ. אלא אפי' נאמר שפירשו הגמ' כפי שהבין הרמב"ם שהוא רק אסמכתא ומדרבנן,

שונים, דפריעת ראש ענין אחד ושיער באשה ערוה ענין אחר ולא שייכי אהדדי. והטור והשו"ע פוסקים להלכה את כ' הדינים גם יחד. השתא האם אפשר לאמר שסוברים הטור וכן השו"ע שפריעת ראש בנשואה הוא רק דת יהודית. ודאי וודאי שלא.

ט. ובוזה מיושב קצת גם הבית שמואל כס"י קט"ו שכותב על השו"ע שם, שהיוצאת בפריעת ראש גמורה עוברת על דת משה. והוא תימה דהשו"ע השמיט דין זה, ולשון הבית שמואל בפתיחת דבריו "הכלל הוא וכו'" לא מורה כלל שבא לחלוק אלא לסכם, ואיך נעלם מעיניו שהשו"ע חולק. אך למבואר שאף השו"ע סובר שפריעת ראש איסורה מדאורייתא — ד"מ, ניתן לאמר שהבית שמואל לא מדבר בדין יוצאת שלא בכתובה משום ד"מ, אלא בא לסכם את עצם איסורי פריעת ראש שהשו"ע פיצל אותם בבי' סימנים שונים, והבית שמואל קיבצם לכלל אחד.

י. ועתה נבא לטעמא דמע"כ בביאור רכרי הטור והשו"ע שס"ל שפריעת ראש גמורה בנשואה הם רק דרבנן מדת יהודית.

א' טענת שלשון ההלכות "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק" לא מורה איסור דאורייתא אלא דרבנן. ואפי' אם נקבל הטענה, אך הרי מקור ההלכה מהרמב"ם והוא כן סובר שפריעת ראש אסורה מדת משה. וע"כ צ"ל שהרמב"ם סובר שד"מ דפריעת ראש יסודה מדרבנן, וכפי שכתב בשמו בתרומת הדשן [סי' רמ"ב], א"כ אין קושיא כלל על לשון ההלכה. ומנין לנו שטור ושו"ע חולקים

כתובות ובמחלוקת הראשונים, ובמחלוקת הרמב"ם כנגד הטור והשו"ע בסימן קט"ו, לעומת הסכמה בין כולם בסימן כ"א. ולפי זה הן הקושיא של מע"כ בסוף חבורו שהקשה אמאי לא הזכרה בדברי גדולי האחרונים השיטה שמע"כ סבר שהוא דעת רוב הראשונים דפריעת ראש בנשים אינה אלא מנהג בעלמא, והן הקושיא שלי שהוספתי על קושיית מע"כ דהראשונים עצמם שסברו לפי שיטת מע"כ אמאי שתקו משיטת עצמם ולא כתבו במפורש שדברי הגמ' בכתובות דף ע"ב דפריעת ראש אסורה מדא' דחויים, וכמו"כ אף שאר הראשונים שכתבו במפורש שפריעת ראש אסורה מדאורייתא לא הזכירו בשום מקום שיש מי שחולק וסובר שאינו כן, ורק במנהג תלי מילתא, ולמבואר בדברינו קושיות אלו מיושבות בשופי. ועוד עימי כמה וכמה הערות בהרבה פרטים שמע"כ דן בהם בחבורו בשיטות ראשונים ואחרונים ובכמה צירופי שיטות מעניינים שצירף מע"כ, אולם כבר הארכתי הרבה, ולכן אסיים בזה.

בברכת שלום רב לאוהבי תורתך

אפ"ה לא דמי דרבנן זה שיש לו סמך ורמו בתורה לכתם שאין לו סמך. ולכך אם כתם לא יכלו לכלול בד"מ, אך את פריעת ראש אין ראייה כלל שלא יכלו לכלול בדת משה.

וראייה גדולה לביאור זה מקיצור פסקי הרא"ש שאף הוא כתב לשון טיהר לי את הדם ולא כהרא"ש שכתב טיהר לי את הכתם, והוא עצמו נזהר לענין פריעת ראש בד"י לכתוב יוצאת בקלתה ולא יוצאת פרועת ראש, וכפי שהבאחי דבריו לעיל. וע"כ דלא כל מה שאין מקומו בכלל ד"מ ממילא נכלל בכלל ד"י. דכפי שעניני ד"מ מוגדרים ואינם כוללים כל איסור שהוא, כן עניני ד"י מוגדרים. אכן צ"ב, אם אין פריעת ראש גמורה בכלל דת יהודית למה הוציאה אף מכלל ד"מ וכפי שמשמע מפשטות הסוגיא בכתובות וכשיטת הרמב"ם. ולמבואר לעיל שהוכרחו להשמיט פריעת ראש משום שאין בזה "דין" דת משה שיוצאה שלא בכתובה, הכל עולה יפה.

זהו הביאור הפשוט והברור בסוגיית

החופה - אור מקיף לכל הקהל

כמו שהקידושין הוא אור מקיף, כמו כן החופה הוא אור מקיף, רק שבהקידושין הוא מקיפה לה לבדה בחיותו, והחופה הוא אור מקיף של הנישואין, ומקיף אף את שניהם ואת כל בני החופה, שכולם נקראים בני החופה, והם מוקפים באור המקיף של החופה ושמתים עמהם. אורח לצדיק, משפטים

הרב אליהו לבנון ויספיש
מח"ס כדת בדיון

בירור בענין מראה הפאה נכרית שעליה דנו פוסקי הדורות

מבוא

מזה שנים מתפרסמות כחוכרות וככתבי עת ואף במודעות רחוב טענות נגד נשים הנהוגות לצאת בפאה נכרית לרשוה"ר, ואחת הטענות החוזרות ונשנות היא, שהפאה שדנו הפוסקים כענינה הייתה עשויה משעיר עיזים, ומראה היה כמראה קש ואניצי פשתן, וכל הרואה אשה החובשת פא"נ ידע בבירור דכיוסי ראש הוא, וממילא גם גדולי הפוסקים שהתירו לאשה לצאת בפאה נכרית, לא עלה על דעתם להתיר את הפאות בימינו שהנשים יוצאות בהם נראות כפרועות ראש, ואמרתו דאין ראוי ללמוד הלכה ממודעות ופרסומים, וראוי לעיין בדברי הפוסקים עצמם האמנם כעצקתה הבאה אלי, או שמא אין טענה זו כאה אלא לעקר ולבטל את דברי גדולי הפוסקים שהתירו ואשר כל בית ישראל נשען עליהם.

אך זאת למודעי, שאין בירור זה בא לפסוק הלכה למעשה, לא כעיקר דין יציאה בפאה נכרית לרשוה"ר, ואף לא בדיון פאות שהיוצאות בהם נראית כיוצאת פרועת ראש לרשוה"ר, ואיני בא אלא לעיין בדברי הפוסקים על מה דנו.

ההלכה למעשה ככל נידון ואף בנידון זה מסורה לגדולי הפוסקים שכלל דור ודור.

* * *

עשויה אלא משיער אשה הנחתך, משלה או משל חברתה.

ואולם עדיין לא מפורש בדברי השלט"ג האם מי שלבשה פא"נ הייתה נראית בה כפרועת ראש או היה ניכר עכ"פ דשיער חתוך הוא, ולצורך בירור דבר זה נעיין במה שכתב הוא ז"ל במקום אחר, בספרו עין משפט במס' נזיר דף כ"ח ע"ב.

כמשנה נזיר דף כ"ח ע"א נחלקו ת"ק ור"מ האם בעל יכול להפר נזירות אשתו בניזירות טהרה, דת"ק ס"ל שאינו מפר ורבי (מאיר) ס"ל דמפר "שהוא יכול לאמר אי אפשי באשה מגלחת". ובגמ' שם בעמוד ב', ות"ק אמר לך אפשר בפאה נכרית, ומפרש רש"י ות"ק אמר לך, משום תגלחת לא אפשר להפר דלא היא עליה מנוולת

השלטי גיבורים על הרי"ף במסכת שבת דף כ"ט ע"א מדפי הרי"ף, מכיב ראיות וסמך לנשים היוצאות בפא"נ, ותוך דבריו כתב: ופי' המפרשים כי פאה נכרית היא מגבעת ידבקו בה שער "נאה" והרכה, וחשים אותו האשה על ראשה כדי "שתתקטט" בשער. עוד כתב שם: ומשמע להראי שמוותרות בנות ישראל "להתקטט" בהם, ועוד שם: ונראה דלא שנה שערות רידה ולא שנה שערות חברתה כל עוד דעבידי לכיוסי השער.

העולה מדבריו שפא"נ שהוא מדבר בה ומתירה, עשויה משיער טבעי יפה משלה או משל חברתה, והפאה מהוה תכשיט לאשה היוצאת בה, ופשוט וברור דפאה ששערה דומה לקטש או לאניצי פשתן לא שייך בה הואר נאה ותכשיט, וכ"ש שמפורש בדבריו שלא משער עיזים היא

דבריו, ומדברי הבר פלוגתא של השלטי גיבורים — שנביא דבריו להלן — מוכח בשופי על איזה פאה קאי השלטי גיבורים.

המהר"י קצנלנבוגן, המכונה המהרי"פ, בן דורו של השלטי גיבורים, יצא בתשובה ארוכה הנדפסת בשו"ת באר שבע סי"ח, להוכיח שפא"נ אסורה מכמה וכמה טעמים, ומאריך לדחות את כל צדדי ראיות השלטי גיבורים, ובין שאר טענותיו על היתר השלטי גיבורים כותב: רחמנא ליצן מהאי דעתא כי איך יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת, דהא לצאת בשער עצמה מגולה אסור מן התורה כדאיתא כו', והלא הרכה דברים אסזרו חכמים לנשים משום מראית העין, ומלבד דבריו הארוכים בתשובה הנ"ל, עוד הוסיף דברים על נידון זה בספרו י"ב דרשות (סוף דרוש ראשון) ז"ל: ושלא יתקשטו בפאה נכרית כי שער באשה ערה "ולמראה עין יראה כאילו הוא שער שלהם". ועוד שם, ולקחתי גלוי שיער "וקשטו בפאה נכרית" למשל (כלומר לקחם כרוגמא לעורר על כך) כי בנות עירי נכשלות כזה מאוד, וכבר הרחכתי הדיבור בפסק ארוך שעשיתי בנידון זה ונתוכחתי עם המתירים להתקשט בפא"נ (כונתו לתשובתו בספר באר שבע). הרי להדיא רהיה נפוץ בזמנם התקשטות בפאה נכרית כזאת הנראית למראה עין כשער עצמם, ועל פאות אלו נתוכח הוא עם בעל השלטי גיבורים שהתיר, העולה מדברי ראשי המדברים בענין הפא"נ — השלטי גיבורים שהתיר ומהרי"פ שאסר — דבפאה נכרית שנעשית משיער יפה וטבעי משלה או של חברתה, ושהייתה תכשיט לאשה שחבשה אותה, והייתה נראית בה כיוצאת

משום תגלחת דאפשר לה בפאה נכרית ומיחזיא כאינה מגלחת. ובעין משפט שם על הדף כאות ג' כתב כשיטת ת"ק בזה הלשון: נ"ל היתר מכאן לשערות שהנשים נשאות נותנות כראשיהם. (יהושע בועז¹).

וביאר דבריו דודאי אית לבעל טענה דאי אפשי באשה מגלחת דמנוולת בעיניו, ואם משום דאפשר לה בפאה נכרית ומיחזיא כאינה מגלחת לכן אינו יכול להפר, מיניה וכיה דשרי לאשה נשואה לשאת פאה נכרית על ראשה², הרי מבראר באר היטב דלפא"נ מראה כשיער טבעי ונראית בה אף לבעלה ככלתי מגולחת, ובפאה זו בא השלטי גיבורים להתיר לנשים נשאות לצאת בהן.

ונראה דאין ראייה זו מוכרחת, דאפי' אי נימא דאינה נראית בפאה נכרית כבשערה ממש, אך ודאי הניוול הגדול של מגולחת ליכא בה בהיותה עם פאה, ושוב לית לבעלה טענה, דבשלמא בכיעור גדול איכא מכלל דברים שבינו לכינה, אך בכיעור קטן ודאי שלא, וכמו שאין אשה משועבדת לבעלה ללבוש דוקא בגדים יפים, ואם כן מדברי הגמ' כשלעצמם איכא למימר דאין הכרח גמור דהפאה נראית בשיער טבעי ויפה, אבל עכ"פ ודאי זוהי משמעות פ' רש"י שם בניזיר שכתב דע"י הפא"נ "מיחזיא כאינה מגלחת", והעין משפט סתם וכתב דמשם ראייה להיתר פאה נכרית, וא"כ ודאי זוהי פשטות

1. הוא בעל שלטי הגיבורים והעין משפט.
2. כמפרשים דטו כראיתו דמינין לו דלרשות הריבם שריא שמת רך בביתה, והבאתי מדבריהם וביאר ראיתו בספרי כרת וכדין בפרק ח'.

כשער עצמה, בה היו רגילות בנות אותו דור לצאת לרשוה"ר, ועל עניינים יצא השלטי גיבורים בראיות וסמך להיתר, ואילו מהר"פ האריך לדחות ראיותיו ואסר.

והנה שני חכמים אלו הם ראשי המדברים בענין הפאה נכרית, ועל דבריהם וראיותיהם המשיכו הפוסקים לדון והוסיפו ראיות וטענות שונות משי"ס ופוסקים ואף מסברא, מי להיתר ומי לאסור, ויש לעיין בדברי הפוסקים הבאים אחר החכמים הנ"ל, האמנם אף הם דיברו באותן פאות או שמא דיברו בפאות גרועות בטיב ובמראה.

הרמ"א באו"ח סי' ע"ה המדבר בענין האיסור לקרות ק"ש כנגד שער אשה מגולה מביא את דברי השלטי גיבורים המתיר לקרא ק"ש כנגד פאה נכרית, ובדרכי משה שם מפנה לעיין בדבריו בדרכי משה בסי' ש"ג, ושם כתב: מצאתי כתוב בהגהות אלפסי החדשים (הוא השלטי גיבורים) ומותר לאשה נשואה לגלות פאה נכרית שלה לא שנא אם היא עשויה משערותיה או משער חברתה דאין שער באשה ערוה אלא דוקא שערותיה המדובקים בבשרה אבל לא התלושים עשויות לכסות שערותיה האחרות, אע"ג דעבד לקישוט שתהא נראית בעלת שיער, ע"כ, ובפשוטו ככל המשמעות העולות מהשלטי גיבורים עצמו כן עולה אף מדברי רמ"א אלו.

אולם יש לעיין בלשונו בהיתר לקרות ק"ש כנגד פא"ג, דאף הלבוש אויל בתריה אך שינה מלשונו. רבשו"ע (בסי' ע"ה ס"ב) פסק: שער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות

שדרכן לילך פרועות הראש מותר, וכתב הרמ"א: וכ"ש שער נכרית — פאה, באר היטב) אפי' דרכה לכסות — הגהת אלפסי החדשים, וכן פסק הלבוש, וזה לשונו: וכ"ש פאה נכרית "שאינה שלה" אפי' דרכה לכסות מותר. ונחלקו הפוסקים בהדגשת הלבוש "שאינו שלה", כנגד סתימת הרמ"א כזה. העטרת זקנים הבין שהלבוש בא לאפקי העשויה משיער תלוש של עצמה, שזו אסורה, ואילו הרמ"א שסתם אויל לשיטתו בדרכי משה סי' ש"ג שהעתיק שם במפורש מהשלטי גיבורים דאף פאה משיער של עצמה שרי, וכן הבין המגן גיבורים. אך הפרי מגדים, הברוך טעם והתשובה מאהבה (ח"ב רכ"ב) דחו הבנה זו, ופירשו שכוננת "שאינו שלה" היינו תלוש ולא מחובר, אך בתלוש התיר הלבוש כפי שהיתיר הרמ"א משל חברתה והן משלה.

ויש לעיין במה שונה פאה משיער חתוך שלה לפאה משיער של חברתה, להבנת העטרת זקנים והמגן גיבורים, שהלבוש מבדיל ביניהם ופליג על הרמ"א שהתיר בכל אופן. ובפשוטו נראה דשיער שלה נראית בו פרועת ראש, ואיכא מראית עין טפי מאשר בפאה משער של חברתה. ואם זה הביאור, לכאן נחלקו הרמ"א והלבוש האם איכא בפא"ג משום מראית העין או לא, דהרמ"א לא חשש וכהשלטי גיבורים ס"ל, והלבוש חשש ואסר, ופשוט דאי איכא בפאה משום מראית העין, אף בפאה משיער של חברת אם נראות בה כפרועות ראש ואסור הלבוש, ויתיר רק בפא"ג הנראית כשיער תלוש המכסה שעה, והרמ"א יתיר בכל אופן.

(כתשובה משנת ש"ל) דנשאל אי שרי לאשה ליתן על מצחה פאה משיער של עצמה החתוך, וענה שאין דעתו נוחה מפאה "אבל איני רואה הבדל באותן השערות אחר שנתלשו בין שלה לשל זולתה", ויש לפרש בדרכים בפאה משיער עקמה, וביאתי דעתם בכמה פנים בספרי בפרק ג' אות י"ח.

העולה מדברי הרמ"א והלבוש, וכפי שהבינו דבריהם העטרת זקנים הפרמ"ג התשובה מאהבה המגן גיבורי והברוך טעם, דפא"נ שריא לצאת בה לרשה"ר ולקרית ק"ש כנגדה, אף פא"נ משיער טבעי (עכ"פ משל חברת) המהרה תכשיט שיער לאשה, ולביאור המגן גיבורים אף שנראית בפא"נ כפרועת ראש. וזו שיטת השלטי גיבורים שהרמ"א והלבוש פסקו כן להלכה, וכן הכריעו למעשה הפרמ"ג והמגן גיבורים.

גם בספר כנסת הגדולה כתב בענין המחלוקת בדין פאה נכרית, והוסיף בה דברים מדיליה, דהטור באבן העזר סי' כ"א פסק: ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה, וכתב עליו בכנסת הגדולה בהגה"ט אות ה': נ"ב ודוקא בשער הדבוק בכשרה ממש ונראה גם בשרה עם השער אבל שער המכסה שערה ל"ש שער דידה ל"ש שערות חברת כל עוד דעבידי לכיסויי שערה והן תלושות אע"ג דקשוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער אין בו משום שער כאשה ערוה, שלטי גיבורים פרק האשה, אבל בבאר שבע דף ד"ג הביא בשם הר"ר שמואל יהודה מקליבונין ז"ל (הוא מהרי"פ) שמחה על קרקוד סברא זו והגלה לאיסור. ועוד הוסיף הכנסת הגדולה וכתב ששם באות ז': ויש מקצת נשים שלוקחים

ונראה לדחות הכנה זו במחלוקת הרמ"א והלבוש, הן מדברי המגן גיבורים שהבין דאכן פליגי ונראה שאף נקט להלכה ולמעשה כהלבוש, והן מדברי הפרמ"ג שדוחה הכנה זו וס"ל דלא פליגי כלל, דהפרמ"ג מקשה על הבנת העטרת זקנים דפליגי "ומאי שנא משערותיה או מחברתה שרי". ואי איכא בין הנך פאות נפק"מ בענין מראית העין איך אינו מבין מאי שנא, וע"כ ס"ל דאף כשל חברתה אינו עדיף מאשר בשיער שונה, דהוא דוחה ומהמגן גיבורים הראיה שונה, דהוא דוחה את טענת המהרי"פ לאסור פאה נכרית משום מראית העין, וטענתו היא, "ולפענ"ד ברכים שנהגו כן לא שייך מראית העין דלא חשיבי כר וכ"ש בזה שכל הנשים נהגו כן האיך אפשר דכלהו יעברו על דת משה ויהודית עכ"פ, ומכ"ש למאן דסובר דהוא דאורייתא (כלומר פריעת ראש בנשים דאיכא דס"ל דאסור מדרכנן ורק רמז איכא מדאורייתא ואיכא דס"ל דאסור מדאורייתא כפשוטו). וע"כ ישפטו הכל שהיא פאה נכרית, ע"כ, וא"כ דהמגן גיבורים איהו מרא דשמעתיה דליכא בפא"נ משום מראית העין, מה טעם שיבא ויאסור בפאה משער עצמה טפי משיער של חברתה. גם מסברא אינו ברור לאמר שיש בשיער של עצמה טפי מראית העין, ועיווין ברש"י שבת דף ס"ד ע"ב לענין חוטי שיער שהנשים היו נותנות בראשיהן, דאין היכר בין משלה למשל חברתה, אכן אין כ"כ ראייה משם דשמא אין להם מראה פריעת ראש. (ויעיווין בענין זה דחוטי שיער וצורתם, בספרי כרת וכדין פרק י"ז-י"ח). וכן כתב בן דורו של הרמ"א בשו"ת מהר"מ פרוכניצאלו סי' צ'

משי שחור ומשימים כפדחתם כדי להתייפות ואפי' בזה רע עלי המעשה, שני אדם הרואים טועים שהם שערות שלהם, אלא הנח להם לישראל כו' משא מלך כו', ומדברי שלטי הגיבורים שכתב למעלה תראה שזה מותר גמור מק"ו דשערות אחרות י"אפי' לסכרת מהר"י יהודה מקליבונין שהובא בספר באר שבע"ע. ע"כ. מבואר מדבריו דבפא"נ איכא טפי מראית העין מכיסוי משי שחור על הפרחת, ולשלטי גיבורים דאף פא"נ שריא כ"ש שכיסוי משי שחור שרי, ואפי' למהרי"פ דפא"נ אסירא אך כיסוי משי שחור שרי.

ויש לעיין במה עדיף כיסוי משי שחור מפא"נ אם הרואים טועים וסבורים שכיסוי המשי שערות שלהם הוא, כטענת המשא מלך.

והנראה דס"ל לכנסת הגדולה דיסוד איסור מראית העין הוא כשהמעשה הנעשה ידוע לרואים ענינו, ורק לא ידעי הסיבות למעשה או שאר פרטים שאינן ניכרים לעין, אך בענין זה דכיסוי משי כל הרואה נכונה רואה דאינו שיער אלא כיסוי משי, ורק אלו העומדים מרחוק ואינם רואים את אשר לפנייהם הם טועים, וככה"ג לא נאמר איסור מראית העין, וא"כ נחזה אגן מאי טעמא ס"ל לכנסת הגדולה דפא"נ חמירא לדעת מהרי"פ, אי אף פא"נ אין האשה היוצאת בה נראית כפרועת ראש וכל הרואה נכונה רואה דהוא שיער תלוש, א"כ ענינה ממש ככיסוי משי שחור, ופשוט שאין שום נ"מ במרחק בו נמצא זה שאינו רואה את אשר לפניו, ולדוגמא אי נימא דממרחק של י' אמות ניכר הן דפא"נ אינו משערה והן דכיסוי משי אינו שיער, אך מכ' אמות כבר נראית הפא"נ כשיער

עצמה, ועדיין המשי נראה דהוא כיסוי, ואילו מל' אמות שוב אף הכיסוי נראה כשיער עצמה, האם יעלה על הדעת לאסור את הפא"נ ולהתיר את הכיסוי משי, כפי שמבין כנסת הגדולה בדעת מהרי"פ וכי יש איזו הוי"א דאיסור מראית העין תלוי המרחק שבו הרואה לא רואה את אשר לפניו, אלא פשוט וברור דפא"נ שונה במהות מכיסוי משי, דכיסוי משי נראה לכל הרואה נכונה שאינו שיער עצמה ואין שייכות בו לאיסור מראית העין, לדעת כנסת הגדולה, ואילו פא"נ וכן נראית לרואים כשיער עצמה וכפי שכתב להדיא המהרי"פ בספרו דרשות (הבאנו דבריו לעיל) ורק לא ניכר לרואים מה שתחת הפא"נ אם מחוברת השערות לראש או תלושות, ובזה ודאי שייך לאסור מפני מראית העין, וכן ס"ל למהרי"פ.

העולה מדברי כנסת הגדולה, דפא"נ דנחלקו בה השלטי גיבורים ומהרי"פ, היא פאה הנראית לעין הרואה כשיער עצמה המחובר, והיוצאת בה לרשוה"ר נראית כפרועת ראש, והשלטי גיבורים התירה ומהרי"פ אסרה, וזו המשמעות העולה אף מדברי השלטי גיבורים ומהרי"פ עצמם, וכן מדברי הרמ"א והלבוש להבנת הפוסקים בהם, וכפי שהבאנו דבריהם לעיל וביארנו דעתם.³

3. ודברי כנסת הגדולה כיון דאחי לידן נימא בהו מילתא, דכמה מהפוסקים הביאו את דבריו הג"ל כסעיף ה' ולמדו מלשונו שם "אבל בבאר שבע הביא מהרי"פ ז"ל שמתה על קרקע טברא זו והעלה לאיסור", דמינה דס"ל לכנסת הגדולה לדינא כשיטת מהרי"פ לאסור פא"נ. והנינו תמה טובא על הכנה זו בדעת הכנה"ג, דהא מיד בס"ק ז' מפורש בדברי כנסת הגדולה ההיפך הגמור דמביא בענין כיסוי משי שחור שיטת שלטי הגיבורים כענין פא"נ כעיקר

בפא"ג, ואמרתו אליו כר לא יאות לנשים ושואות מבנות רחל ולאה לעשות כן כו' ובשבילן אנו קקוץ בעינו הגויים אשר אנתנו דרים בתוכם, כי אמרו עם זה לגור בינינו וישרצו וירבו לעלות במעלות העם ליהיות כאחד השרים והשרות בוך וארגמן

ערה, וע"כ דס"ל שלמהר"פ אסור לקרוח ק"ש כנגד פאה, ואפ"ה לא הביאו כנגד היתר הרמ"א.

והנה בספר הביאר שבע בשם מהר"י אבן העזר סי' ה' הביא את דברי הכנסת הגדולה באות ז' הנ"ל בשינוי לשון, והוציא ממנו להיפך שדעתו לאסור, ז"ל שם: וגדולה מזו כתב הגאון בעל העצמות יוסף ב"ס משא מלך על אורות איוה נשים שלוקחות משי שחור ונחנות בפדחתן כר והובא בכנסת אה"ע (סי' כ"א הגה"ט אות ז') והעיר ע"ז שלפ"ש בשלטי הגיבורים להתיר פא"ג כ"ש בזה שמתיר גמור הוא, ואפי' לסברת הביאר שבע בשם מהר"י קצנלבוין "שמחה על קדקדק סברא זו והעלה לאיסור" י"ל דבכה"ג שרי, ע"כ. "נמצא שאף להכנה"ג בפא"ג יש להתמיר יותר שיש בזה עכ"פ משום מראית העין". פק כן מספר ביבנה יבנה אומר. וכל הרואה נכונה חימה איך היפך את שיטת הכנסת הגדולה מהיתר לאיסור, דהא באות ז' לא כתב הכנה"ג לשון זה דהבאר שבע מחה על קדקדק סברא זו והעלה לאיסור, אלא באות ה' כשמביא את עיקר שיטת השלטי גיבורים וביאר שבע, ואילו באות ז' אינו בא ללמוד ממחלוקתם בפאה לענין כיסוי משי שחור, וכאמור מביא בעיקר את שיטת השלטי גיבורים שמתיר, ובנוסף לרווחא דמילתא כתב דאפי' למהר"פ שרי אך שירבוב הנ"ל "שמחה על קדקדק סברא זו" לאות ז' משמעותו דאף כן מדגיש הכנה"ג זאת כאילו למנוע מהלומים להבין שנקט לדינא בשלטי גיבורים להתיר וברור דבעל היבוע אומר מזכרון כתב את הדברים ונתערב לו לשון כנה"ג באות ה' עם ובריו באות ז', ופצ"ז הסיק דכה"ג אסור, וכאמור הדיקך הוא הנכון, וכפי שמוכח אף בכנסת הגדולה בארות כס"י ובשיורי שם ובס"י ע"ה, ובפרי מגדים בס"י ש"ג בדעתו וכדחבנו דבריו עם לעיל, ויש להמתה למה את כל משמעותו האלו לא הזכיר יביע אומר אף לא ברמז, ואם לא הביא דהכנה"ג אה"ע בס"י קט"ו מביא את השלטי גיבורים לענין עוברת על דת דבפא"ג לא חשיבא כיוצא אביאם פרום, ושבו ללא חולק, ודבריו אלו כבר הביאם השדי חמד מערכת ד' אות ג'.

ובספר תשובה מאהבה ח"א סי' מ"ז מובאת תשובה לר"י ברוך ייטלס, וזו פתיחת התשובה: זה ימים אחדים ואני הייתי במסכה אחת נגיידים וקציניים ושאל אותי אחד מן השועים אם האמת הדרב שאין איסור לנשים נשואות "לקשט" את עצמן

ללמד ממנה בדרך כ"ש להיתר משי שחור, והוסף והביא את שיטת מהר"פ לרווחא דמילתא שאף אלהיה כיסוי משי שרי, ואי הו"ל לעיקר כמהר"פ הו"ל ליה למימר אפכא, דמסברא מהר"פ אסור רק פא"ג דהמירא ענינה ולא כיסוי משי, ולהוסיף לרווחא דמילתא דכ"ש דשלטי גיבורים שרי, ומוכח ומבואר דינו כן אלא דאיתו ס"ל לעיקר כשיטת השלטי גיבורים. ולשונו בסעף ה' שמהר"פ היכה על קדקדק סברת השלטי גיבורים אינו סברת עצמו אלא זה סיכום אריכות דבריו של מהר"פ, שהרבה בראיות וקושיות נגד היתר השלטי גיבורים, וסיים, שכל דבריו הכל הבלים, וע"ז כתב הכנסת הגדולה שהוא היכה על קדקדק סברת השלטי גיבורים, ואין בזה שום התייחסות לשיטת הכנה"ג עצמו. ובפריי כנסת ובדין פק"כ הבאתי שכן מוכח נמי מדברי ברת הגדולה בארות"ה סי' ש"ג הגה"ט (שיטה א') שפביא את דברי השלטי גיבורים דשרי לאשה לצאת בפא"ג, ולא מביא מי שחולק וכן בשיורי כנסת הגדולה שם אינו מביא חולק על השלטי גיבורים, על אף שכתב שם את חשבת מהר"פ בבאר שבע לענין אחר, והיא אותה תשובה שמאריך בתחילתה לדחות היתר פא"ג, ומדלא חש להביא אף את ריש התשובה הנ"ל מוכח שנקט לדינא דהעיקר כהשלטי גיבורים שהביא את דבריו בכנסת הגדולה ללא חולק.

ואף מהפרי"ג משמע שהבין מדבריו כן, דבסי' ש"ג מציינן הפרי"ג שיש לעיין בענין זה בכנסת הגדולה ובגם בשיורי כה"ג, ולכאורה, בשלמא מה שמטת הפרי"ג לעיין בדברי הכנה"ג נחא, שהרי שם מביא את דברי השלטי גיבורים, אך לא היה ענין הוסיף הפרי"ג שיש לעיין גם בשיורי כנה"ג ששם לא דיבר בזה כלל. על ברוחנו כוונת הפרי"ג דמשהיקח שם בשיורי כנה"ג מוכח שלא הכריע לאיסור, וכדביארנו. ועוד, דגם בשיורי כה"ג סי' ע"ה מוכח דס"ל דפא"ג שריא, שמביא את הרמ"א דשרי לקרוח ק"ש כנגד פא"ג ושוב ללא חולק, ואף שבאבן העזר הביא את המהר"פ שאסור לענין הסתכלות כשישי

לבושן וכר, ובסי' מ"ח עונה לו בעל התשובה מאהבה, ואף הוא פותח בדברים דומים, ז"ל: כבר נשאלתי ע"ז מאת גביר אחד ירא וחרד על דבר ה' על אודות אשתו הגבירה אם יש היתר לצאת בפאה זו.

העולה מדבריהם אלו ההפאה שהייתה נהוגה בזמנם (לפני מאתיים שנה ויותר) הייתה תכשיט מכלל שאר התכשיטים שמחמתם היו נראות כאחת השרות, והיו מעוררות עליהן את קנאת עם הארץ, וברור לכל מודה על האמת שמדובר בפאות יפות מאוד ולא כעורות כשיער עזים או כמראה קש ואנידי פשתן, ולכך אותן נשי נגידים קצינים ושועים תפצו לצאת מקושטות בהן.

ואף כמראה הפאה נראה מתוך תשובה מאהבה שהיה לה מראה של שיער טבעי, זה לשונו תוך תשובה מ"ח: הא כתב בעל אליה רבה באור"ח סי' ד"א כובעים הקלועים מקש חשיבא כסוי וה"ה שערות פרוקים, אך מפני העין יש להזהר א"כ י"ל שערות חמירא טפי ק"ו מכובעים הקלועים מקש לענין ברכה, כי בזה נראין הן עוברים על איסור תורה "כאילו יוצאות בשערות ראשן פריע פרעות בלי כיסוי כלל", העולה מדבריו דפא"נ מראה כמראה שיער טבעי והיוצאת בה נראית ללא כיסוי ראש, ועל פאה זו שהתיר המ"א והפרמ"ג דן הרב בעל התשובה מאהבה עם עמיתו ר' ברוך ייטלס.

ויש להעיר רבשו"ת הסבא קדישא ח"ב אר"ח סי' א' הביא דברים אלו של התשובה מאהבה, וכתב בשמו שהאליה רבה ס"ל לאסור פא"נ עכ"פ מפני מראית העין,

ודבריו תמוהין, דהאי כ"ש לאסור לא האליה רבה כתבו אלא בעל התשובה מאהבה, ואדרבה, מהא"ר נראה דלא ס"ל להאי כ"ש, דהא בסי' ש"ג מביא הפרישה את היתר פא"נ בשם הרמ"א והשלטי גיבורים, ומבאר, והאליה רבה שם מביא את דברי הפרישה ולא העיר אליו כלום, ומשמע שקיבל דבריו, וכן הבין ברעתו הברכי יוסף שם שכתב על הא"ר שנעלם ממנו שהבאר שבע הפליא לתמוה על היתר פא"נ, עכ"פ מבואר דהא"ר התיר לצאת בפא"נ ולא חש כלל לשיטח עצמו דאיכא מראית עין בפא"נ של איש לענין ברכה ללמד משם כ"ש לפא"נ של אשה לאסור לה לצאת עמה לרשוה"ר, ואולי ס"ל דבשל גברים אינו שכית ואיכא משום מראית העין, ואילו בשל נשים שכית ואם כן כולו ידעי דודאי פא"נ היא וש"י, או לאידך גיסא, דבאיש רהוא מדת חסידות שפיר יחשדוהו דמקיל בזה, אך באשה דפריעת ראש אצלה איסור חמור הוא ודאי ישפטו הכל דפא"נ היא ולא עוברת בפרהסיה באיסור תורה, ומקור סברות אלו מהמגן גיבורים — הבאנו דבריו לעיל — שכותב דפא"נ כיון שנהגו בה רבים לא שייך מראית העין דלא חשידי כו' "וכ"ש למאן דסובר דאורייתא" וע"כ ישפטו הכל שהיא פיאה נכרית.

עכ"פ בין כך ובין כך מבואר להדיא הן באליה רבה והן בתשובה מאהבה והן בשו"ת הסבא קדישא דאשה היוצאת בפא"נ נראית כפרועת ראש ועל פאה זו נסוב הדיון בין גדולי הפוסקים אם לאסור או להתיר.

גם כספר ישועת יעקב אר"ח סי' ע"ה כתב המחבר תשובה גדולה בענין פא"נ,

ההולכות בפא"נ מה מהני זה, "הרי הרואה לא ידע ויטבור דשלה הוא". ובפרט במדינות רוסיא דהגזירה שם כן והרבה הולכים כן מכת הגזירה. (כלומר דמשו"ה ליכא לסברא שיפשוטו דהוא פא"נ משום דודאי אינה עוברת איסור תורה בפרהסיה) א"כ כודאי הרואה יאמר שגם זו כאחת מהם וכי, מבואר להדיא בדבריו מה היה מראה הפאה בימיו, דהרואה אשה חבושה בפאה נכרית לא ידע דהיא פאה וסבר דפריעת ראש היא.

וגם בספרו קנאת סופרים (בתשובה ע"ב) כותב בנידון זה ומוכיח לאסור מדין המשנה ריש פרק האשה שנתארמלה, אם יצאת כהינומא וראשה פרוע כתובתה מאתיים דהוא ראייה שבתולה נשאת, שואל ר' שלמה קלוגר, דמה ראייה דראשה פרוע דלמא הוי שער נכרית, "דהרי אי אפשר להכיר בלי הכחנה אם הוא שיער שלה או של אחרת" ועכ"פ הו"ל לאמר דהעידו בפירוש דשלה היה השיער⁴. מבואר בדבריו באר היטב דפא"נ מראה כפריעת ראש גמורה, ואולם כאן לראשונה מתוך המשמעויות העולות מדברי הפוסקים משמע שעכ"פ שייך להכיר אם הוא שיער שלה או שיער פא"נ, וכלשונו על ידי "הכחנה".

גם בשו"ת חסד לאברהם (שנת רכ"ב) תנינא אהע"ז סי' פ"ז, מדבר במראה הפאה. דפותח שם: מה שנהגו הנשים ללבוש פיאה נכרית בראשם "עד שנראה כאלו הולכים בשערות עצמן מגולה". ומאריך מאד, ותוך דבריו כותב עוד: ואין לך מראית עין לחשד גדול מזה שתראה

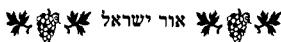
ובסוף התשובה כתב: ולגוף הדין כיון דהך דיוצאה וראשה פרוע מטעם פריצות קאטינן עלה "וכינין שאינו ניכר אם הוא משער גופה או משער נכרית" (חסר הסיוט). גם מדבריו מבואר להדיא דמראה הפא"נ כמראה שיער והיוצאת בה נראית כיוצאת פרועת ראש.

וכן מבואר בתפארת ישראל על המשניות, על מתני' בשבת פרק כמה אשה מ"ה יוצאה אשה כו' ובפאה נכרית לחצר, וכתב התפארת ישראל בברעזו אות א': "וק"ל הרי אסור משום מראית עין "דמחזי כפרועת ראש" כו' והרי אפי' באיסור דרבנן אסור משום מראית עין.

ועוד יותר מכל המשמעויות המובאות לעיל, מפורש בספר תורת שבת (נדפס בשנת ת"ר) ז"ל בסי' ש"ג ס"ק י': "וכן הוא אצל פיאה נכרית דנשי דידן שאין אדם יכול להבחין אם כשיער עצמן או כפיאה נכרית היא מתקשטת.

גם מדברי הגאון ר' שלמה קלוגר בספריו עולה ברור מה מראה היה לפא"נ בזמנם. דבספרו שנות חיים תשובה שט"ז כותב: עיין מגן אברהם מה שהשיג על הבאר שבע ודעתו להתיר, והנה לדינא נראה לי בזה"ז אף המג"א מודה ובפרט במדינות רוסיא, דהגזירה הוי שם שילכו הנשים בשערות שלהם, ודאי אסור. דהרי עיקר האיסור שלא תצא אשה כשערה מכת שיכא לידי הרהור דברים בה ולידי פריצות, וא"כ המג"א מיירי בזמנו ובפרט בזמן הש"ס שהיו רוכן כשרות ולא הוי דרכן לילך בגילוי שער שלהם, לכן מותר בפאה, אבל בעה"ז בזה"ז הרבה פרוצות שהולכין בכונה כשער שלהן, א"כ אף

4. ישוב לדאייתו זו כתבתי בספרי כדת וכדין פרק ט"ז יעייין שם.



בפרהסיה שהיא עוברת על איסור דאורייתא. ועוד שם, מה לי שער עצמן או שיער נכרית, "שעשויות באופן שנראין כשער עצמן" וכו'.

והחסד לאברהם, ויותר נראה בהכנת דברי רבי עזריאל כביאור הראשון שביארנו דבריו, שבזמנו פחת טיב הפאות ושוכ לא נראה כפרוע ראש. וצ"ע בזה.

ואולם דברים אחרים לגמרי כותב בשו"ת רבי עזריאל (הילדסהיימר) חלק אבן העזר סי' ל"ו. דתחילה דן בענין הפאה ופוסק להיתר, ואח"כ מוסיף: ואם כי הנשים נראות עייז כיוצאות כפרוע ראש ממש חלילה, הנה נודע כי כל אשה ובתולה "מיד רואה ההפרש הגדול בזה". ומוסיף: "וגם האנשים הפרוצים הצופים בנשים בודאי יראו התילוק" והנשים בעצמן יודעות כי כבר נודע הדבר. העולה מדבריו, דתחילת התפשטות הפאה אכן לא היה ניכר לרואים שהוא שיער תלוש אך אח"כ נודע, ויש לידע האם נודע מחמת הטיב של הפאות שפחת ויירד בזמנו, או שמא מאז ומעולם ניתן היה להבחין שאין פא"ג שיער טבעי של האשה, אך כל עוד שלא הכירו את הפאה לא שמו על לב שהיוצאות בה מכוסות ראש הן, ואחר התפשטות הפאה שוב ראו בשופי הוא כיסוי ראש ולא פרוע ראש, עכ"פ מדברי הפוסקים שהבאנו לעיל, וביותר מדברי התורת שבת מבואר דלא ניתן היה להכיר בין פא"ג לפריעת ראש, וכן הוא משמעות דברי הישועות יעקב התפארת ישראל

ובאוצר הפוסקים אבן העזר סי' כ"א הביאו מספר סתרי ומגיני, וזה לשונו: וגם לחוש אחשדא שיסברו הרואים שהיא שערות עצמה היא חומרא גדולה דכיון שיודעים העולם שיכולים עתה לעשות פאה נכרית יפה כל כך שתראה כשער עצמה, אמאי נחשוד אותה, גם מדבריו עולה ברור שהפאות בימיו (לפני כמאה שנה) היו נראות כשער עצמה של האשה, ועוד יותר, שהיה כבר ידוע לכל שניתן לעשות פאות כאלה הנראות כשיער עצמה, וזה דלא כדברי ר' עזריאל, וקרוב לאמר שבימיהם בחילוקי מקומות היה הדבר תלוי, ולא מראה הפאה בארץ זו כמראה בארץ אחרת.

העולה ממאמר זה, דמהפוסקים כולם (פרט לר' עזריאל הילדסהיימר ז"ל) מוכח שהפאות הנידונות בפוסקים מימי השלטי גיבורים ומהרי"פ ועד לפני כמאה שנה, כולם משיער טבעי היו והיו קישוט לנשים הנושאות אותן, ואותן נשים היו נראות כיוצאות פרועות ראש בלא כיסוי, ועל פאות אלו נחלקו הפוסקים לדורותיהם האם מותרות או אסורות.

גודל חשיבות קריאת הכתובה

הרה"ק ר' מנחם מענדל מסטרופקוב ז"ע אמר, שזה שמקריא את הכתובה יכול על ידי הקריאה לנשות טובה להחזין ונלה על כל ימי חייהם.

בשם הרה"ק רמ"מ מסטרופקוב ז"ע

הרב זאב שטרן

בני ברק

דין מראית העין בפאה נכרית, ואיסור גילוי אפי' מקצת שער, ודין פאה מגולה

יתברר שאין בו כלל לא אוסרים ולא מתירים, כי במקום שכל הנשים הולכות בפאה נכרית [כמו במקומו של השלטי גיבורים, ושאר המתירים] אין שום איסור מראית עין לכו"ע, ואף בסימן היכר אין צורך, ולכן השלטי גיבורים לא הזכיר בו כלל מענין מראית עין וסימן היכר, אף שהוא דין ברור, ובמקום שאין הנשים לובשות פאה נכרית [כמו במקומו של מהר"י קאנעלנבוגין, והבאר שבע, ושאר האוסרים] אין מי שיתיר שם לילך בפאה נכרית בלי סימן היכר (כמו שחייבים לעשות היכר לר' דגים ע"י קשקשים כמבואר בשו"ע, וכיו"ב), וכל האוסרים חיו כידוע [מתוך דבריהם] במקומות שלא הלכו שם בפאה נכרית, לכן אסרו שם הפאה משום מראית עין, (כיון שלא הלכו בסימן היכר, שהוא מטפחת מתחת הפאה, שרואים ע"ז שאין השערות מחוברות), והמתירים או שהם בעצמם חיו במקומות שהלכו בהם הנשים כפאה נכרית, או שדברו להלכה על מקומות אחרים שבהם נהגו הנשים בפאה נכרית, שיש להם לסמוך על השו"ע להחיר פאה נכרית במקום הרבים, גם בלי סימן היכר כנ"ל.

ויעידו על כך דברי המגן גיבורים (או"ח — סי' ע"ה — ס"ק ג') שחילק להיתר בין מקום שהולכות בו הנשים בפאה נכרית, למקום שאין הולכות בפאה נכרית שאז אסור משום מראית עין, וכתב בזה"ל: וגם גוף דבריו [דהבאר שבע] שכתב לחוש בפאה נכרית משום מראית העין, לפי ענין כרכים

א'. לאחרונה יצאו מספר ח"ח (בעיקר באמצעות מודעות רחוב) בהודעות ובהם מידעים הם את ציבור שמרי התהומ"צ שלהוי ידוע להם שום פוסקים שאוסרים לבישת פאה נכרית לנשים נשואות משום איסור "מראית עין" במקום הרבים.

לעומת זאת, בירדתי מפי ספרים וסופרים ודקני ת"ח שגאוני וצדיקי הדורות האחרונים נהניגו חבישת פאה נכרית ברוקא, משום שהיא מכסה היטב את כל שערות ראש האשה, יותר טוב ממטפחת שאין עליה "כליא פרוחי" ו"רדיד" המחזרות בגמרא ובשו"ע [ואין הולכים בהם אלא במטפחת לבד], והאת על סמך דין ללא חולק שכל הפוסקים מודים לו, שבאופן עקרוני יש לפאה נכרית דין כיו"ב, ולענין האיסור שנמצא בקצת ספורי קדמונים בחבישת פאה נכרית ס"ל שגם הפוסקים הם לא אסרו אלא משום גזירת חכמים דמראית עין, אך ידוע מכל הפוסקים שאיסור מראית עין נוהג רק במקום שצד האיסור בלבד שכוח ולא צד ההיתר, שאז נראית האשה כעושה איסור [כאילו הולכת בשערותיה], אבל במקום שצד ההיתר שכוח [כגון שחותכים הזקן כסם מותר, וקנבוס ופשתן שמתיר כיון שמצוי בינינו (כמבואר ביו"ד — סי' חצ"ד), וכן כשמהגה רוב בני העיר להשכיר לגוי בשבת, מותר (או"ח — סי' רמ"ג — סעיף ב'), ועוד בכל אלו וכיו"ב אין איסור מראית עין נוהג כלל, ואף בסימן היכר אין צורך, כמפורש יסוד הדבר בתז"ל בשו"ע ובפוסקים כהמה מקומות, בלא שום חולק ברבך, וכשרוב נשים צנועות כעולם הולכות בפאה נכרית רגילה פשוט שלא שייך איסור משום מראית העין.

ובאמת בענין לבישת פאה נכרית להלכה כר נתתינן לעומקא דדינא בטעמו ונימוקו

1. כמ"כ החד"א בספרו שרי"ת חיים שאל (תי"ב — סי' ל"ה סוף אות א') ח"ל: רע שכתבו האחרונים בש"פ [א — פאה נכרית] נחשבת ככסוי, עכ"ל, וכן דעה כל הפוסקים ומה שהארכנו בה לקמן.

שנהגו כן לא שייך מראית העין, דלא חשידי, ועי' ב"ר"ד (סי' קמ"א — סעיף ד' בהגה"ה), וכל שכן בזה דכל הנשים נהגו כן, על כרחך ישפטו הכל שהוא פאה נכרית, ומכל מקום זה ודאי אם אין מנהג המקום כן שילכו הנשים בפאה נכרית ודאי יש לאסור משום מראית העין, כמו שכתב זקנינו הגאון מהר"י (קצנעלנבוויגין) ז"ל, עכ"ל המגן גיבורים, וכך הוא דעת רוב רובם של האוסרים פאה נכרית במקום הרבים, משום מראית עין, ועל סמך זה פסק המשנה ברורה (בסי' ע"ה — סי' ט"ו) להתיר פאה נכרית במקומות שנהגין לילך בה, כדברי המגן גיבורים הנזכר, עיי"ש, וכדברי הפרי מגדים שהתיר במקומות שנהגין לילך בפאה נכרית שיכולים לסמוך להיתר על השו"ע, אף שבמקומו (של הפרמ"ג) שלא הלכו הנשים בפאה נכרית כדאי אטר, (כמשמעות לשונות הג"ל, וכמבואר בספר אמ לבנינה, שרבים מפקפקים אם הפמ"ג אכן כתבו), ואין בכך שום סתירה, ושום חזרה, שהרי לא סתר ראייתו להיתר כלל, וכמו שיתבאר עוד להלן (באות ו').

ולמקום הכל תלוי רק בענין מראית עין, ובמקום שכל הצנועות רגילות בפאה נכרית פשוטה אין איסור מראית עין ודת יהודית כלל, ופריצות בדת יהודית יש רק בפאה נכרית תפוחה (או ארוכה) כמו שכתב בשבילי דוד, שיחבא הלהן (באות ג').

ובפרי תואר (ו"ד — סי' פ"ז — סי' ט') כתב דענין מראית עין אינו נכלל בשאר גזירות חז"ל אלא תיקון בעלמא לחששת הטעות הוא, וכן ששמע בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנ"ז) שביאר חילוקים לקולא בין מראית עין לשאר איסורים דרבנן שהם חמורים יותר, עיי"ש, ולכן במקום שרגילין בפאה נכרית אין חשש לטעות — ומותר.²

2. והנה להביא בזה כמה דוגמאות מלשונות הפסקים התומכים ביסוד שהנחתי שטעם האוסרים היה משום שבמקומם לא נהגו הנשים כלל לצאת בפאה נכרית, ולכן היה שם איסור משום מראית עין. ברדשו מהר"י מינץ (סוף דרוש א') כתב ז"ל: ואבותינו אבות הקדושים ככל קהילות אשכנזים מנו בדרוהיהם שלא ישאו על ראסם אפילו הבינו ממש שהגיון שלו דומה לשער, הלא יראו מעלכתי כי

ב'. ולכן ברור שאי אפשר לאחוז את החבל בשני ראשיה, מצד אחד להחמיר בפאה נכרית כאילו היה בזה איסור דאורייתא ממש, בטענה שכיון שהאשה מתכוונת להתקשט בפאה, כמפורש בראשונים שהפאה נכרית היא לקישוט, אינו נחשב לכיסוי, וזה דלא כהפוסקים שהפריק"א (פאה נכרית) דינה ככיסוי, אף לאלו שאוסרים הפאה נכרית משום מראית עין, כמו שיתבאר להלן (באותיות ד' ה' ו'), ודלא כפשוטו בשו"ע ופוסקים ללא חולק שדין מראית עין [מדרכנן, לתיקון חשש טעות] הוא דבר המשתנה לפי הענין, כמפורש בשו"ע [ארי"ח סי' רמ"ג-סעיף ב', וב"י"ד סי' קמ"א — סעיף ד' ברמ"א, ובסי' חצ"ר שם], ובמקום שכל הנשים רגילות בפאה נכרית אין בהם איסור מראית עין כלל, לכל הפוסקים, כמבואר במגן גיבורים המובא לעיל (באות א'), — ומצד אותם ת"ח גופייהו בתוך דבריהם פירסמו ברבים כי אף שהמטפחת לא מכסה היטב שערות ראש האשה בצד המצח ובצדעים [היינו במקום הפאות, שהוא בכלל

מקום שנהגו נשי האומות לכסות, והאחיות נהרות מלהתקשט בפאה נכרית, עכ"ל.

בספר עצי ארוים (אה"ע — סי' כ"א — סי' ב') כתב: נ"ל פשוט דאסור לאשה נשואה להתקשט בפאה נכרית, והמורים היתר חדשים מקרוב באו, עתידים ליתן את הדין, עכ"ל.

בשו"ת דברי חיים (ו"ד — ח"א — סי' ל') כתב: וכפי ששמעתי אני, לא נמצא בכל מדינת אשכנז שום אשה חשובה לילך בשערות ופאה נכרית, רק אזוה מנקלי העם פחותי הערך והיו קלקס, עכ"ל.

בשו"ת מהר"י"ן חיות (סי' נ"ג) כתב: אע"ג דהרס"א ומנן אברהם הסכימו לדעת השולמי גיבורים להתיר פאה נכרית, ככל זאח כיון דנהגו העם לאסור כל גילוי שער באשה לא ערב לבי להתיר וכו', וכיסי ילדותי לא שמעתי שניהגו קולא בזה בכל חממות ישראל במדינת פולין, רק חדשים לבקרים באו, אשר הרכה פרצו הגדרות, וראוי להוכיחם ולהחזיר לטענתם הקודם, עכ"ל.

הגאון הספרדי רבי אברהם פאלאני בספרו ברך את אברהם (פרשת בחוקותי) כתב: ופשיטא דבמקומותינו לא נשמע ולא נמצא מנהג כזה לילך הנשים בכיסוי הפרי"ק [— פאה נכרית] כלל, ואם המצא ימצא אותם מיער פרצה גר-בטלה, וחלילה לנו למילף ממקלחתא, עיי"ש. ובשו"ת חמד (אסיפת רעים — מערכת ד' — דת יהודית) אחר שהביא אדעת הפוסקים בענין פאה נכרית, כתב: דבמקומותינו לא נתפשט המנהג הזה, עיי"ש.

דת יהודית [שהוא מדרבנן], ופריך בגמ' על זה דראשה פרוע בשוק דאורייתא הוא, דכתיב ופרע את ראש האשה וכו', ותירץ בגמ' שמדאורייתא קלתא שפיר רמי, דת יהודית אפילו קלתא נמי אסור, ובש"ך (תור"ם — סי' כ"ח — סי"ק י"ד) האריך וכתב להוכיח שבכל מקום שמקשה השי"ס "זהה דאורייתא היא", אי אפשר לומר שהוא רק אסמכתא, אלא הוא דאורייתא ממש, ואם מפורש בגמ' שמדאורייתא קלתא שפיר דמי, אי"כ ברור לשי"ס שפחות משיעור קלתא אינו שפיר אף מדאורייתא, [אף שהוא רק מקצת].

והקלתא מכסה כל שטח שערות הראש, שהרי הקלתא לרשיי (כתובות ע"ב), וכן לרין, ר"י אלמנדי, וגמרי, הוא סל המקבל קלעי שעה לתוכו, ויושב על ראשה מכל הצדדים, ולרמב"ם הסמיג' והשו"ע הקלתא הוא מטפחת כמו הסככות, שמכסה כל שטח שערותיה, ובפירוש הרא"ש (כלים פכ"ח — מ"י) כתב: סככה שהתחיל בה מפיה, פיה המהדק על המצח וסביב הראש, עכ"ל, ונראה מזה ברור שמקום קשירת חוטי הסככה הוא למטה מהשערות, דהיינו על המצח שהוא למטה מהשערות, באופן שאחר הקשייה מכונסים כל השערות בתוך הסככה, וכן כתב רש"י (שיר השירים ד' — א') על מבעד לצמתך שערך, וז"ל: צמתך, לשון דבר המצמצם השער שלא יפריח לצאת, וזו השככה והקישורים, עכ"ל, [אבל במה שיצא מחוץ לגבול הקלתא — שככה — מטפחת אינו שפיר אף מדאורייתא, כמבואר להדיא בגמ']. וכל מקצת הוא בכלל האיסור, כמו בלאו רלא יראה כך ערות דבר, דכל מקצת הוי בכלל האיסור, דלא יראה.

וברשיי (ויקרא י"ג — מ"א) מבואר ג"כ ששער הצדעים הוא ככלל שערות הראש, עיי"ש, וכן מבואר ברד"ק (ישעי' מ"ז — ב') שהצדעים הם למעלה מהפנים ומכוסים והיינו שהצדעים בכלל הואש, ובש"י השירים (ד' — ג') רקתך מבעד לצמתך, משכח האשה בצניעות שבה, שגם הרקה מכוסה בשככה וקישורים, וכמצורת ציון שם כתב שהוא מקום רך, ועל שם רקות הבשר נקרא כן, וכן

הראש, כפי שיבואר להלן], מכל מקום עדיף מטפחת על פאה, כי [לדעתם] אין איסור בגילוי ראש האשה עד ב' אצבעות (4 ס"מ) בשוק, (או עכ"פ פחות מטפח), ואין צריך [לדעתם] אפילו להעיר על כך, [ורח"ל].

לענין גישה זו אינה נכונה ונוגדת דעת גדולי הפוסקים, וכדלהלן, ומן הראוי להעיר ולעזור על כך למען לא ייכשל בזה אדם מישדאל.

א. מפורש בשו"ע (אה"ע — סי' קט"ז — סעיף ד') שצריכה האשה לכסות שיערה [במקום הרבים] במטפחת — ורד"י, ובמטפחת לחוד עדיין היא בגדר עוברת על דת יהודית ויוצאת שלא בכתובה, כדן השי"ס (כתובות ע"ב), עיי"ש, שאחר ב' כיסויים אלו [למטפחת, ורד"י=צעיף] לא נראה שיערה לחוץ כלל, ובפרט שבגמ' (שבת ג"ז:) מפורש שהלכו גם "בכליא פרוחתי" [שמונעת משערות קטנות לצאת מהמטפחת, רש"י], וכן "במחט שאינה נקובה" (שם — דף ס'.), [אוגרת בה שיערה היוצא חוץ לקישוריה כורכרת סביב המחט ותוחכת המחט בשככה מתחתיה שלא יראה שיערה, עכ"ל רש"י], וא"כ אחר כל זה כודאי לא יתכן שיראו משערותיה במקום הרבים כלל, ואיך יתירו גילוי הראש באשה — בשוק עד 4 ס"מ (או עכ"פ עד פחות מטפח) שאין לזה שום מקור כלל, ובשלחן שלמה (ארו"ח — סי' ע"ה — סעיף ב', תקל"ב) כתב וז"ל: ובלאו הכי צריכין הנשים לזוהר מאד שלא יצאו קצת שערותיהן, עכ"ל, ובשו"ת צמח צדק (לובאביטש, אה"ע — סוף סי' קל"ט) כתב: ...רק שלא יצאו חוץ לצמתה... אבל לגלות קצת שערן זהו איסור גמור, עכ"ל, וכן הוא דעת הגאון בעל חזון איש, שגילוי במקצת הוי איסור תורה ממש, והובא בספר דת והלכה (עמוד כ') שכך אמר לו החזון איש, ורלא כמי שחשב בזמנו להחזיר עד טפח, עיי"ש.

ב. ואדרבה בגמ' (כתובות ע"ב), משמע שכל שהוא פחות מכיסוי קלתא יש בו עדיין איסור דאורייתא ממש במקום הרבים, שהרי במשנה שם אמרו דיוצאה וראשה פרוע הוא

האיסור שהסכימו עליו רבני סאלוניקי ובראשם הגאון רבי רפאל אשר קובו [בעל שער אשר], על אשר התחילו הנשים שם לפרוץ גדר ולגלות מקצת שערם, באומרים שסומכות על מהר"ם אלאשקר, אז נתועדו הרבנים הג"ל והסכימו בחרם גמור ובגזירת נחש על אלו הלוכשות המלבוש הגורם לגילוי שער "ראפילו במקצת היוצא מחוץ לצמתן", ואשר יעשה בדרך ולכבו פונה היום באמרו אין איסור כזה, הרי הוא מופרש ומובדל מעדת ישראל, ומין ואפיקורס הוא, לא יאבה ה' סלוח לו, עיי"ש.

ובקלתא [מטפחת — סככה] כלבד [בלא רידד] יש איסור דת יהודית במקום הרבים, כמפורש להדיא בגמ' (כתובות ע"ב) ובשו"ע (אה"ע סי' קט"ו) [סעף ד'], אף שהקלתא [סככה — מטפחת] מכסה כל שטח שערות הראש, כנ"ל.³

3. אמנם בודאי שפאה נכרית ארוכה אסור לבח ישראל לילך בה כלל, שהרי בטוטה מצינו שהוכחן מותר קלעי שערה, ופירש רש"י (טוטה ה'): : סותר קלעי שערה, מרבה בגילוייה שסותר קליעתה, עכ"ל, והיינו שסתירת קלעי שערה הוא הרגשה בגילוי ביותר, והרגשה זו היא פריצת [כמו נסות ותפוחה, שהזכיר השבילי דור, ומובא דבריו לחזן באות ג'], ולכן אף בחולות המתורח בגילוי שער לא הלכו משום כך כלל בשער ארוך וסותר, כמפורש בגמ' אברהם (או"ח — סי' ע"ה — סי' ק"ג), ובבית אפרים (שם), וכ"ז אינו נוגע כלל להמ"ם שיש בצד החלקית, ואין לערב בין הרבנים באופן לא הונח דהיינו לקחת את הסלידה הטבעית שיש לכל י"ש מסאות פסולות אלו ולהשתמש בה לצורך החרות בלב הלא-מתעמקים קביעה האומרת שסצד ההלכה כל הפאות כולן אסורות ומטפחת סמגלה חלק משערות הראש עריפה מהפאה.

והש"ל יא אחד מהשבוים המוצ"ם שליט"א שגם הוא בירר ענין זה להיתר רוצה לפרסמו בכתב וידידיו יעשו לו שכרי לנוגע מלהיות מותרם בחוגים מסוימים יעטוף את הדברים בחזיתן ובסופם ובאמצעותם ברברי מוסר וקצוות על חורבן הפאות הבלתי צנועות, ונכנס לשאל כעצונו של אחד מוקני גדולי הדור וצ"ל שכל יצ"ל השכימו לפתחו לקבל הכרעותיו וברכותיו, והוא יצ"ל השיב כדלהלן (העולה על הכתב כשנה אחר אמירתם מחוץ החרון, וייתכן שאין המילים מרדיוקות אבל התוכן מרדיוק עז לאחת): "איני מבין למה כל מי שכותב בענין זה ונראה לו שמצד ההלכה אין איסור מחלט כפאות מרגיש חייב לשלם מס-מתיכה (נ-כתיבתי הנה השתמש) ולהסתיק איזשהו גניזי לפאות הפסולות. זה

ותתקע את היתר ברקתו (שופטים ד' — כ"א), ושם תרגם יונתן ברקתו — בצידעיה, וא"כ ראינו ברורה שהצדעים מכוסים ג"כ בשכבה וקישורים שלה, כי הם ג"כ ככלל הראש, שחייב בכיסוי,

וכל ההיתר לקריאת שמע עד טפח מגולה בגוף האשה או בשער שחוץ לצמתה הוא רק בבית (ברכות כ"ד), ורק לבעל שרגיל בכך ולא טריד, אבל אחר בודאי אינו רגיל בכך, וכמקום מכוסה שמתגלה באשת חבריו בודאי טריד ואסור, כמבואר היטב מלשונות הראשונים שם, ואין ילמדו מעד טפח כבעל לק"ש (שאף טפח רק מדרבנן) להתייר באשת איש במקום הרבים ח"ו — שהוא כבר איסור דאורייתא ממש, מקרא דופרע ראש האשה וגו', כמפורש בגמ' (כתובות ע"ב), שהם שני דינים נפרדים לגמרי, והוא למעשה הפיכת גזירת חכמים לאסור עד טפח באשתו לק"ש, לקלא "באשת איש-בשוק" שהוא דאורייתא ממש, והרי זה נטילת הגדר שבנו חכמינו ז"ל בתוך הבית היהודי ובאמצעותו להרוס באיסורי דאורייתא בשוק, רח"ל.

ובשדה חמד (ח"ו) — דת יהודית — אוח ב' — עמוד 296 הביא מדברי הפוסקים שאסרו גילוי אף מקצת משער האשה במקום הרבים, וחרם גדולי ישראל כנגד אלו הנתלים בדבריו מהר"ם אלאשקר להתייר שער שחוץ לצמתה — בשוק, כי המהר"ם אלאשקר לא התייר שער שחוץ לצמתה אלא רק בביתה בפני בעלה, ולא בשוק ח"ו, שהוא איסור דאורייתא, שהרי המהר"ם אלאשקר (סי' ל"ה) כתב בזה"ל: בואו ונצווח על אלו האוסרים אותו שער לאשה "בתוך ביתה" מההיא דשער באשה ערוה, וכר, עכ"ל, וא"כ לא דיבר מחוץ לבית כלל, ועוד (שם) כתב: "ואנן לאו באשת איש עסקינן", עכ"ל, וא"כ מדבר רק בבית בפני הבעל, ולא בפני אחר כלל, ואין יבואו להתייר על סמך זה שער שחוץ לצמתה בשוק ח"ו, שהוא איסור דאורייתא ממש.

ובספר משא חיים (להג"ר חיים פאלאגי, מנהגים — מערכת ג' — אות קי"ג) נדפס

שאו יש מרשע מראית עין, אבל בזמן שהנשים בדרך כלל הולכות בפאה נכרית או גם לאוסרים אין בכך משום מראית עין, כדברי המגן גיבורים שהביא במשנה ברורה — המובא לעיל.

והמחמירה להוסיף כובע על הפיאה נכרית וכיו"ב, כדי להבדיל בין נשואה לפנויה תבוא עליה ברכה, [וכן נוהגים בכמה קהילות גדולות וחשובות אשכנזים וספרדים], אבל מן היין אין לערער כלל, שבמקום שרגילות הנשים בפאה נכרית אין בה איסור מראית עין כלל — לכו"ע, ואף סימן חיבר אין צריך — כמבואר בפוסקים, אבל מטפחת [שאין עליה כליא פרוחי, ורודף] אסור לילך בה במקום הרבים, כמפורש בגמ' [כתובות ע"ב, שבת נ"ז:], ובשו"ע (אה"ע — סי' קט"ו — סעיף ד'), משום שאינה מכסה היטב כל השערות לברה [מלמעלה], מחמת נקיבים קטנים, (עי' בי"ח שם), וההולכת במטפחת אחת בלבד [בלא רדין] מוכתרת בשו"ע (שם) כעוברת על דת יהודית ויוצאת שלא כתבוה בדנא דגמרא, וזה מלבד מה שדרך מעט שערות תמיד לכצבץ בצידו המטפחת עצמה, שבוה הוי אף פחות מקלתא, ואינו שפיר [לגמ' כתובות] אף מדאורייתא, ואפילו נשים צנועות שברך כלל מקפידות מאד שלא יראו בהם אפילו שערה אחת, מ"מ ברכות הימים והטרדות לא נמלטו מכך כשכיסו במטפחת אחת ולא גילוהו שערן — כמנהג רבותינו הפוסקים האחרונים [המובא בספר העמק שאלה על השאלות — לנצי"ב מוולוז'ין (חלק ויקרא — שאלתא צ"ו — עמוד קע"ד — טור ב') עיי"ש].⁴

ואין לחלק כלל בין אשכנזים לספרדים בזה, שהרי הרמ"א, הלבוש, דברי חמודות, מגן אברהם, עולת תמיד, אליהו רבה, הלכה כרו"ה, יד אהרן, מחצית השקל, שו"ע הרב, פרי מגדים, באר היטב, הגר"א, חוות דעת, פתח הדביר, מגן גיבורים, שבילי דוד, תורת חיים, משנה ברורה, כף החיים, וכל הפוסקים שהתירו, כולם הביאו דברי הגאון הספרדי בעל השלטי גיבורים שכתב להתיר הפאה נכרית במקום הרבים, או דברי המג"א שהביאו, וכפי שיתבאר להלן.

ובמאה וחמישים שנה האחרונים (בערך) נוהגים בכל בית ישראל לילך בפאה נכרית, גם נשותיהם של רוב גדולי ישראל, ורבו המתירים על האוסרים הלכה למעשה עשרת מונים, רק לא הוצרכו לכתוב בזה כלל, משום שהשו"ע וגדולי הפוסקים מתירים פאה נכרית כג"ל, ורק האוסרים הוצרכו לכתוב בזה בתקופה שרק החלו ללבוש פאה נכרית, וכלל הנשים לא הלכו בדיין בפאה נכרית, כדי שלא יעברו או באיסור מראית עין, אבל אח"כ גם צאצאי האוסרים התירו רובם ככולם הפאה נכרית כאשר כבר התפשטה הפאה בכל בית ישראל, שאז אין יותר ענין מראית עין כלל כמבואר בפוסקים.

ואלו שופטים היום את שמותיהם של האוסרים מכל התקופות שרק החלו ללבוש פאה נכרית כאשר עדיין היה בתחילה איסור מראית עין, וסופרים ומונים אוסרים נגד מתירים רוב נגד מיעוט כבכלפי — טעות בידם, כי גם האוסרים אינם אוסרים אלא בזמן שאין כלל הנשים הולכות בפאה נכרית

נשא אחר לנמרי ואינו קשור משום צד לזיכות ההלכתי המתחייב בכל נושא השטן כירור וכדרכה של תורה, ובמה שאין הכוונה והה"ח המתיירי טיזת מסכי בקבוקים כשבת אתראים לע"ה או קלי דעת הקורעים כשבת אותיות בשעה שפותחים שקית אוכל, כך אין הכוונה שאין איסור מצד ההלכתי לחבישת פאה נכרית אתראים על הלוכשות פאה פסולות יותר מאשר אתראים לנך הסבורים שאסור באיסור מחולט". ושאלו המו"צ טוב "אולי יש כאן סכרה 'השפעה עקיפה'", וע"ה השיב "אדרבה, יש מקום לומר שדוק האיסור הגורף שקשה לו להתקבל על הלב גורם שלא יקחו בכובד ראש הראוי מסור הנשעט בענין פאה נכרית".

4. ובהאי ענינא מן הראוי להביא כאן מודעה שפירסם הג"ר משה שטרנבוך שלי"טא לפני מספר שנים, ח"ל:

חשון תשל"ז
לאור הכרוזים על "איסור" לאשה לצאת בפאה נכרית, והשמעה שיש נשים ובמיוחד מהספרדים שהורידו הפאה נכרית ולובשות מטפחת, שי בזה מבשול רב מאד, דמצוי שאינה מכסה כל שערות ראינה, וכן ברשות הרבים לא מספיק מטפחת לבד, צריכה מעיקר הדין גם רדין, והיינו שני כסויים כמפורש בשו"ע, שלא להיכשל במקצת שערות מגולה, והיות שלא מסכימות

וסכרתו בחילוק זה ברורה, שהרי (בישעי ג' — מפסוק י"ח ואילך) מונה והולך הנביא שם כל עניני תפארת התכשיטים שסירי ה' מבנות ציון המבליטות עצמם, וביניהם נמנו מטפחות שביטים (סבכות) ורדירים, וברואי אין הפסוק אוסר לילך במטפחות סבכות ורדירים, ואין הטענה שם כלל על עצם לבישת הפאה נכרית, אלא על אופן הבלטת הפאה נכרית ושאר התכשיטים לראווה, ולכן חילק השבילי דוד בין פאה נכרית רגילה שהתיר הרמ"א מחמת שהיא כיסוי הגוף, לבין פאה נכרית תפוחה (או ארוכה) או שאר תכשיטים המושכים את העין ביותר, שעל אופן ההבלטה הקפיד הכתוב, אבל עצם הפאה נכרית דינה ככיסוי, וכמו שכתב בשו"ת חיים שאל — להחיר"א (ח"ב) — סי ל"ה — סוף אות א') ור"ל: רעו שכתבו האחרונים שהפרוק"א (פאה נכרית) נחשבת ככיסוי, עכ"ל, [ועי' להלן (באות ו') הוכחת החסד לאברהם שלא יתכן להחשיב הפאה נכרית כשערה המחובר].

ומה שטוען עוד (בספר דת משה וישראל) שגם השלטי גיבורים (שכל הפוסקים המתירים סמכו עליו) לא כתב כלל שהפאה נכרית מותרת גם במקום הרבים, אלא רק בחצר, כמפורש במשנה (שבת ס"ד:), וחצר הוא רק חצר היחיד [לדעתו], כיון שבגמ' (כתובות ע"ב:) מיירי ב-ג' דרוגת, חצר היחיד, מבוי של יחידים, ושוק, אבל כפי הנראה לא שת לבו על ג' דרים אבודים כזה:

ראשית. שהרי בשלטי הגיבורים (רי"ף) — שבת כ"ט.) מפורש כתב בזה"ל: ... דשער באשה ערוה דקאמר (ברכות כ"ד.) לא היו אלא בשער הדבוק לבשרה ממש, וכו', אבל שער המכסה שערה אין כאן משום שער באשה ערוה, "וגם לא משום פריעת ראש", וכו', עכ"ל, וכידוע איסור פריעת ראש הוא רק במקום הרבים, כמפורש בגמ' (כתובות ע"ב.) "יוצאה וראשה פרוע", עיי"ש, [וכל האוסרים פאה נכרית משום מראית עין ראו היטב דברי השלטי גיבורים שכתב שאין בה משום "פריעת ראש" והבינו היטב שמדובר

ג'. והנה לאחרונה יצא לאור ספר דת משה וישראל, ובו טוען שפאה נכרית דינה כשער מחובר ממש, [בטענה שהאשה מתכוונת להתקשט בפאה, וכאילו בגד שמטרתו קישוט אינו כיסוי], ולפלא בעיני דהא שלא התיחס לדין המפורש בשו"ע ובפוסקים שלפאה נכרית יש דין כיסוי ומותר לקרוא ק"ש כנגדה (א"ח — סי ע"ה — סעיף ב'), ואילו היה פריצות והרהור בפאה נכרית [כמו בשערה המחובר] א"כ אין נספק בשו"ע "בכל שכן" שמותר לקרוא ק"ש כנגדה, שהרי גם לבעל אין מותר רק עד טפח מגולה כבשרה ובשערה המחובר, והפאה נכרית היא יותר מטפח, וכן הוא הסכמת הפוסקים להחיר הפאה [כמו שיתבאר להלן] וא"כ פשוט לשו"ע והפוסקים שאין הפאה נכרית כשערה המחובר כל עיקר.

ובספר שבילי דוד (להגאון מווייצען, אר"ח — סי ב' — סי"ק ב') כתב: וברש"י ישעי ג' — ט"ז, על הלוק וטפוח בשם תרגום וינתן דזה פאה נכרית שנשים קולעות עם שערן שיראו ריבוי שער, ומזה תוכחה מגולה לנשים הנושאות פאה נכרית להעבות שערן שמתחתיהן וכו', וברדכי משה (א"ח — סי ש"ג) כתב שמותר לכסות שערן בפאה נכרית, היינו באופן שאין שערוניה מתעבות ע"י הפאה נכרית, רק כיסוי בעלמא, וכו', עכ"ד הבהירים, ומשמע שכאשר אין הפאה נכרית מעבה השער בצורה בולטת חשיבא ככיסוי ומותר, כמפורש בדרכי משה הגזכר,

לסוה כל השערות, על כן מקצת שערוניתן מגולות, ויש בה איסור תורה ונלווי ערוה.

הרינו מודיע דעתי שכל המהרהר אחר מנהג שנתנו בו רבבות אלפי כשרי ישראל, ובראשם נאונים וצדיקים, ידו על התחתונה, שיש לפאה נכרית יסוד בהלכה כמנהגי ישראל ונדולי הפוסקים, ואין לחלק בין אשכנזים וספרדים, שהפוסקים השתירו סמכו על הגאון הספרדי השלטי גיבורים, והתמחיר להוסיף כובע וכדומה תבוא עליו ברה, אבל מן הדין אין לפרעו, ובמיוחד בזמנינו שאין משערות נשים, ומאחר שגזנו כן, אין בזה משום מראית עין, שידוע שאפשר לה כפאה נכרית שניכר.

אמנם סאח ארוכות שהאשה מתבלטת בה שון כשערה ראשה ממש, יש בזה איסור חמור דפריצות, וחובה על כל אחד למחות נגד סאח אלו שמהרס הצניעות ודגנת ישראל.

עוד החליט בספר דת משה וישראל, שכל מקום שנוכר חיבת "פריצותא" או "חציפותא" הוא איסור דאורייתא, (וממילא כל אחרון שכתב לשון זה נחשב כמניין אוסרי הפאה מדאורייתא), אבל רבותינו הראשונים משתמשים בביטויים אלו דוקא לגבי דת יהודית — "שהוא מדרבנן" (כמפורש בגמ' כתובות ע"ב.), שהרי הרא"ש (כתובות פ"ז — סי' ט') כתב: "זרת יהודית" משום "חציפותא" ומשום חשד זנות הוא דמפסדא, עכ"ל, והמאירי (כתובות ע"ב.) כתב: ואחר כך פירש פרטים "שבדת יהודית" וכולם ענינים של צניעות, ומתורת שהם דברים של "פריצות" ויוצאים מהם דרכים ושבלים לזנות, עכ"ל, וא"כ לשונות פריצותא וחציפותא מיירי דוקא בדת יהודית שהיא מדרבנן, וכבר כתב בספר שבילי דרו (הנוכר למעלה בזה) שפריצותא יש רק כשמעבה היא הפאה נכרית להבליט עצמה, אבל בסתם היא הפאה נכרית כיומי גמור כמו שכתב הרמ"א ושאר פוסקים.

ומש"כ בספר מקור חיים (לבעל חות יאיר, או"ח — סי' ע"ה — סעיף ב') בזה"ל: וכל שכן פאה נכרית, הגהות אלפסי הגדולים, ומפורש שם אפילו ידעה כל דחלישי אם עבידא להתכסות שעל ידיה... ועי' בפרק ד' דנוזיר (דף כ"ה); גם בספר מוסף הערוך ערך קפליטין מייתי הירושלמי (כתובות פ"ז) דמותר, וב"ב דרשות של הר"י בן מהר"ם פארוכה ררוש א' — דף ח' אוסר (להתקטש) בה, ואפילו כבגדי מש שדומים לשער, עכ"ל, ובדת משה וישראל רצה להוכיח מזה שדעת המקור חיים שפאה נכרית מותר רק בחצר היחיד, כיון שבכתובות מיירי בחצר היחיד, ועל פי מוסף הערוך מיירי הירושלמי בפאה נכרית בחצר. הנה המעיין במקור חיים ימצא שלא הביע המקור חיים שום הכרעה בענין הפאה נכרית כלל, אלא הביא רק (כליקוט) שהגהות אלפסי (היינו השלטי גיבורים) ומוסף הערוך — מתירים, ומהר"י קצנעלנבויגין — אוסר, ולא יותר, ולכל היותר יכל רק להקשות על המקור חיים אך דימה מה שכתב מוסף הערוך למה שכתב

(בשלטי"ג) במקום הרבים ממש כי בחצר היחיד אין צריך להיתירו כלל, דלא גרע פאה נכרית מקלתא, ולכן חלקו עליו לאסור במקום הרבים, וקשה לומר שכל האחרונים טעו ולא הבינו כלל שהשלטי גיבורים מדבר רק בחצר היחיד.

שנית. מה שדייק (בספר דמו"י) מהשלטי גיבורים כי רק בחצר התיר פאה נכרית, אבל במקום הרבים היא פאה נכרית לשלטי גיבורים איסור דאורייתא ממש כמו שער המחובר, הנה לשון השלטי גיבורים הנוכר למעלה מכחישו, שמפורש כתב לחלק בין שעה המחובר לפאה נכרית בין כבית ובין במקום הרבים, שבשערה המחובר יש בו משום שער באשה ערוה גם כבית (ברכות כ"ד.), וכן משום פריעת ראש במקום הרבים (כתובות ע"ב.), אבל בפאה נכרית אין בו לא משום שער באשה ערוה כלל, ולא משום פריעת ראש במקום הרבים כל עיקר, [ושלישית], שהרי מפורש פסק הר"ף (כתובות ל"ב): כהירושלמי (פרק ד' דכתובות — הלכה ר') שחצר הרבים דינה כמבוי, שאסורה לילך בו בגילוי שער — מדאורייתא, עיי"ש, ובגמ' (שבת ס"ד): מפורש שמותרת האשה לצאת בפאה נכרית לחצר, ורוב הראשונים וכן כפוסקים כתבו לדינא שמותרת בפאה נכרית גם בחצר — שאינה מעורבת, וא"כ ראייה ברורה שהמשנה בשבת (ס"ד): דיברה "בחצר הרבים" דוקא, שהרי חצר היחיד אינה צריכה עירוב צרות כלל, כמבואר בשו"ע (ארי"ח — סי' שס"ו), ובכנסת הגדולה (הל"ע — ח"ב — סי' קט"ו) — אות ד' מהגהות בית יוסף) כתב בזה"ל: לאו דוקא בשוק או בחצר [הרבים], אלא כל שרואין אותה עוברי דרך, ועוברת על דת מיקרי, בעל משפט צדק חלק ג' סי' ג' — מכ"י, עכ"ל, ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב — סי' ק"ח — אות ג') כתב: אם יש איסור במלבוש הנ"ל בכיתה בעת שישנם שם אנשים אחרים, הנה בזמן שישנם אנשים פשיטא דאסור כמו בשוק, עכ"ל, וכבר העירו על כך רבותינו המתירים פאה נכרית במקום הרבים, שאם מותר בחצר הרבים כודאי מותר גם בשוק, כי דין אחד להם, כנ"ל.

בשער, עכ"ל, [ובודאי מיירי בנושאה לקישוט, כי בחולה אינה מכסה כלל, ולא מיירי כבחולה קרחה שאו הולכת בה בקביעות ולא רק בדרך עראי].

ובאוצר הגאונים (לוי, שבת ס"ד): כתב בזה"ל: פאה נכרית, שער שמביאין מבחוץ ומקלעין אותו יפה יפה ומניחין אותו בראשי כלות כל ימי חופתן, עכ"ל, ונראה שהוא פאה נכרית גדולה המכסה את ראש הכלה, (וכהרמב"ם), והכלה כל ימי חופתה נשואה היא, והיות שהפאה נכרית עשויה לקישוט, א"כ בודאי היא בגלוי, שאם היתה מכוסה לגמרי אין זה קישוט כלל, ובודאי שהקישוט "דרך עראי" הוא רק בחוץ ולא בבית, שהרי מפורש כתב הרמב"ם שקישוט זה הוא רק "דרך עראי", ואשה שהיא רק עראית בביתה היא יצאנית, וגם ברור שלא תלך האשה כל היום בפאה נכרית, כי בזמננו היה זוהמה בפאה נכרית, כדברי רבי מאיר בנמי' (גזיר כ"ח): עיי"ש, ובודאי בביתה כל היום הולכת בסבכה או מטפתח נקיה וקלה ולא בדבר מזהם, ואם כדי שתראה המטפתח תפוחה כאילו מרוב שער, א"כ די לה להתפחח המטפתח במשי ופשתן נקיים (וכיו"ב) מתחתיה, ולמה תדחוק פאה נכרית מזהמת ומכוסה על ראשה כל היום, ואם נחשוש לחשש רחוק שמה תעתק המטפתח ממקומה ויראו שהולכת במשי או פשתן ולא בשער [אף שיכולה להרק המטפתח לפשתן במחוט], א"כ יותר יש לחוש שתעתק הפאה נכרית עצמה משערותיה שם חלקות, ויראה שערה או מיעוט שערה, ואם לא מרוותת כלום פאה נכרית מכוסה יותר ממשי ופשתן א"כ למה תדחוק זוהמת הפאה נכרית על ראשה כל היום, וכאמור למעלה מיירי בפאה נכרית מגולה לקישוט, ובמקום הרבים שיוצאת לשם רק "דרך עראי".

הפאה הנכרית נהגו הנשים לשים (בזמן הש"ס) על הסבכה או המטפתח לסימן היכר שאינה משערותיה (כשאין המנהג שם בפאה נכרית), וכדי להפריד הזוהמה מראשה, ובאופן זה מיושב גם חשש הגמי' שמה תשלוף הפאה נכרית ברה"י, שהרי בשליפתה

השלטי גיבורים, שהשלטי גיבורים (שכת) מיירי כחצר שאינה מעורבת שהיא חצר הרבים — שדינה כמבוי (שהרי חצר היחיד אין צריך לערב כלל, כנ"ל) ואף על פי כן מותרת בו בפאה נכרית, אבל מוסף הערוך אולי מיירי כחצר היחיד, אבל לומר שהמקור חיים למד פשט בדברי השלטי גיבורים שהיתה הפאה נכרית הוא רק בחצר היחיד הוא דברי נביאות ממש, שאין לזה שום זכר ושום רמז בדברי המקור חיים כלל.

ד'. והנה יש טוענים שגם המתירים לא התירו אלא כשהפאה מכוסה לגמרי, ומן הראוי לברר דבר זה על ברור.

בספר שלטי גיבורים (רי"ף שבת כ"ט). כתב בזה"ל: יראה מזה להביא ראייה וסמך לנשים היוצאות בכיסוי שערות שלהן כשהן נשואות... מההיא דשנינן פרק כמה אשה יוצאה (שבת ס"ד): שהאשה יוצאת בפאה נכרית בשבת וכו', ומשמע להדיא שמותרות בנות ישראל להתקשט בהן, דשער באשה ערוה דקאמר (ברכות כ"ד). לא הוי אלא בשער הרבוק לבשרה ממש, וכ"ו, אבל שער המכסה שערה אין כאן משום שער באשה ערוה, וגם לא משום "פריעת ראש" עכ"ל,

רא"כ השער של הפאה נכרית חשיב (לשלטי גיבורים) ככסוי גמור לשערה המחובר, ואינו כשער המחובר לבשרה כלל, ובכסוי זה כתב שמותרת גם אשה נשואה לצאת בו אף לחצר הרבים, שהרי מפורש כתב שאין בה משום פריעת ראש שהוא נוהג רק במקום הרבים, כמבואר להדיא במשנה (כתובות ע"ב). יוצאה וראשה פרוע, והיינו שיוצאת מביתה לחוץ, דהיינו לשוק או לחצר הרבים, שדינה כמבוי וכשוק, כמפורש בירושלמי (כתובות פרק ז' — הלכה ו'), וכן פסק הרי"ף (כתובות ל"ב); ומבואר לעיל (באות ג'), עיי"ש, ובודאי מיירי בפאה נכרית מגולה, משום שכל עיקרה הוא לקישוט, וכמו שכתב הרמב"ם (במשנה, שבת — פרק ו' — מ"ה) וז"ל: ופאה נכרית כמו "מגבעת" ידבוק בה שער נאה והרבה, ותשים אותו האשה על ראשה דרך עראי, כדי שתתקשט

מראית עין שהכל יודעים שנעשה בודאי באופן המותר, וכל חשד מראית עין הוא רק כשאופן האיסור כלבד מצוי ולא צד היתר, כמבואר בפוסקים וכמו שכבר ביארנו לעיל.

וכן נראה בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א – סי' מ"ח) שכתב בזה"ל: ידע מעלתו נ"י מה שהנשים מקילין בפאה נכרית מגולה, אין זה דבר חדש, אלא כבר היה לעולמים, כן נראה מפשט לשון השלטי גיבורים במסכת שבת ומסכת נזיר, שכבר נהגו להקל בשנים קדמוניות טרם אשר השלטי הגיבורים מצא להם היתר, ובא זה ולימד זכות על נשים צדקניות שבאותו הדור על פי ראיותיו, וכן נכון הדבר לעשות וללמד זכות על נשים כשרות, ובפרט בדורות הראשונים אשר מסור נפשם על קדושת השם, ואילו היו בכלל עוברות על דת יהודית, גדולי הדור לא החרישו, ושרים לא היו עוצרים במילים ובשטים שלא תהינה עוברות על דת, עכ"ל התשובה מאהבה.

ובדרכי משה (א"ח – סי' ש"ג – סי"ק ו') כתב בזה"ל: מצאתי כתוב בהגהות אלפסי (הוא השלטי גיבורים – על הרי"ף), ומותר לאשה נשואה לגלות פאה נכרית שלה, ולא שנא אם עשויה משערותיה או משערות חברתה, שאין שער באשה ערוה אלא דוקא בשערותיה המדובקים בבשרה, אבל בתלושין ועשויות לכסות שערותיה האחרות, אע"ג דעבדה לקישוט שתהא נראית כבעלת שער, עכ"ל הדרכי משה, [וכן כתב בדרכי משה (א"ח – סי' ע"ה – סי"ק ג') עיי"ש].

וכן משמע להדיא ברמ"א ובלבוש (א"ח – סי' ע"ה – סעיף ב') שכתבו בזה"ל: והוא הדין שערות של נשים שזרזן להיות מגולים כגון שערות הגולות לצאת חוץ לצמתן, וכל שכן פאה נכרית שאינה שלה אפילו דוכה לכסותו מותר (הגהות אלפסי החדשים, רמ"א), עכ"ל הלבוש.

והרי שההיתר לברך כנגד הפאה נכרית הוא משום שהיא כיסוי טוב ומועיל מדינא, ולכן כתבו [הרמ"א, והלבוש] "וכל שכן שער נכרית", שהוא יותר פשוט להיתר מאותן

הפאה שמעל הסככה לא יתגלה שעה, וכן כל הקושיות מיושבות על ידי זה, כמבואר בכמה אחרונים, (ומובאים בח"א – פ"ח), והפאה עצמה מגולה לקישוט ונוי, כיון שיש לה דין כיסוי, כמבואר בפוסקים, ובמקום שרגילות הנשים בפאה נכרית אין בה חשש מראית עין כלל, ואף סימן היכר אין צריך.

גם רש"י, והמאירי (סנהדרין ק"ב:); מפורש כתבו שהפאה נכרית עשויה לנוי, עיי"ש, ואיך יראה הנוי אם הוא מכוסה לגמרי, וכן הרשב"א בשם הרמב"ן, והריטב"א (שבת נ"ז:): ד"ה כבלא, כתבו שהכיפה של צמר (כבול) יוצאת קצת חוץ לשכבה, עיי"ש, והוא הדין לפאה נכרית הנשנית עמה (במשנה דף ס"ד:): שאינה כולה תחת השכבה ונראית לעין כיון שעשויות לקישוט, ואף שכל מקצת גילוי משערה הוי איסור במקום הרבים, אבל בפאה נכרית מותר.]

גם הר"ן, המאירי, והר"י מלוניל (שבת ס"ד:): כתבו: וכן פאה נכרית הוא כעין כיפה שעשויה משער נדשה, לפי שיש לה שער מועט, אי נמי דיש לה שער לבן ושער חכרתה שחור, עכ"ל, ואילו היתה הפאה נכרית מכוסה לגמרי כמטפחת וררדי (כמו שרצה הבאר שבע לומר) א"כ מי יוכל לראות אם הוא שחור או לבן, אלא ודאי מייירי בפאה נכרית מגולה ולא במכוסה.

וכן משמע בתוס' (שבת נ"ז:): ד"ה אי כבלה, שכתב: ואם תאמר אמאי לא תני נמי ברישא פאה נכרית בהדי כבול דאין יוצאין בה לרשות הרבים, ותירץ דיש לומר דפשיטא היא דאסור לצאת בה לרשות הרבים דודאי משלפא משום דמחכו עלה, עכ"ל, ואין יחכו (– יצחקן) עלה בדרבו שהוא מכוסה לגמרי מן העין, אלא ודאי שרואין הפאה נכרית מחמת שאינה מכוסה, (והפאה נכרית מעל הסככה כנ"ל, ולכן לא תגלה שעה בשליפת הפאה נכרית).

ורבינו השלטי גיבורים לא הזכיר ענין מראית עין, משום שהלכה פסוקה שכל דבר שכל בני העיר רגילים בו אין בו משום

שערות שחוץ לצמתן, [שמותהר לבעל לקראו ק"ש כנגדן]. ולכן פשוט שאין בה גם משום פריעת ראש כמפורש להדיא בשלטי הגיבורים שהוא המקור לדבריהם, ומשום כך לא הזכירו הרמ"א והלבוש יותר דין הפאה נכרית בשו"ע [אר"ח] לענין פריעת ראש מדת יהודית, כיון שפשוט להם שהיא כיסוי טוב ומועיל, ובחלק [אר"ח] נזכר רק מה שאינו טוב מרת משה ויהודית [שיוצאת עברוה שלא בכתובה], כמו מטפחת וקלתה שיש בה נקבים קטנים, [בלא רדי], וכיו"ב משאר דברים שאינם צניעות לאשה, אבל מה שנחשב לכיסוי הגון לא נזכר שם כלל, אלא קלתה ורדיה בלבד שהיה דרכן לילך בו, ואילו היה פריצותא בפאה נכרית איך יהיה מותר לקרוא כנגדה קריאת שמע, הלא קריאת שמע אסרו חז"ל לקרות כנגד כל דבר הגורם להרהור, ואף לבעל לא הותר אלא רק עד טפח, כמבואר בגמ' (ברכות כ"ד). ובראשונים שם, ורק האוסרים שחיו במקומות שאין רגילים בפאה נכרית חששו להזהר, כיון שאין רגילים בכך, לכן היה נראה שם כפריצותא, כאילו הולכת בשערותיה.

וכתב האליהו רבה בשם העולת תמיד (אר"ח — סי' צ"א) בזה"ל: כובעים הקלועים מקש חשיבא כיסוי, והוא הדין שערות פרוקיין, אך מפני מראית עין יש להזהר, עולת תמיד סי' ב', עכ"ל, וכן כתב הבאר היטב (אר"ח — סי' ב' — סי"ק ר') וז"ל: וכובע של קש ושל גמי חשוב כיסוי כמבואר להלן סי' צ"א — סעיף ד', וכתב העולת תמיד דהוא הדין שערות שקורין פרוק' חשובין כיסוי, אך מפני מראית עין יש לזהר אם אפשר, עכ"ל.

וכן בספר הלכה ברורה (סי' ע"ה סי"ק ב') כתב וז"ל: וכל שכן שער נכרית, כתב המגן אברהם ז"ל הגירסא וכל שכן בפאה נכרית דאיתא בגמ' דשרי, עכ"ל, והחיד"א בספרו שו"ת חיים שאל (חי"ב — סי' ל"ה — סוף אות א') כתב וז"ל: ודע שכתבו האחרונים שהפרוק"א [פאה נכרית] נחשבת ככיסוי, עכ"ל, ובדברי תמודות (ברכות — פ"ג — אות ק"י"ט) כתב בזה"ל: בנשים שדרכן לכסות

שערן, ודוקא שער שלהן, אבל פאה נכרית אפילו דרכה לכסות אינה ערוה אפילו בגילוי, הגהות אלפסי, עכ"ל, וכן פסק בספר יד אהרן (אה"ע — סי' קט"ו — סי"ק ט"ז) וז"ל: הגשים היוצאות בכיסוי שערות שלהן, ובמקום קליעת שערם נותנות שערות חוברות שקורין קרינאלי"ז בלע"ז, אין כזה משום יוצאה וראשה פרוע, לא שנא שערות שלה לא שנא בשערות חברתה כל עוד רעבידי לכיסוי השער והן תלושות, אע"פ שקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער, אין בכך כלום, שלטי הגיבורים פרק כמה אשה, בית יעקב סי' קנ"ב, עכ"ל, [וכ"כ ביד אהרן (אה"ע — סי' כ"א — סעיף כ"ג), עיי"ש]. וכן פסק הבאר היטב (בשו"ע אה"ע — סי' קט"ו — סוף סי"ק י') כהשלטי גיבורים המוכא בפרק כמה אשה (שבת כ"ט. מדפי הרי"ף), עיי"ש.

ובמגן אברהם (אר"ח — סי' ע"ה — סי"ק ה') פסק כהשלטי גיבורים, וז"ל: וכל שכן שער נכרית... וכן כתב בשלטי גיבורים דמותה לכחחילה, כדאיתא במשנה פרק ו' דשבת (דף ס"ד:) יוצאה אשה בחוטי שער וכ"ו, דלא כבאר שבע (סי' י"ח) שחולק עליו והאריך בסוף ספרו בדברים דחיים... עכ"ל המגן אברהם, [ולהלן (אות ו')] יתבאר כוונת המג"א, כפי שביארו האחרונים דבריו].

וכן פסק האליהו רבה (אר"ח — סי' ש"ג — סי"ק י"ח) כהשלטי גיבורים, בדי"ה בחוטי שער וכו', עיי"ש, וכן נראה מביאור הגר"א (שם) שכתב וז"ל: וכל שכן שער נכרית, כמו שכתוב בפרק ו' דשבת (ס"ד:) יוצאה אשה בחוטי שער, עכ"ל, [נהיינו לרה"ר], וכן נראה מהגר"א — בשנות אליהו (שבת פ"ו — מ"ה) שכתב בזה"ל: ופאה נכרית פירוש שאין לה שער נוטלת שער ומנסת תחת "הצעף" כדי שתראה בעלת שער, עכ"ל, וכיון שהפאה נכרית היא מתחת הצעף ולא מתחת הסככה — אלא מעליה, אי"כ מוכן היטב מרדע אסרו חכמים הפאה נכרית ברשות הרבים, שזא תשלוף הפאה נכרית בשוק כדי להראות לחברותיה, שהרי בשליפתה לא הגלה שיערה הנמצא תחת הסככה, ופאה נכרית הנמצאת מעל הסככה אין בה משום מראית עין כלל,

אתי שפיר, דאי סלקא דעתך דאית ביה איסורא דפריעת ראש האיך גזרינן משום שמא תצא בהם לרשות הרבים (כשבת) הא לא עבדא איסורא דפריעת ראש, עכ"ל המגן גיבורים, [נועי' להלן (אות ה')] ראיית הפרי מגדים מגמ' (כתובות ע"ה). שאין כפאה נכרית משום דה' יהודית].

ה'. ובשו"ע הרב (א"ח — סי' ע"ה — סעיף ד') כתב בזה"ל: ופאה נכרית אפילו דרכה לכסות מותר לקרות כנגדה, וגם מותר לגלותה, ואין בה משום יוצאה וראשה פרוע שהיא אסור מן התורה באשת איש, [בשוק]. עכ"ל, וכן כתב בספר שלחן שלמה (תקל"א, א"ח — סי' ע"ה — סעיף ב') להתיר פאה נכרית הנקרא פרו"ק, עיי"ש, וכן פסק החוות דעת (בדרך החיים — הלכות תפילה — דפוס ישן) וז"ל: אבל בתולות שדרכן לילך פרוע ראש וכל שכן פאה נכרית אפילו דרכה לכתות — מותר, עכ"ל, וגם בשתלי יזתים (א"ח — סי' ע"ה) התיר פאה נכרית, אף משערות עצמה שנחטכו מחיכוך בראשה, עיי"ש.

והפרי מגדים (א"ח — סי' ע"ה — באשל אברהם — ס"ק ד') אחר שהביא מחלוקת השלטי גיבורים שמתיר פאה נכרית וסבר שאין בה הרהור, והבאר שבע שאוסר, כתב בזה"ל: ומכל מקום במדינות שיוצאין בפאות נכריות מגולה יש להם לסמוך על השו"ע כאמור, וקצת ראייה מכתובות (ע"ב). וראשה פרוע דבר תורה, ולא מוקי בפאה נכרית ודתי יהודית, שמע מינה דלית בה דת יהודית — ושורי, עכ"ל הפרמ"ג.

ומה שכתב בספר אם לבינה (מכתב יד, המיוחס לפרמ"ג, באות "כתובה" ובאות "צעף" ⁵), הנה אף שיש לדון הרבה בדבריו שם, מ"מ נראה שם שנכתב אחר חיבור הפרמ"ג, וכאילו חזר בו לחשוש בפאה נכרית

כי ניכר שאינה מחוברת לראשה, שהרי יש סבכה תחתיה, וכמו שכתבו כמה אחרונים ביישוב כל הסוגיא, (ולכן לא דיבר הגר"א מענין מראית עין כלל).

וכתב המחצית השקל (א"ח — סי' ע"ה — ס"ק ה') שעיקר ראייתו של המגן אברהם (וכן הא"ד והגר"א) הוא מסיפא, דילדה לא ותסרים מפני הבושה, ומייתי לה ד' אמות ברשות הרבים, ועל כרחך בשער מגולה מיירי שהרי חיישנן דמכחי (יצחק) עלה, וזה שייך רק בדבר הגלוי לעין כל, עכ"ד, [והרי גם מקצת משער האשה אסור בגילוי בשוק, כמפורש בפוסקים וכדמשמע ב"ש"ס, ע"י מזה לעיל (באות ב'), ובחזוטי שער המחברים לבשרה כודאי אסורה, ורק בחזוטי שער נכרית [מתוך], ומיירי "בנשואה" גם "בחזוטי שער", דאילו בפנייה שמתרת לילך בגילוי שער, אי"כ איך מותרת לצאת בחזוטי שער [בשבת] לרשות הרבים, שמא תשלפם ותראה לחברותיה, שהרי בשליפתה אינה עושה איסור של פריעת ראש כלל, ועל כרחך מיירי בנשואה דלא חיישינן בעלמא שתשלפם, שלא תגלה שורה, ולכן מותרת לצאת בהם לרשות הרבים.

והמגן גיבורים (א"ח — סי' ע"ה — ס"ק ג') הביא עוד ראייה גדולה מגמ' (שבת ס"ד:): שיותר לצאת בפאה נכרית בחול אף לרשות הרבים, וז"ל (שם): אמנם יש לומר דשפיר איכא ראייה משם דאף ברשות הרבים שרי [בפאה נכרית], דאם לא כן אמאי אמרו דמותר בחצר לצאת בשבת משום שלא תתגנה על בעלה, תיפוק ליה דבלאו הכי אין איסור בחצר משום גזירה שמא תצא לרשות הרבים, כיון הרבים בלאו הכי אסורה לצאת משום פריעת ראש, ובכהאי גוונא לא גזרינן, דהוא דלרשות מילתא דלא שכיחא שתעבור עליה, וכמו שכתבו הקדמונים בכמה דוכתי, והן נסתר מחמתו מה שכתב זקנינו (מהר"י קצנעלנבורגין) שם לרחות ראייתו של (השלטי גיבורים) דיש לומר דהש"ס לא נקט רק דמשום שבת מותר אבל לעולם יש בו איסור משום פריעת ראש, ולפי מה שכתבתי

5. וחי"א אמר לי שיש לו הוכחות ברורות שכתב יד "אם לבינה" מזויף, ואין לסמוך עליו כלל, ובלא"ה לא סתר כלל ראייתו מגמ' (כתובות ע"ב). שהחומר בפרמ"ג — שאין בפאה נכרית דת יהודית ושורי, ומשמ"כ להלן כה.

בשוק, והכף החיים הביאו — וסיים שכן הוא הסכמת הפוסקים להתיר כדברי הרמ"א ונהלטי גיבורים, אי"כ בודאי כונתו להתיר בשוק.

ובספר תורת חיים (בן הגאון בעל מחנה חיים, ארי"ח — סי' ע"ה — אות ז') כתב שהאריכו המפרשים לענין פאה נכרית שהעיקר כהמגן אברהם ס"ק ה' בשם השלטי גיבורים, ודלא כבאר שבע, וכל זה לדינא, אלא שיש להחמיר כבאר שבע משום מראית עין, עייש, והיינו במקום שאין רגילין בפאה נכרית, (כמו במקומו של התורת חיים, שאז אסור מדין מראית עין, ולא רק מחמת חומרא), אבל במקום שכולם רגילות בפאה נכרית אין חשש מראית עין כלל, ואף בסימן היכר אין צריך, כמבואר בפוסקים.

וכן פסקו המגן גיבורים, והמשנה ברורה [כמבואר לעיל באות א'], כי במקום שהגשים הולכות בפאה נכרית מותרות בכך, שאז אין איסור מראית עין, וגם הרבנית של המשנה ברורה הלכה בפאה נכרית עם כובע בשוק, כעדות חתנו הגי"ר אהרן זקס זצ"ל, ורק בפאה נכרית צבה ותפוחה אסורה, משום שמושכת את העין, וכמו שאר בגדים או כובעים המושכים את העין, וכבר הבאנו לעיל הגאון אב"ד וייצען בספרו שבילי דוד (ארי"ח — סי' ב' — ס"ק ב') שמדבריו עולה שאסור רק באופן פריצות.

שוב ראיתי שבספר מנחת שבת (על קש"ע, סי' פ"ד — אות כ"ח) האריך בענין פאה נכרית, וכתב בזה"ל: והנה במדינתנו פשט המנהג ללבוש הפאה נכרית אפילו בין הנשים הכשרות, והלואי שכל הנשים ילבשו פאה נכרית הג"ל, ולא יבואו לגלות שערותיהם כמו שפשטה המספחת בעוה"ר בין הרבה נשים שבזמנינו, שאפילו הנשואות הולכות פרועי ראש ר"ל, וכר, עכ"ל, והאריך שם להביא גורל החטא והקללה שבגילוי שערות האשה, עיי"ש.

ו. והנה גם הגאון בעל ישועות יעקב שנחשב בין גדולי האוסרים פאה נכרית משום פריצותא, מי"מ סובר שלפאה נכרית יש דין

משום מראית עין, אלא אם כן יש בו סימן מובהק שאינו משערה המחובר, וכן עוברת על דת יהודית כיון שאינה הולכת כשאר נשים צנועות, שהרי גם המתירים התירו רק באופן שאין מראית עין מן הדין, כגון שיש סימן היכר שאינו משערה, או שכל הנשים שם הולכות בפאה נכרית, שאז כולם יודעים, ואין צריך סימן היכר, כמבואר בפוסקים, ורק במקומות שרגילות בפאה נכרית כתב בפרמ"ג שיש לסמוך על השר"ע להתיר.

אולם אחר העיון נראה שאין כאן שום חזרה כלל מענין מראית עין, רק הוסיף ענין דת יהודית על פי סברא, מחמת שאינה הולכת כדרך שאר הצנועות, אבל לא סתר כלל ראייתו מגמ' (כתובות ע"ב.) שהזכיר בפרי מגדים — שאין בפאה נכרית משום דת יהודית ושרי, ומשום כך ברור שענין דת יהודית תלוי רק בענין מראית עין, שבמקום שרגילות הצנועות בפאה נכרית פשוטה (לא תפוחה ולא ארוכה) אין בה משום מראית עין ורת יהודית כלל, שהרי כל הצנועות נוהגות שם כן בפאה נכרית פשוטה, ויש להם לסמוך על השר"ע להתיר, כדבריו בפרי מגדים, ורק במקום שאין נוהגות כלל בפאה נכרית שבאופן זה יש איסור מראית עין לכר"ע או מסבדא יש גם משום דת יהודית, כיון שאינה נוהגת כשאר הצנועות שם, אף שבגמ' לא משמע דת יהודית בפאה נכרית כלל, כדברי הפרמ"ג עצמו, וראה זו שהביא בפרמ"ג לא סתר שם כלל, ולא יתכן להפסיד כתובה לכל בנות ישראל הצנועות על סמך שאין לבושן בדיוק כלבוש בנות ישראל בזמן קבלת התורה, אף שמכוסה גם ראשן בכיסוי, וכקשיית הגמ' (כתובות ע"ב) אי"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו וכ"ו, ונעי' להלן (באות ז') במה שכתבנו על דברי התורות שי בענין כל יחל רברו מדרבנן.

ובספר כף החיים (ארי"ח — סי' ע"ה — ס"ק י"ט) העתיק דברי המגן אברהם כלשונם, וכתב שכן הוא הסכמת האחרונים להתיר פאה נכרית כדברי הרמ"א, עכ"ד, ובודאי לא התכוון בכף החיים רק לענין ק"ש בביתה, שהרי המג"א דחה דברי הבאר שבע שדיבר

איסור, וגם אין יכתוב שהפאה נכרית חשיב כיוסי ומותר לקרות ק"ש כנגדה, אלא ודאי כל מה שאסר (הישועות יעקב) פאה נכרית הוא רק משום מראית עין דפריצותא, וכשאין מראית עין — אין פריצותא, (ומש"ס כתובות לא הכריע לגבי פאה נכרית כלל, אלא כתב או שאסור לגמרי או שמוחר לגמרי), והפרי מגדים נוטה להיתר מש"ס כתובות, והובאו דבריו לעיל (אות ד'), ורק בפאה נכרית גסה ותפוחה כתב רש"י בשם התרגום יונתן דאיכא בה פריצותא, וכמו שכתב הגאון בעל שבילי דוד (הובא לשונו לעיל סוף אות ה'), וכן משמע בפוסקים.

גם הבאר שבע עצמו אסר [למעשה] רק משום מראית עין, שלא תראה כפרועת ראש — בשוק [שהוא אסור מן התורה], ובמקום שכל הנשים הולכות בפאה נכרית אין חשד מראית עין כלל, כמבואר בפוסקים, וד"ל הבאר שבע (סי' י"ח): אין יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה, דהא לצאת בשער מגולה [למקום הרכיב] אסור מן התורה, כדאייתא בפרק המדיר (כתובות ע"ב). ראשה פרוע דאורייתא היא, דכתיב (במדבר ה' — י"ח) ופרע את ראש האשה וגו', ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו כפרוע ראש, והלא הרבה דברים אסרו חכמים (לנשים⁶) משום מראית עין, עכ"ל, והרי שחשש הבאר שבע רק לתקנת חכמים דמראית עין, ולא אסר את עצם הפאה, שהרי כתב רק "אין מותר להראות עצמה כעוברת על דת", ולא כתב שע"י הפאה היא ממש עוברת על דת, דבודאי אין הפאה כשערותיה לכו"ע.

ומה שחשב הבאר שבע שפאה נכרית מכסה פחות ממטפחת, ולכן אין להתירה,

כיוסי, ושמוחר לקרות ק"ש כנגד הפאה נכרית, ובמקום שניכר שאינו משערותיה המתוכרות אין חשש איסור, שהרי כתב (בא"ח — סי' ע"ה — סי"ג) בזה"ל: ולגוף הדין כיון דהך דיוצאה וראשה פרוע מטעם פריצותא קאתינן עלה, וכיון שאינו ניכר השער של הפאה נכרית אם הוא משאר גופה או משער נכרית, ואמנם המגבהות של שער יש בדבר להקל ולהחמיר, שאם השערות ארוכות ויוצאין חוץ למגבהות יש להחמיר, אבל המגבהות לבד (היינו המגבהות של שער — צצר) אין בזה חשש איסור, ולענין ק"ש כנגדה גם כן הפאה נכרית יש להתיר, וע"י לעיל דחשיב כיוסי, ובהא דקאמר הש"ס (כתובות ע"ב). יוצאה וראשה פרוע הוא בכלל עוברת על דת יהודית, וקאמר הש"ס דאורייתא הוא, ולא מוקי לה ביוצאה בפאה נכרית, היינו דממה נפשך, או דאף מדת יהודית לא קעביר, או ריש איסור איסור דאורייתא.. עכ"ל.

וכשנענין היטב בדרכי הישועות יעקב, נמצא שדיבר מ"ב- דברים, [א] מפאה נכרית, [ב] ממגבהות של שער — בשתי אופנים, ובתחילה כתב שהפאה נכרית אסורה משום מראית עין דפריצותא, כיון שאין ניכר בין שערה המחובר לשער נכרית, ושוב כתב ממגבהות של שער, שיש בו צד להקל וצד להחמיר, שאם מדובר במגבהות ששערה ארוך — אסור, משום שנראה כשערותיה, ואסור כפאה נכרית, אבל כאשר שער המגבהות קצר (ולזה קורא מגבהות לבד) אין בו חשש איסור, היינו שמוחר לגמרי בגילוי, שהרי ניכר שהוא שער מגבהות ולא משערה המחובר, ושוב כתב שהפאה נכרית חשיב כיוסי ומותר לקרות ק"ש כנגדה, ובודאי רק ממתן שאין בו הרהור, כי אם היה בו חשש הרהור — היה אסור, כמו נגד שעד ממש, ואם התייר לקרות כנגדה, סימן שלדעתו אין דין הפאה רומה כלל לדין השער עצמו, ודלא כמי שטעה לחשוב שבעל ישועות יעקב החזיק שהפאה נכרית היא כשער מחובר ממש, שהרי לדבריו אין כתב בישועות יעקב ששער המגבהות הקצרות אין בו חשש

6. מה שכתב הרבה ורבים אסרו חכמים (לנשים) משום מראית עין, נראה דרובית "לנשים" הוא טעות סופר מעיקרו, שהרי לא מצינו כלל שאסרו "חכמים" איסורי מראית עין מיוחדים לנשים, ואיסוריהם זה יהודית הם מנהג בנות ישראל — שלא נכתבו בחזרה, רש"י כתובות ע"ב. — ואינם בכלל מראית עין כלל, ופשטו שכונת הבאר שבע לאיסור מראית עין "שתקנו חכמים" בהרבה דברים, ולא הרבה דברים — לנשים.

שהרי כתב (שם) וז"ל: והשתא איך יעלה על הרעת שיהיה מותר לצאת בפאה נכרית מגולה לחוד, טפי ממטפחת דעביר דכבוד לחוד לכיסוי השער, וגם היא מכסה לגמרי השערות, עכ"ל, ומכלל הן דמטפחת אתה שומע לאו בפאה נכרית, שסבר (הבאר שבע) שאינה מכסה השערות לגמרי, אולם בפאה נכרית שבזמנינו המיוחדת לכיסוי, ומכסה כל השערות לגמרי — יותר ממטפחת — שדרך השערות לצאת בצירי המטפחת, נולכן בזמן הש"ס הלכו "בכליא פרוחין", כמבואר לעיל באתו ב', בודאי בפאה נכרית שלנו [שאין נראה שצורה אף מצדידה] עדיף ממטפחת, אמנם מטפחות שלהם היו גם מנוקבות ככל שטחן בנקבים קטנים, כמו הסבכות, ומשום כך היו צריכות לרדיד על גביהם, ובכפיפה שבראשה שלא היו בה נקבים כלל היו מקומות שלא נהגו ברדיד כלל, כמפורש ברמב"ם (הלכות אישות — פי"ג — רבי ה"א) ובטור (אה"ע — סי' ע"ג) ובפרישה (אה"ע — סי' קט"ו — סי' ק"י), ועוד, ומטפחת שלנו ככיפה שבראשה, אבל מטפחת [אף שלנו] בלא "כליא פרוחין" גרוע מפאה נכרית, שהמטפחת אינה מכסה השערות קטנות המפריחות לצאת, (כשאינה מגלחת שערותיה), אבל הפאה נכרית מכסה הכל.

ומה שכתב הבאר שבע (שם) לאסור הפאה נכרית משום שצריכה האשה לילך בשוק בשתי כסויים מדת יהודית, כמבואר בבבלי וירושלמי כתובות (פרק המדיר), וכ"כ הרמב"ם, הסמ"ג, והטור, והשו"ע (אה"ע — סי' קט"ו) — סי' ע"ד, ופאה נכרית היא רק כיסוי אחד, כבר השיג עליו בזה בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א — סי' מי"ט) וז"ל: הנה הרברים האלה אין הדעת סובלתן, לומר ששעו ראש האשה צריך כלי בתוך כלי, ועיבוד לשמה ביהודי לשם כיסוי, ואין יעלה על הדעת שרבינו משה (הרמב"ם) הוסיף מדעתו דבר שאינו נזכר בתלמוד, ולא עוד אלא שישתוק מגוף הרוב שנוכר בש"ס — והיינו הקלתה, ומנא ליה חידוש זה מאחר שלא נזכר בגמ', ועוד הס' ולא להזכיר להיות יוצאות בלא כתובה בסברות. כרסיות,

ולהציא שהן עוברות על דת יהודית, בדברים שאינם מפורשים בגמ' והראשונים, ובאמת במחילת כבוד תורתו הקדושה שגזר בזה, כי המטפחת שנקט הרמב"ם היא נמי מעשה רשת כמו סל, ומטפחת וקלתה אחת היא, שאינם מכסים כל הראש, והשערות נראות מתחתיהן, וז"ל הב"ח אה"ע — ריש סי' קט"ו, ופירש שר"י קלתה — סל וכו', ומדברי הרמב"ם נראה דפירוש קלתה היא מטפחת שיש בה נקבים כנקבי הסל כמו הסבכות, ואפילו הכי כיון שאין עליה רדיד, פירוש צעיף, ככל הנשים תצא בלא כתובה, וכ"כ הערוך — קלת, וזהו שכתב הטור בשם הרמב"ם דלא דוקא קלתה כפירוש רש"י, אלא הוא הדין מטפחת, וכל דבר שאינו מכסה כל השערות כדרך הנשים, אז הוי דת יהודית, וע"י בית שמואל (אה"ע — סי' קט"ו — סי' ט"ז), והיינו דאמרינן בירושלמי סוף פרק המדיר רבי חייה בשם רבי יוחנן, היוצאה בקפליטין שלה אין בהם משום ראשה פרוע, הדא דתימא לחצר, אבל למכוי יש בה משום יוצאה וראשה פרוע, קפליטין זה נמי כיסוי שאינו מכסה כל השערות, אבל עכ"פ אין בזה משום פרוע ראש דאורייתא, אלא דת יהודית, וע"י ריא"ז פרק המדיר, עכ"ל התשובה מאהבה.

ומה שכתב הבאר שבע (שם) שעכ"פ רוב נשים בזמן התלמוד בודאי לא היו הולכות בפאה נכרית, והביא ראיה לזה ממה שכתב רש"י (בגדרים ל'): וז"ל: אבל נשים לעולם מיכסו, שאינם שחורי הראש ועטופות כל

7. ומש"כ התשובה מאהבה שכלתה נראות השערות מתחתיהן, כוונתו מתחתיהן ולא מצדיהן, כי גם הקלתה וגם המטפחת מכסות את כל שטח שערות הראש, (כמבואר לעיל באתו ב') ורק נקבים קטנים יש בין הנסרים, כמש"כ רש"י (מהדרי"ק, כתובות ע"ב). וז"ל: קלתה, סל שמתנת את פילכה בו, ומניחה על ראשה כשהיא פרועת ראש, אפילו קלתה נמי לא, משום צניעות, דאי אפשר שלא יראו שערותיה בין הנסרים, עכ"ל, ועוד (שם): ואי קלתה בראשה שפיר דמי, ואין שערותיה נראין כל כך לבני מבוי בין הנסרים, עכ"ל רש"י, וכ"כ רבינו יוחנן מלוגל (שם) דבקלתה יש נקבים קטנים, עיי"ש, וכ"כ גם הבאר שבע עצמו (בסי' י"ח) דקלתה מנוקבת היא, כמשמעות הגמ' כתובות, כי מפורש בגמ' שיש בה ערוין משום דת יהודית, עיי"ש.

ומה שכתב בשו"ת חסד לאברהם (מהדורת - אה"ע - סי' פ"ז) שלפי דעתו יש בפאה נכרית איסור דאורייתא ממש, [נדלא כבאר שבע ושאר אחרונים שאסרו רק משום מראית עין - שהוא מדרבנן], וראייתו ממש"כ רש"י בפירושו הראשון (כתובות ע"ב). ד"ה אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרועות ראש: מדעבדינן לה הכי לגולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על כועלה, מכלל דאסור, [אי נמי וכו']. עכ"ל רש"י, וכיון שעיקר האיסור משום פריצות שהיא מתנאה בפני בני אדם, א"כ מה לי שער עצמן או שער נכרית שעשוי באופן שגראית כשער עצמן, תורה אחת להם ואסור מן התורה, הואיל וקישוט זה אמרה תורה שלא תעשה להתנאות בפני בני אדם, עיי"ש.

הנה החסד לאברהם דחה דברי עצמו, בזה"ל: ואולם הבאתי ראייה חזקה נגד זה, ממה ששינוי בפרק קמא וטוטה כמשנה (דף ז.י.), היה מגלה את לבה וסותר את שעה, רבי יהודה אומר ואם היה שעה נאה לא היה סותר, ועיי' תוס' (ד"ס - ח.י.) ד"ה א"כ, שכתבו: שאף שגזירת הכתוב היא לגלות לבה ולסתור שעה, יש כח ביד חז"ל לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, עיי"ש, ואי נימא דגם בפאה נכרית יוצא ידי חובת פריעת הראש, [אם חשובים כשערות עצמה], א"כ למה עקרו חכמים דבר מן התורה כחינם, הרי אם שעה נאה יש לו לכהן להלבישה פאה נכרית על שעה, בפאה נכרית שאינה נאה, ויקיים שפיר פריעת הראש בזה כציווי התורה, ולמה עקרו חז"ל דבר מן התורה כחינם אם אפשר לקיימו היטב על ידי פאה נכרית, אלא ודאי שאין הפאה נכרית כמו שערותיה כלל, עכ"ד, ומה שרצה לדחות ראייה זו, שמא לא ימצא פאה נכרית במקדש, הוא דוחק גדול מדי, ובודאי כהנים וזרזים הם ומייחדים מקום בלישכות לכל הדברים הנצרכים במקדש, וברור שכדי שלא יצטרכו לעקור דבר מן התורה מזדריזים לעשות כל תחבולות שבעולם, ולא יתכן לעקור דבר מן התורה בשביל טעם חלוש כזה, של שמא ואולי לא ימצא.

שעה בלכנים, עכ"ל, ואם היו הולכות בפאה נכרית מגולה אין יאמר עליהם שהם עטופות כל שעה בלכנים, הלא על ידי פאה נכרית מגולה נראות כשחורי הראש יותר מאנשים, אלא ודאי לא היה דרכן לילך בפאה נכרית, וכתב שזה ראייה ברורה שאין להשיב עליה, עיי"ש, אבל כבר כתבו האחרונים שאין זה ראייה כלל, כי מי יאמר שהטעם למה שלא הלכו בפאה נכרית בזמן התלמוד הוא משום שיש איזה איסור בדבר, הרי בודאי יותר מסתבר שלא הלכו על הרוב בפאה נכרית משום זוהמא שהיה בה בימים ההם, כרכרי רבי מאיר בגמ' (נזיר כ"ח:), וכתוס' (שם) כתב: איירי דוזהמא [דיש] בהם וזהמא, ולא מגופה, מגני לבעל ולא ינחא ליה, עכ"ל, ואם כן בודאי מחמת זוהמא נמנעו בדרך כלל מפאה נכרית ולא מחמת איסור, ואולי גם מחמת שהיו דמיה יקרים, ואדרבה מצינו שהחכמים עצמם התירו לאשה להתקטט בפאה נכרית בחצר הרבים שדינו כשוק, וכמו שנתבאר לעיל (באות ד'), עיי"ש היטב, ובשום מקום בש"ס לא נזכר אפילו רמז קל לאסור הפאה נכרית, לא בתלמוד ולא בראשונים, ואף בגמ' (כתובות ע"ב). שמונה הולך איסורי דת משה ויהודית לא נזכר שם פאה נכרית כלל, ובודאי משום שאין בה איסור כלל, כיון שהיא כיוסי גמור לשעה, כמבואר בפוסקים.

שוב ראיתי שגם במגן גיבורים (אור"ח - סי' ע"ה - סי"ג) השיג על ראייה זו (מגדריים), בין שאר הראיות, וז"ל: ולפי ענ"ד אינה ראייה, דהוא על גוף השער שלהם עצמם כמכויין, ולא מה שעושים לתכשיט, ועל כן יפה כתב המגן אברהם שאין דברי הבאר שבע מחזוריים, עכ"ל המגן גיבורים, ונמצא שמלבד ענין מראית עין שחלוי כפי מנהג הנשים, כמבואר לעיל (באות א'), דחו האחרונים דברי הבאר שבע מכל וכל, ורק במקום שלא הלכו בפאה נכרית שאז יש מראית עין אין מי שיתיר, כמבואר בספר מגן גיבורים המובא לעיל (באות א'), עיי"ש היטב.

ופשתן שאסרו הר"ן והריטב"א (בכתובות ע"ב:) לשים כפדחתה, והובא בשיטמ"ק, ותמה על הכנסת הגדולה (באה"ע – סי' כ"א) שנשמט ממנו דבריהם, וכד"ש, הנה אחר החיפוש בריטב"א ובשיטה מקובצת, נמצא כתוב בריטב"א (שם) בזו"ל: והנכון כמו שפירש הרמב"ן שנותנת ורד סמוך לפדחתה או בפילכה כנגד פניה ממש, והוורד נותן אדמימות בפניה, וכדרך שעושים נשי הנכרים וזה פריצות, עכ"ל, ולשון היש אומרים בשיטמ"ק: כ"י שיאדימו פניה ויאירו באדמימות החוט, עכ"ל, ובפירוש המשניות להרמב"ם (כתובות פ"ז) כתב: או שהיא טווה (בשוק) ונתנה וורד או הדס או רימון וכן הרומה לזה בגבות עיניה או על לחיה, וכן כיו"ב מן הפריצות ומיעוט הצניעות, עכ"ל, ובהלכות אישות (פרק כ"ד – הלכה י"ב) כתב הרמב"ם: או שהיתה טווה בשוק וורד וכיו"ב כנגד פניה על פדתה או על לחיה כדרך שעושות הגויות הפרוצות, עכ"ל, והביאו הר"ן.

ובוראי אין לכל זה שום שייכות לא למשי ולא לפאה נכרית כלל, [שאינם בצבע אדום כלל] ואינו כיוסי לבוש כל עיקר, אלא סתם מנהג פרץ להבליט עצמה לעיני אנשים, גם אין מנהג נכריות כלל לשים משי או פשתן בראשן לדמות לשער, כי שערן פרוע בין כן ובין כך, כמפורש במדרש רבה (נשא – פרשה ט' – אות י"ג), אלא סתם מנהג פרץ, שוב ראיתי שכבר כתב כן בספר ערך שי (יור"ד – סי' קע"ח), עיי"ש, וברוך שכונתי לדבריה, ולכן פשוט שלא נשמט כלל מהכנסת הגדולה דברי הרמב"ם (שהביא הר"ן הריטב"א והשיטמ"ק, רק שלא ראה בהם שום שייכות לפאה נכרית כלל).⁹

9. ויש הטוענים שאין לדמות הפאה נכרית שלנו לפאה נכרית ברורות הקדומים, שהחירוס הפוסקים, משום שלא הצטיינו ביוממים כפאות שבמיננו. האמת הוא שהפאה הנכרית שתחירו הפוסקים היתה גם כן משער טבעי (של תכונה), ופשוט שהשער הטבעי ברורות הקדומים לא היה פחות יפה מהשער הטבעי שבמיננו. כנראה שהטוענים כן מתבססים על השוואת שם כיצטו בין פאות של פעם להיום, ולא הבחינו שאח ההשוואה

והאחרונים הוסיפו לדחות דברי החסד אברהם, (ואביא בקיצור), שהרי רש"י עצמו (בכתובות ע"ב) נקט הפירוש השני עיקר, והוניה הפירוש הראשון שלו, ולפי הפירוש השני שכתב רש"י: [אי נמי מדכתיב ופרע מכלל דהיא שעתא לאו פרועה הוות, שמע מינה אין דרך כנות ישראל לצאת פרועות ראש יוכן עיקר], עכ"ל רש"י לא משמע כלל שפאה נכרית הוי כשערה.

ועוד שבשו"ע (א"ח – סי' ע"ה – סעיף ב') כתב שמותר לקרות ק"ש כנגד שער הבתולות, וברמ"א כתב והוא הדין... וכל שכן פאה נכרית שמותר, היינו כל שכן משער הבתולות שמותר, עיי"ש, [ולא דרש טעמא דקרא – לחומרא כל עיקר] אף שגם שער הבתולות הוא אותו קישוט עצמו, והטעם פשוט, משום שהתורה אסרה רק שער הנשואות, [כסוטה שהיא נשואה] אף שבכתולה הוא שער ממש, וזהו גם טעם פאה נכרית להיתר, כי התורה אסרה רק שער נשואה – המחובר, ולא פאה נכרית – שהוא כיוסי לשערה המחובר.⁸

ומה שכתב בשו"ת דברי חיים (ח"ב – יור"ד – סי' נ"ט) שההולכת בפאה נכרית עוברת על דת יהודית, קל וחומר ממש

8. ודלא כהאומרים (אף מפרסמים בדפוס) שמנהלה מותרת כגילוי שער כדי להנאות, כי היכי דליקצפו עלה למינסבה, שטעם זה נאמר בגמ' (כתובות נ"ב:) רק טעם לעישור נכסים [אף שמעביר לבחו מנהלה הראיה לבחו], כי גם זה רצון התורה שישא בחו, לכן צריך גלבלשה ונכסיה ונתיב לה מירי כי היכי דקפצי ונכבי לה, עיי"ש, אבל טעם היתר כתולה בגילוי שער – הוא רק מחמת שאין שום לימוד לאיסור כלל, כי הלימוד לאיסור הוא רק מוסטה שהיא נשואה כבר, ולא דרשינן טעמא דקרא [לחומרא] לאסור גם ככתולה כל עיקר, וכן בפאה נכרית שהיא כיוסי הגון לא דרשינן טעמא דקרא – ומותר בה גם בשוק, [ואי מכו טעמא דקרא קאחין עלה, מה שלא עלה על דעת הפוסקים בזה, ויקשה מדוע כפאה נכרית של בת חמישים יש תירוץ ובשער בתולה בת עשרים אין תירוץ, אבל אם גזירת הכתוב יש כאן אין קושיא כלל].
ואותם המדמים פאה נכרית לבגד שהגוף הטבעי מצוייר עליו, טעו בדמיון, כי הפאה נכרית [שדריה ככיוסי לדעת כל הפוסקים] לכל היתר ורומה היא לשער הבתולות שאינו בגוף כל עיקר, ומותר על פי התורה.

שהנשים רגילות בפאה נכרית אין בכך משום מראית עין כלל, ואף בסימן היכר אין צורך, כמבואר בכל הפוסקים בדין מראית עין, דינם כזה כדין מנהג בטעות [שחושב המותר לאסור], שמוכח בזה כי דעות בשו"ע (יו"ד — סי' רי"ד — סעיף א'), שלדעה א' [שהוא הטור, התוס', בשם רב ניסים גאון, והירושלמי] לא הוי כנדר כלל, וליש מי שאומר [שהוא הרשב"א, והר"ן כפי השני בירושלמי] מתירים בשלשה כשאר התרת נדרים, ופסקי הש"ך (שם — סי' ה') כדעה הראשונה, וז"ל: מחמת שסוברים שהם אסורים, ועכשיו נחבר שהוא מותר, ומנהגן היה בטעות, שנסתפקו בדבר ועכשיו שנחבר שמוותר לא הוי כאילו קבלום כנדר, ונראה שהוא הדין אם היו סוברים שהוא איסור גדול ואחר כך נחבר שאין בו איסור כל כך לא הוי נדר, כדלקמן [בשו"ע] סי' רל"ב — סעיף י', עכ"ל הש"ך.

ואין להקשות איך יהיה מותר לילך בפאה נכרית, אחר שעיני מראית עין השתנה כביבת המתפרצים בתחילה, שהרי בגמ' (גזיר נ"ח): מפורש שמדברי סופרים אסור לאיש לגלח שער בית השחי ובית הערוה משום תקוני אשה, ומכל מקום בשו"ע (יו"ד — סי' קפ"ב — סעיף א') כתב שזה רק בסתם, כשאינ דרך האנשים בכך, אבל במקום שנהגו כן גם האנשים אין איסור בדבר, וברמ"א (שם) כתב על זה: ואפילו לכתחילה שרי, עכ"ל, אף שלא יתכן שיתפתן גם לדרך אנשים בכך — כלי מתפרצים בתחילה, ואף על פי כן לבסוף מותר לכתחילה — כדברי הרמ"א¹⁰.

ד', ומה שכתב בשו"ת תורת שורות שי (ח"א — סי' תק"ע, ובעוד אחרונים) שכיון שנהגו אמותינו שלא לילך בפאה נכרית, הרי כקבלו עליהו כנדר — ואסור, כההיא דדברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, שאסור מאל תיטוש תורת אמך (פסחים נ:), ומבל יחל דברו — דרבנן (נדרים ט"ו), עיי"ש, הוא פלא עצום, ששרי מה שלא הלכו אמותנו מלפנים בפאה נכרית, היה סיבת הדבר משום איסור גמור של מראית עין, כיון שבזמנם רוב נשים לא הלכו בפאה נכרית, משום זוהמה, כמבואר בגמ' (גזיר כח:), וגם משום שדמיה יקרים, (כי לא נעשה במכונות כמו בזמנינו), וכשאינ הנשים הולכות בפאה נכרית יש איסור מראית עין מן הדין ממש, ואין זה דומה כלל לדברים "המותרים" שנהגו בהם איסור, (או דברים החלוקים בפוסקים), אבל היות שעתה רוב נשים צנועות בכל העולם הולכות בפאה נכרית, שבאופן זה מבואר בפוסקים שאין איסור מראית עין כלל, ואף בסימן היכר אין צורך, לכן פשוט וברור שלא שייך כאן כלל איסור נדר מנהג דרבנן, כמו שבחמץ שנאפה אחר הפסח אין צריך התרת נדרים כדי לאכלו מחמת שנהג איסור בחמץ בפסח כל שבעה ושמונה בחו"ל, ולא אמר בלי נדר, ולכן אלו המחמירים היום בפאה נכרית משום שחוששים שיש בזה איזה מחלוקת הפוסקים, ואינם יודעים שבזמן

הם מצביעים בין פאה נכרית ישנה ומסומשת 30 שנה או יותר ופאה נכרית חדשה בזמנינו, וסיבת השוני הוא גיל הפאה ולא איכות היופי. הפוסקים שהחירו פאה נכרית לא חילקו והחירו גם נכרית חדשה.

ויש שמבינים כי אין חילוק בין טבעי לטבעי חדש מפעם להיום, אבל טוענים שהתסרוקות היום יותר דומות לשער טבעי, אבל כבר מבואר בראשונים שהפאה נכרית היא לקישוט, וכי בדורות עברו לא ידעו לטרוק הפאה נכרית שתראה כמו קישוט, הלא זה הל מפרט הקישוט מאז ומעולם, וכי רק בדורינו יודעים לקשט ולטרוק יפה, וכפרט שידוע כי בדורות עברו היה להם טעם ליופי, וכדורינו נופך מאד דברים שאין להם טעם וריח, וכל כמה חדשים יוצא מודע חדשה ומשונה, עד שנראים כחיות הן בשער הן בלבוש, והן בצביעת עינים, וכיו"ב, ורק המשונים בעצמם כדעתם וכתהנתגותם מחשיבים את הדרות הקודמים לנחשלים וחסרי טעם, וברור שדעות רחוב אין מקומם כביורו הלכה.

10. ובאמת התפשטות הפאה נכרית באירופה [בצורה המוגנית] לא באה כלל ממנהגי המשכילים [שנשתייהם גילו שערן לגמרי], אלא התפשטות הפאה נכרית באירופה באה [בבעיקר] מחסת גזירת המלכות ככל מדינת רוסיה (דהיינו: רוסיה, פולין, ליטא ועוד) שלא יצאו הנשים שער ראשם, ומאז החלו הנשים ללכת בגילוי ראש [בחלקן או לגמרי] כי פחדו מבדיקות השוטרים, ודווקא הנשים הצנועות [בחור פתוח לכיסוי הראש] החלו ללבוש פאה נכרית לכיסוי השער, וכבר הארכנו בזה במקו"א שזה אחת הטעיות הנפוצות והוא מופרכת מכל וכל.

הרב אליעזר זאב מרילוס
כולל חזון איש, בני ברק

בדין פאה נכרית

- א. לא ילכו בנות ישראל פרועי ראש האם נאמר על איא בדוקא או גם על פנויה. איסור 'קלתה' מהו גרדה: מקצת שערות נראות או שלא כדרך הנשים או שצריך כיסוי על גבי כיסוי ככל מקום. האם יש איסור פני משום מראית עין או משום דדרשינן ענמא דקרא לחומרא או משמעא דקלתה.
- ב. האם נאסור פני משום כל המחובר לגופה כגופה ערכין ז: ושעי יודי סי שממ.
- ג. במתני בשבת סד: בככול ובפני לחצר (אבל לא לרהיר משום לתא דשבת אבל בחול מותר) יבואר מחלוקת בין רשי' ובין הרשב"א והרמב"ן אם משנה זו נשנית אליבי רשב"א שאמר כל שהוא למטה מן השכבה יוצאין בו.
- ד. בשיטת הערוך שפירש קטלומין (שאסור לצאת לרהיר) אם פליגי אבבלי.
- ה. סיכום.

א.

(פרק בא הלכה יז) שאיסור גילוי ראש הוא בין על אי"א ובין על פנויה וז"ל לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש כשוק אחת פנויה ואחת אשת איש.

אבל דעת הרא"ש במס' ברכות פ' מי שמתו (סי' ל"ז) שאין האיסור אלא על אי"א, וז"ל: 'אמר רב ששת שער כאשה ערוה, כנשים שדרכן לבסות שערן אבל בתולות שדרכן לילך פרועות מותר לקרות כנגדן (-קר"ש)'.¹

וטעמו דמאחר שגזה"כ ופרע את ראש האשה מיירי בא"א אין בו אלא משעת חידושו,² וכן עמא דבר.

איתא בגמרא (כתובות עב.) וז"ל: ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע. ראשה פרוע דאורייתא היא! דכתיב: כמדבר ה' ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו כפרוע ראש! דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית - אפילו קלתה נמי אסודה. מבואר שאיסור ראשה פרוע אסור מן התורה!³ ומדרבנן יש איסור "קלתה".

האם איסור ראשה פרוע נאמר רק בא"א או גם בפנויה

מבואר ברמב"ם הלכות איסורי ביאה

2. מפרשי הש"ע הקשו סתירה בדעת המחבר שבאה"ע סי' כ"א צייט לשון תרמב"ם אחת פנויה ואחת אי"א ובהלכות קר"ש אי"ה סי' ע"ה הלך בעקבות הרא"ש שמחלק בין פנויה לאי"א, וחירצו שכוונת המחבר בפנויה הוא אלמנה או גרושה

1. אמנם עיין תרומת הדשן סי' רמב שנקט בשיטת תרמב"ם שאיסור גילוי ראש הוא מדרבנן וקרא אסמכתא.

עד שתתן על ראשה דבר אחר". נראה מדברי הב"ח שס"ל שלכל ג' השיטות שהביא [רש"י והערך והרמב"ם] לכולם החסרון של קלתה בתור כיסוי הוא משום שהוא מנוקב.

דעת הפרישה שקלתה תלוי במנהג המקום

אמנם דעת הפרישה שלשיטת הרמב"ם דת יהודית תלוי במנהג המקום, וז"ל הפרישה שם (די"ה ככל הנשים): "ר"ל שדרכן בכך באותו מקום אבל אין ר"ל ככל הנשים שבעולם דהא כתב לעיל סימן ע"ד במקום שדרך הנשים שלא לצאת ככיפה שעל ראשה לכד עד שיהיה עליה רדיד משמע שאין בכל מקום נזהגין לצאת ברדיד". הרי שדעת הפרישה אליביה דהרמב"ם הוא שאם מנהג המקום ללכת בכיסוי על גבי כיסוי, ההולכת בכיסוי אחד עוברת על דת יהודית ותצא בלא כתובה, אבל במקום שאין מנהג ככע"כ ליכא חיוב והכל תלוי במנהג המקום.

דעת הבאר שבע בשיטת הרמב"ם שצריך כיסוי ע"ג כיסוי בכל מקום

דעה ג' הוא דעת הבא"ש שצריך כיסוי ע"ג כיסוי בכלמקום וז"ל (תשובה יח) וניל דהרמב"ם בא לאשמועינן חידוש זה דלא מיכע' דל"ס בקלתה לחוד שאינו מכסה לגמרי השערות שהרי הוא חלול ככמה מקומות לפי שאינן קלועין יפה כמו שכתב בהדיא כעל תרומת הדשן בסימן י' אלא אע"פ שמכוסה במטפחת שהוא מכסה לגמרי השערות אפ"ה לא סגי וכבר אפשר לומר דמטפחת דקאמר הרמב"ם ר"ל דעביד ביחוד לכסוי השער וכו' הרמב"ם לאשמועינן חידוש זה דלא מבעי' דלא סגי

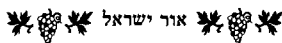
שיטות הפוסקים בגדר קלתה

וכעת נבאר ושיעור הכיסוי הנצרך שלא תיחשב כעוברת על דת יהודית. הנה בגמ' כתובות שם איתא "דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית אפ"י קלתה נמי אסורה", ובטור אה"ע ס' קט"ו איתא וז"ל: "ואינו היא דת יהודית יוצאה וראשה פרוע אפילו אין פרוע לגמרי אלא קלתה בראשה כיון שאינה מכוסה כצעפי תצא, כתב הרמב"ם אע"פ שמכוסה במטפחת כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים תצא בלא כתובה".

דעת הב"ח שקלתה ר"ל מנוקב

החיסרון של קלתה, לדעת הב"ח שם (ד"ה ואינו) שהוא מטעם שהקלתה מנוקב, וז"ל: ופרש"י קלתה סל שיש לו למטה בית קיבול להולמו כאשה וכית קיבול למעלה לתת לו פלך ופשתן, ומדברי הרמב"ם נראה דקלתה היא מטפחת שיש בה נקבים כנקבי הסל ואפילו הכי כיון שאין עליה רדיד ככל הנשים תצא בלא כתובה וכ"כ הערוך כערך קלת דאע"פ שבשוק ככפה (מנוקבת) של ראשה לבדה שרי מדאורייתא דת יהודית אסרה בשוק

שמדרכנן חיבת בכיסוי. אבל דחוק גדול לומר שזה כוונת תנא דבי ר"י שהוא מפרש את הפסוק "מן התורה", ובדיני התורה אפשר רק לפרש שני פירושים או שהאיסור הוא מיוחד לא"א (שהרי הסוטה שממנה נלמד דין זה היא א"א), או שנאמר דין על כל הנשים. ועוד שבלשון הרמב"ם אין שום רמז שמתכוון לגרושה או אלמנה וע"כ שדעת הרמב"ם שתנא דבי ר"י גילה לנו שדין כיסוי הוא על כל הנשים אע"פ שהפסוק מיירי בא"א. וזה כוונת הגר"א באה"ע כשהמחבר מצטט לשון הרמב"ם, וז"ל הגר"א: "מקאמר לבנות ישראל ולא קאמר לאשה", ואין הגר"א נחית לתרץ סתירת המחבר אלא מפרש מקור לשיטת הרמב"ם.



החיסרון שאינה כע"כ לפי הפרשה, ממילא אין בה איסור גילוי שער. ואפילו להרוצה לחשוש לדעת כעל כאר שבע, אם תשים מטפחת מתחת הפנין הוה כע"כ ושפיר דמי גם לפי הבא"ש.

ו"ל הב"ש בטענתו העיקרת לאסור פ"ג (מלבד שיטת הרמב"ם המובא לעיל) "נראה מדבריו (של הש"ג המתיר פ"ג) שהבין מה שאמרו בשביל שתראה בעלת שער ר"ל שהשערות של פאה נכרית היו נראות לחוש עין הרואה להטעות אותו להחזיק הפאה נכרית לשיער עצמה הדבוק לכשרה ממש רחמנא ליצלן מהאי דעתא כי איך יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה דהא לצאת בשיער עצמה מגולה אסור מן התורה כדאיתא בפרק המדיר ראשה פרוע דאורייתא היא דכתיב ופרע את ראש האשה ותנא דבי ר' ישמעאל אוהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש וכו' והלא הרכה דברים אסרו חכמים לנשים מפני מראית העין".

הנה כוונתו לא ברורה ונביא כמה פירושים לטענתו העיקרית.

איסור פ"ג משום מ"ע

הנה כוונתו במילים אלו "והלא הרכה דברים אסרו חכמים לנשים מפני מראית העין" אינה ברורה, שהרי לפום ריהטא משמע שטענתו משום איסור מ"ע, אבל לא מצינו איזה דברים מיוחדים שאסרו חכמים לנשים מפני מ"ע. גם על עצם הטענה שיהי' אסור ללבוש פ"ג משום מ"ע קשה שהרי מבואר ביו"ד סי' רצ"ח שאם ההיתר שכ"ח אין חשש מראית העין, וא"כ בזמנינו שפ"ג שכ"ח טובא אין לאוסרה

בקלתה לחוד שיש בו תרתי לגרעותא חדא דלא עכ"ד ביחוד לכסוי השיער אלא לתת בו פלך ופשתן כדפרש"י בפ' המדיר ועוד שאינו כסוי מעליא מחמת שהוא מלא נקבים חלולים ואינו יכול לכסות לגמרי השערות אלא אע"פ שמכוסה במטפחת דעכ"ד ביחוד לכסוי השיער וגם הוא כסוי מעליא שהוא מכסה לגמרי השערות אפ"ה לא סגי משום דשני כסויים גמורים כענין ודעכ"ד ביחוד לכסוי השיער כמטפחת או שכבה והדומה לה ועל המטפחת רדיד משום דזוהו מנהג יהדות שנהגו בנות ישראל. מבואר שדת יהודית לשיטת הרמב"ם לפי הבנת הבאר שבע הוא שאינו תלוי במנהג המקום אלא בכל מקום צריך ללבוש כסוי ע"ג כסיו.

והאחרונים הקשו על הבא"ש שדבריו קשה להולמם, שהרי מבואר ברמב"ם (הל' אישות פרק י"ג י"א) ו"ל: "מקום שדרכן שלא תצא אשה בשוק בכפה שעל ראשה בלבד עד שתהי עליה רדיד" וכו' הרי מבואר שיש מקומות שהולכות בכפה לבד, ועוד הקשו שהרי אין זה דרכו של הרמב"ם לחדש מדעת עצמו דינים שאין להם מקור בגמרא, ומניין הוציא דין זה של גזירה חרשה של כע"כ מעין חותם ע"ג חותם, ועוד למה נקטה הגמרא את ה"קלחה" [-סל] כדוגמא לעוברת על דת יהודית, לאשמעינן כפה שהוא חידוש יותר גדול (עיין מגן גבורים ה' קר"ש ותשובה מאהבה אומח).

וא"כ בנוגע לפ"ג שנוהגות נשים שלנו ללבוש לכיסוי שער ראשן, כיון שאינן מנוקבות ומכסות היטב (א"כ אין להם החיסרון של קלתה לדעת הב"ח) וגם זהו מנהג המקום (ברוב המקומות) ואין לה

על פנויה, והיעב"ץ בספרו מור וקציעה (על שו"ע א"ח) בטימן ע"ה פסק כן להלכה בין לענין יציאה לרה"ר בין לענין איסור קר"ש. ולפי שיטה זו אכן ייתכן לומר שהתורה גילתה לנו ששער אשה הוא ערוה ומביא לידי הרהור, וא"כ גדרוש טעמא דקרא לחומרא ונאסור גם פ"נ שהחוש מעיד שמביא לידי הרהור כמו שער אשה³.

אבל א"א לומר כן בדעת הרמב"ם אליביה דהכס"מ שסובר בדעת הרמב"ם בה' קר"ש פרק ג הל' י"ז שמתיר לקרות ק"ש נגד שער מגולה ואסור לקרות ק"ש נגד טפח מגולה, הרי ברור שלדעתו אין איסור חפצא של ערוה בשער וגם אינו מביא לידי הרהור ומוכרח דשער נחשב פחות למביא לידי הרהור מטפח מגולה, וע"כ איסור גילוי שער לא היה משום פריצות אלא גזה"כ בלא טעמא.

ואפשר להביא קצת ראייה לכך שאין שער באשה ערוה בעצם מן התורה מהגמ' ברכות כ"ד. דאיתא התם אמר רב ששת שער כאשה ערוה שנאמר שערך כערד העזים, ולכא"י למה אינו מביא פסוק מן התורה ופרע את ראש האשה, אבל להאמור שהאיסור לגלות שער מן התורה הוא גזירת הכתוב בלי טעם, אפ"ל שבא להשימיעו ששערות נחשבות עכ"פ כמו מהארכותה למטה במקומות שאינם מגולין דאסור להסתכל בה דהוה דבר הכולט ושונוה מהרגיל.

3. אין כוונתינו לומר שגם המור וקציעה אוסר מטעם זה, שהרי בספרו שו"ת יעב"ץ ח"א סי' ט' כתב שאיסור פ"נ משום שדינה כהקלטה שבגמ', ולא באנו אלא לברר טענת בעל חסד לאברהם שהמראה לעיניים הוא הגורמת לאיסור.

משום מ"ע שהיא הולכת בגילוי ראש, וכמובן שזה תלוי לפי המקום והזמן.

איסור פ"נ משום דרשינן טעמא דקרא לחומרא

עיון חת"ס יר"ד רנד, שנקטינן דדרשינן טעמא דקרא לחומרא, וא"כ היה מקום לאסור פ"נ כמו שהתורה החליטה ששער באשה ערוה, ו"ל כמו ששער מביא לידי הרהור כמ"כ כל דבר שמביא לאותו מות הרהור גם אסור מטעם דדרשינן טעמא דקרא לחומרא, וזו באמת טענת בעל חסד לאברהם מה"ת תאה"ע (ס' פז) וכן היה אפשר לפרש טענת הבא"ש.

וכוננת לשון הבא"ש "מראית העין" נפרש שר"ל דבר שאינו ראוי ואינו יפה עיון ת"י בכורות זג.

(אמנם החסד לאברהם כתב טענה זו אדעתיה דנפשיה ולא אמר שזו כוננת הבא"ש וכנראה הוא הבין מראית עין כפשוטו).

האם איסור גילוי שער באשה הוא איסור שיש בה "טעמא דקרא" או שמא הוה גזה"כ כבשר בחלב

כיון דאתינא להכי, שייכתן שפ"נ אסורה ועומדת מהאי טעמא שהשיער הטבעי נאסרה ע"י התורה, עלינו לברר האם בכלל יש איזה טעם הידוע לנו שבגינה אסרה תורה השיער הטבעי שנוכל לומר שמטעם זה גם הפאה הנוכרית אסורה.

והנה כבר הבאנו לעיל שיטת הרמב"ם שאיסור גילוי שער חלה הן על א"א והן

ועוד לרווחא דמילתיה הרי ברור שלא אמרינן דרשינן טעמא דקרא לחומרא רק איפה שהטעם מפורש בתורה (כדוגמת מצות כתיבת ס"ת שמפורש בה למען שימה בפיהם) או לא תחסום שור (עין תוס' הרא"ש ב"מ צ"א) שברור טעם האיסור הוא לטובת השור, אבל ספק טעם שנדרשנו לחומרא לא שמענו, דא"כ נאסר בשר בחלב מלאכותי שמה הקפידה התורה על טעם המעודן של בכ"ח.

אלא צ"ל בשיטת הרא"ש שהפסוק ופרע את ראש האשה גזיה"כ הוא בלא טעם, ולא משום פריצות, ומאחר שהפסוק מיירי בא"א אין בו אלא חידושו והיינו רק שער של א"א וממילא ה"ה שרק שערה דוקא ולא התלוש.

והא דאסור לקרות ק"ש כנגד שער האשה, היא תוצאה מחיוב הכיסוי שגזרה תורה, דמאחר שהתורה אסרה גילוי ראש נעשה שער א"א דבר שדרכה לכסות, וכל שדרכה לכסות ואינה מכוסה נחשב לדבר שיכול להביא לידי הרהור, שכל דבר השונה ממה שרגילים בה מביא לידי הרהור, ולא משום שעצם השער הבלט לידי הרהור, ולשיטת הרא"ש דבר הבלט ושונה ממצבו שצריך להימצא בה נחשב מדרבנן גם לערוה ואסמכינהו אקרא דשיר השירים, וכמו מארכובה למטה במקום שהדרך לכסות גילויין נחשב לבלוט ושונה וגורם לאיסור הסתכלות ולרא"ש גם לאיסור ערוה לגבי קר"ש.⁵

ונראה שכן גם דעת הרא"ש (שנפסקה להלכה) שאיסור גילוי שער באשה הוא גזיה"כ בלא טעמא, וז"ל הרא"ש (ברכות ג, ל"ז) "אמר רב ששת שער באשה ערוה (פירושו) לנשים שדרכן לכסות שערן אבל בתולות שדרכן לילך פרועות מותר לקרות ק"ש כנגדך מבואר דס"ל שהיתר או איסור קריאת שמע תלוי במה שאשה מותרת ללכת ברה"ר, וכן מבואר שדעת הרא"ש שפנויות מותרות ללכת בגילוי ראש.⁴

ואם טעמא דקרא משום פריצות מאי שנא א"א ומ"ש פנויה, הרי אין לחלק בהרהור בין א"א לפנויה ששניהם אסורים מן התורה כמבואר בב"י אה"ע סי' כ"א. וגם אם נדחוק ונאמר שהתורה רק אסרה במקום שהביאה אסור מה"ח, היה לנו לאסור בזה"ז שהפנויות נדות הם (שהרי אפילו להפרישה דס"ל לענין קול באשה שקול זמר פנויה מותרת, כתב הפמ"ג בהל' ק"ש סי' ע"ה שקול פנויה נדה אסור). וגם יקשה על הרא"ש גופיה, דאם טעמא משום פריצות נימא לאידך גיסא שגם פנויות נצטוו בפריצות זו לחומרא ואיך החליט לקולא שרק א"א נצטווה, שהרי דרשינן טעמא לחומרא ולא ולקולא.

וגם אין לומר שהתורה גילתה לנו שיש מצוה להכביל בין א"א לפנויה (ושער אינה ערוה בעצם) שא"כ לא יתכן לישנא דתדברוי "בנות ישראל" שבפשטות כולל גם פנויות והרי עיקר הצווי הוא להכביל בין א"א לבנות ישראל.

4. וכבר כתבנו לעיל שזה לכאורה נגד תחימת לשון תנא דברי"י שכתב שלא יצאו "בנות ישראל" בגילוי ראש. וצ"ל ולדחוק שליטא דתנא דברי"י לאו דוקא וכיון שהלימוד מהפסוק ופרע שבטטה דמיירי בא"א א"כ אין האיסור אלא בא"א.

5. וז"ל הפמ"ג במשבצות סי' ע"ה, א. "נמצא כל הדין ענין הארכובה במקום שהולכין יתוף ומגולה אפשר שאין חשש ובמקום שדרכן לכסות (אסור) בטפח" אלא שבארכובה למטה איסור הבלוט

ידי חובת כיסוי השער ע"י שמכסן בפאה נכרית אין לאסור משום הרהור דלא גרע מפנויה.

לפי"ז טענת החסד לאברהם (ואולי של הבאר שבע) שכל פריצות כדוגת שער אסור משום דרשינן טעמא דקרא לחומרא רק ייתכן לפי הבנת המור וקציעה בשיטת הרמב"ם שגילויי שער אסור בא"א ובפנויה בהליכה לרה"ר ובק"ש.

אי יש לאסור פ"ג מטעמא דגזירת קלתא

אע"פ שביארנו שאין מקום להחמיר ולומר שאסור משום דרשינן טעמא דקרא, אבל לכאורה יש מקום להחמיר ולאסור משום דרשינן טעמא דאיסור דרבנן (ובאמת גם מלשון באר שבע לא משמע שהוא איסור מן התורה) והרי מפורש ברא"ש במתני' שטעמא דרת יהודית משום "חציפותא ומשום חשד זנות" וכן איתא להדיה ברמב"ם פרק כ"ד מהל' אישות הלי"ב וז"ל: "ואיזו היא דת יהודית הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל", א"כ לענין זה לכאורה לא עדיף הפ"ג מהקלתא שאסרו חז"ל.

ולכאורה זה יהיה תלוי במתלוקת שבין הב"ח לפרישה בטעם איסור קלתא. לפי הב"ח שרבנן חידשו שיעור הנחשב לפריצות בגילויי שער אם מתגלה כסל "ר"ל שחלק מועט (שמותר מן התורה להראות) אסור", שפיר יש לומר דנתחדש הליכות צניעות (מדרבנן) על גילויי מקצת שערות וא"כ נאמר שקל וחומר אם נראה כל הראש כמגולה, ופ"ג יהיה ג"כ אסור מה"ט, אבל להפרישה שהכל תלוי לפי מנהג המקום ואם ילכו כולם בכיסוי מנוקב

ונראה דגם דעת החזו"א כן. דהנה לכאור יש להקשות מאחר שהאיסור תלוי במציאות אם הדבר בולט ושונה כסביכתה ובמצבה וכ"י א"כ באינו מכירה או במקום שרבו הפרצות יהיה מותר לראות ולקרוא קר"ש נגד שער אשה כמו במקום שנהגו לגלות מהארכובה למטה. ובאמת אכן כן דעת הערוך השולחן (בסי' ע"ה סעיף ד') שבמקום שרבו הפרצות מותר לקרוא קר"ש כנגדן דליכא היריהור אע"פ שהנשים עוברות על אסור תורה של ופרע את ראש האשה⁶.

וז"ל מרן החזו"א בהל' ק"ש (ט"ז טף ס" ח'): "ובשיעור דמותר בפנויה ואסור בנושאה לכאורה לא היה ראוי לאסור אלא באשה שהוא מכירה ורואה אותה תמיד כשיער מכוסה וכי מגלה השתא חשיב ערוה, אבל רואה אשה שאינו מכירה לא עדיפה מפנויה, אלא הכי קבעו חכמים דשיער נשואה כיון דחייבת לכסותה עשוה כערוה לכ"ע".

הרי מפורש בד"ק שאין פריצות בעצם בשער, וביסוד הגזירה הוא מסכים לבעל ערוך השולחן שרק במכירה שייך הרהור (משום שבולט ושונה וכנ"ל) אלא שלא חילקו חז"ל בין מכירה ואינה מכירה או כשירה ופרוצה, וחייב הכיסוי הוא המזשיבה בערוה ולאיסור לקרות ק"ש כנגדה, וממילא אם מצד ההלכה יוצאת

והשונה תלוי במנהג המקום, ובשער תלוי בין א"א לפנויה.

6. ונ"ל פשוט שהערוה"ש לא בא להחיר לקרות קר"ש נגד שוק או דרעות מגולות שנחשבות לערוה בעצם, אפילו במקום שדוב פרוצות אינן מכסות אותם, ששוק וכדומה מביא לידי הרהור גם ברגיל והוה ערוה בעצם ולא תלוי במקום ובזמן.

כדרך הנשים הוה דת יהודית' הרי שדייק וכתב "בשאר דבר" (ולא כתב בשאר דבר מנוקב) מפורש דאין חסרון במנוקב בעצם אלא הכל תלוי בדרך הנשים.

ואע"פ שהב"ח מפרש קלתה בלשון מנוקב, מאחר שהביא לשון הרמב"ם "כדרך הנשים" בחדא מתחת עם פרש"י מסתבר לומר שגם לרש"י לא על הנקבים הקפידו רבנן אלא על כל שלא הוה כדרך הנשים. ומה שנטק קלתה הוא משל שהיה שכיח בזמן הגמרא שזה שלא כדרך הנשים (ונקרא ראשה פרוע בלשון המתני' שלפי המשל מקצת שערות נראות דרכן).

**אי יש לאסור משום דבעינן שיוכר
הבדל בין נשואה לא"א**

הנה יש שרצו לומר שטעם איסור גילוי ראש בנשואה הוא משום שיוכר לכל שהיא א"א, ובפ"ג הנראה כמו שער כיון שאינה פועלת הבדל ניכר זה הרי"ז אסורה. אך לא ייתכן לומר כן לפי הרמב"ם, דבמקום שא"א אינה הולכת כרדיד אין הבדל בין פנויה לא"א, ולמה לאפשי מחלוקתם ולומר שלפי הרא"ש יש מצוה להבדיל בין א"א לפנויה שהרי לפי ביאורינו אין האיסור להראות לא"א שהיא פנויה כשרה, אלא האיסור שהיא רוצה להראות בפועל שהיא אינה כשאר נשים או רוצה להראות שהיא אינה א"א שזו מעשה הנוגדת מצבה של א"א, אבל במקום שבמצואות גם הבתולות הולכות בכיסוי ראש מנלן שלפי הרא"ש צריך לתקן שצריך להבדיל בין א"א לפנויה.

וא"כ בזמנינו שהרבה נשואות כשרות הולכות בפ"ג אין צריך לתקן שיהא שינוי בחסרוקת או שתלך בכובע על הפ"ג

(כדין התורה) מעיקר הדין לא יעברו על שום איסור צניעות וא"כ גם פ"ג במקום שנהגו ללכת בה צ"ל מותר.

ומסתבר שגם הרא"ש סבר כהפרישה, ולכאורה קשה להכין בא"א שהולכת בכיסוי מנוקב שאין זה מביא לידי הרהור מן התורה ואילו בפנויה שער מגולה היתר גמור הוה, וגם מעיקר הדין אפי' בא"א אם אינו מכירה העיד לנו מרן החזו"א ששער מגולה אינה מביא לידי הרהור, וא"כ למה אשה שהולכת בכיסוי מנוקבת תקרא מרשעת כזו שתצא בלי כתובה, הרי לכל היותר נראית כפנויה כשרה.

אלא ע"כ צ"ל שזה נחשב כפריצות משום שמראה בפועל שרצונה להיות לבושה בלבוש כולט ושונה ממה שנדרש ממנה בהתאם למנהג שאר נשות המקום, או שרצונה להראות כאילו אינה א"א, וזה נחשב כחציפות וחשד זנות.

ומסתבר מאחר שהרמב"ם כתב במפורש "ככל הנשים" ולשיטת הכ"מ מותר לקרוא ק"ש נגד שער א"א, שגם הב"ח מודה שעיקר הקפידה של הרמב"ם בדת יהודית של ראשה פרוע הוא לעבור על המנהג כדרך הנשים (ולו היה בזמן הגמרא מנהג נשים כשירות באיזה מקום לצאת לרה"ר בכיסוי מנוקב אינן עוברות על דת יהודית), וא"כ אין לנו הכרח לומר שגילוי שער הוא פריצות בעצם מדרבנן. ולפי זה אין לנו סיבה לאסור פ"ג דמאתר מן התורה קיימו את גזו"כ הוה כדרך הנשים אין בכך פריצות.

וכן נראה מסתימת הבית שמואל סי' קט"ו ס"ק ט' וז"ל: "ואם ראשה מכוסה בקלתה או בשאר דבר אלא דאינה מכוסה

הנדחת (ובערכין ז: לענין איסוה"ג של מת) פאה נכרית של צדקניות מהו אי כגופה היא וניצול או כמלבושה היא ונשרף פשיטא כמלבושה היא כיון דעביד להוסיף קשוט כעלמא דמאי שנא קשוט זה משאר מלבוש שלה של קשוט.

מבואר מדבריו דפ"ג כעין מגבעת (שהיא כמו הפ"ג שלנו) בודאי לא הוה כגופה אלא מלבוש שאסור ללבושו (לשיטתו) אבל עכ"פ ערוה לא הוה, אמנם הש"ג למד שהגמרא בסנהדרין ובערכין ז: מיירי בפ"ג כמו שלנו, וז"ל הש"ג שבת דף כ"ט. מדפי הריף: "ואע"ג דאמרינן פרק קמא דערכין דפאה נכרית — כעין מגבעת לשיטתו עיין לקמן בסוגיה דשבת המחוברת לשער ממש דהוה כגופה ממש מ"מ לא נאסר בשביל כך לצאת (-בה מן הבית החוצה)". ביאור דבריו: דלכאורה יש להקשות דכמו דמחובר לגופו אסור בהנאה דהוה כגופו וכדאמרי' בערכין, ה"ה נימא דהוה כגופו לענין ערוה, וע"ז תירץ רדין מחובר לגופו באיסור הנאה אינו מחייב לומר דהוה כגופו לענין ערוה. ההסבר כזה, שהנטפל לגוף מקבל את הדינים החלים על הגוף, אבל שם ערוה ל"ש אלא בגוף ממש ולא ב"גוף הלכתי".

אבל העטרת זקנים בשו"ע ס' ע"ה כתב וז"ל ז"ש אומרים אפילו פ"ג אסור משום פריעת הראש ושער באשה ערוה", הרי

7. ומצאנו דוגמתו הרבה שההלכה מחילה על דבר מסויים דינים שוים לדבר אחר אבל יתור עם זה אין הוא נהפך במהותו — גם לענין ההלכה — לדבר האחר והוא, דאה למשל בשו"ע א"י"ח ס' ר"ב בגרעינים וקליפי פירות שנחרבו לגרילה אם מברכין ברא פרי העץ ועיין טעונו י"ט פרק כיצד מברכין ס"ק נ, ועוד כהנה רבות.

להבדיל בין א"א לפנויה שהרי אינה עושה מעשה בפועל להראות שהיא אינה כשאר נשים וגם אינה מראה שאינה רוצה להיות א"א.

ואם כנים דברינו אין הכרח לאסור פ"ג בזמן הזה שהרבה נשים יר"ש לובשות פ"ג ואין חשש מ"ע וגם הוה כדרך הנשים אך האיסור מובן במקומות וואו בזמנים שרק מיעות נשים לכשו פ"ג ששייך גם חשש מ"ע וגם הוה שלא כדרך הנשים.

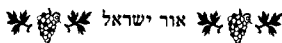
ומה שכתב החת"ס בהגהות השו"ע ס' ע"ה "אבל פ"ג לא עדיף מקלתה דאסור" עיין בשו"ת אר"ח ס' ל"ו שהוא מצריך מדינא ללכת כובע על מטפחת (כדעת הפרישה זה רק יתכן במקום שנהגו כן, ומסתמא בומנו כן היה המנהג וכן בגלילת הדי"ח שאוסר) וא"כ פ"ג הוה שלא כדרך הנשים.

או שנפרש כוותנו שאל תטעה בדעת הב"ח שקלתה רק מנוקב אלא כמו שכתבנו לעיל שגם הב"ח מודה שהעיקר כדרך הנשים ובזמן החת"ס בארצות מזרח אירופה פ"ג לא היה כדרך הנשים.

ב.

אי פ"ג נחשבת כערוה משום שכל המחובר לגופה כגופה

כתב הכאר שבע בתשרי הנ"ל בהשגתו על השלטי גיבורים וז"ל: "הוא (—ר"ל הש"ג) סבר דהאי מגבעת תשים אותו האשה מגולה על ראשה כדי להוסיף קשוט כמו כובע של שיער שנושאים אנשים על ראשן וזה ודאי לא עלה ולא יעלה על דעת שום בר אוריין דאיכ מאי קמבעיא ליה לרכי יוסי בר חנין בפרק חלק לענין עיר



דברי העט"ז שאוסר פ"ג כדין ערוה ממש (ויש צד לומר שגם לדבריו אינה אלא ערוה דרבנן), עכ"פ בודאי יש לסמוך על החולקים עליו בזה, דהיינו על הש"ג שיש לחלק בין איסוה"נ לערוה, וכן על השיטות האחרות בענין איסוה"נ בפ"ג, ה"ה הב"ח הרמ"א והש"ך דרק פ"ג קלועה אסורה בהנאה (בניגוד לפ"ג שלנו שהיא ככובע) ועל דעת הרמב"ם שכל פ"ג מותרת בהנאה. ועיין בנקודת הכסף שם שמשמע שמעיקר הדין הלכה כהרמב"ם (ועיין הר"י צבי יו"ד סי' רע"ו וצי"ן אליעזר יו"ד סי' פ"ג שבשעת הדחק אפשר לסמוך להלכה למעשה על דעת הנקוה"כ נגד הכרעת הש"ע שאינו מביא את דעת הרמב"ם).

ג.

ראית השלטי גיבורים מסוגיה דשבת

הנה עד כה דיברנו בענין איסור פ"ג, האם יש טעם או ראייה לאסור, והעלינו שלא מצאנו טעם או ראייה מוכרחת לאיסור. כעת נעבור לעיין אם יש איזה ראייה מפורש להיתר.

ואיתא בגמרא (שבת נז:): **כמה אשה יוצאה וכמה אינה יוצאה, לא תצא אשה לא בחוטי צמר ולא בחוטי פשתן וכו' ולא כככול לרשות הרבים, ופירש"י ד"ה כרהר:** אבל לחצר שרי (-לצאת כככול), וכל הנזכרים למעלה אסורים אף לחצר שמא תרגילם כרהר, ובמשנה לקמן כדף ס"ד: **איתא עוד: יוצאה אשה בחוטי שער בין משלה בין משל חבירתה בין משל בהמה ובטוטפת ובסרביטיין כומן שהן תפורין, כככול ובפאה נכרית לחצר.**

ובשלטי גיבורים על הרי"ף שם הוכיח מכאן דמותר לאשה לצאת בפ"ג, דהא

שלכאורה העט"ז מחמיר יותר מהבא"ש ומשוה להפ"ג לערוה, ולכאורה צ"ל שלמד כקושיית הש"ג, ונקט למסקנא שנתחדש בגמרא בערכין ובסנהדרין דפ"ג הוה כגופה לכל דבר.

ומה שהקשה הבא"ש דלא גרע משאר מלבושים שאינם אסורים בהנאה צ"ל דשאר מלבושים רצונה ללובשם בתור מלבוש, אבל פ"ג רצונה שהפ"ג יראה כחלק מגופה. ומסתבר שסברא זו היא מדרבנן, ועוד שהרי מבואר בגמרא שהאומרת "תנו שערי לבתי" מפקיעה עי"ז מאיסוה"נ, ולא מסתבר שבאיסוה"נ מן התורה יועל תנאי שהרי "תנו ידי לבתי" לא מהני כמו שמבואר שם, אלא צ"ל שזה שזה תלוי ברצון האשה להיתר הוא משום שאיסוה"נ אינה אלא מדרבנן, ולכן כשרצונה שתהי' כחלק ממנה ג"כ אסור רבנן.

אבל מהמ"ב נראה שהוא הבין ש"ערוה" שנקט העט"ז ברכיו לענין פ"ג לאו דוקא, שהרי במ"ב סי' ע"ה ס"ק ט"ו מביא את לשון העט"ז ובשערי ציון מציין את הבא"ש למקור האיסור, הרי שלא ס"ל שהעט"ז חולק בענין זה על הבא"ש.

ולגופם של דברים אם אכן הפ"ג נחשבת כגופה לענין איסוה"נ, יש בזה דעות שונות כפוסקים המובאים ביו"ד סי' שמ"ט א. דעת הרמב"ם (מובא בב"ח, אינה מובא ברש"ע) שכל פ"ג מותרת בהנאה. ב. דעת הטור שכל פ"ג אסורה בהנאה, וכן נראה גם מלשון המחבר. ג. דעת הרמ"א שדוקא פ"ג קשורה אסורה בהנאה. ד. דעת הב"ח דגם קלועה אסורה, ולזה הסכים הש"ך. וא"כ אף אם נפרש

להראות התחתון בלי לגלות (שערה). ומחלוקת ר' אבהו ושמואל הוא מה דעת סתמא דמתני' (שהרי ההלכה כסתמא), לדעת ר"א הלכה כת"ק של הברייתא (ר"ל חכמים) שהלכה יחיד ורבים הלכה כרבים וא"כ נוקמיה סתם משנה כחכמים, ושמואל סבר דמסתבריה טעמא דרשב"א דלא גזרינן כולי האי, וע"כ רוצה לאוקמיה סתמא דמתני' כרשב"א (ועיין שפ"א נז: ד"ה בגמרא).

והנה לפי זה ברור שאף סיפא דמתני' בדף ס"ד: מפרש שמואל אליבי' דרשב"א, שהרי דוחק גדול לומר שרק הרישא אליביה דרשב"א וסיפא כת"ק, וכיון שכן אם מיירי שהולכת עם כיסוי ע"ג הפי"ג כדעת הבאר שבטעם למה אסור אליבי' דרשב"א, הרי כל מתחת השכבה מותר לצאת לדה"ר, וע"כ מה שאסר רשב"א פ"ג ברה"ר הוא בפ"ג מגולה וכיסוי מתחת לפ"ג.

אמנם דעת רש"י מפורשת שמחלוקת ר"א ושמואל הוא רק ברישא ולא בסיפא כמש"כ בדף ס"ד: ד"ה לחצר וז"ל: "וככול דסיפא דמתני' לא אפלוגי בה אמוראי דלכולי עלמא כיפה של צמר" (ר"ל כת"ק ולא כרשב"א) ואליביה דת"ק בודאי נוכל לפרש שמדובר שהלכה בכיסוי ע"ג הפ"ג וא"כ לפי רש"י אין ראייה שהפ"ג מגולה.

והרשב"א והרמב"ם חולקין בזה על רש"י וז"ל הרשב"א (בדף ס"ד: ד"ה ככבול):

פרש"י דהאי ככול דסיפא לכ"ע היינו כיפה של צמר מדאמר טעמיה (-) דהיתר החצר שלא גזרו אטו רה"ר כשאר דברים)

מבואר כאן דאי לאו משום לתא דשבת מותר לצאת בפ"ג, והסכימו עמו בזה המג"א והגר"א באו"ח סי' ע"ה. אלא שבש"ת באר שבע הנ"ל רחה ראייה זו דאפ"ל שהמשנה מיירי שמכסה את הפ"ג בכיסוי אחר.

והנה נחלקו אמוראים ותנאים בפירוש "ככול" המוזכר בדף נ"ו: ובדף נ"ח. וז"ל הגמרא: "ולא ככבול אמר רבי ינאי ככול זה איני יודע מהו אי ככלא דעבדא תנן אבל כיפה של צמר שפיר דמי, או דילמא כיפה של צמר תנן וכל שכן ככלא דעבדא, אמר רבי אבהו מסתברא כמאן דאמר כיפה של צמר תנן, ותניא נמי הכי יוצאה אשה בככול וכאיסטמא לחצר, רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בככול לרשות הרכים, כלל אמר רבי שמעון בן אלעזר כל שהוא למטה מן השכבה יוצאין בו, כל שהוא למעלה מן השכבה אין יוצאין בו וכי' ושמואל אמר ככלא דעבדא תנן ופרש"י: "אבל כיפה של צמר ככובע שתחת השכבה דמקרי נמי ככול ומתקשטת בו שפיר דמי דכיון דמיגליא שערה לא שלפא ומחויא או דילמא כיפה תנן דלא תצא דחיישינן דילמא שלפא ומחויא מתחת השכבה ואינה מגלה".

ובטעם מחלוקת רשב"א ות"ק מבואר בריטב"א (וכן משמע מרש"י) שנחלקו באשה שהולכת בשני כיסויים ורוצה להראות את התחתון וכרוחק אפשר להוציא התחתון בלי להראות שערותיה, לת"ק גזרו בשבת דחיישינן דילמא שלפי ומחויי (שהרי אפשר להזהר מגילויי שער ע"י הדחק) ולרשב"א לא גזרו אלא כשרוצה להראות את הכיסוי העליון (אבל כשהיא רוצה להראות התחתון לא גזרו שקשה

וא"כ א"א במציאות שתשים כיסוי בין שערה לבין הפ"נ, ועוד שבציור של רש"י בפשטות חלק משערותיה נראות, והוא ממש קלחה וע"כ הלכה עם כיסוי ע"ג הפ"נ, והאיסור בפ"נ בשבת הוא א"כ רק אליביה דת"ק ולא אליביה רשב"א, וא"כ שוב יוצא שהרישא הוא אליביה דרשב"א וסיפא אליביה דת"ק וזה דוחק גדול. והרשב"א והרמב"ן שפירשו שהכיסוי מתחת לפ"נ חולקים בע"כ על פירוש זה של פ"נ אלא פירשו הפ"נ כמו הפ"נ שלנו ר"ל כעין מגבעת ששייך לשים מטפחת בין שערותיה לפ"נ.

וז"ל שו"ת באר שבע (סי' י"ח ד"ה גרסינן בנזיר): זאולי חשב החכם הנזכר שהיו רגילות בפאה נכרית כל הנשים הגם ששערן היה הרבה כדי להוסיף קשוט כמו כובע של שער שנושאים אנשים על ראשן ולא כדפרשי' ור"ע והערוך שהבאתי לעיל ומה שהכיוונו לטעות ושבוש זה הוא הפירוש שכתב הוא בשם המפרשים פאה נכרית היא מגבעת ידבקו בו שער נאה והרכה ותשים אותו האשה על ראשה כדי שתתקשט בשער עכ"ל. וכו' ועוד דהך פירוש שכתב הוא בשם המפרשים כבר חקרתיהו ודרשתיה ומצאתיהו שלא פירש כן אלא הרמב"ם לחוד בפירוש המשנה דשבת כפרק במה אשה יוצאה.

ומשמע מדבריו שאם היו עוד שיטות ראשונים שפירשו פ"נ כמו מגבעת גם הוא היה מודה שצדקו דברי הש"ג שיש ראייה להתיר. ולכאורה הוא פלא גדול שאם דחה את דברי הש"ג שאפשר שהמתני' מיירי בכיסוי ע"ג הפ"נ מה איכפת לי איזה פ"נ הלכה מתחת הכיסוי.

שלא תתנגד על כעלה (-) ובעבד לא שייך טעם זה שלא יתנגדו (ואינו מחוור דאיכ' הו"ל למפרך לשמואל דאמר ככבול דרישא כבלא דעבדא אלא הא נמי לשמואל כבלא דעבדא הוא ולדידיה טעמא משום קטטה. וכן הוא ברמב"ן ס"ד: (סוף ד"ה הא דתנן בכבול) ודל: זאין דברי רש"י נוחין כזה שאמר הכי (- כסיפא) לדברי הכל כיפה של צמר תנן דאיכ' קשיה סיפא למאן דאמר כבלא דעבדא תנן.

וא"כ להרשב"א והרמב"ן דאליבא דשמואל אסור לצאת בפ"נ לרה"ר בשבת לשיטת רשב"א, ובהכרח לא מיירי בכיסוי ע"ג פ"נ אלא בכיסוי תחת פ"נ וכנ"ל, ובשבת אסור ובחול מותר, והיוצא מדברינו שאליביה דרשב"א והרמב"ן יש ראייה שמותר לצאת בפ"נ שאינה מכוסה. ודעת הבאר שבע שאין ראייה להתיר (וגם לא לאיסור) הוא אליביה דרש"י, אבל אליביה דרשב"א ורמב"ן ראיית השלטי גיבורים במקומה עומדת.⁸

והנה מה שהוכחו שאליביה דהרשב"א והרמב"ן הלכו בכיסוי מתחת לפ"נ⁹ לא יתכן לפרוש רש"י שפירש פ"נ (דף ס"ד: בד"ה פ"נ) וז"ל: "קליעת שער תלושה וצוברתה על שערה עם קליעתה".

8. ומאחר שהוכחו לעיל שהראיה היא שאסור לצאת לרה"ר בשבת אבל בחול מותר, אין טעם לדחות שהש"ג רק התיר בחצר שאסור אליביה הירושלמי, שיטה שאינה מובאת כלל בדברי הש"ג כאן.

9. הכיסוי שה"נ נהוג לשים מתחת לפ"נ אין ראייה שנעשה מסיבות הלכתיות או צניעות, ייתכן שה"נ משום זוהמא (או טעם אחר).

ד.

שיטת הערוך בירושלמי

ידוע שיטת הערוך בירושלמי פרק המדיר שדת יהודית לצאת "בקפלוטין" ופירש הערוך דהיינו פ"ג (בניגוד לשאר מפרשי הירושלמי שפירשו שהוא כיסוי מנוקב), וא"כ מפורש שלדעת הירושלמי פ"ג הוא האיסור של דת יהודית.

הנה כמה שנוגע למעשה כודאי שאין לנו לחוש לדעת יחיד בפירוש הירושלמי ובפרט שפירושו לא זכה לעלות על שולחן מלכים — השו"ע ונו"כ. אבל בלאו הכי יש לומר עוד, שהערוך לשיטתיה שפירש פ"ג כמו רש"י, ובפ"ג של רש"י הרי חלק משערותיה מגולות והוא ממש קלתה, וא"כ אין מחלוקת בבלי וירושלמי אלא שניהם כיוונו לדבר אחד¹⁰.

לסיכום:

(א) איסור גילוי שער לפי הרא"ש וכן לשיטת הרמב"ם לפירוש הכ"מ הוא גזיה"כ בלא טעם (ולא משום צניעות) וממילא לא שייך כזה שנדרוש טעמא דקרא לחומרא לאסור פ"ג.

(ב) לפי פסק המור וקציעה שאוסר גילוי ראש בא"א ובפנויה בין לרה"ר בין לקר"ש, היה מקום לומר שנדרוש טעמא דקרא לחומרא ונאסור פ"ג משום פריצות, אבל לפי"ז נצטרך לאסור שער מגולה בפנויה, ולגבי זה הרי פוק חזי מאי עמא דבר¹¹.

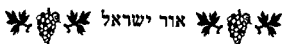
10. כנראה הפירוש הזה הוא לא מבעל הערוך אלא מבעל מסוף הערוך שהתפרסם בזמן יותר מאוחר ולא היה לעיני הפוסקים אבל מסתבר שאינו חולק על פירוש הערוך בפירוש פ"ג.

11. וכבר כתבנו שבתשובתינו מבואר שאינו אוסר מטעמא דקרא.

אבל לפי מה שביארנו שאם הי' לובשות כיסוי ע"ג הפ"ג, הסיפא לא יתפרש אליביה דרשב"א, וזה רוחק גדול כמו שהקשו הראשונים, ע"כ כתב הבאר שבע שפירוש הרמב"ם הוא דעת יחידי נגד רש"י ערוך ורע"ב, אבל השתה דזכינו לחידושי הרשב"א והרמב"ן למה נפרש את הסיפא רק אליביה דת"ק, בודאי יותר מחזור כשיטת הרשב"א והרמב"ן שגם הסיפא אליביה דרשב"א. ולו היה לפני הבאר שבע (והאוסרים בעקבותיו) דברי הרשב"א והרמב"ן, מסתבר שגם הוא לא היה אוסר (במקום שרכים נהגו כן שאין חשש מ"ע ואין איסור כדרך הנשים).

זה עומק כוונת הגר"א בסימן ע"ה שמביא ראייה מהגמרא שבת, ולא הזכיר דעת הבאר שבע שהרי פשטות הסוגיה מוכרח כמו הרשב"א והרמב"ן ומפשט רש"י ("הדחוק" לפי המפורשים וכנ"ל) אין ראייה לאסור.

יש שרצו לומר שגם המתירים לא התירו אלא כשאין הפאה נראית כשערה ממש. הנה לפי כל הסברות שהבאנו עד כה אין סיבה לחלק בין פ"ג שניכר שהיא פ"ג לבין פ"ג שאינה ניכרת. וקצת משמע בגמרא נזיר כח: שפ"ג היה תחליף מלא לשערותיה, דהכי איתא התם: זר"מ אומר אפי' בתגלחת טהרה יפר מפני שיכול לומר אי אפשר כנראה, ות"ק אמר לך אפשר כנראה נכרית, ור"מ סבר כנראה נכרית איידי דזוהמא לא ניחא ליה ומדנקט פ"ג ולא כיסוי סתם משמע שזה מזכיות הבעל לראותה בשערותיה ולא רק משפיעה התגלחת וא"כ יוצא שפ"ג המזוכרת בגמרא היה תחליף מלא לשערות האשה



ז) דעת הרמ"א, מג"א, פמ"ג, ומשנ"ב סימן ע"ה מסכימים להתיר פ"ג (במקום שנהגו כן) וכן הסכים בעל איגרת משה אה"ע חלק ב סי' יב ועוד¹³.

ט) כמו שיש בגדים שמבחינת מדת האורך וכו' הם כשרים ובכל זאת מושכים את העין וכל בת ישראל צנועה ירחק מהם, כמו כן יש פ"ג או תסרוקות הפנויות שמושכות את העין ויוצאות מגדר הצניעות של בת ישראל, ואנו לא באנו במאמר זה אלא להוכיח שאין "איסור חפצא" בפ"ג.

בסוף ברצוני להביע את תודתי לכמה ת"ח חשובים ובפרט לבעלי תריסין בכולל חזון איש שעזרו לי ללבן את הדברים והעירו הערות חשובות.

13. ועיין מחזור ויאל משה יו"כ בהנהגת שבת שובה שכ"ק מרן אדמו"ר מסטמ"ר זקוקל"ה אסר פ"ג לאנשי שלומו ותמיר לקהילת האשכנזים.

ג) לרוב שיטות (חוץ מהטור והמחבר) אין איסור הנאה בפ"ג של עיר הנדחת או מתה בפ"ג שאינה קלועה דלא הוה כגופה וא"כ לא יתכן גם דנחשבת כערוה.

ד) אין איסור מחשש מראית עין בדבר שרבים נוהגים כן.

ה) איסור "קלתה" הוא משום דלא הוה כדרך הנשים, ובמקום שהרבה נשים יר"ש הולכות בפ"ג זהו כדרך הנשים¹² ורוב האוסרים חיו במקום או בזמן שפ"ג לא היה נהוג בחוגי החרדים.

ו) מסוגיא דשבת: לרש"י אין ראייה לאיסור ולרשב"א ורמב"ן יש ראייה להיתר. הרשב"א והרמב"ן לא היו לפני הבאר שבע, ומסתבר שאילו היה רואה דבריהם לא חולק עליהם לדחות ראיית הש"ג.

12. ומאחר שעיקר קפידה ללכת כדרך הנשים באותו מקום לא שייך חומרא ממקום שיצא משם או אל תטוש תורת אמן.

אמירת "לשם יחוד" לפני קידושין

כשבא החתן לקדש את הכלה יאמר: "הנני באתי לקיים מצות קידושין כאשר ציוותה התורה, לשם יחוד קדשא בריך הוא ושכינתיה על ידי הווא סמיר ונעלמ", ויחשוב בפסוק (ויקרא יט, ב) כי קדוש אני ה' אלוקיכם, כי אנחנו תליום בשמו הגדול ולסוד הקדושים רומיזים לשם ידו"ד וכו'.

של"ה הק' שער האותיות אות קדושה

הרב פרץ חיים ניימאן

ירושלים ת"ו

שיטות הפוסקים בפאה נוכרית

כנדון הפאות הנוכריות, יש שפתחו לאחרונה בתעמולה כאמצעות מודעות רחוב שאין מקום להתירם כלל, ומי שמתיר לא הבין נכון את הסוגיא וטועה ומטעה. זאת ועוד, הוסיפו עוד פרט שבצעם אין מתירים, ורק לכל היותר יש אולי אחד או שנים, אבל המתירים-הטועים האלו עומדים ביחס מספרי של אחד לשישים נגד האוסרים. במאמר זה לא כאנו לדון כצעם הצדדים ההלכתיים, אלא: א. להראות שלא כל השמות המוזכרים על ידיהם כ'אוסרים' אכן אוסרים, ב. למנות כרוכלא את שמות הראשונים והפוסקים המתירים, ולהראות שטענתם 'ישיש אולי אחד או שנים המתירים' אינה נכונה, אלא להופך שגדולי הפוסקים התירו.

א. שיטת הראשונים

שיטת ה"ערוך". לפני כ-100 שנה מצאו שבערוך ערך "קפליטין" הביא הירושלמי שאשה "יוצאת בקפליטין" וכתב שבלשון רומי פירושו פאה נכרית. על סמך זה דייקו מדכריו שס"ל להערוך שאסור לאשה לצאת בשם נכרית לרה"ר, כיון שהירושלמי ברא מסיים שיוצאת דוקא לתצר ולא לרה"ר.

אמנם, לאחרונה (-לפני כ-10 שנים) יצא לאור ספר "מקור חיים" (לה-"חות יאיר") ושם כתב שקטע זה הוא מ"מוסף הערוך" ולא הערוך עצמו. ואכן, כשברקו הדבר בדפוסים ראשונים, התברר, שערך זה לא מופיע בהם ורק אחרי שצרפו בדפוס אח מוסף הערוך להערוך התחיל קטע זה להופיע כ"ערוך". בירושלמי גופא פירשו כל המפרשים ש"קפליטין" היינו "קלתה" שבש"ש בבלי (כתובות עב:) ולא מדובר בפאה נכרית. וא"כ אין ירושלמי ואין "ערוך" שאוסרים פאה נכרית, לכל היותר יוצא כך מ"מוסף הערוך"¹.

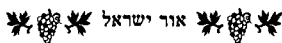
ב. שיטת התנא ר' יונתן ב"ע, ורש"י.

על סמך המובא ברש"י בסי' ישעיה (פ"ג, ט"ז) יש מי שכתב שכן דעת התנא ר' יונתן בן עוזיאל ורש"י (עיי"ש). אמנם, יעויין בסי' "שבילי דוד" על השו"ע (מהגאון המפורסם רבי דוד זילברשטיין ז"ל מגדולי הונגריה לפני כ-120 שנה) סי' ב', שהביא דברים אלו הסיק מהם את ההיפוך, שדווקא פאות מנופחות וכד' אסורות, אבל הפאות הצנועות מותרות לכתחילה. (ב"שבילי דוד" כתב שמדובר בלא נשואות, וצ"ע, ועכ"פ ברור שאין כל רא"י מהתנא ריב"ע ורש"י לאיסור.) ואכן המעיין ברש"י ישע"י בפנים יווכח שאי אפשר לפרש אחרת.

ג. שיטת התוס' והרמב"ם ועוד ראשונים. בתוס' (בשבת נ"ז:) כ' ח"ל: "וא"ת אמאי לא תני נמי ברישא פאה נכרית

הירושלמי כשכתב "קפליטין" התכוון למשמעותו בלשון רומי, אלא שצ"ן זאת כאפשרות. וכמוכן שאין זה מוכרח כלל, כיון שהביא שם "קפליטא" היא כיפה או מטפת ויחכן בתחלת שבלשון המדוברת או בא"י קראו לזה קפליטין ויחכן גם שלשון א' לכיפה ו - א' למטפת, ואין ראייה כלל שהתכוונו דווקא למושג הרומי, ובפרט. שאין לדעת אך הי' בשפת רומי בזמן ההוא.

1. ולענ"ד גם לפי מוסף הערוך אין ראייה להאוסרים, שהרי לא קבע ע"י סברות או ראיות שגם



הסבכה, לא חוששים שיפול וכמו בקשור לסבכה עיי"ש ברמב"ם, ע"כ נראה לכאורה שמיי"ר בפאה מגולה.

מסקנת הדברים: אין בין הראשונים (עד כמה שידוע לנו) כל דעה האוסרת פאה נכרית. מאידך יש הוכחות מכמה ראשונים שהפאה מותרת.

שיטות האחרונים

בכמה דפים שהפיצו לאחרונה מנו למעלה מ-100 אוסרים. גם אילו היתה הרשימה נכונה ומדוייקת, עדיין אין בכך לבטל את משקלם של המתירים שהם גדולי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים — וכדלהלן [וקי"ו כשמוכח כן גם מהראשונים, וכו"ל]. וכ"כ גם הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל (אה"ע ח"ב סי' י"ב) שרוב הפוסקים התירו.

אבל האמת הוא שהמידע שבדפים הנ"ל אינו נכון. כארבעים מתוך מאה שמות של פוסקים ומחברים שנמנו על ידם כאוסרים אינם כאלו. חלקם הם מהמתירים להדיא וחלקם לא דברו כלל בענין. בנוסף צירפו לרשימת "מאה האוסרים" גם כמה מרבני דורנו מחוגי האוסרים, חוץ התעלמות מקיומם של רבים אחרים המתירים.

להלן מניין המתירים⁴ (-מלבד גאונים רבים בדורנו).

א. השלטי גיבורים⁵, ב. הרמ"א⁶,

בהדי ככול דאין יוצאין בה לרה"ר ויש לומר דמילתא דפשיטא היא דאסור לצאת בה לרה"ר דודאי משלפה משום דמתכו עלה, ע"כ. ביאור דבריהם, שבזמנם לא נהגו ללכת ברה"ר בפאה נכרית וא"כ ודאי שתשלוף מחמת הבושה. אמנם תמוה, מה בכלל הקשו והרי ברה"ר אסור ממ"נ ללכת עם פאה נכרית (— לדעת האוסרים) ועל כן ברור מדוע לא מוזכרת פ"נ ברישא. ובהכרח מכאן, שתוס' לא העלו על דעתם שאסור לצאת בפ"נ לרה"ר (ואין לומר, שמדובר בפאה מכוסה, שהרי א"כ מרוע שתבייש). שו"ר שכן דייקו בדבריהם הגאונים ז"ל בספר מגן גבורים.

הנה בתוס' הרא"ש העתיק ג"כ התוס' כלשונו. ומשמע שגם לדעתו הפאה מותרת ברה"ר. וכן הקשו גם הרמב"ן והריטב"א, ואף הם לא תירצו שברה"ר ממ"נ אסור, ומשמע דס"ל שמוותר². וביותר תמוה שאף אחד מהראשונים לא תמה על התוס' שהק' שתלך עם הפאה ברה"ר והרי הדבר אסור. ומכל זה משמע, שלראשונים היה פשוט שאין איסור בפא"נ לרה"ר.

גם הרמב"ם (הל' שבת פי"ט ה"ז) הביא האיסור לצאת בפאה לרה"ר בשבת. וקשה והרי גם בחול אסור. ואין לומר לכאורה שהפאה מכוסה, כיון שברמב"ם שם משמע שהטעם הוא שמא תפול ותלטל אותה ד' אמות, וכן פי' רבינו פרחיה (שבת ס"ד:)³ וברור שמה שתחת

2. אמנם הי' מקום לרתוק ולומר שסוכרים שמדובר שהפאה מכוסה. אלא שתמוה שלא ציינו זאת, בפרט אחרי שמהתוס' מוכרת שמגולה.
3. אשר היה מחכמי מצרים אחרי הרמב"ם ומדבריו רגילים ללמוד על דעת הרמב"ם כי הולך תמיד בשיטתו.

4. כשלא צויין מקור, מקומו כביאורו / גליגותיו לשו"ע ארו"ח סי' ע"ה.
5. שבת ס"ד ע"ב ב.
6. בארו"ח סי' ע"ה, כ, ע"פ הבנת כמעט כל האחרונים והמשנ"ב, וע"פ דבריו בדרכי משה ש"ג וע"ה.

של מרן המהרי"ץ דושינסקי ז"ל¹⁸, כח. פתח הרביר"י¹⁹, כט. "שבת של מיי"²⁰, ל. "כרם שלמה" (מגדולי הונגריה בזמן הכת"ס), לא. ה"ברוך טעם", לב. המהר"ם שי"ק²¹, לג. "פני יצחק" (להג"ר יצחק אבולעפיא ז"ל אב"ד דמשק)²², לד-לו. רבי בכור מורח, רבי משה הררי ורבי יצחק לבטון ז"ל כ"ד רבה דארס צובה ועוד גאון בדור שלפניהם²³, לה. ה"באר יעקב", לו. שו"ת סתרי ומגיני²⁴, מ. הגאון בעל "טעם המלך" (על שענה)²⁵, מב. מא. "תורת חיים" (על השר"ע)²⁶, מד. כף ערוך השלחן, מג. משנה ברורה, מד. כף החיים, מה. אגרות משה²⁷, מט. ה"אור

ג. הלבוש, ד. המג"א, ה. העולת תמיד, ו. ה"באר היטב" הראשון (להג"ר ישעיה נבר הט"ז), ז. ה"באר היטב"⁷, ח. "הלכה ברורה" (הקדמון), ט. שלחן שלמה, י. יד אהרון (אלפנרדי), יא. מחצית השקל, יב. הפמ"ג⁸, יג. הגר"א, יד. שו"ע הרב, טו. פרישה⁹, טז. ה"אליה רבא"¹⁰, יז. ה"כנסת הגדולה"¹¹, יח. ה"תוספות יו"ט"¹², יט. ה"מרכבת המשנה"¹³, כ. הגאון בעל "חוות דעת" ו"נתיבות המשפט"¹⁴, כא. "דברי חכמים — מקור חכמה" (הקדמון), כב. "שתילי זיתים" (— הפוסק של יהדות תימן), כג. סדור "בית עובר" (-הספרדי רבי שמואל יהודה אשכנזי ז"ל)¹⁵, כד-ה. הגאונים רי"ש נטנזון וגיסו הרמ"ז איטינגא¹⁶, כו. ה"שבילי דוד"¹⁷, כז. "לבושי מרדכי" (-גדול הרור בהונגריה כזמנו. היה חותנו)

מתחת לפאה כיסוי נוסף, וכן המכסה במטפת צריכה עוד כיסוי מרני שני כיסויים.

19. מדבריו עולה דס"ל כהשלטי גיבורים.

20. שבת סד: שמוכח מדבריו דס"ל כהשלטי גבורים.

גיבורים.

21. עיין בדבריו ביו"ד סי' שפ"ט ודו"ק. [וכיון שהי' תלמיד התת"ס יהיה מכאן סיוע נוסף להסתוברים שרבינו החת"ס ז"ל לא אסר פ"ג אלא לבני משפחתו בלבד (יעינין בצוותאו). והמעין היטב בהגותו לשו"ע או"ח סי' ע"ה יוחת שאינו בא לאסור, אלא דק מצייץ לדעות האוסרים. וידועים תוקף דברי רבינו הרמ"א ז"ל אצל החת"ס ז"ל, וע"כ כל שלא צייץ שלהלכה הרבר אסור לא התכוון אלא לעורר שיש מקום להתמיד.]

22. ח"י אה"ע סי' ר. יש שהבינו שאוסר, אך המעיין בתשובה יראה שבמקום שנהגו כן מתיר בשופי ולכתחילה שבלכתחילה.

23. בתשובה הגי"ל. ובדברי רבי משה הררי מכו"ר שכבר נחלקו בזה מהר"א שמע"א ז"ל ומהר"א סתחון ז"ל הרי שאחד מהם התיר. והוסף שם ש"המנהג פשט להתיר."

24. ח"ב מ"ד.

25. הוא השואל בשו"ת תשובה מאוכה סי'

מ"א.

26. לבנו של הגאון בעל "מתנה חיים".

27. אה"ע ח"ב סי' י"ב.

7. שם ובאה"ע סי' קט"ו.

8. י"א שהפמ"ג חזר בו אח"כ כפי' אחר שהי' עד הנה ככה"י ונתגלה לאחרונה. גם אם אכן יצאו הדברים האחרונים מתח"י הפמ"ג, מ"מ אין זה צריך למנוע מלמנות בין המתירים את דעת הפוסק הפמ"ג שלפני התורה. גם דעתו שלפני החזרה דעת אחר מגדולי הפוסקים הוא.

9. סי' ש"ג.

10. ש"ג, י"ח.

11. כפי' ש"ג וכן כ"שיירי כנה"ג" כפי' ע"ה ובאה"ע סי' קט"ו. (ובסי' כ"א [ה, ז] נראה משטחיות לשונו שהוא כמסתפק, אבל במקומות הנ"ל מלאה דעתו להחיר באופן ברור, ע"י בספר "בירור הלכה" חמישאה ביורו שיטחו).

12. בפרושו לחם חמודות על הרא"ש ברכות

כ"ד.

13. בספרו "שו"ע אבן העזר" סי' קט"ו.

14. בסידורו דרך החיים.

15. בניני ק"ש של ערבית.

16. מגן גיבורים, וכתבו "ראוי להתמיד".

17. שבילי דוד סי' ב' (-כשאינו נגד המנהג).

18. מהר"ת יו"ד סי' קס"ח. וס"ל שצריך

שורות אלו באו להוריד הלעז מבנות ישראל הכשרות הנוהגות בפ"נ צנועה. אמנם ברור, שהרוצות להדר יותר לצאת ידי"ח כל הפוסקים (-אשר כמובן אין לולול באוסרים שג"כ הי' מגדולי הדורות) תע"ב, [וביותר בימינו שהרבה מן הפאות אינן צנועות (כגון ארוכות) וכבר נאסרו ע"י גדולי ישראל], כמובן בהתייעצות עם גדול המכיר היטב את כל תנאי המשפחה והסביבה.

לציון" להגר"כ צ אבא שאול זי"ע²⁸, מד. הגאון רבי שלמה איגר ז"ל²⁹, מח. רבי אליהו גוטמאכר ז"ל מגריידיץ³⁰, מ"ט. ה"פני יהושע"³¹, נ. הגרא"מ הורוויץ ז"ל מפינסק³², נא. הגאון ר' עזריאל הילדהיימר ז"ל³³, נב. "ישכיל עכרי"³⁴, נג. "דובב מיששים"³⁵, נד. "שערי הלכה ומנהג"³⁶, נה. "עדות ביהוסף"³⁷, נו. "מלאכת שלמה" על משניות³⁸.

28. ח"א סי' י"א.

29. כן נראה מהגהותיו (גליןן מהרש"א לר' שלמה איגר שבסוף המסכתא) כתובות ע"ב. עיי"ש.
30. הגהותיו לש"ס ברכות כ"ד: עיי"ש ודו"ק.
31. שבת נ"ח. (עיי"ש שכתב שפשוט שתלך עם הפאה כרה"ר ולא תחבייש אלא תתפאר בחכשיטה הנאה.
32. עין הגהותיו שם דף נ"ז: בתוס' סוד"ה אי, ודו"ק.

33. בתשובותיו אבהע"ז סי' ל"ו.

34. ת"ז סי' ט"ז.

35. סי' קכ"ד, כותב שם בתו"ד שפ"נ הוא "מנהג נשים הצנועות".

36. אה"ע סי' ג.

37. סי' כ"ט.

38. שבת ריש פ"ז שמצטט דברי התוס', שהוכחנו לעיל מדבריהם שמתח.

בשעת החופה מכין הקב"ה פרנסתם לכל חייהם

כתב הרה"ק בעל התניא זי"ע ז"ל: והנה בשעת חתונתם נעשה ייגום למעלה בדבר ונוקבא העליונה, "והוכן להם משם שורש ומקור לכדי פרנסתם בכל ימי חייהם שיחיו אחר החתונה" אם בעשירות או וכו', וזהו שאומר החתן בכתובה "אנא אפלח ואיקר ואיוון" וכו', ולכאורה יפלא מאין הוא מובטח שבדאי יפרנסנה וכו', אך הענין בשעת החופה הוא מקבל מעלמא דדכורא וכו' ולכן אומר אנא אפלח ואיוון בוודאי, שכבר הכנתי כדי פרנסתי לכל ימי חיינו עכ"ל"ק.

מאמרי אדמו"ר הזקן (תקס"ג) דף תשמ"ו

דבר הלכה

תשובות ופירושים

הרב חיים אבערלאנדער

רב דקהל שארית ישראל
ראה"ב "אור ישראל" ווילעדניק

בעניני חיוב תשלומי שכר שדכן

חיוב פרעון לשדכן

כתב הרמ"א (בסי' קפ"ה סעי' ר') השדכן הוא כמו סרסור וצריך לשלם לו כמו סרסור, ואם השדכן רוצה שישלמו לו מיד שכר שדכנתו, והבעלים אינם רוצים לשלם עד הנשואין, תלוי במנהג המדינה, ובמקום שאין מנהג, הדין עם הבעלים, ואין משלם רק אחר הנשואין וכו'. הרי מבואר דלא מבעי' כשביקש מהשדכן להתעסק בשבילו בעניני שידוכין דמחויב לשלמו, והוא כמו פועל שלו, אלא אפי' התעסק השדכן מעצמו, ג"כ מחויב לשלמו כמו בסרסור.

והטעם כתבו הפוסקים — ע"י בהגר"א (סי' פ"ז ס"ק קי"ז) ד"ל: דין השדכנים כתב מהר"ף [פרק הכותב פ"ה א'] שהוא מדין יורד לשדה זכירו שלא ברשות ונטעו, דקיימל"ן שאם היתה השדה עשוי ליטע שמחויב לשלם כמו דאיתא בב"מ דף ק"א, כמו"כ סרסור או שדכן מחויב לשלם מאהי טעמא, עיי"ש.

וצריך לזוהר מאד בתשלומי השדכן, וכמבואר בספר דברי יחזקאל החדש (עמ' קי"ד) שהיה אחד שעבר הרבה שנים מיום חתונתו, ולא נפקד בורע של קיימא, ונסע על הרה"ק הדברי יחזקאל זי"ע לישועה, ושאל לו הרה"ק אם שילם השדכן שלו, וכשענה שלא שילם להשדכן שלו, אמר לו הדברי יחזקאל שזהו הסיבה שאין לו בנים, וצויה שילכו מיד להשדכן ולשלם

לו כראוי, וכמובן שכן עשו, ואחר זמן קצר נפקד בורע של קיימא עיי"ש. וכן מסופר בשם החזו"א שפעם בא עליו זוג אחד שהיה כבר הרבה שנים אחר החתונה ולא נפקדו בורע של קיימא, ושאל להם החזו"א אם שלמו השכר להשדכן, והשיבו שלא שלמו, שהשדכן היה קרוב להם, ואמר להם החזו"א שילכו להשדכן ויתנו לו שכרו, וכן עשו, וכעבור שנה נולד להם בן.

ובספר מאה שערים מביא עוד ענין בתשלומי השדכן, דידוע ששדכן ר"ת שיקר דיובר כסף ניוטל, ואם אין משלמים לו, אז נשאר רק תחילת התיבה שהוא "שד", וכדי שלא לעורר מקטריגים צריכין לסיים התיבה — "שדכן".

והנה בילק"ש פ' יתרו (רמז רע"ט) מבואר דמה שזכה משה רבינו לקירון אור פניו היינו משום שהי' סרסור ושדכן בין ישראל להשי"ת עיי"ש, והיינו דההתקשרות של ישראל לאביהם שבשמים הוא כעין שידוך של איש ואשה, וידוע דכל עניני נישואין ומנהגיו נובעים ממחן תורה כמבואר בפוסקים, ע"כ שילם הקב"ה למשה שכר שדכנות בהא דקין אור פניו (ע"י בקובץ 'אור ישראל' גליון יד בדברי התשב"ץ).

ומבואר בספרים דיש מצוה גדולה להתעסק כשידוכין חיווגים של איש ואשה, וע"י בשלחן העוז (סי' ג') דיש בזה

שישלמו שכר השדכן וכ"ו, ע"כ יש בזה אחריות גדולה ומאוד יש ליזהר בזה.

זמן פרעון השדכן ואי עובר בבל תלין

והנה בדברי הרמ"א הנ"ל מבואר דזמן פרעון לשדכן תלוי במנהג המקום, ובמקום שאין מנהג קבוע, א"צ לשלם עד אחר הנשואין עיי"ש, ועי' בערוך השלחן (סי' קפ"ה סי"א) בדומננו המנהג לשלם אחר התנאים או אחר קבלת קנין במקום שאין שם תנאים, וכ"ה ג"כ בערך שי (חור"מ סי' קפ"ה), וכ"ה בשו"ת הליכות ישראל. עוד כתב שם דכל זה הוא בשדכן שמעצמו הציע שידוך, משאי"כ אם ביקש מהשדכן שיתעסק באיזה שידוך, ונגמר הדבר אזי נחשב כפועל שלו ובכל אופן משלם אחר כתיבת התנאים, דאז נגמרה שליחותו עיי"ש, ובהגהות הגאון רבי יוסף שלום אלישיב שליט"א (שם) חולק עליו בזה, וטובר דבכל אופן תלוי במנהג המדינה, ובאמת אין כ"כ נפק"מ, וכבר כ' דכהיום המנהג בכל מקום לשלם אחר כתיבת התנאים.

ואם אינו פורע בזמנו אי עובר בלאו דלא תלין פעולת שכיר — הנה אם ביקש מהשדכן שיתעסק אצלו בשידוכים ונגמר הדבר, אזי נחשב כמו קבלן, דהא התעסק בדבר זה בשליחותו ועובר בבל תלין, אמנם אם שדכן מעצמו הציע שידוך, בזה אינו עובר בבל תלין, וטעם הדבר לפי"מ שכי' לעיל דהטעם דמחויב לשלם לשדכן שהתעסק מעצמו בשידוך הוא משום דהוי כמו ירד לשדה חבירו שלא ברשות ונטעו דמחויב לשלם, ועי' בפ"ת (בסי' פ"ט ס"ק ב') דבכהאי גוונא אינו עובר בבל תלין דלא גרע מהא דשוכרו ע"י שליח, שמבואר

הענין של ולדבקה בו, שדרשו רז"ל הדבק במדותיו, מה הוא רחום אתה רחום וכו', אף כאן מבואר במ"ד (פר' צו) שהקב"ה מעת שברא עולמו הוא מזווג זווגים וכו' עיי"ש, ואיתא בשם ההרה"ק החוזה מלובלין זי"ע דשדכן המכוון לשם שמים (ומסתבר דאף באינו עושה בחנם רק בשביל תשלום) סגולה שיהי' לו בנים תלמידי חכמים, ושמעתי בשם חכם אחד שסיפר שהי' זקוק לישועה וצדיק אחד אמר לו שיתעסק בשידוכין ועי"ז נושע ונאפ"ל דהיות שהשדכן מסייע להקב"ה כביכול שעוסק לזווג זווגים, א"כ מגיע לו גם שכר מהקב"ה, ע"כ משלמים לו מהשמים בנים טובים או שאר ישועות].

וכהיום הזה לדאבוננו אין מצוי כ"כ העוסקים בשדכנות, והסיבה העיקרית בזה היא מפני שהעולם אינו מכיר בחשיבות הדבר, וכמה טירחות גדולות והרתפקאות צריכים לעבור עד שעושים שידוך ככחינת קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף, וכמ"פ אף אם שידוך אחד עלה לו בנקל, אבל כמה וכמה שידוכין שפעל ועשה רבות ולא עלתה לו כלום (עי' בחדושי' ממימני (לספר נויקין סי' ר"ב) דידוע דשדכנין פעמים רבות הולכין ואינם עושים ומצליחין כלום וכו' עיי"ש), ובני"א אינם מכירין בזה ואינם משלמין לשדכנין כראוי ובזמנו, ובאמת הוא חיוב גמור לשלם השדכן אף שלא הבטיח לו כלום, וכמשלמו פחות מהמנהג אפי' בשוה פרוטה עובר על איסור גזל ועושק שכר שכיר, וכמשלמו שלא בזמנו כמ"פ עובר גם על הלאו של בל תלין, וכפי שאבאר להלן ונעי' בלבושי מרדכי מהר"ת סי' י"א שיש מקומות שהרב אינו מסדר קידושין עד

לשלם לו עכ"פ דמי הוצאותיו, ואולי גם שכן טרחתו.

ולכאורה הדבר פשוט שאם לא שלח השדכן להציע השידוך, הגם שהשדכן פעל הרבה, והוציא על זה הוצאות רבות מחמת זה, מ"מ אם לא בא הדבר לידי גמר, אינו מחויב לשלם להשדכן כלום, כי השדכן הוא כמו סרסור, וסרסור אינו נוטל דק עבור גמר המלאכה, בין אם טרח הרבה בין אם טרח מעט, כמו שהבאנו לעיל דברי הרמ"א (סי' קפ"ה סעי' ו'), שהשדכן הוי כמו סרסור, ואם השדכן רוצה שישלמו לו מיד שכן שדכנותו, והבעלים אינם רוצים לשלם עד הנשואין, תלוי במנהג המדינה וכו', ובמקום שא"צ לשלם עד אחר הנשואין, אם חזרו בהן ונתבטל השידוך, פטור מלשלם לו, אלא א"כ התנו על מנת שיתפייס, ואז צריך לשלם לו מיד, אפי' חזרו בהן אחר"כ, ועיי"ש בש"ך דכהיום כל השידוך הוי כאילו התנה על מנת שיתפייס, ועכ"פ מבראר כהדיא דחייב פרעון להשדכן הוא רק בגמר הדבר, ובמקום שמשלם אחר הנשואין, א"כ נקרא הגמר בשעת הנשואין, וכשאמר ע"מ שיתפייס, מקרי אז הגמר וצריך לשלם, אך כשלא נתפייסו זה בזה, אף דהשדכן טרח הרבה על זה, ככל זאת פטור מלשלם לו.

אמנם מצינו בכ"י (בסי' קפ"ה) בשם תשו' הרא"ש (כלל ק"ה סי' א'), ד"ל: על ראובן שהיה סרסור של שמעון למכור ביתו, והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו, ולא אבה למכור ללוי, דאמר שהוא שונאו, ומכרו לאחר, ותובע הסרסור דמי סרסורתו — השיב הרא"ש, לא ידענא במה נתחייב לו מעות מעשים בכל יום שיש במקת אחד כמה סרסורים וכו', ומי שנגמר המקח על

בסי' של"ט ס"ז דאינו עובר בכל תלין דלא שברו בהדיא עיי"ש, וכ"כ בשו"ת הליכות ישראל שם אולם מטעם אחר, להיות שכי' הקצה"ח (סי' ע"ה ס"ק י"ג) דהא דאמרינן דבירד לתוך שדה חבירו ונטע דמחויב לשלמו היינו רק חוב בעלמא אבל לא מקרי שכיר, א"כ כמו"כ אינו עובר בכל תלין עיי"ש, ולכאורה א"צ לכל זה, דאפי' אי אמרינן דדינו כפועל, ג"כ אינו עובר בכל תלין דהא לא שכרו בהדיא וכנ"ל. שוב מצאתי בהגהות על הספר מהרה"ג ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א שהעיר בזה שם, ובעל המחבר שם חולק עליו בזה ודעתו דאם דינו כפועל שפיר עובר בכל תלין עיי"ש, וכאמת בפ"ת הג"ל מבורא בהדיא שלא כדבריו ודו"ק, ואכמ"ל.

ונסתפקתי באופן שהשדכן הציע מעצמו איזה שידוך, ובתוך הדברים אמר לו צד אחד איזה ברים שיאמר להצד השני כדי להשפיע עליו שיסכים להשידוך אם נחשב מאז כמו שעושהו שליח ועובר בב"ת, ומסתבר דתלוי הדבר לפי הלשון והענין, כלומר — אם הציע לפני השדכן רק באיזה פנים יכול להשפיע על צד השני, אין זה שליחות בהדיא, אבל אם ביקש הימנו לעשות איזה פעולה או מעשה, זה נקרא כבר שליח להדיא, ועובר בכל תלין.

שדכן שהתעסק בשידוך ולמעשה לא נגמר הדבר, האם יש חיוב לשלם לו

הנה מילתא דשכיחא ששולחים שדכן להציע איזהו שידוך, והשדכן מתעסק בזה הרבה, וגם מוציא הוצאות שונות בשביל זה, כגון טעלעפון וכו', אלא שלמעשה לא בא הדבר לידי גמר, ויש לעיין אם מחויב

טעלעפון, או געז להקאר, וכדומה, דצריך לשלם לו עכ"פ דמי טרחתו, וזו חידוש שלא נזכר בשום מקום, וגם אין מנהג העולם כן.

(ודחק לומר דשם משמע קצת דהפסד חמור הוא יותר משכר טירחיה, דקאמר אינו משלם לו אלא שכר טירחיה, משמע דהוא פחות מזה, ועכ"פ הוא הפסד גדול, משא"כ כשהוציא הרצאות קטנות אינו משלם כלום — זה דוחק גדול, דמנא לן לחלק בין הפסד להפסד, והרי נתת דבריך לשעורין, ותו, דמלשון הרא"ש שכי הכא לא הפסיד מאומה, משמע דבהפסד מועט ודאי צריך לשלם).

ולכאורה צ"ל דבאמת דברי הרא"ש אלו צע"ג, דמה קשה ליה מירד להציל ולא הציל, דמשלם לו עכ"פ שכר טרחתו, הלא שם מיירי שהתנה בפירוש שישלם לו, וכמו שכתב הרמ"א (בסי' רס"ד סעי' רי'), וז"ל: ודוקא שהתנה עם הבעלים [שישלם לו עבור טרחתו להציל חמורו], אבל אם לא התנה עם הבעלים, וירד להציל ולא הציל, אפי' שכרו אין לו, דהא לא הועיל לא כלום, עכ"ל. ואף לפי מה שכתב הסמ"ע שם (בס"ק י"א) דאף בהבטיח לו שכר סתם ולא אמר ליה בהדיא אף אם לא יציל ג"כ צריך ליתן לו שכר טרחו אף אם לא הציל עיי"ש, היינו שעכ"פ הבטיח לו שכר, אבל בלא הבטיח לו שכר, אינו משלם לו — לא שכר טרחתו, ולא שכר הפסידו, וכאן בתשובת הרא"ש נראה דמיירי בסתם סרסור שלא התנה בפירוש שישלם לו, וא"כ פשוט שאינו דומה להתם, ואינו משלם כלל.

וצ"ל דהרא"ש דצה לומר דאף אם הבטיח לו שכר סתם, עכ"ז אינו נוטל רק

ידו זכה בסרסורו וכו', אבל בנידון זה אינו חייב ליתן לו כלום, דמיא לאה דגזול בתרא (כ"ק קט"ו) ירד להציל ולא הציל מהו, אמר ליה זו שאלה, אין לו אלא שכרו, פירש שכר טרחו ולא דמי חמורו (היינו ששטף נהר חמורו וחמורו חבירו והוא הניח מלהציל חמורו וירד להציל חמור חבירו ולא הציל ועי"ז שטף הנהר חמורו והפסיד, אי' בגמ' דאינו משלם לו רק שכר טרחו הראוי לו בשביל זה ולא דמי חמורו שהפסיד), הכא נמי יתן לו שכר טרחו שהלך ודיבר עמו ולא שכר סרסורתו, ועוד דלא דמי כלל, דהתם הפסיד המציל חמורו כדי להציל חמור חבירו, אבל הכא לא הפסיד מאומה, עכ"ל הרא"ש.

וכתב הב"י על זה, נראה מדבריו ששכר טירחיה מיהא צריך ליתן לו, ואפילו לפי טעם השני שכתב דלא דמי כלל, אפשר דהכא נתן לו שכר טרחו, דמ"מ מפסיד הוא זמנו, אבל אין מנהג העולם כן, לפיכך נראה לפרש דברי הרא"ש דהכי קאמר, אפי' אי הוה נידון דידן דומה לההיא דירד והציל, יתן לו שכר טרחו, אבל שכר סרסורתו ודאי לא יטול, ועוד דלא דמי כלל, והלכך אפי' שכר טירחיה לא יטול, עכ"ל הב"י.

ולכאורה דברי הב"י אלו צריכין ביאור, דלמעשה לא תירץ קושיא הב"י, דהלא גם כאן מפסיד עכ"פ זמנו, וצ"ל דכוונתו דלמעשה אינו דומה להא דירד להציל, דשם הרי הפסיד ממונות, משא"כ כאן הוא רק הפסד זמן, וכיון דאינו דומה לשם, ע"כ אמרין דבהפסד זמן א"צ לשלם כלום, אולם לפי"ז היה יוצא דאם הסרסור הפסיד ממש, באופן שהוציא הרצאות כגון

שכר משלם לו שכר טירחיה, אלא דלהרא"ש זהו דוקא אם הוציא הוצאות על זה, ומדבריו משמע אף בלא הוציא הוצאות על כך ג"כ חייב לשלם.

והנה כתב המדרכי (ב"ק סי' קע"ג, הובא במשפט שלום שם סי' קפ"ה), וז"ל: נשאלתי, ראובן טען על שמעון שהשכרתי לילך למקום פלוני ולהביא בחור עבור אחותך, ואמר שאו הייתי נותן ט"ו דינר בשכרי, והלכתי אחריי וזבא בחבור כן, והבחור היה מוכן להשידוך, ע"כ אני שואל שכרי ממך שכירותי ט"ו דינר, והשיב שמעון שלא נדר לו מעולם שום דבר, אלא א"כ ישא בחבור אחותו, ולא נשא אחותו, והעיכוז לא היה בידי, ולכן איני חייב לך שום דבר, והשיב אם נדר שמעון לו דינר בשביל שכר טרחתו שיטרח ללכת שמה אע"פ שלא נתקיים הזיווג, חייב ליתן לו, כדן כל פועל שזכה בשכרו בגמר מלאכתו אפי' בלא קנין וכו', ואם כדברי שמעון שלא נדר אלא בגמר הזיווג, אז פטור לגמרי, כי כמה שדכנין יגעים לדיק ומוציאים הרבה ואינם מצליחים ומפסידים טרחם והוצאתם, וישבע שמעון שלא נדר לו כלום אא"כ יגמר השידוך, ופטור, גם ישבע שלא שינה מן התנאים שהזכיר, אז יהיה פטור שמעון וכו', כי לא פשע בביטול הזיווג, עכתו"ד.

ונמצינו למדין מדבריו שאם לא הבטיח לו שום שכר, אפי' אם שלח לו בהדיא להציע ולעסוק באיזה שידוך מפורט, אינו מחויב לשלם אפילו שכר טרחתו והוצאותיו, אא"כ יגמר הרבר בכי טוב, אמנם בהבטיח לו שכר בסתם, ולא אמר כפירוש דהיינו אפילו אם לא יגמור השידוך — אין זה מבואר להדיא בדבריו

שכר טירחיה כמו בירד להציל, ואח"כ קאמר דאפי' שכר טירחיה אינו נותן, דרק בירד להציל — כיון שהפסיד, אמרינן דכשהבטיח לו שכר סתם, דכוונתו היתה לשלם לו שכר טירחיה אף בלא הציל, משא"כ בלא הפסיד, אף שהבטיח לו שכר, הרי היתה כוונתו רק אם יגמור הדבר, ולכן א"צ ליתן לו כלום, משא"כ בלא הבטיח לו שכר, אף שהפסיד הסרסור והוציא הוצאות, אינו צריך ליתן לו שכר, אלא אם כן גמר הרבר.

ולפי"ז מובן מנהג העולם דבשדכן וסרסור, אף שהוציא הרבה הוצאות, עכ"ז אם לא בא הדבר לידי גמר, אין חייבים לשלם לו, דהא סתם סרסור או שדכן לא הבטיחו לו כלום, וע"כ א"צ לשלם, ואה"נ באופן שהבטיח לו שכר, אף שהיה בסתם, ולא אמר לו בהדיא שישלם לו אף אם לא יגמור הדבר, אז אם הוציא מחמת זה הוצאות, צריך לשלם לו שכר טירחיה.

וראיתי בפ"ת (בסי' רס"ד ס"ק א') על הדין שכתה הרמ"א דבירד להציל ולא הציל אם הבטיח לו שכר דמשלם לו שכר טרחתו, שהביא בשם שו"ת חוות יאיר (סי' קנ"ד), וז"ל: וה"ה בסירסור או שדכן, אם אמר לו שדך לי אשה פלונית, או סרסור לי בית פלוני, וקבע לו שכר, אם לא אמר ליה לכשתגמר הדבר, רק הבטיח סתם, וזה טרח, אף שלא עלה כידו, נוטל מה שקצב אם אינו סך גדול ורב מהראוי לטרוח בזה וכו', משא"כ אם בעת הפיסקא אומר לו לכשתגמר הדבר, אינו נוטל בלא עלה כידו אפי' הוצאות שהוציא, מאחר שלא התנה, עיי"ש. הרי דסובר ג"כ כמ"ש הרא"ש דמדמינן שדכן לירד להציל ולא הציל, דאם הבטיח לו

בהדיא שישלם לו אף אם לא יגמור השידוך, א"צ לשלם, ומשמע דהיינו אף באופן שהוציא הוצאות על כך, דבשידוך אין דרך לשלם מספק.

ולמעשה קשה להכריע בזה, אולם כיון שכתבנו דבדברי המרדכי אין מוכרח ממש כוונתו, ואולי גם הוא מודה כדברי הרא"ש והחזו"ת יאיר, ודלא כהמח"א וכנ"ל, לכן בהבטיח לו שכר סתם, שפיר משלם, אף אם לא בא הדבר לידי גמר.

ובפרט דלכאורה אפשר לומר בזה, דהלא ידוע לכל, וכן הוא מנהג כל העולם, לשלם להשדכן שכר טרחתו, וא"כ למה צריך להבטיח לו שכר, הלא פשוט דאם יגמור הדבר ישלם לו, אלא על כרחך שכוונתו היתה אף אם לא יגמור הדבר ג"כ ישלם לו, אמנם אם אמר לו שישלם לו סכום טוב, או פטור מלשלם לו, שהרי בזה אין הכרח שנתכוין לשלם לו אף בלי גמר, די"ל דלכן הודיע אותו שישלם לו סכום טוב, ואדרבה סכום טוב בוודאי אין משלמים בלי גמר, וכנראה מדברי החזו"ת יאיר הנ"ל, לכן א"צ לשלם רק אם גמר השידוך.

חזרו מתנאים הראשונים — ולכן לא בא השידוך לידי גמר, מה דינו

עוד כתב המח"א שם [מובא ג"כ במשפט שלום הנ"ל] ח"ל: וממ"ש (המרדכי הנ"ל) וגם ישבע שלא שינה מהתנאים ולא גרס העיכוב, נראה דכל שבא העיכוב מצדו, חייב לשלם לפחות שכר טירחא, ויותר נראה מדבריו דחייב לשלם כל מה שנדר לו עיי"ש, וכונתו דמיירי בהתנו לשלם לו, וכעובדא דהמרדכי, אולם התנה לו בסתם ולא אמר בפירוש שישלם

אם אז צריך לשלם, אכן מסתימת דבריו, וכן ממה שכתב בתחילת דבריו, דיש חיוב לשלם אם הבטיח ליה לשלם אע"פ שלא יתקיים השידוך, משמע דכלא התנה בפירוש על כך, שצריך לשלם לו הגם שלא יתקיים השידוך, אף שהתנה לשלם בסתם, א"צ לשלם לו כלום, אלא דממה שכתב אח"כ שישבע שלא נדר אא"כ יגמור השידוך, משמע קצת שאם לא היה תנאי בפירוש דרק בגמר השידוך ישלם, אזי צריך לשלם.

ובהנחה המח"א על המרדכי [מובא במשפט שלום שם] כתב וז"ל: כלומר דממ"ש אפי' שכר טירחא לא שקיל, ולא דמי להא דירד להציל ולא הציל, דמשלם לו עכ"פ שכר טירחא, דהתם דרך הוא לשכור פועל אפי' על הספק אם יוכל להציל, משא"כ בשדכנות אין דרך ליתן שכר רק בגמר הענין עיי"ש. ולכאורה צדוק להבין מאי קשיא ליה להמח"א על המרדכי מהא דירד להציל ולא הציל, הלא גם שם משלם לו רק בהתנה, וכמו שכתב הרמ"א הנ"ל, ובהתנה גם המרדכי יודה דצריך לשלם לו, ועל כרחך דהמח"א סובר בפירוש דברי המרדכי כהפירוש הראשון, וכדמשמע מסתימת דבריו, דאף שהתנה לו בסתם דישלם לו, אם לא אמר לו בפירוש שישלם לו אף אם לא יגמר הדבר, א"צ לשלם כלום, ולכן הוקשה לו מהא דירד להציל דצריך לשלם לו בהתנה לו בסתם, ומזה כתב לחדש דשידוך שאני, דאין דרך לשלם בספק.

ולפי"ז יוצא דשיטת המרדכי היינו דלא כמ"ש הרא"ש והחזו"ת יאיר הנ"ל, אלא אף אם שלח אותו בהדיא להציע לו שידוך, ואף בהבטיח לו שכר סתם, אם לא אמר לו

אריה מיירי באמר ליה בפירוש שלא ישלם לו רק כשהיה נגמר הזיווג, וכמבואר בהדיא כדכריו, וע"כ איצ' לשלם לו כלום כשלא נגמר הזיווג, אף והעיכות היה מצדו, והוי כמו שאר התחייבות עם תנאי, דאין מחייבים אותו לקיים התנאי, וכמוש"כ השם אריה שם, ובאופן כזה נ"ל דגם המח"א יודה דאיצ' לשלם לו רק שכן טרחיה והוצאותיו מדיני גרמי, אמנם המח"א הבין דהמרדכי מיירי בהבטיח לו שכן סתם, ועכ"ז כתב המרדכי דאיצ' לשלם לו כלום, כיון דאין דרך לשלם כשידוכין רק בגמר הענין, ע"כ אמרינן דגם כשהבטיח לו לשלם היתה כוונתו רק כשיגמר הדבר, והיינו שיצליח לשכנע להצד השני שיסכימו לגמור השידוך, ואז ישלם לו, ע"כ אמרינן שכשהשדכן הצליח בדבר, והצד השני הסכים להשדוך, ורק הוא שינה מהתנאים ואשר על כן לא בא לידי גמר, בזה אמרינן שהשדכן שפיר גמר שליחותו, וצריך לשלם לו, כנ"ל.

והנה ממה שכתב השם אריה דשכר טרחיה והוצאותיו מחויב לשלם לו מדינא דגרמי שצוה לו לעשות דבר זה ואח"כ חזר בו וגרם בו היזק וכו' — לכאורה ה"י נראה לפי"ז דאף כשלא שלח את השדכן להציע איזה שידוך, אלא שהשדכן בא אליו והציע נכבדות כאומרו שיש לו שידוך הגון עבורו, אלא שהם רוצים לדרו באיזה מקום מיוחד, או שרוצים להתלבש באיזה אופן מיוחד, או שרוצים איזה סכום נדן, וע"כ שאלו האם ילך להציע לצד השני, והוא אמר שהוא מסכים לתנאים אלו, ושילך להציע ולעסוק בדבר, ואח"כ עסק השדכן בזה והצליח לשכנע להצד השני, אלא שבינתיים חזר הלה מהסכמתו הראשונה מאותם התנאים שהציג השדכן

לו אף אם לא יבוא הדבר לידי גמר, ע"כ אמרינן דפטור לשלם, דבשידוך אין משלמים כשכיל ספק וכנ"ל, וכע"כ דכוונתו היתה לשלם רק כשיבוא השידוך לידי גמר, משא"כ אם העיכות ה"י מצדו, כגון ששינה מהתנאים, וזהו שגרם שהשידוך לא בא לידי גמר, א"כ כשהתנה לשלם היה אם יגמור השדכן הדבר באותם התנאים, ומצד אותם תנאים ה"י השדכן שפיר גומר, ע"כ אמרינן דהוי כמו גמר, וצריך לשלם מה שהתנה לו, כנ"ל.

אולם בשו"ת שם אריה (חו"מ סי' ל"ב) כ' על דברי המרדכי אלו, וז"ל: אבל נ"ל לומר דאע"ג דכ' המרדכי דחייב לשלם ככה"ג שהעיכות היה מחמתו, עכ"ז אינו מחויב ליתן לו רק שכן טרחתו והוצאותיו שהוציא עי"ז אבל לא שכן שדכנות, דשכר טרחיה והוצאותיו מחויב לשלם לו מדינא דגרמי, שצוה לו לעשות דבר זה, ואח"כ חזר בו וגרם בו היזק וכו', אבל מה שהבטיח לו איצ' ליתן, כיון שהבטיח רק על אופן שיהיה נגמר הזיווג, וכיון שלא נגמר הזיווג, אף שהעיכות היה מחמתו, איצ' לשלם לו כמה שהבטיח לו, וכן הדעת נוטה עכ"ל (מש"כ "שכר טרחיה" — נ"ל דהיינו שכר ביטול הזמן, מה שהיה יכול להרוויח באותו זמן שהשקיע לצורך השידוך, אבל אין הכוונה בזה כמה הוא היה נוטל כדי להטריח בזה, דכאן אינו נוטל שכר עבודתו, רק הפסד הוצאותיו וזמנו כנ"ל), והרי זה דלא כמ"ש המח"א הנ"ל, דנוטה לומר דכשהעיכות הוא מתמתו צריך לשלם הכל, וכבר נתעורר בזה המשפט שלום (שם).

אולם לכאורה יש מקום לומר דאין כאן שום מחלוקת הפוסקים בזה, דהשם

דבאונס בוודאי דפטור מלשלם אף הוצאות, ומביא מהפ"ת עצמו שכ' (בס"י י"ד סעי' ה') בשם שו"ת תורת יאיר (סי' קס"ח) שכ' שמי שכ' למחוטנו שיבוא לזמן פלוני שקבע זמן החתונה, והשיב לו שיבוא ולא בא, וזה הוציא הוצאות החתונה, שאם אין לו טענה מסופקת שנאנס בדבר, חייב לשלם לו כל ההוצאות מדיני דגרמי עיי"ש, הרי להדיא שכאונס הוא פטור מלשלם אף ההוצאות.

ברם, נסתפקתי באופן שהבן או הבת הסכימו קודם להתנאי, ואח"כ חזרו בהם, אם יכול השדכן לתבוע שכר הוצאותיו וטירחתו מהם, שהרי הם גרמו לו ההיזק, אף שכתבו הפוסקים דשכר שדכנות אי אפשר לתבוע מהזוג, עי' בערך ש"י (סי' קפ"ה) שאף כשאינו יכול לגבות מהמחזותן אינו יכול לתבוע מהחתן, דלאו אדעתא שהחתן ישלם לו נחית עיי"ש, מ"מ כאן שפיר יכול לגבות מהם, מאחר שבא מכח דינא דגרמי, וצ"ע.

סיכום הירוצא מהנ"ל

א. השדכן דינו כטרטור ומחויבים לשלמו, אף אם הציע השדכן השידוך מעצמו.

ב. עד היכן צריכים ליהזר בתשלומי השדכן, ומעשה רב מצדיקי עליון זי"ע, וגודל הסגולה להתעסק בשידוכין אפילו בשכר.

ג. זמן נפרעון תלוי לפי מנהג המדינה, ובזמננו המנהג לשלם אחר כתיבת התנאים.

ד. אם אין משלם להשדכן בזמנו עובר בכל תליון, אך בזה יש חילוק אם ביקש מהשדכן להתעסק בשבילו שאז נחשב

כתנאי להשידוך, ומסיבה זו לא בא השידוך לידי גמר — דכבי כהאי גוונא צריך לשלם שכר טירחיה והוצאותיו מדיני דגרמי (ופשוט שאם ה' יכול לתלות שיחזור מהבטחתו הראשונה לקיום אותם התנאים, כגון שהיו כמה דברים שהצד השני היו צריכים להסכים, והם לא הסכימו, וכדומה, וע"כ הוא חוזר מדבריו הראשונים, אזי א"צ לשלם, דהרי אדעתא דהכי לא הבטיח, והכל לפי הענין, כמובן).

אמנם כשהסיבה שחזר מדבריו היא משום שאומר שחשב שבנו או בתו יסכימו לזה, אך למעשה אינם מסכימים, אזי אם באמת השתדל האב בכל כוחו, ולא הצליח לשכנעם, אזי הוא פטור, דהוי אונס דפטור בגרמי, כמבואר בש"ך (סי' שפ"ו ס"ק ר') בשם מהרש"ל ודלא כהרמב"ן עיי"ש (ועי' בשו"ת בית יצחק אבהע"ז ח"א סי' ק"י שהביא בשם הרמב"ן עצמו דבאונס פטור גרמי וצ"ע), ואף דאפ"ל דיתכן שהי"ל לדבר עם בנו או בתו קודם שהסכים לתנאים ההם, זה אינו, די"ל דעפ"י רוב מסכימים הבנים לרצון אביהם, ושפיר סמך על הרוכ, ועי' בקצוה"ח (סי' ר"ז ס"ק ד') וכל רסמך על רוב מקרי אונס עיי"ש.

ואף דמצינו בפ"ת (באבהע"ז סי' נ') באחד ששידך בתו, ושוב מיאנה המשודרת, ופסק הרמ"א בשם שו"ת הרשב"א דהאב פטור מקנס, דאונס רחמנא פטריה עיי"ש, וכתב שם הפ"ת כשם שו"ת שבות יעקב, דאף דהאב פטור מקנס, מ"מ חייב לשלם ההוצאות שהוציא החתן כשכיל זה עיי"ש, הרי אף דהוא אונס ברבר, עב"ז צריך לשלם ההוצאות, עי' בבית יצחק הנ"ל שהאריך בדבר, ומכבר

לקבלן שעובר בכל תלין, משא"כ אם השדכן הציע מעצמו ליכא כל תלין.

ה. באופן שהשדכן הציע לו שידוך מעצמו, אלא שבתוך הדברים אמר לו צד אחד איזה אופן שיוכל השפיכ על צד השני — יש להסתפק אם עובר אז על כל תלין, ומסתבר דתלוי לפי הלשון והענין.

ו. שדכן שנתעסק בשידוך, ולא בא הדבר לידי גמר, אף שהטריח הרבה, וגם הוציא הוצאות ע"ז כגון טעלעפאן וכדו', א"צ לשלם לו כלום.

ז. אף אם שלח איזה שדכן לעסוק באיזה שידוך מפורט, מ"מ אם לא בא הדבר לידי גמר פטור מלשלם.

ח. אם אמר לו בסתמא שישלם לו (ולא פ"י אם כוונתו לשלם אף אם לא יבוא לידי גמר), יש אומרים דעכ"ז פטור מלשלם, דבשידוך אין משלמים על הספק. אולם מדברי שאר פוסקים מבואר (וכן מסתבר) שאם הבטיח לו שכר גדול, או שאמר לו שישלם לו טוב, בזה אמרינן דוודאי כוונתו היתה שישלם לו רק אם יבוא הדבר לידי גמר, אבל אם אמר לו בסתם שישלם, אזי צריך לשלם שכר טרחתו הגם שלא בא הדבר לידי גמר. אך צריך להביא איזה כירור וראי' שהתעסק בזה במיטב יכלתו, ועכ"ז לא בא לידי גמר.

ט. אם הסיבה שלא בא השידוך לידי גמר היא מחמת הוא חזר מהתנאים שהסכים מקודם, אזי אפילו אם אמר לו מתחילה שישלם לו טוב, וכתבנו לעיל שכונתו היתה שישלם רק אם יבוא לידי גמר, עכ"ז מחויב לשלם, דמטעם השדכן היה בא לידי גמר — אם הוא לא היה חוזר מהתנאים הראשונים.

י. אכן אם אמר לו שישלם רק אם יגמור הדבר, א"צ לשלם לו אפילו כבי האי גוונא, אלא דשכר הצאותיו ושכר ביטול זמנו (היינו מה שהיי יכול להרוויח בזמן שביטל בשביל השידוך), צריך לשלם בכל אופן מדינא דגרמי, שגם לו הפסד ע"י שחזר מהתנאים הראשונים.

יא. אם הציע שדכן איזה שידוך לצד אחד, ואמר לו שמוכן להציע השידוך לצד השני אלא שהם רוצים שידור הזוג באיזה מקום מיוחד וכדומה שאר מיני תנאים, ולכן הוא שואל אותו האם ילך להציע להשני, והוא אמר שהוא מסכים לתנאים אלו ושיילך להציע ולעסוק בדבר, והשדכן נתעסק בזה והצלית, אלא שבינתיים חזר מהסכמתו הראשונה וע"כ לא בא לידי גמר — צריך לשלם שכר ביטול זמן והצאותיו מדינא דגרמי (ופשוט שאם שייך תלות שיחזור מהסכמתו הראשונה, כגון שהיו כמה דברים שהצד השני היו צריכים להסכים, והם לא הסכימו וכדומה, ואשר על כן הוא חוזר מהבטחתו, אזי א"צ לשלם, שהרי אדעתא דהכי לא הבטיח, והכל לפי הענין).

יב. אם הסיבה שחזר בו היינו שאומר שמלכתחילה חשב שבנו או בתו יסכימו לזה, אך למעשה אינם מסכימים, אזי אם האמת היא שהשתדל האב בכל כוחו ולא הצליח, אזי הוא פטור, דהוי אונס, דפטור מדינא דגרמי.

יג. אם הבן או הבת הסכימו מקודם להתנאי, ואח"כ חזרו בהם, יש מקום לומר שיכול השדכן לתבוע מהם שכר הוצאותיו וביטול זמנו, מאחר שהם גרמו לו ההיזק.

הרב נתן געשטעטנר

אב"ד דק"ק קרית אגו"י, וראש ישיבת "מתיבתא פנים מאירות"
בני ברק

גדר קנין הבעל באשתו, ומה הם חיובי האשה לבעלה מן התורה

ומסתברא דלא אמר נתינה בעל כרחו לא שמה נתינה אלא בנתינה שמפסיד בכך המקבל מה שהוא שלו, כי הא דא"ל לאשה הרי זה גיטך על מנת שתני לי מאתיים זוז, דאשה זו קנויה היא אצל הבעל וקנינו קרייה רחמנא כדכתיב כי יקח איש אשה, וקנין כספו היא וכדאמרינן לקמן (פ"ה.) חוץ מתרומותיך מהו קנין כספו אמר רחמנא, וביבמות (ט"ו:), והלכך כשאתה בא לסלק משלו בעל כרחו אל תסלקנו וכו', אבל גט אשה שאין בעלה קניו לה שאינו מקיח את עצמו וכו' אלא שיש לאשה שיעבוד על בעלה בעודה תחתיו, כשהוא בא לסלק שיעבורו מעליו, אם אתה בא לומר שאינו יכול לסלקו אלא מדעת האשה, נמצא שאתה מחייב את שלו בעל כרחו ואל תחייבהו עכ"ל. הרי דאשה היא קנינו של הבעל ואף נקראת קנין כספו.

ב. ומעתה יש לעיין דאמאי נקראת האשה קנינו של הבעל, דהרי כל החיובים שיש על האשה לבעלה אינם אלא מדרבנן, וכמבואר ברמב"ם (פי"ב מאישות ה"א), כשנושא אדם אשה וכו' יתחייב לה בעשרה דברים ויוכה בארבעה דברים, והעשרה שלשה מהן מן התורה ואלו הן שארה כסותה ועונתה וכו', והשבעה מדברי סופרים וכלן תנאי בית דין הן וכו', ואלו הן לדפאותה אם חלתה, ולפדותה אם

שאלה: מה הוא גדר קנין הבעל באשתו, ומה הם חיובי האשה לבעלה מן התורה.

א. במשנה קידושין (ב.), האשה נקנית בשלש דרכים. יש לעיין מה הוא ענין קנין זה, ודאי שאם הוא קונה חפץ מחבירו, הרי הוא רשאי לעשות בחפץ כרצונו, להשתמש בו ולאבדו ולמוכרו ולהפקירו כי החפץ הוא שלו בלי סייג, אבל בקידושי אשה אין גופה קנוי לבעל, וכמו שאמרו לקמן (ו:) ומה עבד כנעני דקני ליה גופיה וכו' אשה דלא קני ליה גופה עיי"ש, הרי דאין לבעל קנין הגוף באשה. וכן הוא בגיטין (ע"ז:): דאשה נהי דקנה ליה למעשה ידיה ידה גופה מי קני ליה עיי"ש. וכן מבואר בחידושי הרשב"א קדושין (ו:), אהא דאמרו שם דהיכי שקדשה על ידי דארווח ליה זימנא ליכא אלא הערמת רבית וקשה אטו מאן דארווח זימנא ושקיל דינר מי שרי, ותירץ דכיון דגופה ממש לא קני ליה לא הוי רבית עכ"ד. ומכל מקום ודאי דקדושין עושה קנין, וכלשון המשנה האשה נקנית, ובגמרא הקשו דליתני האיך קונה. והרשב"א בגיטין (ע"ה.) כתב דז"ל, תמיה לי אשמעתין, אמאי לא דקו מקרא דנתינה בעל כרחו הוי נתינה, דהא גבי אשה כתיב ונתן בידה וקיי"ל דמתגרשת בעל כרחו,

השיעור, או אם רוצה שתעשה לו שימוש קשה בידה כגון לחפור בשדהו וכיו"ב אינו רשאי שאין כל שימוש היד קנוי לו עיי"ש.]

ג. ומעתה יש לעיין בהא דאמרו במשנה ובגמרא שהאשה נקנית להבעל, דכמה היא קנויה לו, דהא מן התורה אין שום חיוב על האשה כלפי בעלה, אלא שאם חמרד בה הרשות בידו לגרשה, אבל אין לבעל שום קנין באשה לעשות בה דבר נגד רצונה, ואמאי נקראת היא קנויה לבעלה.

ד. ונראה דהא דהאשה נקנית לבעלה, היינו לפי מאי שכתב הרמב"ם (פ"א מאישות ה"א) "קודם מתן תורה היא אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, ממניסה לביתו ובעלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם. ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף או בשטר או בביאה וכו'. וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה, הרי היא אשת איש, והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד, ואם רצה לגרש צריכה גט. קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובעל אותה על אם הדרך והולך לו חו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר לא תהיה קדשה מבנות ישראל, לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה מפני שבעל קדשה" עכ"ל. ומבואר דקידושין עושה שני ענינים, חדא דעל ידי

נשבית וכו', והארבעה שזוכה בהם כולם מדברי סופרים, ואלו הן להיות מעשה ידיה שלו, ולהיות מציאתה שלו, ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה, ואם מתה בחייו יירשנה עיי"ש. ושם (פי"ד ה"ח) כתב, האשה שמנעה בעלה מתהמ"ט היא הנקראת מורדת, ושואלין אותה מפני מה מרדה, אם אמרה מאסתיהו ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה וכו' עכ"ל. הרי דמן התורה אין שום שיעבוד להאשה כלפי בעלה, אלא שאם לא תעשה רצונה בידו לגרשה, ויש שמפסדת גם את הכתובה, אבל מכל מקום אין עליה חיוב לעשות דבר לבעלה נגד רצונה. [ועיין רמב"ם (פ"א מאישות ה"י) כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן, כופין אותה ועושה אפילו כשורט, וכתב עליו הראב"ד, מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים אלא שממעט לה צריכה ומוזנותיה עד שתכנע עיי"ש. ושיטת הרמב"ם צריכה ביאור, דאמאי יכול הבעל להכריחה לעשות מלאכה, ונימא שאם אינה רוצה לעשות יגרשנה בלא כתובה, אבל באיזה כח יכריח אותה לעשות לו מלאכה בעל כרחה, ואף דחכמים תקנו לבעל מעשה ידיה, אין מזה הכרח שכופין אותה לעשות מלאכה, אלא שאם אינה רוצית לעשות מלאכה יגרשנה בלא כתובה. ועיין מגיד משנה וסוף משנה שם ואכמ"ל]. ועיין תוס' רי"ד גיטין (ע"ו:), דדוקא מעשה ידיה הן של הבעל, אבל גוף היד אינו שלו שיעשה הבעל בה כל תשמיש שהוא רוצה, כי אם מעשה ידיה שהן קצובים, כדתנן בכתובות ומה היא עושה לו משקל ה' סלעים וכו', אבל אינו יכול להכריחה לעשות לה יותר מן

כי היא נקנית לאישות רק לבעלה בלבד, ולאחרים נעשית אסורה, וגם שאינה ניתרת לעלמא אלא על ידי שיתן לה גט מרצונו, ולכן היא חשובה שהיא קנויה להבעל, כיון דאין היא יכולה להנשא לאחר אלא מרצון הבעל כשיתן לה גט, והקידושין גורם שהיא יוצאת מרשות עצמה ואינה יכולה להנשא למי שתרצה, והתרתה לעלמא תלויה ברצונו של הבעל שאם לא ירצה ליתן לה גט הרי אסורה לכל העולם, ולכן נקראת שהיא קנויה לבעל.

ו. ועל פי המבואר אתי שפיר מה שכתב רש"י קדושין (ב.) ד"ה וקונה את עצמה "להיות ברשותה להנשא לאחר", דלכאורה יפלא דהרי בכל דבר שאדם קונה אטו קנינו הוא רק במה שיכול למכור את החפץ לאחרים, והרי קנינו הוא במה שיכול להשתמש בו כחפצו ואין רשות אחרים עליו, והכי נמי הוי ליה לפרש דקונה את עצמה שאינה משועברת לבעל והיא ברשות עצמה. ולהמבואר אתי שפיר, דבאמת גם בהיותה מקודשת לא היתה משועברת לךבעלה כשום דבר, כי מן התורה אין עליה וסש חיובים על ידי הקידושין, והדבר היחיד שגורם לה הקדושין, שהיא אסורה לעלמא ואינה ניתרת אלא על ידי גט שיתן לה הבעל, וען כל פירש"י דקונה את עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר, דרק לענין זה הועיל הגט ולא זולת, כיון דגם קודם הגט לא היתה קנויה לבעל לשאר דברים.

ז. ואף על גב דהגט הועיל גם לענין שעל ידי זה היא נאסרת על הבעל משום לאו דלא תהיה קדשה, וכמבואר בחנוך (מצוה תק"ע) דגם היא לוקה על לאו זה — [ברם על זה לא שייך לשון וקונה את

הקידושין היא נעשית מותרת לו, דבלא קידושין אסורה היא עליו משום לאו דלא תהיה קדשה מכנות ישראל, ועוד דעל ידי הקידושין היא נעשית אשת איש והבא עליה חוץ מבעלה חייב מיתת בית דין, ואם רצה לגרש צריכה גט. וכזה מובן הא דמצינו שני לשונות בענין קידושין, ולשון קנין וכמו שאמרו האשה נקנית, ולשון קידושין וכמו שאמרו האיש מקדש, והיינו משום דקידושין עושה שני ענינים, חדא קנין לעצמו, שעל ידי הקדושין היא נעשית מיוחדת לבעלה וממילא פקע ממנו איסור דלא תהיה קדשה, דאי לאו שהיא קנויה לו בלבד יש עליה לאו דקדשה, והשני שהיא נאסרת על העולם, וזהו ענין קידושין, וכמו שאמרו קידושין (ב.): שאמרו האיש מקדש דאסר לה אכולי עלמא כהקדש.

ה. ולדעת הראב"ד ז"ל (פ"א מאישות ה"ד) דליכא לאו דקדשה אלא המופקרת לכל אדם, אבל המייחדת עצמה לאיש אחד אין בה איסור, והיא הפילגש ומותרת לו אף בלא קידושין, נמצא דאין לומר דקדושין נקרא קנין משום שעל ידי הקידושין נעשת מזונות רק לבעל, דהא בלאו הכי מותרת לו דהא כפנויה ליכא לאו דקדשה. מכל מקום שפיר נקרא קדושין בלשון קנין, כי הקדושין גורם שהיא אסורה לעלמא ולא נעשית מותרת לעלמא אלא על ידי גט כריתות, ולכן דומה הדבר לקנין, דכל דבר שאדם קונה נעשה מיוחד רק להקונה, ונאסר על אחרים, ואינו יוצא מרשותו אלא מרצונו על ידי הקנאה או הפקר. ועל כן אע"ג דאין ענין הקידושין כקנין חפץ שהוא קנין הגוף מריני ממונות, מכל מקום נקרא קנין

וכן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו עיי"ש. וקשה, בשלמא כשקונה עבד שהוא קנין ממון כשורו וחמורו, בזה שפיר נאמר דקנין כספו הוא, אבל בקידוש אשה שאין בזה קנין הגוף ולא שום קנין ממון, והקנין היחיד הוא שהותר לו הלאו דלא תהיה קדשה, לדעת הרמב"ם דבפנויה איכא לאו, ולדעת הראב"ד ורש"י הקנין הוא שהיא אסורה לעלמא ואינה ניתרת לעלמא אלא בגט, והוה ככל אלו ליכא קנין ממון, ואמאי ייחשב קנין כספו. ובשיטה מקובצת כתובות (נ"ז): הביא מרש"י מהדורא קמא, דאשה נקראת קנין כספו שקנאה בכסף קדושין עיי"ש, ובס' שיטה לא נודע למי למס' קדושין (ה). כתב, דבקיודשי שטר וביאה נמי אכלי תרומה דאתקש היות אהדרי עיי"ש, אבל אכתי קשה דמנלן דקנין כספו קאי גם על אשה שקידשה, ונימא דהתורה לא ריבתה אלא עבד דהוי קנין כספו ממש מדיני ממונות, אבל קנין אשה דלא הוי קנין ממון כלל נימא דלא הוי קנין כספו.

אולם מצאתי בזה דברים קילורין לעיניים בשו"ת אבני מילואים (סימן י"ז) ד"ל, דבעבד כנעני יש לרבו שני קנינים, האחד הוא קנין ממון שבו ר"ל שגופו קנוי לרבו והוא כשורו וחמורו, והקנין השני הוא קנין איסור שבו שמתר בשפחה כנענית ואינו חייב אלא במצוות שהנשים חייבות בו, ומשום הכי המפקיד עבדו שיצא לחירות ותו לית ליה לרביה שום קנין ממון גביה, שכבר זכה העבד בעצמו, מכל מקום קנין איסור שבו לא פקע על ידי הפקר ועדיין מותר בשפחה ווכל זה מבואר בריטב"ב קידושין (ט"ז). עיי"ש, ומשום הכי אוכל עדיין בתרומה שזה תלוי

עצמה, דלשון קונה את עצמה מורה שהיא מקבלת זכות חדשה מה שלא היה לה קודם הגט, אבל במה שהיא נאסרת לבעל משום דלא תהיה קדשה, לא שייך על זה לשון וקונה את עצמה כיון דזהו חובה ולא זכות. ועל כן פירש"י דקונה את עצמה רק לענין שתהא ברשותה להנשא לאחר, דזהו הזכות היחידה שקבלה ע"י הגט ובר מן דין, הנה רש"י"ל היא כהראב"ד דליכא בפנויה לאו דלא תהיה קדשה, וכדמוכח ברש"י ברכות (כ"ב.), בהא דאמרו שם מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה וכו', ופירש"י ד"ה שתבע אשה אותה אשה פנויה היתה וחכמים גזרו על היחוד אף על הפנויה עכ"ד, ומוכח דסבירא ליה כהראב"ד דבפנויה ליכא איסור לאו. ושוב ראיתי שכן כתב שם הצ"ח עיי"ש. וכן משמע ברש"י כתובות (ז): ד"ה ואסר לנו את הארוסת עיי"ש בשטמ"ק. נמצא דלדעת רש"י אין נפקא מינה בגט אלא לענין שהיא יכולה להנשא לאחר.

ח. ושוב ראיתי במאירי ז"ל במסכתין שכתב "האשה נקנית למקדש לענין שלא יהא אחר יכול לזכות בה, ושאינה ניתרת לשום אדם עוד בחייה אלא בגט וכו', וקונה את עצמה להיות יוצאה מרשות הארוס או הבעל אם נשאה", הרי דמפרש ג"כ דהאשה נקנית רק לענין שתהא אסורה לעלמא ולא תהא ניתרת אלא על ידי גט, אבל מן התורה אין לה שום שיעבוד כלפי הבעל.

ט. ועדיין צריך לעיין, בהא דאמרו לקמן (ה). אמר עולא דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנאמר וכן כי יקנה נפש קנין כספו והוא קנין כספו הוא, וכן הוא ביבמות (ס"ו). מנין לכהן שנשא אשה וקנה עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר

מומין נימא נסתחפה שדה שלה ואמאי כופין אותו להוציא, וי"ל משום דהאשה קנין כספו של האיש כמו עברו שורו וחמורו ותלויה במזלו עכ"ל. ומשמע לכאורה דהאשה הוי קנין ממון דהבעל כמו עברו וחמורו. ברם נראה הכונה דלענין אישות הוי האשה קנייני של בעל, כמו שורו וחמורו לענין ממון. וכן יש לפרש מה שכתב השיטה מקובצת נדרים (כ:): דכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה "דהתורה הקנה לו כחפץ הקנייני ברמים דכתיב כי יקח איש אשה", ואין הכונה קנין ממון אלא דלענין אישות הוי קנינו ככל חפץ הנקנה ברמים שקנהו מדין ממון. אבל באשה ליכא קנין ממון. ועיין חידושי הרמב"ן גיטין (ט.) ד"ה אם יש עליו עוררין — [שנרפס בהשמטות — דהא דלא טענינן מזוייף בגט אשה משום "שאינן אשה זו ממנו של הבעל אלא ברשות עצמה היא לינשא" ואנן לא טענינן לה עיי"ש. ועיין בזה בס' נתן פריו עמ"ס גיטין (ב.) ד"ה הנה על מה שכתב.

יב. וכעת ראיתי בס' אבני מילואים (סי' מ"ב סק"א), שהביא מהרשב"א קידושין (ב.), שכתב בשם בעל העיטור, דבאנסוהו לקרש לא מהני, דאע"ג דתליהו וחבין מהני אבל תליהו לקנות לא מהני. וכתב עליו האבני מילואים, דאפילו אם נימא דתליהו לקנות לא קני, היינו משום דלקנות בעי רצון טפי וכל שבעל כרחו לא קנה, אבל קידושי אשה אינו קנין לגבי בעל דנימא דלא קנה, וכמש"כ הרשב"א קידושין (ו.) גבי המקדש בהנאת מלוה דלא הוי רבית קצוצה דהא קונה את האשה בהמתנת המעות, משום דאין גופה קנוי לבעל ולא מידי שקיל, וכיון דאין גופה

בקנין איסור שבו וכר. וראיה ברורה גלענ"ד דלענין תרומה אזלינן בתר קנין איסור שבו, מהא דאמרינן בש"ס דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה דכתיב וכהן כי קינה נפש קנין כספו, עיין כתובות (נ"ז.), ומילתא דפשיטא שאין האשה קנויה לבעל קנין ממון, דהא דמעשה ידיה לבעלה אינו אלא מדרבנן תחת מזונותיה, ואילו אמרה איני ניוזנית ואיני עושה מעשה ידיה שלה, וארוסה אפילו מדרבנן מעשה ידיה לעצמה, וא"כ אין לו על הארוסה שום קנין ממון, ואפילו הכי דבר תורה אוכלת בתרומה ומקריא קנין כספו, ולא אשכחן שום תנא דפליג אהא, א"כ מבואר להדיא דאע"ג דכל קנין ממון שבה גוף ופירות לעצמה, מ"מ כיון שקנין איסור שבה לבעל במה שמיוחדת לו ואסורה על כל העולם משום אשת איש, משו"ה מאכילה בתרומה דבר תורה עכ"ל. ונעוד כתב שם, דהא דכהן מאכילה תרומה לאשתו אף בקידוש בשטר וביאה, הוא משום דאיתקש היותו אהרדי וכיון דכסף מאכיל גם שטר וביאה מאכיל עיי"ש. וכבר כתבנו שכן כתב בס' שיטה לא נודע למי בקידושין (ה.) עיי"ש.

י. והיוצא מדברי האבני מילואים ז"ל, דליכא לבעל באשתו שום קנין ממון, והא דארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה משום דהוי קנין כספו, ר"ל דעל ידי קנין כסף היא נקנית לבעלה לקנין איסור, ואסורה לעולם ואינה ניתרת אלא על ידי גט, והוא כדברינו בעזה"י.

יא. האמנם בס' תוספות הרא"ש כתובות (ב.) ד"ה נסתחפה כתב, ועוד תימה כי היכא דהאשה שנולדו בה מומין אמרינן נסתחפה שדה, הכי נמי האיש שנולדו בו

דבעינן כונה לקנות, לענין זה לא מהני האונס ואינו קונה בעל כרחו ע"ש. הרי דאונס מהני רק היכי דסגי בסילוק גרידא ואינו צריך לחדש קנין חדש בקום ועשה. וא"כ בקדושין כיון דהבעל עושה על ידי קידושו לא רק מעשה סילוק גרידא, אלא שקונהו לעצמו בקנין איסור וכלישנא דקרא כי יקח, וכיון דבעינן חלות דין חדש, ממילא לא מהני באונס, דאונס מהני רק לגרום סילוק שהוא כעין שב ואל תעשה, אבל אין בכחו לגרום פעולה חיובית. הדיינו קנין איסור.

יד. ומה שכתבנו דאין לבעל קנין ממון באשה אלא איסור גרידא, כן כתב ברש"י גיטין (ל"ט: ד"ה וקא דיקת מינה "כאשר זו שגט שלה אינו בא להפקיע ממון שיש לו עליה אלא איסור". ועיין ר"ן נדרים פ"ו.) ד"ה אמר רבי אילא "מה שאין כן גבי אשה שגופה לעולם ברשותה הוא", ושם ד"ה מתקף "אבל גבי אשה כיון דגופה בידה הוא". וכן ברש"י שם ד"ה גבי אשה מי פסיקא מילתא "מי הויא גופה לבעל". ועיין שו"ת חלקת יואב (ח"א אהע"ז סימן ר' בהשמטות) שהאשה אינה נקנית להבעל אלא שהוא מטיל עליה איסור גרידא עיי"ש באריכות.

קנוי לבעל ואין בקידושין אלא שנאסרה על ידו לכל העולם, וכל כהאי גוונא אפילו באונס מהני, ומשום תליוהו וקני לית ביה, כיון דאין אשה בתורת קנין לגבי בעל, דאין גופה קנוי לו ואין לו זכות בגוף האשה עכ"ד. אולם הלא מבואר ברשב"א גיטין (ע"ה). הנ"ל, דהאשה קנויה אצל הבעל וקנינו קרייה רחמנא כדכתיב כי יקח איש אשה וקנין כספו הוא עיי"ש. ובהכרח צריך לומר, דמה שכתב הרשב"א בקידושין (ו.) דאין גופה קנוי לבעל ועל כן לא הוי רבית, היינו שאין גופה קנוי לבעל קנין ממון, ומה שכתב בגיטין (ע"ו.) שהאשה קנויה לבעל, היינו לקנין איסור. וא"כ שפיר יש לומר דגם דבקדושין שייך לומר דתליוהו וקני לא קנה, כיון דעכ"פ הבעל קונה אותה לקנין איסור.

יג. וביותר יש להסביר, עפ"י מה שכתב בחי' חת"ס בבא בתרא (מ"ח.) לכאר דעת העיטור דס"ל דדוקא תליוהו זבין מהני אבל תליוהו וקאי לא מהני, דדוקא בתליוהו ומכר מהני האונס, משום דהאונס גורם שהמוכר מסלק עצמו משלו אגב אונסיה, אבל אינו מקנה לחבירו כלל, וכיון שסילק עצמו משלו אגב אונסיה ממילא זכה בו הלוקח, אבל באנסוהו לקנות

כוונת החתן בשעת הקידושים

וראיתי למחורתי הגה"ק בעל מנחת חינוך בעת שהיה נוסד קידושים היה נוהג להזהיר להחתן שיכוון לכוונת המצוה, לצאת ידי השיטות האומרים דמצוות צריכות כוונה, ולדעתי נראה שמלבד כוונת המצוה בעינן ג"כ כוונת שיתכוון לקנותה בכך עכ"ל.

דרך המלך. הל' אישות פרק א' בפי' הקצר ססק"א

הרב יוסף ליברמן

ראש ישיבת כולל שומרי החומות
 רב רקהל סדיגורה, ירושלים

בענין מלצרים גברים אצל הנשים במסיבות חתונה וכדומה

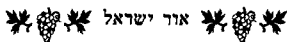
ואזכיר בזה בס"ד כי חוץ מצד הצניעות והמוסר, יש כמה צדדי איסור בזה.

כאשר המלצר והצלם הוא איש ישראל, הרי גורמים לו -

(א) להסתכל בנשים שבלעדי זאת אי אפשר לו. — (ב) לשמוע קול זמר שלהן ולראות רקודיהן. — (ג) לעבור בתמידיות בין ב' נשים. — (ד) והגורם לו זאת עובר בלפני עור דאורייתא או עכ"פ דרבנן. — (ה) ואפילו במלצר נכרי ג"כ אין דאוי לנשים שיעבור ביניהן. — (ו) שע"י שמושיט להן לידן קשה להזהר מגניעה בו, וכאשר הוא עובר ביניהן לפעמים צריך להרחק לתוכן. — (ז) אפילו לולא החששות הנ"ל אינו מדרך המוסר הצניעות והקדושה, כאשר יבואר בס"ד. — (ח) ולכן יש לפזר ממון על זה, ולוותר גם על תכלית יופי התמונות, אם ע"י צלמת לא יהיו כ"כ טובים כמו ע"י צלם.

(א) איסור ההסתכלות מבואר כרמב"ם (הל' תשובה ד, ד) שראיית העינים עון גדול, שהיא גורמת לגופן של עריות, שאי ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם עכ"ל. ואפילו להסוברים שדעתו שאיסור ההסתכלות רק מדרבנן, מ"מ נחשב ל"עון גדול" וכטעם שנתן הרמב"ם. ולכמה פוסקים גם לדעת הרמב"ם ההרהור הוא

נתעוררתי להעלות על הכתב דבר הצריך חיקון לרבים, והוא שלא להעסיק בחתונות ומסיבות מלצרים (WAITER) וצלם (PHOTOGRAPHER) גברים בין הנשים, אלא יעסקו אצל הנשים רק נשים מלצריות וצלמות. — ואם כי הרברים פשוטים לכל בעל נפש יפה, אשר גדרי הצניעות חשובים לו, ואין מן הצורך להאריך בגנאי שיש לבנות ישראל כשגברים יסתובבו ביניהן, ומה גם צלם גבר שעיקר מלאכתו היא ההסתכלות בנשים וכו'. ובפרט שרוקדות ושרות לעיני הגברים הם. — ואמנם שחלק מן המלצרים הם נכרים, או יהודים כאלה שאינם מתפעלים מזה, כעין דאמר אב"י (בבא בתרא קסח.) האי צורבא מרבנן דאזול לקדושי איתתא נידבר עם הארץ בהדיה דלמא מחלפי לה מיניה, ופירשב"ם ע"ה שמתכל ומכיר בנשים, ורבינו גרשום כ' דצורבא מרבנן לאו אורחיה להסתכל משום צניעות, אבל ע"ה מסתכל ורייק שאינו ביישן וכו'. — בכל זאת חלק ניכר מהמלצרים והצלמים הם אנשים הגונים שאין להביאם לידי חטא, בהסתכלות ושמיעת זמרון. וגם ע"ה גמור אסור לנו להכשילו אפילו כדבר שאינו נזהר בו [ורק לצורך קידושי אשה התיירו לת"ח להשתמש בע"ה, כיון שהת"ח עצמו ראוי שיראנה לפני שיקדשנה (קידושין מא.)].



איסור תורה (עי' שו"ת דברי יציב תאהע"ז סי' מ'). והב"ש (באהע"ז סי' כא סק"ב) הביא דעת רבינו יונה שאיסור ההסתכלות הוא מן התורה, וההרהור לכו"ע מדאורייתא אפילו בפנויה עיי"ש. וזו דעת הרמב"ן והחרדים שזה ממנין תרי"ג מצוות (דרך פקודיך, הקדמה ז' אות ג').

וא"כ גורמים לו עון גדול של הסתכלות, ואיסור דאורייתא דהרהור לכו"ע. ואם שכל מי שעסקו עם הנשים תנן (קידושין פד). שלא יתייחד עמהן, והזירו חז"ל מהתקרב להן, ולא אמרינן שמתוך רגילותו אינו בא לידי חטא, אלא אדרבא החמירו עליו יותר מאחר, כש"כ במי שעסקו עם מקושטות ושרות ורוקדות, שהרי זה כאש בנעורת. — ואפילו אם העובד אינו מתכוין לכך כבר אחז"ל שהענינים והאונים אינם ברשותו של אדם, ואפילו בספק אם יבא להרהור, אסור להכניס עצמו לספק מן התורה (ככ"י יו"ד סי' קפ"ג), בפרט שאחז"ל (יבמות עו.) אטו כו"ע כיעקב אבינו שנא' ראשית אוני.

ולפעמים באים גם לשיחה של שחוק וקלות, ותנן במס' אבות שמרגילין לערוה, וכנפסק בשו"ע (אהע"ז כא, א) צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד וכו' ואסור לשחוק עמה, להקל ראש כנגדה או להביט ביפיה, ואפילו להריח בבשמים שעליה אסור עכ"ל.

ב) איסור שמיעת קול זמר נשים מפורש בגמ' (ברכות כד. וקידושין ע.) דקול באשה ערוה, ונפסק בשו"ע (או"ח סי' עה. ג) שאסור לשמוע אפילו קול זמר אשתו בשעת ק"ש, ובמשנ"ב (סקט"ו שאפילו בדיעבד אם קרא חוזר וקורא, ואפילו בקול

פנויה. — ומבואר בשו"ת שבט הלוי (ת"ג סי' קפ"א) שאפילו באינה מכירה הדין כן, ואפילו קול אשה נואמת יש לאסור (שם סי' יד ועי' משנ"י דרשות ומאמרים סי' כה, ו) ואין היתר אם הרבה נשים משוררות יחד [דאדרבא גרע טפי] ופשיטא שאסור (שבה"ל ח"ה קצז, ד) — ואין שום היתר למי שעסיק במלאכתו, וכאילו אינו שם לב לקולן, דכמו שלהסתכל בערוה אין היתר, כן בשמיעת קול שחז"ל קבעו דהוי ערוה.

ג) אסור להלך בין שתי נשים כמפורש בגמ' (פסחים קיא.) שאשה אין ממצעין (פירש"י לא יעברו בין אנשים) ולא מתמצעין (ולא יעבור איש אחד בין שתי נשים), ואם אשה נדה עוברת בין שני אנשים יש סכנה בדבר עיי"ש. — ובגמ' (הוריות יג:) שקשה ללימוד בין שהאשה עוברת בין ב' אנשים, בין שהאיש עובר בין ב' נשים, ומובא להלכה ברע"ק איגר (בשו"ע או"ח קנו, א) והריעב"ץ כ' (בסידורו בריני תפלת הדרך) דחמירא סכנתא. ובשו"ע הרב (הל' שמירת הגוף והגפש סעי' ט') כתב לא יעבור איש בין ב' נשים, ולא אשה בין ב' אנשים, מפני שרוח רעה שורה "עליה" עכ"ל, כלומר שע"י ההעברה שורה רו"ר. וא"כ הרו"ר שורה על שלשתם, וכשם שהעובר אין לו להשרות הרו"ר על עצמו ועל הנשים, כמו כן הנשים היושבות צריכות להזהר בזה, שלא להשרות הרו"ר על עצמן ועל המלצר או הצלם. ורו"ר היא סכנה כדאשכחן בדוכתי טובא — [בריש שו"ע (או"ח סי' ד, ג) לא יגע בידו קורם נטילה לפה וכו', ובמשנ"ב שהרו"ר יכולה להזיק. ובגמ' (פסחים קיב.) אוכלין שתחת המטה יש

בעין הרע של הנשים. ויל"ע אם זה דוקא כאשר מסתכלות עליו בעיה"ר, או שע"י שעובר שורה רו"ר וכל הסתכלות מזיקה.

ובדברים אלה אין אתנו יודע עד מה, ובודאי יש להזהר ולהשמר בכל האפשרות, וכמנהג ת"ח ויר"ש. ומובא בס' שמירת הגוף והנפש (סי' קיא, ב) שהחזון איש ז"ל הקפיד מאד בזה שאין לעבור בין ב' נשים וכן להיפך (ועיי"ש שהאריך). ומביא מס' טעמא דקרא (אות כט) שהיו עורבא שאשה אחת אמרה להחזו"א שקשה לה ליהזר בזה, אמר לה, וכי לתוך האש היית נכנסת? — הרי שהקפיד גם על אשה, דגם לה קשה לשכחה וללימוד, וכנראה חשש בעיקר לסכנה [חזאת למרות שמובא בס' שמירת הגוף והנפש (במבוא) בשם החזו"א דמה דלא קפדינן לעבור בין שני דקלים (שנאסר כמו בין ב' נשים), הוא משום דאביי גזר על השדים שלא יעברו כישוב לעולם (פסחים קיד:), ורו"ר הוא מכח השדים]. וא"כ בנדו"ד בודאי לאו מרת צניעות ויר"ש הוא שנשים חרדיות ישבו כאשר איש מתהלך ביניהן.

ד) לפני עור הוא לאו דאורייתא, והרהור באשה הוא דאורייתא (בג"ל אות א' מהב"ש), כבגמ' (ע"ז כ:): ונשמרתם מכל דבר רע, שלא יהרהר ביום וכו', וכ' תוס' דדרשה גמורה היא, וכ"כ הרמב"ן (חי' חולין לז:): והוא מדאורייתא. — וא"כ המכשיל איש ישראל בהסתכלות והרהור שהוא מה"ח, עובר אלפנ"ע. — ואפילו לפי מה שמדייקים מלשון הרמב"ם (איסורי ביאה כא, יט) שאיסור הרהור הוא רק מדרבנן, מדלא הזכיר שעובר באזהרה, בכ"ז כ' הבית אפרים מובא בחזקת סופר (שער המקנה סי' כח אות כז, ח"ד עמ')

בהם סכנת רו"ר (ונפסק בשו"ע יו"ד קטז, ה). ובגמ' (נדה יז). דכמה אוכלין, דרו"ר הוי סכנה ומתחייב בנפשו ודמו בראשו, ואכמ"ל. — וכ"כ בס' הליכות ביתה (סי' כח הערה י"ד) דלגבי סכנה הגז' בגמ' פסחים משמע שהסכנה היא לכולם.

והאמנם שיש לצדד להיתר, עפמ"כ בהגהות מרדכי (בשבת פ' המצניע) דרילמא לא שכית רו"ר דביצה קלופה בינינו. ובשו"ת בית שלמה (חיו"ד סו"ס קע"ט) מסביר ד' השבו"י (ח"ד סי' קה) שהתיר בדיעבד אוכלין שהיו תחת המטה, דרק היכא דזכור בש"ע דמו בראשו אסרינן בדיעבד, והיכא דלא נזכר מותר בדיעבד (עי' שו"ת משנת יוסף ח"ג סי' מ"ה — וגם כ' בשו"ת שלמת חיים (ח"ב לר) דמ"ש בגמ' הנ"ל שאם היא נדה הורגת א' מהאנשים, הוא רק בזמן ראייה ממש, ועוד דאפשר דוקא אם מתכוונת להתמצע.

אבל בנדון דידן הרי מתכוונות להתמצע, שהרי יושבות על דעת שהמלצר והצלם יעברו ביניהן. — ואם כי מי שאינו יודע ואינו מתכוין לזה הוי בכלל שומר פתאים ה', אבל רוב נשים יודעות מזה [ואולי תושבות שזה רק מרת חסידות בעלמא].

וגם איתא בזהר חדש (רות דף פא:): תנן העובר בין שתי נשים, אם נדות הן, נכפה וכו', סכנת דם או הריגה מזומנת לו, ואם אינן נדות, עין הרע שולט בו בגופו או בממונו, ומביא עובדא דר' נחום שעבר בין ב' נשים [ומשמע נכריות] ונסתכן בגופו ובממונו, בגין דהוא רוחא כישא שראת עליו ויכיל לנזקא. — ומבאר שהרו"ר שורה על כולם, וזה שעובר ניזק

(מ' רלב, ג) נקט כהמל"מ וכי שהדברים ברורים, וכ"כ הברכ"י (חז"מ סי' לד) שגדולי האחרונים סוברים כהמל"מ.

ויתכן וגם הנשים עוברות על לפנ"ע, שעל ידן באים אנשים אלה לידי עבירה. והמנ"ח (מ' רלד) כי דנשים מצוות על לפנ"ע. — ויש דיון באתרוגים אם בשוא"ת יש לפנ"ע, ע"י חזן סופר (שער המקנה סי' כח, ב, יא ח"ב עמ' קעד.) אבל בגדו"ד הוי טפי משוא"ת, שהרי יושבות לאכול ומצוות למלצר להגיש המאכלים באופן שמוכרח להסתכל ולשמוע ולעבור ביניהן. וכש"כ שאצלם לא הוי שוא"ת

ועכ"פ אפילו היכא דליכא דליכא לפנ"ע דאורייתא, יש איסור לסייע לישראל בעבירה, כמ"ש תוס' (שבת ג.) ור"ן (פ"ק דע"ז), שהרי מחוייב הוא להפרישו מעבירה ואין יעשה ההיפך, וכ"כ הר"מ (תרומות פ"ו מ"ג) שאפילו העושה הכנה לחבירו שיעבור עבירה, הוי מסייע ידי ע"ע (וע"י במשנ"ע עמ"ס שביעית פ"ה מ"ט, ח"ד עמ' צט והלאה).

(ה) אפילו אם אנשים אלה נכרים יש לזהור. כי בשו"ת מהרש"ם (ח"ס סי' קמח) מסתפק אם באיסור לעבור בין ב' נשים גם נכריות בכלל, וחשש לחומרא לומר פסוק הפותח בלא ומסיים בלא (כפסחים ק"א.) עכ"ד. — וראיתי מביאים ראייה מעובדא (דזהר חדש רות דף פא:;) הג"ל דר' נחום עבר בכרך קסרי בין ב' נשים ונסתכן, וכעיר נכרית מסתמא היו נכריות. — ומרכלל בחד כללא דאשה לא ממצעין ולא מתמצעין, א"כ גם בנכרי בין ב' ישראליות כן הוא, והטעם דאפי' אם

קע"ט.), ובשד"ח (מע' ר' כו, יז) שהמכשיל את חבירו אפי' באיסור דרבנן, עובר המכשיל בלפנ"ע דאורייתא, דלא גרע מסתם עצה רעה שאסור מלאו דלפנ"ע (כדספרא פ' קדוש"מ פ"ד אות יד, ורמב"ם בטה"מ מ' רצט). — ואפילו אם זה שנכשל לא ידע שעשה איסור, אלא חשב שמתור הוא, כבר אמר רבא (מכות ט.) דאומר מתור קרוב למזיד הוא, וכ"פ הרמב"ם (הל' רוצח י, י), וע"י בפמ"ג (הלי' תפלה סי' קד א"א ו) ואכמ"ל, וא"כ עכ"פ יש לפנ"ע על המכשיל את האיניו ידע שדבר זה אסור.

וא"כ זה ששכר את המלצר והצלם עבור הנשים, ובא ומסתכל ושומע קול שיון, הוא עובר בלפני עור לא תתן מכשול. וגם אם לא הוי בתרי עברי דנהרא (ע"ז י.), עובר אלפנ"ע, כיון שמייצעו ושוכרו לכך (כמבואר אצלנו בס"ד בכת"י בסוגיא דלפני עור, אות ו.) — והרמב"ם (רוצח יב, יד) השמיט פרט זה של תר"ע דנהרא, והיינו שבכל אופן המכשיל עובר אלפנ"ע.

ובנרון דידן בכלל לא שייך לפטור מלפנ"ע. מטעם דלא הוי בתרי עברי דנהרא, דהיינו אם לא ישכרו את המלצר לחתונה זו, או ישכרו ישראל אחר שאינו מקפיד בכך, — דכבר כתב המל"מ (הלי' מלוה ולוה ד, ב) דדוקא כשהנזיר יכול לקחת היין בעצמו, מבלי שאף א' יעבור על לפנ"ע, אז אין בזה לפנ"ע, אבל כשעכ"ח יעשה הלפנ"ע ע"י ישראל אחר, אסור גם לו להושיט. והגם שכשו"ת כת"ס (חיו"ד סי' פג ד"ה נשובה) העלה דלא כהמל"מ, אלא כשו"ת פני משה (ח"ד סי' קה) דבכה"ג ג"כ ליכא לפנ"ע, מ"מ המנ"ח

לרופא למשש דפק אשה חולה לצרכי רפואה, אם רק בפקוח נפש, או אפילו בשאר חולי (עי' שו"ע ונו"כ יו"ד סו"ס קצה).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סי' עג) לגבי ביקור נשים אצל רופאים, הגם שאין בהם כונת קריבות, והרופא במלאכתו עוסק, וחזקה אומן לא מרע אומנותיה, וגם יש אימת השלטון שיענש בפלילים, בכ"ז חשש מהרופאים קלי הרעת ולכם גם בנשים, שיעשו מישוש שלא לצורך האומנות, וזה איסור תורה. ולכן העלה להלכה שתתלוה אל האשה ההולכת לרופא, עוד אשה זקנה עיי"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קפו, וח"ד סי' קסז), וכשיעורי שבט הלוי (סו"ס קצה).

וא"כ המלצר המסתובב בין הנשים, ולפעמים צריך להדחק ביניהן, לא עדיף מרופא, שהגם שעוסק במלאכתו (ושאר המעלות הניל) בכ"ז חוששים ממנו. [ויש אמנם רופא יותר חשש מגילוי בשרן, בכ"ז גם במלצר יש לחוש מפני קישוטיקן וריח בושמן].

באיש אין חשש, אבל הנשים אין להם להמשיך רוח רעה על עצמן.

ולגבי שירה וריקוד גנאי הוא לבנות ישראל שנכרי יזון עיניו מהן, כמש"כ תוס' (סנהדרין כ.). שגנאי לבנות ישראל שיסתכלו בהן אנשים, וכן (שם עה.) שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, פירש"י לעמוד בפני אנשים לתת בהם עיניהם, ובוזה כמובן שאין נפק"מ בין ישראלים או נכרים.

1) בהסתובב מלצר בין הנשים וגם מושיט לידן באים לירי נגיעה. ואפילו אם אין הנגיעה לחיבת קריבות ס"ל להרבי"י (יו"ד סו"ס קצ"ה, ד"ה וכתב עוד בתה"ד) דדעת הרמב"ם שאסור מן התורה, ועי' ב"ש (אהע"ז סי' כא סק"א). ואפילו להסוברים שרק נגיעה לשם חיבה אסורה מה"ת (עי' ש"ך יו"ד סי' קנו סק"י וסי' קצ"ה סק"ב) אבל מדרכנן אסור לכו"ע, ועוד שהרי אין אפוטרופוס לעריות, ומי יודע מתי מתכוין להושיט לידן להנות עצמו, ויד ליד לא ינקה. — ויש לראות חומר האיסור ממה שטרחו הפוסקים להחיר

חתן מביא תודה כדין יורדי הים

אם על תודה יקרבנו (ויקרא ז, יב). פירש"י אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים וכו' עיי"ש. כתב רבינו בחיי שהחתן צריך להביא תודה. וי"ל הסעם כי אמרו חז"ל (ברכות נד:) דיורדי מצרים צריכים להביא תודה. ולכן הוא הדיון בחתן שאמרו חז"ל (סוטה ב.) קשה וזוגו של אדם בקריאת ים סוף, והוי כיווד לים, לכן שפיר צריך להביא תודה.

מידור ליקוטי יהודה, בשם הרמ"ק בעל אמרי אמת ז"ע

הרב אלי' כ"ץ

אב"ד ורי"מ קרית יואל וקהל ייטב לב
שיכון סאטמאר, זכרון מאיר - בני ברק

השתתפות אַבֵּל ל"ע בשמחת נישואין

לו דגרע משמחת מריעים, וגם אין לחלק בין סעודת המשמשין לסעודה עצמה שאסור, ופסק דכניסה בלא אכילה שרי, דאין שמחה בלא אכילה ושתי', ומסיים שם התוס' ז"ל: ובתוספות הרב פוסק כלישנא דאמימר דמיקל טפי, ובפי' ר' חננאל כתב הא באריסתא והא בפורענותא זה קאי על מה שאמרו על כל המתים נכנס לאחר ל' יום, אבל באבל על אביו ואמו אינו נכנס עד י"ב חודש, ועי"ש בפסקי התוס' (אות קט"ז) שכתב דסעודת ברית מילה מותר ואף סעודת חופה מותר דסעודת מצוה היא וכו', ומשמע שלמרו ברברי התוס' להתיר בסעודת חופה.

והנה הרמב"ם (הל' אבילות פ"ו ה"ו) פסק דבשמחת מריעות שהי' חייב לפרוע אותה מיד מותר לעשותה מיד אחר שבעה אבל אם אינו חייב לפרעה אסור להכנס לה עד ל' יום, ושם (הל' ו') כתב, במה דברים אמורים בשאר כל המתים, אבל על אביו ואמו בין כך ובין כך לא יכנס לשמחת מריעות עד י"ב חודש, ע"כ, ועי"ז כתב הראב"ד ולשמחת מצוה עד ל' יום כשאר מתים ע"כ, א"כ שיטת הראב"ד היא להתיר שמחת מצוה אפילו אחר ל' יום, והרדב"ז כתב שם ע"ז שלא ראה ברברי רבינו הרמב"ם איך הדין בשמחה שאינה של מריעים מאי, וראיתי מי שכתב דאסור אפילו לאחר ל' יום וזו דאי חומרא גדולה

נשאלתי מאי שאשתו אכילה רח"ל כי היא בתוך שנתה לאכילה, אם מותר לה להיות בשמחת חתונה של בתה הכלה, וכן לשמוע שם הכלי זמר, או שלא יזמינו כלי זמר, או אם יש לעשות אופן אחר בזה, ואמרתי היות שיש בזה כמה אופנים ושיטות וכדומה כדאי לנו לברר הענין מיסודה ועל מכונה ובדיוק באיזה אופנים מותר או אסור או ראוי להחמיר.

מביא את המקור מהגמ' והראשונים

איתא בגמרא מו"ק (כב:): על כל המתים כולן נכנס לבית השמחה לאחר ל' יום על אביו ועל אמו לאחר י"ב חודש, אמר רבה בר בר חנה ולשמחת מריעות וכו' אמר רבה בר בר חנה ולשמחת מריעות מותר ליכנס לאלתר, והא תניא לשמחה שלושים ולמריעות שלושים ל"ק הא באריסותא הא בפורענותא, ופירוש רש"י על שמחת מריעות, סעודה שעושין ירעים ואביהם זה עם זה ולא הוה שמחה כ"כ אבל סעודה דשמחה כגון דנישואין לא, וכתב התוס' (ד"ה ולשמחת) ע"ז דכן נראה דרוקא לשמחת מריעות מותר לאחר ל' אבל שמחת חתן אסור לאחר ל' יום, ומביא בשם יש מפרשים דלשמחת מריעות מותר ליכנס לאלתר, ומביא בשם רבינו שמשון להתיר לברית מילה שאינו שמחה כ"כ שאין אומרים שהשמחה במעונו ככתובת ח' ע"א, אבל הר"א לא הוה פשוט

לשם הוא לשם מצוה אעפ"י שאין זה נישואין שלו ג"כ מותר ליכנס כי אינו מחלק שם בין נישואין שלו למצוה אחרת עי"ש היטב, ולפי"ז הי' יסוד להתיר כשהולך לנישואין כזה שהופעתו שם הוא לשמחת חו"כ אדם חשוב מאוד, או אר"א יהי נוכח כגון אדם חשוב מאוד, או אר"א של החו"כ או המשפחה, וא"כ כיון שהם (האכלים) נכנסים לשם לשם מצות שמחת חו"כ וכדו' יש להתיר כנראה מדבריו הנ"ל.

דברי הטור והב"י והנוד"כ בדינים אל

והנה הטור (יו"ד סי' שצ"א) כי ומטעם זה אסור לו לילך בדרך בשיידיא גדולה כל י"ב חודש מפני שהוא כמו שמחה ששמחים הרבה בדרך, ולשאר קרובים לו יום, ובענין שמחת מריעים מחלק שם בין יש לו לפרוע או לא אבל באר"א אסור בכל אופן כל יב' חודש, ומביא בשם הראב"ד לחלק שמשאי יתום ויתומה או עני ועני' לש"ש שאם לא יאכל שם יתבטל המעשה מותר, וכל זה לא התירו אלא מל' ואילך באביו ואמו אבל בתוך לו' יום הוא אסור בכל שערות מצוה שבעולם, אבל הרמב"ן כי שאין נראה להתיר שערות של משיא יתום ויתומה, והרא"ש הביא דברי הראב"ד, ויש נוהגין להקל ליכנס לשם ולהסב שם בשעת שמחה כי לא אסרו רק לאכול עמהם בשעת שמחה, אבל הכניסה שם מותרת שאין שמחה בלא אכילה ושתי' וכדו' ויש מחמירין והרמב"ן כתב שאסור ליכנס לשם כלל הן בשעת אכילה והן בשעת שעוסקים שם במזמוטי חו"כ, וכ"כ א"א הרא"ש ז"ל וכן נוהגין באשכנזי וכל י"ב חודש עומד חוץ לבית לשמוע

ולא ראינו שנוהגים שלא יכנסו לחופה אלא על אביו ואמו (היינו כשהוא באבילות אחר אר"א) והכי משמע בברייתא דחניא ולשמחה לי' ולמריעים לי' משמע דתיתי מילי הוא וכן נראה דעת רבינו דשמחת מריעים כשאר שמחות שבתוך לי' אסור ואחר לי' מותר ועל אר"א עד יב' חודש, ומסיים שם הרדב"ז ז"ל, כללא דמילתא כל סעודה שיש בה צד מצוה אע"פ שיש שם שמחה מותר אחר שבעה, ועל אביו ואמו אחר שלושים, ע"כ, נמצא לפי"ז דשיטת הראב"ד וכ"כ הרדב"ז דשמחה שיש בה צד מצוה מותר אחר לי' כעל שאר מתים רק דמהרדב"ז משמע שעל שאר מתים מותר כבר אחר ז' ולהראב"ד לא משמע כן אלא דאסור עד לי' דקאמר "כשאר מתים" עיין שם, והיינו דפסקו כהירושלמי שמוכא שם, והרדב"ז כתב שכן הוא דעת הרמב"ם אע"פ שלא פירש, וע"כ כתב דהיכא שמשאי יתום ויתומה או עני ועני' שאם לא יכנס יתבטל המעשה כיון שיש שם מצוה מותר.

מדברי הגה"מ מוכח להתיר גם באינו אר"א

ועי"ש בהגהות מימוניות (אות ו') שכ' ז"ל: ואין נראה לחלק בין אר"א לשאר מתים דכל היכא דמידחי לי' יום בשאר מתים מידחי נמי באר"א וכו', דלא אסרו אלא בית השמחה דליכא מצוה אבל נישואין אפילו יש לו כמה ימים שרי וכו', וכן מסיים שם אלא א"כ הי' לשם מצוה וכשהוא עושה נישואין מצוה קעביד וכו' עכ"ל מורי רבינו זצ"ל, עכ"ל הגהות מימוניות, משמע מזה שמתיר לישא אשה אפילו שקיים כבר פו"ד וכדו', ולכאורה משמע מדבריו שאם השמחת מצוה שנכנס

כמש"כ ובפרט דנוהגים במקום שהאבלים יכולים להכניס החו"כ לחופה וא"כ הרב נמי יכול לברך ברכת אירוסין עכ"ד,

עוד מתמה הד"מ על הב"י שמשמע מדבריו שהר' יוסף אוסר ליכנס לשם אפילו בלא סעודה, ובאמת משמע להדיא שסובר שרק ליכנס לאכול אסור הא הכניסה לבד שרי, שלא כדברי הרא"ש והרמב"ן, והמרדכי אוסר לאכול בסעודת ב"מ כי אם עם המשמשין דנקרא שמחה ע"ש הכתוב שש אנכי וכו' (תהלים קי"ט קס"ב) והכל בו (סוסי" קי"ד) החמיר אפילו עם המשמשין בנישואין ובכ"מ רק בבית אחר במקום שאין מברכין שהשמחה במעונו וכ"כ ב"י בשם הסמ"ק, ובנ"י פא"מ כ' דמותר לאכול בכ"מ דליכא שם שמחה משום צערא דינוקא וכ"פ מהרא"י בת"ה (סי' רס"ח) בשם ריב"א דמותר לאכול בברי"מ אפילו תוך ל' ובתוך ז' וכן הוא בפה"ב, וכ"ד הר"מ, וכן הב"י (ד"ה ובהגהות) מביא להיתר רק אם הי צריך מנין לחתן שאז מותר לו ליכנס ולאכול עם החתן עכ"ל, ועכ"פ לפי הנראה דהב"י מחמיר אפילו בכרית מילה דנקראת שמחה, ואילו מסיום דברי הד"מ משמע שאפשר להתיר בכרית מילה, וגם יש לפרש דברי הר' יוסף שאוסר רק ליכנס לאכול בסעודה עם החתן או עם המשמשין אבל ליכנס בלא אכילה מותר, והב"ח (ד"ה ויש) כתב בשם הר"י ברצלונ"י דיש מחמירים ליכנס אפילו כשלא אוכל דלא גרע מהולך בדרך כשיירא דאסור מפני ששמתים בדרך ושמת עמהם, כ"ש בנכנס לבית המשתה וה"נ מסתברא, וכן מביא הב"ח בשם ההגהות שו"ע שאכל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה

הברכות ואינו נכנס לבית כלל עכתו"ד הטור, והב"י (ד"ה ויש) מביא שם שיטת הסמ"ג בשם ר' יהודה והר' יוסף בשם ר"ת ור"י שהי' מתירים לבוא לסעודת חתן וכו' אבל מצא שכ"ה הר' יוסף רפ"ב דמו"ק דאסור ליכנס לבית המשתה כגון סעודת אירוסין ונישואין לאכול, בין עם המשמשין וכו' עד י"ב חודש וכו', וכן בשם המרדכי בשם הר' טוב"י שהי' מחמיר על האבל שלא לאכול בחופה תוך ל', כי אם עם המשמשים, וכן נמי סעודת מילה וכ"ש עם הבחורים בחנויות, דלא שרינן אלא סעודת מצוה דלית ב"י שמחה כגון קידוש החדש ועיבור השנה כדמפרש בירושלמי, ולענין הלכה מסיק שם הב"י, כיון שהרמב"ן והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן וכ"ש שהר' יוסף מצא כדבריהם עכ"ל, נמצא ששיטת הב"י הוא להחמיר שלא יכנס לבית שמחה שם כלל, אבל הד"מ שם (סק"ב) כתב דדבריו תמוהים, דהנה"מ לא התיר ליכנס אלא לברכת אירוסין ונישואין במקום דליכא שמחה כלל והיינו במקום שעושים החופה ומברכין שם ברכת אירוסין ונישואין וליכא שם סעודה ושמחה כלל כי הוא ברחוב העיר, אבל ליכנס למקום שעושין הסעודה ומברכין שם ז' ברכות לאחר הסעודה אף הנה"מ מודה דאסור הואיל ואיכא שם שמחה וכו', ומביא שם מעשה כשהוא הי' אבל רח"ל ובירך ברכת אירוסין תחת החופה כדרך שרב העיר מברך ברכת אירוסין, והמהר"ם מפאדווה הסכים על ידו, אך כתב שיש מקומות שנוהגים להחמיר הרבה בדין אבילות ואין אבל (עולה) לקרות בתורה כל י"ב חודש בשבת ומחמירין גם בזה ואין נכנסין לבית האירוסין אבל לענין הלכה דינא הוי

הבן או מוהל או בעל ברית או חתן עצמו
אבל, אז מותר.

ובשו"ע (שצ"א ס"ב) פסק המחבר
שבשמחת מריעים שחייב לפרוע אותה מיד
מותר לעשותה מיד אחר שבעה וזה רק
באבל על שאר מתים אבל על או"א גם
כזה אסור עד לאחר י"ב חודש, ובענין
ליכנס לחופה שלא בשעת אכילה מביא
(בס"ג) שני השיטות הנ"ל, והרמ"א פסק
דבתוך ל' אסור לכל סעודת מצוה
שבעולם, אבל לאחר ל' מותר בחבורת
מצוה וביתום ויתומה כשיתבטל המעשה
כשלא יהי' שם, אבל בסעודת מצוה דלית
בי' שמחה כגון ב"מ פה"ב מותר, אבל
הרמ"א עצמו כתב שהמנהג לאסור שלא
לאכול בשום סעודה שבעולם כל י"ב חודש
חוץ לביתו ורק בתוך ביתו מקילין בברית
וכדו', ובנשואין להחמיר, ולענין ליכנס
לחופה במקום שאין שם שמחה כלל נראה
להרמ"א (שם ס"ג) שיטת המחמירים גם
כזה עד אחר ל' ואז מותר לברך הברכות
ולהכניסם תחת החופה ואפילו להמתירין
לאכול עם המשמשינ מ"מ לא יהי' במקום
שמחה רק בבית אחר, ואעפ"כ יש אוסרין
וכן נוהגין רק שהאבל משמש שם אם
ירצה ואוכל בביתו ממה ששולחין לו מן
הסעודה.

מעיר דלכאורה אין הכרח לאסור
באבל מכח הראי' דשיירא הנ"ל (ד"ה
עוד), ומכבר דלכאורה יוצא לאסור
להורים להשתתף בחתונה

היוצא לנו מכל הנ"ל שאין לנו היתר
שהאבל יכנס לבית נשואין ורק כשאנו
אוכל שם יש שמתירין כמש"כ הטור,
והרמב"ן חולק על זה, וכ"כ הר"י ברצלוני

שכב"ה וכן יכול להכניס החתן כדרך
ארצינו ששני אנשים מכניסין החתן תחת
החופה ויכול ללכוש קצת בגדי שכת בשעה
שמכניסין ובלבד שיהא אחר ל' וכן נוהגין
עכ"ל, ונראה דכש"כ שיש להתיר לאבל
על שאר קרוביו תוך ל' להכניס החתן וכו'
דטפי יש להתיר תוך ל' על שאר קרוביו
מתוך יב' חודש על או"א עכ"ל הב"ח,
(אבל מההגהות מימונית שהבאנו לעיל לא
משמע כן) והב"ח מסיק להחמיר כהב"י
כיון שהרמב"ן והרא"ש סוברים כן וכנראה
ממש"כ אח"כ שרוצה להחמיר בברית
מילה ופה"ב וסיוס מסכת, רק דמשיא יתום
ויתומה כשיתבטל המעשה אם לא יכנוס
או איכא חילוק דלשאר קרובים מותר תוך
ל' ועל או"א לא שרי אלא לאחר ל',
ובביתו בתוך ו' מותר לאכול בברית ופה"ב
ושאר סעודות שאין בהם שמחה כ"כ, אבל
בנישואין יש להחמיר, ועיי"ש מה שמחלק
בין יוסב' שאחר החתונה שכבר בעל
בעילת מצוה ואין אומרים אשר ברא ולא
שהשמחה במעונם כיון שכבר נגמרו
הנשואין, הלכך אינה נקראת סעודת שמחה
ומותר לאבל לאכול אז, לבין ליל שני אם
עדיין לא בעל בעילת מצוה דמברכין אשר
ברא ולא נגמרו נשואין ומקרי סעודת
שמחה ועיקר שמחה הוא באותה סעודה,
(ועיי"ש טעם שלא אומרים שם שהשמחה
במעונם) וע"כ אסור לאבל לאכול שם.

ועיין עוד בחידושי וביאורי מהרש"ל
זצ"ל שנדפס בסוף יו"ד שם, שהמנהג
לאסור לאכול בברית מילה כהמחמירין,
ועוד כתב לפני זה שאסור לאכול בשום
סעודה אפילו עם המשמשינ אם לא שיש
אורחים לביתו אבל לבר"מ כשהוא אבי

הוא רק על הקרובים א"כ משמע שבוודאי אסור.

מביא את תוכן שו"ת מהרשד"ם שמדבריו מוכח טובא להתיר אפילו לקרובי התו"כ וכ"ש ההור"ם

אבל מצאתי ראיתי בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' ר"ב) בענין אחים שעומדים בתוך השנה על אמם נ"ע אחר ל' וא' מהם נושא אשה ודרכם לאכול יחד רוב הימים, ושאלו אם יכולים לאכול בתוך ימי החופה בבית החופה עם החתן ואם ת"ל דאסור, אם אירע הדבר בא' מן הרגלים אם יש היתר דברגל ליכא אבילות, והשיב שיש כמה דרגות בעניני אבילות:

(א) יום ראשון של אבילות שיש פלוגתא אם הוא מה"ת או דרבנן ואפילו להסובר שהוא דרבנן עכ"פ חמור משאר ימים שאסור בתפילין וכדו'.

(ב) ג' ימים הראשונים דחמירי משאר יומי לענין שאילת שלום ומלאכה.

(ג) ד' ימים האחרים שאסור בכמה דברים, משא"כ מו' ימים ואילך שאע"פ שדין אבילות נוהג כל ל' יום לענין גיהזק כמו בתספורת ולענין שמחה מ"מ קילא טפי יותר מו' ימים.

(ד) י"ב חודש באבילות אחר או"א שאפילו שנוהג קצת אבילות מ"מ פשיטא דלכו"ע קולא יותר מו' ימים שהרי כל ל' אסור לישא אשה או ליארס ולאחר ל' יום מותר אפילו באבילות על אביו ואמו.

ולענין האחים שיכנסו לחופה ולאכול עם החתן מביא רא"י מהרמב"ם (הל' סוכה פ"ו ה"ג) שכתב וחתן וכל שושבינו וכל

שמוכא בב"ח וכ' רא"י חזקה מזה שאסור לילך בשיירא ששמחים בדרך ושמת עמהם וע"כ אין להתיר אפילו כשאינו אוכל שם, ולענ"ד אפשר לומר שאין כ"כ רא"י מההולך בשיירא, דגם שם הרי כל החשש הוא, והנהוג הוא שאוכלין ביחד ואז יש שמחה אבל אה"נ כשאינו אוכל שם אפשר לומר שלשיתתו מותר, וממילא לנד"ד כשנכנס ואינו אוכל שם אין רא"י דאסור, ועוד אפשר לחלק שאה"נ שיש זמנים וענינים שאפילו בלי אכילה שייך שמחה כמו שהובא כמה דברים בסי' שצ"א סי"א כדוגמת הדין שלא יקח תינוק בחיקו וכדו' אבל בהולך בשיירא אפשר לומר שזה לכד שהולכין ביחד במקומות רחוקים יש ידירות ושמחה יותר כשהן ביחד ממה שיש שמחה כשהולכין בבית חתנות ואינם אוכלים שם, וע"כ אין רא"י כ"כ וע"כ אה"נ יש שמתירין, עכ"פ הרמב"ן והרא"ש אוסרין אפילו כשאין אוכלים שם, וא"כ לפי"ז אסור ליכנס אפילו סתם בבית חתנות וע"כ כתב הרמ"א הלשון אבל לא יכנס לבית כלל וכי' שהכניסה לכד אסורה, ולא מצינו חילוק בין אם האבל קרוב להחוי"כ או הורים וכדו' רק משמע שאין לחלק ביניהם, ותשבתי להביא רא"י שאין לחלק בזה, ממש"כ הרמ"א (סוף סעיף ב') ז"ל, אבל שהוא בעל ברית או מוהל וכי' ומותר ליכנס למילה לאכול שם אם הוא לאחר ל' אעפ"י שאין המילה בביתו ע"כ, נמצא לפי"ז שהוא כש"כ, ומה בברית מילה שקל יותר מבית חתנות ואעפ"י"כ פסק דבעל ברית בעצמו מותר רק לאחר ל', כ"ש כנישואין שהוא יותר חמור, ועוד שהשאלה אינו על בעלי השמחה עצמם דהיינו החוי"כ כמו בברית לגבי הבעל ברית אלא הנידון

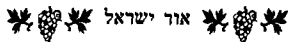
מהר"ם שיק (חיו"ד סי' סס"ה ד"ה ומהאי וכו'), וכן עיי"ש שמביא לשון התשב"ץ שמעשה הי' בכרי"מ וכו' ואכלו כל צרכיהם ולא השלימו עם הציבור וכו' תמוה הוא מאוד שידחה התענית והאבילות הגדול של ט' באב מפני מצות מילה וכו' כש"כ שידחה אבילות יב' חודש לפני החופה לחתונה וכו' וכש"כ שמוטר אם יארע הדבר שימי החתונה הם ברגל כגון שנשא ערב הרגל ודאי מותרים האחים וכו' וכו' עיי"ש היטב שמצדד שם להחיר, עכתו"ד המהרש"ם עיי"ש עוד מש"כ בזה. ובסוף סיים שהאחים יכולים להיכנס ולאכול בשמחת החתן שהוא מצוה גדולה.

מתמיה על ראיית המהרש"ם מהא דסוכה

אבל יש לעיין בזה שמביא ראי' להקל מהא דחתן שמצטער ופטור מן הסוכה, והלא בסוכה דווקא נתחדש דין זה דמצטער פטור מן הסוכה, ולא דווקא צער כזה אלא שאר ענינים שיש לו צער משיבתו בסוכה פטור, והוא היתר מיוחד שנוגע רק לענין סוכה, אם מכח הטעם של תשבו כעין תדורו וכדו' אבל עכ"פ הדין הוא שפטור ממצות סוכה, וממילא כן הוא הדין בחתן ושושביניו לגבי סוכה, אבל להביא ראי' ע"ז שמכח צערא דידו' וכל בני החופה יהא מותר ליכנס לחופה ולנשואין לגבי עניני אבילות אתמהא.

ראין לומר שהוא רק סניף בעלמא דהרי מסיים בסוף התשובה דז"ל, "וכל אחד מהטעמים שכתבתי מספיק" לעד" כ"ש כאשר נצרך כולם וכ"ש בהצטרף קלות הדבר בעצמו עכ"ל, הרי דסומך על טעם זה לכד ג"כ, וזה קשה להבין, וכן מה

בני חופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה ע"כ, וכן דעת הרי"ף ז"ל והכי נהוג עלמא ועיין במהרי"ק (שורש קע"ט) והטעם שא"צ לעשות חופה בסוכה, ותירץ בה משום צער חתן, וכ' המ"מ (שם ד"ה וחתן) בשם רש"י ז"ל דהיינו דלא מצי לעייל כל בני החופה בהסוכה, ומדברי הרא"ש נראה טעם אחר דאי לא חדי הבני חופה עם החתן הם מצטערים טובא וכו', וא"כ מצינו למדין בנ"ד דמותרים האחים דאין לך שושבינין ובני החופה גדולים מהם והדברים ק"ו ומה מצות סוכה דאורייתא דחינן כי היכי דלא ליצטער חתן לפירש"י או כי היכי דלא ליצטערו אינהו, כש"כ אבילות י"ב חודש דהוי "קל שבקלים" עאכ"ו, וא"כ מה שכתב באבל רבתי על כל המתים אסור לילך לבית המשתה כל י"ב חודש אחר או"א, ואם הי' חבורה של מצוה כגון קידוש החדש מותר מיד, אפילו את"ל דהוי כפי' הרמב"ן והרשב"א והרא"ש וכו' דדוקא נקט מצוה זאת אבל הכניסה והאכילה לנישואין לא, היינו דווקא לאנשים שאינם מבני החופה אבל האנשים שהם מבני החופה נראה בעיני דפשיטא דשרי לכו"ע, כ"ש דאיכא דס"ל שאפילו תוך ל' מותר לאכול בסעודת חו"כ "אפילו כל אינשי דעלמא", וא"כ די לנו שנחמיר באינשי דעלמא כהרמב"ן והרא"ש ז"ל אבל באנשי החופה הקרובים אל החו"כ מותרים די"ט שלהם הוא ואין להם להצטער וליתן צער לחתן וכו' ומביא שם עוד ראי' מט' באב שהיא אבילות דרבים ויום בכ" דלורות וחמיר דהא אסור בה' דברים, ואפ"ה תניא כפי' בכל מערבין וכו' וחל ט' באב כשבת ודחינוהו עד לאחר השבת מפני שיו"ט שלנו היה, (ובענין זה עיין היטב בשר"ת



מצוה יש בה שמחה עכ"ל, עכ"פ כתב בפירושו שמה שמותר ביחוס ויתומה הוא מכת שהחוכ"כ יהי' כמצטערים ולא רק שיתבטל דווקא השידוך, ולכאורה מסתבר לומר כן דהרי קשה לומר שאם משיא יתום ויתומה, אז מוכרח כ"כ שהוא בעצמו יהי' שם ואם לא יהי' שם יתבטל השידוך, כי כוונתו בורדאי יש אפשרות לעסוק בעניני נשואין ולהכין הכל ושא' יהי' שם בשעת מעשה נשואין בשליחותו שלא יתבטל השידוך, אלא וודאי כוונתם הוא שיתבטל מעשי השמחת חתן כלה שכ"כ הקפידו חז"ל ע"ז ואם הוא לא יהי' שם לא יהי' השמחה אצל החוכ"כ וע"כ הקילו מכת זה, וכן יש לנו לומר לענין סוכה לגבי סעודת חוכ"כ דלא התירו כ"כ באופנים אחרים שלא בסעודת חוכ"כ וכגון לכשיעשה סעודה ואין לו סוכה כ"כ גדולה האם נאמר שמכת זה ילכו כולם לאכול בבית כי יצטערו אם לא יאכלו ביחד וכדו' בסעודות אחרות עיין מש"כ הערוך השלחן (בסי' תר"מ הל' סוכה אות ט"ז), ועכ"כ שגם במצות סוכה הקילו יותר דייקא בסעודת חוכ"כ מסעודות אחרות שעושים עם אנשים הרבה, כי שם מצטער החוכ"כ וע"ז הקפידו יותר מצער של בעלי שמחה ואנשים אחרים. וממילא שפיר יש להבין דברי המהרשד"ם הנ"ל שמכת זה יש להקל כנשואין שישתתפו האחים, וא"כ כש"כ הורים של החוכ"כ שאם הם ח"ו אכלים אחר או"א מותר להם ליכנס אחר ל' כדי שלא יתבטל שמחת חוכ"כ, הגם שהי' אפשר לדייק מדנקטו משיא יתום ויתומה משמע דווקא יתום ויתומה הא משיא בנו או בתו לא, מ"מ זה אינו כי אפשר לומר שרבותא קמשמע לן שאעפ"י שאינו בנו ג"כ מותר כיון שהם יתום ויתומה, עיין היטב בזה, וכן עיין

שכתב בשם הרא"ש ז"ל לפרש טעמא אחרינא דאי לא חרי בני חופה בהדי חתן מצטערים הי' וכו' לא מוכרח כן מדברי הרא"ש, וכן מש"כ שם שנראה שהרא"ש ז"ל לא היה גריס במלתי' דרבא משום צער חתן אלא צער לבד וכר' ע"כ ג"כ קשה דהא הרא"ש כתב בפירושו כן משום צער חתן עי"ש, עכ"פ כנראה מכל הני דברים שעיקר הטעם הוא מכת שמצטער פטור מן הסוכה וא"כ איך שייך להביא ראי' לענין אבילות לילך לבית נשואין וכי האם היכא שמצטער התירו לילך לבית המשתה"ה הרי עיקר האבילות ודיניה הוא ענינים שהגוף מצטער בהן" וא"כ איך יש להתיר מכת זה, ובפרט לפי מש"כ הערוך השלחן בסי' תר"מ (אות י"ד) שבזמנינו ערבה כל שמחה ואין מדרך החתן לשמוח כ"כ וגם הושבנינים אינם אצל החתן תמיד וא"א לנו לפטור ממצות סוכה וכר' ע"כ, נמצא שאפילו בחתן לא מקילינן כש"כ לנדי"ד אין לנו להקל מכת ראי' זו וע"כ יש לעיין היטב בהיתר זה.

מיישב דשפיר יש מקום לסכרא זו דמותר לאבל להשתתף משום מניעת "צער" לחוד לחוכ"כ

אבל אחרי בינוני כזה מצאתי סמך והסבר לענין זה בסי' ערוך השלחן (סי' שצ"א ס"ה) וז"ל, וזה שהתירו במצוה ולש"ש זהו בא' משני דברים או ביתום ויתומה שהוא המתעסק בנישואיהן ואלמלא יהי' שם יתבטל (המעשה) ונ"ל דלאו דווקא יתבטל השידוך לגמרי אלא שלב החתן והכלה יהי' כמצטערים, או מצוה שיש חיוב עליו כמו פסח וקדשים מה שבזמננו לא שייך זה ולדבריהם גם על ברית מילה ופדה"ב אסור דכל סעודת

משום שמחת חו"כ שלא יצטערו בהעדר האחים מן החתונה.

מסקנת הדברים להלכה למעשה בצירוף עוד כמה ראיות וסניפים חדשים

וע"כ אמרתי לשואל שלמעשה אפשר להקל כשההורים של החתן או הכלה אבלים רח"ל אחר ל' לאו"א דמותרים להיות שם רק שילכו לבית המבשלות להכין קצת מהמאכלים וגם בשעת סעודה לסייע להרשיט המאכלים, או שידאגו לקבל ולקרב האורחים הבאים לכבוד השמחה וכדו', כי בוודאי יתבטל מעשי השמחת חו"כ כזה שלא ישתתפו בשמחתן וע"כ יש מקום להקל כנ"ל, ובפרט כשהם שושבינין שע"ז כתב הרע"ק (שם ד"ה אבל) בשם הבל"י שמתורים לאכול בסעודה כשבתחילה משמשין קצת, וא"כ לפי הנ"ל מותר להם להיות שם, וכן נהוג עלמא בזה, וי"ל שאף באם יש כלי זמר מותר, כי אנו רואים איך הקפידו הגדולים ולא ויתרו על כלי זמר בשמחת חו"כ, כמובא בס' כנה"ג בהגה"ט באה"ע סי' ס"ה (מוכא גם בשד"ח מע' חו"כ אות י"ב) שכתב נגד המנהג שנהגו בקושט' באם יש איזה קרוב לחו"כ שהוא בתוך שנה לאו"א, שאין מביאין מגננים בחופה, כי היאך ידחו שמחת חו"כ מפני האבל, דהא מעבירין את המת מלפני הכלה וכו', ומביא מדרשות מהרי"ל ז"ל בהל' עירובי חצרות במעשה שהיה שם שמחה מושלת המרינה ולכבודה אסרו שם כל השנה שלא יהי' שום כלי זמר והורה משום זה לעשות החתונה במקום אחר ולא לוותר על כלי זמר שהיא עיקר השמחה של חו"כ עיי"ש בפנים.

מש"כ שם הערה"ש (ס"ו) הרהמכ"ן ס"ל דזה שכתב הראב"ד שיתבטל השידוך אין הכוונה על ביטול השידוך רק על ביטול השמחה עיי"ש בפנים, וכן שם בסעיף י' מסיים וז"ל, ונלע"ד במקום ההכרח יש לסמוך על דיעות המקילות דהלכה כדברי המיקל באבל "ובשמחת בניו ונכדיו" ודאי מותר עכ"ל, הרי כתב כן בפירוש להקל בזה (וכן עיי"ש מש"כ בסעיף י"ב לענין רב שמואל לסדר קידושין גם בתוך ל' לאו"א כיון שעליו מוטל, רק שלא ישמע הכלי זמר עכ"ל, ובסעיף י"ג כתב דמה שהתיר לשמש נ"ל דווקא השימוש בבית המבשלות ובבית עריכת המאכלים מותר ולא להושיט המאכלים להקראים דגם זה הוא כשמחה והעולם נוהגים להקל בכך עכ"ל).

מעיר הערה בדברי הגליון המהרש"א

ומן הנכון להעיר כאן כמה שהביא בגליון מהרש"א ביו"ד (סי' שצ"א ס"ב) דמציין לדברי המהרשד"ם אבל למד פשט ברבריו דמתיר רק כשהאחים דרכם לאכול יחד, ונמצא דבאם אין דרכם לאכול ביחד אינו מתיר המהרשד"ם, וזה פלא כי מאי מהני לגבי האבילות באם רגילים לאכול ביחד או לא, האם משום שהיה דרכם לאכול ביחד לפני שחל עליהם אבילות יתא מותר להמשיך גם עכשיו שחל עליהם אבילות, והמעניין היטב ברברי המהרשד"ם יראה לנכון שמשתמש בענין זה של "דרכם לאכול ביחד", רק לגבי אם החתונה הוא ברגל שאז שייך לומר כיון שדרכם היה כל הזמן לאכול ביחד, ועכשיו ברגל בנישואין כשלא יאכלו ביחד יהיה אבילות דפרהסיא, ובפשטות רואים בפירוש שמתיר

שרגילים לאכול ביחד ועכשיו לא יאכלו ביחד יהי אבילות דפרהסיא.

ואח"כ מצאתי שגם המשמרת שלום הקשה כן על הגליון מהרש"א (מע' ס' אות ל"ב) ומסיק ג"כ דהמהרשד"ם התיר בלי טעם דרגילים לאכול ביחד, וכתב דליתר שאת פסק לאחי החתן שיהיה משמש בחתונה שישא מאכלים אל השולחן.

ובאמת חשבתי עוד לומר הסבר לדברי הגליון מהרש"א שלמד כן במהרשד"ם והיינו דהטעם הוא כיון דהם רגילים כל הזמן לאכול ביחד, ע"כ עכשיו כשלא יאכלו ביחד יש יותר צער ועגמת נפש להחתן ויפריע לו בשמחתו שמחת נישואין וע"כ יש יותר להקל כשנהגו כך דאו הצער יותר גדול.

ועכ"פ כיון דפשטות דברי המהרשד"ם הוא להתיר משום צער דחור"ב וכן בס' שלחן גבוה (סי' שצ"א אות ז') מביא דברי הכנה"ג בשם המהרשד"ם וכן בס' פחד יצחק (ערך אבל ד"ה אבל אסור בכל וכו') מעתיקו, א"כ ודאי נוכל לסמוך על זה להתיר הדבר.

וכן עיין בברכ"י כשיורי ברכה (סי' שצ"א אות ב') שכתב דהקרובים לחתן או לכלה נוהגים במצרים לאכול בבית החופה חוץ י"ב חודש של אר"א אחר שלושים, הרב מהריק"ש בהגהותיו עכ"ל, ובפרט כנ"ד דאם הכלה אכילה רת"ל יש לצרף מה שכתב בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' כ"א) שכתב לענין שבעל הברית רוצה להביא כלי זמר להסעודה כמנהגם שם והיולדת היא בתוך שנת אביה, וכתב שם להתיר מכמה טעמים וכן מביא שם דברי המהרשד"ם הנ"ל, וגם מביא משו"ת

וכן עיין בהגהות אמרי ברוך (סי' שצ"ב) דאשה שהיא אבלה מותר לכנסה לאחר ל' ומצדד להתיר לעשות גם רקודין ומחולות וכלי זמר כיון שמשעת החופה לדידה כרגל, אסרו גם ממנה כל אבילות בפרהסיא שמותר להוליכה מן מקום החופה לבית החתונה בכלי זמר, ואפשר למנהגינו שאין שכיח שהיא החופה בלי כלי זמר נראה לעין כל במניעת כלי זמר באותה סעודה כאבילות בפרהסיא ובלא"ה כאן שכל האיסור אינו רק משום שמחה והרי אנו מתיירין לה שמחת נישואין, גם יש לחוש לשמחת חתן שאינו אכל וכו' עי"ש ע"כ, כונתו כי הלא החתן אינו אבל וצריכים לחשוש שע"ז גם שמחתו לא יהיה בשלימות כמובן, ועכ"פ מזה ג"כ אפשר להביא רא"י להתיר להוררים להשתתף בשמחת נישואין של בניהם ובפרט שטעם זה שיש לחוש לשמחת חתן או הכלה שאינם אכלים שעל ידי העדרם של א' ההורים לא יהיה השמחה בשלימותו.

**בחידוש האמ"ב יובן הג"מ הנ"ל
ועוד דיון בזה**

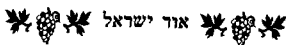
ונהגה האמרי ברוך מחדש לנו דבר חידוש "דמשעת החופה נחשב כרגל לגבי החתן והכלה" ועי"ז אפשר להתיר דבר של פרהסיא מטעם שלא יהי אבילות פרהסיא כמו בשבתות וימים טובים, וכמובן דהוא חידוש גדול, וממילא בהעדר ההורים מהחתונה ומהסעודה הרי זה אבילות דפרהסיא וע"כ יש להתירם להיות שם, וכזה חשבתי דאפשר לפרש גם את דברי הגליון מהרש"א שהבאנו לעיל (ד"ה ומן הנכון) לגבי דברי השו"ת מהרשד"ם שהתיר כאחים כיון דרגילים לאכול ביחד, דהרי לפי דברי האמרי ברוך הלא כיון

השלה"ע שנעלם ממנו דברי המהרשד"ם הנ"ל, ומסיים שם דמ"מ לצאת מכל החששות יכולים לשמש ויכולים לאכול את"כ אף אצל השולחן בצירוף כל השיטות הנ"ל, וגם מדברי סי' נימקי או"ח משמע דנהגו כך, דכתב (סי' תרצ"ו באמצע אות ג') לגבי משיא בנו או בתו או אחיו וכדו' שלא קיימו פ"ו שיכולים לשמוע כלי זמר אפילו אם הם בתוך י"ב חודש לאו"א "כפי המנהג" וכמ"ש שם בשו"ע וכו', הגם שצ"ב מש"כ שכן מבואר בשו"ע, עכ"פ כתב שכן המנהג להקל בזה, וכן עיין היטב בשו"ת רבי טיאה ווייל (סי' ק"ז) ותראה לנכון שיש ללמד משם שבנד"ד יש מקום להקל כנ"ל.

ועיין עוד בס' גשר החיים (פ' כא' סי' ח' אות יא') מש"כ, וכן עיין עוד בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סוף סי' ל"ז) שכי שאותן שנהגו להקל דהאבל שמכניס החתן תחת החופה כנהוג מכניסו "וגם אוכל שם" יש להם על מה שיסמכו מהרא"ש פ' החולץ ונהי דאנן מחמירין שלא לילך לשמחת נשואין, מ"מ השושבינים שאנו נוהגים בארצינו חשיבי להו מצוה רבה ואוכלים שם וחושבים שהם עיקר המתעסקים בצרכי חתן וכלה ולכך נהגו להקל וכו' ע"כ, נמצא שכשי"כ כשההורים הם שושבינין בוודאי מותר ואפילו כשאחרים הם השושבינין התירו, מ"מ עיקר המתעסקים הם ההורים וע"כ יש להם על מה שיסמכו לאכול שם, עיי"ש, ובוודאי יש להקל אפילו כשיש שם כלי זמר כי בוודאי מש"כ הפנים מאירות, אינו דווקא כשאין שם כלי זמר כי בדרך כלל יש כלי זמר על החופה וחתונה.

מהראנ"ח (ח"ב סי' מ"ט) שהתיר לאכל בתוך י"ב חודש לברך ז' ברכות לכן רבו אף שיש שם מזמוטי חתן וכלה, וכן מביא משו"ת זקן אהרן (סי' רי"ג) שהתיר לאכל בתוך י"ב חודש לנגן בכלי זמר בפורים לאחרים שהוא מלאכתו וכו' עיי"ש, ועוד כתב דהכא אבי הבן אינו חייב בזה והוא שליט להביא כלי זמר כמנהגו ביום שמחתו והרי התורה פטרה לאשה מכבוד אב ואם הן בעודנו חי משום דרשות בעלה עלי' ואף כי אחרי מותו מתייבט לעשות רצון בעלה עכ"ל עיי"ש עוד, נמצא לפי זה דהיכא שהאב אינו אבל רח"ל רק האם של החו"כ אז מותר "להדיא" כלי זמר כי מחויבת לעשות רצון בעלה ורצונו הוא שיהי' כלי זמר בחתונה וכן א"א לומר לה שלא תבוא וע"כ כנ"ל שילך להחתונה ושיהיי' שם כלי זמר רק ישמשו קצת וכנ"ל היטב, וכן עיין בשו"ת מהרי"א אסאד (או"ח סי' צ"א) שהחתן הי' באבילותו רח"ל והתיר לו שיוליכו אותו לחופה תוך הרחובות קרי', עם הכלי שיר מוזיק, וגם בסעודה שרו בכלי זמר ולא מחה בידם וכו' עיי"ש מש"כ עוד, עכ"פ דאינו בזה שיש להקל בענין שמחת חתן יותר משאר דברים.

וראיתי בס' שלחן העור (ח"ב סי' י"א סעי' ו') שכתב דבאבל בתוך י"ב חודש לאו"א באחים ואחיות יש להקל להיכנס לבית משתה ושמחה, ושם (ס"ח ח') מביא את דברי המהרשד"ם, וגם משו"ת יעב"ץ (ח"ב סי' קפ"ב) דבאחים ואחיות שרי אפילו בחול, ומביא את החידושים וביאורים לידא"פ (הלי' אבילות את כ"ג) שחולק על היעב"ץ דאינו מותר רק בשבת משום דהוי כאבילות פרהסיא, וע"ז העיר



בס' דרכי החיים מפורש להדיא כדברינו

ואחר כתבי כל זה מצאתי בפירוש בס' דרכי החיים על הלי אבילות (סי' יד' כיאור אות א') וז"ל, נראה לי דה"ה גבי אב ואם מהחתן או הכלה (קאי עמש"כ בפנים במשיא יתום ויתומה) אם הם אבילים, ואם לא יאכלו על הסעודת נשואין של בנייהם יש חשש שיתבטל המעשה. מותר להם לאכול שם בתוך שלושים על שאר קרובים אם אין כלי זמר ואחר לי על או"א "אף בכלי זמר" ומדייק מלשון הט"ו"ז (שצ"א סק"ד) שכי' דמשיא יתום הוי כמו אביה עכ"ל, משמע שאם הוי אביה ממש הוי טפי מסתבר להתיר כאם יש חשש דיחוי נשואין אם לא יאכל שם כי זה שמשאי יתום מועיל לו רק שיקרא אביו כנ"ל ע"כ, הרי כתב בפירוש שמוחר להורים ליכנס לשמחת נשואין ועיי"ש עוד מש"כ בזה, ובשע"ת (סי' תקנ"א ס"ק ג') מסיים אחר שהביא דעת הפנמ"א וז"ל,

ובמדינתנו נוהגים להחמיר כדברי הט"ו"ז רק כשהם קרובים הם כמשמשין בתוך הסעודה כמו בעלי הסעודה ואוכלים אח"כ עמהם ומ"מ אין ראוי להיות שמה לשמוע בניגון המנגן בכלי שיר ומכש"כ באכל על אביו ואמו או אשה על בעלה אעפ"י שהיא משמשת שמה יש להם למנוע מלשמוע בקול שרים ושרות וכו' עכ"ל, נמצא לפי דבריו דקרובים הם כמשמשים בתוך הסעודה ומותר לאכול עמהם רק לא לשמוע כנגן המנגן, בכלי שיר, ולפי מה שכתבנו לעיל ובאופנים הנ"ל הרי בנד"ד כשהמדובר באם הכלה אשר מוכן הדבר שנחוץ להכלה שתהיה שם כל הזמן, ע"כ כשתשמש בבית המבשלות "במטבח" קצת ואח"כ במקום הסעודה שתחלק קצת להאורחים מותר לה להשתתף בהחתונה באופן המבואר לעיל.

השוכן במרומים יחיש גאולתו לשמוח בשמחת עולם בכיאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן כיה"ר.

בשנת הכתובה נתלבש בכוח ועצה לפרנסה בכבוד

הרה"ק ר' פנחס מקוריץ זי"ע אמר: "באותה שנה שאדם כותב בכתובה לאשתו: "ואנא אפלח ואוקיר ואיוון ואפרנס יתיכי ליכי כהלכות גוברין יהודאין וכו'", מתלבש הגבר בכוח רצון ועצה שיוכל לפרנס את אשתו וכני ביתו בכבוד".

באר יעקב חיים על קצוש"ע, ח"ג דף י"ג

הרב משה סופר

רב דקהל קהלת יעקב פאפא, ור"מ תולדות יעקב וערוגת הבשם
עיה"ק ירושלים תוב"א

בירור בעינין קנין חופה — באיזה אופן צריכה להיעשות, ואי חופת אלמנה צריכה פריסת יריעה על כלונסאות

והנה הבי"ש בס"ד סק"ו כתב לפי שיטת הרמב"ם דבבתולה בעינין כניסה לביתו וגם יחוד א"כ באלמנה בעינין ביאה ממש ולפוסקים דיחוד שאינו ראוי לביאה הוי חופה לבתולה כגון פירסה נדה, א"כ באלמנה בעינין יחוד הראוי לביאה, ולר"ן דבבתולה הביאה לביתו בלי יחוד א"כ באלמנה לא מהני הביאה לביתו בלי יחוד וחולק עם הח"מ בס"י נ"ה סק"ח דס"ל דבתולה קונה יוצאה בהינמא ובאלמנה כניסה לביתו וכן חולק הבי"ש בס"י נ"ה סק"ד ע"ש.

והנה דברי הבי"ש תמוהים מאד דהא שיטת הר"ן דחופה אינו יחוד אלא הביאה לביתו מקורו מגמ' כתובות י"ב דאמרינן אלמנה מן הנשואין אין לה אלא חופה אעפ"י שעדים מעידים עלי' שלא נסתרה, ולא נבעלה הובא בח"מ בס"י נ"ה סק"ו א"כ מבואר דנקראת נשואה אעפ"י שלא נתייחדה וגם מבואר דרין בתולה נלמוד מדין אלמנה וא"כ איך כתב הבי"ש דבאלמנה לא מהני חופה דשיטת הר"ן דהיינו הביאה לביתו בלי יחוד והלא עיקר דין זה מפורש באלמנה.

וראיתי קו' זו בהמגיה בט"ז ס"י ס"ד וע"כ חולק התם על הבי"ש דחופה דשיטת הר"ן כודאי מהני באלמנה ולפי שיטת

ע"ד שאילתא דשדר לן מר בדין אלמנה אי טעונה חופה בפריסת יריעה על כלונסאות כיון דיש בזה מקילין מטעם המבואר בשו"ע אה"ע סי' ס"ד דבאלמנה אין חופה קונה.

והנראה בזה דהנה מקור להא דאין חופה קונה באלמנה יסודו מירושלמי דכונסין ארמלין בע"ש צריך להכניסה מבעוד יום הובא ברא"ש ריש כתובות ובתוס' יומא י"ג: ד"ה לחדא וס"ל להמחבר בס"י ס"ד סעיף ה' דאלמנה אין חופה קונה בה אלא ע"י יחוד של ביאה משא"כ בבתולה קונה חופה כדי לחלק בין בתולה לאלמנה כשיטת ירושלמי וכן ס"ל לחלק הרמ"א בס"י נ"ה סעיף א' והח"מ שם סק"ח והב"ש סק"ד ובס"י ס"ד סק"ו.

אמנם בגוף הדין מה נקרא חופה איכא כזה ד' שיטות ומסודר בדרישה סי' ס"א. (א) שיטת הרמב"ם כניסה לביתו וגם יחוד דתיתי בעינין. (ב) שיטת הר"ן בריש כתובות יחוד אפילו שלא בביתו. (ג) שיטת דעת אחרת בר"ן חופה אינו יחוד כלל אלא כל שהביאה לביתו לשם נישואין הובא ברמ"א סי' נ"ה. (ד) שיטת הטור סי' ס"א להביאה למקום מיוחד לשם נישואין בין ברשותו ובין ברשות אחרים עיין שם.

בסי' נ"ז באלמנה ההולכת עם בעלה לבית, וז"ל בסי' נ"ז סק"ד ונראה מזה דאפילו באלמנה דאמרינן בסי' ס"ד דאין חופה קונה בה מ"מ בדרך הנזכר כאן שהבעל הולך עמה מן החופה לבית הנשואין קנאה לכל דבר מחמת מסירתה לרשותו ואע"ג דהחתונה בבית אבי הכלה, מ"מ לא היו בבית שלו, כיון דכבר נותן האב אותו החדר לחתנו אפי' דרך שאלה הוי כמסר וכי' ולא אמר חופה אינו קונה באלמנה אלא אם אינו הולך עמה וכ"כ הרב המג"י ז"ל וכבר נתבאר שלא חכנס לרשות הבעל ולירושתה בלכתה אליו אלא א"כ הוא או שלוחיו עמה עכ"ל משא"כ בהאי חופה דסי' ס"ד אין שם הולך עמה לבית הנשואין כי בדורות הראשונים לא היו עושין חופה על כלונסות אלא שהי' בית מיוחד לנשואין ולשם הולכין החתן והכלה ואין שייך שם מסירת רשות דהא לא הלך עמה אלא כל אחד בא בפני עצמו ובזה ניחא לי מה שלא הזכיר הרמ"א בסי' נ"ה דבאלמנה אין חופה קונה לפי שלדידן שהולך החתן עם הכלה מן החופה שלנו לבית הנשואין שפיר קונה מצד מסירתה לרשותו עכ"ל הטו"ז.

ועיין בהמגיה בטו"ז סי' ס"ד שהאריך לבאר דבאלמנה מהני חופה בכלונסות ואח"כ הביאה לביתו ותרתי בעינן חופה תחת יריעה פרוסה ע"ג כלונסות ואח"כ הביאה לביתו משא"כ בבתולה מהני חופה תחת יריעה פרוסה ע"ג כלונסות ובזה לבד קונה אותה וכן מהני כניסה לביתו לבד בלי חופה בכלונסות עיין שם דהוה שיטת הטו"ז וגם הח"מ בסי' נ"ה סק"ה.

אלא שהקשה על הכ"ש שהעתיק שיטת הטו"ז בסי' ס"ד דההליכה עם בעלה

הירושלמי דצריך לחלק בין בתולה לאלמנה ע"כ לומר דבתולה מהני חופה ע"י יריעה פרוסה ע"ג כלונסות משא"כ באלמנה לא מהני אלא בעינן הביאה לביתו.

ונראה לענ"ד לפרש עפ"י דברי הגר"א בסי' נ"ה אות ט' דעשיית חופה היא בסדינים כמין כיפה כמ"ש ירושלמי סוף סוטה וזהו חופה שלנו שמוציאה האב מרשותו לחצר ביהכ"נ ושם קובעים חופה בסדינים ושם היא עיקר החופה וקונה אותה לכל — וצד ביהכ"נ היא מקום הקניי' וכי' אבל אין הכיפה מעכבת אלא כיון שנהגו לעשות כיפה כנ"ל עיקר דעתם לשם נישואין תחת הכיפה אבל אין הכיפה רשות לעצמה שתקנה אלא החצר עכ"ל. אמנם עיין בעזר מקודש להגה"ק מבטשוטש שם בסי' נ"ה דע"י פריסת היריעה ע"ג כלונסות גורם לקניית מקומו בחצר או ברה"י, וכ"כ בסי' ס"ד דהביאה תחת היריעה הפרושה ע"ג כלונסות היא כדין הבאה לביתו של החתן שנקנה אותה מקום להחתן ע"כ. עכ"פ מבראר רחופה ע"י יריעה פרוסה ע"ג כלונסות היא מדין חופה דשיטת הר"ן, ע"כ מובן דכיון דעפ"י שיטת הירושלמי צריך לחלק בין בתולה לאלמנה ע"כ דוקא בבתולה תקנו דמנהג חופה ע"י כלונסות כדין ביתו של חתן ולא באלמנה דבדידה בעינן הבאה לביתו ממש אמנם זה בודאי מהני ושיטת הב"ש צ"ע ודו"ק.

והנה הטו"ז בסי' ס"ד כתב וז"ל אע"ג דחופה אינה קונה באלמנה היינו מצד החופה עצמה אבל יש כאן קנין מצד מסירתה לרשות הבעל כל שהלך עמה הבעל מן החופה להוליכה לבית הנשואין באותו הליכה קונה אותה כמו שהוכחתי

שיטת הרי"ף שלא לחלק, וגם עיין שיטת הגר"א בסי' ס"ד אות י"א דגם לירושלמי אין לחלק בין בתולה לאלמנה וכ"כ הגר"א באו"ח סי' של"ט עיין שם, א"כ פשיטא דצריך לעשות חופה ע"י כלונסות כמו בבתולה וכן המנהג בזה"ז כמו"ש העזר מקודש בסי' נ"ה וכתב טעם למה שעושים חופה בכלונסות לאלמנה בבית ולבתולה ברה"ר עיין שם וכ"כ בהר"י המקנה הובא דבריו בפ"ת סי' ס"ב אלא דמשמע מדברי המקנה דגם באלמנה עושין החופה ברה"ר ולדין המנהג לעשות החופה לאלמנה בבית וכמו שהעיר שם בפ"ת, הרי מבורר מכל הפוסקים דעושין חופה בכלונסות לאלמנה וליכא חולק ע"ז וכן המנהג גם בזמננו זה כאשר ראינו אצל מורי רודי ז"ל בע"מ יחי יוסף גאב"ד דק"ק פאפא כשהי מסדר קידושין אצל אלמן ואלמנה שהי חופה בבית ואח"כ הולכה כניסה לחדר אחר וגם אצל שאר רבנים קשיאי שהייתי ג"כ נוכח שהיו נוהגין כן, והמקילין בזה ואין עושין חופה לאלמנה מטעם דאין קונה בה טועין הם ובודאי לא עיינו היטב בהלכה וגם מורין בלי מסורת ע"כ בודאי צריך למחות בהם וצריך לעשות ע"י יריעה פרוסה ע"ג כלונסות בבית ואח"כ הולכה לחדר מיוחד וכ"כ מעכב כפי שביארתי בארוכה בס"ד וגם שאר מנהגין כגון שיהיה שושבינין וכל הסדר כדרך שעושין בבתולה צריך גם באלמנה כי אין חילוק אלא ענין לסכב הכלה בבתולה עושין ז' פעמים ובאלמנה ג' פעמים כי מעיקר המנהג גם בבתולה ג"פ עיין מטה משה ועי' מהרי"ח שהביא טעם למה בבתולה ז"פ אמנם שאר ענינים אין בין אלמנה ובתולה כלל זה הנראה לענ"ד בהאי הלכתא ובר"ך רחמנא דסייען.

אחר החופה קונה אותה הב"ש חולק והוקשה המגיה שם דהרי בסי' נ"ז העתיק הב"ש בעצמו דברי הטור"ז שם בסי' נ"ז שכותב שיטתו באריכות ולא העיר עליהם והניח בצ"ע. ולענ"ד אפשר דהא דחולק הב"ש בסי' ס"ד, היינו כפי המובן מקיצור לשון הטור"ז דההליכה בעצמה מחופה קונה אפי' לא הגיעו לביתו וע"ז חולק אמנם על הא דכ' בטור"ז בסי' נ"ז דחופה וכניסה לביתו קונה באלמנה ע"ז אין חולק משו"ה העתיק האי ליטנא דבי"ש סי' נ"ז סק"א ודו"ק. ובהיות כן נראה לומר דגם קושי ראשונה על הב"ש לא קשה דהא דכ' בסי' ס"ד סק"ו דחופה דשיטת הר"ן לא מהני באלמנה היינו הא לבר כגון שבאה הכלה מעצמה לבר לביתו אפי' לשם נשואין אין קונה דצריך דוקא הבאה ע"י החתן או שלוחיו כמו"ש הטור"ז משא"כ בבתולה מהני אפי' נכנסה לבר לביתו וגם דמעיקר חופה דשיטת הר"ן נלמד מאלמנה מ"מ היינו דוקא האי דינא דלא בעינן יחוד בביתו מ"מ אופן איך יקנה ביתו יש לחלק בין בתולה לאלמנה ודו"ק היטב וזה נראה לענ"ד נכון ליישב שיטת הב"ש שלא יוקשה עליו קושי המגיה בטור"ז ודו"ק בס"ד.

היוצא לנו מכל זה דחופה ע"י כלונסות באלמנה מעכבת דע"ז קונה בהכאה לביתו של בעל וכמו"ש הטור"ז בסי' נ"ז והב"ש העתיקו ואפי' שחופה בכלונסות אין קונה באלמנה מ"מ צריך לעשות ומעכב וכטעם הנ"ל והנה כ"ז לשיטת הפוסקים כירושלמי דצריך לחלק בין בתולה לאלמנה, אמנם שיטת הרמב"ם היא שלא לחלק ודין אלמנה כדין בתולה וכ"כ הב"ש סי' נ"ה סק"ב ובסי' נ"ז סק"א ובסי' ס"ד סק"ו ועי' בב"ש שם בשם תשובת רמ"א שכן

הרב אפרים גרינבלט

רב ומר"צ במעמפוס, טנסי
מח"ס רבבות אפרים על אר"ח ח"ה

אופן עשיית חופה בנשואי אלמנה וגרושה

סי' ס"ד סע' ה' דמעיקרא דינא קנין חופה
הוי לאלמנה ג"כ. (מה שנעשה בזיוג שני
חופות בבית משום הצנע וצניעות דזיו"ש
כמ"ש ערוה"ש, דברור רק בזה) ובצדק
העיד לנכון ידידי הרב הוה"ק רצ"ג
גינזכערג יו"ר אגודת הרבנים דדבר פשוט
גם בנשואי אלמנה וגרושה עושים חופה
רגילה של פריסת יריעה וכן עמא דבר וכן
נהגו כל גדולי ישראל וג"כ מוהר"ר הגאון
רבי משה פיינשטיין זצ"ל בעל אגרות
משה נהג כן עכ"ד, ועדות ברורה של
הנהגה כדת וכדין של מרנן ורבנן קשיאישא
זצ"ל.

וכן העידו זקני הרבנים וזקני הוראה
בירושלים ה"ה הגר' אברהם דוד רוזנטל
ז"ל וכן יבדלחט"א הגר' ישראל גרוסמן
דכן מקובל ומנהג בדור מדור דור, כולל
שאר מנהגי חופה אצל נשואי אלמנה
וגרושה דהיינו חופה של פריסת יריעה על
כלונסאות אך דבפנים בבית דוקא כנ"ל, גם
שושבינים, גם הכלה מסבבת סביב החזן,
אולם בזה בדרכי רק ג' פעמים, ובאר
בטוטר"ד ידידי הרה"ג אלי' שלזינגר
שליט"א רב בירושלים בעמח"ס שו"ת
שואלין ודורשין ג"כ ועו"ס דנקטינן דחופה
ברגילה שיריעה פרוסה על כלונסאות מעצם
חלק קנין גם באלמנה וגרושה, ואין לשנות
בזה כלל ועיקר, והזהיר כראוי דיש לבדוק
את כשרות בכלל בחופה וקידושין שעושה

לכבוד ידיד נפשי הגאון הצדיק
המפורסם העומד בפרץ להפליא ודואג
במסירת נפש לתקן פרוצות הפורצים ראוי
וכדת וכדין והחוב"ט מורנו הרב ר' אברהם
יצחק הופמן שליט"א מח"ס מחוכמים
וחשובים.

הנני בא שוב לענות לו בענין חשוב
ולחזקו ולערדרו לגרור הפרץ ושישתרל
לסדר הדבר כדי שיהי' להלכה ולמעשה,
זה החלי בעזהש"ת.

בדבר שעורכים חופה רגילה בנשואי
אלמנה וגרושה, דנעשה ככה"ג בפנים בתוך
הבית, (משא"כ שאר כל נשואין וחופות
צריך להיות דוקא בחוץ תחת השמים
כידוע*) כדמפורש ברמ"א בשו"ע אה"ע
סו"י ס"א בהגהת סוסע"א וכל נ"כ, הוא
מנהג מקובל מדור דור כדמפורש בפוסקים
ובאחרונים כגון פת"ש בשו"ע אה"ע ריש
סי' ס"ב ובערוך השלחן אה"ע סי' ס"ד
סעי' י"ז וסי' ג"ה סע' כ"ד וכן מוכח
בעליל אף במג"א ומ"ב בס' של"ט סקל"א
ומחצית השקל סקי"א, אך באלמנה בעיני
נמי יחוד גמור אח"כ כדי להיות קנין גמור
כדמבואר שם במג"א ומ"ב ומחצהש"ק,
ועוד ביותר לפי דעת הגר"א שם בשו"ע
אר"ח סי' של"ט סוסע' ד' ובשו"א אב"ע

(* הוספת המערכת: ראה בענין זה בארוכה בגליון
יד עמ' קצ-קצח.)

הארכתי בח"ו וח"ח בענין מסורת רבותינו והתג"ך והמסתעף ומסורת החינוך בח"ח כס' תקצ"ג בהקפדה בהמשך ושמירת מסורת ומנהגים והדרך מאירופא וליטא של פעם עייש"ה כל זה הבאתי וכתרתי וברתי יסודות נאמנים מפי ספרים ומפי סופרים וממו"ר ועוד, והכל דברים נחוצים להלכה ולמעשה, כדי לסתום פיות ולגדור עוד במועדים פריצות התחכמות חדשות של המתחדשים ככיכול באיצטלא קדישא, והבה נתחזק ונקיים עוד כנעים זמירות ישראל ככ"ז אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו, ולא נכחד וגו' ויובן עוד מדבר נפלא בספר חסידים לר' החסיד מבעלי התוס' סימן תקכ"ג, ובספר משך חכמה מהג' בעל אור שמח בפ' ויגש פ' מו ב'.

וע"י עוד בקונטרס מילי דבר הילולא על הל' שידוכין סימן תשל"ז לירידי הרה"ג ר' מרדכי גרוס שליט"א שכתב בעמוד מ"ג וז"ל יש מהדרין שיריעת החופה תהי' על ראש ארבע כלונסאות ולא מהצד וכן כשהכלונסאות יהיו מעץ ולהעמידם בקרקע ולא להחזיקם באויר, ושתהי' פרוצה מארבע רוחותיה עכ"ל.

מישהו שמשנה בזה, גם שאר חור"ק שנעשו ע"י המשנה והמזלזל גם לסתם חתונות של בחורים ובתולות, אם הכל נעשה באמת כדת וכדין תורה, ודפח"ח. וכמו"כ הגר" נסים קרליץ מבני ברק כתב חזק: לא תהא זאת בישראל לשנות המנהג בישראל מדור דור שגם בחתונות אלמנה וגרושה עושים חופה רגילה שהיריעה ע"ג כלונסאות.

וגם הגר" שמואל וואזנער אב"ד דזכרון מאיר ובעל שו"ת שבט הלוי הורה ונקבע בפסקיו הנדפסים בקובץ מבית הלוי חלק ט' כן, ואף עבר מעשה אצלו בחתונת זיו"ש שלו עם אלמנה, דעשה חופה רגילה ע"ג כלונסאות, גם היו שושבינים, וגם כלתו הסתובבה סביבו ג' פעמים.

והרי כדברים מפורשים וברורים ומקובלים והנהוגים מדור דור אין צריך להאריך עוד, אולם נצרכתי לברר הענין על בוריו עדמ"ש נעים זמירות בישראל למען ידעו דור אחרון וגו' ויספרו לבניהם! כיון בדורנו הצעיר אשר רבו מתחכמים במתחדשים לשלוח ידם להעזו לשנות במקובלים ובמנהגים ובמסורת בדורות אף מתגאים על דעת עצמם נגד רבותינו מאורי הדורות ומרנן גדולי ישראל זיע"א, וכבר

הבוחר בעמו ישראל

ואמרתיו אז נקרא בחור וחייה ראוי לקנותו בוחר כי מן אז בוחר בטוב ומואס ברע כדכתי' בפסוק ישע"י [ז' ט"ו] אך קורא'י לו בחור כי הי"ת בוחר בעמו ישראל באהב"ה נמסרי' אח"ד משנעשה י"ג ויום א'.

(חח"ס משפטים ע' קי"ג בבר מצוה של בנו בעל הכת"ס)

הרב משה מנחם הכהן שפירא

מח"ס "מנחת משה"

ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" ירושת"ו

זכאות האב בקידושי בתו

(הב"ח לשיטתו, הבבלי והירושלמי במספר מקומות לשיטתם)

ובאמת הב"ח סק"צ השיג דאינו כסף שווי אלא כסף קנין וכדכתיב שדות בכסף יקנו. והב"ח לשיטתו בזה.

ועי' ב"ש אעה"ז (ס' ג"א) במת הוא או היא בשם מהר"ם מינץ שכתב שראה הלכה למעשה מרבותיו דחזירין הקידושין אחר הנישואין והטעם לדבר משום מה ששהו הקידושין יותר מפרוטה הוי כאילו נתן לשום מתנה והוי מתנה דבר העשוי להתנאות דדבר העשוי להתנאות שמין לה. ע"ש.

והקשה המקנה בקו"א דהא תוס' [במס' קידושין דף ג:] הביא מהירושלמי לפרש דזכאי בביאה היינו שנותנין לו שכר לקדש בביאה משמע דהוא משום כסף קידושין ולא משום כסף מתנה. ע"ש.

והנה בתוס' הרא"ש אייתי לדברי הירושלמי וכתב: ומיהו לפום גמ' דידן קרי זכות שיש לו כוח לקבל קדושה. עכ"ל.

מבואר דפליגי גמ' דידן על הירושלמי לדינא וס"ל דאינו זכאי אלא "בכסף קידושין ממש" ולא זכי רחמנא בכסף דאתי "ממילא, מחמתיה". ולכן לדעת הבבלי אין האב זכאי בשכר שנותנין לקדש בביאה.

כתב הטור (סי' לו) האב זכאי בבתו לקדשה משעה שתולד עד שתבגר בין כשטר בין בביאה וכסף קידושיה שלו וכן זכאי במציאתה ומעשה ידיה.

וכתב בב"ח איכא למידק דדין מציאתה ומעשה ידי' אינם ענין לקידושין ולאיהו צורך כתבם רבינו כאן. ונראה דלפי שאמר כסף קידושי' שלו דמשמע אפי' הן מאה מנה הכל של אב ולא אמרינן דלא זכה האב אלא במה שראוי להתקדש דהיינו פרוטה אבל היותר מפרוטה הוי מתנה בעלמא ומציאתה שהיא של הבת ולזה אמר וכן זכאי במציאתה ובמעשה ידיה אמר לישנא "דוכן" דמשמע רבותא דלא מיבעי דזכאי בקידושיה אלא אפילו זכאי במציאתה ובמעשה ידי'. ולפיכך זכאי נמי בכל קדושיה אפילו הם מאה מנה דלא גרע ממציאתה. עכ"ל.

והנה באבנ"מ (סכ"ט סק"ב) הביא פלוגתא אי כסף קידושי אשה הוה "כסף שווי" או "כסף קנין". יעו"ש.

ולכאורה אי כסף קידושין הוא כסף שווי לא שייך כלל לחלק בין פרוטה ליותר מפרוטה דהכל שם אחד. והכל של האב מדין כסף קידושין. אכן אי נימא דהוא כסף קנין בזה ס"ל להב"ח דשייך לחלק בין פרוטה ליותר מפרוטה.

מקבל קידושיה במקומה עומד ורצונו של אב ודעתו כרצונה ודעתה. עכ"ל. (וצ"ע בקידושי בתו נערה דכשאיין לה אב יש לה יד לקבל קידושיה מ"ט לא חשיב כסף באישות בע"כ דנערה).

והנה בקידושין (דף ג:) אמרינן "השתא אביה מקבל קידושיה ואיהי תשקול כספא". ופרש"י: בתמיהה. אפשר שעל חנינם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי עכ"ל.

אולם הריטב"א פירש ז"ל: כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושאל מדעתה "איהו חשוב מקנה ובע"ד וכממונא היא חשובה בענין זה". וכיון דאיהו היא מקנה לא סגי דלא להוי כספא דיליה דאי איהי חשובה בע"כ ואין האב אלא כשליח אי"כ האיך אפשר לקדשה בע"כ. עכ"ל.

ונראה דרש"י והריטב"א אזלי לשיטתיהו. דרש"י דס"ל (מהגמ' בגיטין) דגדר זכית האב בקידושי בתו הוא משום דהוי "כשליח בע"כ דבת" וה"ז כסף באישות בע"כ לכך פירש: "אפשר על חנינם זיכהו הכתוב" והיינו דוכי טרח בשליחות של חנינם. (וכבר קדמני בזה מו"ר במנחת יהודה).

אולם הריטב"א דס"ל דאין גדר זכית האב בקידושי בתו מדין שליחות בע"כ (כמש"כ בגיטין לכן כתבו דהאב חשוב "מקנה ובע"ד וכממונא היא חשובה בענין זה" עכ"ל.

והנה בס' "ברכת שמואל" כתב לבאר דברי הירושלמי דע"כ אין גדר זכוי האב בקידושי בתו מדין שליח לקבלה בע"כ דאם הוא כשליח יכול הבעל לומר לו משטה אני כן ופטור מתשלומי ביאה אלא

והנה דעת רש"י (שם ה: ד"ה כסף באישות) דאשכחן כסף בע"כ באישות שכן אב מקבל קידושין לבתו קטנה.

אולם תוס' (שם ע"א ד"ה שכן) כתב בשם ר"ת: דכיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב. עכ"ל.

והנראה בדעת רש"י דהנה כמס' גיטין (דף כא.) גרסי' ואבע"א שליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן אב מקבל גט לבתו קטנה על כרחיה. ופרש"י כדנפקא לן בכתובות (מז.) ויצאה והיתה.

מבואר בזה להדיא בגמ' דגדר זכות קבלת אב גט לבתו הוא מדין "שליחות בעל כרחיה" וילפינן לה מהקישא "דויצאה והיתה". וכיון דגדר קבלת אב קידושי בתו" הוא בגדר "שליח בע"כ" של בת. אשר לכך כתב רש"י דאשכחן "כסף באישות בע"כ של בת". ועי' רמב"ן (שם ה.) שכתב כן להדיא דזהו המקור לדעת רש"י.

ואדרבא דעת ר"ת דס"ל דלא חשיבא בע"כ צ"כ מסוגיא דגיטין הנ"ל.

וראיתי שכבר נתקשה בזה הריטב"א בגיטין (שם) ז"ל: וכ"ת דמאי שנא הכא דגבי גט חשיב לה האי קבל בע"כ וגבי קידושין דהאב מקבל קידושי בתו לא חשיב בע"כ דאלת"ה אשכחן אישות בע"כ ואנן אמרינן (קידושין ה.) כסף באישות בע"כ לא אשכחן. וי"ל דהא גבי גט כיון שיש לה יד לקבל גיטא בעודה קטנה כי השתא היכא דאין לה אב. השתא כשיש לה אב דאביה מקבל גיטא חשיב לן בע"כ. אבל גבי קידושין דבעודה קטנה אין לה יד לקבל קידושיה כלל כשהאב

וביאר בס' אור שמח (פ"ט מאישות ה"ב) דהא דאין אשה בוגרת כותבת שטר קידושין משום כי יקח ולא שתיקה עצמה הוא משום שכתב הר"ן במס' נדרים (ל). דאשה מפקרת עצמה ובעל עבדי קידושין משום "דאין לה אישות בגופא שתקנה אותה" אלא כשמפקרת עצמה בעל קא אסר לה לכו"ע. ולכך אינה יכולה לכתוב השטר "דאינה מקנה מידי". וס"ל להבבלי דאב לא עדיף מבתו לענין זה.

אולם הירושלמי ס"ל דזכות האב הוא ענין של "מכר, אצל האב שהוא בגרר בעלים עליה שעד השתא היא ברשותו להפדת נררים דע"י קידושיה הוא מעביר זכות זו לבעל והרי הוא כמוכר זכות שיש לו בשדה. ולכך ס"ל להירושלמי דאב כותבו כמוכר הכותב שטר ללוקח. עת"ד.

ואשר ע"כ ס"ל להירושלמי כיון דזכות האב בתו הוא כמכירת שדהו וזכות שיש לו בשדהו ממילא גם כסף דאתי מחמת ביאה דידיה הוה שהרי הוא חשוב כבעלים עליה.

אולם הבבלי פליג ע"ז ולדעת רש"י ה"ה כשלוחה גרידא ואינו זכאי בכסף דאתי מחמת ביאה.

וכזה מבואר שפיר הא דלא הביא הרמב"ם דינא דירושלמי דזכאי בכסף דאתי מחמת ביאה. דהבבלי באמת פליג ע"ז. ומיושב שפיר מה שהקי המקנה בק"א. דוק.

דהגדר הוא דזכוי האב הוא "כבעלים על בתו" ולכך חייב ליתן לו שכר ביאה. עכ"ד.

ולפימשנ"א א"ש מה שנטה רש"י מפירושא דירושלמי דהא בפשטות מוכח מהבבלי בגיטין (הנ"ל) דאין גדר זכוי אב בקידושי בתו מדין בעלים על בתו כשאר ממונו אלא הוא בגדר שליחות בע"כ. וא"כ לפימשנ"א הברכ"ש אינו זכאי באמת בשכר ביאה מדין כסף קידושין. אשר לכך פרש"י זכאי למוסרה לביאה בע"כ דאי היכא דזכתהו תורה בשליחותה בעצם הקידושין בע"כ כך זכתהו תורה לקדשה "בכל קנין" שירצה וכדילפינן לה בכתובות (מו): מהקישא "דהויות להדי" אך "לא חשיב כבעלים ע"ז לגבי גבית שכר ביאה".

אשר לפי"ז נתלקו הבבלי והירושלמי "לדינא". ומדוקק שפיר לשון הבבלי: הכי השתא אביה "מקבל" קידושיה ואיהי תשקול כספא. ולא קתני לישנא: "הכי השתא אביה מקנה נפשא" כלשון שאמרו שם גבי קידושי עצמה תיקדש איהי נפשה ותשקל איהו כספא דאין גדר האב כמקנה ובע"ד. אלא כשליח לקבלה בע"כ של בתו.

ונראה עוד דהירושלמי לשיטתו בזה. דהנה בבבלי (שם מ) איתא להדיא "דבעל" כותב שטר קידושין להאב.

אולם בירושלמי (פ"ק ה"ב) כתב: סדר קידושין כך הוא אני פלוני קדשתי בתי לפלוני. הא לן דס"ל להירושלמי "דהאב" כותב שטר קידושין.

הרב גדליהו טויסיג

ר"מ בישיבת ויזניץ, בני ברק

ביאורים והערות ביסוד דין פנים חדשות בשבת

וכמו"כ מזה שאנו רואים שבס"ג מהני הדרשה, אף שאין שם פנ"ח, נראה מזה שהעיקר הוא סעודה חשובה של שמחה.

אך א"כ לא הבנתי מהי האיסתפקתא של הבאה"ט לגבי פורים, הא ודאי בסעודת פורים הוי סעודה חשובה, ומחויבים אף לפטור בכרכת שהחיינו גם את סעודת פורים כידוע. גם איני מבין דלפי"ז מדוע לא יהני כלי זמר אשר מביא את החתן לידי שמחה. גם מדוע לא יהני 'דרשה' בסעודה של יום חול במקום פנ"ח. עוד יש להבין מדוע צריכים כל הראשונים להביא דברי המדרש ששבת מיקרי פנ"ח, הלא לפי הנ"ל אין זה גזירת חכמים שצריך דוקא פנ"ח, אלא זה רק אופן אחד המביא לידי שמחה א"כ ודאי שסעודת שבת הוי סעודה חשובה אף בלא הסמך של המדרש. ודוחק לומר דאנן דס"ל דאף ביו"ט מהני, באמת איו אנו צריכים לדברי המדרש.

ואם נאמר כהצד הראשון דבעי פנ"ח דוקא ובלא זה א"א לומר ברכ"ח, שפיר הביאו דברי המדרש ששבת מיקרי פנ"ח. אך א"כ צריך להבין מדוע כתבו הפוסקים שה"ה יו"ט מכח שהוי סעודה חשובה, מה איכפת לן אם הסעודה חשובה, הלא בעינן פנ"ח דוקא וליכא (וכמש"כ המאירי). גם צריך להבין מה ספיקו של הבאה"ט לגבי פורים. עוד צריך להבין מדוע מהני הדרשה בס"ג, הלא מי"מ אין כאן פנ"ח.

א. מצינו שכל הפוסקים הביאו אשר שבת נקראת פנים חדשות מדברי המדרש המובא בתוס' כתובות ז: (ד"ה והוא שבאו) מזמור שיר ליום השבת פנים חדשות באו לכאן, ומטעם זה יעויין במאירי דס"ל דיו"ט לא מהני, דבשבת יש לנו סמך משא"כ ביו"ט יעו"ש. ולהלכה פסק הטור והשו"ע בין שבת ובין יו"ט מהני, אבל רק בסעודה ראשונה ושניה של שבת, ולא בסעודה השלישית. ובסעודה שלישית או שצריך לקרות לפנ"ח או מחמת הדרשה מיחשיב כפנ"ח. גם מצינו בבאה"ט ס"ק י' המסתפק מה הדין לגבי פורים.

והנה כמש"כ בגמ' כתובות דבעינן פנ"ח יש לחקור האם צריך פנ"ח דוקא או דילמא דפנ"ח זה רק ציור ואופן דבזה יש להחתן שמחה. ואם נוכל להביאו לידי שמחה ע"י דברים אחרים שפיר הוה סעודה של שמחה ויכולים לומר ז' ברכות.

והנה לפי"ד המאירי הנ"ל אשר באמת מפקיע סעודת יו"ט אשר אינו פנ"ח לגבי חתן אנו רואים דלא שני במה שהוא סעודה חשובה של שמחה, אלא צריך פנ"ח דוקא, וכיון דעל יו"ט אין לנו סמך, לכך כתב שאינו בדין פנ"ח. משא"כ לדין דפסקינן דאף יו"ט מהני. א"כ לכאורה אנו רואים שהעיקר הוא סעודה חשובה של שמחה. ויעויין היטב בב"ח דס"ל באמת דה"ה בס"ג אם עושים סעודה חשובה דמהני.

הוא רק בבי' סעודות ובס"ג לא, הלא ודאי שקדושת השבת וחשיבותה היא במשך כל יום השבת. וא"כ כוונת הפוסקים היתה רק לגבי בחי' השניה. וא"כ דברי הזוהר והפוסקים הם תרי רעין דלא מתפרשין.

אך עדיין יש לבאר מדוע כתבו הפוסקים דה"ה ביו"ט דמהני, הלא במאירי משמע דיו"ט לא הוי פנ"ח, גם מהי האסתפקתא של הבאה"ט לגבי פורים.

ואולי יש לומר דס"ל להפוסקים הנ"ל דכיון שאנו רואים שהמדרש קורא לשבת פנ"ח מכת חשיבות היום והשמחה ס"ל לדידהו דה"ה דיש לן למילף מסברא דידן דה"ה ביו"ט, דגם בה הוי ב' הבחי' אורח חשוב, וגם סעודה חשובה. ולכן באמת מסתפק הבאה"ט דאולי גם פורים הוי ב' הבחי' הנ"ל או דילמא דלגבי פורים חסר בה בחי' הראשונה. והא מ"מ הוי יום חול.

(ב) אך אחתי צריכים להבין מדוע באמת מהני הפנ"ח של שבת, הלא הפנ"ח לא באו עבור החתן אלא עבור כלל ישראל. וזה ודאי אם ילך חתן למקום שיש שם בר מצוה עם כלי זמר ופנ"ח, ודאי שלא יוכלו לומר ברכ"ח, אף שיש שם פנ"ח, וגם שמחה, מ"מ הסעודה לא נעשית עבור החתן וגם הפנ"ח לא באו בשבילו, אלא בשביל הכר מצוה. וא"כ גם בנד"ד הסעודה לא נעשית בשבילו אלא בשביל השבת, וגם הפנ"ח לא באו בשבילו. ואולי כיון שרגילים לקרות את כל בני המשפחה לשבת שבע ברכות, וזה אינו רגיל בכל שבת א"כ הסעודה מיקרי עבור החתן. אך מ"מ עדיין צ"ע דהא סו"ס הפנ"ח לא באו עבור החתן ומדוע אפשר לומר ברכ"ח.

ומכח קרשיות הנ"ל אולי י"ל דבפנ"ח איכא תרי דיני, (א) עצם הדבר של הפנים חדשות בחי' התחדשות. (ב) השמחה היוצאת מכת הפנ"ח.

ומשום כך בשתי הסעודות של שבת, הואיל ויש בהם ב' בחינות הנ"ל, (א) שבא לכאן אורח חדש — השבת. (ב) שמחה היוצאת מכת הפנ"ח כיון דהוי סעודה חשובה לכן מהני, משא"כ בס"ג אף שגם בסעודה זו יש בה הבחי' הא', דהיינו ביאת האורח — השבת, מ"מ הכחי' השניה, ליכא כיון ראינה סעודה חשובה. לפי"ז יובן היטב מש"כ הב"ח דאם גם בס"ג עושים סעודה חשובה יכולים באמת לומר ברכ"ח, גם יובן לפי"ז מה דמהני הדרשה בס"ג דוקא. כיון דעתה יש בה ב' הבחי'. (א) ביאת האורח — השבת (ב) השמחה היוצאת מכת הדרשה. משא"כ דרשה כשאר ימות החול. אף שיש כאן בחי' השניה מ"מ בחי' הראשונה חסרה. ובזה יובן גם מה דלא מהני כלי זמר, דגם בזה יש רק בחי' השניה ולא הראשונה.

ואם נניס אנו כזה, לא הבנתי דברי הפת"ש בס"ק ט"ז כמה שהביא בשם שו"ת רמ"ע מפאנו סי' מ' בשם הזוהר אשר גם ס"ג מיקרי פנ"ח ע"פ הסוד, ע"כ. ומשמע כאילו דברי הזוהר הם נגד מה שאנו פוסקים, אך להג"ל י"ל דגם לדין הוי ס"ג פנ"ח, אך זה רק לחלק הבחי' הראשונה. משא"כ לגבי הבחי' השניה בזה הוא שכתבו הפוסקים דסעודה ג' לא מיקרי סעודה חשובה, ולכך הצריכו או שיעשו גם בס"ג סעודה חשובה, או לדרוש דרשה.

ודברים אלו לכאורה מוכרחים. דאיך אפשר לומר דחשיבות האורח של שבת



הרב פלטיאל גרוס

רא"כ להוראה "אורח דעה"

ירושלים עידה"ק ת"ז

מצוה מאנין בהלכתה

(וברור בענין המחיצות וטעם שאין מחיצה בחופה)

והנה ענין המחיצה במקדש מבואר במסכת סוכה (פ"ה — משנה ב') גבי שמחת בית השואבה, ושם כתוב לאמר: ומתקנין שם תיקון גדול, ע"כ, ובפירוש המשניות להרמב"ם כתב: תיקון גדול — ר"ל גדול התועלת, והוא כי העם היו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים, ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים, עכ"ל הרמב"ם.

וכן מצאתי בתוס' הרא"ש, ובמרדכי (סנהדרין כ.). שכתבו דהטעם לעשיית הגזוטרותא הוי כדי שלא יסתכלו בנשים, וז"ל המרדכי (שם): אשכחן פרק החליל (סוכה ג"א.) שהקיפוה עזרת נשים גזוטרותא "כדי שלא יסתכלו בנשים", עכ"ל, ובתוס' הרא"ש (סנהדרין ב.). כתב: אע"ג דבפרק החליל (סוכה ג"א.) קאמרי דהקיפו עזרת נשים גזוטרותא "כדי שלא יסתכלו בנשים", הכא ליכא למיחש דשעת צער הוא, עכ"ל. ובפסקי רבינו ישעיה מטראני (סוכה נ"א): כתב: מאי תיקון גדול וכו', הנשים יראו השמחה מלמעלה, והאנשים יעמדו למטה בעזרה, ולא יוכלו האנשים "להביט" בנשים, שהיו מחיצות סביב ועשויות כמין סרוגי חלונות, וכו', עכ"ל, (העתקתי הלשון משו"ת באר משה ח"ד — סי' קמ"ז, כי לא היה המקור לפני.) ובתוס' יו"ט (סוכה פ"ה מ"ב) כתב: פירש הרמב"ם כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים, והדין עמו, וכו', ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביא לירי קלות ראש, כי הוא ימשול בך כתיב, ועוד משום קישוי לדעת, ושמא יראה קרי, כל שכן בחצרות בית ה', עכ"ל.

והוי שעשו המחיצה וההבדלה במקדש באופן שתחיד הנשים לגמרי, כדי שלא יוכלו האנשים להסתכל בהם, ולא יבואו

מאז ומקדם ונהיין בהרבה מקומות במחנינו שבהגיע עת דודים וזוכים להכניס את צאצאינו לחופה וקידושין ואחר הסעודת מצוה מתיישבים בני המשפחה ואורחים ל"מצוה טאנין". והרבה מערערים ע"ז ואומרים שקשה מאוד לקרותה "מצוה" (אלא בלשון סגי נהור). ומדי חוקרי כזה נודע לי שהנושא כבר נתברר ונתלבן לעומקה ולרוחבה ע"י הרה"ג מוה"ר זאב שכתב שליט"א מ"ב"ב חתן הגה"צ מטשאבא-לונדון זצ"ל, ובפנותי אליו נהג כי טובת עין ומסר לי את מה שהעלה על הכתב בהאי עניינא. והנני מביאה בזה כתבו ולשונו.

.א

הנה מקור הדבר שצריך לעשות מחיצה בין אנשים לנשים הוא משום שבבית המקדש היו עושים כן בשמחת בית השואבה, כדי שלא יוכלו הגברים לראות את הנשים ולא יכשלו בכמה איסורים, ובגמ' (סוכה ג"א.) מבואר שעשיית מחיצת ההפרדה הוא חיוב גמור מדברי קבלה, כאשר יבואר להלן.

ועוד, שאף ללא החיוב מדברי קבלה, יש חיוב לעשות המחיצה משום שהוא תקנה ומנהג [למגדרי מילתא מאיסורא] שנתפשט איסורו בכל ישראל, והוי דין גמור שאין שום ב"ד יכול להתירו, ואפילו יבוא אליהו אין שומעין לו כדאיתא בגמ' (יבמות ק"ב.), והעובר ומשתתף באסיפה שאין בה מחיצה כד"ל, חזין מאיסור הסתכלות שהוא מדאורייתא, כמו שנתבאר (בספרינו במקום אחר באורך). עוד עובר בכל יחל, ובכל תיטוש תורת אמן, ובלא תסוד, כמו שנתבאר שם לענין שאר מנהגים ותקנות.

ומה לעתיד לבוא שעוסקין בהספד ונהמצטער אינו מיקל ראשו מדר, רש"י]. ואין יצר הרע שולט בהם, אמרה תורה אנשים ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה (וקרובה לקלות ראש, רש"י) ייצא הרע שולט בהם על אחת כמה וכמה, ע"כ בגמ'.
 ומוכח בזה מהגמ' דחייב גמור מדברי קבלה לעשות הגזוטרטא במקום שיש קיבוץ אנשים ונשים, עד שהותר משום זה לעבור על איסור (מדברי קבלה) דהכל בכתב, ונבמקום כינוס בלא שמחה, יש רק ק"ו אחד — דיצה"ר שולט].

יש לעיין בהאי שמעתתא בשבעה דברים.
 א. למה לא עשו הגזוטרטא מתחילה, אם מותר לעבור על איסור דהכל בכתב כדי לעשות גדר בישראל.

ב. אחר שראו חכמים שהיו באים אנשים לידי קלות ראש, אם כן מה הועילו על ידי שהפכו סדר הנשים מבפנים לבחוץ, ומעיקרא מאי קסברו להועיל בשינוי זה, הרי לבסוף ראו ברור שעדיין היו באים לקלות ראש, ומשום כך הוצרכו לבסוף לעשות הגזוטרטא.

ג. גם יש להבין מדוע נתמעט הקלות ראש אחר שהוציאו הנשים לבחוץ אף שלכאורה לא נשתנה כאן שינוי יסודי.

ד. למה לא נזכר בגמ' שעשו מחיצה לגזוטרטא כדי שלא יוכלו לראות את הנשים, והאם אפשר ללמוד מזה — שבאמת לא היה מחיצה, רק מעקה, כדי למנוע נפילה.

ה. גם יש להבין לשון "תיקון גדול", רמשמע שהוא תיקון מושלם, ואם עדיין אפשר לראות את הנשים, אם כן איזה שלמות יש בתיקון כזה, ולמה יקראו לו תיקון גדול.

ו. וביותר קשה איך יתכן שבאו לקלות ראש (בשמחת בית השואבה) עד שהוצרכו לבנות הגזוטרטא ולעבור על איסור דהכל

לקלות ראש והרהורי עבירה, ופשוט שלא די בהבדלת מקום בלבד אם יש עדיין אפשרות להסתכל בנשים, כגון שאין המחיצה גבוהה מעל ראשי הנשים].

ובגמ' (סוכה נ"א): מבואר: מאי תיקון גדול, א"ר אלעזר כמותה ששינו חלקה היתה בראשונה [העזרת נשים, ולא היו זיוני יוצאין מן הכתלים, רש"י] והקיפוה גזוטרטא, והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה, (-היינו מתחת לגזוטרטא כשטח העזרת נשים), ופירש"י: והקיפוה גזוטרטא, נמנו זיוני בכתלים בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדרין שם גזוטרטאות לזוחים שקורין בלאגן, כדי שיהיו נשים עומרות שם בשמחת בית השואבה ורואות, וזהו תיקון גדול דקתני מתניתין שמתקינן בכל שנה, עכ"ל רש"י, וכ"כ הרא"ש (בפירושו למסכת מדות פ"ב מ"ה), וכ"כ הר"ש (שם), דחומת העזרה היתה חלקה, ואח"כ בנו בה גזוטרטא, עיי"ש.

ועוד איתא שם: תנו רבנן בראשונה (היינו בכית ראשון, עזרת הכנים) היו נשים מבפנים [בעזרת נשים, רש"י] ואנשים מבחוץ [בדרכה של הר הבית ובחיל, רש"י] והיו באים לידי קלות ראש (כי האנשים היו רואים את הנשים דרך שער העזרה המזרחי, הנמצא בין החיל לעזרת נשים) התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, (היינו הנשים בחיל ובהר הבית, והאנשים בעזרת נשים), ועדיין היו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה (מקופות במחיצת הגזוטרטא) ואנשים מלמטה, [ופריך הגמ'] והיכי עביד הכי [שהוסיפו ושינו על בנין שלמה, רש"י] והכתוב (בדברי הימים א' כ"ח-י"ט) [גבי דוד כשציוה את שלמה על חבנית הבית, רש"י] הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל [כל מלאכת התבנית שהודיעו הקב"ה על ידי גד החוזה ונתן הנביא, רש"י]. אמר רב קרא אשכחו ודרוש, [שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבואו לידי קלקול, רש"י] (זכריה י"ב-י"ב): וספרה הארץ משפחות לבד, משפחת בית דוד לבד, ונשיהם לבד וגו', אמרו והלא דברים ק"ו,

1. ועי' בסו"ת לתורת נתן (ח"א — ט"ו ג"ט — מאות א' עד אות ר') הסבר נאה למה יצטרכו מחיצה גם לעתיד לבוא, אחר שלא יהיה שולט בהם יצה"ר.

לומר דבמספד גדול הנזכר שם לא שיין שיעשו מחיצות, רק שיתרחקו באופן שלא יתערבו כלל אלו עם אלו, ומוזה למדו שכשם קרובים שיחזיבו לעשות מחיצה אף כשעובדים על איסור דהכל בכתב, א"כ נראה יותר שהמחיצה היא כדי שלא יסתכלו בנשים, שהרי בשביל שלא יתערבו בפועל ממש די במה שהיו הנשים בתחילה בפנים (בעזרת נשים) ואנשים מבחוץ (בחיל והר הבית) שהם בהפרש גובה ו' אמות וקיר או מעקה, ועל עשר אמות של השער די בשומרים שלא יתערבו, ולמה היו צריכים לעשות תיקון גדול יותר עד שהוכרחו להוסיף בבנין ולעבור על איסור דהכל בכתב, אבל אם עשו המחיצה בגזוטרטא כדי שלא יסתכלו בנשים מובן הרבר היטב, כיון שבעשר אמות של השער עדיין יכלו להסתכל בנשים, אבל בגזוטרטא עם מחיצה הוגנת המסתרת את הנשים עשו תיקון גדול וגדר בישראל מה שלא יכלו לעשות בלי בנין, כי שומרים לא יכולים רק למנוע תערובת בפועל, אבל לא להסתיר מהסתכלות, שלזה צריכים מחיצה דוקא.

וליישב כל זה נראה בס"ד ברור, דמה שלא עשו הגזוטרטא מתחילה הרי דבר פשוט, דהרי הנשים היו בתחילה נמצאות בפנים (בעז"ג) שיש לה כתלים סביב סביב, כמשי"כ רש"י (בסוכה נ"א): והרא"ש (במדות פ"ב-מ"ה) והר"ש שם, [שהרי כתבו שמתחילה חלקים היו כתלי העזרת נשים בלא זיזין, א"כ הרי היו כתלים סביב העזרת נשים], והאנשים שעמדו בהרי הבית ובחיל היו נמוכים מהעזרת נשים ו' אמות, (שהם 2.88 מטרים), כמבואר במסכת מדות (פ"ב-מ"ג) דייב מעלות היו בחיל כדי לעלות לעזרת נשים, ורום המעלה חצי אמה, עיי"ש, [וא"כ העזרת נשים היתה כמו גזוטרטא ביחס לחיל] ומשום פתח העזרת נשים המזוהי (שהבדיל בין החיל והעזרת נשים) בלבדו, שהוא גבוה שש אמות מהחיל, [ורחבו עשר אמות, כמבואר במדות פ"ב-מ"ג] לא חששו כל כך, משום שהוא חלק קטן מאד מהעזרת, וגם כדורות הראשונים לא עלה על דעת הבאים במקדש ה' לשאוב

בכתב, בזמן שקלות ראש במקדש הוא דבר שאסור כל השנה², וכפרט שבמשנה (מדות פ"ב-מ"ה) מפורש כתוב דעשיית הגזוטרטא הייתה כדי שלא יהיו מעורבין, אם כן קשה מאד איך יתכן שיתערבו אנשים ונשים בפועל, הלא יכולין היו להעמיד שומרים שלא יניחו לאנשים להתערב בנשים, וכן מפורש ברמב"ם (הלכות יו"ט - פ"ו - הכ"א) ובטור (ארו"ח - תקכ"ט) שחייבים בית דין להעמיד שומרים ברגלים שיהיו משוטטים ומחפשים בגנות ובפרדסים ועל הגהרות שלא יתקצבו שם אנשים ונשים, עיי"ש, ואם כן כל שכן שהעמידו שוטרים בבית המקדש שלא יתקצבו אנשים ונשים בתערובת, ובפרט לפירשי הרא"ש והר"ש (במדות) שהעזרת נשים היתה מוקפת בכותל, א"כ השומרים היו צריכים לשמור רק על הפתח של השער (שוחבו עשר אמות) בלבד, ולמה היו צריכים לבנות הגזוטרטא [באורך תק"מ אמות] ולעבור על איסור דהכל בכתב, ובשלמא לפירוש הרמב"ם (בסוכה) והתוס' הרא"ש, והמרדכי (בסנהדרין) שכתבו דכל עשיית הגזוטרטא הייתה כדי שלא יסתכלו בנשים, נחא, שהרי לא יתכן להעמיד שומרים שלא יסתכלו, אלא רק מחיצה יכולה למנוע הסתכלות, לכן היו צריכים לבסוף לעשות הגזוטרטא באופן שלא יסתכלו, והנשים יוכלו לראות, אבל אם "שלא יתערבו" הכוונה שלא יתערבו בפועל, קשה מאד, איך יתכן להתערב ממש כשיש שומרים.

ז. ועוד קשה איך למדו בגמ' סוכה מקרא דוספדה הארץ משפחת לבד, משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד - שצריך לעשות מחיצה במקדש, הלא מקרא דוספדה משמע רק שהיו אנשים לחוד ונשים לחוד, ואין התירו על סמך זה לבנות גזוטרטא במקדש ולעבור על איסור דהכל בכתב, ואם תמצי

2. כמפורש במסכת ברכות (פ"ט - מ"ה) לא יקל אם ראשו כנגד שער המזרח וכו', עיי"ש, וברמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו - ה"ה) כתב: "ומהלך באימה וברעה ורעה, שנאמר בבית אלוהיך נהלך ברגש, עביל, וכתוס' יו"ט (שם) הביא קרא דמקדשי תיראו, כי ה' שוכן בציון, עיי"ש.

קדושה וטהרה להסתכל אז בנשים, וק"ו ממצות יבום, שאף בעשיית מעשה לא עלה על דעתם להתכונן לשם נוי, אולם אחר כך נשנתו הדררות, כראיתא ביבמות ל"ט:].

אבל אחר שראו שנמצאו אנשים שבעבור הסתכלות לעבר פתח העזרת נשים (הגבוה ו' אמות מהחיל) באו לקלות ראש⁴, החליפו מעמד הנשים לחוץ והאנשים בפנים, כדי שהנשים יהיו מאחוריהם, וכזה יש מעלה, כראיתא בתוס' ר"ה נשים (סנהדרים כ"ו) דכשהנשים מאחריהם אין מסתכלין האנשים בהם, עיי"ש, ובאמת אחר כך נתמעט הקלות ראש משום זה כדמשמע בגמ', משום שלא היו מסתכלין לאחוריהם כל כך, אבל עדיין היו באים כמה אנשים הסמוכים לפתח לקלות ראש, ולכן הוצרכו לתקן הגזוטרטא, ובהכרח הקלות ראש היה ענין ההסתכלות בנשים, ולא תעורבת גופים, שהרי השומרים לא הניחו הדבר, כמו שנבאר לעיל⁵.

ונחזו אנן האי גזוטרטא היכי מיירי, אי מיירי שהיתה הגזוטרטא עם מעקה של י' טפחים גובה בלבד, כדי שלא יפול הגופל, והנשים היו רואות למעלה את השממה, א"כ מה הועילו חכמים בתקנת הגזוטרטא, הלא בכה"ג גרוע עשרת מוגים מקודם לכן, שהרי בתחילה כשהיו הנשים בעזרת נשים והאנשים בהר הבית ובחיל ג"כ היו הנשים כבר למעלה — והאנשים למטה (בהפרש גובה של ר' אמות), ואדרבה היה עוד מעלה גדולה שאי אפשר היה לראות הנשים כי אם בפתח העזרת הנשים בלבד (שרוחבו רק עשר אמות) שהרי השאר היה מוקף בכתלים, וכאן בגזוטרטא (אם עשו רק מעקה) היה אפשר לראות את כל הנשים לכל אורך הגזוטרטא [שהוא קל"ה אמות מד' צדדין, ובהס"כ תק"מ אמות], ואין יקראו לזה בגמרא תיקון גדול, הלא אין לך קלקול גדול מזה, שבמקום שיכלו לראות רק

עשר אמות יוכלו מעתה לראות תק"מ אמות, ואיך יעברו על איסור הדכל בכתב בשביל קלקול גדול כזה. אלא ודאי פשוט וברור שעשו מחיצה הוגנת שתחסיר את הנשים לגמרי שלא יהיו נראות כלל להעומדים למטה, וכזה ודאי יש מעלה לגזוטרטא יותר מקודם לכן, ועוד מעלה היה למחיצת הגזוטרטא שהיתה עשויה באופן שהנשים היו "רואות" — ואינן נראות", והוא כעין מחיצות העזרת נשים המקובלות ונהוגות בינינו מדור דור, וכאשר יתבאר להלן (באות ב') בפירוש הרמב"ם והמאירי, עיי"ש.

ומה שלא נכתב בפירוש שעשו מחיצה לגזוטרטא, ובאיהו אופן היה המחיצה, אינו קשה כלל, שהרי מצינו כמה פעמים בש"ס ענינים שנכתבו בקצרה ולא נתפרש בהם פרטים שהיו פשוטים בזמן הש"ס, ועוד דכאן בגמ' לא באו להשימענו אלא עיקר החידוש מה שהוסיפו על הבנין שזה באמת אסור מהכתוב הדכל בכתב וגו', ורק משום שראו שאי אפשר לתקן באופן אחר לכן עשו הגזוטרטא, וסמכו עצמם על הכתוב (בזכריה י"ב-י"ב) דוספרה וגו', אבל ביתר הפרטים מה שנעשה בפנים בסידור עמידת הנשים ואופן המחיצה לא ראו צורך לפרט לרוב פשיטותו, וכודאי עשו כל טעדיקי כדי לגדור גדר בפני העזרה, וממילא נשמע ממה שאמרו שעשו תיקון גדול דכודאי עשו התיקון בשלימות האפשרית דבר ולא חצי דבר, שהרי בכל פעם עשו תיקון יותר גדול מקודמו, ותיקון הגזוטרטא משמע שהיה תיקון גדול בשלימות, שהרי היה התיקון האחרון כמבואר בגמ' סוכה, ומפירוש להראי בפירוש המשניות להרמב"ם, בתוס' הרא"ש, ובמדרכי, ובתורי"ט, שתיקון הגזוטרטא היה "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים", ובאמת המסתכלים בנשים המה כמעורבין ביניהם, וכמו שאבאר להלן (אות ב') באורך.

3. ועי' ברש"י (מגילה כ"ח.) גבי הא דבית המנסת אין נוהגין בתוך קלות ראש, אין אוכלין וכו', ואין מטילין ואין נכנסין בהם חמה מפני החמה וכו', ופירוש"י שם, דכולהו פירושא דקלות ראש הן, לשון קלות, שמקילין אותה, עיי"ש, וא"כ המסתכלים בנשים והרהורי עבירה כדאי מקרי קלות ראש.

4. כמש"כ רש"י (סוכה נ"א:): כדי שהיו נשים עומדות שם כשמחצת בית השואבה "ורואות", עכ"ל רש"י.

ב.

ועשר רוחב הפתח, ופי אמות עם כותל
ממש]⁶.

ב. ממה שכתב הרמב"ם: דנתבאר בסוכה
(ג"א: שבה) היינו בעזרת נשים) הייתה
הכניסה לשמחה בימי החג, ומיראה שמה
יתעברו הנשים בין האנשים הקיפו אותה וכו',
עיי"ש, משמע לכאורא דגם האנשים וגם
הנשים נכנסו לעזרת נשים, וכולם היו בגובה
שוה, שהרי כתב "שבה היחה הכניסה לשמחה
בימי החג", היינו הכניסה הכללית, עד שהיה
חשש שמה יתעברו, וזה לא יתכן שיתעברו
בפועל רק אם היו בקרקע שוה, [ולפי זה
מש"כ בגמ' (סוכה ג"א:)] שבתחילה היו
הנשים מבפנים ואנשים מבחוץ, ואחר כך
הפכו הסדר, מיירי הכל בעזרת נשים עצמה,
ולבפנים היינו לצד פנים — שע"י עזרת
ישראל, ולבחוץ היינו לצד חוץ — שהוא ע"י
החיל] אך קשה על זה מאד, דאם כן מה
הועילו חכמים בהוצאת הנשים לצד חוץ
[כמבואר בגמ' שם] הרי לענין חשש שמה
יתעברו לא נשתנה כאן כלום, כשנשים
ואנשים בקרקע שוה וברוחק גדול, ומעיקרא
מא קטבור לחקן בשנינו זה, אלא ודאי צריך
לומר דמיירי הנשים היו בעזרת נשים
והאנשים בהר הבית ובחיל כמשי"כ רש"י
ז"ל, (שהרי החילוק בין רש"י להרמב"ם הוא
רק אם היה כותל מקיף לעזרת נשים, ולא
בפי' הגמ' בסוכה) ואם כן איך יתכן
שיתעברו או שיעזו זה בזה הרי הפי"ד
ביניהם גובהה של ו' אמות (כמבואר במדות
פ"ב-מ"ג, וברמב"ם הלכות בית הבחירה
פ"ו-ה"א), וכן מעקה כדי למנוע נפילה,
ובפתח שרוחבו עשר אמות העמידו ב"ד
שוטרים שלא יתעברו האנשים בנשים,
כמפורש ברמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו-הכ"א).

ג. מהיכן למד הרמב"ם שפירוש גוזזטרא
היינו שקופים אטומים, ושעשו בהם (בשקופים
אטומים) כמין מעלות כדי שיביטו מהן
הנשים.

6. דבמשה שם מפורש שהלכות לא היו
מקודות, א"כ כותל כודאי היה להם. דאם הכל פרוץ גם
בלא כותל אי"כ לישכה מנין.

אמנם עדיין יש לעיין בפירוש הרמב"ם
(מדות פ"ב-מ"ה), ובפי' המאירי (שם),
שפירשו האי גוזזטרא באופן אחר מפירוש"י,
הרא"ש, והר"ש, וז"ל הרמב"ם (שם): וענין
חלקה — שהיתה פרוצה ואין כותל מקיף
לה, וכבר נתבאר בסוף סוכה (ג"א: שבה
הייתה הכניסה לשמחה בימי החג, ומיראה
שמה יתעברו הנשים בין האנשים הקיפו אותה
"בשקופין אטומים"⁵, ועשו "בהם" כמין
מעלות כדי שיביטו מהן הנשים בשעת כניסת
ישראל לשמחת בית השואבה שם כמו
שבאר בסוף סוכה, עכ"ל, וז"ל הרמב"ם
(בסוף סוכה פ"ה-מ"ב): תיקון גדול — ר"ל
גדול התועלת, והוא כי העם היו מתקנים
מקום לאנשים ומקום לנשים, ומקום הנשים
למעלה ממקום האנשים, "כדי שלא יסתכלו
האנשים בנשים", עכ"ל הרמב"ם.

וצריך להבין בדברי הרמב"ם ו' דברים.

א. איך יכול להיות שהעזרת נשים היתה
בתחילה חלקה לגמרי בלא שום כותל, הרי
כדי שלא יפלו הנשים מהעזרת נשים — לחיל
[שהוא גובה ו' אמות] כודאי היה צריך לכל
הפחות לעשות מעקה, וכמו שכתב החו"ס
יו"ט שם להרי"א, (וע"י חו"מ — תכ"ז-ח),
[ובאמת מפורש כמשנה שרוב האורך של
העזרת נשים היה בו גם כותל, שהרי מפורש
במדות (פ"ב-מ"ה) דעזרת נשים היה ארכה
(ורחבה) קל"ה אמות, וד' לישכות במקצועותיה
של מ' על מ' אמות, עיי"ש, וכשתחסיר
מקל"ה אמה שבין העזרת נשים והחיל — ב'
ובפחות, דהיינו פ' אמות של ב' לישכות,
תמצא שרק מ"ה אמות מגודרות במעקה,

5. ובספר מלכים א' (ו'-ר) כתוב: ויעש לבית
חלוני "שקופים אטומים", ופירש"י: שקופים אטומים,
רבוחינו פירוש (פתוחים פ"ו): שקופים לשון ראה
ופתחה ההשקפה פתוחים מבחוץ ואטומים מבפנים, קצרים
מכפנים שלא בדרך שאר חלונות אחרות העשויות
למאור, להראות שאינו צריך לאורה, עכ"ל רש"י.
וברד"ק כתב: שקופים אטומים, חרגם יונתן פתיון מלגיו
החתין מלברא; (פתוחים מבחוץ וסחומים מבפנים), וכו',
עכ"ל, וכ"כ במצודות, עיי"ש.

עכ"ד הרמב"ן, וא"כ בעזרה שהיה מן הניסים — עומדים צופים ומשתחווים רווחים אין הותר להם לסמוך יותר על הרבות בניסים — לעשות מקום צר כל כך מהכיל, וגם בחיזוק גדול שעשו לבסוף לא אמרו במשנה וגמ' אלא גוזזטרא, וגוזזטרא אינו בנין על הקרקע, ואינו ממעט מהשטח כלל, אלא כמו שכתב הרמב"ם עצמו (בערוכין פרק ח') שגוזזטרא הוא דבר מקורה יוצא מן הכותל, וכן פירשו כל המפרשים, ואם כן איך יתכן למעט בשטח העזרת נשים בזמן שיש עצה אחרת טובה הימנה שאינה ממעטת מקום כלל.

ו. ועוד דלכאורה נראה שהרמב"ם סותר דברי עצמו, דהרי בפ"י המשניות לסוכה (פרק ה') כתב דהתיקון גדול דגוזזטרא היה "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים", ובהלכות בית הבחירה (פ"ה ה"ט) וכן בהלכות לולב (פ"ח ה"ב) כתב הרמב"ם דעשיית הגוזזטרא היתה "כדי שלא יתערבו אנשים ונשים", ובפ"י המשניות למדות (פ"ב מ"ה) לכאורה סותר עצמו שנית, שהרי בטעם הגוזזטרא כתב גם כן שלא יהיו מעורבים, וגם ענין השקופים אטומים כמין מעלות כדי שיוכלו הנשים לראות, ומסיים בתיבות: "כמו שאבאר בסוף סוכה", ששם כתב להדיא דטעם הגוזזטרא הוי כדי שלא יסתכלו בנשים, והוא משלים ביאור ענין דשקופים אטומים, שתפקידם כפול, היינו שקופים לנשים, ואטומים לאנשים — כדי שלא יוכלו לראות את הנשים.

לכן נראה לפרש דברי הרמב"ם באופן אחר, ובס"ד הכל על מקומו יבוא בשלום, דהנה בתחילה חלקה היתה השקופים אטומים, וחלקה פירוש שלא היה כותל מקיפה אלא מעקה בלבד (שגובהו ו' טפחים, ועי' בחי"מ — סי' תכ"ז סעי' ה'), וכמש"כ התוס' יו"ט להדיא שהיה שם מעקה, ופשוט שהנשים

ד. אם לא היה שום מחיצה מעל מעקה הגוזזטרא אם כן לשם מה היו צריכים להגיע לעצה של שקופים אטומים כמין מעלות — כדי שיוכלו הנשים לראות השמחה, הלא כשאין שום מחיצה מעל מעקה הגוזזטרא יכולות הנשים לראות השמחה היטב בלי שום עיצות, ורק אם היה מחיצה כדי להסתיר הנשים מעיני האנשים רק אז צריך עצה לנשים איך שיוכלו בכל זאת לראות השמחה.

ה. ועוד דלפירוש שקופים אטומים וכו', לא משמע כלל שהיו הנשים בגובה, אלא רק שהיה מחיצה של שקופים אטומים על הקרקע בשטח העזרת נשים, אך בגמ' סוכה (נ"א:) במשנה דמרות (פ"ב מ"ה) מפורש להדיא שהנשים היו למעלה, ונהיינו שהגוזזטרא היתה בגובה דוקא.

וגם לא מסתבר כלל שימעטו כל כך מקום האנשים בשטח העזרת נשים ע"י העמדת גג הנשים שם מכל צד, דהרי בגמ' (סוכה) מבואר שהקיפו בגוזזטרא סביב כל העזרת נשים, ולא יתכן להצר לישראל כל כך, שהרי בלאו הכי היו עומדים צופים מחמת דוחק ריבוי העם העולים לרגל, ובפרט בשמחה בית השואבה שאמרו חז"ל (סוכה נ"א. במשנה) מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו, ובגמ' (פסחים ס"ד:) איתא דרפס אחת ביקש אגריפס המלך לידע אוכלסי ישראל וראה בפסחים שנטל כוליא מכל אחד והיה כפליים כיוצא מצרים חזק מטמא ושהיה בדרך רחוקה, ואין לך פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה בני אדם, ונמצא שהיו אוכלסי ישראל הרבה מאות רבבות, וכל שטח העזרת נשים שהיה קל"ה על קלי"ה אמה (למעט ד' לשכות של מ' על מ' אמה כל אחת)⁷ ואין די לכך אלא בדרך נס ופלא, וכתב הרמב"ן בפרשת נח (בראשית ו' י"ט) שברוך הטבע לא היה מקום בתיבה להחזיק את כל המובא לשם, אבל היה בדרך נס שהחזיק המועט את המורבה, ואם תאמר יעשנה קטנה ויסמוך על הנס, אבל עשו אותה גדולה למעט בנס, כי כן הדרך בכל הניסים שבחזרה או בנביאים שיש לעשות כל אשר ביד האדם לעשות, והשאר יהיה בידי שמים,

7. ונמצא שכל שטח העזרת נשים הוא כסה"כ 3830.4 מטר מרובע, להסריע והפסיקים כ"ב, שהיו קל"ה על קל"ה אמה 4199.04 ממ"ר, ושטח הדי לשכות הוא 368.64 ממ"ר, וכשנמנית המעורת נשים שטח הדי לשכות נמצא ששטח העזרת נשים הוא כסה"כ 3830.4 ממ"ר.

נקבים", עיי"ש, והוא כעין מחיצות העזרת נשים המקובלות בידינו מדור דור בכל תפוצות ישראל, והטעם כדי שלא יבואו לקלות ראש עיי' הסתכלות בנשים, וכמו שכתב הרמב"ם להדיא בפירושו המשניות שלו למסכת סוכה, ובתוס' הרא"ש, ובמרדכי לסנהדרין, עיי"ש.

ומש"כ הרמב"ם במדות (פ"ב-מ"ה): כדי שלא יתערבו, הגה גם בלשון המשנה (שם) כתובלשון זה שלא יהיו "מעורבין", אבל אין בזה שום סתירה להרמב"ם בפירושו המשניות [בסוכה], והתוס' יו"ט (שם), ולתוס' הרא"ש, והמרדכי (בסנהדרין), שכתבו דהטעם הוא כדי שלא יסתכלו בנשים, וגם הרמב"ם אינו סותר עצמו בזה כלל, שהרי על כרחך אין כוונת המשנה על תערובת ממש, כי מעולם לא היו באותה חצר, כמו שאמרו בגמ' שהיו הנשים מבפנים והאנשים מבחוץ, או אח"כ בהיפך-בהפרש גובה ו' אמות ביניהם, ובפתח היו שומרים שלא הינחו להתערב בפועל, כמפורש ברמב"ם (הלכות יו"ט פ"ו-כ"א), אלא ודאי פשוט דעיי' הסתכלות והרהור בנשים שבאים עיי' זה לקלות ראש נחשבין בכך כמעורבים, שהרי דעותיהם מעורבות, ועיי' בטור (או"ח - סי' ר"מ) שמפרש מה שאמרו בש"ס (נדרים כ'): "בני ערבוביה" - שמשמש עם אשתו ונתן דעתו על אחרת אפילו שתיהן נשיר, והרי שמוכיל המחשבה בלבד, אף שלא היה או שום הסתכלות ולא היתה כלל באותה רשות, מכל מקום עיי' הרהור המחשבה בלבד נקרא ערבוביה, וכך כאן קראו להסתכלות והרהורים שנמשך דעתו אחריהם - תערובת.

וגדולה מזו כתב רבינו הרמב"ן [בתחילת חידושו למסכת עירובין], שנתקשה (שם) טובא למי' דתחומין דאורייתא, (ר"ע ור"מ), האיך מועיל העירוב לעבור על איסור דאורייתא, דבשלמא למי' דתחומין דרבנן, הם אמרו והם אמרו, וכן במערב ברגליו אפשר שהוא מן התורה, לפי שהוא קונה שביחתו במקום רגליו, וכאן הוא מקומו, אבל עירוב הפת אין הוא מועיל מן התורה, וניחא ליה לבסוף משום די"ל דחכמים סבורין דכיון

— ורק הנשים היו בתחילה בפנים — היינו בעזרת נשים, והאנשים בחוץ — היינו בהר הבית ובחיל, וכיון שהיו באין לקלות ראש משום שהיו רואין את הנשים מעל מחיצת המעקה של העזרת נשים (שהייתה גבוהה מהם ו' אמות — וי' טפחים דמעקה), לכן התקינו שיהיו האנשים בפנים בשקופים אטומים, והנשים מאחוריהם — בהר הבית ובחיל, ותועלת הדבר כמש"כ לעיל (באוח א') מתוס' (סנהדרין כ'): דכשהנשים מאחוריהם אין מסתכלין האנשים בהם כל כך, שהרי אותם שעמדו סמוך לפתח השער הסתכלו בדרך כלל למרכז השקופים אטומים כדי לראות שם הירקודים של החסידים ואנשי מעשה, והנשים היו מאחוריהם בחיל ובהר הבית, אבל כיון שעדיין היו באים לירי קלות ראש, כי יכלו להפנות ראשם לחיל לכן התקינו הגוזוטרא, [ומכיון שלא היו מעורבים בפועל כלל — גם בתחילה, אלא עמדו ברשויות נפרדות בהפרש גובה ניכר — כמו גוזוטרא, על כן בהכרח תכלית הגוזוטרא ששעו לבסוף היתה רק כדי למנוע הסתכלות בנשים, דאם לא כן לא היו עוברין על איסור ההכל בכתב, ולשון "מעורבין" יתבאר בס"ד [להלן].]

אך לדעת הרמב"ם נראה, דכשעשו לבסוף תיקון הגוזוטרא והחזירו הנשים לעזרת נשים כמו שהיה בתחילה, כדי שיהיה מקום הנשים למעלה כמפורש במשנה מדות [ולא מיעטו משטח העזרת נשים כלום], רק על מעקה הגוזוטרא הקימו מחיצה סביב העזרת נשים כדי שיהיו הנשים רואות ואינן נראות כלל, [וזהו התיקון גדול שעשו יותר מקודם לכן, והוצרכו משום כך לעבור על איסור ההכל בכתב] ומשום הכי היה צריך שיהיו המחיצות שעל המעקה סביב "שקופים אטומים", והיינו שהיו שקופים לנשים, ואטומים לאנשים, ואופן עשייתם היה כעין מעלות סולם סמוכות זה לזה כדי שיוכלו הנשים להביט מן כשעת כניסת ישראל לשמחה, ולא היו נראות כלל, וזכה הוי באמת תיקון גדול בשלימות.

גם המאירי כתב לפרש האי גוזוטרא שהיא "מחיצה כעין שבכה שיש בה

אלא ודאי הכרח לומר שכל תיקון הגוזוטרא היה רק כרי שלא יסתכלו בנשים, ועדיין יוכלו הנשים לראות, ולכן היו צריכים להגביה הנשים למעלה בגוזוטרא, שבהכרח היה בה מעקה להגין מנפילה, ועל המעקה יכלו בקל לעשות מחיצת שקופים אטומים כמין מעלות הנזכר ברמב"ם, או כעין שבכה הנזכר במאירי, דבאופן כזה שהנשים בגובה די בכעין שבכה וכמין מעלות כדי להסתיר הנשים.

עוד רגע אדבר נכבדות כדבר חדש שראיתי, והוא דעת הערוך, וסברתי תחילה שהוא חולק על כל הראשונים שהבאנו בזה, אולם אחר העיון מצאתי כי גם לדעתו הכרח לומר דתיקון הגוזוטרא היה רק כדי שלא יסתכלו בנשים, והנה הערוך (ערך גוזוטרא) כתב בזה"ל: (סוכה נ"א). מתקנין שם תיקון גדול, א"ר אלעזר כאותה ששנינו (מדות פ"ב מ"ה) וחלקה הייתה בראשונה — והקיפורה גוזוטרא, פ"י חלקה כמו גבעה, היו באין לירי קלות ראש, שהיו נכנסין בין הנשים, ועשו גוזוטרא סביב לחצר יוצאת מן הקיר, וקירוי על גבה, והיו הנשים עומדות מלמעלה על הגוזוטרא ואנשים מלמטה בחצר, ותנא בראשונה כשהיו רואין שמחת בית השואבה היו אנשים מכפנים ונשים מבחוץ הרואות, והיו באין לירי קלות ראש, התקינן ג' גוזוטראות בעורה כנגד ג' רוחות להיות נשים רואות מלמעלה, עכ"ל הערוך.

והיינו שבתחילה לא היה שום כותל מפריד בין העזרת נשים והחיל, [מלבד כותל הב' לישיבות שהם פ' אמות], והפרש הגובה של ר' אמות היה משופע כמו גבעה בלא מעקה כלל, והיו הגברים עולים ונכנסים בין הנשים, לכן שינו אח"כ שהנשים תעמודנה למטה בחיל מאחורי האנשים (שעמדו בעזרת נשים), ועדיין היו יורדים ונכנסים בין הנשים לכן השלימו הקיר בעזרת נשים, ובו בנו הגוזוטרא (בגובה) ומעקה כשפתה להגין מנפילה, וברור שזה היה טוב יותר מאשר קודם לכן שראו את הנשים בלא מעקה כלל

שדעתו בכאן עשאו ביתו, ומשם אני קורא אל יצא איש ממקומו, (ועי' בעירובין מ"ט: במשנה), וכדאמרין בפרק הדר (שם ע"ג.) אן סהדי דאי הוי מיתדר ליה התם (ברפת) ניחא ליה טפי, ומתם שרינן ליה לילך אלפיים, יעווי"ש, והרי שהמקום שדעת האדם נמשכת אחריו אף שהוא ממרחק כל כך שאינו רואה אותו כלל בכל זאת נחשב ג"כ שהוא שמה ממש, אפילו להקל ע"י זה בדאורייתא, ונקרא עירוב — שהוא עירוב רשויות, וק"ו במקום שיש הסתכלות שמביא להרהורי עבירה ר"ל, וכשנמשכים אחר עיניהם ומחשבת לבם בודאי נחשב שהם מעורבים עם הנשים⁸ יותר מע"י הנחת עירוב כפת, ואין שום קושיא כלל אם קראה לזה המשנה — תערובת, ואדרבה כיון שלכ"ע כרוך דמש"כ במשנה "מעורבין" אין הכונה על תערובת ממש, שהרי מעולם לא היו באותה חצר, אלא הכונה רק לקלות ראש כמפורש להדיא בגמ' (סוכה נ"א), אם כן פשוט שאין להוציא מן הכלל הסתכלות, ושפיר פירשו הרמב"ם עצמו, והתוס' יו"ט (בסוכה), תוס' הרא"ש, והמרדכי (בסנהדרין), לשון מעורבין הנזכר במשנה — על הסתכלות, ואין הרמב"ם סותר עצמו כלל.

ודע דאף אם ירצה הרוצה להתעקש שמעורבין היינו מעורבין בפועל ממש, ומה שחששו לשמא יתערבו היינו ע"י שיעלו או ירדו ב"ב המדרגות שע"י השער המפריד בין העזרת נשים לחיל, אם כן [לדעתו] מה הועילו חכמים אף בעשיית הגוזוטרא, הלא כהכרח שגם לגוזוטרא היה מדרגות לנשים לעלות לשם, ולמה לא חששו שיתערבו גם בגוזוטרא ע"י המדרגות המוליכות אליה, ועוד דאם עשיית הגוזוטרא היתה רק כדי שלא יעברו ב"ב המדרגות ויתערבו, אם כן היו יכולין להעמיד שוטרים שישמרו על הדבר (כמש"כ הרמב"ם), ולמה הוצרכו לעבור על איסור הדכל בכתב.

8. ועי' בס"י כלה (א) דברים חמורים על המסתכל באשה בכונה ובה"ג ודאי מחשיב מעורבין.

להסתכל בנשים, וכודאי לשם כך היתה המחיצה גבוהה מעל ראשי הנשים, ולא מחיצה המגיעה רק לכתפיים, וכיו"ב, שעדיין נראות הנשים מעליהם.

ג.

והנה בספר "אגרות משה" (בשר"ת אר"ח — סי' ל"ט) כתב להתיר להתפלל בבית מדרש שאנשים ונשים באולם אחד ויש מחיצה עד הכתפיים בלבד, אף שראשי הנשים נראות מעל המחיצה, ומכאן שם שכל זה מותר אף בנשים פרוצות ראש, וחילו משום שלא מצא כתוב מפורש כתוב שהיה מחיצה בגזזטרא — בעזרת נשים שבמקדש, ולכן מסיק שם כי די בהפרדה מקום בלבד, ואין צריך מחיצה שתסתייר את הנשים לגמרי, ובא"י (חלק ג' סי' כ"ג) מחיבורו הפליג יותר להתיר גם מחיצה שכולה מזכוכית, ולדעתו הקלות ראש הנוכח בגמי' סוכה [שמשום זה עשו התיקון גדול] אינו משום הסתכלות בנשים, אלא משום שהיו הנשים והאנשים בראשונה בגובה שוה בלא מחיצה מבדלת כלל, והיו מרבים שיחה ביניהם בדברי הכל ואיסור, וגם היו באים לידי נגיעה בידיהם ובגופם, ועל ידי שהעלו את הנשים לגזזטרא פסקה מהם אפשרות השיחה והנגיעה ביניהם, אבל קלות ראש משום הסתכלות לא משמע ליה כלל, גם נרחק מאד לפרש דברי הרמב"ם (בפיהמ"ש למדות) ע"י דרכו שלא היה בגזזטרא מחיצה שהסתירה את הנשים לגמרי, אלא רק עד לכתפיים, [אף שמחיצה כזו גם לא נזכרת כלל, אלא רק לשון "שלא יתערבו" הכריחו לומר כן, כי במחיצה של י' טפחים גם הוא הבין וכתב שנחשבים כמעורבים, כיון שיכולים ליגע זה בזה, אף שבמציאות אינם מעורבים ממש], ומענין מנהג ותקנה לגדר וסיג מפשט איסורה בכל ישראל [שהוא דין גמור המפורש ב"ש"ס ופוסקים] לא הזכיר אפילו אות אחת, עיי"ש.

אולם כפי הנראה אישתמיט ליה משנה מפורשת במסכת מדות (פ"ב-ג') דשם כתוב לאמר: לפניו ממנו החיל עשר אמות, וי"ב מעלות היו שם (לעלות בהם לעזרת נשים)

באורך של ג' אמות, (שהרי בשתי לשכות של מ' אמות כל אחת כודאי היה כותל).

אך לכאורה קשה הדבר מאד לדעת העורך, מרובו היו צריכים לעשות גזזטרא באורך ת"ה אמות (היינו קל"ד אמה מג' רוחות), הלא יכלו להשאיר את הנשים בחיל והאנשים בעזרת נשים כמו שהיה בשניה ולהמשיך את כותל הלשכות עד השער של העזרת נשים, שהוא בסך הכל מ"ד אמות בלבד, והיו מונעים בכך אפילו הסתכלות בנשים, שהרי אי אפשר לראות דרך הכותל, ובין כך היו צריכים לבנות אותם כתלים, (וחזקים מהם) כדי שתשען עליהם הגזזטרא, ולמה הוצרכו להוסיף כל הגזזטרא (בנוסף לכתלים), ולהוסיף יותר על איסור ההכל בכתב, אלא ודאי מחמת שדרך הפתח שרוחבו עשר אמות היו עדיין יכולים לראות את הנשים, אבל בגזזטרא היו יכולין להסתיר הנשים לגמרי, [ע"י שקופים אטומים, או כעין שכבה] לכן היו מוכרחים לבנות גם הגזזטרא כדי שיהיה התיקון גדול בשלמות ממש.

וגם זאת אי אפשר לומר שעשו הגזזטרא בלא מחיצה שתסתייר הנשים לגמרי, ולא יתכן לעבור על איסור ההכל בכתב ולקרותו תיקון גדול כאשר רואים את הנשים באורך ת"ה אמות, בזמן שע"י השלמת הכותל של ג"ד אמה בלבד (בלא גזזטרא כלל) אין אפשרות לראות הנשים יותר מעשר אמות, ואין יתכן להרחיב הפירצה יותר מפי ארבעים ולקרותו תיקון גדול, אבל כשמסתירין הנשים לגמרי ע"י מחיצת שקופים אטומים הוי תיקון גדול ומושלם באמת.

סוף דבר דהן לשיטת רש"י, הרא"ש, והר"ש, והן לשיטת הרמב"ם, והמאירי, והערוך, פשוט ורורו דהגזזטרא נעשתה באופן מושלם, ולא היו הנשים נראות לאנשים כל עיקר, וכן מפורש בפ"י המשניות להרמב"ם בסוכה, ובתוס' הרא"ש, ובמרדכי (סנהדרין כ'). ובפסקי רבינו ישעיה מטראני, דהגזזטרא עשו כדי שלא יוכלו האנשים

נשים סכיב מקום עמידה לנשים כמין מעלות, וזה נקרא שמקום הנשים למעלה ממקום האנשים, וכיון שכולם נדחקו מאד בשטח העזרת נשים בלבד, והיה בהכרח צריך לעשות מחיצה והרמב"ם כתב שהמחיצה היתה משקופים אטומים, והיה קשה להאגרות משה בשלמא שקופים שיוכלו הנשים להסתכל, אבל אם יהיו אטומים הרי לא יוכלו האנשים לראות את הנשים, וזה נוגד לכל פיורשו שכתב והעיקר שלא יתערבו, ולא מחמת שלא יסתכלו בנשים, לכן פירש דשקופים היינו מלשון השקפה, והיינו שהנשים יוכלו לראות, אבל אטומים הולך על כל שטח עמידת הנשים שהיה אטום עד הרצפה, אבל לא שאתומים קאי ג"כ על המחיצה, וגם הרויח ב"כמין מעלות" שאף אם יעשו מחיצה מ"מ יראו היטב את כל הנשים העומדות על המעלות, והעיקר רק שלא יתערבו בפועל ממש, ולכן גם המחיצה של שקופים היא רק עד הכתפיים, כדי שיוכלו לראות את כל הנשים, אף את אלו שבשוה ראשונה מיד אחר המחיצה.

אך נוראות נפלאתי על דבריו אלו, שאינם מתאימים כלל לא עם דברי הרמב"ם עצמו, ולא עם כל הסוגיא, ואינם מתקבלים על הדעת כלל, כפי שאבאר בס"ד.

א. משום שבגמ' (סוכה נ"א): מפורש כתוב שרק "בראשונה" חלקה היתה העזרת נשים, אבל אח"כ הקיפה גזוזטרא, והתקינו שיהיו הנשים יושבות מלמעלה — בגזוזטרא, ואנשים מלמטה — היינו בשטח העזרת נשים, ועל זה כתב הרמב"ם בפ"י המשניות למדות (פ"ב-מ"ה): וענין חלקה — שהיתה פרוצה ואין "כותל" מקיף לה... עכ"ל, וא"כ משמע [הן מכלל לארן שלבסוף הוקפה העזרת נשים ככותל לצורך בנין הגזוזטרא, דא"כ היה הרמב"ם צריך לכתוב "בראשונה היתה חלקה בלא גזוזטרא — ואח"כ הקיפה בגזוזטרא", ולפי האגרות משה גם לבסוף נשארה העזרת נשים חלקה מכותל, כי לדבריו עשו רק כמין מעלות כדי שיעמדו הנשים עליהם ויביטו בשמחה, (ומדכתב הרמב"ם "כמין מעלות", ולא כתב מעלות

רום המעלה חצי אמה וכו', ע"כ, ומוכח מזה שהיתה העזרת נשים גבוהה מהחיל ו' אמות (וכן כתב הרמב"ם והתוס' יר"ט להדיא שם), וא"כ מעולם לא היתה אפשרות לאנשים לשוחח עם הנשים בגובה שוה או לנגוע בהם, שהרי הפריד ביניהם גובה ו' אמות (ועוד מעקה ו' טפחים להגין מנפילה), וא"כ איך יתכן לפרש דהאי קלות ראש היו משום שמושוחחים ונוגעים זה בזה, וכבר הוכחתי כמ"ד לעיל (אות א' וב') שלכל הפירושים צריך לומר דברואי היה כל התיקון גדול אך ורק כדי שלא יראו האנשים את הנשים, עיי"ש.

ופשוט שבעשר אמות של רוחב פתח השער יכלו רק להסתכל, ולא להתערב בפועל, שהרי מפורש כרמב"ם (הלכות יר"ט פ"ו-ה"א) שבי"ד חייבים להעמיד שוטרים ברגלים לשמור שלא יתערבו אנשים ונשים בגנות ופרדסים ובנהרות, וכל שכן שבמקדש ה' העמידו שוטרים הגונים לשמור על קדושת המקום וקדושת המעמד.

גם פלא שלא הזכיר האגרות משה כלל דהתוס' הרא"ש, והמרדכי (בסנהדרין כ'), מפורש כתבו כמו הרמב"ם בפ"י המשניות לסוכה, דמטרת הגזוזטרא היתה כדי שלא יסתכלו בנשים, וכ"כ הר"י מטראני, אף שידעו היטב שבמשנה כתוב לשון "שלא יתערבו", כי הבינו שגם ע"י הסתכלות וקריצה בעין נחשבים כמעורבים, כמו שנתבאר לעיל (באות ב'), אבל זה ודאי וכוורו שבהפירש גובה ו' אמות (שבין החיל והעזרת נשים) לא שייך שיגעו זה בזה (כמו שר"ל האג"מ), ואיך כתב להחיות בלא יסוד כנגד הראשונים, ולתתיר בפשיטות מה שאסרו הראשונים בפירושו.

שוב ראיתי שבאגרות משה (שם) כתב, שכיון שלהרמב"ם לא היה כותל מקיף לעזרת נשים "בתחילה", לכן לא יכלו לדעת הרמב"ם לעשות הגזוזטרא כעין מרפסת בגובה (גם לבסוף), ומש"כ מפורש במשנה (מדות פ"ב-מ"ה) שהנשים היו בגובה, (וזה סותר לדבריו), פירש שהכוונה שעשו בשטח העזרת

סמוכות זה לזה כרי שהנשים יביטו בשמחה ולא יהיו נראות לאנשים כלל, וכן משמע מפשטות לשון הרמב"ם ששקופים אטומים מדבר הכל רק במחיצה עצמה, שכתב (שט): ומיראה שמא יתערבו, הקיפו אותה "בשקופין אטומים" ועשו "בהם" כמין מעלות כדי שיביטו מהן הנשים, עכ"ל, וגם מש"כ שעשו "בהם" כמין מעלות, משמע שמדבר במחיצה עצמה, והיינו שעשו בהם — בשקופים אטומים כמין מעלות, שהוא הסבר איך עשו את השקופים אטומים, שהוא כעין מעלות סולם סמוכות זו לזו, כדי שלא יוכלו האנשים להסתכל בנשים, והנשים יוכלו בין המעלות הצפופות להביט בשמחה והוא דומה למחיצות הערות נשים המקובלות מדור דור בכל תפוצות ישראל, אך לפי דברי האגרות משה היה צריך הרמב"ם לכתוב "שהקיפו לעזרת נשים בכמין מעלות — כדי שיביטו מהם הנשים בשמחה", ותכונת שקופים אטומים מיותר לגמרי, אבל כיון שהרמב"ם כתב שהקיפו "בשקופים אטומים" — ועשו "בהם" כמין מעלות, נראה שכוונתו לומר שבשקופים אטומים עצמם עשו כמין מעלות, כדי לבאר כיצד עשו את השקופים אטומים, שיהיה שקופים לנשים ואטומים לאנשים, ובאמת הרמב"ם שם סיים "כמו שאבאר בסוף סוכה", ובסוף סוכה כתב הרמב"ם מפורש שכל התיקון גרול הנ"ל היה כדי שלא יסתכלו אנשים בנשים, ולא יתכן להעמיס כוונה הפוכה לגמרי בדברי הרמב"ם המפורשים, רק משום שבהלכות בית הבחירה כתב הרמב"ם כלשון המשנה במדות "שלא יהיו מעורבין", והבין שעמדו בגובה שזה ונגעו זה בזה, בזמן שבמשנה מדות (פ"ב-מ"ה), וברמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ו-ה"א) מפורש להריא שהיו בהפגש גובה של ר' אמות, ולא בקרקע שזה כלל, כי בין החיל לעזרת נשים היו י"ב מעלות שכל מעלה היתה גובה תצי אמה, עיי"ש, וכן מחמת שלא ראה כתוב מפורש שעשו מחיצה גבוהה חשב שלא היה מחיצה, אבל הוא עצמו כתב שעד הכתפיים צריך מחיצה, אף שמחיצה כזו ג"כ לא נזכרת בשום מקום, ואם

סתם, משמע שלא נעשו המעלות קבועות בכנין, אלא רק כמין מעלות, כעין הנהוג בשלחנות האדמורים), וא"כ מדוע היו צריכים לעבור על איסור הדכל בכתב, ע"י שלבסוף הוסיפו בכנין ממש, [וכדמשמע ברמב"ם עצמו שרק בראשונה לא היה כותל מקיף לעזרת נשים, אבל אח"כ בנו כותל ועליו הגוזזטרא], ולא העמידו רק איזה מכנה יידי כמין מעלות.

ב. הרמב"ם עצמו כתב בפ"י המשניות (ערובין פ"ח-מ"ח) דגוזזטרא הוא דבר המקודה יוצא מן הכותל, וכן פירשו המפרשים, וא"כ איך יתכן לומר שהגוזזטרא היתה מנוחת על הקרקע, וכיון שהגוזזטרא היתה גבוהה אי"כ שקופים אטומים שכתב הרמב"ם מדבר רק על המחיצה שעל המעקה, שנעשה לצורך הסתרת הנשים מעיני האנשים — ושעדיין יוכלו הנשים לראות, ושקופים אטומים כדי שיוכלו הנשים להביט — צריך רק אם היה מחיצה המסתירה את הנשים לגמרי, כי לולא המחיצה המסתירה אינם צריכות לשום עצה כדי שיוכלו לראות השמחה.

ג. לשון "שקופים אטומים" — במקדש, הוא לשון המקרא בספר מלכים א' (פ"ו-פטוק ד'): ויעש לבית חלוני "שקופים אטומים" ופירש"י: שקופים אטומים, רבותינו פירשו (במנחות פ"ו): שקופים לשון ראייה ופתיחה והשקפה, פתוחים מבחוץ ואטומים מבפנים, קצרים מבפנים שלא כדרך שאר חלונות אחרות העשויות למאור, להראות שאינו צריך לאורה, עכ"ל רש"י. וברד"ק כתב: שקופים אטומים, תרגם יונתן פתיחין מלגיו וסתומין מלברא, (היינו פתוחים מבחוץ וסתומים מבפנים) וכו', עכ"ל, וא"כ שקופים אטומים בדברי הרמב"ם גם כן מדבר רק על המחיצה עצמה — שהיתה שקופים לנשים ואטומים לאנשים, כמו שקופים אטומים שבמקרא שמדבר בחלוני בית המקדש שהיו גם שקופים וגם אטומים, והיינו שעשו החלונות באופן מיוחד שלא כשאר חלונות, וכן במחיצה גם כן נעשתה המחיצה בצורה מיוחדת, והיינו שהמחיצה היתה כמין מעלות

מדינא דגמ' כניל, דאין נקרא מנהג אלא מה שנתייסד עפ"י ותיקין, אבל מנהג שאין לו דאיה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הרעת, (כמש"כ במסכת סופרים פי"ד), ומנהג כורים אינו בכלל דעת כל עיקר, ועל מנהגים כיוצא באלו כתב המהרי"ל שמנהג אותיות גהנם, וגדולה מזו כתב בשו"ת מהר"ם שיק (א"ח — סי' ע"ז) דאפילו אם ע"י שימחו הכשרים בפורצי מחיצת העזרת נשים יצאו הפורצים לתרבות רעה לפתוח חגוייתיהם בשבת, מכל מקום חלילה להכשרים לשתוק על פירצה זו האסורה מדינא, ואין אומרים לאדם חטא על מנת שיוכה חברך, אלא הלעיטהו וכו', וז"ל (שם): והנה חלילה לכם להכשרים לשתוק על דבר הפריצות שעשו החצופים ההם, כי מדינא אנו מחוייבים לעשות הפסק בין עזרת אנשים לעזרת נשים, כמו שהיה בבית המקדש עזרת נשים לחור — ועזרת אנשים לחור, ובאותן הימים שהיה שמחת בית השואבה עשר שם תיקן גדול כדאיתא במס' סוכה (גי'א): וילפינן שם מקרא דצריך לעשות תיקון "שלא יורא" אנשים לנשים, מפני שמביא לידי קלות ראש ושאר עבירות, ועיי"ש בחוס' יו"ט, והפורצים עוברין גם כן משום לא תעשו כן לדי' אלוכיכם, ובית הכנסת הוא מקדש מעט וכו', וחייבים למחות על זאת ולהוכיחן לעוברי עבירה, והכשרים שיש כח בידם למחות עוברין על עשה דהוכח תוכית, וכל מי שיש בידו למחות עובר על עשה הג"ל, וגם קיי"ל (ביו"ד — סי' קנ"ז) דהוי כאילו הוא עשה ונתפס בעון ההוא, ואפילו אם היה כאמת כדברי הרשעים הג"ל שע"י זה [שלא ימחו בס' — ז.ש.] לא יפתחו החנות בשבת, מכל מקום הרי קיי"ל (שבת ד.'). דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיוכה חברך הכא דפושע, כמבואר במגן אברהם (סי' ש"ו-ס"ק כ"ח וכו'), וכל שכן בנידון דיון שיאמרו מרשתקו ובנן שמע מינה דנחא להו, ויהיה חילול השם, ובפרט ברור הזה וכו', וגדולה מזו קיי"ל לפי הסכמת רוב הפוסקים כהרמ"א (ביו"ד — סי' של"ד-סעי' א') דמי שמחוייב נידוי יש לנדותו אפילו אם יש לחוש שע"י

כבר צריך מחיצה כדי שלא יתערבו, אולי צריך גם מחיצה כדי שלא יסתכלו, כיון שכל הפירצות תלויות בעין, ואין יתכן להציג הנשים בגזוזטרא של תק"מ אמות¹⁰ אורך לעני כל ישראל, בזמן שקודם עשית הגזוזטרא היו נראות רק כעשר אמות שבתח, לדעת רש"י — הרא"ש — והר"ש, וז"ה אמות לדעת הרמב"ם — המאירי — והערן, ואין יותר לעבור בשביל פירצה כזו על איסור ההכל בכתב, ולקרותו בשם תיקון גדול.

ה. גם קשה מאד לדעת האגרות משה (שכתב דיעק המחיצה כדי שלא יתערבו כפועל ממש, ולא מחמת הסתכלות) א"כ מדוע היו צריכים לכוונת הגזוזטרא ולעבור על איסור ההכל בכתב, הלא יכלו מתחילה להעמיד שוטרים להשגיח שלא יתערבו, כמש"כ הרמב"ם להדיא (בהלכות יו"ט פי"ה-ה"א) שבי"ד חייבים להעמיד שוטרים למנוע תערובת אנשים ונשים בגנות ופרדסים ונהרות, וכל שכן שבבית המקדש העמידו שוטרים על כך, אבל אם המחיצה היתה בשביל למנוע הסתכלות א"כ מה יועילו השוטרים למנוע הסתכלות, אבל מחיצה הגונה המסתירה את הנשים לגמרי היא השמירה המעולה למנוע הסתכלות הנשים.

ה. וביותר קשה, דאף אם לא היו עושים בכלל גזוזטרא במקדש, מכל מקום איך אפשר להתעלם מדין תקנה ומנהג שפשט איסורו בכל ישראל, דהוי דין גמור, ואפילו יבוא אליהו אין שומעין לו, ובפרט כדבר שהוא למגבר מילתא מאיסורא, וכבר הארכתי (בחלק א' — פרק ז') לבאר עפ"י הש"ס והפוסקים דהעובר על כיו"ב, קאי בכל יחל — מדרבנן, ובאל תיטוש — מדברי קבלה, ובלא חסור, משום שחייבו חכמים הרב כל מקום ובכל הדורות, ואם כן אין יתכן על סמך מנהג של אנשים פורצים שאין בהם ריח תורה ויהדות לבטל מנהגים ותקנות קבועות בכל ישראל מדורי דורות, ואין יהיה בכוחם לשנות מנהג, אכן בדינן ואינו בדידהו, והרב איסור גמור

10. ולדעת הערך ת"ה אמות, היינו ג' פעמים קלי"ה אמות ולא ד' פעמים.

הרמב"ם בפ"י המשניות (סוכה פ"ה) כרי שלא יסתכלו האנשים בנשים — כונתו רק על הסתכלות לשם הנאה, אבל במחיצה המגעת לכתפיים אי אפשר לבוא לידי קלות ראש ע"י שיחה ונגיעה ביניהם, ואין לחוש שבשעת התפילה יבואו להסתכל לשם הנאה, כי מסתכלין בסידור ועוסקים בתפילה, ובהבטה בעלמא (כנראה אף שלא לצורך) אין איסור כמש"כ הרמב"ם (בהלכות איסורי ביאה פכ"א-ה"ב) שאסור להסתכל במתכוין להנאה, ומה שהגשים הולכות פרועות ראש כבר כתב בספר אגרות משה (א"ח — סי' ל"ט ומ"ב) שיש לסמוך על הרי"ף והרמב"ם שאין השער ערוה לענין ק"ש ותפילה, ומכל שכן בזמנינו שרובא דרובא הולכות פרועות ראש וכבר הורגלו כזה ואין השערות בגדר מקומות שורכן לכסותן, וכן כתב בערוך השלחן (אור"ח — סי' ע"ה — סעי' א"ח) וכתב שאי אפשר להתמיר כרכני אונאגון שהמחיצה תהיה למעלה מראשי הנשים, ואי אפשר לאסור להתפלל בבית הכנסת כזה, או לאסור לנשים לבוא לשם, כי בזמנינו נשתנה המצב ונשתנו הטבעים, והנשים אינן תשארגנה בבית ולא תבואנה לבית הכנסת תשתכח מהם תורת היהדות לגמרי, ובודאי שאסור להדיחן ולהרחיקן בגלל תומרא יתירה שאין לה יסוד מוצק בש"ס ופוסקים.

אך פלא גדול שלא השיב אף על דבר אחד מדברי האדמו"ר מהר"י מסאטמאר וצ"ל, וחמק ועבר לדבר בשעורים ולא השיב בחיטים, ולא נכנס כלל לדון לגופו של ענין, ובאמת גם שעורים אין כאן, וכל דבריו כזה תמוהים וכדלהלן.

א. שהרי ידוע ומפורסם לכל שלא יתכן שלא יסתכלו כמה וכמה אנשים מחוץ לסידור, ובפרט שיכולין לראות בנשים בודאי אין מסתכלים רק בסידור (שהרי הסידור אינו תחליף למחיצה), וכשרואין פני הנשים מקושטות בודאי מושכים הרהורים בגבולם, ובפרט לצעירים ורווקים, ואין צ"ל כשיש קידוש או ברית או כבר מצוה וכיו"ב שאז יש יותר קלות ראש, וכבר הארכתי (במקום אחר) עפ"י הש"ס והפוסקים דאף ראה שלא לצורך

זה יצא מן הדת, ואם היה לנו רשות לנדות, היינו מחזיבים לנדות הפרוצים ההם כמבואר ג"כ בשו"ע סי' של"ד הנ"ל שזה הוא מכ"ד דברים וכו', המכוח אפילו דברי סופרים, וכל שכן שאין אנו רשאים להסכים עמהם דשתיקה כהודאה דמאי, ואם יפרשו יפרשו, כל זה כתבתי לפי דברי מעלתו נ"י, אבל באמת אנו יודעים שזה הוא התחלה לפרוץ דברי תורה, ועבירה גוררת עבירה, כמו שאמרו ז"ל (שבת ק"ח:) כך הוא דרכו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך וכו' עד שילך ויעבוד ע"ז או יחלול שבת — שהוא כמו ע"ז, וכו', ואם יתפררו הרי פיזור נאה להם ונאה לעולם, וכו', עכ"ל המהר"ם שיק.

וכבר השיג כ"ק האדמו"ר מהר"י מסאטמאר וצ"ל בתשובה (טהרת יו"ט ח"ו — מעמוד ל"א-ג"ב) על דברי האגרות משה כזה, וכתב להוכיח בדביהמ"ק היה מחיצה הוגנת בגזוזטרא כדי למנוע הסתכלות בנשים, וכן האריך בדיון מנהג שפסט איסורו בכל ישראל, וגם השיג על דברי הערוך השלחן שהתיר לומר ק"ש ותפילה בפני פרועות ראש הרגילות בכך, עיי"ש, ושוב נדפסו דבריו בשו"ת דברי יואל (אור"ח — סי' י'), אך לא הביא דברי תוס' הרא"ש והמרדכי (בסנהדרין כ"ו) שכתבו להדיא דהגזוזטרא עשו כדי שלא יסתכלו בנשים, וגם לא הביא המשנה (במדות פ"ב-מ"ה) שהיה בין החיל לגזוזטרא י"ב מעלות וכל מעלה גובה חצי אמה, וא"כ היו הנשים גבוהות ו' אמות מהאנשים אף בתחילה, ולא יתכן התערבות, אלא בהכרח רק משום הסתכלות עשו הגזוזטרא — במחיצה הוגנת, וכן לא הביא דעת הערוך, ועוד כמה פרטים, שאף שלא הביאם הם ראייה ברורה לדבריו.

ד.

והנה בשו"ת שרידי אש (ח"ב — סי' י"ד) כתב להצדיק דברי האגרות משה דמחיצה רמגעת לכתפיים שראשי הנשים נראות מעליהם סגי מדינא, ובכל דברי האדמו"ר מסאטמאר וצ"ל נגד שיטה זו כתב שלא ראה בהם דברים המוכרחים, ומש"כ

לא יתכן לתת הכשר לדרכי היצר להוסיף כהנה וכהנה בדברים מבהילים. וכל זה כספר שו"ת להלכה, וְאוּלַי כְּרֹב צְדָקָה לֹא הֶעֱלָה עַל לְבוּ פִּירְצָה הַרְוֹרָה.

ועכ"פ טעות מרה לחשוב שבאות להתפלה, ומעשיהן מוכיחות שבאות רק להבעיר היצר, כי בעבור תוספת ג' טפחים למחיצה¹¹ יברחו ממקום התפילה, וכבר הורה זקן ה"ה מרן הגאון הקדוש בעל מהר"ם שיק (בשו"ת או"ח – סי' ע"ז) איך להתנהג בכי"ב, דאפילו אם ע"י שימחו הכשרים בפורצי מחיצות העזרת נשים יצאו הפורצים לתרבות רעה לפתוח חנויותיהם בשבת, מכל מקום חלילה להכשרים לשתוק על פירצה זו האסורה מדינא, ואין אומרים לאדם חטא על מנת שיוזה חביון, אלא הליטיהו וכו', עיי"ש, וכן נהגו גדולי ישראל ורועיו הנאמנים, ובזכותם אנו קיימים, ואמנם אחר זמן מצאתי דבשו"ת הרדב"ז (ח"א – סי' קפ"ו) כבר כתב בזה שאין לנו להחיר שום דבר איסור כדי שלא יצאו הפורצים לתרבות רעה, וחיובים לייסרם בשום דבר ישראל ערבים זה לזה, והביא ראיות דגם באיסור דרבנן חייבים לייסרם. ובתוך הדברים כתב בזה"ל: ותו שאם באנו לחוש לזה (דלמא יצא לתרבות רעה מחמת מחאה) תתבטל התורה לגמרי כיון שיתפרסם הדבר שבשביל חששא זו אנו מעלימים עינינו מהרשעים, ובני עולה יוסיפו לחטוא, וירבה הגזל והחמס והגיאוף וכיו"ב, ולא תתקיים התורה אלא בשרידים, וכן מצינו בכל דור ודור שמייסרים את הרשעים ולא חששו לחששא זו, וכו', וכן ראינו כמה פעמים שאע"פ שלא נייסר אותו הולך ופושע בלא סיבה, ולכן ראוי לעשות המוטל עלינו, ואם יצא, יצא, ואנחנו נושענו מערכות, שאין אנו ערבים במומרים, עכ"ל¹² הרדב"ז.

ד. ועוד, איך אפשר לקרות לתקנת המחיצה בשם חומרא יתירא שאין לה יסוד

הרי בגדר הסתכלות וכל שכן בהסתכלות בכונה להנות שזה מפורש לאיסור ברמב"ם הנ"ל, וגם קריצה ומיזיה בעין אסור כמבואר שם, וזה אפשרי ורגיל במחיצה המגעת רק לכתפיים.

ב. ומש"כ להחיר ק"ש ותפילה בפני עשר נשואות המגולה, מפני שרגילות בכך, וכדברי הערוך השלחן, הנה כבר הבאנו בחלק א' (פרק א' – אות י', ובפרק ג') דעה הפוסקים שכל דבר הנזכר לערוה בש"ס לא יתיר כלל ע"י שום מנהג שבועולם בשום פנים, ודברי הערוך השלחן והאגרות משה נדחו מהלכה, כמבואר שם היטב, ומצאתי בספר טהרת יו"ט (ח"ו-עמוד נ"ז) כמכתב מהגאון ר' אליהו מאיר בלון ראש שיבת תלז, ובו כותב שכל גדולי ישראל במדינת ליטא צווהו ולא הסכימו לדברי הערוך השלחן שכתב להחיר ק"ש ותפילה בפני נשים פרוצות ראש משום שכבר הורגלו לגלותם, וכולם הסכימו שהרבר אסור מדינא, גם כתב שם בתחילת מכתבו (עמוד נ"ג) שראה דברי הגאון (מהר"ם) מאסטמאר בענין המחיצות שבין אנשים לנשים והם כרויים כשמש, עיי"ש.

ג. ועוד דאין יעלה על הדעת לומר לאנשים לחטוא על מנת שיוזכו הנשים כביכול, הלא קיי"ל בגמ' (שבת ר"ד) דאין אומרים לאדם חטא על מנת שיוזכר חביון. [ופשוט וברור שאיסור גמור להתפלל בבית כנסת כזה עד שיגביהו המחיצה למעלה מראשי הנשים, כדי שלא יעברו באיסורים מפורשים], ובפרט כשהמדובר בנשים כאלו שכל ידותן תולה על הליכה לבית הכנסת, כמש"כ בעצמו, וכל הליכתן הוא רק כדי להתקטב בפני אנשים אחרים (דהרי לראות ולשמוע יכולות גם בעזרת נשים עם מחיצה של שקופים אטומים) עד שאם יסתירו אותם מעיני האנשים במחיצה יעלבו ולא יבואו להתפלל כלל, דכודאי כל מטרטם היא רק לגרום הסתכלות של איסור, ואין אפשר להתמס ולומר כי בזמנינו נשתנה המצב ונשתנו הטבעיים כביכול, אמנם אמת שנשתנה המצב, אבל מאה מעלות אחורנית לגריעותא כידוע, ובמקום שהיה צריך לגרור הפרצות

11. מנוכה הכתפיים עד למעמלה מהראש.

12. ומש"כ שם הרדב"ז: "וכל זה להלכה אבל למעשה..." זה רק הוראת שעה למקרים טיזורים אבל באופן כללי אין לנו מהלהלכה הפסוקה שיש לייסרם בכל גוים.

דין גמור שאי אפשר להתיירו באיסורין של תורה, וז"ל הרמב"ם (בהקדמה לספרו משנה תורה): וכל בי"ד שעמד אחר הגמ' בכל מדינה ומדינה וגור והתקין או הנהיג לכני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני ירחוק מושבותיהם ושיבוש הרכיבים, והיות בי"ד של אותה מדינה יחידים, ובי"ד הגדול של ע"א בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמ', לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו להנהיג כמנהג מדינה אחרת, [וכו.], ודברים הללו בדינים וגזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמ', אבל כל הדברים שבגמ' הכבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמ', ולגזור גזירותם וללכת בחקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמ' הסכימו עליהם כל חכמי ישראל, וכו', עכ"ל, ומבואר בזה כי רק משום שלא נתפשטו בכל ישראל משום ריחוק מושבותם ושיבוש הרכיבים לכן אינו מחייב את כולם, אבל בדבר שהסכימו עליו חכמי הדורות ופשט איסורו בכל ישראל אין הם נתחדשו אחר חתימת התלמוד הוי דין גמור כמו מנהגות ותקנות שבתלמוד שהסכימו עליהם כל חכמי ישראל, וכן כתב להדיא בחיי אדם (כלל קכ"ז – סעי' א') בזה"ל: אבל דבר שתקנו חז"ל, או אפילו הגאונים שבזמננו לעשות סייג וגדר לתורה, אזי אסור לשנות בלא דאורייתא, דכתוב לא תסור וגו', עכ"ל.

והנה בדין המחיצות שבין אנשים לנשים אין הם חייבו רק במקדש בלבד ולא בשאר מקומות, מכל מקום כיון שנתפשט איסורו בכל ישראל הוי דין גמור כמו מנהג ותקנה המפורש להדיא בש"ס, כמבואר ברמב"ם, ורשב"א, ובחיי אדם, הנ"ל, ובפרט שכל הפוסקים הסכימו דחיוב המחיצה הוי בכל מקום שמתקבצים אנשים ונשים, ולא רק במקדש, אלא משם ראייה לכל שאר המקומות, כמפורש בגמ' (סוכה נ"א): מהפסוק דוספדה וגו', וכמש"כ הגאון בשו"ת מהר"ם שיק ושאר אחרונים.

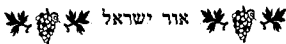
מוצק בש"ס ופוסקים, הלא יסוד דין המחיצה חזק אף כנגד איסור דהכל בכתב וגו', כדאיתא להדיא בגמ' (סוכה נ"א):.

וגם אין יאמר על חקנה ומנהג שפשט איסורו בכל ישראל – שהיא חומרא יתירה שאין לה יסוד מוצק בש"ס ופוסקים, הלא מבואר היטב בש"ס ופוסקים ככמה מקומות דמנהג שנתפשט איסורו בכל ישראל הוי דין גמור שאי אפשר להתירו כמו איסורין של תורה (אפילו בטל הטעם), ובפרט כמנהג שהוא לגדר וסייג לתורה וטעמו שריר וקיים, כאשר ביארנו בחלק א' (פרק ז'-אות ב') באורך.

וז"ל הרשב"א (בשו"ת – ח"ב – סי' רס"ח): דע כי דרכי המנהג באיסור והיתור רבים, יש מנהג פשוט בכל ישראל ואסור לעבור עליו בכל מקום כשל תורה, ואי אפשר לישראל "כמו שאי אפשר לישראל על איסורין של תורה", וכו', ויש מנהג שנהגו מעצמן שלא בתקנת חכמים לגדר ולהתקדש במותור להם, ואסור לעבור עליו כגופי תורה, כשמנו של גיד, שאמרו (חולין צ"ב): שמנו של גיד מותר, וישראל קדושים נהגו בו איסור, ובנות ישראל הן התמירי על עצמן שאפילו ראות טיפת דם כחרדל יושבות עליה זו נקיים (נדה ס"ו), וכו', עכ"ל הרשב"א.

ובפרט בדבר כזה שהוא למגדר מילתא מאיסורא, שלא יכשלו באיסור הסתכלות בנשים דבכהאי גוונא אין שום בי"ד שבעולם יכול לעקר אותו מנהג, ואפילו יבוא אליהו אין שומעין לו, וכמו שכתב הרמב"ם (בהלכות ממרים פ"ב-ה"ג) וז"ל: במה דברים אמורים שלא אסרו אותן כדי לעשות סייג לתורה, אלא כשאר דברי התורה, אבל דברים שראו בי"ד לגזור ולאסרן לעשות סייג, אם פשט איסורן בכל ישראל אין בי"ד גדול אחר יכול לעקרן ולהתירן, ואפילו היה גדול מן הדאשונים, עכ"ל הרמב"ם.

ואין חילוק למעשה בין מנהג ותקנה שהזכירו בש"ס, ובין מנהג וחקנה שנתפשט אחר חתימת התלמוד, אלא כל שנתפשט איסורו בכל ישראל על פי חכמי הדורות הוי



שהיה כל הנשים אחורי המחיצה, ואין להתפלל במקום ולא צייתי הנשים.

וראיתי בקרבן אצרות ירושלים (קונטרס קכ"ח — נמצא בכרך י"ב י"ג) מכתב מהגאון הצדיק המפורסם מהר"ד יוסף גרינוולד זצ"ל גאב"ד פאפא-ברוקלין, שכתב בזה"ל: בס"ד י"ב תשרי תשכ"ג, שמחת יו"ט וגמח"ט לכבוד ירדתי הרב הגה"צ זכר האב"ד ק ציעשינוב כעת פה ברוקלין, יקר מכתבו הגיעני, ואני אומר להר"ג תשואות חן שלא האמין למה שאמרו בשמי שאני מיקל להניח נשים או בתולות ונערות ליכנס לבית המדרש בשעת ההקפות בשמחת תורה, והדין עם הר"ג דאפילו הפעוטות אינו נכון להניח, דממה נפשך, אם הם פחותים מג' שנים אי"כ רק מבלבליים, ואם הם יותר הרי שיך הרהור, ומה גם שהרבה פעמים אינן מלובשות בצניעות, ואדרבה אני מעמיד ככל פעם שומרים שלא להניחם ליכנס, אלא שכיין שהפתח של הפרוזדור מוכרח להיות פתוח משום החוס, באים נערות להסתכל הריקודים ועומדות מבחוץ להפתח מרחוק ומסתכלות לפנים, ואני מזהיר את הגבאים והשמש לבל יניחום לדרוך לפנים ממחיצתם. ופעם אחת אמרו לי שאינן צייתין, אמרתי להשמש לשפוך עליהם קיתון של מים, וכו', עכ"ל.

ה.

ומה מאד צריך להזהר כשאר שמחות, ובפרט בחתונות שתהי' המחיצה כרח וזכרין, כי מצוי מאד שכמה וכמה נשים צובאות על פתח מקום האנשים, וגם יש בחורים המזהרים לפתוח המחיצות בעת הריקודים לשמח יצורם, בחירון של יצוד מרקדין לפני הכלה, אבל באמת בגמ' (כתובות י"ז.) מפורש כתוב רק לפני הכלה, אבל לא בפני הנשים, וכשום מקום לא נזכר אף רמז דמותר לפתוח המחיצות שבין אנשים לנשים, אלא הכלה לבדה היתה במקום האנשים, (כדמשמע בגמ' שם), והיו מרקדין לפניה, והיו נזהרין מלהסתכל בפניה, שזה אסור גם בכלה, כמש"כ הפוסקים.

ובספר מעשה אבות מובא הפסק דין המפורסם של ע"א גדולי ישראל בהונגריה שהתכנסו במיכלוביץ (בשנת תרכ"ו) לאסור כת הרפורמים, ושם (בעמוד צ-אות ה') כתוב בזה"ל: אסור לעשות המחיצה המבדלת בין עזרת נשים ואנשים באופן שיוכלו להסתכל אנשים בנשים, רק יעשו כנהוג מימי קדם, וכן אם כבר נעשה [שלא כרת — ז.ש.] לא יכנסו בה, עכ"ל.

ובשר"ת מחנה חיים (אר"ח — ח"ג — סוף סי' ר') כתב: דבבית הכנסת שאין בו מחיצה כדיון בין אנשים לנשים, באופן שלא יראו הנשים כלל, אסור להתפלל בו, ויותר טוב להתפלל ביחירות אפילו בראש השנה ויום הכיפורים מאשר לילך לבית הכנסת כזה שמחיצתו מקולקלת, עיי"ש.

והנה אחר זמן ויכני השי"ת שהגיע לירי צילום מכתב יד של הגאון בעל חזון איש זצ"ל¹³, ונראה שדעתו כדעת כל הגאונים שלפניו, וז"ל המכתב: "המחיצה שבעזרת נשים צריכה להיות באופן שאי אפשר לראות מעזרת ישראל — לעזרת נשים, אבל אפשר לעשות את המחיצה מבגד מעשה חורי חורים דקים, באופן שאפשר לראות מעזרת נשים לעזרת ישראל, מחיצה זו היא חיובית מעיקר הדין, והסתכלות מעזרת ישראל לעזרת נשים הוא איסור גמור, ואסור להתפלל בבית הכנסת שפרוץ בין עזרת נשים לעזרת ישראל, והשומעים לעשות המחיצה כהלכתן יתברכו בכל טוב", עכ"ל.

על כן חוב קדוש לכל מי שיראת ה' נובעת ללבו, למחות נגד כל פירצה במחיצה, ובפרט מה שפרוץ מאד בהרכבה כתי מדרשות אפילו מהחרדים, שבשמחת תורה בעת ההקפות הנשים פותחות חלק גדול מהמחיצות או באות לפתח בית הכנסת, ובכמה מקומות מנהג הסקרניות ליכנס אף לתוך בית המדרש, ועל פי המבואר בגמ' ובפוסקים הוא איסור גמור, ומן הדין צריך להפסיק ההקפות עד

13. הערת המערכת: נמסר ליפרסם בקובציו גליון י"ד עיי' הר"ג כותב המאמר שליש"א.

וכבר כתבו הט"ז והב"ש בשו"ע (אה"ע — סי' ס"ה) דהאנשים לא ילוו לחופה רק את החתן, ולא את הכלה, משום דשם כל הנשים ואין להתערב עמהם, עיי"ש.

והנה לא לעצמם בלבד מוזיקים פודצי המחיצות, אלא אף לחתן כלה ולזרעם אחריהם, ידידע מסה"ק שכשרות החתונה היא משפיעה לטובה על בניהם אחריהם, ולהיפך ח"ו מוזיקה לעתיד בניהם, ובודאי מי שיראת השי"ת נוגעת לבלו לא יניח בנשואי צאצאיו פירצה כזאת בשום אופן שבעולם, והעצה לכך שיעמידו שומר ממונה לבל יפרצו המחיצה.

וכבר נפסק הרב ומפורש בשו"ע (או"ח — תקכ"ט-ד') בזה"ל: חייבים ב"ד להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו משוטטים ומחפשים בגנות ופרסים ועל הנהרות שלא יתקבצו שם לאכול ולשתות אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה, וכן יזהירו כדבר זה לכל העם שלא יתערבו אנשים ונשים בבתיהם בשמחה ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה אלא יהיו כולם קדושים, עכ"ל, [והוא לשון הרמב"ם בהלכות יו"ט פ"ו-הכ"א, ובתוס' (קידושין פ"א) ד"ה סקבא, כתב: ימות הרגל שיש קבוצות אנשים ונשים לשמוע הדרשה ונותנין עין זה על זה, ויש אומרים לכך נהגו להתענות לאחר הפסח ולאחר סוכות (בה"ב — ז.ש), עכ"ל התוס'].

ובמשנה ברורה (תקכ"ט — סי"ק כ"ב) כתב: וכן יזהירו כדבר זה לכל העם וכו', הנה באמת דבר זה החיוב להזהיר ולמחות מי שיש בידו, אלא שברגל מצוי הקלקול ביותר, ועי' בסי' שלי"ט בביאור הלכה ד"ה להקל, עכ"ל, ובשער הציון (סי"ק כ"א) כתב: ובעונותנו הרבים נפרץ הקלקול זה בזמנינו באיזה מקומות גם בימות החול, ועון גדול הוא, ומי שיש בידו למחות בודאי מחוייב למחות, עכ"ל.

וז"ל המשנה ברורה בספרו גדר עולם (סוף פרק ט'): "והנה נוסף על כל אלה, לפלא בעיני על המחזנתים — הרי החתן והכלה, שכל ישעם וחפצם לראות טוב בבניהם,

ולהכניסם לחופה, ושיחיו חיי שלום, ויצא מהם דור ישרים, ויזכו לעושר וברכה מה, וכן תקנו חז"ל (בכתובות ד': ח.) שבע ברכות ללוג שתחול עליהם ברכת ה' ע"י שיהיה כבודו יתברך שוכן בקרבם, ובודאי מאו תחול עליהם הברכה כל ימי חייהם מפני שמברכין אותם בשם ה' [וכמו שאמר הכתוב בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך],

וכל זה רק אם נעשית החופה והשמחה כדין וכרצון השם יתברך, אבל אם בשמחה מעורבת תוגה, שמשמחים באופן פריצות השנאוי ומתועב בעיני הקב"ה, [שהוא שונא זימה — ז.ש], התוכל לשרות שם ברכת ה' היועילו הברכות שמברכין בשמו בזמן שעוברין על

רצונו בשאט נפש? וכמו שאמר הכתוב וראה בך ערות דבר ושב מאחריך, ובאמת מבואר כן בשו"ע אכן העור בבית שמאל (בסימן ס"ב — סי"ק י"א) שאין לברך שהשמחה במעונו בזמן שיושבין אנשים ונשים יחד ובאין לירי הרהור, וכו', וכיון שהזוג נשאר בלא ברכת ה' מה תקוה יש לקוות באחרייתם משלומם וטובתם, ועל כן כל איש ואשה שרוצים באמת בטובת בניהם שיחולו עליהם כל הברכות שמברכים אותם בשם ה', ישתדלו בכל נפשם שתהיה שמחתם שמחת אמת כרת התורה, שיהיה לנחת רוח לפני ה', שלא ימצא בשמחתם עניני פריצות כאלו המתועבים בעיני השי"ת, ויבקשו עצות ותחבולות שלא יבואו לזה, ובזכות שמשתדלים לקיים רצון השי"ת, יזכס ה' לראות מבניהם דור ישרים זרע ברך ה', וכמו שאומר הכתוב דור ישרים זרע ברך ה', וכמו שאומר הכתוב אשרי האיש ירא את ה' וגר גבור כארץ יהיה וזרעו דור ישרים יבורך, וממנו ידאו ועשו גם אחריהם, וזכות הרבים תלויה בו, עכ"ל הגר"ד עולם.

ומשי"כ הלבוש (סוף חלק או"ח) וז"ל: אמרו בספר חסידים (סי' שצ"ג) כל מקום שאנשים ונשים רואין זה את זה כגון בסעודת נישואין אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה, ע"כ, ואין נוהרין עכשיו בזה, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה בין

7.

ובענין מחיצות הפרדה במקום שהאנשים והגנשים זקנים באים בימים, אם צרים מן הדין לעשות מחיצה או לא, הנה בשו"ת באר חיים מרדכי (מהגאון האדיר רבי חיים מרדכי רולר זצ"ל אב"ד נייאמין, ויר"ד מועגדוה"ת ברומניה) [ח"ג — אה"ע — סי' מ"ט] כתב על כו"ב בזה"ל: מכתבו הגיעני, ובדבר שאלתו בזה"ל — בעירנו יש בית מושב זקנים וזקנות, חדרים מיוחדים לכל כת מהם, אבל בעת אכילה ג' פעמים ביום אוכלים ושותים הזקנים והזקנות כולם בחדר אחד, שלחן אחד בשביל הזקנים, וג' שלחנות בשביל הזקנות וכו', וגם יש מהזקנים שעדיין לא הופרה אביונתו, כי עדיין לא באו לימי זקנה והמה בריאים וחזקים וכו', ולעני"ד מצוה רבה לבטל זה להסיר המכשלה מרבים ומחוייבין לעשות זאת על פי התורה, עתה"ד כתה"ד.

הנה תשובת זאת השאלה הלא היא מפורשת במשנה שלימה שלהי סוכה (גי'א) במוצאי יו"ט הראשון של חג יירו לעזרת נשים ומתקין שם תיקון גדול, ובגמ' מאי תיקון גדול וכו', ת"ד בראשונה היו נשים מכפנים ואנשים מבחוץ, והיו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מכפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים למטה, והיכי עבד הכי, הכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, אמר רב קרא אשכחו ודרוש וכו', והלא דברים ק"ו ומה לעתיד לבוא שהם עוסקים בהספר, ואין יצר הרע מתגרה בהם, אמרה תורה נשים לבד ואנשים לבד, וכשיש שעוסקין בשמחה ויצר הרע מתגרה בהן על אחת כמה וכמה וכו', ע"כ, יעו"ש במפרשי עין יעקב אשר היה אך פעם אחת בשנה, ובימים הראשונים אשר היו טובים מאלה, ובמקום המקדש, שיש מורא מקדש כנאמר ומקדשי תירא, ובזמן קדושת

האנשים ואין כאן הרהורי עבירה כל כך, רדמ"ן עלן כקאקי חיזורא מתוך רוב הרגלן בינינו, וכיון דרשו דשו, עכ"ל.

הנה דברי הלבוש אלו אידחו מדינא, וכל הפוסקים הבאים אחריו חלקו על דבריו אלו, ונקטו כהספר חסידים (אות שצ"ג) הנ"ל, דאין לומר שהשמחה במעונו במקום שיש הרהור עבירה, וז"ל הגאון רבי אייזיק טירנא (בספרו מנהגים, קדם ללבוש ק"ג שנה): מצאתי באר"ח כל מקום שאנשים ונשים רואין זה את זה, כגון בסעודת גשואין אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקב"ה כשיש בו הרהורי עבירה, עכ"ל, וכ"כ ה"ם של שלמה (כתובות פרק א' — סי' כ'), וכ"כ הב"ח (אה"ע — סוף סי' ס"ב) בשם ספר המנהגים, עיי"ש, וכ"כ הב"ח (בטור יו"ד — סוף סי' שצ"א) בשם ספר חסידים אות שצ"ג, וכ"כ בכנה"ג (אה"ע — סי' ס"ב — ס"ק כ"ט), וכ"כ הבית שמואל (אה"ע — סי' ס"ב) — סי' י"א) והש"ך, והבאר היטב (שם), וכ"כ בעזר קודש, (מככל דעת קדושים מבוטשאטש, שם), וכ"כ החיד"א (בפי' אורחא על ספר חסידים אות שצ"ג), ושם הביא דגם בעל יד אהרן סבר כן, וכ"כ בשו"ת חת"ס (ח"מ — סי' ק"צ — ד"ה ואלו), וכ"כ הגאון בעל פלא יועץ (ערך תתן), וכ"כ בקיצור שו"ע (סי' קמ"ט — עני' א'), ובקונטרס קדושים תהיו הביא כן גם מספר מחזה עינים (מחזה ז'), וכ"כ הגאון הצדיק בעל החפץ חיים בספרו אהבת חסד ובספרו גדר עולם, וכ"כ שאר פוסקים, ולא נשאר לנו שום מקום אחיזה בדברי הלבוש הנ"ל, ומה גם שהלבוש עצמו (באה"ע — סי' ס"ד — עני' ב') סותר את דבריו להיתר, הובא לעיל (בסי' י"ח — אות ב') עיי"ש, וכפי גרואה משי"כ הלבוש (בסוף חלק אור"ח) הוא רק בתור לימוד זכות¹⁴, אבל לדינא בודאי לא סבר כן, וכנ"ל.

14. וראיתי בספר אחר שתפקידו להביא מקורות לטנגו בישראל, ומשתמש בלימוד זכות שכתב הלבוש כמקור למנהג פרץ... אבל טעה שלא כל פירצה הופכת למנהג בישראל, ולימוד זכות בשום פנים לא ייחשב כ"מקור" למנהג, ובמסכת סוטים (י"ד-י"ט) כתוב

דמנהג בלא ראיא מן התורה הוי מנהג בטעות, ובענין מנהג עוקר הלכה כתמיא לעיל בסי' ט"ז — אות ו', עיי"ש.

אצל זה יקשקשו וישמע קול, עכ"ל רש"י, ומשמע לכאורא שצריך מחיצה גם בחופה, אך באמת קנקנים אינם מחיצה להסתיר אלא רק גדר, ושם מרכז רק בענין יחוד, ולא לענין מחיצה להפרדה בין אנשים לנשים.

ז.

ועתה נבוא לפרט אשר יעדנו לדבר בו מתחילה, והוא מה שרגילין לעשות ריקוד של מצוה [הנקרא מצוה טענצל], לקיים מה שכתוב בגמ' (כתובות ט"ז): "כיצד מרקדין לפני הכלה וכו', ופותחין המחיצות בין אנשים לנשים, ולא ידעתי שום מקור להיות זה, ובשלמא לפני הכלה לבד נכשחיה יושבת על יד החתן ואין שם נשים אחרות, ואין מסתכלים בהן] שפיר דמי, רבהדיא מבואר בגמ' (שם י"ז) שמרקדין לפניו, והיינו במקום האנשים, (וכן משמע בגמ', דרב אחא מרכיב לה אכתפיה, ואמרו לו רבנן אנן מהו למעבד הכי, אם כן ראייה ברורה שהיה הדבר במקום האנשים, שהרי ראוהו מרכיב אכתפיה, ובודאי לא יתכן שכולהו רבנן עמדו וראו במקום הנשים, אבל להתיר לגמרי הסרת המחיצה בין אנשים לנשים ובפרט בזמן שמחה ובדיחות הדעת מנין היתר לדבר, הלא לכו"ע אין לומר שהשמחה במעוננו כשאנשים ונשים בחדר אחד בלא מחיצה, (כמבואר לעיל באות ה'), ואם כן אין יותר אחר ברכת המזון ושבע ברכות לרקד בפני הנשים בלא מחיצה ולהוסיף שמן בדיחות למדורה.

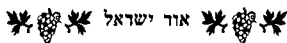
וחקרתי ודרשתי היטב על מקור ההיתר, ואין מגיד לי אפילו תירוץ רחוק¹⁵, ואדרכא ראיתי ושמעתי שבכמה מקומות אין נוהגין כן, והגאון ר' גדליה הרץ זצ"ל ראש ישיבת חידושי הרי"ם - ח"א, אמר לי שבכמה מקומות בטלו המחיצה טענצל מטעם שאין מחיצה, ובמים הקדמונים היו נשאים למצוה

החג, וכאים להתראות אל פני הארון ה', על אחת כמה וכמה בימים האלו ובזמן הזה אשר בעונותינו הרבים... ושלשה פעמים בכל יום, ובזמן אכילה ושתי', אשר אמרו חז"ל כי אין יצרו של אדם מתגבר אלא מתוך אכילה ושתיה, כנאמר ויאכלו וישתו ויקומו לצחק, מוכן מאליו גדול המכשלה אשר בזה וכו', וזה הזקן וכסיל מרקד גם בין הזקנים וכו', ובודאי יש במושב זקנים אנשים לבד בלא נשותיהם, ונשים לבד בלא בעליהם, אשר אין כאן שמירה מזה לזה. ולאפירשי מאיסורא לרכים גדול עוד יותר ממצוה דרכים וכו', אשר יוכל לתקן בעשיית חדר מיוחד לזקנות לאכילה, נשים לבד ואנשים לבד, ובמוקדם האפשרי לתקן זאת שלא יהיה המושב זקנים וזקנות מצוה הבאה בעבירה, וכל מי שיראת ה' בלבו מחוייב להשתדל בכל עוז בתיקון זה הדבר הטוב והישר לפני ה' ואדם וכו', עכ"ל, ומפסק זה יש ללמוד לכל כיוצא בזה להשמר מתערובת אנשים ונשים בלא מחיצה.

ומה שאין עושים מחיצה בשעת החופה, אפשר משום דאימא בירושלמי (סוטה — פרק ג' — הלכה א') דאפילו כהן ילד [בחדר — קרבן העדה] יכול להניף המנחת סוטה עם האשה הסוטה (בהפסקת מטפת בין ידו לידה) ולא חיישינן להרהור, שאין יצה"ד שולט בשעה מועטת כזו, עיי"ש, ואם כן בחופה שברוך כלל אנשים לחוד ונשים לחוד בשעה מועטת כזו אין לחוש, מלבד מה ששעה לעשות מחיצה בחוצות, כי המנהג לעשות החופה בחוץ, אבל כשמתכנסים בבנין בודאי יש לעשות מחיצה הוגנת, וכן מצינו במדרכי (שבת פרק ג' — ס"י ש"א) שכתב בזה"ל: אבל מחיצה שעושה לצניעות בעלמא — מותר, כגון מחיצה שעושים בשעת הדרשה בין אנשים לנשים, מותר לעשותה בשבת, כדאמרין בפרק כל גגות (ערובין צ"ד). לשמואל דעביד לצניעותא בעלמא הוא דעבד, עכ"ל.

ומש"כ בגמ' (קדושין פ"א.) אביי דירר גולפי, ופירש"י: גולפי, מקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה או לחופה היה מסדר קנקנים של חרש הרבה ביניהם שאם יבואו זה

15. והנה"ק ספר"ש מבעלו ז"ע אמר שהפילופל הכיב סאד, שעל ידו יכולים ללמד זכות על כלל ישראל, (אף כשאין מקום על פי הלכה), אבל הלימוד זכות צריך לעשות בינו לבין קונן, ולא בפרסום בספרים, כפי שלא לחזק הפירצה, וכבר כתבנו בזה (בסוף אות ה') בגמ' עיי"ש.



להתיר לעצמם ככהאי גוונא, וז"ל הב"ח (ביו"ד — סוף סי' שצ"א): ומה שנהגו שלא לומר שהשמחה במעוננו, נראה שהוא מפני דמחאספין אנשים ונשים מועטים בחדר אחד ואיכא הרהורי עבירה, ואין שמחה במעוננו בדוכתא דאיכא איסורא, כמש"כ בספר חסידים (סי' שצ"ג), מה שאין כן בשבת במנחה דליכא רוב עם ואנשים בלחוד ונשים בלחוד, עכ"ל הב"ח.

לכן לתועלת הענין נכון והגון לתקן מקום לנשים שיוכלו גם כל לראות כשמחת חתן וכלה, באופן שלא יראו אותם האנשים, וע"י זה יוכלו הגברים לרקד ולשמח לפני חתן וכלה בטהרה.

ושמעתי שיש עדיין מקומות שנוהגים מדורי דורות לעשות המחיצה בין אנשים לנשים — במצוה טענצל, והחתן והכלה יושבים לפני הקהל בקצה המחיצה, (באופן שהחתן נראה גבו לאנשים, והכלה נראית לנשים), והאנשים מרקין לפני החתן כלה מול חלק הגברים כזה:

טענצל רק זיקני וישישי המשפחה בדרך כלל, ועתה רובם צעירים ומאריכים הרבה בדרכי בדחנות.

ובחפשי בראשונים איך קיימו מאמר הגמ' דכיצד מרקדן, מצאתי במחזור ויטרי [לריבנו שמחה — תלמיד רש"י, ח"ב — סוף סי' חצ"ו — עמוד] שכתב בזה"ל: השלימו סדריהם מביאין את החתן ואת הכלה ומושיבין אותם בקתדראות זה כנגד זה, ועושין להם מחולות סביבותיהם, ויהללו להם במחול "בחורים וזקנים" יחדיו וייטיבו נגן בשמחה ובשירים, עכ"ל המחזור ויטרי. והרי שהיו מביאין הכלה בלבד למקום האנשים ומושיבין אותה על יד החתן, ושם היו מרקין בפניהם צעירים וזקנים, אבל לא עלה על לב מעולם להתיר פתיחת המחיצה בין אנשים לנשים.

ואף שעושים המצוה טענצל אחר המזון, כשיש אנשים מועטים, מכל מקום חיוב עשיית המחיצה היא אף כשיש אנשים מועטים, כמו בשבע ברכות שבאים רק משפחות החתן והכלה בלבד, ולא כמו שחושבים כמה אנשים

ריקודים	
נשים	גברים
כלה	חתן
	מ
	ח
	י
	צ
	ה

המצוה דכיצד מרקדן בטהרה, והיינו לפני הכלה ולא לפני הנשים.

והנה אין אנו מדברים מהחושבים לדמות עצמם לרבותיהם ואומרים שנוהגים כמעשה רב, כי דוקא בענינים כיוצא באלו מצינו בגמ' (כתובות י"ז.) שיש חילוק בין הרב

ופני הכלה מכוסות בטול, ואומרים שכן היה נהוג אצל כולם בדורות שלפנינו, נרק במשך הדורות נדחקה המחיצה לאחור, ע"י נשים סקרניות, ולכן האנשים התרחקו מהנשים, והחתן כלה נשאר בין הנשים], וראוי להחזיר המחיצה למקומה כדי שתהיה

בבהירות גדול, אמנם כדאמרו חז"ל, כיצד מרקרין לפני הכלה, ולא היה אוחז במטפחת אחת עם הכלה שאוחזת ג"כ במטפחת, ואמר (היינו הרה"ק משינווא) כי זהו "מנהג קלות של הברדחנים" שהנהיגו כן לאחוז במטפחת, ודברי חז"ל בדיוק רק "לפני" הכלה, ואחר כך מצאתי כדבריו בתורת חיים במסכת ע"ז (י"ז). [הכאנו לשונו למעלה], הרי שנפתח הדבר כבר בגדולים הקודמים ז"ל מהראשונים שהזוהירו בצדק על ככה, עכ"ל, ולכן חסידים ואנשי מעשה מקפידין שלא לרקד עם מטפחת כלל, אלא עם אכנט (הנקרא גארטל) שהוא ארון כדי להיות במרחק גדול מהכלה, שיהיה נראה ורקד לפני הכלה — ולא עם הכלה, ויש שאינם אוחזים אף באכנט, אלא רק מרקרין לפני הכלה.

ח.

אך מה שרגילין שבסוף המצוה טענצל ורקדים החתן והכלה בנתינת יד זה לזה לעיני כל ישראל, לכאורה הוא מנהג תמוה, שהרי אין החתן כלה מצווין לשמח את הקהל, אלא להיפך האנשים מצווים לשמח ולרקד לפני החתן וכלה, ואם יש ענין בזה יכולין לעשות כן בכיתם.

גם נראה פשוט שאסור לשום אדם לילך במחול עם אשתו לפני אנשים אחרים, ולא עדיף מהא דאסור לעיין ברישיה דאשתו, כראיתא בשו"ע (אה"ע — סי' כ"א — סעי' ה' ברמ"א) משום שגורם הרעור לרואים, עיי"ש, וכל שכן בחתן וכלה, והוא פלא.

לתלמידיו, דרב אחא מרכיב אכספיה, עיי"ש, ובפ"י רש"י ואין להקשות איך מותר לעמוד שם בלא מחיצה אחר שאין כולם במדרגת הרב, משום דבנוכחות רבם אין מקילין ראש ואימת רבם עליהם, אבל בשאר חתונות שאין רבם שם בודאי אין להקל לרקד ולברדח בלא מחיצה כלל, ובודאי מי שמתנגד למחיצות במצוה טענציל אין זה מחמת שבוער בו קדושת איזה מנהג או מעשה רב כידוע....

ומה שרגילין בהרבה מקומות לרקד עם הכלה (במצוה טענצל) ע"י הפסק מטפחת, ראיתי בספר תורת חיים [נפ' בשנת שצ"ב] (ח"א — ע"ז י"ז. — ר"ה אבי ידיהו) שמתנגד למנהג זה, וכתב שם בזה"ל: ונראה דאסור ללכת במחול עם הכלה בדי ימי המשתה אפילו אינו אוחז בידה ממש — אלא בהפסק מטפחת, כדרך שנוהגין מקצת תלמידי חכמים שברוד הזה, אפילו הכי שפיר עבדי, כדמשמע הכא דשום קריבה בעלמא אסור, ואין לחלק בין כלה לאחרת, דליכא האידינא מאן דמצי למימר דדמיא עליה ככשורא, ולא אמרו חכמים אלא כיצד מרקרין "לפני" הכלה, ולא "עם" הכלה, וכזה"ג פסק הש"ס ריש פרק ב' דכתובות (י"ז). דאסור להסתכל בפני כלה כל שבעה כמו שאסור להסתכל באשה אחרת וכו', עכ"ל, והביאו הפתחי תשובה בשו"ע (אה"ע — סי' ס"ה — סק"ב) עיי"ש.

ובספר דברי תורה (להגה"ק ממונקאטש — ח"א — אות ר') כתב בזה, וז"ל: שמעתי וראיתי מאדמו"ר הקדוש משינווא ז"ע שהיה אצלו עבודה גדולה לרקד לפני הכלה

מה שאנו מוניין לבריאת העולם

ונראה לחשיבות ענין זה אנו מוניין לבריאת עולם כי כל דבר חשוב מונים ממנו להיות מוסר השכל בין עינינו שלא לאבד זמנינו לגרום ח"ו אבוד עולם החשוב הלזה כמו שתלמוד לומר שנברא בעשרה מאמרות. (דרשות ח"ב דף ש"ח טור ג')

הרב נחום אברהם

מח"ס שערי נחמה על ש"ס

הערות והארות בהל' תפילין

סימן כה

היציאה מכיתו (אף דמלי הוזה"ק המוכא במחצה"ש ג' כן) רק שיבא לביהכנ"ס בתפלין, ולפי"ז ה"ה בהניח תפלין בביהכנ"ס ויוצא אח"כ לתוך לחרוץ דידו ובהכנסו אומר אשתחווה כו' אמנם עי' הגהות הגר"ח צאנזר מ"ש מפרע"ח (שער עולם העשייה פ"א) דל"מ ליצא מביהכנ"ס ולחזור ולבוא עם התפלין, ועצם ראית הגרע"ק א צ"ע דראיתו ממה שהקשה מג"א על האר"ז"ל שהי"ל לחזור לביתו, ולכא"י מה הועיל בזה הלא כבר יצא מכיתו בלי תפלין עי"ש, וצ"ע וכי פי' דברי הוזהר דאסור ליצא מפתח ביתו בבוקר בלי תפלין, בודאי אין הכונה רק כשיוצא מפתח ביתו ע"מ לילך להתפלל, ומה שהקשה למה לו לחזור לביתו כיון שכבר יצא לפני זמן הנחת תפלין צ"ב, דודאי אין חיוב לחזור בשביל כך אפי' כבר יצא אחר שהאיר היום, אבל מ"מ היה מהדר לקיים ענין זה, ועיקר הטעם שאין נוהרין בזה כעת ג"ל משום שהמנהג לילך למקוה לפני התפלה וללמוד קצת ומשם לילך להתפלל, וללבוש התפלין בביתו ולחלצו אח"כ ולחזור ללבשו הוא שאלה בענין הברכה, והר"ז דומה למ"ש הנחל"ש הרבא במחצה"ש ראין כונת הוזהר רק כשכבר חל עליו מצות תפלין ובכה"ג לא מקרי חל עליו, כיון שאינו מוכן עוד לתפלה.

ג. מג"א סקי"ז כ' דבחוה"מ שמניח בלא ברכה רשאי להפסיק לענות קדיש כיון שאינו גורם ברכה, ובהגרע"ק א כ' ע"ז

א. סעיף א — המג"א סק"א כ' דכשמונחין בכיסן ל"ש אין מעבירין (וכ"פ בשועה"ר ורק לכתחלה כ' דלא יניח הכיס מלמעלה), ולטו"ז סק"י שייך, ויל"ע במארי פליגי, וי"ל לפימ"ש בנחלת בנימין סי' טל ריש ב' טעמים בהא דאין מעבירין על המצות, טעם א' הוא משום ושמרתם את המצות מצוה שבא לידך אל תחמיצנה, וטעם ב' הוא משום שהויי מצוה לא משהינן, דהוי ביזוי למצוה כשמניחה בשביל מצוה אחרת, אמנם בתוס' ישנים יומא לג' כ' דכשאין המצוה מוכן לפניו לעשותו ל"ש אין מעבירין, והוה רק אי הטעם משום ביזוי מצוה דבכה"ג שאינו מוכן לפניו אינו בזיון וזה הטעם ס"ל למג"א דע"כ ל"ש אין מעבירין אבל הטו"ז ס"ל טעם האחר משום אין מחמיצין וזה שייך אף שעדיין צריך להכינו כיון דסו"ס מצוה הגיע לידו אסור לו להחמיצנה, (ומה"ט כ' בתוס' ישנים תי' אחר למ"ד זה) ויש ראייה למג"א ממ"ש ב"י בשם הר"י גיקטאלייא ועי' מחצה"ש סקי"ט.

ב. סעי' ב — יניח תפלין בביתו, ובמג"א כדי שיצא מפתח ביתו בציצית ותפלין, בזמנינו קשה לנהוג כן (כמ"ש בערוה"ש ס"ב), ואפילו מ"ש הפוסקים להניח בפרודורו ביהמ"ד לפעמים קשה לעשות כן לפי המציאות, אבל יש עצה לזה לפימ"ש בהגרע"ק (אות ד) דהעיקר אינו

פוחח לא הוא אף דבזה ל"ש אין מעבירין, וא"כ לא היה הכרח מכאן לומר דמג"א פליג אטו"ו סק"י, אבל מ"מ מבורא להדיא במג"א סק"א דפליג וס"ל דל"ש בזה אין מעבירין וכדציין לזה המחצה"ש כאן.

ו. סק"ח הביא מהארז"ל דחלץ אחר עלינו לפני הקדיש וש"מ דס"ל דל"כ רק ג' קדישים ויל"ע דילמא היו אומרים אצלו קדיש לפני הודו כמו אצלינו וממילא הי"ל ד' קדישים.

ז. יש אנשים המהדרין הרצועה שבראש עם הכובע קטן שלהם, כדי שלא יטמאו הידים, והעיר א' דאולי לא נכון לעשות כן וכהא דיששכר איש כפר ברקאי שנענש על שלא רצה ליגע בקדישים בידיו, ובאמת אינו דומה דהכא אין הטעם שעושה כן משום שלא רוצה ליגע ברצועות, אלא שמפחד שמא מתוך שיגע ברצועות יחכך גם בשערותיו, וזה אינו חלק מהמצוה, ובפרט כאמצע התפלה שאם יהדק בידיו יצטרך בכל פעם ליטול ידיו ויהיה ביטול תפלה, ומה גם דכבר קיים המצוה בהידוק הראשון, ורק עכשיו מהדק יותר שלא יתרופף וז"פ.

ח. הסכרא נותנת שאם חלצו התפלין אחר שמו"ע דלחש לילך לביהכ"ס שוב לא יניחו, כי זה שישמעו ג' קדישים ד' קדושות אינו אלא מנהג, ומוטב שלא להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, או להניח בלא ברכה וצ"ע.

ט. בשעת קיפול התפלין מבורא בשו"ע שלא יניחו הרצועה על הבתים רק על החיתורא, ובליקוט אברהם כ' שלא יכרכו על הקשר, אמנם יש נוהגין לכרוך כריכה א' על הקשר, כדי ליצא מה דכ' עפ"י

דהא"ר כ' מתרוה"ד דאסור משום דכתיב והיו שיהיה הוי" אחת לשתיהן, וצ"ע דלא העיר שהמג"א עצמו בסק"ד הביא זאת מתרוה"ד, וא"כ המג"א סותר עצמו, ועכצ"ל כמ"ש במחצה"ש דגם התרוה"ד לא אסר להפסיק אלא בדברי חול, אבל לענות אמנ גם הוא מודה דמותר, דמ"ש והיו לאו דרשא גמורה הוא לענין זה אלא לענין סדר כתיבתן.

ד. במג"א סק"ב כ' הטעם דלא ימתינו על ציצית ויניח תפלין מקודם דשהויי מצוה לא משהינן אף שיוכל לעשות אח"כ מהמובחר, והביא ג' ראיות לזה, והק' בתהל"ד דבתרוה"ד דהוא מקור דין זה מבורא דלא ס"ל הכי אלא היכא דיש חשש שיתבטל המצוה לגמרי, כמו בקידוש לבנה והוא אחר יום י', וכן נפסק בשו"ע (או"ח תכ"ה), ונ' ליישב דבאמת מה"ת מצוה שיהיו התפלין עליו כל היום (אף להפוסקים דאינו חיוב מ"מ מצוה רבה איכא), רק אין נוהגין כן משום דאין אנו מוכנין תמיד בנוף נקי ויישוב הדעת, וא"כ כל רגע שמשחה שלא לצורך, אחר שכבר מוכן להניחן, מקרי ביטול מצוה, ול"ד כלל לקידוש לבנה או למצות ייבוס, שממנו הביא התה"ד ראיה, ששם א"א לקיים רק פעם א'.

ה. מג"א סק"יט, ע"י מחצה"ש דמג"א לא כ' דהוי כמעביר רק עמ"ש רמ"א שלא יתקן לפתוח התש"ר עד אחר הנחת ש"י, אבל לענין מ"ש המחבר שאסור להוציא תש"ר מהתיק עד שתהא תפלה ש"י מונחת לא כ' טעם מעביר, רק עפ"י קבלה כמ"ש ב"י בשם הר"י גיקטאלייא, אמנם מפמ"ג לא נ' כן רק דהר"י גיקטאלייא משמיענו דעפ"י קבלה אסור גם אם אחר

הקבלה דישגיוחו שלא יזוז הקשר מהבית אף כשהן מקופלין.

י. ה' פירושים בשורש חיבת תפלין בתורה לא נקרא בל' תפלין רק פעם הראשון שנקרא כן מצינו במכילתא פ' בא שמאי הזקן אומר אלו תפלין של בית אבי אמא, ומצינו בזה כמה פירושים, א) ע"י בתוס' מנחות לד': שהוא מלשון ויכוח והוכחה, כמו שדחז"ל (סנהדרין מד.) עה"פ ועמוד פינחס ויפלא שעשה פלילות עם קונו, שהתפלין הם עדות והוכחה שהשכינה שורה בישראל, ע"ד ואויבינו פלילים, והיינו ע"י השין שבתש"ר, וכ' בא"ד (סי' כה-ט) בשם הלי"ח (ה"ק תפלין אות נד) דלפי שתפלין הוא מל' פלל, ע"כ צריך להדגיש הל', ונ"ל ג"כ דצריך להדגיש החיריק ולא שיהיה נ' כמלאפוס, שזו פי' הדגשת הל', והיינו כמו החילוק בין זון (שמש) לזון (בן), ללון ללון, והעולם אין נוהרין בזה, ב) ובשונים לדוד (והיעב"ץ בסידורו ובתפא"י מנחות פ"ד מ"ח) כ' שורש חיבת תפלין מל' לא פלתי (בראשית מח יא), וכן עשו פליליה, לרמוז שצריך לחשוב מהם ולא להסיח דעת ולפי"ז ג"כ צריך להדגיש הל', ג) ויש מפרשים שהוא מל' חיבור כמו נפתולי אלקים נפתלי (בראשית ל ח) שאנו דבוקים בהשי"ת ומתקשרים עמו ע"י קשירת התפלין שהוא עלינו כמו חותם העבד שמורה ומוכיח שהוא עבד לארונים, ד) ובפמ"ג (כ"ה א"א ח) פ"י מל' הפלאה ופרישה, כמו תתפלא בי (איוב י טז) לפי פ"י הוד"ק בס' השרשים, שע"י התפלין אנו פרושים ומובדלים מהעכו"ם, (וכע"ז כ' בהכתב והקבלה) ה) וביפה ללב פ"י מל' פלא שהתפלין הם כדי שנוכר נסים

ונפלאות שעשה עמנו, והערוך כ' תפלין בשורש תפל ותמה עליו התשבי שהוא מל' פלל, התי' נוספת כמו בתפלה ותהלה, והפמ"ג (אגרת ה אות יב) תי' דאצל תפלין נאמר חוקה, להורות דאפי' המצות שאנו יודעין טעמם נעשנה כחוק בלי טעם רק משום גזירת המלך, וע"כ נקרא תפל מבלי טעם, ויש להוסיף רבלי טעם הכונה אף שאין מרגיש בה נועם מ"מ יעשנה וסוף הכבוד לבוא, וע"כ בתפלין נאמר ההבטחה למען תהיה תורת ה' בפ"ך דע"י קדושת התפלין יבוא לזה שיהיה מתוק בפיו, וידוע מ"ש התפא"ש דהסימן שהניח תפלין כדבעי הוא אם יראה שתורת ה' בפיו, שהרי כן כתוב בתורה, ומ"ש תפלין בל' רבים ע"ש בפמ"ג (אגרת ה אות טז), וע"י בטור ריש סי' כ"ה שכ' ג"כ בל' רבים ומש"ש בפרישה.

יא. כיוש"ה (שער א פ"ט) כ' קודם הנחת תפלין ש"י יפשוט ידיו יש לפשוט היטב את הזרוע השמאלית כמי שרוצה לקבל דבר כמבואר בזה"ק פ' מצורע (נה). כד מנח תפלה ש"י בעי לאושטא זרוע שמאלא לקבלה לה לכנס"י ולקשרא קשרא עכ"ל, ושמעתי שהגה"ק מסאטמאר ז"ע וכן חבריו מנעוריו שהיה לומד עמו קבלה היו נוהגין לפשוט יד ימין גם כין הנחת תפשי" לתש"ר (כן העיד הרה"ח הישיש מוה"ר מרדכי פרי"מ שו"ב שליט"א).

סימן כו

יב. מג"א סק"א, דאם אין יכול להניח עתה ש"י מ"מ יניח ש"ר בלבד, במרכה"מ על המכילתא (פ' בא פי"ז ה"ח) פליג על המג"א דהרא"ש לא מיירי רק באופן שלא

שהם חלק מהמצוה, וכמו בג' מינים דלולב דכל שהוא חלק מהמצוה מקרי מב"מ.

סימן כח

יז. מנהג החכמים לנשק התפלין בשעת הנחתן ובשעת חליצתן, ובביה"ג ציין ע"ז המשנה (סוכה) בשעת פטירתן מן המזבח אמרו יופי לך מזבח, הנה מזה ראה רק על שעת חליצתן, ועל שעת הנחתן יש להביא ראייה ממה שעמדו לפני מביאי ביכורים והיו מיפין את הביכורים בשעת הבאתן, ובדואי כל מה שעושים להראות חשיבות להמצוה הוא בכלל זה קלי ואגוהו, ותדייק מה שקורא לזה העושה כן חכם, ויותר יוצדק בזה ל' צדקות או חסידות, וי"ל בדואי מי שהוא חכם ולמד הלכות המצוה עם דיקדוקיה ופרטיה זה ודאי יודע להחשיב המצוה ולחכמה עד כדי נשיקה, משא"כ מי שאינו בקי בדיני המצוה אף שהוא יר"ש הנשיקה שלו אינו בכ"כ חביבות כמו החכם שהוא ג"כ יר"ש, (וכן מבואר בצידה לדרך שמקובל אצלו שזה סגולה נפלאה להרגיש טעם וחביבות בהמצוה אם ילמוד ההלכות שלה לפני הגיע זמן עשייתה עיי"ש).

סימן כט

יח. כ' מג"א (סק"ד בסוה"ד) שכשיכרוך התפלין לא יניח הרצועות על הבתים, ופי' המצוה"ש משום דקדושת הבתים חמורה מרצועות (כמבואר בס"י כז ס"ח), ואח"ז כ' מצוה"ש דמשמע ממג"א דרק על הבתים אסור אבל על התיתורא מותר, וצ"כ דבס"י כז שמשם הביא ראייה מבואר דאין להניח הרצועה על התיתורא לחזקו בשעה שמניחו על היד, הרי דאין חילוק בין בתים לתיתורא, וי"ל דבשעת

יוכל להניח כלל רק א' אבל אם לאחר שעה יוכל להניח השני יקרים ש"י עיי"ש.

סימן כז

יג. מג"א סק"ב, לכן נ"ל דאף הסמ"ק כונתו כו' ע"י מצוה"ש דכונתו ליישב קר' הב"י שהוא נגד הגמ' דאמרה זו קיבורת, ולענ"ג דגם הב"י שכי' על הסמ"ק דאין לסמוך ע"ז להכשיר, אין כונתו שהבין דהסמ"ק באמת מכשיר כל חצי התחתון רק בא לאפוקי מדעת טועה שירצה לפרש כן ד' הסמ"ק, וע"ז הק' מג"א דכין שכבר הרגיש הב"י דיש מקום לטעות מדוע לא נזהר אותו צדיק כמה שנצטער עליה ולפרש דבריו ביותר דיוק בס"ז, ולזה כ' המג"א דבאמת גם הסמ"ק לא היה צריך לפרש דבריו כי כל כונתו היה רק לאפוקי חצי העליון ולזה כ' חצי התחתון אבל כל מעיין יראה בצדק הדבונה על הקיבורת בלבד.

יד. ע"י בהגרעק"א אות ג' דלשונו קצר, ונ' כונתו דאם המכה על ש"י ומניח סמרטוט יברך ולא כמג"א ח, ובאות ד' מסביר רעק"א ש"י מג"א וכאן מסביר יתור ל' רמ"א, או"א כונת רעק"א דבאין לו רק ש"ר ס"ל (בס"י כה) דיברך שניהם, ורק הכא בריעבד סומך על ש"י האחרת.

טו. במשנ"ב כ' לכורך הרצועות ש"י לפני הנחת ש"ר כדי שלא יזוז הש"י ממקומה, אמנם במג"א ג' עוד טעם לפי שהוא חלק ממצות הנחת ש"י, ובטו"ז ג' דהטעם עפ"י סוד.

טז. במשנ"ב כ' דרצועה בין הגוף לתפלין ל"ה חציצה בדיעבד כיון שזה מב"מ שעשויות מעור וצ"ע דהי"ל משום

ל' הטור ות' דר"ל מדרבנן, וכמו"כ לפי
הב"ח מיושב קף הטו"ז ולא הביאו.

כא. כ' הב"י טעמ' א' שלא יברכו משום
והיה לאות דלא תיקנו חז"ל ברכה זו,
ויל"ע בזה מהא דכ' הרא"ש בסוף ברכות
(פ"ט סי' כג מובא בב"י סי' ד) דאם מנקה
ידיו במידי דמנקי ולא במים יברך על
נקיות ידים דיוזק לומר דהתם גם במים
היה צריך לברך על נקיות ולא תיקנו
נטילת רק שלא לחלק מנט"י לאכילה
דבעי כלי, ולהכי תיקנו נטילה ע"ש כלי
ששמו נטלא, וע"כ כשאין לו מים ואינו
דומה לנט"י דאכילה יברך נקיות, דסו"ס
עכשיו תיקנו רבנן נטילת, וי"ל בפשיטות
דגם בזמן הגמ' היה נוהג טעמא דוהיה
לאות ואם היו רוצים בכרכה כזו הי"ל
להזכיר בגמ' לרע"ק דל"ק ושמרת אתפלין,
אבל מה שלא הזכירו על נקיות י"ל דל"ש.

סימן ל

כב. הק' הב"ח ס"ב על הב"י דפסק
לילה ז"ת כהרא"ש, ואעפ"כ כ' דאין מורין
כן להניח עליו אם היה עליו מקודם
שתשקע החמה והיינו כרמב"ם, וצ"ע
בתרתי למה הקשה רק אשו"ע ולא אטור
שכ' ג"כ הכי, ועו"ק הלא הב"י פי' גם ד'
הרא"ש דאין מורין כן קאי על היה מונח
עליו מבעו"י, דמ"ש ומנת תפלי היינו
שהיה מניח מלסלקן וצ"ע.

כג. ס"ד בבא בדרך הקשה בני הב'
חיים גי"ו לכאר יש עצה שיניח תפלין על
ידיו שלא במקום הנחתן ומדוע לא הזכירו
זה ואולי לפי שבנ"א לא יבחינו שאינו
במקומו, אבל יבחינו שי"ל תפלין עליו
ויבאו לטעות.

קיום המצוה חמור יותר, והכא בשעת
כריכה מיירי כשמסירין, ועו"ל דהכא צורך
הוי משום יופי הכריכה אף דאפשר
בלא"ה, ע"כ התיר על התיתורא דקיל
מבתיים, אבל התם אין שום צורך ואדרבה
עדיף שלא לכרוך כדי שיהא תלוי כעין
ש"ר כמבואר שם, וע"כ אסור אף על
התיתורא.

יט. ברכות ט: אחרים אומרים משיראה
את תבירו כרחוק ד' אמות אמר אביי
לתפלה כאחרים, ופירש"י להניח תפלין,
והרי"ף והרא"ש גרסי בגמרא תפלין, ויל"ע
לג' רש"י למה שינה כאן לכתוב ל' תפלה
(דלא מצינו ל' זה בגמ' רק במשנה
דכלים), ות' בני החור"ב חיים ג"י דכ'
רבינו יונה הטעם דתלו אותו כשיראה את
חבירו הוא משום שנא' וראו כל עמי הארץ
כי שם ה' נקרא עליך, ומבואר בגמ' ברכות
ו. דזה קאי אש"ר דוקא, וא"כ אף דש"י
וש"ר צ"ל תכופים מ"מ יכול להניח ש"י
איזה רגעים לפני זמן דיראה את חבירו,
ובתוך כך יגיע הזמן ויניח ש"ר, וע"כ לא
נאמר בזה רק תפלה ל' יחיד דאלו היה
אומר תפלין הוי משמע דקאי אתרווייהו,
אבל לג' רי"ף ורא"ש אסור לעשות כן,
ודפח"ח.

כ. כ' הטור ואפי' בע"ש ביה"ש שצריך
להסירם כו' לא מושמרת, ומשמע דמשום
והיה לאות ג"כ צריך להסירם, אבל הב"ח
מפרש דרק משום ושמרת היה צריך אבל
משום והיה לאות א"צ להניחם בשבת אבל
ג"כ א"צ להסירם וכן ס"ל להלכה גם
הב"י, אבל בד' הטור פי' דצריך להסירם
רק מדרבנן שלא יבוא ליצא בהם, וצ"ע
בטו"ז (כט-ב) שהק' על ב"י מל' הרא"ש
ולא ציין שהב"י עצמו הק' זה הקושיא על

סי' כט הובא בטור סי' (לח) כי בשם ר"ש בר חפני דליתא להך ברייתא מדרבנן קשישי מברכינן אחפלין אף עסקי בתורה, ואי לאו דחובה היא לא הוי מברכי, ובח"י הגהות הק' אראיית ר"ש בר חפני מסי' י"ז דקיי"ל כר"ת דנשים מברכות אמעשהו"ג, וע"כ כי מהר"ח דמ"מ ראייתו משום דבודאי לא היו מברכים משום ביטול תורה, אי לאו דהוי חיובא.

(א) העיטור תי' דהם היו עוסקין בתורה שבע"פ והמכילתא לא פטר רק בתורה שבכתב, והק' הטור דלענין ברכה"ת ליכא חילוק בין תושב"כ לתושבע"פ, והב"י מיישב ד' העיטור דבתשב"כ נזכר יצי"מ כמ"פ וע"כ כשקורא בה זוכר כיצי"מ, משא"כ כשעוסק בגמ', וגם זה צ"כ דגם בגמ' מוזכר כמ"פ יצי"מ, ובח"י הגהות יישב העיטור דסו"ס לימוד המכילתא הוא ממה דאמרה תורה למען תהיה תורת ה' בפין, וזה ודאי מיירי בתושב"כ, ע"כ אין לנו הוכחה לפטור בתושבע"פ אף דג"ז תורה נקרא (כמו כל הלימודים דילפי מתורת ה' בפין דל"ק רק אתשב"כ).

(ב) והב"ח כי כונת העיטור דמ"ש במכילתא הקורא בתורה היינו ד' פרשיות שבכתפלין, וכן הא דהמניח תפלין כקורא בתורה היינו כקורא אלו ד' פרשיות, וכמובן דפירוש זה קשה לפרשו בד' העיטור דמחלק בין שבכתב לשבע"פ ולד' הב"ח אין החילוק רק בין ד' פרשיות אלו לפרשיות אחרות.

(ג) רבינו יונה (פ) היה קורא הובא כב"י וב"ח) תי' דהמכילתא לא מיירי אלא לענין הנחת תפלין כל היום דפטור מי שעוסק בתורה אבל ודאי בשעת ק"ש ותפלה אין

כד. עוד הק' בני הנ"ל בביהמ"ד מתירא שלא יגבג, ועד העיר הרי א"צ להניח ידיו עליו, ובעיר כבר יכול להניח בכית המשתמר, וצ"ל דכיון שכבר יש עליו א"צ לחלצו.

כה. בתרי (ביצה טו. ד"ה היה) מביא ראיה דבחול מיירי וכיון דשקעה חמה יסלקן דקיי"ל לילה לאו ז"ת, וא"ת אמאי אינו מביא אותם בידו דאילו לילה ז"ת ורק יש חשש רואים כמו להטור לק"מ דיסלקן בידו דילמא עדיין רוצה שיהיה מונח עליו כל הלילה ואינו רוצה לסלקן.

כו. יל"ע מדוע צריך הגמ' ללמוד דמניחין ש"י קודם לש"י מרתיב וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות הא אפשר ללמוד הכל מדרשא דהיו לטוטפות ל' רבים כ"ז שבין עיניך יהיו שטים, וממילא מובן דצריך להניח קודם ש"י, וי"ל לפימ"ש תוס' (ערכין ג.) להק' אהא דש"י אינו מעכב ש"ר הא כ"ז שבין עיניך יהיו שטים, ות"י דזה רק להקדים ש"י אם י"ל, אבל באין לו אינו מעכב והא"ש דאילו דרשי' מכ"ז שבין עיניך הו"א דבאמת מעכב דאסור להיות בין עיניך רק כש"ל שניהם, השתא דדרשי' מדכתיב קודם על ירך והדר בין עיניך ש"מ דהוא רק להקדמה בעלמא.

סי' לח

כו. תורה במקום תפלין — ד' תירוצים ליישב הרבנן קשישי עם המכילתא.

במכילתא (הובא בתרי ר"ה יז) איתא דמדנתנה תורה טעם לתפלין כדי שיהיה זכרון לבין עיניו תורת ה', ע"כ הקורא בתורה פטור מתפלין, וברא"ש (הל' תפלין

לפטור בשביל שעוסק כל היום בתורה, (וכ"ה במרדכי ואו"ז הובא בב"י וד"מ, והם הוסיפו דאף העוסק בתורה אינו פטור כל היום רק באותה שעה שלומד, ויש להוסיף דאז יש פטור ממילא כיון דבע"כ מסיח דעת מתפלין אבל אינו נכון דהא היסח הדעת בתפלין אינו רק שלא יבא לק"ר לכמ"פ) ובאמת דבר זה מוכרח, דהא כל הטעם דפטרו המכילתא הוא משום דבשעה שעוסק בתורה הוא כמניח תפלין, אבל הלא צריך להיות עליו תפלין בשעת ק"ש ותפלה, וכמו שאם יניח אדם תפלין כל היום ויחלצנו בשעת ק"ש ותפלה לאו נכון הוא, (אבל אי נימא דכבר יצא במה שיש עליו אות תורה פע"א ביום יש לפלפל בזה, אבל לפי"ז הרי כל ישראל מחוייבין לקבוע עתים לתורה בלילה וכי לעולם יפטרו מתפלין וז"פ דאינו), ובר"ן כ' ב' טעמים להמכילתא או משום דהעוסק במצוה פטור מהמצוה (ממילא ל"ק מה דמברכי רבנן קשישי בשעה שלא עסקו בתורה (ב"י) ובאמת היינו הך מה שתי רבינו יונה, ולפי"ז לא פטור אלא בשעה שעוסק בהמרדכי ואו"ז) או משום דכבר יש אות תורה א"צ לאות אחר ובוה יל"ע אי לפי"ז פטור כל היום מתפלין בשביל שכבר למד היום וכני שכן הבין ר"ש בר חפני, וזה דאי א"א דא"כ כל ישראל יפטרו לעולם מתפלין דהרי מחוייבין ללמוד בכל יום וע"כ דאין הכונה רק לפי"מ דאי הטעם דשבת פטור מתפלין דכ"א צ"ל עליו ב' אותות אות מילה ואת תפלין וכשבת י"ל אות שבת וא"כ בעוסק בתורה אין עליו האות רק בשעה שלומד, (ואף דתורה מגינה בעידנא דלא עסיק בה אבל עכ"פ אין עליו האות תורה, ועי' במרכבת המשנה על המכילתא).

ד) ובנועם מגדים פ' יוצא עה"פ והיי העטופים כ' דרך העוסק בתורה לשמה נחשב כמניח תפלין, ולז"א והיה לך לאות כו' ואינך יוצא במה שאתה קורא בתורה, למען תהיה תורת ה' "כפיך" ר"ל לפי שכ"מ שאתה לומד הוא רק כפיך משפה ולחוץ שלא לשמה, ולבו כל עמו, ולפי"ז מיושב רבנן קשישי לא הוי מחזקי עצמן לומדין לשמה כידוע שיש בזה הרבה מדריגות זו למעלה מזו, ומה"ט דורשין כשמתחיל להניח תפלין וכן מובא שילמדו בתפלין להורות שאע"פ שאנו לומדין אין אנו מחזיקין דתורה שלנו הוא במקום תפלין. ובשם שמו"ר כ' הטור דלא כשר להניח תפלין אלא למאן דקרי תנ"ך ותני משניות רבן ה' למקרא וכן י' למשנה וכן י"ג למצות, והפוסקים חולקים ע"ז דהא קטן היודע לשמור תפלין חייב בהם (סוכה מב.) ע"י כבי"י, ובפרי קודש היולדים מהרה"ק מזויזיטשוב ז"ע כ' רמז בפסוק ויעש ה' לאדם ולאשתו "כתנת" עור, כתנת ר"ת תנ"ך תלמוד, והאר"ן בזה עפ"י סוד וסיים דמי שאינו לומד תורה כבוקר לא נתגדל ראשו והוא כקטן דפטור מתפלין שאין לו דעת לשמור תפלין, ואין לו פרשיות וכתים כמחזי, ורמז בפסוק מנחל בדרך ישתה על כן ירים ראש, דע"י שישתה מנחל התורה יוכל להרים ראשו כתפלין, ואם לאו אין לו ראש ולא מצח להרים ראש עיי"ש, ומזה יוצא מוסר ללמוד בכל אופן לפני התפלה, וכי שם שהיו כאלו שבשביל כך הניחו תפלין אחר הקרבנות לפני הודו, כדי שיהיה נחשב אמירת הקרבנות כלימוד לפני התפלין (כ"ה מנהג חב"ד וסקווירא, וא"ש לשי" רש"י דאסור ללמוד לפני התפלה), אמנם כ' שלא נכון לעשות כן, וכן כ' בשער הברכות

ההנחה, לז"א להניח דאו מהני ברכה
בדיעבד גם לפני ההנחה.

כט. עוי"ל דאי היה אומר לקשור הוי
משמע כרבינו אליהו דצריך לעשות הקשר
בכל יום, דההידוק לאו קשר הוא, ולישנא
דקרא לחוד ולישנא דחכמים לחוד, א"נ
דמ"ש קרא וקשרתם היינו שצ"ל קשור וגם
צ"ל לאות על ידך ואי היה מברך לקשור
הוי משמע רק מעשה הקשירה הוי מצוה
ולא מה שמונח על היד.

דעפ"י הקבלה צריך להניח תפלין לפני
אמירת ברכה"ש והקרבות עי"ש.

כח. בב"ח הקשה על נוסח הברכה
להניח, למה לא מברך לקשור שהוא עיקר
המצוה, ותי' דקמ"ל שצריך להיות מונח
עליו איזה שעה ולא שיסירו תיכף אחר
הקשירה, ולפי"ז גם בתפלין דר"ת לא די
לרגע, וי"ל עוד דלפי' א' בבי"י (סי' כה
ס"ט) יכול לברך גם קודם הנחה אף דעיקר
העשייה הוא הקשירה, ואם היה מברך
לקשור בודאי היה אסור לברך לפני

מחשבה ומעשה

כי הנה צריכין אנתו לשותף מחשבותינו לטובה בעשיית המצוה כי
המחשב לעבוד ה' ונתעצל ולא עשאה ענוש יענוש ומכ"ש שלא יראה
בגאות ה' לנקוט בשונאיהם שהרי השליכו אחרי גוו, אך גם כל מצות ה'
בלא כוונת מחשבה טובה עליו נאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך
בשמחה ובטוב לב מרוב כל ועבדת את אויביך, ואיך יראה בישועה
הנתידה ולכן מניחין תפילין על המוח מקום המחשבה ועל היד מקום
המעשה לרוקן המחשבה והמעשה להבודא ית"ש.

(חת"ס ברכה ע' ק"מ ד"ה במסורה)

הרב אורי היין

כולל חזון איש בני ברק
מח"ס 'שבילי התלמוד'

עוד על צביעת התפילין ואופן עשיית השי"ן בימינו

(תשובה לתגובות שהתקבלו במערכת למאמרי הקודם)

תניינא או"ח סי' ג' מכן המחבר שאם צבע החומר ניכר קיי"ל שחזותא מילתא ואינו נחשב כככל לגבי העור ופסול מטעם שאינו מן המותר בפיך, משא"כ בסיד שצבעו דומה לצבע העור הטבעי ואינו ניכר, וכבר ביארנו במאמר הנ"ל שבחומרים רעילים יש חשש גדול בכשרות התפילין.

כעת נעבור לתגובות למאמרי שפורסמו בגליון י"ט.

ב. במכתב של הרב א.י. ראזנער הוא כותב על הצעתנו:

"הגם דקצת השי"ן נעשה גם באופן חיובי אבל עיקר צורת השי"ן נעשה רק ע"י דחיקת הצדדים, דתיכף כשמתחילין לדחוק עם הפרעס אז פוגע העור של סביבות השי"ן על סביבות השי"ן השוקעת ותיכף מתדקק העור של סביבות השי"ן ונדחקת לפניו ועיד"ז נוצר צורת השי"ן, דמקום השי"ן אינו מתדקק, וגם קצת נדחקת לתוך הנקבים של השי"ן השוקעת, נמצא דנעשה ע"י צירוף חק תוכות וחק ירכות וזה פסול לדיעה זו כמבואר בשו"ע הרב", ע"כ.

לכאורה נראה שהכותב בא לתאר מציאות של שתי פעולות היוצרות את השי"ן, אחת שנדחקת סביבות השי"ן לאחורה ושנית שנבלטת השי"ן עצמה.

א. בגליון יט התקבלו למערכת שתי תגובות להצעה שלי כיצד לעשות את השי"ן כתפילין (ואענה על טענותיהם בהמשך), אבל לגבי כל החששות על הדרכים הנפוצים היום בעשיית השי"ן ובצביעת התפילין לא התקבלו שום תגובות. אם הסיבה היא שלא נמצאו תשובות לכל הטענות שהועלו במאמרי כדאי יש להתעורר ולתפש דרכים בחומרים שאין בהן חששות.

בענין השימוש בחומרים רעילים בעשיית תפילין, מלכוד השימוש בהם בצבע שהבאנו כמאמרינו בגליון י"ח, מתברר שגם בעיבוד העור משתמשים בהם. את הבתים מעבדים בגפרית שנותן לעור צבע חום - צהוב במקום לבן. לרצועות יש משתמשים בחומר בצבע תכלת שנקרא "חרום" שנותן צבע תכלת לעור ובסוף מעבדים אותן בעפצים שנותנים צבע חום כהיר לשיכבה העליונה של העור והמסתכל בצד של הרצועות יראה שלחלק האמצעי של העור יש צבע תכלת.

השימוש בחומרים אלה [פרט לעפצים] הוא דרך חדשה. ככל הדורות השתמשו רק בסיד שמשאיר את העור לכן כמו שהוא בטבעו, לכן בפוסקים תמיד מדברים על העור הלבן של התפילין. השינוי בצבע הטבעי גורם חשש גדול בכשרות התפילין, וזאת על פי המבואר בשו"ת נודע ביהודה

ההיתר להצעתו שייך להצעתנו. (אמנם בודאי אין בהצעתו חסרון מצד הדין, אבל הביצוע המעשי יהיה קשה מאד, מפני שהמקום צר מאד ליד העור החיצוני והאיך יכניס שם "פרעס" ודפוס.)

ג. במכתב של הרב ח.י. פרידמאן הוא כותב:

"אף אם נייחס את כל פעולת הדחיפה רק לשי"ן עצמו ולא לצדדין, מי"מ איא להגדיר את הדחיפה כמעשה שכותב את צורת השי"ן אלא כל פעולת הדחיפה היא להפריד את מקום צורת השי"ן מהצדדין ומכיון שמקום השי"ן הוא לכר יש לו צורת שי"ן, אבל לא נעשה בו מעשה כתיבה שיוצר את השי"ן", ע"כ.

אינו מובן לי מהו החסרון במה שהפעולה מפרידה את מקום השי"ן מהצדדים, הלוא בעור כל פעולה ליצור שי"ן בולטת היא כך, אפי' בצבת או במכרז הנהוג הייום. וגם בציץ היה כך, שהעלו והפרידו את מקום האותיות מהצדדים. ומה שהזכיר שיש כאן דחיפה על כל הבית ולא רק על מקום השי"ן, הלא הדחיפה בצדדים אינה מגרעת מהדחיפה על מקום השי"ן. והוא כותב שאם היתה הצעתו שידחפו החוצה רק את צורת השי"ן יש מעשה כתיבה באות עצמה, ואכן זו היא הצעתי. ומה שתופס כחסרון מה שאין שינוי בעובי העור במקום השי"ן, ע' סוף המאמר והערה 11, שהארכתי לבאר שאין בזה חסרון. ונתבאר שם שהמפתח להבנה נכונה בזה הוא שהמקום היחיד שנוגע לכתיבת השי"ן הוא המשטח החיצוני של העור ותו לא. ושם

אבל המציאות אינה כן. סביבות השי"ן אינה נדחה לאחורה, אלא היא נשארת במקומה, וזה ברור לכל. כיון שכן, אין כאן אלא פעולה אחת להבליט את השי"ן וזה חק ירכות. התדקקות סביבות השי"ן אינה משפיעה על יצירת השי"ן, שהרי היא מתרחשת בתוך עובי העור ולא כשטח החיצוני ליד השי"ן. ואם כוננת הכותב שמחמת ההתדקקות נכנס עור בנקבים מאיליו, אין זה נכון כלל שהרי ידוע שאין שום תזוזה בעולם מאיליו אלא הכל נעשה ע"י כח הדוחף. בנד"ד הצד האחורי של העור נדחף ומתקרב לצד הקידמי ועי"ז מתדקק העור בסביבות השי"ן מפני שהצד הקדמי אינו יכול לזוז, אבל אין בזה שום השפעה מציאותית על יצירת השי"ן. מה שיוצר את השי"ן במציאות הוא שהצד האחורי מול השי"ן נדחף ג"כ לצד הקדמי, ובגלל הנקבים בדפוס, הצד הקדמי מולם נכנס לתוכם מחמת הדחיפה מאחורה, וזו בהחלט פעולה חיובית היוצרת את השי"ן, לא פחות חיובית מהפעולה ליצור את האותיות בציץ.

ומה שהביא בשם שו"ת ויען יוסף לדחוף בשי"ן בולטת, הנה אין הספר תח"י כעת לעיין בו ולברוק אם מדבר שם בדקות או בגסות, ואם בגסות מיירי כמו במאמרנו - אין כאן יתרון בהצעתו, מפני שבעור עבה א"א לדחוף את כל עובי העור לתוך הנקבים הדקים של השי"ן שברפוס כמו בדקות או כמו בציץ, אלא מה שקורה הוא שיש לחץ על כל אורך ורוחב של העור כאילו היה דוחף בדבר חלק, ומחמת הלחץ המשטח החיצוני נכנס לתוך נקבי הדפוס והסביבות מתדקקות, הכל באותו אופן שנעשה בדרך שהצענו וביאור אופני

אחרת לפעול לא נחשב כעושה את הפעולה אלא דומה למבריא ארי מנכסי חבירו (ב"ק נח.). בנר"ד תועלת התדקקות הצדדים היא ג"כ רק לאפשר תזוהת העור מול הנקבים. אבל מה שמוציא העור היא הרחיפה עליו מאחורה כמו שביארנו לעיל. ולא דומה כלל לדרך ההפוכה לדחוף את הדפוס על הבית, שאז אכן הצדדים חוזרים אחורה וע"י זה נוצרה השי"ן שנשארה במקומה, ולכן נחשב חק תוכות.

יש שינוי וחיודש ביצירת האות לא פחות מכל דרך אחרת של חק ירכות.

ועוד סברא העלה שהואיל והתדקקות הצדדים היא מוכרח בדרך זו, לכן המעשה כתיבה מתייחס אליו ולא להבלטת השי"ן. אבל זה דומה לאחד שרוצה לכתוב גט וידו מעוכבת ע"י חבל ובא גוי וחותר את החבל, האם נאמר שיש כאן כתיבת גט ע"י גוי. אלא ודאי הוא שסילוק של עיכוב וכדו' שכל עניינו הוא רק לאפשר פעולה

הבטחת הגה"ק מבוטשאטש זי"ע

שמעתי מאדמו"ר [מבוטשאטש] אודות תפילין דר"ת אמר הגם שכתוב בש"ע סי' לד שרק ירא שמים יצא ידי שניהם, אמר שכל אדם חייב בהם. וזאת היא ידועה שאין הכרע בין רש"י לר"ת רק מנהג העולם כרש"י ע"ה והוי כשיקול הדעת ונהג עלמא כחד, ואיתא בגמ' חק' מנחות [מא, א] שאל מלאכא לרב קטינא טרבלא במיתוא, כו' ציצית של תכלת מה תהא עליה וכו' עד בזמן דאיכא ריתחא ענשינן יע"ש, ובח"מ הלכה מפורשת סי' כ"ה ס"ב בשיקול הדעת הגם שמנהג עלמא כחד אי תפיס אידך ואמר שהיא סובר כדיעה הב' לא מפקינן מינה, וזאת היא ידועה שבעידן ריתחא ח"ו הפנתו הוא האותו רת"ל היינו השר של גיהנם והוי תופס רת"ו לא מפקינן מיני' דמצי למימר אנא כר"ת ס"ל והוי כקרקפתא דלא מנח תפילין ובעידן ריתחא ח"ו אננשינן אנשה כנ"ל, וע"כ חיוב גמור על כל אחד ואחד להניח תפילין דר"ת יהי' מובסח לו שלא יאונה לו כל רע ח"ו יהי' תמיד מתנהג ע"פ דרכי החסידות, וכאשר שמעתי תמיד ומרגלא בפומא דמרן אדמו"ר זי"ע בסעודה שלישית דכל ש"ק אמר להכונה דהתחלה דגאולה שלימה של ישועות כל העולמות היא התפשטות חסידות בעולם, וחד דרגא דחסידות לצאת ידי כל הדיעות, ושמעתי ממנו שאמר שבבחרתי יצאתי ידי כל הדיעות, ואז יהיה בטוח לבו דיהי' נפלט לגמרי מאיש מרמה ועולה.

(ספר דברי חיים — לחלמיד הגה"ק מבוטשאטש — קונטרס אסיפת

דברי חכמים)

מנהגי ישראל

מאמרים ומחקרים במנהגי וקורות ימי ישראל

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'
 ר'בנתיבות התפלה' על עניני טעויות בתפילה

ברכת 'ברוך שפטרני'

מנהג ישראל שבפעם הראשונה שילד הנעשה בן י-ג למצוות עולה לתורה, האב אומר ברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה". מנהג זה הינו מנהג עתיק יומין שכבר מוזכר במדרש, ובספרי הראשונים ציינו שכך אכן נהגו לפועל בראשית תקופת הראשונים. במאמר זה נסכם מקור המנהג, השתלשלותו וקיומו.

מקורי המנהג

כאמור מנהג זה אכן אינו מופיע בתלמוד בבלי או בירושלמי אולם הוא מוזכר במדרש רבה וכמו שמציין רבינו אהרן הכהן מלונגיל בספרו 'אורחות חיים': "כתוב בב[ר]אשית [ר]בה² ויגדלו הנערים מי שיש לו בן והגיע ל'יג שנה צריך האב לברך 'ברוך שפטרני מעונשו של זה'. וי[ש] [א]מרים אותה בפעם ראשונה שעולה הבן לקרית בתורה".

גם רבינו שמשון בר צדוק³ מביא מדרש זה: "בבראשית רבה יש אמר ר' שמעון ב"ר צדוק יש לו אדם להטפל עם בנו עד י"ג שנה לאחר מכאן צריך לומר בא"י אמ"ה⁴ שפטרני מענשו של זה". וכך הוא בשם המדרש בעוד ראשונים.

בינתיים מציאתי שמנהג אמירתה מוזכר בעיקר אצל חכמי אשכנז צרפת בימי רבותיו של רש"י, ומשם לצרפת ופרובנס, ורק בדורות מאוחרים אנו מוצאים חכמי ספרד שמזכירים נוהג זה.

ה'אורחות חיים' ממשיך שם: "הגאון ר' יהודאי ז"ל קם על רגליו ב[בית] הכ[נסת] וביקר ברכה זו בפעם ראשונה שקרא בנו בתורה".

- ה' ברכות אות נח, ר"ץ פרינצי תקי"ד, דף מ, ב.
- (וילנא) פרשה סג ד"ה י ויגדלו הנערים: ר"ב לוי אמר משל להרס ועצבונות שהיו גדילים זה על גבי זה וכיון שהגדילו והפריחו זה נתן ריתו וזה חחו כך כל י"ג שנה שניהם הולכים לבית הספר ושניהם באים מבית הספר, לאחר י"ג שנה זה היה הולך לבתי מדרשות וזה היה הולך לבתי עבודת כוכבים, א"ר אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה".
- 'תשב"ץ' קטן סימן שצ, ד"צ למברג 1858, דף לו, ב, ולהעיר שבאורחות חיים מביא המדרש בלי שם אומרו, בתשב"ץ מביא זאת מבי"ר בשם ר' שמעון ב"ר צדוק, בבראשית רבה מהדורת ווילנא מביא זאת בשם ר' אלעזר, תנח, במהדורת תיאודור-אלבק פרשה סג ד"ה (כו) ויגדלו הנערים מביא זאת בשם ר' אלעזר בר' שמעון. וכיה בילקוט שמעוני פרשת תולדות רמז קי, בדי"מ ס' רכה אות א מוזכר זה בשם ר' אליעזר.
- ולהעיר שבמדרש עצמו לא כתוב לאומרו בשם ומלכות כדלהלן, אלא אי"כ נאמר דהיה לפניו כן הגירסא. ואפשר לומר כמשי"כ כחיי אדם, כלל סה טע"ג: ואע"פ שבמדרש לא נזכר שם ומלכות אינו ראייה שהרי בכל הברכות הנזכרות ב'פ' הראה לא נזכר ואפ"ה לכרע מברך בשם ומלכות.

ממקור אחר מתברר ש"הגאון ר' יהודאי ז"ל אינו רבי יהודאי גאון בעל הלכות פסוקות, אלא רבי יהודא בן רבי ברוך תלמידו של רבינו גרשון מאור הגולה כפי שכתוב להודיא ב'הוראת מרבני צרפתי': "מי שיש לו בן והגיע לשלש עשרה שנה פעם ראשון שעומד בצבור לקרות בתורה צריך האב לברך בא"י אשר פדאני מעונשו של זה". והגאון ר' יהודה ב"ר ברוך⁵ קם בעמידה בבית הכנסת וברך ברכה זו כשעמד בנו וקרא בתורה תחילה וברכה זו חובה⁷.

בספר 'הפרדס' לרש"י⁸ בשם רבינו יצחק ב"ר משה, מובא ברכה זו כהוכחה הלכתית בדיון שקידושי אב תופסים לגבי בנו קטן: "מדאמר [בבראשית רבה ג.א.] חייב אדם לטפל בבנו עד י"ג שנה מכאן ואילך אומר ברוך שפטרני מעונשו של זה, מדפטור מכאן ואילך – מיכלל רעד השתא בחיוב עליו"⁹.

ה'בעל העיטור'¹⁰, מרבינו יצחק בן רבינו אבא מארי שנחשב כאיש פרובנס כותב: "ויש מקומות" כשגגיע ל"ג מברך בשם שפטרני מעונשו של זה".

וכן מביאו רבינו יונתן מלוניל – אף הוא מפרובנס – (שבת נה, ב בדפי הרי"ף): "זבירושלמי כתוב¹¹ כשגגיע קטן לשלשה עשרה שנה ויום אחד מברך האב ברוך המקום שפטרנו מעונשו של זה".

ב'פירושים ופסקים' לרבינו אביגדור צרפתי¹² תלמידו של רבי שמואל מפליזיא, מציין המנהג כמנהג צרפתי מובהק: "וכן הפסק, שמצוה לברך על בנו כשהוא בן י"ג שנה ויום אחד אותה ברכה, ועומד וקורא בתורה וצריך לעמוד על בנו לשום ידו על ראשו ומברך ברכה זאת כדפירשונו וכן נהגו הצרפתים".

5. ס' כג, נדפט בסוף ספר 'פסקי רבינו חיאל מפריז' מהדורת 'מכון ירושלים', ירושלים תשמ"א.

6. היה ברור רבותיו של רש"י והובא בפירוש רש"י למס' תולין מז, א בענין תרי עינוניותא, ודבריו מועתקים בספר אה"ע להראב"ן ס' רלט ונראה שם שהיה תלמידו של רבינו גרשון מאור הגולה.

7. הלשון הוא אותו לשון של האורחות חיים, וכמעט ברור לי כמו שהדגשתי בפנים, שה"גאון ר' יהודאי של הארית הוא ר' יהודה ב"ר ברוך שבהוראת רבני צרפת (וכידוע ראה אריח על הלכות שבת מהד' 'מכון ירושלים' במבוא) שהאורחות חיים שלפנינו משובש הוא. ורוק אף בלשונו: שאין הארית מכנה אותו בכינוי השגירתי 'יהודאי גאון', אלא 'הגאון ר' יהודאי', וראה (סידור רש"י ס' רד ומקבילות) "שמעתי על הגאונים ר' יהודה ב"ר ברוך ור' יצחק זצ"ל, הרי שצירפו כינוי גאון לפני הזכרת שמו. וראה עוד על כינוי גאון שלפני הזכרת השם בחברת רבותיו של רש"י, ב'מחזור ויטרי' עמ' 360 'הגאון ר' יצחק הלוי', וכמוכן שאין הכוונה שהם השתייכו לתקופת הגאונים והתופעה מצוי' בקרב הראשונים.

8. הל' מסדר נשים, מהד' עהרענרייך בוראפעסט תרפ"ד, עמ' פו מביא זאת, וכלשון ספר הפרדס הוא גם ב'מעשה הגאונים' הל' מסדר נשים, מהד' פריימאן תר"ע, עמ' 62.

9. וכידוע שבאשכנז וצרפת נהגו ע"פ מדרשים כמס' סופרים וכיצא בזה.

10. מהד' רמ"י שער שלישי הל' מילה דף נג, א ד"ה חלק הרביעי.

11. ויל"ע אם אכן נהגו כך במקומנו, או ששמע רק שכן נהגו באשכנז וצרפת.

12. וצ"ע אם כוונתו אכן לירושלמי או למדרש בראשית רבה שכידוע הם מדרשים ירושלמיים ואכמ"ל.

13. מהד' מכון 'הררי קדם' (תשנ"ו) ההדירו הגאון האדיר רבי אפרים פישל הערשקאוויטש, ומעטור בהערותיו המאלפות והנפלאות.

מקור – שראשיתו בצרפת וסופו ספרד¹⁴ – הינו רבי יהודה ב"ר יקר (רבו של הרמב"ן) ב'פירוש הברכות והתפילות'¹⁵ "מי שיש לו בן וגדלו עד שלש עשרה שנה אומר ברוך המקום שהצילנו מעונשו של זה, כדאמר בבראשית רבה...מכאן ואילך צריך לומר ברוך שהצילנו מעונשו של זה".

ומכאן אנו מוצאים ברכה זו, אחרי כחמש דורות, בספר אצל תלמיד תלמידו של הרשב"א בספר 'הפרדס' לרבינו אשר בן רבי חיים ממונטשיין¹⁶ : "מי שיש לו בן והגדילו עד שלש עשרה שנה מברך בא"י אמ"ה שהצילנו מעונשו של זה, כדאמרין בבראשית רבה ..מכאן ואילך צריך שיאמר בא"י אמ"ה שהצילנו וכו'".

דומה היא נוסחת הפרדס הספרדי לנוסחתו של הר"י יקר – ואינו דומה. דומה היא בכך, שאף לו יש הגרסא המיוחדת "הצילנו", וכן מדגיש "הגדילו"¹⁷, ואינו דומה, שלר"י בן יקר אין שם ומלכות בברכה ולרבינו אשר יש שם ומלכות הן בברכה והן במקור בבראשית רבה! ויתבאר עוד להלן.

המהר"ל¹⁸ נהג הלכה למעשה לברך ברכה זו, ואף הביאו בשם המרדכי¹⁹, וז"ל: "מהר"י סג"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך עליו 'בא"י אמ"ה אשר פטרני מעונשו של זה'. וכן איתא במרדכי הגדול ברכה זו בשם ומלכות".

ה'דרכי משה'²⁰ מביאו בשם המהר"ל וקובע אותו במפת השלחן ערוך²¹: "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך 'בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה'. אך האם יש לברכו בשם ומלכות? על כך בפרק הבא.

מברכים בשם ומלכות או לא

כפי שציטטנו לעיל הרי ב'בראשית רבה', שנחשב כמקור המנהג, לא נאמר להדיא שם ומלכות בברכה זו, רק: "ברוך שפטרני מעונשו של זה".

מאידך ב'הוראת מרבני צרפת' כותב לאומרו בשם בלי מלכות 'ברוך אתה ה' אשר פדאני מעונשו של זה'²².

14. ראה על כך במבוא לסידור שגולד ולמר בצרפת ואח"כ ירד לספרו ונהי' רבו של רבינו הרמב"ן.

15. מהר"י י. ירושלמי, תשליט, חיב עמ' עב.

16. שער השמיני פ"ה, מהר"י צפונות עמ' פא.

17. ראה להלן הערה 86.

18. מהדורת 'מכון ירושלים', ירושלים תשמ"ט, הלכות קריאת התורה, עמ' תנג אות ה.

19. וראה בהערות המהדיר שם שליט מקורו במרדכי (וכידוע שבמרדכי יש הרבה כתיב והרבה

הגהות שונות ואכמ"ל).

20. סימן רכה אות א.

21. שם סעי' ב.

22. אך צע"ג אם מדויק הדבר, כי ממה נפשך אם חייבים בשם, הרי כל ברכה שאין בה שם

ומלכות אינה ברכה; ואם לא צריבים או שם זה מה בעי הכי.

ואילו רבינו יונתן מלוניל והר"י בן יקר, וכך הוא ב'חזקוני'²³ מביאים הנוסח 'ברוך' המקום ... של זה'. וכן הוא באור החיים²⁴.

ב'מושב זקנים' וב'פשיטים' ורמזים לרבינו יעקב מוינא²⁵ כתבו לומר: 'ברוך' השם²⁶ שפטרנו מענשו של זה'.

ב'תשב"ץ' קטן, שהבאנו קטע ממנו לעיל, כתוב לאומרו בשם ומלכות 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שפטרנו מענשו של זה'. וכך מביא המהרי"ל בשם המרדכי. ואכן נהג כך לפועל, וכך אף משמע מספר העיטור²⁷, וכן כתוב להדיא בספר 'הפרדס' לרבינו אשר ממונתשיין, ולדידו ולפי נוסחת התשב"ץ יוצא, שכך היתה גירסתם בבראשית רבה עצמו!

לעומת זאת ב'פירוש' ו'פסקים' לרבינו אביגדור וב'אורחות חיים' משמע שמכריעים זאת בלי שם ומלכות. וכן ב'לקט יושר'²⁸ מביא שרבו התרומת הדשן — תלמידו של המהרי"ל! — אמר 'ברוך רחמנא מלכא דארעא שפטרני מעונש זה'.

ה'דרכי משה' לאחר שמביא דברי המהרי"ל לברך ברוך שפטרני בשם ומלכות, מסיים: 'ולא מצאתי ברכה זו בגמרא וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הזכירה בגמרא²⁹ ובפוסקים³⁰, ובבראשית רבה ריש תולדות יצחק הזוכר דין זה בשם ר' אליעזר וטוב לברכה בלא שם ומלכות'.

ולפי זה פוסק בהגהותיו: "י...וטוב לברכה בלא שם ומלכות".

23. תולדות כה, כו על פסוק ויגדלו הנערים.

24. פ' משפטים כב, ה ד"ה כי תצא אש.

25. הובאו בספר 'תוספות השלם', ירושלים תשר"מ, תולדות כה, כז אות ב.

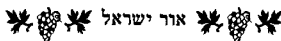
26. וזה מתאים קצת לדעת השואל בשו"ת 'יוב"ש' סי' פב לגבי קידושין עיי' שליח שיש נוהגין לברך 'ברוך אתה השם' ולא 'ברוך אתה ה', מחשש ברכה לבטלה, עיי"ש.

27. מכך שכתב 'מברך בשם'. אך ראה במהדר רמ"י שמגיה 'כשם' ואינו יודע מה אילצוהו לכך.

28. ברלין תרס"ג ר"צ ירושלים תשכ"ד, עמ' 40.

29. וכונת הרמ"א בזה ע"פ מ"ש הרא"ש בפ"ה רבכורות הל' פריין כבור סי' א, דמ"ש הגאונים שיש לברך בפריין הכבור בא"י אמיה אשר קידש עובר ממעי אמו וכו' (נז"ב בתשובות הגאונים 'שערי תשובה' סי' מז) לא נהגו באשכנז וצרפת לברך ברכה זו, ולא מצינו שמכריזין שום ברכה שלא הזכירה במשנה או בתוספתא או בגמרא. כי אחרי סידורו רב אשי ורבינא הגמרא לא נתחדשה שום ברכה, ע"ש. וה'מעריני יו"ט' שם אות ח העיר שהרא"ש עצמו (כפיא דכתובות סוסי י) כותב לברך ברכת בתולים אשר צג אגוז הואיל ואפשר שהיא מתקנת הגאונים. והניח בצ"ע. וראה מה שהארכתי כזה בספרי 'פריין-הבן כהלכתו' סדר פריין הבן לפי הגאונים והראשונים עמ' של, ובפרק ח סייז ובהערות שם. וב'שמן המאורי' (לרבי מאיר מגלוגא, נדפס בשו"ע השלם הוצ' 'מכון ירושלים') מקשה על הרמ"א נופא 'דבשויע' אה"ע סי' סג סיב כתב המחבר גבי ברכת בתולים שיברך בשם ומלכות אשר צג אגוז וכו', ורמ"א כתב ע"ז וי"א דאין מברכין אותה בלא כוס. משמע דע"פ עם הכוס מברכין, הגם שברכה זו ג"כ לא הזכירה בש"ס, וגם הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו, עיי"ש. ומש"כ שם לתרץ דבין שברכת בתולים כתב בעל הלכות גדולות לברך וכל דבריו דברי קבלה לכן מסכים רמ"א לזה צ"ע, דלכאורה ברכה שמתכרת במדרש חשוב לא פחות מברכה שמוזכר בעל הלכות גדולות, וצ"ע, ואולי בגלל שבמדרש — כפי הגירסא שהיתה לפני הרמ"א — לא נאמר שיש בכך שם ומלכות.

30. אך ע"צ"ע, דברי הבאנו לעיל עוד הרבה ראשונים ופוסקים שכתבו ברכה זו. והרמ"א מייחסו למהרי"ל בלבד.



וכך כתב תלמידו רבי אברהם הלוי הורוויץ³¹: "משנעשה בר מצוה יברך, 'ברוך שפטרני מענשו של זה, כ"כ מורי ז"ל בסי' רכה לברך זאת הברכה בלא שם ומלכות".

מאידך, רבי מרדכי יפה בעל הלבוש סובר שאין לברכה בשם ומלכות, מסיבה אחרת³²: "ר"א מי שנעשה בנו בר מצוה יברך 'בא"י אמ"ה שפטרני מענשו של זה' אבל אין זה ברור דהא אם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם³³ לא נפטר עד כמה דורות כדכתיב פוקד עון אבות וגו', וטוב לברך אותה בלא שם ומלכות".

בספר 'מגלה עמוקות'³⁴ מביא את דברי רמ"א וחולק עליו וז"ל: "כי אמרוז"ל במ"ר פ' תולדות ויגדלו הנערים אותו היום נעשה בן י"ג שנים ועשה אביהם בר מצוה, ומכאן למדו לומר 'ברוך אתה ה' שפטרני מענשו של זה', אפילו שהרמ"א בא"ח בהגהה כותב שלא לומר בשם ומלכות אין אני מודה לו בזה הפסק, מאחר שאנו מוצאין במדרש³⁵ אגדת אר"י סמך לברכה זו כדאי לסמוך עליו שהרי שמכו על-פי הירושלמי לברך בא"י מקדש שמך ברבים, וכתב הטור גם זה מדרש רבה אגדת א"י...". ובסוף מסיים: "ואני פוסק במקום הזה לברך בשם ומלכות ובאם יזכני הא-ל או יקימנו".³⁶

דעת פוסקים האחרונים

ב'ביאור הגר"א' מציוין להמדרש, ולאחר שמביא את המהרי"ל שמברכים בשם ומלכות מסיים: "וכן עיקר". וכך מביא גם בחיי אדם שהגר"א נהג למעשה לברך ברכה זו בשם ומלכות. ב'סידור הרב' בעל התניא הובא ברכה זו בשם ומלכות³⁷.

31. אביו של השליח, בספרו 'עמק ברכה' ברכת הנהנין כלל יג אות א, מהר" קרויזר ירושלים תשל"ז עמ' נא.
32. סימן רכה טע"א.
33. וראה ב'אליהו זוטא' שם אות ג מה שמסביר דעת הלבוש והמעדי"ט עפ"י שתי המשמעויות בברכה, שיתבאר להלן בפרק כוונת הברכה, עיי"ש.
34. לרבי נתן שפירא, פ"י חיי שרה דרוש להספר על דודי ר' יצחק שפירא, לעמבערג תרמ"ב, עמ' כא.
35. גם ב'מקור חיים' להחות יאיר תמה על הרמ"א שפסק לברך בלא שם ומלכות הלא נזכר ברכה ומסיים: "גיל דאישתמיטת" לרמ"א. אך צ"ע דהרמ"א גופא מביא המדרש בורכי משה.
36. וכ"כ לברך בשם ומלכות בס' 'נוהג כצאן יוסף' הל' בר מצוה, עמ' נח אות ד.
37. אולם ראה ב'שער הכולל', לרבי אברהם דוד לאוואנו, קה"ת תשנ"א, פרק כד עמ' סה, שכתוב "שבסידורים הראשונים שהרב בעל התניא הרפיס בעצמו לא נמצא ברכה הזאת, גם כברכת הנהנין לא הביא אדמורי. רק לאחר כ"ב בסידור שנרפס בשנת תקפ"ב בהסכמת אחי האדמורי בעל שארית יהודה נתוספה זאת הברכה בשם ומלכות בזה"ל: מי שבנו הגיע לכלל מצוה אומר בא"י אמיה שפטרני מענש הלוחי, (וראה מה שציון הרב יהושע מונדשיין חילופי נוסחאות בין סידורי נוסח חב"ד, בקובץ 'גידול תורה' ירושלים, גילון ח' עמ' 85 אות יא). וראה ב'סידור מהרי"ד' (למהרי"ד מליארי, כפר חב"ד תשנ"א) שער התפלין יא, א שכתוב ג"כ שמברכין בלא שרי"מ. ובס' 'שערי הלכה ומנהג' אר"ח סי' פה כותב ג"כ לברכו בלא שם ומלכות. אולם מוסיף שאדמורי חב"ד בעצמם כן ברכו בשם ומלכות. וראה ב'לקוטי דיבורים', ברקולין תשד"מ, ח"ב עמ' 528, שהרב בעל התניא בירך בשם ומלכות כשנעשה בנו הרה"ק רבי דובער בר מצוה. (ומש"כ שם ברכת הפטורה ט"ס וצ"ל ברכת שפטרני).

וב'שלחן הטהור'³⁸ כתב: 'מי שנעשה בנו בר מצוה ביום שנכנס בשנת ארבעה עשר יברך אביו בשם ומלכות רבים 'בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה, וכל ברכה שאין בה שם ומלכות אין בה ממש'³⁹ והרי הוא כעוף המצפצף באויר בדברי הבל, וברכה זו אינה רשות אלא חיוב גמור ככל הברכות ובשם דלא כמין מורים וכך הסכימו הראשונים והאחרונים".

גם ב'קיצור שו"ע'⁴⁰ וב'מגן גבורים'⁴¹ כתבו לברך בשם ומלכות.⁴²

לעומת זה כותב החיד"א⁴³ שיברכו אותו בלא שם ומלכות. וכן כתב בספר 'אור חדש'⁴⁴. גם דעת רבי יעקב עמדין⁴⁵ וה'דרך החיים'⁴⁶ שיברכו בלא שם ומלכות. וב'בן איש חי'⁴⁷ מוסיף: 'יורהרר שם ומלכות בלבבו".

38. להרחיק מהרי"א מקומראן, ת"א תשכ"ג, ס' רכה אות ד.

39. וראה ב'פרי חדש' את ב שמציון לב"י אהע"ו סוסי" לר ולעיל ס' סו ס"ח. ובפמ"ג משי"ז ס"א מכאר רכוונתו דשם נאמר דריב"ש (ס' פב) בשם מורו היה מלעיג לומר בלא שם, רמה תועלת לברך אחר שא"א להזכיר בה שם שמים.

40. הל' ברכות סימן סא את ת.

41. ס' רכה 'אלף המגן' את ז.

42. וראה בשו"ת 'הר צבי' אורח ח"א ס' קיד שמעיר על הריעות שמברכים ברכה בשם ומלכות האין יכול לברך בשם ומלכות כל זמן שלא ברקוהו אם הביא כ' שערות, שהרי קיימיל בדאורייתא לא סמכינן על חוקה דרבא, ובניד יש כאן שאלה של דאורייתא דברכה לבטלה ישנה בכלל לא תא. ואנשי שאפשר לסמוך על רוב, מימ לענין חוקה דרבא אין לסמוך לברך לכתחילה אם משום דאיכא לברורי או משום שהוא מיעוט המצוי. ומסיק יש לומר, ולכן יש לסמוך בניד על חוקה דרבא להקל אף בדאורייתא מפני דהא הטעם של ברכה זו כתב הגמ"א (סימן רכה ס"ק ז) דהוא משום דער עכשו שהכן אינו בר חיובא ופטור מעונשין, נענש האב על חטאי הבן שעל האב מוטל לחנכו. ועכשו שהבן נעשה בר חיובא ומחוייב הוא בעצמו להתחזק למצוות השי"ת, נפטר האב ממצות חינוך ואינו נענש עבורו. נמצא לפי"ז שהפטור של האב מענשו של הבן ופטורו ממצות חינוך קשור עם החיוב במצות של הבן, והפטור של האב תלוי בחיובו של הבן. ויוצא לפי"ז שבתניע הבן לכלל שנתויו גם בלא חוקה דרבא נתחייב בעצמו בכל התורה מתורת ספק דאורייתא ולו יהא אפילו שהחיוב הוא בתורת ספק, אבל סוף סוף מחוייב הוא מצד עצמו, וכל שיש עליו איזה חיוב מצד עצמו ומחוייב עם מה שתיארנו בתחילת השי"ת, שוב מיפטר האב בתורת ודאי. וכ"ש שיש כאן חוקה דרבא שלחומרא בודאי אולינן בתר חוקה זו, וממילא הבן חייב בכלל המצוות בתורת ודאי ושוב מיפטר האב מחינוך בתורת ודאי דהא בהא תליא".

43. בספרו 'לרוד אמת' ס' ו את עט, וכ"פ גם רבי יעקב אלגאוי בספרו 'אמת ליעקב' דיני ברכות לעולים לס"ת את פ. ובספר 'בירך את אברהם' ס' סה את ד הובאר בשו"ת 'ביע אומר' ח"ו אורח סימן כט, כנגד זה ראה משי"כ ב'כתר שם טוב' (גאגון) ח"א עמ' שיח את פ, שהספרדים לא נהגים לברך ברכה זו. ונראה לכאורה מדבריו שבזמנו לפני ידיעותיו, טרם התפשט הדבר בין הספרדיים (וראה להלן הערה 55 בדברי האוה"ח). וראה גם לקמן הערה 93). וזה הרי מתאים עם מה שתיארנו בתחילת דברינו שקיום והתפתחות מנהג אכן ה' אשכנזי במקורו, ולכן לא הביאם הבי"י, וגדולי אחרוני הספרדים החלו לנהוג כן עפ"י הרמ"א ובגלל העובדה שמקורו כמורש, אך דוק שבין כל פוסקי הספרדיים הקפידו – בצמוד לפסקו של הרמ"א! – שלא לאומרו בשם ומלכות, כנגד זה בין גדולי אשכנז רבים סברו לברכו בשם ומלכות.

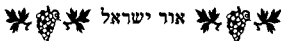
44. לרבי חיים באבנר מקראקא, אמשטרדם תכט, ד"צ ירושלים תשנ"ד, דף מב, ב את ב.

45. כך מכי"א כ"ף החיים' את טו בשם ספר עה"ש על קשריע ס' סא את ה, וכן הוא בסידור

היעב"ץ.

46. כך מכי"א המ"ב סק"ח, ולא מצאתיו לע"ע ברה"ת.

47. שנה ראשונה פ' ראה את יו, ומענין בשו"ת 'יד יצחק', סאטמאר תרס"ט, ח"ג ס' רל כותב



וראה בשו"ת 'חתן סופר'⁴⁸ מקשה על אלו שכתבו לברך: "איך יברך על שנפטר מעונש, ולא מצינו ברכה אלא בקיום מצות עשה, אבל נלעגי' דלשון זה שאמרו צריך לברך היינו לאיים על בנו שהוא יכנס מעתה לעונשין אם יעבור עבירה, ובחרו לשון נקיה בשלילה על האב שהוא יפטור מעונשו... ע"כ לא שייך ברכה בשם ומלכות". אלא שמסיום שהיות שיש שכתבו לברך על כן: "בטל דעתי נגד דעת הגדולים אשר דעתם נוטה לברכה בשם ומלכות"⁴⁹.

שינויים בנוסח הברכה

כמעט כל הנוסחאות הן: "ברוך שפטרני מעונשו של זה".

במהרי"ל הנוסח "אשר פטרני מעונשו של זה". וכך הוא בדרכי משה. אולם ברמ"א הנוסח "שפטרני מעונשו של זה". ה'אליה רבה'⁵⁰ מביא בשם ספר 'אור חדש' שהגבון לומר בנוסח מהרי"ל "אשר פטרני" ושלא יתכן לומר כמו שאנו אומרים בטעות "שפטרני". והאליה רבה מסיים: "ואני אומר שאין קפידא דהא במדרש רבה הוא לשון זה. גם דמי' לסי' רטז'⁵¹ לברכת שנתן ריח טוב, עיי"ש". גם ב'קיצור שו"ע' הנוסח 'אשר פטרני מעונשו של זה'.

כנגד זה בראשונים קיימות נוסחאות אחרות לגמרי. ב'הוראת מרבני צרפת' הנוסח "אשר פראני מעונשו של זה". וב'פירוש התפילות לר"י יקר' וספר 'הפרדס' (הספרדי) הנוסח הוא "שהצילנו", וכנראה שכך הי' בנוסחת המדרש שלהם.

וב'לקט יושר' מביא שרבו התרומת הדשן אמר 'מעונש זה'. וב'סידור הרב' הנוסח 'מעונש הלוה'.

כוונת הברכה

בכוונת הברכה מביא ה'מגן אברהם' ב' פירושים, (א) פירוש ה'לחם חמורות'⁵², דער עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו במצוות וגדלו לתורה, ועכשיו שנפטר ממנו חובת חינוך ונתחייב הבן במצוות מצד עצמו, מברך האב על שנפטר מעונשו של זה הבן. וכך משמע גם בלשון המדרש: "צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג

לברך בלא שרמ, אולם מוסיף דאם חפץ בברכה יברך כן לעצמו ויאמר אח"כ בשכמלו' כמו אחר הנחת תפילין, ובעיבור יאמר בלי שרמ' כיון שלא נכון שהציבור יענה אמן.

48. ירושלים, תשל"ד, סי' עו.

49. ולכאורה זה פלא גדול, דסוף סוף גם הרמ"א – אשר בני ישראל יוצאים ביד רמ"א – כותב שלא לברך, וצ"ע. אולם גם הוא כותב לברך רק על: "מי שיועד בנפשו שקיים מצות חינוך בתורה ויראת ה' טהורה בשלימות, יוכל לברך ברכה זו אפיו' בשם ומלכות". ואפשר שמטעם זה נהגו אדמורי' חב"ד בעצמם שברכו בשם ומלכות על אף שחסידיים לא ברכו בשם ומלכות (וכדלעיל הערה 37), שהם כוודאי קיימו מצות חינוך כראוי ובשלימות. וראה להלן הערה 55.

50. אות ה.

51. וראה שם באליה רבה אות ה משי"כ בזה.

52. פרק ט דברכות אות ל. לאחר שמביא פירוש הלבוש ומסיים: "כל זה פי' דחוק ורחוק מהענין ומלשון הברכה" הוא כותב פי' זה.

שנה מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה.⁵³ (ב) פירוש ה'לבוש', שהאב מברך על שלא נענש הבן בגללו, כלומר דעד בן י"ג נענש הבן בעון אביו, ולאחר שנעשה גדול אינו נענש בגלל האב⁵⁴. ולכן מברך האב על שהבן לא נענש על ידו⁵⁵.

וכפי' זה כתב גם ב'אור החיים' הנ"ל שמאריך לבאר שיש פעמים שאדם בעוונותיו גורם שאחרים נענשים על ידו, וצדיקים מתים בעון הרשעים, ובאמצע דבריו כותב: "ותמצא שהצדיקים⁵⁶ כשהיו בניהם מגיעים לכלל שנים שאינם נלכדים בעון אביהם היו שמחים ואומרים 'ברוך המקום שפטרם מעונש זה' כי יעניש ה' לגורם עונש בשבילו לזולת".

אולם הלבוש עצמו מעיר על פירושו: "אבל אין זה ברור דהא אם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם לא נפטר עד כמה דורות כדכתיב 'פוקד עון אבות וגו'". ובהגהות 'חכמת שלמה' מוסיף להקשות עוד דאפי' אם לא אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם יתכן שהבנים נענשים על עון אבותיהם, וכדאמרינן בפסוק⁵⁷: 'ובאהרן התאנף ה' מאוד להשמידו', דאין השמדה אלא כילוי בנים, אלא שתפילתו של משה עשו מחצה ומתו רק נדב ואביהו, והלא נדב ואביהו היו יותר מבני י"ג דהרי עברו עבודה במשכן וכהן קטן אינו עובד, הרי שגם בניו הגדולים מתים בעון אביהם?⁵⁸

גם הפרי מגדים⁵⁹ מעיר על פי' הלבוש שהבנים נענשים על עון אבותיהם, הלא זה שייך גם לבנות שגם הם כמו הבנים נענשים על עון אבותיהן, ולמה לא יברך האב ברכת שפטרני גם על הבנות? לאידך לפירוש הלחם חמודות – דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו במצוות וגדלו לתורה ועכשיו כשנפטר מזה מברך – אפשר לומר דאין מחוייב לחנך בתו הקטנה⁶⁰, ואפי' להדריעות שהאב כן מחוייב לחנך בתו, אין בה כל כך מצות שמחוייב לחנכה בקטנותה, לכן אינו מברך ברוך שפטרני על הבת, אבל לפירוש הלבוש קשה.⁶⁰

53. וראה 'ילקוט שמעוני' רות ס' תר: י"א חייא בר אבא עד שלש עשרה שנה בן הלוקה בעון האב, מכאן ואילך איש בעונו ימות".

54. ועל פי מה דאמרינן במס' שבת קמט, ב: 'כל שחברו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה', וכן בסנהדרין צה, א: 'אמר הקב"ה לדוד... על ירך נטרד דואג', מחציה שסקיה.

55. מכאן שלדבריו שייך הדבר לצדיקים דוקא, ראה לעיל הערה 49.

56. עקב ט, כ וברש"י שם.

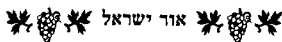
57. וכן העיר גם ב'ישועות יעקב' ס' רכה אות א. ובשרית יד יצחק שם ס' שג מתרך דחטא העגל שאני מחמת חומרת החטא. וראה בשו"ת 'ביע אומר' ח"ו ס' כט מה שמעיר על החכמת שלמה ומאריך בענין זה אם בניו הגדולים מתים בעון אביהם, ומביא סמוכין לכאן ולכאן.

58. אשל אברהם סק"ה.

59. ראה נזיר (כט, א) קסבר ר"ל בנו חייב לחנכו בתו אינו חייב לחנכה, וראה גם מג"א ס' שמג

סק"א.

60. ולהעיר בשו"ת 'יד יצחק' ס' רל כותב עוד נפק"מ בין הטעמים, דלטעם המעדיניו"ט אין נכון לברך בשם ומלכות דעדיין יתכן שהאב יענש בעון הבן כגון שיש בידו למחות ואינו מוחה, אבל לטעם הלבוש יתכן לברך בשרימ.



ב'שערי אפרים'⁶¹ לאחר שמביא ב' הפירושים מסיים: "לכן נהגו שיברך עכשיו ברכה זו ויכוין האב בברכתו על דעת הפירושים שזכרנו".

כיוצא בזה כתב ה'חתם סופר'⁶² לאחר שמביא ב' הפירושים כותב: "ולפענ"ד שניהם אמת כי באותו החטא שאינו מחנך בנו הקטן לעבודת ה' נענש האב בחולי או מיתת הבן ההוא ר"ל ושוב נענש האב על שגרם מיתת הבן כמשו"ז"⁶³ על פסוק⁶⁴ 'מי בו ליום קטנות', ועל כן הכל בכלל ברוך שפטרני".

ויש לציין שלפי דברי הפרדס של רש"י שהבאנו לעיל יוצא אכן בעליל דבריו המעדני יו"ט, שגדר אמירת הברכה הוא ההתפטרות מחיובי האב לגבי בנו, לחנכו ושאר חיובים.

על מי מברכים

בבראשית רבה הרי כתוב ש'מי שיש לו יבן' והגיע ל"ג שנה צריך האב לברך 'ברוך שפטרני מעונשו של זה', היינו דוקא על הבן ולא על הבת – כשהיא מגיעה לגיל י"ב. וכ"ה בכל הפוסקים.

ובפרי מגדים⁶⁵ מעיר על פי' הלבוש שהבנים נענשים על עון אבותיהם, הלא זה שייך גם לבנות שגם הם שהבנים נענשין על עון אבותיהן, ולמה לא יברך האב ברכת שפטרני גם על הבנות? ומוסיף דלפירוש הלחם חמודות והמג"א – דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו במצוות וגדלו לתורה ועכשיו כשנפטר מזה מברך – אפשר לומר דאין מחוייב לחנך בתו הקטנה, ואפי' להדריעות שהאב כן מחוייב לחנך בתו, אין בה כל כך מצות שמחוייב לחנכה בקטנותה, לכן אינו מברך ברוך שפטרני על הבת, אבל לפירוש הלבוש קשה⁶⁶.

וכן כתב בשו"ת 'מנחת עני'⁶⁷ דנפקא מינה בין פירוש הלבוש להמג"א לענין בת שהגיעה ל"ב שנה, שלפירוש הלבוש ה"ה לבת, ולפי' המג"א א"צ לברך על הבת שאינו חייב לחנכה, וכתב שהעיקר כפי' המג"א, כדמוכח בבראשית רבה א"ר אלעזר

61. ה' קריאת סו"ת, לרבי אפרים זלמן מרגליות, שער ד סכ"ז.

62. ה' חלקים, הוצאת רי"ב שטערן, ירושלים תשמ"ב, פ' משפטים ד"ה לא תהיה משכלה. וכברך אגב כראי לציין שבסוף הקטע מסיים: כל זה אמרתי ביום שיק בדיח אדר בהכנסת בני הבת' אברהם שמואל בנימין [ה"ה בעל הכתב סופר ג.א.]. לבר מצוה ה' יוכני לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים אמין".

63. סוטה מח, ב-מט, א: מאי דכתבי כי מי בו ליום קטנות... רבא אמר אלו קטני בני רשעי ישראל שמכזבין דין אביהם לעתיד לבוא, אומרים לפניו: רבנו של עולם, מאחר שאתה עתיד ליפרע מהן, למה הקהיתם שיניהם בס! וברשיי שם: למה האבלתם וצערתם עלינו כמותינו ונפרעת מהם בחייהם.

64. זכריה ד, י.

65. המצויין בהערה 58.

66. גם בישתנות יעקב נקט בפשיטות רלטעם הלבוש הי ליה לברך גם כשבתה נעשית גדולה, ומטעם זה – כיון שהמנהג אינו כן – כתב דעיקר כטעם המג"א, וכ"ה בשו"ת חתן סופר שם.

67. חארח ס"ג, הובא ביביא' חזו ס' כט.

צריך אדם להטפל עם בנו עד י"ג שנה, מכאן ואילך צ"ל ברוך שפטרני מעונשו של זה. הרי מבואר שעיקר הברכה על פטור העונש של האב מצד החינוך, ע"ש. וכ"כ בהגהות הרד"ל⁶⁶ שמדברי המדרש משמע דדוקא בנו אבל בתו לא, ולפי"ז אין הטעם כמ"ש הלבוש וכו', שא"כ גם בבתו כן, אלא עיקר הכוונה על חיובו ללמד את בנו תורה. ע"כ. וכן כתב בשו"ת 'עין אליעזר'⁶⁹, ע"ש.

וראה בשו"ת 'הלכות קטנות'⁷⁰ שכתב דלטעם הא' שנענש האב לפי שלא למדו, אפשר שכיון שהבת מתגדלת עם אמה אינה מוטלת עליו ללמדה ולכן אינו מברך עליה. אולם מעיר ע"ז דמי"מ תברך האם.

ב'כף החיים'⁷¹ נותן נימוק נוסף על שאין מברכין על הבת, לטעם המג"א: משום דדרך העולם הבת ניוזנת מבית אביה עד הנישואין, וא"כ כיון שהיא תחת ממשלתו לזונה ולהשיאה יכול להוכיחה ג"כ, וא"כ לא נפטר עד הנישואין עד אשר תהיה תחת ממשלת בעלה ואז הוא חייב להוכיחה. ולטעם הלבוש משום שהיא נענשת בחטא נראה בבת שיש לה ג"כ מזל של בעלה שבת פלוני לפלוני אפשר שיגביר מזל הבעל ולא תענש בחטא האב, וע"כ לא תקנו לברך.

ובשו"ת 'יביע אומר'⁷² מאריך הרבה בדיון זה ומעיר על הפמ"ג דהלא מבואר בראשונים דדוקא לענין נזירות קסבר ריש לקיש דבתו אין מחוייב לחנכה, אבל לענין שאר מצות בודאי שחייב לחנך בתו⁷³. ומסיק: 'זמעתה גם להמג"א יש לברך כן גם על בתו שהגיעה למצות, ומ"ש במדרש בנו, לאו דוקא, דה"ה לבתו... ועיין בשו"ת הלכות קטנות שגם כן כתב לדקדק דהוליל שמברך על בתו, ע"ש. ולפמ"כ אה"נ שמברך גם על בתו, ובפרט לפמ"ש"כ שהעיקר לברך ברכה זו בלי שם ומלכות, אי"כ אין כל חשש לאומרה גם לגבי בת שהגיעה למצות. ולית דין צריך בשש"י.

68. בבראשית רבה פר' טג אות יג.

69. חאראח סי' יד.

70. חלק א סימן רכב.

71. אות טו.

72. ח"י אורח סימן כט.

73. וז"ל שם: אולם הנה כתבו בהוס' ישנים (יומא פב) בדי"ה בן שמונה וכן תשע מחנכין ובתינוקות וכו', קשה לי דהא בנזיר (כט, ב) אמרינן איש מריר את בנו בנזיר, בנו אין בתו לא, קסבר ר"ל בתו אין מחוייב לחנכה. וי"ל דהתם לא איירי אלא לענין נזירות דוקא אבל לענין שאר מצות בודאי שחייב לחנך בתו. ע"כ. וכ"כ המאירי נזיר (כט) וז"ל: כשם שהאיש חייב לחנך את בנו למצות בזמן הראוי לפי ענין המצוה, אף בתו חייב לחנכה במה שראוי לה ג"כ, ע"ד שאמרו ביומא (פב) בתענית ידח"כ בחינוך שעות שלשה וכו'. ומ"מ כל זה במצות שיש בהן חיוב, אבל מצות התלויות ברצונו של אדם ובנדבתי לבו כגון נזירות אין חובת חינוך ע"ז וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימתה סי' ר), ע"ש. וז"ל רבינו אברהם מן ההר בפ"י לנזיר (כט): ומסתברא רל"ר' יוחנן בין אב בין אם חייבים לחנך במצות אחד לבן ואחד לבת, דלדיש לקיש הוא דאמרינן קסבר בתו אין מחוייב לחנכה. והלכה כר' יוחנן. ע"ש. וכ"כ האורח מישור והקדקן אורה (נזיר כט). וע"ע בקדקן אורה שם שהסביר ג"כ דאף לר"ל הי"מ במצות חינוך דנזירות שהיא אזהרה יתירה להרגילו בפירוש, משי"ה בנו אין בתו לא, שאין מחוייב לחנכה בזה, אבל במצות חיוביות וראי דמחוייב לחנך גם את בתו כדאמרינן ביומא (פב) לגבי עינו שעות דיוה"כ"פ. ע"ש. וזה כד' התי"י המאירי הג"ל. וכן העלה בשו"ת חקרי לב (חאראח סי' ע רק"ט סעי"ב). והוכיח כן מהתוס' ישנים, ותוס' הרא"ש נזיר (כט). ע"ש.

גם בשו"מ 'בית ישראל'⁷⁴ לאחר אריכות דברים מסיים: "מ"מ המברך ברוך שפטרני על בתו שנעשית גדולה לא הפסיד כלום כיון שבלא"ה לא אומר בה שם ומלכות, ויראו השם דרכם להורות לה' על כל דבר...".

מי מברך

בכל הספרים ובכל הפוסקים מבואר שהאב מברך "ברוך שפטרני מעונשו של זה", וברכה זו הוא על הבן.

וחידוש גדול כתב בספר 'שפתי כהן' על התורה⁷⁵ שהבן מברך על האב 'ברוך שפטרני מעונשו של אבא', וז"ל: "ויאמר ה' אל אברם, שאומר הקב"ה לנשמה כששולחה לזה העולם, לך לך מארצך שהיא ארץ העליונה, וזהו אל אברם שהיתה שוכנה עמו, וממולדתך הוא הבטן, ומבית אביך הוא אחר י"ג שנה שהבן מברך ברוך שפטרני מעונשו של אבא...".

בספר 'פתח הדביר'⁷⁶ מביא שרבי חיים מפאלאג'י⁷⁷ השיג עליו שלא מצינו בשום אחד מהפוסקים שהבן יברך את הברכה ולא האב.

והוא משיג עליו עוד, וכותב: "דלשום אחד מב' הפירושים לא יאות לבן לברך ברכה זו, שנמצא ע"י ברכה זו משוי לאבה לחוטא ע"י התרשלות ממצות חינוך או מצד עוונות האב עצמו. והא קא חזינן להמגי' לעיל סי' ריט התחילתו שהביא משם הרב מהר"ם מינץ⁷⁸ דקטן לא יברך הגומל דאם יאמר על אביו לחייבים אסור דמשים לאביו כרשע וחוטא ואין זה כיבוד אב ע"ש, והי' הכא אם הבן יברך ברוך שפטרני...".

וכסברא זו כתב גם ב'ליקוטי חבר בן חיים' על דברי הלבוש⁷⁹: "הקשה תלמיד אחד א"כ גם הבן שנעשה בר מצוה הוה ליה לברך שפטרני⁸⁰. ונראה דאין הבן רשאי לחשוב לאבא לבעל עבירה".

אם שמגדל בנה יתום אינה מברך ברכה זו כשנעשה הבן בר מצוה, דלטעם המגי' אשה אינה מחוייבת לחונך בנה. ולטעם הלבוש אפשר שאין הבן נענש בשביל חטא אמו דכתיב 'פוקד עון אבות' על בנים⁸¹.

74. אבדיק עדעלין, ח"א אריח סי' לר, וכ"כ גם ב'בית שם טוב' (גאנזן) ח"א עמ' שכב סוף הערה שעב.

75. לרבי מרדכי הכהן, ריש פ' לך קטע המתחיל ועל דרך הנעלם, ברקלין תשד"מ עמ' טו.

76. לרבי חיים בנימין פונטרימולי, איזמיר תרכ"ג, ח"ב סי' רכה אות ב.

77. בדרוש הנדפס בספר 'ברך את אברהם' פ' לך ד, יא, ב.

78. סימן יד.

79. תלמיד החתם סופר, פרשבורג תרל"ח, חלק א ליקוטי בתר ליקוטי שריע אריח סי' רכה, עמ' לב.

80. ראה בפתח הדביר שם שמביא שבספר 'קול קול יעקב' אשכנזי הקשה ג"כ קושיה זו.

81. פמ"ג א"א סק"ה. ומביא דברי הרמב"ם פ"ו מהל' תשובה ח"א: בניו קטנים כקנינו הם ובתיב (דברים כד, טז) 'איש' בחטאו ימותו כשהוא איש והיינו בין זכרים ונקיבות אצל האב. וראה כישועות יעקב שנקיט בפשיטות דלטעם הלבוש הוי ליה להאם לברך כשבנה נעשית גדול, ומטעם זה – כיון

אבי האב אינו מברך ברכה זו על נכדו שנעשה בר מצוה⁸². אולם בלא שם ומלכות נכון שאבי האב יברך⁸³.

נימה מחודשת עולה מלשון רבינו יהודה ב"ר יקר (וכן מס' הפרדס לר"א מונתשיין): "מי שיש לו בן וגדלו עד שלש עשרה שנה", ומכאן ניתן לדייק, שרק אם גדלו בפועל חייב בברכה אך אם לא נתגדל הבן אצלו פטור מברכה זו⁸⁴.

מתי מברכים

בבראשית רבה כתוב שתם ש"מי שיש לו בן והגיע ל"ג שנה צריך האב לברך 'ברוך שפטרני מעונשו של זה', ולא נתבאר שם מתי יש לברך ברכה זו. וכ"ה בתשב"ץ בבעל העיטור וברמ"א.

ב'אורחות חיים' כבר מביא זמן אמירת ברכה זו: 'זי[ש] [אומר] אותה בפעם ראשונה **שעולה הבן לקרות בתורה**. והגאון ר' יהודאי ז"ל קם על רגליו [בנית] הכ[נסת] וברך ברכה זו בפעם ראשונה שקרא בנו בתורה'. גם ב'הוראת מרבני צפת' כתב: 'מי שיש לו בן והגיע לשלש עשרה שנה פעם ראשון שעומד בצבור לקרות בתורה צריך האב לברך 'בא"י אשר פדאני מעונשו של זה'.

וכך נהג גם המהר"ל: "מהר"י סג"ל בזמן שבנו נעשה בר מצוה וקרא בתורה היה מברך עליו 'בא"י אמ"ה אשר פטרני מעונשו של זה'.

ומעניין תיאור קיום המנהג ב'פירושים ופסקים לרבינו אביגדור': 'זעומד וקורא בתורה וצריך לעמוד על בנו לשום ידו על ראשו⁸⁵'. הרי שיש לעמוד לידו⁸⁶ ולשום ידו עליו!

ב'לחם המודות' כותב טעם שאומרים זאת בקריאת התורה: "שאו נודע לרבים שהוא בר מצוה". וכלשון השערי אפרים: "שקודם לזה לא היו מעלין אותו לקרות

שהמנהג אינו כן – כותב דעיקר כטעם המג"א. ובאמת לדעת המ"ב בסי' ריט סק"ג דאשה אינה מברכת ברכת הגומל משום דסדר ברכה זו הוא בפני עשרה ולאן אורח ארעא לאשה, שייך טעם זה גם בברכה זו.

82. שרית 'מעשה איש' חזיר סי' יד, הובא בס' 'שערי רחמים' על השערי אפרים שער ד את כ. ובס' 'שערי חיים' על השערי אפרים שם אות כד מעיר ע"ז דלטעם המג"א אכן שייך טעם זה גם על אבי האב, דהרי אבי אב מחויב ללמוד עמו תורה (ראה יו"ד סי' רמה ס"ג), וממילא אם לא למדו כראוי הוא נענש ושפיר שייך לומר ברוך שפטרני. אולם לטעם הלבוש אפשר שאין הבן נענש בשביל חטא אבי אביו דכתיב 'פוקד עון 'אבות' על בנים'.

83. כ"פ מההרש"ם מברעזאן זוזבא בס' 'שערי חיים' שם שכ"כ בס' 'עיר ממצר' על מס' מגילה סי' ט, ונדפס עכשיו בשרית מהרש"ם ח"ח סי' לג.

84. ולכאורה הרי זה עוד נפק"מ בין שני הטעמים. לפי המעו"ט אם הבן לא נמצא אצל האב ולא יכול לחנוך – פטור מברכה, אך להלבוש אין זה קשור כלל ובכ"א בחטא האב נענש הבן.

85. וראה לפשר הרבר הערת הגאון המהדיר שליט"א.

86. וראה הערת הגאון המהדיר שמדייק מכאן דשלא בפניו אין לברכה. וכ"מ גם בשער אפרים שם שכתוב: מי שנעשה בר מצוה... כשעולה לתורה בפעם ראשון יש לאביו לעלות אחריו ולעמוד שם עד שיסיימו הקריאה... ואח"כ אומר האב ברוך שפטרני. ובשרית יד יצחק שם סי' שג מדייק מלשון הברכה מעונשו של זה, משמע רציל בפניו.

בתורה". ומוסיף דגם כשהבן מתפלל לפני התיבה ג"כ יכול לברך: "ולכן נ"ל שאם קודם לכן התפלל להוציא הציבור ידי חובתן שיברכו בפעם הזאת".

והמגן אברהם מביא שכך נהגו למעשה: "ועכשיו⁸⁷ נהגו לברך בשעה שהנער 'מתפלל' או קורא בשבת ראשונה".

לכאורה לפי טעם זה היה אפשר לברכה גם בסעודת בר מצוה כשהבן מברך על הכוס⁸⁸, שגם אז נודע לרבים שהוא גדול. ובאמת כך כתב ב'בן איש חי' לאחר שכותב לברך ברכה זו בלי שם ומלכות כדלעיל, מוסיף: "וישתדל לעשות סעודה לאוהבים ורעים, ויומים בה תלמידי חכמים... וסעודה זו נקראת סעודת מצוה, והברכה הנזכרת בלי שם ומלכות, ויאמר אותה בתוך הסעודה".

גם בשו"ת 'דברי מלכיאל'⁸⁹ כותב לברכו בסעודת בר מצוה, על-פי הטעם שהוא נותן על הנוהגים לברכו בקריאת התורה: "ונראה הטעם דמדמי לה לברכת הודאה⁹⁰ שצריך בי עשרה ותרי מינייהו רבנן. ולזה קבעו הגומל בקריאת התורה שאז וודאי הוי עשרה וה"ה הכא". ולפי טעם זה יוצא דיכול לברך זאת גם בסעודת בר מצוה, אולם מוסיף הסתייגות שיהי' שם תרי רבנן, וכלשונו: "ולפי' נראה ברור שבמקום שעושים סעודה לבר מצוה ביום שנעשה בר מצוה ויש שם עשרה ותרי רבנן מהוייב אז לברך, ואדרבה אז עיקר מצותה של הברכה ואיך אפשר שבעת עיקר השמחה לא יברך ואח"כ יברך".

וכן מצינו בשו"ת 'חתן סופר'⁹¹ שאפשר לברכו בברכת המזון: "דהרי עיקרה כשנעשה בן י"ג שנה רק עושין כן בקריאתה כשנודע לרבים שהוא בר מצוה, ופשוט דגם ברכת המזון כשמומנין עליו הוי רבים שנכנס לכלל גדלות".

וכן סובר בשו"ת 'מהר"ם בריסק'⁹² מעיקר הדין שיכול האב לברך ברכת ברוך

87. לאור המקורות קצת צ"ע לשון 'עכשיו' דהרי בזמן – ראשוני הראשונים כבר נהגו לברכה בשעה שהבן עולה לתורה וכמנהג "הגאון רבי יהודאי, ובמיוחד שכך כבר נהג המהר"ל ואילי הכוונה שעכשיו נהגו דוקא או בשבת הראשונה או כשמתפלל ולא סתם בקריאת התורה הראשונה שלאחרי הבר מצוה.

88. דרך אז נראה שהוא גדול. ריש נוהגים לעשות סעודת הבר מצוה מקודם אבל אז אין הבן י"ג

מכרך ברכת המזון על הכוס, ופשוט.

89. לרבי מלכיאל צבי הלוי אב"דק לאמא, ח"א א"ח סי' ד.

90. ובשו"ת 'צריך אליעזר' ח"ו סי' כג מדייק דכיון שהדברי מלכיאל מדמה ברכה זו לברכת הגומל או הזמן עד מתי יכולים לברך הוא ג"כ כברכת הגומל שמבואר בסי' ריש סי'ו: "אם איחר יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, וכן שלא לאחר שלשה ימים". ובמ"ב סי' ריש סק"ח מביא בשם הלכות הרא"ה דאם אין לו עשרה לברך בפניהם ברכת הגומל ימתין עד שלושים יום פן יודמן לו עשרה, ויותר לא ימתין. (ומעניין שב'שלחן הטהור' כותב דעד י"ב חודש אפשר לברך. ולהעיר מדברי התרוה"ד ב'לקט ישר' עמ' 41), ולכאורה הי"ה בברכת ברוך שפטרני. ובאמת דבברכת ברוך שפטרני יש עוד צירוף להתיר לברך יותר משלשה ימים, דהרי במדרש – מקור ברכה זו – כותב הלשון 'מכאן ואילך מברך...'. ומשמע דאין זמן מוגבל לזה.

91. ירושלים, תשל"ד, סי' צו.

92. אב"דק טאשאנד, ברוקלין תשי"ג, ח"ב סי' סח.

שפטרני בשעת הסעודה שאז הנער מברך ברכת הזימון בעשרה, כי אין חילוק בין מצוה זו למצוות קריאת התורה או מה שהנער מתפלל לפני התיבה. אולם מסיים: "כיון שכבר הונחג לברך ברכה זו אחר שהנער עולה לתורה אין לשנות"⁹³.

לאורך מצינו ב'לקט ישר' שהתרומת הדשן המתין דוקא עד קריאת התורה, אע"ג קודם לכן היה בנו מברך ברכת המזון והיה מתפלל בלילי שבת בבית הכנסת.⁹⁴

93. וראה ב'מנהגי יהדות כורדיסטאן' שב'לקט מנהגים', אהיק תשי"מ, עמ' 211 מספר 4: 'בערב [דהיינו לאחר הנחת תפילין. והנחת תפילין לראשונה לנער בר מצוה הוא לעולם כיום שיש בו קריאת התורה ראה אות 2 ג.א.] מתקיימת סעודת מצווה... לפני ברכת המזון רורש הבר מצוה את דרשתו. עם גמר דבריו אומר האב: 'ברוך שפטרני מעונשיו של זה...'. וב'מנהגי יהדות מרוקו', שם עמ' 270 אות 6 מבואר שהאב מברך ברכה זו בלי שם ומלכות מיד לאחר הנחת תפילין הראשונה של הנער. וראה גם בספר 'נתיבות המערב' ירושלים תשנ"ח, עמ' 142 אות י. לאורך שם במנהגי יהדות בבל, לוב, פרס, תוניסיה, גרבה, תימן לא מצאתי שיברכו ברכה זו בכלל.

94. ומעניין שכס' 'נהג בצאן יוסף' הל' בר מצוה, עמ' נח אות ר סובר ריש קשר ישר בין ברכה זו לקריאת התורה, עד כדי כך שהוא כותב: דעי"פ הדין היה ראוי שיברך אותו ותיכף אחר שיברך ברכה ראשונה... אלא שאינו רשאי להפסיק בקריאת הפרשה רק אוניו יהיו אל הסית, לכן מברך אותו אחר ברכה אחרונה. דצ"ע מקורו. ולהעיר שב'לקוטי דיבורים', ברוקלין תשד"מ, ז"כ עמ' 528, מבואר שהרכ בעל התניא בירך ברכת שפטרני לאחר שהוא כעצמו עלה לתורה כיום הבר מצוה של בנו, והעליה לתורה הראשונה לחתן הבר מצוה היה בשבת שלאחריו במנחה.

עונות דקדושה

הציץ מכפר על עונות מצח דכתי' ומצחך נחושה [כערכין ס"ז]. וכי רמב"ן כי מצח לשון נצוח וחוזק כי שם הוא חוזק וניצוח המוח, והנה עיני שבאומי ישראל [ביציה כ"ה:] הקב"ה נתן לנו טבע עונות לעמוד נגד כל החולקים על אמונתינו אך עז פנים לגיהנם ע"כ יכתוב על המצח קודש לה' שאנו מקדישים העונות שלנו קודש לה' ולא לדבר אחר ח"ו כי אדרבא מדת ישראל ביישנים, רק העונות קודש לה' נגד עי' אומות והיינו תפילין שבראש וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.
(חת"ס תצוה ע' ק"ל ד"ה פתוחי)

הרב מיכאל אריה ראנד

ר"מ בישיבת חיי הרי"ם, ת"א
אשדוד ת"ו

תפילין דשמושא רבא

הנה נודע בישראל מחלוקת רבותינו הראשונים כמלאכים בסוגיא דמנחות ל"ד ע"ב בענין הסדר שבו צריכין ד' הפרשיות של תפילין להיות מונחים בתוך הבתים (דקיי"ל שהסדר מעכב), ובראשונים הובא בזה ב' דיעות עיקריות, ושמות ראשי אלפי ישראל שעל שמם נקראת מחלוקת זו הם רש"י ור"ת.

שיטת רש"י: סדר כתיבת ד' הפרשיות הוא כסדר הכתובים בתורה, וכך הוא גם סידורם בתפילין של ראש משמאל המניח שהוא לימינו של הקורא, קדש, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע.

שיטת ר"ת: סדר הד' פרשיות הוא בהקדמת פרשת והיה אם שמוע לשמע, וע"כ הנחתם בבתים בתפילין של ראש משמאל המניח לימינו של הקורא כך הוא סידורם: קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע, שמע. והביאו התוס' וכל הראשונים דרב האי גאון 'מנח בה סימנא — הווית להדדי'.

וסיעת ההולכים בשיטת רש"י, ה"ה: הרמב"ם (פי"ג מתפילין ה"ה), הרשב"א (ח"א סי' תרל"ט), רבינו יונה והרמב"ן (כ"ב הרשב"א שם), החינוך (מצוה תכ"א), רבינו שמחה (הג"מ ברמב"ם שם אות ג'), הרי"ף גיאורת והר"י מינאש (מגדל עוז שם), הריב"ט מפי הרב החסיד ר"י בן הראב"ד (שם), בעל העיטור (ה"ל תפילין ח"ג) ועוד.

וההולכים בשיטת ר"ת, ה"ה: רבינו חננאל (תוס' מנחות ל"ד ע"ב ד"ה והקורא), רבינו סעדיה גאון (ש"ר הרשב"א שם), ה"ר יוסף טוב עלם (תוס' שם), רב שרירא גאון (רא"ש שם. וכתב שהיה נתון בו סימן דשי"ן של קדש ושי"ן של שמע אצל שיי"ן שבדפוס, והובא גם בטור סי' ל"ד), ה"ר יהודה בר ברזולי וה"ר אב ב"ד מלוניל (מרדכי שם), היראים (סי' שצ"ט) ורבינו פרץ ורבינו ברוך (הובאו בכל בו סי' כ"א)².

והנה פלא עצום כתב הרמב"ם בתשובתו (שם) לחכמי לונל, שהכיוא בשאלתם את

1. בסדר כתיבת הפרשיות אין רית חולק וס"ל ג"כ כרש"י דצריך הסופר לכותבן כסדר הכתובים בתורה, ובתפילין של יד מדלג מקום פרשת והיה אם שמוע וכותב פרשת שמע ושוכ חזור וכותב פרשת והיה אם שמוע.

2. שיטת הרי"ף במחלוקת זו אינה ברורה: דבמרדכי (שם) כתב דהרי"ף ס"ל כר"ת וסיעתו, וכתב ע"ז הבי"ח (סי' ל"ד) 'ואע"ג דבה"ל הרי"ף לא נמצא דבר מזה אפשר דכתובה כתב כך', והכי משמע באמת מותבות הרמב"ם שנדפסה בפאר הדור סי' י"ט (ומובאת כשינוי לשון בכסף משנה פי"ג מתפילין ה"ה) שכתב 'וגם רבינו הרב יצחק אלפסי ז"ל בעל ההלכות כותיה ס"ל בתשובה שיש לו במעשה תפילין'. אולם במגדל עוז (פי"ג מתפילין שם) כתב דהרמב"ם הכריע כדעת רש"י כיון שכך קיבל מרבותיו 'ר"י בן גיאורת ור"י אלפס ור"י הלוי אבן מינאש', ואולי איכא ט"ס בדבריו. וצ"ע.

הירוע מרב האי גאון דהוה מנח סימנא – הוויות להרדי, ובתוך התשובה כתב להם הרמב"ם "ואמרו לי חכמים נאמנים שפתחו תפילין של רבינו האי ז"ל והיו כתובין ומונחים על הסדר שכתבתי בחיבור (והיינו כדעת רש"י)", וליישב עדות זו כתב הרמ"ע מפאנו זי"ע (בשורת סי' ק"ו) דז"ל "דרב האי נמי הוה מספקא ליה מילתא והבין לו תפילין ככולהו רבנן דמסהדי עליה וכו', ושנפתחו תפיליו מזה אחד ומזה אחד וכל מי שראה בא והעיד. אי נמי בילדותו ס"ל כמקצת רבנן ובזקנותו הדר ביה לגבי אחריני", וראה שם עוד בסוף התשובה מש"כ בזה³.

וכ"כ גבהה מחלוקת זו דרש"י ור"ת וענינה – וכלשון המגדל עוז "עד שקבלנו ביחור שמן השמים הוכיחו ואמרו: כפלוגתא בארעא כך פלוגתא ברקיעא, וסותרים (כצ"ל) אחרים שלא ניתנו לבוא ככתב ובמבטא", וכן אי' בשו"ת מן השמים (סי' ג') שהשיבו לו מן השמים בענין זה "אלו ואלו דברי אלקים חיים ובמחלוקת למטה כך מחלוקת למעלה"⁴. וידוע המעשה הנורא שאי' בס' שלשלת הקבלה (והובא בסדר הדורות ד"א תתק"ל בערך רבינו תם) על ההתנצחות שהיה לר"ת במחלוקת זו עם משרע"ה ומחיבתא דרקיעא.

[אגב, אזכיר דבר צחות ששמעתי בענין זה ממוחז"ו אדמו"ר הגה"ק מגור זצ"ל בעל ה"פני מנחם" בשם אביו ה"אמרי אמת" זי"ע, על הא דהביאו הפוסקים הקדמונים (עי' מרדכי הל' תפילין דף י"א. ובסמ"ג מע"כ) דנהוג עלמא כרש"י – "דשלחו כתב מארץ ישראל שנפלה בימה שעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים כסדר רש"י ז"ל והרמב"ם", ובדרישה (סי' ל"ד סק"א) כתב לרחות ראייה זו בזה"ל "ושמעתי משם מורי דאין לסתור סדר ר"ת ממה שמצאו תפילין בקבר יחזקאל כדברי רש"י, שאדרבא לר"ת מצי למימר שפסולין היו כיון שכתבן באותו הסדר ולכן נקברו בקברו כדון ספרים פסולין שנקברין ונטמנין בקברו של צדיק"⁵, ואמר האמרי אמת זי"ע בדרך צחות והמחלוקת בראיה זו מתאימה מאוד בדרכי לימודם של רש"י ור"ת בפירושי סוגיות הש"ס, דרש"י היה פשטן ודרכו היתה לפרש בעומק הפשט ע"כ כשנמצאו תפילין ישנים כשיטתו הביאו מזה ראייה לשיטתו, אולם ר"ת היה פלפלן ודרכו היתה בחריפות ועקירת הרים ע"כ גם כאן בדרך החריפות יש מכאן ראייה הפוכה – ולמה גנוז, ועל כרחך לאידך גיסא שגנוז מפני שהיה פסול.]

* * *

והנה איכא שיטה שלישית שאינה מוזכרת כלל בראשונים שם – והיא דיעה

3. ובתשובת הרמב"ם שם איכא עוד חידוש, שבתוך דבריו כתב שבתחילה היה המנהג במקומו וכן מנהגם של כמה מגדולי ישראל כשיטת ר"ת ואח"כ שינו כפי שיטת רש"י עיי"ש, חיפך מהמקובל לומר ששיטת ר"ת היתה השיטה המחודשת. ואכמ"ל בזה.
4. ולתשובה זו התכוון בתשו' המהרי"ל המצוטטת בב"י סי' ל"ד שכתב יג"ס ר"ת עשה שאלת הלום על ככה", כמו שכתב ההידי"א בשו"ת חיים שאל סי' א'.

5. גם הבי"ח שם הביא רחיה זה בקיצור, חז"ל יזיש דוחין דלפי דפסולים הוו גזוים לשם'. – אולם מה שכתב שם ע"ז יולא נהירא, דלא היו צריכים גניזה אלא להחליף הנתחן מבית זה לבית זה' לא הבנתי דבריו, דאולי מה דמצאו שם היה תפילין של יד כסדר רש"י ע"כ הוצרכו לגנוזם.

יחידאה היפך מדעת כל הראשונים – זוהי שיטת הראב"ד בהשגות (פיג מתפילין היה), דס"ל כשיטת ר"ת ורב האי גאון והוויות להרד"י, אולם ס"ל דהסדר אינו משמאל לימין כשיטתם ושיטת כל הראשונים, אלא מימין לשמאל, דהיינו: קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע, שמוע, מימין המניח לשמאלו. וזה כשיטת ר"ת אלא בהיפוך הסדר – מימין לשמאל ולא משמאל לימין.

וז"ל הראב"ד ר"בינו האי ז"ל אינו אומר כן אלא הוויות באמצע, קדש מימין המניח, והיה כי יביאך סמוך לה, שמוע משמאלו, והיה אם שמוע סמוך לה באמצע" וכו' עיי"ש. ושיטה זו יחידאה היא ולא הובאה כלל בפוסקים, ראה להלן הערה ה' (בהערות על מאמרו של ר"מ געלבשטיין) מה שצויין בזה.

ולהעיר, דשיטה זו דהראב"ד אינה נפק"מ אלא כתפילין של ראש בסדר הנחת הפרשיות בבתים, אבל בתפילין של יד שכולם כתובים באותה היריעה ליכא בינו ובין ר"ת מידי, ולשניהם כתובים הפרשיות כסדר הכתובים בתורה וכמ"ש רש"י אלא שמשיר מקום פרשת והיה אם שמוע וכתב פרשת שמע וחזור וכתב פרשת והיה אם שמוע כמ"ש התוס' והפוסקים בשיטת ר"ת. ופשוט.

* * *

הנה גדולי האחרונים וחכמי המקובלים כתבו דיש עוד שיטה בתפילין שהיא שיטת השימושא רבא, ובדבר זה רבתה המבוכה מאוד מכיון דליכא רמז בקדמונים שהיא שיטה חדשה, ואורבא – הראשונים כתבו בשם השימושא רבא כרש"י.

דז"ל התוס' מנחות ל"ד ע"ב (ד"ה והקרא) "ובשימושא רבא שהוא תיקון התפילין משמע כפירוש הקונטרס, וז"ל ומשוי פרשתא דקדש מימין בביתא קמא, ופרשתא דבסמוך ליה והיה כי יביאך בביתא תניינא, ופרשתא דשמע בשלישית, ופרשה דהיה אם שמוע ברביעית", וכן כתבו גם הרא"ש (הל' תפילין סי' ד') והמרדכי (הל' תפילין דף י"ג) דהשימושא רבא ס"ל כרש"י, וכן הביאו רוב הפוסקים בפשטות, וא"כ לפי הנראה מדברי הראשונים לא היתה בדעת השימושא רבא כל חידוש בסדר הנחת הפרשיות בתפילין⁶.

אלא שאיכא דברים אחרים שעליהם נחלק השימושא רבא, ולדוגמא: השימושא רבא ס"ל שגודל הבתים צריכין להיות אצבעיים על אצבעיים כמו שכתב הרא"ש (הל' תפילין סי' ח', ובסוף ההלכות ביקצור תיקון תפילין) בשמו, וכן הביאו כל הראשונים, ולהלכה קי"ל דאין צריך לדקדק בזה כמ"ש הרא"ש שם והטור ושוע"ט סי' ל"ב סעי' מ"א. וכן בענין התגין שיטת השימושא רבא בכמה אותיות אחרת משאר הראשונים, ואכמ"ל. –

6. ובשרית תמים דעים להראב"ד סי' ע"ט הביא דהשימושא רבא ס"ל כר"ת, וז"ל שם ופרשיות של תפילין כך נהגו רבותין ז"ל שהיו אנשי מעשה שהיו קובעין הוויות מלגאו בבתים של ראש ובדאמרו גאונים ז"ל וכו', ועוד בשימושא רבא דנקטי לה קמאי מפי חכמי הגמרא בהאי לישנא: ובעי דלהו הוויות מלגאו אהררי וקדש ושמע אבראי, עכ"ל. ובהגהות ותיקונים הנדפס שם בשולי הספר (אות כ') כבר העיר בזה וכתב יע"ג בתוס' מנחות ל"ד ע"ב ד"ה והקרא שהביאו בשם השימושא רבא להיפוך, אבל עכ"פ גם לדברי הראב"ד לא חידש השימושא רבא שיטה חדשה אחרת מרש"י או ר"ת.

יהיה איך שיהיה, מפשטות דברי הראשונים נראה דליכא כשיטת השימושא רבא חידוש בענין סדר הנחת הפרשיות וס"ל (לדעת רובם) כשיטת רש"י.

אולם ראש חכמי המקובלים באיטליה הגה"ק הרמ"ע מפאנו זי"ע בתשובתו הנודעת בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ק"ז הביא כדבר פשוט דלשימושא רבא איכא סדר אחר בסדר הנחת הפרשיות בתפילין של ראש, ונעתיק כמה מלשונותיו שם:

"אבל בשימושא רבא תפילין נקטי ליה כוותיה (דהראב"ד) בתדא ופליג עליה בתדא, וגרס התם: האי מאן דבעי למעבד תפילין וכו' משוי פרשתא דקדש לימניה וכו', דהיינו ימין הכותב היינו ימין המניח, ופשיטא להו התם שסדר הפרשיות בבתיים כסדרן בתורה דהויא לה והיה אם שמוע לשמאל המניח. והדיון שימושא רבא משמיהו דגאונים איתמר שדבריהם דברי קבלה, עלייהו כתיב טובה חכמה עם נחלה כי הזמא ירשו את מורשיהם של רבנן סבוראי, והרבה קונדריסין הגיעו אליהם ממהדורא קמא דרב אשי דאית בהו גלויי מלחא למאי דלא אתבריר בגמרא דילן להדיא".

"זהנה מקברו של יחזקאל סיפרו לנו סיעתא לפרשיות כסדרן — אבל לימיניה דמאן לא שמענו, דילמא אדעתא דהכי לא נחתו להו התם".

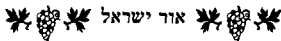
"ומדאשכחן דקמו להו רבנן זוגי זוגי, ראב"ד ושימושא רבא מסדרו קדש לימין המניח".

"והו קשיא לן במילתיה דהרא"ש דלא דייק במימריה דשימושא רבא כדדייקינן, אדרבא שתיים ליה סתומיה כדעת רש"י וקפיד בכסדרן לבד".

"ולא אחשה מה שהעיד לפני הסופר המומחה הנאמן שאנו סומכין עליו בחיקון תפילין ובכל דבר שבקדושה, כי זה כמה שנים פתח תפילין ישנות מאוד לבדקן ומצאן על האופן אשר זכרנו שסדרם ההוא שימושא רבא, ופסלם הסופר בעת ההיא כי עדיין לא נגלה אליו רז זה. וגם אני דאיתי אחר שנים רבות בלאותיהן של תפילין בגניזות לא אחד ולא שנים שהיה סדר הפרשיות כך, אז אמרתי ודאי לא דבר ריק הוא אלא ממנו ששכחנו".

העולה מדברי הרמ"ע מפאנו דאה"ע דהשימושא רבא ס"ל כשיטת רש"י, אולם בסדר הנחת הפרשיות ס"ל כדעת הראב"ד דמניחם מימין המניח לשמאלו. אלא דבזה חלוקים ביניהם — דהראב"ד ס"ל בסדר הפרשיות כר"ת דהויות להדדי והשימושא רבא ס"ל בסדר הפרשיות כרש"י.

ואחריו נמשך בעמח"ס "מצת שימורים" (ראה להלן הערה א'), וסיכם הדברים בקצרה בזה"ל: סדר הנחת הפרשיות בתפילין כפירש"י ור"ת והראב"ד ושימושא רבא — הם שתיים שהן ארבע, כיצד: כי רש"י סבר קדש משמאל המניח וכן ר"ת סבר קדש משמאל המניח, הרי סברא אחת לשניהם בפרשת קדש שיהא דוקא משמאל של המניח, אבל הראב"ד (פיג מהל' תפילין ה"ה) ושימושא רבא חולקים בזה ששניהם יחדיו סוברים שפרשת קדש צריך שיהיה מימין המניח, הרי שתיים שהן ארבע בפנים. עוד יש שתיים שהן ארבע בחוץ: שהם ב' פרשיות שמע והיה אם שמוע איזה שיהיה בחוץ, והנה שמושא רבא ורש"י סוברים שצריך לכתבן ולהניחן הפרשיות כסדרן



כסדר הוי"ה פשוטה ביותר, והראב"ד ור"ת סוברים שצריך לכתוב כסדרן אבל להניחן צריך היות באמצע, קדש והיה שמע והיה (נראה ט"ס, וכצ"ל: קדש והיה והיה שמע). עכ"ל המצת שימורים.

(גם כאן יש מקום לחזור ולהעיר דאפי' לשיטתם אין כל זה אמור אלא בסדר הנחת הפרשיות בתפילין של ראש, אבל בתפילין של יד שכולם כתובים באותה היריעה ליכא בין השימושא רבא ובין רש"י מידי דלשניהם כותבים הפרשיות כסדר הכתובים בתורה וכמובן).

אולם לעומתם רבים מהאחרונים נמשכו אחר דברי התוס' והרא"ש הנ"ל דמפשוטות לשונם מוכח דהשימושא רבא ס"ל בסדר הנחת הפרשיות כשיטת רש"י, והאריכו בזה האחרונים טובא בראיות שונות.

* * *

והנה לפני תקופה מסויימת אינה ה' לידי ספר "תפילה למשה" (על סדר התפילה) מהגה"ק ר' מעשיל געלבשטיין וצ"ל שהיה תלמיד השרף מקאצק זי"ע והיצמח צדק" מליובאוויטש זי"ע ואח"כ עלה והשתקע בהר הקודש בירושלים, זה האיש המרעיש הארץ לחדש ענין שמירת המקדש בזה"ז כמו שהאר"ך בספריו "משכנות לאביר יעקב" ו"טהרת הקודש" (ויש אליו תשובה בענין זה מה"אבני נזר" זי"ע בשו"ת אבני"ז יו"ד סי' תמ"ט), והוא היה מראשוני המעוררים שלא לתחוב האצבעות בין אבני הכותל (והאר"ך בזה האבני"ז שם סי' ת"נ "בדבר אשר העיר הרב ר' מעשיל נ"י מיושבי ירושלים תובב"א").

וכאשר עברתי בין בתרי הספר (שכולו רמזים ונפלאים מענין שמירת המקדש בזה"ז), מצאתי ראיתי הנה זה חדש — ברור בענין תפילין דשימושא רבא מתורת הנגלה והנסתר, ומפלפל כמעט בכל המקורות שהביאו האחרונים בענין זה, גם בתוך הדברים הביא עדות חשובה ממנהג ר' הלל מפאריטש זי"ע ומבני אדמו"ר הצמח צדק זי"ע, שלעדות זו התכוון בספה"ק משמרת שלום (מהדורא בתרא סי' ד') שהביא זה וכתב שמצא כן "בספר הנדפס מחדש", וגם אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע הביא עדות זאת בשם המשמרת שלום (נדפס בס' שערי הלכה ומנהג ח"א עמ' ע"ה) מבלו יודיעה שה"ספר הנדפס מחדש" הוא הספר "תפילה למשה" מהגה"ק ר' מעשיל געלבשטיין וצ"ל שהיה תלמיד היצמח צדק" ובספריו מכיבא הרבה מאמרותיו, והנה כאן נגלה מקור הדברים.

מפאת חשיבות הדברים ונדירותו של הספר מצאתי לנכון להביא את הדברים לפני לומדי התורה המתעמקים בהבנת ענין התפילין דשימושא רבא, הוספתי מ"מ וצינונים, חילקתי לאותיות, ובאיוזה מקומן תיקנתי מעט את לשונו למען צחות הלשון והבנת הענין. אקוה שיהא לרצון לפני הלומדים.

* * *

שער התפילין

כתיב (תהילים ל"ו, ל"ז) שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום, וכתב בפרי עץ חיים (שער התפילין פרק י') "לרבינו האי גאון: על דברי תפילין אלו, שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום. הכוונה כי תפילין דרבינו תם הם באבא בסוד נקורות ולכן

צריך לכסותן ותפילין דרש"י הם באימא ולכן הם מגולים, והנקודות קטנות מן האותיות לכן צריך שיהיו בתים דר"ת קטנים. ומשם הרחיזי וזה"ה מצאתי כתוב ששלשתן רמוזים בפסוק הנ"ל, שמר תים – תפילין דרבינו תם, וראה יש"ר – תפילין דרש"י, כי אחרית לאי"ש שלום – אלו תפילין דרב שר שלום שהם נקראין שמושא רבא. מהרב וזה"ה עכ"ל. וצריך להבין הסוד מה שייך ג' מיני תפילין אלו לתהלים סימן ל"ז ופסוק ל"ז.

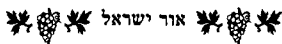
ותחילה יתבאר עפ"י ההלכה האיך לעשות תפילין דשמושא רבא.

(א). כי בענין תפילין של שמושא רבא הנזכר בפרי עץ חיים (שער התפילין פרק י') כתב שם כי ענין ג' מיני תפילין דרש"י ודר"ת ושמושא רבא הוא י"כי ג' מיני מוחין נכנסין בזעיר אנפין, א' מאימא וא' מאבא וא' מאריך אנפין, והנה תפילין דרש"י הם מאימא ודר"ת הם מאבא, ושל שמושא רבא הוא מאריך אנפין לכן הם שקולים כנגד רש"י ודר"ת, כי אריך אנפין כולל בתוכו לאבא ואימא כמבואר במ"א בטעם היות תפילין אלו אצבעיים על אצבעיים עכ"ל. עוד כתב שם כי האריז"ל מתחילה היה נוהג להניח יחד בתפילת שחרית ב' זוגות תפילין דרש"י ודר"ת ובתפילת המנחה לא היה מניח רק דר"ת לבד, ואח"כ צוה לעשות לו תפילין של שמושא רבא כסברת רש"י וזה"ה, אלא שהיו אצבעיים רוחב וקומה מרובע כנזכר בשמושא רבא (שהביא הרא"ש בהלכות תפילין סימן ח') וכו', ותפילין אלו היה מניח תמיד במנחה אחר שעשה התפילין האלו, והיה אומר כי התפילין האלו עולין כב' הסברות כרש"י ודר"ת כי המוחין שניהם מתערבין ביחד ונעשין תפילין אחד לכן שיעור אצבעיים אצבע כנגד אבא ואצבע כנגד אימא עכ"ל.

וכן כתב בשער הכוונות (דרוש ו' תפילין) עד"ז בענין תפילין דר"ת, ידע כי מורי ז"ל בתחילה היה מניח תפילין דרש"י ודר"ת ביחד ומתפלל בהם תפילתו בשחרית כמו שא"ל בפרק הקומץ (עי' עירובין צ"ה ע"ב) כי מקום יש בראש להניח בו ב' זוגות, ובמנחה לא היה מניח אלא תפילין דר"ת. ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת שמושא רבא שהם אצבעיים על אצבעיים וכו', ובבוקר היה לובש שני זוגות דרש"י ודר"ת ובמנחה של שמושא רבא לבד, והיה אומר דתפילין אלו דשמושא רבא הם כפי שני הסברות דרש"י ודר"ת ועולים במקום ב' הסברות, כי מוחין דאבא ואימא שהם תפילין דרש"י ודר"ת שניהם מתחברים יחד ונעשים זוג תפילין אחד, וזהו טעם היותם אצבעיים על אצבעיים כנגד אבא ואימא עכ"ל.

וצריך ביאור להבין אם יש איזה שינוי בין תפילין דרש"י ובין דשמושא רבא בסדר הנחתן בבתיים. (ובתפילין דרש"י ודר"ת החילוק הוא: דלרש"י קדש משמאלו של המניח בבית החיצון, ואח"כ והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע, ודעת הרמב"ם פ"ג מהל' תפילין ה"ה כרש"י, ולר"ת הסדר כנ"ל אלא בשינוי, קדש, והיה כי יביאך, והיה אם שמוע, שמע, כמבואר במנחות דף ל"ד ע"ב בתוס' ד"ה והקורא).

(ב). ועלה בזה מחלוקת בין רבותינו גדולי חכמי המקובלים ז"ל, כי בספר ימצת שמורים מהרנ"ש ז"ל כתב "סדר הנחת הפרשיות בתפילין כפירש"י ודר"ת והראב"ד



ושמושא רבא – הם שתיים שהן ארבע, כיצד: כי רש"י סבר קדש משמאל המניח וכן ר"ת סבר קדש משמאל המניח, הרי סברא אחת לשניהם בפרשת קדש שיהא דוקא משמאל של המניח, אבל הראב"ד (פיג מהל' תפילין היה) ושימושא רבא חולקים בזה ששניהם יחדיו סוברים שפרשת קדש צריך שיהיה מימין המניח, הרי שתיים שהן ארבע בפנים. עוד יש שתיים שהן ארבע בחוץ: שהם ב' פרשיות שמע והיה אם שמע איזה שיהיה בחוץ, והנה שמושא רבא ורש"י סוברים שצריך לכתבן ולהניחן הפרשיות כסדרן כסדר הוי"ה פשוטה ביותר, והראב"ד ור"ת סוברים שצריך לכתוב כסדרן אבל להניחן צריך היות באמצע, קדש והיה שמע והיה (נראה ט"ס, וכצ"ל: קדש והיה והיה שמע). עכ"ל.

מוכן דעתו ז"ל, דתפילין דשמושא רבא אעפ"י שבענין אחד הם כסברת רש"י, דקדש בביתא קמא וסמך ליה כי יביאך בביתא תניינא ופרשתא דשמע סמך ליה בשלישית ופרשה והיה אם שמע ברביעית, כמו שהעתיקו התוס' במנחות שם לשון השמושא רבא, אך בענין אחד הם בהיפך לגמרי מדעת רש"י, כי לרש"י קדש והיה כי יביאך מימינו של קורא שהוא לשמאל המניח (והוא דעת הרמב"ם ג"כ), ולשמושא רבא הוא להיפך, קדש והיה כי יביאך הוא מימינו של המניח כדעת הראב"ד. אך בזה חולק על הראב"ד, דשמושא רבא סובר כדעת רש"י דאח"כ פרשה שלישית שמע ופרשה רביעית והיה אם שמע. ולפי"ז לדעת רש"י ורמב"ם פסולים דשמושא רבא ולשמושא רבא פסולים דרש"י ורמב"ם.

ג). אך בספר "משנת חסידים" (מסכת מנחה פ"א אות ב') ראיתי שדעתו בכונת לשון הפרי עץ חיים "ואח"כ צויה לעשות לו תפילין של שמושא רבא כסברת רש"י אלא שהיו אצבעיים רוחב וקומה" וכו', וכן בלשון שער הכוונות "ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת שמושא רבא שהם אצבעיים על אצבעיים" וכו', דמשמע דלא היה שום הפרש בין תפילין של שמושא רבא לתפילין דרש"י בענין סדר הנחתן בבתים, והיה [תפילין דשמושא רבא] שוה לגמרי לדעת רש"י והרמב"ם, דקדש מימין הקורא בביתא קמא, ופרשתא דסמך והיה כי יביאך בביתא תניינא, ופרשה דשמע בשלישית סמך ליה, ופרשה והיה אם שמע ברביעית בשמאל הקורא, ולא היה שום הפרש ביניהם רק דשל שמושא רבא היו אצבעיים על אצבעיים.

ולפי"ז תפילין דשמושא רבא דסובר בעל המצת שמורים הם פסולים לגמרי לדעת המשנת חסידים, ודשמושא רבא לדעת המשנת חסידים הם ודאי כשרים [לדעת המצת שמורים] כתפילין דרש"י והרמב"ם, דודאי בשביל שהם אצבעיים על אצבעיים אי אפשר לפוסלם, ואדרבה הכי שפיר טפי כמ"ש בב"י בסימן ל"ב בשם כמה מהראשונים וכו' שרוחב הבתים לכתחילה ב' אצבעות כמבואר בתוס' עירובין צ"ה ע"ב (ד"ה מקום יש בראש וכו') בשם מדרש וברא"ש הל' תפילין (סימן ח') בשם שמושא רבא "שעושים אותם רחבים שתי אצבעות, ואי עבדינהו טפי שפיר דמי ואי פחת לא מיפסלי בהכי" עכ"ל.

אך תמוה לדעת המשנת חסידים למה הוצרך כלל האריז"ל לעשות תפילין השלישי דשמושא רבא, ומה שייך לומר ג' מיני תפילין וכו'.

ד). והנה צריך לברר שני דיעות אלו בענין תפילין דשמושא רבא – דעת המצת

שמורים ורעת המשנת חסידים – מסוגיות השי"ס עפ"י רבותינו הראשונים והאחרונים חכמי התורה הנגלית.

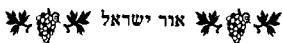
כי מלשון התוס' במנחות שם שכתבו 'ובמכילתא משמע כפירוש הקונטרס כו', ובשמושא רבא תיקון תפילין משמע כפירוש הקונטרס וז"ל ומשוי פרשתא דקדש מימין בביתא קמא [ופרשתא דבסמוך ליה והי' כי יביאך בביתא תניינא ופרשתא דשמע בשלישית ופרשה דוהיה אם שמוע ברביעית] עכ"ל התוס', מוכח דדעת התוס' דתפילין דשמושא רבא שוה לגמרי כתפילין דרש"י, דאם לא כן לא היו שותקים לומר אך בענין זה הוא להיפך מדעת רש"י ולרש"י זה פסולים וכו'.

וכן משמע מלשון הרא"ש ומלשון הבי"ו והב"ח בסמין ל"ד, דזה לשון הרא"ש והל' תפילין סימן ה') "ובשמושא רבא שהוא תיקון תפילין קרמוניות כתוב כסדר רש"י, וז"ל ומשוי פרשתא דקדש מימין בביתא קמא וכו', ובמכילתא משמע כפירוש"י וכו', הרי מבואר דעת הרא"ש דכמו דבמכילתא משמע כסדר רש"י לגמרי כן דעתו בהא דבשמושא רבא כתוב כסדר רש"י, דאל"כ לא היה שותק וכו' כנ"ל, וכן מוכח מהא דסיים שם 'ולפי שנחלקו בזה וכו' ירא שמים יצא ידי שניהם ויעשה שני זוגי תפילין', ולדעת המצת שמורים היה לו לומר ירא שמים יעשה שלשה זוגי תפילין, לדעת המצת שמורים בדעת השמושא רבא הרי גם שני זוגי תפילין דרש"י ודר"ת הם פסולים, ונהי דאי אפשר להניח ג' זוגי תפילין ביחד בראש משום דאין מקום בראש רק להניח שם ב' תפילין, מ"מ ירא שמים צריך להניח גם דשמושא רבא אח"כ שמא ב' התפילין דרש"י ור"ת הם פסולים.

ולשון הבי"ו (סי' ל"ד) "ובשמושא רבא כתב כסדר רש"י, וכן כתב הרמב"ם", והרי ברמב"ם (פי' מתפילין ה"ה) מבואר כסדר רש"י לגמרי [ומוכח דשמושא רבא ורש"י שוים לגמרי]. ולשון הב"ח (שם) "ומנהג העולם כפירוש"י, והכי איתא בשמושא רבא להדיא, והכי משמע במכילתא לפי פשוטו ומשמעו וכו', וכך היא דעת גדולי הראשונים הרמב"ם והרמב"ן וה"ר יונה והרשב"א כפירוש"י ושמושא רבא שכתבוהו הגאונים" (ומוכח דשוים הם לגמרי).

וכן משמע פשוט לשון הפרי עץ חיים "ואח"כ ציודה לעשות לו תפילין של שמושא רבא כסברת רש"י אלא שהיו אצבעיים רוחב וקומה מרובע כנוכח בשמושא רבא", וכן מורה לשון שער הכוונות (שכתבם הרח"ז ז"ל בעצמו) "ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת שמושא רבא שהם אצבעיים על אצבעיים", משמע שלא היו שום שינוי מסדר תפילין דרש"י.

וז"ל ספר משנת חסידים (מסכת מנחה פרק א', אות ב' וג') "זאפילו באותו זמן לא ימנע מלהתפלל מנחה בטלית ותפילין, ותפילין אלו יהיו של שמושא רבא שהם אצבעיים על אצבעיים, ולפיכך אעפ"י שהם מסודרים כסברת רש"י (משמע כסדר רש"י לגמרי) עולים לשני הסברות, כי בשני אצבעות אלו מתערבים מוחי אבא במוחי אימא, ואם אין לו תפילין אלו יניח של רבינו תם לבדם בלא ברכה וישתדל לשמוע הברכה מפי אחר המניח אותם דרש"י ויצא בה אם אפשר" עכ"ל, הרי מבואר דעתו ז"ל דעל תפילין דשמושא רבא שהי' מניח האריז"ל הי' מברך עליו, ודבר ברור בלי ספק דאם איתא שהיו כדעת בעל המצת שמורים לא היה מברך עליהם ולא עדיפא משל ר"ת



שהיה מניח מקודם לברם בתפילת מנחה שלא היה מברך עליהם אעפ"י שהרבה גאונים סוברים כדעת ר"ת⁸, ומכש"כ דיעה זו (מצת שמורים) להשמושא רבא שהיא דיעה יחידית שלא נמצא מרבתינו הראשונים דסברי הכי ולכולם תפילין דשמושא רבא כפי דעת המצת שמורים הם פסולים. וכן בסידור הר"י קאפיל ז"ל משמע כדעת המשתתפים⁹.

ה). אך יש למצוא קצת סמך לדעת המצת שמורים בתפילין דשמושא רבא מהא דמנחות דף ל"ה ע"א בתוס' ד"ה שי"ן של תפילין הל"מ שכתבו בזה"ל "כתב בשמושא רבא דתפילין צורת שין דימינא ג' רישי ודשמאלא ד' רישי ואי אפיך לית לך בה" עכ"ל, ולשון הרא"ש (סי' ח') "כתב בשמושא רבא צורתא דשי"ן דימינא **דמניח** תלתא רישי ובשמאל ד' רישי" וכו', ומשמע דבלשון השמושא רבא לא היה כתוב תיבת **דמניח** אלא סתם כלשון התוס' צורת שי"ן דימינא ג' רישי וכו' רק הרא"ש הוסיף תיבת דמניח לפרש דבריו, וכן משמע מלשון הבי"ב בסימן ל"ב "וכתבו התוס' בשם שימושא רבא דשי"ן דימינא ג' רישי וכו', וכתב הרא"ש דימינא ודשמאלא דמניח קאמר", וא"כ כיון דמצינו דבלשון השמושא רבא כשאומר סתם **דימינא** גבי תפילין כוונתו ימינא דמניח, א"כ כן יש לפרש דבריו כשאומר סתם ומשוי פרשתא דקדש **מימין** בביתא קמא וכו' דכוונתו ג"כ מימין דמניח, ופרשתא דבסמיך ליה וכו', ופרשה והי' אם שמוע ברביעית כוונתו משמאלא דמניח, וא"כ הוא ממש בענין אחד כסברת רש"י לגבי סדר הכתוב בתורה מוקדם מוקדם וכו', אך בענין אחד הוא להיפך מדעת רש"י והרמב"ם דסברי דקדש הוא בבית רביעי שהוא לשמאל המניח (והוא ס"ל דקדש הוא בבית ראשון מימין המניח).

וכן מורה קצת לשון השמושא רבא "ומשוי פרשה קדש מימין בביתא **קמא**", והרי לשון הרמב"ם בפ"ג הי"ה "מכניס פרשה אחרונה שהיא אם שמוע בבית **ראשון** שהוא על ימין המניח וכו' וקדש לי בבית רביעי שהוא לשמאל המניח" עכ"ל, הרי מצינו כי בלשון הפוסקים גבי תפילין כשאומרים בביתא **קמא** וכו' כוונתם על ימין המניח, וא"כ לשון השמושא רבא ממש כדעת המצת שמורים.

ועוד כיון דמצינו דברי הראב"ד ז"ל שם בפ"ג מתפילין הי"ה שכתב על דברי הרמב"ם, וז"ל "רבינו האי ז"ל אינו אומר כן אלא הו"ו"ת באמצע, קדש מימין המניח, והיה כי יביאך סמוך לה, שמע משמאלו, והיה אם שמוע סמוך לה באמצע, והוא בהפך לקורא שכנגדו, והקורא קורא כסדרן (מנחות ל"ד ע"ב) על שמע והיה אם שמוע נאמר שהוא כסדר הקורא בתורה מימין לשמאל, והמחבר הזה שם הברייתא השנויה בגמרא מימין הקורא" וכו' עיי"ש, (ולא הראב"ד ז"ל על כרחך צריך לפרש דהא דאמר

8. וראה בס' מאסף לכל המחנות סי' ל"ד סק"יא וסק"יב בענין ברכה על תפילין דר"ת.

9. דו"ל סידור הר"י קאפיל בשער התפילין (ד"ה האר"י) כשציטט את מה שא"י בפרע"ח לגבי התפילין שהניח האר"י"ל במנחה אבל במנחה היה מניח רק דר"ת, ואח"כ צוה לעשות תפילין כרש"י רק שיהיו גדולים אצבעיים על אצבעיים, ומדלא הוכיח כלל תפילין דשימושא רבא רק ענין אצבעיים על אצבעיים משמע דזה היה כל חידוש השימושא רבא. (ובסידור ר' שבתי העתיק את כל לשון הפרע"ח עם הוכרת ענין תפילין דשימושא רבא).

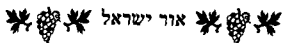
אביי כאן מימין הקורא קאי על הברייתא השנית דמקשה והתניא איפכא, וכאן מימינו של מניח קאי על הברייתא הראשונה השנויה בגמרא דקדש לי והיה כי מימין, להיפוך מפירוש רש"י והרמב"ם דכאן (הראשון) מימינו של קורא קאי על הברייתא הראשונה השנויה בגמ' וכאן (השני) מימינו של מניח קאי על הברייתא השנית דהתניא איפכא, כדרך סוגיות השי"ס דכאן הראשון על הברייתא הראשונה שהזכיר בגמ' וכאן השני על הברייתא השנית שהזכיר בגמ'. ולהראב"ד ז"ל זהו תימה דכאן הראשון על הברייתא השנית וכו', ואולי היה גירסתו כאן וכו' להיפך). ועכ"פ כיון שמצינו חבר לזה דעת הראב"ד בשם רבינו האי דקדש מימין המניח דהיינו בביתא קמא, אי"כ שפיר י"ל ג"כ ככוונת לשון השמושא רבא קדש מימין בביתא קמא שכוונתו מימין המניח, אך בענין אחד סובר כסברת רש"י בפירוש קורא כסדרן כסדר הכתוב בתורה כל ד' פרשיות מוקדם מוקדם ומאוחר מאוחר, אך קאי על מה שסיים מימינו של מניח שהוא קורא כסדרן הכתוב בתורה כל ד' פרשיות, ולפי"ז שפיר כוונת השמושא רבא כדעת המצת שמורים.

אך מה נעשה, דמלשון רבותינו הראשונים בעלי התוס' והרא"ש מוכח דדעתם כי תפילין דשמושא רבא הם לגמרי כסברת רש"י, דאלי"כ לא היו שותקים וכו', וכן משמעות לשון פרי עץ חיים ושער הכוונות כנ"ל כדעת המשנת חסידים, ואולי ראו תפילין דשמושא רבא.

ו). אך נשאר התימה דאם כדעת המשנת חסידים למה הוצרך האריו"ל לעשות לו עוד זוג תפילין כשמושא רבא, הרי די לו בתפילין זוג אחד דרש"י והיו אצבעיים על אצבעיים. וכבר הקשה שם כפרי עץ חיים רבי צמח ז"ל י"א"ת למה לא עשה תפילין דר"ת אצבעיים על אצבעיים והיו במקום ב' סברות כנוכר, וי"ל כי תפילין דרש"י הם מוחין דאימא ודר"ת הם דאבא ומעלין בקודש, וגם כי אימא יותר נגלית מאבא לכן עשה כרש"י ז"ל עכ"ל, ומלבד שתירוצו דחוק אני שואל למה הוצרך כלל זוג ג' תפילין דרש"י, הרי די בתפילין דרש"י שיהיו אצבעיים על אצבעיים גם כבוקר כשהניח ביחד דרש"י ודר"ת, דמקום יש בראש ד' אצבעיים להניח תפילין, ואותו תפילין דרש"י היה יכול להניחם לבדם בתפילת מנחה, והרי עיקר המצוה לכתחילה שיהיו אצבעיים על אצבעיים לכו"ע גם לרש"י וגם לר"ת.

וצריך לעיין בדברי הרא"ש (שם סימן ל"א) כשהעתיק לשון השמושא רבא, יומה שכתב ומשווי פרשתא דקדש מימינא בביתא קמא וכו', והאי מלתא טעותא רבא היא דהא סידרא דכתיבתא היא וכו', ובתפארת שמואל (שם סק"א) דכתב "גם אפשר להשיב עמשי"כ לעיל איפכא, ואעפ"י שלא כתב לעיל בצד ימין המניח בראשו אלא סתם ימינא קאמר, מ"מ משמע ימין המניח מדלא קאמר בימין הקורא. ורד"ק עכ"ל, ולפי"ז הבנת הרא"ש בדעת השמושא רבא כדעת המצת שמורים¹⁰. ועדיין אינו מובן שם דברי הרא"ש.

10. נבאר הדברים מעט – הנה ברא"ש בסוף הל' תפילין (אחר סי' ל"א) העתיק לשון יחלכות תפילין הנמצאים ע"ש גאון ז"ל ונקרא שימושא רבא, ואי"כ העיר ע"ד כמה הערות, והערות אלו הם



גם תימה שהכסף משנה (פ"ג מתפילין ה"ה) לא דיבר כלל בתימה כי דברי הראב"ד שם בשם רבינו האי הוא להיפך מדברי התוס' בשם רבינו האי, גם לא הזכיר כלל דעת הראב"ד.¹⁰

ז. גם סיפר לי ר' ניסים סופר ז"ל שהיה בן בית אצל הרה"צ ר' הלל ז"ל מפאריץ וראה שהיה מניח גם תפילין דשמושא רבא, אך לא החליף רק דשל ראש בשמושא רבא ולא של יד, ומסתמא נהג עפ"י דעת רבו אדומ"ר הצמח צדק זצ"ל. וכמדומה שיש לפשוט מזה כי היה דעתו כדעת המצת שמורים ולא כדעת המשנת חסידים. וכן מקושת רבי צמח ז"ל הג"ל מוכח דדעתו ז"ל היה כדעת המשנת חסידים, דלדעת המצת שמורים לק"מ שהרי היה מוכרח לעשות כסדר רש"י אך להיפך קדש מימין המניח וכו'.

אח"כ העיר לפני ידידי החסיד ר' יעקב משה נ"י כשהי' בלובאוויטש אצל אדומ"ר הצמח צדק זצ"ל, אז כשהי' אצל בני אדומ"ר זצ"ל ראה כי בבוקר קודם שהתפללו תפילת שחרית, והי' מנהגם היכף בבוקר להניח תפילין והיו קוראים ק"ש בזמנו עם תפילין דוקא, וראה כי כשהסירו מהם התפילין קודם תפילת שחרית היה מונח על השולחן ארבעה תפילין של ראש, ושל יד לא היו מונח על השולחן רק שני תפילין, ומסתמא (או ידע) כי ר' תפילין שהיו מניחים הם דרש"י ודר"ת ושמושא רבא ותפילין של הראב"ד. ולפי"ז מוכרח שכך היה סדרם להניח תחילה דרש"י ואח"כ דשמושא רבא כדעת המצת שמורים, ולא היו צריכים להחליף רק דשל ראש, כי דשל יד דרש"י ושמושא רבא לדעת המצת שמורים שניהם שוה לגמרי בכתיבה כסדר הכתוב בתורה מוקדם ומאוחר מראש, ומסתמא המה לא היה מנהגם להניח דרש"י ודר"ת ביד כמנהג האריז"ל, ואח"כ הניחו תפילין דר"ת ואח"כ הניחו תפילין דהראב"ד, וג"כ לא היה צריכין להחליף רק דשל ראש, דתפילין דהראב"ד הוא להיפך מדר"ת דהראב"ד בשל ראש קדש מימין המניח וכו' רק הווי"ת באמצע, אך דשל יד של ר"ת ושל הראב"ד שוה לגמרי הווי"ת באמצע, ושיום בכתיבתם כסדר

מהרב הברצלוני כמיש המפרשים. ובתחילת הרברים שם הביא משי"כ השימוש רבא בסדר הנחת הפרשיות זמ"ש פירשתא דקדש מימין בביתא קמא, ופרשתא דסמוך ליה הו"י כי יביאך בביתא תניינא, ופרשתא דשמע בביתא תלתאי, ופרשתא והיה אם שמע בביתא רביעתא, וכאשר העיר על דבריו כתב הרב הברצלוני ז"מה שכתב ומשור פירשתא וכו', האי מילתא טעותא רבא הוא דהא סידרא דכתיבתא הוא, אבל סדר הכנסתן בנרתין — שמע בבית ראשון לצד ימין המניחן כראשו, והיה אם שמע בביתא שני סמוך לו, והיה כי יביאך בבית שלישי, קדש בבית רביעי. ואפשר דהיה טעות סופר, ולאורה כוונתו לחלוק על השימוש רבא שכתב סדר הפרשיות כרש"י הוא ס"ל דהסדר צ"ל ברית דהווי"ת לתדיר. אולם בהג"ה תפארת שמואל שם כ' עוד פירוש בדבריו ג"ס אפשר דהשיב עמשי"כ לעיל איפכא, ואעפ"י שלא כתב לעיל בצד ימין המניח בראשו אלא סתם ימינא קאמר, מימ משמע ימין המניח מולא קאמר בימין הקורא, ולפי דבריו מוכח להדיא דהרב הברצלוני הבין ככוונת השימוש רבא דסדר הפרשיות הם מימין לשמאל ולפי שיטת רש"י. וע"ע בס' טעמי המנהגים (הגדמח ת"א תשי"ז) עניני תפילין (עמ' י"ח בהגה"ה) מה שציטט מספר 'אשכבתא דרבי' להוכיח מעצם לשון הערת הרב הברצלוני ג"כ כהג"ל, דאליב לא ה"ל להתחיל הסדר מימין המניח לשמאלו, עיי"ש.

11. וראה משי"כ הפמ"ג ס' ל"ד במשכבות זכב סוסק"א וחיידוש בעניי דהב"י לא הזכיר כלום מדברי הראב"ד, ואולי משום דרחייהו היא דיעה זו כענינו לא הזכירה.¹¹

הכתוב בתורה תחילה קדש ואח"כ והיה כי יביאך ואח"כ והיה אם שמוע ואח"כ שמע. ומסתמא נהגו עפ"י דעת אביהם אדומו"ר הצמח צדק זצ"ל, ולפ"י מוכח כי דעת אדומו"ר הצמח צדק היה כדעת המצת שמורים כדעת השמושא רבא, ותמוה כנ"ל.

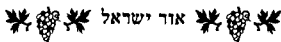
ח. אחר זמן רב זכיתי שהגיע לידי ספר "פרי קודש הלולים" מהרב הגדול המפורסם בוצינא קדישא חכם הרזים מוהר"ר צבי הירש זצ"ל מוידטישוב, ואחרי שהאריך שם בענין התפילין דרש"י ודר"ת ודשמושא רבא כתב "הנה הארכתי בזה כי הוא נוגע לדבר הלכה בענין תפילין דשמושא רבא, אשר דעת ספר מצת שמורים להיות קדש מימין המניח, והם מסודרים כסדר רש"י (היינו כסדר הכתוב בתורה זה אחר זה וכו') אך קדש מימין המניח להיפך מסברת רש"י, וכל הפוסקים הראשונים לא נמצא מי שיביא דעת השמושא רבא להיפך מן סברת רש"י, והתוס' הביאו בסוגיא בפרק הקומץ רבא (ל"ד ע"ב ד"ה הקורא) את השמושא רבא ולא אמרו שיהיה סברת השמושא רבא להיפך מן דעת רש"י, וכי דבר גדול כזה היעלה על הדעת שלא ילפלו בזה הראשונים הרא"ש ובנו הטור ז"ל אשר ראו סברת הראב"ד ז"ל ג"כ (דקדש מימין המניח כו') והשמיטו ולא הביאו אותו כלל בספריהם ולא בשום ראשון מובא דברי הראב"ד.

ומה שנתפלא הראב"ד למה יהיה ימין הקורא יותר חשוב מן ימין המניח, וכן הרמ"ע ז"ל בתשובתו (סי' ק"ז) יסד כל בנינו על קושיא זו וציוה לעשות מן התפילין שנים שכן ארבע, דרש"י ודר"ת קדש משמאל המניח, ודשמושא רבא ודראב"ד קדש מימין המניח (אך דהראב"ד הווי"ת באמצע), ובדרכו הלך הרנ"ש במצת שמורים.

ובאמת שעפ"י מה שביארנו למעלה אין זה קושיא, כי הקורא הוא הבינה קורא הדרות מראש קורא למי הים קול קורא במדבר. ובשמושא רבא לא ידעתי איך למדו [שכוונתו] שיהיה מימין המניח, הלא סתם אומר קדש מימין ושמא ג"כ [כוונתו] מימין הקורא, כי בעל שמושא רבא היה גאון ומביא ברייתות, וכשאנו אומרים כן בברייתא דגאון כן נוכל לומר בברייתא דש"ס (אולי צ"ל להיפך: וכשאנו אומרים כן בברייתא דש"ס כן נוכל לומר בברייתא דגאון). ודו"ק.

ולא נשאר אלא דעת הראב"ד, ואיך נעבור על דעת כל הראשונים רש"י והרמב"ם והרא"ש והטור ובעלי התוספות ולהסתפק בסברת הראב"ד, ואם היינו רוצים לעשות תפילין בשביל ספק סברת מחלוקת הפוסקים היינו צריכים להרבה זוגות תפילין.

ואם אשר אומר בתשובת הרמ"ע (שם) שקיבל כן מרבו מהר"י טרוג ז"ל, אשטח מלא קומתי ארצה ובקש מטו מיניה דגאון ואומר שלא אאמין, כי אם היה אפילו ספק בין תלמידי האר"י ז"ל לא הוה שתיק מהרח"ו ז"ל מלבאר, אבל הוא אומר סתם שהם כסברת רש"י אלא שהן אצבעיים וכו' ואומר הסוד של אצבעיים וכו' ואינו אומר שום כוונה שיהיה צריך קדש מימין המניח וכאשר אומר מהרנ"ש הסוד, והוא מלבו בראו. על כן אחי ראה גם ראה איך להאמין, וכבר מסר לנו האר"י ז"ל שלא להאמין כי אם בדברי מהרח"ו (רבי חיים ויטאל ז"ל). והנה גם לסידורו של רש"י נתן הרנ"ש טעם בריו וחלש ביותר, ולפי אשר ביארנו למעלה אין מן הצורך לבדות טעמים כי גלוי ועומד הוא וחכמת אדם תאיר פניו הבט וראה כי דברים פשוטים הם. והארכתי בזה



כי ראיתי רבים אשר הלכו בעקבות המהרנ"ש והרמ"ע בענין תפילין דשמושא רבא (קדש מימין המניח), ונערתו חצני ואמרתי בעיקבות משיחא חוצפא יסיג נגד הגאון הקדוש הרמ"ע, מה אעשה ברבר הנוגע לכבוד שמים שלא יעשו תפילין פסולין, יהי שם ה' מבורך". עכ"ל¹².

12. יע"ע בס' טעמי המנהגים (עניני תפילין אות כ"ח בקריא) שהביא מספר מאמר מרדכי עה"ת שכתב "ששמע מרבינו הקדוש מהר"ר צבי מוידויטשוב וצוק"ל שצוה עליו לעיין בדבר, ואחר העיון העלה שם שאין שום חילוק בין תפילין דרשיי לתפילין של שימושא רבא רק לענין הבתים, דלשיטת השימושא רבא צריכין להיות התפילין אצבעים על אצבעים דוקא".

נשיאת אשה מכפרת עונות בהקרבת עולה

זאת תורת העולה הוא העולה וגו' (ויקרא ו, ב). תיבת "הוא" נכתב באות זא"ז שהוא לשון נר, ונקוד ב"חיריק" שהוא לשון נקבה, ובאמת סתם עול לשון זכר הוא, וכן ידוע שאין העולה בא אלא מן הזכר (בכורות מא:), וא"כ למה נקוד בחיריק, ונראה לומר בי ידוע (מד"ר ויקרא ז, ג) דתועלת העולה היא שמכפר על הרחור הלב כמו שנאמר (יחזקאל כ, לב) "והעולה על רוחכם", ותועלת זו באה לאדם כשנושא אשה וכמאמר חז"ל (יבמות טג: וברשי"ט) דאשחו מצילתו מידי הרחור עבירה. ולכן העולה בלשון נקיבה, לרמז על האשה שגם על ידה באה כפרה על הרחור ואתי שפיר, וזהו שהזהיר עוד הכתוב אח"כ "ולבש הכתן מדו בד ומכנסי בד" ופרשיי "כמדתו", כי ידוע דהנושא אשה הרי הוא ככתן כמו שנאמר (ישיעה טא, י) כחתן יפאר פאר, ולזה אמר דכשנושא אשה המכפרת על הרחור, צריכה להיות האשה כמדתו דהיינו בדומה לו, בענבי הגפן בענבי הגפן.

עוללות אפרים, מאמר שפ"ב, צו

הרב בנימין שלמה המבורגר

מכון מורשת אשכנז, בני ברק

שתי חופות ביום הנישואין

ברכת חתנים בבוקר ובערב / מי הם רבותינו שבמסכת סופרים / חופת ערבים
 ושחרית בימי האונים / בימי הראשונים / כימי האחרונים / חופת הבוקר התחלת
 הכניסה לחופה / מועד חופת מין בהשכמה / סיכום

ברכת חתנים בבוקר ובערב

מנהג קדום ביותר, שנשמר באשכנז לאורך הדורות, הוא שהחתן והכלה נכנסים לחופה פעמיים ביום נישואיהם, פעם אחת בבוקר, 'חופת מין', ופעם נוספת בשעה מאוחרת יותר ביום או לפנות ערב. ההתחקות אחר מנהג זה מוליכה לידיעה עמומה המופיעה במסכת סופרים:

נהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים... על הכוס בעשרה, ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה.¹

המוכן הפשוט הוא שביום החתונה מברכים, בכניסה לחופה בבוקר, ברכת חתנים על הכוס בעשרה, ושוב חוזרים ומברכים באותה צורה את ברכת החתנים בערב קודם סעודת הנישואין. מלבד זאת מברכים ברכת חתנים בכל שבעת ימי המשחה כאשר משתתפים בשמחה פנים חדשות.

הקושי בהבנת דברים אלה הוא, שעל פי שאר מקורות ההלכה שבידינו, מברכים ברכת חתנים, לראשונה בעת הכניסה לחופה ושנית בגמר סעודת הנישואין, אך אין מברכים ברכת חתנים פעמיים לפני הסעודה.² הגאון רבי אליהו מווילנא הגר"א (ת"ף-תקנ"ח) פתר את הקושי בהבנת דברי מסכת סופרים בגרסו בה: "וכן בערב אחר סעודה".³ לפי גירסתו ניתן להסביר את הדברים כך, שבבוקר ערכו את החופה ובירכו בה ברכת חתנים, ובערב ערכו את הסעודה ובסופה בירכו שוב ברכת חתנים.

ברם, גירסה זו שהציע הגר"א אינה ידועה בראשונים,⁴ וכולם גורסים במסכת

1. מסכת סופרים פ"ט ה"א.

2. ע"י טור שו"ע אה"ע ס"ו ס"ב.

3. נוסחת הגר"א שם אות צ'.

4. כבר צויין בשו"ת יג"ת ורדים, אריה, כלל ב' ס"ו ט"ו, כי י"ש הלכות במסכת סופרים שתומות ועמומות כדברי ספר החתום, גם היהתקות משוכשות הרבה". על כן עסק הגר"א בהגות מסכת זו. אך לא תמיד הסיכמו עמו גדולי האחרונים, כמו שכתוב בשו"ת חת"ס אריה ס"ו ק"א, לגבי ענין אחד: 'ועיינו במסכת סופרים שלפנינו, ואינו כמו שכתב הגאון מו"ה אל"י זצ"ל, אלא הוא הגיה כרצונו ברכו זצ"ל'. והעיר בשו"ת שבות יעקב, ח"ב, ס"ו פ"ט: "מכח דקדוק כזה לא נוציא רבני מסכת סופרים מפשטן, וראשונים ידעו טפי מינן לפרש הדברים, ובפרטות מסכתת אלו שהם בחזקת שאינו מוגהים".

סופרים כפי שנמצא לפנינו: "וכן בערב קודם סעודה". כך היא גירסת רבי שמחה מוירטי בעל 'מחזור ויטרי' (ד' תתס"ג),⁵ רבי משה ב"ר נחמן הרמב"ן (ד' תתקנ"ד-ה' ל"ג),⁶ רבי שלמה בן אדרת הרשב"א (ה' ע"ו),⁷ רבי אהרן ב"ר יוסף הלוי הרא"ה (ה' ס"ג),⁸ רבי אשר ב"ר יחיאל הרא"ש (ה' י"ב-פ"ח),⁹ רבי יום טוב ב"ר אברהם אשבילי הריטב"א (ה' פ"ג),¹⁰ רבי ירוחם ב"ר משולם בעל 'ספר תולדות אדם וחוה' (ה' צ"ד),¹¹ רבי קרשקש וידאל (ה' צ"ג),¹² רבי נסים ב"ר ראובן גירונדי הר"ן (ק"ם)¹³ רבי יוסף ן' חביב בעל 'נמוקי יוסף' (ק"ן-)¹⁴ וכן היא גירסת כתבי היד של מסכת סופרים.¹⁵

חזרת איפוא התמיהה למקומה: כיצד ניתן לברך ברכת חתנים פעמיים ביום בלא סעודה? לכאורה ניתן לישבה לפי משמעות 'ספר הישר' לרבי יעקב ב"ר מאיר הוא רבינו תם (ד' תתס"ג-תתקל"ה), שמצטט את מסכת סופרים באופן כזה: "ונהגו לעשות ברכת אירוסין שחרית".¹⁶ אם זו היא אכן גירסת רבינו תם, הרי משמעות המנהג המובא במסכת סופרים היא שבבוקר מארס החתן את הכלה ומברכים על כך ברכת אירוסין, ובערב הוא מכניסה לחופה לשם נישואין ואז מברכים ברכת חתנים. בכך סרה תמיהת כפל ברכת חתנים ביום אחד.

אולם גירסה כזו לא קיימת באף אחד מספרי הראשונים, וספק רב אם מידי רבינו תם יצאה. כידוע 'ספר הישר' הגיע לידינו משובש כולו, ואחר העמל שהשקיעו מהיריבו בהגהת הספר עדיין נותרו בו דברים רבים שתומים ומוקשים.¹⁷

ואכן על גירסה זו ב'ספר הישר' כבר העיר רבי אפרים זלמן מרגליות בעל 'בית אפרים' (תקכ"א-תקפ"ח): "במסכת סופרים שלנו לא נמצא הנוסח זה, וכן כתוב: 'ונהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים'. ה'בית אפרים' טען, שמתוך המשך ההלכה האמורה, הדנה בברכה של שבעת הימים, מוכח שמדובר בברכת חתנים ולא בברכת

5. מחזור ויטרי, ס"ה תקכ"ו, פרק י"ט הילכתא י"א, עמ' 715.

6. ספר תורת האדם להרמב"ן, כתבי רבינו משה בן נחמן, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ד, ח"ב, עמ' קנ"ה; חידושי רמב"ן עמ"ס כתובות ח ע"א.

7. חידושי הרשב"א עמ"ס כתובות ח ע"א ד"ה מכאן ואילך: "וכן היא במסכת סופרים: 'ונהגו רבותינו לומר ברכת חתנים... וכן בערב קודם סעודה'. בלשון הזה כתוב שם".

8. חידושי הרא"ה עמ"ס כתובות ז ע"ב ד"ה ויש אומר.

9. רא"ש, כתובות, פ"א, ס"ה י"ג.

10. חידושי הריטב"א עמ"ס כתובות ז ע"ב ד"ה תיר מברכין: "וכן הוא במסכת סופרים בלשון הזה: 'ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים... ובערב קודם סעודה', ע"כ".

11. רבינו ירוחם, חלק חוה, נתיב שנים תעשרים, חלק שני, ויניציאה ש"ג, דף קפו טור ב.

12. חידושי רבינו קרשקש וידאל עמ"ס כתובות ז ע"ב, ד"ה וברכת.

13. חידושי הר"ן על הרי"ף, כתובות, דף ווילנא דף ג ע"א ד"ה וחתנים מן המנין.

14. ניומקי יוסף, עמ"ס כתובות ז ע"ב.

15. מסכת סופרים, מהד' מיכאל היגער, נויארק תר"ץ, פ"ט ה"ט.

16. ספר הישר לר"ת, חלק התשובות, ס"ה מ"ח סעיף ח'.

17. ר"ש אברמטון, 'ענייניו בספר הישר לרבינו תם והקדמתו', קריית ספר, ל"ז (תשכ"ב), עמ'

אירוסין: "התם משמע דהך דבשחרית – אברכת נישואין קאי, דקאמר: 'זבננים חדשות כל שבעה', וצריך עיון."¹⁸ הרי שגם גירסה זו שבספר הישר אינה בהכרח נכונה, וממילא קשה לסמוך עליה בבואנו ליישב את התמיהה הקיימת.

אל המבוכה שביד דברי מסכת סופרים, מצטרפת גם מחלוקת הלכתית שנתעוררה בספרד בין רבותינו הראשונים. בקהילות ספרד קיים היה מנהג, בשבת שלמחרת יום הנישואין, להתכנס בהמון עם אצל החתן והכלה ולברך לכבודם ברכת חתנים בלא עריכת סעודה. אמירה זו של ברכת חתנים בלא סעודה בתוך שבעת ימי המשתה, עוררה בספרד ביקורת והיו חכמים שמיחו ביד המברכים. מאידך, היו שתמכו במנהג זה, בהסתמכם על דברי מסכת סופרים המפורשים, שמברכים ברכת חתנים "קודם סעודה", וכן "בפנים חדשות כל שבעה".¹⁹ מכאן הוכיחו שברכת חתנים אינה תלויה בסעודה אלא בשמחת חתן וכלה, ולפיכך ניתן לברך ברכת נישואין לאחר היציאה מבית הכנסת בשבת בבוקר אף בלא עריכת סעודה. כך הסביר זאת רבי משה ב"ר נחמן הרמב"ן:

נהגו העם לברך שבע ברכות בששי בשבת, שהוא יום ראשון לנישואין במקומותינו, ובשבת כשבאין מבית הכנסת. ויש מי שאומר שטעות הוא בידם, שלא נאמרו דברים הללו אלא בסעודה אחר ברכת המזון... כי תנאי ההיא בברכת המזון, אבל לא בשעה שאין אוכלין. ומקצת החכמים מיהו ביד העם שלא לומר כן. ואין ראוי לעשות כן שמנהגם זה תורה היא. וכן עיקר, לפי שמצינו במסכת סופרים כלשון הזה: "ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה וכן בערב קודם סעודה". אלמא קודם סעודה מברכין אותה. ונראה שהיו נוהגין לשמח עמו בבקר ובערב קודם סעודה, ומפני כך מברכין באותה שעה.²⁰

הרמב"ן קובע כי לא האכילה עם החתן מהוה תנאי לאמירת שבע הברכות, אלא שמחת העם הנאסף לכבודו. המסקנה ההלכתית המתבקשת מפירושו הרמב"ן במסכת סופרים, היא כמו שביאר תלמידו הרשב"א, שמברכים "ברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה – כל שמתאספין שם לשמח את החתן... אין הכל תלוי באכילה אלא באסיפת העם לשמחם".²¹

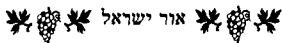
אלא שעל מסקנת הרמב"ן וסיעתו חלקו, כדברי עצמו, כמה מגדולי ספרד

18. הגהות רא"ו מרגליות על ספר הישר, שם.

19. מסכת סופרים פ"ט ה"א.

20. חידושי רמב"ן עמ"ס כתובות ח ע"א. ועי' חידושי הראיה עמ"ס כתובות ז' ע"ב ר"ה ויש. וראה ים של שלמה, כתובות, פ"א סעיף י"ב: "לא נהיגי כמסכת סופרים לברך ברכת חתנים על הכוס בלא סעודת שמחה". משמע שחולק על הרמב"ן וסיעתו להלכה, לא על ההסבר שלו במסכת סופרים, אלא על ההסתמכות שלו על האמור שם.

21. חידושי הרשב"א עמ"ס כתובות ח ע"א ר"ה מכאן ואילך. והשוה חידושי הריטב"א עמ"ס כתובות ו' ע"ב ר"ה ת"ר מברכין: חידושי הר"ן על הרי"ף, כתובות, דפ' וזילנא דף ג ע"א ר"ה וחתנים מן המנין; חידושי רבינו קרשקש וידאל עמ"ס כתובות ו' ע"ב ר"ה וברכת.



(ומקצת החכמים מיהו ביד העם), וכן חלקו עליו רבותינו בשאר ארצות שהורו להלכה שאין מברכים ברכת חתנים אלא בברכת המזון שאחר סעודה, ולא באסיפת עם גרידא, מלבד בעת מעשה החופה.

כך דעת רבותינו הגאונים ומנהגם, כפי שהביא רב עמרם גאון (ד' תרל"א) בשמו של רב שר שלום גאון (ד' תרי"ג): "ברכת חתנים כל שבעה, יום ראשון בשעת כניסתן לחופה, מכאן ואילך **בשעת סעודה**... וכך מנהג בשתי ישיבות".²² אף רבי אשר ב"ר יחיאל הרא"ש (ה' י"פ"ח) הביא דעה זו: "ויש מקומות שבשבת אחר סיום התפלה מלוין כל הקהל את החתן עד ביתו ואומרים שם שבע ברכות... ושאלו את רב האי על מנהגם, והשיב שאינו מנהג יפה, אלא שאין איסור בדבר, שהרי אמרו:²³ 'מברכין ברכת חתנים כל שבעה, והוא שבאו פנים חדשות'. ויש אומרים הא דמברכין על ידי פנים חדשות דהיינו דוקא **לאחר סעודה**".²⁴

כך הורה להלכה רבי משה ב"ר מימון הרמב"ם (ד' תתצ"ה-תתקס"ה): "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו **בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם**".²⁵ ואף בעלי התוספות קבעו "דברכת המזון גורם לברכת נישואין".²⁶ כמותה סבר רבי משה ב"ר מאיר הכהן מלוניל הרמ"ך (ד' תתק"ס-), כי "לפי סוגיית הגמרא ברכת חתנים **בסעודה נתקנה**".²⁷

כן היא ההלכה הפסוקה של רבי יעקב בן הרא"ש בעל הטורים (ה' כ"ט-ק"ג): "אין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים בני חורין וחתנים מן המנין ומברכין אותם כל ז' **אחר אכילה**".²⁸ ומכאן הוכרע בשולחן ערוך: "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים **אחר ברכת המזון, בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם**".²⁹

לפי שיטת כל רבותינו אלה, גאונים, ראשונים ואחרונים, נותרה איפוא השאלה, מהו פשר האמור במסכת סופרים, כי "נהגו רבותינו לומר **בבקר** ברכת חתנים... וכן **בערב** קודם סעודה"?

מי הם 'רבותינו' שבמסכת סופרים?

בטרם ננסה למצוא את פשר המנהג לומר ברכת חתנים בבוקרו של יום

22. סדר רב עמרם גאון, סדר אירוסין ונישואין, מהר' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ'

קפב.

23. כתובות ז ע"ב.

24. רא"ש, כתובות, פ"א ס"י י"ג.

25. רמב"ם ה' ברכות פ"ב ה"ט.

26. תוספות, פסחים קב ע"ב ר"ה שאין.

27. הובא בבית יוסף, אה"ע, ס"י ס"ב, בדק הבית.

28. טור אה"ע, ס"י ס"ב.

29. שו"ע אה"ע ס"י ס"ב סעיף ה', ועי' נושאי כלי השו"ע, שם; ועי' ספר כל בו, ס"י כ"ה;

רבינו ירמיהו, חלק חוה, נתיב שנים ועשרים, חלק שני, וניצואה ש"ג, דף קפו טור ב; שו"ת רדב"ז, ח"ז,

ס"י ס"ג; שו"ת מים עמוקים, ח"ב, ס"י מ"ו; שו"ת הרמ"ע מפאנו, ס"י מ'; שו"ת דברי חכמים, אה"ע, ס"י

ר'; שו"ת אגרות משה, אריח חיד, ס"י ס"ט; שו"ת מנחת יצחק, ח"ב, ס"י מ"ג, סעיף ה'.

הנישואין, עלינו לברר תחילה: מי הם אותם 'רבותינו' שנהגו כן? בעיה זו קשורה לשאלה כוללת יותר: מי חיבר את מסכת סופרים? האם היא חיבור מזמן חז"ל או מזמן הגאונים?

לכאורה נחשבת מסכת סופרים לחיבור מובהק של חז"ל, כפי ששמענו מכמה לשונות של חכמי ישראל, כמו רבינו בחיי ב"ר אשר נ' חלאהו (-ה' ק'-) המזכיר את אשר "דרשו רז"ל במסכת סופרים"³⁰, או רבי משה חיים לוצאטו הרמח"ל (תס"ז-תק"ז) המצטט את אשר "לימדונו חז"ל במסכת סופרים"³¹.

בעלי התוספות מדברים על "ברייתא דמסכת סופרים"³², כך גם חכמי ישראל נוספים, כמו רבי יעקב מולין הלוי מהר"ל (-קפ"ו) שהזכיר את "הברייתא דמסכת סופרים"³³. ברייתות הן משניות של תנאים אשר לא נסדרו על ידי רבי יהודה הנשיא בששה סדרי משנה. רבות מהן אבדו מאתנו, ואחרות נשמרו על ידי ר' חייא ור' אושעיא בתוספתא, וכן בקבצי ברייתות אחרות ובמקומות רבים בגמרא שלנו. בהשקפה ראשונה נראה שמסכת סופרים היא חיבור של התנאים. וכך יש מן האחרונים שכתבו לפי תומם שמסכת סופרים היא מזמן התנאים.³⁴

בעלי התוספות אמנם הזכירו "ברייתא דמסכת סופרים", אך לא ניתן להוכיח מדבריהם שכל מה שנאמר במסכת סופרים הוא ברייתא של תנאים. למשל, רבי משה ב"ר יעקב מקוצי בעל 'ספר מצות גדול' הסמ"ג (-ה' אלפים-) מצטט את "לשון הברייתא דמסכת סופרים"³⁵. ניתן להבין זאת גם כברייתא שנשמרה במסכת סופרים, כמו ברייתות שנשמרו בגמרא, ולא שכל דברי מסכת סופרים הם בגדר ברייתא. אף בספרי הגאונים נשתמרו ברייתות של תנאים, כמו שציין רבי שלמה יצחקי רש"י (ד' תת-תתס"ה): "בתשובת הגאונים מצאתי ברייתא"³⁶. כך ניתן להבין את דברי רבי יצחק ב"ר ששת הריב"ש (ה' פ"ז-קס"ח) כי מצא "שם" במסכת סופרים **ברייתא**³⁷, וכן את דבריו של רבי שמעון ב"ר שלמה דוראן בעל 'יבין ובעז' (ר"ן-) המזכיר "שבמסכת סופרים יש ברייתא"³⁸.

בתוקף רב טען רבי חיים יוסף דוד אוולאי החיד"א (תפ"ז-תקס"ו) כי לא יתכן להחשיב את מכלול מסכת סופרים כברייתא של תנאים, כי 'נזכר בה כמה אמוראים, וגם מאמוראי בתראי הזכרו שם, רבא ורב כהנא ורב אשי... [ו]אלו הברייתות ממסכת סופרים שהם בתלמוד, האחרונים לקחום מהתלמוד וקבעום במסכת סופרים"³⁹.

30. רבינו בחיי על שמות יד, ו.

31. רמח"ל, דעת תבנות, ס"י ק"פ.

32. תוס' מנחות ל ע"ב ד"ה רבי יוסי.

33. שרית מהר"ל החדשות, ס"ו י.

34. שרית בית דוד (פילוסוף), אריה, שס"ה.

35. סמ"ג, מצות עשה, מצוה כ"ה.

36. רש"י שבת כד ע"א ד"ה ערבית.

37. שרית הריב"ש, ס"ו ל"א.

38. שרית יבין ובעז, ח"א, ס"ו כ"ג, ר"ה דע שבגמ'.

39. חיד"א, שם הגדולים, מערכת ספרים, אות ס', סעיף ל"א. והאריך בזה בברכי יוסף, אריה

ס' הקפ"ג סעיף ז'.

החיד"א הצביע על כך שבעלי התוספות מכנים את מסכת סופרים כ'ספרים חיצונים' שאינם חלק מהגמרא, כלשון התוספות: "יש דברים שאנו מניחין **הגמרא** שלנו ואנו עושין **כספרים החיצונים**, כמו... שיש בגמרא⁴⁰ דבתענית קורין ברכות וקלות, ובמסכת סופרים⁴¹ מפרש 'יחל'".⁴² על כך העיר החיד"א, כי 'ספרים חיצונים קורין התוספות והרא"ש למסכת סופרים וכיוצא, על דרך ברייתא, שפירושה חיצונה, פירוש חוץ מהמשנה, גם אלו ספרים חיצונים, כלומר חוץ מהברייתות של רבי חייה ור' הושעיא ותוספתא, אי נמי חוץ לתלמוד'.⁴³

הגדרה אחרת למסכת סופרים היתה לרבי שלמה בן אדרת הרשב"א (ה' ע"ו). הוא ציין את מסכת סופרים בתור גמרא: "איתא **בגמרא** במסכת סופרים".⁴⁴ לשון מסכת סופרים כולה שונה מלשון הגמרא בבלי או ירושלמי, ואכן רבו של הרשב"א, רבי משה ב"ר נחמן הרמב"ן (ר' תתקנ"ד-ה' ל'), בהעיר באיזו 'גמרא' מדובר. הוא כתב כי בנושא מסוים "חקרנו על הדברים **חוץ מתלמודנו**, מצאנו במסכת סופרים **שהיא גמרא ירושלמית ממנהגן של אבותינו**".⁴⁵ לדבריו זהו חיבור שאינו שייך לתלמודנו, אלא חיבור ירושלמי יחודי, מין גמרא הדנה במנהגן של אבותינו.

הרמב"ן אף מנה אותה בין מסכתות מסוג מיוחד: "מסכת סופרים – משבע⁴⁶ **המסכתות הקטנות**".⁴⁷ בהגדרה זו השתמש הרשב"א בתוספת הארה: "מסכת סופרים, שהיא **ממסכתות קטנות המקובלות מן הראשונים**".⁴⁸ לא כתב הרשב"א כי הן מקובלות מחז"ל, תנאים או אמוראים, אלא 'מן הראשונים' שאיננו יודעים מי הם. על פי ררכו זו הסביר כי 'תענית י"ג [באדר] שאנו עושים... לא מצינו לו סמך מן המקרא ולא מן התלמוד, ובמסכת סופרים כתוב, שרבותינו שבמערב מתענין שלש תעניות דאסתר'.⁴⁹ זוהי איפוא מסכת שאינה מן התלמוד, ולכן ציין הרשב"א כי יש והלכה

40. מגילה לא ע"א.
 41. מסכת סופרים, פרק י"ז הלכה ו'.
 42. תוספות, ברכות, יח' ע"א, ד"ה למחר.
 43. שם הגדולים, מערכת ספרים, אות ס', סעיף ס"ה.
 44. שרית הרשב"א, ח"א, ס' תפ"ז, ד"ה תשובה אין.
 45. ח"י הרמב"ן עמיס מגילה כא ע"ב.
 46. כך חישב את שבע המסכתות הקטנות הרב חיד"א, בשם הגדולים, מערכת גדולים, אות י', סעיף נ"ג: 'אודיע לתלמידי רבי רב, כי אלו המסכתות קטנות הם שבעה, כמו שכתב הרמב"ן בסוף ספר 'תורת האדם' בענין אבלות ישנה, זה לשונו: 'ובמסכת סופרים משבעה מסכתות קטנות וכו' ומסתברא דהן מכילתא מנהגי תניא'. עד כאן לשונו. ונראה דהשבע מסכתות הם אלו: 'סופרים', 'שמחות' (הנקראת 'אבל רבתי' בכתובות דף כ"ח ע"ש ופירשי' ושיטה מקובצת), 'כלה', 'דרך ארץ' רבא וזוטא. והני ארבעה נדפסו. ועוד ראיתי: מסכת 'גרים' (כתב יד, והזכירה הרב מגדל עז פ"ג דאסורי ביאה), ומסכת 'ארץ ישראל', ומסכת 'כותים' (הזכירה הרמב"ן, הובא במקובצת מציעת דף קנ"ט ע"ג וז"ל מצאתי בחיצונה במ' כותים משבעה מסכתות קטנות וכו', ע"ש). והרי מבוואר, דבצרי לן שלשה מסכתות מהזוכר, וכן חסורי מחסרא תלמודא דבני מערבא מסדר קדשים שהיה לראשונים.
 47. רמב"ן, תורת הבית, אות ק"ט.
 48. ח"י הרשב"א עמיס ברכות לד ע"א.
 49. ח"י הרשב"א עמיס מגילה ב ע"א.

מסוימת היא רק "לדברי מסכת סופרים, וחולק על תלמוד שלנו".⁵⁰ עם כל זה קבע הרשב"א כי "מסכת סופרים... היא מקובלת בידן של ישראל שקבלו חכמים גדולים".⁵¹

רבי יהודה החסיד בעל 'ספר חסידים' (ד' תתקע"ז) מונה את מסכת סופרים אחר ספרי חז"ל המובהקים ומכנה אותה בשם 'תיקוני עולם': "חכמים הראשונים לא היו כותבים ספריהם בשמם, ולא היו מניחים לכתוב שמם על ספריהם, כגון מי שחבר תורת כהנים, מכילתא, ברייתות, ומדרשים, ואגדות, ותיקוני עולם כגון מסכת סופרים, לא כתבו בספריהם אני פלוני בר פלוני כתבתי וחברתי זה ספר".⁵²

חשובה היא איפוא מסכת סופרים שהיא מתקוני עולם ונתקבלה על ידי חכמים גדולים, אך אינה חלק מהתלמוד. רבי אשר ב"ר יחיאל הרא"ש (ה' י"ח-פ"ח) קבע בצורה חד-משמעית שהיא חיבור מאוחר: "מסכת סופרים נתחבר בדורות האחרונים, ולא הובא מדבריו בתלמוד".⁵³ לאיזה 'דורות אחרונים' התכוין הרא"ש? החיד"א הגיע למסקנה כי "סבר הרא"ש דמסכת סופרים נתחבר בימי הגאונים".⁵⁴ לדעתו מסכת סופרים היא אחת 'המסכתות קטנות, אשר הראשונים קראו בשמותם חיצוניות, אין להם יחס עם התלמודים בכלי וירושלמי, אלא שהגאונים הניחו אלה המסכתות סמוכות לתלמוד בבלי'.⁵⁵ הוא מסיק מכך: "כיון דנתחבר אחר התלמוד, משום הכי סמכינן אמסכת סופרים ושביקין תלמודין, על דרך: הלכה כבתראי".⁵⁶

רבי יעקב ב"ר מאיר הוא רבינו תם (ד' תת"ס-תתקל"ה) הזכיר את מסכת סופרים עם תורתם של הגאונים, באופן המשתמע שלדעתו מסכת סופרים שייכת לתחום הכרונולוגי הזה. מסכת סופרים מהווה אצלו סמכות שוות-משקל לחיבורי הגאונים, כפי שצוין בתשובה: "ומתלתא קראי שמיע לי, [א.] מרב יהודאי, [ב.] ומרב עמרם, [ג.] וממסכת סופרים, שהם שרוב ברכות שלנו על פיהם".⁵⁷

שיבוץ מסכת סופרים עם רב יהודאי גאון ורב עמרם גאון, ועוד אזריהם, מצביע

50. שם כג ע"ב.

51. ה"ו הרשב"א עמ"ס בבא בתרא יג ע"ב.

52. ספר חסידים, סי' שס"ז.

53. רא"ש, הלכות קטנות, ה' ספר תורה, סי' י"ג.

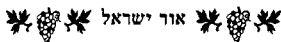
54. ברכי יוסף, אריח סי' תקפ"ג סעיף ז'.

55. שם הגדולים, מערכת ספרים, קונטרס אחרון, אות ג' סעיף מ"ט.

56. שו"ת טוב עין, סי' י"ג ד"ה ועלה בדעתי, השוה שרית חתם סופר, אריח, סימן ק"ג: "הנה

מה שחשש הטור למנהיגו שעל פי מסכת סופרים נגד השי"ס, הוא פשוט שכן נוהגין בכמה ענינים כמו שכתבו תוספות שלהי מסכת מגילה [ל"א-ע"ב] סוף ד"ה ר"ח אב וכו'. יעויין שם. וכתב מג"א סי' תר"ץ ס"ק כ"ב בשם מהר"אש בביאורי סמ"ק, דמנהג שהוא על פי פסיקתא או ספרים חצונים וכו' (היינו מסכת סופרים וכירצא) זו היא שהמנהג עוקר הלכה נגד השי"ס. יעויין שם. ואם כן יפה חשש טור להמנהג שבמסכת סופרים ענגד השי"ס. ועוד בשו"ת חתם סופר, אריח, סי' ל"ז: "דהיינו היכא דספרי חצונים חולקים על השי"ס וספרי חצונים היינו מס' סופרים וכדומה או מדרש ופסיקתא הוזהר כא' מהם, אותו מנהג עוקר הלכה ונעשה הלכה רוחת בישראל".

57. שם, סי' מ"ח.



על כך שרבינו תם משייך את מסכת סופרים לתקופת הגאונים. גם העיון בגופי ההלכות מורה על שיוך זה. רבי שמחה ב"ר נתן הלוי באמברגר אב"ד וואנדסבק (תרל"ב-תשכ"א) כתב על כך:

מסכת סופרים... יש ראיות כי נתחברה בימי הגאונים, ממה שכתוב במסכת סופרים: "בכל מקום שנחלקו שני תנאים, או שני אמוראים, ולא בדיק לן הילכתא כחד מייניהו, אזלינן בתר המחמיר".⁵⁸ גם נתוספו בו מאמרים מאוחרים, כנראה מכפול המנהגים, כמו שמוכא...: "ורבותינו שבארץ ישראל"⁵⁹ ... "מנהג רבותינו שבמערב"⁶⁰ ... "ונהגו אנשי מערב ואנשי מזרח"⁶¹ ... והסגנון הזה מעיד עליו שהוא מעשה ידי אחרונים שלקטו ברייתות ישנות ומאמרי חז"ל והוסיפו עליהם כמה דברים ומנהגי ארץ ישראל ובכל בזמן הגאונים.⁶²

מכל דברי רבותינו אלה נוכל לסכם, כי מסכת סופרים נערכה בתקופת הגאונים, כפי הנראה בראשיתה.⁶³ היא מכילה בין היתר ברייתות תנאים שנמצאות בתלמוד, וכן ברייתות אחרות שלא נשתמרו בשום מקום אחר. היא מכילה גם הלכות מאוחרות והנהגותיהם של חכמי ישראל מתקופת עריכתה של המסכת.

חומת שחרית וחומת ערבית – בימי הגאונים

עתה נפנה לכרוך הלכה זו שאנו עוסקים בה, האם מדברי חז"ל היא או מדברי הגאונים? זו לשונה: "נהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים... על הכוס בעשרה, ובפנים חרות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה".⁶⁴

הלכה זו פותחת בציון חשוב: "נהגו רבותינו לומר...". מטבע הלשון 'נהגו רבותינו' אינו נמצא בשום מקום במשנה, בגמרא או במדרשים, והוא ידוע לנו מלשונם של הגאונים, כגון בדברי רב האי גאון (ד' תשצ"ח): "ועתה נהגו רבותינו שלא להשביע בשם המיוחד".⁶⁵

כדי לרדת לעומקה של הלכה זו, ראוי לנו להתבונן במנהגי החופה שהתקיימו בתקופת הגאונים, ובאמת נמצא כי הם משליכים אור על אותה הלכה שבמסכת סופרים, לפיה מברכים בבקר ובערב ברכת חתנים על הכוס בעשרה.

בידינו כיום ידיעה חשובה על המנהג בישיבות בכל, בתשובה שיצאה ממרכז התורה בסורא, מבית מדרשו של רב שר שלום גאון (ד' תרי"ג):

58. מס' סופרים פ"ג ה"ט.

59. שם, פ"ז ה"ג.

60. שם, פכ"א ה"א.

61. שם, פ"י ה"ו.

62. ר"ש באמבערגער, 'מסכת סופרים', אוצר ישראל, ח"ו, ניו יורק תר"ע, עמ' 161.

63. ר"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, ירושלים תש"ג, עמ' קה.

64. מסכת סופרים פ"ט ה"א.

65. משפטי שבעות לרב האי גאון, פתיחה, ד"ה ועתה נהגו.

כך אנו נוהגים במתיבת רבינו מר שלום גאון ז"ל. יום ראשון בשעה שאנו מכניסין חתן וכלה לחופה, מברכין ז' ברכות כענין זה, שנוטל המזומן לברכה כוס של יין בידו ומברך 'בורא פרי הגפן', 'ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם יוצר האדם' (וכו')... וטועם המברך מן הכוס שבידו ונותן הכוס לחתן ושותה, ואחר כך נותן לכלה ושותה.

ובערב מכניסין החתן והכלה תחת הטלית, ומברכין ז' ברכות כמו שבירכו בשחרית.⁶⁶

בבוקר 'מכניסין חתן וכלה לחופה', חופה שטיבה אינו מוגדר, ושוב בערב 'מכניסין החתן והכלה תחת הטלית', היא החופה הידועה לנו, חופת טלית.⁶⁷ בשני המעמדים 'מברכין ז' ברכות' על כוס יין.

באן הנתונים ברורים לחלוטין: עורכים שתי חופות ביום אחד עם כפל ברכת חתנים.

כרם, מהו ההיתר לכפול את ברכת החתנים פעמיים ביום אחד? אפשר שסברו הגאונים, שכשם **שסעודה** בכל יום משבעת ימי המשתה מצריכה ברכת חתנים, גם אם באותו יום נערכות סעודות אחרות, כך כל **הכנסה** של חתן וכלה לחופה, מחייבת ברכת חתנים, הן אם נעשית כניסה אחת לחופה והן אם נעשות שתי כניסות לחופה, כך ניתן ללמוד את ההלכה מדברי הברייתא: "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים",⁶⁸ וביאר זאת רש"י: "בבית חתנים – כשנכנסה לחופת נישואין".⁶⁹ כלומר, מעשה הכניסה לחופה הוא המצריך ברכת חתנים, ולפי שיטת הגאונים חיובה הוא בכל פעם שהיא נכנסת לחופה לשם נישואין.

יתירה מזאת, רק במקום חופה מותר לברך ברכת חתנים, כמבואר בגמרא: "השושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה. מאי טעמא? משום דבעו למיחד. וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה? **אין שמחה אלא בחופה**".⁷⁰ בעלי התוספות הוכיחו מכך, שאסור לברך ז' ברכות בשבעת ימי המשתה, מלבד בתוך בית החופה ממש, כדבריהם: "משמע מכאן, דאם יצא חתן מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר – דאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה... מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה 'חופה', ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה".⁷¹

הרבה מרבתינו הראשונים הורו כן להלכה, והקפידו על כך בקהילות אשכנז,

66. תשובות הגאונים ולקוטי ספר הדיון להרב ר' יהודה ברצלוני, ירושלים תרפ"ז, סי' מ'; תשובות רב שר שלום גאון, ירושלים תשל"ז, סי' קי"ז.

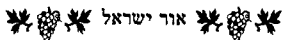
67. ראה פרק 'חופת טלית'.

68. כתובות ז ע"ב.

69. רש"י שם ד"ה בבית חתנים.

70. סוכה כה ע"ב.

71. תוס' שם ד"ה אין שמחה אלא.



שסעודות בשבעת ימי המשתה שאינן בבית חופה, אין מברכין בהן ברכת חתנים.⁷² על כל פנים, מכאן אנו רואים שברכת חתנים תלויה בחופה. ואם בשבעת ימי המשתה בית-החופה הוא שקובע את החיוב לברך ברכת חתנים, כל שכן הכנסה לחופה ביום הנישואין עצמו, שכל אימת שנכנסת לחופה, קובעת הכניסה חיוב ברכת חתנים.

בתשובות הגאונים מצויה שאלה שנשלחה מקאבס בצפון אפריקה, בה מתואר מנהג דומה: "כיון שיגיע יום כניסתה לחופה... בעת כניסתה לבעלה, עומד המברך ומברך שבע ברכות, במקום שהיא שם, ומוליכין אותה לבית בעלה בדברי שבח והלל. ובהגיע לביתו של חתן, עומד המברך ומברך שבע ברכות, ואז תכנס עם בעלה לחופה".

שונה הוא המנהג הזה בקהילת קאבס מן המנהג בישיבות בכל בכך, ששבע הברכות הראשונות נאמרו שלא במעמד החתן ובלא חופה כלל, בניגוד למנהג בכל בו גם בפעם הראשונה היתה חופה אליה נכנסו החתן והכלה ובנוכחותם בירכו את שבע ברכות.

ואכן גאוני בבל התנגדו למנהג המוטעה של קאבס והורו להם לבטלו: "כך ראינו, ששתי פעמים הללו שאתם מברכין שבע ברכות, **קודם כניסתה לחופה**, אין להם טעם, ואין אנו נוהגין בזאת... דלא מברכין שבע ברכות אלא **אחר כניסתה לחופה**".⁷³ בלשון חריפה עוד יותר נקט רב האי גאון: "מילתא דנקיטא מפומא דרבנן קמאי תנאי עולם, דלא מברכין ז' ברכות אלא **אחר כניסתה לחופה**... ומאן דמברך לחון להני ברכות קודם כניסתה לחופה, אמרין אין זה דרך תלמידי חכמים".⁷⁴

לשיטת הגאונים רק כינסה לחופה – אף אם היא תערך פעמיים ביום – מחייבת ברכת חתנים, וכך אכן היה מנהג ישיבות בכל בתקופת הגאונים.⁷⁵

חופת שחרית וחופת ערבית – בימי הראשונים

המשכו של מנהג הגאונים היה באירופה בתקופת הראשונים, ועל קיומו מסר רבי יחיאל ב"ר יקותיאל ב"ר בנימין הרופא מן הענויים בעל 'מעלות המדות' ו'תניא רבת' (ה' מ' מה): "אותן שמברכין ברכת החתנים שתי פעמים ביום החופה, אחת בשחרית

72. ראה פרק 'בית חופה' ומה שנכתוב בענין ברכת חתנים בו' ימי המשתה.

73. תשובות הגאונים, הרכבי, סי' ס"ה.

74. שיטה מקובצת, ע"מ כחובות, ז ע"ב, ד"ה בבית חתנים.

75. הגאונים שללו גם מנהג מוטעה אחר של ברכת אירוסין פעמיים, פעם אחת ביום חול ופעם נוספת בשבת שאחריה: "אם קידש אשה בחול, ורצה עוד לקדשה פעם שניה ולברך בשבת, כמו שעושין בארץ ארם, הרי זה רע ביותר, ומברך לבטלה, ועובר משום 'לא תשא', שהיא כבר מקודשת בחול" (תשובות הגאונים ולקוטי ספר הזיון להרב ר' יהודה ברצלוני, ירושלים תרפ"ז, סי' ל"ב). שלא כמו ברכות נישואין הנאמרות פעמים רבות בכל שבעת ימי המשתה, ולפיכך ניתן לאומרן בכל פעם שהכלה נכנסת לחופה, הרי ברכות אירוסין ניתקנו להיאמר פעם אחת בלבד, בשעת הקידושין, וכפילתן היא ברכה לבטלה.

סמוך לסעודת החופה, ואחת בערב אחר תפלת ערבית, אין נמנעין לכתוב הכתובה אחר הברכה הראשונה של שחרית, לפי שיש להם לברך חתנים עוד בערב, ואז בשעת הברכה מוסר לה כתובה.⁷⁶ כאן מתוארת חופה אחת בבוקר, שאחריה עורכים סעודת חופה, ומעמד נוסף אחר תפילת ערבית בו מוסר החתן את הכתובה לכלתו ומברכים בו ברכת חתנים.

לרבי יחיאל היה מחכמי איטליה, ועדותו משקפת כפי הנראה את הנהגו בארצו. ואכן מנהג עריכת שתי חופות ביום אחד, עם כפל ברכת חתנים, התקיים באיטליה עד ראשית תקופת האחרונים, כפי שנראה מדבריו המפורשים של רבי יוחנן טריוש בעל 'קמחא דאבישונא' (ר"ן-שי"ז): "יש נוהגין להכניסין לחופה בבקר, ומברכין שבע ברכות, ונותן לה כתובתה מיד; ויש נוהגים להכניס לחופה בבקר ובערב, ומברכין שבע ברכות בבקר ובערב, ונותן לה כתובתה בערב, והכל כמנהג המדינה."⁷⁷

לא רק קהילות איטליה אלא גם בשאר ארצות אירופה המשיכו קהילות ישראל את מסורת קודמיהם לערוך שתי חופות ביום הנישואין. האחת בבוקר והשנייה בערב, אלא שבאשכנז וצרפת נמנעו מלברך ברכת חתנים בחופת הבוקר, מתוך חשש לברכה לבטלה, כדברי רבי שלמה יצחקי רש"י (ד' ת"ת-תתס"ה) בתשובה הלכתית:

וששאל: מקום שמברכין ברכת אירוסין ונישואין ביום אחד, שחרית וערבית. מנהג זה לא ראיתי בשום מקום. אבל במקומינו רגילין לעשותם במקום אחד, אך אין מברכין שתיהן על כוס אחד...

ובמקום שמפסיקין ועושין סעודה בינתיים, נראה בעיני ודעתי נוטה שאסור לעשות כך לברך בראשונה ברכת חתנים. ואם עושין כן, הוייא ברכה שנייה, שעושין בערבית, ברכה לבטלה, כי מקום יש לה, דהואיל וברכו בראשונה ברכת נישואין גילו דעתם שזו היא כניסתם לחופה, ולמה להם לחזור ולברך? וגם בברכת המזון שבינתיים לא יברכו שבע ברכות.

הואיל ואין דעתם להכניסם לחופה עד ברכה שנייה, הראשונה אינה חופה, שעדיין לא נכתבה כתובה.⁷⁸

מדברי רש"י עולה כי בימינו היו מקומות, אולי גם בצרפת, בהם נהגו שהחתן והכלה נכנסו לחופה פעמיים ביום אחד, כמנהג הגאונים, בפעם הראשונה אמרו ברכת אירוסין וברכת חתנים, עשו הפסקה שבמהלכה ערכו סעודה, ומאוחר יותר כתבו את הכתובה ומסרוה לכלה ושוב נכנסו לחופה וברכו בה ברכת חתנים.

רש"י התנגד לאמירה הכפולה של ברכת חתנים, וטען כי יש לברכה פעם אחת

76. תניא רבתי, סי' צ'.

77. מחזור כפי מנהג קיק רומא, בולוניה שיא, סוף ח"ב, פרק 'ברכת חתנים'.

78. מחזור ויטרי, סי' תס"ח; ספר האורה, עמ' 171-180. ועוד הוסיף שם רש"י: "אבל 'הששמה במעוננו', מברכין. דאמר בפרק קמא דכתובות [ח ע"א]: 'מעיקרא אימת? אמר רב פפא, מכי רמו שערי באסינתא'. שהן צורכי נישואין. והתם והואיל וכשעת אירוסין כבר צרכי סעודה מוזמנין ולא יחזרו בהן, מברכין 'הששמה במעוננו'."

בלבר, בשחרית או בערבית. להלכה סבר רש"י שהחופה העיקרית היא החופה השניה, מפני שבה מקבלת הכלה מידי החתן את הכתובה. לפיכך הורה לברך ברכת חתנים רק בחופה השניה של ערבית.

היפך דרכו של רש"י היתה דרכם של חכמי נרבונה. גם הם נהגו לערוך שתי חופות ביום החתונה, אולם את ברכת הנישואין אמרו דווקא בחופת שחרית, כפי שהבהיר רבי אהרן מלונגיל בעל 'ארחות חיים' (ה' ס"ו):

אמרו ז"ל: ⁷⁹ "מברכין ברכת אירוסין בבית האירוסין וברכת הנישואין בבית הנישואין", והכי נהוג רוב עלמא.

מיהו מנהג נרבונא לברך הכל בבית האירוסין. והטעם, שלא אמרו לברך כל אחת בפני עצמה אלא בזמן רבותינו ע"ה, שהיו מקדשין מיד ששדכו, ואין נושאים עד אחר זמן רב. הילכך לא היו מברכין בשעת אירוסין. אבל אנחנו שמקדשין ונושאים בבית אחת, מברכין כל הברכות יחד. ואף על גב דהדר מכניסין לחופה בבית הנישואין, מכל מקום בבית האירוסין אתחלתא דמלתא הוא וכחופה דמי, ולכך נהגו לשום סודר על ראש החתן והכלה, כמו שכתבנו, וזו היא החופה.⁸⁰

בני נרבונה אמרו את ברכת החתנים בבית האירוסין, בזמן שסודר פרוס על ראשי חתן וכלה לשם חופה, ובו ביום חזרו והכניסו אותם לחופה בבית הנישואין, כפי הנראה ללא ברכת חתנים נוספת.

מנהג נרבונה והוראת רש"י שווים בשני פרטים: א. שנערכות שתי חופות ביום הנישואין. ב. שברכת חתנים נאמרת רק כאשר עורכים חופה בפריסת טלית. אולם בעוד מנהג נרבונה הוא לערוך חופת טלית בבוקר והכנסה לבית חופה בערב, נהגו באשכנז ויצרפת לעשות חופת טלית אחר הצהריים או בערב ולהקדים לה חופת 'מייך' בבוקר.

שיטתו של רש"י היתה נחלת רבותינו שבאשכנז. רש"י לא ביטל את החופה של שחרית, אלא את אמירת ברכת החתנים בשחרית. חופה זו של הבוקר קיימה באשכנז במשך דורי דורות, אלא שנמנעו בה מאמירת ברכת חתנים.

על קיומה של חופה זו העיר רבי אליעזר ב"ר יואל הלוי הראב"ה (ר' תת"ק-תתקפ"ה), ופירש לאורה את נוסח ברכת אירוסין, בה מוזכרים את החופה קודם לקידושין:

'מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין'... הכנסת חופה קודמת לקידושין, כי הכנסת החופה היא שמוטרה בשחרית לחתן קודם הברכה.⁸¹

79. כתובות ז ע"ב.

80. ר"א מלונגיל, ארחות חיים, חיב, ברלין תרס"ב, עמ' 67; ספר כל בו, ס' ע"ה.

81. ספר מרדכי, כתובות, רמז קל"ב. וכן מבואר בחידושי חתים עמים כתובות, מהר"ק, דף ז ע"ב ד"ה והתיר לנו: 'התיר לנו הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין - לשון זה קשה, מאי 'התיר לנו?'

דברי הראב"ה הובאו על ידי רבי מרדכי ב"ר הלל בעל 'ספר מרדכי', ונדבריו הפוסקים מופיע ביאורו של הראב"ה בשמו של ה'מרדכי',⁸² שהכניסה לחופה "בשחרית מקרי חופה"⁸³ ו"חופה קודם לקידושין".⁸⁴ והיינו שתוקף החופה חל למפרע בשעת הקידושין.⁸⁵

מסירת הכלה לחתן בבוקר יום הנשואין היתה מנהג ידוע באשכנז שנידון על ידי רבי אליעזר מורומיישא בעל ה'רוקח' (ד' תתק"ך-תתקצ"ז).⁸⁶ הכנסת הכלה בבוקר נזכרה גם כן במנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג: "נהגו... בבוקר... להוליך חתן וכלה לחצר בית הכנסת".⁸⁷

בניגוד לרוב חכמי אשכנז, סבר רבי אליעזר ב"ר נתן ממגנצא הראב"ן (ד' תתק"ל), שמשירת הכלה בבוקר אינה חופה. לאחר שהתייחס בדבריו למנהג באשכנז לרוקח חטים על החתן והכלה לפני שחרית,⁸⁸ ציין הראב"ן: "שעה שמקבל הכלה מיד אביה... אין זה קרוי הכנסת כלה לחופה, אלא עד שעת ברכת נישואין שהוא זמן אסיפת הזקונים והעם להכניסם לחופה".⁸⁹

רעה זו חלוקה על דעתם של הראב"ה והמרדכי שהובאה על ידי הפוסקים בכל הדורות. שיטת הראב"ן לא הותירה עקבות בעולם ההלכה, ושאר הראשונים סברו, בדומה לראב"ה, שמשירת הכלה בבוקר היא הכנסה לחופה.

רבי ישראל איסרלין בעל 'תרומת הדשן' (ק"ן-ר"ך), הבהיר בדרך זו כי חופת

ועד כמה תתסר ותיוולג נראה לי רהוה סלקא דעתך דאסר לנו הארוסות עד שיהיה חופה מפסקת בין אירוסין לבעילה, וכמאן דאמר רחופה קודם אירוסין אינו מועיל, קא משמע לן 'התיר לנו הנשואות' אפילו על ידי חופה שקודם קידושין. ועי' נחלת שבעה, סי' י"ב, מחודשים סעיף ח'; חלקת מחוקק, אה"ע, סי' ג' ס"ק ט'.

82. עי' הגהות אשרי עמים כתובות פ"א סי' י"ב; לקט יושר, אריה, עמ' 28; בי"ח אה"ע סי' ס"א סעיף א'; דרישה אה"ע סי' ס"ה ס"ק א', יו"ד, סי' שס"א ס"ק א' הובא בס"ז אה"ע סי' ס"ה ס"ק ב'; ערך השולחן, אה"ע, סי' ג"ה, סעיף י'; שו"ת מנחת יצחק, ח"ה, סי' ל'.

83. דרישה, יו"ד, סי' שמ"ב ס"ק א'.

84. דרישה, אה"ע, סי' ס"ה ס"ק א'.

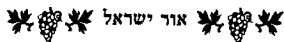
85. לגבי קרימת החופה לקידושין הובאה תשובת רש"י בספר מרדכי (קדושין, רמז תקמ"ז, ומשם בשו"ת רש"י, סי' קצ"ז), לפיה אין בכך שום פגם, כי תוקף החופה חל למפרע בשעת הקידושין: יבא מעשה לפני רש"י, באחד שקדש ונמצא אחד מעדיו קדושין קרוב, או לא היה שוה פרוטה. והשיב, אף על פי שצריך לקדש פעם אחרת, אין צריך לא כניסת חופה ולא ברכה אחרת של אירוסין ונשואין. ואף על פי שצריך לקדש פעם אחרת, ונמצא שהיתה החופה קודם הקדושין, מה בכך? הרי קטנה שהשיאה אחיה ואמה - אין הקדושין קדושין עד שיגרלו ויבעלו. ואמרינן פרק 'הכתוב' [כתובות צ ע"א]: 'קטן שהשיאו אביו, כתובתו קיימת, שעל מנת כן קיימה. ואמר רב הונא: לא שאנו אלא מנה מאותו, כו', נמצאת חופתו קודמת לנשואין'. בענין קרימת חופה לקידושין שמועיל, עי' משנה למלך, ה' אישות, פ"י הי"ב; שו"ת הרשב"י, ח"א, סי' שע"ב; שו"ת שער אפרים, סי' קט"ו; הנצי"ב, העמק שאלה, סי' ט"ז אות ו'; ערך השולחן, אה"ע, סי' ל"ד סעיף ד'; פתחי תשובה, אה"ע, סי' ס"א סעיף א'.

86. ספר הרוקח, סי' שני"ב-שנ"ג.

87. ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, ניו יורק תפרח"י, עמ' 83.

88. ראה פרק 'זריקת חטים על חתן וכלה'.

89. ספר ראב"ן, ריש מס' כתובות, מהד' רש"ו עהרענרייך, עמ' רנח.



שחרית הנהוגה בקהילות אשכנז המובהקות, היא חופת הנישואין: "מקומות שנהגים לעשות החופה בשחרית קודם תפלת יוצר, כמו ברינוס שמכניסין חתן וכלה בשחרית תחת הכיפה... זה חשיב חופה שלהם. כמו שכתב במרדכי".⁹⁰

עדות נוספת על קיום המנהג בחבל הריינוס, נותרה בתשובה של רבי יוסף קולין מהרי"ק (ר"ם) על קהילת לאנדאו: "מעשה שהיה בלנדו... שהיה שם כמו חופה, כאשר כתבת, שעושים ביום הששי, שמוסרים הכלה לחתן".⁹¹

הקביעה שמסירת הכלה בשחרית היא החופה, חזרת אצל רבי משה ממגנצא מהר"ם מינץ (קע"ה-ר"ם?): "אחר ה'מייך' מנהג בכמה קהילות שמשכיבין חתן וכלה תחת כיפה הנעשית לשם כך וזהו חופה שלנו, כי באילו מדינות אין לנו חופה בשעת הברכה, לכן יש אומרים דזהו חופה דידן. ויש אומרים: הרצועה של 'מטרון' החתן, שנתנין בראש הכלה, זהו חופה דידן".⁹²

לפי מהר"ם מינץ חופת הבוקר של 'מייך', היא ודאי חופה גמורה לשם נישואין, אלא שהסתפק אם גם הסודר שנפרש על ראשי החתן והכלה בשעת הקידושין ושבע הברכות בהמשך היום, תכליתו לשמש לשם חופה נוספת. בעל 'ספר האסופות' קובע שהדעה המקובלת היא, ששתיהן חופות הן:

מעלות השחר מוליכין החתן והכלה לבית חתנות, וכן מנהג בכל זה המלכות. ויש אומרים, שהולכה זו היא מצוה מן המוכרח. ויש אומרים, שעיקר הכנסת כלה היא בעת הברכה. ואנו נוהגין בשניהם, כמו שנאמר: "טוב אשר תאחזו בזה וגם מזה אל תנח את ירך..." ולכך מקרבין החתן והכלה בכסאות ומוליכין אותם יחד לכילה. וזו היא הכנסה של מצוה. ומבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה.⁹⁴

דעה זו היתה רווחת בין רבותינו הראשונים באשכנז, כפי שכתב רבי אפרים ב"ר יעקב מבונא (ד' תתצ"ג-?): "טעם שנהגו לפרוס צעיף על ראש חתן וכלה בשעת הברכה, נראה שגם זהו כניסה לחופה, שגם זה כיסוי... בלשון משנה (ו) היא 'הינומא'. ואין לנו כל אלה, ונותנים צעיף על ראשו במקומו, בהשכמה, בצאתה מכית אביה (מ) [לבית הנשואין, כדתנן: 'אם יש עדים שיצתה בהינומא',⁹⁵ שזו היא עיקר כניסה לחופה, וגם בשעת הברכה גם היא".⁹⁶ כלומר עורכים שתי חופות, האחת, חופת

90. לקט יושר, אריה, עמ' 28.

91. שרית מהרי"ק החדשים, סי' מ"ו.

92. שרית מהר"ם מינץ, סי' ק"ט, מהד' מכון ירושלים, עמ' תקלה.

93. קהלת ז, יח.

94. ספר האסופות, הלכות אירוסין ונשואין, נדפס ע"י רשי"א שטרן, סדר אירוסין ונשואין

לרבותינו הראשונים, בני ברק תשי"ג, עמ' לה.

95. כתובות טו ע"ב.

96. רבי אפרים ב"ר יעקב מבונא. נדפס ע"י רשי"א שטרן, סדר אירוסין ונשואין לרבותינו

הראשונים, בני ברק תשי"ג, עמ' נו.

הבוקר של 'מיינ', בצאתה מבית אביה לבית הנשואין, שנחשבת כניסה עיקרית לחופה, וחופה שניה בו ביום, חופת טלית, בעת הקידושין וברכת חתנים.

חופת שחרית וחופת ערבית – בימי האחרונים

חופת 'מיינ', חופת הבוקר המובהקת של בני אשכנז, היתה נהוגה בארצות המערב גם בימי רבותינו האחרונים, במשך דורות רבים. את טיבה של חופה זו ואת העדויות על קיומה הרצוף, נסקור להלן.⁹⁷

בעקבות המנהג הישן באשכנז נטו כמה מהפוסקים לראות גם במנהגי הנישואין המאוחרים שהתקבלו במזרח אירופה מעין המשך לשיטת הקדמונים לערוך שתי חופות. את כיסוי פני הכלה, 'בדעקען' ציינו בתור חופת שחרית, ואת היריעה הפרוסה על גבי כלונסאות ציינו בתור חופת הערבית.

בפולין, רוסיה, בוקרמיה ומוראביה, נהגו לקיים את מעמד כיסוי פני הכלה, 'בדעקען', בבוקר יום הנישואין לאחר תפילת שחרית.⁹⁸ נוהג זה מובא בדברי רבי יהושע ואלק כ"ץ בעל 'ספר מאירת עינים' הסמ"ע (-שע"ד): "הולכין בזמנינו כל הקהל עם החתן או עם אביו ומיודעיו בשחרית לכסות ראש הכלה". הוא סבר כי "מה שמכסין ראש הכלה בשחרית **מיקרי חופה**".⁹⁹ ולפיכך "זהו הנקרא בזמנינו הכנסת כלה לחופה, כי חופה היא לשון יחוד, כמו שנתבאר באבן העזר סימן ס"א, עיין שם,¹⁰⁰ ומאז נתיחדה לו".¹⁰¹ את דעתו ביסס הסמ"ע על דברי הראשונים המתארים את חופת ה'מיינ' של בני אשכנז: "מה שהולכין בזמנינו... בשחרית לכסות ראש הכלה, היא היא הנקרא בזמנינו 'הכנסת כלה לחופה', על דרך שכתב המרדכי,¹⁰² שמשחרית מתחיל הכנסת כלה לחופה, שעל ידי זה אנו מקדימין לומר 'חופה' קודם ל'קידושין'.¹⁰³

גם רבי יואל סירקיש בעל 'בית חדש' הבי"ח (ת') ציין את העיתוי המוקדם הזה שהיה נהוג בפולין לכיסוי פני הכלה: "מנהגינו... **לאחר יציאת בית הכנסת שחרית** מכסין ראש הכלה בסודר",¹⁰⁴ בעוד את הקידושין וברכת חתנים מקובל בפולין לעשות **"בין מנחה למערב**, כמו שנהגים בתולה... ממתינין לעשות החופה עד שיתאספו הקהל בבית הכנסת לתפילה", לכן "המנהג פשוט דעושין הנישואין **בין מנחה למערב** או **אחר ערבית**".¹⁰⁵

97. עיין להלן פרק 'חופת מיינ', תת-פרק 'חופת מיינ' בדורות האחרונים'.

98. עיין להלן פרק 'כיסוי פני הכלה', תת-פרק 'מועד כיסוי פני הכלה'.

99. דרישה, יריד, סי' שמיב ס"ק א'.

100. הטור שם כתב: "מה היא החופה? שתתיחד עמו".

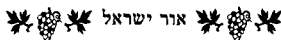
101. דרישה, יריד, סי' שס"א ס"ק א'.

102. ספר מרדכי, כתובות, רמז קל"ב.

103. דרישה, אה"ע, סי' ס"ה ס"ק א'.

104. ביח אה"ע, סי' ס"א.

105. שירת הבי"ח, סי' קי"ט.



הב"ח דימה את כיסוי פני הכלה בארצו לחופת שחרית, חופת 'מיינ', הנהוגה באשכנז: "ב'מרדכי' ריש כתובות¹⁰⁶ כתב, דהא דמקדימין בברכה 'חופה' לקידושין, הוא כי הכנסת חופה היא **שמסרה בשחרית לחתן** קודם הברכה, ואחר כך מקדש בשעת ברכת נישואין, ואז הכנסת חופה קודם לקידושין. וכן כתב לשם בהגהות אשרי"¹⁰⁷. ונראה דמנהגינו... לאחר יציאת בית הכנסת שחרית מכסין ראש הכלה בסודר, **שאו מסרה האב לחתן**. ולכן נוהגין במדינת רוס"א, להקפיד שלא לילך לכסות ראש הכלה בשחרית בלתי החתן עמהם, ושהחתן יאחוז בכיסוי עם הרב והחשובים לכסות ראשה. ונראה שזהו מה שכתבו התוספות, דבתולה שיוצאת בהינומא הוא **חופה שלה**".¹⁰⁸

את שיטת הב"ח סיכם רבי משה לימא בעל 'חלקת מחוקק' (ת"ח): "**בבוקר** כשמכסין ראש הכלה, זה הינומא, ונקרא **חופה**".¹⁰⁹ כך גם רבי שמואל הלוי קעלין בעל 'מחצית השקל' (תקס"ז): "**חופת בתולה** היינו, מה שמכסים **שחרית** ראש הכלה בהינומא".¹¹⁰

מדברי הפוסקים הללו עולה כי במזרח אירופה נשתמרה השאיפה לערוך שתי חופות ביום הנישואין. את קיומן של שתי אלו, לפי השיטה המחשיבה את ה'ברעקען' לחופה, תיאר רבי שמואל משירלוב בעל 'בית שמואל' (תנ"ח) בהגהותיו לשולחן ערוך: "**בבוקר** מכסין ראש הכלה בסודר, **ולערב** בעת הקידושין וברכת חתנים, פורסין יריעה על גבי כלונסאות".¹¹¹

גם אחרי שנוצרה תנועת החסידות המשיכו פוסקים בקרבה לטעון לקיומה של חופה ראשונה בבוקר, כפי שעשה רבי אברהם דוד וואהרמאן בעל 'אשל אברהם' (תקל"א-ת"ר"א): "כסוי ראש הנהוג במדינות אלו **בשחרית** יום החופה, נראה ששייך בו גם **מעין חופה**".¹¹²

חופת הבוקר – התחלת כניסה לחופה

היות ועורכים שתי חופות ביום אחד, מה תוקף יש לחופה הראשונה ביחס לחופה השנייה, ומה מוסיפה החופה השנייה אחר שכבר נערכה הראשונה? כניסת חתן וכלה לחופת 'מיינ' מוגדרת כתחילת כניסה לחופה, בדברי רבי יהושע ואלק כ"ץ בעל 'ספר מאירת עינים' הסמ"ע (-שע"ד):

פירש רש"י, להכנסת כלה: 'ללוותה מבית אביה לבית חופתה'¹¹³ ... מצאתי

106. מרדכי, כתובות, רמו קל"ב.

107. הגהות אשרי עמים כתובות פ"א ס' י"ב.

108. ביח אה"ע, ס' ס"א.

109. חלקת מחוקק, אה"ע, ס' נ"ה סעיף ט'.

110. מחצית השקל, אריח, ס' שליט ס"ק י"א.

111. בית שמואל, אה"ע, ס' נ"ה סעיף ה'.

112. עור מקודש, אה"ע, ס' נ"ה סעיף א' ד"ה שם.

113. מגילה כ"ט ע"א, ד"ה להכנסת.

במרדכי... כי הכנסה היא שמסרה בשחרית לחתן קודם הברכה... **שמשחרית מתחיל הכנסת כלה לחופה...** כמו שנוהגין עדיין בקהילות בארץ אשכנז.¹¹⁴

הסמ"ע חזר על דעתו זו פעם נוספת:

'הכנסת כלה', פירש רש"י,¹¹⁵ שמלוין אותה מבית אביה לבית-חופתה... על דרך שכתב ה'מרדכי'... כי הכנסת חופה היא מה שמוסרה בשחרית לחתן קודם הברכה... כמו שנוהגין עדיין במקצת קהילות בארץ אשכנז.¹¹⁶

הוא הסיק כי חופת הבוקר היא תחילת חופה לשם נשואין, שיש אחריה חופה אחרת: 'מה שמכסין ראש הכלה בשחרית מיקרי 'חופה'... דגם בימי המרדכי לא היו מקדשין כי אם תחת החופה כבזמנינו, ואפילו הכי קרא 'חופה' משעת כיסוי הכלה'.¹¹⁷

בדומה לזה ציין רבי משה סופר בעל 'חתם סופר' (תקכ"ג-ת"ר) את חופת הבוקר בתור חופה של התחלה שיש לה המשך בחופה אחרת: 'רבותינו הקדמונים ז"ל... תקנו תחלה החופה, והוא שקורין: 'מאיין' באשכנז, שהיתה תחת השמים לסימן ברכה, והחופה עם ברכותיהם – בבית הכנסת על הבימה'.¹¹⁸

המושג של 'תחלת חופה' ו'סוף חופה' נמצא כבר בגמרא,¹¹⁹ וביאר אותו רבי יוסב ב"ר אברהם אשילי הריטב"א (-ה' פ'-): 'תחלת חופה, דהיינו בשעת כניסתה לחופה; וסוף חופה, דהיינו תחלת ביאה, שזהו לאחר כניסתה לחופה וקודם שתבעל'.¹²⁰ מכאן, שהחופה לשם נישואין היא תהליך הבנוי על כמה שלבים. החופה שבאמצעותה נכנסת האשה לרשות הבעל, אינה פעולה בודדת.

על סברה זו מורים דברי רבי אהרן מלוניל בעל 'ארחות חיים' (-ה' ס'-), בביאור מנהג נרבונה לעשות חופה ראשונה בבית האירוסין וחופה שניה בבית נשואין: 'ואף על גב דהדר מכניסין לחופה בבית הנשואין, מכל מקום בבית האירוסין **אתחלתא דמלתא הוא וכחופה דמי**, ולכך נהגו לשום סודר על ראש החתן והכלה, כמו שכתבנו, וזו היא החופה'.¹²¹

יש כאן איפוא חופה אחר חופה, מדוע כפלו קדמונינו את החופה ולא הסתפקו באחת בלבד? אחד הכללים הידועים במקרא ובחז"ל הוא כי 'כל כפל – לחזק הענין'.¹²² כבר העירו רבותינו כי 'בדבור חזק וכפול אדם מתעורר'.¹²³ מסיבה זו אנו

114. דרישה, אה"ע, סי' ס"ה ס"ק א'.

115. מגילה כט ע"א, ד"ה להכנסת.

116. דרישה, ירד, סי' שס"א ס"ק א'.

117. שם, סי' שמי"ב ס"ק א'.

118. שו"ת תת"ס, אה"ע ח"א, סי' צ"ח.

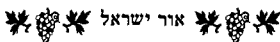
119. כתובות נו ע"א.

120. חידושי הריטב"א, שם.

121. ריא מלוניל, ארחות חיים, ח"ב, ברלן תרס"ב, עמ' 67; ספר כל בו, סי' ע"ה.

122. רד"ק יהושע ו, יז.

123. ר"מ המאירי, בית הבחירה עמ"ס שבועות כה ע"א.



מועד חופת 'מייך': בהשכמה

חופת הבוקר המקובלת באשכנז, היא חופת 'מייך', שטיבה המדויק ופרטי מנהגיה מבוארים במקום אחר בארוכה (ועוד חזון למועד בעזי"ת). אל מקום עריכת חופת 'מייך' הובלו החתן מביתו והכלה מבית אביה בתהלוכה שהחלה בשחר יום החתונה. הולכה זו נזכרת בדברי רבי אליעזר מורמיישא בעל ה'רוקח' (ד' תתקף-תתקצ"ז): "חתן... מוליכין אותו **בהשכמה**"¹⁴⁶ והוא ציין זאת שנית כי "מנהג להוליך הכלה... בעלות השחר"¹⁴⁷.

הכנסת כלה עם שחר היא מנהג קדומים, שהזכירוהו בעלי התוספות בבאור הברייתא ש"מעבירין את המת מלפני הכלה"¹⁴⁸ לדבריהם מדובר בכך ש"בבקר, כשמוליכין הכלה לבית החתן – מוליכין הכלה תחלה, אם יש מת בעיר"¹⁴⁹.

זכרו של עיתוי זה בא בדבריו של רבי מאיר כהן בעל 'הגהות מיימוניות' (ה' ס'-): "**בהשכמה** כשמוליכין הכלה לבית החתן"¹⁵⁰ וכן בספר המנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג: "נהגו... **בבוקר... קודם תפילה**, להוליך חתן וכלה"¹⁵¹.

על עריכת חופת 'מייך' בשעה זו העיד רבי ישראל איסרלין בעל 'תרומת הדשן' (ק"ן-ר"ך), כי "נהגים לעשות החופה בשחרית **קודם תפלת יוצר**"¹⁵².

בני הקהילה בה התקיימה חופה יצאו כולם להשתתף בה, למרות השעה המוקדמת. רבי אלעזר זלמן ב"ר יעקב משוטיגווערא מחבר 'ספר מהרי"ל' (קמ"ה-רכ"ה?) מסר על האופן בה הובטחה השתתפותם: "כעלות השחר... היה קורא השמש לבא לבית הכנסת, והיה קורא אגב לבא אל המאן"¹⁵³. בכתב יד אחר של ספר מהרי"ל אף נמסר נוסח הקריאה של השמש: "תקומו למייך"¹⁵⁴.

מנהג קריאת השמש בשעת בוקר מוקדמת זו לבוא אל מעמד עריכת חופת 'מייך', נזכר כעבור כמה דורות בדברי רבי יהודא ליווא קירכום בעל 'מנהגות זורמייזא' (-שצ"ב): "בהשכמה דופקים לבית הכנסת, וקורא השמש אגב זו לבוא אל ה'מייך"¹⁵⁵.

תיאור מפורט יותר מופיע בחיבורו של בן עירו רבי יוסף יוזפא שמש בעל 'מנהגים דקי' זורמיישא' (סס"ד-תל"ח): "יום החופה שחרית... דופק השמש לבית הכנסת... השמש קורא בעת דופקו, בקול רם: 'צו דער מאיין! צו דער מאיין!'. וקורא בן שתי פעמים, בכל פעם שקורא"¹⁵⁶.

146. ספר הרוקח, סי' שני"ב.

147. שם, שני"ג.

148. כתובות יז ע"א.

149. תוס' שם ד"ה מעבירין.

150. הנהגות מיימוניות, ה' אבל פי"ד אות כ'.

151. ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, ניו יורק תפרח"י, עמ' 85.

152. לקט יושר, אר"ח, עמ' 28.

153. ספר מהרי"ל, מהד' מכון ירושלים, תשמ"ט, עמ' תסד.

154. שם, שינויי נוסחאות, אות א'.

155. רי"ל קירכום, מנהגות זורמייזא, ירושלים תשמ"ח, עמ' עו.

156. מנהגים דקי' זורמיישא לר"י שמש, חי"ב, ירושלים תשנ"ב, סי' רל"א, עמ' כ-כא.

במרדכי... כי הכנסה היא שמסרה בשחרית לחתן קודם הברכה... **שמשחרית מתחיל הכנסת כלה לחופה**... כמו שנוהגין עדיין בקהילות בארץ אשכנז.¹¹⁴

הסמ"ע חזר על דעתו זו פעם נוספת:

'הכנסת כלה', פירש רש"י.¹¹⁵ שמלוין אותה מבית אביה לבית-חופתה... על דרך שכתב ה'מרדכי'... כי הכנסת חופה היא מה שמוסרה בשחרית לחתן קודם הברכה... כמו שנוהגין עדיין במקצת קהילות בארץ אשכנז.¹¹⁶

הוא הסיק כי חופת הבוקר היא תחילת חופה לשם נשואין, שיש אחריה חופה אחרת: 'מה שמכסין ראש הכלה בשחרית מיקרי 'חופה'... דגם בימי המרדכי לא היו מקדשין כי אם תחת החופה כבזמנינו, ואפילו הכי קרא 'חופה' משעת כיוסו הכלה'.¹¹⁷

ברומה לזה ציין רבי משה סופר בעל 'חתם סופר' (תקכ"ג-ת"ר) את חופת הבוקר בתור חופה של התחלה שיש לה המשך בחופה אחרת: 'רבותינו הקדמונים ז"ל... תקנו תחלה החופה, והוא שקורין: 'מאיין' באשכנז, שהיתה תחת השמים לסימן ברכה, והחופה עם ברכותיהם – בבית הכנסת על הבימה'.¹¹⁸

המושג של 'תחלת חופה' ו'סוף חופה' נמצא כבר בגמרא,¹¹⁹ וביאר אותו רבי יום טוב ב"ר אברהם אשכילי הריטב"א (ה' פ'-): 'תחלת חופה, דהיינו בשעת כניסתה לחופה; וסוף חופה, דהיינו תחלת ביאה, שזה לאחר כניסתה לחופה וקודם שתבעל'.¹²⁰ מכאן, שהחופה לשם נישואין היא תהליך הבנוי על כמה שלבים. החופה שבאמצעותה נכנסת האשה לרשות הבעל, אינה פעולה בודדת.

על סברה זו מורים דברי רבי אהרן מלונגל בעל 'ארחות חיים' (ה' ס'-), בביאור מנהג נרבונה לעשות חופה ראשונה בבית האירוסין וחופה שניה בבית נשואין: 'זאף על גב דהדר מכניסין לחופה בבית הנשואין, מכל מקום בבית האירוסין **אתחלתא דמלתא הוא וכחופה דמי**, ולכך נהגו לשום סודר על ראש החתן והכלה, כמו שכתבנו, וזו היא החופה'.¹²¹

יש כאן איפוא חופה אחר חופה, מדוע כפלו קדמונינו את החופה ולא הסתפקו באחת בלבד? אחר הכללים הידועים במקרא ובחז"ל הוא כי 'כל כפל – לחזק הענין'.¹²² כבר העירו רבותינו כי 'בדבור חזק וכפול אדם מתעורר'.¹²³ מסיבה זו אנו

114. דרישה, אה"ע, ס' סיה ס"ק א'.

115. מגילה כט ע"א, ד"ה להכנסת.

116. דרישה, ויד, ס' שס"א ס"ק א'.

117. שם, ס' שמ"ב ס"ק א'.

118. שרית חתי"ס, אה"ע ח"א, ס' צ"ח.

119. כתובות נו ע"א.

120. חידושי הריטב"א, שם.

121. ר"א מלונגל, ארחות חיים, ח"ב, ברלין תרס"ב, עמ' 67; ספר כל בו, ס' ע"ה.

122. רד"ק יהושע ה, יז.

123. רי"מ המאירי, בית הבחירה עמ"ס שבתות כה ע"א.

מוצאים רבות את "כפל האמירה בכתוב לחזק"¹²⁴ ואף בדברי הנביאים מצוי "טעם כפול, כדרך כל הנבואות, לחזק"¹²⁵ והוא אשר "מצאו בעלי הלשון, שדרך הרבה מקראות לכפול תיבות לנחץ ולחזק"¹²⁶

רבי דוד קמחי הרד"ק (ד' תתק"ך-ד' תתקצ"ה) העיר בעשרות פסוקים במקרא על כפל הלשונות, כמו "מה שכפל פעמים 'בדמיך חי'"¹²⁷ — לחזק את לבה שלא תירא, כי בן מנהג המקרא לכפול הדברים לחזק הענין"¹²⁸ וכן "יעשה שלום לי, שלום יעשה לי"¹²⁹ בא "הכפל, לחזק השלום, שלא תהיה עוד מלחמה"¹³⁰

לכפל הדיבור יש לעתים תוקף של שבועה, כפי שציין רבי יהודה ליווא ב"ד בצלאל המהר"ל מפראג (-ש"ט): "כפל הדבר, הוא לחזק הדבר שיהיה כך... ולפיכך כל כפל לשון הוא שבועה. ובמסכת שבועות¹³¹ אמרינן: 'לאו לאו' שבועה הוא... שכפל לשון הוא שבועה"¹³²

בקיום מצוות מצינו שכופלים בהם את הענין ליתר חזק וליתר שאת, כפי שהוכיח רבי אלעזר אזכרי בעל 'ספר חרדים' (-ש"ס) מקצירת העומר: "אמרו ז"ל:¹³³ 'מגל זו, מגל זו, מגל זו' — שלש פעמים שהיו אומרים במצות העומר, כדי לחזק"¹³⁴ את תפילותינו ובקשותינו אנו כופלים כדי לחזקן, כפי שציין רבי שלמה בן אדרת הרשב"א (-ה' ע"ו): "אנו מבקשים מאתו יתברך, שיהיה זה בימינו, ובחינו, וכחי דכל בית ישראל, בחיכון וביומיכון, כפל לשון בשתי לשונות לחזק הענין"¹³⁵

הן בדיבור והן במעש, הכפילות מחזקת, כפי המשל הירוע שהביא רבינו יונה מגירונדי (-ה' כ"ד), "מחוט של משי, שהוא גרפה וחלוש, וכאשר יכפלו אותו כפלים רבים — יעשה עבות חזקה"¹³⁶ הוא המשל שהיה גם בפי רבי נסים ב"ד ראובן גירונדי הר"ן (-ק"ם): "הדבר היותר קל שבעולם, משיכפל הרבה פעמים — נעשה חזק ביותר, כאשר נראה בחוט אחד של פשתן, שאם נכפילוהו פעמים הרבה — יהיו כפלו חזקים

124. רבינו בחיי עה"ת בראשית לא, כט.

125. אבן עזרא דברים לב, ב.

126. רמב"ן שמות ד, ט.

127. יחזקאל טז, ה.

128. רד"ק שם.

129. ישעיהו כז, ה.

130. רד"ק שם.

131. שבועות לו ע"א.

132. מהר"ל, גור אריה, בראשית ח, כ. וכן שם דברים יא, יד: "בלשון בני אדם כאשר יכפיל

לשונו הוא לחזק הענין. ולפיכך דרשינן לחזק הענין, כמו שדרשינן [בי"מ לא ע"א] 'השב תשיב', אין לי אלא פעם אחד, מאה פעמים מנין, שאם החזירה וברחה מנין שצריך להחזירה? והוה חזק למצוה, לכך דרשינן 'השב תשיב'.

133. מנחות טז ע"א.

134. ספר חרדים, פרק ע"ד.

135. שו"ת הרשב"א, ח"ה, סי' נ"ד.

136. שערי תשובה, שער א', אות ל"ח.

יותר מחוט ברזל אחד.¹³⁷ רבי משה ב"ר מימון הרמב"ם (ר' תתצ"ה-תתקס"ה) הדגיש מאוד את ההשפעה על נפש האדם בחזרו שוב ושוב על מעשה חיובי:

המעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה, אבל לפי רוב מספר המעשים, והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות, ועם זה יגיע קנין חזק לא כשיעשה אדם פעל אחד גדול מפעולות הטובות, כי בזה לבדו לא יגיע לו קנין חזק.

המשל בו, כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד ולאיש אחד לא יתן כלום, לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים, ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות. מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים – והגיע לו קנין חזק; וזה, פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעל טוב, ואחר כך פסקה ממנו... וזה ענין אמרו: '[הכל] לפי רוב המעשה', אבל לא לפי גודל המעשה.¹³⁸

את הציווי של פריה ורביה, כפלה התורה כדי לחזק את ידי מקיימיה, כפי שלימדנו רבי משה ב"ר נחמן הרמב"ן (ר' תתקנ"ד-ה' ל'): "אמר כאן:¹³⁹ 'ואתם', האדם, 'פרו ורבו', ואמר: 'שרצו בארץ ורבו בה', כי יכפול המצוה לחזוק, לומר שיתעסקו בה בכל יכולתם."¹⁴⁰

אף את מעשה הכנסת הכלה לחופה כפלו ושילשו קדמונינו. חופה אחת בבוקר, חופת מיון, חופה שניה במהלך היום, חופת טלית עם קידושין וברכת חתנים, וחופה שלישית לאחריה, בבית היחוד.¹⁴¹ לשלוש חופות אלה בהן נמסרת הכלה לידי החתן, מצא רבי שמשון ב"ר צדוק בעל 'ספר תשב"ץ' (ה' ע'-) רמזים נוספים בפסוקי התורה המתנייחים לנישואין:

מה שאנו נוהגין למסור כלה לחתן ג' פעמים, נגד "כי יקח איש אשה ובא אליה ושנאה",¹⁴² ו"כי יקח איש אשה ובעלה",¹⁴³ ו"כי יקח איש אשה חדשה",¹⁴⁴ רמז ג' מסירות.¹⁴⁵

137. דרשות הר"ן, הדרוש העשירי.

138. פיה"מ לרמב"ם, אבות פ"ג מט"ו.

139. בראשית ט, ז.

140. רמב"ן עה"ת, שם.

141. על המסירה בבית היחוד כמנהג אשכנז המובהק, עי' ספר מהרי"ל, מהד' מכון ירושלים,

ירושלים תשמ"ט, עמ' תסו; רי"ל קירכום, מנהגות וורמייזא, ירושלים תשמ"ז, עמ' עט; ר"י שמש, מנהגים דק"ק וורמייזא, ח"ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' מא.

142. דברים כב, יג.

143. דברים כד, א.

144. שם, ה.

145. ספר תשב"ץ, ס' תס"ה.

מועד חופת 'מיינ': בהשכמה

חופת הבוקר המקובלת באשכנז, היא חופת 'מיינ', שטיבה המדויק ופרטי מנהגיה מבוארים במקום אחר בארזכה (ועוד חזון למועד בעזה"ת). אל מקום עריכת חופת 'מיינ' הובלו החתן מביתו והכלה מבית אביה בתהלוכה שהחלה בשחר יום החתונה. הולכה זו נזכרת בדברי רבי אליעזר מוורמיישא בעל ה'רוקח' (ד' תתקף-תתקצ"ז): "חתן... מוליכין אותו **בהשכמה**"¹⁴⁶ והוא ציין זאת שנית כי "מנהג להוליך הכלה... בעלות השחר"¹⁴⁷.

הכנסת כלה עם שחר היא מנהג קדומים, שהזכיריהו בעלי התוספות בביאור הברייתא ש"מעבירין את המת מלפני הכלה"¹⁴⁸. לדבריהם מדובר בכך ש"בבקר, כשמוליכין הכלה לבית החתן – מוליכין הכלה תחלה, אם יש מת בעיר"¹⁴⁹.

זכרו של עיתוי זה בא בדבריו של רבי מאיר כהן בעל 'הגהות מיימוניות' (ה' ס'-): "**בהשכמה** כשמוליכין הכלה לבית החתן"¹⁵⁰, וכן בספר המנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג: "נהגו... בבוקר... **קודם תפילה**, להוליך חתן וכלה"¹⁵¹.

על עריכת חופת 'מיינ' בשעה זו העיד רבי ישראל איסרלין בעל 'תרומת הדשן' (ק"ז-ר"ך), כי "נהגים לעשות החופה בשחרית **קודם תפלת יוצר**"¹⁵².

בני הקהילה בה התקיימה חופה יצאו כולם להשתתף בה, למרות השעה המוקדמת. רבי אלעזר זלמן ב"ר יעקב משוטיגווערא מחבר 'ספר מהרי"ל' (קמ"ה-רכ"ה?) מסר על האופן בה הובטחה השתתפותם: "בעלות השחר... היה קורא השמש לבא לבית הכנסת, והיה קורא אגב לבא אל ה'מאן"¹⁵³. בכתב יד אחד של ספר מהרי"ל אף נמסר נוסח הקריאה של השמש: "תקומו למיינ"¹⁵⁴.

מנהג קריאת השמש בשעת בוקר מוקדמת זו לבוא אל מעמד עריכת חופת 'מיינ', נזכר כעבוד כמה דורות בדברי רבי יהודא ליווא קירכום בעל 'מנהגות וורמייזא' (ש"צ"ב): "בהשכמה דופקים לבית הכנסת, וקורא השמש אגב זו לבוא אל ה'מיינ'"¹⁵⁵.

תיאור מפורט יותר מופיע בחיבורו של בן עירו רבי יוסף יופא שמש בעל 'מנהגים דק"ק וורמיישא' (ש"ס"ד-ת"ח): "יום החופה שחרית... דופק השמש לבית הכנסת... השמש קורא בעת דופקו, בקול רם: 'צו דער מאיין! צו דער מאיין!'. וקורא כן שתי פעמים, בכל פעם שקורא"¹⁵⁶.

146. ספר הרוקח, סי' שניב.

147. שם, שניג.

148. כתובות יז ע"א.

149. תוס' שם ד"ה מעבירין.

150. הגהות מיימוניות, ה' אבל פ"ד אות ב'.

151. ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, ניו יורק תפרח"י, עמ' 83.

152. לקט יושר, אריח, עמ' 28.

153. ספר מהרי"ל, מהד' מכון ירושלים, תשמ"ט, עמ' תסד.

154. שם, שינויי נוסחאות, אות א'.

155. רי"ל קירכום, מנהגות וורמייזא, ירושלים תשמ"ח, עמ' עו.

156. מנהגים דק"ק וורמיישא לר"י שמש, חיב, ירושלים תשנ"ב, סי' רל"א, עמ' כ-כא.

היות ולקול קריאת השמש התעוררו כל בני הקהילה, לא נמצא מי שייעדר מהולכת החתן והכלה. אב"ד וורמיישא רבי יאיר חיים בכרך בעל 'זות יאיר' (שצ"ח-תס"ב), מוכיר בדבריו את השתתפות "כל העם" כהולכת "חתן וכלה, בבוקר יום חתונה"¹⁵⁷.

בספר הוופיע בפראנקפורט בשנת תר"ך מופיעה גם כן ידיעה על המנהג "להוליך את החתן והכלה בבוקר יום הנשואין – אחר ששמש בית הכנסת הזמין את הציבור על ידי קריאה פומבית: 'צו מאאן! צו מאאן!'"¹⁵⁸.

קריאה זו נעשתה בצורה דומה בקהילות נוספות. בקובץ המנהגים של קהילת אמשטרדם נקבע: "דער שמש מוז רופן אין שול: 'צו מאן!', וזען דיא חתונה בבית הכנסת הגדולה איז" (השמש צריך להכריז בבית הכנסת: 'אל המאן!', כשהחתונה בבית הכנסת הגדול)¹⁵⁹.

רפיון בהשכמת הציבור בחופת 'מיינ', היה לעתים בקהילות הכפריות. רבי אלחנן הנלה קירכהאן בספרו 'שמחת הנפש' הוופיע בשנת תפ"ז, התאונן על מקצת בני ישובים המפליגים בחגיגות בלילה שקודם החופה עד קרוב לאור הבוקר, 'דריבר פאר ניין אויער קאן מן ניט קומן פירין צום 'מאן'" (לכן לפני השעה תשע אינם יכולים לבוא להולכה אל המאן)¹⁶⁰.

הקריאה לבוא להשתתף בחופת 'מיינ', בטלה יחד עם הקריאה היומית של השמש לבוא לתפילת שחרית, בתקופת האמאנאציפאציה, עת קרו חומות הגיטו ונתפורו מגורי היהודים ברחובות בתי הגוים ברחבי הערים בהם ישבו.

במשך מאות רבות בשנים נהגו בקהילות אשכנז להטריח את כל בני המקום ליצאת עם שחר אל מעמד זה של הכנסת כלה. על מה ולמה השכם בבוקר קודם התפילה?

שאלה זו ניסרה בחלל קהילות אשכנז. העלה אותה במלוא חריפותה רבי יוסף יוזפא שמש, והוא אף הביא לה מענה שהיה ידוע לו מן השמועה:

יש לבעל דין לחלוק ולומר: למה זה ועל מה זה? הלא אין אומרין שום

157. מקור חיים (בכרך), קיצור הלכות, סי' קע"א סעיף ה'.

A. Tendlau, Sprichwoerter und Redensarten deutsch juedischer Vorzeit, Frankfurt

am Main 1860, Nr. 590.

159. סדר הנהגת בית הכנסת דקיק אמשטרדם, סי' א'. הופיע לראשונה בשנת תע"ז ושוב בשנת תקי"ט ובשלישית בשנת תקל"ו. גם במקומות בהם לא נהגו לערוך חופת 'מיינ', השתמשו בהכרזה של שמש הקהילה בכרי להזמין את תושבי העיר לשמחת חתן וכלה, כמו למשל בקהילת מאטסרדורף: 'בשעה 11 עבר השמש ברחובות וקרא בקול גדול: כל הציבור מתבקש לבוא אל הבערעקען'. ראה: M. Grünwald, 'Mattersdorf', Jahrbuch fuer Juedische Volkskunde, 1924/25, Berlin/Wien 1925, pp. 458-459. הוזהו שם עמ' 438. וראה עוד ריי טויסיג, בית ישראל השלם, ת"ח, ירושלים תשמ"א. עמ' שא-שב.

160. שמחת הנפש, ח"ב, פיורדא תפ"ז, דף יז ע"ב.

שיר או שבח וגם אין אוכלין שם, אם כן לשמחה זו מה זו עושה? ועוד למה בשחרית וכל העם מקצה עומדים ממתותיהן ובאים 'צו דער מיין', מה טורח זו ומה שברה, הלא עוד היום גדול לעשותה באמצע היום ולא היו צריכין לטרוח כל הקהל אנשים ונשים בכדי?...

בכן אודיע מה ששמעתי ישר ונאה על מנהג זה, אשר יש בו טעם וריח טוב ומטיב, כי דבר ידוע שאמרו ז"ל: "כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות וכו'",¹⁶¹ והנה כולנו נהנין מסעודת חתן, הלא כל ישראל שבקהילה, אנשים והנשים באים ליל כניסת שבת 'צו דער שפינהולץ',¹⁶² שהיא סעודה ראשונה שנעשה בשביל החתן והכלה, וכולם נהנים, זה שותה כוס של יין ומי שאינו שותה הלא כל אחד שבא נותנים עוגה אחת ושתיים 'לעקיף' כנהוג. ומחוייבין כולם לשמח חתן וכלה, על כן קוראים 'צו דער מייאן', ועושין כל כך שמחות, כדי שלא אחד מהם עובר בה' קולות...

ובזה מתורץ מה שקורין שחרית 'צו דער מייאן', לפי שכולם בביתם, מה שאין כן באמצע היום, זה פונה למשא מתן וזה אין לו פנאי משום דבר אחר מה שיהיה, וזה עוסק במלאכתו ואינו מבטלו בעבור כן, על כן קוראים בשחרית 'צור דער מייאן', ועושין שמחת ה"ל, כדי שלא יהיה אחד מהם אפילו שעובר בה' קולות כנ"ל.¹⁶³

נימוק הלכתי כבד-משקל להשכמת חופת 'מיין' נמצא כבר ב'ספר האסופות' שחובר בבית מדרשם של חכמי אשכנז הראשונים: "מה שמשכימין להכניס כלה לחופה, וגם עושים כן במצות מילה, משום דכתיב:¹⁶⁴ 'וישכם אברהם בבוקר', וגו', דריוזין מקדימין למצות."¹⁶⁵

'זריוין' היא הגדרה לעובדי ה' שמחמת חיבתם למצוות מתאמצים להקדים את קיומן, בכל המצוות שחובן בזמן מסוים ולא קבעה התורה שעה מיוחדת לקיומן. אותם 'זריוין' מודרנים במצות מילה, אך גם במצוות אחרות, כפי הדוגמא שהביאו בעלי התוספות מעבודת הכהנים בבית המקדש, שהם 'זריוין מקדימין למצות... דתמיד של שחר זמנו עד ארבע שעות,¹⁶⁶ ואפילו הכי היו מקדימין בהאיר המזרח,¹⁶⁷ דהיינו מתחילת זמן שקבעה לו תורה."¹⁶⁸

והעיר רבי יעקב בן הרא"ש בעל הטורים (ה' כ"ט-ק"ג), כי אף ש"כל היום כשר

161. ברכת ו ע"ב.

162. שבת שלפני הנישואין.

163. מנהגים דק"ק וורמיישא לר"י שמש, ח"ב, תשנ"ב, עמ' רנב-רנג.

164. בראשית כב, ג.

165. ספר האסופות, הלכות אירוסין ונישואין, נרפס ע"י רשיא שטרן, סדר ארוסין ונישואין

לרבותינו הראשונים, בני ברק תש"נ, עמ' לה.

166. עדויות פ"ו מ"א.

167. יומא כח ע"א; מנחות ק ע"א.

168. 'תוס' ומוא כ ע"ב ד"ה היבי מקדימין.

לנטילה לולב, שאם לא נטלו שחרית יטלנו ערבית, ומכל מקום זריזין מקדימין למצות ונטלין אותו בבוקר.¹⁶⁹

בגמרא מבואר כי מחמת הכלל של 'זריזין מקדימין למצות' קבעו חכמים לקרוא את ההלל בשחרית ולא במוסף.¹⁷⁰ מכאן שאף במצוות דרבנן כלל זה נוהג. וכן מצינו בהלכות שונות, כגון ברכת החמה,¹⁷¹ כפי שסיכם רבי שלמה גאנצפריד בעל 'קצור שולחן ערוך' (תקס"ד-תרמ"ו): "לכתחלה יש לברך בבוקר מיד בהנץ החמה, משום ד'זריזין מקדימין למצות'. וטוב אם אפשר לברך באסיפת עם, משום ד'ברוב עם הדרת מלך'.¹⁷² ויש להכריז ביום שלפניו, למען ידעו להתאסף. אם אי אפשר להתאסף תיכף בבוקר, אל יתאחרו בשביל זה, אלא כל אחד יברך מיד כשרואה זריחת השמש, כי ענין 'זריזין מקדימין' דחי ענין 'ברוב עם'.¹⁷³

מצווה נוספת אותה מקדימים לקיים נזכרת ב'ספר האסופות', לצד ההשכמה לחופת 'מיינ': "מה שמשבימין להכניס כלה לחופה, וגם עושים כן במצות מילה, משום דכתיב:¹⁷⁴ 'וישכם אברהם בבוקר', וגו', דזריזין מקדימין למצות".¹⁷⁵

ההשוואה לברית מילה מתייחסת לדברי הברייתא: "כל היום כולו כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות, שנאמר:¹⁷⁶ 'וישכם אברהם בבקר'.¹⁷⁷ משמעות הדבר היא כהסברו של רבי שמעון ב"ר צמח דוראן הרשב"ץ (ק"ך-ר"ד): "אפילו כשנעשית בשמיני והיא כשרה כל היום, הזוהרה התורה שתעשה בבקר... ד'זריזין מקדימין למצות', ושיהיה העושה אותה זריז ונשכר, וזה שאפילו נעשית באותו יום, ואיחר אותה עד לערב, אינו מהזריזים".¹⁷⁸

והנה, ברית מילה, שממנה הקישו רבותינו לחופת 'מיינ' נעשית בימי חול בסוף תפילת שחרית, והדעת נותנת, שחופת 'מיינ' תהא גם אחר התפילה: "דיו לבא מן הזין להיות כגדון", מה ברית מילה אחר שחרית אף חופת 'מיינ' אחר שחרית.

אכן יש תשובה ידועה של כמה מגדולי החכמים במתיבתא דרומי ואשכנז הקדומה, לגבי עריכת ברית מילה לפני גמר התפילה בראש השנה, ממנה עולה שראוי היה להקדים את ברית המילה אף לפני גמר התפילה: "מנהג כשר הוא להיות המילה סניף לקריאת התורה ולתקיעת שופר, ועוד מצוה הוא להקדימו בבקר משום 'זריזין

169. טור אריח סי' תרנ"ב.

170. ראש השנה לב ע"ב.

171. עיי' מגיא סי' רכ"ט ס"ק ה' ועוד אחרונים שם; חיי אדם, כלל ס"ג סעיף ה'.

172. משלי יד, כח.

173. קיצור שולחן ערוך, סי' ס' סעיף ז'.

174. בראשית כב, ג.

175. ספר האסופות, הלכות אירוסין ונשואין, נדפס עיי' רש"א שטרן, סדר ארוסין ונשואין

לרבותינו הראשונים, בני ברק תשי"ג, עמ' לה.

176. בראשית כב, ג.

177. פסחים ד ע"א.

178. שרית תשי"ז, ח"ג, סי' ח'.

מקדימין למצות, ואין נכון לאחרה עד גמר כל התפילה. ואם כי בימים אחרים של כל ימות השנה ממתנינים עד אחר גמר כל התפילה, משום שיתקבצו כל העם לשמוע הברכה, אבל בראש השנה, שכל ישראל הם בבתי כנסיות אין נכון לאחרה.¹⁷⁹

מהוראה זו של גדולי הראשונים, נראה שאילו כל העם היה מתקבץ לשמוע הברכה של מילה קודם התפילה, לא היו מאחרים אותה עד סופה. לעומת זאת בחופת 'מיינ' היו כל חברי הקהילה משתתפים בה, מחמת קריאתו של השמש, ולכן לא היתה מנויעה לערוך אותה לפני התפילה. הסיבה שלא קרא השמש לבריית מילה לפני התפילה, כדרך שעשה בחופה, נעוצה אולי בשכיחותה. ברית מילה מצויה יותר מנישואין, ולא רצו להטריח את הציבור להשכים קום בכל פעם שנולד זכר.

נהגו בכל הדורות באשכנז לעשות את חופת 'מיינ' לפני תפילת שחרית, למרות ההלכה הידועה ש'אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל'.¹⁸⁰ ולא נשמע מי שיפקפק על כך, זאת כפי הנראה משום שהיא נחשבת לחפצי שמים, כמבואר במסכת שבת: "משדכין על התינוקות ליארס בשבת... אמר קרא:¹⁸¹ 'ממצוא חפצך ודבר דבר', חפצך – אסורים, חפצי שמים – מותרין".¹⁸² ועוד שנינו לגבי שבת: "מחשוכין על התחום לפקח על עסקי כלה",¹⁸³ ופירש רש"י: "על עסקי כלה... דחפצי שמים הן".¹⁸⁴ הרי לנו שעסקי נישואין נחשבים לחפצי שמים.

גם לא חששו רבותינו להקדמת החופה לתפילה מדין 'תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם'.¹⁸⁵ משום שלא הוכרע בגמרא במקרה של 'תדיר ומקודש' מי מהם עדיף, ובמצב זה 'הברירה בידו להקדים איזה שרצה'.¹⁸⁶

יתירה מזו, בגמרא מובא מעשהו הקבוע של אחד התנאים לפני התפילה: "רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, אמר, דכתיב:¹⁸⁷ 'אני בצדק אחזו פניך'.¹⁸⁸ מעשה חסד שכזה נחשב להכנה נאותה לתפילה, והובא להלכה בשולחן ערוך: "טוב ליתן צדקה קודם תפילה".¹⁸⁹

על כך הוסיף רבי יצחק לוריא האריז"ל (רצ"ד-של"ב) את ההוראה הבאה: "קודם שהאדם יסדר תפילתו בבית הכנסת... צריך שיקבל עליו מצות ז'אהבת לרעך

179. תשובות רש"י, סי' מ"א.

180. ברכות יד ע"א; שריע אויח סי' פ"ט סעיף ג'.

181. ישעיהו נח, יג.

182. שבת ק"ג ע"א.

183. שם ע"ב.

184. רש"י שם ד"ה על עסקי.

185. זבחים ע"א ע"א.

186. שו"ת רעק"א, ח"א, סי' ט' ד"ה וגיל ההכרעה.

187. תהלים יז, טו.

188. בבא בתרא י ע"א.

189. שריע אויח סי' צ"ב סעיף ו'.

כמוך,¹⁹⁰ ויכוין לאהוב כל אחד מבני ישראל כנפשו, כי על ידי זה תעלה תפילתו כלולה מכל תפילות ישראל ותוכל לעלות למעלה ולעשות פריה.¹⁹¹

הכנסת כלה היא לא רק קבלה בפה או בלב של 'זאהבת לרעך כמוך', אלא קיום מצוה זו בגופו, כפי שלימד רבי משה ב"ר מימון הרמב"ם (ד' תתצ"ה-תתקס"ה): 'מצות עשה של דבריהם... להכניס הכלה... וכן לשמח הכלה והחתן... ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל 'זאהבת לרעך כמוך'.¹⁹²

רבוחינו חסידי אשכנז שמעשיהם היו מבוססים גם על רמז וסוד, מצאו להשכמה של חופת 'מיין' אסמכתא ממתן תורה. כך גילה רבי אליעזר מורמיישא בעל ה'רוקח' (ד' תתק"ך-תתקצ"ז): 'מנהג ההולך הכלה... כעלות השחר... וקרא אסמכתא:¹⁹³ 'זיהי ביום השלישי בהיות הבקר'.¹⁹⁴ פסוק זה המתאר את מעמד הר סיני הובא כאסמכתא לחופה, שכן עניני נישואין דרך כלל נלמדים ממתן תורה, כפי שהסביר רבי שמשון ב"ר צדוק בעל 'ספר תשב"ץ' (ה' ע' -): 'נקוט האי כללא בידך, כל המנהגים של חתן וכלה אנו למדין ממתן תורה, שה' היה מראה עצמו כחתן נגד כלה, שהם ישראל'.¹⁹⁵

ה'רוקח' ציין שם כי 'מוליכין אותו בהשכמה יום ו'. גם בספר האסופות, נאמר כי 'ביום ששי מעלות השחר מוליכין החתן והכלה'.¹⁹⁶ עדות נוספת לכך יש בספר מנהגים רבי מהר"ם מרוטנבורג שעושים כן 'בבוקר ביום ו' קודם תפילה'.¹⁹⁷ וכן מבואר בספר מהרי"ל, שם, שענין זה נעשה 'כעלות השחר ביום הששי'.¹⁹⁸

למה דוקא יום ששי? בדורות ההם, מאז גזירות תתנ"ו, משנתדלדלו קהילות אשכנז ובתרשושו יהודיה, נהגו לערוך נישואין רק בימי ששי, כדי שסעודות הנישואין תתקיימנה בשבת וכך יוכלו לחסוך בהוצאות, כפי שמתואר בספר 'מעשה הגאונים' של חכמי שו"ם הקדמונים, שאת הנישואין 'נוהגין במקומינו... בששי בשבת... שמה מתוך דוחק גדול שהיה שם ברובו של קהל, ולכך הרגילו להזמין חתן בשבת, ועכשיו ברכות והודיות למקים מעפר דל, וכל ויסיף על ברכת עשרם מאה פעמים'.¹⁹⁹ אף לאחר התאוששות הקהילות מבחינה כלכלית, המשיכו במשך דורות רבים, לתוך תקופת האחרונים, את עריכת החופות בימי ששי.²⁰⁰

190. ויקרא יט, יח.

191. מהרי"ח ויטאל, שער הכונות, הקדמה, ד"ה אסור לאדם.

192. רמב"ם ה' אבל פי"ד ה"א.

193. שמות יט, טו.

194. ספר הרוקח, סי' שני"ג.

195. ספר תשב"ץ, סי' תס"ה.

196. ספר האסופות, הלכות אירוסין ונישואין, נדפס ע"י רש"א שטרן, סדר אירוסין ונישואין

לרבוחינו הראשונים, בני ברק תשי"ג, עמ' לה.

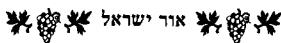
197. ספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, ניו יורק תפרח"י, עמ' 83.

198. ספר מהרי"ל, מהד' מכן ירושלים, תשמ"ט, עמ' תסד.

199. מעשה הגאונים, ברלין תר"ע, עמ' 55.

200. ראה מה שכתבתי בספר המנהגים דיקי וורמיישא לר"י שמש, חיב, ירושלים תשנ"ב.

סי' רכ"ט הע' ו.



אחת הסיבות שהמשיכו לערוך חתונות בערבי שבתות, היא הרצון לזכות בסימן הטוב והמזל הטוב של כוכב נוגה השולט בעת ההיא זו, כפי שהסביר ה'רוקח': 'מנהג להוליך הכלה יום ו' כעלות השחר, כי טוב הוא כי אז נכנס מזל נוגה'.²⁰¹ מזל נוגה, השולט ביום ששי, הוא מארבעה כוכבי הלכת המחייבים את כל הטיבות וההצלחות המתחדשות בעולם הזה.²⁰²

סיכום

המנהג לערוך שתי חופות ביום הנישואין שורשו במנהגי החופה שנהגו בהם רבותינו הגאונים. בישיבות בכל בתקופת הגאונים נהגו להכניס את החתן והכלה בבוקר יום החתונה לחופה ולברך שבע ברכות, וכן שנית בערב, בעת חופת טלית. מנהג זה שמתואר בתשובה שיצאה מבית המדרש של רב שר שלום גאון בסורא, מסביר כנראה את המובא במסכת סופרים: 'נהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים... על הכוס בעשרה... וכן בערב קודם סעודה'.

מנהג עריכת שתי חופות ביום אחד, עם כפל ברכת חתנים, התקיים באיטליה עד ראשית תקופת האחרונים. באשכנז גם כן נהגו לערוך שתי חופות ביום הנישואין האחת בבוקר והשניה במשך היום, אלא שנמנעו מלברך פעמיים ברכת חתנים בגלל חשש ברכה לבטלה. לדברי רש"י עדיף לברך ברכת חתנים בחופה השניה, חופת טלית, בה הכלה מקבלת את הכתובה. כך אכן נהגו באשכנז. לעומת זאת בנרבונה נהגו לפרוש טלית על ראש בני הזוג בחופה הראשונה, שנערכה בבוקר ולברך ברכת חתנים. ובערב הוכנסו החתן והכלה לחופה פעם נוספת, כנראה לבית חופה, ללא ברכה.

חופה זו של הבוקר, בלא ברכת חתנים, קוימה באשכנז במשך דורי דורות. בעקבות המנהג הותיק באשכנז נטו כמה מהפוסקים בפולין לראות גם במנהגי הנישואין המאוחרים שהתקבלו בארצם מעין המשך לשיטת הקדמונים לערוך שתי חופות. את כיסוי פני הכלה, 'בדעקען' ציינו בתור חופת שחרית, ואת היריעה הפרוסה על גבי כלונסאות ציינו בתור חופת הערבית.

כניסת חתן וכלה בבוקר לחופת 'מיינ' מוגדרת כתחילת כניסה לחופה לשם נישואין, שיש אחריה חופה אחרת. כפלו קדמונינו את החופה ולא הסתפקו באחת בלבד, כי כל כפל נועד לחזק את הענין.

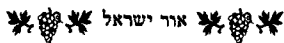
נהגו בקהילות אשכנז להטריח את כל בני המקום לצאת עם שחר אל מעמד זה של הכנסת כלה, כדי להבטיח את השתתפות הציבור כולו, ומשום וריוזין מקדימין למצוות. מעשה חסד עם הזולת, כמו הכנסת כלה שהיא בכלל 'זאהבת לרעך כמוך', נחשב להכנה מעולה לעבורת התפילה.

201. ספר הרוקח, סי' ש"ג.

202. שבת קנו ע"א. ועי' רבי שלמה ב"ר אברהם פניאל, אור עינים, ירושלים תשמ"ג, עמ'

ימות עולם

מחקרים בדברי ימי גדולי ישראל



והנה סביב לשנת תרי"א גזרה מלכות הצר את גזירת הלבוש המפורסמת, ובהשפעת המשכילים כללו בגזירה זו גם סעיף נגד מנהג התגלחת של הנשואות, שהצר אף לא ידע כלל על מנהג נפוץ זה מחמת כיסוי המטפחת, ובעקבות גזירה זו החלה התפשטות הפאה נכרית באירופה [בצורה המונית], (לא כמו שיש הטועים שהפאה באה ממנהגי המשכילים, שהרי נשותיהם גילו שערן לגמרי ולא נצרכו כלל ללבוש פאה נכרית), אלא התפשטות הפאה נכרית באירופה באה [בעיקר] מחמת גזירת המלכות בכל מדינות רוסיה (דהיינו : רוסיה, פולין, ליטא, ועוד) שלא יגלחו הנשים שער ראשם, ומאז החלו הנשים ללכת בגילוי ראש (בחלקן או לגמרי) כי פחדו מבדיקות השוטרים, ודוקא הנשים הצנועות (בתור פתרון לכיסוי הראש) החלו ללבוש פאה נכרית לכיסוי השער, כמבואר ב-ג' מקומות בספרי הגאון המפורסם רבי שלמה קלוגר אב"ד בראד (המוכיר גזירה זו והשלכותיה). בספרו **שו"ת קנאת סופרים** (דף ל"ח – ס' כ"א) כתב בה"ל: ע"ד אשר שאל חז"ל, כאשר ידוע שבמדינותנו גזרו על הנשים "שלא יגלחו" **שערות ראשם** וכו', עכ"ל, ובספרו **ובחרת בחיים** (ס' פ"ו) למו"צ דברדיטשוב שברוסיה, כתב בענין הגזירה שנתחדשה שם **שלא תגלחנה הנשים שערות ראשם**, עיי"ש.

ובספרו **שו"ת שנות חיים** (ס' שט"ז – דף צ' – טור ד') כתב חז"ל: ובפרט **במדינות רוסיה** דהגזירה הוי שם **שילכו הנשים בשערות שלהם נולא יתגלחון** ודאי אסור [בפאה נכרית] וכו'. ובפרט **במדינות רוסיה** דהגזירה שם כן, והרבה הולכין כן מכח הגזירה, א"כ בודאי הרואה יאמר שגם זו כאחת מהם וכו'. ובפרט במדינות רוסיה כיון דהוי הגזירה על כך הוי ערקתא דמסאני, ובודאי אסור לעשות כן, ואף דמתיר שם המלכות לילך מכוסה בפריצילא [– מטפחת], מ"מ הוי שעת הגזירה, כי ידוע שלא ילכו כן, כי הוי כדי ביוון להנשים וילכו בשערותיהן, ומכיון שלא יחשבו אנוסים, רק שיהיה ברצון ויתחייבו יותר, לכך חלילה לילך בפאה אפילו נכרית, רק בפריצילא [מטפחת], אולי ירא ה' וישפוט וימהר גאולתנו, אמנן, עכ"ל הגרש"ק שם³.

3. והראוני צילום מאמר של פרופ' שחקר גזירה זו, ושם כתב שהגזירה החלה באפריל 1851 [– תרי"א] בהטלת איסור לגלח ראש הכלות, וכאוגוסט 1852 [– תרי"ב] פורסם גם גזירת הלבוש ואיסור גידול זקן ופאות, ובשנת 1853 [– תרי"ג] גזרו השלטונות שהכלה תקרא לבדיקה כמשטרה, והיו בנות ישראל מערימות ושולחות בתולות במקומם, ובשנת 1862 [– תרכ"ב] צוה הצר להחמיר בכל הדרכים, כי ראו חורשא שאין היהודים נשמעים, ומסריכים להתבולל, ומאז היו השוטרים בודקים ראשי הנשים בכל מקום.

ימות עולם

מקום בו בנינו ימינו נולדו ישראל

הרב ש. זאב

בני ברק

תולדות מנהג התגלחת לנשים נשואות [אשכנזיות]

רבים וטובים רוצים לדעת היכן נהג מנהג הנשים הנשואות לגלח שערות הראש, ומי הנהיגו. והנה כפי הנראה הונהג ע"י רבותינו הפוסקים האחרונים ככל מדינות אירופה, שבחלקם היו תחת שלטון הצר הרוסי.

שהרי הגאון הנצי"ב מוואלוז'ין – ליטא בספרו **העמק שאלה** (על השאילתות חלק יקרא – שאילתא צ"ו – עמוד קע"ד – טור ב') כותב "בזמן הפוסקים האחרונים ז"ל הנהיגו הנשים לגלח שערן" (ועיי"ש שכותב שלדעתו הסיבה לתקנה רבותינו היתה מניעת חשש סחיטה בשבת).

ועי' בספר **עמוד אש** [תולדות ותקנות הגאון מהרי"ל דיסקין מבריסק דליטא, ובסוף ימיו בירושלים (פרק י"ב – אות ל"ו – עמוד קפ"ט)] שכתב כי המהרי"ל דיסקין הורה שהנשים חייבות לגלח שערות ראשן, ולא די בכיסוי ראש, ואומרים בשמו כי שיעור השערות שצריכות לגלח הוא כדי נטילת הזוג (עי' נדרים נ"א). דהיינו כיון שצמחו בגודל כזה יש להעבירן, עיי"ש. ושם בהג"ה הביא מעשה שהגאון מרן רבי יוסף חיים זוננפלד התקין בכלל שומרי החומות בירושלים תקנה השוללת את תמיכת החלוקה מאותן הנשים שאינן מגלחות, אחדים מבני הכולל באו אליו בטענה על היותו מחמיר בדינו כ"כ, וכשהוא סיפר זאת לרבינו (המהרי"ל דיסקין) נענה רבינו לאמר: מה היה אילו היה כתוב מפורש בבאר היטב שהנשים חייבות להעביר שערות ראשן בתגלחת, כלום לא היו שומעים לו, ולא תהא הוראת פי שונה, עיי"ש².

וכן ברוסיא היה המנהג כן, שהרי בספר **ליקוטי הלכות** (מתורתו של מהרי"ג מברסלב, שנכתב ע"י תלמידו ר' נתן, חלק ו' – אה"ע – הלכות קידושין – סוף הלכה א') כתב וז"ל: וזהו שקולעין שערות הכלה ואחר כך **קוצצין** אותם בעת הנשואין **קודם החופה**, בבחינת שקלעה להזהר בחי' שערות קלועים כמבואר שם, ועל כן מתחילה הלכות הלבנות פרועות ראש [וכו'], ועל כן פורעין השערות כדי שיגמרו להוציא כל המתרות, ואחר כך **קוצצין אותן** – לגמרי, כי אז הוא מפלתם, בבחינת ואת נפש אויבך יקלענה וכו', ואחר כך צריכה לילך תמיד בכיסוי הראש, כי אח"כ אסור ליתן להם יניקה ח"ו.. עכ"ל.

וכן היה נהוג בגליצ'יא, כמבואר בספר **החיים** (להגאון רבי שלמה קלוגר מבראד, ארי"ח סי' רס"ג) שכתב וז"ל: נשאלתי בדין בלה "שקודם חופתה גוזזין שערות ראשה

1. וכספתי הביאו כמה מאמרים מהזוה"ק שאין להשאיר השערות שגדלו שלא בטוהרה, וכיון שלפי המבואר בניור ליט. שהשערות צומחות מצד עיקרן לפיו צריכין לגלח עד עיקרן.

2. ועי' בירושלמי פסחים כ"ו. שכתב דכשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג.

וקליעות שלה, ואירע דהיה לה נישואין בערב שבת, והדליקה הכלה נרות של שבת קודם החופה, אם מותר אחר כך לגזו שער ראשה, או לא, עכ"ל.

והגאון המקובל רבי עקיבא פרוש [מצאצאי תלמידי הגר"א] בקונטרסו **קדושת ישראל** (עמוד ב' – טור ב') כתב בזה"ל: על כל פנים זה **קבלנו וראינו שבכל העולם היה מנהג לגלח כל השער וכל שכן פה עיה"ק ת"ו**, וטעמם ונימוקם עמם, כיון דקיי"ל דאפילו אלו שמחוץ לצמתן היו ערוה מוכרחים לגלח אותן, דבלא זה **בודאי יהיו בגלוי** כיון שהם מחוץ לצמתן, וגרע משער שלמעלה בראש דנקל לכסות אותן, עכ"ל.

ובספר **בטוב ירושלים** (להגה"צ רב"צ **יאדלער** ברי"ז מיאדל שבליטא, עמד נ"ה) כתב וז"ל: בא וראה עד היכן הגיעה הריסת הקדושה בישראל, וכל כך למה, על שביטלו הסייגים והגדרים הראשונים, עוד בדורינו זה הייתה מוטלת **חובה** על האשה, שמיד למחרת יום החופה תגלח שער ראשה, ותנאי קודם למעשה היו מתנים אז בירושלים, שמיד ממחרת הנשואין תגלח הכלה כל שער ראשה, **כפי המנהג המקובל מאבותינו הקדושים** וכו', עד שבאו החדשים והעמידו דבריהם על דין תורה, ואמרו די להם לנשים בכיסוי השערות, ואין צורך לגלחן, מה היה לבסוף, שהתחילו לגלות משערותיהן מעט מן הצדדים, בפניהם וכו', ובודאי שעוברין בזה על דת יהודית וכו', עכ"ל.

ובשו"ת מהר"י שטייף (סי' מ"ח) הביא שמתשובות חת"ם סופר וגדולי האחרונים משמע שכבר בזמנם היה המנהג כן, וז"ל: אמנם בעיקר המנהג לא אדע אם היא מתקנת ד' ארצות כמש"כ מעלת כבודו, אבל מצינו בתשובות גדולי האחרונים שכבר בזמנם היה כן המנהג שבנות ישראל הכשרות וההרדות תחכו שערם, כי אי אפשר ליוהר שלא לגלות שיערה כלל, וגם משום... שלא יצאו השערות לחוץ... ועי' תשובות חת"ם סופר א"ח סי' ל"ז שציון לזוהר הקדוש פרשת נשא איך החמיר על חוט שער שגורם ח"ו עניות וצרות ומגדלת בנים רעים, ועי' תשובות חת"ם סופר י"ד סי' קצ"ה... ועל כן אין לשנות, עכ"ל.

ובשו"ת מהרי"ץ (דושינסקי, ח"א – סי' קכ"ז) כתב וז"ל: וכן הוא במנהג זה [דגילוח] דנתפשט הדבר **בכל גלילות בני אשכנז מסוף העולם עד סופו בכל מקום שנמנזרו וכו'**, ובפולין החמירו עוד הנשים להקיף ראשן (בתערך] **שלא ישאר שום שער**, וכו', עכ"ל. ומנהג פולין זה נזכר בשדה חמד, ובדרכי תשובה (י"ד – סי' קפ"ב – סי' י"ב) שמקיפות בתער לצניעות, כדי שלא יצא אף מקצת שערן חוץ לצמתן, (ועיין בספר **יד הקטנה** (דף רע"ח – סי' פ"א) שכתב שאין שום איסור בתגלחת הראש לאשה נשואה, כי אינו גלוי כאיש, ואף בתער אינו רואה איסור, אלא הכל במנהג המקום, ורק לבתולות שהולכות בגילוי – אסור, עיי"ש).

ועוד כתב **בדרכי תשובה** (י"ד סי' קצ"ח – סוף סי' קצ"א) וז"ל: אבל אצלינו בני אשכנז **קבלנו באיסור שלא להניחם רק לספרין**, וכמו שכתב המגן אברהם בסי' ע"ה – סי' ד' שמחמירין כדברי הזוהר הקדוש וכו', וכיון שזוהו מן הנמנעות ליוהר בביתו שלא לגלותן, על כן החמירו לספרין, **וכל שאינה מספרת לפרוצה תיחשב**, וכמו שכתבו הרבה גדולים בתשובותיהם כנודע באחרונים, עכ"ל.

הנהגה סביב לשנת תרי"א גזרה מלכות הצר את גזירת הלבוש המפורסמת, ובהשפעת המשכילים כללו בגזירה זו גם סעיף נגד מנהג התגלחת של הנשואות, שהצר אף לא ידע כלל על מנהג נפוץ זה מחמת כיסוי המטפחת, ובעקבות גזירה זו החלה התפשטות הפאה נכרית באירופה [בצורה המונית], (לא כמו שיש הטועים שהפאה באה ממנהגי המשכילים, שהרי נשותיהם גילו שערן לגמרי ולא נצרכו כלל ללבוש פאה נכרית), אלא התפשטות הפאה נכרית באירופה באה [בעיקר] מחמת גזירת המלכות בכל מדינות רוסיה (דהיינו : רוסיה, פולין, ליטא, ועוד) שלא יגלחו הנשים שער ראשם, ומאז החלו הנשים ללכת בגילוי ראש (בחלקן או לגמרי) כי פחדו מבידיקות השוטרים, ודוקא הנשים הצנועות [בתור פתרון לכיסוי הראש] החלו ללבוש פאה נכרית לכיסוי השער, כמבואר ב-ג' מקומות בספרי הגאון המפורסם רבי שלמה קלוגר אב"ד בראד (המוכיר גזירה זו והשלכותיה), בספרו **שו"ת קנאת סופרים** (דף ל"ח – ס' כ"א) כתב בהז'ל: ע"ד אשר שאל חז"ל, באשר ידוע שבמדינותנו גורו על הנשים **"שלא יגלחו" שערות ראשם** וכו', עכ"ל, ובספרו **ובחרת בחיים** (ס' פ"ו) למו"צ דברייטשוב שברוסיה, כותב בענין הגזירה שנתחדשה שם **שלא תגלחנה הנשים שערות ראשם**, עיי"ש.

ובספרו **שו"ת שנות חיים** (ס' שט"ז – דף צ' – טור ד') כתב חז"ל: ובפרט **במדינות רוסיה** דהגזירה הוי שם **שילכו הנשים בשערות שלהם נולא יתגלחון** ודאי אסור [בפאה נכרית] וכו'.. ובפרט **במדינות רוסיה** דהגזירה שם כן, והרבה הולכין כן מכח הגזירה, א"כ בודאי הרואה יאמר שגם זו כאחת מהם וכו'.. ובפרט במדינות רוסיה כיון דהוי הגזירה על כך הוי ערקתא דמסאני, ובודאי אסור לעשות כן, ואף דמתיר שם המלכות לילך מכוסה בפרציילא [– מטפחת], מ"מ הוי שעת הגזירה, כי ידוע שלא ילכו כן, כי הוי כדי ביוון להנשים וילכו בשערותיהן, ומכיון שלא יחשבו אנוסים, רק שיהיה ברצון ויתחייבו יותר, לכך חלילה לילך בפאה אפילו נכרית, רק בפרציילא [מטפחת], אולי ירא ה' וישפוט וימהר גאולתנו, אמן, עכ"ל הגרש"ק שם³.

3. והראוני צילום מאמר של פרופ' שחקר גזירה זו, ושם כתב שהגזירה החלה כאפריל 1851 -) תרי"א] בהטלת איסור לגלח ראש הכלות, ובאוגוסט 1852 -) תרי"ב] פורסם גם גזירת הלבוש ואיסור גידול זקן ופאות, ובשנת 1853 -) תרי"ג] גזר השלטונות שהכלה תקרא לבדיקה במשטרה, והיו בנות ישראל מערימות ושולחות בתולות במקומם, ובשנת 1862 -) תרכ"ב] צוה הצר להחמיר בכל הדרכים, כי ראו בורשא אין היהודים נשמעים, ומסרבים להתבולל, ומאז היו השוטרים בודקים ראשי הנשים בכל מקום.

כינוס סופרים

מאמרים ומחקרים בעניינים שונים

הרב משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ בישיבת "ראשית חכמה" י-ם ת"ו, מח"ס "מנחת משה"

"תשובה עם תורה" מהני לכל החטאים "בלא יוצא מן הכלל"

וגדר בע"ת כקטן שנולד "וכאלו לא חטא מעיקרא"

פסק הרמב"ם [בפ"ג מה"ת ה"ד] ז"ל: ואל ידמה בע"ת שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאים שעשה. אין הדבר כן אלא הבע"ת אהוב ונחמד הוא לפני הבורא "כאילו לא חטא מעולם". עכ"ל.

אולם הרבינו יונה אבות [פ"ג מט"ז], פליג ע"ז וז"ל: שאע"פ שהעונות נמחלין לבעלי התשובה נמנין אותן תחלה, מיד שגמר מלעשותן ואחרי כן אם יחזור בתשובה מוחלין לו, כדאמרינן במדרש "אינו כמי שלא עשאו, אלא עשאו ונמחלו" שגדול מי שאינו עושה ממי שעושה ומוחלים לו, ומה שאמר אין צדיקים גמורים עומדים במקום שבעלי תשובה עומדים שם, ר"ל שבעלי תשובה יש להם להפרש מן המותר וכו'. עכ"ל. ומקורו בירושלמי סוף יומא דאיתא שם: "וחטאתי נגדי תמיד" שלא יהיו בעיניך כאילו לא עשיתם אלא "כאילו עשיתם ונמחלו" ע"ש.

והנה הכי איתא בשלחי ירושלמי יומא תני עבירות שנתודה ביה"כ שעבר א"צ להתוודות עליהם יום הכיפורים הבא, תני רבי ליעזר ה"ז ורזי ונשכר מ"ט דרבי לזור "וחטאתי נגדי תמיד", מה מקיימין רבנן בטעמא דר' לזור "וחטאתי נגדי תמיד" שלא יהיו בעיניו כאילו לא עשאו אלא כעשאו ונמחלו לו.

והנה הרמב"ם בפ"ב ה"ח מה"ת פסק כר' ליעזר דעבירות שהתודה עליהם ביום הכיפורים זה חוזר ומתודה עליהם ביה"כ הבא, שנאמר: וחטאתי נגדי תמיד, א"כ לית ליה האי קרא למידרש כרבנן "דכאילו עשאו ונמחלו לו", ולכך לשיטתו פסק בפ"ז ה"ד כאילו לא חטא מעולם.

אולם רבינו יונה בס' "שערי תשובה" [ש"ד אות כ"א] כתב וז"ל: ואמרו זכרונם לברכה (יומא פ, ב): עברות שהתודה עליהן ביום הכפורים זה, חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר, שנאמר (תהלים נא, ה): וחטאתי נגדי תמיד. רבי אליעזר בן יעקב אומר: אינו חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר. וכמדרשים הנהירו מאד (מדרש תהלים לב; שמו"ר פנ"ב), שלא יתזר ויתודה עליהן ביום הכפורים אחר, והזהירו על זה משני פנים: האחד וכו' וכו' ע"ש ומה שכתוב (שם): וחטאתי נגדי תמיד, פרשו

1. וצ"ע מהגמ' יומא פו: תשובה מיראה וזנות נעשות לו כשגגות. וכן שם [ע"א] בתשובה מיראה כתיב "וארפא" ופרש"י משמע מכאן ואילך כבעל-מום שנתרפא שמקצת שמו עליו. ומאחבה: פרש"י כאילו תחילת החטא ע"י נערות ושטות ושובבות. והרמב"ם לא חילק וכתב דאירוי בתשובה מאחבה דקא. אולם כבר תמהו על הרמב"ם שלא הזכיר כלל ועיקר חילוקא דבין תשובה מיראה שנעשה לשגגות לתשובה מאחבה. ע"י משי"כ אאדמור"ר בס' "משיב נפש" בהו.

במדרש, שיהו נגד עיניו ונזכרים בלבו, אבל לא יזכרם בפיו. עוד פרושו בו בתלמוד ירושלמי (יומא פ"ח ה"ז), שלא יהו בעיניך כאלו לא עשיתם, אלא כאלו עשיתם ונמחלו. וכבר זכרנו זה בשערי עקרי התשובה. עכ"ל.

ולכאורה דבריו נוטין רפס"ל "דלא יחזור ויתודה", וכן כתב בס' האגור [ה' יוה"כ] בשם "רבינו יונה" שפסק "שלא יחזור ויתודה".

ועי' טור [תר"ז] שהביא מהרי"ץ גיאות "שלא יחזור ויתודה" דפס"ל כרבנן. ודעת הרמב"ם שחזור ומתודה, כראב"י. ועי' במגיה שבמקום "הרי"צ גיאות" הביא דברים אלו מדפוס ספרד מונטובה, וכ"י פריס בשם "רבינו יונה", עי"ש. ועי' פ"י בדברי הירושלמי דקרא "דחטאתי נגדי תמיד" היינו "כאילו חטא ונמחל לו".

ונהג בשו"ע פסק שם ס"ד דעונות שהתודה עליהם ביוה"כ שעבר יכול חזור ולהתודות עליהם. וכתב המג"א ובגמ' קאמר ה"ז משובח שנאמר "חטאתי נגדי תמיד", וכתב בהג' הגר"א דפסיק כראב"י [יומא פו:]. דמשנתו קב ונקי [גיטין פז]. ולפי"ז לית לן להלכה דרשא דירושלמי "דכאילו חטא ונמחל לו", אלא פסיק השו"ע דבע"ת הרי הוא "כקטן שנולד" ונעקר מעשה החטא מעיקרא כנדר.

וכן כתב במסילת ישרים פ"ד: התשובה נתנן לחוטאים בחסד גמור "שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה וכו'" "כששב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר וכו' הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב כעקירת הנדר ומתכפר לו וכו' "שהעון סר מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם למפרע, ויוכל להסיר המעשה מן המציאות".

וכי"כ בס' "שב שמעתתא" בהקדמה (אות ד') מאמר ז"ל "בעל תשובה כקטן שנולד דמי" ועליו נאמר: "ועם 'נברא' יהלל קה". עכ"ל.

וכי"כ הגר"א בס' קול אליהו [פ' ראה אנוכי נותן לפניכם היום] ז"ל: אם יאמר אדם מה תקנה יש לי אם הייתי רשע עד הנה מה אעשה עם העבירות שעשיתי ואין לי תקנה לכן אמר הכתוב "היום" שהבעל תשובה הוא "כקטן שנולד".

ושמעתי שמרן בעל ה"ברכת שמואל" זצ"ל יצא משיחה עם בעל ה"משנה ברורה" ואמר בשמו: "הרבי פסק: שבע"ת כקטן שנולד דמי".

ונהג במס' ר"ה [יו"ח]. מנין לגז"ד שיש עמו שבועה שאינו נקרע, שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה, אמר רבה בזבח ומנחה אינו מתכפר "אבל מתכפר בתורה".

ונהג אע"פ שאמרו במס' יומא [פ"ו]. אבל מי שיש בידו חילול ה', אין כח בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת. כתב בשערי תשובה לר"י [שם ט"ז] דמי"מ תמצא לו כפרה בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה כאשר אמרו חז"ל בגמ' ר"ה י"ח. אם יתכפר עון בית עלי בזבח ומנחה בזבח ומנחה אין מתכפר אבל מתכפר בדברי תורה, כי התורה רפואה לכל מכה, מרפה לשון עץ חיים, עכ"ל.

והנה כבר הבאנו לדברי הירושלמי שלהי מסכת יומא: דלרבנן בעית אינו כמי "שלא עשאו" אלא "עשאו ונמחל לו" שגדול מי שאינו עושה ממי שעושה ומוחלין לו. שנאמר "וחטאתי נגדי תמיד" ור"ל פליג וס"ל דכאילו לא חטא מעולם.

והנה אעפ"כ איתא בירושלמי [ר"ה פ"ד ה"ח] מימרא בלא פלוגתא: בכל הקרבנות כתיב "חטא" ובעצרת אין כתיב חטא א"ל הקב"ה: מכיון שקבלתם עליכם "עול תורה" מעלה אני עליכם "כאילו לא חטאתם מימיכם". עכ"ל. מבואר "דתשובה עם עול תורה חשיב כאילו לא חטא מימיו" וע"י תשובה גרידא חשיב כאילו חטא ונמחל לו.

ונראה גדר הדבר ע"פ מש"כ החפץ חיים בהקדמה לס' לקוטי הלכות זו"ל: ומש"כ על התורה ומתוקים מדבש וגו' כי ידוע כי יש בטבע הדבש כח המתיקות גדול עד שאם יפול בה איוה דבר לחם או בשר וכדומה וישתהא בה שהוי רב במשך הזמן יתהפך הלחם והבשר לדבש גמור. והנה לרוב הפוסקים אפי' אם נפל דבר אסור חוזר להיות היתר גמור, וזהו שאמר הכתוב כי כח המתיקות של תורה הוא גדול יותר מדבש ונפת צופים דהיינו אם אדם שוקד על התורה ומתדבק בה כראוי אפי' אם טבע נפשו היה רע מאד כח התורה מטהרתו ומקדשתו "ונתפך להיות איש אחר ממש" עכ"ל.

ונראה דלכך כתב הירושלמי שאם קיבל "עול תורה" כאילו לא חטא מימיו "דהרי נתפך להיות איש אחר" כלשון הח"ח, ולכך גם על "הה"ש" יזגור דין עם שבועה" תורה מכפרת דיש כאן עסק עם "אדם אחר" שלא היה בשעת העבירה רח"ש.

וזה הפירוש והטעם למש"כ "כתר ראש" אור"ח לרבינו הגר"א [סי' קל"ג] זו"ל: תשובה להנכשל בע"ק כמעט כפשע ר"ל הוא "כשעוסק בתורה א"צ לדאוג כלל" וכזה שאל [הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל] מרבו הגר"א והראה לו בתיקונים ובספרי מוסר המחמירים מאד בענין הזה שצריך לסבול יסורים קשים ומרורים כמות ואין תקנה אלא במיתה ממש, אבל בסוף המאמר בתקוני זוהר נמצא דבר טוב למבין שכתב בתיקון [כ"א כ"ב] אבל אורייתא אורך ימים בימינה כו' פי' שמצלת מן "המיתה", ובשמאלה עושר וכבוד "שמצלת מיסורים קשים כמיתה", והספרי מוסר לא הביאו זאת וכו'. עכ"ל.

וע"י בהגהות אהלי חיים שם שכתב זו"ל: עיין בשליה התיקון שנתן ודקדוקו שם מלשון זוהר זו"ל אלו החסידים המחמירים לומר אין תיקון לחטא הזה ר"ל, כאשר שמעתי מפייהם "הם המרבים פושעים בישראל" ומרחקים מלבא תחת כנפי השכינה אשר בעל העוון ר"ל בשמעו אלה אומר: אין תשובה לחצי דבר וכאשר אבדתי אבדתי כו' ואלו גורמין גלות השכינה ואינם נקראים חסידים כ"א חסרים ועונשם גדול למאד. עכ"ל.

וזהו מש"כ בספרי פ' עקב י"א – כ"ב: נמשלו ד"ת למים מה מעלים את הטמא מטומאתו, כך ד"ת מעלים את האדם מטומאה לטהרה. עכ"ל.

הרב אברהם מייזעלס

מח"ס מטבע שטבעו חכמים ג"ח
מאנטריאל קאנאדא

ביאור במצות סנדקאות להיות מסוגל לעשירות

אמרו חז"ל במס' יומא (כ"ו ע"א) חדשים לקטורת, תנא מעולם לא שנה אדם בה, מ"ט א"ר חנינא מפני שמעשרת, א"ל רב פפא לאביי מ"ט אילימא משום דכתיב ישימו קטורה באפך וכתיב בתריה ברך ה' חילו, אי הכי עולה נמי הכתיב וכליל על מזבחך, א"ל הא שכיחא והא לא שכיחא, פרש"י, ומסתברא דכי כתיב עושר אדלא שכיחא דא"כ נמצאו הכל עשירים.

ובתוס' ישנים כ' ע"ז ולפי דבריו של רש"י קא פריך אי הכי עולה נמי אמאי לא מעשרא, ואולם אין זה טעם מפורש כ"כ כי למה לא יתעשרו כיון שיש בה כליל כמו בקטורת, ולכן פי' דקושיית הגמ' הוא, א"כ יפסו עלי' בחדשים ומשני דהא שכיחא דכאור"א יוכלו להתנדב עולה ולהביא, אבל קטורת אין יכולים להתנדב אלא אותה של ציבור.

ולפי דבריו נמצא לומר שלפי האמת גם המביא עולה זה זוכה לעשירות כי למה לא יתעשרו כיון שיש בה כליל, וקשה על לשונו של רש"י שכ' דא"כ נמצאו הכל עשירים, האם א"א להקב"ה לזכות את שניהן, הלא כבודו מלא עולם, ולי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות, וביותר קשה הלא שניהם כתיבי בהאי קרא, קטורת וכליל, ומדוע יתחלקו ולומר כי ברך ה' חילו קאי רק על רישא דקרא, וצ"ע.

והנה ידוע מה שנאמר בשו"ע יו"ד (ס' רס"ה ס"א) בהגה"ה בשם מהר"ל ורבינו פרץ, דכל סנדק במילה הוי כמקטיר קטורת ומתעשר, ולכן לא יכבד ב' פעמים לאיש אחד במצות סנדקאות כמו קטורת שלא שנה אדם בה, ובביאור הגר"א שם כ', ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר.

גם כ' הרמ"א בהגהה בתחילתו, בשם הג"מ ספ"ג ז' מילה, ונהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו.

וכדאי להעתיק לשונו הזהב של הגהות מיימוניות שכתב בפנים וז"ל זה שחומדין ומתאוין לאחוז התינוק בשעה שנימול על הברכים ולהיות בעל ברית, יש לזה סמך לרבר במדרש שוחר טוב בפסוק כל עצמותי תאמרנה, אמר דוד לפני הקב"ה אני משבחך בכל איברי ומקיים בהם במצות, בירכי אני עושה בהן סנדיקום לילדים בשעת המילה, עכר"ה ק.

כדי לבאר כל זה נקדים מה שכתוב בשו"ת חת"ס (או"ח ס' קנ"ח-נ"ט) וז"ל: מה שהמנהג בכמה ק"ק שהראב"ד הוא הסנדק כי הלא חדשים לקטורת לבר מהכהן הגדול שמקטיר חלק בראש, והכי נמי הראב"ד בעירו ככהן גדול שמקטיר ושונה.

וב' עוד, ובוודאי שמצות מילה הוא יותר מהקרבת כל הקרבנות ובכללם הקטורת

והוא מעשרת בלי ספק, הנה כי כן במהול אין שום קפידא שלא ימול ב' פעמים כדי שיזכה גם איך לשרד מזלו – כי מאן רמוליה למהוי מוהלא ודימוס נימוס הוא זו שהמוהל מתעשר, א"כ הרי כל המוהלים נולדים במזל מעשיר ואין לנו להדר אחר מוהל אחר, אחרי שזה כבר זכה לברכה זו מיום הולדו, משא"כ סנדק ראוי לנו לבקש איצטקאות להוציא כל איש ישראל מממשלת המזל, לכן יבקש חדשים.

ומה שהפליג רבינו פרץ שהסנדק הוא יותר גדול שבכולן, אחרש בזה סברא אחת, והוא דודאי על הסנדק שייך לומר שהוא מסייע להמוהל בשעת מצוה ונטפלו לו, ועוד שרגלי הסנדק נעשה כעין מזבח, ולזה לא יקרא להמוהל שמוסייע או נטפל לו להסנדק, נמצא דהסנדק תרתי אית ב', חדא שהוא כמזבח ועוד שהוא כמקריב ע"י שנטפל בו, משא"כ המוהל לית ביה אלא חדא, ולכן הפליג רבינו פרץ בשכר הסנדק יותר מבמוהל, ודבר נכון הוא בעהי"ת, עכתה"ק.

במ"ש החת"ס שהראב"ד בעיר דינו ככה"ג שמקטיר חלק בראש, כראי לציין על זה מדברי הגמ' (נדרים ס"ב ע"א) ובני דוד כהנים היו (שמואל ב' ח') ובי כהנים היו, אלא מה כהן נוטל חלק בראש אף תלמיד חכם נוטל חלק בראש, ופי' הר"ן שם שהיו חכמים והיו דינם ככהנים, והוא כמבואר במס' כתובות (ק"ה ע"ב) כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מביא קרבן. גם בספר החיים לאחי המהר"ל (ח"א פ"ד) כתב שהחזקת תלמיד חכם אינו רק בגדר צדקה אלא בגדר מתנות כהונה המוטלת על באו"א מ"ש"א.

ואולם בס' בית הלל שמצוין בצידי השו"ע ה' מילה, כ' שם שנוהגין ליתן סנדקאות להרב אב"ד כמה אנשים אפי' ג' או ד' פעמים ביום אחד ומכבדין בזה הרב אב"ד, וכן רשאים שני בני אדם או יותר ליתן סנדקאות לאדם אחד אפי' ביום אחד, ולפי דבריו משמע שאף להראב"ד אין אבי הבן מכבד אותו בכפלים כשנולד לו בן שני.

ועוד זאת ביותר נכתב בספר דבר חידוש בתורת חיים (סנהדרין דף פ"ט) שכ' זול"ק דכיון שהולד הנימול נחשב כקרבן כך רגלי הסנדק שמלין עליהם נחשב כמזבח, ונראה דלכך נוהגין ליתן כוס של ברכה לשתות לסנדק ואין נוהגין אותו לתניוק כדרך שנוהגין בכוס של יין לקידוש, לפי שהעולה טעונה נסכים שהיו מנסכין יין ע"ג המזבח בשעת ההקרבה, וכיון שהולד דומה לקרבן והסנדק דומה למזבח, לכן נוהגין כוס יין של ברכה בגרונו של סנדק דהוי ל' כמנסך יין ע"ג המזבח.

ונראה דדוקא הסנדק המחזיק את הולד בשעת המילה על ברכיו הוא יחזיקו ג"כ בשעת הברכה וישתה מן הכוס של יין, ודלא כאותן שנוטלין את הולד מן הסנדק לאחר שנימול ונותנין אותו לאדם אחר להחזיקו בשעת ברכה והוא שותה כוס של ברכה, דאיהו לאו מזבח יחשב, ומה לו לשתות כוס של ברכה זו, עכ"ל. [ובחי' רעק"א (יו"ד סי' רס"ה סעיף א') מביאו ומציין להרמ"א שכך נוהגין שהסנדק שותה היין].

היוצא לנו מכל זה שמעלת הסנדק הוא שרגליו דומה למזבח וגם מסייע להמוהל

ונטפל לו, והילד הנימול נחשב כקרבן עולה שנעשה כולו כליל קודש לה, ומצותה הוא יותר מהקרבת כל הקרבנות ובכללם הקטורת והוא מעשרת בלי ספק, וככתוב בתורת חיים שנוהגין ליתן כוס יין של ברכה בגרונו של הסנדק דכיון שהוא דומה למזבח הוי לי' כמו עולה שטעונה נסכים בשעת ההקרבה, ומנסכין יין ע"ג המזבח, ואף גם מוסיף בחידושו שהסנדק מיושב יחזיקנו ג"כ מעומד בשעת הברכה, והוא ישתה היין לאחריו.

לפי זה אולי אפשר לחדש דבר מתוך דבר נאה ומתקבל, שמה שידוע שמצות סנדקאות מסוגל לעשירות הן הנה התנאים כדי לזכות לזה, אך ורק אם מקיים כל הכתוב ומפורש לעיל, דהיינו שעושה בעצמו כל המצוה בין בישיבה ובין בעמידה וגם שותה הכוס יין של ברכה, כי בזה נעשה כהמקריב וכהמזבח, וגם מנסך היין, בשעת ההקרה'.

ולפי מה שחידש התורת חיים שוולד הנימול נחשב כקרבן עולה יתבאר גודל כוחו של הסנדק שיש בעשייתו כל המובא בהפסוק ישימו קטורה באפך וגם כליל על מזבחך, ומשום דלא שכיחא כמו סתם עולה שכל אחד יכול להתנדב ולהביא, ולכן דינו כקטורת שלא אדם בה.

ונראה ליישב דברי רש"י, שאף לפי פירושו הי' קושית הגמ' כמו שכ' התוס' ישינים, אי הכי עולה נמי למה לא יפיוס עלי' בחדשים, ותו' הגמ' הא שכיחא והא לא שכיחא, והיינו לומר כי הגם שהפסוק ברך ה' חילו קאי גם אעולה וכליל, ואולם אם נאמר שזו העשירות היינו בשפע רב כמו המקטיר קטורת במאי נתברך המקטיר במיוחד הלא הכל נעשו עשירים מהקרבת העולה וגם המקטיר בתוכם, ובכן מסתברא דכי כתיב עושר לומר שלא ישנה בה אדם קאי אדלא שכיחא דהיינו הקטורת, ולכן עושין בה פייס, ולפי"ז מורה רש"י להתוס' דמנחות (נ' ע"א, ד"ה דלא שכיחא), דעולה נמי מעתרא, אבל לא בעשירות כ"כ כמו המקטיר, ולכן חשוב כ"כ מצות סנדקאות שזוכה להתעשר בכפלים, שיש בו ברכתו של המקטיר וגם ברכת המביא עולה, שבשניהם מכוון הפסוק בברכת ברך ה' חילו, והבן.

ובדבר המנהג שנוהגין ליתן היין לנערים קטנים לשותות, וכן מובא בש"ך יו"ד ה' מילה (סי' רס"ה סק"ד) קשה קצת, הלא הרמ"א כתב שם במפורש שאין נוהגין ליתן הכוס לחינוקות קטנים אלא הסנדק שותה כשאינו תענית, וכל בני ישראל יוצאין ביד רמ"א, וצריך ליישב מדוע ומתי נשתנה המנהג בזה.

ואני אמרתי בעניי להטעימו ברמו במאמר הכתוב שמשם יוצא הדרש שהקטורת מעשרת, וזה, ישימו קטורה באפך, היינו בין המוהל ובין הסנדק, ששניהם נחשבו כמקטירי הקטורת, זה עושה וזה מסייע, ועוד זאת יתירה בחשיבות הסנדק, וכליל על מזבחך, היינו מצות מילה שהוא כקרבן עולה כולו כליל קודש לה, והוא על מזבחך, שרגלי הסנדק דומה למזבח, ואף גם במעלת הסנדק, ופועל ידיו תרצה, שהוא מסייע

1. הערת המערכת: ראה בגליון יא עמ' קמד סוף אות יב משיכ שם בשם הארמורר בעל פני מנחם מגור זצ"ל.

בפועל ידיו שתופס התינוק על ברכיו כדי שיוכל המוהל למול ונטפל לו בזה, ואז יתקיים, ברכת התורה, בריך ה' חילו, שיזכה לעשירות בלי ספק, וגם שתיית היין כוס של ברכה נזכר ברמז, ר"ת של ישימו ק'טורה ב'אפך, הוא אותיות יק"ב פרי הגפן, וגם שם הוי' אלקים, שם יב"ק שהוא מלא רחמים.

ובתשובות והנהגות להה"ג רבי משה שטערנבוך שליט"א (י"ד סי' תקפ"ד) בא בחידושו בדבר חדש לכבד במיוחד אדם חשוב להחזיק רגלי הוולד בשעת המילה חוץ מן הסנדק מיושב, וכוחו גדול במעלה גדולה מן הסנדק מעומד, וקרובה מעלתו כמעלת הסנדק שעיקר חשיבתו לפי החת"ס מפני שמסייע לעצם מצות מילה שעל ידו יכולין למול.

וכיהודא ועוד לקרא, רמז להמנהג שהראב"ד שכעיר הוא הסנדק ויכול לשנות בה ככה"ג שנוטל חלק בראש, כי התהלת הפסוק, יורו משפטין ליעקב, דרשו חז"ל אמר רבא לא משכחת צורבא דרבנן דמורי הוראה אלא דאתי או משבט לוי או משבט יששכר, משבט לוי דכתיב יורו משפטין ליעקב, משבט יששכר דכתב ומבני ישכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, ולאחריו אמר הכתוב, ישימו קטורה באפיך וכליל על מזבחך, בריך ה' חילו.

לפי"ז יש בה רמז נכון לכבד בסנדקאות, הראב"ד המורי הוראה שבעיר, וגם זה מכון עם טעם הנפלא² מה שנאמרה משמ"ו של הרה"ק מהרי"א מבעלזא זצ"ל מדוע מכבדין את הרב שבעיר בסנדקאות כמה פעמים, כי כל צינור ההשפעה לבעלי הבתים באה מן השמים על ידי המנהיג והרב, ועל ידו המה נתברכו בפרנסה והרחבה, ואז יוכלו לחזקו ולתמוכו שיוכל לישב על התורה והעבודה ולעשות פעלים למען כבוד ה' וחיוזק הדת, ובכן מותר לכבדו ולשנותו בכפלים לתושיה, כי ע"י שיזכה לעשירות יזכו כל בני העיר בהשפעה מרובה, וכולם יתעלו להתברך בשבילו, וכנראה שבעבור זה אמרה תורה, ישימו קטורה וברך ה' חילו, וכפי שדרשו חז"ל שמעשה הקטורת מעשרת את עושי', וכל זה נזכה בברכת משרע"ה ללוי שהן הגה המורי הוראות שבישראל, ועל ידם יתברכו כולם בשפע רב.

2. סיפר הרב מענדלסאן שליט"א משמו של אביו הרה"ג המפורסם בגדולתו וקדושתו ר' בנימין מענדלסאן זצ"ל רבו של קוממיות מעשה פלא מרוחיק שחופיע בבית מדרשו של הרה"ק מהרי"א מבעלזא זי"ע, ובדיו"ד הזה העובדא.

עיר של קוממיות כידוע יש בה הרבה שדות ופרדסים שבעליהם הם שומרי תורה ומצות, ושומרי שביעית כדת וכדין, ורובם הגדול הרב מענדלסאן ז"ל כנודע עסק כזה רבות כשנים לחזקם ולתומכם באחיעזר ואחיסמן למען קדושת הארץ ושמירת המצוה כשנת השמיטה.

ובכל עת שהגיע זמן השמיטה נהג ה' הרב לילך עם העסקנים אל בית הצדיקים ולבקש את ריבתם על השדות והכרמים שיוצליחו ויוכלו לעמוד על משמרתם לשמור קדושת הארץ במצות שמיטה, והיה פעם אחר בשנות האלו שהרב מענדלסאן הכין עצמו לילך אל הרה"ק מהרי"א מבעלזא זי"ע לבקש את ברכתו ונטל עמו פתקו וגם הפתקאות של כל בני עירו למסרו לכבוד קדושתו בשליחהם.

ואף גם בעת שהוא נולד בן לאחר מבני קהלתו, איש נכבד וחשוב, ורצה לכבד את רבו הרב מענדלסאן בסנדקאות, היות שהרב נתכבד כבר בכרית שעשה זה האיש לכנו הקודם, לא רצה להיות

וברמיזא נאמר, שבמנין התיבות שבתורה זה לעומת זה, מלפני ומלאחריו אלו התיבות "ישמו קטורה באפר" הם כנגד התיבות "לכם יהיה לאכלה", מכוון במספר שצ"ו-שצ"ה הבאים כאחד מכוון במשמעות, לרמו שהקטורת מעשרת.

ואף גם ידוע הרמז בשם החת"ס, מ'זון ו'צידה ה'שביע ל'נפשינו, ר"ת מוה"ל, להודיע שהוא מעשרת, והוא כמו שכתב בתשובות שכל המוהלים נולדו במזל מעשיר.

וע"ד אגב ראוי לציין מ"ש בעיקרי הד"ט ה' מילה (סי' כח, אות יד) שמסתפק בדבר אי איכא גם איסור בזה לכבד פעמיים בסנדקאות או לא, וכ' דאי מההיא דגמ' יומא דתנא מעולם לא שנה בה אדם מפני שמעשרת, פירשי' לפיכך לא היו מניחין אותו לשנות, משמע דיעיוב ה' מצד הכהנים שלא היו מניחין אותו, ואה"נ דאל"ה ה' יכול ורשאי, וכהן גדול יוכיח שכל ז' ימים קודם יוה"כפ' ה' שונה כדי שיהא רגיל ומכיר, ואף ששנו חכמים בלשון המשנה חרשים לקטורת, מי"מ סנדק שאני שאינו רק רמז בעלמא דהוי כמקטיר קטורת, ומאן לימא לן שיעבור על דברי חז"ל מי שיהי' סנדק פעמים ושלש, וכן משמע ביעב"ץ בסידורו. ואולם לפי מה שזכרנו דברי החת"ס והת"ח שמצת מילה הוא כרפ"ן עולה, ויותר מהקרבת כל הקרבנות ובכללם הקטורת, ורגלי הטלה הוא לפי"ז כח הסנדק גדול מהמקטיר קטורת לחור, ואף ראיתו מבי"ג נסתרת, כמ"ש החת"ס שבכ"מ הכה"ג מקריב חלק בראש, לפי"ז יפה כ' הרמ"א שלא לשנותו בקטורת.

ובהגהות יד שאלו בה' מילה כ' בשם השואל לחדש דבאביו זקנו לא איכפת לן ויכול להיות סנדק בהרבה בנים, והביא ראיה מתרגום וינתן פ' ויחי (נ' כ"ג) עה"פ בני

הסנדק בכפלים, וכמ"ש הרמ"א שלא יכבד ב"פ לאיש אחד במצות סנדקאות, ואף שהמנהג בכמה מקומות שמכבדין את הראב"ד בעיר אף שני פעמים ויותר, אבל הוא חשש להחמיר, ואולם זה האיש לא רצה לוותר ועמד בעקשנותו שא"ך ורק הרב יהו' הסנדק לבנו שגולד הוא ולא אחר, והי' הרב במבוכה גדולה מה לעשות, כי מעולם לא לקח זה הכיבוד פעמיים, ואולי צריך לשאול על נדרו על הנגה טובה שקיבל עליו, ועלה אז בדעתו לנסוע אל החזן איש וצ"ל לשמוע חוות דעתו הגדול בדבר הלכה כזו הענין, וכפי מה שיפסקו כן יעשה.

וקודם כל דבר הלוח' ונטוע לבי"ך מרן הגה"ק מהר"א מבעלזא וצ"ל לקבל ברכת קדשו למען בני קהילתו שעובדים בשדות ופרדסים שיצליחו באומנותם, ואחו עמו כל הפתקאות של האנשים שבעיר, ומיר כאשר הגיע ונכנס לבית קדשו פנימה ורצה למסור לו כל הפתקאות בידו עם פתקו, אמר לו הרה"ק מבעלזא, אין אני קורא רק הפתקא של כבודו, ואין מן הצורך לראות ולקרות כל שאר הפתקאות של בני קהילתו, כי כאשר יתברך הרב שבעיר, יתברכו בשבילו כל בני העיר, ונכללים בכרכתו.

ואז הסביר לו הרה"ק מהר"א זי"ע זה הטעם הנפלא, ואמר לו, הלא ידוע מ"ש הרמ"א אין שמכבדין אדם אחד ב"פ סנדקאות מפני שמביא עשירות וצריך לזכות לזה הרבה בנ"א, ואולם נהגין שהרב שבעיר שמכבדין אף כמה פעמים והטעם כי הלא כל צינור וההשפעה לבעלי בתים באה מן השמים על ידי המנהיג הרב, ועל ידו בשבילו נתברכו המה בשפע רב, כי אז יוכלו המה לחזק ולתמוכו שיוכל לישב על התורה ועבודה ולשמור משמרת הקודש למען כבוד ה' ותורתו, ובכן אברך אותך, ועל ירך יתברכו כל בני קהילתך בשבילך בשפע טובה לחיים ולבריכה.

והוא כאשר שמע הרב מענדלסאן אלה הדברים ירצא מפי כהן גדול השתומם מגודל כח קדושתו שהשיב לו תשובה ברורה על ספקתו בדבר הסנדקאות, טרם שישאל שאלתו לא דבר ולא חצי דבר, ורחוקה נורקה מפיו בבחינת טרם יקראו ואני אענה, זי"ע ועב"י. (הכתוב א.מ.)

שלשים אשר יולדו על ברכי יוסף, דהיינו שהי' סנדק, ומכאן רמז לסנדקאות, וע"כ הי' סנדק בהרבה בנים, ואולם בסופו כ' שוב ראיתי בתרגום יונתן בעצמו ואינו מוכרח שהי' סנדק רק שמל אותם, ובפ"י יונתן כתב שני פירושים, כד אתילידו גזירינן ורבינון יוסף, יכול להיות שהוא דעתו כי מל אותם על ברכי הסנדק, א"נ י"ל שיוסף היה סנדק, וזהו על ברכי יוסף היו נימולים.

ומה נחמד אף נעים להעתיק כזה מה שהביא הרי"ז מרגליות ז"ל בסוף ספרו פתח אליהו, דברות קודש מכ"ק מרן רבינו הקדוש מסאטמאר זצ"ל זי"ע מה שאמר בעת היותו בעיה"ק ירושלים, והיה המדובר בדבר הרמ"א שהסנדק מתעשר, ובביאור הגר"א שם כ' ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר, ועל זה ענה רבינו ואמר בלהט אש קודש: "אבער דער הייליגער חתם סופר זאגט אז דער הייליגער רמ"א זאגט אז סנדקאות איז מעשיר ווערט מען געוויס רייך, עשירות איז נישט דער טייטש דוקא עשירות אין געלט, עשירות מיינט אין דעת, עשירות מיינט אין אריכות ימים, עשירות מיינט אין גוטע קינדער, אר"ג.

און אז דער הייליגער חת"ס זאגט אז דער הייליגער רמ"א זאגט עשירות איז פאראן טאקע אמאל עשירות אין געלט אויך.

ומסיים שם באלה הדברים, אשרי און ששמע הדברים הללו יוצא מפי קודש מרן זצוק"ל מעומקא דלבא רחמנא בעי, באמונה רחבה יסודית בדברי רבוה"ק נבג"מ.

וכיהודא ועוד לקרא, אולי אפשר להמליץ במליצה ישרה על האי לישראל חריפא שכתב הגר"א בביאורו "ולעולם לא ראינו סנדק שמתעשר" והלא אמרו חז"ל (כתובות כ"ג ע"א) לא ראינו אינו ראיה, ואולם מסיק שם דקידושין קלא אית לה למילתא אבל איכא אינשי דמקדשי בצנעה, ובדומה כאן אפ"ל שאין כוונתו שהסנדק לא מתעשר ורק נתברך בעשירות של צנעה שאינו נראה לעינים בפומבי, והקב"ה משפיעו בחשאי שיצליח בכל מעשה ידיו כלשון הכתוב בקטורת, ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה, וזהו מכון בלשון קדשו, ולעולם לא ראינו עשירתו של סנדק ומכוסה מעין כל ח"י, כי יזכה לברכת ה' היא תעשיר בצנעה, ומעלת גדולתו שלא יתמה בהם בני"א וישלוט בהם ח"י עיה"ר, כי אז יתקיימו נכסיו. ומה שציין הגר"א זצ"ל דהמנהג הוא עפ"י צוואת ר"י החסיד סי' מ' שכ' לא יעשה חברו סנדק לשני בניו אלא איכ מת אחו, כ' ע"ז הגה"ק מבוטשאש זי"ע בעל אשל אברהם בספרו מילי דחסידותא, שזה לא שייך רק במקום שאין המנהג קבוע לכבד הרב שבעיר בסנדקאות, משא"כ כשכן הוא מצד המנהג, הרי אין האב עושהו לסנדק ורק ממילא כן הוא, וכמ"כ במקום שנהגו לכבד את ראש הקהל בסנדקאות אין האב מכבדהו כי שייך לו ממילא מצד המנהג, ומסיים והנהוג כן הוא בכל תפוצות הגולה יצ"ו. ולפלא על לשון היעב"ץ בסידורו שמעתק בלשונו הסי"ח והוסיף שני תיבות שצריך פירוש, וכך כ', המנהג שלא לעשות סנדק א' לבי ילדים אדום רק כשהאב רוצה או האחד מת, וצ"ע ליישב.

לעורר לב
מילי דתמיהי
תגובות
זוטות

לעזר לב

הערות בעניני הלכה הצריכים חיזוק

שהיום והלילה שיום י"ב שעות יום וי"ב שעות לילה.

אבל צריך ביורד מאמתי מתחילין לחשוב את י"ב שעות היום, הפוסקים מכארים שיטה זו שעל פי חצות היום חשבינן שעות היום וכן שעות הלילה דהיינו שש שעות קודם חצות היום מתחילין הי"ב שעות היום עד שש שעות שאחרי חצות היום, וכן לענין הלילה, כמו שכתב הרה"ק מקארנא זצוק"ל (כשלחן הטהור סי' פ"ז סק"י, ובעוד מקומות) וז"ל: כבר הסכימו כל גדולי האחרונים דלא כהרמב"ם אלא לחשוב השעות ששה קודם חצות ששה שעות אחריו הם שעות היום, ועל פיהם יסורבו לכת השעות של ק"ש ותפילה וכו' עכ"ל. וכ"כ הרב בשו"ע (יו"ד קפ"ד קו"א סק"ג) וז"ל: ועי' ש"ך סי' קצ"ו מבואר שהבין שעות זמניות דהכא (הכוונה שעות שוות) הן כמו חישוב תקופות שהיום הוא משש שעות לפני חצות היום ושש שעות אחר חצות היום וכן בלילה ומשום הכי כלל כאן חמץ וק"ש עם חישוב תקופות וזה דעתו בבירור והוא פלאי וצ"ע, ע"כ לשון הרב, וכן משמע בלשון הש"ך שם ושאר האחרונים שסוברים שעות שוות.

והנה איתא בגמ' (פסחים צ"ד ע"א, ועוד) שבחצות היום החמה באמצע הרקיע בראש כל ארס, ובמצאיאת זהו האמצע בין הזריחה והשקיעה וכיון שהקודת האמצע בין הזריחה והשקיעה משתנה מן לזמן (בין שהימים שבהם היום מתקצר הזריחה והשקיעה אינם מתקרבים זה לזה באופן שווה משש, וכן בימים שהיום מתארך אין הזריחה והשקיעה מתרחקים זה מזה באופן שווה) על כרחך שגם החצות משתנה מומן לזמן וא"כ גם הזמנים התלויים בחצות היום ג"כ משתנים מיום ליום וכיון שתחילת שעות היום דהיינו שש שעות קודם חצות היום אינו בזמן שווה בכל יום כמו כן גם שאר שעות היום שעה לשישי ורביעי וכו' אינם שווים בכל יום, וכשנצרה לדעת הזמנים לשיטת הסוברים שעות שוות מקודם צריכים לדעת זמן החצות באותו יום (ובאותו מקום) ועי"ז יכולין לחשוב לכל

הערה להזמנים בתפוסקים שעות שוות

ברוך כלל מקובל לחשוב דלשיטת הפוסקים דסוברים דחשבינן שעות שוות הכוונה דלכל ימות השנה יש זמן אחד זמן שווה לכל הזמנים התלויים בשעות היום, סווק"ש ותפילה מנחה קטנה וכדו', דהיינו סווק"ש שלש שעות הוא בשעה תשע, וסו"ז תפילה שעה רביעית הוא בשעה עשר וכן מנחה קטנה בשעה שלש וחצי אחה"צ (שעון חורף), אלא שהזמנים תלויים בכל מקום ומקום לפי קירובו וריחוקו של המקום ההוא מהקו מעלת האורך, לדוגמא פניה"ק ירושלים ת"ו מוקדמים בכ"ס 200 דקות כל הזמנים (הנקרא אופק קהיר).

אבל לענ"ד זה אינו נכון, אלא אפי' לשיטת הסוברים שעות שוות לא אמרי' דבכל ימות השנה הזמנים שווים אלא גם לשיטה זו הזמנים משתנים מיום ליום בהרבה מימות השנה.

כדי לבאר דברינו נבאר מקודם מחלוקת הפוסקים אם השעות הם שוות או זמניות הרמב"ם ורוב הפוסקים סוברים שעות זמניות דהיינו כל יום מימות השנה מחלקים היום לחוד ליי"ב חלקים, והלילה לחוד ליי"ב חלקים וכל חלק נקרא שעה בנוגע לדינים התלויים בשעות היום, וכיון שבימות החמה היום יותר ארוך ובימות החורף היום קצר יותר לכן אין מספר הדקות שבשעות היום שווים בכל ימות השנה וכן לענין הלילה. ושאר הפוסקים (ראה בספר הזמנים בהלכה (בני ברק תשנ"ו) פרק י"ב סעיף י"ד וש"ן) סוברים דחלקים כל היממה דהיינו היום והלילה ביחד לכ"ד חלקים שווים וכל חלק נקרא שעה וכיון דלעולם כל היממה היום והלילה יחד הוא באותו שיעור לכן כל ימות השנה מספר הדקות שבשעות שוות, וי"ב שעות שוות הם שעות היום וי"ב שעות שוות הם שעות הלילה, בימות החורף הלילה ליה מן היום ובימות הקיץ היום ליה מן הלילה, דבכל ימות השנה חשבינן השעות של היום ושל הלילה כמו ביומא ניסן ותשרי

בענין החוטים שתופרים בהם

כשהולכים לרופא שינים oral surgeon לעקור השן וכדו' הוא עושה חתך ואח"כ צריכים לתפור עם חוט.

ויש שני מיני חוטים יש שהוא absorbable דהיינו שנמסמס במשך הזמן ואין צריכים להוציאו, ויש שאינו וצריכים לחזור להרופא ולהוציאו משם. ומאותן שהם elbabrosba עפי" רוב הוא מהנקרא CATGUT, וכפי שהמוסכר ע"י המפעל:

Catgut is a natural absorbable surgical thread, obtained from the small intestine of cattle.

It is obtained from strips of this tissue referred to as serosae, which are then cleaned and dried".

— שהוא ממש נבילות וטריפות וא"כ כשנמסמס בפיו ובלעו יש חשש איסור אכילת דברים טמאים. וכן כששותה אח"כ חלב חם, יש בו חשש בשר בחלב.

ואם כי יש סברות להקל משום דהוי שלא כדרך אכילתו ונתיבש כעץ וגם הוי דבר שאינו מתכוין, ואפשר דכשהפצע פתוח הוי חולה שיש בו סכנה, עם כל זה נכון להחמיר ולבקש מהרופא שיתפרם עם חוטין היסנטטיים הכשרים, ובפרט לאותן המתמירים בגעלעטיין קעפסול*).

יודא ליכטער, רומז נמנן להוראה מאנטי

הזמנים, וכגון סוזק"ש שלש שעות קודם חצות היום, וסר"ז תפילה שתי שעות קודם חצות היום, זמן מנחה קטנה שלש וחצי שעות אחרי חצות היום וכו', ובכל יום ויום לפי הזמן שלו (ובכל מקום ומקום לפי החצות של אותו מקום).

וכ"כ הרב בשו"ע (אור"ח רע"א ס"ג) ע"ז שלא מקרשים ערב שבת בזמן שליטת מזל מאדים בשעה שביעית, וז"ל: דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום, עכ"ל. (זה אפי' להרמב"ם דסובר דאמרי' שעות זמניות בשאר מקומות אבל כאן כיון שהדבר תלוי בהמזלות לכו"ע אמרי' שעות שוות). ראה בכתבי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע (שנאסף בספר "שערי הלכה ומנהג" (ירושלים תשנ"ג) עמ' רסז - ח) שמבאר שלפי האמת צריכין לדקדק בכל ערב שבת על החצות של אותו יום, וגם מלמד זכות על אלו שלא מדקדקין עיי"ש וזה רק בנוגע לענין זה ולא לסוזק"ש וכו' ואכמ"ל.

ואל יפלא בעיניך למה הרה"ק מקאמרנא זצוק"ל ועוד אחרונים משתמשים בלשון שעה תשע (זייגער ניין) לסוזק"ש, ושעה עשר (זייגער צעהן) לסר"ז תפילה, והלא לפי דברינו הזמנים משתנים מזמן לזמן, ההסבר לזה כיון שהוא מדבר משעון שמש שעוד הוי משתמשים בימים בשעון שמש (וגם השעון המכוני אופס בכל יום בשעה חצות האמיתית) ובשעון שמש שעה תשע זה בריק שלש שעות שוות (בת 60 דקות) קודם חצות בכל יום ויום של אותו יום ובכל מקום לפי הזמן שלו. (ראה: הזמנים בהלכה הג"ל פרק ג' סעיף ר' ועוד).

הנלע"ד כתבתי וכ"ז ההלכה ולא למעשה, ואשמח לקבל הערות.

יצחק חיימסאהן, ירושלים

י' והנה קצת מראת מקומות בסמרי שו"ת הדנים בענין בגעלעטיין, ושייכים גם לעניינו: נוביך יי"ד בו, רעקיא סי' ר"ז, חתים סי' פ"א, אחיעזר ח"ג סי' ל"ג אוקיה; סי' ל"א אוקי ד; ח"ב סי' י"א, תר צבי יורה דעה סי' פ"ג, מנחת יצחק ח"ג סי' קמ"ז; ח"א סי' נב; ח"ה סי' ה', מנחת שלמה ח"א סי' י"ז, הרב הענקין ערות לשראל דף קע-קעו, משנת ר' אהרן ח"א סי' טו - י, אגרות משה יי"ד ח"ב סי' כג, בו ולב; ח"א סי' ל"ז, הרב אברהם רפפורט מלונדן - וטובא בטפ"ר הזכרון ל' יחזקאל אבראמסקי דף תקכה - תקכו, הרב עובדיה יוסף תורה שבעל פה תשל"ג דף 21-33, יחזה דעת ח"ב סי' סב, צ"ץ אליעזר ח"י סי' כ"ה ב', ורו"ז סי' ט"ו סי'.

מילי דתמיהי

הערות והארות בהלכה ובשמעתתא

תמיה בענין כתבים וריונים הם בלויים

בתוס' ר"פ החליל (ד"ה שאינו) הקשו אמאי לא מחללין בחליל בשבת והא קי"ל דאין שבות במקדש, ועיי"ש. וצ"ע דהא בטעמא דאין שבות במקדש כ' הראשונים (רבנו יהונתן עירובין ק"ב ובש"ת הריב"ש קס"ג ועי' כס"מ ס"ה בית הבחירה) דהוא משום שכהנים וריונים הם זיודעים להשמר מלעבור על איסור תורה, וא"כ מ"ש זה להאז דהרי כתיב במתני' (שם) ג"א ע"ב) דהלויים היו מחללים בשמחת בית השואבה ובלויים לא מצינו את האי כללא דריוזין הם, וצ"ת.

שמואל ברוך גגוט, מה"ס פשת תפילין ושלחי דקיי"ט, אלע

תמיה בדברי החת"ם

העירני אברך ת"ח א' שליט"א בדברי החת"ם כפ' שלח (ע' גיח) בר"ה א"ג י"ל "ואם כי חטאו בחזירתם מ"מ אין עבירה מכבה מצוה וענשם קבלו בבוה"י ושכרם שמור לצנח", עכ"ל. והוא פלא מגמ' סוטה כ"א ע"א דעבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה וברשי"י שר מצוה וצ"ע.

יודא ליכטער, סקווירא

תמיה בדברי החוקוני ובדברי רבינו חננאל

א) נתעורר לי לאחורונה בדברי החוקוני ז"ל כפ' במדבר ג' י"ב וז"ל שם ע"פ"ה תחת כל בכור, לא היו הבכורות ראויים לנחלה שלא יהא להם עסק רק בעבודת ה' שיהיו וריונים ומלומדים בה, ומשנלקחו הלויים במקומם צויה ה' שלא תנתן ללויים נחלה אך המעשרות ינתנו להם, ולפיכך נוטל הבכור פי שניים חלקו הראוי לו וחלק הראוי ללויים עכד"ה"ק. (ועצם הדבר שבמקום להחליף עם הלויים הוסיפו להם עוד חלק נראה הענין שבשביל פיוס על מה שמבטלין העבודה מהם נתנו להם כפליים). וצ"ע דלענין ירושת פי שניים הרי תלוי בכבור מהאב ואילו להעבודה היו הבכורים מהאם פט"ר העובדים ומהם לקחו

טעות בענין הטעיה בשדוכן

חזית הוית בקובץ 'הקהל' היר"ל ע"י קהל החרדים לדבר ה' בעיר לונדון יצ"ו מה שהעלה אחד מגדולי הרבנים שליט"א להזהיר על חומרת איסור הטעיית הצד השני בעיסקי שידוכין וכתב שם בין השאר (כעמ' כ"ו) וז"ל: "ויש בזה עוד ענין לפי המבואר באהע"ז סימן ל"ט סעיף ה' דהמקדש אשה ונמצאו עליה מומים ה"ז מקודשת מספק, וא"כ יתכן שגורם לשני אנשים שידורו ביחד באיסור, כי לפעמים אינם רוצים להתגרש וכדומה אבל כאמת אינם רצים בזה" עכ"ל.

ואנא זעירא דתלמידא לא ידענא מאי קאמר, דמרן בשולח"ט מיירי מקידושין, אבל לאחר גישואין הא קיי"ל דאין תנאי בגישואין בשום אופן, ולרוב הפוסקים אפי' רק נכנסה לחופה אין תנאי, ומאי "לרור באיסור" דקאמר רב.

ביקרא דאורייתא

רחמים גבאי, ישיבת 'חמסי' ור"ן נאר פנע חונבא

תמיה בענין מנהג תחת תפילין דרית

מאו ומקדם תמה תמה אקרא אהא דחזינן גבי חלק מאחינו בני עדות אשכנז שאחר שכבר חלצו תפילין דרשיי נוהגין סילסול בעצמן ללבוש גם תפילין דרית ואינם מברכים עליהם משום ספק ברכה ודלא כמנהגנו לחבוש שתי הזוגות ביחד, וזאת משום כמה חששות שרואין בהנהגה זו. ולא אדע ולא אבין על מה ולמה לא יחושו לצאת באופן מרווח לכל הדעות דהיינו שיתקנו לעצמן תפילין שבתוך בתיהם יניחו שתי הזוגות של הפרשיות ביחד אחד לפי רשיי ואחד לפי רית ובכך יצאו ידי כל החששות, ובל תוסיף ע"י הוספת עוד פרשה ליכא כיון שעושים כן מחמת הספק, ועוד דאפשר לאתנויי בזמן כתיבת הפרשיות שרק אלו המונחות לפי הסדר המתחייב יתקדשו לשם תפילין, וגם חציצה ל"ש הכא וכמובן.

רחמים גבאי, ישיבת 'חמסי' ור"ן נאר פנע חונבא

מסתבר שזהו גי'כ בכלל השבח של אהרן שלא שינה ועלה על המעלה, וצ"ע.

ובעשר צחצחות (מערכת ח' אות כ"ג) מביא בשם הבני יששכר, דמגיה גופא שנצטוו לעלות על מעלה מוכח דאהרן נמון היה, עיי"ש.

שמואל דוד הכהן כ"ז, מוסטא קהל יוקב - ק"ח

אמא

חיוב נשים במעודה שלישי

איתא בספיה"ק עבודת ישראל סוכות ר"ה ב' אמור דנשים פטורים בס"ג. וצ"ע דבשו"ע (א"ח סי' רצא סי' מ"ו) מבואר: "נשים חייבים בס"ג".

יוסף יצחק גאנול

הערות המערכת: כבר העיר בזה במשנת יעקב הובא בילקוט מפרשים בשו"ע הוצאת הדרת קודש.

תמיה בר' רש"י שכבוד הבריות רוחה כל לית

בסוגיא במגילה (ג:) נאמר שגדול כבוד הבריות שדוחה את ל"ת שבתורה [ולכן מת מצוה קודם למקרא מגילה] ופרש"י דכתיב לא תוכל להתעלם וכתיב והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינה לפי כבודו ולכא"ר צ"ע על דברי רש"י שהרי בסוגיא דברכות מבואר שרק לאו דרבנן דלא תסוד נדחה מפני כבוד הבריות ולא כל לאו ורש"י הביא דוגמא שמשחמע ממנה שכל לאו נדחה, ועוד דברש"י עירובין (מ"א:) כתב הטעם שנדחה רק לאו דלא תסוד ולא כל לאו דאו' סותר את דבריו במגילה (ג:) הג"ל, וכה"ק המהר"ץ חיות, וביתר קשה על הרבינו חננאל שגם בעירובין ומגילה הג"ל כתב שדוחה לאו דזקן ואינה לפי כבודו ולכא"ר בסוגיא דברכות נדחה ח"י זה כאיסורא ממונא לא ילפינן [ותי' המהר"ץ חיות לא יועל לפי רי"ח] וצ"ע.

ישראל ינון פרץ, שיבת הר"ן רשת ירושלים ת"ו

העבודה, וכמבואר בפ' שהלויים היו תחת הכבורים פט"ו, וקדש לי כל כבוד פט"ד כתיב, וצ"ע.

(ב) ע"י רבינו חננאל ז"ל על הגליון כמ"ס שכת דף ל"ה, אמר רבי חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמי' ניחח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בימא של טבריא. צ"ע מה ענין ימא של טבריא אצל הר הכרמל למי שמכיר את המקומות בארץ.

מרדכי ווייס, פניה"ק ירושלים תשנ"א

בענין גובהן של דור המדבר

במאיר עיני חכמים (מהרורא קמא, דרוש ה' אות ב') כותב: וידוע שדור המדבר היו גבוהים כגבדו של משה יר"ד אמות ג' פעמים כמו אדם בינוני, ע"כ. ולכאורה קצת תמוה דבגמ' מס' שבת (צב ע"ב) ילפינן רק על בני הלויים שהיה גובהן עשר אמות, ולמסקנא דגמ' גם בני הלויים לא היו כמשה, דמשה שאני דאמר מר אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה, רואין כעליל דגובהן של דור המדבר לא היה כמשה רבינו.

ובמדרש ילקוט שמעוני (פר' וארא אות קפ"א) איתא כשכאו משה ואהרן עמדו לפני פרעה והיו רואים שהם דומים למלאכי השרת ורום קומתן כארזי הלבנון וכו', משמע שאהרן היה גבוה כמו משה. ובגהלת יעקב יהושע (עמוד רצ"ח) מביא בשם האמרי אמת דכיון דחז"ל אמרו על משה ואהרן דשקולין כאחד, אי"כ צ"ל דגם בגובהן היו שקולים והיו שניהם גבוהין יר"ד אמות, ולפי"ז מפרש בפרדס יוסף את דברי רש"י להגיד שבחו של אהרן שלא שינה דלמרות שלא היה צריך להמעלה שהיה לפני המורה, מ"מ לא שינה ועלה על המעלה, וכן הוא בספר יוסף אברהם.

אבל קשה מאוד לפי"ז דהאין נכנס אהרן למשכן שהיה גבוה עשר אמות וכמבואר בקרא, ומה גם כשהיה המצנפת על ראשו, וכ"ש כשעלה על המעלה שלפני המורה, ואינו

תגובות

מכתבים שנתקבלו במערכת

א. ראשית כל מה שציין המראה מקם דהפרישה הוא בס"י שפ"ה זה טעות, הפרישה הוא כסימן שצ"ה, וטעות לעולם חוזר.

ב. והלא הפלא ופלא, דמפורש יוצא בהפרישה דהטעם דמצוה לחזור אחר עשיית עירובין, כדי שיכול להביא אוכלין מבית לבית "ולטויל" וזה שייך כימינו, ולמה לא דק ולא כתב לשון קדשו ממש בלי שום השמטות וול"ק בפרישה ס"י שצ"ה ס"ק א' דמ"ש כאן מצוה לחזור אותה מצוה [ע"ח] שלצורך הנאתו, כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו, וזה מצוה, כמ"ש וקראתלשבת עונג, ומ"מ אותה מצוה הוא כשביל הנאתינו וגו'.

ג. וול"ק הפמ"ג בא"א ס"י ר"ס ס"ק ג', ומשום "מצות כבוד שבת" שלא יהיו ידיו אסורות מלהוציא ולהכניס וגו' כדברי פרישה הנ"ל.

ד. ידוע שיטת הגאון הגדול בעל האגרות משה צ"ל דבמקום דליכא חששא עפ"י הלכה הרי הוא בעצמו ה"י מעורר לעשות עירוב כמו שמצינו באגרות משה אר"ח ח"ב ס"י פ"ו לגבי עשיית העירוב בקווינס, וול"ק "הגני רואה בזה תועלת גדולה" ולכן הוא טובה גדולה ותועלת לשמירת שבת ואני אומר שיפה עשיתם" עכלה"ק, וזהו ההיפך מה שכתב בהערה ט"ו בקובץ הנ"ל דזהו הטעם ליתא כימינו.

ה. וידוע שיטת הראשונים דמצות עונג שבת הוא הלכה למשה מסיני ע"י מס' שבת דף קכ"ב ע"א תד"ה מעמוד, כבש ר"ת ר"ת שבת נתנה לנו לעונג ושמחה ולמנוחה ואין מנוחה רק ממלאכת אלא גם להיות לו נייח, ע"י ג"כ ברב נסים גאון ריש מס' ברכות, וע"י ג"כ בס' היראים ס"י תי"ט ובמרמ"ר (אסתר ד').

ו. וידוע פסק של הגאון הגדול ר' פישל הערשקאוויטץ שליט"א אבר"ק האליין, דנשים חייבות במצות עונג ותענוג של שבי"ק כמו אנשים, דכמ"ש ר"ת לענין לחם משנה שנשים חייבות, כי כל עניני שבת איחקש לשמור, ממילא אם הנשים מתענגים שהם יכולים

בענין עירוב בבארא פארק

בנדון העירוב כאתי להאיר שבקובץ שדה חמד שיצא לאור ע"י כולל נייטרא כירושלים עיה"ק ווומסכ"ג בשנת תשמ"א נדפס מכתב מהגה"צ בעל נאות דשא צ"ל מנייטרא לחתנו הגה"צ ר' חמ"ד צ"ל ווייסמאנדל בשנת תרצ"ט כשחתנו היה בעיר הבירה לאנדאן ובאמצע מכתבו מעוררו על דבר העירוב והזכיר הגדולה שיכולים להציל בני העירוב דבר גדול וזכות הרבים. ושבתקום הדחק גדול בודאי יש טעם גדול לסמוך וכו'.

ובסופו בשולי מכתבו כותב שלאחר הכתיבה נודע לו מהה"ג מנאווע מעסטא שהה"ג מאלדשטאט נ"י (ה"ה הגה"ק בעל ברכת חיים, שה"י מגדולי גאוני גאליצי ומיושבי ראשוני במלכות צאנז שינאווא, ומר' גדלי' הלוי שווארץ ז"ל שמעתי ששמע מהרה"ג ר' ישראל מרדכי צ"ל טייטלבוים שעמד על משמרת הקודש בקופיטשניץ שהרב מאלדשטאט שידוע בגדלותו כנגלית התורה גדולתו בנסתרות וקבלה לא היתה פחותה וה"י גר בווינן ממלחמת העולם הראשונה) אמר על ווינן שהוא רשות הרבים ע"כ פקפוק על העירוב וגם על דלתות אמר שצריכים להיות נעולים ממש. וצריך לייצץ עם גדולי ישראל ע"כ.

והבקי במפת העיר ווינן יבין שאם הרה"ג מאלדשטאט סבר שווינן היא רשות הרבים וצריך דלתות נעולים בודאי שבארא פארק הוי רשות הרבים.

ברוך צבי פעדער

עוד בענין הג"ל ובענין מצות עונג שבת לנשים

הנה ראיתי באיזה קובץ ש"ל בסיון תש"ס, ושם בסיומן נ"ג דף קמ"ב בהערה ט"ו כתב הרב ר' הירש וועכטער, וז"ל ע"י בפרישה ס"י שפ"ה, שזהו הטעם דמצוה לחזור אחר עשיית עירובין כדי שיכוא להביא אוכלין מבית לבית וזהו הטעם ליתא כימינו, עכ"ל.

לנו איך שעוברים אם ברגל או ברכבות או מאשינעס ומה שבתוך הקארס הוא רשה"י הרי אינו קבוע ונעשה רק להעברת אינשי ולא נחשב כלל שקארס הולכין אלא שאינשי הולכין.

והנה לכאורה אפשר להביא סמוכין לדברי הגרמ"פ להתיר, מש"ע הרב אור"ח סי' שמ"ה סעיף י"ט שכתב וז"ל "הימים והנחלים אינן רשה"י אע"פ שרכיבם מהלכים בהם בספינות לפי שאינן נוח תשמיש הליכתן כמו ביבשה ואינן דומה לרגלי המדבר", הרי יוצא מדבריו דהא ללא מהני הספינות להצטרף לס' רבוא (אינו משום דהוי רשה"י לעצמן אלא) הוא משום שהשטח של הימים אינו כמו השטח שהיה אצל רגלי המדבר, דאין נוח תשמישתן כמו רגלי המדבר תכאן הוא מים ושם היה יבשה. אבל כ"כ ביבשה עכשיו דהוא כמו רגלי המדבר יהני (ספינות או) קארס להצטרף הנמצאים בהם לס' ריבוא.

אלא שלכאורה עפ"י הג"ל צ"ע בדבריו אדה"ו דאם הא דלא מהני הילוך הרכיבם בהימים להחשיבן לס' ריבוא הוא משום שאין שטח מים "נוח תשמיש הליכתן כמו... רגלי המדבר" א"כ למה בנוגע "תשמיש ההליכה" עצמה כשמשתמשים בהשטח בפועל (במקרי שהשטח הוא נוח להשתמש בו כמו ביבשה) או אי"צ שיהיה כמו רגלי המדבר אלא מהני ע"י הליכה בספינות או קארס?

ו"ל בפשטות ע"פ דיוק בלשונו הזהב "נוח תשמיש הליכתן דומה לרגלי המדבר" (רלכאורה לא היה צריך להוסיף המילה "נוח" והיה יכול להסתפק ולומר שצריך "תשמיש" ההליכה דומה לרגלי המדבר", אלא דס"ל דהא דגדרו של רשה"י היא שצ"ל בדומה לרגלי המדבר הרי אי"צ שצ"ל ממש כמו שהשתמשו אז (כמו ששם היה יבשה ג"כ עכשיו צ"ל יבשה ועפ"י ג"כ כמו ששם הלכו רגלי ג"כ עכשו צריכים לילך רגלי), אלא שמה שלומדים מרגלי המדבר הוא שצ"ל "נוח" תשמיש הליכתן שכשיש כבר השתמשות ההליכה בהשטח שהולכין שם באופן שהוא "נוח" עי"ז היה דומה לרגלי המדבר.

לטייל ולצאת עם הילדים קטנים לרחובות העיר ולילך ולבקר ההורים, ומקיימים ג"כ מצות כיבוד אב ואם מכל הצדדים, בוודאי מותר הוא, וזהו שייך בימינו ג"כ.

ז. וליתר שאת ליהוי ידוע דאפי' מי שהחמיר לעצמו [בעל נפש] לבני ביתם הקילו והחשיבו רק חומרא, ע"י בא"ח סי' תע"ב ס"ד ברמ"א וסי' קפ"א סעי' י', וע"י מ"ש בשר"ת שבט הלוי א"ח ח"ד סי' כ"ב בענין מנהג הנשים, ודו"ק.

ת. ואודות מה שחששו שגשים וקלי הדעת יעשו דרכים שהם זילותא לקדושת השבת בלא"ה במדינות אמריקא צריכים הרבנים לדרוש ולהוכיח הרבה מפירצות שונות ואז יכללו בדבריהם, להגיד גודל קדושת שב"ק ושאר עניינים, ובעה"י ולמטכחים יונעם ועליהם תבא ברכת טוב. וע"י בתשובת הריב"ש סי' קכ"ה, וז"ל שאין לנו לגזור מעצמינו יותר ממה שגזרו חכמים, ואפי' כשאין בני תורה וכו', וע"י ג"כ בתשובת בדבריו יואל אור"ח סי' י' אות י"א וז"ל אך וודאי שאין לנו לגזור גזירות מדעתנו מה שלא אסרו חז"ל עכ"ל, וכמור"כ בשו"ת דברי יואל יוד" סי' מ"ד וז"ל ומי אנכי לגזור גזירות בישראל עכ"ל. ופוק חזי בחוצות וברחובות העיר כמו באה"ק ירושלים, כ"כ אשדוד, בית שמש, ביתר, אנטווערפן, מאנסי, קרית יואל, סקווער, האבות והאמהות הבנים והבנות כולם מטלטלים ומתענגים ברחובות העיר ולא רואים שום פירצות ביהדות ובצניעות כלל וכלל הודות להש"ת.

מנאי אברהם מאן, בבול בית יוסף גפ. ת"א

רעת הרב זל בענין תוספת בעגלות (קארס) אי מצטרפין לס' רבוא

הגני להעיר בקשר למה שכתבתם בגליון ח"י בנידון "תיקון הערוכין" בנוגע האם מצטרפין העגלות (קארס) לס' רבוא, שהבאתם שיטת המהרש"ם ועוד שנטו לאסור — דלא מקרי הולכי רגל להתחשב "הולכים ברשה"י" כמו רגלי המדבר כיון שהעגלות היו רשה"י לעצמן, וכן הבאתם שיטת הגר"מ פיינשטיין ז"ל החולק וס"ל להתיר — דמה

ובאופן שהוא זכות שנמשך ממנו צד חוב לו הביא מתוס' ערוכין (מ: ד"ה ואין) דבעינן חצירות אע"ג דאיכא נמי קצת חובה מקרי זכות ע"ש, ובחבורי "דברי שלמה" (סי ט) הארכתי בכלל זה וכעת נ' להוסיף שהוא פ' כגמ' כתובות (י'): אי זכה במקחך א"ל או נתחייב במקחך א"ל וילהא"ט ואכה"מ.

ומה שצינו שם לה' ובחרת בחיים להגרש"ק (סי קכג) שסוּמך עצמו ע"ד הרשב"א (קדושין כג) דהיכא דהוי זכות גמור אף בעומד בצווח ומוחה מ"מ זוכה בה יע"ש, שכתו לציין כי בספרו חכמת שלמה אה"ע (סי' א ס"י) חזיק עוד לפסוק כד' הרשב"א ובאמת כד' הרשב"א יש להעיר מהא דכתובות (סז): אין לו ואינו רוצה להתפרנס מן הצדקה נותנים לו לשום הלוואה וחזוין ונותנין לו לשום מתנה ומ' דיכולים למחול לו בע"כ אבל לא נתנה בע"כ דא"כ הוי"ל לו נותן לשום הלוואה ומכוין לשם מתנה וי"ל.

ואם ירושלים היתה מעורבת נודע ב' הדרכים ברש"י סוטה (מא.) — מלכוד זאת נ"ל ראי' מהא דריש חגיגה (ב.) דשי' כ"ש הוא דקטן שיכול לרכוב על כתיפו של אביו מירושלים להר הבית חייב בראיית פנים בעזרה, וק' דהלא ב"ש אסרי הוצאה ביו"ט כדאי' ביצה (יב.) וא"כ האיך משכ"ל לחייב את הקטן שירכב על כתיפו מ"מ איכא איסור דרבנן. ואי"ל דאין שבות במקדש [דלא נאמר רק לכהנים, גם] לפמ"ש במרכבה"מ (פכ"ג מה' שבת) דבהר הבית ל"א א"ש במקדש — והשעה"מ (ה' יו"ט דעתו דגם בהר הבית אמרי אשכמ"ק — וכתא גופא אי ירושלים רה"ד הוי, איכא פ' דבירוי' פסחים (פ"ו הא) אי' דכרמלית היתה גם בימות הרגלים, ועי' מאירי שבת (ו.) ובריטב"א יומא (סו.) ובת' ח"צ (סי' לו.) ושי' הרשב"א דלמ"ד נגולות בעי' ברגלים הוי ירושלים רה"ד כיון דכומן הרגל היו דלתות פתוחין גם בלילה מפני עולי רגלים הנכנסים והיוצאים לכן הוי אז רה"ד. וראה עוד מזה בת' אהל משה צווייג (ח"א סס"י ב.).

עוד ראוי לציין לד' תוס' כתובות (ז.) ד"ה מתוך) "דהוצאת תינוק לטייל הוי צורך היום" ובגמ' שבת (רנד:) דאביי אשכחי לרכה דקא

ולכן בנוגע הים עצמו ליחשב רשה"ר אפילו שיש שם בשטח רבים ההולכין שם אבל מכיון שאין ההליכה שם (אפילו ע"י הספינות) נוח כמו שהיה אצל רגלי המדבר לא מיחשב כרשה"ר, אבל בנוגע ההשתמשות (בדספינות או) בהקארת עצמן (ביבשה) מכיון שהוא אכן "נוח" להשתמש בו להעברת אינשי ה"ה כבר דומה לרגלי המדבר ולכן יצטרפו לס' ריבוא.

הת' מנחם מענדל שטראקס

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש מגול' הפסק

בענין לא תתגודדו בנוגע טלטול בעירוב

בגליון הקודם (כ' עמ' רא) כ' דיש במטלטל בעירוב במקום שיש נוהגין שלא לטלטל משום לא תתגודדו — אי"ז נכון דל"ש ל"ת במקום דהרואה אומר מלאכה הוא דלית ל"י או אין לו מה לטלטל, כמ"ש יבמות (יג: ויד.) תר"ה לא הוה מטלטל שרגא. וראה תוס' שבת (סט: ד"ה עושה) דאי"ז היכר שבת כמה שיושב ואינו הולך, ועי' סוכה (כז: במשכח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן כרגל פירשי' אע"פ שלא בשביל הרגל מתעבבים שהרי כל ימות השנה אין יוצאין מחמת עצלות אע"פ"כ משבחן אני. אולם מצינו הכי גם לענין מלאכה ע"י פסחים (ג:) יש שפל ונשכר דלא עביד כולי שבתא ולא עביד במעלי שבתא כהנו נשי דמחזוא אע"ג דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא דהא כל יומא נמי לא קא עבדן אפ"ה שפל ונשכר קרינן להו. וראה תוס' שבועות (יג.) ד"ה לא קרא מקרא קודש) פיר"ת שאינו שובת מחמת קדושת היום אלא מחמת שמתעצל לעשות בו מלאכה [וברש"י פ"י מקרא קודש בתקון סדר התפלה וברכותיו, ובכריתות (ז.) הביא תוס' ממכילתא שהוא בכסות נקי ויל"ע חגיגה (יח.) הואיל וקריו מקרא קודש דין הוא שאסור בעשיית מלאכה וי"ל].

ומה שמעורר שם בספיקת הגמ' נדרים (לו:) אם היכא דניח"ל לעשות המצוה בעצמו אי'ה זכות או חוב לא ראה מ"ש המח"א (ה' זכ"י ומתנה סי' ז) דלהרמב"ם רפ"ד דתרומות ג"כ נפשט האיבעי' דהוי זכות יע"ש —

זה. ואע"פ שאין ראייה לדבר מצאתי זכר לדבר בבית יוסף בהלכות ציצית וד"ל באו"ח סימן ט"ז ואפשר שרבינו מפרש דה"ק הרמב"ם קטן המהלך לבדו בשוק עם טליתו ואי"צ אחר לשומרו שלא יאבד הטלית וסובר רבינו דכל שהוא פחות מכן ט' צריך לשמור שלא יאבד הטלית עכ"ל. ומשמע מדבריו שלא היו רגילין להוציא חפצים אפילו בחול ע"י קטן פחות מכן ט' שעדיין צריך שמירה שלא יאבד חפציו ואולי זה מקור להמנהג להקל בהוצאה עד בן ט' שנים דלענין הוצאה מיקרי עדיין קטן שלא הגיע לחינוך.

אברהם משה שא"א

ג"ח ב"ש"ח זצ"ל יוסף פאפא מאנסי

בענין טמטום הלב ע"י מאכ"א

הגני להעיר על מש"כ בגליון יח (עמ' ק) והלאה, בענין טמטום הלב ע"י מאכלות אסורות כשאוכל בהיתר, ושם בעמ' קח כ' בזה"ל: "בהמה שאכלה מאכלות אסורות (ואפי' כל ימיה מכלה ירק" מאכלות אסורות) הלא כורדי יודו כו"ע שאין בזה אפילו צילו של ספק שבהמה זו מותרת ואין בה שום חשש טמטום, ונשאלה השאלה: מרועז מה נשתנה בהמה שאכלה מאכל שמטמטם, ממעוברת ומיניקות (=שכאשר הם מאכל איסור עובר טבע הרע לולד?) עכ"ל שם. הנה מש"כ יודו כו"ע. אינו, עי' רמ"א סי' ס' סעי' א, ועע"ש בש"ך ופ"ח ופ"ש ודרכ"ח. [ומ"מ הקושיא במקומה עומדת, כמבואר].

שם (במאמר הג"ל) בעמ' קט סוף ט"ב, אפשר להוסיף מש"כ השפ"א (ליקוט"ס שבסו"ס דברים ל"ו) ב"ד"ו אונס וברצון כ"י: אפשר דאונס ממש נמי בעי כפרה דאע"ג דמתירין לו לתתלה לעשותו אם אונס הוא מ"מ אי הוי צדיק לא הוי בא לידו אונס זה. עכ"ל.

בגליון הנ"ל במדור "תגובות" עמ' ריא במכתב הרב ברוך אבנרלאנדער שליט"א, שכו' ע"ד התקנה של הגה"ק ר"י יונתן אייבשיץ (לבל ילך החתן אצל הכלה כ"א פ"א בחודש"ש שאינו מסתבר הפי' שנתן הרב שכתער (בגליון יד) שההיתר "הוא רק למען הפיסת הרע במיעוט, כדי להצילם לכה"פ

משפסף לי לכרי" אגבא דחמרא בשבת "לשעשע התינוק" כפירש"י שם, וכנודרים (ל"י): דה"ש דאין קורין בתחלה בשבת משום דמפני אבהתהון דינוקי למצותא דשבתא ופי' ברין וד"ל: שאבות התינוקות פונין למצות שבת "ומשתעשעין עם התינוקות" ואם יקראו התינוקות לתתלה יחושו לביטולם ע"ש.

שם בעמ' קצד בענין מי מאריך ימים יותר האיש או האשה — יש לציין לדי' חוסי' (קנח). ד"ה ובית הלל דהאיש שכ"ח שימות קודם האשה כמו שאשה קודם האיש ושניהן שוים, וראה ברא"ש מכות (ג). דאם היא יולדת בצער המיתה מצוי' בה, וכתוסי' כתובות (פג): דרוב פעמים האשה מסתכנת בלידה, ועי' במשך חכמה (פ' בראשית) דמשי"ה לא נצטוו הנשים במצות פו"ר דאין החורה מצוה מה שהוא סכנה לה דכתיב דרכי' דרכי' נועם, וכע"ז כ' הח"ס. ומהר"י שטיף ז"ל כ' משום דקמ"ל דקרושין צריך להיות מדעתה ואם יהי' מצוה עלי' ל"ה מדעתה — אולם בב"ק (מט), איתא דרק במבכרת מסתכנת, ועי' מזה בתי' יר אליהו לובלין (סי' עה) מהרש"ם (ח"ג סי' צו וסי' פז) ובהערותיו ע"ס כורת הברית. ובסי' חזקה רבה אבה"ע (ח"ב סי' קה) וראה עוד במהרש"ם (ח"ב סי' רג) — ומלבד זאת מצינו דנשים חלושים הם בטבע עי' יומא (ע"א), ברכות (ל"ב), חולין (צ"א), רש"י (פ ואתחנן) וברש"י איוב (א). עה"פ בנין ובנותיך אוכלים ושותם ויפול על הנערים וימותו פירש"י ולא הזכיר בבנות כי כל שכן הוא שהנקבות תשושי כח ביותר, אמנם בסנהדרין (טט): א' איתתא בריאה וי"ל.

הק' חיים שלמה אבראהם

ח"ס דברי שלמה ונ"ט שלמה

הערות במלאכת הוצאה בשבת

בפוסקים מובא מנהג קרום להקל לקטנים כאיסור הוצאה בשבת (עי' בדרכי משה סי' שכ"ה סק"ח וט"ז סי' שמו' סק"ו) והפוסקים האריכו למענינים בטעמים שונים למה הקילו כאיסור הוצאה משאר מלאכת שבת, ע"ש בטו"ז ופרי מגדים, ובכמה מקומות כפולין וגאליציא היה המנהג להקל בהוצאה בקטן עד כן תשע שנים ולאחריה טעמא בעי לשיעור

הבטה ואח"כ ראייה, וכן בתהילים קמ"ב הבט ימין וראה ואין לי מכיז, גם נקט קודם הבטה ואח"כ ראייה, וצ"ע.

ולולי הפסוקים הנ"ל הייתי אומר כשלעצמי דלגבי הקב"ה דלפניו נגלו כל תעלומות א"צ להבטה רק לראיה סגי, וכמ"ש בלאה "כי ראה ה' בעיניו", וכן בתהילים קי"ט ראה עיני וחלצנו, ובתהילים ק"ו וירא בצר להם, הוי שלכל מה שהקב"ה מחלץ סגי בראיה.

וקשה לי מ"במדבר י"ב: ותמונת ה' ביט וברש"י שם בשם הספרי [במדבר מ"ה] כענין שנאמר וראית את אחורי, הרי דקשה אין שייך לומר שניהם גם ראייה וגם הבטה, וצ"ע. וכן צ"ע מתהילים צ"א רק כענין תבנית ושלמת רשעים תראה.

ושבו ראיתי בשו"ת בית אפרים בשאלה י"ו וי"ח שהביא ממדרש רבה על מגילת איכה פ"ד ה' ס"א עה"פ הביטה וראה את חרפתנו, ר' יודן אמר הבטה מקרוב וראיה מרחוק וכו' ר' פנחס אומר הבטה מרחוק וראיה מקרוב, ולכאורה לר' יודן מתורץ היטב קושית התוס' כב"מ דף ב' וזה כעין שתי הנחל"ד, ואכמ"ל.

ב. ראיתי מש"כ הרב פסח ראטבלאהם בגליון הנ"ל במדור תגובות ע"ד שו"ת החוות יאיר ס"י קע"ח שכי' בזה"ל ודאי טעם כיבוד י"ט שאין שמחה אלא בכשר ובפרט ביו"ט של פסח, וכתב דלשנו צ"ע דהרי בילק"ש פ' אמור משמע דאדרבה בפסח אין לשון שמחה בתורה, וא"כ מאי יש בפסח שפי ענינא דאין שמחה אלא בכשר, עכת"ד.

ובעניוית נראה לתרץ ע"פ דברי הבכור שור סוף מס' תענית הובא ביד אפרים ס"י חרפ"ח על הט"ו ס"ק ח' דדין שמחה לחוד ודין עונג לחוד ובשבת יש דין עונג ולא שמחה ולכן אין ללמוד בת"כ אפילו כשחל בשבת, דלימוד התורה הוא משום שמחה וכמ"ש פקודי ה' ישרים משמחי לב, אבל לגבי אכילת בשר בת"כ שחל בשבת שהוא משום עונג לכך צריך לאכול אפי' בת"כ שחל בשבת, והקשה יהי אפרים מהירושלמי דמשמע רבשבת יש דין שמחה דנאמר שם ויעשו אותה בשבת א"ל ימי שמחה כתיב את

מאיסורי עריות ואביזרייהו" ש"אין התיר איסורי דאורייתא ומדברי קבלה בלי להעיר עליהם, עכת"ד.

אמנם לענ"ד נראה שאי"ז קושיא כ"כ שהרי כל המעיין בדרשותיו בספרו הקי יערות רבש יראה כמה קשה עמל להפרישם מאיסורים חמורים בזה, עיי"ש. וא"כ מובן ופשוט שכל כונתו היתה למונעם מיותר מזה, כמבואר בלשונו כלשון השלילה לכל ילך .. כי אס..., והוא פשוט. ולא קשה האין התיר להם איסור, שהרי כע"ז אמרו בסוטה (מת. א"ר) יוסף זמרי גברא ועני נשי פריצותא, זמרי נשי ועני גברא כאש בנעורת, למאי נפק"מ לבטולי הא מקמי הא. שאם אין שומעין לנו לבטל את שניהם נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת. רש"י. וע"ע בס' חסידים (את קעו) עיי"ש, וע"ע בע"ז (דף טז). של בית רבי היו מקרבין שור של פטם וכו'. וע"ע מזה בשו"ת יבי"א ח"ו יו"ד ס"י יד אות ז עיי"ש.

ובזה אחתום בכרכה על פעלכם הטוב פסח פריד, ב.ג.

בענין ראייה והבטה

בגליון י"ט עמ' קכו כתב הרב שלמה אלברט לחלק בין ראייה והבטה, דהבטה הוי יותר לעומק מראיה. וצ"ע מדברי הסמ"ע בחו"מ סי קנד סק"ד דהסתכלות הוא בלא כוונת ראייה משא"כ ראייה הוא בכוונה. ודא ליכטער, וס"ק נגנון לתורה מאנטי

עוד בענין הנ"ל ובענין שמחה ביו"ט של פסח

א. הלום ראיתי מה שהביא הרב שלמה אלברט בגליון י"ט לחלק בין ראייה והבטה, דהבטה הוי יותר לעומק ויותר זמן מראיה — ונו"נ באר היטב כידו הרחבה, ולא ה"י באפשרותי לעי' בכל המקורות שציין, ובלי העין נחקשיתי מכמה פסוקים.

בתהילים פ"ד: מגיננו ראה אלקים, והבט פני משיחך, נקט קודם ראי' ואח"כ הבטה, וצ"ע למה לגבי מגיננו נקט ראה ולגבי משיחך הביטה, ואולי משום קודם ראייה קלה, ואח"כ בהתבוננות יתר, אולם יקשה מתהילים פ' "הבט משמים וראה" נקט כחד ענין קודם

מנהג תגלחת הבן ("אפשערעניש")

ראיתי בגליון כ' עמ' קנ"ו מאמרו של הרב בצלאל נאור בענין מנהג תגלחת הבן ("אפשערעניש") וכותב: "ידוע המנהג במקומנו לספר את הבן לראשונה בגיל שלוש שנים ולחגוג את המאורע במסיבה חגיגית... המנהג הוא מנהג חסידים". ולפלא שכותב המאמר (או העורך) לא העיר כלל שאין זה מנהג כלל חסידי, וחסידי טשערנוביל נוהגין לערוך תגלחת הבן ("אפשערעניש") בגיל שתיים.

יעקב יוסף פריימאן

תגובת המערכת: 'מה שכותב מע"כ שחסידי "טשערנוביל" נוהגין לערוך תגלחת הבן ("אפשערעניש") בגיל שתיים' אין זה נכון כלל - להוציא חסידי סקווירא שאכן נוהגין כן לאחרונה - ואדרבה סיפר הרה"ג רבי נחמן יוסף טברסקי שליט"א ממאנסי, שבעת שהגיע בנו בכורו של דודו אדמו"ר הגה"צ מרחמסטריבא ב.פ. שליט"א לגיל שתיים שאל את אביוצקיטו הרה"ק רבי יוחנן מרחמסטריבא צ"ל מה לעשות היות שחוננו הרה"ק מסקווירא צ"ל נהג לעשות תגלחת הבן בגיל שתיים? והשיב לו שכיון שאתה גר ליד חותנך תעשה כמנהג המקום ושגם אתה תגלח בגיל שתיים אולם לא תגלח עוד את שער בנך עד לגיל שלש.

ולא עוד אלא אפילו אצל חסידי סקווירא לא נתפשט מנהג זה לפני מלחמת העולם השנייה, וכפי שהעיד הרה"ח ר' ישראל אולידורט ז"ל (נשיה ראש ישיבה באחד מיישיבות המחותרת של ליובאוויטש ברוסיא הקומוניסטית) ובלידותו היה חסידי סקווירא וגר בעיר סקווירא, שאף פעם לא שמע או ראה מנהג זה בסקווירא שבאוקריינא, וכנראה שמנהג זה היה מנהג בית הרב כלומר שהיה נהוג אצל הרבנים בסקווירא ולא אצל החסידים, ולאחרונה נתפשט גם בקרב החסידים.

מנהג הקפת הקערה ובענין סעודת הנחית הבית

ראיתי את מאמרו של הרב טוביה פרשל, "על מנהג סדר משונה אצל יהודי

ששמחתו תלוי ב"ד יצא זה ששמחתו בידי שמים ומשמע מזה דסעורת שבת שמחה הוא ותירץ הירושלמי לישנא בעלמא קאמר, וא"כ לפי"ז יש לנו תירץ פשוט דכמו לגבי ירושלמי נאמר דלישנא בעלמא קאמר היה לגבי הספרי נאמר דלישנא בעלמא קאמר, מה גם דנודע ככולהו פוסקים כי יש דין שמחה בפסח כמו בשאר ימים טובים.

וקצת באופן אחר יש ליישב דאף אם נאמר דכברי הילק"ש בפשיטות שאין דין שמחה בפסח, אבל מצות עגור יו"ט ודאי מורה דיש, וא"כ דברי החוות יאיר נסכו על מצות עונג יו"ט ולא משום דין דשמחה, דהרי תרי דיני הוא כדברי הבכור שור הג"ל.

ועוד יש ליישב קצת באופן אחר, ועפ"י זה יתיישב גם למה בפסח יש יותר בשמחה של כשר משאר ימים טובים, וזה ע"פ מה שהובא בספר עיונים בהלכה ח"ב סי' י"א שכי' ליישב קושיית היד אפרים הג"ל דבשבת יוצא דין שמחה רק באופן שהיא לחיוב היום, אבל אין דין שמחה עצמית על האדם, ולכן כ"כ מצוה לעשות שמחה בשבת להראות שמכבד זה היום, וכזה חילק בין שבת ליו"ט - דבשבת אפילו למיד דיש חיוב שמחה בשבת מ"מ אין דין שתיות יין דאין הדין שמחה רק להמתייחס להראות חביבות השבת והוא קביעת סעודה ולא כבין, אבל ביו"ט שיש מצוה על שמחה עצמית לכן חייב בכשר ויין ובגדי צבעונין עכ"ד והובא בקובץ בית אהרן וישראל גליון פ"א, והשתא שפיר דברי החוות יאיר, ולא קשה מיד מזהילק"ש, ואדרבה היא הנותנת, דדוק בגלל דברי הילק"ש דאין כ"כ דין שמחה בפסח כמו שאר ימים טובים, הרי דהוא דומה במקצת לדין שמחה של שבת, דאין שם דין של שמחה עצמית, ולכן אפשר דאין דין של שתיות יין ובגדי צבעונין דכ"ז שייך רק אם יש שמחה עצמית, וא"כ לכן נקט החו"י בלשונו הזהב לומר "ובפרט ב"ט של פסח" וכיון דאין שם דין של שמחה של שאר דברים וכנ"ל, הרי דצריך להרבות בשר לפחות כדי להראות שמכבד בזה היום, ודוק.

עזריאל ב' אהרונוביץ, נוה יעקב, מרח יוסלים

צפון-אפריקה, בגליון טו, ניסן תשנ"ט, עמ' קמ"ט-קנ"א. הן על מנהג מזרח שמגביהים את הקערה מעל ראשי המסובים.

פלא שלא מביא הרב פרשל את דבינו ירוחם, ג"ה ח"ד, דף מג ע"ג, ומובא גם בבית יוסף, סוף סימן תעג, מהד' מכון ירושלים עמ' תקה, שכוחב: "... ונהגו" (כב"י: "נוהגים") להגביה הסל על ראשי התינוקות ואמר (כב"י: "ואומרים") לפיכך אנו (כב"י: "אנחנו") חייבין וכו' עד ונאמר לפניו הללויה, ומזכר גם בפסח מעובין אות רסה, לכאורה יש להניח עכשיו שהמנהג היה מקורם לסבב את הקערה אצל אמירת לפיכך, ובמרוצת הדורות נשתרבו ונתגלגל הנוהג לעשותו אצל הא לחמא, או אצל מה נשתנה כמו שכתב ר' חיים פלאגי בהגדרתו 'חיים לראש', פסקא מגיד אות י.

אבל כשנה זו (=תש"ס) זכינו להגדת 'פסח דורות', דיני ליל הסדר ופירוש על ההגדה, לרבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב, מחכמי ספרד וסיציליה במאה השניה לאלף השישי (בין השנים ק"צ-קצ, ניזכר בתשובות הריב"ש סו"ס רמ), וי"ל ע"י מכון בית אהרן ישראל, עם מבוא הערות וביאורים לפרופ' יעקב שמואל שפיגל, וכן פורסמה הגדה זו ע"י פרופ' אלעזר הורביץ, ב'העמק', חוברת ג, ניו-יורק ניסן תש"ס, שם כותב ר' יצחק בדינים שלפני ההגדה, במהדורת שפיגל עמ' מה-מו: "ומנהג ספרד להגביה הקערה בידו ואומר הא לחמא עניא, כלומר זה הוא הלחם לחם עוני שאכלו אבותינו במצרים. ונהגו להקיף הקערה סביב ראש הקטנים, ואין ההגבהה הזאת, היא עקירת השלחן הנזכרת בגמרא (קט"ו), אלא כדי שיאמר הא לחמא עניא, ודאה שם כמבוא עמ' כח-כט.

ב— על מאמרו של הרב אברהם חמאמי, "סעודת חנוכה הבית מצוה היא?", גליון יז עמ' קמ"ט-קס, גליון יח עמ' קכ"ה-קל, ראוי להעיר שרב האי גאון, כבר התייחס דרך-אגב לשאלה זו, ראה 'תשובות הגאונים החדשות', שפורסמו לאחרונה מכתב-יד, ע"י ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, וע"י א' הורביץ, תשובות הגאונים, ניו-יורק תשנ"ה, מהד' עמנואל סימן קמו, עמ' 199, ומהד' הורביץ

עמ' 184-185, שרה"ג כותב שם כאמצע תשובתו: "אבל המונים אשר בנה בית חדש, מנין יודעין כמה היו אלא שיש לומר כי חינוך בית חדש כמו מצוה [נ]קרא ואקרי הלול בתי, ואינו מהחזנוב[ו]ת של רבי...". (בהעתקתו של הורביץ, ישנם כמה שינויים, הוא השאיר את המילה "קרא" כמות שהיא, ולא תיקנה ל"נ]קרא", וכן את המילה "הלול" בתי, הוא מעתיקה "הלל" בתי, ועוד), ויש לעיין מה כוונתו של רה"ג בביטוי: "כמו מצוה", האם כוונתו שבארץ-ישראל, החינוך הנו "כמו מצוה", הרי בירושלמי סוטה, פ"ח ה"ד, מבואר: "את שמצוה לחנכו" ו"לא כ"מו", אלא כנראה כוונתו היא לחו"ל, אבל מדוע החינוך בחו"ל הנו "כמו מצוה"?

בגליון יז, עמ' קנג, הוא מצטט קטע מתשב"ץ קטן' סימן קע, שכוחב: "חנוכת הבית הוא סעודת רשות", להעיר שב'הלכות ומנהגים לרבינו יעקב וי"ל שפירסם הרב יוסף בוקסבוים, ב'ספר הזכרון לרבי חיים שמואלביץ', הוצאת מוריה, ירושלים תשמ"ו, עמ' שד, סימן סה, מצטט את הקטע מתשב"ץ קטן, אבל בנוסחה אחרת: "כת' מהר"ם הסעודות הם לרשות, דווקא הדלקת נרות והלל קבעו בחנוכה ולא משתה, כ"ש השחוק", ולא כנוסחה: "וכ"ש לחנוך הבית שהוא סעודת הרשות", שנמצאת בתשב"ץ שלפנינו.

מדרכי מנחם האניג

תגובת כתב המאמר: אין בידי ההגדה שיצאה לאחרונה על ידי הפרופ' שפיגל, אך יש לי ההגדה שהוציא ידידי הרב א. הורביץ שליט"א, הוא היה בירושלים לפני שבועות אחדים ומסרה לי.

אמנם המפרש כותב שם: ומנהג ספרד להגביה הקערה בידו ואומר הא לחמא עניא, כלומר זה הוא הלחם, לחם עוני שאכלו אבותינו במצרים, ונהגו להקיף הקערה סביב ראש הקטנים ואין ההגבהה הזאת היא עקירת השלחן הנזכרת בגמרא אלא כדי שיאמר הא לחמא עניא, ואחר כך עוקרין הקערה מלפני הקורא למקום אחר.

זה בודאי נכון, כי הגבהת הקערה לשם אמירת הא לחמא עניא, איננה עקירת

הוא ז"ל עפ"י השי"ס מגילה ז' דקס רבה ושחט לר"ז, ואפשר ששחטו בסכין רותח וידע ר"ז והרגיש בנפשו עכ"ל. וכן עליו החת"ס אע"ג דלא אמרה רק לשמחת פורים, אפי"ה כיון דנפיק מפומא דגברא רבא קדישא לא יגע לריק ח"ו לכך מרחיב דבריו ע"ש, ואנכי בענין תמהני דהא ר"ז אמר כן משמי' דשמואל ולא מדנפשי' אמר כן, כאשר קתני בגמרא בפירש אמר רב זירא אמר שמואל ליבן סכיון וכו' וצע"ג, והא לא ק' מנ"ל לשמואל כ"ז, דהא שמואל רופא הי' כמ"ש ב"מ דף פ"ו, וידע הדבר בחכמת הרפואה, חוץ מכלל הגדול דסוד ד' ליראיו ופשוט.

"ולענ"ד יש להסיר תלותו של אמרו"ח הגה"ק ז"ל מהנהו ב' גאוני ארץ זיי"ע, ובתחילה אקדים הא דהק' החת"ס בשו"ת חארו"ח סי' קפ"ה על הר"ף שהביא הא דאמר רבא חייב איניש לבסומי בפורי', הא הר"ן הביא בשם ר"א דהא דקס רבה ושחטי' לר"ז בטל ל"י מאי דאמר רבא חייב איניש לבסומי, וכן על רבא גופא צ"ע דהוי בתר רבה ור"ז ואמר חייב איניש וכו', וכן אקדים הא דמקשי' על הר"ף מ"ט לא הביא באי' דר"ז דליבן סכיון ושחט בו וכו', ועי' ח"י ובת"ש סי' ט'. ונלענ"ד ליישב כ"ז ע"ד חידוד, דהנה החת"ס בחי' עמי' חולין דף ה' הק' על רבו הפלאה שהעלה דרבה שחטי' לר"ז בסכין מלוכנת, א"מ ש"מ דחירוד קודם לליבון וע"כ מת ר"ז, הלא יבמות דף ק"ך אמר רבא בסכין מלוכנת וד"ה ש"מ יכול לחיות ע"י סכיון מלוכנא אפי' מגוד, וא"כ האיך מת ר"ז ע"ש, ואומר אני היות שמצינו ב"מ דף פ"ה ברו"ז שגו תנורא וכו' ולא הוה שלטא ב"י נורא, א"כ ר"ז לא הרגיש הליבון, כי לא שלטא ב"י נורא, אלא הרגיש החידודא ע"כ מת, ומעתה י"ל דהי' ס"ל הר"ף דישאל קדושים הם, ואין לחוש שהא' יקום על ישראל חבירו וישחטנו בעת שכרותו או כיר"ב, והא דמצינו שקם רבה ושחטי' לר"ז זה לא הוי מרוע לבו, אלא שהי' ס"ל כרבא יבמות דף ק"ך דאם שחטו בסכין מלוכנת יכול לחיות, משום דהליבון והחידוד באים כאחת, וע"כ מרהיב בנפשו לשחטו בסכין מלוכנת ורק לר"ז שלא שלטא ב"י נורא הי' מזיק, כי לא הרגיש המכה רק החידודא, אבל

השולחן (כלומר של הקערה), זה לחוד, וזה לחוד.

אד מה שהוא אומר כי בהגבתה הקערה לשם אמירת הא לחמא עניא, מקיפ"ס אותה סביב ראשי הקטנים – אינו מובן, כי לשם מה צריכים להקיף אז את הקערה על ראשי הקטנים, אין באמירת הא לחמא עניא ענין לעורר את סקרנות הקטנים!

אני כתבתי (על סמך ספר 'חקת פסח' ועוד) כי לאחר הגבתה הקערה לשם אמירת 'הא לחמא עניא', המשיכו להסיר את הקערה (והיא עקירת השולחן) ועשו זאת על ידי העברת הקערה על ראשי המסובים, כי על ידו כך הגבירו את הסקרנות והתמיהות במעשי עקירת השולחן, כי עצם עקירת השולחן מטרתו היתה לעורר שאלת הקטנים.

דעת מפרש ההגדה הנ"ל כי מקיפ"ס הקערה בשעת אמירת הא לחמא עניא – היא **בודאי דעת יחיד**, והיא תמוה. כמדומני שהרב הורביץ לא עמד על כך, ואם הפרופ' שפיגל העיר על כך אינני יודע.

ומה ששאלת שהיה עלי להביא דעת רבנו ירוחם – אין לדעת רבנו ירוחם קשר לענינו, הוא אמר הדברים בקשר לאמירת "לפיכך", ואני באתי להסביר מנהג שנוהגים בתחילת הסדר.

טוביה פרשל

ישוּב דברי הנאון בעל הפלאה זצ"ל בענין קם רבה ושחטי' לר' זירא

ראיתי בקובץ כ' בעמוד קפ"ז במדור מילי דתמיהה הערת ה' חיים מאיר הכהן פעול ש"י, וכן בכל דברי הח"ס שמביאם בשם ההפלאה אמרתי לנכון להעתיק מספר גבעת פנחס להרה"ג פנחס הלוי ביליטצער זצ"ל האב"ד סערענטש דשקל וטרי בדברי החת"ס וממילא יתיישב הפליאה, וז"ל: "ומענין לענין באותו ענין ראיתי בחת"ס בחי' למס' חולין דף ח' שהביא ששמע מפה קדוש רבו הפלאה ז"ל שאמר בשמחת פורים לחידודא, בהא דאמר ר"ז ליבן סכין ושחט בה כשרה משום דחידודה קודם ללבונה, דלכאורה ק' מנ"ל לר"ז זאת דהחידוד קודם ללבון וגם רבית השחיטה מרווח רווח, ואמר

(חולין ח.) משום שהרגיש בנפשיה כמעשה שקם רבה ושחטיה לרב זיור, ואפשר דהיה בסכין רותח והרגיש שהחידוד קודם לליבון. ושמעתי להקשות הא רב זיור אמר זאת בשם שמואל ולא מדעת עצמו?

ושמעתי לתרץ, הנה התת"ס מסיק דאע"פ שרבו אמר זאת לשמחת פורים מכל מקום כיון שיצא מפי גברא רבה כזה בודאי לא יגע לריק, ואי היה שום אפשרי בדרך הטבע שלא למות בודאי לא היה מת ר"ז ויצטרך להחיות אותו ע"י נס אם אפשר שבדרך הטבע שלא ימות, אלא ע"כ אי אפשר לחיות אחר שחטיה בסכין רותח.

והנה ביבמות ק"כ ע"ב אמר רבא בסכין מלובנת וד"ה — הגמי שם מיירי מתי יכולים להעיד כשרואה אדם מגויד דמת אמר רבא בסכין מלובנת ד"ה דאין יכול להעיד, ש"מ יכול לחיות ע"י סכין מלובן אפי' מגויד, וא"כ איך מת ר"ז הלא שחטו בסכין רותח, ואי בדרך הטבע יכול לחיות בסכין רותח ודאי לא היה מת ר' זיור כנ"ל? אלא ע"כ בית השחיטה מרווח רווח וחתך החידוד קודם כוונת אש הליבון וכבר מת קודם הליבון אבל לו יצויר שבית השחיטה אינו רווח יכול לחיות ע"י שהליבון מדבק האבר הנשחט, ורבא מיירי שלא במקום סמנים דלא רווח אלא סימנים שטבעם כך ולא בשאר פצעים.

ולפי"ז א"ש הגמ', אמר ר' זיור אמר שמואל ליבן סכין ושחט בו כשר חידודה קודם לליבונה, שמואל ידע זאת במה שראה שמת ר' זיור וצריך להעשות תחיית המתים להחיות ר"ז ידע שהחידוד קודם לליבון ובית השחיטה מרווח רווח, ודר"ק.

לוי יצחק אבקרלאנדער, ישיבת אווה, מאנסי

בענין אם בג"י שמרו את השבת עוד קודם מ"ת

בגליון יא במדור שפתי ישנים עמוד י"ט הבאתם תירוצו של הגרד"א מגדלכונים שליט"א על קושית הרבי ה"פני מנחם" זיע"א הגרד"א רוצה לתרץ על סמך הרמב"ם (שמות ט"ו כ"ה) שכתב שבג"י נצטוו במרה שאחרי מ"ת יתחילו לקיים מצוות שבת כפועל (ציטוט דברי הגרד"א) ועוד מאריך שם בדבריו להעיר על אחרים מדברי הרמב"ם, אך

בסתמא ל"ח שישחוט את חבירו, אפי' בסכין מלובנת, כי קיייל וחידודה קודם לליבונה, ובודאי יזיק להנשחט כי לאו כל אדם זוכה למדריגתו של ר"ז שלא ישלט בו האור, ע"כ שפיר פסק הר"י"ף דחייב איניש לבסומי וכו', וכן רבא לשיטת"י דס"ל יבמות ק"ך דאם שחטו בסכין מלובנת יכול לחיות, שפיר אמר חייב איניש לבסומי וכו' כי על סתם שחטיה ליכא למחשש כי ישראל קדושים המה, רק לכה"ס לשחיטת סכין מלובנת כמו שה"י ברבה ה"י לן למיחוש, ולרבא ליכא כזה שום חשש, כי הוא ס"ל דאם שחטו בסכין מלובנת יכול באמת לחיות, וליכא שום סכנה וממילא א"ש מ"ט לא הביא הר"י"ף הא דר"ז, כי מיר שפסק כרבא דחייב איניש לבסומי וכו' מוכרח הוא לפסוק שלא כר"ז דאל"כ הדק"ל עליו האיך פסק דחייב איניש לבסומי וכו' הא איכא סכנה, וכ"ת אכתי הא ק' אמאי שבק באמת את דברי ר"ז שאמר חידודא קודם ללבונה ולא יופסק גמי כרבא דחייב איניש לבסומי וכו' ע"ז ו"ל דה"י ס"ל להר"י"ף דמר"ז אין שום ראייה, כי הוא לא העלה ר"ן זה רק מכח שהרגיש בנפשו ע"י שחטיה דרבא כמי"ש ההפלאה הנ"ל, ומזה שלא הרגיש הוא עדיין אינו ראוי למקום אה"ה, כי שאני ר"ז דלא שלטא ביה נורא, ודו"ק. ומעתה גם תלונו של אמר"ח הגה"ק ז"ל הוסרה לחומר הנושא, והיינו כי י"ל שלעולם ר"ז ממעשה שלו ידע כ"ז, רק לא רצה לסמוך על עצמו, כי בו לא שלטא נורא, ואכתי מג"ל זאת דחידודא קודם ללבונה במקום ששולטת נורא, ע"כ שאל גמי את שמואל שה"י רופא, האם גם דעתו עפ"י חכמת הרפואה כן והסכים לדבריו שכן הוא הטבע גם במקום דשלטא נורא, ע"כ לא קבע ההלכה בשמו לחוד, רק משמ"י דשמואל, כדי לחזק הענין, אבל האתחלתא דהאי דינא נצמחה מר"ז, וא"כ א"ש דברי ההפלאה והחת"ס ז"ל, המו"ל".

יודא ליכטער, קטיוא

בענין הנ"ל

בגליון כ' בעמוד קפ"ו העיר הכתור חיים מאיר הכהן פערל ג"י דברבי חת"ס שכתב בשם רבו ההפלאה דזה שרב זיור אמר ליבן סכין ושחט בו כשר חידודה קודם לליבונה

תורה שיתעסקו בהם... וזה הי' להרגילם במצוות ועיסוק זה יתכן שהי' גם כמעשה המצוות האלו וכקטן שכרי להרגילו הוא עושה המצוות עוד לפני שמחייב זה הוא דוחק מכמה משמעים אך א"צ לזה כמרש למעלה.

וגם החת"ס שמביא הגר"א מדבר שם בפירוש על הא דאי לא נצטוו במרה, נצטוו באלוש, (אמנם בכלי חמדה ועוד [בפ"ר בשלח] דנים אי במרה נצטוו כבר על כל דיני שבת או רק על חלקם אך אין זה שיך לעניינינו ועיי'ש וד"ק)

ובענין דברי הגר"א בחתילת דבריו שרצה לומר שקודם מ"ת לא הי' איסור דמיגו דאיתקצאי ג"ז יש לרחות דמדברי הגר"א עצמו משמע דאם נימא שכבר שמרו אז שבת הקפידו גם על איסור מוקצה [ורק דין דמיגו דאיתקצאי ר"ל דלא נהג אז] וזה מפני שפשוט, קושיית רבינו זיע"א היא דברי רבה (ביצה ב:) דהכנה דאורייתא וכמו דנקט' סתמא להלכה וכהפוסקים דס"ל דמוקצה זה נכלל באיסור דהכנה, וא"כ מיגו דאיתקצאי" ג"כ נהג כבר לכאורה, דמהגמי שבת מגי' משמע דמיגו דאיתקצאי אינו דין נפרד ממוקצה, אלא זה נתינת הגדרה לדין מוקצה שמה שבין השמשות היח' מוקצה איתקצאי לכולי יומא, וזה מעיקר דין מוקצה.

ביראת הכבוד ובהערכה להגר"א שליט"א
אברהם מרדכי דריימן, ק"י חסידות - תצור הגליל

הערות לקובץ ב'

א. לעמ' ע' — מאמרו של הרה"ג ראי"ש שליט"א אודות איסור גניבת תוכנות מתשב. ואם כי לא הגעתי להוראה, ואינו כדאי להשיב, מ"מ שיש לדרן בכמה מן ראיותיו, ונעיר כאן איזה הערות. א— הדמיון לגניבת חידו"ת אינו עולה יפה. דהרי למעשה גונב את החידוש מן המחבר, וכעת אינו נקרא ע"ש המחבר, אלא ע"ש זה הגנב שאמרו. משא"כ כשמעתי קלטת, עדיין נקראת הקלטת ע"ש הזמר וכדו', גנב מאת המחבר מאומה. ב— הראיה מהחת"ס ממי ששאל ספר והעתיקו, ג"כ צ"ע. דהרי עיקר התיסרון שם

לכא' במציאות מכל מאמרי חז"ל ומראשונים חזינן בפירוש שבניי שמרו את השבת עוד קודם מ"ת, (בחלקם אפשר לדחוק ששמרו ללא נצטוו על כך, אלא כאינם מצווים ועושים, ובחלק שאביא להלן יש לכא' משמעות שנצטוו כבר קודם למ"ת והנדון הוא רק מתי נצטוו אך וודאי קודם מ"ת, וא"כ ע"כ צריכין לדחוק כן גם בדברי הרמב"ן, וכמו"ש אמרו להלן בה"י בגמ' שבת א"י ואלמלא שבת ישראל שבת ראשונה לא שלטו בהם אומה ולשון" וזה ודאי הי' קודם מ"ת כמפורש שם בפסוק (שמות ט"ו) ששבת זו היתה כחודש איר (וזה כוור בדברי המפרשים שם שעבירתם היתה שלא שמרו מצוות שבת, ולא משום שלא שמרו צווי משה על ליקוט המן גרידא, וכן משמע שם בהמשך הפסוקים בציוויים מהם סמכו חז"ל לכמה איטורי שבת ורצוע "אל יצא איש ממקומו" את אשר תאפו אפ"ו וכבר עמדו שם המורחי והגור אירי ועוד אם שבת ראשונה שנצטוו לשמור היתה שם באלוש או כבר במרה ג' שבועות קודם לכן וכן בדבר' ג' א' א"י ששמרוה באלוש עיי"ש וקצת משמעות יש ג"כ במד"ר (שמד"ר ר' כ"ח ור' י"ח) ממש"ר דאג להם כמצרים ינחו בשבת (אמנם ראי' זו אפשר לרחות שאין הכוונה במד"ר שנחו אז ככל הלכותי) וא"כ הא וודאי דל"ק על דברי האחרונים שמביא הגר"ד שכמו ששמרו שבת קודם מ"ת כי על דברי חז"ל והראשונים ונ"ל יסמוכו בהשקט ובטח, ואפי' מהרמב"ן עצמו לא מוכח כלל כדברי הגר"א דאפי' אם נסיק מדברי הרמב"ן שבניי לא שמרו שבת ממרה, מ"מ עדין יתכן שבאלוש התחילו לשמור וכנ"ל או מר"ח ניסן כשיטת פירוש הדמוע (מהראשונים) על הגש"פ ע"ש ובמחזור יוטרי על הגש"פ ג"כ משמע שקודם מ"ת כבר נצטוו על שמירת שבת, וכן בירושלמי ביצה (פ"ב ה"א) וכן בדבר (רפ"ג) אימתי שמרו ישראל את השבת כשנתנה להם באלוש וכן א"י בסדר עולם (פ"ה) לא ברפרד"א (פ"ח) ובאמת מדברי הרמב"ן עצמו לא משמע אלא שלא נצטוו לשמור במרה, אבל לא כתב שגם אח"כ לא עד מ"ת ובדוחק הי' אפ"ל בלשון הרמב"ן שמרה כבר שמרו שבת כאינם מצווים ועושים כדבריו (דרמב"ן) מקצת פרשיות של

כמ"כ אשאל אם ידוע לכותב המאמר, מי הוא ססידר סדר העלויות בקריאות המועדים. כי לאחרונה שמעתי מערערים אודות קריאת שבת חוה"מ, שקריאת שישי מסתיימת בפסוק "אלוהי מסכה לא תעשה לך". ובסידור עבודת ה' (מכון מעשה רוקח, י-ם נט') תקנו זאת לפסוק הבא. אשמח אם תוכלו להחכימיני בזה.

ד. לעמ' קס"ב — בו מציין הכותב, שיש מקום לקדש את חלוקת הקריאות [וכן את הקאפיטלך] למרות שאין מקורו ברור, [ושהוד (לגבי הקאפיטלך)] מאחר שנתקדש ע"י תפוצות ישראל [נדולוי ישראל (הסוגריים במקור, משמע שעיקר הוא מנהג העם)] בדודי דורות. ויש לעיין ולחקור מהו הגבול, מתי אמרינן שדבר שמקורו מן הגויים, יש לשנותו, למרות שנהגו כן ישראל במשך דורות, כגון צורת קני המנורה בעיגול, או צורת הלוחות בעיגול. ומתי מתקדש הרבר ע"י מנהג ישראל כקאפיטלך שמקורם מ"גלח" וכדו'.

ישראל יהודה יאקב, סלל נעלו! אשוד

תגובות כותב המאמר: ברור שאין לדבר על התקדשות מנהגים שהם בניגוד להמצאות והעובדות בשטח. כלום יתכן שעל פי מנהג ישראל הלוחות נהפכו למפרע לעיגולים — בניגוד לתיאור הלוחות כפי שהיו באמת בגמרא (ב"ב) מכיון שציירים שונים נהגו לציירו כד!?! האם בגלל שכמה או הרבה או אפילו רובם, ציירו את ציור המנורה נגד דעת הרמב"ם ורש"י כפי שהיתה בפועל לכן הקנים התעגלו בפועל למפרע!?

מלבד זאת יש לעיין אם מנהג שהוא נגד הלכה יש לו זכות קיום, (כידוע מה שאמר ר"ת על מנהגים שהם נגד הדין שמנהג אלוהות גיהנם) והרי במנורה ובלוחות המנהג הם נגד המלכה והגמרא — וכיצד זה יוכל להתקדש?

זאת ועוד. קשה להשוות מנהג שנהגו בו חלק מכריע של עם ישראל בפועל לבין מנהג שנהגו בו ציירים וצורמים בלבד שאין זה בחזקת מנהג, כי זה שלא מיחו העם או גדולי ישראל נגד הציירים אינו ראי' שקיבלו מהם שכן ה' פני הדברים, אלא שחשבו על הצורך והחריטה כדבר משעשע בעלמא בלי שנא

מפני שלא שאל אותו לשם העתקה, נמצא שמשמש בספר של חבריו ללא רשותו, והוה כגניבה. אבל כאן הרי מעתיק מקלטת ששייכת לו, ומשתמש רק בשליו, ומה גניבה יש כאן. ג— ולגבי הנידון אי המוכר יכול לאסור שלא להעתיקו, הרי כל הרבנים שהזכיר במאמרו הרי איסור שאסרו היה בהעתיקה לצורך מסחר, אבל לא ציין מקום שאסרו העתקה לצורך עצמו. ד— ולאחרונה התחכמו המפיצים למכור כתנאי שלא להעתיק, אמנם שמעתי ממורי הוראה דחנקה זו קלקלתם. דהרי נמצא שמי שעובר על התנאי, ומעתיק הקלטת, הרי פקע המכירה [שהרי המכירה היתה רק ע"ת שלא יעתיק]. וצריך הלה להזהיר את הקלטת, והמוכר יחזיר המעות... והאם המוכר מסכים לתנאי כזה, שאחרי כל העתקה יחזירו לו את הקלטת ויחזיר את המעות...

ב. לעמ' ע"ו — שם דן הכותב אודות מי שהיה לו אוצר טמון בביתו, והוא לא ידע מיה, ונמן להרוס את הבית, ומצאו אחר, למי שייך המעות. והאריך שם לעיין בדיני אבידה אי שייך ייאוש בכ"ג. אמנם לא כן עמדי, ולענ"ד אין זה ענין לאבידה וייאוש, אלא ענין להפקר. שהרי מי שנותן את ביתו להרוס, הרי"ז מפקיר את הבית וכל אשר בתוכו. ולכל היותר הרי"ז נידון לדין הפקר בטעות, ואכ"מ. ויול"ע אם אכן נחשב כהפקר בטעות. דאפ"ל הדיכי שיודע שחפץ זה שלו, והפקירו מסיבה מסוימת שהתבררה כטעות, אם יכול לחזור בו. אבל כאן לא ידע כלל מן המעות, והפקיר את כל אשר בבית כי בכלל לא ידע שיש שם עוד דברים, ועצ"ע.

ג. לעמ' קנ"ו — מאמר אודות תגלחת הבר. הכותב תמה, והשארית הפאות בשעת תגלחת אינו אלא לאו בלבד, "ומה שייך לעשות 'תגילה' עבור אי עבירת לאו". יש לציין לדברי מהרצ"א מדינוב (אגרא דכלה בהר ד'ה דבר), המבאר ענין המצוה לעבוד בשעה ששה שנים, ע"פ דברי האר"י הק' שהיה מכיין לקיים מצות הפאות והזקן בשעת תגלחת, עיי"ש. עכ"פ חזינן שמחשיבין זאת למצוה.

כותב, וז"ל: "אז בהיותו בהונגריא הי' מוכרח להיות לכ"א דרוכן, וכרגיל שצריכים להרביק עליו תמונה, אג"ש התחילו לעשות צעדים ולבקש תחבולות והשתדלות עבור מרן שלא יצטרך לעשות תמונה, רק יקבל דרוכן בלי תמונה, (כידוע שהיתה קפיידא גדולה אצל כל הצדיקים שלא לעשות תמונה), כינתיים נודע למרן מההשתדלות הנ"ל, שלח לקרוא להצלם וצוה לו לעשות תמונה, מרן ישב על כסאו ותיקן מלבושיו כדבעי ואז עשו תמונה.

"אגב אכתוב מה ששמעתי מידידי החסיד ר' ישראל קלאפאלץ (שליט"א) ע"ה מענין זה, שפ"א דיבר מרן מוהר"א מענין זה בשם אביו זצ"ל שאמר שבספר יערות דבש כתוב דברים חריפים אודות עשיית תמונה, אבל היות שכל היהודים אינם מקפידים ע"ז אין ברצוני להיות פרוש מהם, שכלם יהיו בגיהנום ואני יחידי יהי' בגן עדן, טוב לי להיות כלל ישראל ביחד.

"כבוא מרן מוהר"א זצ"ל לא"י דרך רוסיא ובא לקראתו הרב הרצוג ע"ה מירושלים, וביקש ממרן שיסכים לעשות אתו ביחד תמונה, והיות שהוא השתדל הרבה עבור מרן לקבלת הצערטיפיקאט הסכים מרן זצ"ל לבקשתו, עכ"ל.

חיים אלעזר גראסמאן, נ.פ.

בענין סמך למנהגי ישראל מדרבי הגון ובענין בר מצוה כמעטת המלאכים במתן תורה

במאמר היפה של הרב גדליה אכערלאנדער בגליון האחרון (כ) בענין הנחת עשבים ואילנות בביהמ"ד הביא הד למנהג זה מהתרגום שני במג"א בשם הברכי יוסף זצ"ל, והגאון הזה א"צ ראי' וסעד לדכה"ק, אעפ"כ יש לציין שיש ללמוד ממה שהמרן הרשע הלשין אז לאחשורוש, ממש"כ התוס' ז"ל במס' ע"ז לג: והרא"ש ז"ל שם פ"ב הכ"ג שלמדו שטיפת הכוס ג"פ ממה שהמרן הרשע אמר לאחשורוש (ובגמ' דידן במגילה ליתא נקודה זו של ג"פ, וכנראה כיוונו למדרש כזה) וכן ברא"ש ז"ל שם פ"ה הי"א כתב ללמוד עוד וכי אם נפל זבוב כיון צונן אסור, והלא העיד הרשע שכן נהגו וזרקו ושותתו וכו', הרי לפנינו כ"י מקומות

לכטאות את המציאות הנכונה, והנהגת "קהל" החיירים והצורפים אינו בגדר מנהג שנהגו רוב העם. (ובהרבה דברים לא נחה דעת חכמים מצניזים במחזורים ובבתי כנסיות, שרק ברוחם התיירו אותם כשהי' גבר אליס וכיו"ב ובכל זאת לא מיחו ממש).

בשר והנים במעודת ברית

(א) בהמשך להמבואר בגליון י"ב בענין עשיית סעודת ברית במאכלי חלב ברצוני לציין מה שראיתי בקונטרס שבע שמחות לכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ממנוקאטש (חשוון תשנ"ט), וז"ל: בשו"ע (סימן רס"ה סעיף יב): נוהגין לעשות סעודה כיום המילה. וברמ"א: ומיקרי סעודת מצוה. עיין דרכי חיים ושלום (אות התקלב) שיש לעשות בשר ויין, כי יש לעשות בשמחה וטוב לב, כמבואר בדברי רש"י (שבת קל, א) שאמרו דו"ל כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה, עדיין עושה אותה בשמחה — עושה"ן משתה.

והנה מלבד החשיבות מאכלי בשר בסעודת שבת ויום טוב, שאמרו חז"ל (פסחים קט, א) אין שמחה אלא בכשר (עיין רמב"ם פ"ו מהלכות יו"ט הי"ח, ובשגאת אריה סי' סה טט, ובנמוקי יוסף ארי"ח סימן תקכ"ט סעיף ב), יש עוד ענין בזה המיוחד לסעודת ברית מילה. והוא על פי המבואר בזה הקדוש (הקדמה יג, א) שכמו שרשם הקב"ה את ישראל באות המילה, כך רשם את הבהמות והעופות של ישראל [בסימני טהרה], להבדיל בניהם לבין הבהמות והעופות של העמים. נמצא שבהמות טהורים הם רשומים באות ברית קודש, להיותם מובדלים מעבדים כמו שישארל נבדל מעבדים. ולכן מן הראוי להיות סעודת הברית מתקיימת בכשר בהמה, והבן, עכ"ל.

בענין תמונות של צדיקים

(ב) בהמשך להמבואר בגליון י"ד בענין עשיית תמונות של צדיקים, כדאי לציין מה שראיתי בספר שו"ל זה עתה "ביצילא דמהימנותא" והוא אוסף זכרונות האדמו"רים לבית בעלזא זי"ע שנכתבו ע"י הרה"ח חיים שלמה פריעדמאן ע"ה, ושם בעמ' קכ"ה

קודם ממי שאינו שכן כמבואר שם בגמ', ולפי"ז י"ל שתירוצו של משרב"ע"ה להם שהם אכלו בשר וחלב אצל אברהם אע"כ אינם זוכין בהתורה הכוונה כמבואר שם דשכן ות"ח ת"ח קודם, וכיון דאברהם אע"ה ושאר האבות קיימו כבר התורה קודם שנתנה וידעו הכל וקיים אאבע"ה אפי' ע"ת, ויש שפי' שהכוונה שלא לערב בשר וחלב זהו "עירוב יותר תבשילין" הרי הם כחי' ת"ח שזוכה יותר משכן.

ובאופן אחר עפי' משי"כ שם בגמ' דכשהמוכר מכר כל נכסיו להלוקח, והמצרן רוצה ליקח רק השרה הסמוכה לו ליכא דין בר מצרא דעיי"ז יפסיד המוכר, כי ישאר אצלו שאר נכסיו, ולפי"ז יל"פ כי זה הי' תירוצו של משרב"ע"ה בגמ' שבת פ"ח: תורה מה כתיב בה לא יהי' לך אלהים אחרים, אטו בין העכ"רם שרונים אתם שעובדין ע"ז, שוב זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה וכו', הכוונה דאיהינ' אפי' אם נכסים עם המלאכים מהתוה"ק גם להם שייך אבל כיון "שלא כול"י שייך להם ולישראל שפיר שייך כולו הרי הי"ל כמכר כל נכסיו ללוקח והמצרן רוצה רק חלק אחד דאו אין המצרן זכאי לומר טענת מצרא, ודרי"ק.

מדרכי ווייס, פת"ח ירושלם חוב"א

הרחמן למי שאין לו אב ואם

ביאור ישראל גליון כ עמ' כג נדפסה תשובת הגאון בעל שבת הלוי שליט"א בקשר למנהג שגם אחרי פטירת ההורים אומרים בברכת המזון: "הרחמן הוא יברך את אבי מורי כו", וכותב הגאון הנ"ל: "דבר זה חידוש בעיני, וכדומני שאין נוהגין כן".

ולהעיר שכה"ה מנהג הרבה חסידים, כפי שנאמר בספר המנהגים חכ"ר עמ' 22: "כאו"א אומר אבי מורי בעה"ב הזה ואם א"מ בעה"ב, אף אורח או מי שאין לו אב ואם". וראה שם בשו"ת נעתקה אגרת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע שזה מתאים לפירוש שע"פ הקבלה והחסידות.

וכך נהג גם כ"ק אדמו"ר מוהר"א ממונקאטש נ"ע כפי שמבואר בדרכי חיים ושלום אות שח: "הרחמן הוא יברך את אבי

שהראשונים ז"ל למדו דין ממה שאמר אז, עאכ"ר"כ שמספיק שיהי' מקור למנהג.

וכעין זה י"ל דבספר עטרת מנחם מביא שהמנהג הוא שכל פעם שעושין שריפה מתפללין שכן יאבדו כל אויביך ה', וי"ל דמקור לזה והד למנהג זה ג"כ מצינו בתרגום שני שהמן הרשע אמר שאחרי שמבערין החמץ כאין לביהמ"ד ומתפללין ומקללין למלך ושרים דכשם שאנו מבערים החמץ כן ה"א תבער את המלכות מקריבנו וכו'. אגב יש לציין לזה גם דברי הדרך פקודין (מ"ע ו' נהגה א' בתלק הציבור) שמביא המרדש שבשנה שנשרפו סנהריב ואנשיו נשרף גם הקרבנות פסחים של ישראל ע"י שהיו טרודין בהמלחמה והתפללו אז שכשם שזה נשרף כן ישרף כל האויבים וכו' ועיי"ז נשרפו אלו. וע"ש שמפרש בזה הפיוט שורפו משמני פול ולוד — ביקוד יקוד פסח.

ב) בהמאמר בענין בר מצרא בטענת המלאכים בקבה"ת, באופן ט"ז מבאר מדנפשי ליישב עפי"ז הדין דבבן ליכא טענת בר מצרא, וכבר קדמו בבני"ז ז"ל (מאמרי סיון מאמר ה' אות כ"ג) אחרי שהביא הקושיא מהזיד"א ז"ל כתב לתרץ עפ"ה"ל דישאל דינם כבן, ובבן ליכא טענת כמ"צ. ובאמת עצם הקושיא צריכין לבאר, כי דין בר מצרא מצינו רק כשיש לו להשכן קרקע או שדה כזה סמוך לשם וע"ז בא טענתו שרוצה שיהי' לו הוספה לחלקו גם החלק של המוכר, משא"כ כאן בהמלאכים הרי לא מצינו שהי' להם כלל תורה לפני זה שיוכלו לטעון כמ"צ על התורה שמוטרים לנו שרוצים שתי החלקים כיהד, ולא מצינו בשום מקום דין כזה שכל מה שמוכרים ונותנים צריכין ליתן דוקא להשכנים. ועל כרחן בקושיית כמ"צ במלאכים אינו כפשוטו רק מעין מה שמצינו שיש ענין של ועשית הישר והטוב ככעין זה, וכמבואר ברש"י ז"ל בב"מ ק"ח: לענין שכן ות"ח ת"ח קודם, ודרי"ק.

ולשי' רש"י ז"ל ודעמי' דהסוגיא דשכן ות"ח וקרום מיירי אפי' אינם בני מצר, אעפ"כ השכן קודם ממי שאינו שכן, יובן לפרש כי טענת המלאכים היו שהם שכנים יותר להקב"ה כביכול מכלל ישראל, ושכן

מיקרי מויד בהתחלה אי"כ מה ראי' להתחיל בשכחה לאסור להגרי"א, וע"כ דמער"ש מיקרי התחיל באיסור ושפיר מוכיח הגרי"א ובהו הרב מתיר הרי רבשכח בכלי שמל"א דמותר לצורך גוי"מ לא נקט הרב כהגרי"א. וא"כ יש להגיה מה שציינו דברי הרב להחמיר בכלי שמל"א, וצ"ל הציון שלהם על דברי המשגיב שהביא ש"י האחרונים שכל ההיתר של המג"א הוא רק בכלי שמל"א ולא במוקצה מחמת גופו, ועל זאת יש לציין שהרב כתב להחמיר במוקצה מחמת גופו אם לא במקום הפסד, אבל בכלי שמל"א לכאורה להרב מותר להמשיך עד מקום שירצה אם התחיל בשכחה וכהמג"א.

ב - בהגהות גליון הש"ס להרעק"א כשכתב דף מ"ג ע"ב על הגמ' כי פליגי דלית ליה וכו' שמקשה מדין מטה לא הוה ככר או תינוק ועי' מג"א סי' ש"ח ס"ק כ"א והמעייין שם במג"א לא יבין לכאורה מה כוונת הגרעק"א ולכאורה צ"ל שהוא טעות דפוס וצ"ל ס"ק נ"א ששם כתב המג"א דהא דלא הוי המפה שמנערה בסיס' ההקליפות משום דהוי שם אוכלין והוא בסיס' לאיסור ולהיתר, ולכאורה יקשה דא"כ מדוע מסיים המחבר ואם הי' פת על השולחן מותר להגביה הטבלא וכו' הרי בלא"ה איירי שיש שם אוכלין, וא"כ יקשה מדוע לא הוי אוכלין כמו פת וזהו ג"כ קושי' הגרעק"א בגמ' מדוע לא הוי המטה ככאורת, וזהו שכי' שמוזה לא העיר כלום עיי"ש, והוא פשוט.

יהודה ליב א' לעמבערגער, נדו הנ"ק מסאקאווא

וי"

מנהג קישוט בית הכנסת בפרחים ואילנות בחג השבועות

כפתח דברי יישר כת להרה"ג גדליה אוברלנדר שליט"א על מאמרו אודות מנהג קישוט בית הכנסת בפרחים ואילנות בחג השבועות שב"אור ישראל' גליון כ. תוכן המאמר הועבר בשיעור בישיבתנו ישיבה גדולה חב"ד בודאפשט, והסב הנאה מרובה לכולנו.

ומצאתי מקום להתגדר בו בהוספה קטנה על הנכתב.

מורי ואח אמי מורתי לא שינה הנוסח מעולם גם אחר פטירת אבותיו הקדושים ונוכח זאת עוד מזקיני הגה"ק בעל שם שלמה זי"ע שזוהו כן לבנו הגה"ק בעל רוכי תשובה, כי אמרו חז"ל מכבדים מחיים ומכבדים במותם וצריכין ברכה גם בשמי מרומים עכדה"ק. (עיי' בס' בית שלמה אות ק').

משה לעווי, ניוקין

בענין מוקצה

אחרי דברי שבח ותהלה על הקובץ היפה אף נעים אשר מאיר עיני כל ישראל בכל החומי התורה וכו'.

א - רציתי לעורר על הערה נחוצה. ראיתי בהמשג"ב עם ליקוטי דברי הרב, בסי' ש"ח סעי' ג' ס"ק י"ג על הא שכתב המשגיב שאם התחיל לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור בשכחה ולא בהיתר דיש מתירים להמשיך בטלטלו וס"ל להגרי"א דאסור להמשיך בטלטלו עד למקום שירצה רק מניחו שם, ומציין של בליקוטי דברי הרב "והרב מביא ב' השיטות וכתב שראוי לחוש לדבריו".

יש להעיר דהרב כשמביא ב' השיטות איירי במוקצה גמור שאינו מותר לצורך גוי"מ ואו ס"ל שאם התחיל לטלטלו באיסור יש להחמיר אם לא במקום הפסד, אבל בהא דמחמיר הגרי"א דלא כהמג"א (ושאר אחרונים) לאסור אף במוקצה שמתיר לצורך גוי"מ שהתחיל בשכחה בהא לא ס"ל להרב להחמיר כלל, ואדרכה עי' לעיל בהרב סי' רס"ו ס"ק י"ט שכתב בשכח כיסו מער"ש וזכר בשבת שכיון שהוא כבר בידו רשאי לטלטלו לכ"מ שירצה (ואין לומר דשכח כיסו מער"ש מיקרי התחלתו בהיתר ואז מתיר הרב, דהרי כל הראי' שהביא הגרי"א בסוסי' רס"ו הוא מן פתילה שמחזיק בידו בכיה"ש שצריך לזרוקו בכניסת שבת ואת"ל דבשכח מער"ש מיקרי היתר וודאי שאו אין הגרי"א אוסר, ואפשר דהתם מיקרי התחיל באיסור כיון שזכר בשעת כניסת השבת שאו התחלת האיסור אבל בשכח שנת, וצ"ב דהרי להגרי"א אין נפק"מ אם שכח או מויד בהתחיל באיסור, וכמו"כ בהתחיל בהיתר מער"ש (את"ל) אע"ג שזכר ביה"ש, ואת"ל שזה

צ"ע שהרי בסוגיא דברכות מבואר שרק לאו דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות.

אבל ראה שו"ת דברי חיים ארי"ח סי' ל"ב דאם הלאו אינו מפורש בתורה נדחה האיסור מפני כבוד הבריות אפי' בקום ועשה, ומ"ש הגו"ב (מהדו"ק ארי"ח סי' ל"ה) דכל שהאיסור בתמידית אסור, הוכיח ברי"ח שם מדברי התוס' במס' שבועות (ל' ב) דאפי' בתמידית אסור. ועי' עוד בס' שערים מצויינים בהלכה על ברכות (מהדו"ת) דף י"ט, ב' שהאריך בהג"ל.

ועי' עוד בשו"ע הרב סי' י"ג סעי' ד' שכבוד הבריות דוחה איסור של תורה בשוא"ת, ועי' עוד בשעמצ"ב הג"ל.

ג) בכמה מהקובצים שלכם שקלו וטרו הכותבים בפירוש המילים ס"ט, ראה מה שכתב בזה הגאון הרב ברוך שמעון שניאורסון שיט"א בהוצאה החדשה של שו"ת חכם צבי בחלק ב' "בשער הספר" או' ב' בוה"ל: נהג רבינו בחתימת שמו להוסיף ס"ט כמנהג הספרדים, ומכיון שרבינו היה אשכנזי עוררו דברים אלו תמיהת רבים, וביותר מכיון שהדעה הנפוצה הייתה שהמילים ס"ט ספרדי טהור איך זה שאשכנזי יחתום כן. אמנם כבר נחבר בירו גמור שלילת הפי' הזה לס"ט, כי ישנה רשימה של ט"ו רבנים אשכנזים שחתמו כן. והר"ת הם של ספיה טב, כברכה שיהיה הכל לטובה וכנמצא כן מפורש בכת"י עתיקים מהגניזה (ראה ירחון המערב גליון ה' תש"ג, וצפונות חוברת י' תשנ"א) והיעב"ץ בספרו שאילת יעב"ץ בח"א חתם ס"ט, עכ"ת"ד. ועיי"ש עוד בארוכה.

ד) בקובץ י"ט בענין ברכה"ת על הרהור וקושיית הגר"א שהרי יש מצוה בהרהור ואמאי אין מברכים, כותב הרב רובין שהגר"א מסיק להלכה לברך גם על הרהור.

אבל זה אינו שהרי הגר"א רק מקשה, ואינו מסיק להלכה כלום!. ועי' עוד בשו"ת כללי הפוסקים סי' ט"ו או' ס"ז בוה"ל: לא

ע"פ ביאור הגפלא בהסכרת מחלוקת מהרי"ל והרמ"א דתלוי הדבר במחלוקתם אם יש חיוב מיוחד של שמחה בחג השבועות, הנה בשו"ע הרב סי' תצד סעיף י"ד מביא דין הרמ"א שיש לקשט בית הכנסת בעשבים ואינו כותב בשמים, לאחר מכן בסעיף י"ה כותב האדמ"ר הזקן דינו של המהרי"ל שאין להתענות תענית חלום בחג השבועות. ולאורה באם לדעת האדמ"ר הזקן יש חיוב שמחה מיוחד ואינו דומה לשאר רגלים מדוע לא הזכיר לקשט במיני בשמים כפי שכתב המהרי"ל?

ואפשר לומר שבשכיל לרמו על מנהג זה הביא בסעיף י"ז הדין שהמחלק בשמים בבית הכנסת לא יעשה זאת בין ברוך שאמר וכו' (דאל"כ אינו מוכן מה מקום הלכה זו כאן בעניני שבועות).

הת' זאב דוב היילפרין
ישיבה גדולה תר"ז - טופשט, הונגריה

הערות שונות

א) בקובץ י"ח כותב הרב הארפענעס בהמנהג שששים אינן עושות מלאכה בעוד שערות חנוכה דולקות מהו לשלל לצורך סודות לילי חנוכה, וכותב שלפי מ"ש המ"ב טעם המנהג שהוא להכיר שאסור להשתמש לאורה, אולי בזמניו אין להחמיר בזה שכמעט אינו מצוי בזמנינו שיבואו להשתמש לאורה, שהרי יש ריבוי אור של עלעקטער עכ"ד.

וזה פלא שהרי יש עוד הרבה טעמים להמנהג (ונקבצו ע"י הרב יצחק טעסלער נ"י בקובץ י') ולא יועיל ריבוי אור עלעקטער לפי אותן טעמים.

ועוד פלא שלא הביא היתר מרווח שאין כישול בכלל המנהג, וכמובא בארוכה בדברי הרב טעסלער הג"ל (בשם קונטרס דבק טוב, בעל שו"ת באר משה מדעברעצין ז"ל ויבלח"ט הגר"ש וואזנער, הגי"ר יוחנן סופר, שו"ת קנין תורה בהלכה, ושר"ת שרגא המאיר), ועיי"ש היטב מילתא בטעמא.

ב) שם בקובץ הג"ל עמ' ר"ו הקשה ר' ישראל פרץ על מ"ש במס' מגילה שגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, ולכא"י

1. תגובת הכותב: כי"כ בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' טז אות פו שהגר"א כי"כ בדרך תמיה ולא להלכה אבל בס"ח ט שם כי"כ להלכה.

ומכאן שם עוד שכי"ה גם במצות תפלה ומצות התשובה ועיי"ש עוד היטב. ועפ"י כל הנ"ל פשוט דמ"ש הרב כס"י מ"ז הטעם שהרהור לאו כד"ה, אין כוונתו שבהרהור אין בו מעשה, דאי"כ אמאי אין מברכים על כתיבת ד"ת כמ"ש הל'... אלא כוונתו דכיון שבמצות ת"ת נכלל ב' חלקים הרהור ודבור, ובמנין המצות נמנין רק חלק הדיבור, אי"כ בנוגע מצות ת"ת הרהור לאו כד"ה, דרק על חלק הדבור יכולים לברך ולא על ההרהור, וכדלעיל. ואם הי' כל מצות ת"ת רק בהרהור שפיר היו מברכים עליו כמו כל ברכת המצות.

ועפ"י מובן מה ששינה הרב בשלחנו הסדר מכמו שהוא בשו"ע, דבהשו"ע הסדר קודם דין דכתיבה ואח"כ הדין הרהור, משא"כ בשו"ע הרב הסדר להיפך והיינו דין הרהור ואח"כ הדין דכתיבה, שמכיון שטעמו של הרב שאין מברכים על הרהור אינו משום שאין בו מעשה אלא משום דבת"ת יש בו ב' חלקים ע"כ מברכים רק על חלק הדיבור, רק אח"כ אנו יודעים אמאי אין מברכים על הכתיבה, והוא משום "שהרי אינו רק מהרהר בד"ת", ואף שבכתיבה יש בו מעשה, דיבור ויכתיב, שהרי יכול לפסוק דין בדבור בלא נחיתת טעם, והטעם הוא "שזהו ג"כ אינו אלא הרהור".

עוד הביא הרב רובין מ"ס מ"ק שהמהרהר מתוך הספר נק' דרך קבע, אבל המהרהר בע"פ נק' דרך ארעי עכ"ל. ועי' גם בספרו שאילת יעב"ץ (ח"א ס' קס"ב) דאסור לקרות כשבת בעתונים בעניני מסחר אע"ג דהרהור מותר "זה דוקא הרהור דממילא אבל הרהור מתוך הכתב אסור. וראה בשערים מצויינים בהלכה על הקיצור שו"ע סי' צ' ס"ק ו' שכתב להביא ראי' ממש"כ המאירי (שבת ק"ה) טעם מיוחד בהרהור משום דלא נהנה תורה למלאכי השרת, וזה דוקא בהרהור דממילא, וכשעמצ"ב על השי"ש (שבת ק"ה) כד"ה דיבור) כותב עוד דהרהור שבא ממילא בלבד, דזהו מצד טבע האדם, ואין אדם מושל ברוחו, לא אסרה תורה, משא"כ כשמתחיל כתיבתו ובעיתונים. וכעין זה כתוב במג"א ובמח"ש (סי' תרצ"ו ס"ק ט"ו) דעי' הסתכלות במגילה בשעה שהש"ץ קורא, בניקל לכיון מחשבותיו להקריאה, משא"כ כששומע ואין מגילה לפניו עכ"ל ועיי"ש

מפני שתמה הגאון על דברי הרב שהביא נאמר שחולק עליו. (וראה עוד בשו"ע מערכת הבי"ת או' ל"ה סוד"ה ועתה, ושו"ת דברי אברהם סי' ט"ז או' כ"ו כסופו) ובנוגע לקשיית הגר"א עי' בשו"ת קרן לדרו סי' יא.

עוד כתב הרב הנ"ל בשם שו"ע הרב הל' ת"ת פ" ה"י"ב בזה"ל: וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו לא יצא חובתו עכ"ל, ולא דק בהבאת דברי הרב שהרי לשון הרב הוא "אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימש ספר התורה הזה מפין "והגית בו". וביאר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל (בס' ליקוטי ביאורים חלק ב' עמ' מ"ג הערה 8) שאין כוונתו שאינו מקיים גם מצות והגית, דאי"כ הוצרך לכתוב "אינו יוצא בלימוד זה מצות תלמוד תורה" (שבה נכלל ב' המצות "ולמדתם" ו"הגית"), ומדכתב "אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם" מוכח שכוונתו רק למצוה זו, ומה שמתיק גם התיבות "והגית בו" הוא להרגיש ש"מפין" הוא בדיוק ואך דיבור, עכ"ל (והיינו שמהו ש"והגית" כתוב בהמשך ל"מפין" משמע ש"מפין" היינו בדיבור דוקא, שאלי"כ מה מוסיף תיבת והגית. וראה גם מ"ש בשו"ע הרב סי' פ"ה סעי' א' וז"ל: אפי' להרהר בלבד אסור אפי' בד"ת שחייב להגות בה יומם ולילה עכ"ל, מזה מוכח ג"כ דיוצא י"ח ת"ת גם בהרהור).

ובס' ליקוטי ביאורים הנ"ל מבאר שכל מצוה שיש בה שני חלקים מחשבה ודיבורים ממש — נמנה מתוכה במנין המצות רק חלק הדיבור והמעשה שבה ולא חלק המחשבה שבה, ואי"כ במצות ת"ת (שהיא שיעקב עינה הוא הבנה והשגה (שמשו"ז) נפסקה ההלכה לגבי תושבע"פ, "אם אינו מכין הפירוש אינו נחשב לו לימוד כלל" וכמ"ש בשו"ע הרב הל' ת"ת פ"ב הי"ג וא"ח סי' ג' סעי' ב'), בכל זאת לגבי ברכה (שהיא ברכה על מצות ת"ת, וכנוסח הברכה אשר קדשנו במצותיו וצונו) "המהרהר בד"ת אינו צריך לברך" (אע"פ שגם אז הוא מקיים מצות ת"ת) מכיון שהיהרהר לאו כדיבור דמי' וכמ"ש בשו"ע הרב סי' מ"ז סעי' ב'.

להוסיף משי"ב בשלחן הטהור (סי' רל"ז ס"ב) וז"ל: קיבלתי ממורי וחמי הקדוש וכו' אברהם מרדכי מפניטשוב שקיבל מרבינו הקדוש אלימלך ז"ל מליזענסק רבו מרבו עד אליהו הנביא ז"ל ששכל יום שאין אומרים תחנון אין אומרים פסוקים ולא קדיש (קודם מעריב) אלא מתחיל והוא רחום, עיי"ש.

ועיין בכך איש חי עה"ת פרישת וירא אות כ"א שאין מחלוקת רש"י ור"ת לגבי תפילין כשאר מחלוקת, אלא שתי הסברות של רש"י ורבינו חם אמת, ומימות משה רבינו עד הגאונים הניחו שני זוגות תפילין של רש"י ורבינו חם וכו' ושכן גילה הארז"ל שכן קיבל מאליו הנביא.

פנחס וויליגער, מנטריאל קנאדא

בענין ברכה אחרונה על קפה וטי

א) בגליון י"ג העליתי אחר ביורו קצר דעדיף שלא לברך ברכ"א דספק ברכות להקל וכו' ובגליון ט"ז השיג ע"ז הרב ג' שוחאט הי"ו והעלה שם דוראי יש על מה לסמוך וכן פוסקים גדולי זמננו ורוב האחרונים וכו' ע"ש דברים נחמדים, וכן עיקר כיון דחויגא להני רבירבי דעבדי הכי מעשה רב ופשוט שיכולין לברך ברכ"א בלי שום פקפוק, ותשואת חן חן לו.

(ומי שלבו נקפו או ישחה רביעית ביותר מכדי אכילת פרט ולא יברך, או יניח להצטנן וישחה רביעית ככ"א, או ישחה אח"כ מים שיעור רביעית, ורבוה צריך ליוהר שישחה לצמא), ועצה נוספת מצאחי בשו"ת מהר"ם שיי"ק (סי' פ"ה) להניח צוקע"י בפיו משן שתיית רביעית וכיון שאינו פוסק מלהנות מצדף כל השיעור לענין ברכה, ע"ש).

מהראוי לציין, שהגרש"ז אויערבאך זי"ע נהג לברך ברכה אחרונה כמבואר בשמירת שבת כהלכתה, אך ע"י בספר חזאת הכרעה ששמע מהג"ר עזריאל אויערבאך שליט"א ששאל לאביו כיצד לנהוג ואמר לו שהוא ינהוג כמו שמבואר במשנה ברורה שלא לברך על אף שהוא עצמו מברך כי כן נהגו רבותיו עפ"י קבלה שקבלו מהגר"ה.

עוד, ועל דף קמ"ט (בר"ה גזירה משום) מביא משו"ע הרב סי' ש"ז סעי' כ"א דלא אמרו דבור אסור הרהור מותר, אלא כשאין הרהור יניכר שמהרהר תכפצים האסורים, אבל כאן שניכר לכל שמהרהר תכפצים האסורים התכווים בשטר, הרי"ז בכלל איסור ממצוא חפצין, ועיי"ש עוד, ורוק היטב לנידוד.

ומ"ש הרב רובין שאולי י"ל שרעת הגר"א שייך רק לבני עליה כגון הגר"א וחכיריו אינו מסתבר כלל, שהרי הגר"א ידע שהשו"ע הוא שוה לכל נפש, וא"כ הרי לא ה"י מקשה על השו"ע מהנהגתו הפרטית בתור א' מכני עלי'.

ומ"ש בסוף דבריו שאם נפרש שהרהור יש בו כמה שלבים, מנלן בודאות מה הם שיטותיהם של הבי"ו והט"ז והגר"א ולא יזה מהם נתכוונו כשפסקו בענין הרהור דמר אמר חזא ומר אמר חזא, ואלו ואלו דאי"כ עכ"ד, אבל אין זה נכון כלל. שהרי הט"ז והגר"א כתבו דבריהם על לשון הבי"ו והיינו שכולם מיירי באותו הרהור ועי"ז הקשה הגר"א.

ומה שמקשה על המרו"ק הג"ל למה לא יברך על לימוד תורה בדרך ארעי ולמה יגרע מברכות הנהנין שצריך לברך על כל שהוא, יש לתרץ בפשיטות דברכת לישב בסוכה יוכיח לענין אכילת ארעי ואכילת קבץ. ועוד הרי אין מקשה מברכות הנהנין על ברכות המצות. ע"י כסף החיים סי' תע"ה או פ"ט בשם החיד"א בשו"ת חיים שאל סי' י"ג דאף דאיכא קצת מצוה כחצי שיעור וצריך לאוכלו מ"מ יאכל מה שיש לו בלא ברכה עיי"ש, אבל כתב שם הכה"ח דר"ל בלתי ברכת על אכילת מצה, אבל ברכת המוציא מברך וכמבואר בשו"ע סי' קס"ח, עיי"ש. והיינו שאף שיכול לברך ברכת הנהנין, אין לו לברך ברכת המצות. מנחם גדלי' שוחאט, מנטריאל

ילקוט הליכות דבי אליהו

בנוסף להליכות דבי אליהו ברוצני

2. תגובת הכותב: אבל שם הוא מצד דין יתשבו כעין תדור"י.
3. תגובת הכותב: אבל לימוד התורה בדרך ארעי אינו בגדר חצי שיעור אלא כל רגע זהו שיעור וזהו כל מצוותו, ואדרבה תנן "אל תאמר לכשאפנה אשנה" (מבות פ"ב).

ישנו התמי בפני בענין ברכה ראשונה אי הוי מזה

(ב) בגליון י"ט תמה השואל ש. ניישטאט ממאנסי על דברי הפני" (ברכות לה) שמביא מלשון כל הפוסקים דברכה ראשונה הוא דין דרבנן, ומסיק דנראה שהוא דין דאורייתא, ותמה הג"ל למה לא הביא דברשיי ברכות טז, וכן בתוספות המובא בגליה"ש וברמב"ם כולם מבארים שהוא דין דרבנן, ע"כ.

ובמחילת כבוד תורתו לא עיין היטב בדברי הפני יהושע שם, והמעייין יראה שדבריו הם כמין חומר עם דברי רש"י ותוספות והרמב"ם, ועליו נאמר בספר אבני צדק (אהע"ז ע"ז) בשם כק"ז החת"ס ז"ע שמחבור הרשב"א לא קם כתיבור הפני"י.

והנה הפני"י חידש דסברא זו של אסור לאדם וכי הוי מה"ת ואפ"ה בעל קרי אינו מברך לפניו, א) דכיון שמונע עצמו מפני כבוד השם תו לא שייך האי סברא. ב) כיון שמברך לאחריו הרי אינו נהנה בלי ברכה.

ודברי התוספות ד"ה אלא ת"י הפני"י עצמו בתוך דבריו דכוונתו דכיון דיש סברא — הוי מה"ת מכח הסברא והפסוק אינו אלא אסמכתא, ע"ש.

ושאר דברי הראשונים, הנה בתוספות במס' יומא ומס' סוכה ומס' חולין שהביא הגליון הש"ס — הוכיחו דהק"ו אינו אלא גילוי מילתא שהרי ברכה ראשונה הוא מדרבנן, והיינו כשמברך ברכ"א וכמו שמסיק הפני"י דככה"ג לא שייך הסברא של אסור לאדם וכי שהרי מברך, וה"ה בדברי רש"י (ברכות ט"ז) מיירי כשמברך לאחר"י ולכן הברכה ראשונה הוא רק מדרבנן. וזה ברור.

ומה שהביא מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ב

ופ"ח ה"ב) שם מיירו לניצן ספק ברכה וכו' כודאי הוי רק מדרבנן כמו שכתב בפני הפני"י עצמו, רק מדברי הכס"מ והנו"כ משמע דבכל אופן הוי דרבנן והיינו הפוסקים שעליהם חולק הפני יהושע, ודו"ק.

שלמה בינעט, מונסיאל

בענין חלוקת הפרשה

בהמשך למאמרו של הרב גדלי' אבערלאנדער בענין חלוקת הפרשה ל' קרואים, ראיתי בספר ביכורי חיים, שמביא מכתב מהגרי"י ניימאן שליט"א, וכתב שם, "כ"ק הרהגה"צ אדמו"ר מכולגרייא זצ"ל, אמר פעם לכ"ק מו"ר (הארמו"ר מפאפא זצ"ל) שמה שנמצא בחומשים שני, שלישי וכדומה, אין לזה יסוד מדברי אבותינו, רק איזה חזן ציין זאת, ונתקבל אצלינו, אולם אפשר שעכ"פ מנהג המפטיר הוא מנהג קדים.

משה גליק, נוקלין

בענין אחטא ואשוב

בגליון העבר (כ') עמוד קפט כתב הרב חיים גרינפלד שי' ליישב דברי האוה"ח הקדוש לגבי אחטא ואשוב שמ"מ צריך לחזור בתשובה והוא זקוק לתשובה גדולה והלואי שנזכה שאכן יקבלו תשובתו. יש לציין לדברי התניא בפרק כה וזלה"ק: "ואף שהאומר אחטא ואשוב אין מספיקין וכו' היינו שאין מחזיקין ידו להיות לו שעט הכושר לעשות תשובה, אבל אם דחק השעה ועשה תשובה אין לך דבר שעומד בפני תשובה", רואין מזה שמקבלין תשובתו וא"כ נתיישב דברי האוה"ח הק' בנכון.

ארי' אשר אינדיג, ישיבת אור תורה, סאנסי

זוֹטוֹת

הערות והארות שונות

גם כמשנה מס' עוקצים.

במס' מקראות פ"ו מ"ה: "מטהרים את המקואות, העליון מן התחתון, והרחוק מן הקרוב. כיצד, מביא סילון של חרס או של אבר, ומניח ידו תחתיו עד שהוא מתמלא מים, ומושכו ומשיקו, אפילו כשערה, דיר".
 כתב בחו"ט: "ולוי קשה ממניח ידו תחתיו, דהא פוסל ליה ר' יוסי בפ"ה מ"ה והלכתא כוותיה". והיינו דכתב שם: "נוטפים (מי גשמים) שעשאן (שנעשו) זוחלין, סומך אפילו מקל, אפילו קנה, אפילו זב ובה, יורד וטובל (ר"ל שסותם את הנקב), דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר, כל דבר שהוא מקבל טומאה, אין מחזילין בו (אין סתמים בו את הנקב)".

וי"ל שר' יוסי מיירי שהוא סותם את הנקב בדבר המקבל טמאה זה אסור, כיון שכל עיקר כשרות המקוה הוא בדבר המקבל טומאה. משא"כ משתנינו בסילון מיירי שנוטל את ידו והמים משיקים מאליו, דהיינו שידו רק גורם שיהיה השקה, אם כן אינו דומה לזב שאחו את הקנה שלא תהא המקוה זוחלין.

במס' ידים פ"ד מ"ה: "תרוגום שבעורה ובדניאל, מטמא את הידים, תרוגום שכתבו עברית ועברית שכתבו חרוגום, וכתב עברי, אינו מטמא את הידים. לעולם אינו מטמא, עד שיכתבו אשורית על העור וכדיו". הקשה בחו"ט: "ובכתיבת מגילה נתן במשנה פ"ב מ"ב דמגילה [לא יצא (קריאת המגילה) עד שתהא כתובה אשורית, על הספר וכדיו] "על הספר", פירש הר"ב קלף (ר"ל שצריך להיות קלף), ובפ"ח דשבת מ"ג דתנן העור וקלף כל חד מלתא באפי נפשיה הוא, ולכך צריך עיון אמאי סגי הכא בעור".

ואולי יש לחלק דקריאת המגילה איה"ג שאינו יוצא עד שתהא כתובה על הקלף, אבל כפועל יכולים ללמוד גם אם הוא כתובה על עור, ולכן גזרו טומאה אפילו אם הוא כתובה רק על עור לפי שהעכברים מצויים אצל עור, וכמו שמצינו גם במס' ידים פ"ג מ"ג: "רצועות תפילין עם התפילין מטמא את הידים (הגם ר"ש חולק על זה), כי כפועל העכברים מצויים גם אצל עור התפילין".

יחיאל אבערלאנדער

ישוּב המצוות החו"ט

במס' ברכות פ"ג מ"ד: בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה. ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו. יש ליתן טעם למה החמירו, כל כך כתב הברטנורה: עזרה תיקן שלא יקרא בעל קרי בתורה בין שראה קרי לאונסו בין לרצונו עד שיטבול. ולא מפני טומאה וטהרה שאין דברי תורה מקבלין טומאה אלא כדי שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל גשוחיהן כתרנגולים. וקשה להבין הטעם זה, שאסרו על רב שאינו מדין התורה או מדרבנן (אלא מגונה) והחמירו שאסרו לימוד, להתפלל או אפילו לומר ברכה, ולא החמירו אצל טומאת מת — מדרס או נגעים שהם טומאה חמורה.

ואפשר שעזרה הסופר גזר על זה לפי שבימיו היו הדור פריצים בעריות ביותר עד שאפילו נשאו נשים נכריות, ולכן הצריך לגזור גזירה חמורה להפרישם כמה שאפשר, וכמו שמצינו שגזרו בפרה אדומה כמה חומרות לפי שהקילו לטמא הכהן השרוף את הפרה, כמו כן גזרו כאן גזירה חמורה להפרישם מעריות. ובוה מיושב למה לא גזרו כ"ד של דוד ושלמה זה הגזירה כשגזרו על יהוד בתולה ונטילת ידים, שבימיהם לא היה צריכים להפרישם מנשים נכריות כמו כימי עזרה שנשאו נשים נכריות כמו שנאמר עזרא פרק ט' פסוק ב': וירד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה.

במס' עוקצים פ"ב מ"ט: "קשות שנטעה בעציץ והגדילה ויצאה חוץ לעציץ, טהורה. אמר ר' שמעון, מה טיבה לטהר אלא הטמא בטמאתו, והטהור יאכל". הקשה בחו"ט: "לא ידעתי למאי שני בלישניה, ולא קתני הטהור בהרתרו".

ונראה שנקט הלשון ששנה התנא במס' מנחות פ"ב מ"ב: "נטמאת אחד מן (שני) סדרים של לחם הפנים, ר' יהודה אומר, שניהם יצאו לבית השחיפה, (ר"ל אף הסדר הטהור אסור לאכול וצריך לשרוף). וחכמים אומרים, הטמא בטמאתו, והטהור יאכל (ואין צריך לשרופו)", וא"כ י"ל שנקט ר' שמעון לשון זה

לערוב עירובו

בירורי הלכה בענין העירוב בבארא פארק

הרב נפתלי זאב גנצבי

ר"מ בישיבת חתן סופר, ברוקלין

בענין תיקון עירובין בעיירות גדולות ובפרט בברוקלין (ב)

רבא. וא"כ בעיר לכא' יש איסור דרבנן לעשות עירוב כיון דבעיר שיש בו ס' רבוא אין מערבין רק בדלתות א"כ בעיר שאין בו ס' רבוא יהי' איסור בכרמלית כזה יש לו דין רה"ר ואין מערבין בכך.

והנה לשיטת הבית אפרים דאנחנו פוסקים כר' אלעזר שלא אחי רבים ומבטלי מחיצה לא ק' קושיא זו דכיון דלשיטה זו עכ"פ צורת הפתח מהני מדאורייתא וכמו שמבואר בביאור הלכה ס"ו שע"ד ד"ה ולאחר וא"כ מדאורייתא כשעושה צורת הפתח א"כ נעשה העיר כמו עיר המוקף חומה דאיתא ברמ"א דאין לו דין כרמלית רק דין חצר שאינו מעורבת ולא גזרו בה אטו רשות הרבים דהוי כמו גזירה לגזירה כיון דכל דין דצורת הפתח לא מועיל בעיר הוא רק דרבנן לא גזרו זה בכרמלית אבל לפי שיטת המשכנות יעקב והמשנה ברורה דאנחנו פוסקים כר' יוחנן וצורת הפתח לא מועיל בכלל מדאורייתא ועי' בחזון איש ס' ע"ד סק"י דליכא מאן דסבר הכי לדינא שיועיל צורת הפתח מדאורייתא כרה"ר, וגם לפי מה שביארנו באות ג' (בחלק א') דודאי לא מועיל צוה"פ מדאורייתא עם סבת הגר"ח דצוה"פ מועיל לעשות סתימה אבל אינו מועיל לעשות מחיצה היכא דבעינן מחיצות ע"ש בדבריו פט"ו הט"ז מהל' שבת דמבואר שם בפי' דנעץ ד' קינדסין ומתח' זמורה על גביהם דמועיל דוקא בכלאים אבל לא בשבת לעשותו רה"י ונשאר עליו שם רה"ר וביארנו דזה שיטת התוס' בדף כב. וא"כ לכא' כה"ג אפי' בעיר קטנה כיון דאננו גוזרין אטו עיר גדולה שיש בה ס' רבוא איך אפשר לערב כצוה"פ לפי דעת הרמ"א שאנחנו פוסקים כהמרדכי. וק' לי על המשכנות יעקב כשמביא דאף להפוסקים דלא בעי ס' רבוא מכ"מ צריך

כרמלית בתוך עיר — דברי רמ"א בס' שני

(א) עוד יש לי להרהורי דברים כענין הזה ויש לי בזה קושי ההבנה דהנה אפי' בעיר קטנה שאין בה ס' רבוא ע' ברמ"א ס' שני ס"ג על מה שכתב המחבר שם וז"ל: כמה דברים אמורים כשהמים יוצאים לרשות הרבים אבל אם היו יוצאים לכרמלית מותר לשפוך על פי היבב אפי' כימות החמה וע"ז כותב הרמ"א וז"ל: וי"א דאין חילוק בין כרמלית לרשות הרבים ודוקא כרמלית שהוא בתוך העיר דמחלף כרה"ר עצמה אפי' בזמן הזה דלית לן רה"ר אבל כרמלית שהוא מחוץ לעיר או חצר שאינה מעורבת שרי ועיר המוקפת חומה ולא עירבו בה כחצר שאינה מעורבת דמי וע' במג"א סק"א וז"ל: כ"כ הרב"י בשם הר"ם וטעמא דמי"מ שייך למיגזר בעיר גדולה שיש ס' רבוא. והמקור הוא דברי המרדכי בפרק הזוהר דהא דלא גזרו הוצאה ע"ז כח בכרמלית דוקא בספינה בים או בנהר דלא אחי למיחלף כרה"ר דליכא הכא רשות הרבים אבל בעיר אפי' כרמלית גזרו רבנן דגזרו אטו רה"ר כרמשני ס"פ כיצד משתתפין לא שנו אלא למלאות אבל לשפוך אסור ואפי' לאיכא דאמרי דאמרינן התם לשפוך שרי והלכה כאיכא דאמרי דבשל סופרים הלך אחר המיקל אפי' הכי אסור דשאני התם דאינו מתכוין שיצא לחוץ אבל הכא מתכוין להוציאם. ע"ש. ומבואר במרדכי דכרמלית בעיר יש לו כל חומרות של רה"ר וכמו בכחו כרה"ר הוא אסור משום הוצאה דמכוין להוציאם גם כרמלית בעיר גזרו אע"ג דלא גזרו כח בכרמלית וא"כ יש כאן גזירה חדשה על כרמלית בעיר שיש לה דיני רה"ר כיון דאחי למיחלף כרה"ר גמור שיש בו ס'

רכוא גוזמא וכל זמן שיש אנשים רבים תדיר כששים רכוא הוי די. ע"ש באו"ח ח"ב ס' קע"ג.

ולדירי ה' נראה דדברי הרא"ה לא איירי לגבי המספר של ששים רכוא אלא דלכאוי הם היו דוקא במקום אחד וא"כ שאר מדברות הא לא בקעי בו ששים רכוא ומדוע נקרא רה"ר. על זה מפרש הרא"ה דכיון דהוא דרך לששים רכוא והיינו שהיו מצוים באותו מקום שהמדבר נקרא רשותם ויש שיירות מצויות לשם א"כ זה נקרא רה"ר אפי' במקום שלא בקעי בו בכל יום ששים רכוא. והיינו סבת הבית אפרים שהסברנו בתחילה דאם הוא דרך סלולה לששים רכוא המצוין שם בקירוב מקום זה די לעשותו רה"ר. א"כ עכ"פ דברי הר"ן בשבת הוא ראי' או ליסוד הראשון שכתבנו בשם הבית אפרים או ליסוד השני דששים רכוא לאו דוקא וכמו שמסביר הגה"ק מקלוזענבורג.

בכאור דברי הפני יהושע המובא בבית אפרים

(ד) אלא דק' ממה שמביא הבית אפרים בסוף התשובה דמביא דברי הספר דרך אני' ששמע מהגאון פני יהושע זצ"ל וז"ל: הא דהזויר משה על הוצאה ויעבירו קול כו' אחר ששמע והמלאכה היתה דים דרש"י פי' בחימש חשבון מחצית השקל של ס"ר נשלם מאה ככר לאדנים המלאכה היתה דים ומהחשבון הזה ראה שיש ס' רכוא והוי ר"ה גמור מעתה לכך צוה על ההוצאה ודפ"ח. עכ"ל. וא"כ לכאוי מכוור כהביא דצריך חשבון כפרוטוטו של ס' רכוא כדי לעשות רה"ר ועד שהי' למשה חשבון הזה לא צוה על הוצאה כלל:

אלא דלכאוי צ"ע כל דברי הפני יהושע דלכאוי כל זה רק לפי הגירסא בגמ' תחלת הוורק דילפינן איסור הוצאה מפ' ויעבירו קול כמחנה והגמ' שואל וממאי דבשבת קאי דילמא בחול קאי ולומד מגזירת שוה אבל ע' בתוס' ר"פ הוורק ד"ה ממאי וז"ל ר"א לא גריס כל זה דהא אפי' בחול קאי נפקא ל"י שפיר דהוצאה מלאכה היא דהא רחמנא קרי"

לערב בדלתות למה לא הביא הר"ן הוה. והנה הוא מביא הרמ"א הוה בתוך פלפולו עם הבית אפרים בס' קכ"א בדברי הר"א ממיץ דהתירו מת בספינה להביאה דרך רה"ר ע"י גוי ולמה לא התירו ע"י ישראל ות"י הבית אפרים דכרמלית דעיר הוי גרוע והתמירו יותר וע' שם כמשכנות יעקב דדוחה את זה עכ"פ למה לא הביא דין הוה ראי' לדבריו דעכ"פ התמירו בכרמלית בעיר דהוי כרה"ר לגבי כח וא"כ גם כן אסור לעשות צוה"פ וצ"ע.

הוצאה שלא לצורך ביו"ט — סתירה בדברי השערי תשובה

(ב) עוד ק' לי סתירה בדבר השערי תשובה דהנה בס' שמה"א מביא שו"ת הבית אפרים דמוחר לעשות צוה"פ ואין להצריך דלתות בעיירות שלנו והוה בנוי על היסוד דעכשיו אין לנו רה"ר דאורייתא דבעינן ס' רכוא והנה בס' תקפ"ט הביא דברי השאגת ארי' ס' ק"ח להלכה שאסור להוציא לולב או שופר לרה"ר לצורך אשה שתטול לולב או שתשמע תקיעות שופר והנה דברי השאגת ארי' בנוי על איסור דאורייתא דאסור להוציא ביו"ט שלא לצורך ומשום נחת רוח דאשה לא נקרא צורך ע"ש אבל לפי השערי תשובה דאין לנו רה"ר מדאורייתא בזמן הזה משום דבעינן ס' רכוא א"כ ודאי דמותו לטלטל לולב לצורך אשה כיון דבאיסור דרבנן לא גזרו משום נחת רוח שלהם וצ"ע.

בגדר ששים רכוא

(ג) על מה שכתבתי בגדר ששים רכוא שהוא לאו דוקא אלא מספר גדול דאין לשער כלי מנין ונרמה לששים רכוא ג"כ הוי די. הנה עיקר החידוש כבר כתובה בשו"ת דברי יציב מהגה"ק אדבק"ק קלוזענבורג ומבאר בזה דברי הר"ן בשבת דף ו: פ' הרא"ה... רכוא לאו דבעינן ששים רכוא אלא שיש כאן דרך לששים רכוא כלומר שיהו רגילין לילך שם אנשים רבים תדיר כששים רכוא וכאן הוי שירות מצויות תמיד של ששים רכוא ואע"פ שלא היו כולם כאן בדרך כאחד ע"ש. ומסביר הדברי יציב דהיינו שששים

הי' רחוק מן שאר כלל ישראל וע' ברש"י שם פסוק י"א והדבר הזה נהג משה מיום הכיפורים עד שהוקם המשכן ולא יותר ע"ש. ומקום הזה לא הי' מצויים ס' רבוא עובדים בכל יום דרוקא כל המבקש ה' בא אל משה וכמפורש בפסוק ובוזה לא הי' למשה חשבון אם מצוי פה ס' רבוא להיות דין של רשות הרבים ולא הי' נראין פה כששים רבוא כיון שהי' דרך ליחידים ובוזה הי' צריך חשבון של ששים רבוא ע"י חצי שקלים דבזה ידע משה שמבני עשרים למעלה הי' ס' רבוא והם האנשים היוצאים צבא ואינו שנוקבלים בקהל ובפי' רמב"ן כפ' תשא דהם האנשים הנקראים אל משה וא"כ בזה ידע משה דגם הדרך הזה אפי' דלא נמצא בו ששים רבוא ככל יום מכ"ם הי' מקום מצוי לששים רבוא לכוא לשם ע"י קריאת משה או ע"י שאר ענינים ציבוריים ובוזה נעשה גם המקום הזה לרה"ד.

וביתר ביאור דהנה ברמב"ן כפ' תשא מסביר דמש"כ כשש מאות אלף הגברים לבד מטף אינם בני עשרים אבל כל הנקרא איש מבן שלש עשרה שנה ולמעלה בכלל כי הוא להוציא הנשים והטף בלבד אבל כל שלמטה מבן כ' לא היו נקראים בקהל וכמו שמפ' הרמב"ן בתחילת פ' במדבר כל יוצאי צבא כל היוצאים להקהל בעדה כי הנערים לא יקהלו בתוך העם כי כל אסיפת עם תקרא צבא ע"ש. ולפיכך במקום מחנה לוי' שבאו אל משה רק אלו שנסאפו לקהל וגם לא באו אליו כל יום אי"כ בלי חשבון של ס' רבוא שבמקום הזה מצוי קהל כזה וזה רשות שלהם ודאי לא הי' המקום דאל"כ כמה הי' מקום משה דהי' עליו קדושת מחנה לוי' כדמפורש בגמ' דקראו מחנה לוי' והי' אסור לבעל קרי ולזב לבוא לשם ואף דלא נצטווה עד פרשת נשא וישלחו מן המחנה מכ"מ אפשר שנהגו עצמם בדין זה מקודם דאל"כ כמה הי' מקום משה דין מחנה לוי' עליו וע' במדרש רבה ויקרא י"ח ד' תני ר' שמעון בר יוחאי בשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע באותה שעה לא הי' בהן זב ומצורע ולא חירגין ולא סומים ולא אילמים ולא חרשין ולא שוטים על אותה

מלאכה כדכתיב ואיש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש וכתיב ויכלא העם מביאי אלמא קרי להוצאה מלאכה וכן דריש בהריא בירושלמי. ע"ש ומבואר דמשה לא הכריז משום שבת אלא משום דהי' די למלאכה המשכן והראי' הוא משום דקרי הפסוק להוצאה מלאכה וכן הוא ברשב"א. ועל כרחק דכל דברי הפני יהושע אמורים רק לפי גירסת הגמרא דטעם ההכרזה היתה משום איסור שבת וכגירסת הבה"ג בגמ' וכן הוא בבעל הטורים על התורה ביום כיפור היתה ביום ג' והיצווי ממחרת יום הכיפורים יום ה' ה' הכיאו ובשבת הכריז משום שבת ובוזה מבואר דכריז.

אבל עכ"פ ק' מאד דבר הפני' דמה שכתב דלא הזהיר משה על הוצאה עד שידע מספר של ס' רבוא דנתברר לו ע"י המחצית השקל הלא דודאי ידע משה דיש מספר של ס' רבוא וכמו שכתוב בפ' בא ויסעו בני... כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף וגם ערב רב עלה אתם והחשבון הזה לבד מנשים וא"כ ודאי ידע משה שיש מספר של ס' רבוא. ואין לומר דזה כתוב רק בסוף מ' שנה תורה חתומה ניתנה דרש"י פ' משפטים על פסוק ויכתב משה (כב' ד') וז"ל מבראשית עד מתן תורה וכתב מצות שנצטוו במרה. וע' בתוס' גיטין דף ס' תורה חתומה ניתנה תימה דכתיב ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ופירש"י בפ' החומש דהיינו מבראשית ועד כאן ונראה לפרש דלא קאמר חתומה ניתנה שלא נכתבה עד כאן אלא שעל הסדר נכתבה ע"ש בתוס'. עכ"פ ודאי ידע משה לפני זה מספר של ס' רבוא וא"כ תמהים דברי הפני' וצ"ע.

ועל כרחק צ"ל דודאי ידע משה שיש ס' רבוא מישראל אבל מכל מקום היה סבור שבמקומו אין דין של רה"ד והיינו משום דמשה הי' באהל מועד הרחק מן המחנה וכמו שכתוב בפ' תשא (לג' ד') ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והי' כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה וברש"י אמר מהל מנודה לרב מנודה לחלמיר. וא"כ

מהביא איצטרין תרי קראי חד להוצאת עניי וחד להוצאת בעה"כ ומשום ההוצאה מלאכה גרועה היא איצטרין תרי קראי כפררשית בשבת ע"ש. וא"כ לפי שיטת תוס' לכו"ע יש עוד פסוק להוצאה ומשה כבר צוה על הוצאה לפני שידע מספר השקלים וא"כ לכאור הפנאי תלוי במחלוקת רש"י וחוס' בכיאר הגמ'. ולפי דברינו אתי שפיר דוראי משה כבר צוה על הוצאה בפסוק אל יצא וכפי' תוס' אבל זה ה' במחנה ישראל דוראי ידע דהוי רשות הרבים ורק במחנה לוי' דלא ה' מוציא שם כל שעה רבים בזה צריך למספר השקלים עד שידע שגם מקום זה הוי רה"ר ובוזה צוה ויכלא העם מהביא והא דהתורה מביא שני הפסוקים כדי לפרש לנו הוצאה דעני והוצאה דבעה"כ ודו"ק.

עכ"פ אין מדברי הפנאי סתירה למה שביארנו בדעת הבית אפרים דדי בגראה כששים רבוא כיון דמקום דמחנה לוי' לא ה' נראה כששים רבוא וכדביארנו. וא"כ עכ"פ מבואר מדברי הבית אפרים דלא צריך מנין לעשות איסור רשות הרבים כיון דגם פראנקפורט ה' אצלו רשות הרבים אפי' שלפי חשבון לא ה' יותר ממאה אלף תושבים שם וודאי לא צריך מנין לעשות רשות הרבים.

ברכת חכם הרוזים

ה) ובכלל אנחנו מוכרחים לומר דלא צריך מנין ממש של ס' רבוא והגע בעצמך דבשו"ע סי' רכ"ד איתא וז"ל: הוראה ששים רבוא מירשאל ביחד אומר ברוך אתה ה' אמ"ה חכם הרוזים האם דוקא היכא שספור את ישראל קבעו ברכה זו הלא לפי שיטת הרמב"ן אסור לספור את ישראל אפי' ע"י שקלים ע"י דכרייו בתחילת פ' במדבר אלא ודאי דלא בעינן מספר ממש וא"כ איך אפשר לדעת אם יש שם ששים רבוא או שלשים רבוא והיאך קבעו ברכה שאי אפשר לעשות דבמקום ספק הלא ספק ברכות להקל ולא מברכין ולהרבה ראשונים יש חשש של איסור לא תשא וא"כ ע"כ קבעו הברכה במנין הנראה כששים רבוא וא"כ גם לגבי דין

שעה הוא אומר כולך יפה רעייתו ומוס אין בך וכיון שחטאו לא עברו ימים קלים עד שנמצאו בהם זבין ומצורעים על אותה שעה הוא אומר וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב ע"ש. ומשמע דבאותה שעה דחטאו חטא עגל כבר ה' אמור הפסוק וישלחו מן המחנה דהיינו שנהגו עצמם כפרישות ודו"ק וא"כ רק ע"י מספר של השקלים נודע למשה דיש ס' רבוא מבני עשרים ולמעלה שנהקלים בקהל וזה מצינים לבוא אליו וא"כ גם מחנה לוי' יש לו דין רשות הרבים אבל ודאי דמקום שהיו מצינים כל הקהל כמו מחנה ישראל ודאי דידע משה דיש לה דין רשות הרבים ולא צריך למנין שקלים ודו"ק.

ולפי' מבואר ג"כ דברי הפני יהושע דלכאור לפי פשטות דבריו תלוי במחלוקת ראשונים בכיאר הגמ' דעירובין דף יז: וז"ל דתני ר' חייא לוקין על עירובי תחומין דבר תורה (פירש"י דכתיב אל יצא איש ממקומו ומהכא ילפינן תחומין) מתקף לה ר' יונתן וכי לוקין על לאו שבאל... ר' יונתן הכי קשיא ל' לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו (פירש"י דס"ד אל יוציא הוא ונפקא לן הוצאה מרשות לרשות מיני' וההיא אב מלאכה היא וממיתין עליה) אמר ר' אשי מי כתיב אל יוציא אל יצא כתיב ומפרש"י ואין כאן לשון הוצאת משוי ולפי רש"י יוצא דר' חייא חולק על ר' יונתן ואין בפסוק דאל יצא איש ממקומו שום ענין להוצאה אבל תוס' שם ד"ה לאו חולק על רש"י וז"ל: ונראה לפרש דבין ר' יונתן ובין ר' אשי נפקא לה הוצאה מאל יצא כדמשמע בכל מקום והכי משמע פשטא דקרא שאל יצא בשבת עם כלים ללקוט את המן כדרך שעושין בחול וסבר ר' יונתן אפי' למ"ד תחומין מדאורייתא לא לקי כיון דמהאי קרא גמי נפקא לן איסור הוצאה דהוי מיתת ב"ד ור' אשי משני מי כתיב אל יוציא דהוי עיקר קרא בהוצאה דאו ודאי לא היו לוקין עליה אע"ג דלתחומין גמי אתא אל יצא כתיב וכיון דעיקרא בלשון יציאה לוקין עליה אע"ג דאהי גמי לאיסור הוצאה ואע"ג דהוצאה נפקא לן בריש הזורק מויכלא העם

מכ"מ הוא כותב רק לגבי דין דאתי רבים ומבטלי מחיצות דבעינן דוקא הולכי ברגל אבל מי שהולך בקרון שהוא למעלה מעשרים טפחים א"כ האדם שהוא למעלה מ"י אינו מבטל המחיצות שהוא למטה מעשרה ודוקא הליכת אדם מבטל מחיצות אבל לא סוסים וקרונות.

וא"כ כל דבריו הוא רק לגבי דין דאתי רבים ובקעי ומבטלי מחיצתא דאם האדם למעלה מעשרה אינו מבטל המחיצות שלמטה מעשרה אבל לגבי השתמשות ברשות הריבם ודאי מה נפקא מינה אם הוא משתמש ברשות ע"י הילוכו או ע"י קרונו או ע"י סוסו דמכ"מ האדם הזה משתמש ברשות הריבם וודאי מצטרף למספר המשתמשים ברה"ר וא"כ דוקא בצירור שלו בעיר קטן דאין כאן ששים רבוא ומכ"מ יש דין דאתי רבים ומבטלי מחיצתא על זה מפרש הבית אפרים דכיון דעכ"פ צריך דבים ואין כאן רבים ההולכים ברגל כ"א תושבי העיר א"כ אין כאן דין דאתי רבים ומבטלי מחיצתא אבל לגבי השאלה אם יש כאן ששים רבוא ודאי מי שהולך בקרון ודאי מצטרף למספר ששים רבוא משתמשים ברה"ר כיון דהוא משתמש אפי' ע"י קרונו הוי רשותו וכ"ש כרכבים שלנו שהם למטה מעשרה טפחים א"כ באופן כזה לא התיר הבית אפרים אפי' לגבי הרין דאתי רבים ומבטל מחיצתא.

דהר"ר לגבי שבת לא בעינן אלא מספר הנראה כששים רבוא ודו"ק.

וד"ל הגאבד"ק קלויזענבורג בשו"ת דבריו יציב ס' קע"ג: דאין סברא כלל לומר שיצטרכו העדים בחיובי מיתת ב"ד ובחיוב חטאת לדעת ולספור אם באותו יום ובכל יום עוברים שם ששים רבוא במספר אלא דכל שהמקום ידוע שעוברים דרך שם אנשים רבים מאוד בכל יום חשוב רשוה"ר. וכוונתם רק לפרש דהך רה"ר שדיברו בו חכמים לענין שבת אין הכוונה ברבים דשלשה או עשרה וכטומאה ברה"ר אלא דבעינן שיעור מוגזם מאוד של עם גדול ורב, והיינו רה"ר שאמרו חז"ל עכ"ל. ולפי דברינו הגדר הוא מקום הנראה ס' רבוא וא"כ לאו הגזמה היא אלא גדר של נראה כששים רבוא וכמו ברכת חכם הרזים דהוי ג"כ גדר כזה ודו"ק.

בענין קרונות ורכב

(1) עוד נקודה אחת שיש להעיר דהנה כמה אחרונים מביאים הבית אפרים. דהרוכבים והיושבים בקרונות אינם עושים רה"ר ודוקא הולכי ברגל. ומשמע מדבריהם דאין הם מצטרפין להששים רבוא כיון שהולכים בקרונות. והנה זה לא כתוב בבית אפרים דע"ש בסוף תשובה כ"ו כשמביא היתר זה ואומר בסוף דבריו שעדיין לא נתחוויר לו כל הצורך והוא רק מצרף זה לשאר היתירים

תיקון טעות

במאמר הרב הכותב הנ"ל שנתפרסם בגליון כ' עמ' רה (ד"ה והשתא)
צ"ל St. 65.

ובעמ' רי (ד"ה ויש לומר) צ"ל 24 מעלות.

הרב יצחק ראזנבערג

ברוקלין, נ.י.

ברין עירובין בעיירות גדולות

בודאי שלהלכה ולמעשה כוונתיהו נקטינן כלי שום פקפוק, ודברי מע"כ הרב הג"ל אין להם מקום כלפי המהרש"ם ז"ע, וממילא פשוט להלכה שאין בברוקלין שום חשש רה"ר דאורייתא לפי שיטת הבית אפרים.

פוק חזי מאי עמא דבר

ב] ובאמת על זה סמכו למעשה כהיום לערב בצוה"פ בעיירות גדולות שיש בהם הרבה יותר מס"ר, וכמו בירושלים עיה"ק וכמבואר בשו"ת אבן ישראל ח"ח, שטומך להלכה על שיטה זו דבעינן ס"ר באותו הרחוב כל יום, וכן נוהגין היתר פשוט בבני ברק, שהוא המשך אחד עם שער עיירות שם כגון רמת גן ות"א שיש שם בכללות לערך כ' מליון אינשי כמו בעיר ברוקלין, ובאמת כן עמא דבר גם בעירנו ברוקלין שאע"ג שעד שנה זו לא היתה עירוב כללי על כל השכונה, מ"מ ידוע ומפורסם שכמה קהלות וכמה גדולי ישראל נהגו היתר לערב בהרחובות אצאל הביהמ"ד ואין פוצה פה, וע"כ שנהגו כזה עפ"י רעת המהרש"ם כפי שהבין שיטת הב"א, ובאמת שכן מוכח פשטות לשון השו"ע דבעינן שיעברו ס"ר ביום אחד באותו הרחוב ואפילו בעיר שיש בו ס"ר, ולא מהני מה שיש ס"ר המשתמשים בדרך זו כאשר צריכים.

פשטות לשון השו"ע שצריך שיעברו ס"ר כל יום

ג] דהנה ע"י עוד בהמשך דברי מהרש"ם שם, שמקודם מאריך בביאור לשון השו"ע, "שכל שאין ששים רבוא עוברים בו כל יום אינו רה"ר" ומבאר שאין לפרש הכוונה שיחא ראוי לעבור ס"ר וכדו', ובפרט שהמחבר כתב הלשון "כל יום", דלענין ראוי אין לשעו בכל יום, וגם לא הו"ל לסתום אלא לפרש, אלא הפירוש כפשוטו דבעינן שיהא ס"ר עוברים ממש בכל יום, ובהמשך לזה מביא דברי הב"א, ומסיים המהרש"ם דכל עיר שאינו מצוי

ראיתי התשובה שכתב הרב נפתלי זאב נגצבי שליט"א בענין עירובין בעיירות גדולות, וכדרכה של תורה אבוא בזה להעיר על סדר דבריו.

והנה תחילת דבריו לעורר ע"ד ההיתר שסומכין שאין לנו רה"ר משום דאנן קיי"ל כשיטת הי"א בשו"ע סי' שמ"א סעי' ד' שהוא שיטת רש"י, רס"ל שמתנאי רה"ר דבעינן שיהא ששים רבוא עוברים בו כל יום, ובה מעורר שלפי דעתו יוצא, דלפי הבית אפרים לא בעינן שיעברו ס"ר בהרחוב כל יום, אלא די בזה שיש ס"ר הדרים בקירוב מקום, המשתמשים בדרך הזה כשצריכים, אע"ג שלעולם לא משכחת שיעברו ס"ר ביום אחד, ובהו הוי רשות המסור לס"ר, וזהו לפי דעתו ביאור התנאי דבעינן ס"ר עוברים, ועפ"י זה העלה דבעיר שיש בו ס"ר כברוקלין, בהרחובות הגדולים כמו 18th ave, וכ"ש אשען פארקווע"י, שכולם משתמשים בו כשצריכים, אע"ג שלעולם לא משכחת שיעברו בו ס"ר ביום אחד מ"מ הוי רה"ר, אלו תוכ"ד.

הביאור בדברי הב"א לפי מהרש"ם

א] והנה לא נעלם ממע"כ הרב הג"ל שפירושו הג"ל כהבית אפרים הוא נגד דעת מגדולי הפוסקים מדורות שלפנינו ה"ה המהרש"ם, וכמו שבעצמו הביא שהגאון מהרש"ם בח"ג סי' קפ"ח פירש שיטת הבית אפרים דבעינן שיהא שכיה שיעברו ס"ר באותו הרחוב ביום אחד, אבל אם אינו מצוי ושכיה שיעברו בו ס"ר ביום אחד, אף דבמשך ימים רבים יעברו ס"ר אגנו בגדר רה"ר, ולא מהני כלל מה שיש ס"ר המשתמשים בהדרך כשצריכים, ובאמת שהמהרש"ם אינו יחיד בפירושו הזאת בדברי הב"א, אלא כן הוא גם דעת המנחת אלעזר, וכ"כ גם המנח"י, וכפי שיבתאר בדריהם הלן א"יה, ומאחר שכן תפסו גדולי הפוסקים ברעת הבית אפרים,

מפולשים משעל"ש, וכתב הב"א שאין זה משום דלא ס"ל התנאי דבעינן ס"ר בוקעין, אלא משום שהי' מצוי שם כמה עיירות גדולות שאכן הי' בהם ס"ר, ולכן א"א להתיר מטעם זה, ובחרו לפרש טעם הכולל יותר ששייך בכל מקום, והיינו שרחובותיהן לא היו ט"ז אמה רוחב, וכתב על זה מע"כ הרב הג"ל וז"ל:

זמבאר דודאי לא הי' סד בוקעין בו בכל יום דהי' רחובות פחותים מט"ז אמה ומ"ס הי' להם התנאי של סד ודוקא חסרון משום רוחב הרח"ר עכ"ל.

והיינו שעל זה תמך יסודו כי פשיטא לי' שברחובות פחותים מט"ז אמה בודאי אין עוברים שם ס"ר כל יום, ובכן מכיון שמבואר בב"א שהיו בעיירות ההם רחובות פחותים מט"ז אמה ומ"מ יש בהם תנאי ס"ר, מוכח מזה שבאמת לא צריך לתנאי ס"ר, שהיה הס"ר עוברים בו כל יום.

ה) אבל באמת כד דייקת שפיר בכל המשך לשון הב"א יוצא מפורש שאכן באותן הרחובות הפחותים מט"ז היו עוברים בהם ס"ר, וז"ל: "לפי שהי' מצוי שם כמה עיירות גדולות במדינת אשכנז וצרפת ואינגלטריא שהי' בו ס"ר כמו עיר גדולה פאריז לונדון ווינא פפד"מ ועוד רבים בהנה כרכים גדולים אשר הנה רוכלי העמים ומרובה באוכלוסין מאוד והיו גם ישראל הרבה דרים שם ועיין בתשובת ח"צ סי' ס"ז לענין אינגלטריא שכתב איך יתכן כ"ו ויש בה כמה סרטיות ופליטיאות דדשו בה רבים ואולי ס"ר כ"ו ואמנם עיירות אלו רחובותיהם קצרים ואין בהם רוחב י"ו וגם אינם מכוונים משעל"ש, ולכן נקטו טפי הנך שהם כוללים יותר אף לכרכים גדולים" עכ"ל.

ומבואר בפירושו שהיו שם "כמה סרטיאות ופליטיאות דדשו בה רבים ואולי ס"ר, ועל זה כתב הב"א "ואמנם עיירות אלו רחובותיהם קצרים ואין בהם רוחב י"ו, הרי שפתיו ברור מללו אודות אותם הרחובות הגדולות העשויות להשתמשות ס"ר, שהיו פליטיאות דדשו בי' רבים ואולי ס"ר, ומ"מ היו קצרים ולא הי' בהם ט"ז רוחב, והנה בודאי שבמנינו אותם הרחובות העשויות להשתמשות ס"ר עושים רחב הרבה יותר מט"ז, אבל עכ"פ כן הי'

שיעברו בו ס"ר ביום אחד אינו רה"ר, והמשמעות שדברי הב"א עולה בקנה אחד עם דברי השר"ע, ואף דלכאור' לפי הב"א סגי בזה דשיכ"ח שיעברו ס"ר ביום אחד, ולפימ"ש המחבר הא בעינן שיעברו ס"ר בכל יום, ולכאור' משמע דבעינן כל יום ממש, אלא צ"ל דס"ל למהרש"ם כמוש"כ הפוסקים ע"י מנח"א ח"ד סי' ג' ומנח"א ח"ח סי' ל"ח, שאף שכתב המחבר הלשון עוברים בו כל יום, אין להקל בזה שביום אחד אינם עוברים בו ס"ר ד"כ"ל יום" שכתב כאן המחבר אינו כל יום ממש, אלא הוא לשון רגילות, והיינו דבעינן שיהא הדבר מצוי ושכיח שיעברו בו ס"ר ביום אחד ובכ"א"ה אינו רה"ר, וממילא לפי"ז מתאים דברי הב"א עם פשטות לשון המחבר, ולכר"ע היו הגדר שיהא שכיח ומצוי שיעברו בו ס"ר ביום אחד, כמבואר שם במהרש"ם.

אבל לפי מה שמפרש צע"כ הרב הג"ל, שלהב"א יהי' רה"ר אף שלעולם לא יעברו שם ס"ר, כיון שיש ס"ר אינשי המשתמשים בדרך זו כשצריכים, א"כ איך יפרש לשון השר"ע, וע"כ שגם בזה חילוק הרב הג"ל על המהרש"ם ויאמר שדברי השר"ע בזה הם לאו דוקא אלא הכונה ראוי או אפשר לעבור.

דחיית ההוכחות שהביא נגד המהרש"ם

ד) ועתה נעבור בגוף דברי הרב הג"ל במ"ש לדחות דברי המהרש"ם, והנה תוכ"ד להוכיח כפירושו בהב"א נגד המהרש"ם הוא בג' הוכחות: א' שמביא ראי' לפירושו מגוף דברי הב"א, ב' מוכיח כפירושו מזה שלפי דעתו המשכנ"י לא הבינן את כוונת הב"א כהמהרש"ם, ג' שמהרמב"ן משמע כדבריו, ובזה מדחה פירושו של המהרש"ם, ונבאר בעוה"ש"י שלא יצא בכ"ז בכדי הוכחה, ואשר אדרבה מוכרח שיטת הב"א כמוש"כ המהרש"ם, ונבאר עוד שכן הוא גם דעת הרבה גדולי אחרונים.

והנה הראי' שהביא דלהב"א לא בעינן שיעברו ס"ר בהרחוב כל יום, הוא ממש" הב"א להסביר מה שלא הביאו הראשונים הטעם שאין רה"ר בזה"ו משום שאין ס"ר בוקעין, אלא כתבו הטעם משום שרחובותיהן היו קצרים ואין בהם רוחב ט"ז אמה, או אינם

ראי' מלשון הבית אפרים דלא סגי בס"ר עוברים לפעמים "כשצריכים"

ו] ואמנם כעיקר מה שרוצה מע"כ הרב הג"ל לפרש שיטת הבי"א דסגי בזה שיש ס"ר המשתמשים במקום הזה כשצריכים, ולפי"ז כתב שכיון שאפשר שיעברו ס"ר כיום אחר, אע"ג שלמעשה יתכן שלעולם לא יבואו כאן ס"ר כיום אחד מ"מ הרי רה"ר, כיון שלמעשה יש ס"ר יחידים המשתמשים במקום זה כשצריכים, נראה דמוכח מדברי הבי"א בכמה מקומות דבעינן שיהא שכיח שיעברו שם ס"ר, ולא רק שמשמשים שם כאשר צריכים.

[ז] ע"י בדף מ"ד ע"ב במה שכתב לפרש הא דאיחא במס' שבת דף ו' ע"א, לענין מדבר בזה"ז שאינו רה"ר, וכתב וז"ל: "דודאי לאו במדבר שמם לגמרי מיירי, רק איכא שייחא טובא דאזלי ואתו כו' מ"מ כיון שהרבים אינם מצויין שם כל שעה, אע"ג דלפי דוב ההולכים שם לפרקים, יעלו למנין ששים רבוא לא איכפת לן, כיון שאין מצויין שם כל שעה עכ"ל, וכן ביאר מזה עוד להלן מ"ז ע"א וז"ל: "ומה שכתב מדברי רש"י בשבת שפי' כאן בזה"ז רהולכי המדבריות לא שכיח, כבר כתבתי בזה לעיל דכוונתו דאע"ג דאיכא שייחא טובא דפרשי בהברא ומאן מפסי אם לא יעלו לחשבון ס"ר, מ"מ כיון דעכ"פ לא שכיח כולי האי, ואנן בעינן שיהי' מצויין ס"ר עכ"ל, הרי כתב להדיא, דאע"ג שיש כאמת ס"ר המשתמשים והולכים בהמדבר לפרקים, "ומאן מפסי אם לא יעלו לס"ר" מ"מ אינו רה"ר כשביל כן, והטעם בזה כתב "דעכ"פ לא שכיח כולי האי ואנן בעינן שיהי' מצויין ס"ר", והנה כד דייקת שפיר תראה שלא כתב שאינו רה"ר מטעם שהס"ר אינם כאן בקירוב מקום, והטעם בזה פשוט, דכיון שהב"א מפרש דמיירי במדבר כזה שיש שייחא טובא, אי"כ מסתמא יש גם עיירות מסביב להמדבר, ושפיר הם בקירוב מקום, אלא דייק הבי"א דמה"ט אינו רה"ר משום דלא שכיח כולא האי ואנן בעינן שיהא מצויין בו כל שעה ס"ר, הרי להדיא דעת הבי"א דלא מהני זה דהדרן מסור לס"ר המשתמשים בהדרך כשצריכים, שהרי מדבר הזה דמיירי ב"י הלא הוא מסור לרבים,

המצאות בזמן הראשונים, שאפילו הפלטיאות שהיו עשויות לדריסת ס"ר היו קצרים מט"ז אמה,

ואמנם נראה דצ"ל כי מ"ש הח"צ שהיו דשים בו ס"ר קאי על פלטיאות, דבפלטיא העשויה להתקבץ לסחורה, בודאי לא צריך שיהי' הס"ר מתקבצים כולם במקום אחד בהפלטיא, ואין זה הדרך כלל בפלטיא, אלא כל אחד הולך לקנות מה שצריך בחנות שצריך, וממילא שפיר שייכא שאע"פ שלא הי' ט"ו רוחב, מ"מ הי' ארוך הרבה, ובכל אורך הפלטיא היו מתקבצים הס"ר כל יום, משא"כ לענין סרטיא שהוא דרך העשוי למעבר, ששם צריך שיעברו הס"ר במקום אחד, ולא מצטרפי הס"ר מכל אורך הדרך, כמוש"כ להדיא כל הפוסקים ה"ה הבי"א, והמשכנ"י, וכ"כ גם הישועות מלכו, והמנח"י, והאג"מ, דבעינן שיעברו הס"ר במקום אחד ואז יהי' המקום ההוא רה"ר, וא"כ רחוק המציאות שיעברו ס"ר במקום אחד ברוחב פחות מט"ז כמובן, ולכן צ"ל מ"ש הח"צ שהיו דשים בו רבים קאי רק על פלטיאות, ומה שהזכיר סרטיאות צ"ל דקאי כשיטת הרמב"ן דס"ל דרוחץ לעיר אין מדקדקין א"י יהי' ס"ר, כיון דמופקר לכל העולם ועי' להלן שנבאר שיטת הרמב"ן, וע"כ צ"ל כן דהא אפילו לפי שיטת מע"כ הרב הגה"ל הרי עכ"פ בעינן שיהא הס"ר בקירוב מקום, וא"כ בסרטיאות שמתוך לעיר ואין ס"ר בקירוב מקום, ע"כ להב"א בעינן שיעברו שם הס"ר בפועל כל יום, וא"כ תקשי אין שייכא בסרטיאות הפחותים מט"ז שיעברו שם ס"ר כל יום, אלא ע"כ דהח"צ קאי כשיטת הרמב"ן דבסרטיא שהוא דרך שמתוך לעיר לא בעינן כלל ס"ר, ומ"ש דדשו ב"י ס"ר קאי רק על פלטיא.

ועכ"פ כיון שזה מפורש שבהפלטיאות פחותים מט"ז דשו ב"י ס"ר, מניין לו אם זה הי' בכל יום או לא, ואיך יכול להכריח מזה דהי' בו תנאי ס"ר אע"ג שלא היו דשים הס"ר בכל יום, ואטו בפלטיאות שהם רק ט"ו אמה לא יוכלו להתקבץ שם ס"ר כיום אחד לכל אורך הפלטיא, אלא פשוט שאין להוציא שום הכרח מכאן נגד המהרש"ם.

כהמדרב כשצורכים, ומ"מ אינו כלום דבעינן שיהא הס"ד מצויין שם כל יום.

אי סגי בס"ד יחידים העוברים ברגילות אבל יומו של זה לאו כיומו של זה, באופן שלעולם לא משכחת ס"ד עוברים ביום אחד

[א] ועוד יותר מוכח בכית אפרים דאפילו אם יהי' ברור לנו שיש ס"ד יחידים העוברים באיזה רחוב, רק שמאיוזה סיבה לא משכחת לעולם שיעברו כל הס"ד ביום אחד, אינו רה"ר כלל, דאנן בעינן שיהא שכית ומצוי שיעברו בהרחוב כל הס"ד ביום אחד דוקא, דעי' ב"א דף מ"ז ע"א, שפירש הא דב' בתים בב' צידי רה"ר דלאו דוקא בב' צידי רה"ר ממש, אלא שזה"ה רחב הרבה יותר מט"ז אמה, ויש מציצת הבתים באמצע, והרבים בוקעין בהדוך בין הבתים, וגם אחורי הבתים מב' צדדים ראה בהציון, והיינו שהס"ד מתחלקים, ויש הבוקעין באמצע בין הבתים מצד זה לצד זה, ויש הבוקעין בהצד מאחורי הבתים, ועי"ז נמצא ממילא שבמקום שבין הבתים שם ע"כ נתמעט משיעור ס"ד, כי יש שהולכים מאחורי הבתים, וכתב בזה הכ"א דהוי' כולו רה"ר גם בין הבתים, ואע"ג ששם לא עוברים ס"ד, והטעם כתב משה דהוי' כמו שבני שנתקצצ באמצע משיעור ט"ז, דמבואר בשו"ע דכיון שיש מב' הצדדים שיעור ט"ז מתבטל האמצע להב' צדדים, וכמוש"כ הרשב"א דא"א לרה"ר שנתלקט במלקט, וכמוש"כ כתב הכ"א לענין שנתמעט באמצע מס"ד, דא"א בכל פיגות שאתה פונה שיהי' שם ס"ד בוקעין וכיון שמב' הצדדים יש ס"ד בוקעין גם האמצע יש לו דין רה"ר עי"ש בכל דבריו.

[ב] והנה הכא דמיירי שיש ס"ד בוקעין מב' הצדדים, וכמוש"כ הכ"א דמיירי שכל בני העיר בקעי מרה"ר שבצד זה לרה"ר שבצד זה דרך אותו המבוי שבאמצע, והטעם שנתמעט הס"ד באמצע, הוי' הוא משום שהמקום שם מתקצר ע"י הבתים, וממילא שהולכים הרבה מאחורי הבתים, אבל ודאי שזה הדרך שבין הבתים יש ס"ד יחידים המשחמשים בו ברגילות, ובוקעין בו מצד זה לצד זה דרך המבוי, רק שפעם הולך זה בהצד שמאחורי הבתים, ופעם הולך בין הבתים, אבל ודאי שיש

והרי הם גם משחמשים בו כשצורכים, ולמה אינו רה"ר, אלא ודאי דבעינן שהס"ד ישתמשו בו ברגילות ובתמידות, וכמוש"כ המהרש"ם.

[ח] ועי' עוד שם דף מ"ד ע"ב: "אע"ג דשכיח שיירחא דאזלי והוא ג"כ מעבר לרבים ההולכים במדבר בישימון דרך שם ממדינה למדינה, מ"מ כיון דלא שכית רק לפרקים, אין מצטרפין להיות כר"ה שס"ד בוקעין ושכית התם טובא" עכ"ל, הרי מבואר להדיא דר"ה בעינן שהס"ד יעברו שם בתמידות עד שיהא שכיתא התם טובא, ולא רק שמסור לרבים משחמשים במקום הזה כשצורכים, אלא בעינן שישתמשו שם הס"ד בתדירות, ושיהא "שכית התם טובא".

[ט] ובאמת לשון הב"א שהביא ג"כ מוכח כן, "אך לרשי' בעינן דרך הסלולה לס"ד המצויין שם כקירוב מקום, ועוברים ושבים שמה בכל עת, עד שאפשר שביום אחד יעברו כולם בדרך ההוא", הרי להדיא דבעינן שיעברו אלו הס"ד בכל עת, ולא רק לפעמים כשצורכים, והטעם בזה שאם אינו משחמש בהדרך הזה בקביעות, לא נחשב זה רשותו, והיינו דפליגי המשכני' והב"א, דלהמשכני' בזה שיש רשות ויכולת לס"ד שיעברו במקום הזה, כגון שיש דרך ומעבר שיכולים לבא לשם כל מי שירצה, נחשב כאן רשות של ס"ד, ושלטו בו ס"ד, אבל להב"א, לא נחשב רשות של ס"ד, אלא ע"י שיש ס"ד העוברים בקביעות במקום הזה, ואז נקרא רשות של ס"ד.

[י] הרי מבואר להדיא שיטת הב"א דבעינן שאלו הס"ד הדרים שם בקירוב מקום, יהא דרכם לעבור באותו הדרך בקביעות, ושיהא שכית התם טובא, ודוקא אז הוי' רה"ר, וממילא פשוט ברחוב כמו אשען פארקווע"י שאין עוברים בו בדרך הרגיל כל יום אלא לכל היותר מאה וחמישים אלף, בודאי פשיטא שאינו רה"ר כלל, דהא לא שכיה התם ס"ד, ואע"ג שיתכן אשר במשך זמן זמנים טובא יצטרפו כאן ס"ד עוברים, והוי' כמו מדבר הג"ל שכתב הכ"א דמאן מפסי אי לא יעברו שם ס"ד במשך הזמן, ויש ס"ד המשחמשים שם

זה כוונת הב"א שיש עוד תנאי "עד שאפשר שכיום אחד יעברו כולם" והיינו שיהי' שכיה שיעברו כאן ס"ר ביום אחד, ובהו מקרי אפשר, וזהו מה שכתב המהרש"ם דכל עיר שאינו מצוי ושכיה שיעברו בו ס"ר אינו רה"ר, והנה בזה הקשה מע"כ הרב הג"ל על המהרש"ם שהמשכנ"י יש לו ב' צדדים בפ"י דברי הב"א אלו, ואין לו צד לפרש כהמהרש"ם דמ"ש "אפשר" היינו שכיה ומצוי.

ביאור ספיקת המשכנות יעקב בכוננת הב"א

ידן והנה עלינו להתבונן בב' הפירושים של המשכנ"י, דלכאור תינח צד הא' שכתב המשכנ"י שהפ"י הוא אפשר ואע"פ שלעולם לא יעברו, זה מוכן דהפירוש אפשר הוא, שיש מציאות בעולם שיהי' כן, והוא אפשריות במציאות, ואף שהוא מציאות רחוקה, דהא לעולם אינם עוברים שם ס"ר, מ"מ אפשר מקרי, ואננם צד הב', שיהי' עוברים באיזה יום, אין יהי' זה הפ"י בהלשון אפשר, אלא ברור, רכוונת המשכנ"י דבאמת תתיבת "אפשר" יש ב' פירושים, יש לפרשו כני"ל מלשון אפשריות המציאות ואפילו רחוק המציאות מקרי אפשר, ועוד יש לפרשו כמו לשון ספק השקול, היינו שאפשר ויתכן שיהי' כן, אבל מציאות רחוקה לא מקרי אפשר שיהי' כן, שכמעט כרוך שלעולם לא יהי' כדבר הזה,

והיינו דמספקא לי' להמשכנ"י איזה מין "אפשר" קאמר הב"א, ומקודם כתב כפי' הא', דסגי באפשר אע"ג שלעולם לא יעברו שם הס"ר, ומקשה על זה, שזה נגד כל הפוסקים הראשונים, שכולם תפסו לשיטת רש"י דבעינן ס"ר עוברים כל יום, ומהיכי תיתי לחדש שיטה כזה, ואח"כ כתב דאת"ל שכוונת הב"א כפי' הב' דפי' אפשר הוא כמו ספק השקול, שיש מקום להסתפק אפשר יהי' כן, ולזה כוודאי בעינן שעכ"פ יהי' משכחת כן לפעמים, דאם לעולם לא משכחת שעוברים בו ס"ר בודאי נחשב כמציאות רחוקה, ואינו בגדר "אפשר ויתכן", ובהו מקשה המשכנ"י, א"כ מה גבול יש בדבר, אם יום או יומיים בשנה משכחת

ס"ר שעוברים בדרך זה בקביעות, וכמו ש"כ הב"א שם וז"ל: "ואפילו לפירש"י שאין רה"ר רק בבקיעות ס"ר, ר"ל וא"כ ככה"ג שאין כל בני הרה"ר בוקעין שם שהרי מקצתן בוקעין בצדי המבוי מזה ומזה כפי רוחב הרה"ר, אבל במבוי עצמה אף שיש בקיעה מכאן ומכאן מ"מ אין כל בני הרה"ר בוקעין שם, וא"כ אין כאן בקיעת ס"ר, כו' וממילא כיון שיש רה"ר מכאן ומכאן בטל לגבי הרה"ר, והוי כרה"ר כמו בין העמודים עכ"ל, ועיי"ש בכל דבריו דקאי על דברי הג"א ומביא שם לשון הג"א דמיירי דבקעי כל בני העיר בהמבוי ההוא עיי"ש.

יג' ומבואר להדיא דמיירי כה"ג דכל בני העיר בקעי דרך המבוי מהרה"ר שמצד זה להרה"ר שבצד האחר, רק דממילא נתמעטו מס"ר "כפי רוחב הרה"ר", היינו שמה שאין כל הס"ר עוברים דרך המבוי הוא מצד שהרה"ר הוי רחב הרבה —



וממילא אותן שהולכים בחלק מהרה"ר המכוון נגד אחורי הבתים ממילא לא יבוא לתוך המבוי, ונמצא שבודאי יש ס"ר יחידים העוברים דרך המבוי ההוא כרגילות, דאטו יש איזה סיבה שיעברו כל פעם רק מאחורי המבוי, רק שלעולם לא משכחת בהדרך שבין הבתים שיהי' שם ס"ר עוברים ביום אחד, אבל המבוי ההוא בודאי משתמש לס"ר יחידים כרגילות, וא"כ תקשי למה צריך כאן לבה מדין מבוי שנתקצר, הא יש ס"ר המשתמשים במקום הזה ממש, אלא ודאי מוכח דצריך שיהי' שכיה שיעברו ביום אחד כל הס"ר, ולא מהני כלל מה שיש ס"ר יחידים שרגילים לעבור במקום הזה, רק בעינן שיהא מצוי שיעברו כל הס"ר ביום אחד, וכיון שלעולם לא משכחת כאן ביום אחד ס"ר בוקעין, אינו רה"ר, ולפי"ז בודאי פשיטא שאין שום רחוב בברוקלין שיהי' רה"ר.

[ז] וביאור הדברים, שהמשכנ"י פירש כוונת הרמב"ן כשיטתו בביאור שיטת הריטב"א, דהיינו שדרך המופקרת להשתמשות ס"ר, הוא רה"ר, וביסוד זו פירש גם כוונת הרמב"ן, דברוך אשר מחוץ לעיר הלא דכו"ע היא, וממילא מופקרת לס"ר, משא"כ בעיר, שאינו רק לבני העיר (כגון היכי שאין להעיר דרך ומעבר מארצות הרחוקות, וממילא שאין הדרכים שבעיר עשויות רק לבני העיר ומקומות הסמוכין וכמבואר במשכנ"י), בזה בעינן ס"ר בהעיר, וזמה ראי' ברורה לכאן' להמשכנ"י, שהעיקר תלוי בזה שהדרך מופקרת לס"ר, דבלא"ה אין שום מקום לחלק בין דרך חוץ לעיר, לבין דרך בתוך העיר, והיינו דקשיא ל"י להמשכנ"י על הכ"א למה לא הזכיר כלום מדברי הרמב"ן דהוי בהדיא כדבריו

[יח] אבל ברור שהכ"א לא פי' כן בדבריו הרמב"ן, דהא להכ"א בעינן לתנאי ס"ר שיהא ס"ר מצויין בקירוב מקום שדרכם לצאת ולבוא באותו הדרך, אי"כ מה טעם יש שיהי' סרטיא חוץ לעיר רה"ר, בזה שמופקר לכל העולם, הא מ"מ אין שום ס"ר בקירוב מקום שדרכם להשתמש באותו סרטיא, וזה שמופקר ומוכן ומזומן שיבואו לשם ס"ר, הלא על כיוצא בזה כתב הכ"א, דהזמנה לאו מילתא היא, ולא מהני מופקד לכל העולם, ולא מקרי בכך רה"ר, ומה טעם לחלק בסכרא זו בין תוך העיר לחוץ לעיר.

[יט] אלא הביאור בדברי הרמב"ן לפי שיטת הכ"א, דס"ל דלא ילפינן כלל מדגלי מדבר דבעינן ס"ר רק בדרך שהוא בעיר, והדרך שייכא בעיקר לבני העיר, וכזה אינו רה"ר כ"כ, כיון שאינה מופקרת לכל העולם בשוה, וכזה ילפינן רבעינן דומיא לדגלי מדבר שהיו ס"ר עוברים בו כל יום, שגם התם ה"י דרך בעיר ומהני ס"ר עוברים כל יום לאשווי' רה"ר, אבל חוץ לעיר דהוי הפקר לכו"ע, לא בעינן כלל תנאי ס"ר, דהוי בעצם רה"ר בזה דהוי דרך רבים המופקד לכל העולם, ואין הפירוש שבאיסרטיא יש תנאי ס"ר, וממילא דבאיסרטיא לא בעינן תנאי ס"ר, וממילא לפי"ז אין ראי' כלל להמשכנ"י.

שעוברים בו ס"ר, דילמא בזה כבר מקרי אפשר.

[טו] וכזה ס"ל למהרש"ם שבודאי כוונת הכ"א כפי ה"ב, דבודאי צדקן דברי המשכנ"י שא"א לפרש אפשר אע"ג שלעולם לא יעברו בו ס"ר שזה נגד כל הפוסקים, וע"כ שמי"ש הכ"א "אפשר" הכוונה שיש כאן ספק השקול, ושיתכן הדבר ואפשר יהי' כן, ויעברו בו ס"ר ביום א', אלא שהמשכנ"י נתקשה מה גבול יש בדבר, וכזה ס"ל למהרש"ם שהגבול בהדבר הוא אם שכיח ומצוי שעוברים בו ס"ר ביום אחד, או יש ספק השקול כל יום אפשר היום יעברו ס"ר, ואמנם הגבול בריוק כמה פעמים בשבוע צריכים שיעברו בו הס"ר ביום א', באמת לא נתברר בדברי המהרש"ם, אך בכללות ס"ל שצריך להיות מצוי ושכיח שיעברו ס"ר ביום אחד, וכמוש"כ בשו"ע דבעינן שיעברו בו ס"ר כל יום, והלשון כל יום הוא לשון רגילות וכנ"ל, ועכ"פ נתבאר שאין שום סתירה מהבנת המשכנ"י בדברי הכ"א להבנת המהרש"ם.

אבל לפי הבנת הרב הג"ל שלפי הכ"א סגי בזה שיש ס"ר עוברים כשצריכים אע"ג שלעולם לא יעברו, נשאר קשה קושיית המשכנ"י שזה נגד דעת כמה פוסקים שכולם תפסו בשיטת רש"י דבעינן שיעברו ס"ר כל יום.

ביאור שיטת הרמב"ן לפי המשכנ"י ולפי הכ"א

[טז] ומ"ש מע"כ הרב הג"ל להביא ראי' לפירושו בהכ"א מדברי הרמב"ן ב"דף נ"ט, שכתב הרמב"ן ברעת רש"י שהאיסרטיא שהוא מחוץ לעיר אין מדקדקין בו שיהי' ס"ר, דהא דכו"ע היא, ודוקא בעיר צריך ס"ר עוברים, וזמה הביא ראי' שלרש"י העיקר דבעינן שיהא מסול לס"ר, הנה באמת המשכנ"י מביא ראי' מדברי הרמב"ן אלו נגד הכ"א, ותמה על הכ"א איך לא הזכיר דברי הרמב"ן אף שהיו נגד עיניו, ואשר מהרמב"ן יש ראי' ברורה לשיטתו דלא כהכ"א, ולפי דברי מע"כ הרב הג"ל הרי מהרמב"ן ראי' להכ"א, ומוכח ברור שהמשכנ"י לא הבין את דברי הכ"א כפי מ"ש הרב הג"ל.

מדבר, וזוה ברור שמה שיש דרים בהעיר ס"ר, או שיש ס"ר המפורזים בהרחובות, אינו כלום, וכן ע"י בלשוננו בדרך מ"ו שמפרש כוונת רש"י דף ו' שכתב רה"ר עיר שמצויין בו ס"ר, וז"ל: "ופשיטא דמצויין ממש בעינן דהיינו שיהא עלול לכך שיבואו לשם אלה מפה ואלה מפה, דוגמת דגלי מדבר דאמרינן דמחנה לוי" רה"ר לפי שהי' הכל מצויין אצל משה" עכ"ל, והנה המדבר הי' עיר של ס"ר ומ"מ כתב הב"א דרך מחנה לוי' הי' רה"ר משום ששם הי' מצויין ס"ר אצל משה, אבל מחנה ישראל לא הי' רה"ר, ומוכח שאין חילוק בין עיר לחוץ לעיר.

מספר ס"ר אי הי' דוקא או דרך גוזמא

כב' ומ"ש הרב הג"ל לענין מספר ס"ר, והביא רא"י שדעת הב"א שזה דרך גוזמא, וסגי גם במאה אלף, ויסוד ראייתו מזה שהב"א כותב על עיירות ההם שהי' בהם ס"ר אף שלפי דעת הרב הג"ל לא הי' בהם ס"ר, וזוה מוכיח שכל שיש מספר גדול שא"א לשער נחשב לענין זה כס"ר, הנה הדברים קשים להולמם, ובאמת שאינו כדאי להשיב על דברים כיוצא בזה, שבשו"ע כתוב בפירוש דבעינן ס"ר, וכן קטנו כל הפוסקים כל הדורות, ולא אישתמט שום א' ממפרשי הש"ע או מחברי השו"ת, לבאר שמספר ס"ר הוא לאו דוקא או שזה דרך גוזמא, ואיך יבא א' בדורינו לחדש דבר כזה.

כג' ומ"מ למאן ביורו האמת נזדקק להשיב גם על זו, והנה לענין עצם הרא"י שלו, לא מוכן כלל, דאפילו יאז כדבריו, שלא הי' באמת בערים ההם ס"ר, (שכמובן קשה מאוד כהיום לברר ההב"א) והבית אפרים כתב שהי' שם ס"ר, ע"כ צ"ל שהב"א סבר שהיו בהם ס"ר וטעה בדבר, ואטו מזה נמציא חידוש הלכה שכל שאפשר לטעות בהמספר היו רה"ר אפילו יתברר שאינו כן, הלא דברים אלו לא ניתנו להיאמר כלל, ואיך להכריח כן רק אם נברר מקורם שהב"א אכן ידע האמת שלא הי' שם ס"ר ומ"מ כתב שהי' שם ס"ר, ואז הי' רא"י שלענין זה הדין לא בעינן מספר זה ממש, אבל כל עוד שלא נכריח דבר זה לכל היותר נוציא מכאן שכל שאפשר שיש כאן

כ' ויסוד להך פירושא ולמדנו מדברי הבית יעקב למס' עירובין דף ו' ומובא במהרש"ם וז"ל: "יהשחא לפי"ז אזי אנכי אומר שמשי"כ רש"י שבעינן מצויין ס"ר בכל יום היינו דוקא בעיר שהיא מיוחדת ליובשים בה, אבל בדרך שהוא מעיר לעיר, אזי לא בעינן בקיעת ס"ר, דהלא כלא מילי דשבת ממשכן גמרינן, ולפי"ז אזי דוקא דומיא דמשכן כו' אבל בדרך שהוא מעיר לעיר שלא מצינו במשכן שלא הי' מקרי רה"ר אלא בדאיכא ס"ר עכ"ל, ומבואר שיטת הבית יעקב, דבסרטיא שהוא מחוץ לעיר, לא בעינן כלל בקיעת ס"ר, דדרך חוץ לעיר שמופקרת לכל העולם, ואינה מיוחדת לשום מקום, חמיר טפי בזה, ולא ילפינן כלל ממשכן שצריך ס"ר, ולא ששם יש ממילא ס"ר, אלא דרשם לא צריך כלל ס"ר, ואף שהבי"ע לא הביא דברי הרמב"ן רק כתב זאת מסברא דנפשי, מ"מ ברור שכן יתפרש דברי הרמב"ן לפי הבי"א, ובזה מיושב קרשית המשכנ"י, וממילא אודא גם ראיית מע"כ הרב הג"ל מדברי הרמב"ן, ובעצם שיטת הרמב"ן נחלק הפוסקים אי קיי"ל כותחי' בהך מילתא או לא, ע"י ישועות מלכו סי' כ"ו וסי' כ"ז שהחזיק בשיטה זו להלכה, והאכני נוד כסי' רע"ג וכן המהרש"ם ס"ל דלא קיי"ל כותחי'.

שיטת הב"א בעיר שדירים בו ס"ר

כא' ולענין עיר שדירים בו ס"ר, אי נחשב כל רחובות העיר כרה"ר אחת ומצטרפין הסי"ר מכל רחובות העיר, או דאלינן בחר מספר תושבי העיר אלו שבתים מצטרפין, מוכח שיטת הב"א דגם בעיר שדירים בו ס"ר בעינן דוקא שיעברו ס"ד כל יום באתו רחוב, ובלא"ה אינו רה"ר, וכמבואר להדיא ממ"ש הבי"א בסוף התשובה בשם הפנ"י, שעד שעת נדבת המשכן לא הי' בכל דגלי מדבר, אפילו במחנה לוי' רה"ר, אע"ג שהי' עיר שיש שם הרבה יותר מס"ר, ורק בשעת נדבת המשכן שהיו מרכיב העם להביא והם הביאו בבוקר בבוקר, וראה משה שעוברים שם ס"ר, ע"י שנשלם חשבון מאת ככר כסף, אז נעשה רה"ר, וכמוש"כ בפירוש דנעשה רה"ר "מעתה" עיי"ש בלשוננו ועד אותו תקופה לא הי' צורך להזהיר על ההוצאה, כי לא הי' רה"ר בדגלי

סגי בהכי שיש מאה אלף הדרים בעיר א', אלא ברור דבעינן ס"ר דוקא בין להמשכניי ובין להביא.

וכן מוכח מזה שהביא הב"א את דברי הפנ"י בענין הא דצויה משה על ההוצאה רק לאחר ששמע והמלאכה היתה דים וקלס"י, ואילו ה"י סבור דלא בעינן כלל מספר ס"ר הא אין מקום כלל לכל דברי הפנ"י, דהא לא תלוי דין רה"ר במנין ס"ר דוקא, ואין כאן שום צורך לחשבון המאת כבר כסף, אלא ודאי ברור שמנין ס"ר הוא דוקא.

כן והרא"י שהביא מאגדת חז"ל, בודאי ידע מע"כ הרב הג"ל שאינו כדאי להכריע משם, כי אין אנו למדים הלכה מהגדה, ובודאי יתכן באגדתא לשנוות של גוזמא וכהנה רבות, וע"י בערוך ערך גוזמא, אבל מעולם לא שמענו שיש כשר"ע לשנוות של גוזמא, ובמקום שכתוב בשר"ע ס"ר יהי כאמת הכוונה למאה אלף, והגע בעצמך בשר"ע ס"י רכ"ד סעי' ה' איתא הוראה ששים רבוא מישראל ביחד אומר כ"א אמה חכם הרזים, ואטו נאמר גם כאן שלזה די במאת אלף איש, והא רא"י מאגדת חז"ל שהביא, אלא ודאי שדברי השר"ע הם דוקא ואין למדים מאגדתא וזה פשוט.

שיטת יתר הפוסקים בביאור דברי הב"א

כן הרי נתבאר דעת הב"א ואשר דברי מהרש"ם שרירין וקיימן, ולא אשכחן מאן דפליג עלי' בביאור הב"א, ובאמת המהרש"ם אינו יחיד בזה וכן מצאנו ראינו כיתר גדולי הפוסקים, ע"י בשר"ת מנחת אלעזר שכתב אודות עיירות גדולות שיש בהם ס"ר, שברחובות הגדולות מקום המסחר ביותר רבודאי ס"ר בוקעין בו ביום שם הוי רה"ר, וכתב שכן מבואר בתשו' כ"א אשר הרכיב והעמיק בזה בארוכה, הרי להדיא שפי' שיטת הב"א דבעינן ס"ר בוקעין בו משם ביום אחד, וכן בשר"ת מנחת יצחק ח"ה ס"י ל"ב דז"ל: "והמשמעות דכתב שם (הביא) גם לדברי רבינו ירוחם דזוכיר הלשון בכל יום, ואף דהלשון בכל יום שמעו בכל יום דוקא, מ"מ ס"ל לדבריו דלא הוי דוקא, א"כ בודאי אין לעשות קולא ממה שיש "יום אחד" שאין

ס"ר, צריכים להחמיר, ושהב"א ה"י חושש לס"ר אפילו כלי לברר המציאות, וכן באמת מצאתי ראיתי בתשובה מהרה"ג מהר"ם ביק וצ"ל שכל מקום שמסופקין אולי יש כאן ס"ר צריכים להחמיר, אבל פשיטא שאם יתברר שאין כאן ס"ר אינו רה"ר כלל, ובשו"ת אג"מ יצא לחדש עוד שאם האינשי לא ידעו מהכירור, יש לגזור שיבואו להתיר במקומות שיש בהם כאמת ס"ר, ע"י כו"ד ס"י פ"ה, וע"פ זו גזירה דרבנן שחידש האג"מ, אבל לומר שלפי שיטת ה"א בשר"ע, מדאורייתא לא בעינן כאמת ס"ר אלא הוא לשון גוזמא, פשיטא דליתא, והוא נגד דעת כל הפוסקים.

רא"י מהתוס' שמספר ס"ר הוא דוקא

כן ורא"י ברורה לזה מדברי התוס' עירובין דף ו' שהקשו על רש"י דבעי ס"ר דילפינן מדגלי ממדבר, והקשו על זה א"כ הלא במדבר ה"י טף ונשים לאין מספר וכן קשה מערב רב, ות"י התוס' ויש לומר דלא גמרינן ממשכן אלא מילתא דכתובה במספרים עיי"ש, ולדבריו הא לא קשה מדי קושית התוס', דהא אפילו ס"ר לא בעינן רק הוא לשון גוזמא של ריבוי, ודקארו להו מאי קארו להו, ואטו יהי' חילוק דלינא אם נאמר גוזמא של ס"ר או גוזמא של ג' מליון, הלא לדבריו אפילו רבמאה אלף סגי, ואינו אלא לשון ריבוי, ובדוד מהתוס' דלא כדבריו, והרי הב"א מביא דברי התוס' הג"ל ולא העיר על דבריהם כלל שלפי שיטתו ל"ק"מ קושייתם, ובאמת קושית התוס' כן הקשו עוד כמה דאשונים ע"י תוס' הרא"ש ועוד, ומכולם מוכח כדלכרי הרב הג"ל.

כן וע"י עוד כב"א בדה"מ ע"ב, שהביא קושית המשכניי דכשנכנסו ישראל לא ה"י רק מעט יותר מס"ר, ואח"כ נתפורו בכל א"י הנאמר שכתל מהם כל דיני רה"ר, ות"י הביא עפ"י דברי התוס' הג"ל, ולענין מנין הסי"ר שיהי' רה"ר נכנסים הכל לחשבון טף ונשים ונכרים, אבל לענין למילף מספר הצריכים לרה"ר בזה ילפינן ממנין הפקודים, וממילא ה"י שפיר הרבה יותר מס"ר, ולדברי מע"כ הרב הג"ל אין כאן התחלת קושיא, כי אפ"ת שה"י רק מעט יותר ממספר ס"ר ונתפורו, הלא

אלא שדעתו שאין לסמוך על המג"א משום שהגרי"א חולק, וכפי שיתבאר בסמוך, אבל עכ"פ מבואר הא דסמכו על היתר זו דמפולש, והוא עפ"י דעת המג"א וכדאסבא לן כל גדולי הפוסקים הנ"ל.

לפי מאי דקיי"ל לא ארומ"מ ע"כ מיירי דוקא באינו מוקף חומה

כטן ובאמת צ"ע כשיטת האג"מ דהא לפי מה שכתבו דוב הפוסקים דאנן קיי"ל דלא אתי רומ"מ וכן הוא שיטת המג"א, הרי ע"כ א"א לפרש דקאי בעיר המוקפת חומה, דאדרבה בעיר המוקפת חומה הוי רה"י מה"מ אילו מפולש משעל"ש, וכמוש"כ כל הראשונים עירובין ו' ע"ב וכן בדף כ"ב ע"א דהא דאמר ר"י ירושלים אלמלא דלתותי ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רה"ר, זה רק לפי רבי יהודה דס"ל ארומ"מ, אבל לרבנן אילו בלי דלתות ננעלות הוי רה"י כיון שמוקפת חומה ויש עומ"ר, ואע"ג דירושלים ה"י הדרך מפולש משעל"ש כמוש"כ רש"י ו' ע"ב, וא"כ לפי דעת כל הנך פוסקים דאנן קיי"ל כרבנן אדרבה צ"ל דמיירי דוקא בכה"ג שאין להעיר חומה של עומ"ר דמשוי' לי רה"י, וכמוש"כ השו"ע הרב סי' שמ"ה סעי' י"א בסוגריים, דמיירי דוקא באופן שאין אמה מכאן ומכאן כנגד רוחב הדרך, ובסוף הספר בהגהות מהגאון בעל שו"ת דברי נחמ"י פי' כוונתו דאם יש אמה מכאן ומכאן הוי כמו פסי ביראות שיש שם ד' מחיצות, והוי רה"י מה"מ, וע"כ כעין זה צ"ל בדברי המחבר לפי רובם ככולם של הפוסקים דס"ל דאנן קיי"ל לא ארומ"מ.

שיטת הגרי"א קוטלד זצ"ל בביתור דעת המג"א

לן והנה גם הגרי"א קוטלד זצ"ל בשו"ת משנת רבי אהרן חילק בכך, אבל לא פי' כן בדברי המג"א, וגם עיקר יסוד דבריו חלוק לגמרי ממש"ה האג"מ, שהוא כתב לבאר דעת הראשונים שכתבו דבעינן שערס מכוננים, דהם מיירי דוקא במוקף חומה, וגם כתב דצריך לאוקמי דמיירי דוקא באופן שיש רק פתח א' מצד זה וכנגדו רק פתח א', ובזה

עוברים בו ס"ר עכ"ל המנח"י, ומוכח דס"ל דלהב"א בעינן שיעברו הס"ר ברגילות ובתמידות, שהרי כתב רק שאין לעשות קולא מצד זה שיש יום אחד שאין עוברים בו ס"ר, אבל בודאי דבעינן שיעברו שם הס"ר לפועל וכמעט בכל יום, ולא סגי באפשריות בעלמא, דאל"ה טפי הו"ל לאשמעינן, דלא בעינן כלל שיעברו הס"ר לפועל, וסגי באפשריות בעלמא, אלא ברור שלא בא לאפוקי רק דלא בעינן כל יום ממש ואי חסר יום אחד יהי נפקע בכך דין רה"ר.

מסקנת דברינו בענין היתר ס"ר: נתברר דעת כמה גדולי הפוסקים שכולם פירשו דברי הב"א כפשטות משמעות השו"ע דבעינן שיהא שכיח שיעברו ס"ר ביום אחד, ונתבאר גם שכן מוכרח בלשון הב"א בכמה מקומות, ועל סמך שיטה זו נהגו היתר לערב בעיירות גדולות אף שיש שם ס"ר, וא"כ בודאי דהכי נקטינן בלי שום חשש ופקפוק, ואין שום רה"ר דאורייתא בעיר כרוקלין.

אי תנאי מפולש נוגת דוקא במוקף חומה

כחן ובענין מ"ש אודות היתר דמפולש משעל"ש, שדברי המג"א קאי על השו"ע דמיירי רק במוקף חומה, וכמו שביאר הגרמ"פ, הנה באמת דעת הרבה גדולי הפוסקים מדורות הקודמים שאין לחלק בכך, וחוץ מהדברי מלכיאל שהביא מע"כ הרב הנ"ל, הרי כן הוא גם דעת הצמח צדק, וכ"כ בתשובת מהר"י אסאר בהעירות בזמנו, שאם אין השערס מכוננים ממש, לכו"ע מותרת ע"י צוה"פ, וכן מוכח דעת מהרש"ם שמביא היתר מפולש על העיירות הגדולות בזמנו, וכ"כ גם הגרש"ד כהנא שה"י מזקני הבי"ד דעיר ווארשא, וכתב שעל היתר זה סמכו לערב בצוה"פ ושהיתר זה הוא עוד יותר מרורוח מהיתר ס"ר, כי הוא מוסכמת לכו"ע, ובזמנינו נקט כן לדינא הגאון בעל שו"ת ויען יוסף, והיינו שלשיטת כל הנך פוסקים לא מיירי השו"ע והמג"א דוקא מעיר המוקפת חומה, אלא בכל אופן הוי זה מתנאי רה"ר, וסמכו על זה להקל לערב בצוה"פ, ובאמת גם הגאון בעל משנת רבי אהרן ס"ל כן בדעת המג"א וס"ל אשר על זה סמכו בכל הדורות להקל,

בין פתח א' או יתרה, ולפי מ"ש במשנת רבי אהרן מברא הישב, דריל ואין הטעם בזה משום שיכנס לתוך ג' מחיצות, אלא אפילו בכמה פתחים תוך הן, כיון שהיה דין בהירד, דכל שאינו מכוון זה נמנע זה אינו רהיר ולא תליא כלל בשומא, וזהו שסיים שם הכ"י דכל שאינו מפולש משעל"ש ^{הה"ה}, וכוננו דוהו כלאל ותנאי בעיקר דין רהיר, ולא משום מחיצות, ודו"ק.

לא] ובאמת מוכח מדברי הגר"א קוטלר זצ"ל שהבין בדעת המג"א שהוא תנאי בהירד דבעינן שיהא דרך ישר ומכוון אפילו באינו מוקף חומה, ולא עלתה על דעתו כלל לפרש בכונת המג"א דמיירי דוקא בעיר המוקף חומה, דע"י ברבריו שכתב להדיא שעל סמך המג"א התירו בכל העיירות לערב בצוה"פ, אפילו ברחובות רחבים ט"ז אמה, ולא ניתא ל"י בתי המ"ב כס"י שס"ד, שסמכו על הרמב"ם דהוי ספיקא דרבנן, אלא ס"ל עיקר הטעם שנהגו להקל בכל ערי ישראל לערב בצוה"פ הוא שסמכו על המג"א דבעינן שערים מכוונים זה נגד זה, וזה אינו מצוי כלל, הרי להדיא בדבריו שלפי המג"א אין לחלק בין מוקף חומה או לא, רק כל עיקר דברי הגר"א קוטלר שם להכריע שאין לסמוך על המג"א בזה, ושצריך לחוש לשיטת הגר"א שם דעיקר הפ"י מפולש שכתב המחבר הוא רק שלא יאה סתום בצד א', אבל לא בעינן כלל שערים מכוונים, וס"ל שהמחבר חזר בו ממ"ש בב"י וכמוש"כ המשכ"כ, ונמצאת אומר שבאמת חולק הגר"א קוטלר על הגר"פ, וס"ל שלדעת המג"א אין חילוק בין מוקף חומה או לא, וכמו דעת כל גדולי הפוסקים הג"ל, וס"ל להגר"א קוטלר שנהגו עלמא לערב בצוה"פ על סמך היתר זו, רק שהוא דעתו להחמיר בדבר עפ"י דברי הגר"א.

אי בעינן מפולש לכל אורך העיר או רק שיעור ט"ז אמה

לב] ומ"ש מע"כ הרב הג"ל שהפ"י מפולש משעל"ש הוא באותו רה"ר וממילא שכל "בלאק" שלנו מקרי מפולש משעל"ש, שבאמת זהו שיטת הגר"ש אורבאך זצ"ל ומוכח בשש"כ פ"ז הערה י"ח, שאין צריכים שיהי' הרחוב ישר רק כשיעור ט"ז אמה, ואמנם שיטה זו הוא בניגוד לדעת כל גדולי הפוסקים הג"ל, שכולם כתבו בהדיא דבעינן שערי העיר

נמצא דאם מתעסק הדרך, שנכנסת לתוך היקף ג' מחיצות דלכו"ע אינו רה"ר, ומשו"ה כתבו דבעינן שערים מכוונים זה נגד זה, ולא יהוי זה תנאי בהירד, וכן לא צריך למילף כלל מרגלי מדבר, אלא הוא מציאות פשוט שבכה"ג אם אין שערי מכוונים ממילא הוי רה"ר, (וצל"ע לפי הגר"א קוטלר איך יפגס מ"ש הראשונים דבעינן שערים מכוונים כדי שיהא פילוסו דומה לדגלי מדבר)

ואמנם עי"ש בדברי הגר"א קוטלר זצ"ל, דכ"ז הוא רק ביש רק פתח א' בכל צד, עדי"מ פתח א' בצפון ופתח א' בדרום, אבל אם יש יותר מפתח א' בכל צד, כגון ב' פתחים ברוח צפונית וב' פתחים ברוח דרומית, או כל המשך החומה שבין פתח הא' להב' אינו מצטרפת לכללות היקף החומה, וכל המשך אותו המקום שבין הפתחים לא נחשב מוקפת חומה כלל, דאחי רומ"מ, וממילא ככה"ג אפילו יתעסק הדרך לתוך המקום שבין ב' הפתחים, אינו נכנס לתוך ג' מחיצות, ע"י ברבריו שם ובהציוורים בסוף הספר, ועפ"י"ו כתב שם דבאמת ככה"ג לא בעינן שערים מכוונים אפילו בעיר המוקף חומה, אלא צריך לאוקמי דברי הראשונים שהזכירו שערים מכוונים דמיירי ביש רק פתח א', והנה פשוט שזה אינו לומר רק בדברי הראשונים הג"ל, רי"ל דלא נחתו לבאר הדין היכי שיש יותר מפתח א' בכל צד, אבל כמוכח שא"א לבאר כן בדברי המג"א דקאי על סתימת השו"ע דבעינן מפולש במוקף חומה ודווקא גדול להעמיד דבריו דוקא ביש רק פתח א' בכל צד, דבודאי לא הרי"ל לסתום אלא לפרש, ובפרט שבאמת הב"י כתב להדיא דאפילו ביש פתחים הרבה בעינן מכוון זה נגד זה עי"ש וז"ל: "ונראה דה"י אם יש לה כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה דכל שאינו מפולש משעל"ש לאו רה"ר הוא" עכ"ל, וא"כ בפשטות צ"ל דהמחבר מיירי ג"כ כה"ג אפילו יש כמה פתחים כמוש"כ בב"י, ומוכח דעת המג"א שאין הטעם משום שאם יתעסק יכנס לתוך היקף ג' מחיצות, וצ"ל שהוא תנאי בצורת רה"ר דבעינן שיהא ישר ומכוון פתחיו זה נגד זה, (וואגב אגודת נראה, ולפי מ"ש במשנת רבי אהרן יחבא היטב המשך דברי הב"י הג"ל, דלכא"י אינו מוכח מאי היתובא ומא' קמ"ל בזה דהה"נ אי יש כמה פתחים, ומיטכ"י הית"י לחלק

יש פלטיא בקון של העיר, ובזה בעיני עכ"פ ט"ז על ט"ז, ובפחות אינו רה"ר, ואה"נ אם יהי במקום שאורך העיר יהי יותר מט"ז, ממילא צריך להיות מפולש יותר מט"ז עד שיהי מפולש משעל"ש, ואין מאן שום הכרח לענין הפירוש משעל"ש דלא צריך לאורך העיר.

אם יש לנו פלטיא ברחובות בארא פארק

להן ומ"ש אודות פלטיא דלהב"א לא בעינן בפלטיא מפולש משעל"ש, והביא ממ"ש הב"א הלשון "רחובות ושווקים", ומזה הוכיח ש"רחובות" ג"כ הם פלטיא, וממילא לפי"ד הרי רחובות שלנו הם בגדר פלטיא ואין בהם כלל היתר דמפולש, לענין טעה כזה, דהנה הלשון "רחובות" בראשונים ואחרונים אינו מה שאנו קוראים כהיום רחובות, אלא הוא מלשון רחובה של עיר, והוא מקום שבניא מתקבצים, וכמו שפירש"י מנהדרין ק"א ע"ב במשנה גבי אין לו רחוב עושין לה רחוב, ופירש"י שם רחוב, מקום שבניא מתקבצים שם, וכמו שווקים, וכן הוא מפורש בב"א שהרה"ר של רחובות ושווקים הוא משום שבניא מתקבצים שם ולא עוברי"ם, (והחילוק שהשווקים עשויים למקח ומכר, משאי"ה הרוב עשוי להתקבץ לאיזה צורך, והוא הנקרא town square, שבכל עיר הי"י מקום באמצע נועד לקיבוץ הרבים, וכן יש גם היום כנפס עיירות באיירופה) והיינו דקשיא לי' להב"א שם על הטור שכתב דין מפולש על רחובות ושווקים, ששניהם הם מקומות העשויות להתקבץ שם, ודוקא זה מקרי פלטיא.

אבל מה שאנו קוראים כהיום רחובות, (ובלשון הפוסקים נקראו מכואות או דרכים) ואפילו רחובות קני' בגון רחוב י"ג וכו' אינם מקום שמתקבצים, רק עוברים שם ומתקבצים בתוך החניות, ובהרחוב כחוף, באמה אסור מצד החוף להתקבץ ולהפריע העוברים רק ברשיון מיוחדת שצוין פערמיי"ט להתקבץ, וגם בעלי החניות אסורים לתת הסחורה שלהם בהדרג רק על איזה אמות, ואם נותנים הסחורה הרבה בחוף, קונסים אותם, ובודאי שאין לנו כאן שום פלטיא רחב ט"ז, כי הכל עשוי למעבר, ולא להתקבץ.

ובפרט שהכביש (road) העשוי לרוכבי קאר"ס בודאי שאין לו שום שייכות כלל להיות

מפולש זה נגד זה ע"י בלשון הבית אפרים שכתב להדיא דבעינן שערי העיר מכוונים, וכן מוכח מדברי הצ"צ, וכ"כ להדיא הגאון מהר"יא, וכן מוכח ברעת הגר"א הקוטלר, שכתב להדיא שעל זה סמכו בכל הדורות להקל בעירובין, ואילו הי' סגי בט"ז אמה מפולש, הא אין מקום להקל מצד זה כמוש"כ הגרשו" אויערבאך וצ"ל.

בניאור דברי האשכול

לגן ומה שהביא לשון האשכול לא מובן כוונתו בזה כלל, כי זה הלשון האשכול: "רה"ר הוא מקום שרבים בקעו ורחבי ט"ז אמה ומפולש כולו או מפולש לפחות משער לשער", והכוונה פשוט, שמפולש כולו מכל הצדדים וכגון שאין שם שום חומה בהצדדים, ובהו הוא יותר דומה לדגלי מדבר שלא הי' שם חומה כלל, או לפחות מפולש משער לשער, היינו אפילו יש לו חומה מבי' צדדים מ"מ כיון שעכ"פ מפולש משעל"ש, כי חומת לאו כלום, והיו כמו שאין בו חומה, וכן הוא לשון המחבר, ואין להם חומה, ואפילו יש לו חומה אם הוא מפולש משעל"ש, וכן הוא כוונת האשכול, ומשמע שמע"כ הרב הג"ל פירש ומפולש כולו כלומר שיהי מפולש לכל אורך העיר, ולפחות משעל"ש של הרה"ר, ואנו נכון כלל, כי ממנ"ם, אם כל אורך הדרך מקצה העיר ועד קצהו, אינו נחשב דהוי אותו רה"ר ההוא, א"כ מאי קאמר ומפולש "כולו", הלא קאי על הרה"ר, אלא ודאי ברור כמוש"כ.

בניאור דברי הטור בענין מפולש משעל"ש

לדן ומה שהביא מע"כ הרב הג"ל ראי' מהטור שכתב ט"ז על ט"ז ומפולשות משעל"ש, נראה שאין מזה ראי' כלל, וכי תשובות בדבר, חודא שבאמת המחבר בשו"ע לא הביא זה השיעור, רק רחבים ט"ז, ועי' בהטור החדש בהנהגות מ"ש בזה כי בכמה דפוסים ישנים ליתא, ובח"א כתב שאין מקור לזה, ועוד והוא העיקר, די"ל בפשיטות דמיירי במקום כזה שאורך העיר מתקצר שם, וכגון בהקדמות, שדרך זו עוברת באלכסון עד"מ ממוזה לדרום בקרן מזרחית דרומית, או ששם

האחיזור בחד כחשוכו אודות תיקון עירובין בפאריז.

אי היתר החזו"א מוסכמת לכ"ע

מא] ומ"ש להוכיח מהב"א דלא כהחזו"א, בודאי אמת נכון הדבר שהב"א לא ס"ל כהחזו"א, אבל לא ידעתי למה הוצרך לדייק דיוקים, ולא הביא מ"ש הב"א להדיא דבעינן שיתחברו הקרנות, דהא בזה מבאר הב"א למה ה"י ירושלים רה"ר לאחר שנפרצו בה פירצות, משום שהיו הפירצות בהקרנות, וכתב הב"א להדיא שאם נפרץ כותל מזרחית סמוך לקרן דרומי ונבדל שם בקרן דרומי ובכותל צפוני סמוך לקרן מערבי או איפכא ומכ"ש כשנפרצו כל הדי' קרנות שבטל ממנו שם ד' מחיצות שוב לא מהני צוה"פ כלל, והוי רה"ר עיי"ש כסי' כ"ז דף ג"ב ע"ב, (ולא משמע דמיירי באוכלת מב' הקרנות עיי"ש), וא"כ בגוונא דהחזו"א הרי נבדלו מחיצה האמצעית מב' המחיצות, ולא מהני שם צוה"פ להב"א, וכ"כ כשר"ת משנת רבי אהרן להוכיח מהב"א נגד החזו"א, וממילא בודאי נכון שאין לבנות היתר רק על יסוד דברי החזו"א כשלעצמו, וצריך לחוש לדעת הב"א בזה, אבל עכ"פ בודאי שכראי החזו"א לסמוך עליו בתורת סניף להתיירא.

בביאור ב' תירוצי התוס' דף כ"ב

מב] ואמנם מה שכתב להוכיח מדברי התוס' דף כ"ב ד"ה והא נגד החזו"א, אינו מוכן כ"כ, דהנה קושיית התוס' שם, דמאי מקשה הש"ס רבי יוחנן אדרבי יוחנן, אפשר ברה"ד גמורה עוברת בין המחיצות מדרו רבנן דאתי רומ"מ, ות"י התוס' ב' תירוצים, ת"י הא' דאה"ג היכי שיש רק עומ"ד לחוד י"ל דברה"ד גמורה עוברת גם לרבנן מבטל מחיצתא, אבל כיון שבירושלים ה"י וגם צוה"פ בזה עדיף מעומ"ד גרידא, ולא ארומ"מ, וזה שוה כמו באין רה"ר גמורה עוברת ואין שם צוה"פ, ות"י הב' דע"כ שאין חילוק בין רה"ר גמורה או לא, דהא גם כ"יג אמה ושלש הוי רה"ר גמורה לפי מ"ש התוס' דף ו' ע"ב, א"כ מוכח דלרבנן בכל ענין לא אמרינן אתי רומ"מ,

מחיצות עומ"ד, ממילא עפ"י החזו"א נחשב כל דרך א' ודרך ב' כאילו ה"י גדרו כולו, וממילא להי"נ כל הרכים הנמשכים מדרך א' לדרך ב' יש להם ד' מחיצות עומ"ד, דרך א' וב' הוי להם כב' מחיצות, וממילא יש לכל הרכים הפוגשים בדרך א' וב' היקף ד' מחיצות, ובאופן זה יה"י היתר החזו"א לכל העיר, ונמצא דשפיר שייכא היתר החזו"א גם לפי היעב"ץ, והחילוק אינו אלא דלפי דעת החזו"א דס"ל דג' מחיצות סגי לזה, לא בעינן רק שיסתיים רחוב א' בקצהו הא' כרחוב אחרת, ובהו לחוד הוי כל העיר רה"י, משא"כ להיעב"ץ בעינן שיסתיים הרחוב כב' קצותיו, וגם שיה"י רחוב כזה בב' קצות העיר, ואז ממילא הוי כל העיר רה"י כי נמצא שכל הרחובות שכינתיים יש להם ד' מחיצות.

כבארא פארק יש היתר של החזו"א גם להיעב"ץ

[מ] וכן הוא באמת המציאות בבארא פארק, כי רחוב Dahill Rd. מסתיימת כבד א' כרחוב 18th Ave. ובצד האחר מתיימת בגדר של cemetery, א"כ נמצא רחוב Dahill מוקפת בד' מחיצות, וממילא גם להיעב"ץ לא אמרינן בו אתי רומ"מ והוי כולו גדרו, וממילא עפ"י שיטת החזו"א משתמשת רחוב lihaD, למחיצה מצד א' לרחוב 18th Ave., ובצד האחר הרי מסתיימת רחוב 18th Ave. במחיצה הנכנה אצל הים, ויש בו ד' מחיצות, וזה בקצה המזרח של כ"פ, וכן רחוב 9th ave, יש לו מחיצות מב' צדדים, ונמצא גם הוא מוקפת בד' מחיצות, וזהו קצה מערבי של כ"פ, ובהו ממילא יה"י כל רחובות בארא פארק מוקפות בד' מחיצות עפ"י החזו"א, ובהו גם היעב"ץ מודה דלא אמרינן ארומ"מ, א"כ אין מהיעב"ץ שום סתירה לעיקר יסוד דברי החזו"א, ויש בשכונת בארא פארק היתר של החזו"א גם לפי היעב"ץ, אלא דלפי היעב"ץ יה"י קצת קשה יותר להשתמש בהיתר זו בכל העיירות וכמובן, ובכל מקום צריך לבדוק המציאות, אבל עיקר יסוד ההיתר בודאי יתכן גם להיעב"ץ.

ובאמת הך שיטה דהיעב"ץ אינו מוסכמת כלל, ונחלקו עליו כמה אחרונים, וחז"ק מהחזו"א, הרי כבר קמה בזה הלכה למעשה

ביאור למה לא כתבו הראשונים היתר החזו"א בעיירות שלהם

מדן ואמנם מה שמעורר מע"כ הרב הנ"ל שגם בזמן הראשונים הי' כן בעיירות שלהם, והראי' לזה עפ"י מ"ש הראשונים דמשו"ה אין להם רה"ר משום שאינו מפולש משעל"ש, ותפס מע"כ הרב הנ"ל שאם אינו מפולש משעל"ש בודאי שנפסק ע"י רחוב אחר ויש ג' מחיצות עפ"י החזו"א, וא"כ למה לא כתבו הראשונים בפשיטות ההיתר מה"ט, לכאן אינו מוכן מאי קשיא ליי, הלא הגאון ר"א קוטלר זצ"ל פי' בכוננת הראשונים, הטעם דבעינן מפולש ומכוון משעל"ש, דאם מתעסק הדרך נמצא שנכנסת לתוך היקף ג' מחיצות, אי"כ הא כמ"כ י"ל לפי החזו"א הטעם דבעינן מפולש משעל"ש הוא באמת מה"ט שאו נמצא ממילא מוקפת בג' מחיצות ע"י עקמימות הדרך, ודקארי ליי מאי קארי ליי.

ואמנם נראה דשפיר הקשה, שבאמת אין זו כמשמע בדברי רש"י ועוד ראשונים, שכתבו להדיא טעם מפולש הוא שיהא פילוש דומה לדגלי מדבר, ולא כתבו מטעם דאם מתעסק נמצא מוקפת בג' מחיצות, וא"כ צל"ה"ב להחזו"א למה באמת אנו צריכים לבא מטעם שיהא דומה פילוש לדגלי מדבר, הא בלא"ה נמי ע"כ צריך מפולש לכאן.

מהן והנראה כוה, דעיקר הדבר מה שתפס מע"כ הרב הנ"ל שאם אינו מפולש, ממילא הה"נ יש ג' מחיצות, אינו מוכרח כלל, דהא מפולש משעל"ש הלא כתבו הפוסקים דהיינו שאם אינו מכוון ממש כקו ישר אינו מפולש משעל"ש, וכמוש"כ הפרמ"ג בס"י שס"ג, דבעינן מפולש ומכוון "כמש", וכ"כ בתשובת מהר"י אסאד סי' נ"ד דבעינן מכוון "ממש", ובשו"ת הגרש"ק סי' קי"ז האריך שזהו כוננת המג"א מ"ש דבעינן שיהא מכוון זה כנגד זה, היינו שיהא ממש מכוון זה כנגד זה, ולא סגי בזה דהוי פתח זה ברוח מזרחית ופתח זו ברוח מערבית, אלא בעינן ממש מכוונים, וכ"כ המשכ"ני דגרש"י בעינן "מכוון ביושר ממש", וא"כ אם הרחוב מתעסק אפילו קצת ואינו ביושר ממש, כבר אינו מפולש משעל"ש, אבל מ"מ ע"י עיקוס קצת הנ"ל

והנה לתי' הב' בודאי שאין חילוק כלל לרבנן ובכל ענין לא ארומ"מ וכת"י הוה כתבו הריטב"א והרשב"א ועוד ראשונים, אבל להתי' הא' יוצא דברה"ר גמור גם לרבנן ארומ"מ, ומשמעות התוס' דתי' הב' עיקר, כמוש"כ לבסוף דלפ"מ ש"כ נ"חא, וא"כ הרי דברי החזו"א א"ש לפי תי' הב', וצ"ל שכן פסק להלכה, וכן מוכח דעת השו"ע הרב בס"י שמה"ה סע"י י"א בסוגריים, דאפילו ברחב ט"ז אמה מהני פסי ביראות מה"ת, וכמוש"כ בהערות מהג' בעל דברי נחמי' בסוף הספר, ומה שהקשה שם סתירה בדברי הרב, ראיתי בס' תפארת יעקב שתי' יפה, דשאני התם דהוי כל הר' מחיצות ע"י דיומדין כוה ס"ל י"ג ושליש הוי דאורייתא, אבל הכא דיש כ' מחיצות גמורות רק מחיצה הג' והר' ע"י דיומדין כוה מודה הרב דאפילו יותר מ"ג ושליש הוי רה"י ולא ארומ"מ, וכן מוכח בדעת הבית מאיר סי' שס"ד, שהקשה סתירת המחבר, דבסי' שס"ד מביא עכ"פ כ' דיעות אי בעינן נעלות ממש או סגי בראיות לנעול, וס"ל להב"מ שפלוגתא זו תליא אי ארומ"מ או לא ארומ"מ, ובסי' שמה"ה סתם דבעיד המוקף חומה הוי רה"ר במפולש משעל"ש, ולכאן מזה מוכח דארומ"מ, ונשאר בצ"ע, ומוכח שאינו מחלק ברחב ט"ז או לא, ולמ"ד לא ארומ"מ בכל ענין לא ארומ"מ, וע"כ דתי' כ' של התוס' עיקר להלכה, כדברי שאר ראשונים, ועכ"פ לא קש"מ מהתוס' נגד החזו"א.

מגן ואמנם מה שהביא קושיית מהר"ם ביק זצ"ל, שכל העיירות היו כן, זה באמת יהי' טענה צודקת, אם נברר האמת שכן הי' בכל העיירות, וכמוכח קשה לברר, אבל הדעת נותנת שעכ"פ בעיירות הגדולות כמו אדעס בודאי שיהי' כן, והזינן שהדברי מלכאל הי' חושש בן לרה"ר דאורייתא, אי לאו מטעם שהס"ר מפוזרים בכל הרחובות, או שאינו מפולש משעל"ש, ולמה לא התיר בפשיטות עפ"י החזו"א, ומוכח לכאן דלא ס"ל כותי' כוה, והיינו א' מב' פנים, או משום דס"ל כהב"א דבעינן מחוברות בהקדנות, או אפשר שחושש להיעב"ץ, ולא הי' שם מציאות של רחובות שיהי' בו ד' מחיצות כמו בבארא פארק נב"ל.

החזו"א, ועוד מומחה גדול בענין עירובין, והחיר תיקון עירובין בפארוז בצוה"פ משום שאמקת בג' מחיצות, וכתב בפירושו שאמ"ס שיש שם הרבה פירצות מצד הגשרים, שהי' בוראי הרבים בוקעין בהן, מ"מ פירצה יתר מ"י אינו אלא מדרבנן ומה"ת היו רה"י ע"י עומ"ר, ושכונת בארא פארק עם כל גשרי' ופרצותי' הלא לא גרעה מזה כלל, ולא ידעתי למה אין לסמוך על פסק האחיזור והחזו"א למעשה, ובפרט שבעיקר יסוד הדברים, דפירצה יתר מ"י אינו אלא מדרבנן, ואנן קיי"ל לא ארומ"מ, הרי כן הוא גם דעת רוב מנין ובנין מגדולי הפוסקים, וכפי שיתבאר, וא"כ מה לנו להרבות בפלפולים, ומ"מ כדרכה של תורה אבוא אעירה על דברי מע"כ הרב הג"ל שהעיר בענין היתר הג' מחיצות.

והנה מתחילה כתב וז"ל: 'זהנה לפי מה שביארנו לעיל בשם היעב"ץ דבג' מחיצות יש כאן דין דבקעי אי"כ גם הוא עכ"פ כרחובות שלנו דיש להם דין של פלטיא, אי"כ יש להם עדיין שם של רה"ד אפי' בג' מחיצות, וכפי דיש כאן הבקעי משני צדדים זה שלא כנגד זה, ע"י הגשרים והרחובות ההולכים עליהם, וא"כ יש כאן בקעי משני צדדים, וא"כ מבואר כשרת בית אפרים דכזה הוא אמרינן בקעי, ונשארים דין דרה"ד עליו, כיון שאין המחיצות מקיפות את הכל ע"י חומה, כיון דיש בקעי בתוך המחיצות ע"י הגשרים, וראי' לזה מפתח"ן שיש ד' מחיצות עשויות כידי אדם ולא רצו להתיר משום דעכ"פ ע"י הגשרים היו הרה"ד נשאר הדין של בקעי ומבטלי מחיצות אפי' בעומד על הפרץ וכמו שביארנו לעיל, ולפי סברת הגר"א קוטלר וכדביארנו לעיל, דהרה"ד מבטלי מחיצתא, אי"כ א"א לצרף כל המחיצות כיון שעד שאתה בא להמחיצות שאצל הים, יש רה"ד הולך סביב לברוקלין, וא"כ הוא מבטל המחיצה שא"א לצרף המחיצה כיון שזה אחורי רה"ד והרה"ד עצמו אינו טוקף מחיצות משום דהולך הנשר להלן, וא"כ נשאר עליו שם הרה"ד וא"כ מבטל המחיצות שלאחריהם וא"כ אין כאן מחיצות סביב לבורו פארק עכ"ל.

מטן והנה מ"ש מתחילה דפ"י היעב"ץ אמרינן ארומ"מ בג' מחיצות, וממילא כיון דרחובות שלנו יש להם דין פלטיא יש להם עדיין שם רה"ד אפילו בג' מחיצות, אינו מובן כלל, דשיטת היעב"ץ הוא דבג' מחיצות גם

עדיין אין כאן ג' מחיצות, דע"י חזו"א סי' ע"ג בסופו, שכתב לענין מחיצות באלכסון, דכל שהן באלכסון כ"כ, שאינו מתלקט עשרה מתוך ארבע, לא מקרי מחיצה, כד"ן תל שאינו מתלקט י' מתוך ארבע, ולפי"ז כתב דמקום המוגדר בג' מחיצות, מערב צפון ודרום, ומחיצות צפון ודרום הם באלכסון, הדרומית נוטה באלכסון לצד דרום, והצפונית נוטה באלכסון לצד צפון, אם במשך ד' אמות של הדרומית, לא גדרה י' טפחים ממערב למזרח, לא נחשב מחיצה, וכן בצפונית, ואין המקום המוגדר ביניהם רה"י מה"ת, עיי"ש.

מטן וממילא יוצא לפימ"ש החזו"א, שאם מתעקס הדרך באלכסון באופן שבמשך ר"א לא גדרה י' טפחים אינו ג' מחיצות, אלא נחשב המשך א' ומחיצה אחר, וכן צד הרחוב שכנגד אינו אלא מחיצה אחת, ונמצא ממילא שאין כאן רק ב' מחיצות, ובהו מוכן היטב שהראשונים כתבו רק הטעם של מפולש משעל"ש, ולא כתבו סברת החזו"א, דתנאי מפולש משעל"ש כוללת יותר, דהיינו אפילו במתעקס קצת, ואין ע"י אלכסונו דין ג' מחיצות, מ"מ אינו רה"ד משום שעכ"פ אינו מפולש משעל"ש, ואין לנו הכרח כלל באיזה אופן הי' עקבימ"ש הדרים בעירות ההם באופן הראשונים, אם היו מתעקמים הרבה באופן שיהי' דין ג' מחיצות, או שהי' האלכסון באופן שלא גדרה י"ט מתוך ד"א, ועכ"פ כתבו טעמא דמפולש משום דהוי היתר ברוד בכל ענין.

מטן מסקנת דברינו לענין היתר החזו"א: הרי נתברר שבשכונת בארא פארק יש היתר של החזו"א אפילו לפי שיטת היעב"ץ, ואשר לק"מ מדברי הראשונים שלא כתבו היתר ומסברת החזו"א, ואף שאמת ונכון הדבר שהח"א ועוד גדולי אחרונים משמע דלית להו הך היתרא, משום דבעינן מחוברות בהקנינות, מ"מ שפיר דמי לצרפו בתורת סניף להיתרא, בצירוף לעיקר היתר דס"ד, ומפולש וכנ"ל.

בענין ההיתר מצד שיש ג' מחיצות מסכיב לבארא פארק

מטן הנה לענין היתר זה הרי כבר הורו כזה הלכה למעשה אחיזעור בתשובתו הידוע אודות עיר פאריז, שכתבו גם בהתיעצות

מחיצות כיון שיש גשרים ההולכים על גבם, ויש לדון אי אמרינן בכה"ג אתי רומי"ג או לא והאריכו הפוסקים בזה, אבל להביא אין לנו שום גילוי אי ס"ל כהיעב"ץ בזה, או שדעתו כאיך פוסקים, אבל זה ברור שדעת הב"א כמו רובם ככולם מגדולי הפוסקים שתפסו כולם בפשיטות דאנן קיי"ל לא אתי רומי"ג, ולפי"ז לא מגרע כלל הגשרים, אפילו שיהיו מכמה צדדים, וכמוש"כ האחיצור הג"ל שאע"פ שיש כמה פירצות מהגשרים מי"מ מותרת מדין עומ"ר, סוף דבר איני רואה שום מקום ערעור על המחיצות מצד דברי הב"א.

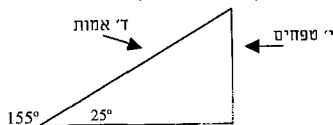
נא] והראי שהביא ממה שלא התירו מנהטען, הנה ידוע שיעקר וראש האוסרים שם הי' הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל, וכמוש"כ באג"מ בח"ד בהשטות שהאסיפה באגודת הרבנים הי' ביוזמת הגר"א קוטלר, והרי טעמו מכואר היטב בשו"ת משנת רבי אהרן, שדעתו כהמשכנות יעקב דנקטינן אתי רומי"ג, אבל להביא וכן לפי שאר גדולי הפוסקים, כגון המג"א הגו"ב"ה הח"ס השו"ע הרב ועוד הרבה, שכולם תפסו בפשיטות דאנן קיי"ל לא ארומי"ג, וכמו שתפס בפשיטות האחיצור הג"ל והחזו"א, אי"כ כל הנך פירצות שע"י הגשרים לא מעלה ולא מוריד כלל, אלא כיון שיש ג' מחיצות עומ"ר היו מקום המוקף רה"י, ופשיטא שמה שסמכו על הג' מחיצות שסביב ב"פ, זה רק משום שסומכים להלכה על דעת רוב מגיני ובנין של גדולי הפוסקים דאנן קיי"ל לא ארומי"ג.

נב] ומ"ש שכיון שהרה"ר הולך סביב ב"פ וממילא הוא מבטלת המחיצה שאחורי הרה"ר וא"א לצרף המחיצה שאחורי הרה"ר, שעד שאתה בא להמחיצות, רה"ר הולך סביב, וכי' וכתב זאת עפ"י הגר"א קוטלר, הנה בכל דברי הגר"א קוטלר זצ"ל אין זכר לסברא זו, אלא שכתב דהיינו דדרך הרבים עוברת בין המחיצות, פירוש שפולש ובוקע דרך המחיצות, או ע"י דין ארומי"ג אין מצטרפין המחיצות שמב' צדדי הדרך, דע"י הפסק רה"ר לא מצטרפו המחיצות, אבל מה שיש רה"ר הטובב הולך את כל העיד בחוף היקף המחיצות, ובמקום אחד אותו דרך בוקע את המחיצה, מהיכי תיתי שע"י מתבטלת כל

לרבנן ארומי"ג, אבל זה רוקא היכי דבקעי רבים דרך המחיצות, ומה זה שייכא כאן אם יש לרחובות שלנו דין פלטיא או לא, זה אינו אלא לדעת הרשב"א, דס"ל בפלטיא דאפילו דלתות המדינה נעלות היו רה"ר, והרי לא קיי"ל בזה כהרשב"א כידוע בפוסקים, וחוץ מזה הרי כבר נתבאר לעיל שאין לנו כלל שום פלטיא, שאין לנו כלל בשטח המוקף בה"ג מחיצות, מקום רחב ט"ז אמה העשוי לקיבוץ אנשים, ואפילו נתעקש שברחובות הקני"ש מקומות שהסידורא"ק יהי' נחשב פלטיא, משום שיש איזה אמות שמתעכבים שם הקונים, אבל מי"מ זה ברור שהרחובות העשויות לרכיבת הקא"רס אינם פלטיא כלל, אי"כ הא אין שיעור רה"ר בהסידורא"ק לתור כשנ"ת לעיל וממילא שאין לנו שום דין פלטיא כלל ועיקר, ועכ"פ יהי' אין שיהי' הא לא קיי"ל בזה כהרשב"א, ומאי שייכא זה לשיטת היעב"ץ, אלא דלהיעב"ץ אי בקעי רבים דרך המחיצות, או אמרינן ארומי"ג בג' מחיצות לכו"ע, והנה כפי מה ששמעתי מהרבנים שליט"א שברקו המחיצות, אין שום מקום בכל היקף הג' מחיצות דבקעי ב"י רבים דרך המחיצות, ואין אפילו פירצה יותר מ"י, רק הגשרים יש שהם יותר מ"י, ובוה יש לרון אי נחשב כפירצה או לא, כיון שהגשרים נמשכים למעלה גבוה ממעל למחיצות, ולא דרך המחיצות, וכפי שיתבאר.

ג] ומ"ש כ"ש שיש בקעי משני צדדים זה שלא כנגד זה והביא מהבית אפרים וכו', גם זה לא מובן כלל, הרי הבית אפרים בריש התשובה האריך להיכיח דאנן קיי"ל לא ארומי"ג, ואין חילוק אי בקעי מצד א' או מב' צדדים, כל שיש יקף ג' מחיצות עומ"ר, לא ארומי"ג, והיכן מצא בה"א דבבקיעת רבים מב' צדדים יהי' יותר חמור מבקיעה בצד אחד, וכן היכן מצא בה"א דס"ל כהיעב"ץ, והב"א לא כתב אלא דלמ"י אתי רומי"ג אין חילוק אי הוי הבקיעה זה כנגד זה או שלא כנגד זה, בכל אופן נתבטל המחיצה, אבל אין זה נוגע לדינא כלל לפי מה שהעלה הב"א דאנן קיי"ל לא ארומי"ג, ואינו אלא דעירוב פרשיות קא תזינא כאן, שמערב היעב"ץ והב"א, ולהיעב"ץ אהיני יש לרון אי מהני הג'

החזו"א, ומציין למ"ש בספר נתיבות שבת פ"ב, והנה החזו"א כס"י ע"ג לא כתב שיעור תל המתלקט רק לענין ג' מחיצות שנמשכים באלכסון, וכמוכא לעיל, דהיינו מחיצה א' במערב, ומחיצה ב' וג' שבצד דרום וכצד צפון, נמשכים באלכסון, וכזה כתב דבעינן שיהא מחיצה הרומית והצפונית נמשכים באלכסון באופן כזה, שבמשך ד' אמות יהי גודל י' טפחים ממערב למזרח, ועי' בספר נתיבת שבת פרק ט"ז בציוורים בסוף הפרק, שמביא שיעור השיפוע של תל והוא לערך 25° , ביחס להקרקע עולם שמתחת לשיפוע התל, וביחס להקרקע שלפני התל נמצא ממילא שהוא לערך 155° כמצויר כאן:



וממילא כאשר אנו נדין לענין מחיצה דרומית וצפונית הנמשכים באלכסון ממחיצה המערבית צריך להיות שיפוע של 155° ביחס למחיצה האמצעית, שהוא כמו הקרקע שלפני התל, והחזו"א לא מיירי באופן שנמשכים מחיצות הדרום והצפון לצד פנים א' פונה לחבירו, כשיעור 25° , דכזה כודאי שיהי ג' מחיצות, אלא שנמשכים ה' מחיצות החוצה, הדרום לצד דרומית, והצפון לצד צפונית כמוש"כ בהדיא, וכמו שמציין לציוור בסוף הספר, דהיינו שנמשכים כשיעור 155° ביחס למחיצה האמצעית, ושיפוע של 155° , כודאי דשייכא במקום גדול ביותר, ובכך לא מוכן לי מ"ש מע"כ הרב הנ"ל דצריך שיהא שיפוע של 24 מעלות וזה לא שייכא בעיר גדול.

שיעור תל המתלקט אי שייכא לענין מחיצה בעיגול

נהן ועכ"פ יהי איך שיהי, כל זה אינו שייכא רק לענין ג' מחיצות הנמשכים באלכסון, אבל לענין מחיצה בעיגול לא כתב החזו"א זה השיעור כלל, ובספר נתיבות שבת פ"ב כתב שם בהדיא שלא שייכא שיעור מתלקט לענין מחיצה בעיגול, אלא עיי"ש

המחיצות שסביב כל העיר ע"י הדרך הסובב את העיר, חידוש זה לא מבואר כלל בדברי הגר"א קוטלר, ולא נמצא כן בשום פוסק, רק מבואר שם במשנה רבי אהרן שלא מצטרפו ב' המחיצות משני צידי הדרך במקום שפולש ובוקע את המחיצה, דע"י הפסק דרך רה"ר, לא מצטרפי המחיצות שמב' הצדדים, אבל ודאי פשוט שאם יהי מ"מ היקף ג' מחיצות מחוברות, והדרך נכנס בתוך היקף הג' מחיצות, בזה פשיטא שאותו חלק הדרך שהוא בתוך היקף המחיצה נותרת ע"י המחיצות.

נגז' ודאי ברורה לזה, שהרי הגר"א קוטלר זצ"ל מבאר בזה כוונת הראשונים שכתבו דבעינן מפולש משעל"ש, ומבאר במשנת ר"א דמיירי כל הנך ראשונים במקפת חומה דוקא, והדרך יוצא מהחומה בב' צדדי העיר, ומבאר שם להדיא דאף למ"ד אתי רומ"מ, עכ"פ ב' חצאי העיר שמב' צדדי הדרך הרי הם כודאי מוקפות כג' מחיצות, ולכ"ע אינו שם רה"ר, וממילא אם יתעקם הדרך ויכנס לתוך היקף המחיצות לא יהי שם רה"ר, ומשו"ה כתבו הראשונים שצרים שיהי שער"י מכוונים, הרי ברור בהיפך ממש מע"כ הרב הנ"ל, דלא אמרינן כיון שתחילת הדרך אינו מוקף מחיצות שהולך להלך מהחומה, ממילא מתבטלות המחיצות שלאחר הדרך, אלא אדרבה המחיצה מתרת את הדרך, ואמנם העיקר שאין כ"ז נוגע לדינא כ"כ, כי עיקר ההיתר של המחיצות הוא משום דנקטנין לא ארומי"מ וכנ"ל.

אם יש במחיצות שסביב בארא פארק חסרון מצד דהוי חלק מהמחיצות בעיגול

נדן ומה שהאריך עוד בענין מחיצה בעיגול, הנה כפי מה ששמעתי מהרבנים שבדקו המחיצות, אין שם שום מקום היקף בעיגול כלל, ורק צורת גבולי ברקלין על המפה הוא ההולך קצת בעיגול בקצה הדרומית מערבית, אבל המחיצות ההולך סביב כ"פ אינו המחיצה הטבעית של הים, אלא הוא מחיצות העשויות בידי אדם רחוק קצת מהים, ואינו הולך בעיגול כלל, אלא באלכסון קצת, ויבואר בסמוך שאין כאן שום חסרון מצד האלכסון.

ואמנם עיקר דבריו כזה לא מוכן כלל, אפילו אם הי' בעיגול, שמעורר עפ"י דברי

דהיינו שיעור תל המתלקט, וממילא שפיר יש כאן ג' מחיצות לפי"ש החזו"א סוף סי' ע"ג.

מסקנת דברינו בענין מחיצה בעיגול:
נתבאר שאין שום חשש במחיצות שסביב בארא פארק מצד האלכסון או העיגול בהקרנות, דשיעור האלכסון יש בו שיעור תל המתלקט, ואפילו יהי הקרנות בעיגול, (ובאמת אינם בעיגול כלל), לא איכפת לן, וכמו שנתבאר מדברי הנהיכות שבת.

עירובי תצירות בעיירות גדולות
שיש מוחין ואינם רוצים בוכיית הפת

שיטת הגרש"ק וישוב קושית המחזה אברהם

נזן ונעבור עתה לענין מה שמערער הרב הג"ל מענין העירוב בפת, ותוכ"ד שאין לסמוך על מ"ש הגר"ש קלוגער בשו"ת ובחרת בחיים סי' קכ"ג, דהמחזה אברהם שרא כי נרגא, והנה באמת המחזה אברהם לא הביא מהגרש"ק, רק מצדד אי יש להקל מטעם שיטת הרשב"א, ובוה מסיק שאין דברי הרשב"א מוסכמים כמבואר ביור"ד סי' רס"ז סעי' מ"א, דאנן קי"ל לענין גט שחרור שאין יכול לזכות להעבד בע"כ דקי"ל בזה כהרמב"ן דבעומד וצוות לא מהני זכי, ואמנם כד רייקת שפיר כדברי הגרש"ק תראה שהרגיש בזה וס"ל דלק"מ משם.

נחן זז"ל שו"ת וזכרת בחיים: "ועוד נראה דאף החולקים שם דלא מהני בע"כ היינו ליטול משלו ולערב, וזה אינו זכות גמור לו, כיון דעכ"פ צריך להוציא ממון על כך להניח עירובו על זמן ידוע, אבל אם בני החצר מוכין משלהם וראי מהני אף במוחה כרגיל לערב, וכן מפורש ברשב"א קידושין כ"ג דמה דאין זכין לאדם בע"כ היינו היכא דהוי קצת חוב כגון כו', אבל היכא דהוי זכות גמור אף בעומד וצועק ומוחה עיי"ש, ועי' אבני מילואים סי' א' [ס"ק ה'] שסמך לדינא ע"ז, ובחי' בכמה מקומות עשינו סמוכים לזה מן הש"ס, וא"כ מ"ש בעירובין דרבנן יש לסמוך עלה" עכ"ל, ומבואר דיעקר מה שסמך על זה הגרש"ק, הוא מטעם דס"ל דלענין עירובין דרבנן, בודאי שיש לסמוך על שיטת הרשב"א, ועיי"ש באבני מילואים שסמך על

מ"ש בפ"ב מסברא דנפשי' לענין מחיצה בעיגול, דתליא באופן העיגול, אם כחצי כדור או נידון כבי' מחיצות, ואם העיגול סגור יותר כמין חצי ביצה לרוחב, או נידון כג' מחיצות, וכו' עיי"ש.

באופן שרק הקרנות בעיגול אי נחשב
דהוי המחיצה בעיגול

נזן ואמנם באמת ככלל לא שייכא בנידו"ד לזון מצד מחיצה בעיגול, דכל עיקר דבריו שם לענין מחיצה בעיגול, לא שייכא רק היכי דמוקף כולו בעיגול, דהיינו שהוא מחיצה אחת העשו' כחצי כדור, או כחצי ביצה, או הוי הנידון אם זה מחיצה אחת או כ' או ג' מחיצות, אבל היכי שרק הקרנות הוי בעיגול כמצוייר כאן, בזה לא מיירי כלל —

הקרנות
בעיגול

חצי מהיקף
בעל ח' קצוות

ופשיטא שזה בודאי ג' מחיצות גמורות, דמאי איכפת לן באיזה ציור יהי הקרנות, ואטו בעיני קרנות מרובעות, ועיי"ש בנהיכות שבת שכתב לענין חצי היקף בעל ד' קצוות, דהיינו חצי מהיקף בעל ח' קצוות כמצוייר כאן, אין ג"מ כלל באלכסון הצלעות, שהרי בכל אופן יש בו שם ג' מחיצות, רק בעיני שיהא כל צלע עכ"פ ד' טפחים, וכן הדין לענין אי הוי הקרנות בעיגול ואח"כ נמשך בשוה, לא מגרע כלל דין הג' מחיצות ע"י שהקרנות בעיגול, וא"כ לענין בארא פארק אפילו לפי דברי מע"כ הרב הג"ל שהוא בעיגול, מ"מ הלא רק הקרנות הוי בעיגול, ואח"כ נמשך בשוה ולא בעיגול כלל בצד דרומית ממערב למזרח, פשיטא שזה אינו מגרע כלל הג' מחיצות, ושפיר יש ג' מחיצות סביב לבארא פארק.

ולענין שיעור האלכסון של המחיצות, דהדרומית נוטה קצת לדרום, מ"מ שיעור האלכסון הוי פחות משיעור 155° ביחס למחיצה המערבית, כנראה בחוש במפה,

ועפ"י הרי סרה חלונת המחזה אברהם, ודברי הגרש"ק שרירין וקיימין, וכן הוא גם דעת הגאון מקאוונא, וע"י שם שמוכיה שכן גם דעת הגר"א כמוש"כ הגאון מקאוונא, ועכ"פ לענין עירוב דרבנן בוראי יש לסמוך על דעת הרשב"א.

אי יש דין כפי לענין עירוב בפת

ס] ומעתה שנחבר דעת הפוסקים שלענין עירוב דרבנן סמכין שפיר על דעת הרשב"א, ובמקום זכות גמור לכו"ע זכין בע"כ, ואפילו עומד וצווח בטלה דעתו, נשאר לברר אי שייכא להחיר בנידוד עפ"י יסוד שיטת הרשב"א או לא, ומקום הספק בזה דעיקר דברי הרשב"א אמורים דוקא בכה"ג שיש ב' תנאים א' דהוי זכות לו, ב' דעפ"י דין יכולים ב"ד לכפותו, ובוה אמרינן כיון דאילו הי' קמן, או שהי' ידינו תקיפה, היינו יכולים לכפותו, השתא נמי עכ"פ יכולים לזכותו בע"כ, וכמוש"כ הרשב"א שם בפירושו, דע"ג דגר קטן שהטבילוהו ע"ד ב"ד הגדילו יכולין למחות, הכא שאני דאלו איתא קמן כייפינן ל' לקבלוה בע"כ, כי ליחי' נמי מוכינין ל' בע"כ, ומבואר להדיא דא"א לזכותו בע"כ רק היכי דאיכא דין שהב"ד יכולין לכפותו, ובוה מדין כפי יכולים נמי לזכותו בע"כ.

והנה לענין עירוב בפת אי ב"ד יכולים לכפותו לערב היכי שאינו רוצה, ע"י שו"ע סי' עס"ז סעי' א' ואם הוא רגיל לערב עמהם ועכשיו אינו רוצה בני חצר נכנסים לתוך ביתו ונוטלים בע"כ, ואם אינו רגיל, אינם יכולים ליטלו ממנו בע"כ, אבל היו כופין אותו בב"ד לערב עמהם, או היו ב"ד יורדין לנכסיו, וע"י כמ"ב ס"ק ט"ז שרין זה דכפית ב"ד הוא גם לדעה ראשונה שם, דלא נחלקו אלא לענין בני החצר עיי"ש, וע"י שהע"צ שהביא כן מירוש' ושכ"כ הא"ר, ומבואר דשפיר יש לענין עירוב דין כפי שהב"ד יכולים לכפותו, וממילא איש להרשב"א, דהה"נ מהני זכין בע"כ, וע"י דברי הגרש"ק שם וז"ל: "נהי דאין ידינו תקיפה כעת ליטול ממנו בע"כ מהני מה שיוכל לזכות לו ע"י אחרים"

הרשב"א לענין לזכות גמור לאשתו משהמירה רתה, דעיי"ש ברמ"א ש"א דבכה"ג מזכה לה גט ע"י אחר, ונושא אחרת וי"א דבכה"ג מותר לישא אחרת בלא גירושי הראשונה, וכתב האב"מ דאפילו מיחמה בפירוש יכול לזכות לה גט בע"כ, עפ"י הרשב"א הג"ל דהוי זכות גמור לה, וסיים האב"מ דאף דהרשב"א לא סמך עלה כ"כ מ"מ כל כה"ג שאינו אלא על צד היותר טוב כדאי המה דברי הרשב"א לסמוך עליהן עיי"ש, ובוה ס"ל להגרש"ק, דכ"ש בעירובין דרבנן, ואף שצריך לערב מעיקר הדין ולא רק על צד היותר טוב.)

הע"נ עפ"י ממילא סרה חלונת המחזה אברהם, דמה דלא קיי"ל כהרשב"א וזהו לענין עיקר הדין במידי דאורייתא, אבל במידי שהוא על צד היותר טוב, אפילו בדאורייתא, וכהיא דאשתו שהמירה רתה, ד"א דאין צריך כלל לכתוב גט, או אפילו ברבר שהוא מעיקר הדין אלא שהוא דרבנן בזה שפיר כדאי הם דברי הרשב"א לסמוך עליהן, וע"י עוד שם בדברי הגרש"ק שהביא דברי הפר"מ סי' עס"ז בא"א סק"ג שמצדד להחמיר לענין זכין בע"כ, וכתב ע"י "ומש"ש הוא נכון בפרט בעירוב דרבנן."

וע"י בספר תיקון שבת והוא ליקוטי שו"ת אודות העירוב בעיר אדעס, בתשובה מהגאון שלמה יצחק משעבזי, שכתב ג"כ לסמוך ע"ד הרשב"א הג"ל לענין לזכות הפת למי שאינו מודה בעירוב, וכתב וז"ל: "והנה דעת הרשב"א הובא גם בביאור הגר"א בהל' עבדים, והגם שהרמב"ן חולק על הרשב"א, אבל הלכה כדברי המיקל בעירוב עכ"ל, הרי להדיא כנ"ל, דע"ג דלענין דאורייתא לא קיי"ל כהרשב"א מ"מ לענין עירוב דרבנן שפיר סמכין עלי'."

ועיי"ש עוד שהביא מהגאון מקאוונא, בשו"ת עין יצחק ח"א סי' א', ובח"ב סי' נ"ב, שסומך על הרשב"א לדינא גם לדאורייתא, לענין זכין בע"כ, ומסיק שם בשו"ת עין יצחק דאף שבהל' עבדים לא קיי"ל כהרשב"א, ויכול העבד למחות, היינו משום שיש חובה קצת, דעכבא בהפקירא ניחא ל'י, ודלא כהרשב"א שסובר דגם בעבד הוי זכות גמור, אבל במקום דהוי זכות גמור, גם הרמב"ן יודה להרשב"א,

שפיר שייכא דינא דהרשב"א דאף שאין דינו תקיפה מ"מ זכין לו בע"כ.

מי שאינו סומך על העירוב האם ההשתתף בו הוא זכות גמור בשבילו או שיש בו קצת חובה

סג] אלא שעדיין צריך לברר אי בכה"ג מקרי זכות לאלו הנהוגים איסור בדבר, דלכאוי"ל שאינו זכות גמור כיון שיש רבנים המנגדים אפילו יהי מותר מדינא, מטעם שיצמח מכשולות, והנה לכאוי"ל פשוט שכדי שנאמר שאינו זכות גמור, צריך שיהי"א איזה חסרון הנגרם לו, ועצם הדבר מה שאינו רוצה שיהי עירוב, ויהי נגד רצונו, הנה זה אינו נחשב צד חובה כלל, רהא עיקר דברי הרשב"א כה"ג נאמר, שהעבד עומד וצווח ואינו רוצה, ויהי השחרור נגד רצונו, אלא ודאי שזו אינו נקרא צד חובה כלל, רק צריך שיהי איזה חסרון הנגרם לו, וממילא כאן צריך להתבונן אי יש איזה צד חובה חוץ מזה שאינו רוצה ואשר יהי נגד שיטתו.

והנה הזכות ברור: אי שמוה ירוויח שיציל א"ע ואת בני ביתו מאיסור הוצאה בשוגג, דאע"פ שהוא אינו מטלטל בהעירוב, מ"מ בודאי נהנה בזה שיש עירוב, שבוה ניצול מאיסור הוצאה לרוב פוסקים, והרי ידוע דברי הח"ס בזה סי' צ"ט שאי אפשר בשום אופן לקהל ישראל לשמור את כל בני ביתם להוציא החוצה, וממש א"א ליהרר מאיסור הוצאה עיי"ש, וכמבואר בפוסקים כמה וכמה שאלות וחששות כמבואר בסי' ש"א, ונמצא אשר יש זכות ברור גם לו, גם אינו משתמש בהעירוב, ופשוט שאפילו חרש להמחמר, מ"מ בודאי זכות הוא לו שעכ"פ לפי דעות המתירים ינצל מחילול שבת, והוי במציאות לרוב פוסקים שפיר מועלת העירוב, וגם האוסרים מודים שלרוב הפוסקים מותר, וכמשי"כ האג"מ ששיטתו בזה הוא חידוש וכ"ש לאלו שאינם אוסרים מטעם הלכה, רק מטעם חששות שונות, בודאי שיש זה הזכות בפשיטות.

והנה יש האומרים שהעירוב חובה להם משום שלא ינחא ל"י שאולי בניו ומשפחתו יהי נמשכים אחרי המתירים, אבל האמת דאי

אי יש דין כפי' למי שאינו רוצה להשתתף בעירוב מצד חששות הלכתיות ובד"ר

סא] ואמנם כ"ז לענין אינו מורה בעירוב, או שאינו רוצה לערב, בזה שפיר איכא דינא דכופין, אבל מה שיש לרון הוא בנידוד בעיר בארא פארק, וכן בכל עיירות גדולות, שיש שאינם רוצים לערב מטעם שיש רבנים המנגדים לעשיית העירוב מכמה טעמים, ויש החוששים לשיטת האג"מ שאסור לערב בכרוקלין, ובוה לכאוי"א לומר שיש כח לבי"ד לכפותו לערב, אע"פ שיש בי"ד המיוחד לעניני העירוב, מ"מ גם המנגדים יש להם כח בי"ד האוסר העירוב, ולכאוי"א לכפותם כלל מצד הך דינא המבואר בשו"ע, דזה דוקא במקום שאין שאלה בהעירוב, רק שאינו רוצה, אבל היכי שיש בעיר רבנים וק"ק המנגדים, לא שייכא כלל הך דינא דבי"ד כופין.

סב] ואמנם בזה היטב אשר דיבר הרה"ג אבדק"ק קארלסבורג שליט"א, דשפיר יש כאן דין כפי' אפילו כה"ג, והוא מדין כופין על מידת סדום, ועי' בתשובתו בזה שמבאר עפ"י המבי"ט ושו"ת כתב סופר, דכיון שיש פוסקים המתירים, אין שום איסור לאלו האוסרים להשתתף בעירוב, ולא שייכא כה"ג לפני עיור, וכן בכל דבר שיש שמחויקין בו איסור מ"מ מותר ליתנו למי שמחויקין בהיתר, וממילא יוצא שאפילו אלו החוששים לשיטת האג"מ, וכמו"כ אלו החוששים שיש כאן איסור דאורייתא, מ"מ מותרים לסייע ולהשתתף בעירוב הפת בשביל הסוכרים שמתור, וממילא אין כאן שום הפסד שפספסידים בזיכוי העירוב, ורק הוא בגדר גמילת חסד לתנוהגים היתר בדבר, והוי בגדר זה נהנה וזה לא חטר, ואיכא שפיר דין כפי' לא מטעם הדין המבואר בשו"ע שם אלא מדין כופין על מידת סדום, דאין שום טעם שלא ישתתף בהעירוב, ולמה יתעקש ויעכב את אלו הרוצים לסמוך על הרבנים המתירים, דהא יש צדדים גדולים להתירא, שכן דעת רובא דרובא מגדולי הפוסקים מדורות הקודמים, וממילא

היטב שם, ששם היתה המציאות שבי הכיתות רצו העירוב, רק שהיתה המחלוקת מאיזה צד יניח הפת, והצד המגדר רצו שיבחרו איש המרוצה לכולם, ובאם לא לא משתתפים עיי"ש, ובוה מטיק שאינו שייך כאן שום דין כפי, דאיה הכרעה יש מי יניח הפת, ומשו"ה כתב שם שאפילו להרשב"א אין עצה, אבל בנידו"ד הא לא שייכא הך טעמא.

לסיומא דמילתא: היוצא לנו מכל דברינו, אשר היתר העירוב בכנותינו בארא פארק וכן בשאר עיירות הגדולות הוא היתר ברור ומורווח מאוד, כלי שום חשש ופקפוק, ומיוסד על דעת הבית אפרים והפנ"י ומהרש"ם, ועוד הרבה גדולי הפוסקים מדורות שלפנינו, ואין שום חשש ושאלה להלכה לא לענין דאורייתא, ולא לענין העירוב בפת דרבנן, וכל מקום שהלכה רופפת בידיך פוק חזי מאי עמא דבר, ותרי כבר נהגו בזה להקל, מאז ומקדם, כמו שהעיד הדברי מלכיאל שכן נהגו בדורות שעברו, לערב אפילו בעיירות גדולות שיש בהם בס"ד, וכדחוינן היום, שנהגו להקל בכמה עיירות גדולות שיש בהם מליוני תושבים, כמו בכני ברוך ובת"א, וכן כבר נהגו הלכה למעשה כמה וכמה קהלות קדושות כבארא פארק וכוויליאמסבורג, לערב ליד בתי מדרשם, ועל זה סמכו הרבנים הגאונים שליט"א מתקני העירוב, והכל שריר וקיים.

משום הא אינו חובה כלל, כי עפ"י דין רשאים הם לסמוך על המתירים, ואלו המוחים מחמת שיראים שיהי' מכשולות בהעירוב שיפסול וכדו', או שיראים שיהי' פירצות כחומת הצניעות, אין זה אלא חששות רחוקות כלי שום יסוד, ודוחק גדול לומר שבוה נחשב עשיית העירוב חובה לו, משום שחושש איזה חששות שאולי יהי' בעתיד, ואין לזה שום יסוד בהמציאות.

סדן ונמצאת אומר שענין לזכות בהעירוב יש בו זכות גדול ואין בו שום צד חובה, וגם אין שום סיבה למה לא יגמול חסד כער הסומכים על המתירים, וכעד הזקנים והחולים וכו', והמתעקש בדבר אין זו אלא מידת סדום, ורוצה לכפות דעתו או דעת רבו על הציבור, ועוד הרי יש הסומכים בלא"ה על השבות יעקב דס"ל דסגי בשכירת רשות, ולדידהו אינו מעלה ומוריד מחאתו כלל, א"כ הרי בכל אופן יהי' כאן ציבור המשתמשים בהעירוב ואינו יכול לחקן במחאתו כלום, א"כ מה כצע במחאתו, ואינו אלא מידת סדום ומניעת טובה מאלו הרוצים להדר שיהי' ע"י זיכוי פת, ויש בזה דין כפייית ב"ד אלו היתה ידינו תקיפה, וממילא בכל כ"ג הרי שפיר סמכינן על שיטת הרשב"א, וכמוש"כ הגאון מקאוונא, וכמוש"כ הגרש"ק, והלכה דכרבי המיקל בעירוב.

סהן ומ"ש שבשו"ת מחזה אברהם לא מצא שום עצה בכ' כתות, נהג טעם הדבר מבואר

רמז להעלות "ירושלים" על ראש שמחתנו

זאת תורת העולה הוא העולה על מוקדה וגו' (ויקרא ו, ב). יש לרמז בזה הא דאמרו חז"ל (בבא בתרא ס:): שצריך להעלות על ליבו בעת שמחתו חורבן בית המקדש, כדכתיב (תהלים קלז, ו) אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, וזהו הרמז "זאת תורת העולה", בעת נשיאת אשה שנקראת "זאת" כדכתיב (בראשית ב, כג) לזאת יקרא אשה, צריך שיהיה "עולה" על ליבו, "היא העולה על מוקדה וגו'", ר"ל הבית המקדש שעלתה על המוקד ונחרב.

ליקוט"ס מפרדס, ערך נישואין אות כ'

הרב דוד גליק

ברוקלין נ.י.

הערות והשגות ברין העירוב בבארא פארק

סניף א'

שאלה א] למה לא הביא המחבר דינו של הרשב"א דעל פלטיא לא רק שצריך דלתות אלא דלא מהני דלתות.

שאלה ב] אם יש היתר לערב לפי שיטת הרשב"א.

תשובה לשאלה א:

הנה ברשב"א כתב הדין דבפלטיא לי"מ ג' דלתות וזה היא ע"פ שיטת הרמב"ן אבל ברמב"ן גופא מבואר רק דבפלטיא גדולה יותר מט"ז אמות הוי רה"ד אפי' נגד ב' מחיצות (ולא כתב דלי"מ דלתות) אבל לפי המלחמות לעולם אינו רה"ד נגד המחיצות אלא דוקא נגד הפרוץ אם יש שם פלטיא ואם אין שם פלטיא הוי הכל רה"י ומה שהביא אח"כ ויש אומרים היא שיטת בעה"מ דבבוקעין שתי וערב הוי הכל רה"ד ושם במלחמות מחולק עליו להלכה אבל כאן מביא דבריו לפי הפשט בגמ' אבל הלכה למעשה חולק עליו.

יש להוסיף ביאור בבעה"מ למה נעשה הכל רה"ד וי"ל דבאמת גם לר' יודא צריך ג' מחיצות (וכן ראיתי בכר"ב) אלא רואין כאלו מאריכות וסותמות ברוח הג' וכיון שר' יודא סובר ארומ"מ נסתר המחיצה של כאלו רואין וליכא ג' מחיצות.

אבל הרמב"ן סובר דא"צ ג' מחיצות לר' יודא אלא סגי בכ' לחוד ומשו"ה לעולם נגד העומד הוי רה"י ורמב"ן בחידושי'ו שכתב דבפלטיא הוי רה"ד גמורה הולך בשיטת בעה"מ דלר' יודא צריך ג' מחיצות ורואין כאלו מאריכות והפלטיא מבטל דין של כאלו מאריכות והוי רה"ד (כעין זה כתב בהערות אות 276 וז"ל דעומ"ד אינו מבטל לשם רה"ד מפלטיא ע"כ).

ולפי"ז י"ל דדוקא לר' יודא יש דין של פלטיא לבטל דין של כאלו מאריכות ומשו"ה כתב תיבת ר' יודא בכל פעם ע"ש דדוקא לר' יודא דצריך לומר כאלו מאריכות והפלטיא מבטל דין זה אבל לרבנן דצריך ג' מחיצות וגם סובר לארומ"מ יש כאן ב' סיבות שלא יבטל א' דיש מחיצה גמורה ב' דהרי סובר לארומ"מ.

וממילא אפי' דלפי הרמב"ן ליכא דין של פלטיא לרבנן אם יש ג' מחיצות אפילו לר' יוחנן ולפי הרשב"א אפי' להולך לשיטתו דסובר כר' יוחנן ארומ"מ והגם דסובר דבעי ג' מחיצות י"ל דסובר דפלטיא מבטל גם ג' מחיצות וגם דלתות נעלות אבל כ"ז בר' יודא דרבים מבטל מחיצות (וגם יש לו כח לבטל מחיצות אפי' אין עוכרין על המחיצות לרשב"א).

וכל זה בנוי על יסוד ארומ"מ אבל לדידן דלא ארומ"מ אפי' בבוקעין על המחיצה ה"ה אפי' פלטיא אינו מבטל מחיצות ולא צריך דלתות אם יש מחיצות ודוק היטב בזה.

תשובה לשאלה ב:

הנה הרשב"א כתב בר"ה הכא וז"ל דר' יוחנן סבר בר' יודא בחדא ורכבנן בחדא וכר' דבקיעת הרבים מבטלת מחיצות עד דאיכא שיעור מחיצות דאורייתא מחיצות חשוכות וכר' הלכך אפי' ירושלים כיון שהיו דרכיה מפולשות אע"פ שהיו לה דלתות בקיעת הרבים מבטלתן אלמלא שנעלוות כלילה ומעכבין את רגל הרבים מלעבור ע"ל, ובא"ד דכיון דבקעי בהו רבים אתא בקיעת הרבים ומבטלת כח המחיצות.

הרי מבואר להדיא דבקיעת הרבים מבטל דוקא כח המחיצות וכונתו על דלתות שזה היה בירושלים במזרח ומערב וע"ז אמר ר' יוחנן דבקיעת הרבים מבטל כח המחיצות אלו

רה"ר אסור אבל לשיטת י"א הוי כרמלית והוי שר"ש במ"מ ויר"ש יחמיר דלהוי רה"ר מן התורה ולא יאמר לעכו"ם דהרי שורש הספק היא אם יש כאן איסור תורה או איסור דרבנן והתוצאה מזה היא אם מותר אמירה לעכו"ם ע"ז אמרינן דיש לסמוך על המקלין אבל י"ש יחמיר, אבל במקום שכבר עשו עירוב ע"י צ"הפ דמה"ת מועיל אפי' ברה"ר ורק מדרבנן אסור דהשורש הספק היא אם יש כאן היתר גמור או דיש כאן איסור דרבנן זה היא מה שאמרו ספיא דרבנן לקולא.

סניף ג'

מ"ש בכר"ב סי' ל"א ס"ק ב' למה לא עירבו בירושלם י"ל דהיה מפולש משער לשער ומכוונן כמ"ש הרמב"ן והי' ס"ר בוקעין בו ברחוב הגדול וצריך דלתות.

ומ"ש שבאו לירושלים מכל העולם אטו נאמרו דבאים לבארא פארק מכל העולם.

ומ"ש באות ג' דאם הספק על הלחי לא מקלין ע"י כראש פ"ב סי' ד כתב וז"ל וכתב ר"ח וקיי"ל כר"ז דמקיל בעירוב ואפי' במח' אמוראים וכתב הגרא סי' ססה דמזה שמעינן דחזו ממה שכתב בתחילת דבריו ולא במחיצות וכי"כ הב"ח וק"נ נמצא לפי דבריהם שאפי' במחיצות קיי"ל לקולא.

ומ"ש באות ה' שסוברים כערוך השלחן תמוה דהרי הוא מתיר העירוב.

ומ"ש באות ה' אינו מוכרח דהרב כ"כ בעשו צוה"פ וכמ"ש מקודם ועוד דלה"י אברהם חיים נאה וצ"ל כתב זה אחיו של הרב וכמו שכ' מקודם.

ומ"ש באות י' בשם בן המנ"ח וז"ל אבל באמת וכו' בכי"ד א' בעיר אחת יש לא תתגודרו ע"כ י"ל דכאן הוי כב' בתי דינים דליכא ל"ת כמ"ש החינוך וכן פסק הרב כס"מ.

ומ"ש בשם הרמב"ם ה"ל ממרים ע"י בשערי תורה כלל ד פוט ט' שכתב וז"ל ולמדנו מדברי הרמב"ם דהא דאמרה תורה אחרי רבים להטות היינו היכי שבי"ד יושבין לשפוט וכי לבטל דעתם. אבל היכי שרבים

עד דיהיה שיעור מחיצות דאורייתא היינו אם יש ג' מחיצות בוודאי שאין צריך דלתות ונעלות ודוקא היכי שיש דלתות ולא מחיצות וכלשון אדמו"ר בקר"א וז"ל סי' שמו"א דגם הרשב"א מודה שהדלת אינו כמחיצה גמורה והאיל ועשויה להפתח ואינו מועלת אלא לענין פילוש ובקיעת הרבים הועיל ונעלת בלילה וחוסמת היא את העוברים אז, אבל מ"מ אינה מחיצה גמורה להחיר הואיל והיא פתוחה או נפתחת כל היום.

ממילא מ"ש ברשב"א דלא מהני דלתות ונעלות היינו משום דאינו מחיצה גמורה והאיל והיא עשוי להפתח אבל מחיצה גמורה מהני אפי' לפלטיא דג' מחיצות עושה רה"י אבל דלתות ונעלות מועיל רק שלא יהיה שם רה"ה מפני שמעכב הפילוש אבל פלטיא שיושבין שם כל היום אינו מעכב להם אם דלתות ונעלות משר"ה ל"מ אבל ג' מחיצות עושה רה"י ממש.

וממילא כאן שיש ג' מחיצות סביב ברולקין מהני אפי' לפלטיא שבה אפי' לרשב"א אפי' למ"ד ארומ"מ.

סניף ב'

שאלה: המתירים כתבו דמ"ש הרב יר"ש יחמיר לא קאי באופן שעשה צוה"ף דכזה האופן א"צ להחמיר, ונשאלתי דמ"ש הא בשניהם הוי סד"ר.

תשובה: ויש לומר דמ"ש הרב להחמיר היא לגבי תכשיטום דע' סי' ש"ג בהרב ס"ק כ"ג שכתב דלפי סברא ר' אסור אפי' בחצר שא"מ ולסברא ש' אסור אפי' בבית ולס' ג' מותר בחצר שא"מ ויש מקלין אפי' בכרמלית ולפי"א מותר אפי' לרה"ר בזה י"ש יחמיר דאין הספק אם מותר או אסור דהרי אפי' בצד שהוא כרמלית ג"כ יש דיעה דאסור וכן עיקר לדינא אלא שאין למחות וכו' אבל היכא דיש עירוב דבהצד שהיא כרמלית מהני צוה"פ ומותר גמור היא בזה א"צ להחמיר.

ועוד י"ל דמה שכתב הרב להחמיר איירי לגבי אמירה לעכו"ם דקיי"ל דמותר במקום דאין נשכות במקום מצוה ובה אם הוי

להם רשות להחזיק בחומרא על חשבון אחרים, וודאי יש רשות להתמיר שלא להוציא בעירוב אבל לא לעכב אחרים ע"י שלא יסכימו בביטול או בויכוי ולכופ אחרים בחומרא שלהם.

ומ"ש אות י"ג בשם מהר"י אסאר שא"צ ס"ר לגבי מעביר ד"א ברה"ר, זה היפך משיטת בעה"מ הידועים, וגם להיפך ממי"ש בהלכות קטנות סי' ע' תשובת ר"ע גאון וד"ל מי שנפקה לו ציצית בדרך בשבת אם רה"ר היא מקום שיש שם ס"ר בני"א אסור לטלטלה עד שתצא שבת. ואם היא כרמלית מותר לטלטלה. ומובא תש"ז בו באשכול ה"ל ציצית עכ"פ מבואר מזה דאפי' לגבי ד"א ברה"ר צריך ס"ר.

ומ"ש באות י"ד וט"ו ע"ש ליתא דעי' בכה"ג וד"ל בשם ר' יודא גאון פי' רה"ר דוכתא דרשין בה ס"ר גברי בכל יום ע"כ ובאשכול כתב וד"ל וגאון כתב שצריכים ס"ר מצוים שם ע"כ ובאמת טריטא הוא דרך שהולך מעיר לעיר וע"ז כתבו שצריך שם ס"ר. ועוד כבר בארנו דאפי' הוי רה"ר ע"י שמחובר ומפולש לרה"ר כיון דאינו רה"ר בעצמותו מועיל צוה"פ להבדילו ולהפרידו מרה"ר.

וממילא לא איכפת לנו אם פראספעט פארק הוי רה"ר אפי' יש שם ס"ר, וחוז' מזה הרחובות שלנו אינן מפולשין לס"ר אלא מפולש לרחוב שהוא מפולש לרחוב שהוא מפולש לרה"ר וזה וודאי שלא מועיל כלום דא"כ כל העולם הוי רה"ר וודאי ליתא.

ומ"ש באות י"ז שיש מקומות רחב הרבה יותר מעשר שאינו מוקף כלל ואין מוקף מג' רוחותיו עכ"ל סותר את עצמו מרישא לסיפא ובאמת מוקף מג' רוחות, וכן שמעתי מאיש נאמן שהלך בעצמו לראות המחיצות וראה שמוקף מג' מחיצות ואפשר שיש פרצה אחד יותר מ"י אמות שעל זה סמכינן על הכיתא אפרים וחז"א ורש"ע הרב נגד המש"י.

ומ"ש שרב א' יפסוק כך ורב אחד כך ע"כ, איני מבין הלא בכל התורה כך היא וכל אחד יציית לרב שלו.

אומרים הלכה לדורות וכאו חכמים אחרים וחולקים עליהם אף אם הם יחידים ויש להם ראיות ברורות להיפך יכולין להורות כדעתם והשואל מחייבו לשמוע כפי אשר יורי ב"ד שבעירו וכי' אפי' אם יורי כיוזרים כיון שאמרה תורה אין לך אלא שופט שבימין מחיבו לשמוע להם עכ"ל.

והשתא יש לחקור בזה ההתאספות של הרבנים לאסור העירוב באיזה אופן היה. אם היה שלא לעשות עירוב עד ימות המשיח נמצא שעוקרין דבר מן התורה ואפי' נביא שיעקור דבר מן התורה חייב מתת. א"ו שהיה על זמן ומקום פרטי. ובה יש ג"כ ב' אופנים או שהיה שלא לעשות עירוב משום חשש רה"ר או משום גזירה שיקלקל הלחי או הקנה. והשתא אם משום רה"ר הרי יכולין לחלוק על דבריהם וכמי"ש השע"ת הגי"ל. אין לך אלא שופט שבימין, ואם היה משום גזירה יש לומר שזה דוקא על עירוב שלהם שיכול לקלקל ברוח מצויה אבל עירוב שאנו עושין הרי חזקה היא ואינו נתקלקל אפי' ברוח שאינו מצויה ולא שייך כלל לגזור.

וחוז' מזה השמט הרמב"ם בתחילת דבריו שכתב הואיל וכל ב"ד וכי"ד של ע"א היא זה מנין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו ב"ד הגדול ולא חלקו בו עכ"ל ממרים ב' ב'. שמענין מזה דדוקא ב"ד הגדול שבירושלם של שבעים ואחד יש להן כח לגזור גזירות.

וכ"כ בשו"ת ריב"ש שאין לנו לגזור גזירות מעצמינו יותר ממה שגזרו הם וד"ל ואפי' אינן בני תורה.

ומ"ש באות י"א דיש אנשים שאינם מודים בעירוב וצריך ביטול רשות ומי יכול לבקש מכולם שיבטלו. ומג"א כתב דבמקום שנהגו לא מהני התרה, וכיון דיש אנשים שנהגו כהמתמירים א"א לחייב אותם לבטל קבלת אבותיהם עכ"ל, תמוה מאד דוודאי אם הם שואלים אם לעשות עירוב ולסמוך על שיטת המקילים י"ל כדבריו. אבל כאן השאלה היא דהאוסרים יבטלו רשותם, אטו אינם מודים בעירוב, וכוודאי דמהני ביטול שלהם, אטו יש

תמוה דבהדיא מבואר ברמב"ן ג"ט וז"ל כל מבוי שמפולש בכ"י ראשון ומכוון עד חוץ למדינה ורחב י"ו אמה הוא רה"ר עכ"ל.

וכ"כ בריא"ז פ"א אות ה' המפולשין חוץ לעיר מצד זה ומצד זה ע"כ וכ"כ בראב"ה סי' ר"א סרטיא או פלטיא גדולה וכו' פי' מפולשים משער לשער כל אורך העיר כדגלי מדבר. ובסי' רט"ו ולנו בזה"ז אין לנו רה"ר מפולש משער לשער והוי ליה כחצר. ובסי' שצ"א כתב לפי' רש"י דצריך פתחים מכוונים משער לשער משמע דעירורת שלנו שהם מקפים חומה ואין מכוונים שעריהם משער לשער שהם כרמלות.

ועוד כתב שם דא"כ נבעי מפולש מסוף העולם ועד סופו (וכמו שסובר חד מ"ד בירושלמי) ותי' דא"צ רק כמו דגלי מדבר ע"כ. מבואר דצריך מפולש עד סוף המכוונים ומבואר מכ"ז דצריך מפולש עד סוף העיר ובל"ז הוי כרמלית ומהני צו"ה.

סניף ה'

אן מ"ש בכ"כ סי' נ"ג חלק א' אות א' דיוק מלשון המחבר שכתב לשון יחיד דקאי על העיר הוא דיוק קלוש דפי' בו הוא על רחוב אחד פרטי ומ"ש מקודם לשון רבים קאי על רחובות דעלמא אבל ה"ס צריך שיהיה בכל רחוב ורחוב ולזה נקט לשון יחיד. וכבר כתבנו בשם הרה"ג ר' ירמיה לעזו זצ"ל וז"ל לשון דמצוין בה משמע שצריך שיהיה ברה"ר ס"ר.

בן ומ"ש באות כ' בשם הגרמ"פ דדוקא בדרך שחוץ לעיר צריך ס"ר אבל בעיר גוסא א"צ בהדרך ס"ר. ברמב"ן דף ג"ט איתא להיפך וז"ל ושמן דעת רש"י לומר שסרטיא שהיא כבושה חוץ לעיריות והולכים ממנה מעיר לעיר אין מדקדקין בה בעוברין עליה ס"ר דהא דכו"ע היא אבל בתוך העיר אין שם רה"ר בלא ס"ר דתהוי כדגלי מדבר עכ"ל.

גן ומ"ש באות ג' שאין שייך המציאות הנה ע"כ אטו אנו אתראין ע"ז שיהיה רה"ר אם אין המציאות של רה"ר ליכא דין רה"ר ועוד יבואר יוחר.

ומ"ש שהולכין אחר הרוב נהפוך היא שרוב הגדולים מתיירים וחוץ מזה אין הולכין אחר הרוב אלא כשישבו כיתה.

סניף ד'

מ"ש הרה"ק יקותיאל זאב שליט"א באות א' דיר"ש לא יטלטל שגם להם היה בתים כצדי רחובות, ודאי לא היה בהם רבים כמו ברחובותינו ע"כ. אדרבא והיא הנותנת דכיון שלא היה בהם רבים כמו עתה לא היה הבתים סמוך כל כך כמו בזה"ז ולא היה מחיצה ע"י הבתים.

ומ"ש שיש ס"ר דיירים בעיר כבר בארנו שאין מצרפים כל העיר.

ומ"ש אבל לרה"ר אף שיש מחיצות סביב נשאתה רה"ר דארומ"מ וכן דעת כמעט כל הראשונים עכ"ל, תמיה דהרי רוב ראשונים סוכרים להיפך דאם יש מחיצות הוי רה"ר כמ"ש במלחמות כ"כ דנגד העומר הוי לעולם רה"ר דאין אנו מבטלין רקר חלק הפרוץ שלא יהא נידון כסתום ע"י לבוד ועמ"מ אבל חלק העומד עומד ואינו בטל לעולם.

וגם הריטב"א סובר כן וכונתו שמבטלין המחיצה לגבי מקום הפרוץ שלא יהא נידון כסתום ע"י המחיצה אבל עצם המחיצה אין אנו מבטלין וכ"כ בתוס' ד"ה חייבין דנגד המחיצה הוי רה"ר אפי' לר' יודא וכ"כ הריטב"א ד"ה דרבנן דר' יוחנן סבר דארומ"מ וסבר דבעינן ג' מחיצות הלכך בעינן ג' מחיצות מעלייתא וליכא ע"כ פי' דהוי לצד מזרח ומערב ליכא מחיצה ממש אלא פתחים אבל אי היה מחיצה ממש בג' רוחות אפי' לר' יוחנן הוי רה"ר.

וכ"כ ברשב"א ד"ה הכא וז"ל דבקיעת הרבים מבטלת מחיצות עד דאיכא שיעור מחיצות דאורייתא מחיצות חשיבות וכו' ירושלם כיון שהיו דרכיה מפולשות אע"פ שהיה לה ללחות בקיעת הרבים מבטלתן וכו' ע"ש מבואר להדיא דאם היה ג' מחיצות הוי רה"ר.

ומ"ש שאינו מבואר כמה צריך להיות מפולש ומסבא לא יותר מ"ב מיל ע"כ,

ומ"ש חלק ב' אות א' דביש תומה צריך
מכוון ע"כ אי"כ כל רחובות שלנו שיש בתים
בצדדים הוי כמו מוקף חומה ואם מתעקם יש
ג' מחיצות.

[ז] ומ"ש אות ו' מדיוק ברש"י שכתב דומה
לדגלי מדבר רק על מפולש ע"כ הנה בספר
השלמה בשם רש"י כתב וז"ל רה"ר משמע
י"ו אמה ועיר שמציון ס"ר ואין בה חומה או
שיהא רה"ר מכוון משער לשער דומה לדגלי
מדבר וכ"כ בספר המאורות בשם רש"י וכ"כ
הרשב"א בעבה"ק מקום שהרכיב בוקעין בו
משער לשער ושעריו מכוונין זכנ"ז כדגלי
מדבר וכן כתב האו"ז וז"ל שאין פתחיה
מכוונן זכנ"ז כגון דגלי מדבר ולא הזכירו
חומה ומוכח מכ"ז דצריך מפולש ומכוון
זכנ"ז אפי' בלי חומה שיהא דומה לדגלי
מדבר, ולפי"ז בוודאי כל הרחובות כאן מיקרי
אינן מפולשין מפני שיש מחיצה בצד ג'
וצריך לעקם הדרך ובוודאי שאינן מכוונן
זכנ"ז.

[ח] ומ"ש הערות אות ו' דנשתנה המציאות
ואנו משתמשין לפני הבתים ע"כ הלא אדרבא
אי"כ הוי כמו חצר או מכוי ואין זה כמו
פליטיא שבאין מכל העולם לשוק לקנות אלא
משתמשין שם השתמשות של חצר וחוזק מזה
כתבתי דרשב"א לשיטתו דאחי רוממ"מ אבל
לדין נעשה רה"י ע"י מחיצות ועל 13 יש ג'
מחיצות.

ומ"ש אות ט' והערות אות ד' שבעלת
פארקוי הוי רה"ר ורחובות שלנו מפולשים
לשם כתבתי ע"ז באות ד'.

[ט] ומ"ש אות י' י"א דא"צ מכוון ממש
ולפי"ז הוי כל הרחובות רה"ר ע"כ ע"ש הנה
ע"י בראב"ה וז"ל פ"י מפולשים משער לשער
כל אורך העיר כדגלי מדבר ע"כ ובס"י רש"ז
ולנו בזמן הזה אין לנו רה"ר מפולש משער
לשער ורוחב י"ו אמות והוי ליה כחצר ועוד
שם ס"י שצ"א דלא הוי רה"ר אלא ברוחב י"ו
אמה ומפולש משער לשער וכן לא תמצא ככל
זה המלכות, וליכא למימר אי"כ נבעי מפולש
מסוף העולם ועד טופו, דאפי' דגלי מדבר לא
היה מפולש אלא במחנה דידהו ע"כ, (ובאמת

ומ"ש באות ד' למה בטלו תקיעת שופר
והא רה"ר אינו מצוי, כבר ה"ך כן בתוס' ר"ד
פסחים ס"ט מהר" ג' וסוכה דף מ' מהר" כ'
ע"ש.

[ד] ומ"ש שם שאין לה שום מקור
בפוסקים ע"כ, מפורשת הוא בבה"ג אספמיא
ובתש' הגאונים וז"ל והכא אמרו משמיה דרב
יהודא ריש כלא דמנהר פקיד מבצרה פ"י
רה"ר דוכתא דדשין בה שיח מאה אלפי גברי
בכל יומא כדגלי מדבר וכן מובא בספר
העתים ס"י ר"ח וכן מובא באשכול ח"ג ד'
קס"א ר"ה הוא מקום שרכיב בקעי וכו'
והגאון כתב שצריכים ס"ר ע"כ ולא הזכירו
כלל וכלל עיר אלא מקום שבוקעין.

ומ"ש באות ה' שמצופין כל הרחובות
תמוה אי"כ כל העולם הוי רה"ר ומה זה
דקתני מבואות המפולשין לרה"ר שיש הילוך
בין מפולש לארכו או לרחבו ואפי' לארכו
כבר בארנו דאפי' הוי רה"ר אם אינו רה"ר
בעצמותו אלא ע"י שמחובר לרה"ר יש
להפרידו מרה"ר ע"י צוה"פ ועל המקום
שנעושה העירוב וודאי אין ס"ר עוברין בכל
יוס.

[ה] ומ"ש אות ו' בשם ערוך השלחן
דמסילת הברזל הוי רה"ר ע"כ בכוונה העלים
תחילת דבריו ס"ק כ"ב וז"ל ולפי"ז אצלינו
שאר אצלינו מבואות אלא רחובות מפולשים
ובכל עיר הרבה רחובות ואלו יוצאים מחוץ
לעיר דרך רחוב זה ואלו יוצאים דרך רחוב
אחר ואין כאן סרטיא שכולם מוכרכים לצאת
משם ונמצא שאין כאן רה"ר עכ"ל, והבעל
פארקוי הוי כמו מסילת הברזל אבל רחובות
של 13 או 14 או 15 או 16 אינן רה"ר שאין
מוכרח לילך בשום אחד מהם.

[ו] ומ"ש באות ד' באריכות, הפשט אינו כן
אלא שיש לנו ספק בכל יום שאפשר עברו שם
ס"ר בדרך ההוא פ"י שהיה כ"כ רבוי מופלג
אנשים שאינו ידוע בבירור אם היה או לא היה
ס"ר ובכל יום יש לנו ספק זה עיי"ז הוי רה"ר
ואין צריך למנות אותם ונגלגלוהם.

ומ"ש באות ח' לא ראיתי מכתב זה ונא
להודיע מקומו וכתבתי ע"ז באות א' וה'.

וכמ"ש הצ"צ דצוה"פ הוי כמו מחיצה ביד"ש ובכל פרצה שיש בתוך מ' ביד"א יש שם מ' ביד"ש.

יג' ומ"ש בהערות י"א דמקום המוקף ג' מח' ופתוח בצד ד' לרה"ר הוי כרמלית ומשו"ה צריך דלתות, אשתמטיה מ"ש הרב בס"י שס"ד דמהני ע"ז קורה וכ"ש לחי וכ"ש צוה"פ.

ולפי"ז מ"ש בסוף דבריו באות י' דאין נקרא ספק דרבנן זה הוא אמת ויצבי אלא נקרא ספק וס"ס של ס"ס של איסור דהרי בוודאי אין לנו ס"ד בבארא פארק ואפי' היה ס"ר הרי אינו מפולש ואפי' היה מפולש מועיל עומ"ר כסכרת החז"א ואפי' אינו מועיל עומ"ר יש כאן ג' מחיצות סביב ברקולין ואם יש פרצות אינו אוסר לפי החז"א וכ"א ולפי המשכ"נ דאוטר מהני מח' ביד"ש שיש שם. ועוד יש מח' רביעיית היינו שם ד' דמהני לפי הרב במחיצה ג' או ד' ועוד יש מח' ד' ע"י גוד אסיק כמ"ש הרה"ג ר' מ"ד ור' זצ"ל. אבל מי שמחמיר באיסור על אחד מני אלף יחמיר גם בזה לעצמו.

סניף ו'

מה שכתב בכר"ט ב' ג' אות ט' כשם הרב ישראל דוד טובי שליט"א וז"ל אלמא דלא ס"ל להר"ן כרשב"א וכו' אלא ס"ל להר"ן דרבנן דפליגי על ר' יודא ס"ל בב' מחיצות ארומ"מ ואין מועיל רק דלתות נעולות. והא דאמר לחי מחיצה גרועה הוא אין ר"ל דרק לחי מחיצה גרועה הוא אלא גם צוה"פ לא חשיבה כפסים וארומ"מ ולפי כל הג"ל אי"א לפרש קושית הר"ן מירושלים דאין בה שם ד' מחיצות הוא משום סילוק החומות כמ"ש בעל הליחות עולם דאי"כ מה תירוץ שיש צוה"פ הלא רבנן מודה דלא מהני צוה"פ רק דלתות אלא וודאי דחומות אינם מועילים משום דיש בהן פרצה וע"ז תי' דיש צוה"פ ומחוק החומה ומזה בנה היסוד דפרצה מבטל המחיצה עיין שם.

במחכ"ת טעה בזה דזה וודאי דלרבנן דלא ארומ"מ מהני צוה"פ וכמו שכתב בהקדמה

בירושלמי פ"ח ה"ח איתא דבעי מפורש מסוף העולם ועד סופו.

ובהלכות פסוקות לר' פלטוי גאון כתב וז"ל אין בינינו רה"ר כלל ובאגודה כתב דהשתא אין לנו רה"ר והטעם בכל אלה שאין רחוב שהוא י"ו אמה ומפולש כל אורך העיר וזה היה שיטת ר"ל בירושלמי שכתב אין רה"ר בעולם הזה אלא לעתיד לבא ע"כ ומוכח מכ"ז דצריך ישר ממש בלי שום עיקום דאל"כ בוודאי שייך רה"ר.

י' ומ"ש בחלק ג' ע"ש באריכות הנה זה בוודאי שהשו"ע הרב פסק כרבנן ובלשונו קי"ל כרבנן דלא אתי רביס ומ"מ ואפי' בוקעים על המחיצה עצמה, וגם פסק דמהני פסי ביראות וגם מהני צוה"פ וזה היא שיטת הרשב"א ד' נ"ט דמהני צוה"פ ולא כריטב"א וכ"ש דמהני עומ"ר. ומ"ש דמדרבנן צריך דלתות הוא דוקא בדין צוה"פ (דהוא מחיצה היותר גרוע) דאינו ניכר כלל המחיצה אבל בעומ"ר או בפסים וודאי אי"צ דלתות וכמ"ש החז"א.

יא' ומ"ש בשו"ע הרב שהרי אין לו אלא ב' מחיצות משני צדדיו כלכר אם מחיצות אלו אינן רחוקות אמה כרוחב רה"ר מכנגד חלל השער, וכוונתו דאל"כ יש אמה לכל צד והוי שם ד' מחיצות ומותר אפי' יותר מי"ו אמה כיון דיש ב' מחיצות שלימות אבל בס"ק ה' דליכא ב' מחיצות שלימות אינו מותר אלא כ"ג אמה. ומה שהק' דיהיה מותר ע"י עומ"ר, אינו ק' כלל דהצירור אינו כמו רבוע. ומעולם לא ראיתי עיר כמו רבוע אלא הוי כמו עיגול וכמו ביצה וליכא בצד ג' ור' מחיצה כלל אלא או צוה"פ או דלתות, אבל אם היה עומ"ר היה רה"י גמור וא"צ דלתות, וחוקן מזה משמע מרשב"א ר"ה הכא דביש ג' מחיצות אי"צ דלתות אפי' לר' יוחנן.

יב' ועוד נ"ל דביש ג' מחיצות ויש פירצות י"ו אמה אפי' להאוסרים מהני צוה"פ במקום הפרצה לשיטה דלא אתי רומ"מ א"כ כ"כ מהני מחיצה ביד"ש במקום הפרצה דאה"צ דלא מהני מ' ביד"ש בכל ג' מחיצות כמ"ש תוס' אבל וודאי מהני במקום הפרצה

איירי שליכא שם חומה כלל ומשו"ה הק' הרין ולשני ליה שאני מתני' דאיכא שם ד' מחיצות, ובהקשוא סוכר דליכא כלום מן החומה בצד ג' אלא דלתות ודלתות גרוע משם ד', ועי' תי' או דיש צוה"פ או דאה"נ יש אמה מכאן ומכאן והוי שם ד'.

ועי' בתוס' ר' פרץ שם שהי' וי"ל דלענין בקיעת הרבים אין לחלק בין י"ו אמה לפחות דאי ס"ל דבקיעת הרבים לא מבטל מחיצה גם בי"ו לא יבטלו.

סניף ד'

אן מש"כ בכר"ב בשם הרב ישראל רוד נ"י אות ו' דף ס"ב ס"ג ס"ד והק' שם סתירה בדברי הראש ומה בנה יסוד דפרצה אוסרת, כמחכ"ח הקושי' אינו ק' וממילא ליכא בנין, דאיתא שם בתוס' ובתוס' הראש דהק' הוא אליכא דב"ה דמצריך דלתות ולחי אבל מהא דבעינן נעילת דלת לא קשיא דאיכא למימר דהכא נמי צריך נעילת דלת, עכ"פ הק' הוא אליכא דב"ה דמצריך דלת ולחי. וכ"כ לרבנן דסגי בצוה"פ ולחי.

ועי' הק' תוס' היכי פריך מר' יוחנן ותי' כי היכי כו' פ"י כמו לר"י בקיעת הרבים מבטל מחיצות כ"כ לרבנן בקיעת הרבים מבטל מחיצות אבל ביש שם ד' מחיצות מסקינן בגמ' דמהני. וכ"כ י"ל בעושה צוה"פ מכאן וצוה"פ מכאן הוי ג"כ כשם ד' מחיצות ומהני. ומדיוק מאד הלשון שכתב כיון שיש בשערים צוה"פ חשוב כד' מחיצות ולא היה להם לרבים לבטלם דצוה"פ כמחיצה. כו' ע"ש ותיבת בשערים פירושו לצד מזרח ולצד מערב.

אבל בדף ו' איירי לת"ק צוה"פ ולחי וליכא שם ד' דלחי כוודאי מחיצה גרועה הוא וכמ"ש הרשב"א שם.

ולפי"ו ליכא כלל ראייה מראש דפרצה אוסרת דהלא איירי דליכא כלל חומה לצד מזרח ומערב אלא צוה"פ לחוד וזה הוא השם ד'.

ואם רוצים לעשות לפלג יכולים לבנות על הכנין היינו מה שמחלק בין ההוי"א

וה"ל הכא נמי כיון שיש לו צוה"פ הרי הוא כדופן שלישי ולא מבטל ליה בקיעת הרבים עכ"ל אבל תי' הרן הוא דחכמים דהכא אינם חכמים דפליגי על ר' יודא אלא חכמים דר' יודא אה"נ סוכרים דלא ארומ"מ ומהני צוה"פ בצד שלישי. אבל חכמים אלו יש לנו הכרע דסוכרים ארומ"מ וכיון שכן איך מועיל דלתות והא לר' יוחנן דסוכר ארומ"מ צריך דוקא נעילות דלתות ולא מועיל דלתות לחוד, וממילא הוי כפשוטו מה שכתב דירשלים נמי הוי כה צוה"פ, דמהני מדין מחיצה.

אולם צריך להבין מה הוא ההכרח שסוכר ארומ"מ ע"י בהערות אות 42 משי"ש וי"ל נחוצ' להקדים שהר"ן סוכר דאפי' רבנן דר' יודא מודים דכ' מחיצות משני צידי רהר מועלת לסלק דין רהר אם נניח דלא ארומ"מ וכ' ע"ש, וכל דבריו תמוהים דאם סוכרים כו' יודא דב' מחיצות דאורייתא לא איכפת לנו בבקיעת הרבים שהרי יש ב' מחיצות שלימת וכמו שנת' בראשונים. ממילא מה הוא ההכרח שבקיעת הרבים מבטל המחיצות.

וה"ל הפשט דזה וודאי כשעושינן עירוב אין עושינן עירוב על רה"ר אלא על רה"י מה"ת, וכיון דקתני הכא כיצד מערבין רה"ר ועירוב הוא על מחיצה רביעית וכיון דקתני הכא כיצד מערבין רה"ר נמצא דקודם גמר העירוב היינו קודם שגומר בצד רביעי ולאחר שעשה חיקון בצד ג' הוי עריין רה"ר וק' למה הוי רה"ר הא יש לו ג' מחיצות ומהו ראייה דאחי רומ"מ היינו צוה"פ אי"כ גם דלת לא מהני דלפי השיטה דארומ"מ צריך דוקא נעילות דלתות, וכ"ז משום שמוכרע לו מלשונו דארומ"מ, אבל רבנן דר' יודא כוודאי סוכר דמהני פסיס או צוה"פ בצד ג' דלא ארומ"מ.

ומה שבנה יסוד הקושיא על תוס' הראש (ויבואר עוד שם במקומו) נ"ל דאינו ראייה כלל דאה"נ אם היה ירושלים כמו רבוע ויש החומה בצד ג' אלא שיש פרצות או כניס דבריו, אבל לא נראה כן, אלא שמתקצר החומה כלפי צד מזרח ומערב וליכא שם חומה כלל, דתקשי ליה הא יש עומ"מ ולתרוץ שיש פרצות שמהו ראייה דפרצה אוסרת, אלא

נעשה ע"י הרלת עצמה שהוא צוה"פ או יש לו דין כמו צוה"פ ועי"ז יש מחיצה שלישית שנעשה רה"י. אבל מ"ש בשביל החומות בוודאי איירי כנ"ל שאין חומה בצד שלישית.

דן ומ"ש בשם רש"י ורשב"א כבר השיב החזו"א, ונמצא לפי"ז שאין שום ראשון שסובר דהוי דאורייתא, אבל מזה הראב"ד גופא וכן משמע ברשב"א סוברים בוודאי דעומ"ר אין נפסל בשום פרצה וכ"כ התוס' הראש להדיא ריש עושין פסין. וכן מדויק האור לציון מרמב"ם הל' סוכה פ"ד הל' י"ב דבעומר אף בפרצת עשר הוי מחיצה ע"ש.

סניף ח'

אן מ"ש באור ישראל' הרב נפתלי זאב גנצבי נ"י אות ג' דרה"ר מבטל מחיצות וכ"ש שמבטל אם ב' המחיצות הם כב' צדדין של רה"ר ע"ש באריכות. במחכ"ת טעה בדברי התוס', דהנה התוס' הק' דכיון דרחב י"ז אמה אי"ב ליכא דין דפסי כיראות אי"ב אין כאן שום דין מחיצה שלישית רק ב' מחיצות וזה וודאי הוי רה"ר אפי' לא ארומ"מ. משאי"ב במתני' יש שם ד' מחיצות שהם דין מחיצות ולא מבטלי ליה.

ועי"ז תי' דהתם נמי יש דין מחיצה ע"י צוה"פ שיש בצד שלישית. ואם נאמר דלא ארומ"מ ג"כ לא יבטל ליה בקיעת הרבים. ונמצא דבאמת לפי רבנן דלא ארומ"מ בין שיש בשביל מחיצה ג' פסוס או צוה"פ לא מבטל ליה בקיעת הרבים. ואפי' למסקנת הגמ' דוקא לחי או קורה דמחיצות גרועות הן ארומ"מ. אבל צוה"פ בצד ג' חשוב כמו שם ד' ולא מבטל ליה.

והשתא אם אמרינן דבקיעת הרבים אינו מבטל מחיצה שלישית, כשכל המחיצה שם הוא רק ע"י דין מחיצה, ובמציאות ליכא מחיצה שם כלל, ואעפ"כ נעשה רה"י, ורבים דבקעי בתוך צוה"פ עצמו לא מעלה ומוריד כלל, כ"ש וק"ו היכא שיש ג' מחיצות במציאות ממש רק שיש פרצות בהן, שלא יבטל ליה, שהוי אמרינן דבקיעת הרבים אינו מבטל צוה"פ אף שהרבים הולכין בין ב'

למסקנא בדברי הראש יכולים לימר אליבא דתוס' דלא הוזכר שערים ומוכח דאפי' צוה"פ ולחי מהני ולכ' קשה מגמ' ד' ו' דלתוס' לא מהני צוה"פ ולחי. וי"ל דלהו"א בגמ' שם בקיעת הרבים אינו מבטל מחיצות אפי' של צוה"פ ולחי ומשו"ה הק' הגמ' מרבנן לרבנן דבשניהם יש לחי. אבל למסקנת הגמ' דבעינן שם ד' י"ל דצוה"פ ולחי לא מהני אבל צוה"פ וצוה"פ מהני.

בן ומש"כ עוד שם אות ז' בשם התוס' וי"ל ולפי פ"י אחר דפרשתי גבי יתר על כן נוחא עכ"ל התוס' ועי"ז כתב וז"ל והיינו דלפי פ"י אחר אפשר לומר שנתקצר הרחוב אצל השערים עד שלא היה יתור מ"ג ושליש והשערים היו רק י"ג ושליש וממילא אין צדיכין לצוה"פ. עכ"ל.

וג"ל דכוונת התוס' הוא כמ"ש שם ד"ה וכ"ת וז"ל וצ"ל לפי"ז אע"ג דלחי וקורה מהני מרבנן ל"ג ולרוחב י"ז לא מהני מורה הוא דמדאורייתא אין חילוק בין י"ג ל"ז ע"ש וכ"ל י"ל כאן בפסי כיראות אה"נ מרבנן אינו מותר לאן כ"ג אבל מה"ת מותר אפי' כ"ז וממילא מוכרך דסבר ר' יוחנן ארומ"מ דלרבנן דמהני בפסי כיראות מהני ג"כ כ"ז אמה, ושערי ירושלים לעולם היו י"ז אמות.

גן מ"ש עוד שם אות י' בשם תוס' רי"ד דצריך צוה"פ וגם דלתות נעלות ומה שהק' דסותר עצמו במה שכי' במה' ב' אין זה ק' דהרי כתב וז"ל כל מה שכתבתי אין בו מתום עכ"ל אי"ב נ"י שחזר ממ"ש.

ומה שהק' למה לי צוה"פ זה לכ' ק' דבשום ראשון לא כתב דצריך צוה"פ עם ד' נעלות, אבל באמת הרי הדלתות נעלות רק כלילה וזבין פתוח, ומוכרח דסובר דנעילת דלתות אינם מחיצה גמורה כיון שפתוח כל היום וכמו שהסביר הרב בקו"א בשיטת הרשב"א דאינו מחיצה גמורה רק תוסמת את העוברים. ורק יש לו תורת מחיצה, וי"ל עוד שכל דלת הוא עצמה צוה"פ (באמת יש מה' כזה) ונמצא דבזה שנעול כלילה וחוסם את העוברים ואין לרבים לעבור כל שעה עי"ז בטל שם רה"ר ממנה והויא כרמלית אבל הוי

ולפי' בוודאי אין לחוש לדעת היעב"ץ נגד הרשב"א והר"ן ותוס' וריטב"א.

ג) מ"ש באור ישראל שם דף ר"ט ראיה מתוס' ליעב"ץ דגם ב'ג' מחיצות גמורות ארומ"מ וכתב וז"ל והסברא הוא פשוט דכיון דאין מחיצה בצד הרביעי א"כ במקום הזה הוי מקום פרוץ במלאו ואין לו מחיצה עכ"ל, לא הכנתי ראטי מקום שמוקף ג' מחיצות גמורות ופתוח לצד אחד לרה"ר יש לו דין רהר שלא מהני צוה"פ בצד ד' ? והא בוודאי מהני כמבואר בשו"ע סי' שס"ג, ואם כוונתו שיש פרצה במחיצות אמאי נקט בצד הרביעי.

ד) ומ"ש בדף ר"ט ראיה מתוס' דלא דלא מהני ג' מחיצות, טעה בהבנת דברי התוס'. ונקדים דהתוס' הק' כיון דיש כאן דלת ויש עליו תורת מחיצה ולרבנן הרי לא ארומ"מ א"כ כאן נמי לא יבטל ומשו"ה מהני דלת ולחי. ות"י תוס' ותוס' הראש דדלת הוי מחיצה גרועה ומבטל ליה וכמו שכתב הגמ' דלחי הוי מחיצה גרועה כ"כ דלת. אבל שם ד' או אפי' צוה"פ וכו"ש עומ"ר דהוי מחיצה חשיבא לא מבטל ליה בקיעת הרבים. אבל ג' מחיצות גמורות בוודאי דלא מבטל ליה, וכל מה שאנו מבטלים לרבנן הוא רק שאין עליו שם מחיצה אלא תורת מחיצה, ובוזה מחלקים בין מחיצה חשיבא כמו פסי ביראות וצוה"פ לשיטת תוס' כ"כ בח"י ראשון או אפי' לחי אחד ת"י ברשב"א. או מחיצה גרועה כמו לחי ודלת. (ודע דלתוס' כ"כ דלת אינו מחיצה כלל דאל"ה אמאי הוצרך לתרץ שהיה צוה"פ הא יש דלתות א"ו שדלת אינו מחיצה, כן דייקו האחרונים). אבל מחיצה ממש וודאי דלא מבטל ליה. וכיון שסוכרים הפשט בעומ"ר דהוי מחיצה כיון דיש רוב נמצא דיש ג' מחיצות גמורות.

וזה וודאי שיותר הוי מחיצה השיבא עומ"ר מפסי ביראות שפרוץ מרובה וז"פ. ותמוה שכתב אבל היכא שיש דרך לצאת מצד אחר וודאי דיש בקעי א"כ לא דהוי ד' מחיצות (שם ד') דבוה לא אמרינן בקעי עכ"ל והרי הכא ג"כ יש דרך לצאת ועוד יותר מר' צדדים ואעפ"כ מהני. והטעם כיון שיש עליו תורת

המחיצות, וליכא מחיצה ג' במציאות, והם הולכין במקום מחיצה הג', אעפ"כ אמרינן דנעשה דין מחיצה ממש במקום הזה, כ"ש היכא דיש ג' מחיצות ואתה רוצה להפרידס ע"י בקיעת הרבים, בוודאי שלא נאמר דבקיעת הרבים יבטל הצידוף.

ולפי"ז מסתבר מאד דאפי' לדעת הרב דלא מהני צוה"פ מדרבנן, זה דוקא היכי שיש כאן רק ב' מחיצות במציאות והשלישית הוא ע"י צוה"פ או מדרבנן צריך דלתות, אבל היכי שיש ג' מחיצות במציאות ורק יש פרצות או כיון שלא ארומ"מ יש כאן ג' מחיצות ואין צריך דלתות.

ב) מש"כ עוד שם באור ישראל דף ר"ח דלפי היעב"ץ לא מהני ג' מחיצות לרבנן. אבל הרי ברשב"א נ"ט כתב ואלא מיהא בעושה צוה"פ מכאן ולחי מכאן סגי לרבנן. ובר"ן כתב וז"ל הכא נמי כיון שיש לו צוה"פ הרי הוא כדופן שלישי ולא מבטל ליה בקיעת הרבים ע"כ. וכן מבואר בתוס' שחי' שהיה שם צוה"פ נמצא לרבנן לא מבטל ליה בקיעת הרבים.

וכן בגמ' כ"כ שהק' אילמא משום דמקיף ליה כו' פרת מחד גיסא ורגלת מחד גיסא כו' ע"ש. ובריטב"א כתב שם כמין גאם וע"י בהעדות שם בשם חזו"א דאם הם באלכסן קרוב יותר מסתם מרובע הוי רה"י דהוי כמו ג' מחיצות והטעם דלא מהני כאן הוא משום דהוי מחיצות ביד"ש או דאינו רואה עצמו תוך המחיצות אבל כלא זה היה רה"י לרבנן, א"כ מוכח מתוס' שהק' הא יש מחיצות בין מריטב"א שאם יש ג' מחיצות הוי רה"י לרבנן ולא מבטל ליה בקיעת הרבים.

ומה שכתב הריטב"א ד"ה דרבנן וז"ל ואפי' בצוה"פ נמי לא חשיבא מחיצות כעין פסי ביראות ע"כ, י"ל דזה הוא דרוקא בדליכא בצד ג' כלום אלא תורת מחיצה של צוה"פ. אבל בהיתר החזו"א הרי יש ג' מחיצות אלא דיש פרצה בב' מחיצות, ע"ז כיון דאמרינן עומ"מ והוי כסתום יש כאן ג' מחיצות שלימות והמני אפי' לריטב"א.

מתוס' רי"ד משמע שהיה רהר עובר על פני אורך כל העיר וז"ל שכל מבואות העיר הן סתומים משני ראשיהן וכולן הן פתוחים למבוי הגדול שכאמצע העיר המפולש משער לשער ואילו לא היה דלתות לשערי העיר לרבנן (לא נמחק) היו פרוצין ופתוחין והיה אותו המבוי האמצע של עיר רהר גמורה כיון שהוא רחב י"ו אמות ושכיחי בעיר ס"ר דומיא דרגלי מדבר כו' עכ"ל ע"ש.

וכן משמע מלשונות רש"י שכתב שהיה רהר שלה מפולש משער לשער ויש בה דריסת ס"ר ורחב י"ו אמה וזה וודאי קאי על מקום אחד, ואין לומר דדריסת ס"ר הוא בעיר וי"ו אמה הוא ברה"ר שלה, ומכ"ז משמע דיש מבוי גדול ורהר גדול שהולך על פני כל העיר ששם הוא דריסת ס"ר.

והשתא במתני' איירי שזה הרה"ר אינו רחב י"ו אמה אבל הס"ר יש שם ובגמ' איירי שרחב י"ו אמה.

ומ"ש שלא מסתבר שס"ר בוקעין כפחות מ"י, אולם מתוס' יש ראייה דיש ס"ר ככה"ג דתוס' כתב שגם בגמ' לא איירי ברחב י"ו אמות אלא הוא פחות מ"י אמה אבל רה"ר של י"ו אמות יש בכ"ז צדדי העיר וזה המבוי הגדול מפולש להם לאורך והוי רה"ר. ותוס' הכא סברי רבעינן ס"ר. וזה ודאי דלא אמרינן דמצרפינן הס"ר שמחוץ לעיר כדי להיות על עיר זו עיר של רבים אי"ו דיש דריסת ס"ר על רחוב פחות מ"י אמה.

[ח] ומה שהק' למה לא תי' דמתני' איירי שאין בוקעין על רחוב אחד ס"ר. ב' תשובות בדבר. א' דלשון ורה"ר עוברת קאי על מציאות הדרך ולא על אנשים. שאם הכוונה הוא שאין בוקעים ברחוב אחד ס"ר הול"ל שריבים עוברים בתוכה או אין רבים עוברים בתוכה שזה קאי על האנשים אבל הלשון ורה"ר משמע ליה לרש"י דקאי על עצם הדרך שהוא י"ו או פחות.

ושנית רכיין דיש רק דרך אחד שהולך על פני אורך כל העיר ווא"פ לצאת מן העיר רק לילך על דרך ההוא. וכיון שדרים בעיר ס"ר שכיח וקרוב לוודאי שהיה בוקעין על רחוב

מחיצה לא איכפת לנו בבקעי. וכ"כ בעומ"ר לא איכפת לנו בבקעי.

[ה] מה שכתב באור ישראל בשם הרב נפתלי זאב ג"י דף ריא בדין הגשרים וכתב בשם האמרי יושר ראייה מתוס' דכל מחיצה שהולכין עליה אינו מחיצה וכ"כ גשר נמי כה"ג לא מועיל מחיצות שתחתיה כיון שדרוסין עליה עכ"ל, אין אני מבין הראיה מתוס', שתוס' איירי במחיצה ביד"ש וע"ז אמרינן כיון שדרוסים עליה אינו מחיצה וכמ"ש תוס' לעיל אבל מחיצה ביד"א קיי"ל לא ארומ"מ זכ"ן משמע מקי"א שמה"כ שכתב אף שהריבים בוקעים על המחיצה עצמה לא מבטלי ליה לרבנן דקיי"ל כוותיהו ואפי' אינו עשוי ביד"א אלא ביד"ש לא תשיבא כולי האי לבטל בקיעת הרבים משם ולהלאה שלא יהיה שם רהר מחמת הים עכ"ל, אבל מחיצה ביד"א אפי' בוקעין על המחיצה עצמה עדיין הוי מחיצה חשיבה לבטל בקיעת הרבים וז"פ.

ויש להוסיף עוד דאפי' אם ארומ"מ היינו דוקא כשבוקעין על המחיצה עצמה אבל זה שיש גשר למעלה מה שייכות בין זל"ז ונכמו שכתב בעצמו בתחילת הדיבור שם ונמצא שאפי' הגשר הוי רהר אבל למטה הוי רה"ר, והגשר שהולך למעלה על המחיצות אין לו שום שייכות עם המחיצות, (ומה שכתב הרב הועיל ועוברים על מחיצותיה הוא רק במ' ביד"ש).

ומ"ש עוד בשם הרב ראינו רה"י אלא כרמלית ע"כ זה אינו דהרי סו"ס מהני ע"ז צוה"פ כמש"ש הרב ס"י שפי"ג ס"ק א'.

[ו] ומה שכתב שם ד' רי"ג אות ד' בדין פלטיא כבר כתבנו דנעילת דלתות הוי רק תורת מחיצה וזה אין מועיל אבל מחיצה ממש מועיל, (אולם מלשון הרמב"ן משמע דגם מחיצות שאינן מעכבין הרבים אינו מחיצה כבודאי יש לסמוך על הביא"ל שכתב דזה דוקא במחיצות ביד"ש או כמ"ש כהערות שזה דוקא לר' יודא וכמו שבארתי ע"ש).

[ז] מ"ש באור ישראל בשם הרב נחמן חיים אריה נ"י באמת יפה ביאור שיטת רש"י אולם אין בזה הכרח ראייה דמצרפינן כל העיר דהנה

ברה"ר גמור היינו בליכא רק ב' מחיצות וליכא צוה"פ. ובזה יש המחלוקת אם צריך נעולות או ראיות לינעל. אבל באיכא צוה"פ (ועכ"פ ביש ב' מחיצות וב' צוה"פ) איצ' דלתות אפי' מדרבנן. וזה היה ספיקתו של הרב. וכ"ז מרומז במ"ש שם מן הצד וז"ל ולפי"ז לק"מ מ"ש התוס' דף ו' כ"ד הרמב"ם וטוש"ע ורוק עכ"ל.

אבל זה וודאי דבעושה צוה"פ מר' צדדין הוי רה"י וכמ"ש הביא"הל בשם פמ"ג בשם הרא"ש ורשב"א וכן מביא בספר אור לציון סי' ל' בשם הר"ן והרא"ש בסוכה ו' וביאה"ל סוכה סי' תר"ל. ורק הספק היה לפי סוטה דא"צ נעולות וסגי בראיות לינעל אם כ"כ סגי בצוה"פ לחוד או דיש חילוק דדלתות ראיות לינעל מהני אבל צוה"פ לא מהני מדרבנן. וזה היה ספיקתו.

או י"ל קצת כאופן אחר דיש מחלוקת אחרונים אם בדלת בלי ננעלת צריך ג"כ צוה"פ ע"י פנים מאירות סי' קמ"ג ותשו' פינוח הבית י"ב ושו"ת תשובה מאהבה רמה ושו"ת רע"א ו' ועכ"פ יש מח' אם צריך בצירוף דלתות גם צוה"פ משו"ה הרכיב הר"ן של צוה"פ ביחד עם הר"ן של דלתות ונשמע שמה שפסק שסגי בדלתות הוי עם צוה"פ אבל כיון שהיה מסופק בדבר כתבו בחצי עיגול לומר שיש ספק אם צריך צוה"פ לצירוף של דלתות או לא.

מ"ש בכר"ב בשם הרב צבי הירש וועכטער שליט"א בשם הצי"צ ע"ש ושלא כתב שאין הדרך ביותר ממש אלא כו', אין זה ראייה ברורה. וטו"ס מסופק בזה ומשמע שרוצה לרחות המים רבים ממשמע מסתימת הפוסקים דצריך מכון ממש, והק' על הרשב"א מגמ' דשוק של פטמים דמהני נעילת דלתות.

והנה פארט העמילטאן וודאי דאינו פלטיא אלא סרטיא ואינו מפולש במכוון וזה תלוי בספק של הצי"צ ומשמע ליה יותר דצריך מכון ממש ואינו רה"ר. אבל 13th Ave. האוסרים כתבו דהוי פלטיא ולפי הרשב"א ל"מ דלתות ולפי המים רבים איצ' מפולש והצי"צ מסופק בזה. אבל כבר כתבנו דעל

הוא בכל יום ס"ד שמסתמא מקום השוק היה באמצע העיר וכל אחד הולך או לשוק או חוץ למדינה בשביל מר"מ.

סניף ט'

ביאור בשיטת הרב סי' שס"ד ס"ק ד'

הנה הרב פסק בקו"א שמה דקיי"ל"נ כרבנן דלא ארומ"מ ולרשבא מהני גם צוה"פ אי"כ למה פסק דמדרבנן בעינן דלתות. ואיזה הכרח היה לזה. וי"ל דבתוס' הק' היכי פריך מר' יוחנן דהוי אליבא דר' יודא ופלוגי עליה התם רבנן. ע"כ בתוס' ועי' בתוס' שם מה שתי'. ושיטת הרב לתרך הקושיא הוא דאה"נ מן התורה לא ארומ"מ וממילא מהני אפי' צוה"פ מן התורה וכ"כ דלתות ורק לחי לא מהני. (ועי' בתוס' כ"ב ד"ה דרבנן דמשמע אפי' לחי מהני מה"ת) אבל מדרבנן לא היה מסתבר להגמ' דיהיה מותר ע"י צוה"פ או דלתות ולזה הק' הגמ' מר' יוחנן. דלא מסתבר דלר' יודא חייב חטאת ולרבנן יהיה מותר לכת'. אלא וודאי דיש איסור עכ"פ מדרבנן.

ועי' תי' הגמ' דאיירי במבואות המפולשין כו' נמצא דמה"ת מהני ורק מדרבנן צריך דלתות נעולות או ראיות לינעל.

ועי' בקו"א שמה"ב ובס"ק י"ט הואיל ועוברים על מחיצותיה. ועי' בצי"צ שבת דף מ"ט מרפי הספר ד"ה כגמ' וז"ל שוב ראיתי כו' ושם כתב ליישב דעת מג"א שעכ"פ מדרבנן ארומ"מ. ואין זה מוכרח שהרי בפסי ביראות איצ' לסלקה לצדדים אף לכתחילה עכ"ל הצי"צ.

ונראה דהבין בפשט הרב דמדרבנן אסור בכל בקיעת הרבים אפי' בשם ד' ועי' הק' שהרי איצ' לסלקה לצדדים אבל מן התורה מותר אפי' בצוה"פ.

ונראה שהטעם שמוקף אינו משום שהיה לו ספק אם מהני צוה"פ ברה"ר מן התורה או לא. דזה וודאי דמהני, והספק הוא אם גם כשיש צוה"פ לא סגי וצריך דלתות וכמ"ש כאן דמדרבנן בקיעת הרבים מבטל. או כמ"ש הצי"צ דאינו מוכרח דיש דין דמדרבנן בקיעת הרבים מבטל. ומה שצריך דלתות הוא רק

מחיצה ולא מציאות מחיצה ואפי' לדעת הריטב"א נמי כן הוא, ומ"ש הריטב"א דכאלו אינם פי' לגבי מקום הפרוץ דאתה רוצה לומר כאלו מאריכות וסותמות זה לא אמרינן אלא אמרינן דכמאן דליאת לגבי ההוא מקום הפרוץ ועוד יבואר.

[ב] ומ"ש באות ג' דלר' יוחנן אפי' בג' מחיצות רבים מבטלים המחיצות, נ"ל דאינו כן דמה שאנו מבטלין הוא רק בליכא ג' מחיצות ומש"ה כתב רש"י שמפולש משער לשער דבאינו מפולש יש ג' מחיצות ורבים אין מבטלין ג' מחיצות אלא כשיש ב' מחיצות גמורות וכצד ג' ור' איכא רק לחי או צוה"פ או פסים אז מבטלי ליה וכמו שכתב בתש"מ רבים מובא בק"א אות א' ב' ג'.

[ג] ומ"ש דקיי"ל כר' יוחנן דאתי רומ"מ וכן פסקו הגאון ר' משה ור' אהרן זצ"ל, תמוה איך הרהיב עוז בנפשו לפסוק הלכה ולא אפי' להביא דעת הרב בעל התניא שהוא היה הפוסק האחרון אשר באורו נראה אור והיו הוא פסק דלא ארומ"מ וכך פסק לגבי פסי ביראות דהוי מה"ת רה"י אפי' בוקעין ביניהם ולא כתב וי"א דהוי רה"י והלכה כסברא א' ויש להחמיר כסברא שניה כמו שכתב בכמה מקומות. אלא סתם וכתב דהוי רה"י מה"ת וכן כתב בס' שש"ר ס"ק ד' וכן כתב בק"א שקיי"ל כרבנן דלא ארומ"מ והלשון קיי"ל הוא כמו דקיי"ל כב"ה לגבי ב"ש.

[ד] ומ"ש באות ח' ד"ה ופלא דכל שישי ס"ר בתוך העיר אז אפי' מיעוט אנשים מס"ר שעוברים על המחיצות מבטלין המחיצות מ"ב התורה. הנה משו"ע הרב סי' שס"ג ס"ק מ"ב משמע דלפי שיטת דצריך ס"ר כדי שיהיה רה"ר כ"כ צריך ס"ר לעבור על המחיצות דליבטל ליה, ועי' בתש"מ מ"ס רבים סי' ל"ו ד"ה ובטרם וז"ל דהיא פלוגתא אי ארומ"מ או לא היינו היכי שהרבים בוקעים ומפסיקים בגוף המקף אבל לא איירי שרבים בוקעים במקף. ופסי ביראות יוכיחו דהיכא שדרך הרבים מפסקתן פולח ובוקע בפרצת המקף פליגי רבנן ור' יודא אבל אם היה דרך הרבים מן הצד אף שהרבים מציון בתוך המקף

פלטיא וודאי מהני מחיצות וכיון דמהני מחיצות צריך שיהיה מפולש דאל"כ יש ג' מחיצות וכמש"ש הגאון אור לציון. וחזן מזה אינו מקום שעומדין ויושבין שם כל היום.

ועוד יש לסמוך על הערוך השלחן שכתב דאם יש רק פלטיא א' בהעיר אז חשוב פלטיא אבל כאן דיש תניות על 13 ועל 16 ועל 18 אינן חשובין פלטיא ועוד דהרי הרמב"ן שהוא המקור לדין זה סותר את עצמו למ"ש במלחמות דרך נגד הפרוץ הוי רה"ר אבל נגד העומד הוי רה"י אפי' פלטיא ע"ש. וא"כ כאן דיש ג' מחיצות אפי' אם נימא ארומ"מ הוי נגד מחיצות רה"י ונגד הפרוץ וודאי אינו פלטיא דמי עומד או יושב באמצע הפילוש ואם לא ארומ"מ יש ג' מחיצות.

בקיצור, יש ספק אם הוי פלטיא או לא ואת"ל דהוי פלטיא הרי יש ג' מחיצות ולפי המלחמות הוי רה"י ולפי הרשב"א נמי י"ל דהוי רה"י ורק לפי חידושי הרמב"ן כתב דלא מהני מחיצות וזה י"ל דהוא דוקא לר' יודא. ומ"ש במ"ר דלא בעינן מפולש צ"ע דאה"נ דא"צ מפולש אבל רה"י אינו נתהפך לרה"ר. ולפי הצי"צ אפשר דתלוי בחומה. ואפשר דכיון שישי ג' מחיצות הוי כמו חומה א"כ צריך מפולש לכריבו. ואפשר דמיש המ"ר דביש פתח א' כו' כוונתו דהוי כמו נפרץ בקנות וליכא צירוף במחיצות. אבל לפי החזו"א דגם זה לא צריך או כמו שבארנו שם דיש חילוק א"כ יש צירוף והוי רה"י— ועי' ק"א.

סניף י'

[א] מ"ש בכר"ב סי' מ"ט בשם הרב משה יצחק ווייסמאן נ"י ע"ש אות א' שאין כאן ג' מחיצות ע"י באור ישראל בשם הרב מנחם נחום יצחק נ"י שציון כל המחיצות.

מ"ש שאם יש פרצה א' במחיצה מבטלת כל המחיצה, זה אינו, וראה מרמב"ן במלחמות שהצריך מכון ואם פרצה מבטל כל המחיצה אפי' אינו מכון נמי כיון דיש פרצה א' כמורה ופרצה א' במערב הרי בטל ב' המחיצות, אלא וודאי דאינו מבטל אלא דיני

משום דיש לה מעלה אחרת שאין לעומד היינו המעלה של זויות. וכיון שיש לה מעלה זו ג"כ מהני. וכיון שמסיק שבפסי ביראות לא תפסל בשום פרצה שבעולם. מסתבר שגם בעומד הדין כך. דאל"כ הוי סברה הפוכה ממש מהו"א למסקנא. דבהו"א עומד יותר חשיבה מחיצה ולמסקנא פסי ביראות יותר חשיבה מחיצה. אלא ודאי דעומד לעולם חשיבה יותר מפסי אבל פסי ג"כ מהני. ובשניהם אין פרצה פוסל אפי' יותר מי"ו אמה.

ב) וגם תוס' סובר כן ע"י פרק שני וע"י בתוס' כ"ב שכתב ולפי מה שפרשתי נראה היינו דשם כתב דאין חילוק מן התורה בין י"ו ליותר מי"ו וע"י מה שכתבתי ע"ז באות ד' וא"כ מוכח גם מתוס' דאין שום פרצה אוסר וכן סובר תוס' רבינו פרץ דף כ"ב ע"ש וגם הר"ן ע"ש.

(שוב ראיתי בריטב"א כ"ב ד"ה ורבנן וז"ל אי לרבנן הא איכא שם ד' מחיצות דעדיפי מפסי ביראות כי א"צ לומר שבאותו רוחות שהיו פתחי ירושלים היה בכל פתח ופתח מכאן ומכאן עומד יותר על הפרוך עכ"ל ויש לחקור מאיזה טעם הוא רוצה להתיר אם משום שם ד' מה זה שכתב דעדיפי מפסי ביראות הא שם ד' הוא פסי ביראות. אלא ר"ל הא איכא שם בקמץ ד' מחיצות והיינו ב' מחיצות מעלייתא וב' ע"י עומד דעדיפי מפסי ביראות. ובלי הדין של פסים מתיר אלא ע"י הדין דעומד מתיר וכוודאי שהיה הפרצות יותר מי"ו אמה כמו שכתב ד"ה כאן. ומבואר דעומד מותר אפי' יש פרצה יותר מי"ו אמה. וע"ז תי' הריטב"א דאה"נ לרבנן חשיב מחיצות אבל ר' יוחנן סבר כו' יודא וארומ"מ של עומד.)

ג) ועוד יש ראייה ממלחמות שכתב אבל כנגד הפרוך אם יש בו פלטיא רחב י"ו אמה אפשר שחיבין עליו ע"כ. מבואר דאם אין כאן פלטיא אפי' רחב י"ו אמה אמרינן עומד כסתום ואין כאן פרצה. ורק היכי דיש במקום הזה פלטיא או מטוסף אם הוי רה"ר או לא. ע"י בעהרות שם על הרמב"ן 276.

לדלות מים מן הבארות לא בטלי פסים אפי' לר' יודא עכ"ל.

וז"ל שם ד"ה ובר מן דין רבבים שכתבו התוס' דאלימי לבטל מחיצה בירוש' היינו ס"ר ולפיכך טולמא דצור ופרת שעוברים שם ס"ר לעלות לא"י או לבבל בריב עם כזה כתבו התוס' דמודי רבנן דבטלי מחיצות עכ"ל, וכ"כ בד"ה והנה וז"ל דגלת ופרת שבהם עוברים הרבים כו' וכיון שכן שדרך הרבים מפסקת במקיפים ההם ומפולשים הם מן אל זן (ובזה נסתלקה ראיית ר' אהרן ממג"א הוזה) כתבו התוס' דמחיצות בירוש' לא חשיבין להו כסתומות ומקיפות מאחר שהרבים בוקעין בהם עכ"ל.

ה) מבואר לפי המים רבים דלעולם צריך שיהיה מפסיקים בגוף המקיף ולא שיהיה נמצאים בתוך המחיצות. ולפי שיטה דצריך ס"ר צריך שיעברו ס"ר בין המחיצות. ולשיטה דאין צורך ס"ר צריך שיהיה דרך הרבים מפסיק בין המחיצות, וכ"ז במחיצות בירוש' וכ"ז לר' יודא דסובר ארומ"מ אבל לרבנן תלוי אם יש שם ד' מחיצות (פסים) וכ"ש ג' מחיצות גמורות או ג' מחיצות ע"י עומד דהוי כגמורות. אבל כשיש ב' מחיצות גמורות וג' ר' ע"י לחי או ארומ"מ, ואם יש צוה"פ תלוי בתוס' ותוס' הרא"ש ור"ן ורשב"א ע"י אות ה' ו' י"ט.

אבל מחיצות בירוש' אפי' יש ג' מחיצות גמורות או שם ד' (פסים) אמרינן ארומ"מ. אבל דוק כשבוקעין בגוף המחיצות. ודוק ששים רבוא. ואפי' לשיטה דאיצ' ס"ר כדי להיות רה"ר אבל כדי לבטל מחיצות בירוש' לרבנן צריכין דוק ששים רבוא ופסק כרבנן דלא ארומ"מ.

סניף י"א

ראיות מראשונים שפרצת עשר אינו אוסר מן התורה

א) הריטב"א פרק שני הק' איך מיתר ע"י פסים הא הוי פרוץ מרובה, מבואר כזה דסובר דפסים אפי' יש לו זויות גרוע מעומד. וע"ז תירץ דאה"נ גרוע אבל מהני ג"כ לשווי רה"ר

סניף י"ב

דיחוי על הראיה מירושלמי

אן איזא בירושלמי קרפף שיש בו ביח סאתים או יותר הוורק מרה"ד לתוכו חייב דהרי זרק מרה"ד לרה"י מ"ט הואיל וראוי להתיר בשיירא שחנתה בבקעה והוא רה"י גמור כ"כ בליכא שיירא היא רה"י והוורק לתוכה חייב. וע"ז הק' רב שמואל בר רב יצחק דהבין הטעם דהוי רה"י דאמרינן הואיל וע"ז הק' אטו נאמר רמבוי שהקורה למעלה מ"י יאה רה"י ע"י שיכול להורידו למטה מ"י כוונתא לא. אלא אם הוא למטה מ"י הוי רה"י דקורה משום מחיצה אבל למעלה מכ אה"נ דמותר לטלטל אבל אינו רה"י.

וכ"כ מבוי שנפרץ יותר מעשר דעדיין אין עליו שם פרצה לר' יודא. דלר' יודא צריך פרצת י"ג אבל פרצת עשר מותר לטלטל שם. אטו נאמר כיון שמותר לטלטל הוי רה"י. וודאי דלא. אלא דמותר לטלטל אבל אינו רה"י גמור לחייב הוורק לתוכו. נמצא לפי"ז דלר' יודא כדי שיהיה רה"י גמור צריך ד' מחיצות ואם נפרץ פרצה של עשר הוי פרצה מן התורה והוי מקום פטור (אוי"ש). ועדיין מותר לטלטל בכלום מן התורה ומדרבנן עד שיהא פרצה של י"ג וביש י"ג אז אסור לטלטל מדרבנן אבל מן התורה אין ראייה דאסור.

בן וכ"ז הוא שיטת רב שמואל אבל לר' אבהו אין אומרים שיהא מותר לטלטל ולא יהא רה"י דאם אינו רה"י אין היתר לטלטל. וכוונתא עד י"ג דמותר לטלטל הוי רה"י ופרצה אין אוסרת מן התורה בעשר. (וזה הוא כוונת משכנ"י). והשתא אפ"ל דמה שאסור לטלטל בפרצת י"ג הוי מדרבנן.

נמצא לפי"ז דלר' אבהו אין ראייה כלל דפרצה משנה רשות ד"ל דלעולם הוי רה"י ואפ"כ אסור לטלטל מדרבנן. אבל לרב שמואל יש ראייה דמשנה רשות ועושה אותו למקום פטור. אבל אין ראייה דעושה אותו לרה"י. ובאמת לא איכפת לנו אם נעשה מק"פ. דמה שאנו אומרינן דנעשה רה"י ע"י עומ"ר או מחיצות שיש סביב ברוקלין הוא כדי שיהיה רה"י מן התורה ורק ע"י יכול לעשות צוה"פ

ועירוב. דאנו סוכרין דראינו רה"י אסור לטלטל אבל שיטת רב שמואל הוא (וכן שיטת הרמב"ם) דאפי' אינו רה"י מותר לטלטל אפי' מדרבנן א"כ כ"כ מותר לעשות עירוב ע"י צוה"פ. וכמו ע"י קורה מותר לטלטל אפי' אינו רה"י. כ"כ אפי' נימא פרצת עשר אוסרת. אבל הכוונה הוא דמשנה הרשות מרה"י למקום פטור. וזה לא איכפת לנו כיון שעדיין מותר לטלטל. לפי שיטת רב שמואל ודו"ק.

גן וכ"ז הוא מחלוקת רמב"ם וראב"ד דברמב"ם פי"ז הל' ט' כתב מבוי שהכשירו בקורה אע"פ שמותר לטלטל בכלום כוונת רה"י הוורק מתוכו לרה"ד פטור והראב"ד כתב הלא מילתא קשיא לי כיון שמותר לטלטל בכלום אלמא במבוי שיש לו ג' מחיצות קאמר קו"ל ג' מחיצות דאורייתא א"כ הכשירו בקורה אמאי פטור כו' עכ"ל והרמב"ם סובר כרב שמואל והראב"ד סובר כר' אבהו.

דן ועוד י"ל דלפי השיטה דצריך ד' מחיצות היינו רב שמואל (ורמב"ם) צריך שיהא מוקף כולו ואז אמרינן דכיון דיש פרצה הפרצה מבטל ההיקף ולא דפרצה מבטל המחיצה אלא דמבטל המקף דסוף סוף אינו מוקף לגמרי. וזה הוא שיטת ר' יודא לפי רב שמואל. אבל למה דק"ל דסגי בכ' מחיצות ילחי כמ"ש הב"י וביא"הל אין צריך שיהא מוקף כולו שהרי הוא פתוח לגמרי אלא צריך דיני מחיצות וכיון שיש ב' מחיצות ולחי שהוא שיעור של המחיצות. לא מבטל ליה פרצה שאין פרצה מבטל מחיצות של עומ"ר. ולפי"ז י"ל דאפי' רב ראייה מרמב"ם דפרצה אוסרת הוא משים דרמב"ם לשיטתו דסובר דצריך ד' מחיצות. אבל לרוב ראשונים דסוכרים דסגי בכ' או ג' וזה הוא שיטת ר' אבהו לדידהו אין פרצה אוסרת כל שיש עומ"ר והוי מחיצה.

הן וע"י בדורש לציון דרוש י"ג דכתב דענין זה אם עניי כבוד היו להם דין מחיצה או לא תלוי במחלוקת ר"א ור"ע בסוכה י"א לר"א שמפרש קרא כי בסוכות דהוי עניי כבוד לדידיה צ"ל דעננים היו להם דין מחיצות ולר"ע בסוכות ממש דס"ל דלא היו להם דין מחיצות ממש מפני שכולו רות. ויש לומר עוד

במחיצה ד' הרי יש כאן עוד כמו לחי והוי רה"י מה"ת. ואם נפרץ עוד פרצה במחיצה ג'. ובמחיצה הד' יש לחי או פרצה של עשר וכיון שצריך ג' מחיצות שלימות והוי נחסר בה סוכר הר"ח דנעשה רה"ר. משום היסוד דצריך שיהא מוקף כולו.

אבל שיטת הירושלמי חלוק קצת מזה דסוכר דאם יש פרצה במחיצה ג' נעשה מקום פטור מן התורה ולא רה"ר. והנה הה"מ כתב בפשט הרמב"ם פ"יז הל' א' דאם יש ב' מחיצות הוי רה"ר (הל' י"ז) ואם יש ג' מחיצות אינו רה"ר ואינו רה"י אלא מקום פטור מן התורה ומותר לטלטל שם. וזה הוא מ"ש שדין תורה כג' מחיצות כלכד מותר לטלטל. אבל מדרבנן אסור לטלטל עד שיעשה ברוח רביעית לחי. ואז נעשה רה"י. או שיעשה קורה ונעשה כמו רה"י מדרבנן אבל מן התורה עדיין הוי מקום פטור (עי' רמב"ם פ' י"ז הל' ט').

והשתא י"ל דמה שכתב הרמב"ם דביש פרצה של עשר אפי' עומ"מ הוי פרצה י"ל או דנעשה מקום פטור או דנעשה רה"ר אבל אם הפרצה הוא ברוח רביעית י"ל דאם עומ"מ אינו מפסיד המחיצה וכמו ע"י לחי הוי מחיצה כ"כ ע"י עומ"מ הוי מחיצה אפי' אם הפרצה הוא יותר מעשר, ולפ"ז מיושב הסתירה דברמב"ם הל' שבת משמע דפרצה עשר פוסל וברמב"ם הל' כלאים משמע דאינו פוסל, והתירץ הוא דזה מיירי ברוח שלישית וזה מיירי ברוח רביעית.

אבל הר"ח וודאי סוכר דביש פרצה ברוח שלישית וודאי נעשה רה"ר והיינו אם יש ברוח רביעית פרצה או לחי אבל ברוח רביעית מסתבר דאין פרצה של עשר פוסל כל שיש עומ"מ, וכ"ז לפי שיטתו דסוכר דצריך ד' מחיצות והיינו שיהא המקום מוקף כולו (או רובו) אבל לפי שיטתנו דא"צ שיהא מוקף אלא שצריך ג' מחיצות או ב' מחיצות ולחי וצריך רק דיני מחיצות אמרינן כיון שיש מחיצות ע"י עומ"מ דנתשב כיש כאן מחיצה ע"י הדין של עומ"מ דהוי כסתום שפיר הוי מחיצה.

שיש מחלוקת בספרי כמה עננים היו ב' או ד' ולפי מ"ד ב' כתבו שהם עמוד הענן ועמוד האש אי"ב באמת היה רק אחד. ורמב"ן נ"ט כתב דגמיר ממדבר דליכא מחיצות והשתא לפי הפשט ברבי דהיה רק א' י"ל דאם יש עוד מחיצה אינו דומה לדגלי מדבר וזה הוא שיטת ר' יודא דשחי מחיצות דאורייתא. ולפי הפשט דהיה ב' עננים צריך ג' מחיצות שלא יהיה דומה לדגלי מדבר וזה הוא שיטת כ"ה בעירובין י"א.

אבל לב"ש ורמב"ם ורב שמואל בירושלמי דסוכרים דתריך ד' מחיצות אא"פ ללמוד מעננים שבמדבר שהרי ליכא מ"ד שהיו ג' עננים וצ"ל שסוכרים שלא ילפינן מעננים וכמ"ש הדרוש לציון והטעם הוא מפני שכולו רוח ואינו מחיצה, וי"ל שסוכרים שהוא הל"מ שצריך ד' מחיצות. והיינו שיהא מוקף כולו ורק מחיצה הד' היה הלכתא וגרעי על לחי או קורה (רע"ב) ומשו"ה צריך שכל שיעור המחיצות יהא שלימות ורק עד עשר הוי פתח ונחשב עדיין שהוא מוקף לגמרי. אבל לפי שיטתנו דא"צ שיהא מוקף כולו רק צריך מחיצות ופרצה לא מבטל מחיצה כל שיש שיעור בהמחיצה שהוא עומ"מ.

(ואפשר לומר עוד דאם צריך ד' מחיצות כדי שיהיה רה"י או הקילו רבנן לטלטל אפי' באינו רה"י וזה הוא שיטת הרמב"ם אבל אם מן התורה סגי בב' מחיצות ולחי דליו רה"י או החמירו רבנן שלא לטלטל כ"א ברה"י ועוד חיקון בצד ד').

[1] ולפי כל הנ"ל מיושב שיטת ר"ח דסוכר דפרצה של עשר אוסרת דהרי הוא סוכר כרמב"ם דצריך ד' מחיצות וכמ"ש הביאה"ל שכן משמע בר"ח דף י"א נמצא דצריך שיהא מוקף כולו ואז פרצה אוסרת אבל לשיטתנו דסגי בב' ולחי אין פרצה מבטל מחיצות של עומ"מ.

סניף י"ג

תוס' ביאור בשיטת הר"ח

הנה הר"ח סוכר כרמב"ם דצריך ד' מחיצות כ"כ הביאה"ל וא"כ אם נפרץ פרצה

ממש כמו שכתב שם בתחילת הדיבור שאז אין לה כ"א ב' מחיצות והוי רה"ר. ולפי"ז אפי' תאמר 13th Ave. הוי פלטיא הרי יש לה ג' מחיצות ומותר אפי' לרשב"א.

ג] ומ"ש באור ישראל בשם הרב נפתלי זאב נ"י דף ר"י וז"ל ובאמת תסם ק' להבין דברי החזו"א וכמו שהק' הגר"ם ביק זצ"ל דהלא כל העיירות היו ככה בכל הזמנים כו' וא"כ מדוע לא מפרשים ה"ר דאין רה"ר בזמן הזה משום דיש כאן ג' מחיצות כו' א"ו דלא ט"ל דבזה נעשה ג' מחיצות או דס"ל לכל והראשונים דפוסקים בקעי עכ"ל.

וכ"ז ליחא דהרי בהדיא איתא בתש' הגי"ל סי' ל"ח ד"ה הנך וז"ל ופשיטא שאם סביכות הרחוב יש בתים ודירות כרחוב דני"ד היקף הבתים ותכיפתן זו לזו היא היא החומה המקפת אותה לדירה עכ"ל וכ"כ עוד שם בשם שו"ת מבי"ט דאהני מחיצות הבתים להתיר הפרדס כו' ומבואר שהרחוב שיש לו סביב מכל צדדיו בתים וחצירות אהני כותלי הבתים לדרנו כמוקף חומה ממש.

ובד"ה מוסף כתב וז"ל אלא אפי' הרחוב פרוץ אשר בתוך עיר מוקפת חומה מהני חומות המדינה לרחוב ההוא וחשב כאלו הרחוב יהיה מוקף בעצמו עכ"ל. וז"ל בד"ה נחזור שרחוב המוקפת חומה לעצמה אליבא דכו"ע היא רה"י גמורה והרחובות שהם בתוך מדינות המוקפת חומה אליבא דכל הפוסקים זולת הרשב"א הם ג"כ רה"י גמורה ודמהני היקף העיר לרחוב וכ"כ בעל גנת וורדים עכ"ל.

ד] ולפי מה שבארנו ברעת הרשב"א דרווקא נעילות דלתות אינו מועיל לפלטיא אבל מחיצות גמורות מועילים. בוודאי שיש לן ג' מחיצות והוי רה"י אפי' לרשב"א. נמצא דעל 13th Ave. יש מחיצות סביב ע"י הבתים וזה יש ג' (באמת יש ר' אלא שאין צריך לה) מחיצות דנעשה רה"י לפי הרשב"א לפי מ"ס רבים ויש עוד מחיצות סביב העיר דנעשה רה"י לפי מה שבארנו בפשט הרשב"א.

סיניף י"ד

קונטרס אחרון

א] מ"ש מ"ן הצ"צ שכתב פ"א בשם תש' מ"ס רבים סי' ל"ח דמ"מ אם הרחוב מוקף ד' מחיצות חשוב רה"י זה דבריו נכונים אבל אם יש רחובות ושבילים יוצאים ממנו אפי' אינן מכוונן זג"ז כו' כיון שפרוץ י"ו אמה בב' מקומות אע"פ שזולתן יש לו ד' מחיצות גמורות מ"מ כיון שהוא ענין רה"ר מצד שבני העיר מתקבצין שם ואינו תסום מד' רוחות לגמרי י"ל דחשוב ה"ר כו' ע"ש עכ"ל.

לא זכיתי להבין דבריו הק' בזה דבהדיא כתב המחבר פעמים ושלו דאם יש ג' מחיצות הוי רה"י גמורה וא"צ דלתות. וכל מה שצריך דלתות הוא משום שאין לו אלא ב' מחיצות וז"ל שם היוצא לנו כו' וכשהוא מפולש ג"כ משער לשער אין בו חומה קרינן ביה כי שני מחיצות לאו כליל הוא עכ"ל.

וז"ל ואם הרשב"א החמיר ברחובות כו' לטעמיה אזיל דלא חשיב ליה היקף חומות המדינה היקף מועיל לרחוב. (וזה הוא כסברת מאירי) אבל אה"נ שאם תהיה היא מוקפת חומה לעצמה ההיקף סגי ליה עכ"ל וז"ל ד"ה אבל אפי' שיונח שתהיה פרוץ כל הרוח ד' ודל מהכא כל המחיצה והבתים שיש בה אפי"ה עם הרוח של הגדה ועם הכותלים צפונית ודרמית כו' אית לן ג' מחיצות גמורות ובהדיא צפת היו לה רק ב' מחיצות וכבר ידעת כי כל שיש בו ג' מחיצות היא רה"י מן הגוה עכ"ל.

ב] ומבואר דאפי' לפלטיא אפי' לרשב"א אם יש ג' מחיצות לרחוב ההיא הוי רה"י ואפי' ע"י הבתים וז"ל שם ד"ה אבל כו' דחתם לא היו בה כ"א ב' מחיצות מורח ומערב. כי בצפון ודרום היו מבואות פתוחים וגרועות מפסי ביראות לפי שכל הווית היו פרוצים והפרצה היה אוכלת הווית ע"כ, ור"ל וליכא דין פסי ביראות, אבל לפי החזו"א דעומ"ד הוי מחיצות אפי' אוכל בוית לא איכפת לנו דהרי יש ג' מחיצות וכ"ש היכא שיש ד' מחיצות רק ב' פתחים זה שלא נכ"ז וודאי הוי רה"י גמורה, ורווקא אם יהיה זכנ"ז

שלא לאסור עליהם והיינו מ"ש הרמב"ם כופין אותו להשתתף עמוך אע"פ שאין כופין אותו ליתן שיתוף עכ"ל.

ונמצא דלפי ערה"ש בפשט הרמב"ם כופין אותו אפי' בלי ב"ד היכא דאסר. ולפי המר"ה היכי דאסר ואינו רגיל לערב אין יכולים לכפותו ליתן. אבל יכולים לזכותו לזכות בהעירוב.

[ד] ונ"ל לומר ולמדתי כן מלשון הגאון ר' ירמיה לעזו זצ"ל דבאמת אין כאן מחלוקת כלל דזה ברור דחכמים לא רצו שיהיה לאחד כח ולעכב הרבים מלעשות עירוב ונתנו להם כח לכוף, אלא דיש חילוק דאם רגיל לערב אז כופין אותו על מרת סדום ואפי' בלי ב"ד, אבל באין רגיל אא"פ ליטול חלק מהשיתוף בע"כ, אבל אפשר להשתתף בע"כ. והיינו לזכות לו משלהם בע"כ. ואפי' צוות ואמר דאינו רוצה לא מהני. דזה גופא הוי מתקנת חכמים ומדין כח ב"ד רכך תקנו חז"ל דיהיה לנו כח לזכותם בשיתוף. אפי' אין לנו ב"ד עתה. אלא רכח ב"ד של זמן חז"ל הם היה כח בידם להפקיד ממוך וכ"כ לזכות ממוך בע"כ. והם הם המזכים השיתוף בכל זמן ובכל מקום שיש אנשים שאינם רוצים בהעירוב.

וכמו שכתב הלבוש הטעם דאשחו מערכת שלפעמים ירצה א' להקניט חברו ויאסור עליהם הטלטל כדי לצערם ע"כ הקילו באשחו ולא חששו שמא שניהם ירצו להקניט דאינו שכיח, ולא רצו חכמים להתיר לטול ממנו בע"כ דלא שכיח הוא כלל ע"כ בקיצור, אבל הרמב"ם סובר דחשו חכמים גם להא ותקנו דיכול לזכותם בע"כ.

והשתא דאתינא להכי נמצא לפי מה שכתב במ"ב וכ"כ כף החיים בשם אחרונים דהכל מודים בזה אפי' דעה קמייא בשו"ע דאין יכולים ליקח פתו בע"כ כשהוא מוזה אפי' באוסר, מודים דב"ד כופין אותו שזה הדין של הרמב"ם היכי דאוסר אפי' אינו רגיל. ולפי הג"ל שהפשט הוא דיכולין לזכות אותו בע"כ ע"י כח ב"ד של חכמינו ז"ל וא"צ ב"ד היום לפי"ז לכל הראשונים יש היתר לזכותם בע"כ.

סניף ט"ו

שיתוף בעירוב בע"כ

[א] הנה כבר כתבו רבים ע"ז ורק אוסיף קצת בעזרהי"ת הנה דעת הרשב"א דאם אוסר על בני המכוי אפי' באינו רגיל לערב כופין אותו להשתתף ואם יש לנו כח לכוף אותו ליתן חלק מהשיתוף והטעם משום כופין על מדת סדום כ"ש דיש לנו כח לכוף אותו לקבל ממנו. והגם שיש לדחות. אבל עכ"פ הרשב"א לשיטתו דהיכי דהוי זכות גמור אמרינן זכין לאדם שלא בפניו. וכאן הוי זכות גמור שלא להכשיל אחרים.

ואי לומר רחוב לו מפני שמכשיל אחרים בחשי"ק כיון דלשיטתו הוי חשי"ק. דזה אינו. דכיון דיש רבנים המתירים אין זה נקרא מכשיל ומסייע עוברי עבירה. ע"י שיזכו בהפת. ודומה כמ"ש סי' ס"ג סי' י"ז דמותר ולומר למי שלא קיבל שבת לעשות מלאכה אף אם הוא כבר קיבל שבת. וכ"כ בלפני עור ווראי דאינו עובר על לפני עור אם מסייע לאחד שמוחר לו ע"פ רבו ואף אם זה בעצמו אסור לו ע"פ רבו. כיון דמי שעושה עושה כהיתר. אבל ע"י שאינו זוכה בהפת כוודאי מכשיל אחרים. אלא וודאי אנו סהדי דניחא ליה מפני שהוא זכות גמור בלי שום חוב.

[ב] עוד יש שיטת הרמב"ם ומחבר בשם י"א דאם רגיל לערב נוטלים בע"כ. ואם אינו רגיל לערב כופין אותו בב"ד לערב. וכתב המ"ב ס"ק ט"ו דדין זה דכופין הוא אפי' לדעה קמייא. ולפי הערוך השלחן אפי' אינו רגיל לערב עמהם כיון דאוסר כופין אותו. ואין הכוונה שב"ד כופין אותו. שלא כתב הרמב"ם ב"ד אלא אנשי המכוי כופין אותו. אבל לפי הכס"מ ב"ד כופין.

[ג] וע"י במרכבת המשנה שכתב דאם רגיל אז נוטלין ממנו השיתוף בע"כ ובאינו רגיל אינם יכולים ליטול ממנו בע"כ. אלא אם רוצים להשתתף צריכין לזכות לו משלהם, אלא שאם הוא מוזה ואינו רוצה להשתתף כלל ומוחה בהם ואינו רוצה לזכות בשיתוף שלהם ומתכוין לאסור עליהם אז כופין אותו

הרב יצחק אייזיק ראטה
בן הגאון מקארלסבורג שליט"א

בדבר המנגדן על זכוי העירוב

חיבה וריעות ביניהם לקיים האמת והשלום אהבו עיי"ש, וכן מצאתי לגאון קדמון אחד (בזמן הרמ"ע מפאנו והגידולי תרומה) בחשו"ב בספר משבית מלחמות (נדפס בטהרות יו"ט ח"ט עמ' כ"ז) להג"ר שמחה לרצאטו ז"ל) שכו' וז"ל: וראוי לנו ללמוד ולצאת בעקבי הראשונים שלא היו גוזרין ועי"ז להכריח את חבירו לאסור מה שתכירו התיר וכדאי"ב כפ"ק דיבמות גבי לא נמנעו וכו', ע"כ.

ובאמת כבר נודע כי גילו דעתם כמה רבנים מצד המנגדים חסידים ואנשי מעשה שכוודאי זוכין בהעירוב, ושלא לכוף שאר בני השכונה, וכן הדבר הזה בכמה עיירות בישראל, דאף דיש מנגדן מ"מ הרבנים אשר האמת נר לרגלם עושין כדת של תורה, ובאמת אחזקי אינשי ברשיעי לא מחזיקין, וכוודאי רוב רובם מהמנגדן להעירוב או השייכין לק"ק המונעים הטלטול אינם מאנשי וודינא (ע"י עירובין מט., וברשי"י שם) לכוף אחרים שלא כדת, ואינם מוחין וצווחין שאינם זוכין בהעירוב, ואלו הצווחין למנוע התיקון לאלו הזוכין, יש להם לשקול ולבחון בנפשותם אם לא הגיעו בזה ח"ו למדת הניצחון, ועי' תוס' פסחים ק"ג: ד"ה שראא וכו', ואף אלו מסתברא שהיות שראין שמחאתם בהזכ"י אינו מועיל, רק להתמיר על הדבר, כי באמת יש אשלי רכרבי המתירין בזה כאשר יבואר לפנינו בעז"ה, בוודאי אין להרהר אחריהם שעדיין עומדין ויעמרו זמנים טובא בדעתך שווא, וסוף כל סוף לא יעשו עוול במשפט הזה, ויש לרדן מרביר הקרבן תנאל (פ"ז סי' ט' או"צ) שכו' וז"ל: אכן אם כמה שבתות אינו רוצה לערב, ושבושע זו נסע מביתו ולא הקפיד על כ"ב שלא לערב, אז כ"ב רשאין לערב כיון שזכות הוא לו אמדי' דעתו עד השבת הקפיד, ומאז והלאה כיון שלא צוה עליהם, דעתו לערב עמהן ככלע"ד, עכ"ל, ודק"ל.

בדבר האנשים אשר מגלים דעתן שאינם רוצים לזכות בעירוב ושיתוף שעושין כדי להתיר הטלטול בכל השכונה ע"י צוה"פ ומחיצות, מחמת שהן המה מהמנגדן להתיקן, וסומכין על דברי הפרמ"ג (בא"א סי' שס"ז סק"ג), שכתב דבעירובי חצרות א"א לזכות בעכ"ח, ועיי"ז רוצים לכוף את כל בני השכונה הווכים בחתיקון הגדול, היותו נעשה עפ"י גדולי הרבנים עמודי ההוראה שליט"א.

כבר ביאר עפ"י דרכו בקודש אמרו"ד הגאון שליט"א ההימח כהורו בזה בתשובתו הרמה, ודבריו הטתורים אי"צ חיוזק, אך היות יש שכתבו והעלו להשיב על דבריו, ע"כ באתי כתלמיד המפגיש דברי הרב, שדבריו יסודתן בהררי קודש ואדניו אדני פז, וכבר יצא מפי גאוני קדמאי בהיתר בורר, ושסמכו ע"ז במשך כל הדורות שלפנינו.

דך התוה"ק בדבר למחות על הזיכו

(א) יסוד הדברים כבר הניח אמרו"ד הגה"צ שליט"א שם, שאין שום חשש פקפוק להסוברים לאיסור לזכות בעירוב, ועיי"ז להתיר הטלטול לשאר בני השכונה, עפ"י דבריו בשו"ת עמק התשובה (ח"א סי' ק"ב), וכבר העיר בזה בהערה בקובץ בית תלמוד להוראה (ח"ד בקונטרס מצות עירוב, לאחי הרה"ג ר"מ שליט"א), שעל כרחינו צריכין אנו לומר דעי"ז סומכין בשאר עיירות גדולות ככירושלים ת"י וכדו', להסוברין דלא בעי ס"ר (וכמדומה שהרבה מאחב"י הספרדים נקטו כן, ע"י בברכ"י סי' שמ"ה), ומ"מ מועיל השיתוף, ורודאי שריא להו לזכות, כיון דהן עושין בהיתר, ושלא לכוף שלא מן הדין לאלו הנוקטים דשריא הטלטול, ואלו הכופים שאר בני השכונה אין זה מדרך התורה, וכדאי ביבמות (יד') במחלוקת כ"ש וכו"ה דלא נמנעו מלאשלו זל"ז כלים ולישא זמ"ז, וקיימו

אי"צ דעת, דוכות הוא להם ואפילו אינם רוצים כופים על מרת סדום ואי"ל כסברת הרמב"ם בפ"ג מה"ל גירושין, דאפי' אם אינו רוצה, הוא רק ע"י היצה"ר שמפתחו, אבל באמת כנפשו הוא רוצה, ולכה"פ מוקמינן ל"י אחזקה שאינן כאנשי סדום לננין זה נהנה וזה לא חסר, ורק על חזקה זו צריכין אנו לסמוך בקהלות שיש שם ב' בתי כנסיות א' של חרשים, ב' של כת יראי ה', דאל"כ נשאר קושיית החכ"צ הג"ל, ועכ"פ רבוזה לא איתנע חזקתם לומר עליהם שהם כת סדומיים, בזה הענין, עכ"ל"ק.

הרי ששפתיו הטהורות רכרי ברור מללו, כי אף שדרך כלל אנו סומכין כי לא איתרע חזקתם באופן דהוי מרת סדום אף באלו המתחדשים (וק"ו של ק"ו בנ"ד), מ"מ אף ביודעים שאינם רוצים, אמרינן דכופין אותן על מרת סדום, ועפ"ד הרמב"ם דבאמת כנפשו הוא רוצה, ד"ק היטיב בדבריו, וכתב שע"ז עכ"פ סומכין בכמה עיירות ישראל, (וע"י להלן (מאות ח) משיב דבריו בעו"ה).

גם הגאון מהר"ש קלוגער ז"ע כשר"ת ובחרת בחיים (פ"ו ק"ג, וראיתו רק בהעתק) אשר יבואר לפנינו סיים בסו"ד, ופוק חזי זית עמא דבר שמימים ימימה נודמן שנפל מחלוקת בין יחיד ובין בני העיר ולא נשמע שיפול על עצה זו אחד לומר כן, דוודאי לא נעלם זה מאחד מישראל אך בוודאי הבל הוא, עיי"ש², הרי דפשיטא ל"י להני עמודי ההוראה קראתי, ריש דעמי כרורות שלפנינו

והעיקר היוצא מזה דוודאי הוי עצם הזיכוי של הפת להם המתיר הטלטול, וזות גמור מצד עצמו, שלא לאסור הטלטול לשאר בני השכונה שלא כדת.

ובאמת גם לעצמם הוא וזות גדול להקל מעליהם — עכ"פ להרבה שיטות אף לפי דעתם — עוון חילול שבת בהוצאה בשוגג, כאשר האריך כבר מרנא החת"ס ז"ע בסי' צ"ט בנודע, ומי יכול לומר זכותי לכי בזה!

הנתק דברי תש"ו גדולי האחרונים בכגון דא

(ב) והשתא הרי עומדין לפנינו מה שכתבו בזה גאוני הדורות קמאי, שלא חששו בכל הזמנים לאלו שאינם מרוצים בעירוב של הזיכוי, וז"ל הגאון מהר"מ שיק ז"ע (סי' קפ"א, ב"ה ועוד וכו'), בנידון השאלה היות שבני העיר עושין עיר"ח כל ביהכ"נ לעצמו, הא, של חדשים והא, של יראי ה', אם אין בזה חשש שכי' החכ"צ בשו"ת (סי' ק"י"ב) דהוי כחולק עירובן, וע"ז כתב, דבאופן דכל מערב הרי הוא מוכה לכל העיר ליכא חשש זה דאינו כחולק עירובו רק מוכה לכל העיר עיי"ש, וע"ז כתב המהר"ם שיק, דאם ניוחש שהם אינם מזכים לכל בני העיר או שאינם רוצים לזכות בעירוב שעושין בביהכ"נ הוה (של היראי ה'), אי"כ בלא"ה אסור לטלטל לכולם, ועל כרחק דזה אין חשש, דכיון שמניחין עירוב, בוודאי אוקמוה ארגילות שרגילים מאז, וגם אין לנו לחשוש שאינם רוצים לזכות בעירוב זה, דעירובי חצירות

הערת הרב הגאון מוהר"ד ברוך חנה נרינגפילד שלי"ט"א

1. ראה לשוננו הזהב של רבינו התחם ספר בתשובתו המפורסמת באו"ח סי' צ"ט שיצא בקול חוצב אודות חשיבות ונתיבות חקיון עירובין בכל מקומות מושבותיהם של ישראל, כתב בתו"ד ח"ל, כל בר דעת יפשוט בשכלו, שאי אפשר, בשום אופן, לקהל ישראל, לשמור את כל בני ביה"ם, וגם לא נשוחתים וחלושי הדעת, לשפרם בכל יום השבת, סכ"ל להוציא מפתח ביה"ם חוצה, דברים קטנים ומשפחת וכו', וכמה צדד ודוחק יסבלו הגדולים הגוהרים וכו', עכ"ל. הרי שחקיון עירובין הוא בנדר האי מציל ממכשול, גם להימנע מקשים" (לשון האבניו בתשובתו או"ח סי' רס"ו), ועיי"ש בנדר ומצוה שהאר"ז ראה ארם שמת ממנה שנים הרי מענישין אותו על שלא נזהר פנים אתו וכו', עיי"ש.

2. ומלשוננו ה"י להוכיח, שלא וקא העצה דנקט, רק כל מין תחבולה ועצה שישתמשו ללקול זיכוי הפת עבור האחרים אין בו חשש כלל, ולכן גם מה שהמציאו כמה אנשים שע"י עשיית עירוב פרטי כבדבה עויפא שני"ז מבטל העירוב הכללי שבעיר, אין בו משגם וזה הבל כסובין, (וכן נראה ברור מדבריו השלה"ק, וע"י לקמן ביאור דבריו הק' עפ"י יסוד ההבדל של זיכוי הפת בין עירוב פרטי ובין עירוב צבורי, המבאר מדבריו הלכתי).

ברמב"ם הוצ' שכתו פרענקל ה"ו) דכן הוא כוונת הגמ' ב"א דגרסי' בב"ד שאני, ובסגנון זה נתנבא גם הגאון הנוכחי בתשו' הנינא (ח"מ ס' ל"ט), ועי' גם בירושלמי שציין המ"מ סופ"ז ובמ"פ שם. ועתה בנ"ד דכח המתקנין הם כח בי"ד, הרי יש להם הכח לכוף שאר בני השכונה שלא ליאסור עליהם שלא כדא. [ומה שהדין דאין בי"ד כופין שאר בני העיר כשהן ג"כ כח בי"ד, לא שייך לנ"ד, דאין כופין להן לעשות שלא כדין לסבחתם, רק שלא ימנעו אלו הזוכין כזה, ופשוט].

סברת הרשב"א ודעימי' דאנן סהדי דזכות הוא לו

ד) אולם הרי המגדירין באין ודינן דמי"מ זכי' אי אפשר בעכ"ח בשו"א, ותלו זיינם בדברי הפרמי"ג הגיל, ומצאתי גם להריטב"א בעירובין (פ"ב:) ד"ה לפי שכי' לר"י דזכין לאדם שלא כפניו בעירוב, דה"מ כסתמא, אבל אם שמע וצווח מעיקרא לא זכו לו, וכדאי' בהדיא בפ' יש נוחלין וכי' עיי"ש, (ועי' להלן (אות ו') מה שכתבנו דאין ראי' זו מוכרחת), אך האמת דאף דשיטת רוב הראשונים בקידושין (כג'): דלא מהני זכיית שטר שחרור לעבד בעכ"ח בעומד וצווח וכמש"כ הרשב"א שם בשם הרי"ף והרמב"ן (ואף שאר ראשונים דפליגי, היינו דס"ל סברא דקבלת רבו גרמה לו וכמבואר בר"ן ושאר ראשונים שם), אבל דעת הרשב"א שם דבזכות גמור י"ל דמהני, וז"ל, ואי לאור דמסתפינא אמינא דאפי' בעכ"ח נמי זכי' אבל גט שחרור דזכות גמור הוא דמתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצוות ישראל, זכין לו מ"מ, ואפי' עומד וצווח בטלה דעתו אצל כל אדם זכר, דאילו איתי' לעבד כאן כייפינן ליה לקבולי' בעכ"ח, כי ליחתי' נמי מזכין ליה בעכ"ח וכי' הכא דזכות הוא לו ויוצא בעכ"ח וזוכין לו בעכ"ח, ועוד שלא יחא רבו עבד לעברו ויחא מפסיד רצון נפשו בעקשותו של עבד וכי' עכ"ל עיי"ש.

ובשר"ת שואל ומשיב (מהד"ח ח"ב סי' ס"ב) כתב בתהו"ד, לבאר דכן הוא שיטת רש"י ותוס' (בגיטין דף י') עיי"ש, ומ"מ על דברי הרשב"א אלו לענין זכי' דעיר"ח עיי"ש,

סומכין על הזיכוי שעושין בעירוב אף בעכ"ח של כמה מוחין וצווחין שלא כדת של תורה, וכאשר יבואר לפנינו בעז"ה יסודתן, וכן דמאז הוי אנשים מוחים מחמת סיבות שונות שנתהווה מחלוקת, ומעולם לא שמענו מזה עירער על העירובין שעשו ע"י זכוי, ובזה נבוא לבירור ההלכה בעז"ה.

מבאר דבכח בי"ד כופין לכו"ע

ג) הנה לכוף בלי בי"ד כשאנו רגיל לערב רק התחלת עירוב כנגד, קשה טובא לסמוך ע"ז, דהרי היות כיון דבעיקר הדין אם כופין בלא בי"ד באינו רגיל לערב, מבואר דעת רה"פ בטוש"ע סי' שס"ז דאין כופין, וכדאתיא בין לדעה א' דהמחבר (שיטת הרא"ש ורעי"מ) דבכל אופן עכ"פ דעת אשתו בעינן, ובין לדעה ב' (שיטת הרמב"ם ורעי"מ) דעכ"פ ברגיל כופין גם בלי בי"ד, ובבית"ל ד"ה וי"א וכו', מסיק דיש לסמוך ע"ז להקל, מ"מ באינו רגיל פשיטא ליה דאין כופין בני המבוי בלי בי"ד, ואף דדעת הרשב"א דאף באינו רגיל דאוסר על בני המבוי כופין אותו אף בלי בי"ד, כמבואר דעתו בח"י דף פ' ע"א ובעבה"ק (שע"ד דין כ') ובתשרי (ח"ג סי' רס"ג) המובא בב"י סוסי' שס"ז, (וכ"מ דעת הריטב"א, עי' בחו"א סי' צ"ט סק"ו), מ"מ מדעת רה"פ מבואר דבאופן שאינו רגיל אינן כופין בלי בי"ד (ולהלן (אות ט"ו) יבואר בעז"ה דאף בזה איכא צד להקל באופן דמוכין).

אך בכח בי"ד הרי מבואר במ"ש שם, דבכל ענין דאוסר כופין אותן כבי"ד לערב עמהן, או יורדין לנכסיו, והוא לכו"ע וכמובא במשנ"ב שם, ומקורו מדברי הה"מ בפ"ה, בפירושו דברי הרמב"ם שם הל"ב וז"ל, ואחד מבני המבוי שאינו רוצה להשתתף כלל עם בני המבוי כופין אותו להשתתף עמהן, ע"כ, וכי' ע"ז הה"מ, זה מבואר בירושלמי וזה ביאור הענין לדעת רבינו זכר' דכשאנו רגיל אינן יכולין לבא לביתו ולרדת לנכסיו, אבל כופין אותו כבי"ד להשתתף עד שיאמר רוצה אני, או שבי"ד יורדין לנכסיו, ע"כ. וכבר הערה מקורו טהור הגר"א בבאורו בסי' שס"ז (הוא

בעיר"ח דנאמר כלל זה בפוסקים ג"כ, וכמו בברכ"י (בשיו"ב סי' שני"ח אות ג'), וכן מההיר"ט ח"א סוסי" צ"ד עיי"ש, ועי' גם שו"ת דבר שמואל למהר"ש אבוהב (סי' קמ"ה) וכן משמע ברבי"ש סוסי" תכ"ו ועי' גם בקרבן נתנאל (פ"ה, סי' ט, אות ד') דמשמע מכולהו רכרבי דאף בפוסקים נאמר כלל זה, וכן דמקילנן בסברא וכדמשמע מהריב"ש עיי"ש, ואף אלו דסברי דפוסקים לא נאמר כלל זה, עי' בחו"א (סי' קי"ב, אות י') ובג"ה כן ממה דהבי' אויל גם בעירוב אחרי ג' עמודי ההוראה. ויש להעיר, דהרי באל מבואר דאולי' גם בפוסקים להקל (עי' בטו"ז סוסי" שצ"ז), ומ"מ גם התם אויל כבי' אחרי בכלל שהעמיד בהקדמתו (ועי' תשו' מנח"א ח"א לענין אבילות), ועי' גם בקונטרס הספיקות (כלל ו, א"ו) שהביא דברי האורים ותומים בכללי תפיסה, דהקשה קושיא זו על הסוברין דאמרי' קי"ל גם בפוסקים במיעוט נגד הרוב, ומש"כ ע"ז בעל קוה"ס ז"ע, ומ"מ נקטינן דבקי"ל אולתן בתר מיעוט אף בפוסקים, חוץ מהכרעת המחבר והרמ"א, גם בעיר"ח כבר העיר בעיקר הקי' בברכ"י שם] כנראה יודה רמ"מ אולי' בתר קולא בעיר"ח, וכדמשמע במכילתין (פ). כל כך אתה אתה מחמיר בעירובין, כך אמר אבא כל שיש לך להקל בעירובין הקל, ע"כ, וכן מבואר מתשו' התו"א שנדרס בס' מכתבים ותשו' (סי' צ"ח) וז"ל: ומ"מ אפשר להקל בעירוב אף שלא כתב רבינו (הריטב"א) אלא בלשון אפשר עכ"ל, עיי"ש, דמ"מ קיל הוא, ואשר ע"כ נראה דס"ל להני גדולי' עולם כיון דמקילין בעיר"ח דרבנן י"ל, דאף אנן רבשחרור עבד לא נקטי' כוחו", מ"מ בעיר"ח אף הפוסקים יודו לסמוך על סברא זו בדרבנן קל, דוי"ק. [הערת ח"א שליט"א: ועיין בגד"מ סי' שצ"ד שכ' כעין הרברים אלו עיי"ש].

בירור דעת הרשב"א והריטב"א בזה

ו) ובאמת כבר העיר א"א הגאון שליט"א מדויק לשון תשו' הרשב"א המובא כבי' סוסי" שס"ז, דמשמע בהר"א דכופין כמעט משלו אף בעכ"ח, ואדרבה יודו פשיטא לי

וכן הגאון מהרש"ק בתשו' שם כ', ובחי' בכמה מקומות עשינו סמוכות לזה מן הש"ס עיי"ש, וכן הסיק הגאון בעל מחנה אפרים (הל' זכ"י סי' ו') דזכות גמור אף בצווח לא משגחינן כ"י, עיי"ש, גם הביא הגרש"ק שם שהאבני מלואים סמך ז' והוא בס"י א' (סק"ה) לענין אשה שהמירה ונוהגין לזכות לה גט בעכ"ח כדי לישא אחרת, והקשה דאם צווחה אמאי מהני, וע"ז הביא דברי הרשב"א דזכות גמור כופין, וסיים וז"ל, ואע"ג דהרשב"א לא סמך עלה כל כך, כל כה"ג דאינו אלא על צד היותר טוב כדאי הם דברי הרשב"א לסמוך עליהם במקום שנהגו לזכות לה גט דוי"ק ע"כ, ומהו סייע הגרש"ק ז"ע לענין זכ"י דעיר"ח דסומכין על דברי הרשב"א דמהני זכ"י בעכ"ח כיון דזכות גמור, ולא יכול המתעקש בעקשותו לאסור על אחרים, וכמש"כ דמכל שכן בעירובין דרבנן יש לסמוך ע"ז עיי"ש. ומשמע דוראי ידע דבס"י רס"ז לענין שחרור עבד דאורייתא לא נקטי' כן, וכרהעיר בזה המחז"א (סי' ע"ג), מ"מ כיון דהחזיק בסברא זו, ועירוב דרבנן, סמך ע"ז בשופי. וועי' גם באמרי בינה (הל' תר"מ סי' כ' ד"ה ועי') שהביא גם דברי היס של שלמה קידושין (פי"א סי' נ"ד) דכתב ג"כ דכל היכי דהוי זכות גמור אפי' עומד צווח אח"כ לא מהני, ומסיים האמרי בינה וז"ל: וידוע כמה נפיש חילו דהא אילנא רכרכא, ועיי"ש מש"כ ע"ז דהם נגד דברי הרשב"א, וצע"ק, ואולי כוונתו דהרי הרשב"א מגמגם, ועיי"ש עוד דבמצוה אינו נאמן לומר דלא הוי נידח"ל אז דא"א מע"ז עיי"ש, ויש לדון בזה לגיד'.

מבאר דעיר"ח קיל משאר דרבנן, וכ"ש אופן הקנינים

ה) וצ"ל דע"כ סמך בעירובין ע"ז (וכן הגאון בעל שו"מ ז"ל כנ"ל) כיון דעיקר דין הלכה כדברי המקיל בעירוב בעיר"ח נאמר, ואף במחיצות איכא הרבה פוסקים דנקטו כלל זה, (עי' בשו"ת אות ה' סי' ד', ועי' תשו' חת"ס ח"ו סי' פ"ב שסמך ע"ד מהיר"ט, ומש"כ ע"ז מרן אדמו"ר ז"ע בשו"ת דברי יואל (סי' כ"א, ושלח"ז אות ב'), ומכ"ש

יות, והכי דייק גם לישני בעבודה"ק (שע"ד דין קנ"ג), דוד"ל, אין מערבין לאדם ולא משתתפין לו "משלר" אלא מדעתו, — ועפעם שמע"בין ומשתתפין לו "משלר" ואפי' בעב"ח כיצד היכי דאוסר וכו', עיי"ש, משמע טובא דעיקר מה דרנין אם כופין היינו ליטול משלו אבל במזכה בוודאי מהני בעב"ח, (והרשב"א לשי' דאף בני החצר כופין וכמו שביארנו לעי', וה"ה לע"ב בכת ב"ד דכופין אף לזכות) ואף דבקידושין לענין גט שחרור לעבד לא סמך עלה כל כך וכמשי"כ גם האב"מ, מ"מ בעירי"ה ס"ל דמגני בפשיטות, הרי דסמך עלה, ולא מציונו בזה מי שיחלוק ע"ז [ועי' בזה במש"ל"מ פ"ד מה"ל מלוה (ה"ד ד"ה כתב הרשב"א וכו') וז"ל: ונראה דס"ל למהריב"ל דלא אסר הרשב"א הכא משום דאזיל לשיטתו וכו' משום דהתם כמסתפק אמרה הרשב"א ואילו הכא פשיטא לי' לאיסורא וכו' עיי"ש ודון מיני' לנידון דידן].

ומה שהבאנו מדברי הריטב"א אינו ראוי כלל, דהרי מתני' דמערבין שלא לדעת מטעם דוכין איירי עכ"ח באופן דאין כופין, דטעמא דוכין קאי גם אנטול עירוב כמו המזכה, דת"ק ס"ל דבעי דעת ור"י ס"ל דוכין שלא בפניו, וע"ז כ"י הריטב"א דבצווח אין נוטלין ואין מוכין, כיון דאזלי' בחר זכות, משא"כ באופן שכופין ונוטלין ממנו בעב"ח אף שצווח שאינו זכות ואינו רוצה, להרשב"א (ועי' לעי' דהתו"א צידד כן גם בריטב"א) היינו כל דאוסר כופין אותה בני המבוי (ועי"כ פ"י החזו"א דצ"ל דמתני' איירי לדירי' כמעט א' מן השוק, והוא כדמשמע לשונו בתשרי הרשב"א הג"ל עיי"ש"ה, ולפי הג"ל גם להריטב"א עכ"ח נאמר כן), ולשאר ראשונים עכ"פ כבי"ד כופין, י"ל דאף יש להם כח לזכות בעב"ח דאנן סהרי לזכות גמור הוא, דרו"ק ה"טיב.

דעת האחרונים בזה — ושכה ב"ד יפה בנידון דידן

ז) עכ"פ זכינו לדין דשפיר קאמרי הני אשלי רבדבי ה"ה הגרש"ק והגאון בעל שו"מ ז"ל לסמוך להחרי' לזכות בעירוב אף בעב"ח עפ"י הרשב"א ורעמי', וגם בתשרי מחז"א

(שם) שלמעשה לא התיר, הרי משמע מכאור דעיקר טעמו התם כיון דהצד הב' ג"כ רצו בעירוב רק שהם יהיו המוכין, אין לומר שזה זכות גמור, עיי"ש"ה ובס"י שלא"ח"ו, אבל באופן דאינן רוצין כלל בעירוב וכבנידון דידן, כ"כ אאמ"ר שליט"א בתשובתו, דשפיר שייך הויכוי אף בעב"ח, וכ"כ בשו"ת חזון נחום (סי' מ"ב) עיי"ש"ה, נאך כ' דבנידון דירי' דהוי עוד צירופים ודאי דמהני'.

וא"כ באופן דני"ד דיש להו להמתקנין כח ב"ד גדולי תורה ויראה, שפיר כופין המגנין לזכות בעירוב, ומשי"כ חכ"א אחר שהורה שעב"ח סמכו בדרות הקודמין ע"ד הגרש"ק בשו"ת ובחרת בתים [ומה שפקפק אם הא דבכל הומנים ה"י כן, תמוה כי כנראה מדבריו, ראה דברי הגרש"ק, אשר כ' שממים ימימה לא נשמע שיפולו על עצה כזה, מבראר דס"ל דבכל הדורות נקטו דלאו מילתא היא, גם הבאנו לעי' דברי המהר"ם שיק", דאטו כל ג' שרוצין לעשות עירוב דין ב"ד יש להן, ורק ב"ד קבוע יש להן כח זה, מלבד דלא איירינן בנ"ד כ"כ כל ג', רק בגדולי תורה ויראה פני העיר שהם כח ב"ד יפה, גם העלים דברי החזו"ן בתשרי הג"ל אשר ראהו, אשר כתב שם (אות י') דוודאי אי"צ בזה ב"ד קבוע דווקא רק כל ב"ד של ג', עיי"ש שעשה סמוכין לזה בכת תורה"ק, ועיי"ש (אות י"א) עוד יותר מזה, דווקא כדרא דממונא או בעינן ב"ד, אבל בליכא דדרא דממונא לא בעי כלל ב"ד עיי"ש מדברי החת"ס, ובנ"ד דהוי ע"י זיכוי אין בזה דררא דממונא עיי"ש"ה. אך עי' במנ"ח מצווה ח' אות ה') דפשיטא לי' דבעי ב"ד עיי"ש, ולכאורה לפ"ד החת"ס עדיין צריך לחלק מ"ש מרודף וכקי' המנ"ח שם, ואכ"מ, עכ"פ בכל ב"ד יפה כנב"ד פשיטא דכופין בעב"ח לאלו המגנין ואוסרין להזוכין בזה מצד הדין, היות כי עמהם הכרתי והפלתי מגדולי השכונה, ועפ"ד פסקני קדמאי וכמשי"כ א"א הגני' בתשובתו. [הערת ח"א שליט"א: עיי' בעצי אלמוגים (סי' שפ"ב סק"ל) דכתב להדיא דמה שלא מגני בעב"ח היינו דווקא אם נוטל משלו, אבל

במוזכר מבני החצר מהני אפילו בעכ"ח, ומיישב בזה קו' ב"י בס"י שפ"ב עיי"ש].

מבאר הא דאמרי' דבאמת בנפשו רוצה — ולא בעני שיאמר רוצה אני

(ח) ועתה נבוא לצירופא דרבנן אשר האיר אאמרי' שליט"א די"ל דשייך בזה זיכוי בעכ"ח מדין כופין אותו עד שיאמר רוצה אני ואף שצווח ואומר אני רוצה מ"מ אפ"י אמרי' שבאמת רוצה, עכ"ד, אשר אל יסוד זה משמע מבואר דכיון הגאון מהר"ם שיק הג"ל שכ', ואפ"י אינם רוצים כופים על מרת סדום ואיכ"ל כסברת הרמב"ם כפ"ג מהל' גירושין דאפי' אם אינו רוצה, הוא רק ע"י הוצה"ר שמפתהו, אבל באמת בנפשו הוא רוצה, עכ"ד, והיינו אף בגילה דעתו וצווח דאינו רוצה, וכ' אאמרי' שליט"א דאף הדחוי' (ס"י גי'ה) שמקיל אף בגיטין דלא בעני שיאמר רוצה אני, מ"מ בצווח לא מהני כמבואר שם בחו"י, מ"מ בקנין העירוב דהקלו חכמים בקניינו כמבואר בתוס' פרק חלוץ (פ) לענין הגבה"ה, ולענין זכ"י ע"י קטן כמבואר בראשונים, י"ל דמהני אף בעומד וצווח, ונאנחנו לא נדע מה שהביא החכ"א דברי הרמב"ם הידועים, אטו לא נודע למשגב בדב"ק, ואשר כ' אאמרי' שליט"א בתשו' דבגירושין בוודאי לא מהני צווח כמש"כ החו"י.]

ומש"כ הלבוש דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, הרי המה דברי הה"מ שהבאנו לע"י (אות ג') דכ' ג"כ כשלושן הזה דכופין אותו שליט"א עד שיאמר רוצה אני. אך באמת עכ"ח מש"כ הה"מ דבעני שיאמר ר"א לאו דוקא

הוא, דהרי כפי' הדב' ע"י ב"ד הוי ככפי' על כל דבר מצוה, המכר' בכתובות (פג). דכייפין ל"י אף בעומד וצווח כמבואר ברא"ם פ"י ויקרא (הובא ביום תרועה ר"ה כ"א), וכן כופין על הצדקה (ע"י תוס' ב"ב ח:); וליוזן כפי ביתו (כתובות מ"ח) וכן כופין על מדה סדום (ע"י חר"מ סי' ע"ד, ובסמ"ע סק"י"א), וכל אלו כופין אף בעומד וצווח דלא בעני רצון, והדברים מוכרחין מהא דנחתין לנכסי, ע"י בקצוה"ח (סי' ל"ט, וסי' ר"צ) באריכות ביסוד הדברים. הרי דלא איכפת לן דעת' כלל, וה"ה נמי בכפי' שישתתף בעירוב אף בעומד וצווח דאינו רוצה הרי נחת' לנכסי, ועכ"ח מש"כ הה"מ עד שיאמר ר"א היינו שיתרצה ליתן חלקו, אבל לא מעיקרא דרינא דכופין, ובוה מוכן מה שהרמב"ם סתם וקאמר כופין אותו להשתתף עמהן, ולא קאמר עד שיאמר רוצה אני, וכן המחבר כשו"ע, אשר הה"מ גופי' ברפ"ד מהל' אישות דקדק מיני' דלא בעני רוצה אני עיי"ש מה שהק' על השגות הראב"ד, ומעתה ליכא למירק מיני' מהאי לישנא דהה"מ והלבוש דלא מהני צווח.

דברי גדולי אחרונים בענין דאמרי' דבנפשו הוא רוצה אף דצווח

(ט) ובוה נהדר אל הדברים דכתיבן לעיל דאף שעומד וצווח כאן בעירוב מהני זיכוי מטעם די"ל עפ"י הרמב"ם בסופ"ב מגירושין דבנפשו רוצה, ומחו' הגה"ח ר' פסח מיללער שליט"א הביא שם ס"י סיוע מדברי הבי' (יוד' סי' רכ"ח) לענין נדר דהורד ע"ד רבים דבעני

הערות הרב הנאמן מוהר"ר ברוך חנה נרינגעלד שליט"א

3. ומחמת חשיבות דבריו כראי לעומתם כשלימות מחשבות הגה"צ אבד"ק קארלסבורג שליט"א, וז"ל, "והניי מן הראוי להביא כאן מה שהעירוני מע"כ מחותני הרב הגה"צ וכו' מהר"ר פסח מיללער שליט"א דלמאור ענין זה, אי אמרין שרוצה היכי דהדין הוא שכופין אותו אף שצווח ואמר אני רוצה, תליא במחלוקת הבי' והריב"ש (כר"ד סימן רכ"ח) בענין התרת נדר שהורד על דעת רבים וקיי"ל דאין לו התרה בלא רעתא אפי"י יש מצוה בהתרתו, וכתב שם הבי' וז"ל, נראה דס"ל דאפי' לשאלו אף מיהם, וטעמם ככתבו התוס' והרא"ש בשם ר"ת דטעמא משום דמסתמא ניתא להו לרבים משום מצוה, ואיכא למיבעי היכא דקיימי הני רבים וצווח דלא ניתא להו בהתרה זו אפי"י שהוא לדבר מצוה והי' נ"ל דאפי"י נשאל ומתירין לו, דהא ודאי חוקה על כל איש ישראל דניתא ליה בעשיית מצוה, והני דאמרי דלא ניתא להו, יצטרך תקפס וכמ"ש הרמב"ם (בסופ"ב מהלכות גירושין) הטעם שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני בניטין לאותן ככופין ואיכ"ל לא הוי שרי להתיר בלי ידיעת הרבים, דהוה לן למיחש שמא לא יסכימו שישאל על נדרו ונמצאת התרה בטלה והנור קיים, אלא שהריב"ש כתב בח"א סימן תקי"א בתשובה על א' שנשבע ע"ד הקול

הכזי פסק הרמ"א שם,⁴ והאר"ק הרה"ג הנ"ל לבאר דתלוי בדבר דבעי דעתו או לא, עיי"ש. ויש להוסיף עוד נוסף מדברי גדולי האחרונים שהקשו קושי עצומה על שי' הרשב"ם (בתר"ם סוף דברכות) דאף למ"ד

התרה על דעתם, דכ"י הב"י דאפי' דקיימי הנך רבים וצוותו, אמרי חזקה על כל איש ישראל דניח"ל בעשיית מצוה, והני דאמרי דלא ניח"ל, יצום חוקם וכמשי"כ הרמב"ם סוף"כ דיגרושין, ואף דהב"י הביא דריב"ש חולק ע"ז

הצרות הרב הגאון מוהר"ר ברוך הגה גרינפעלד שלי"מ

גדולים וקטנים והיה בהתרתו דבר מצוה, שאם יש מוחים בהתרתו אין מתירין לו, שהרי הוא אמר שעל דעת כל הקהל הוא נשבע וכו' עכ"ל הב"י. הרי דפליגי בזה הב"י הריב"ש דלדעת הריב"ש אין מועיל במקום שצוה ואמר אינו רוצה, ולפי"ם רמק הרמ"א ב"ד כדברי הריב"ש בזה, א"כ אינו מועיל במקום שצוה ואמר אינו רוצה אף במקום שצוה הוא שכופין.

אכן אמר לי מעי"כ מחותני לקיים דברינו בעינו, ודמין כופין ויעיל אף שצוה ואמר אינו רוצה, דהנה יש ליישב טוב טעם דעת הריב"ש דלא ס"ל לגבי נדר ע"ד רבים היכי שיש צווחין ואומרין שאינם רוצים ויעיל מדין כופין אנתו עד שאומר רוצה אני, עפ"י מה שהעלה הקצות"ח (בסו"י רמ"ג) לחלק בין דבר דבעי דעתו ובין דבר דלא בעינן דעתו אלא ניחא לי בעלמא. והיינו כגון כשליחות דבעינן דעתו, ודלמדין מה אתם לדעתם אף שלחכם, אפי' ידענן דניחא לי לא מני, וכדפסקנן כאבי ביאוש שלא מדעת לא הוי יאוש אעפי' שידענן דאילו הוי ידע הוי מייאש, אכן כוכיה דלא בעי דעת הוי מייאש, אכן כוכיה דלא בעי דעת דוכין לאדם שלא בפניו די כדידענן דניחא ליה לתרו, עיי"ש בשם הרשב"א חילוק זה ודמשום זה אפשר לתרום משלו על של תכירו שלא מדעתו משום דהוי לי זכות, ועיין ג"כ בקצות"ח (רי"ש סימן ק"ה) והעלה דע"כ זכיה לא הוי כשליחות ממש אפילו למ"ד זכיה מתורת שליחות, היות דאפי' שלא בפניו כלי ידענן כיון דניחא לי שפיר רמי, אלא דהוי כמו שליחות, עיי"ש הט"כ.

ומעתה יתיישב שפיר דעת הריב"ש הנ"ל, היות דבנדר על דעת רבים בעי דעתם, א"כ במקום שמוחים אעפי' שניחא להו כיון דנדרה הוא כמ"ש הב"י, מ"מ אין כאן דעתם ונדרו על "דעת" רבים הוי. ואין להקשות דלפי"ז אמאי שרינן לשאלו על נדרו כלי לשאלו את פיהם והא בעינן דעתם ולא די כמה דנחת ליה, זה לא קשה בדמצינה הוי כדעתם כמ"ש בקצות"ח (סימן רס"ב) ולדבר רשות אסור לטול או לאכול חפץ חבירו אפי' ברור שנתן לי אילו ידע, דבעי דעתו ודוקא כדפסקנן כאבי ביאוש שלא מדעת, מ"מ כדבר מצוה כגון אתרוג מתור, וכן האריכו הב"י (סימן של"א וטב"ז) סק ל"ד (ס"ס) דבדבר מצוה אף כדבר דבעי שליח הוי כאילו שויה שליח והוי כאחם ודעתם עיי"ש. ועיין עוד בקצות"ח (סימן שניח) דמי שנשטה יורדין לכסוי לפרנס אשחו וכיוו משום דניחא לי אע"פ שאינו לדעתו, מ"מ כיון דמצוה הוא אע"פ שאין כופין עליו הוי כדעתו עיי"ש, וע"כ בנדר א"צ לשאלו את פיהם אי הוי דבר מצוה אע"פ שצריך דעת מוחים כדעת רמי, משא"כ כשמוחים בפירוש, כזה חיסר הדעת ולפיכך אע"פ שניחא יש, מ"מ דעתם אין כאן, (ומיושב גם דברי הב"י למה לא צריך לשאלו פיהם אולי יש שמוחים ואין כאן דעת כיון דמצוה הוא הוי כדעתם לתהי"ך). ולפי"ז כוכיה דלא בעי דעת, דאפי' שלא בפניו הוי קנין טעם דוכין לאדם שלא בפניו רק ניחא ויש, הדרה וקיימא סברת הב"י דמצוה מועיל במקום שכופין טעם דניחא לי אף שצוה ואמר שאינו רוצה. ואחי שפיר לפי"ז כאן לגבי עירוב דיועיל, ואף שצווחין ואומרין שאינם רוצים טעם כופין, דכאן גבי עירוב הא אינו באין רק טעם וכו' חוכין שלא בפניו ולא בעינן דעתם, אלא ניחא לי, זה מועיל במקום שכופין אף שצוה ואמר אינו רוצה. אלו דברי מחותני הנ"ל והוא נכון מאוד.

4. וכבר ירדה הרה"ג מוהר"ר אהרן הלוי אלבוים שלי"מ הראה למשי"כ בגליון מהרש"א שם בסעי' כ"א בשם שו"ת מהר"ש הלוי, שכתב כי סברת בזה, ונתתק גם כנגד"ג אוח קל"ג קל"ד, ובמאי להתיק לשונו.

ח"ל שו"ת מהר"ש הלוי א"ת סי' ג' ב"ד"ה על נראה לי להחיר משום שצמא"ח כתוב בנימוק הרב מ"ו זצ"ל על תשרי ריב"ש הנ"ל שכתב, שאם יש מוחין בהתרה דאין מתירין לו, וז"ל, אפשר דהכא מיירי שלא הי' מצוה רק לו, אבל לא לשאר הקהל. אבל כשיש מצוה גם לקהל כולם, אין שומעין למוחים, ויצרם חוקם, עכ"ל. א"כ גם בניד' זה לא נשאר להחוק ולשמועין מכל כשתהרה, בהסיר מעליהם איכות ומריבות, גם לשאר החכמים המוחים בהתרה יש להם מצוה מביטול המחלוקת, וע"י ההתרה איש על מקומו יבא כשלום וכו', עכ"ל.

ולפני כן ב"ד"ה אף אחי התקטפה כי עוד סברא בזה, וז"ל, על כן נראה, דשאני נ"ד מנידון הריב"ש, דשאני הכא דאם לא יתירו, לא יקיים מצוה. אבל לא יש לנו עבירה. אבל בניד' שיש מצוה בהתרה להקים סוכת שלום, שהיא מצוה גדולה, ואם לא יתירו לא די שלא הי' מצוה, אלא גם עבירה במועיל יש, שהיא אש המחלוקת דדברי ריבות ומריבות נפש, שהוא שאנו בעיני המקום כיה ביותר, כנודע וכו', יצום תקפם וכתלה דעתם ואין משגיחין בהם, עכ"ל.

הנה גם בנידון דידן ישנם שני סברות הללו, שהיו העירוב קיים ולא יתבטל, כירודע לכל. והסירוב רק גומת מחלוקת ושמתא וינס, שאם מתחילה חשבו שע"י סיורם יבטלו העירוב שהיו ממשול לפי דעתם, הרי עכשיו ברור שלא ישנו המציאות, ורק יעצרו לרבים, ומעודדים עיי"ש שאנא ומדעים, ולכן נחשב הויכחי פת לדבר מצוה גם להם עצמם, ולא למעט במחלוקת, וגם ביטול הויכחי נחשב להם עבירה, שמחזקים ומגדילים בזה המחלוקת.

שאוּמר רוצה אני ע"י כפיית אחרים, וכתב, דרצון האדם לקיים מצוות ה' אלא שיצרו אונסו שלא לקיים ומכין אותו כדי שיהא פיו ולבו שווין, עיי' ברמב"ם פ"י מה"ג, וכ"ש בזה (בכפי' לקיום מצוה), אף אם יאמר שכוונתו שלא לצאת אינו רוצה ובעל דעתו בנ"א רוצים לקיים מצוות ה' וכי' עיי"ש דפח"ח. ועי' בחי' פני שלמה ב"ה שם ג"כ, ובאמ"ב (שם) מיישב באופן זה גם קושי' היות ממ"ד דמצי"כ האין מהני כפי', דבאמת רצונו לעשות מצוות ה', עיי"ש. אך מדברי מרן הק' בעל דברי חיים זי"ע בתשו' שם משמע דלא ינח"ל כלל ליישב באופן זה אף למ"ד מצי"כ, דהרי עומד וצווח דאינו רוצה לקיים מחמת רצון ה', אך לענין קושי' הפני' על שיטת הרשב"ם משמע שם דאפשר לומר עפ"י דברי הרמב"ם וכעין דברי הישע"ק עיי"ש ברי"ח. נולמ"ד מצי"כ עכ"ח צ"ל כמוש"כ בתשו' מחנ"ח (שם) דבר חדש, דבאמת הא דכופין לא איכפת לן הא דלא יצא, דהעיקר הוא שלא ילמדו לעשות עוד, ובמצוות שכינ' אדם לחבירו כופין ג"כ

מצוות אצי"כ מ"מ בהיפוך כוונה לא יצא, א"כ למה בכפאו ואכל מצה יצא, הרי הו' היפוך כוונה, עי' בפנ"י (רי"ה כ"ח), ועוד הקשו על דין דכופין אותו לעשות מצוה האין מהני להרשב"ם, וגם כי למ"ד מצי"כ האין יועיל כפי' דממילא לא יצא, עי' ביום תרועה ר"ה (שם), ובאמרי בינה (א"ח סי' י"ד) ובש"ת דב"ח (ח"ב אה"ע סי' ל"ב) ובש"ת מחנ"ח (ח"ג סי' מ'). ובישע"ק (סי' ס' סק"ג) הק' על שיטת הרשב"ם עוד קושי', והרבה אולו ליישב הקושי' עפ"י הרמב"ם האלו הידועים דבכל מצוה חזקה דניח"ל לאדם הישראלי לעשותה רק יצרו חוקפו, וכמבואר שם בישע"ק דאב ובנו ראו את החידוש (עי' בתשו' בן המחבר שם, הובא בגנ"י על פתיחה כוללת הדפמ"ג (ח"ג אות ה') דכל מצוה דאין לה גבול ומחויב תמיד לעשותה על שייך לומר שמכין שלא לצאת, וז"ל, דהרי במדי דבעי לרצון נגון בקרבנות וגט אשה קי"ל דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וכ' הרמב"ם הטעם ללכא"י הרבש תמורה אין יחשב רצון מה

הערות הרב הגאון מוה"ר ברוך הנה גרינפעלד ש"ט"א

וכפרת הסכרא השני הנ"ל שרירא וקיימת גם מפאת מצות עירוב, שהרי ע"י ביטול הויכא אין כאן רק ביטול מצוה גירוא, אלא גם גרימת עבירה, שהרי גם לפי דעת האוסרים הם מורים שיש הרבה שיטות לסמוך עליהם לענין העירוב בעשה בשכונה, ועי' שאינם רוצים לזכות כפת, גורמים לדעתם עבירה לכל המוני ישראל ששומעים להוראת רבותיהם ויטלטלו אפ"כ. ובמקום גרימת עבירה אין משגיחין בהם כני"ל, והוא דבר ברור. ועוד יש להוסיף ולהוכיח שענין יזכיר העירוב הוא זכות גמור לכל ישראל, גם להמתמרים המחזים. דהנה ממש כימים אלו באי שאלה לפנינו, בבית משותף אחד, שחלק מהדיירים אינם סומכים על העירוב ולכן רוצים לערב כדרכם מאז, ויש א' מן הדיירים שהוא מן המודים בעירוב של השכונה, וכיון שרע עליו המעשה שעושים המחזים במה שמסבכים להשתתף בפת הכללי, לכן עשה הוא כמותם והודיע כמפורש שאינו רוצה לזכות כפת עבור העירוב הפרטי של הבנין, ואם אין רצונם לסמוך על עירוב השכונה, אזי שלא יטלטלו גם במבואות ביתם המשותף. הרי שלך לפניך, שענין זה שיצוה תקופם ואין משגיחין על זה וכני"ל הוא לערוך מצוה לכל הצדדים, וכל זה ברור. והוא מה שכתב השו"ע הרב סו"ס"י ש"ג להחמיר (אם לא לעת הצורך) מלהשיב שום דבר בחיקו, או בכיסו, גם בתוך ביתו, משום גזירה שישבת ויצא עמו, אפילו לידן שאין לנו הדין, עיי"ש, ועי' תיקון עירוב הרוחצו לצאת ירי שיטה זו שהיא שיטת הרמב"ן, כמובן.

וכבר הובא דברים מפורשים בענין זה בקובץ "אור ישראל" (י"ט) משרי"ח "דבר הלהב" מאת הגאון הגדול שר התורה, חסימי דיהודאי, רבי אלי קלאצקין וצ"ל אבדי"ק לובלין ולאוד, בנירין חילוקי דיעות בכשרות העירוב דשם, שהרב המחמיר הרבין שאינו מפגל רשותו כי כלא"ה העירוב פסול, ועי' כתב הגאון הנ"ל ח"ל, "ובנכין ביטול הרשות נלע"ד ולפמ"ש בעירובין רע"א ופוש"י ד"ה כלך אצל ימות, ודין דבטיל השתא גלי רעתיה דמעיקרא בשריותא ניהא ליה, מפילא כיון דהרב הגדול האוסר בשריותא ניהא ליה להציל ממכשול איסור חוצאה בשבת, ורק מצד מה שמחליט בדעתו כרעת האוסרין את מפגל רשותו ומוחה בדבר, וא"כ אי קמי' שמיא לניא שנתעירוב כשר, ששיטת דניח"ל ליה לביטול רשות, שהוא זכות ומצוה וחובה בלא שום הפסד, ושאינו מי שירוע עי"י ביטול רשות יתא מותר להוציא ויהא רוצה לאסור עליהם (סו"ס"י ש"ז וסו"ס"י שפ"ו), וגם היכא דכופין אותו על מחד סודם, עני"ש הוא מפלה רעותו ורוצה בכך, מאש"כ בני"ד שידעו טמנו ונימוקו של הרב ושל המסתופפים באלו, ושאינו יהי' עירוב כשר גם לפי דעתם ידורו לבטל רשותו וכי', ועני"ש בני"ד מהני מה שמגלין עתה שאם יתא העירוב כשר ניהא להו לבטל רשותם", עכ"ל. הרי דהברי ברורים ושרים כל צרכם.

ועכ"פ בנידון דידן בוודאי חזי לאצטרופי יסוד זה רחיני הזכי לכל בני העיר.

מבאר מדין הפקר בי"ד להקנות

[י] וחשבתי לשפוט עוד בזה, דבאמת צריך להבין ענין כפי"י בי"ד להוציא ממון בלי דעת הבעלים הא היו גזל, וכמשי"כ כאמת הקרבן נתנאל (פ"ו שם) אר"נ ופי' וכמה אחרונים כטעמא דכ"י הרא"ש (פ"ו ט"ו ט) דאין עירוב בעכ"ח דמשום גזל הוא, ועכ"ח כל ענין כפי"י זה ומה דנחתי לנכסי הוא מדין כח הפקר בי"ד ריש להם כח להפקיע ממנו, ולכלל בי"ד יש להם כח זה כמבואר בחור"מ סי' ס"ו (סעי' ח"י) לענין פרוזבול, וכ"ש בי"ד חשוב, וז"ל המחבר שם, שלשה בקיאים בדין ובענין פרוזבול, ויודעים ענין שמיטה, והמחוס רבים עליהם באותו העיר, עכ"ל. (ועי' ר"ן נדרים (כ"ז): ד"ה והוא וכו', ומשי"כ המשל"מ (פ"ד מהל' מלוה ולוה (ה"י) דרך פרוזבול לא בעי בי"ד חשוב). ומעשה כבר נודע להקת האחרונים אשר דנו אי הפקר בי"ד מהני להקנות ג"כ כאשר האר"ן בזה החיור הגדול בשר"ח (מע' ה' אות ג"ט), ודעת הרשב"א בגיטין (ל"ו): מבואר דמהני אף להקנות, ואכמ"ל, וי"א דאף להסוכרים דלא מהני להקנות היינו לעשות שניהם ביחד, אבל או להפקיע או להקנות מהני. (וכעת מצאתיו בקו' אמרי אליעזר שבסו"ס אמ"ב, אות י"ג), ומדברי השר"ח שם נראה דנוטה דמהני אף להקנות, ושכן הסכימו גדולי האחרונים, ולפי"ו בענין הזכי בעירוב ככה בי"ד חשוב כמו דאלומי להפקיע ממנו, כן אלים כוחן לזכות ולאקנוי מדין הפקר בי"ד, דו"ק).

מבאר דא"א שותפות גמור בלא שוה פרוטה

י"א) ועתה נבוא אל הכתוב השלישי אשר ביאר אמרו"ר הגאון שליט"א דענין זכי דעיר"ח לא בעי זכי גמורה שיתא להן חלק ממש בגוף הפת, רק העיקר ריהא מסוד לציבור שיוכל כ"א לקחתו כשירצה. והביא ראיה גדולה לזה מהא דסני ח"י גרוגרות למאה ולאף, ועפי"ד רש"י היודעים בסוכה (כ"ז):

שלא יזוק חבירו עייש"ד]. שו"ר במנ"ח (מצוה ו' או"ג) דמשמע מדבריו דס"ל סברת הר"מ אף למ"ד מצי"כ עייש"ה.

וממוצא הרברים דלעי' נמצינו למידין כחילוק הרב הגאון הנ"ל שליט"א דוודאי היכי דבעי כוונה ודעת מיוחד כגון הא דמצ"כ, או כעומד וצווח לא מהני סברת הרמב"ם, אבל באופן דלא בעינן כוונה לדעת רק העיקר דיהא ניח"ל ולא יכוין ההיפוך אמרו"ר סברת הרמב"ם דבאמת בנפשו הוא רוצה וניח"ל לעשות מצווה אף באומר אינו רוצה, וא"כ גם בענין כוונת הקנינים דאינו ככוונת דמצ"כ כמבואר בחכ"צ (ס"ו א') לענין קנין יבום ועיי"ש באמרי בינה באריכות, ורק דיהא ניח"ל, וזכינו לדין דכריי אמרו"ר הגאון שליט"א, דמהני סברת הרמב"ם דבאמת הוא רוצה כיון דמצוה הוא, וכ"כ בעירוב דהקילו בקנינו וכמו ש"כ שם, והרברים הם גם ביאור נכון לדברי המהר"ם שיק דכ"י כן, (ומה שדחה החכ"א במאי די דהוי דרך פלפול, תמוה אטו כל חידוש ומשא ומתן של תורה המיוסד ע"ד הקדמונים פלפול יתקרי לרחותו, אדרבה הלא כן דרך תשובות קדמונים לבנות ולסתור למישקל ולמטריין).

מבאר דברי המהר"ם שיק

וראתי בס' נח"י עמ"ס עירובין (עמ' פ"ז) דנתקשה בדברי המהר"ם שיק איך יכולין לכפות כמבואר בס"י ש"ס, ונראה פשוט דס"ל להמהר"ם שיק דבוודאי איכא בעירוב שבעיר כח בי"ד דכופין, ולק"מ, גם יש להעיר במה שהמהר"ם שיק ז"ע מתיר אף כשגם צד הב' עושין עירוב דלכאוי צדק בזה המחז"א דבכה"ג לית לן דזכות גמור הוא, כי היכי דליכוף אותן. ואפשר לומר דרוקא ע"י כפי א"א בכה"ג כיון דהן רוצין לעשות, לאו כל כמיני' לומר דזכות גמור הוא להם, משא"כ המהר"ם שיק לא אתי עלה מדין כופין בעכ"ח וכסברת הרשב"א, רק מדין דבנפשו הוא רוצה כיון דמצוה הוא והוי מדה סודם כדכר שנה נהנה וזה ל"ת, ועיי' מחאתן עכ"ח נאטר הטלטול, בזה אמרו"ר דבנפשו הוא רוצה,

כאילו נשתתפו עמו ויש להם בו זכות עכ"ל. וכמו"כ כי הריטבי"א בסודיה אלא וכו', וז"ל, ואע"ג דאינו מקנה להם פת שעל השלחן בפירוש, סתמא דמילתא כיון שזמן לאכול עמו ויכולין לאכול לדעתם הרי הוא כאילו נשתתפו עמו ויש להם בו זכות עכ"ל. והכי איפסקא בשריע (סי' שס"ז סעי' י"א). הרי מבואר מדבריהם, דאע"פ דאינו מקנה להם הפת, סגי בהא דיכולין לאכול והוי כאילו נשתתפו עמו. ויש שמפרשים (עי' בהגהות כול"ז על הריטב"א) ככוונתם ע"פ"מ שדנו האחרונים אי במזמין אורחים נקנה להארח, כידוע תשו' מהרי"ט (סי' קנ"א), ועי' באמ"ב (הל' פסח, סוסי"י כ"ד), ובבית האוצר להגר"י ענגל זצ"ל בזה, ועיי' גם בקונט' הל' פסח לאאמ"ר שליט"א (בזה), אך אינו משמע מלשונו כלל, רק דיכולים לאכול, גם הרי ש"י הרשב"א גופי' בנדרים (לד): דבהומין לאכול אורחים הרי הוא של כה"ב עיי"ש, וכנ"ח הכוונה דענין זכי' בעירוב אינו קנין גמור שיהי' שלו, רק העיקר שיהא מסור לכולם. [וכבר דנו האחרונים בעיקר עיר"ח ג"כ, אי בעי שיהא שלו כשמתתף משלו, עי' בדעת סי' שס"ז שדעת הה"ע"ש שאילתא קלי"ב (אות י"ז, במוסגר) דלערב עיר"ח לא בעי שלו לגמרי, והעצי' אלמוגים ס"ל דבעי שלו לגמרי, עיי"ש, ובשו"ת שכה"ל (ח"ו סי' מ"ד), ועי' בבית הלוי (ח"א סי' מ"ח)].

מבאר דברי רש"י ותוס' לפי יסוד זה

ואשר לפי יסוד זה פשוט דאין המזכין יכולין להפקיר חלקן וכמו"כ אמר"ר הגה"צ שליט"א (ובבניצ' בקרי"א ליר"ד סי' ח' מסתפק בזה עיי"ש), כיון דאינן משלהם ממש רק זכי' לענין עירוב, [ובזה ילי"ב דברי רש"י (פ"א, ד"ה לא זכו וכו'), במש"כ ואפי' עירב החנוני הזה לכל האחרים וכו' אינו עירוב שהרי לא נתכוין לזכות לו במתנת חנם וכו' עיי"ש, והק' התוס' (שם, ד"ה לא זכו וכו') דבחנם פירש כן דאפילו מתכוין וכו' אינו עירוב כיון שהנותן מתכוין לקנות לו מן החנוני וכו' עכ"ל, ועי' ברא"ש ותו"ט, ולפי"ז י"ל דס"ל לרש"י דאם המערב החנוני מתכוין להקנות גם

דלכם לא מיקרי בשאין לכ"א מן השותפין שזה פירוטה. והכ"א השיב ע"ז דכבר העיר המנ"ח (מצ' שכ"ה) דלפי"ז לכאורה לא מצינו ירינו ורגלינו דערכה א' או ב' אינו שזה פירוטה, וכן בשא"מ ונשאר בצ"ע. ובפתי"ת (סי' תפ"ב) מחמת קוש"י זו הטיב דברי רש"י ז"ל לכוונה אחרת, וממילא לק"מ, עכ"ל. והאמת יורה דרכו דברי הפתי"ת דחוקים מאד ככוונת רש"י כאשר רואה המעיין, אך רוב האחרונים תפסו דברי רש"י כפשוטו וחילקו כ"א בסכרתו דהלוק שותפות, דאינו שותפות בפחות משר"פ, אבל בכנסים האדם פחות משר"פ מיקרי לכם. עיי' שו"ת בית שלמה (אור"ח סי' ש"מ) ותשו' מהרש"ם (ח"ו סי' ו') ובחכמ"ש (סי' תרנ"ח), שו"ת לבושי מרדכי (מהוד"ת אור"ח סי' צ"ב), תשו' הרי בשמים (מהוד"ת סי' ע"ג) וספר עמק ברכה (ענין סוכה אות כ"א), וכן בהגה"ת הגאון ר"מ זעמבא ז"ל הי"ד (בסו"ס פס"ת ח"א) ג"כ מחלק חילוק זה, והביא הריטב"א בע"ז (נט). דל"ש שותפות שאינו שר"פ, ורבינו גרשום ז"ל (מנחות נ"ב) עיי"ש, וכבר העיר הגר"מ אריק ז"ל (בסוכה שם) בטל תורה בחילוק זה, ומדברי הריטב"א עיי"ש, ובחשו"ב אמר"י כמ"פ, ועי' גם בבית"ל (סי' י"ד ד"ה שאלה וכו'), ומעתה בני"ד בעיר"ח הוה לכאורה מטעם שותפות הענין קשה מאד, וכבר העיר בזה בחשו"ב הרי בשמים (שם), ועפ"י דרכו של אאמ"ר הגאון שליט"א בתשובתו דאין הענין כשותפות גמור רק ענין מסירה לציבור לכל מאן דבעי ייתי ויכול, אחי שפיר, כיון דאינו שותפות גמור.

מבאר מדברי הראשונים דוכי' בעיר"ח לא בעי דיהי' שלו ממש

י"ב) ושורש הדברים אשר יסד דא"צ דיהי' שלו ממש בעיר"ח, כבר מבואר מדברי הראשונים במכילתין (ע"ג): בהא דבני חבורה שהיו מסובין וכו' הפת שע"ג שולחן סומכין עליו משום עיר"ח עיי"ש, וכ' שם הרשב"א ז"ל, ואע"ג דאינו מקנה להם פת שעל השלחן בפירוש, סתמא דמילתא כיון שזמן לאכול עמו ויכולין לאכול לדעתם הרי הוא

לדחות ולומר שאף זה מקולי פרוזבול, עכ"ל. ובראש (שם סי' ט"ו) כ' ודיל, והקילו בפרוזבול אע"ג דחוב הוא לן עכ"ל. וכ"כ כעיי"ו שאר ראשונים, (וכ"ה בשו"ע חרי"מ סי' פ"ז סעי' כ"ב), ונחלקו האחרונים אי בשאר איטורי דרבנן איכא גי' קולא זה, דעת הטור"ו (סי' קס"ב סק"ה) אצל רביה דרבנן דסב"ס, דגי' אמרינן סברא זו, וכ"כ הגר"א (שם סקט"ז), אבל בנקה"כ שם כ' דאי"ז רק מקולי פרוזבול, אבל לא שנאמר כן בשאר איטורי דרבנן, ועיי"ש עוד הדיות דלי"ש רק בנידון שרין עליו שם, עכ"פ בקנין דעירי"ה דקיל, וגם דהלכה כהמיקל וכמ"ש, ו"ל דלא גרע מקולא דפרוזבול שהקילו בו, ועיי"ש בקרב"נ אות י' דהקילו כשביעית בומה"ז דרבנן משה"ה סמכו על קצת זכות להם שלא למנוע מלהלוות זאי"ז, ע"כ. ויש לצרף שפיר כיון דעצם הדבר בין מצד זכיות הפה ובין מצד המצווה הרבה כאשר העידו רבותינו הק' זי"ע, הוי זכות, ממילא זכין לאדם שלא בפניהם, (ואף שדעת הר"ן (שם) דבעומד וצווח לפנינו לא מהני, הרי שם ליכא אן סהדי דהוי זכות גמור הא צדיקי הקרקע, דאינו מצווה. גם ליכא סברא דבאמת רוצה כמו שמבואר לעי' בעז"ה. ואפי' לא תימא כנ"ל הרי הר"ן לשיטתו במס' קידושין, והעיקר בעיר"ח סמכין ארשב"א, אף דלדבריהם וטענותיהם איכא חובות הנמשכות, ובפרט דאינם חובות כרויים רק חששות, ולדברי הגאון"צ שליט"א העומדים על גפי מרומי קרת לתקן הרבר אדרבה לדעתם תיקון גדול הוא, ואין כאן שום חששות, ושפיר זוכין להם בכה"ג.

מצד באופן דליכא כח בי"ד

ט"ו) וכל הנ"ל באופן דאיכא כח בי"ד יפה שפיר חזי כל הני צירופא דרבנן לאיצטרופי דאין כאן בית מיתוש מצד הצווחין דאין זוכין. איבאר גם באין כח בי"ד יש מקום לסמוך על דעת הרשב"א (והריטב"א), דרופין אף באינו רגיל כל דהוא מבני המבוי, (ועי' בב"צ שם דמבואר דסומכין אהרשב"א) וגם הרי לפי"ד המרכה"מ (דלעי' או"ת י"א) לא

לזה לא איכפת לן כמה דהקונה לא נתכוין באופן זה, דהעיקר דהמזכה מוטר לכולם בשוה, דר"ק, אך גם לחוס' דווקא התם לא מהני היכי כיון דהקונה היר רצונו שיקנה לו במעותיו שנתן ולערב משלו ממש, וע"כ לא מהני, משא"כ בכל מזכה סתם לא בעי שיהא משלו ממש, דר"ק, והדברים מבוררין בעז"ה.

מביא דעת הגאון בעל מרכה"מ על הרמב"ם

י"ג) גם מצאנו להגאון בעל מרכה"מ המשנה על הרמב"ם כביאורו שיטת הר"מ (כפ"ה ה"ה), מבואר מדבריו דאפשר לכפות לזכות, ואדרבה יותר קיל לדעתו כפי' שי' הרמב"ם וד"ל: לכן נראה לפרש דברי רבינו וכו' ובאינו רגיל אינם יכולין ליטול ממנו שיתוף בעכ"ה אלא אם רוצים להשתתף צריכין לזכות להם משלהם אלא שאם הוא מוחה ואינו רוצה להשתתף כלל וכו' ומתכוין לאסור עליהם או כופין אותו שלא יאסר עליהם, והיינו מש"כ רבנו כופין אותו להשתתף עמהן אע"פ שאין כופין אותו ליתן שיתוף וכו' עיי"ש עוד דבריו, ודמו הנובי"ם (שם) דלבריו אלו, הרי מבאר כוונת הרמב"ם ממש"כ כופין אותו להשתתף ולא כ' ליתן, דמזכין בעכ"ח שלא לאסור, עיי"ש, ודעתו שם אף בלא בי"ד, ומ"מ כ' דאף לדעת הרה"מ דבעי בי"ד יש לפרש כן, עכ"פ פשיטא לי' דיש לזכות בעל כרחו.

מבאר דבחובות הנמשכין מקילין דרבנן דיכולין לזכות

י"ד) ויש לצרף עוד ע"ד אשר טרענים כי איכא חוב להם מצד הפירצות הנמשכות מזה (לדבריהם, כ"א בחששות), דברי הר"ן בפרק השולח (ל"ו) אצל פרוזבול שאין כותבין אלא על הקרקע, ואם אין לו קרקע מזכהו בתוך שדוה כ"ש, וכי הר"ן, מכאן נ"ל, דמאי רקי"ל זכין לאדם שלא כפניו כל שהדבר בעצמו זכות אע"פ שנמשך ממנו חוב שהוא יתר על הזכות וזה וקנה, דהא הכא כשמזכהו קרקע כ"ש מתחייב הוא בכך שאין שביעית משמטת חובו, ואפי"ה אמרינן דמהני, אלא אפשר

בני העיר על תיקון העירוב (כפי שירוע שהי' כן בכמה מקומות), אינם אוסרים, וראיתי בקובץ בית תלמוד להוראה (ח"ד דף ק"ב) הערת הגר"י ראטה שליט"א שכו' דרוקא כשיש למתירים כח בי"ד, אבל כשאין להם כח בי"ד אוסרים, וצ"ע, ע"כ. הרי דמצדד להקל עוד יותר, דאף בלא כח בי"ד מצדד דכופין, וכבר ביארנו מקום קולא בזה, אבל בכח בי"ד כבנידון דידן שפיר לא צריכין להקל כ"כ, וכמשי"כ אאמור"ר הגאון שליט"א, דיכולין הכל לטלטל ולסמך על העירוב.

צריך בי"ד עיי"ש. גם כתבו כמה אחרונים (ה"ה הגרש"ק שם, והב"צ בקר"א, ובנה"ש) דלפי"ד הקרב"ג דטעמא דאין עירוב בעכ"ח היינו משום דהפת גזולה, אי"כ באופן שמוכין כופין בכל ענין, גם בכ"ע דמזכין מהני. גם יש לצרף דבריו הב"צ (שם) דכשיתוף אף בעכ"ח מערבין דאינו משום דירה, עיי"ש מה שצירד והובא בדע"ת רס"י שס"ז.

ומה שמביא החכ"א הנ"ל מש"כ הגאון המפור' ר' יעקב בלויא שליט"א, פוק חזי בספרו נתיבות השבת (פלא"א סקפ"ז) שכו' ז"ל: ועפ"ז נראה שאפילו יש מחלוקת בין

מקור לענין כיסוי הראש

ובחקתיהם לא תלכו, עיין תוספות נדרים (דף ל' ע"ב) על הא דאיתא בגמרא אנשים שמנין דמכסי שהסבירו דמגלו עכ"פ באקראי משא"כ נשים וקטנים לעולם מגלו היינו ולשון לעולם טובב בין זכרים בין נקבות קטנות, וכתב כן משום דעכ"פ נכון לכסות הראש משום אימתא דשמיא ע"כ דמגלו באקראי, ומ"מ נ"ל הא דבזמנו מקפידים מאד מאד מבלי לגלות ראש ומחשיב את המגלה לפושע לא נהגו אבותינו כן מטעם מנהג פרישות ויראת שמים דא"כ נשים פנויות נמי דלענין זה אין לחלק אדרבא בנשים הוה פריצות טפי שהרי נשואות הוה עוברת על דת אם יוצאה בשוק וראשה פרוע, אע"כ לא מטעם חסידות הנהיגו כן אלא מעיקר הדין כמ"ש ה"ט"ז בא"ע סי' ח' מאחר שעשאוהו עע"ז חק לע"ז לילך דוקא בגלוי ראש ולכבד הע"ז בזה א"כ נאסר לנו חן הדין ולא עדיף ממצבה שהיתה אהובה בימי האבות ומשעשאוהו אמוריים חק לע"ז שנאה הקב"ה ומכ"ש הך, ומנהג זה נהגו בזכרים ולא בנקבות שלהם, אדרבא אית בהו קפידא ביניהם שלא תלכנה בגלוי ראש לבית ע"ז ע"כ לא החמירו אבותינו בגלוי ראש דנקבות פנויות.

(חת"ס נדרים דף ל' ע"ב ד"ה ובחקתיהם)

הרב ברוך חנה גרינפעלד בארא פארק

הוספות בענין הג"ל

ושייכות לכאן. זה דוחק גדול, ברם פתרון ענין זה מצאנו בספר הלבוש.

והא לך לשונו הך של רבינו הלבוש ברין זה בסי' שס"ח ס"ג, ור"ל, "וכמה שיעור העירוב וכו', ואפילו הן אלה ויותר, לא הטריחו חכמים יותר להיות כגרוגרת לכל א', רק נתנו שיעורו כבי' סעודות. ג"ל, כדי שיקנה א' מהם שם דירתו קבוע לשתי סעודות שבת, ערבית ושחרית, ויהי' הוא כבעל הבית, ואחרים יהיו כאילו דרים אצלו, כי לא רצו להטריחו יותר. ושעמא עד י"ח גרוגרות, כדי שיהא חצי גרוגרת לאחר לסעודה אחת שיש בו כדי להשיב נפש, וסגי שלא להטריחם יותר." ע"ל הוזהב.

הרי שפתי הלבוש ברור מללו, שהי' כאן ב' אופני התקנה, וכל אופן לעצמו להקל כדי שלא להטריחו. והיינו, עד י"ח אנשים אופן ההשתתפות שיהא לכל א' וא' שיעור כדי להשיב נפש לכל סעודה, והיינו חצי גרוגרת לכל א' וא'. משא"כ ביותר מ"ח אנשים, אופן ההשתתפות שיהא שיעור חשוב של ב' סעודות שלימות לצורך שבת לאיש אחד, וסעודה זו כאילו מוכן ומזומן לכל א' וא' מי שירצה יאכלנו, וא"צ שיהי' לכארא מה לאכול, אלא שיהי' לכארא אפשרות לאכול סעודה, ואה"נ אם א' יאכל לא ישאר להשאר לאכול, רק שכן תקנו תקנתם סגיי בזה שלכל א' יש אפשרות שהוא יהי' זה שיאכל ב' הסעודות השלימות. ולכן כיון שהקילו חז"ל באופן של מרובים, שא"צ כלל שיהי' לכארא מה לאכול, התמירו שאותו א' יהי' לו ב' סעודות שלימות, משא"כ במועטין שיש צורך שכארא יהי' לו לאכול בפועל, הקילו סגיי באכילה מועטת להשיב נפש, ודו"ק.

ודברי הלבוש הם ברובים וקילורין לעינים, שעפ"י מוכן היטב השייכות של ב'

הנה בנידון זיכוי הפת, היטב אשר דיבר הגה"צ אב"ד קארלסבורג שליט"א בראיות מוצקות דעירובי חצירות לא בעי זכי' גמורה, רק שיהא מסור לצבור שיוכל כל א' לקחתו כשירצה, ורק שמדברי הפמ"ג בסי' שס"ז סק"ג שהביאו מבואר שצריך זכי' ומסופק אי מהני אפילו בעומד וצווח, והוא לכאורה סתירה להדברים הנ"ל.

ברם ברירא דמילתא נראה לי בפשיטות, שיש חילוק בין עירובי חצירות לחי' אנשים שאז צריכים כולם לזכות בחלקם, לבין ע"ח ליותר מחי' אנשים שאז א"צ כלל לזכות בקיין.

ואפרש שיחתי. הא לך לשון המשנה בעירובין (פ): כמה הוא שיעורו, בזמן שהן מרובין, מזון ב' סעודות לכולם, בזמן שהן מועטים, כגרוגרת לכל א' וא'. עכ"ל המשנה. הרי במועטים יש משמעות של זכי' וקיין לכל א' וא', משא"כ במרובין לא נזכר כלל משמעות של קיין לכארא, רק שיעור עירוב עבור כולם.

והסברא צריך ביאור, דבשלמא שיעור גרוגרת לכל א' מובן, שזהו שיעור חשוב לענין כמה דינים יש לכל א' שיעור אכילה חשובה של גרוגרת, אבל שיעור מזון ב' סעודות הוא שיעור אכילתו של אדם אחד ביום, ומהו ערך שיעור זה לצורך הרבים, הרי יצא לכל א' שיעור אכילה כל דהוא, ולא לפים גם זה לא, רק כחוט השערה, וכי דבר זה נקרא השתתפות בסעודה לקבוע דירתו במקום "סעודתו", אתמהא. ולא מצינו בשום מקום שיהא שייכות לשיעור ב' סעודות של אדם א' לקבוע דינו של שותפות הרבים, ולומר שחכמים הקילו וקבעו שיעור חשוב מטויים שמצאו באיזה מקום וקבעוהו על מצות עירוב של רבים, הגם שאין לשיעור זה שום מובן

ואז כשהוא שוכח לעשות עירוב, לא יטלטל. לולא זאת אני חוכך לברכה לבטלה. ע"כ יעשה המצוה ולא יברך, עכ"ל. ותמה על זה בסי נתיבות שבת (פרק ל"א ס"ק ק"פ) שהענין מוקשה, דאם ההסכמה היא שלא יזכה בעירוב ושמשויה הוא עצמו לא יטלטל, א"כ אוסר בזה על הקהל ואיך יטלטלו הם.

אך עפ"י יסוד דבריו של הלבוש הג"ל, הענין מובן היטב, כי השל"ה איירי בעירוב כללי של עיר שבד"כ יש בו יותר מ"ח משתתפים, ואז גדר העירוב היא "מסירה לציבור" ושיהא לכל א' רשות לאוכלו אם ירצה, וכמוש"כ לעיל, ולכן גם אם הוסכם אצלו לא להשתמש בעירוב הקהל רק לערב בעצמו, אינו אוסר בזה על הקהל כלל, כיון שהם מסרוהו לכלל הציבור כדין, ולא צריך לחול כאן שום זכי וקנין.

אך חידש לן השל"ה"ק שכיון שהעירוב צריך לחול בין השמשות, וגיילה דעתו שאינו רוצה להשתמש בו, הגם שאינו אוסר על הקהל כיון שנמסר לציבור לכל דכפין, מ"מ הוא עצמו א"א לו לטלטל ע"י עירוב הקהל, כי סירב להשתמש בעירובם ונאסר לו בכין השמשות, ודו"ק.

ועפ"י נ"חא לן בשופי מה שלא חששו בעיירות גדולות להמתקשים והמטריבים להשתתף בפת העירוב, כיון דבמרוכים א"צ זיכוי כלל, רק מסירה לצורך הציבור לכשירצו לאכול העירוב, ותו לא. ודברי הגה"צ אבד"ק קארלסבורג שליט"א ברורים ואמתיים לאמיתתה של תורה.

סעודות לצורך עירוב של רבים. וגם מרוקדק לשון המשנה, מוזן ב' סעודות הוא לכולם, ר"ל שלכל א' יהא אפשרות שהוא יאכלנו, וברור.

וע"פ יסוד זה ברור הסברא שלמועטין שכן עשו התקנה שלכא"א יהי' גרוגרת, חייב לזכות בו, ובוהא אם מוחה מפורש ואינו רוצה לזכות בו, אי אפשר להכריחו בעל כרחו (והוא מה שדן הפמ"ג), משא"כ למרובין שאופן התקנה לא הי' כלל שיהי' לכא"א חלק בו לאכילתו, רק שיעור שלם שעכ"פ אדם כנייהם מי שירצה ראשון יהי' לו האפשרות לאוכלו, כודאי שא"צ שכל א' ואי יזכה בו, ואדרבה, אופן התקנה הוא יותר ברור שיהא שייך דוקא לאדם א' שיעור שלם של ב' סעודות, ורק שיהי' לכל א' רשות לאוכלו כשירצה, וכדמפורש בלי' הלבוש הנ"ל "ויהא הוא כבעה"ב ואחרים יהיו כאילו דרים אצלו" וכי, וגם כמוש"כ הלבוש לפני כן "שיקנה אדם א' מהם שם דירתו קבוע לשתי סעודות" וכי, הרי דבריו ברורים כמו שכתבנו לעיל.

ובזה גם הרווחנו להבין דברי השל"ה הק' ריש מסכתא שבת (פרק נד מצוה ד"ה עירובי חצירות) שלאחר שהביא דברי המהרי"ל שלא הי' סומך לכתחילה על שיתוף הציבור שנעשה בערב פסח לכל השנה, שמא יתקלקל (הפת) ויבואו לירי תקלה, והעריך עירוב כל ערב שבת, הגם שהקהל כבר עשו עירוב (כללי) בתחילת השנה, כתב ע"ז השל"ה וזלה"ק, "ולענין ברכה לברך אקב"ו על מצות עירוב, נראה לי שלא לברך, אם לא שיעשה מוסכם בלבו, שלא יהי' זוכה בעירוב שעושין הקהל,