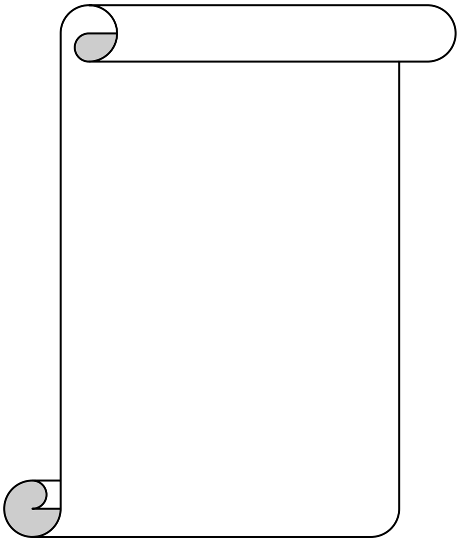


lelibrary.co.il - הורד מספריית לייבוביץ

ספר

גדרי החופה וברכותיה

עוסק בבירור דיני וגדרי
החופה, הנישואין וברכות חתנים

בנוסף מכיל שתי קונטרסים:

קונטרס א': גדרי שליחות

קונטרס ב': גדרי תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

מאת: משה לייבוביץ

טירת כרמל, ארץ ישראל

והנני להודיע שכל מה שכתבתי בספר זה נכתב מתוך מה שעלה לי מתוך הלימוד והעיון, ואע״ג שאינני ראוי להורות לרבים, מ״מ
את דעתי כתבתי עם המקורות והטעמים יראה המעיין וישפוט.

הורד מספריית לייבוביץ leblibrary.co.il

leblibrary.co.il - לורנץ הוד מספריות

כל הזכויות שמורות ©
למחבר

מותר לצלם ולהעתיק חלקים מהספר שלא למטרה מסחרית.

תודה למדלן קנציפר על עיצוב הכריכה.

להשגת הספר,

להערות והארות ניתן לפנות:

פלאפון: 055-553-9221

דוא"ל: moshe111moshe111@gmail.com

תוכן עניינים

מכתב ברכה 10

פתח דבר 12

הקדמה 16

א. הקשר לא"י כקשר נישואין 16
ב. השמחה שייכת בעיקר בא"י 20
ג. החופה ייחוד וכניסה לבית 23
ד. השרוי בגלות כאיש השרוי בלא אישה 26
ה. ירושלים ונישואין 28

דינים העולים מהספר 30

סימן א – מהי ברכת חתנים 32

א. רמזים מהמקרא 32
ב. בזמן בית שני 36
ג. שיטת הרמב"ם ותלמידיו 46
ד. שיטת הרמב"ן ותלמידיו 52
ה. שיטת ה גאונים וראשנים נוספים 61
ו. שיטת חכמי אשכנז והרא"ש 65
ז. סיכום דעות הראשונים 70
ח. דעת השו"ע והאחרונים 72
ט. סיכום והלכה 75

סימן ב – ברכת חתנים בבית החתן 82

א. המקורות התלמודיים 82
ב. אם התנאי של בית חתנים מעכב 83
ג. שיטת הראב"ד ודעימיה 88
ד. שיטת בעלי התוס', הרא"ש והטור 90
ה. דעת הגאונים, הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו 97

lelibrary.co.il

ו. דעת השו"ע והרמ"א 103
ז. דעת האחרונים 108
ח. שינוי בין זמנינו לזמן התלמוד 119
ט. המנהג בזה 128
י. סיכום הדברים 136
יא. מסקנת האמור 139

סימן ג – פנים חדשות יחידי 143
א. מבוא 143
ב. שיטת התוס' והרא"ש 144
ג. שיטת הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו 148
ד. סיכום להלכה 153
ה. מניין האנשים הנצרכים לפנים חדשות 156

סימן ד – סדר ברכת חתנים 164
א. האם סדר ברכות חתנים מעכב 164
ב. חלוקת ברכות החתנים לאנשים שונים 169

סימן ה – ברכות החתנים קודם החופה 172
א. דעת הראשונים 172
ב. דעת השו"ע, הרמ"א והאחרונים 178
ג. לעניין הלכה 181

סימן ו – נישואין בלי יין 183
א. יין בקידושין ובנישואין 183
ב. דעת הראשונים 186
ג. דעת השו"ע והאחרונים 192
ד. העולה מהדברים 199

lelibrary.co.il

סימן ז – חופת נידה בדעת הרמב"ם והשו"ע 200
א. הצגת דברי הרמב"ם 200
ב. ביאור שיטת הרמב"ם... 203
ג. בדעת השו"ע 206
ד. בהבנת היבי"א 210
ה. מסקנת הדברים 214

סימן ח – מסירה לנישואין 215
א. דברי הגמרא... 215
ב. שיטת רש"י ורמב"ם... 216
ג. סיכום הדברים 219
ד. שיטת התוס'... 221
ה. שיטת הרמב"ן והריטב"א 222
ו. סיכום הדעות... 223

סימן ט – חופת אלמנה 224
א. המקור לחופת אלמנה 224
ב. בדעת בעלי התוס'... 227
ג. דעת השו"ע... 231
ד. העיקר להלכה... 233
ה. נשיאת נשים בשבת וביו"ט 234
ו. מסירה באלמנה... 236

הורד מהספריות לובביץ - lebilibrary.co.il

נספחים 238

קונטרס ראשון – גדרי שליחות.. 239

מבוא 239

שיטת רש"י.. 240

א. מינוי השליחות 240

ב. בעלות השליח 248

שיטת הרמב"ן והריטב"א.. 260

א. מינוי השליחות 260

ב. בעלות השליח 270

שיטת התוס' והרא"ש... 287

א. מינוי השליחות 287

ב. בעלות השליח 299

סיכומא דמילתא.. 316

קונטרס שני – גדר בפני נכתב ובפני נחתם 318

מבוא 318

שיטת רש"י.. 319

א. בפני נכתב ובפני נחתם.. 319

ב. תקנת זמן בגיטין 326

שיטת הרמב"ן והריטב"א.. 331

א. בפני נכתב ובפני נחתם.. 331

ב. תקנת זמן בגיטין 341

שיטת התוס' והרא"ש... 343

א. בפני נכתב ובפני נחתם.. 343

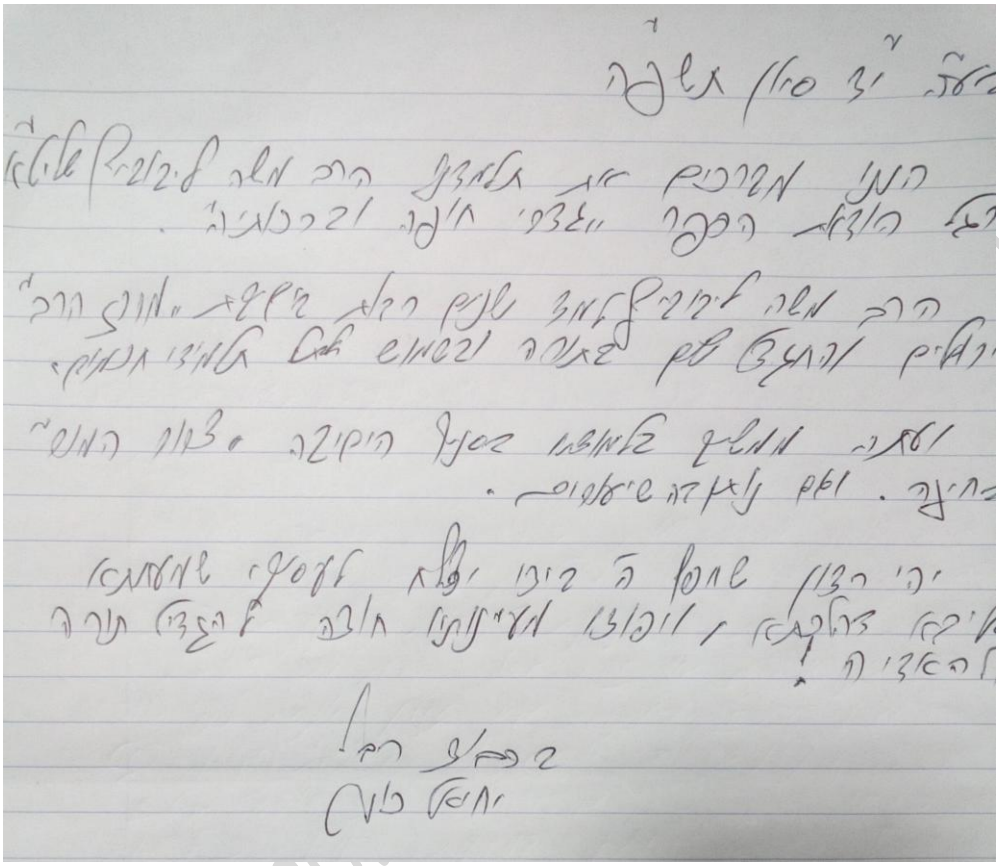
ב. תקנת זמן בגיטין 351

סיכום הדברים 353

הקדשות.. 355

lebLibrary.co.il - הורדת ספריית לייבוביץ

מכתב ברכה מראש הישיבה



בעז"ה י"ד סיון תשפ"ה

הננו מברכים את תלמידנו הרב משה ליבוביץ שליט"א
לרגל הוצאת הספר "גדרי חופה וברכותיה".

הרב משה ליבוביץ למד שנים רבות בישיבת "מרכז הרב"
ירושלים והתגדל שם בתורה ובשימוש של תלמידי חכמים.

ועתה ממשיך בלמודו בסניף הישיבה "צרור המור"
בחיפה. וגם נותן בה שיעורים.

יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלח לעסוקי שמעתא
אליבא דהלכתא, ויפוצו מעינותיו חוצה להגדיל תורה
ולהאדירה!

בכבוד רב
יחיאל כונן

בע"ה י"ד סיון התשפ"ה

הננו מברכים את תלמידנו הרב משה ליבוביץ שליט"א, לרגל הוצאת הספר "גדרי חופה וברכותיה".

הרב משה ליבוביץ למד שנים רבות בישיבת "מרכז הרב" ירושלים והתגדל שם בתורה ובשימוש של תלמידי חכמים.

ועתה ממשיך בלמודו בסניף הישיבה "צרור המור" בחיפה. וגם נותן בה שיעורים.

יהי רצון שחפץ ד' בידו יצליח לעסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, ויפוצו מעייינותיו חובה להגדיל תורה ולהאדירה!

בכבוד רב (הרב) יחיאל כונן

lebllibrary.co

leblibrary.co.il - ספרית לב

פתח דבר

אחד האירועים השמחים ביותר בחיי האדם, ואף ההכי שמח, הוא הנישואין. שמחת הנישואין היא שמחה שהיתה אף בימים קדמונים ביותר (כגון בחתונת יעקב ולאה), ועם הזמן התווספו לה מנהגים רבים ודברים להרבות השמחה. **ובהקדמה** דיברנו שקשר הנישואין שייך אף באופן הלאומי, שזה הקשר לא"י.

בתורה אף מצאנו שבירכו את הכלה בדרך לנישואיה אצל רבקה, וכן מצאנו עוד במקרא ובימי בית שני ברכות שבירכו את החתן והכלה לרגל נישואיהן. בנושא זה עסקנו **בפרק א**, חקרנו בו את התפתחות ברכת החתנים, ומהי ברכת החתנים שהיתה בימי בית שני. ולאור זה יצא לנו נפ"מ אם ברכת אשר ברא צריכה להיאמר דווקא במניין.

דבר מרכזי בתנאי ברכת חתנים הוא השמחה, ואמרו בגמ' "אין שמחה אלא בחופה", בנושא זה עסקנו **בפרק ב** לברר האם יש צורך בבית מסויים לברכה זאת, או שבכל סעודה הנעשית לשמחת הנישואין ניתן לברך ברכת חתנים.

בברכת הנישואין יש שבע ברכות שאנו נוהגים לומר בכל סעודה מימי שבעת ימי המשתה. ואחד התנאים לאמירת כל הברכות הללו, זה שיש בקהל פנים חדשות. בנושא זה בעיקר דנו **בפרק ג**, בגדי הפנים חדשות, וכמה פנים חדשות נצרך.

ברכת חתנים שאנו מברכים בימינו מכילה שבע ברכות, ויש לדון האם סדר הברכות הוא בדווקא ומעכב וכן האם אפשר לחלק את הברכות בין אנשים שונים. **ובפרק ד** עסקנו בעניין זה.

בנישואין יש מצוה ויש גם שמחה והודיה לד' על הינשואין. ולכן עולה השאלה האם יש לראות בברכת החתנים כברכת המצוות או כברכת השבח, האם יש לברך קודם החופה או לאחריה. **ובפרק ה** דנו בנושא זה.

אחד הדברים הבולטים בברכת חתנים זה שמברכים על היין, ואחת משבע הברכות היא ברכת היין. **בפרק ו** עסקנו האם היין הוא מעכב ומהו מעמדו.

הנישואין נעשים על ידי חופה, ואחד השאלות לגבי החופה היא האם ניתן לעשותה בעת שהאישה אסורה על הבעל, כגון שהיא נידה. **בפרק ז** עסקנו בשיטות במקרים אלו, ובשאלה של מהי החופה.

בהמשך לפרק הקודם, דנו מהי החופה, ומהו המעשה המינימלי שניתן לעשות להחשיב האישה לנשואה. האם המסירה של האישה לחופה, כבר מועיל להחשיבה לנשואה? **בפרק ח** דנו בנושא זה.

להשלמת הנושא דנו **בפרק ט** לגבי אלמנה (וגרושה), האם דינה זהה לבתולה, בעניין החופה שלה. ומעניין לעניין דנו האם ניתן לשאת אישה בשבת.

לפני כעשור הוצאנו את הקונטרס צלעות הארון (א) ובו פרק שלם על גדרי הקי'. וכעת מתווסף להשלמת העניין על ענייני הנישואין.

lebllibrary.co.il - הודו ספריית לייבוביץ - להפצת ספרות תורנית

בנוסף, הוספנו לספר זה שני קונטרסים שהם בסגנון של קונטרסי צלעות הארון (א-ב). **הקונטרס הראשון** עוסק בגדרי שליחות בעיקר לפי שיטות רש"י, רמב"ן, תוס' ורא"ש. הראתי שהם חלוקים בגדר שליחות, ומחלוקות רבות נבעות מההגדרה השונה בין הראשונים הללו.

הקונטרס השני עוסק בגדר תקנת חכמים להצריך לומר בשליח המביא גט (מחו"ל) "בפני נכתב ובפני נחתם". גם פה עסקתי בעיקר בשיטות הראשונים רש"י, רמב"ן, תוס' ורא"ש. והראנו שהראשונים מגדירים אחרת את התקנה, ואת החשש שבשבילו נתקן, ומכח זה נבעו המחלוקות בין הראשונים.

ואחר כתיבת הדברים אשא תפילה לד': יהי רצון מלפני אבינו ובוראנו שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, וכן שלא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, וישמחו בי חברי ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם (ע"פ ברכות כח:).

וכן שלימוד התורה יביאנו ליד עשייה המצוות וקיום התורה בארצנו ויביאנו לידי יראת ד' כל ימי חיינו על אדמתנו (ע"פ דברים פ"ד).

קונטרס זה גמרתי לסדר ביום כא' לחודש מנחם אב, התשפ"ה.

דברי המחבר

משה לייבוביץ

טירת הכרמל

leblibrary.co.il - ספריית לב

הקדמה

בספר זה בעיקר עסקנו בעניני נישואין, חופה וברכותיה. בהקדמה זאת נראה שאף בין עם ישראל לארץ ישראל ניתן לראות כקשר הנישואין.

א. הקשר לארץ ישראל כקשר נישואין

בבריאת האדם נא' (בר' א): "ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה גו'". הרי שד' בירך את האדם בפרייה ורביה ובכיבוש הארץ.

ואף אצל אברהם נאמרו הברכות לפריה ורבייה עם הנתינה של א"י (בפרק טו פסוקים ה-ז ופרק יז פסוקים ז-ט) וכן אצל ברכות יצחק ליעקב (פרק כח פסוקים ג-ד) ובעוד מקומות.

הרי שיש קשר בין כיבוש א"י לפרייה ורבייה.

יעקב מברך את יוסף (בר' מח): "המלאך הגואל אותי מכל רע[1] יברך את הנערים כו' וידגו לרוב בקרב הארץ". הרי שהם בורכו בפרייה ורבייה כדגים, ואף הדגים בורכו בזה (בר' א), והברכה היא כשהנערים יהיו בקרב הארץ, דהיינו בא"י.

וזאת בשונה ממתי שעמ"י היה במצרים, שאז נא' (שמות א): "ובנ"י פרו כו' וישרצו", וכעי"ז נא' על נח (בר' ט): "שירצו בארץ". ובודאי שלשון וידגו יותר משובחת וטובה מאשר לשון להשריץ.

נר' שכשעמ"י בא"י אז ברכת הפרייה והרבייה היא בלשון 'וידגו' וכמש"כ רש"י: "כדגים הללו שפרים ורבים ואין עין הרע שולטת בהן". משא"כ בחו"ל שכידוע תמיד היה רע לגויי הארץ כאשר יהודי מדינתם התחילו להיות במניין רב. וכן היה אצל מצרים (שמות א) שאמרו: "הבה נתחכמה לו פן ירבה", שהטילו עין רעה במניינם.

lehlibrary.co.il

---

[1] נר' שהכוונה למלאך שהיה בשובו לא"י (עי' בבר' לב, א-ב, ועי' ברש"י שם), וכן עי' ברש"י (כח, יב). ואף כשעמ"י באו לא"י היה המלאך, עי' בשמות (כג, כ , וברמב"ן שם, וכן עי' ב- לב, לד) וביהושע (ה ,יג).

אף מכאן רואים השייכות של הפרייה ורבייה לא"י.

והנה בישעיה ניתן לראות שמדמים הקשר עם א"י לקשר נישואין.

שכן נא' בישעיה (פרקים סא-סב): "שוש אשיש בד' כו' כי הלבישני בגדי ישע כו' כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה, כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן ד' א-לוהים יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים. למען ציון לא אחשה ולמען י"ם לא אשקוט עד יצא כנגה צדקה גו', וראו גוים צדקך וכל מלכים כבודך וקרא לך שם חדש גו', והיית עטרת תפארת ביד ד' גו', לא יאמר לך עוד עזובה ולארצך לא יאמר עוד שממה כי לך יקרא חפצי בה ולארצך בעולה כי חפץ ד' בך וארצך תבעל, כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בניך ומשוש חתן על כלה ישיש עליך א-להיך, כו' נשבע ד' בימינו ובזרוע עזו אם אתן את דגנך עוד מאכל לאיביך ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו, כי מאספיו יאכלהו והללו את ד' ומקבציו ישתהו בחצרות קדשי".

הרי שי"ם או עמ"י (עי' ברד"ק על סא, י) אומרים שהם שמחים בגאולתן, ושבגדיהם כבגד החתן והכלה[2]. ומוסיף לתת להם ברכה לפרייה ורבייה ["כי כארץ תוציא צמחה כו' כן ד"א יצמיח צדקה גו"], מעין ברכת חתנים.

ובהמשך ד' או' שיהיה חידוש הנישואין ושכל העמים יראו את הגאולה, ושינתן לה שם חדש, כמו בנישואין שהכלה מקבלת את שם בית בעלה.

כמו כן ניתן לה הבטחה שהיא לא תהיה עוד עזובה, ושהארץ לא תהיה שממה [כמו שנ' בקללות (ויקרא כו, לב): "והשמתי אני את הארץ ושממו עליה איביכם היושבים בה"]. אלא תהיה בעולה, שכן ד' חפץ בנו (בעמ"י או בי"ם) ובארצנו. ממשיך הנביא שכמו שבחור בועל בתולה, כך יבעלו עמ"י את א"י, וכשמחת חתן וכלה כך השמחה פה[3].

lehlibrary.co.il

---

[2] עטרה היא מלבוש ששמו בחתונה, כנא' בשיה"ש (ג): "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו". ובמשנה בסוטה (מט.) שנינו: "בפולמוס של אספסיינוס גזרו על עטרות חתנים כו' בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות", ובגמ' (שם בע"ב) שאלו מאי עטרות כלות, ע"ש. וזה מוזכר אף בגמ' בשבת (נז:-נח.). ובעוד מקומות.

[3] ועי' בדעת המקרא שכתבו כמה מנהגים דומים למנהגי חתונה יש בפרשייה זאת.

הרי לנו שכאשר ישראל בארצו הקשר הוא כקשר נישואין.

ונא' בירמיה (לג): "כה אמר ד' עוד ישמע במקום הזה אשר אתם אומרים חרב הוא מאין אדם ומאין בהמה וכו' קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה כו' כי אשיב את שבות הארץ כבראשנה אמר ד'" [ואמרי' על זה בגמ' בברכות (ו:): "רב נחמן בר יצחק אמר: (המשמח חתן וכלה) כאילו בנה אחת מחורבות ירושלים, שנ' כי אשיב את שבות הארץ כבראשונה אמר ד'"].

וזה בניגוד לנא' (שם בסוף פ"ז) קודם: "לכן הנה ימים באים כו' והשבתי מערי יהודה ומחוצת י"ם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה כי לחרבה תהיה הארץ". וכעי"ז נאמר בפרק טז (פס' ט) ובפרק כה (פס' י).

הרי שמדברים על שיבת ישראל לאדמתו, ושיהיה בה קול ששון, שמחה, חתן וכלה. ושיהיה ההיפך בחורבנה.

ובגמ' ביומא (נד.) אמרי': "א"ר קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זב"ז ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה. מתיב רב חסדא (במדבר ד) ולא יבואו לראות כבלע את הקדש, וא"ר יהודה אמר רב בשעת הכנסת כלים לנרתיק שלהם. א"ר נחמן משל לכלה כל זמן שהיא בבית אביה צנועה מבעלה כיון שבאתה לבית חמיה אינה צנועה מבעלה".

ופרש"י (בד"ה בבית אביה): "בבית אביה, באירוסיה אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה". הרי שתקופת המדבר נחשבת כתקופת האירוסין, ובזמן שישראל על אדמתם בא"י זה תקופת הנישואין. ניתן ללמוד את זה מעוד כמה מקומות[4].

---

[4] ירמיה (תחילת פ"ב), הושע (פ"ב). ושנינו בסוף מסכת תענית: "ביום חתונתו זו מתן תורה. וביום שמחת ליבו זה בניין ביהמ"ק שייבנה ב"ב אמן". ובשיה"ש רבה (ג, בסוף אות יא): "ביום חתונתו זה סיני כחתנים היו, וביום שמחת לבו אלו דברי תורה כו'. דבר אחר ביום חתונתו זה אהל מועד, וביום שמחת לבו זה בית העולמים". ובילקוט שמעוני (על הנ"ך, סימן תתקפח): "ביום חתונתו. אלו ימי המשיח שנמשל הקב"ה כחתן ומשוש חתן על כלה. וביום שמחת לבו בבנין בית המקדש וגלתי בירושלים וששתי בעמי".

ובגמ' בסנ' (קה.) אמרי': "שמואל אמר באו עשרה בני אדם וישבו לפניו אמר להן חזרו בתשובה אמרו לו עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום א"ל הקב"ה לנביא לך אמור להן (ישעיה נ) איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה כו'".

הרי שדימו את הגלות כשילוחי אישה לגירושיה, שכן כשישראל על אדמתו זה נישואיו.

ואיתא בספרי (דברים פסקא מג): "ואבדתם מהרה, ושמתם את דברי אלה גו', אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצויינים במצות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו וטרפה לבית אביה, א"ל הוי מקושטת בתכשיטיך שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר הקב"ה לישראל: בני היו מצויינים במצות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים כו' א"ל הקב"ה לישראל: ראו באלו דרכים הלכתם ועשו תשובה, מיד אתם חוזרים לעריכם, שנ' שובי בתולת ישראל שובי אל עריך אלה".

אף כאן המדרש דימה את הירידה לגלות כגירושי אישה לבית אביה. וחידש המדרש שאף בעת הגלות, בעת שישראל כמגורשים מאת ד', מ"מ עדיין יש להקפיד על כמה מהמצוות שכן אנו מאמינים שהנישואין יתחדשו[5].

ובגמ' (פס' פז:): "הגלה אותם לבבל כו' רבי יוחנן אמר מפני ששיגרן לבית אמן משל לאדם שכעס על אשתו להיכן משגרה לבית אמה". דהיינו הגלות היתה לבבל, כדרך שהמגרש אישה משלחה לבית אימה, ואימותינו באו מבבל.

וכן יתבאר הקשר בין נישואין לא"י מדברי הזוהר שיובאו באות הבאה.

lebiblary.co.il

---

[5] וכדברי הכתב והקבלה (דב' יא, יא): "כמו שהאשה מחוייבת להתקשט לכבוד בעלה המלך אף כשהיא מרוחקת מביתו ויושבת בבית אביה, כי אם אז תפרוק עדיה מעליה ותסיר תכשיטיה הנה היא משפלת כבוד בעלה, כאלו היא מתיאשת ממנו לעולם שלא תחזור אליו עוד. אמנם אם גם בעת רחוקה תתקשט בתכשיטיה כמו בבית בעלה, הנה היא מראה בזה גודל דבקות אהבתה אליו ותשוקתה למצוא חן בעיניו להחזירה ולשוב אל ביתו כמקדם, ככה בקיום מצות חובת הגוף בחו"ל יראה לעיני כל שאין כאן יאוש מן הגאולה אבל יש תקוה ותוחלת לשוב מהרה אל בית מלך עולמים כבימי קדם כו'".

ב. השמחה שייכת בעיקר בא"י

לגבי נישואי איש ואישה, נא' (דברים כד): "כי יקח איש אשה חדשה כו' נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח". שיש שמחה בדבר. ומצינו שעשו משתה בעת נישואי יעקב ללאה (בר' כט, כב).

ואכן הדבר ידוע שבנישואין יש שמחה גדולה ומשתה. כפי שרואים מברכות הנישואין ומדיני הנישואין. ואף כתב הטור (אה"ע סימן סה): "מצווה גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד לפניהם".

והנה כשמתבוננים בשמחה הכתובה בתורה רואים שהשמחה שייכת רק בא"י, ובעיקר במקום המקדש. שכן נא' בחג הסוכות (ויקרא כג): "ושמחתם לפני ד'". וכעי"ז נא' לגבי חג הסוכות בספר דברים (טז, יד-טו) וכן לגבי חג השבועות (שם, יא). ובכללי ימי החגים שעולים לפני ד' נקראים ימי שמחה (במ' י, י).

וכן נא' (דב' יב) שאחר שנעבור את הירדן וננחל שמה: "והיה המקום אשר יבחר ד' כו' שמה תביאו כו' עולותיכם וזבחיכם כו' ושמחתם לפני ד' גו'". וכעי"ז שם (פס' יח) ובפרק כז (פס' ז). וכן לגבי מצוות הבאת הביכורים נא' לשון שמחה (דב' כו). וכן נא' בקללות (שם, מז): "תחת אשר לא עבדת את ד' א-לוהיך בשמחה כו' מרוב כל", ונר' מהפסוקים שמה, שיש לעבוד ד' בשמחה כשאנו בא"י מתוך השפע שנותן לנו, ובדומה למצוות הביכורים שנכתבה קודם.

ואכן כתב האור החיים (דב' כו, א): "והיה כי תבא אל הארץ, אמר והיה לשון שמחה להעיר שאין לשמוח אלא בישיבת הארץ על דרך אומרו (תהילים קכו) אז ימלא שחוק פינו גו'".

א"כ נר' שכשם שבנישואי חתן וכלה יש שמחה גדולה, וקודם לכן אין מקום לשמחה, אף לגבי הישיבה בא"י, שכאשר עמ"י בארצו זה כמצב נישואין, ויש לשמוח. אולם אם אין המצב כן, אין מקום לשמחה.

ואיתא בזוהר (במ' קיח.): "שמחו את י"ם גו' בגין דחדוה לא אשתכח אלא בזמנא דישראל קיימי בארעא קדישא דתמן אתחברת אתתא בבעלה וכדין הוא חדוותא דכלא חדוותא דעילא ותתא. בזמנא דישראל לא אשתכחו בארעא

lehlibrary.co.il

קדישא אסיר ליה לב"נ למחדי ולאחזאה חידו דכתיב שמחו את י"ם וגילו בה וגו', וגילו בה דייקא.

רבי אבא חמא חד ב"נ דהוה חדי בבי טרונייא דבבל בטש ביה אמר שמחו את י"ם כתיב בזמנא די"ם בחדוה בעי בר נש למחדי. ר' אלעזר לטעמיה דאמר שמחו את י"ם כו' כתוב א' או' עבדו את ד' בשמחה, וכתוב א' או' עבדו את ד' ביראה וגילו ברעדה, מה בין האי להאי. אלא כאן בזמנא דישראל שראן בארעא קדישא, כאן בזמנא דישראל שראן בארעא אחרא.

ד"א עבדו את ד' ביראה דא כנס"י בזמנא דאיהי בגלותא ביני עממיא. א"ר יהודה והא כתיב כי בשמחה תצאו ודא היא כנס"י כיון דאמר תצאו מן גלותא הוא ואקרי שמחה. א"ל ודאי הכי הוא דכל זמנא דאיהי בגלותא ושכיבת לעפרא לא אקרי שמחה עד דקב"ה ייתי לגבה ויוקים לה מעפרא ויימא התנערי מעפר וגו' קומי אורי וגו'. ויתחברון כחדא כדין חדוותא אקרי כו'".

הרי שהזוהר או' ששמחה שייך רק בזמן שעמ"י בא"י, ומשווה את זה לשמחת חתן וכלה. ואילו בגלות העבודה אינה בשמחה, שכן היאך אפשר לשמוח במציאות זאת, אלא ביראה ובריחוק.

וכן הרמב"ן (במ' יג, ב) סובר שהשמחה בישיבת א"י היא חשובה ועיקרית, וכ"כ הרב יעקב אלגאזי (שארית יעקב, כי תבוא) בשמו. וכתב בספר החרדים (מ"ע התלויות בארץ), וז"ל: "וכתב הרמב"ן כו' מצות ישיבת א"י כל עת ורגע שהאדם בא"י מקים מצוה זו, וידוע שעיקר שכר המצוה על השמחה כו' כדכתיב תחת אשר כו' א"כ צריך היושב בא"י להיות שמח תדיר וכו'". וע"ע בגמ' בכתובות בדף קיב. ובמש"כ על זה הר"י מיגאש (בשו"ת סימן טל) שהאמוראים עשו מעשים שיתחדש להם שמחה בישיבת א"י.

א"כ מובן מה שראינו לעיל שלמרות שדרשו שיום חתונתו הכוונה ליום מתן תורה, מ"מ לגבי יום שמחת ליבו, א"א לומר שזה על התקופה שעמ"י אינו נחל את א"י, הלכך ביארו במדרש שזה הזמן שעמ"י בא"י בנחלתם, וזהו בחנוכת בית המקדש (דב' יב, י-יא).

ולגבי טו באב, שהוא מהימים השמחים שהיו לישראל (משנה סוף תענית), אמרי' בגמ' (תענית ל:): "רבה בר בר חנה א"ר יוחנן יום שכלו בו מתי מדבר", הרי שביום זה חוגגים על שנגמרה הגזרה על אי כניסה לא"י לאותו הדור שמאסו בא"י. הרי שיום זה מרמז על גאולת ישראל לארצו. וכן ניתן לראות בטעמים של עולא ושל רב מתנה, ע"ש[6].

וכן ניתן למצוא עוד הקשרים בין יום זה לא"י[7].

מצד שני, במשנה (סוף תענית) שנינו שבנות י"ם היו יוצאות ביום זה לכרמים והיו שידוכין. ומתבאר בגמ' שביום זה היו עניינים שמחים הקשורים לנישואין[8]. הרי שיום זה מבטא את הקשר בין ישראל לארצו וממילא ג"כ ביום זה שמחים בענייני נישואין בין איש לאשתו.

lehlibrary.co.il

---

[6] "עולא אמר יום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל כו' רב מתנה אמר יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה". והרי עליה לרגל היא מצוה שקשורה לא"י, שכן המקום אליו עולים הוא מקום הנבחר מתוך א"י (זהו מגדרו של המקום, שכן כל א"י ראויה לזה מצד עצמה, אלא שנבחר מקום אחד, עי' בדברים פי"ב). ובנוסף, רק מי שבא"י מחוייב במצווה זאת [בגמ' (פס' ח:) אמרי' שרק מי שיש לו קרקע עולה לרגל, וביעב"ץ (ח"א סימן קכז) כתב שזה רק כשישראל שרויין על אדמתן, ועי' בכתב וקבלה (שמות לד, כ) שבוודאי שצריך שיהיה קרקע דווקא בא"י. וע"ע בתוס' תוספות (פסחים ג: ד"ה מאליה)].

וכן לגבי קבורת אנשי ביתר, הרי חובת הקבורה ממצוות וממעלות א"י היא, כנא' (דב' כא, כג): "כי קבור תקברנו ביום ההוא כו' ולא תטמא את אדמתך גו'". הרי שאי קבורה יש בזה משום טומאה לא"י, וההיפך בקבורה, ועי' בביאור הרמב"ן על פס' זה [ואכן ניתן לראות בכמה מקומות קשר בין רצח לטומאת הארץ, לגבי קין נא' (בר' ד) "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה, ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה לקחת דמי אחיך מידך, כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כוחה לך נע ונד תהיה בארץ", וכן ניתן ללמוד רוצח בשגגה, עי' בבמדבר פרק לה (פסוקים לג-לד), בפרשיית עגלה ערופה (דב' פכ"א) ובעוד מקומות אך אין כאן המקום להאריך בזה].

[7] עי' בשו"ע ביו"ד (רצד, ד) שיש משמעות הלכתית לנטיעת אילנות עד יום זה. וכן מהגמ' (ב"מ קו:) אמרו שמשתנית העונה מקיץ לחום ביום זה. וכן' אמרו בגמ' (תענית לא.) שמיום זה תש כוחה של החמה. ולכן הפסיקו כריתת האילנות ביום זה. וע"ע בקדושת לוי השלם על התורה (ח"א ליקוטים עמ' שטו) מש"כ על יום זה.

[8] "אמר רב יהודה אמר שמואל יום שהותרו שבטים לבוא זה כו' אמר רב יוסף אמר רב נחמן יום שהותר שבט בנימן לבוא בקהל".

ג. החופה ייחוד וכניסה לבית

בנישואין החתן מכניס את הכלה לביתו ומתייחד עימה, ונחלקו הראשונים מהו עיקר החופה (יתבאר לקמן בסימנים ז-ח) האם הכנסת הכלה לבית החתן או הייחוד עימה.

ניתן לראות כן לגבי הקשר בין עמ"י לא"י.

בשמות (ו) נא' "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-לוהים גו'", שזה כקי' וכנכתב בלשון לקיחה, ואח"כ נא' "והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי גו'", שזה הנישואין וההבאה לבית ד'.

אחר הבריאה ד' הניח את האדם בגן עדן, שהוא בא"י[9] וציווהו לעובדה ולשומרה ונתן לו שני ציווים (בר' ב, טו-יז). הרי שהציווים ניתנו ביחד עם א"י.

ואף אצל אברהם, לא ציווהו בדבר אלא לבוא לא"י (בר' פי"ב) וכרת לו ברית עליה (פט"ו) ולקיום אותה הברית נתן לו אות ברית בבשרו, והיא ברית המילה (פי"ז).

ונר' מהפסוק שקישר בין נתינת א"י לבין היות ד' לו לא-לוהים, שכן נא' "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך את כל ארץ כנען לאחוזת עולם והייתי להם לא-לוהים", וכעי"ז דרשו בתוספתא (ע"ז פ"ה הל' ה), ע"ש.

א"כ אף מכאן רואים שההתחייבות (הציווים) באים רק עם ההתיישבות בא"י.

ובעת שעמ"י כרת ברית בסיני, והתחייב במצוות, ד' התחייב ליתן להם את א"י. שכן אמר להם "ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי". ונר' שהכוונה שאביא אתכם לא"י, וכפי שהתחייב להם בברית בין הביתרים (בר' טו), בסנה (שמות ג) ובעוד מקומות (בר' מו, שמות פ"ו ופי"ג). ואכן מיד אח"כ נא': "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי כו' כי לי כל הארץ"[10], הרי שדיבר על א"י שזה ואביא

---

[9] ניתן לראות זאת מהנהרות שמקיפים את הגן או את עדן (בר' פ"ב). וכן דעת הכוזרי (מאמר ב אות כ), הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ב הל' ב) והרמב"ן (שער הגמול). וניתן להאריך בזה, אלא שאכ"מ.

[10] עי' ברמב"ן על שמות (יט,ה).

jewlibrary.co.il

אתכם אלי, וכמו שנ' כן בויקרא (כה, כג). ולשון דומה כתב ירמיה (ב): "ואביא אתכם אל ארץ הכרמל"[11].

ואכן בשמות בפרק כג נא' על המלאך שיביאנו לא"י ושם ד' בקרבו, ושנברך בלחם ובמים, ושיהיה פחד באויבנו ושיתן לנו ד' כל גבול א"י (ממדבר עד הנהר). שזה כביכול הצד של ד' בברית עימנו. נתינת א"י והשגחת ד' עליה.

א"כ כשם שהחתן מכניס כלתו לביתו ומתייחד איתה, כך ד' הכניס את האדם, את אברהם ואת עמ"י לארצו וציוום בדברים על מנת שישארו בארצו (שכן יש תנאים לאריכות ימים בישיבה בא"י, שכן אם למשל חלילה יעבדו ע"ז, הרי שיאבדו מארצו).

ועי' בספר שער החצר (סימנים א ו- קז) שהוכיח שארץ ישראל נקראת בית ד', כדמוכח מהגמ' (חולין צב.). וכן א"י נקראת ארץ ד' (הושע ט, ג), ובמקומות רבים נא' שא"י ארץ ד' היא[12].

---

[11] ובפרט לדברי הכוזרי (מ"ב סימן יד) ועוד רבים הסוברים שסיני זה בא"י, עי' בספר אוצר א"י (כרך ה) בעניין זה. ואכן הכוזרי כותב שם ויצא קין מלפני ד', היינו שיצא מחוץ לא"י, שכן זה ההיפך מהנא' "ואביא אתכן אלי".

[12] היא נקראת אדמת ד' (ישעיה יד, ב) ואדמת קודש (זכריה ב, טז), וכן היא מכונה כארצו של ד' בויקרא (כה, כג), בדב' (יא, יב), ביהושע (ג, יא-יג) ובירמיה (ב, ז). ואף הגוים קוראים לה כך, עי' ביחזקאל (לו, כ).

ולענ"ד שיש איסור מהתורה לשכוח שא"י היא ארץ ד'. וזה כוונת הפס' בדברים פרק ו (יב): "השמר לך פן תשכח את ד' א-לוהיך גו'", וכעי"ז נא' בפרק ח (יא). והסמ"ג בהקדמה לספרו כתב שבחלום אמרו לו שזה מצוה ל"ת, וכתב עליה שהיא יסוד גדול.

הראשונים נחלקו בעניין לאו זה [הבה"ג (לאו קן) כתב לאו זה בלי לפרט. היראים (סימן שס) והרמב"ן (שכחת הלאוין, ב) כתבו שזה אזהרה על שכחת האמונה בד' וקבלת עול מלכות שמים, ע"ש. הרמב"ם והחינוך לא מנו מצוה זאת, וכנראה בגלל שיטת הרמב"ן בשורשים (שורש ד) [שאין למנות ציוויים שאינם על דבר מסויים, אלא כולל את כל המצוות]. הסמ"ג (לאו סד) כתב שזה איסור על גאווה, ע"ש].

אמנם בפשטן של הפסוקים אין נר' כהסברים האלו, שכן יש לשים לב לכמה דברים: **1.** בשני המקומות מודגש שהחשש הזה הוא דווקא אחר שבאים לא"י, ודווקא מתום השובע של א"י. **2.** בשני המקומות מודגש שא"י ניתנה לנו בשביל קיום השבועה והברית לאבות (ו, י. ו- ח, יח). **3.** בשני המקומות מודגש שזה עלול להוביל לע"ז ולאבד את א"י (ו, טו. ו- ח, יט-כ). **4.** ההבדל בין מש"כ בואתחנן לבין מש"כ בעקב, זה כי בואתחנן מדובר על השלב בו נכנסים לא"י [כנא' שם:

א"כ בנחלת ישראל בא"י יש כניסה לבית ולארץ ד' כמעשה החופה שעושה נישואין, וכמו כן יש בזה ייחוד וכפי שיתבאר יותר באות הבאה.

להד מספריות ליובביץ - leblibrary.co.il

"ערים גדולות וטובות אשר לא בנית, ובתים כו' אשר לא מילאת גו'"] ואילו בעקב מדובר בדורות הבאים [כנא': "ובתים טובים תבנה וישבת, ובקרך וצאנך ירביון גו'", מבואר שזה אחר כמה זמן שיושבים כבר בא"י]. ולכן בואתחנן אין שום חשש לגאווה (שכן אין ישראל עשו דבר), ואילו בעקב שיש חשש, מודגש "ורם לבבך ושכחת", שאחר שיתגאה ישראל יבוא לשכוח, אך מ"מ אין הגאווה היא השכחת ד', אלא רק הגורם לבוא לזה. **5.** בשני המקרים נא' קודם לחשש שנאכל ונשבע, וכנראה מתוך רוב הטובה עלולים לבוא לשכחת ד'.

הלכך נלע"ד שהתורה משבחת הרבה את א"י ואת השפע שבה, ויש חשש שישראל יבוא לייחס לעצמם את השפע והטובה וישכחו שזאת ארץ ד', ושהוא נתן לנו אותה מקיום הברית לאבות, ולא מעוצמתו קיבלנו אותה, והשפע שלנו בה הוא מד'. ואכן מובא החשש "ואמרת בלבבך כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה", שעלולים לשכוח את ד', ולייחס את ישיבתנו בא"י לכוחנו [פס' זה לא מופיע בואתחנן אלא רק בעקב, ומשום החילוק שכתבנו קודם], ולכן או' הכתוב שיש לזכור את ד' שהוא נתן לנו הכח והארץ לקיום הברית עם האבות. ועי"ה בפסוקים האלו בהקשר הרחב, ודו"ק.

ד. השרוי בגלות כאיש השרוי בלא אישה

ניתן לראות את ההקבלה בין איש ואישה לבין עם ישראל לאדמתו, בכך שבשניהם יש השלמה. האיש והאישה משלימים זה את זה, וכן ישראל וארצו.

אמרי' בגמ' ביבמות (סג.): "א"ר אלעזר כל אדם שאין לו אשה אינו אדם שנ' (בר' ה) זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם וא"ר אלעזר כל אדם שאין לו קרקע אינו אדם שנא' (תהילים קטו) השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם"[13].

שכשם שבבריאה א-לוהים ברא את האדם כבריה אחת הכוללת זכר ונקבה[14], ועליהם נא' (בר' ב) "והיו לבשר אחד". כך הוא ברא את עמ"י עם א"י כבריה אחת הכוללת את שניהם. ואכן בפ"ב נא' "ואדם אין לעבוד את האדמה", וע"מ לתקן זאת נא' "ויצר ד' א-לוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באדם נשמת חיים כו', ויטע ד' א-לוהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר".

שהאדם והאדמה צריכים זה לזה, האדם נוצר מהאדמה, והאדמה צריכים אדם לעובדה, הלכך מיד אחר בריאת האדם מהאדמה נא' "ויניחהו בגן עדן לעובדה ולשומרה".

ואכן נא' (דבה"י א פי"ז, וכעי"ז בשמואל ב פ"ז): "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ גו'". שישראל הם עם אחד דווקא בהיותם בא"י.

ובזוהר (ח"ג דף צב:) איתא: "ויהי ערב ויהי בקר יום א' דלילה לית בלא יום ולית יום בלא לילה, ולא אקרי א' אלא בזווגא חד, וקב"ה וכנסת ישראל אקרי א' ודא בלא דא לא אקרי א'. תא חזי בגין דכנס"י השתא בגלותא כביכול לא אקרי א' ואימתי אקרי א'? בשעתא דיפקון ישראל מן גלותא וכנס"י אהדרת לאתרהא

lehlibrary.co.il

---

[13] ואולי מאותו עניין אמרי' בגמ' בשבת (קיח): "מימי לא קריתי לאשתי אשתי כו' אלא לאשתי ביתי". ובנצח ישראל (פ"א) כתב על זה שהאישה עיקר (עקרת) הבית. ובברכות הנישואין אומרים "והתקין לו ממני בניין עדי עד".

[14] כדכתיב (בר' א): "ויברא א-לוהים את האדם כו' זכר ונקבה ברא אותם", שבבריאת האדם כלול הזכר והנקבה, וכן נא' בפ"ה (פסוקים א-ב). ואכן בפ"ב נא' שא-לוהים לקחת אחת מצלעות האדם ליצירת האישה, ועל זה אמר האדם: "עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אישה כי מאיש לוקחה זאת".

לאזדווגא ביה בקב"ה הדא הוא דכתיב ביום ההוא יהיה ד' א' ושמו א' ודא בלא דא לא אקרי א'".

דהיינו ד' ועמ"י כשהם בא"י הם אחד, וזה הכוונה במה שכתוב 'ביום ההוא יהיה ד' א' ושמו א'', שזה יתקיים כאשר עמ"י ישרה בא"י.

ואכן המשיך הזוהר: "מועדי ד' אשר תקראו וגו' לזַמנא כלא לאתר חד, ולאשתכחא כלא בשלימו ברזא דא' ולמהוי ישראל לתתא גוי א' בארץ. תינח קב"ה בכנס"י דאקרי א' ישראל לתתא דאינון זמינין כגונא דלעילא במה יקרון א'? אלא בי"ם דלתתא אקרון ישראל א'. מנלן? דכתיב גוי א' בארץ ודאי בארץ הם גוי א' עמה אקרון א' ולא אינון בלחודייהו, דהא ומי כעמך ישראל גוי אחד סגי ליה, אבל לא אקרון א' אלא בארץ בזווגא דהאי ארץ כו'".

והדברים מפורשים כמו שכתבנו.

וכתב באדרת אליהו (דב' א, ה): "ומי כעמך ישראל גוי א' בארץ כו' כי שניהם הן ביחוד ישראל וא"י. ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות. וכמו שנקרא א-להי ישראל כן נקרא א-להי הארץ. וזהו מה שאמר באברהם א-להי השמים וא-להי הארץ ואח"כ לא אמר אלהי הארץ מפני שבשעה שלקח אותו היה בחו"ל ולכן נענשו אפי' נכרים מפני שלא שמרו את התורה בארץ כמש"כ [לגבי גויי הארץ (מלכים ב יז, כו)]: לא ידעו את משפט א-להי הארץ. שישראל מצווה על כל התורה בחו"ל ובארץ מצווה אפי' נכרי. ולכן נענשו הכותים שלא ידעו משפט א-להי הארץ כמש"כ וזהו מש"כ כל הדר בח"ל דומה כמי שאין לו א-לוה, וגלוי של תורה הוא בארץ כמש"כ אוירא דא"י מחכים וגם הנבואה אינו שורה אלא בא"י ולכן ברח יונה, כמש"כ (מו"ק כה.) ראוי רבינו שתשרה עליו שכינה אלא בבל גרמה לו, וכמ"ש (איכה ב) מלכה ושריה בגוים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מד'. אבל כשהיו ישראל בארץ היה גוי א' וכן לעתיד לבוא ב"ב אי"ה כמש"כ בזוהר אימתי גוי א' בזמן שהן בארץ כו'".

הרי שישראל וא"י שניהם בייחוד, והעניין הא-לוהי הוא על עמ"י וא"י, והקשר בינהם הוא מהותי ואחדותי.

ה. ירושלים ונישואין

בברכות הנישואין מזכירים את ירושלים בכמה ברכות[15], ונוהגים מנהגי אבלות על חורבנה[16].

וכפי שראינו לעיל (אות א) ירמיה הזכיר כמה פעמים את קולות החתונה עם קולות י"ם (בין בהקשר החרבן בין בהקשר התקומת).

וכן ראינו (שם) שהכרובים מראים על חיבתנו לפני המקום, ובי"ם בעת העליה לרגל היו רואים אותם העולים לרגל.

ועוד ראינו כי עיקר השמחה שייכת בא"י דווקא, ובפרט בי"ם 'לפני ד'', וכשמחת חתן וכלה. ואף כתב רבינו בחיי (ויקרא ו, ב) שמי שנשא אישה היה מביא קרבן תודה[17].

ואכן לפי מה שהתבאר הדבר מובן, שכן הקשר לא"י הוא כקשר הנישואין, ומבחינת התורה כל א"י ראויה להשראת השכינה[18], והתורה במכוון לא כתבה את י"ם או שילה ושאר מקומות, לומר שכל הארץ ראויה לשכינה, אלא שיהיה מקום מתוך א"י שיבחר לעובדו[19].

ובאותו מקום הנבחר "לשכן שמו שמה" ו- "לשכנו תדרשו ובאתה שמה", שמה מתבטא הקשר בין ישראל לד' אם בעבודת הקרבנות שבעיקרה היא בפתח אהל מועד, שהאדם מביא אל ד'. אם בתפילה, וכדברי שלמה במלכים א (פ"ח) וכן עי' בישעיה (נו, ז), שמקום המקדש בו מתפללים לד', וכידוע.

lebilibrary.co.il

---

[15] "שוש תשיש ותגל עקרה כו'", "מהרה ד' א-לוהינו ישמע בערי יהודה וחוצות י"ם כו'".

[16] שבירת הכוס (ברכות לא.) עם אמירת 'אם אשכחך גו'' ונתינת אפר מקלה על החתן (או"ח תקס, ב).

[17] והוכיח זאת מהפס' הנ"ל בירמיה: "קול ששון וקול שמחה וגו' מביאים תודה בית ד'".

[18] א"י כולה נקראית משכן ומקדש, עי' בויקרא (טו, לא. טז, טז. כ, ג. כב, לה. כו, יא-יב), בבמדבר (ה, ג. לה, לד), בירמיה (ז, ז), ביחזקאל (ה, יא). וע"ע בב"ר (סד,ג) בגמ' (כתובות קיא., וביומא נו:) ובבמדבר (יט, פסוקים יג ו- כ).

[19] עי' בשמות (כ, כא) ובדברים (פי"ב).

וכן היה שמה ניסים גלויים, עי' ברמב"ן (במדבר ה, כ) לגבי הנס שאצל סוטה, וע"ע באבות (פ"ה, מ"ה) וביומא (לט.).

ואכן מקום המקדש הוא המקום של המפגש בין ישראל לד' ברגלים, בהקהל, בביכורים ובקרבנות נוספים. וכן שמה היתה הסנה', והמקום גורם (עי' בגמ' בע"ז ח:), ומשמה יוצאת תורה לישראל[20].

א"כ יהי רצון שנזכה לשיבת כל עמ"י לא"י בשלמותה, ולבניין י"ם ובית מקדשנו ולהשראת השכינה באופן תמידי. וזוהי השמחה המעולה ביותר[21] וכשמחת הנישואין היא.

---

[20] הלוחות (ושברי לוחות) היו מונחות בארון [בשמות (כה ,כא. מ, כ. לד, כט) ובגמ' (ברכות ח:)] וכן הספר תורה היה שמה (דברים לא). הנבואות למשה היו מאהל מועד, ולכן נקרא בשם זה, עי' שמות (כה, כב) [כשבאו לא"י היות וכולה ראויה למקדש, לכך הנבואה בכל א"י, ורק בה, עי' בכוזרי (מאמר ב אות יד)].

ועי' במסכת סופרים (ו, ד) שמהמקדש היו מכריעים את הגירסא של התורה, וכן עי' בגמ' בפס' (כו.) ובתוספתא בסנ' (ב, כ) שלמדו תורה במקדש. ואכן הסנהדרין היו במקדש [דברים (יז) ובגמ' ע"ז (ח:), ועי' בכוזרי (מ"ג אות טל)] ואכן נא' בישעיה (ב): "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ד' אל בית א-להי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ד' מי"ם".

[21] ועי' בדברי הראשונים על הגמ' בר"ה (יח.:) לגבי מהו שעת שלום, שאמרו בגמ' שיש לשמוח ואסור לצום, אף בט' באב. ולענ"ד בין לראשונים שכתבו שזה כשעמ"י בא"י שולט [עי' ברש"י על הסוגיא, במאירי (בד"ה אע"פ), ברשב"א (שם) ובר"ן (ד: בדפי הרי"ף בד"ה ומקשי')] ובין לראשונים שכתבו שזה בניין ביהמ"ק [עי' ברמב"ן (תוה"א, אבילות ישנה) ובתשב"ץ (ח"ב סימן רעא)], לדברי כולם העיקר הוא הפן הלאומי של עמ"י, שאם הוא שולט בארצו ובניין ביהמ"ק תלוי ברצון עמ"י, אזי אף אם לא בנו המקדש, הרי שזה באשמתם ובעוונם, ואין מקום להתאבל על זה, אלא לשמוח שבידם הבחירה, ולקיים המצווה ולבנותו.

ובזה מתיישבים קושיות הריב"ש (סימן רעא) ושיטת רבי יהודה הנשיא (עי' במגילה ה.), וכן ההדרגה (והקשר) משמד לשלום וכן מלשון שלום, וכן קושית התשב"ץ (שם) על הרמב"ם, וביאור הרמב"ם לפי השפת אמת (ר"ה שם בד"ה על אב) וכן מתיישבת הסתירה לכאו' בדברי רש"י (בין ד"ה שיש ובד"ה רצו, לבין ד"ה דתלי'), עי"ה בכל זה, ודו"ק.

דינים העולים מהספר

א. ברכת אשר ברא אינה נאמרת כשאין עשרה גברים, וכן יש לנהוג בכל מקום לכתחילה. אולם במקום שיש מנהג לברך אשר ברא גם כשאין עשרה, רשאים להמשיך במנהגם.

ב. יש לברך את ברכת החתנים (שבע ברכות וברכת אשר ברא) בכל מקום בו נעשית הסעודה לכבוד החתן והכלה.

ג. בשבעת ימי המשתה מברכים את כל השבע ברכות דווקא כאשר יש פנים חדשות (אנשים שלא היו קודם ואוכלים כעת בסעודה). ואין מברכים שבע ברכות בלי סעודה.

ד. דווקא פנים חדשות הגורמים לריבוי השמחה נחשבים לפנים חדשות.

ה. בשבת וביו"ט מברכים בסעודה הראשונה והשנייה אף כשאין פנים חדשות.

ו. מספיק אדם אחד בשביל הפנים חדשות.

ז. אין סדר השבע ברכות מעכב, וניתן לחלק את הברכות לאנשים שונים. ואם חיסר ברכה מהשבע ברכות אין זה מעכב.

ח. לכתחילה יש לברך את ברכת חתנים קודם הנישואין. ובחופה של ימינו הואיל ואין דעת החתן לשאת את הכלה עד

leolibrary.co.il

אחר הברכות, אפשר לברך את הברכות לכתחילה כשכבר נמצאים תחת החופה.

ט. יש לברך ברכת החתנים וברכת אירוסין על כוס של יין או שיכר, ואם אין כלל – יברכו את ברכות החתנים ללא כוס.

י. לרמב"ם חופת נידה אינה מועילה לעשות האישה נשואה, אך מועילה לעניין ירושה. וכן בכל מקום שהאיסור בייחוד עם האישה. אולם במקרים ובהם אין איסור להתייחד עם האישה, אך אסורה הבעילה, לכתחילה לא תנשא האישה, ובדיעבד היא נעשית נשואה.

יא. להלכה חופת נידה מועילה לעשות האישה לנשואה, אך מ"מ לכתחילה ראוי להחמיר ולחוש לדעת הרמב"ם, ואין לכנוס נידה.

יב. נחלקו הראשונים האם חופה היא ייחוד של ביאה או כניסה לבית או שהיא גילוי דעת להעברה לרשות הבעל. הנפקא מינה מהמחלוקת היא האם מסירת האישה לבעל מועילה לכל דבר כמו חופה או רק לחלק מהדברים.

יג. לנישואי אלמנה או גרושה צריך ייחוד הראוי לביאה, ואין להצריך ביאה ממש.

יד. אסור מדרבנן לשאת אישה בשבת (או ביו"ט) שזה כקונה קניין בשבת.

סימן א – מהי ברכת חתנים

א. רמזים מהמקרא

בשילוחי רבקה לנישואיה עם יצחק נא' (בראשית כד): "וישלחו את רבקה אחתם ואת מנקתה גו', ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחתנו את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שנאיו".

מסירתה לנישואין נחשבת כמו כניסה לחופה[22], ורואים שבירכוה לקראת נישואיה.

בשילוחי יעקב לבית לבן ליקח אישה, נא' (שם כח): "ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אתו ויצוהו כו' לא תקח אשה מבנות כנען, קום לך פדנה ארם ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך, וא-ל שדי יברך אתך ויפרך וירבך והיית לקהל עמים, ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך לרשתך את ארץ מגריך גו'".

גם כאן רואים שיעקב מתברך לפני לכתו לבית בתואל לישא אישה.

בעת נישואי בועז ורות, נא' (רות ד): "ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים עדים יתן ד' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל ועשה חיל באפרתה וקרא שם בבית לחם, ויהי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן ד' לך מן הנערה הזאת, ויקח בעז את רות ותהי לו לאשה ויבא אליה ויתן ד' לה הריון ותלד בן".

הרי שהעם והזקנים מברכים את בועז בעת כנישואיו עם רות.

---

[22] יתבאר באורך לקמן בסימן ח.

ואכן חלק ממקורות אלו מובאים כמקור לברכת חתנים, וכך איתא במסכת כלה (פ"א הל' א): "ומניין לברכת חתנים מן התורה שנ' ויברכו את רבקה"[23]. כו' ומנין שאפי' אלמנה אסורה שנ' ויאמרו כל העם גו'".

דהיינו מרבקה רואים שברכוה קודם נישואיה והיא היתה בתולה, ואצל רות רואים שגם אצל אלמנה יש ברכה לפני נישואיה. ומסתבר שבאמת המקור מרות הוא יותר מפורש, אלא שיש עדיפות למקור מרבקה שכן הוא מהתורה ולא מהנ"ך.

ואף בפרקי דר"א (פרק טז) כתב שיש מקור לברכת חתנים מהברכה לרבקה, וז"ל: "וכחזן שהוא עומד ומברך לכלה בתוך חופתה, כן עמדו וברכו את רבקה אחותם ליצחק כו'".

ובכל מקרה בוודאי שכל המקורות הללו הן רמז וסמך לזה שהיה נהוג לברך את החתן והכלה בעת חופתם, אך כמובן שאין זה לימוד ממש ואין ללמוד מכאן שיש חובה לברך החתנים, וכמש"כ בכסא רחמים (על מסכת כלה, שם).

והנה הגמ' בכתובות (ז.:) לא הביאה את אף מקור לברכת חתנים, אלא היא רק הביאה את המקרה עם רות כמקור לזה שצריך י' לברכת חתנים, אך לא ללמוד

lehlibrary.co.il

---

[23] התוס' (כתובות ז: בד"ה שנ') כתבו בתחילה שאפשר שזה ברכת אירוסין, ולבסוף כתבו שאכן אין פשט הפסוק מדבר על ברכת אירוסין. ואכן אין נר' שזה ברכת אירוסין, שכן קודם מתן תורה לא היה כלל אירוסין (הלכות אישות פ"א הל' א), וכן הברכה מדברת על זרע וירושה, וזה מתאים לנישואין. ובפרט שבמסכת כלה כתבו שזה מקור לברכת חתנים, ולא לברכת אירוסין. ומסתבר שזה נחשב למסירה ממש, דאמרי' בכתובות (מח:) שזה כחופה, עי' מש"כ לקמן (סימן ח), ועי' ברד"ל (על פרקי דר"א, פט"ז אות לב), ולאור דברי התוספתא (מגילה פ"ג הל' ז) הדחיה שהוא כתב מהריטב"א לא קשה, ודו"ק.

מפה את המקור לברכה[24]. אף מהברכה שאצל רבקה יש מעין רמז לזה שהיו י', וכמש"כ החזקוני (בר' כד, י): "ויקח העבד עשרה גמלים, להרכיב עליהם י' אנשים לברך ברכת אירוסין ונשואין".

ויש לשאול למה לא למדו ג"כ מברכותיו יצחק ליעקב, וכמו שכתבנו קודם. ואפשר שהיות ויש מקור קדום יותר מהברכות לרבקה, לכן א"צ ללמוד משמה (ואין מדובר שמה באלמנה, אז אין חידוש במקרה הזה).

עוד אפשר לומר שאצל יעקב הברכה היתה כללית, אך עדיין לא היתה הסכמה של הכלה לחתונה עימו, בשונה מאצל אליעזר שהוא נשלח ע"י אברהם. וממילא אצל יעקב אין זאת ברכת חתנים, שעדיין איננו מוגדר לחתן, אלא ברכת פריה ורבייה כללית.

במדרש הביאו ג"כ רמז לברכה לחתן מברכת הפרייה ורבייה שנאמרה בבריאה, אך אין זה מקור לברכת חתנים כמובן, אלא זה דרש לברכה שד' בירכם האדם לפריה ורביה[25].

---

[24] ועוד מקור הובא בגמ' לזה שצריך י', מדכתיב (תהילים סח) "במקהלות ברכו א-לוהים גו'", וזה בוודאי רק רמז לזה שצריך י', ולא מקור לעצם הברכה, שכן הפס' לא מדבר על ברכת חתנים במפורש.

[25] בבראשית (פ"א) נא': "ויברא א-להים את האדם בצלמו כו' זכר ונקבה ברא אתם, ויברך אתם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו גו'". הרי שד' בירך את האדם בפרייה ורבייה. ואמרו על זה בב"ר (ח, ג): "א"ר שמלאי מצינו שהקב"ה מברך חתנים כו' מניין? ויברך אותם אלהים כו'", ובפרקי דר"א (סוף פי"ב) נכתב: "מה דרכו של חתן לעמוד ולברך לכלה בתוך חופתה, כך הקב"ה עמד ובירך לאדם ולעזרו, שנ' ויברך אותם א-להים".

וכעי"ז איתא בזוהר (ח"ג מד:): "בשעתא דאתכנש (ס"א דאתתקנת) לגבי אדם, קודשא בריך הוא בריך לון, הדא הוא דכתיב (בר' א, כח) ויברך אותם א-להים, כחזן דמברך לכלה בשבע ברכות, מכאן אוליפנא חתן וכלה כיון דאתברכן בשבע ברכות אתדבקן כחדא כדוגמא דלעילא".

הורד מספריית ליבוביץ - leblibrary.co.il

ועי' במש"כ במקור חיים (ה"ב, בדיני ברכת חתנים) שכתב שהדיוק של הדרש הוא מדכתיב "ויברך אותם א-לוהים ויאמר להם א-לוהים", שיש ברכה ואמירה, ובשונה מברכת הדגים שאין לשון אמירה.

ועי' בישעיה (סוף פרק סא) ובדעת המקרא על זה, שניתן לראות עוד רמז לברכת חתנים.

ב. בזמן בית שני

ברכת חתנים מוזכרת רק פעם אחת במשנה, ובהקשר שהיא מצריכה עשרה. שכן שנינו במגילה (כג:): "ואין אומרים ברכת אבלים כו' וברכת חתנים כו' פחות מעשרה".

ובתוספתא (מגילה פ"ג הל' ז) איתא הכי: "אין אומרים ברכת חתנים פחות מעשרה וחתנים מן המנין. אומרים ברכת חתנים בין בסעודת אירוסין בין בסעודת נשואין בין בחול בין בשבת. ר"י או' אם באו פנים חדשות אומרים ברכת חתנים ואם לאו אין אומרים ברכת חתנים".

נראה מתוספתא זאת שיש מח' בין ת"ק לר"י. שלפי ת"ק התנאי היחידי לברכת חתנים הוא שיהיו עשרה, ואילו לפי ר"י יש גם תנאי שיהיו פ"ח, ואין חילוק בין היום הראשון לשאר הימים.

ונר' שהעיקר להל' כדעת ת"ק, שכן כך משמע מהמשנה שלא הצריכה את התנאי של פ"ח. וכן מהברייתא ומהגמ' שנביא בסמוך הביאו רק את דעת ת"ק ולא הובאה דעת רבי יהודה כלל.

איתא בגמ' בכתובות (ז:): "ת"ר מברכין ברכת חתנים בי' כל שבעה אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות".

א"כ אף מדברי הברייתא המובאת בגמ' עולה שהאיזכור לברכת חתנים הוא רק בהקשר שצריך עשרה, והודגש שכל ז' ימים צריך י'. וכן שם (ז.) אמרי': "תנא מניין לברכת חתנים בעשרה שנ' (רות פ"ד) ויקח עשרה אנשים מזקני העיר וגו'". ובהמשך הגמ' הביאו עוד מקור לזה. הרי שמכל הברייתות המובאות בגמ' מבואר רק הצורך בי'.

האמורא רב יהודה[26] הוסיף עוד תנאי, שצריך שיהיה פנים חדשות. ולכאו' מקורו הוא מדברי התנא ר"י בתוספתא. ויש לעיין האם רב יהודה בא לפסוק כדברי ר"י ודלא כת"ק, או שהוא פוסק כדברי ת"ק אלא שבא להוסיף תנאי חדש[27]. ויש עוד להקשות למה רב יהודה אמר את הצורך בפ"ח מדעת עצמו, ולא הביא את דברי ר"י בתוספתא.

והנה בהמשך הגמ' אמרי': "מאי מברך אמר רב יהודה בא"י אמ"ה שהכל ברא כו'", והוא כתב את שש הברכות המוכרות לנו (למעט ברכת היין).

ואח"כ אמרי' בגמ': "רב אשי איקלע לבי רב כהנא יומא קמא בריך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו ואי לא אפושי שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא כו'".

דהיינו רב אשי מחלק בין היום הראשון לשאר שבעת הימים, שביום הראשון א"צ שיהיו פ"ח כדי לברך את כל הברכות, ואילו בשאר ששת ימי המשתה, רק כשיש פ"ח מברך את כל הברכות, ואם אין פ"ח מברך רק את ברכת אשר ברא (והשמחה במעונו).

ולכאו' התוספתא והברייתא לא חילקו בין היום הראשון לשאר ימים, ומניין לרב אשי לחלק כן? וכן למה הוא מחלק בין ברכת אשר ברא לשאר הברכות?

ונלע"ד שבאמת אנו פוסקים כדברי המשנה וכדברי ת"ק שבתוספתא וכסתמא דברייתות המובאות בגמ', שמתבאר מהן שבשביל ברכת חתנים א"צ פ"ח, אלא

lelibrary.co.il -

---

[26] אין זה התנא ר"י שבתוספתא, שכן ר"י הוא תנא, ורב יהודה בגמ' הוא אמורא. ועי' בבה"ג (סימן לו) שגרס בגמ': "אמר רב יהודה אמר רב". ועי' במש"כ בתוספתא כפשוטה (מגילה פ"ג, בד"ה אומ').

[27] שהרי במשנה ובברייתא בגמ' לא הובא כלל דעת ר"י, ומסתבר לפסוק כת"ק, ומסתבר שרב יהודה על דברי ת"ק אמר דבריו.

מספיק שיהיו עשרה כל שבעה. אולם בזמן בית שני רק ברכת אשר ברא היתה בברכת חתנים[28], ולברכה זאת אנו פוסקים כדעת ת"ק שא"צ פ"ח אלא מספיק בעשרה, וזה מה שאו' רב אשי, שלברכת אשר ברא א"צ פ"ח.

אלא שלאחר החרבן הוסיפו בבבל עוד ברכות לברכת חתנים, ואפשר שרב יהודה הוא זה שהוסיף[29], וכדי לברך את כל הברכת חתנים (כולל את הברכות המאוחרות יותר) אמר רב יהודה שלזה צריך שיהיו פ"ח.

ולפ"ז הכל אתי שפיר, ומובן למה לא הביאו את דברי ר"י בתוספתא (שכן לא פוסקים כמותו), וכן מובן למה לא היה ברור לאמוראים כמה ברכות מברכים ברכת חתנים, עי' בגמ' בכתובות (שם)[30]. וכן מובן החילוק בין יום ראשון לשאר ימים שאמר רב אשי, ולכאו' מדברי התוספתא מפורש שאין לחלק כלל בזה, אלא שבאמת התוספתא מדברת רק על ברכת אשר ברא (שזה היה ברכת חתנים בזמן הבית), ובזה אין חילוק כלל בין הימים, אף בברכות שנתווספו אח"כ, בזה אמר רב אשי באיזה תנאי קבעו אותן[31].

---

[28] מהלשון ברכת חתנים, ולא ברכות חתנים אין לדייק שהכוונה לברכה אחת. שכן אף ברכת המזון מכילה 4 ברכות, ועי' בתוספתא (ברכות ג, כג).

[29] ואכן רב יהודה חיבר כמה ברכות, את ברכת לבנה (סנ' מב.), את ברכת האילנות (ברכות מג:) וכנראה גם את הברכות הנוספות החדשות לברכת החתנים, וכמו שכתב בספר עריכת המשנה התוספתא והתלמוד (עמ' 501). וכ"כ מנחם כץ ומרדכי סבתו (כנישתא חלק 3, עמ' קסו) שנר' שרב יהודה חיבר ברכות אלו.

[30] לא מסתבר שיחלקו האמוראים בברכות שנתקנו בזמן הבית.

[31] במסכת סופרים (פי"ט הל' יא) כתוב: "ונהגו רבותינו לומר בבקר בברכת חתנים ובברכת אבלים על הכוס בעשרה ובפ"ח כל שבעה". זה בוודאי מדובר אחר קביעת האמוראים את כל השבע ברכות, ואין מדובר כאן על זמן בית המקדש, ולכן מוזכר כאן הפ"ח והצורך בכוס יין שהיא מזמן הגאונים, (עי' לקמן סימן ו). ובפרט שהלשון כאן הוא נהגו.

ואכן ז"ל השאלתות דרב אחאי גאון (פרשת חיי שרה, שאילתא טז): "מאי ברכת חתנים איכא דאמרי אשר ברא ואיכא דאמרי שהשמחה במעונו".

הרי שפשוט לו שאין כל השבע ברכות מזמן המשנה, והמשנה כשאמרה ברכת חתנים התכוונה או לאשר ברא או לשמחה במעונו. ולפי הגמ' הנ"ל בהכרח זה לא שהשמחה במעונו[32]. הלכך יותר מסתבר שלפי מסקנת הגמ' יסבור השאילתות שזאת ברכת אשר ברא, ועי' מש"כ על זה בספר חלוף המנהגים (עמ' 27).

והנה בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י (סימן כח) כתב: "בני א"י אין מברכים לחתן אלא ג' ברכות, בני בבל מברכין את החתן בשבע ברכות"[33].

הרי שמנהג א"י היה לברך רק 3 ברכות בברכת חתנים, ומסתבר שהתוספת של 4 הברכות של בני בבל היא תוספת מאוחרת[34]. לא מפורש מה היו הג' ברכות של בני א"י, אך מבואר מכאן שאכן אמוראי בבל הם שתיקנו את הברכות המובאות בגמ', וכנראה ברכת החתנים בבית שני היתה ברכת אשר ברא בלבד (אפשר שבני א"י גם הוסיפו ב' ברכות, או שהכוונה גם לברכת האירוסין והיין).

---

[32] שבגמ' אמרו שאף אחר שבעה מברכים שהשמחה במעונו (בתנאים מסוימים), ואילו מהברייתא המובאת בגמ' מבואר שברכת חתנים אומרים רק תוך ז', וכן דייקו כמה ראשונים, יובאו דבריהם לקמן.

[33] המהדיר על הספר (בנימין משה לוין) כתב שזה טעות והיה צ"ל כתוב ו' במקום ג', ע"ש בטעמו. אולם אין לשנות גירסאות בלי ראיה, וכפי שכתב על זה הרב מרדכי מרגליות (על ספר החילוקים, עמ' 143 הע' 1), ואף בנוסח הקראי לספר החילוקים כתוב ג' ברכות, עי' בתרביץ (כרך סו עמ' 110).

[34] לא מסתבר כלל לומר שבזמן המשנה היו מברכים 6 או 7 ברכות, ואחר החרבן בני א"י הורידו חלק מהברכות.

ואכן הרב יואל מילר (חלוף המנהגים, עמ' 27) כותב: "והנה ברכות הנישואין אשר לפנינו בלשונם זה נתקנו אחר החרבן ואין אנו יודעין בבירור הנוסח הקדומה כו' והנה ברכת אשר ברא היא קדומה ועיקרית וראיה לזה מה שאמרו בכל ז' ימים, ואחרי החורבן הוסיפו בה". ועי' במאמר מקיף על זה בקובץ כנישתא (חלק 3, מעמ' קלט) של מנחם כץ ומרדכי סבתו שחקרו מהן ג' הברכות של בני א"י, אף למסקנתם ברכת אשר ברא היא אחת מהג' האלו, ע"ש בטעמיהם.

ובתוספתא כפשוטה (שם) כתב: "ומתוך התוספתא כאן אנו למדים כו' וכן מוכח מדברי התוספתא שביהודה היו מברכין ברכת חתנים בסעודת אירוסין כל ז', ודווקא ר"י מצריך פ"ח משום שהוא שונה משנת ר' אליעזר[35] שמצריך פ"ח לעניין חליצת תפילין[36]. אבל בירו' לא נזכרו פ"ח כלל בין ביחס לברכות חתנים בין ביחס לברכות אבלים. ואמרו סתם[37] תני אומרים ברכת חתנים כל ז' וכו' תני ר' חייה או' ברכת אבילים כל ז', ולא הזכירו בשום מקום פ"ח כו'".

דהיינו ר"י בתוספתא הצריך פ"ח לברכת חתנים, וזה כי הוא הולך כשיטת ר"א שהצריך פ"ח גם בעניין תפילין לאבלים. ומ"מ אנו נוקטים כדעת ת"ק ולא מצריכים תנאי זה בשום מקום (אף לא אצל אבלים).

וזה סיוע למה שכתבנו קודם, שאנו פוסקים כדעת ת"ק שא"צ פ"ח לברכת חתנים, ומה שאנו מצריכים פ"ח זה לא בשביל ברכת חתנים המקורית שעליה

lebilibrary.co.il

---

[35] שכן אמרו בתוספתא בזבחים (פ"ב הל' ד): "מפני שיהודה בנו של רבי אלעאי ואלעאי תלמידו של רבי אליעזר לפי' הוא שונה משנתו של רבי אליעזר", וכ"ה בגמ' במנחות (יח.).

[36] דאמרי' (מו"ק כא.): "ת"ר אבל ג' ימים הראשונים אסור להניח תפילין משלישי ואילך ושלישי בכלל מותר להניח תפילין ואם באו פ"ח אינו חולץ דברי ר"א, וכו'", וכ"ה בירו' (ברכות פ"ג, הל' א).

[37] כוונתו לגמ' בכתובות דלעיל ולירו' במגילה (פ"ד הל' ד) שלא הביאו מקור תנאי להצריך פ"ח.

דיברו התנאים שהיתה עוד בזמן המשנה, אלא זה על ברכת החתנים עם התוספות של האמוראים.

ואף אצל הגאונים מצינו שהוסיפו ברכות לברכת חתנים. שכן בסידור רס"ג, אחר שכתב את ברכות הנישואין המוכרות, הוסיף עוד ברכות שלא מוכרות. הבה"ג הוסיף ברכת בתולים (מובא למשל באבודרהם, הלכות ברכות שער ט). א"כ אין זה מן החידוש לומר שהאמוראים הוסיפו ג"כ ברכות לברכת חתנים.

והנה כתב הכלבו (סימן עה): "ברכת אלמון ואלמנה כו' ברוך המעטירכם עטרת שמחה כעטרת בועז בבית לחם אשר ברכו אותו כל קהל ישראל והעדים העידו עליו עדות נאמנה כדכתיב ויאמרו כל העם אשר בשער גו׳ ויהי ביתך כבית פרץ גו׳ בא״י מצליח איש ואשה, והמנהג עכשיו לברך ז׳ ברכות אפי׳ לאלמון שנשא אלמנה כו'"[38]. וכן מובא בארחות חיים (ח"ב, הלכות קי' עמ' 69). ובשבלי הלקט (ח"ב סימן עה) כתב: "וחותם כו' משמח חתן עם הכלה, ויש שחותמין מצליח חתן עם הכלה"[39].

ונר' מדבריהם שהיו מברכים לאלמון ואלמנה רק ברכה אחת לברכת חתנים, וכנוסח שהם כתבו. נוסח זה דומה בחתימתו לברכת אשר ברא. ואף מכאן יש להביא ראיה שברכת חתנים היתה רק ברכת אשר ברא, ולכן בירכו רק אותה (או ברכה דומה לה) אצל אלמנה[40], ולא בירכו התוספות המאוחרות (שבשביל

lehlibrary.co.il

---

[38] מובא שנוסח הברכה השם של זה נמצא בגניזה קמנרידג' T-S H11.75.

[39] במחזור כמנהג ארם צובא (ח"ב, עמ' תרחצ) חותמים הברכה "משמח חתן וכלה ומצליח".

ואף רש"י (כתובות ח. בד"ה משמח) ורב שרירא גאון (אוצר הגאונים לכתובות, סימן פז) בביאור חתימת הברכה כתבו בסגנון שיהיו שמחים בהצלחה, ע"ש.

[40] אפשר שהיו שינויים בנוסח עצמו של הברכה.

לברך אותן יש עוד תנאים, כמו פ"ח). ואין לחלק ולומר שאצל אלמון ואלמנה הברכת חתנים היתה אחרת, שכן המקור שלנו לברכת חתנים (ולזה שצריך לה י') הוא מבועז, כמו שהבאנו לעיל (אות א).

ואכן כתב על זה התוספתא כפשוטה (ברכות ג, כג הע' 61): "בארחות חיים כו' הובא נוסח ברכת המזון לאלמנה ואלמון כו' וכנראה שזהו נוסח א"י, ועל פיו פייט הפייטן בברכת המזון לחתן ואלמנה (ידיעות המכון לחקה"ש העברית ח"ה, סי' מה, עמ' צ) תהיה בידך עטרת כו' ונר' שהפייטן השריד לנו גם חתימה של בחור ובתולה שכ"ה או' ירועגן כעץ בפריו יצליח ראוים לשמח ולהצליח כו' ברוך מצליח בחור עם בתולה כו'". וזה כמו שכתבנו.

בספר טוביה (מהספרים החיצונים) שמימי בית המקדש השני, מובא סיפור חתונה, ולפי התרגום של הספר של הרב גסטר[41], יש שמה את ברכת אשר ברא (בשינויים קלים) עם תוספת[42]. גם אם ניקח תרגומים אחרים לספר טוביה, ניתן לראות שאין שמה את כל הברכות המובאות בתלמוד הבבלי, וזה סייעתא לדברינו שבימי הבית השני לא היו מברכים את כל השבע ברכות, אלא רק את ברכת אשר ברא.

עוד ראיה לזה שברכת חתנים המקורית היתה רק ברכת אשר ברא, שכן איתא בתוספתא (ברכות א, ט) ומובא בגמ' (ברכות מו.): "כל הברכות כולן פותחין בברוך חוץ מן הברכה הסמוכה לשמע וברכה הסמוכה לברכה אחרת שאין פותחין בהן בברוך".

lehlibrary.co.il

---

[41] מובא בחוברת עטרת חתנים (למאיר בר אילן, עמ' 16 הע' 22).

[42] זה התוספת: "אשר בראת את האדם בצלמך ובתבניתך, ונתת לו מכח גבורתך לדעת דעתך ולעבדך. ונתת לו עזר כנגדו, וצוית להם לפרות ולרבות ולהרבות צאצאיהם בקרב הארץ".

ואם נאמר שכל השש ברכות היו בבית שני והן ברכת חתנים המקורית, א"כ למה ברכת אשר ברא פותחת בברוך וחותמת בברוך? השאלה היא אף על ברכת אשר יצר.

אמנם בראשונים יש תירוצים אחרים לשאלה זאת[43], אך אם נאמר כדברינו שברכת אשר ברא היא הברכה המקורית של ברכת חתנים, אזי אפשר לומר שכשהיא נתחברה היא היתה לבדה ולכך פתחה בברוך וחתמה בברוך, ואח"כ הוסיפו עליה עוד ברכות, ולא שינו את המבנה המקורי של ברכת אשר ברא.

ובחוברת עטרת חתנים (עמ' 85) כתב: "דומה כי האופי התוספתי ניכר על פניה של הברכה האחרונה יותר מאשר על כל ברכה אחרת בסדר הנישואין. לא רק שחתימת הברכה הששית חוזרת על הברכה הקודמת לה כו' וממילא נראית מיותרת, ולא רק שהיא מזכירה את י"ם, ואף נושא זה מוצה כבר בברכה הרביעית, אלא שהברכה הששית שונה מכל יתר הברכות בלשונה הארכנית והחגיגית. בעוד חמש הברכות האחרות כו' מנוסחות בלשון קצרה או אף דחוסה כו' הרי שהברכה האחרונה מנוסחת באריכות יתרה. בברכה הששית יש יותר מלים מאשר בכל אחת מהברכות האחרות. ברכת אשר ברא כו' משופעת במלים: לבד מהמילה חתנים, מוזכר חתן עוד שלוש פעמים, שלוש פעמים כלה, חמש פעמים קול, פעמיים ששון ופעמיים שמחה. לא רק שהמלים בברכה זו נכפלו ושולשו, אלא שעל כך יש להוסיף את רצף המלים בעל האופי התחליפי (כגון גילה, רנה, דיצה וחדוה), כלו' שפעת מלותיה של הברכה האחרונה בסדר ברכות הנישואין מגלה כי היא שונה מכל הברכות האחרות,

lehlibrary.co.il

---

[43] עי' בכתובות ח. ברש"י (בד"ה שמח), בתוס' (בד"ה שהכל), בשטמ"ק (מד"ה עוד כתב בשיטה ישנה עד לד"ה והרשב"א ז"ל) ובריטב"א (בד"ה מאי מברך).

וניסוחה קרוב להיות פיוטי, כדרך הפיוט הקדום בו יש לשון יתרה וחזרה על מלים מסוימות".

ואם נכונים דבריו, עולה שברכת אשר ברא שונה משאר שש הברכות האחרות בסגנונה ובלשונותיה, ואולי רמז מכאן להיותה קדומה יותר. א"כ אף מסגנון ולשונות הברכה, מהכפילויות לשון שבה ואף מהיותה פותחת וחותמת בברוך, ניתן לראות שהיא מובדלת משאר השש ברכות, ואולי נוכל ללמוד מכאן שהיא קודמת לאחרות.

עוד הוא כתב (עמ' 73): "המעיין בנוסח הברכות בגמ' חייב להיות מודע כו' ככל הידוע, אין בספרות התלמודית עוד מקרה נוסף של שרשרת של ברכות ההולכת ומתפרטת בגמ', לדוגמה אין בתלמוד נוסח של תפילת עמידה ואף לא נוסח של ברכת המזון או שרשרת הברכות הנאמרות בהבדלה או בברכות אבלים כו' התלמוד מציע נוסח של ברכות הנישואין, תופעה ללא מקבילה של ממש". בנוסף הוא העיר שישנם הרבה מאוד גירסאות שונות על נוסחי הברכות המובאות בגמ', באופן חריג מאוד מתיקוני הגרסאות שבשאר המסכת.

והוסיף: "שבקטע מהשאילתות שהתגלה בגניזה מובאת הגמ' ללא הברכות, כלו' באיזכורן המקוצר ללא כל פירוט"[44].

ומכח זה הוא כתב: "שלוש תופעות אלו כו' מחזקות את הסברה לפיה נוסח ברכות הנישואין שבגמ' אינו מעיקר נוסח התלמוד, כ"א תוספת כו' שנוספה

---

[44] הביא זאת מכ"י אוכספורד Heb d. 63 p. 40a שהגירסא שם: "מאי מברכין [שהכל ברא לכבודו] ויוצר האדם ואשר יצר את האדם בצלמו שוש תשיש ושמח תשמח [אשר ברא] ששון ושמחה ברוך משמח חתן וכלה". וע"ע במה שהוא כתב בהע' 99.

לתלמוד ברבות השנים (כבר בתקופת הגאונים) כו'", ע"ש שהביא עוד ראיה לזה, ושהביא עוד מקרים שדברי הגאונים נוספו לגמ' (ע"ש בהע' 70).

ונ"ל שאפשר להסביר את התופעות האלו באופן שונה, שמכיון שרב יהודה הוא זה שחיבר את הברכות, וקודם לכן היתה רק ברכת אשר ברא, לכן הוא הוצרך לכתוב את כל הנוסח, ואפשר שאחר שהתקבלו ברכותיו של רב יהודה, כבר לא הוצרכו לכתוב את כל הנוסח, ולכן קיצרו את זה בחלק מהמהדורות.

ובחוברת עטרת חתנים (מעמ' 72) ג"כ דן בזה שמספר טוביה נר' שברכת חתנים רק 2 ברכות, ומספר החילוקים מבואר שבא"י היה 3 ברכות, ובגמ' מובא שלוי בירך 5. וכן הוא דן בזה שיש כפילויות הלשונות בשבע ברכות. ולפי' הוא העלה שבהתחלה היו רק 2 או 3 ברכות, ואחר זמן התווספו עוד[45].

ואכן כבר כתבנו שנר' שבתחילה ברכת חתנים היתה רק ברכה אחת (ברכת אשר ברא) ואח"כ התווספו עוד ברכות, ואפשר שזה עלה בהדרגה כדבריו, שבתחילה עלה ל- 2 או 3 ואח"כ ל- 5 או 6 ולבסוף בתקופת הגאונים הגיע ל- 7. ואפשר שעלה ישירות מברכה אחת לשש ברכות, ומ"מ איך שיהיה נר' ברור שאין כל השש ברכות של רב יהודה היו בתקופת בית שני.

---

[45] כמו שברכת הטוב והמטיב התוספה מאוחר יותר לברכת המזון (ברכות מח:) וכן ברכת המינים בתפילת עמידה (ברכות כח:).

leblibrary.co.il - לזכות מצוות לתורה

ג. שיטת הרמב"ם ותלמידיו

בהלכות ברכות (פ"ב הלכות הל' ט) כתב הרמב"ם: "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים עד כמה מברכין ברכה זו אם היה אלמון שנשא אלמנה מברכין אותה ביום ראשון בלבד ואם בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה".

והוסיף (שם הל' י): "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין במה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין".

הרי שבהל' ט הרמב"ם דיבר על ברכת חתנים, ואמר שיש לברכה אחר ברכת המזון ובבית חתנים, ושאין מברכין אותה עבדים וקטנים ועוד פרטי דינים. ובהל' י הוא ביאר שברכת אשר ברא היא ברכת החתנים. וממילא מה שהוא מסיים שצריך עשרה, זה לפי המשנה והתוספתא במגילה (הובא לעיל, אות ב) שברכת חתנים צריכה עשרה, ושמה אף כתוב שהחתנים מן המניין.

ואף בהלכות אישות (פ"י הל' ה) כתב : "ואין מברכים ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המנין". שברכת חתנים צריכה י' גדולים.

ולכאו' יש להקשות שבהלכות אישות (שם הל' ג) כתב: "וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין, והן שש ברכות כו'", הרי שכתב שכל השש

הברכות הן ברכת חתנים, ואילו בהלכות ברכות כתב שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים.

אלא שאין זה קושיא, שבאמת ברכת חתנים היא רק ברכת אשר ברא, וכמו שכתב בהלכות ברכות, אלא שהאמוראים הוסיפו עליה כמה ברכות, והיות ובחופה תמיד מברכים את כל השש ברכות, בלי להפריד בין הברכה המקורית לברכות המאוחרות יותר, לכך הכל נכנס בברכת חתנים. ולכך כשדיבר על הברכות שמברכים בחופה כתב את כל השש ברכות בכלל ברכת החתנים.

א"כ מתבאר מדברי הרמב"ם שברכת חתנים היא ברכת אשר ברא, והיא מצריכה י', ושלא יהיו קטנים או עבדים ושאר הדינים. ובשביל לברך את כל השבע ברכות בשבעת ימי המשתה הרמב"ם הצריך שיהיו פנים חדשות.

רבינו אברהם בן הרמב"ם (בשו"ת סימן פו) כתב שיש מי שהבין שמש"כ הרמב"ם "והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין", זה הולך על הבמה דברים האמורים, דהיינו על הפ"ח. וזה נר' הבנה שגויה ברמב"ם, מכמה סיבות:

1. המשנה והתוספתא במפורש הצריכו י' לברכת חתנים (והמשנה לא הזכירה כלל פ"ח). ואם הרמב"ם כותב כלשון התוספתא בוודאי שעל זה הוא מדבר, והרי הל' קודם הוא כותב במפורש מהי ברכת חתנים.
2. הרמב"ם בהלכות אישות במפורש כתב שצריך י' לברכת חתנים, ואע"ג ששמה הוא כותב על כל השש ברכות, מ"מ מלשונו מבואר שהוא הבין שזה דין בברכת חתנים, שאין אומרים אותה בלי י'.
3. אם נפרש שזה הולך על הבד"א, אז ייצא שהרמב"ם מצריך שיהיו עשרה פ"ח, וזאת תהיה דעה שלא שמענו מי מהגאונים או מהראשונים

שיסבור כן, ושאין לה שום מקור. ובאמת מהר"י הלוי הבין כן ברמב"ם, ע' בירך את אברהם (ברכת חתנים, אות ל, דף קי.).

4. אם כוונת הרמב"ם היתה לומר שצריך י' דווקא בשביל השבע ברכות, ולא בשביל ברכת אשר ברא, היה לו לכתוב זאת ברור יותר. ולפני שכתב התנאי של פ"ח היה לו לכתוב את זה או שיכתוב משהו בסגנון "בד"א כשאין עשרה או כו', אבל אם יש עשרה אוכלים כו'", ואז זה יהיה ברור שיש שתי תנאים חדשים בשביל כל הברכות הנוספות. ומדלא כתב הרמב"ם כן, נר' שהוא סובר שהדין שצריך י' לברכת חתנים הוא דין עצמאי, ואינו מהתנאים לשבע ברכות, וכנר' יותר ברור מהלכות אישות.

ואכן רבינו אברהם בן הרמב"ם והרב יהושע הנגיד מבני בניו של הרמב"ם, שניהם ביארו את הרמב"ם כפי שכתבנו, ואלו דבריהן.

רבינו אברהם בן משה (שם) כתב: "נר' מדבריכם שאתם חושבים שמה שאמר אבא מארי זצ"ל בחיבור והוא שיהיו י' ענינו עד שיהיו פ"ח י' כו' ומי שחושב כך טועה כו'. יתבונן נא לדבריו ז"ל וחתנים מן המנין כו' כללו של דבר בזמן שמתאספים י' לאכול בבית חתנים וגם כשהחתנים בכלל מברכים ברכת חתנים ואם אין שם פ"ח מברכים אשר ברא כו' ואם היו בכלל הי' פ"ח מברכים שבע ברכות".

וזה בדיוק כפי שביארנו, שלפי הרמב"ם ברכת חתנים היא ברכת אשר ברא, והיא צריכה י'. ובמידה ויש גם פ"ח אזי מברכים כל השבע ברכות. וכן מתבאר מדברי רבינו אברהם ממה שהוא כתב בסימן קי, ע"ש.

וז"ל הרב יהושע הנגיד (סימן טו): "שאלה: אמר אשר ברא כו' האם צריכה לי' גדולים כו'. תשובה: צריכה היא לי' כמו ז' ברכות משום **שהכל נקרא בשם ברכת חתנים ואמר ברכת חתנים בי' כו' ואשר ברא כו' יקרא בשם ברכת חתנים** ולא יאמרו אותה אלא בי' כ"פ ר' יוסף הלוי ז"ל".

וכן ביאר הערוה"ש (אבה"ע סב, כד) את דברי הרמב"ם, וז"ב.

ויש להוסיף שאף רבו של הרמב"ם, הר"י מיגאש, סובר שברכת אשר ברא צריכה י' (נביא דבריו לקמן, אות ד). וזה רק מחזק את הסברא שהרמב"ם יסבור כן או שאם היה חולק על זה שהוא היה מדגיש זאת.

כתב הארחות חיים (הלכות ברכת המזון, אות נח): "ומשז"ל ברכת חתנים בי' וחתנים מן המנין פי' לא שנא כולהו ולא שנא אשר ברא בעי' י', וכן נמי כתב הר"י בעל המנהל בשם רבו ז"ל כי לאשר ברא דז' ימי המשתה נמי צריך י' דברכת חתנים נקראת וכ"פ הרמב"ם ז"ל ומחזור ויטרי עכ"ל, וכן נמי פסק הרשב"א ז"ל בתשובה. וי"א דאשר ברא לא צריך י' וכ"פ הר' יונה ז"ל". והכלבו (סימן כה) הביא את דבריו[46].

הרי שאף הארחות חיים והכלבו הבינו ברמב"ם שצריך י' לברכת אשר ברא, ומטעם שהיא נקראת ברכת חתנים. ואף רבינו מנוח (הלכות ברכות שם הל' ט) כתב שלרמב"ם ברכת חתנים היא ברכת אשר ברא[47].

ואף המאירי שנמשך הרבה אחר דעת הרמב"ם כתב (כתובות ח: בד"ה ברכת): "ברכת חתנים שהזכרנו בי' כמו שביארנו הן שש ברכות ליום ראשון או לשאר

---

[46] למעט את דעת ר' יונה החולק.

[47] וקצת צ"ע לפ"ז מש"כ בהל' י (בד"ה והוא).

lelibrary.co.il

הימים ובפ"ח הן אשר ברא כל שבעה ובלא פ"ח, וחתנים מן המנין שאף הוא מן השמחים". וכתב את זה גם בדף ז. (בד"ה כל).

הרי שאף הוא סובר שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים, והיא צריכה י'[48].

אולם הר"ן (כתובות ג. בדפי הרי"ף בד"ה מברך) כתב שברכת אשר ברא אינה ברכת חתנים וא"צ י', והוסיף "וכ"נ דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהלכות ברכות". ודבריו צ"ע היאך הבין את דברי הרמב"ם, שכן הרמב"ם מפורש כותב שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים, ודלא כדעת הר"ן.

ולהבין שסוף דברי הרמב"ם שהצריך י' זה רק בשביל השבע ברכות, מלבד שזה אינו נר' כלל ברמב"ם, זה גם לא יסביר איך אפשר שנברך ברכת חתנים בלי י', נגד המשנה ונגד הרמב"ם עצמו שכתב שברכת חתנים צריכה י'[49].

ונר' שלר"ן היתה גירסא משובשת ברמב"ם, וכפי שנר' מדברי ספר הבתים.

בספר הבתים (שערי ברכות, שער ה) הביא את דברי הרמב"ם בפ"ב בהלכות ברכות, בלי המילים: "והוא שיהיו י' וחתנים מן המנין", וכתב שיש ללמוד מדברי הרמב"ם שא"צ י' לברכת אשר ברא, והביא שיש שחולקים על הרמב"ם בזה, וסיים "ונראין דברי הר"ם".

---

[48] ואע"ג שהוא הביא שיש אחרונים שכתבו שברכת אשר ברא א"צ י', מ"מ הוא נוקט כדעה שצריכה י'.

[49] היבי"א (ח"ג, חאה"ע סימן יא, בעיקר באות ט) הבין את הרמב"ם כדברי הר"ן, ותמה על הארח"ח והכלבו. ודבריו לא מובנים כלל, והוא לא יתייחס לעיקר דבריו של הרמב"ם על מהי ברכת חתנים, והוא לא הביא את דברי רבינו אברהם ושאר הראשונים שהבאנו לעיל (וזאת למרות שהוא ראה את התשובה של רבינו אברהם, שכן ציטט מתשובת הרמב"ם בעניין אחר באותה תשובה, באות ג), ע"ש.

אולם כנראה היתה לו גירסא משובשת ברמב"ם בלי הסיומת של הרמב"ם שהצריך י', ולכן הוא כתב מה שכתב, אבל לפי הגירסא שלנו ושל רבינו אברהם ורבי יהושע הנגיד ועוד, הרמב"ם כותב "והוא שיהיו י' וחתנים מן המנין", ללמד שברכת אשר ברא צריכה י'.

לפי' נר' שהעיקר ברמב"ם כמו שביארנו, וכמו שביארו דבריו רבינו אברהם, הרב יהושע הנגיד, רבינו מנוח, הארחות חיים, הכלבו וכדעת המאירי. ודלא כביאור הר"ן וספר הבתים, שנר' שהיתה להם גירסא משובשת ברמב"ם.

א"כ עולה שלדעת הרמב"ם והראשונים הנ"ל ברכת חתנים היא ברכת אשר ברא, והיא צריכה י'.

הורד מספריית ליובביץ - leblibrary.co.il

ד. שיטת הרמב"ן ותלמידיו

הרמב"ן (כתובת ח. בד"ה והטעם) כתב: "ואמרי' נמי מברכין ברכת חתנים כל ז', ומצינו שהשמחה במעונו שמברכין אותה כל יב' חודש, ואשכחן נמי דקס"ד לברכה בבי מהולא, שמע' מיניה שאינה בכלל ברכת חתנים, הילכך ליתא בכלל מה שאמרו מברכין ברכת חתנים בי', אלא ש"מ אפי' בג' מברכין".

הרי שהרמב"ן הוכיח שהיות ואומרים כל יב"ח שהשמחה במעונו א"כ מוכח שאיננה בכלל ברכת חתנים, ולכך אינה צריכה י', שהרי בברייתא אמרו שמברכים ברכת חתנים כל שבעה (בלבד). א"כ היות וברכת אשר ברא אומרים רק בשבעת הימים, א"כ מסתבר שהרמב"ן יסבור שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים וצריך לה י'. וכן מסתבר מזה שהוא מיעט רק את שהשמחה במעונו שא"צ י', משמע שברכת אשר ברא צריכה י'.

ואף דעת הרשב"א כן, שכ"כ (כתובות ח. בד"ה מכאן): "ואין מברכין ברכת חתנים אלא בחופה כו' וכן אין מברכין אשר ברא אלא כל שבעה ובחופה **שאף הוא מכלל ברכת חתנים הוא**, אבל שהשמחה במעונו אינה מכלל ברכת חתנים ומברכין אותה חוץ לחופה".

וביתר ביאור כתב בתשובות (ח"א סימן קסז): "שאלת עיר שאין בה י' בנ"א לברכת נישואין כו' אם מברכין ברכת אשר ברא בפחות מי' אם לאו. תשובה: ברכות חתנים אינה בפחות מי' כו' ואין הפרש בין ברכת אשר ברא לשאר הברכות אלא לעניין פ"ח בלבד כו'".

וכ"כ בתשובות הרשב"א המיוחס לרמב"ן (סימן קפה) והדגיש בתשובתו: "וברכת אשר ברא בכלל ברכת חתנים היא", וכעי"ז כתב בשו"ת בח"א (סימן תרמו).

מבואר א"כ שדעת הרמב"ן[50] והרשב"א שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים, ולכן צריכה י', וההפרש בין אשר ברא לבין כל השש ברכות האחרות הוא רק כשאין פ"ח.

כתב הרא"ה (שם ז: בד"ה ת"ר): "בברכת כו' שהן פותחות בברוך אע"פ שהן סמוכות משום דאשר ברא פעמים שאינה סמוכה לחברתה כגון דליכא פ"ח דקי"ל דמברכים אשר ברא כו' ואלו הן ברכת חתנים שאין מברכין אותן אלא בי' ולאפוקי שהשמחה במעונו דלא מקרי' ברכת חתנים וא"צ אלא ג' תדע שהרי ברכת חתנים אין מברכין אותן אלא כל שבעה והא כל דמחמת הלולא בין קודם נשואין ובין לאחר נשואין עד תליסר ירחי שתא כו'".

דהיינו הוא כתב שמבמקרה ואין פ"ח מברכים אשר ברא ולא את כל השש ברכות, והוא לא כתב שזה ג"כ כשאין י'. ואכן הוא כתב שבניגוד להשמחה במעונו שלא נקראת ברכת חתנים וא"צ י'ברכת אשר ברא היא ב"ח וצריכה י'.

בחידושי רבינו קרקש (שם ז: בד"ה א"ר נחמן) כתב: "ואיכא מא"ד דברכת אשר ברא א"צ י' כיון דכל יומא מברכין לה כו' ואיכא מא"ד דכיון דברכת חתנים היא צריכה י', וכ"נ עיקר". הרי שהוא הולך כדעת רבותיו שצריך י'.

בספר צרור החיים (הדרך היא' דיני חופה סימן ב) כתב: "וברכת אשר ברא שברכין אותה כל ז' אפי' בדליכא פ"ח כו' אינה אלא בי' דהכל היא מברכת חתנים כו'

---

[50] כתבתי שכן דעת הרמב"ן, וזאת למרות שאין זה ממש מפורש בדבריו מפני שזה נר' מפשטות דבריו הנ"ל, וכן כי כן כתוב בתשובה המיוחסת לו, וכן הריטב"א כותב שכן דעת רבותיו והרמב"ן בכללן. ודבר ברור שאם הרמב"ן היה סובר שניתן לברך ברכת אשר ברא בלי י', הרשב"א, הרא"ה, הנימוק"י והרבינו קרקש לא היו חולקים עליו מבלי להזכירו.

ואין מברכין ברכת חתנים אלא במקום חופה כו' וכן ברכת אשר ברא דוקא בחופה דאף היא מברכת חתנים כו'".

הרי שסובר שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים וצריכה י'.

ואף מדברי הנימוק"י משמע שסובר שברכת אשר ברא צריכה י', שכן הוא כותב (שם ז: מד"ה בבית עד ח. בד"ה רב) שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים ואומרים אותה כל ז' ובחופה (בשונה מהשמחה במעונו), ושהטעם שברכת אשר ברא פותחת וחותמת בברוך משום שכאשר אין פ"ח אומרים אותה לבדה, ומשמע שרק בכהאי גוונא שאין פ"ח אומרים אותה לבדה. ואולי ניתן להבין את זה ג"כ מזה שהוא סובר כדעת הרמב"ן והרשב"א שרק בסעודת הקרואין מברכים ברכת אשר ברא, ולא בסעודה של החתן ובני ביתו.

וכ"נ מדברי הר"י מלוניל (שם ח: בד"ה ברכת) שכתב: "ברכת חתנים בי', היינו שית כו' היכא דאיכא פ"ח בכל יום ויום, ואי ליכא פ"ח יומא קמא מברך כולהו ומיומא קמא ואילך מברך אשר ברא לחודיה כל ז' כו'". מתבאר מדבריו שהחילוק בין ברכת אשר ברא וכל השש ברכות הוא רק אם יש או אין פ"ח, וכ"כ לדייק בהערות עליו (הע' 156 מכון התלמוד הישראלי).

א"כ דעת הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הרב קרקש, הנימוק"י והר"י מלוניל שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים צריכה י'.

אמנם המיוחס לריטב"א (כתובות ח. בד"ה לימא) כתב: "והיו יודעים שאין מברכין ברכת חתנים אלא במקום חופה ושהיו שם החתן והכלה כו' ומיהו ה"מ לענין ברכת חתנים אבל לענין שהשמחה במעונו אינו מברכת החתנים ולא מנו אותה עמהם כו'. ולענין ברכת אשר ברא היכא דליכא פ"ח דעת רבותי דהא מברכת

חתנים היא ובעיא י' ובעיא חופה, אבל בתוס' אומרים דכיון דלא בעי פ"ח אף היא לא בעיא חופה ולא י' כדאמרי' בסמוך מכאן ואילך אפושי שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא אלמא הדדי נינהו ובענין זה דליברכו באפשי שמחה בעלמא וכן עיקר.

ואע"פ שמניתם ברכה אשר ברא בכלל ברכת חתנים ואמרי' שמברכין ברכת חתנים בי' אין התלמוד קורא ברכת חתנים אלא כשאומרים כל שבעה ברכת חתנים כדאמרי' לעיל מברכין ברכת חתנים כל שבעה אמר ר"י והוא שבאו פ"ח והדין רהטא בסוגיא דלעיל דא' בתולה וא' אלמנה טעונה ברכה. הלכך נהי דברכת אשר ברא חשובה מכלל ברכת חתנים והיא חלק ממנו לא הוצרכו י' ולא חופה אלא באו' כל הברכות כשם שלא חייבו בהם פ"ח ומיהו מפני שהיא מברכת חתנים אין לאומרם אלא ז' כו' וכן אין לומר ברכת אשר ברא אלא כשיש שם חתן וכלה אבל שהשמחה במעונו אע"ג דליתנייהו לתרוייהו כחדא כו'. ואותם שמוליכין לכלה ממקום למקום אי איכא חופה בדרך במקום מברכין ברכות בפ"ח ואי לא לא מברכין אלא שהשמחה ואשר ברא ואע"ג דאיכא פ"ח וכן עיקר".

א"כ המיוחס לריטב"א סובר שהשמחה במעונו אינה ברכת חתנים, ואילו ברכת אשר ברא היא כן מברכת חתנים, אך מ"מ כתב שיש בזה מח', שלפי רבותיו אשר ברא צריכה י' וחופה, ואילו לפי התוס' א"צ י' ולא חופה וזה למרות שהיא בכלל ברכת חתנים, שכן היא משהו באמצע, מצד א' היא לא כמו השמחה במעונו (שהיא מברכת חתנים, והיא רק בתוך שבעה ורק כשיש את החתן והכלה) מצד ב' היא לא כשבע ברכות (שא"צ י' ולא פ"ח ולא חופה).

lehilibrary.co.il

הוא הכריע כדעת התוס', אולם בתוס' שלפנינו (סוכה כה: בד"ה אין) כתבו שצריך חופה בשביל ברכת חתנים ובשביל שהשמחה במעונו, דלא כמש"כ בשמם.

ונר' שאת ראיותיו יש לדחות:

א. מש"כ שמזה שהשווה התלמוד להשמחה במעונו אלמא כי הדדי נינהו, והרי הוא בעצמו מודה שאינן כי הדדי לגמרי (שהרי הביא ב' מקרים שאומרים השמחה במעונו ולא אשר ברא). ובשטמ"ק בשם שיטה ישנה (שם בד"ה וז"ל שיטה ישנה) הוכיח מכאן בדיוק ההיפך: "שהשמחה במעונו לאו באשר ברא תליא מלתא", ע"ש שכתב כמה ראיות.

ב. הוא כתב שאין התלמוד קורא ברכת חתנים אלא לכל השבע ברכות, וזה בוודאי אינו. שכן רב יהודה כתב רק שש ברכות, לא שבע. ואח"כ הביאו בגמ' שלוי בירך רק חמש. א"כ בוודאי שהתלמוד לא קורא לברכת חתנים רק כשאומרים את כל השבע ברכות, שהן בכלל רק מתקופת הגאונים.

ג. לדבריו עולה שאנו פוסקים כדעת התנא ר"י בתוספתא, שמדין המשנה צריך פ"ח, א"כ למה לא הביאו את דבריו בגמ'. ואם דעתו שלא פוסקים כר"י, אזי ז"א שפוסקים כת"ק שא"צ פ"ח. ואם נאמר שרב יהודה עם שיטה חדשה וחולק על התנאים, דבר זה יש לכותבו במפורש, וצריך הכרח גדול לומר כן. ודבריו אף לא מסתדרים עם דעת ר"י בתוספתא, שכן לר"י אין חילוק בין היום הראשון לשאר ימים.

ד. לא מובן מה הראיה שהביא מהסוגיא של א' בתולה וא' אלמנה.

סוף דבר, צ"ע בדברי המיוחס לריטב"א, מה הכריחו לדחות את דברי רבותיו וליצור חילוק ולומר שברכת אשר ברא היא חלק מברכת חתנים, אבל אין דינה

כדין ברכת חתנים, וגם אין דינה כדין שהשמחה במעונו. ובפרט שדבריו גם דלא כתוס' שלפנינו, ודלא כרא"ש (סוכה פ"ב סימן ח) וכטור (אה"ע סימן סב).

ונר' שאין זה הריטב"א שכן הריטב"א בסוכה (כה: בד"ה אמר) כתב: "ומהא שמעי' שאין אומרים ברכת חתנים ואפי' ברכת אשר ברא אלא בחופה". וזה נגד מסקנת המיוחס לריטב"א דלעיל. אא"כ נאמר שהריטב"א חזר בו.

אלא שמ"מ מצינו לו חבר, והוא רבינו יונה. שכן כתב בספר השלחן (הלכות סעודה, שער ה, בד"ה שבע): "ז' ברכות אלו אין מברכין אותם אלא בי' כו' ואם אין שם י' אומרים שהשמחה במעונו ואשר ברא כו', וברכת אשר ברא אף היא בכלל ברכת חתנים ואין מברכין אותה אלא כל ז' ובחופה, וכתב הר' יונה ז"ל שאע"פ שהיא מכלל האחרות, מ"מ א"צ י', שאין ברכת חתנים צריכה י' אלא כשהוא אומרן כולן ביחד, אבל אשר ברא שמברכין אותה בפני עצמה א"צ י'". וכ"כ באהל מועד (ברכות דרך ט), וכ"כ הארח"ח (הלכות ברכת המזון, אות נח) בשם רבינו יונה.

א"כ דעת רבינו יונה ובעל האהל מועד כדעת המיוחס לריטב"א (ואולי המיוחס לריטב"א זה באמת תלמיד רבינו יונה) שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים, ואעפ"כ א"צ י'.

שיטה זאת היא כדעת הרא"ש, נביא דבריו באות ו, ושמה נכתוב קושיא על שיטה זאת ושאפשר לקבל רק חלק ממנה, ע"ש.

דעה חדשה נוספת שמצינו בין תלמידי הרמב"ן היא דעת הר"ן. שזהו לשון הר"ן על הרי"ף (ב: בד"ה מברך): "ומשמע לי דאשר ברא בפ"ע לא מקריא ברכת חתנים, דאי מקריא הכי לא הו"ל לר"י לומר והוא שבאו פ"ח דבלאו פ"ח נמי

מברך אותה כדאמר באו פ"ח מברך שית לא באו מברך א' אלא ודאי אשר ברא בפני עצמה לא ברכת חתנים היא אלא כולהו שית ברכות מקרו ברכת חתנים כי היכי דלארבעה שלאחר המזון מקרו ברכת המזון. ונפק"מ דאע"ג דאמרי' ברכת חתנים בי' היכא דליכא פ"ח דלא מברך אלא שהשמחה במעונו ואשר ברא לא בעי י' אלא בג' כו'.

והרמב"ן ז"ל כתב דמדאמרי' בגמ' בריך שית ובריך חמש ש"מ דהשמחה במעונו לאו ברכת חתנים היא ומינה דאפי' בג' מברכין אותה ומדבריו אתה למד שהוא סבור דאשר ברא שהיא מכלל שית וה' שאין מברכין אותה אלא בי' ולדבריו נצטרך לדחוק ולפרש דהא דא"ר יהודה והוא שבאו פ"ח ה"ק מאי דאמרי' כל ז' דמשמע שהן שוין דוקא בשבאו פ"ח וזה דוחק. ועיקר הדבר כמו שכתבתי דכשם שהשמחה במעונו אינה ברכת חתנים דהא בי מהולא הוו מברכין לה אי לאו משום צערא דינוקא כדאיתא בגמ' ולא מברכין לה אלא משום שמחה בעלמא הכי נמי אשר ברא לאו ברכת חתנים היא ולא בעיא י' שאינה באה אלא משום אפושי שמחה בעלמא וכ"נ דברי הרמב"ם כו'".

הוא טוען שברכת אשר ברא אינה מברכת חתנים, וראייתו מדברי רב יהודה שאמר והוא שבאו פ"ח על מה ששנינו ברכת חתנים בי'.

ודבריו תמוהים, שכן במשנה לא הוזכר שצריך פ"ח, ולא באף ברייתא שהביאו בגמ'. ובתוספתא אמנם דעת ר"י שצריך פ"ח, אך ת"ק סובר שא"צ פ"ח, והל' כת"ק. א"כ א"צ פ"ח מדין המשנה.

בשלמא אם נאמר שרב יהודה כתב חומרא חדשה על הברכות שהוסיף, אז אתי שפיר. אך לפי הר"ן מה ששנינו במשנה ברכת חתנים בעשרה, לדבריו הכוונה לכל השש ברכות. א"כ קשה במה נחלקו ת"ק ור"י בתוספתא. ולר"ן ע"כ פסקי'

ledlibrary.co.il

כר"י, ולמה לא פסקי' כת"ק, ולמה אנו מחלקים בין היום הראשון לשאר ימים נגד התוספתא.

ובכללי לא מובנת הבנת הגמ' לדעה זאת, שהיות ובברייתות ובמשנה לא הוזכר הצורך בפ"ח, דחוק לומר שהיה צורך כזה מבלי לכתוב. ובפרט שמצינו מחלוקות תנאים לגבי פ"ח באבלות (כמו שהזכרנו לעיל, אות ב). ואם מצינו שיש ברכה שא"צ בה בפ"ח, עדיף לומר שעליה המשנה דיברה שלא הזכירה הצורך הזה, ומה שרב יהודה מחדש צורך בפ"ח זה לתוספות שלו.

בנוסף, מה ההכרח שלו להבין שכל השבע ברכות חתנים נתקנו כאחת. והרי בספר החילוקים מצינו שבא"י בירכו רק 3 ברכות, ומצינו שלוי בירך רק 5, ושהגאונים הוסיפו השביעית. א"כ מניין לו לדחות את דברי השאילתות הברורים שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים, והשאר תוספות. ואם יסבור כמותו, הכל אתי שפיר[51].

א"כ דעת הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הרב קרקש, הר"י מלוניל, הצרור החיים, רבותיו של הריטב"א והנימוק"י שברכת אשר ברא מברכת חתנים וצריכה י'.

דעת רבינו יונה, המיוחס לריטב"א ובעל האהל מועד שברכת אשר ברא מברכת חתנים אך א"צ י'. ואילו דעת הר"ן שברכת אשר ברא איננה מברכת חתנים, וממילא א"צ י'.

---

[51] ואף מה שכתב להקשות על הרמב"ן, מתורץ מכלל מה שכתבנו.

ואת דעת רבינו יונה ניתן לקבל חלקית, וכפי שנכתוב לקמן. ואילו את דעת הר"ן כתבנו שדעתו כמעט יחדאית, וצ"ע איך ליישב אותה. והעיקר כדעת הרמב"ן והרשב"א.

הורד מספריות לובביץ - leblibrary.co.il

ה. שיטת הגאונים וראשונים נוספים

בסידור הרס"ג (עמ' קח) אחר שהביא את נוסח 7 ברכות, כתב: "אלה הן הברכות ביום הראשון של החתונה אם היו האנשים י', אבל מן היום השני עד סוף החתונה יראה אם נמצא בינהם מי שלא שמע עדיין שבע ברכות בחתונה זו מברכים בנוכחותו שבע ברכות ואם לא אין מברכים אלא אשר ברא".

מבואר מדבריו שרק לעניין פ"ח יש הבדל בין ברכת אשר ברא לשבע ברכות, אך גם ברכת אשר ברא צריכה י'.

בסדר רב עמרם גאון (סדר אירוסין ונישואין סימנים קמו-קמח) כתב: "והכי אמר שר שלום גאון ברכת חתנים כל שבעה כו' בשעת סעודה על כוס של ברכה בכל סעודה וסעודה אם יש י' וחתנים מן המנין וכן מנהג בשתי ישיבות". ולפני זה כתב: "ודוקא הוא שיש פ"ח שאו' כל ז' ברכות, אבל אם אין פ"ח אין אומרים ז' ברכות אלא יום ראשון בלבד מכאן ואילך מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא כו'".

מבואר מדבריו שהצורך בי' הוא אף לברת אשר ברא, ורק לגבי הצורך בפ"ח יש הפרש בין ברכת אשר ברא לכל הז' ברכות.

השאלתות דרב אחאי גאון (פרשת חיי שרה, שאילתא טז) כתב: "מאי ברכת חתנים איכא דאמרי אשר ברא ואיכא דאמרי שהשמחה במעונו". ומהמשך דבריו מתבאר שרק לעניין פ"ח יש הבדל בין אשר ברכת לשאר ברכות החתנים.

עוד כתב: "רב אשי איקלע לבי רב כהנא יומא קמא בריך כולהו מיכן ואילך אע"ג דאיכא פ"ח לא בריך אלא חדא כו' אפושי שמחה בעלמא הוא ובחדא

סגיא כו' ומברך שהשמחה במעונו ואשר ברא משבעה ועד תלתין בין אמר ליה מחמת הלולא ובין שלא אמר מחמת הלולא מברך שהשמחה במעונו".

נר' שמכיון שרב אחאי גאון סובר שברכת אשר ברא או שהשמחה במעונו היא ברכת חתנים, לכן הוא מבין שהחילוק אם יש פ"ח או לא, הוא לא האם לברך ברכת חתנים, אלא האם השמחה גדולה ויש לברך את ברכת החתנים השלמה או שהשמחה לא כ"כ גדולה, ולכן מובן החילוק שהוסיף שאף אחר ז' עד חודש אם יש פ"ח מברך אשר ברא, שעניין פ"ח קשור לברכת חתנים, רק שאחר ז' הוא מועיל לברך ברכה אחת מברכות החתנים, שאין השמחה כ"כ ובחדא סגי.

ואף הרס"ג (שם) ורב יהודאי גאון (הלכות פסוקות, עמ' רצה בד"ה ועד) כתבו כדברי השאילתות בזה, ונר' שאף הם הבינו שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים וצריכה י' (רס"ג כ"כ במפורש, כמש"ע לעיל בשמו).

ואף מספר הנייר משמע שברכת אשר ברא צריכה י', שכן בהלכות כלה (ריש סימן ל) כתב את הדין הכללי שצריך י' ואת מקורו. ובהמשך אחר שהביא את הברכות, חילק בין מתי שיש פ"ח למתי שאין פ"ח לעניין ברכת אשר ברא, ומשמע שהדין של י' עכ"פ בעי' ליה. וכן מתבאר מספר התניא רבתי (סימן צא).

העיטור (ש"ב, ברכת חתנים ח"ד) כתב: "ואתה מוצא בברכת חתנים ה' דרכים, הדרך הראשון בפ"ח מברך כל ז' ברכות, הדרך השני ליכא פ"ח יום ראשון מברך כל ז' ברכות ושאר הימים שהשמחה במעונו ואשר ברא, ודווקא בי' דאינהו נמי ברכת חתנים נינהו". ובספר הפרדס (לרב אשר בן רב חיים, שער ט, פ"ז אות י) הביא דבריו להלכה.

הרי שסובר שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים וצריכה י'.

lehlibrary.co.il

מרש"י משמע שברכת אשר ברא צריכה י', שכן הוא כתב (שם ח. בד"ה שמח) שברכת אשר ברא ברוב ימי המשתה נאמרת יחידית "כשאין שם פ"ח", משמע קצת שרק בכהאי גוונא היא נאמרת יחידית, ולא במקרה ואין י' (שאז היא לא נאמרת). ואף מספר הפרדס משמע כן, שכן כתב (הלכות ברכות חתנים) את החילוקים מתי אומרים כל ז' ברכות ומתי רק את אשר ברא והשמחה במעונו, וחילק רק אם יש פ"ח או לא, ומשמע שצריך י' עכ"פ[52].

הר"י מיגאש (כתובות שם בד"ה ת"ר) כתב: "הני ז' ברכות כו' בין בשעת המשתה בדאיכא פ"ח בין אשר ברא בדליכא פ"ח לא מברכי' לה אלא בי' כו' ואשר ברא כיון דמברכת חתנים הוא לא מברכי' לה כו' אלא בי'".

התוס' רי"ד (שם) הביא דבריו וכתב: "ואינו נ"ל דכל היכא דאמרי ברכת חתנים לא משמע אלא ז' ברכות ולא אשר ברא בלחוד דהכי אמרי' כו' ואר"י והוא שבאו פ"ח אלמא לא מקריא ברכת חתנים אלא ז' ברכות, והלכך כי אר"י מברכין ברכת חתנים בי' כל ז' על ז' ברכות קאמר ובדאיכא פ"ח, אבל אשר ברא נ"ל כיון שהוא עיקר ברכת חתנות שחייב לברכה בכל יום אפי' אם החתן יחיד חיב לאומרה. הגה"ה והרב פוסק בשם רבינו יצחק הלוי ואפי' ברכת אשר ברא לבדו צריכה י'".

ובפסקי הריא"ז (כתובות אות טו) הביא את דברי הרי"ד, וחלק עליו וכתב שהעיקר כדברי הר"י מיגאש.

---

[52] בספר ברכת חתנים (לרב ניסן שלמה, סימן ט אות א) כתב ג"כ לדייק כן מדברי רש"י בדף ז: (בד"ה מברכין),ע"ש.

הרי שלדעת הר"י מיגאש והריא"ז ברכת אשר ברא היא מברכת חתנים וצריכה י', ואילו הריד סובר שהיא לא נקראת ברכת חתנים וא"צ י', ואף יחידית נאמרת.

ובשבלי הלקט (ח"ב סימן עג) הביא את דברי הרי"ד, וכתב: "ואני צדקיה בר' אברהם כו' שאלתי מלפני הרב ר' אביגדור כו' וגדולה מזה מצאנו לר' ישעיה ז"ל שכתב בפסקיו שמברכין אשר ברא כל ז' כשסועד החתן לבדו, לפי שהוא עיקר ברכת חתנות. **אמנם לא מצאתי לו חבר לאומרה פחות מי'** כו'".

רואים מדבריו שלא מצא אף אחד שיסבור שברכת אשר ברא א"צ י'. א"כ כנראה המנהג בכל המקומות במקומות של השבלי הלקט היה לברך אשר ברא רק כשיש י', ולכן הוא התפלא מדברי הרי"ד, ואף לא מצא לו חבר, כי הוא הבין מהגמ' ומכל הגאונים ומכל הראשונים שקדמו לו שצריך י' לברכת אשר ברא.

הראב"ד בתמים דעים (סימן קפט) כתב בסתמא שברכת נישואין צריכה י', ואח"כ כתב החילוק בין אם יש פ"ח או לא לגבי אם מברכיך כל הז' ברכות, אך משמע שמ"מ בעי' י' אף לברכת אשר ברא, ולבסוף כתב שהשמחה במעונו א"צ י', ומשמע שרק היא א"צ י', אך אשר ברא צריכה י'[53].

המנהיג (דף צב:) כתב שברכת אשר ברא פותחת וחותמת בברוך כי לפעמים אומרים אותה יחידית כשאין פ"ח, ומשמע שזה התנאי היחידי, אך אם אין י' ויש פ"ח אין אומרים אשר ברא. ובהמשך כתב שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים ולכן אין אומרים אותה אחר ז'. ובמפורש כתב שהחילוק בין אשר ברא והשמחה למעונו הוא רק לגבי פ"ח.

---

[53] וכן דייק מדבריו בספר אוסרי לגפן (עמ' תקטז) ובספר דבר בעתו נישואין (עמ' 154 הע' 9).

האשכול (הלכות ברכת חתנים בד"ה ובברכת ובד"ה והלכה) כתב שברכת נישואין צריכה י', ושההבדל בין ברכת אשר ברא לשאר הברכות הוא רק לגבי פ"ח. משמע שסובר שברכת אשר ברא צריכה י'.

בפירוש התפילות לר"י בן יקר (בסוף אשר ברא, עמ' מב) ובספר הרוקח (סימן שנב) כתבו שאשר ברא פותחת בברוך כיון שמפעם ראשון ואילך אומרים אותה לבדה כשאין פ"ח, משמע קצת שרק באופן זה אומרים אותה לבדה, ולא באופן אחר (כשיש פ"ח אבל אין עשרה למשל).

הורד מספריות לוינבוך - leblibrary.co.il

ו. שיטת חכמי אשכנז והרא"ש

מהתוס' לא מצאתי התייחסות מפורשת לעניין זה, אולם נ"ל שניתן להסיק מכמה מקומות שדעתם שברכת אשר ברא צריכה י'.

חדא, מדברי השבלי הלקט שהבאנו לעיל, שהרב צדקיה, שבעיקר מביא את דיני חכמי צרפת וגרמניה, כתב שלא מצא חבר לדעת הרי"ד הטוען שאשר ברא צריכה י', משמע שסבר שדעת כל חכמי אשכנז שברכת אשר ברא צריכה י', ושכן היה מנהגם.

שנית, מדברי רש"י ג"כ משמע שברכת אשר ברא צריכה י', וכשמ"כ לעיל (אות ה) ולא מצאנו שחלקו עליו התוס' בזה.

שלישית, בספר המנהגים לבית מהר"ם מרוטנבורג (ערך נישואין) כתב כשיש פ"ח מברכיך כל ז' ברכות וכשאין מברכים רק אשר ברא. והוא לא כתב שה"ה כשאין י'.

רביעית, הסמ"ג (עשין מח) והסמ"ק מצוריך (מצוה קפ) לא כתבו על זה במפורש, אך מפשטות דבריהן משמע שרק כשאין פ"ח אומרים אשר ברא, ולא כשאין י' אף בדאיכא פ"ח, ע"ש.

חמישית, השבלי הלקט (שם) כתב בשם הראבי"ה: "והלכתא כל שבעת ימי המשתה מברכי' שהשמחה במעונו ואשר ברא ובי'".

אמנם מצאנו ברא"ש התייחסות לשאלה זאת.

הרא"ש (כתובות פ"א סימן יג) כתב: "ואשר ברא יש שכתבו דבעי י' ויש שכתבו דלא בעי י' דלא הוזכרו י' אלא כשמברכין כל ברכת הזיווג דומיא דבועז וממקור

ישראל, וכן מסתבר". עוד כתב הרא"ש (שם סימן יב): "כתב רב אחאי דברכת אירוסין בי' כו' ול"נ דברי רב אחאי דלמאי דילפי' מבועז הרי בועז עשה גם ברכת אירוסין בי', ולמאי דילפי' ממקהלות גם ברכת אירוסין על עסקי מקור בא כו'".

א"כ דעת הרא"ש שאצל בועז בירכו את ברכת האירוסין ואת כל ברכות הנישואין, וממילא יש ללמוד מכאן שרק כשמברכים את כל ברכות הזיווג יש להצריך י'.

ויש להקשות:

א. אם דעתו שרק כשמברכים את כל הברכות שבועז בירך יש להצריך י', א"כ למה הצריך י' לברכת האירוסין בלבדה. למה הוא לא כתב כמו מש"כ לגבי ברכת אשר ברא, שהיות ולא מברכין את כל ברכות הזיווג, לכך א"צ י'.

ב. למה כאשר אין יין, דעת הרא"ש שזה לא מעכב, עי' מש"כ לקמן (סימן ו אות ב). ולכאו' היה לו לומר שהיות ואין מברכין את כל השבע הברכות הרי שאין זה דומיא דבועז, ואין להצריך עשרה.

ג. האם במקום שנוהגים לברך ברכה שמינית שקבעה הרס"ג או את ברכת ההדס וכדו', האם כשאין יכולים לברך ברכה זאת, גם יסבור הרא"ש שאין להצריך י' במקרה זה.

אלא נ"ל שהרא"ש מניח שבבית שני קבעו את כל השש ברכות כנגד ברכת בועז, ולכך ס"ל שקבעו לברכן דומיא דבועז שהיו י' אנשים. אולם לגבי ברכת היין או ההדס או ברכה שמינית של הרס"ג הרא"ש מודה שלמרות שאנו

lebilibrary.co.il

מצרפים אותם לברכת הזיווג, מ"מ זה קביעה מאוחרת ואיננה הקביעה המקורית של חז"ל בימי בית שני שהצריכו י'.

אולם מ"מ נר' שאם נוכיח שבזמן בית שני היתה רק ברכת אשר ברא, ושאר הברכות הן תוספות מאוחרות, א"כ אף לדברי הרא"ש יהיה צריך י' לברכת אשר ברא. שכן עיקר חידושו של הרא"ש הוא שצריך י' לכל הברכות שקבעו חז"ל דומיא דבועז, ואם נראה שחז"ל קבעו את ברכת האירוסין וברכת אשר ברא (שקראו לה ברכת חתנים), א"כ אף לדעת הרא"ש זה יצטרך י', ושאר התוספות שהוסיפו מאוחר יותר הן לא יעכבו לזה שבלעדיהן לא יהיה צריך י', כשם שברכת היין, ההדס וברכה שמינית לרס"ג לא תעכב להצריך י'.

א"כ לענד"ן שאת חידושו של הרא"ש שיש להצריך י' למה שקבעו חז"ל דומיא דבועז, יש לנו לפסוק, וזהו עיקר חידושו של הרא"ש. אולם מה שהרא"ש הניח שחז"ל קבעו את כל השש ברכות, נר' שבזה אין הרא"ש הביא ראיה להנחה זאת, ואין ההנחה הזאת תלויה בדינו דלעיל. והיות וראינו באות ב שמהרבה מקומות מוכח דלא כהנחה זאת, וכן דעת רוב רובם של הראשונים, א"כ אע"פ שיש לקבל את עיקר דבריו של הרא"ש, מ"מ את ההנחה שלו יש לדחות ולהעדיף לקבל כדעת הרוב המכריע של הראשונים שהניחו אחרת ממנו.

הטור (אה"ע סימן סב), האבודרהם (ברכות אירוסין ונישואין, אות יח) והצידה לדרך (מאמר שלישי, כלל שני פ"א) העתיקו את דברי הרא"ש ואת זה שמסתבר כדעה שברכת אשר ברא א"צ י'. ואילו הרי"ו (ח"א, נכ"ב, דף קמז:) והרשב"ש (סו"ס רצג) רק הביאו את שתי הדעות בלי להכריע בזה.

א"כ נר' שהדעה הרווחת אצל הראשונים באשכנז היתה שאף ברכת אשר ברא לבדה צריכה י', וכעדותו של השבלי הלקט וכדעת רש"י, ר"י בן יקר, הרב

צדקיה, הרב אביגדור, הראבי"ה, וכנראה מהסמ"ג, הסמ"ק מצוריך וממהר"ם מרוטנבורג.

אך הרא"ש אע"ג שהביא שיטה זאת כתב שיותר מסתבר כדעה שברכת אשר ברא א"צ י', והעתיקו דבריו להל' הטור, האבודרהם והצידה לדרך.

ומ"מ כתבנו שאף אם נקבל את דברי הרא"ש בעיקר דבריו שאין להצריך י' אלא בכל ברכת הזיווג וכמו אצל בועז, מ"מ נר' שאין לקבל את הנחתו שבימי בית שני קבעו את כל שש ברכות הנישואין. ומסתבר שאילו הרא"ש היה רואה את כל מש"כ באות ב ומה שהבאנו מדברי הגאונים שהוא היה חוזר בו מהנחתו. ואף אם לא היה חוזר בו, מ"מ נר' שהעיקר כדעת רוב הראשונים האחרים, שראיותיהן גדולות וברורות.

leblibrary.co.il - היכל הספרות לובביץ'

ז. סיכום דעות הראשונים

מכיון שהבאנו הרבה מאוד דעות בראשונים, לכך נכתוב במסודר אותם.

הראשונים הסוברים שברכת אשר ברא צריכה י' הם: הרמב"ם[54], הרב אברהם בן הרמב"ם, הרב יהושע הנגיד, הכלבו, הארחות חיים, המחזור ויטרי, המאירי, הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הרב קרקש, הרב יהונתן מלוניל, הנימוק"י, הצרור החיים, הרס"ג, הרב עמרם גאון, השאילתות דרב אחאי גאון, הפסקי רב יהודה גאון, הספר הניר, התניא רבתי, העיטור, הפרדס (לרב אשר), הרש"י, הר"י מיגאש, הריא"ז, השבלי הלקט והראבי"ה. וכ"נ מהראב"ד, ר"י בן יקר, הרוקח, המנהיג, האשכול, הסמ"ג, הסמ"ק מצוריך ומהמר"ם מרוטנבורג.

הראשונים הסוברים שברכת אשר ברא א"צ י': הר"ן, הבתים, המיוחס לריטב"א, הרב יונה, האהל מועד, הרי"ד, הרא"ש, הטור, האבודרהם והצידה לדרך.

הרי שהדבר בולט מאוד ההבדל הגדול בכמות בין המצריכים י' לבין אלו שלא מצריכים.

בנוסף לגבי דעת הרא"ש, וממילא גם לגבי דעת רבינו יונה, כתבנו שניתן לקבל את עיקר חידושם שיש להצריך י' לכל ברכת הזיווג שקבעו חז"ל. אלא שעל הנחתו שבבית שני תיקנו כל השש ברכות, יש לחלוק ולומר שתיקנו רק את ברכת אשר ברא והשאר תוספות מאוחרות, וממילא ברכת ארש ברא צריכה י'.

lehlibrary.co.il

---

[54] אע"פ שיש מי שכתב שדעתו אחרת, כבר דחינו דבריו, עי' לעיל (אות ב).

ונמצא שאיננו דוחים את דעת הרא"ש והרבינו יונה מההל' בעיקר חידושם, אלא רק את ההנחה שלו, שאינה תלויה בעיקר חידושו. וממילא הדבר יהיה גם לטור ולאבודרהם שהעתיקו דבריו.

ולגבי דברי המיוחס לריטב"א ולגבי דברי הר"ן, כתבנו באות ד למה דבריהן צ"ע. ומ"מ הן דעות מיעוט ויחידאות.

א"כ דעת רוב בניין ומניין של הראשונים שברכת אשר ברא מברכת חתנים וצריכה י', ואף בדעת מיעוט הראשונים שסוברים אחרת, אפשר לקבל את עיקר דבריהם, ועדיין לומר שברכת אשר ברא צריכה י'.

leblibrary.co.il - הורד מספריית לבנבריץ

ח. דעת השו"ע והאחרונים

הב"י (אה"ע, סימן סב בד"ה ומ"ש ונר') הביא את דברי הרמב"ן והרשב"א הסוברים שברכת אשר ברא צריכה י', והביא את הרא"ש והר"ן שסוברים שא"צ י', ושהר"ן כתב שכ"נ דעת הרמב"ם. ולפ"ז הוא פסק בשו"ע (סעיף ד) שברכת אשר ברא א"צ י'.

ואכן נר' שהשו"ע נמשך אחר דעת הטור שברכת חתנים היא כל השש ברכות, וכמש"כ בשו"ע בריש הסימן (סעיף א) וכדברי הטור. ובזה הוא נטה מדברי הרמב"ם בהלכות ברכות, שכתב שברכת אשר ברא היא ברכת החתנים.

ונ"ל ברור שהשו"ע הגיע לפסק שלו מפני שלא ראה את כל הראשונים שהבאנו לעיל, אלא רק את הר"ן והרא"ש הוא ראה. אולם בוודאי שאם הוא היה רואה שדעת הרמב"ם איננה כמש"כ הר"ן בשמו, אלא כמש"כ בנו הרב אברהם וכן הרב יהושע הנגיד ועוד ראשונים רבים, שכתבו שדעת הרמב"ם שברכת אשר ברא צריכה י', ושכן דעת הר"י מיגאש רבו של הרמב"ם, א"כ מסתבר שהוא לא היה פוסק נגד הרמב"ם, ואף לא היה מזכיר דעתו.

ובפרט שכ"ה דעת הגאונים (רס"ג, רב עמרם גאון, רב אחאי גאון וכ"נ מרב יהודאי גאון) ועוד הרבה מאוד ראשונים כמו שהראנו לעיל, ובפרט אם היה רואה את דברי השבלי הלקט שכתב שלא מצא אף אחד שסובר כדעת הרי"ד שכתב שברכת אשר ברא א"צ י', ושכנראה הבין שלכו"ע ברכת אשר באר צריכה י', בוודאי שהשו"ע לא היה מתעלם מדעה זאת.

lebllibrary.co.il - הוצאת ספרים ע"ש

ומה עוד שמסתבר שאם היה מדקדק במה שכתבנו לעיל באות ב, מסתבר שהוא היה פוסק שברכת אשר ברא צריכה י', או שלכל הפחות היה כותב שהדבר בספק, וספק ברכות להקל.

וראיה לדבר מזה שהשו"ע אפילו לא הביא בי"א את הדעה שברכת אשר ברא צריכה י', וזה תמוה לכתוב בסתמא נגד עשרות ראשונים וביניהם הרמב"ם, ובפרט שיש לומר סב"ל. אלא ודאי כמו שכתבנו.

והנה על מש"כ הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הל' ט) שאין עבדים וקטנים מברכים ברכת אשר ברא, כתב הכס"מ: "מ"ש ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים [נר' פשוט, דהא אפי' צרופי לא מצרפי' עבד וקטן בדבר הצריך י' כדאיתא ברכות (מז.) כש"כ שהם לא יברכון]". א"כ לפי נוסחא זאת, הכס"מ סובר בדעת הרמב"ם שברכת אשר ברא צריכה י', וכ"כ לדייק בספר ברכת חתנים (שם אות ב). אלא שיש נוסחאות שלא גורסים מה שמובא בסוגריים.

ואף מדברי הדרכי משה, הב"ח, הפרישה (אות כג), הלבוש (ס"ד) והח"מ (ס"ק ד)[55] מתבאר שהם פסקו כדברי השו"ע, ומדבריהם עולה שהם ראו בעיקר את דברי הר"ן והרא"ש בסוגיא. וכן ביאר הגר"א (ס"ק יא) את הדין הזה. וכ"פ הערוה"ש (סימן סב סעיפים יא ו- יז) שברכת אשר ברא א"צ י', ונר' מדבריו שכן המנהג. וכ"פ החכמ"א (כלל קכט ס"ו), הדרך החיים (דיני ברכת המזון בבית החתן, סעיף ג) והבא"ח (שנה א, שופטים סעיפים יד-טו).

leolibrary.co.il

---

[55] נר' מדברי הח"מ שהרגיש שאין דעת הרמב"ם כדעת הר"ן, שכן סיים "ועי' ברמב"ם פ"ב מהלכות ברכות".

וכ"פ הבית עובד (דיני ברכת חתנים הלכה כב) והוסיף שהמנהג בערי הקודש ומערב ומזרח לברך אשר ברא אפי' כשאין י', והביאו את דבריו הפני יצחק (מערכת ברכות, אות קג) והיבי"א (ח"ג, חאה"ע סימן יא אותיות ח-ט), וכעי"ז כתב בספר מנהגי א"י גליס (הלכות קי' אות נב).

אולם הט"ז (ס"ק ב) הביא את דברי המהר"ל מפראג שכתב שברכת אשר ברא צריכה י', שהיא מברכת חתנים, וסיים: "ועתה נהגו אף שהשמחה במעונו בי' דוקא, וכך יראה שסוף סוף היא מברכת הנישואין". א"כ דעת המהר"ל והט"ז שברכת אשר ברא צריכה י', וכתבו שכן הוא המנהג.

בספרים משנת הגרי"ש (עמ' סה) מצהלות חתנים (פי"ח הע' ז) ואשרי האיש (אות מה) כתבו שהרב יוסף שלום אלישיב אמר שלכתחילה אין לברך אשר ברא בלי י' ושכן המנהג, והביאו עוד חכם שאמר כן, אך הביאו כמה ת"ח שכתבו שאין המנהג כדבריו.

א"כ נר' שדעת השו"ע והרבה מהאחרונים שברכת אשר ברא א"צ י', ובכמה מקומות כתבו האחרונים שכן המנהג, וכנראה שהמנהג נוצר בעקבות פסקי השו"ע והאחרונים. אלא שמ"מ מעט אחרונים פסקו כדעת רוב הראשונים שברכת אשר ברא צריכה י', ואף כתבו שכך המנהג.

ט. סיכום והלכה

א"כ **באות א** ראינו שיש רמז במקרא לברכת החתנים, אך אין ברכה זאת חובה מהתורה.

באות ב ראינו שבמשנה, בתוספתא ובברייתא מוזכר ברכת חתנים, ובעיקר בהקשר שהיא צריכה י'. ובנוסף מוכח מהם (וזה מפורש בתוספתא, לדעת ת"ק) שא"צ פ"ח לברכת חתנים.

אולם בגמ' רב יהודה אמר שיש צורך בפ"ח, אלא שביאר רב אשי שזה רק בשביל כל השש ברכות הנישואין, ולא בשביל ברכת אשר ברא. ועולה מכאן שברכת אשר ברא היא ברכת החתנים שהיתה בזמן המשנה, ושאר הברכות הן תוספות מאוחרות, והבאנו ראיות רבות לזה.

וכן התבאר שם שהשבע ברכות לא נקבעו בפעם אחת, אלא בשלבים. בתחילה היה רק ברכת אשר ברא, ובאיזה שלב הוסיפו ל- 3 ברכות, ובדור שני של האמוראים ל 5-6 ברכות, ובזמן הגאונים הוקבע לשבע ברכות.

וכן ראינו שברכת אשר ברא שונה בסגנונה ובמאפיינים נוספים, וזה מראה שהיא התחברה בזמן שונה מיתר הברכות.

באות ג ראינו שדעת הרמב"ם שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים וצריכה י', ושכן הבינו רוב הראשונים, אלא שחלק ראשונים הבינו אחרת ברמב"ם, וכנראה כי היתה להם גירסא אחרת.

באות ד ראינו שדעת רוב חכמי ספרד הראשונים היא שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים וצריכה י', וביניהם הרמב"ן, הרשב"א ותלמידיהם. אלא שרבינו

lealibrary.co.il

יונה סובר שאע"פ שברכת אשר ברא היא מברכת חתנים, מ"מ היא לא צריכה י', והר"ן סובר שברכת אשר ברא היא בכלל לא ברכת חתנים, וממילא א"צ י'.

באות ה ראינו שדעת הגאונים שברכת אשר ברא היא ברכת חתנים וצריכה י', ושכן דעת ראשונים ונספים (העיטור, הר"י מיגאש, ועוד). ואף שדעת הרי"ד לחלוק על זה, מ"מ חלקו עליו רבים, ואף יש ראשונים שכתבו שלא מצאנו מי שיסבור כמוהו.

באות ו ראינו שנר' שהדעה הרווחת אצל הראשונים באשכנז היתה שברכת אשר ברא צריכה י', ואף משמע שכך נהגו, אלא שמ"מ דעת הרא"ש שא"צ י' לברכת אשר ברא.

באות ז סיכמנו את דעות הראשונים, וראינו שהרוב המוחלט סובר שברכת אשר ברא צריכה עשרה.

באות ח ראינו שדעת השו"ע והרבה אחרונים לפסוק כדעת הרא"ש שברכת אשר ברא א"צ י', ושכן המנהג בכמה מקומות. ומ"מ ישנם כמה אחרונים שפסקו כדעה שברכת אשר ברא צריכה י', ושכתבו שכן המנהג.

והנה כשאנו באים להכריע להלכה מה לעשות יש מבוכה בזה. שכן מצד א' נר' ברור שאין לברך ברכת אשר ברא בלי י', שכן עולה מפשטות דברי המשנה, התוספתא והגמ'. ושכן דעת הרוב המוחלט של הראשונים, ושיש ראיות רבות לדעה זאת. ובפרט שכלל בידינו לומר סב"ל.

ומצד שני, השו"ע והרבה מהאחרונים פסקו שא"צ י', וחלק אף כתבו שכן המנהג, וק' לפסוק דלא כמותם, ולגבי הכלל סב"ל, הרי שיש אחרונים שכתבו שאין אומרים סב"ל במקום מנהג.

lehilibrary.co.il הורד מספריית להב

ומ"מ לעד"ן שהעיקר להלכה שאין לברך ברכת אשר ברא בלי עשרה. אולם במקום שנוהגים לברך אף בלי עשרה, נר' שיכולים להמשיך במנהגם.

הטעמים להכרעה זאת:

1. כפי שראינו באות ב, המשנה, התוספתא והברייתא כתבו במפורש שאין לברך ברכת חתנים בלי י', וכפי שראינו שם מוכח מהרבה ראיות שברכת אשר ברא היא ברכת החתנים שהיתה בזמן המשנה. ונר' שכן העיקר להל'.

2. היות ודעת הגאונים, הרמב"ם, הרמב"ן ועוד הרבה מאוד ראשונים שיש להצריך י' לברכת אשר ברא, בוודאי שיש לפסוק כן, ואין לעשות ברכה במקום שהרוב המוחלט של הראשונים סוברים שאין לברכה.

3. אף במיעוט הראשונים החולקים, אין אחידות דעים (למשל דעת הר"ן אינה כדעת רבינו יונה). ומה עוד שכתבנו שאין אף ראיה לשיטתם, ושיש קושיות על דבריהם, עי' לעיל אותיות ד-ו. ובנוסף כתבנו (שם) שניתן לקבל את עיקר דברי הרא"ש ורבינו יונה, ובכל זאת לפסוק שברכת אשר ברא צריכה י'.

4. המנהג בימי הגאונים היה להצריך י' לברכת אשר ברא (וכפי שהבאנו מדבריהם), ובנוסף כך גם היה המנהג בימי הראשונים באשכנז, וכמבואר משבלי הלקט. וכ"נ שהיה המנהג אצל הראשונים בספרד, שכן דעת כמעט כל החכמים שמה (ר"י מיגאש, רמב"ן ועוד). א"כ נר' שעד דורו של הרא"ש המנהג היה בכל מקום להצריך י' לברכת אשר ברא. ואף המהר"ל מפראג והט"ז כתבו שכן המנהג, שכנראה המנהג לא השתנה עד זמנם.

lehilibrary.co.il

5. מדעת השו"ע והאחרונים שכתבו שא"צ י', נר' שכל מה שכתבו זה בגלל שכם לא ראו שזה נגד הגאונים, הרמב"ם[56], הרמב"ן ותלמידיו ועוד עשרות ראשונים. וברור שאם הם היו משגיחים שהפסק שלהם נגד כל זה, בוודאי שלא היו פוסקים כן. ובפרט אפשר שמש"כ באות ב' היה משכנע אותם לפסוק אחרת, כגון מה שכתבנו בשם ספר החילוקים ובשאר הדברים שהובאו שמה.

מה שנר' לי ברור, שהשו"ע שסתם כדעה שא"צ י', ואף לא הזכיר הדעה שצריך י' ע"כ שזהמפני שלא ראה את כל זה, ולכן קשה לקבל דבריו בהחלטיות בזה.

6. עי' בבירך את אברהם (דיני ברכת חתנים סעיף מד), בשש משזר (ח"ג סימן א) ובדברי בניהו (חי"ט סימן נו, אות ד) שכתבו שאכן בנידו"ד לכאו' יש לומר סב"ל, שכן אף נגד דברי השו"ע והאחרונים אמרי' סב"ל[57]. ובפרט שזה נגד דעת הרמב"ם, עי' במשאת משה (ח"ב, חו"מ סימן לד בד"ה והנה)[58].

אלא שהם העירו שבמקום מנהג אין אומרים סב"ל, ולכך הסיק הדברי בניהו שבמקום שנהגו לברך אשר ברא בלי י' כך יש להם לנהוג, ובמקום שאין שם מנהג זה, לא יברכו מטעם סב"ל אא"כ יש שם י'.

---

[56] הם סברו שדעת הרמב"ם ע"פ מש"כ הר"ן בשמו.

[57] ע"ש שכתבו כן בשם כמה אחרונים כגון החיד"א (ברכ"י ז, ג), כף החיים סופר (יח, ז) ועוד. ומסברא זה ברור, שכן אף אם השו"ע הכריע כדעה מסויימת, זה לא אומר שאין את הדעה החולקת, וי"ל סב"ל.

[58] אך הגינת ורדים (חו"מ, כלל ג, סימן כט) חלק עליו בזה, ועי' ביבי"א (ח"ז, חאה"ע סימן ח אות ו) שהביא זאת.

אולם יש מקום לגמגם על זה: א. אין זה ברור שבמקום מנהג אין אומרים סב"ל, ועכ"פ אין זה כלל מוחלט[59].

---

[59] כתב המשנה הלכות (ח"י סימן ד) כתב: "והנלפענ"ד לחדש דלא אמרו דבמקום שנהגו לברך אין חוששין משום ברכה לבטלה, אלא היכא דכו"ע נהוג כן ונתפשט המנהג בלי חולק, אבל היכא שנשאר הדבר בספק הללו אומרים לברך והללו אומרים שלא לברך או שאפי' הנוהגין לברך יותר טוב להן שלא לברך אלא שאין כח בידינו למחות כהאי גוונא ודאי אין בו משום מנהג, והרי ידוע שהחכם צבי מיחה בנשים שלא יברכו על מ"ע שהז"ג כו' והישוי"ע (יז, א) כו' והעלה דהנכון שהנשים לא יברכו על מ"ע שהז"ג, וכתב דהן רבים עתה המתנהגים לברך וא"א למחות בידם, אבל על הצד הדין יותר נכון שלא לברך עכ"ל, ובס' נחלת יוסף (סימן יח) כתב ג"כ שלא לברך ובשו"ת בשמים ראש (סימן עג) כתב דבמקום שנוהגין הנשים לברך על מ"ע שהז"ג אין מוחין בידם שכ"כ ר"ת, אבל במקום שאין מברכין ודאי יותר טוב כו'". ועי' בשו"ת סמיכה לחיים (חיו"ד סימן ד).

הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפילה הל' ט) כתב: "נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בביה"כ בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אא"כ נתחייב בה". הרי שכתב לבטל המנהג ונר' מדבריו שברכה לבטלה היא זאת לדעתו.

ואף הב"י (או"ח סימן מו אות י) אחר שהביא הדעות בזה, סיים: "וכיון דאיכא פלוגתא במילתא אין לברך ברכה אא"כ נתחייב בה ונ"ל שטוב לאומרה בלא הזכרת השם". ולא כתב שהיות ונהגו לברך יש ללכת אחר המנהג, למרות שהוא הביא באותו דיבור את דברי הר"ן שכתב "ומנהגן של ישראל תורה", מ"מ הוא העדיף לומר סב"ל אף כנגד המנהג.

ואכן התשב"ץ (ח"ד, הטור השלישי סימן לב): "אבל מה שכתבת שנהגו שאין מטעימים אותו אפי' לקטן בזה הפריזו על מדתן וקרוב להיות ברכה לבטלה והיה ראוי לבטל מנהג זה אם יש אפשרות לבטלו בלא מחלוקת. אבל אם יש בזה חשש מחלוקת ראוי להניחם על מנהגם כי אין צריך לכוף אות' לבטל המנהג אלא בדבר שיש בו איסורא דאורייתא כו'". רואים שלא חשש לבטל המנהג אם לא יהיה מח'.

ולגבי המנהג שכתב הרמ"א (או"ח לא, ב) להניח תפילין בחול המועד, עי' בט"ז (ס"ק ב) שכתב שעדיף להניח בלי ברכה, ושכתב שאם הרא"ש היה רואה את מש"כ הזוהר אפשר שהיה פוסק אחרת, וכן עי' במשנ"ב (ס"ק ח) שהאחרונים הסכימו עם הט"ז וי"ל סב"ל, ע"ש.

וכן לגבי מנהג בני אשכנז לברך על תפילין של ראש, עי' בביאור הל' (סימן כה ס"ה) שהביא את דברי הגר"א שפסק שלא לברך נגד המנהג, ושהביא כמה אחרונים (רע"א, העולת התמיד והמלבי"ם) שכתבו עצה לצאת דעת הגר"א. הרי שסברו שיש להחמיר לומר סב"ל אף נגד המנהג, וע"ש מש"כ בשם הפמ"ג.

ועי' בטור ובב"י (או"ח סימן רסט) לגבי המנהג לקדש בבית הכנסת. ועי' בישיב משה (ח"ב סימן קצא) שכתב לבטל מנהג שנהגו לברך בלי לברך ברכת המזון, והוסיף שזה ברכה לבטלה. ויש לדחות את הראיה מזה. ועי' בשיו"ב (יו"ד סימן ר אות א) שכתב לבטל המנהג לברך שהחיינו על טבילה ראשונה. וכן עי' בטוב טעם ודעת (תליתאה, ח"א סימן צח) שמשמע ג"כ שהיה מבטל המנהג לברך אם לא הטעם המיוחד, ע"ש. וע"ע בספר עין יצחק (כללי המנהגים כלל יא בהערות) ובחמדת

ב. במקום שאנו אומרים שאפשר שהפוסק שהוא הנהיג את המנהג היה חוזר בו, מסתבר שנאמר בזה שגם המנהג לא יציב כ"כ, ושמא בכה"ג אין לסמוך על המנהג בכה"ג[60].

ג. כפי שראינו יש הרבה מקומות שכן נהגו להצריך י', בתקופת הגאונים והראשונים, ואף בימי המהר"ל והט"ז כך נהגו, ואף בזמה"ז היו כאלו שכתבו שהמנהג להצריך י'. א"כ המנהגים סותרים בזה, ואין מנהג חד משמעי בזה[61].

ד. הכלל שאין אומרים סב"ל במקום מנהג, משמעותו שיכולים לברך כפי מנהג וא"צ לחוש לאיסור ברכה לבטלה. אך מ"מ אין הכלל אומר שחייבים ללכת

יעקב (סימן כב אות ג) על הלל בר"ח. וע"ע בקונ' איסור אמירת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת (בעיקר בענף ג) עוד כל מיני תנאים ויוצאי דופן. ואכמ"ל בזה.

[60] בנידו"ד מסתבר שהמנהג החל בעקבות הרא"ש והטור או השו"ע או האחרונים האחרים שהבאנו, שהרי בדורות שלפניהם המנהג היה שכן להצריך י', כמו שהתבאר. והיות ומסתבר שהם היו חוזרים בהם (או מוודאי או משום שזה לכל הפחות משום ספק ומשום סב"ל), א"כ אף על המנהג שבה בעקבותיהם י"ל כן.

וע"ע במש"כ הרב עימנואל (ירחון האוצר, כרך כ, עמ' קנז): "בכלל של סב"ל במקום מנהג לא אמרי', לכאו' כלל זה אינו מובן דהא ידועים דבריו של הרמב"ם שאין מנהג במקום איסור כו' וא"כ מה נשתנה איסור ברכה לבטלה כו' שאפי' ס"ס לא אמרי' בו, שמנהג מבטלו כו'. אולם נ"ל בזה שבענין סב"ל התחדש דין מיוחד שאפי' שמיעוט הפוסקים ס"ל לא לברך אנן חיישי' להו כו', אבל אם רוב הראשונים או אפי' מחצה על מחצה פסקו שלא לברך ולא היה מנהג קדום לברך הסיבה דאנן לא מברכי' זה לא משום הדין המיוחד של סב"ל אלא משום שאף בהל' אחרת היינו פוסקים כדעת הרוב להחמיר כו'. וא"כ ודאי שגם דין של מנהג מתבטל אם רוב הפוסקים דעתם לא לברך, אבל נהגו כדעת היחיד וכש"כ אם זה מחמת שלא ראו את דברי הרבים כו'". ויש לדקדק על כמה מהדברים שכתב, אך מ"מ עיקר טענתו שייכת בנידו"ד, ונראית נכונה.

[61] והמחמיר לא לברך אשר ברא כשאין י', אין פה יוהרא, שכן אין הוא לבדו המחמיר בזה. וכן אין פה הוצאת לעז על הראשונים, שכן אדרבה הראשונים נהגו להצריך י' לברכת אשר ברא (ברוב המקומות). עי' בפיקודי החיים (קונ' הכללים סימן ו).

כפי המנהג ולברך, ואכן אם אדם רוצה להחמיר ולחוש לאסור ברכה לבטלה נר' שיש מעלה בזה[62].

מסקנא דמילתא:

ברכת אשר ברא היא ברכת חתנים והיא צריכה עשרה, וכן יש לנהוג בכל המקומות לכתחילה. אולם במקום שיש מנהג לברך אשר ברא גם כשאין עשרה, רשאים להמשיך במנהגם.

---

[62] הב"ח (או"ח סימן מו אות יג) כתב: "דהמנהג פשוט מקדמונינו ומאבותינו לאומרה אין רשות לשום גדול בדורו לגעור בשום אדם שלא לאומרה כש"כ שאין לשנות הסדורים שלא להדפיס ברכות אלו מגביה שפלים והנותן ליעף כח בין הברכות ומי שעבר והסירם עתיד ליתן את הדין, מיהו הירא את דבר ד' ומוחזק בחסידות ואינו רוצה להכניס עצמו בספק ברכה לבטלה כיון דאיכא נסחי הכי והכי רשאי ומקבל שכר על כוונתו הטובה אבל לא יורה כן לאחרים".

וכן מתבאר מהחיד"א (מורה באצבע, אות צו), מחסד לאברהם אלקלעי (או"ח סימן יח בד"ה תו), מטהרת המים (שיורי טהרה מערכת ס אות מא) ומשבט הלוי (ח"ח סימן רפ). וכ"נ מהרבה פוסקים שהבאנו לעיל (בהע' על טענה א) שסברו שיש להחמיר נגד המנהג.

וע"ע בספר בסוד ישרים (עמ' כח הע' יח) ובספר שערי ברכה (ברכה אחרונה, הע' כ). וכן עי' במש"כ במקור נאמן (לרב יאיר נאמן, סימן רג הע' ג) ובפיקודי החיים (שם).

סימן ב – ברכת חתנים בבית החתן

א. המקורות התלמודיים

אמרי' בכתובות (ז:) ת"ר מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר"י או' אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עימה.

ולכאו' מדברי ת"ק משמע קצת שיש לברך דווקא בבית החתנים ולא במקום אחר.

ובתוספתא במגילה (פ"ג הל' ז) איתא: "אומרים ברכת חתנים בין בסעודת אירוסין בין בסעודת נשואין בין בחול בין בשבת".

הרי שלא הצריכו שיהיה דווקא בבית חתנים, ואין חופה בסעודת האירוסין מן הסתם, וכן דייק התוספתא כפשוטה (שם בד"ה אומ').

ובכתובות בדף ז: אמרי' ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות.

לכאו' משמע מכאן שהגמ' באה לכתוב את כל תנאי ברכת החתנים, דהיינו: שיהיו עשרה, שיהיה בתוך ז' ושיש פנים חדשות. ואם היו עוד תנא היה לרב יהודה להוסיף גם אותו.

וכן משמע מדברי מסכת סופרים (פי"ט אות יא): "ונהגו רבותינו לומר בבוקר בברכת חתנים וכו' על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה כו'". ולא הובא תנאי שצריך דווקא בבית החתן.

ובסוכה בדף כה: אמרי' אין שמחה אלא בחופה. ומשמע קצת שעיקר השמחה של החתן והכלה היא דווקא במקום החופה, ושמא אין לברך במקום שלא במקום החופה.

ב. אם התנאי של בית חתנים מעכב

בגמ' בכתובות בדף ז: אמרי' ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות.

ומשמע לכאו' שהגמ' באה למנות את כל תנאי ברכת החתנים, ומשמע שאין צורך דווקא שיהיה בית חתנים. ואכן בסדר רב עמרם גאון (סדר ברכת חתנים, נג:), בשאלתות (חיי שרה, שאילתא טז), ברי"ף (ב.) ובראש (פ"א סימן יג) העתיקו את הגמ' הזאת כצורתה (אלא שהרי"ף והרא"ש השמיטו את המילה בעשרה).

וז"ל רב עמרם גאון (עמ' קפב): "והכי אמר רב שר שלום גאון ברכת חתנים כל שבעה. יום ראשון בשעת כניסתן לחופה, מכאן ואילך בשעת סעודה וכו' אם יש עשרה וכו', וכן מנהג בשתי ישיבות". הרי שלא הצריך בית חתנים[63].

וכן בספר האשכול (ח"ב, הלכות ברכת חתנים, עמ' 195) כתב: "והלכה למעשה מברכין ברכת חתנים ויומא קמא בריך כולהו מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות וכו' ומשבעה ועד תלתין וכו'". משמע שאין לברכת החתנים תנאי נוסף של בית החתן.

וכ"נ מלשון העיטור (שער ברכת חתנים, דף סה:) שכתב: "א"ר יצחק אר"י מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וכו' ומסתברא כל שעתא דאיכא סעודתא ואית בה עשרה משמחין ומזכירין ומברכין וכו'". ומשמע שכוונתו שיש לברך בכל מקום ברכת חתנים, וכ"כ לדקדק השמש ומגן (ח"ג, חאה"ע סימן כד).

lehilibrary.co.il

---

[63] הוא לא כתב את התנאי של פנים חדשות, משום שהוא דיבר רק על ברכת חתנים (שהיא ברכת אשר ברא, עי' לקמן אות ו), ולא על כל השבע ברכות.

וראיתי לר' סעיד בן דוד אלעדני (הלכות ברכות פ"ב, הל' י) שכתב את תנאי ברכת הנישואין, ולא כתב שיש תנאי שצריך בבית החופה דווקא.

והרמב"ם (פ"ב מהלכות ברכות הל' ט - י) כתב: "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים וכו' ואין מברכין ברכה זו לא עבדים וכו' ועד כמה מברכין אותה וכו' ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים וכו' בד"א בשהיו האוכלין הן שעמדו בברכת נישואין וכו'".

הרי שהרמב"ם כתב תנאים המעכבים, כגון שלא יהיו עבדים, ורק בתוך ז' לבחור, ושיהיו פנים חדשות בשביל שבע ברכות. אולם אע"פ שכתב שמברכים אותה בבית חתנים, מ"מ לא הדגיש שאין לברך שלא בבית החתן כמו שהדגיש בשאר תנאים. וכעי"ז כתב בהלכות אישות לרמב"ם (פ"י, ע"ש).

ובפרט אם נאמר כדברי הוישב הים (ח"ב, סימן כא אות ב) שכתב שאין כוונת הרמב"ם שיש לברך בבית חתנים דווקא, אלא רצונו לאפוקי מבית האבל, שהרי בהל' הקודמת (הל' ח) כתב: "וכשמברכין בבית האבל וכו'", ולכך כאן כתב "בבית חתנים מברכים", לאפוקי מבית האבל, אך לא בא לומר דבעי' בית, וכעי"ז כתב בשלחן ערוך המקוצר (סימן רז ס"ק רפו, עמ' תע)[64].

וע"ע בוישב הים (שם אות א) ובאור תורה (תשנ"ג, סימן קנה אות א) שכתבו שגם מדברי הרוקח, הצדה לדרך ומעוד ראשונים מתבאר שבית החתן איננו אחד מתנאי ברכת הנישואין.

---

[64] ואולי אף דעת הב"י, הט"ז ושאר האחרונים שלא כתבו לדייק מהרמב"ם שכתב "בית חתנים" שצריך לברך דווקא בבית של החתן, ש"מ שהם סברו שאין כאן דיוק, וכ"כ הברכת יהודה (שם אות ה).

lehlibrary.co.il

ולגבי הא דאמרי' מברכים ברכת חתנים בבית חתנים, פרש"י (בד"ה בבית חתנים ובד"ה אף): "בבית חתנים, כשנכנסה לחופת נישואין. אף בבית האירוסין, כשמקדשה מברך כל ברכת חתנים".

והנה מדברי רש"י משמע שמה שאמרו שמברכים ברכת אירוסין בבית אירוסין וברכת חתנים בבית חתנים, הכוונה בזמן אירוסין ובזמן נישואין, ואין הכוונה שצריך לברך דווקא במקום שהתארסו או שנשאו.

וכן דקדק השטמ"ק (בד"ה בבית), וז"ל: "כתב רש"י כשנכנסה לחופת נישואין ע"כ, ולא בעי לפרושי דאתא לאשמועינן דדווקא בבית חתנים פירוש בבית שעושין בו החופה מברכין אותה ולא בבית אחר שלא עשו בו החופה, ור"י פליג ואמר דאפילו בבית האירוסין מברכין אותה פי' בבית שעושין בו האירוסין, דהא ודאי ליתא דהא מפרש אביי וקאמר וביהודה שנו אלמא פלוגתייהו לאו בהכי תליא וכו' והיינו שמסיים רש"י אף בבית האירוסין, כשמקדשה מברכין כל ברכות חתנים כו'", ועי' מש"כ הריטב"א (שם בד"ה בבית חתנים) בדברי רש"י[65].

וכן מתבאר מקיצור פסקי הרא"ש (כתובות פ"א סימן יב) שכתב: "מברכים ברכת חתנים בשעת חופה וברכת אירוסין בשעת אירוסין'". וכ"ה לשון הריא"ז (כתובות דף ב. ברי"ף): "כשם שמברכין ברכת חתנים בשעת הנישואין כך מברכין ברכת אירוסין בשעת אירוסין". הרי שהם מבארים שבית חתנים לאו דווקא, אלא הכוונה שבזמן החופה יש לברך.

ואף מהטור יש לדקדק כן, שהרי הטור (ריש סימן סב) כתב: "מברכין ברכת חתנים קודם כניסת חופה". ופירש הב"י: "בפ"ק דכתובות מברכין ברכת חתנים בבית

lehlibrary.co.il

---

[65] וכן מתבאר מדברי רש"י בספר האגור (דף קעה).

חתנים, ופרש"י בבית חתנים כשנכנסה לחופת נישואין". וע"ע בוישב הים (שם אות ב) ובאור תורה (שם אות ב) שהאריכו בעניין זה.

וכל זה בשונה מבה"ג (ריש הלכות כתובות) שהוא גרס: "ת"ר מברכים ברכת חתנים **בבית חתנים** כל שבעה כו'", משמע שבית חתנים הוא אחד מתנאי הברכות.

וכן השטמ"ק (כתובות ז: בד"ה ובפי' הגאונים) כתב בשם הגאונים, וז"ל: "ובפי' הגאונים כתוב וז"ל בבית חתנים פי' בבית שעושין בו חופה אף בבית הארוסין מברכין אותה פי' שמברכין וכו' בבית אביה של כלה". משמע שהם מפרשים שיש לברך דווקא בבית שעושין בו חופה.

א"כ מדברי הראשונים דלעיל (מלבד מדברי הגאונים) לכאו' משמע שאין בית החתן אחד מתנאי הברכות.

אלא שמ"מ יש לעיין בזה, והרי מדברי הרמב"ם ראינו שהוא כותב שמברכים בבית חתנים, ואין במשמע שללא צורך כתבו. וכן מדברי הרא"ש ומעוד ראשונים ג"כ מתבאר (יובאו דבריהם לקמן, אות ג) שיש לברך דווקא במקום חופה.

והנה הרב בנציון (שם) האריך לתרץ שמש"כ הרמב"ם ושאר הראשונים שיש לברך בחופה וכדו' או לשונות דומים, הכוונה רק לזמן החופה, שיש לברך בזמן שעושים חופה, אך אין כוונתם למקום החופה.

אולם לענ"ד אין נר' כן, שמהרמב"ם נר' שהוא בכוונה מדגיש את הבית חתנים[66], ואף בקיצור פסקי הרא"ש ובהטור מבואר במפורש שסוברים שיש משמעות למקום (כפי שיבואר להלן).

הלכך נר' ליישב שיש חילוק מהותי בין דין בית החתן לבין הדינים האחרים של ברכת חתנים (כמו למשל דין פנים חדשות). שלגבי הדין של פ"ח או של תוך ז', הרי שאף אם החתן יאמר שיש לו שמחה מעולה והתרגשות ויבוא לומר שאין לו צורך בפ"ח או שרצונו לברך אף אחר ז', מ"מ היות ואין פ"ח או שזה אחר ז', לכך אין לברך בשום אופן, כיון שזה תנאי הכרחי לברכות. משא"כ לגבי בית חתנים, הרגילות היא שיש שמחה במקום חופה ודווקא שמה מתאים וראוי לברך, אולם אין זה תנאי הכרחי לברכה, ונפ"מ שאם יש שמחה בבית אחר או שאין כלל בית חופה, אזי יהיה לברך במקום האחר שיהיה שמה שמחה.

ולפ"ז נמצא שמש"כ חלק מהראשונים (יובאו לקמן באותיות ג – ד) מצד א' שיש לברך דווקא במקום החופה, ומצד שני לא כתבו שזה תנאי מעכב ושאין לברך שלא בבית החתן. כוונתם לומר שהרגילות היא בד"כ לברך בבית החתן ששמה מקום השמחה העיקרי ויש לברך במקום השמחה. אך אין זה דין מוחלט, ואה"נ אם במציאות תהיה שמחה במקום אחר, אזי אה"נ שיש לברך אף במקום האחר.

---

[66] הוא כתב שיש לברך בבית חתנים ג' פעמים (הלכות ברכות שם, ט – י) והלכות אישות (פ"י, הל' ג).

leblibrary.co.il - הרב מרדכי אליהו

ג. שיטת הראב''ד ודעימיה

ולגבי הא דאמרי' בסוכה (כה:) אין שמחה אלא בחופה, מצאנו ג' שיטות בראשונים.

הריטב"א (שם) כתב: "וי"א שאפי' ז' ברכות אומרים במקום שיושבים חתן וכלה אע"פ שאינו מקום חופה, ולא אמרי' אין שמחה אלא בחופה אלא למעוטי שאין אומרים ז' ברכות באירוסין".

וכן הארחות חיים (ח"א הלכות ברהמ"ז אות סא) וס' הבתים (שערי ברכות ש"ה) כ"כ בשם הראב"ד שמברכים ברכת חתנים בכל סעודה הנעשית לכבוד החתן.

וז"ל סידור רס"ג (עמ' קט): "וכל סעודה שהכין החתן בתוך החודש הראשון ואמר זה משום החתונה מברכים בנוכחותו אשר ברא ששון ושמחה ואם לא אמר זה משום החתונה אין מברכים אלא שהשמחה במעונו".

א"כ כדי לברך ברכת חתנים מספיק שיאמרו שהסעודה היא משום חתונה.

וכ"ה דעת הר"ן (סוכה יא: בדפי הרי"ף, בד"ה וכתב) ואף כתב שככה המנהג, אלא שלמעשה כתב להחמיר לחוש לדעת התוס' כפי שיתבאר.

וכעי"ז כתב המאירי (שם בד"ה זה): "ומ"מ י"א שכל מקום שהחתן מתקין בו סעודה מברך בו ברכת חתנים וכו' אבל הברכות אינן תלויות במקום השמחה וכו' ועוד ראיה אצלי שהרי ביהודה היו מברכין אותן אע"פ שלא היתה שם חופה גמורה אלא כעין חופה וכו'".

ואכן נר' שלראשונים הסוברים שביהודה בירכו ברכת חתנים כדי להתיר את היחוד עם הכלה, אך לא היה צד של נישואין[67], אזי יהיה מוכרח מהסוגיא שבירכו ברכת חתנים באירוסין, אף שלא בבית החתן, וכהוכחת המאירי.

ואף מדברי הרב עמרם גאון, האשכול, העיטור והר' סעיד בן דוד אלעדני שהובאו לעיל (אות ב) ג"כ מתבאר שאין בית החתנים תנאי לברכת החתנים.

א"כ לשיטת הראב"ד, הרס"ג, הי"א שבריטב"א ושבמאירי, ספר הבתים, הרב עמרם גאון, האשכול, העיטור, הר' סעיד בן דוד אלעדני ועיקר דעת הר"ן שיש לברך ברכת חתנים בכל סעודה הנעשית לשמחת נישואין. והם יסברו שמש"כ מברכים ברכת חתנים בבית חתנים, הכוונה בשעת החופה.

leblibrary.co.il - הוד המספריות לרבני ץ

---

[67] כמה ראשונים כתבו כן, למשל המאירי (מגן אבות, העניין החמישי) כתב: "והיחוד היה להם במקום חופה להתר ביאה זו, אע"פ שלא לשם נישואין היתה כו'". וכן מתבאר מדברי הריטב"א (כתובות ז: בד"ה אמר) ומעוד ראשונים.

ד. שיטת בעלי התוס', הרא"ש והטור

והנה התוס' (סוכה כה: בד"ה אין) לגבי הא דאמרי' אין שמחה אלא בחופה, כתבו: "משמע מכאן דאם יצא חתן מחופתו אפי' כלתו עימו והולכין לאכול בבית אחר דאין מברכין שהשמחה במעונו ולא ברכת חתנים כיון דאין שמחה אלא בחופה, ובפ"ק דכתובות אמרי' נמי מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וכו' ומיהו אין ראיה משם דדלמא לאפוקי מדר"י קא אתי וכו' וצריך לדקדק מה היא חופה דאי במקום שברכנו תחילה ברכת נישואין קרי ליה חופה פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה וכו' אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא כו'".

דהיינו התוס' סוברים שמברכים ברכת חתנים והשמחה במעונו רק בחופה שהיא מקום השמחה. ומבואר בדבריהם שאם יש כמה מקומות של חופה, מ"מ צריך לברך במקום העיקרי. ומה שמברכים ז' ברכות ראשונות ברחוב העיר, היינו משום שהיות ועדיין אין מקום חופה אחר מלבד המקום שבירכו בו, לכן המקום שבירכו הוא מקום החופה העיקרי[68]. משא"כ בשאר ימי השמחה יש לברך רק במקום החופה העיקרי. ומ"מ פשוט הדבר שאם אין מקום עיקרי לחופה, אזי יהיה אפשר לראות בכל מקום חופה לעיקרי[69].

lehilibrary.co.il

---

[68] ותוס' אזלי לשיטתייהו שברכות הנישואין יכולים להיחשב לחופה, כפי שביארנו בסוגיית חופת נידה.

[69] הדבר דומה למצוות סוכה, שבוודאי שאת מצוות בסוכות תשבו מקיימים בין באכילה בין בשינה ובעוד אופנים (כמבואר בסוכה כח:), אלא שלפי ר"ת (רא"ש סוכה פ"ד סימן ג) יש לברך דווקא בשעת האכילה שהיא הפעולה החשובה, ולכן אם בכוונת האדם לישון, ללמוד ולאכול בסוכה, ימתין מלברך עד שיאכל. אולם פשוט שלפי ר"ת אם אין כוונתו לאכול כלל, אלא רק ללמוד ולישון בסוכה יברך על זה, שאין משהו עיקרי יותר (ואף שלמעשה נחלקו בזה אחרונים, מ"מ דעת ר"ת, הרא"ש ועוד ראשונים מבואר כפי שכתבנו).

ובנוסף לזה יש לדייק מתוס', שדווקא אם כשהחתן הולך לאכול במקום האחר עדיין השם של המקום החופה העיקרי הוא במקום האחר. אבל אם במקום שהחתן אוכל כעת שמה עיקר חופתו בזמן הסעודה, הרי ששמה מקום החופה העיקרי לסעודה זו, ויש לברך שמה, וע"ע בוישב הים (שם אות ד) עוד דקדוקים בדברי התוס'.

וניתן לדייק זה ג"כ מדברי התוס' ר"פ (שם), שאחרי שהביא את דברי התוס', הוסיף: "ומיהו ודאי יש לנו לומר דמברכין ברכת חתנים ושהשמחה במעונו ואפי' בבית אחר כיון שהחתן והכלה הלכו לאכול בתוכו וכו', **וא"כ ודאי יש לנו לומר דמברכין בכל מקום כיון שהחתן והכלה וכל בני החופה הולכין לשם**, ומהכא (סוכה כה:) ליכא ראיה דהכי קאמר אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה, אבל אם הולך לגמרי בבית אחר הוא וכל החבורה אחריו כיון שנוהג החופה שם יכול לברך ברכת חתנים וכו'".

הרי שדווקא אם המקום החדש שאוכל שם הוא לאכילה בלבד אין לברך, אבל אם עושה אותו מקום עיקרי לשמחת נישואיו, כגון שהלך עם כלתו והשושביניו ועושים סעודת שמחת הנישואין, אזי וודאי שיש לברך שמה.

ואכן התוס' שעל האלפס (לר' משה ב"ר יו"ט, כתובות ז: בד"ה ת"ר) כתב: "ונר' דמה שמברכין ברכת חתנים כל ז' הוא דווקא כשהחתן עושה סעודה או אחרים לשם חופה, אבל אם יצאו ממקום זה למקום אחר ושושביניו עימו **אין זה מחמת חופה ואינן אלא כאורחים**. וכן אם יש לחתן בני בית הרבה ואחר שכלתה החופה יושבין עימו יושבין עימו על שלחנו אין זה מחמת חופה **ואין מברכין אא'כ יבואו בנ"א לשם חופה או ירבה בסעודה לבני ביתו לשם חופה**, וז"ל ר"ש ומצאתי כתוב לשון ר"י אחיו מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, לאו דווקא בבית חתנים אלא ה"ה בית אחר כיון שמחמת שמחת חתן וכלה הוא, וכן ראיתי בר"י שאכל בבית שכנגד החופה

leolibrary.co.il

בלא החתן וברך ז' ברכות, ואע"ג דאמרי' אין שמחה אלא במקום החופה, ה"פ אין שמחה אלא במקום הראוי לחופה לאפוקי סוכה משום ייחוד וכו' ומעשה שחזרו סיעת החתן עם החתן מפרי"ש למלאו"ן ובירכתי ז' ברכות כיון שהוא תוך שבעה, ודוקא כשחזר החתן מתוך שמחת חופה, אבל נתאכסנו כמו אורח לא עכ"ל וכו'".

הרי שדבריהם מפורשים שמה שאמרנו שמברכים במקום חופה, הכוונה כל סעודה שעושים לשם שמחת חתן וכלה. והוא כתב זאת מלשונו של הר"ש משאנץ, וכן כתבו בשם ר"י בעל התוס', ובוודאי שכן הוא דעת התוס' אצלנו. שכן התוס' לרוב הולכים לפי ר"י, ר"ש ור"פ. ומסתבר שאם היתה איזה מחלוקת התוס' שאצלנו היו מציינים שדברי ר"י, ר"ש ור"פ אחרת. ובפרט שיש המייחסים את התוס' בסוכה לר"ש משאנץ[70].

ואכן התוס' רא"ש (שם בד"ה אין) ופסקי הרא"ש (פ"ב סימן ח) אחרי שהעתיק את דברי התוס' הוסיף: "ונר' דמהכא אין ראיה שלא לברך במקום שהחתן והכלה הולכים לאכול, דהכי פירושו הכא אין שמחה אלא בחופה כיון שאין דעתו להניח חופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וכל החבורה אחריו ועושה אותו בית עיקר **גם** שם נקראת חופה ויכול לברך שם ברכת חתנים וכו'".

נר' שכוונתו שאע"פ שאמרנו שאין שמחה אלא בחופה, מ"מ אין להוכיח מזה שבכל סעודה שהחתן הולך לאכול שם שלא לברך שבע ברכות, שמה שאמרנו לא לברך

---

[70] עי' בספר בעלי התוספות (לאפרים אורבך, עמ' 611). ואחת מראיותיו היא מזה שהתוס' בסוכה מפנים לפירוש הר"ש על המשניות, למשל בדף לט: בד"ה ולשביעית, כתבו התוס': "ובמסכת שביעית תנן וכו' ופירשנו שם ע"פ הירו' וכו'", ואכן בפירוש הר"ש על שביעית (ט, א בד"ה כל) פירש כמובא בתוס'.

זה דווקא בכה"ג שהחתן הסועד לא לשם סעודת שמחת נישואין, וכמו סעודה בסוכה שהוא הולך לאכול שם רק כדי לקיים חובת מצוות אכילה בסוכה.

אך ודאי שאם הלך לבית אחר לסעוד לשמחת נישואיו, הרי שמקומו החדש הוא גם כן יחשב למקום החופה. וכפי שכתב: "דמהכא אין ראיה שלא לברך במקום שהחתן והכלה הולכים **לאכול**", וכן סיים: "**גם** שם נקראת חופה", בנוסף לקודם[71]. והדבר מוכרח, שכן היאך אפשר לומר ששמחת החתן אינה שמחה כמקום החופה, והרי הוא הלך במכוון למקום האחר על מנת לשמוח, ובכוונתו דווקא כאן לשמוח כעת, ולא במקום חופתו העיקרי.

א"כ נמצא שדעת הרא"ש כדעת התוס', שאין לברך שבע ברכות אלא במקום החופה, וכל סעודה שבא בשביל שמחת הנישואין חשובה כמקום חופה עיקרי לעניין הברכה.

ואף בפסקי התוס' (סוכה אות נז, לפי נוסחת כת"י) ובקיצור פסקי הרא"ש (פ"ב סימן ח) כתב: "חתן המוליך כלתו ממקום למקום הוי שפיר מקום חופה ומברך ז' ברכות כו'". ואכן פשוט הדבר שאין אף מחלוקת פה, שמלבד שכן מבואר מהלשון, הרי שאין מסתבר שהרא"ש יחלוק על כל בעלי התוס' (כפי שראינו זה דעת ר"ש, ר"י, ר"פ, ר' משה ב"ר יו"ט ועוד, כפי שיתבאר) מבלי לציין זאת בהדיא. ודרכו תמיד להימשך אחרי דברי התוס', כדחזי' בכל תוס' הרא"ש ובכל פסקיו.

וז"ל היד מלאכי (כללי הרא"ש אות ל): "כל דברי הרא"ש אינם רק קיצור מדברי התוס' עם קצת תוספת מקצת פוסקים וכו' ולכן נקוט כללא בידך אם תלמודך בדברי הרא"ש קשים עליך כברזל לך נא ראה בדברי התוס' אולי הם ישלימו חסרונך וכו'

---

[71] עי' באדני פז (ח"א סימן פה) שכתב לדחות דקדוקים אלו.

וכן מצאתי להר"ב משפטי שמואל בסי' קיח שכתב שכל דברי הרא"ש הם מיוסדים על הרוב ע"פ בעלי התוס' וכו' עי' דרישה וכו' שבכל מקום שנוכל להשוות דברי התוס' כדברי הרא"ש מפרשי' לה בשווה וכו'".

ואכן מדברי הרי"ו (תולדות אדם וחווה, נכ"ב ח"א, דף קמז::) מתבאר ג"כ כשיטה זאת, וז"ל: "אם החתן יוצא מחופתו וכלתו עימו והולכין לאכול בבית אחר **מברכין שם באותו בית שאוכלין שם ברכת חתנים כי לעולם במקום עיקר מושב חתן וכלה נקרא חופה** והא דאמרי' וכו' אין שמחה אלא בחופה ה"פ כיון דאין דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר הוא וכל חבורתו ועושה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין שם ברכת חתנים". הרי שהוא כמעט העתיק לשון הרא"ש, ומבואר בדבריו שאם החתן סועד לשמחת הנישואין אזי מקומו החדש ג"כ נחשב למקום חופה. ודבר ידוע שדרכו של רי"ו לפסוק כמו הרא"ש[72], ובוודאי שלא יחלוק עליו מבלי להזכירו.

ז"ל הטור (אה"ע סימן סב אות י): "ואין מברכין אותה אלא במקום חופה וכתב א"א הרא"ש ז"ל וצריך לדקדק מה נקרא חופה וכו' אלא מקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי חופה ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא וכו' ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה ושם מברכין. ואם יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אח"כ לחופתו אין מברכין שם ז' ברכות, אבל אם הלך לגמרי

lelibrary.co.il

---

[72] היד מלאכי (כללי שאר המחברים אות יז) והדבר המשפט (לר' מנחם בן שמעון, חו"מ סימן קפג אות א) כתב בשם הש"ך: "דרכו של רי"ו לכתוב בשם הגמ' מה שהוא מפורש בהרא"ש כו'". וז"ל האליהו רבה (הלכות מקוואות, סימן רא אות מח): "דכבר נודע דרכו של רי"ו להמשך תמיד אחר שיטת הרא"ש רבו כו'", וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (חיו"ד סימן עא) שיש ללמוד דעת הרא"ש מתוך דברי רי"ו, עש"ה.

לבית אחר וכל החבורה עימו ונעשה אותו בית עיקר **גם** שם נקרא חופה ומברכין שם ברכת חתנים וכו'".

ונר' שדעתו כשיטת כל בעלי התוס' וכרא"ש, שבמידה ויש לחתן ולכלה מקום חופה עיקרי, אזי אין לברך ברכת חתנים אלא במקום החופה, ולא בסעודה ארעית. אולם אם החתן הלך לאכול בבית אחר לשמחת חופתו[73], הרי שגם שם יש לו להיחשב למקום חופה ולברך שם.

השבלי הלקט (ח"ב דין עג) כתב: "ואני צדקיה בר' אברהם הרופא וכו' שאלתי מלפני הרב רבי איבגדור וכו' לפי המנהג שאנו רגילין שבתוך שבעת ימי המשתה אבי הכלה עושה סעודה ומזמין שם קרואים עם החתן ושושביניו ורגילין לברך שבע ברכות ע"י פנים חדשות וכו' והיא נפלאת בעינינו לפי שלא מצינו שבע ברכות כ"א בבית חתנים וכו' וקשה לשנות המנהג וכו' וכן מנהג ג"כ שאר קרובי החתן ואוהביו לעשות סעודה בבתיהם וכו'. והשיב לי וכו' אע"ג דתניא מברכים ברכת חתנים בבית חתנים לא נפלאת היא ולא רחוקה דלאו בבית חתנים דווקא אלא אפי' עשו החופה בבית אחרים, דאטו ביתא קא גרים, וכו' וה"ה אחרים המזמינים את החתן וכו' כללא דמלתא כל סעודה הנעשת תוך ז' וחתן וכלה ושושבינין שרויין בה בכל מקום שהיא נעשית חשובה סעודת חופה וכבית חתנים דמיא וכו'".

הרי שביאר שכל סעודה לשמחת חתן וכלה חשובה כמקום חופה לעניין ברכת חתנים, וכתב שכן הוא מנהגם, וכל המנהגים של ספרו הם של צרפת וגרמניה, ובוודאי שנוסדו לפי דרכם של בעלי התוס'.

---

[73] הראיה שהלך לסעודה בשביל החופה היא שהרי הוא לקח עימו את חבורתו, וע"כ לשם חופה סועד שם, וכעי"ז דייק הרב אליהו קבלן (אור תורה, תשמב סימן מח, ע"ש).

ההגהות מיימוניות (הלכות ברכות פ"ה אות ב) אחר שהביא דברי התוס' כתב: "והנה מורי רבינו מאיר זצ"ל היה מנהיג לברך וכו' ואע"פ שאין אוכלין במקום שאכלו בסעודת הנישואין אלא בבית החתן או הכלה וכן הורה לי וציווני לעשות וכו'". הרי שניתן לברך אף שלא במקום החופה, אלא בבית החתן או הכלה. ומסתבר דלאו דווקא מקומות אלו, אלא כל מקומות המיוחדים לשמחת נישואיהם.

וכ"ה דעת הסמ"ק מצוריך (ח"ב מצוה קפ, עמ' צט), וז"ל: "בית חתנים נקרא במקום שהחתן אוכל ואפי' חוץ לחופה, ואם קראו לו **ועשו סעודה בשבילו מברכין שם ברכת חתנים**, ואם הסעודה אינה נעשית בשבילו כגון ברית מילה אין מברכין שם ברכת חתנים וכו'".

ושם בהג"ה השנייה כתב: "יש לברך ברכת חתנים וכו' בכל מקום שהחתן וכלה ונוי חופה הולכים וכו'". ונר' שנוי חופה הכוונה שבמקום שאוכלים שם יש שמחה כמו במקום החופה, ויש במקום החדש נוי החופה.

א"כ נמצאנו למדין שדעת בעלי התוס'[74]: התוס' בסוכה, הר"פ, הר"ש, הר"י, הר' משה ב"ר יו"ט וקיצור פסקי התוס'. וכן דעת התוס' רא"ש, הרא"ש, הרי"ו הטור, פסקי הרא"ש והסמ"ק מצוריך, כל אלו סוברים שרק במקום חופה יש לברך שבע ברכות, וכל סעודה הנעשית לשמחת הנישואין יש לראותה כמקום חופה ולברך שמה.

---

[74] וצע"ק מלשון התשובות מהר"ם (סימן צא), ויש לפרשו כשיטת התוס', כדי שהתיישב עם מש"כ ההגהות מיימוניות בשמו, וכפי שהובא למעלה.

ה. דעת הגאונים, הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו

כתב בה"ג (ריש הלכות כתובות) גרס: "ת"ר מברכים ברכת חתנים בבית חתנים כל שבעה כו'", הרי שהוסיף את המילים 'בבית חתנים', ומשמע שזה אחד מתנאי הברכות.

ובשטמ"ק (כתובות ז: בד"ה ובפי' הגאונים) כתב: "ובפי' הגאונים כתוב וז"ל בבית חתנים פי' בבית שעושין בו חופה אף בבית הארוסין מברכין אותה פי' שמברכין וכו' בבית אביה של כלה". משמע קצת שמפרשים שצריך בית ממש.

ואף מדברי הרמב"ם (הובאו לעיל אות א) משמע שהוא סובר שיש לברך דווקא בבית חתנים.

והרמב"ן (כתובות ח. בד"ה בריך) כתב: "ושמעתי שאין לברך ברכת חתנים ואשר ברא אלא בחופה כי אין שמחה אלא בחופה כדאמרי' במסכת סוכה וכו' אין שמחה אלא בחופה אלמא אין לברך ברכת חתנים אלא בז' ימי משתה וחופה".

ואכן הארחות חיים (ח"א הלכות ברהמ"ז אות סא) כתב: "והרמב"ן ז"ל שמעתי שאין מברכין ברכת חתנים ולא אשר ברא אלא בחופה, וכ"כ הרשב"א".

וז"ל השטמ"ק (כתובות ז: בד"ה תניא): "ואו' מורי הרב ב"ר דמדקאמר מברכין ברכת חתנים משמע דדוקא במקום החופה מברכין ברכת חתנים, אבל אם אנשי החופה אית לון בית ואוכלין בבית אחר ואין השמש מצרפן אין להם לברך ברכת חתנים וכו' תלמידי הרב ר' יונה".

ואף ספר הפרדס (שער ט) כתב כן בדעת הרשב"א. וכ"ה דעת תלמיד הרשב"א (הרב חיים בן שמואל, צרור החיים, עמ' קעה), דעת השיטה לר"ן (כתובות ז: בד"ה ת"ר), דעת הרא"ה (כתובות ז: בד"ה ונר', ע"ש), ודעת הנימוקי יוסף (כתובות ז: בד"ה בבית חתנים).

וכן הדעה הראשונה של הריטב"א (סוכה כה: בד"ה אמר רב) והמאירי (כתובות ז: בד"ה זה, סוכה כה: בד"ה חתן).

והנה לגבי שיטה זאת יש להסתפק בתרתי בדבריהם:

א. אם הם יסברו שכל סעודה שנעשית לכבוד הנישואין יש להתייחס אליה כסעודה במקום חופה. ובפרט אם המקום האחר שסועדים יותר טוב ומשובח ממקום החופה הקודם, והשמחה שם מרובה מהקודם, אם יהיה לברך שם.

ג. אם יש לחתן מקום להתייחד עם כלתו, ויש להתייחס למקום החדש כבית החתן לזמן הסעודה, אם ייחשב כבית החתן לעניין ברכה.

והנה לגבי הספק הראשון, הסברא בדבר ברורה, שכן הטעם של שיטה זו הוא מדאמרי' אין שמחה אלא בחופה, וממילא אם אנן סהדי שיותר שמחה יש במקו"א בוודאי שיהיה לברך שם. וכי החתן מחוייב להשאר בביתו בשביל לברך הברכות.

ואכן הרדב"ז (סימן אלף שכ[75]) כתב: "ולעניין אם יצאו החתן והכלה מבית חופתו לאכול בבית אחר אין מברכין שם ברכת חתנים דאין שמחה אלא במקום החופה וכו' **ומ''מ אם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים מברכין שם ז' ברכות לפי ששם הוא עיקר השמחה**, ועוד מסתברא לי שאין הדברים אמורים אלא בשאר הסעודות, אבל בסעודה ראשונה כיון שהחתן והכלה והשושבינין שם שם עיקר השמחה ומברכין ז' ברכות וכו' והנלענ"ד כתבתי".

---

[75] יש מהדורות שזה סימן רמט.

הרי שדעת הרדב"ז כשיטת הרמב"ם (כדרכו בכל מקום) והרמב"ן, ואעפ"כ ס"ל שאם המקום החדש שאוכלים בו הוא גדול יותר וטוב יותר הרי ששם עיקר השמחה ומברכים שם.

ונר' שלאו דווקא אם המקום יותר טוב, אלא העיקר של טעמו הוא אם הטעם שהלכו למקום האחר הוא מחמת שמחת הנישואין או לא. שאם בשביל החתן עיקר השמחה היא במקום החופה ולא במקום שאכלו אזי אין לברך, אך אם החתן הלך לסעוד במקום החתן לצורך שמחת נישואיו, בוודאי שיהיה לברך המקומו החדש.

וז"ל מעשה הגאונים (עמ' 54) והובא גם בספר הפרדס (הלכות ברכת חתנים): "ובעי קומי מור כגון אנן דנהיגין תרי יומי משתה גדול א' בבית הכלה ויום שני בבית החתן מאי נעביד, באיזה יום מברכין שבעה ברכות, אם צריך לברך בבית שניהם היכא דליכא פנים חדשות בבית החתן ביום שני או לא. והשיב בבית סעודה שעושין ביום ראשון לשם מברכין היינו בבית כלה [ואין מברכין ביום השני בבית החתן][76] כיון שביום ראשון בבית הכלה [בירכו] וליכא פנים חדשות אע"ג דאמרו חכמים מברכין ברכת חתנים בבית חתנים. על כן מנהג של נהר ריינוס להוליך הכלה ביום הרביעי לבית החתן או לבית אחר שדר חתן ומברכין לשם ברכת חתנים".

דהיינו נשאל אם עושים ביום א' שמחה בבית הכלה וביום ב' בבית החתן ואין פנים חדשות בבית החתן מה לעשות. וענה שבבית הכלה מברכין ז' ברכות, ואין לברך בבית החתן הואיל ואין שם פנים חדשות. והוסיף שאין חילוק בזה בין בית הכלה לבית אחר.

lehilibrary.co.il

---

[76] הסוגריים הריבועים הם תוספות שלי.

הרי מבואר מדבריהם שאפשר לברך ז' ברכות לאו דווקא בבית החתן, אלא אף בבית הכלה או שאר בתים, וזאת בתנאי שהשמחה העיקרית של הנישואין נעשית שם[77].

והרב בנציון כהן (אור תורה, שם אות ג) הביא בשם תשובות הגאונים (ח"א סימן סה): "ששאל השואל על המנהג לברך ז' ברכות בבית הקרובים יום אחד קודם החופה וכו' והשיבו שהברכות שמברכים קודם החופה אין להם טעם וכו'". הרי שהם לא העירו על זה שמברכים בבית הקרובים.

והיות ודעת הגאונים והרדב"ז שצריך לברך ז' דווקא בבית החתן, ואעפ"כ מבואר מדבריהם שאם השמחה נעשית בבית אחר בשביל ריבוי שמחת הנישואין, אזי יש לברך גם בבית האחר ברכת נישואין, א"כ יש לומר שאף הרמב"ם והרמב"ן ודעימיה יסכימו לסברא זאת[78].

והרי הדעת נותנת, שאם יש לחתן בית קטן, והוא רוצה להגדיל את השמחה של נישואיו, ולהזמין את כל קרוביו והאוהביו, ולכך הוא סועד עימם בבית אחר, וכי נאמר שכעת השמחה של החתן יותר קטנה מאשר אם היה עושה השמחה בביתו, וזה דבר שברור שאינו נכון.

---

[77] וכפי שאמר שנהגו לעשות בבית הכלה משתה גדול.

[78] ומדברי המאירי (שם) יש להסתפק, שהרי הוא כתב שאין לברך אף בסעודה שנעשית לכבוד החתן, ואף אם החתן עצמו עשה את הסעודה. ויש להסתפק בסעודה שעשו לשם החתן במקום אחר, שעשו במקום האחר בכוונה כי שמה השמחה יכולה להיות יותר, שכן המקום גדול ורחב יותר. שאפשר שכאן המאירי יודה שיש לברך. כמו כן, אם יש לחתן ולכלה מקום להתייחד אפשר שהמאירי יודה, וכפי שנכתוב בהמשך.

ולפי התירוץ שכתבנו לעיל (אות א) שהרמב"ם כתב שמברכים בבית חתנים משום שהרגילות היא שיש שם שמחה, אך אין זה תנאי מעכב, א"כ בוודאי שאם סעדו בבית אחר בשביל להרבות השמחה שיש לברך שמה.

והנה לגבי הספק השני, הנימוקי יוסף (שם) אחרי שכתב כדעת הרמב"ן, הוסיף: "ומ"מ אם הכינו מקום לחתן ולכלה שיוכלו להתייחד בו מקום חופה מקרי". הרי דס"ל שלשיטה זו אם יש להם חדר להתייחד הרי המקום נחשב למקום חופה ומברכים שם שבע ברכות.

וכן משמע קצת מדברי הריטב"א (כתובות ח. בסוד"ה לימא) שכתב: "ואותן שמוליכין את הכלה ממקום מקום אי איכא חופה בדרך במקום לינה מברכים ז' ברכות בפנים חדשות, ואי לא (אין שם חופה) לא מברכים אלא שהשמחה במעונו ואשר ברא[79] אע"ג דאיכא פנים חדשות כו'". הרי שכתב שמה שאמרנו שצריך חופה היינו במקום לינה, ומשמע קצת שזה תנאי הכרחי, וכדברי הנימוקי יוסף.

ומסתבר שכ"ה דעת הרמב"ן ותלמידיו, ואין לעשותו חולק על רבותיו ללא ראיה, ובפרט שהרמב"ן עצמו כתב דבר זה בשם "ושמעתי".

ונר' ראיה לזה שהרי ביהודה היו מברכים ברכת חתנים בבית האירוסין מפני שמתייחד עימה, והמאירי (שם) תפס שזה קושיא על שיטת הרמב"ן. אולם לפי הנימוקי יוסף יש לתרץ שביהודה היה מתייחד עימה ולפי' מברכים.

ומסתברא לי שאף הרמב"ם יסבור כן, שהרי יש לחתן מקום להתייחד עם כלתו והוי כביתו ממש. ומה עוד שלפי הרמב"ם (ריש פ"י מהל' אישות) והרמב"ן (כתובות ד.

---

[79] מה שהוא חילק בין ברכת אשר ברא לשאר ברכות החתנים, זה לפי שיטתו שתתבאר לקמן באות ו.

בסוד"ה ודוקא) בעי' חופה הראויה לביאה (לרמב"ן לכתחילה ולרמב"ם אף בדיעבד), הלכך אם המקום שסועדים בו הוא בית הראוי לחופה אפשר שמספיק בהכי ויש שמה שמחת חופה.

ולפי דעתי יש להעדיף לומר כן שלא לאפושי מחלוקות בכדי. שהרי לפי שתי השיטות הראשונות שכתבנו ראינו שכל סעודה שנעשית לחתן יש להחשיבה כמקום חופה ולברך שם, וכעת נאמר שאף הרמב"ם והרמב"ן יסברו כן, אלא שלפי דבריהם צריך חופה הראויה לביאה, וממילא אם אין שם מקום שהחתן יכול להתייחד עם כלתו, יהיה קשה להגדיר את אותו מקום כמקום חופה.

א"כ ראינו שלדעת הגאונים, הרמב"ם והרמב"ן ותלמידיו יש לברך ברכת חתנים דווקא במקום חופה, ששמה השמחה מרובה יותר. ומ"מ ראינו שאם הסעודה נעשית במקום האחר ע"מ להרבות השמחה, אזי יש לברך גם שם ברכת נישואין.

וכמו כן ראינו שאם יש לחתן ולכלה מקום להתייחד שמה, הרי שהמקום נחשב כבית החתן לעניין ברכה זו, ויכולים לברך אף לבעלי שיטה זו.

leblibrary.co.il - חוה"ל - ספריית לב

ו. דעת השו"ע והרמ"א

בסימן סב (אות י) על דברי הטור (הובאו לעיל אות ג) כתב הב"י שדברי הטור הם כדברי התוס', הרא"ש והמרדכי. ואח"כ הביא את דברי הר"ן (הובא דעתו באות ב) שחולק על תוס' (וסובר שמברכים אף שלא בבית החופה), אלא שמ"מ כתב לחוש לתוס'.

א"כ הב"י הביא רק את שיטת התוס'[80], ואע"ג שהביא שהר"ן חלק עליהם בעיקר הדין, מ"מ הרי הביא שהר"ן כתב שיש לחוש לשיטת התוס'.

ובשו"ע (סב, י) כתב: "י"א שאם החתן יוצא מחופתו אפי' כלתו עימו והלכים לאכול בבית אחר אין אומרים שם ברכת חתנים", וזה ציטוט כמעט מדויק של הר"ן שהביא את דעת התוס'.

ואח"כ הוסיף השו"ע תנאי לדין זה: "והני מילי כשדעתו לחזור אח"כ לחופתו", ותנאי זה הוא מדברי הטור.

ואח"כ השו"ע ציטט את דברי הטור: "אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עימו ונעשה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין (בטור נוסף: 'שם') ברכת חתנים וכו'".

ואפשר לדייק מדבריו כמה דברים:

א. השו"ע כתב הדברים בתור 'י"א', ולכאו' מפני שהשו"ע העתיק את דברי הר"ן שהוא חולק על התוס', ולכך הביא דבריהם בתור י"א. ואפשר

---

[80] שהרי הוא כתב ששיטת התוס', הרא"ש, הטור והמרדכי היא אותה שיטה.

שהשו"ע לא הביא י"א שחולקים משום שאף הר"ן שחולק על התוס', הרי סוף סוף למעשה הוא כתב לחוש להם[81].

ב. בב"י ובשו"ע לא הוסיף איזה ביאור על התוס', א"כ אם תתבאר לנו דעת התוס', הרא"ש והטור, וממילא תתבאר דעת השו"ע.

א"כ נר' שדעת השו"ע והרמ"א (שכתב בדרכי משה כדברי הב"י, ולא הגיה כלום על השו"ע) שהעיקר להל' שאין לברך ברכת חתנים כ"א בחופה. ולכן אם הלך לאכול בבית אחר ודעתו לחזור לחופה, אין לברך בבית האחר. אולם אם הלך לאכול בבית האחר לא רק בשביל לאכול ולחזור, אלא לגמרי לשם שמחת נישואיו, והראיה שלקח עימו את כל החבורה של שושביניו, א"כ גם שם (במקום השני) הוא נקרא חופה ויברך שמה.

א"כ אם החתן והכלה הולכים לסעוד במקום אחר, אזי אם הסעודה באה לשחת נישואיהם יש להם לברך, אחרת אין להם לברך[82], וע"ע בוישב הים (שם אות ו) שהאריך הרבה לדקדק כן מדברי הב"י.

---

[81] ואת שאר הראשונים שהבאנו לעיל שחולקים על התוס', נר' שהב"י לא ראה אותם, ולפי' לא הביאם בבית יוסף.

[82] ראיתי בעמק יהושע (ח"ו, האה"ע סימן א) שהתקשה מדברי הרמ"א. שהשו"ע כתב: "וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך שם ברכת חתנים אם הוא תוך ז'". והנה אלו דברי הטור ממש, חוץ מתוספת 'אם הוא תוך ז'', ועל זה כתב הרמ"א: "אין דעתו לחזור", ומזה משמע שאם הולך לעיר אחרת ודעתו לחזור לחופתו, שאין לברך ברכת חתנים. ולכאו' אלו דברים פשוטים.

אולם העמק יהושע רצה לדייק מכאן, שאם הולכים לעיר אחרת בוודאי שדעתם לשם שמחת הנישואין, ואפי' הכי לא סגי בזה בשביל לברך, אלא צריך שלא תהיה דעתם לחזור למקומם אלא יהיה להם מקום לישון שם.

ולכאו' אין הדברים ברורים כלל, שהטור והשו"ע אחרי שכתבו את הגדר העיקרי שהכל תלוי אם הסעודה בשביל שמחת החתן או לא, הוסיפו מש"כ הרא"ש שכשהחתן והכלה הולכים לסעוד

אלא שיש להסתפק בזה שהשו"ע כתב דין זה בשם י"א, ולא כתבו בסתם. שאפשר שטעמו כמש"כ הסמ"ע (חו"מ סימן טז ס"ק ח): "והיותר נר' דהמחבר לא כוון לכתוב יש מי שאו' משום דיש פלוגתא בזה, אלא כל מקום שמצא דין שאינו נזכר ג"כ בפוסקים כתב עליו ויש מי שאו' וכו'".

אולם אפשר שטעמו כמש"כ השלחן גבוה (יו"ד סימן קס ס"ק לב) שלפי הכלל של הפסיקה סתם ויש הל' כסתם, א"כ אף אם הסתם לא נכתב בפירוש, אלא נכתב רק הי"א (ואילו לא היה נכתב ממילא לא היינו נוהגים כיש), הרי שגם בזה אמרי' סתם ויש, ואין ההל' כי"א. וחזר על זה בכללי הפסיקה שלו[83].

א"כ לפ"ז דעת השו"ע לא לפסוק כחומרת התוס', אלא כדעת הר"ן שיש לברך ברכת חתנים בכל מקום. ועי' בפעולת צדיק (לרב יחיא צלאח, ח"ג סימן רנח) שכתב כעי"ז. וכ"נ דעת הבן איש חי (שנה א, שופטים סעיף טו)[84].

וכ"כ בשו"ת וישב הים (שם אות ו), והוסיף עוד, שבפרט יש לומר כלל זה אצלנו מכיון שהב"י הביא את ב' הדעות, וממילא בזה שכתב דין בשם י"א ע"כ שכוונתו בגלל דעת הר"ן.

בעיר אחרת שיש להם לברך, וטעמם שברור שאם הלכו לעיר אחרת כוונתם לשם נישואין. והרמ"א בא להוסיף שאם הם הלכו לעיר אחרת שלא לשם נישואין אזי אין להם לברך שם, שהעיקר האמיתי, לא תלוי באיזה עיר הם, אלא באם דעתם לעזור את החופה בעצם או רק במקרה (בשביל לאכול ולחזור). וזה נר' ברור, ועי' מש"כ השמש ומגן על זה (ח"ג, חאה"ע סימן כד), ודו"ק.

[83] וז"ל (כללי פסיקה לשו"ע, אות יט): "ודע דהא דאמרי' סתם ואח"כ מח' הל' כסתם, לא מבעיא כשמביא שתי הסברות, אלא אפי' כשמביא הסברא אחת בלשון מח' דעתו לפסוק כאותה סברא אחרת שלא הביא, מדלא הביא סברא זו בסתם וכו'".

[84] שהוא כתב כל פרטי ברכת חתנים, אך השמיט לגמרי את הדין של מקום החופה, משמע שסובר שההל' לא כן, וכ"כ הוישב הים (ח"ב עמ' שנט) לדייק ממנו.

עוד כתב שם שאפשר שהשו"ע סמך על מש"כ בסעיף ה: "מברכים ברכת חתנים בבית חתנים וכו'", כלשון הרמב"ם, והיות ומהרמב"ם מתבאר שא"צ דווקא בית חתנים בשביל ההברכה, הרי שזה כאילו השו"ע סתם כאן שא"צ דוקא בית חתנים, והו"ל סתם ואח"כ מח' והל' כסתם.

וכן דעת השו"ע המקוצר (סימן רז סעיף לב, ס"ק רפו) וביאר שהב"י הביא דעת הר"ן ומנהג ספרד, ושהר"ן סיים שיש לחוש לתוס', ולכך הב"י סתם דלא כתוס' אלא כר"ן, אלא שהביא בתור י"א את דעת התוס' לומר שיש לחוש ולהחמיר כדבריהם.

ולענ"ד הדברים קשה לקבוע הל' כן. חדא, שדברי השלחן גבוה אינם מוסכמים, כפי שחלקו עליו כמה אחרונים[85]. שנית, הכלל של סתם ויש אינו כלל מוחלט, אלא הוא ע"פ רוב [היד מלאכי (כללי השו"ע סוף אות יז) הביא כמה אחרונים שכתבו שמצאו הרבה יוצאי דופן לכלל זה], וממילא כשיש ספק אם לומר הכלל הזה, הרי שאין להסתמך כלל על כלל זה. שלישית, מדברי הב"י נר' בהדיא שפסק כתוס' ורא"ש, והוא הביא רק את הר"ן שחולק, והרי הר"ן בסופו כתב לחוש לתוס', א"כ היאך השו"ע יפסוק דלא כמאן[86], ונר' שזוהי כוונתו של העצי ארזים (ס"ק נ), ע"ש. רביעית, מש"כ שהשו"ע סמך על מש"כ בסעיף ה, דחוק ביותר, שאף בדברי הרמב"ם עצמו קשה לדייק כדבריו, כש"כ שאין לדייק כן מדברי השו"ע שרק העתיקו. ויש עוד להקשות על דברים אלו.

leolibrary.co.il

---

[85] השד"ח (כללי פוסקים, כללי השו"ע סימן יג אות כא) כתב שיותר מסתבר כסמ"ע. וכן הבית דוד (או"ח הלכות ר"ה סימן תט, דף קו:) והרב פעלים (ח"ד חיו"ד סימן טו) בשם החסד לאברהם חולקים עליו בזה, וכ"נ מפשטות היד מלאכי (כללי השו"ע), ועי' מש"כ בזה הרב יורם מיימון (אור תורה, תשנ"ד, סימן כו).

[86] השו"ע כנראה לא ראה את המאירי, הריטב"א ושאר הראשונים שפסקו בהדיא נגד התוס', שהרי לא הביאם בב"י.

הלכך נר' יותר לומר שיש להסתפק בדעת השו"ע אם דעתו שמעיקר הדין ההל' כתוס', ואכן כך יותר משמע מהב"י. או שמא דעתו שמעיקר הדין יש לפסוק כר"ן וכמנהג, אלא שלכתחילה יש לחוש לתוס', וכך ניתן להבין מהשו"ע. ומ"מ בדעת הרמ"א פשוט שדעתו כתוס'.

ומ"מ אף אם דעת השו"ע לפסוק כתוס', מ"מ ביאורו שיש לברך בכל בית שנעשית בו הסעודה לשמחת החתן והכלה, וכפי שהתבאר.

וסייעתא לזה ניתן להביא ממה שנכתוב לקמן שמנהג בני ספרד מהתקופה שקדמה לרב יוסף קארו (תקופת הר"ן) ומנהג מגורשי ספרד (שהיתה בזמן הרב יוסף קארו) היה לברך אף שלא בבית החתן.

ז. דעת האחרונים

כתב הט"ז (אה"ע סימן סב את ז): "אדם שעושה נשואין לבתו ודרך שא' מקרוביו כו' ועושה סעודה לחתן וכלה וכו' אם יש לברך שם וכו'. תשובה, בפ' הישן איתא וכו' אין שמחה אלא בחופה וכו' וכתבו התוס' וכו' והרא"ש הביא דבריהם וכתב וכו' ונר' לכאו' כוונת הרא"ש דדווקא כשהולך לבית אחר ושם יגמור הנישואין שלו וכו' אז דווקא יברך ברכת חתנים וכו' אבל אם הלך לשמוח בבית אחר קצת היום ואפי' כולו ולשוב אח"כ לבית חופתו אין לברך באותו בית וכו' וכן יש להוכיח מל' הטור וכו' משמע שבדעתו לחזור לחופתו לחוד תליא מלתא וכו'. אמנם כי דייקת יפה לא תימא הכי, חדא דא"כ לא היה לו להרא"ש לכתוב תחלה ונר' שאין מכאן ראיה שאין לברך במקום שהחתן והכלה הולכים **לאכול** בבית אחר כו' דמשמע לאכול לי שעה וכו' ותו דהא סיים הרא"ש בסיפא **גם** שם נקרא חופה משמע דבשעה שנקרא השני בית חופה נקרא גם הראשון בית חופה היינו שדעתו לחזור לבית הראשון וכו' ותו דאי תפרש כן דעת הרא"ש יקשה לך לפי סברתו דמחלק בין הולך לסוכה להולך לבית אחר מנא ליה לחלק בתרי חלוקים וכו'. **אלא נ"ל פשוט דדעת הרא"ש באמת כן הוא וכו' דדווקא בסוכה שאין בה שמחה כלל אין מברכין משא"כ בהולך לשמוח עם כלתו בבית אחר אף יחזור אח"כ לבית הראשון מ"מ באותה שעה שהוא שמח בבית השני נקרא גם אותו הבית אז חופה** וכו'. ועל דרך זה מתפרשים ג"כ דברי הטור וכו' וכ"נ לפרש גם דברי המרדכי וכו' והג"ה אשר"י וכו'".

א"כ דעת הט"ז ממש כפי מה שביארנו דעת התוס', הרא"ש והטור לעיל (אות ג). דהיינו לדבריו דעת התוס', הרא"ש, המרדכי, הטור והג"ה אשרי שיש לברך בכל סעודה הנעשית בבית לכבוד החתן.

ואף השאגת אריה (הרב יהודה לייב בן שמואל, סימן יד) כתב כדברי הט"ז הללו, והוסיף שהסברא נותנת לומר כן, דמה לי אם יהיו ב' או ג' ימים במקום אחר לבין אם יהיו יום א'.

ובחי' המהר"ל מפראג (פ"א בכתובות, מובא בוישב הים, ח"ב עמוד שנח) כתב: "ואנו מברכין אף במקום שלא היתה שם החופה, אע"ג דאמרי' וכו' אין שמחה אלא בחופה שאני התם דלא יכול לשמוח כראוי, אבל לעניין הא מילתא איכא שמחה ומברכין שם".

דהיינו רק בסוכה ממש לא מברכין, אך בבית אחר מברכים בסעודה שלכבוד הנישואין[87].

וכ"ה דעת הב"ח (שם), וז"ל: "מיהו י"ל דמברכין אפי' בבית אחר כיון שהחתן והכלה אוכלין שם וכו' וכל מקום שהחתן והכלה אוכלים שם עם בני החופה בית חתנים קרי' ליה ומברכין שם ברכת חתנים וכו' וכתב בסמ"ק ישן דכן עמא דבר וכך הם דברי הרא"ש".

וכן מתבאר מדברי הלבוש (סב, י) שכתב: "י"א שאם החתן יוצא מחופתו לבית אחר וכו' שהולכים לאכול בבית אחר **שאין הסעודה בשביל הנשואין** א"א שם ברכת חתנים וכו' אבל אם הולך לגמרי וכו' גם שם נקרא חופה ומברכין ב"ח".

---

[87] בשו"ת וישב הים (שם) כתב שנר' שהמהר"ל פוסק כר"ן, אך אין נר' לומר שהוא יחלוק על התוס' והרא"ש מבלי לציין זאת. ובפרט שלפי מה שהתבאר אין צורך לומר שדבריו של המהר"ל הן דלא כדעת התוס' והרא"ש.

הרי שהלבוש הוסיף את המילים 'שאין הסעודה בשביל הנשואין', להשמיע שדווקא בגלל שאין הסעודה לשם נישואין לכך אין לברך, משא"כ אם הסעודה לשם נישואין שיש לברך אף בבית אחר.

וכ"פ האהל יוסף (לרב יוסף מולכו, חאה"ע סו"ס ח), וז"ל: "דעיקר שבע ברכות לא תליא בבית החופה וכו' אלא הכל מתוקן לסעודה שאם הסעודה של החתן אפי' אוכלין ושותין בהרבה מקומות וכו' מברכין שבע ברכות וכו'".

השמש ומגן (ח"ג, חאה"ע סימן כד) והוישב הים (ח"ב סימן כא) דנו באריכות בסוגיא זו, את דברי הרא"ש, הטור, הר"ן והשו"ע הם הבינו כפי שכתבנו, שיש לברך בכל סעודה הנעשית לכבוד החתן, ע"ש שהאריכו הרבה.

ובספר רוח חיים (לרב חיים פאלאג'י, חאה"ע סימן סב ס"י) כתב: "מעשה בחתן וכלה שעשו נישואים בבית אחד ושם עשו החופה שהוא אפריון וכו' ובתוך ימי החופה היה סעודת ברית מילה לאחיו של החתן שהוא דר בדירה אחרת וכו' ועשו סעודת ברית מילה למטה בדירה אחרת שאין שם חופה ולא הכלה כ"א החתן ושושביניו ונסתפקו אם אומרים ז' ברכות וכו'", והוא הביא דברי הרא"ש, ומ"מ העלה כמו כמה אחרונים שהביא שיש לברך שם ברכת חתנים.

ולכאו' היה להקשות והרי אם זאת סעודת ברית מילה, הרי שאין היא לכבוד החתן, ובזה לפי הרא"ש אין לברך. אולם אם מעיינים טוב בדבריו נר' שהסעודה היתה גם

לכבוד החתן[88], אלא שהיא היתה בית אחר. א"כ אף הוא ביאר את הרא"ש שיש לברך בכל סעודה הנעשית לשמחת נישואין, אף בבית אחר.

אולם לגבי דעת התוס', הוא כתב שאפשר לפרש שאינם חולקים ואפשר לפרש שהם חולקים, והעדיף הביאור הזה כי כתב שמהב"י משמע שהם חולקים. אך זה תמוה, שאין שום משמעות מהב"י שיש פה איזה מחלוקת בין התוס' לרא"ש, ונהפוך הוא, הב"י כתב על דברי הטור: "כ"כ התוס' והרא"ש והמרדכי", ואין שום משמעות שהוא סובר שיש איזה מח'.

בס' ברכת חתנים (הערות 16 – 15) רצה לומר שדעת התוס', האו"ז, המרדכי והג"א אינה כדעת התוס' רא"ש, התוס' ר"פ והטור. ולהוכיח שזה דעת התוס' הוא הביא ב' ראיות: א. האו"ז כתב שהחתן ושושביניו אוכלים בבית אחר, וע"כ שאוכלים לשם חופה, ואעפ"כ כתב לא לברך. ב. הר"ן הבין שלפי תוס' אין לברך כשהסעודה נערכת לכבוד החתן.

ולענ"ד יש לדחות דברים אלו, שכן מלבד הדוחק הגדול לעשות מח' בין התוס' לתוס' רא"ש ור"פ, וכפי שהתבאר באריכות לעיל (אות ג), ג"כ מדברי התוס' שעל האלפס מתבאר דלא כדיוקיו. שזה לשונו (הובא במלואו באות ג): "ונר' דמה שמברכין ברכת חתנים כל ז' הוא דווקא כשהחתן עושה סעודה או אחרים לשם חופה, אבל אם יצאו ממקום זה למקום אחר **ושושביניו עימו** אין זה מחמת חופה ואינן אלא כאורחים. וכו'". הרי מפורש בדבריו שגם השושבינים הלכו, ואעפ"כ זאת לא היתה סעודה לשם נישואין.

lehlibrary.co.il

---

[88] שהרי מדובר באחיו של החתן שעושה הסעודה, ועוד הוא ציין שהכינו את המאכלים בבית החתן, ולכאו' רצונו לומר כאן שהסעודה גם היתה לכבוד החתן. ומה עוד שאם כוונתו היתה לחלוק על הרא"ש, היה לו לומר כן, ולא להביא הרא"ש ולפסוק אחרת, עש"ה ודו"ק.

ולגבי הדיוק שלו מהר"ן, ג"כ יש לדחות, שדעת התוס' היא שצריך מקום חופה אלא שכל סעודה לשם החתן נחשבת למקום חופה, ואילו לדעת הר"ן א"צ כלל מקום חופה, נפ"מ אם יש לברך בסעודה שהחתן שם שלא לשם נישואין, וכפי שראינו שנחלקו הראשונים בזה (עי' במכתם סוכה כה: בד"ה וליכלו, ולעיל באותיות ב – ד).

בירחון אור תורה (תשנ"ג, סימן קנה) הרב בנציון כהן כתב מאמר ארוך בעניין זה, הוא הוכיח באריכות שלדעת רוב רובם של הראשונים אין הברכות תלויות במקום החופה. ואף כתב (אותיות ד – ז) שאף הרמב"ן, הרשב"א ועוד ראשונים כתבו שיש לברך במקום חופה, כוונתם על זמן החופה שלא לברך קודם, ולא על מקום החופה, ע"ש בראיותיו.

עוד כתב באריכות (אות י) שעצם דברי התוס' שצריך לברך במקום שמחה תמוהים, שכן ישנם ראשונים הסוברים שיש לברך אף שלא בסעודה, וכן למה לא הצריכו בשר ויין בסעודה, ע"ש שהאריך יותר.

והנה לגבי מש"כ ברמב"ן ובעוד ראשונים, לענ"ד זה דחוק לכתוב כן, ומהרמב"ם ומהרא"ש ממש נמנע לומר כן[89], ואף מהרשב"א (כתובות ז: בד"ה מכאן) מבואר לא כן, וז"ל: "ואין מברכים ברכת חתנים אלא בחופה לפי שאין מברכים אלא מחמת שמחה ואין שמחה אלא בחופה כדאמרי' בסוכה וכו'", ובוודאי שכוונתו כאן באומרו שאין לברך אלא בחופה למקום חופה. וכן מתבאר מהריטב"א (סוכה כה: בד"ה אמר, ע"ש).

ומה עוד שמדברי הנימוקי יוסף מבואר דלא כדבריו, שכן הנימוק"י (שם) אחר שכתב כדברי הרמב"ן והרשב"א שאין מברכין אלא בחופה, כתב: "ומיהו אם הכינו לו

---

[89] והרב יורם מיימון (אור תורה תשנ"ד, סימן כו) רמז לקושייתנו.

lehilibrary.co.il - הספריה המקוונת להלכה

במקום חמיו בית של אחר לעשות שם חופה וכו' הרי היא כחצר שלו לשם נישואין כו'". הרי שהבין שמש"כ בחופה, הכוונה לבית חופה, ולא לזמן החופה.

איך שיהיה מ"מ מתוס' וסייעתם א"א לומר כן, והרי השו"ע פסק כמותם.

וכן בספר דברי שלום ואמת (ח"ד מעמ' 189) האריך להוכיח שלרוב הראשונים, ובפרט לפי הרא"ש יש לברך בכל בית אליו החתן והכלה מוזמנים. וכן בשו"ת דברות אליהו (ח"ז סימן צב), בשו"ע המקוצר (סימן רז ס"ק רפו), בויחנו בסכה (לרב שמעיה משה, סימן לא) ובברכת יהודה (לר' יהודה ברכה, ח"ד, חאה"ע סימן יד) כתבו שכן דעת רוב הפוסקים.

העמק יהושע (שם) האריך בעניין הזה ורצה לחדש שיש לברך ברכת חתנים במקום שהחתן והכלה באים לסעוד רק אם יש להם מקום להתייחד בבית שהלכו לסעוד בו. והוא הבין כן מדברי התוס', הרא"ש והטור, ע"ש שהאריך[90]. ומכלל כל מה

---

[90] ומכלל דבריו מצאתי שכתב שתי ראיות לשיטתו: **א.** הוא דייק מהרא"ש והטור שכתבו: "אבל אם הולך **לגמרי** וכו'", ומלשון לגמרי משמע שאין זאת הליכה רק לאכול ולחזור. **ב.** הוא כתב שזוהי דעת הט"ז (שם) שכתב: "שחדר שהחתן יכול לבעול שם נקרא בית חופה", וכתב לדייק שדווקא אם יש חדר כזה ניתן לקרוא למקום הסעודה בית חופה.

והנה אף דיוקים אלו יש לדחות. לגבי הדיוק מהמילה 'לגמרי', הרי שכבר ביארנו שם (אות ג) שהם באו להוציא מקרה שהולך לאכול לא למטרת נישואיו, אלא לאכול ולחזור לחופתו, ולכך כתבו שאם הולך לגמרי, לקבוע סעודתו ושמחתו במקום החדש, אזי גם במקום החדש יש לברך, וכפי שהארכנו שמה.

וראיה לזה ניתן ראות מדברי רי"ו (תולדות אדם וחווה, נתיב כב ח"א, דף קמז::) שכתב: "**אם החתן יוצא מחופתו וכלתו עימו והולכין לאכול בבית אחר מברכין שם באותו בית שאוכלין שם ברכת חתנים** וכו' והא דאמרי' אין שמחה אלא בחופה ה"פ כיון דאין דעתו להניח החופה אלא כדי לאכול בסוכה ואח"כ חוזר לחופתו, אבל אם הולך **לגמרי** לבית אחר הוא וכל חבורתו ועושה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין שם ברכת חתנים".

שכתבתנו לעיל (בעיקר באות ג) מתבארים דברי ראשונים אלו בראיות מרובות, וע"ע בוישב הים (שם אות ג) שהאריך להוכיח שהיות וקי"ל שא"צ יחוד בסתר בשביל חופה, כש"כ שלגבי חופה של שבע ברכות א"צ יחוד בסתר, וממילא נדחית סברת העמק יהושע.

וכן עי' בוישב הים (שם אות ט) שהאריך לדחות הסברא של העמק יהושע.

בספר שובע שמחות (לר' יצחק יוסף, פי"ז ס"ק ו) ובשו"ת אלקבץ (ח"א, חאה"ע סימן א) כתבו שאם עושים הסעודה בבית החתן יש לברך כל השבע ברכות, אך בבית אחר אין לברך כל השבע ברכות, אלא רק ברכת 'אשר ברא' אף אם הסעודה נעשית לשמחת הנישואין. ובהערות הוא הביא את התוס' וכתב שכן דעתם, ודעת האו"ז

הרי הוא ג"כ כתב כלשון הרא"ש והטור 'לגמרי', ואעפ"כ מפורש בדבריו שיש לברך אם הלכו לאכול בבית אחר. ובלאו הכי דבר זה מפורש משאר בעלי התוס' שהבאנו לעיל (אות ג), ואין ליצור מח' לחינם.

ולגבי דיוקו מהט"ז, מדברי הט"ז מתבאר בהדיא אחרת. שכן תחילה בשאלה כתב: "אדם שעושה נשואין לבתו ודרך שא' מקרוביו כו' שעשה לכבודו ועושה סעודה לחתן וכלה ומזמין שם קצת מאוהביו ביום א' מימי הנישואין אם יש לברך שם וכו'". א"כ השאלה היתה במקרה שהקרוב עושה להם סעודה, ולא כשנותן להם חדש להתייחד בו.

ובהמשך דבריו כתב: "אלא נ"ל פשוט דדעת הרא"ש באמת כן הוא וכו' דדווקא בסוכה שאין בה שמחה כלל אין מברכין משא"כ בהולך לשמוח עם כלתו בבית אחר אף יחזור אח"כ לבית הראשון מ"מ באותה שעה שהוא שמח בבית השני נקרא גם אותו הבית אז חופה וכו' ועל דרך זה מתפרשים ג"כ דברי הטור וכו'". הרי הדברים מפורשים ביותר שהוא הבין שהגמ' רק ממעטת סוכה, שאין בה שמחה כלל.

והוא ביאר מה החיסרון בסוכה, וז"ל: "לאפוקי מסוכה שאין לבבו שלם בשמחה ואין הולך שם רק לאכילה הכרחית לצאת ידי חובת מצוה ותמיד חושב לחזור עם כלתו לבית חופתו דשם היא עיקר שמחתו, משא"כ בהולך לאכול ולשתות בבית אחר דבאותה שעה אינו חושב על בית חופתו כיון דשם יש לו שמחה בבית וכו'". והדברים מפורשים.

הורד מספריית לובליין - leblibrary.co.il

והמרדכי והרמב"ן ותלמידיו, ולא הוכיח את דבריו[91]. וצ"ע איך פסק כן מבלי לדון בדברי התוס' עצמן, שלכאו' מבואר מהם להיפך.

וכתבו עוד שמהרא"ש נר' שסובר כתוס', אך הטור חולק על התוס' והרא"ש. ואף זה רחוק לומר שהטור יחלוק על אביו הרא"ש ועל התוס', ושהב"י יפסוק כמו הרא"ש, אך יעתיק לשון הטור שחולק עליו. ובר מן דין שאין זה כלל נר' מדברי הראשונים כפי שהתבאר לעיל (אות ג), וע"ע במה שהקשה עליו הרב דניאל אזולאי (אות המערב, גליון טו, עמוד כג).

ויותר יש לתמוה על הפשרה שכתב לברך רק אשר ברא שלא בבית החתן[92] ובבית החתן כל השבע ברכות, שכן בכל הראשונים והפוסקים[93] לא מצאנו אף חילוק בין ברכת אשר ברא לבין שאר השבע ברכות לעניין זה. ונהפוך הוא, לפי הרבה ראשונים השאלה אם מברכים ברכת החתנים בבין החתן או לא, היא בעיקר על ברכת אשר ברא, וכן הקשה הרב מרדכי מלכה (אור תורה, תש"נ, סימן קלא)[94], ולעיל (בסימן א) הוכחנו באריכות שברכת חתנים היא (בעיקר) ברכת אשר ברא, א"כ בוודאי שאם צריך חופה גם לברכה זאת נצטרך, וכ"כ באוסרי לגפן (עמ' תקיט).

---

[91] מלבד הדקדוק שהביא מדברי הי"א שבמאירי, ועי' בהערה 16, שלפי מש"כ שם נדחית ראייתו מהמאירי.

[92] ג"כ קשה פסק זה, שמשמעות דבריו שיש לברך אשר ברא בכל סעודה הנעשית שלא בבית החתן, והוא לא חילק עם היא נעשית לשמחת הנישואין או לא. ולפי מה שהתבאר (אותיות ב - ד) אין לברך לפי רוב הראשונים אא"כ הסעודה נעשית לשם שמחת הנישואין.

[93] למעט אחד הראשונים שנביא דבריו בסמוך.

[94] וז"ל: "אלא אפי' אשר ברא פשוט שאין לחלק בינה לשאר הברכות וכו' וכל הראשונים לא חילקו בזה ואדרבה יש ראשונים שכתבו להדיא שגם אשר ברא אין לברך וכו' ושאלתי את הגרב"צ אבא שאול שליט"א והסכים עמי שאין לברך בשום מקום אלא בבית החתן".

וזה לשון הרמב"ם (ברכות פ"ב הלכות ט – י): "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים וכו' בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם וכו' ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין וכו'". הרי שכתב לגבי ברכת אשר ברא שצריך לברך בבית חתנים.

והרשב"א (כתובות ח. בד"ה מכאן) כתב: "וכן אין מברכין אשר ברא אלא כל שבעה ובחופה שאף היא מכלל ברכת חתנים היא", דהיינו ברכת חתנים הן כל הז' ברכות[95], וכ"כ הריטב"א (שם בד"ה לימא) בשם רבותיו, וז"ל: "ולעניין ברכת אשר ברא וכו' דעת רבותי דהא מברכת חתנים היא וכו' ובעי' חופה". וכ"כ בספר הפרדס (עמוד ריב), ובצרור החיים (גיני החופה אות ב, עמ' קעה) וכ"נ מהתוס' רי"ד (כתובות ז: - ח.).

ומצינו שהראשונים נחלקו רק אם לומר שהשמחה במעונו שלא בבית החתן, שלפי התוס' וסייעתם אין לומר (מובא באות ב), ולפי הר"ן וסייעתו (מובא באות ג) יש לומר, אך לחלק בין ברכת אשר ברא לבין שאר הברכות של שבע ברכות לגבי אם צריך בית החתן, זה לא כתבו הראשונים.

רק דעה יחידית מצינו שמחלקת בזה, והיא דעת הריטב"א בכתובות (שם) בשם התוס' שהוא כתב, וז"ל: "אבל בתוס' אומרים וכו' הלכך נהי דברכת אשר ברא חשיבא מכלל ברכת חתנים והיא חלק ממנה, לא הצריכו עשרה ולא חופה אלא באומר כל הברכות וכו'".

hebrewbooks-לוח ספרים - lebrary.co.il

---

[95] וכמש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן אלף קסז): "ואין הפרש בין אשר ברא לשאר הברכות אלא לעניין פנים חדשות בלבד". הרי מבואר שלעניין הצורך במקום חופה אין הפרש בין ברכת אשר ברא לשאר השבע ברכות.

אולם אין דעת שאר הראשונים כן[96], ואף הריטב"א עצמו חזר בו בפירושו בסוכה (כה: בד"ה אמר) וכתב: "ומהא שמעי' שאין אומרים ברכת חתנים ואפי' ברכת אשר ברא אלא בחופה", ומש"כ הריטב"א בכתובות את דבריו בשם התוס', הרי שהתוס' אצלנו כתבו בהדיא שאין אומרים ברכת חתנים ואפי' לא שהשמחה במעונו אלא בחופה. וכ"כ הרא"ש (סוכה פ"ב סימן ח), וזה למרות שלדבריו ברכת אשר ברא א"צ עשרה (כתובות פ"א סימן יג).

והנה הפת"ש (שם ס"ק יט) כתב שהגאון מליסא חולק על הט"ז, ואכן בסדר תפילת ישראל (לבעל נתיבות המשפט, עמוד 176, אות ט) כתב: "אם אדם מזמין את החתן ואת הכלה לאכול שם אם מייחדין להם חדר בפני עצמו שיכולין להיות ביחד לבד ולשמוח שם הוי כמו חופה דידהו ומברכין שם ז' ברכות אף אם דעתן לחזור אח"כ לחופתן אשר יש להם בביתם, ואם לאו אין מברכין אפי' אשר ברא כו' ושמחה במעונו כו'". וכדבריו פסק בקיצור שו"ע של הרב גאנצפריד (סימן קמט סעיף ו).

ואכן כפי שראינו לעיל (אות ג) גם דעת הנימוקי יוסף שאם יש לחתן ולכלה מקום להתייחד בו אזי יש לברך, ואם אין מקום להתייחד הרי שדעת הרמב"ן שאין לברך. אלא שמ"מ מדברי התוס' וההולכים אחריהם (הובאו באות ב) אין חילוק בזה, ואף בדעת הרמב"ן כתבנו (שם) שאפשר שאם הלכו למקום האחר לאכול בגלל ששמה יותר ניתן לשמוח, אזי אף לדבריו יש לברך במקום האחר, ע"ש.

וצ"ע למה פסקו דלא כתוס' וכראב"ד שכן דעת רוב הראשונים, ובפרט שכן פסקו השו"ע והרמ"א, וכן הסכימו האחרונים (הובאו לעיל ויובאו עוד לקמן)[97] וכן המנהג

---

[96] כפי שכתבנו שמהרמב"ם, הרמב"ן (בכתובות שם הצריך י' לאשר ברא), הרשב"א (הנ"ל), התוס', הרא"ש, הטור ועוד רבים מתבאר שלא סוברים כדברי הריטב"א הנ"ל.

[97] עוד דייק הברכת יהודה (שם אות ג) שהשו"ע נקט מקום החופה, ולא בית החתן, לומר שלא צריך שיהיה ביתו ממש של החתן, אלא כל מקום שעושים כחופה.

היום לברך אף בלי לייחד חדר, וכמש"כ בספר שובע שמחות (לר' שריה דבליצקי, פ"א ס"ק פח). וכבר העירו עליהם בזה במסגרת השלחן (שעל קיצור שו"ע, שם ס"ק ו), בשמלה לצבי (על שלחן העזר, סימן יב ס"ק ב), בשערי ברכה (שער סב סעיף כ) ובוישב הים (שם, עמ' שסא).

א"כ נמצא שדעת הלבוש, המהר"ל מפראג, הב"ח, הט"ז, השאגת אריה, האהל יוסף, הרוח חיים ועוד אחרונים שיש לברך ברכת חתנים בכל מקום שהסעודה נעשית לשמחת הנישואין.

leblibrary.co.il - לובליץ ספריות זכויות

ח. שינוי בין זמנינו לזמן התלמוד

באות א הבאנו שברמב"ם, בקיצור פסקי הרא"ש ובטור יש סתירה לכאו'. שמצד אחד משמע מדבריהם שאין בית חתנים תנאי מעכב לברכת חתנים. ומצד שני הם סוברים שיש לברך דווקא במקום חופה. וכתבנו ליישב, שהם סוברים שמקום החופה הוא המקום הרגיל לשמחה, ומסתמא דווקא שמה תהיה שמחה גדולה ויש לברך. אולם אה"נ אם אנו יודעים שבמקום האחר יש ג"כ שמחה הרי שיהיה ניתן לברך ג"כ שמה. וכן אם אין חופה לחתן אזי בכל סעודה לכבודו יש לראותה כמקום חופה.

וכן נר' לדקדק מדברי התוס' והרא"ש שכן הם כתבו: "ובפ"ק דכתובות אמרי' נמי מברכין ברכת חתנים בבית חתנים משמע דווקא במקום חופה וכו' ומיהו אין ראיה משם וכו' וצריך לדקדק מה היא חופה דאי במקום שברכו תחלה ברכת נישואין קרי ליה חופה פעמים שאפילו ברחוב העיר מברכין אותה וכו' אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה כו'".

הרי שהתוס' הבין שהדין שיש לברך ברכת חתנים דווקא במקום חופה הוא נאמר גם על הברכות שבנישואין עצמן[98], ובכל זאת כתבו שמברכין אותן ברחובה של עיר, ולכאו' אין זה מקום חופה, וכעי"ז הקשה המאירי (סוכה יא: בד"ה זה), ומ"מ מהתוס' ומהרא"ש מבואר זה לא הוקשה להם כלל היאך מברכין ברחוב, ולכאו' הקושיא מתבקשת.

אלא נר' שהיות ובזמן הברכות הראשונות אין עדיין מקום חופה, א"כ ניתן לברך בכל מקום אחר שיש להחשיבו כמקום חופה כעת.

---

[98] זה ברור לענ"ד, אך הדגשתי זאת משום שיש מי שרצה לחלק בזה.

lebilibrary.co.il

עוד נר' שניתן לדייק כן מדברי הרא"ש, הטור והשו"ע.

שכן הרא"ש (שם) כתב: "אבל אם הולך לגמרי בית אחר הוא וחביריו אחריו ועושים אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ויכול לברך וכו' וכן היה מעשה באדם אחד שהוליך כלתו לעיר אחרת והצריכוהו לברך שם ברכת חתנים".

משמע שבמקרה השני מדובר שהחתן הוליך כלתו בלי השושבינין והאפריון לעיר אחרת, ובכל זאת ברכו ברכת חתנים.

וז"ל הטור (שם): "אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עימו וכו' וכן לפעמים שהולכים החתן והכלה לעיר אחרת צריך לברך שם ברכת חתנים", וכעי"ז לשון השו"ע. גם מכאן משמע שדווקא כשהחתן והכלה באותה העיר של מקום החופה הם הדגישו שצריך שילכו לגמרי ועם בני החבורה, אך כשהלכו לעיר אחרת משמע שא"צ שיהיה שמה אפריון ולא שיבואו עימו בני החבורה.

ולכאו' הטעם בזה, שאם החתן שלא בעיר חופתו, הרי הוא נחשב כחתן ללא מקום חופה, וכל סעודה לכבודו יש להחשיבה כמקום חופה, וממילא בימינו שאין מקום חופה קבוע הרי שיש לראות בכל מקום שהחתן שם כמקום חופה, וכ"כ וישב הים (שם אות ה) והרב חיים עבאדי (אור תורה, תשנ"ג סימן קב) והרב אליהו קבלן (אור תורה, תשמ"ח, סימן קמו) לדייק מלשון הרא"ש והשו"ע.

וכן מתבאר בשו"ת הרא"ש (כלל כו סימן ב) שכתב: "וששאלת חתן הבא ממקום אחר וכנס כאן אשה ואחר שברך שבעה ברכות מוליכה עמו למקומו וכו' לא ידעתי טעם למה (לא) יאכלו בעיר או בשדה אחרי הברכה בכל מקום שירצו וכו'".

ולכאו' כוונתו שיאכלו ויברכו ברכת חתנים (שבודאי אין בעיה באכילת רשות), וממילא מתבאר שהיות והחתן והכלה בדרכים, ואין להם מקום חופה קבוע לכך כל

מקום שאוכלים לשם חופה ניתן לברך בו, וכעי"ז כתבו לדייק וישב הים (שם אות ד והשמש ומגן (שם).

בשטמ"ק (כתובות ח. בד"ה ומעיקרא) הביא שיטה ישנה לבאר את אין שמחה אלא בחופה, וז"ל: "ואית דאמרי דכי אמר' דאין שמחה אלא במקום חופה דווקא אחר שנעשית החופה, אבל קודם שנעשית בכל מקום מחמת הילולא הוי וכו'". ולכאו' מבואר מכאן שאם אין מקום חופה קבוע, אזי יש לראות כל מקום ששמחים מחמת הנישואין כמקום חופה לעניין ברכה, וכ"כ לדייק הברכת חתנים (שם).

עוד נר' להוכיח זאת מדברי הריטב"א (כתובות ח. בסוד"ה לימא) שכתב: "ואותן המוליכים החתן ממקום למקום אי איכא חופה בדרך במקום לינה מברכים ז' ברכות וכו'".

הרי שאם החתן והכלה הולכים ממקום למקום אזי אם יש חופה במקום שהולכים שמה יכולים לברך, אע"פ שאינו בית החתן, ושהוא מקום ארעי (שהרי הם רק עצרו שם באמצע הדרך)[99], ודומה לזה דקדקו בשו"ת דברי בניהו (ח"א, חאה"ע סימן ד אות א, ע"ש) ובשו"ת עטרת פז (חאה"ע סימן ח, עמ' ריב).

ואכן כמה אחרונים כתבו סברא זו.

כתב הט"ז (שם): "נר' דעכשיו יש לברך אפי' בבית אחר כשהחתן וכלה הולכין ושמחים שם דעיקר בית החופה שזכרנו שיש שם שמחה ביארו התוס' והרא"ש וכו' שהחדר שהחתן יכול לבעול שם נקרא בית חופה וכו' מטעם זה נמצא שיש שמחה יתירה לחתן וכלה טפי משאר בתים וכו' משא"כ עכשיו שאין קורין חופה רק למה שמקדשין הכלה תחת מטלית הפרוסה על הכלונסות וכו' אין שום מעלה לבית

---

[99] ומה שהוא הצריך שישנוו שם, זה רק לפי שיטתו, זה התבאר לעיל (אותיות ד ו – ו).

lebrary.co.il - ספריית לבוביץ' אונליין

שעושין בו סעודת הנישואין טפי מבתים אחרים וכו' ע"כ נר' ברור דיש לברך ברכת חתנים בכל בית שעושין בו סעודה לכבוד החתן וכלה ושמחים שם וכו'".

דהיינו ס"ל לט"ז שדווקא בזמנם שהיה לחתן ולכלה מקום מיוחד בבית החופה ששמה החתן היה יכול לבעול, אזי היתה עדיפות לאותו מקום מאשר למקומות אחרים שהיו הולכים לסעוד בו. אבל בזמנינו שאין במקום החופה מקום מיוחד כזה, אין למקום החופה שום עדיפות.

ויש להוסיף, שכש"כ בזמן הזה, שאחרי הסעודה אין לחתן ולכלה רשות להיות באולם בו עשו חופתם (שכן הוא מושכר להם רק לשעות של סעודת הנישואין), והיאך אפשר לומר שרק שמה תהיה שמחה.

והט"ז כתב סברא זאת ג"כ בשם המהר"ל מפראג, וכ"כ סברא זאת הב"ש (סימן סב ס"ק יג) והבאר היטב (שם ס"ק יד).

וכ"פ בשו"ת שאגת אריה (לרב יהודה לייב בן שמואל, סימן יד), הבית עובד (דיני ברכת חתנים, אות יח), הפעולת צדיק (ח"ג סימן רנח), השמש ומגן (שם), הוישב הים (שם) והעמק יהושע (שם)[100].

וסברא זאת כתב שו"ת הרב"ך (לרב בנימין ויטלי, סימן עג) מדעת עצמו, וז"ל: "ועלה בדעתי לחלק דזה דווקא בימיהם שהיו נוהגים לעשות אפריון וכו' וכמו שנוהגים גם בימים האלה בקצת מקומות, אך לדידן דאין חופה קבועה רק בשעת ברכת נישואין, כל היכא דהחתן וכלתו נמצאים שם הוא דנקרא חופה ומברכין שם". ובסוף התשובה הסכים עמו רבו.

---

[100] אלא שהוא ביאר את דברי הט"ז באופן מעט שונה, כפי שהובא לעיל (באות הקודמת).

lelibrary.co.il - ללא רשות המחבר/ת

אף הרב בנציון כהן (אות תורה שם אות יא) כתב שכן צריך לפרש בדעת התוס', ע"ש שכתב כמה סייעתות לזה.

וכן דעת הרב חיים עבאדי (אור תורה, תשנ"ג סימן קב, ע"ש בראיותיו). וכן העלה הברכת חתנים (הערה 21, ע"ש).

ואף היש"ש (כתובות פ"א סימן כ) כתב: "ואנו נוהגים כדבריהם (לברך אף שלא בבית החתן) בפרט במדינתי שאין שם מושב מקום קבוע לחתן וכלה אלא היכא שאוכלים החתן עם הכלה והשושבינים קרוי מקום חופה כו'".

וכ"פ הערוה"ש (אה"ע סימן סב אות לו), וז"ל: "אצלנו שהחופה היא ברחוב וא"כ אין מקום קבוע לשבעת ימי המשתה הדבר פשוט דבכל מקום שמתאספין החתן והכלה והחבורה ואוכלים ושמחים שם הוא כמקום החופה כמו בהולך לגמרי לבית אחר וכו' באין דעתם לחזור כו'".

ואף בספר תולדות פרץ (חאה"ע סימן ה) ובשו"ת דברי בניהו (שם אותיות ד - ה) כתבו כדברים הללו, וכ"נ מדברי השופריה דיוסף (חאה"ע מעמ' קיח).

א"כ נמצא שמדברי הרמב"ם, התוס', הרא"ש הטור ועוד ראשונים משמע שאם אין לחתן מקום חופה קבוע יש לו לברך בכל סעודה הנעשית לכבודו. וכן משמע דעת השו"ע.

ובספר עלי הדס (לרב דוד סטבון, פ"כ אות כו) כתב: "שכל רבני תוניסיה שעמדו על דין זה העלו להתיר אמירת שבע ברכות מחוץ לבית החתן, ובפרט בימינו שאין קובעים מקום לחופה כל שבעה וכו'".

lehlibrary.co.il - הוצאת ספרים

וכ"כ בהדיא היש"ש, הט"ז, המהר"ל מפראג, הב"ש, הבאר היטב, הבית עובד, הערוה"ש, השמש ומגן, הברכת יהודה (שם), העמק יהושע, הדברות יעקב (לרב יעקב דהאן, ח"ב, האו"ח סימן כא) ועוד אחרונים.

וכן בספר נפש חיה (לרב רפאל כדיר צבאן, מערה ח אות י) כתב שבזמנינו אם נברך רק בבית החתן תתבטל ברכת חתנים כל ז' ימי המשתה[101]. והוסיף שהיות ובזמנינו אין הדרך לקבוע סעודה בבית החתן, לכך כל מקום נעשה כמקום (חופה) קבוע.

וכעי"ז כתב הרב חיים דוד הלוי (אור תורה, תשמ"ט, סימן מח), וז"ל: "לבי אומר לי שגם מרן שפסק וכו' היינו דווקא בזמנו וכו' ועיני ראו בימי ילדותי שעדיין כך נהגו בי"ם שקבעו מושב לחתן וכלה ועשו להם אפריון וכל שבעה ימי משתה לא זזו ממקומם וכו' אבל בזמנינו וכו' מוזמנים הם (החתן והכלה) לסעודות בבית בני המשפחה וידידים וכו' והרי זה כאילו הותנה מראש שכל מקום שבו יסבו החתן והכלה לסעודה הוא מקום החופה, ואפי' מרן יסכים לכך, שאל"כ ביטלנו לגמרי ברכת חתנים בשבעת ימי המשתה[102]".

וכסברתו פסק הברכת חתנים (עמ' כו, ובהערה 21), והוסיף: "וכן המנהג פשוט בכל העולם שבליל הנשואין מברכים שבע ברכות אחר הסעודה וברהמ"ז אע"פ שהסעודה אינה נערכת בביתו של החתן אלא במקום אחר, והחתן והכלה באים לשם כשאר המוזמנים וכו' וע"כ לומר דשאני סעודת ליל הנשואין שא"א לעורכה בבית החתן וכו' וה"ה בזמנינו שגם בשאר ימי המשתה החתן והכלה מעדיפים שהסעודה

---

[101] ואף בספר דברי שלום ואמת (ח"ד סוף עמ' 198) כתב סברא זו.

[102] ואין להקשות לדבריו האחרונים מדברי רש"י (כתובות ח. בד"ה שמח): "ואשר ברא מפני שהיא נאמרת יחידית ברוב ימי המשתה כשאין שם פנים חדשות". ששמה מ"מ מברכים אשר ברא, אך כאן אם לא נברך בגלל שאינו בית החתן, אזי לא נברך כלל, אף לא אשר ברא.

lehilibrary.co.il

לכבודם תיערך בבית אחר וכו' א"כ עיקר השמחה היא באותו הבית ומברכים שם שבע ברכות[103]".

וסברא דומה לזאת כתב בשו"ת ארחותיך למדני (ח"ד סימן קלד): "י"ל בנדו"ד באופן אחר, והוא שהטעם שצריך ז' ברכות בכל שבעת ימי המשתה בבית החתן הוא מפני ששם היו הנישואין ביום הראשון וכו' ולכן כיון שהוא עיקר המקום ממילא שאף בשאר ימי המשתה יש לברך ז' ברכות רק שם, שהכל הולך אחר תחילת הנישואין שהוא עיקר יום השמחה. לכן בזמנינו שאין עושים הנישואין (ב)בית החתן אלא באולם אז י"ל שאם נתבטל העיקר שהוא הנישואין ביום הראשון אז ממילא נתבטל הטפל שהוא שאר ימי השמחה וכו' ולכן אף בשאר ימים יש לברך ז' ברכות אף חוץ מבית החתן".

ונר' שיש לחזק את הסברא שלו מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' ברכות הל' י) שכתב שהטעם שמברכים ז' ברכות בימי המשתה כשיש פנים חדשות הוא: "אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברהמ"ז שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין". הרי שהשבע ברכות בכל ימי המשתה הם כזכר וכדרך לשבע ברכות שבעת הנישואין.

אולם בשובע שמחות (לר' יצחק יוסף, שם) כתב את דברי הט"ז הנ"ל, וכתב: "ואמנם מרן השו"ע לא חילק החילוק הנ"ל, ומשמע דגם בזה"ז אין מברכים שבע ברכות שלא בבית החתן, ואין הכרח לומר שהט"ז מפרש דברי מרן די"ל דכתב כן לדעתו",

lebllibrary.co.il

---

[103] בשו"ת אלקבץ (ח"א, חאה"ע סימן א) כתב לדחות זאת, דשאני אולם החתונה ששוכרים אותו לשעות, והוי כממכר, וחשיב בית החתן. אולם אין זה ברור זה נחשב לשכירות, ואין כאן המקום להאריך בזה. אך לדבריו אם החתונה נערכת במקום שלא הושכר לחתן, אזי אין לברך שם, וזה לא שמענו, ועי' בסוף תשובתו שהביא מה שהקשה עליו הרב משה לוי.

וכעי"ז כתב המאמר מרדכי (לרב מרדכי אליהו, ח"ב, חאה"ע סימן ו) והרב מרדכי מלכה (אור תורה, תש"נ, סימן קלא)[104].

ודבריהם לא ברורים, שכן הט"ז ושאר האחרונים הוכיחו את סברתן בדעת התוס', הרא"ש והטור, שכדבריהם פסק השו"ע כמבואר בב"י. והשו"ע כמעט והעתיק דברי הטור, והיאך אפשר לומר שהט"ז יפרש שיש איזה חילוק בין הטור לשו"ע.

ובפרט שכפי שהתבאר הסברא הנ"ל מוכחת מהראשונים ומהשו"ע עצמו. ובאמת הט"ז לא כתב שהטעם משום שבזמה"ז אין את הדין הזה, רק כתב שבמקומו השתנו החופות מימות הראשונים, ואפשר שבמקומו של השו"ע עדיין לא השתנה עדיין, ולכן לא הוצרך להעיר בזה.

עכ"פ אין זה מובן היאך דחה כל האחרונים הנ"ל, ואת פשטות דבריהם של הראשונים (ואף של השו"ע עצמו) בלי להביא ובלי להביא ראיה[105], וכעי"ז הקשו הוישב הים (שם אות ח), השובע שמחות (לרב שריה דבליצקי, שם), הברכת יהודה (שם אותיות ג - ד), הדברי שלום ואמת (ח"ד עמוד 192, ע"ש) ועוד הרבה אחרונים.

---

[104] הוא גם הקשה לט"ז והרי התקנה היא דווקא במקום החופה. אולם לפי מה שביארנו אין שום תקנה כזאת בשום מקום, אלא זה רק המקום הרגיל לשמוח בו.

[105] הרב יורם מיימון (אור תורה תשנ"ד, סימן כו) רצה ליישב שסברת התוס' היא שיש לברך רק כשהשמחה מרובה וזה רק באפריון מתקיים, ואם נאמר שבימינו אין אפריון הרי שאין לברך. מכל דברינו מתבאר פירכא לדבריו אלו, שכן באות ג ביארנו בארוכה והוכחנו מראשונים נוספים שכוונת התוס' שיש לברך בכל שמחה לכבוד החתן. ובנוסף, למעלה התבאר שמדבריהם גופייהו רואים שיש לברך אף שלא במקום חופה עיקרי כשאין חופה עיקרי. (ויש לדחות עוד דברים במאמר שם, אלא שאין בהם קושיא לדברינו, ולכן לא נכתוב על זה, ע"ש).

החכמ"א (הלכות אישות, כלל קטו אות ט) כתב: "וט"ז חילק וכו' ונ"ל דאפי' לדבריו דווקא מקום הקובעים שם דירתם, אבל אם במלון שלנים שם חתן וכלה לא מקריא חופה ואין מברכים ז' ברכות".

ונר' שהוא מסכים לדבריו של הט"ז שבזמה"ז שאין מקום חופה קבוע יש לברך בכל סעודת שמחה לשם נישואין, אלא שהעיר שזה דווקא אם הלכו למקום לשם שמחת נישואין, אך אם הלכו למלון רק לשם לינה, בזה וודאי שאין לברך. וזה דין פשוט, וכן ביארו השובע שמחות (לר' שריה דבליצקי, שם).

leblibrary.co.il - היכל הספריות לבנבריץ

ט. המנהג בזה

מנהג בני אשכנז בזה הוא ידוע לכל, שנוהגים לברך בכל סעודה הנעשית לצורך שמחת הנישואין אף שלא בבית החתן, וכמבואר באחרונים שהובאו לעיל וכנהוג בימינו[106].

וכלשון שלחן העזר (סימן יב סעיף ה): "המנהג בכל מקום שהחתן והכלה באו לאכול סעודתן אפי' אינו בבית החופה או הזמינם אחר לביתו לסעוד אצלו מברכין שם ז' ברכות וכו'".

ולגבי מנהג בני ספרד.

על פניו נר' שהיות והדעות העיקריות שהחמירו בעניין הברכה הן התוס' והרא"ש, ואפי' הכי מצאנו שמנהג האשכנזים הנמשכים אחר פסקיהם לברך בכל בית שנעשית בו סעודת שמחת נישואין, הרי שלבני ספרד שכתב הר"ן שהעיקר להל' להקל בזה, ואף העיד שככה המנהג, בוודאי שיהיה מנהגם להקל בזה, וסברא דומה לזו כתבו הברכת יהודה (שם, אות ז) והויחנו בסכת (שם).

ואכן הר"ן (סוכה יא: בדפי הרי"ף, בד"ה וכתב) שהיה בספרד מעיד: "וכך נוהגים היום לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה הם שם כו'". הרי שמנהג ספרד היה לברך בכל מקום ברכת חתנים.

וכתב הכנה"ג (סימן סב אות כז): "ומנהגינו (איזמיר) כדברי הר"ן לברך בכל מקום שאוכלים שם החתן והכלה והיינו אף שלא במקום שעשו את החופה וכו'".

---

[106] בשו"ת העמק יהושע (שם) כתב שמנהג האשכנזים לברך ברכת חתנים דווקא כשהם מייחדים חדר לחתן וכלה. אולם כידוע בימינו אין המנהג כן. והאחרונים, כגון היש"ש, הט"ז, השאגת אריה ושאר האחרונים שהזכירו המנהג לא הזכירו תנאי זה בשום מקום (רק הגאון מליסא כתבו).

הרב שמעון לביא (כתם פז, בראשית דף מט, עמ' שכב) כתב שמנהג מגורשי ספרד לברך ז' ברכות בבית אביה של הכלה.

הפחד יצחק (לרב יצחק למפרונטי, מערכה ב ערך ברכת חתנים, דף סב.): "כך נוהגין היום לברך ברכת חתנים בכל אחת מבתי החתונה כל זמן שהחתן או הכלה שם". הוא גר באיטליה והגיע אליה מטורקיה.

ובהמשך הביא מעשה שהסכימו רבני הישיבה בפרארה (עיר באיטליה) לברך ברכת חתנים בכל א' מבתי החתונה אף שלא במקום החופה.

ואף משו"ת הרב"ך (שם בסוף הסימן) מבואר שמנהג בני איטליה לברך אף שלא בבית החתן.

הפעולת צדיק (שם) כתב שמנהג הקדמון בעיר צנעא (בתימן) לברך ברכת חתנים גם שלא בבית החתן, ובספר אוצרות תימן (לרב איתמר כהן, הערה קנה, עמ' מז) הביא עוד כמה ספרים שכתבו שכן מנהג תימן, ע"ש[107], וכ"כ בשו"ע המקוצר (סימן רז סעיף לב) באריכות.

התעלומות לב (קונטרס הליקוטים האה"ע סימן נז, והובא באור תורה, תשמח סימן קמו) כתב שמנהג טריפולי (טראבלס) לברך אף בבית הכנסת. וע"ש (חלק הליקוטים סימן ז אות ז) שמהמקרה שכתב שהיה במצרים ג"כ משמע שניתן לברך אף שלא בבית החתן.

וכן הנחלת אבות (לרב אליהו ביטון, מנהגי הנישואין אות ל, עמ' רה) כתב שמנהג יהודי לוב לברך ברכת חתנים בכל סעודה שיש בה ברהמ"ז, ומתבאר מדבריו אף שלא

lehlibrary.co.il

---

[107] בשובע שמחות (לרב שריה דבליצקי, שם הע' צ*) הביא כמה מרבני תימן שכתבו אחרת, ולכך העלה שאין מנהג בני תימן אחיד בזה, אך לפי מש"כ השלחן ערוך המקוצר, מדובר על הרבנים השאמים, ששינו ממנהג תימן למנהג בני ספרד.

בבית החתן, וכמש"כ בהערות שמה (טעמי המנהגים ומקורות המנהגים), ע"ש. וע"ע במש"כ בספר השומר אמת (סימן לד אות כח).

השמש ומגן (שם), הנשמת חיים (לקט הקמח, אות ב), התורות אמת (לרב רפאל ברדוגו, סימן סב ס"א)[108], הדברות אליהו (ח"ז סימן צב) והדברי שלום ואמת (לרב שלמה טולדנו, ח"ד מעמ' 189[109] וח"ב עמ' 147) כתבו שמנהג מרוקו לברך בסעודה לשמחת הנישואין אף שלא בבית החתן.

וז"ל הדברות אליהו: "מנהגינו במרוקו מימים ימימה ומקדמת דנא זה מאות בשנים לברך כל השבע ברכות לחתן ולכלה כל השבעת ימים בכל מקום שסועדים אפי' אינו ביתם וזה נעשה בפני גדולי ישראל ופוסקיהם וכו'".

וכן מובא שנהג הרב ישראל אבוחצירא, כ"כ באור תורה (תשנ"ג, שם) ובאור המערב (שם עמ' כז). וע"כ שכך היה מנהגם במרוקו.

וכן המנהג של תוניסיה וג'רבא לברך אף שלא בבית החתן, וכפי שכתבו בס' עלי הדס (שם), בנפש חיה (שם) וכן מתבאר מדברי הרב חלפון (שואל ונשאל, ח"ג סימן תלח)[110].

ועי' בברכת יהודה (שם) שכתב שכן מנהג החלבים, וכ"כ הרב חיים עבאדי (אור תורה, שם), והוסיף שכן מנהג יוצאי צרפת ומקסיקו.

---

[108] אמנם הוא כתב שם שיש לבטל המנהג, והטעם שלו מדכתוב בגמ' ובשו"ע מברכים ברכת חתנים בבית חתנים. וכמובן שניתן לדחות ראיה זאת בהרבה דחיות, למשל הב"י בעצמו הביא את הגמ' ואת פרש"י שפירש שהכוונה באומרו בית חתנים, לזמן החופה. וע"ע בברכת יהודה (שם אות ז) מש"כ על דבריו.

[109] וע"ש בעמ' 195 במש"כ על דברי הרב דוד עובדיה (נהגו העם, ברכות אירוסין וחתנים, אות יז).

[110] שכתב שאין לברך ברכת חתנים בבית הועד הציוני מפני שלא אכלו שם לחם, משמע שאם היו אוכלים לחם ניתן לברך.

ואולי אפשר לדייק שכך מנהג יוצאי עירק, מזה שהבן איש חי (שנה א, שופטים סעיף טו) לא כתב את הדין של מקום החופה כלל, אע"פ שכתב את שאר התנאים. וכעי"ז כתב הברכת יהודה (שם).

וע"ע בברכת יהודה (שם אות ז) שהביא מקורות שככה גם היה מנהג א"י, אלא שאין המקורות שלו מוכרחים כ"כ.

וז"ל הוישב הים (שם עמ' שסד): "המנהג בק"ק הספרדים משך הדורות היה לברך ברכת חתנים בכל מקום שאוכלין ושמחין עם החתן וכלה סבעודה שרבעו לכבודן וכו' וכן נוהגים כיום בהרבה קהילות בני ספרד בעולם וגם בא"י ובי"ם וכו' וכן נוהגין בכל קהלות האשכנזים שבעולם כולו בלי שום פקפוק וכו'".

ואכן על פניו נר' שהמנהג בכל המקומות הוא לברך בכל סעודה הנעשית לשמחת הנישואין אף שלא בבית החתן, שכפי שהתבאר כך מנהגם של האשכנזים, ושל בני ספרד עוד מתקופת הר"ן, ועד ימינו כך המנהג אצל בני מרוקו, תוניס, לוב, חאלב, עירק, תימן, טורקיה ועוד. א"כ לכאו' כו"ע נהגו כן[111].

אולם בס' שובע שמחות (לרב יצחק יוסף, שם) כתב: "ניזיל אחר המנהג בא"י שאין מברכים שבע ברכות אם עורכים סעודה שלא בבית החתן וכו' וכן א"ל וכו' בשם ר' עזרא עטייה זצוק"ל שכך היה המנהג בי"ם משנים קדמוניות אצל הספרדים וכו' ועי' בארץ החיים (סימן סב ס"ז) שהביא מש"כ הרב בית עובד שבא"י נוהגים לברך ברכת אשר ברא כל שבעה אפי' אין מזמינים אחרים אלא אוכל עם בני ביתו בלבד

---

[111] ומש"כ באור תורה (תשנ"ד, סימן כו) שזה מנהג שלא כדין, אינני יודע איך אפשר לומר דבר שכזה.

וכו'". דהיינו הרב עזרא עטייה אומר שמנהג י"ם לא לברך בסעודה שאינה בבית החתן.

ויש הרבה דקדוקים על דבר זה:

א. מה שהביא מספר ארץ החיים בשם הבית עובד, תמוה. שכן הבית עובד מדבר על דין אחר לגמרי[112], והיאך רצה להוכיח ממנו את דבריו. ואדרבה, הבית עובד גופיה (דיני ברכת חתנים, אות יח) הביא את דברי השו"ע, ואח"כ את דברי הט"ז והמהר"ל מפראג וסיים שכן כתב הבית שמואל, ומבואר מדבריו שהוא מסכים איתו שיש לברך ז' ברכות אף שלא בבית החתן, וכן דייק הברכת יהודה (שם).

וע"ע בברכת יהודה (שם) שרצה לדייק מדברי ארץ החיים (שם ס"ח) שניתן לברך ברכת חתנים אף שלא בבית החתן, ולא הבנתי דיוקו כלל.

וגדולה מזאת כתב בדברי בניהו (שם בסוף התשובה) שבכל הספרים שדיברו על מנהגי א"י[113] לא הוזכר כלל שיש איזה מנהג כזה בי"ם, ואף למעלה כתבנו שאף משמע שמנהג א"י היה כמנהג של שאר המקומות (לברך אף שלא בבית החתן). ואף הרב מאיר מאזוז (מובא בברכת השם, ח"ה עמוד ע) כתב שכנראה מנהג י"ם התחדש בדור האחרון.

ויש להוסיף שהכף החיים (או"ח סימן תרמ אות דן) הזכיר את דברי השו"ע והפנה לדברי הב"ש (שסובר כמו הט"ז), ולא העיר שמנהג מקומו (א"י) אחרת, משמע

---

[112] על מח' הרמב"ן והר"ן המובאת בב"י לקראת סוף סימן סב (בד"ה וכתב עוד הר"ן). אם צריך שיהיו קרואים בסעודה בשביל ברכת אשר ברא או שא"צ, שהרמ"א (דרכי משה סימן סב ס"ק טז) כתב שהמנהג כרמב"ן (שלא לברך אשר ברא כאשר החתן אוכל רק עם בני ביתו), ועל זה העיר הבית עובד שמנהגם כר"ן (לברך אשר ברא אף אם החתן אוכל רק עם בני ביתו).

[113] ארץ חיים, נתיבי עם, מנהג א"י (גליס), שמח נפש. וכן דייק הויחנו בסכה (שם) מהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש, ע"ש.

שאף בא"י נהגו להקל כפסק הב"ש, וכן דקדקו הברכת יהודה (שם) והויחנו בסכה (שם).

וע"ע בוישב הים (שם) ששאל מזקני י"ם על המנהג, ומדבריהם עולה שניתן לברך אף שלא בבית החתן, ע"ש.

ב. העיר הוישב הים (שם, עמ' שסד): "מה שמפיצים שזה מנהג י"ם אין ממש בשמועה זו, שלא מפני שהורה חכם א' נקרא מנהג י"ם". והוסיף שבשום ספר לא מצא שנכתב שזה מנהג י"ם.

ואין להקשות על דברי הוישב הים ממש"כ בשערי עזרא (לר' עזרא בצרי, ח"א סימן קה) שכתב שהעיקר כדעת השו"ע (דלא כט"ז), ושכן מנהגם.

שכן אפשר שזה דווקא בדורם שהיו עושים הסעודות והמקום העיקרי בבית החתן, משא"כ בימינו שאין המנהג ברוב המקומות לעשות בבית החתן, וכפי שראינו שכמה פוסקים חילקו כך (עי' לעיל אות ז), וכ"כ הברכת יהודה (שם, אות ח), הרב משה לוי (בתשובתו לשו"ת אלקבץ, האה"ע סימן א), הארחותיך למדני (שם) והרב חיים עבאדי (אור תורה, תשנ"ג, סימן קב)[114].

ובנוסף לזה אף העדות שכתבו בשם הרב עטייה איננה ברורה, שכן באור תורה (שם) כתב: "א"ל הרב וכו' שמעון בעדני שליט"א בשם וכו' הרה"ג עזרא עטייה וכו' שאל אותו ראש הישיבה קודם ברהמ"ז אם החתן יש לו מקום קבוע לשמחתו כל ז' ימי המשתה, וכשהשיבו חכם שמעון שאין לו וכו' הורה לברך ז' ברכות בישיבה וכו'". א"כ מבואר שאף הרב עטייה פוסק כדברי הט"ז.

lelibrary.co.il

---

[114] וזה דלא כמש"כ בס' שובע שמחות (לר' שריה דבליצקי, שם הע' צב) לדייק מדברי השערי עזרא.

אולם בהמשך כתב ששאל את הרב יהודה צדקה והרב יוסף עדס, וא"ל שיעמיד החתן מקום קבוע כל ז' הימים, ואם לא יהיה מקום כזה שיביאו אשכנזי שיברך.

א"כ לפנינו ב' עדויות סותרות בדבריו, או שרק אשכנזי יברך או שאף ספרדי יכול לברך. ומ"מ מדברי כולם נלמד שסובר שמעיקר הדין ניתן לברך, שאם היה פוסק בהחלט לא לברך, אזי איך יקרא לאשכנזי לברך.

לכך נר' שאין ברורה דעתו של הרב עטייה או שנאמר שבהתחלה היה המנהג לעשות מקום קבוע כל ז' ולכן היה או' לא לברך, אך כשהשתנה המנהג בזה הורה שניתן לברך בכל מקום.

א"כ לא רק שאין מקור ברור לזה שיש מנהג י"ם השונה ממנהג שאר המקומות, ג"כ יש אסמכתאות שהמנהג היה לברך אף שלא בבית החתן. ואין לדייק מדברי הרב עזרא עטייה, שכן יש עדויות סותרות בדבריו, ואם נבוא לדייק אדרבה התבאר שבזמנינו היה מורה לברך בכל סעודה לשמחת חתן וכלה.

והדברי בניהו (שם) כתב שאפשר שמנהג י"ם השתנה מזמן לזמן ולכך יש עדויות סותרות לגביו.

ג. וביותר יש להקשות, היאך שבק את המנהג של כל המקומות, ותפס להל' כמנהג י"ם, אשר מלבד שאין הוא ברור כלל (ואף יותר נוטה לומר שאף מנהג י"ם היה לברך בכל מקום), הרי שהוא נגד המנהג של כל המקומות, והיאך אפשר להתעלם מכל מה שנהגו כל הדורות מבלי להזכירם כלל.

א"כ התבאר שמנהגם של האשכנזים בכל המקומות, ואף של הספרדים בחו"ל בכל המקומות היה לברך בכל סעודה הנעשית לכבוד החתן אף שלא בבית החתן.

lehilibrary.co.il - להורדת ספרים

ולגבי מנהג י"ם, ממרבית העדויות והספרים עולה שאף מנהגם היה כמנהג שאר המקומות, ואין אף מקור ברור שעולה ממנו אחרת.

leblibrary.co.il - הורד מספריות לב ובריץ

י. סיכום הדברים

במאמר זה עסקנו אם אחד מתנאי ברכות החתנים הוא שתהיה הברכה בבית החתן דווקא או במקום החופה.

אות א – התבאר שלפי גירסת הרבה מהראשונים, הגמ' כשכתבה את התנאים לברכת חתנים (כגון שצריך י' אנשים, ודווקא כשיש פנים חדשות) לא הזכירה אף תנאי לגבי המקום. ואכן הרבה ראשונים כתבו תנאים ודינים לברכת החתנים, ולא הזכירו שום תנאי לגבי המקום, ומבואר מהם שניתן לברך בכל מקום.

אף התבאר שמה, שהגמ' כתבה ברכת חתנים בבית חתנים, אין הכוונה על המקום בית חתנים, אלא על זמן הכניסה לחופה, לפי רוב הראשונים.

אות ב – התבאר דברי הגמ' אין שמחה אלא בחופה. ושיש כמה ראשונים (ראב"ד, ר"ן ועוד) הסוברים שאע"פ שיש פחות שמחה שלא במקום חופה, מ"מ יש לברך אף במקומות אלו, שאין החופה תלוייה בשמחה.

אות ג – התבאר שדעת בעלי התוס', הרא"ש, הטור ועוד ראשונים, שבאמת כוונת הגמ' שהיות ועיקר השמחה היא בחופה, לכן אין לברך את ברכות החתנים (לא אשר ברא ואף לא שהשמחה במעונו) אלא בחופה.

ומ"מ הארכנו להוכיח שלשיטתם כל סעודת שמחה הנעשית לכבוד החתן והכלה נחשבת כמקום חופה ויש לברך בה. ואף חופה ממש לדבריהם היא פריסת סדין או כיסוי הינומא או מסירת הכלה[115], שלדבריהם כל פעולה שמראה שהכלה מיוחדת

---

[115] לדעת התוס' והרא"ש מסירה נחשבת כחופה ממש (התבאר בסימן ח אות ד, ע"ש).

lehlibrary.co.il - חוקי ספרות לחיבור

לחתן, הרי היא כחופה. וממילא אם עושים הסעודה לכבודם, הרי שזה כמו חופה, וזה המקום העיקרי להם.

אות ד – התבאר שמדברי הגאונים, הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו משמע שסוברים כתוס' שיש לברך רק במקום החופה בגלל ששם השמחה, אלא שמ"מ התבאר שאף אם החתן והכלה הלכו לסעוד בבית אחר מפני ששמה יותר משובח (כגון שהמקום השני יותר גדול) הרי ששם יש לברך, שהרי ברור הדבר שבמקום השני יש יותר שמחה.

עוד התבאר שאם יש לחתן מקום להתייחד עם אשתו, הרי שהוא נחשב כביתו ויש לברך שמה עכ"פ, והסברא הזאת אתי שפיר לשיטתם שחופה היינו יחוד של ביאה (לרמב"ם זה לעיכובא, ולרמב"ן זה לכתחילה) או לשיטה שהחופה היא המקום (לרמב"ן ותלמידיו), א"כ אם יש לחתן ולכלה מקום להתייחד, הרי שזה ממש כחופה ויש לברך שמה.

אות ה – הבאנו שהב"י הביא את דברי התוס', הרא"ש והר"ן. ושבשו"ע הביא את דברי הרא"ש בשם י"א. וכתבנו שנחלקו האחרונים אם עיקר דעת הב"י להל' כתוס' או כר"ן.

אולם מהרמ"א מבואר שפוסק כרא"ש.

אות ו – התבאר שדעת כמעט כל האחרונים מהקדמונים עד ימינו (כגון המהר"ל מפראג, הלבוש, הב"ח, הט"ז ועוד רבים) שאף לדעת התוס' (וכש"כ לדעות האחרות) ניתן לברך ברכת חתנים בכל סעודה הנעשית לכבוד החתן, אף שלא בביתו.

ומ"מ הבאנו דעת מיעוט אחרונים שפסקו כסברת הנימוקי יוסף שצריך שיהיה לחתן ולכלה חדר להתייחד בו, וכן הבאנו שמיעוט מאחרוני זמנינו הבינו שלשיטת התוס' אין לברך שלא בבית החתן. וכתבנו לדחות להל' את ב' השיטות האחרונות.

אות ז – התבאר שמדברי הראשונים ומכמעט כל האחרונים מתבאר שבזמן שאין עושים מקום חופה קבוע לשבעת ימי המשתה, אזי כל סעודה שעושים לחתן ולכלה הרי שהיא תיחשב כמקום חופתם העיקרי (שהרי אין להם מקום חופה עיקרי אחר).

וכש"כ בזמן הזה שהחתן והכלה מעדיפים לסעוד במקום אחר, וזה יותר ישמח אותם. ומה עוד שהשבע ברכות שבנישואין עצמם אינן נעשים בבית החתן, א"כ כש"כ לגבי השבע ברכות של שבע ימי המשתה.

ומ"מ הבאנו שי"א שאין הסברות האלו מוסכמות ומוכרחות.

אות ח – התבאר שמנהג האשכנזים בכל מקום לברך ברכת חתנים בכל סעודה הנעשית לשמחת החתונה אף שלא בבית החתן. ושכן מנהג הספרדים שבחו"ל בכל המקומות.

ואע"פ שהבאנו שי"א שמנהג י"ם אחרת, מ"מ התבאר שאין ראיה לומר שמנהג י"ם אחרת, ושמרוב המקורות נראה שאף מנהג י"ם היה כמנהג שאר העולם.

הורד מהספרייה לבני ברק leblibrary.co.il

יא. מסקנת האמור

אחר הדברים דלעיל נר' ברור שיש **לברך את שבע הברכות בכל סעודה הנעשית לשמחת הנישואין אף שלא בבית החתן, בין לבני אשכנז ובין לבני ספרד.**

הטעמים לזה הם:

א. כפי שהתבאר באות א, דעת הרב שר שלום גאון, העיטור, הרב סעיד בן דוד אלעדני ועוד ראשונים שאין לברכות החתנים תנאי של בית החתן.

וכן השאלתות, הרב עמרם גאון, הרש"י, הפסקי הרא"ש, הריא"ז ועוד ראשונים סוברים שמה שאמרו בגמ' שמברכים ברכת חתנים בבית חתנים אין הכוונה לבית ממש. וכ"נ מהרמב"ם. ורק מדברי הבה"ג נר' שהצריך בית חתנים ממש.

א"כ מתבאר שלהרבה ראשונים אין תנאי שהברכות יהיו דווקא בבית החתן.

ומה עוד שבאות ב התבאר שלפי הראב"ד, הר"ן י"א המובא בריטב"א ומאירי ועוד ראשונים אע"פ שאמרנו שאין שמחה אלא בחופה, מ"מ ניתן לברך בבית אף שאינו חופה ואין בו השמחה העיקרית. ונר' שכשיטה זאת יסברו הראשונים דלעיל שכתבו את כל התנאים לברכת חתנים ולא הוסיפו תנאי לבית החתן או למקום החופה.

א"כ נמצא שלהרבה ראשונים אין שום תנאי של מקום לעניין ברכת חתנים.

ב. באותיות ג - ד הארכנו להוכיח שאף לבעלי התוס' והרא"ש הסוברים שיש דין של מקום חופה לעניין ברכה, מ"מ כל סעודה הנעשית לכבוד החתן והכלה נחשבת כמקום חופה לעניין זה.

lebllibrary.co.il

וכן התבאר שאף מהגאונים, מהרמב"ם ומהרמב"ן ותלמידיו עולה שאם החתן והכלה הלכו לסעוד אצל אחר כדי להרבות בשמחה או כי המקום האחר טוב יותר, הרי בוודאי שיש לברך אף שמה.

א"כ מתבאר שאף הראשונים שהצריכו מקום חופה לברכת חתנים, מ"מ בסעודה הנערכת לכבוד החתן שבאה לשמחת הנישואין הרי שיהיה לברך שמה לכו"ע.

ג. התבאר עוד (אות ה) שבדעת השו"ע יש מקום גדול להסתפק אם פוסק כמו הר"ן או כמו הרא"ש, ומ"מ לדעת שניהם אם הסעודה נעשית לכבוד החתן והכלה יש לברך לכו"ע.[116]

דעת הרמ"א בזה היא כרא"ש.

א"כ לפי הרמ"א וכש"כ לפי דעת השו"ע נר' שיש לברך בכל סעודה שעושים.

leblibrary.co.il - הודך מטבריות ליבוביץ

---

[116] כפי שהתבאר לעיל (אות ה) יש להסתפק טובא אם דעת השו"ע לעיקר כדעת התוס' או כדעת הר"ן, ונחלקו בזה האחרונים.

ויש עוד להוסיף, שמסתבר שאם השו"ע היה רואה שכדעת הר"ן כתבו הרבה אחרונים, אפשר שהיה פוסק בהחלט כר"ן וכמנהג, שאפשר שלא פסק בהחלט כר"ן כיון שלא מצא לו חבר, ועי' ביבי"א (ח"ז חיו"ד סימן כא אות ז) שהביא כמה אחרונים (כמו החיד"א) הסוברים שאומרים לפעמים את שאילו השו"ע היה רואה היה חוזר בו.

בנוסף עי' בספר בירור חובת כיפה (פ"א אות ג) שהבאנו הרבה אחרונים הסוברים שאם יש להסתפק מהי דעת השו"ע אזי לא אמרי' שקיבלנו הוראותיו, והרי כאן מצאנו הרבה ספקות בדעתו (אם ס"ל כתוס' או כר"ן, ואת"ל כתוס' אן מפרש את התוס' כט"ז או אחרת, ואת"ל אחרת שמא יודה לסברתו השנייה של הט"ז או יחלוק עליה, ואף את"ל שהוא יחלוק עליה הרי אפשר שבזמה"ז אין לברך מהטעם שכתב הרב חיים דוד הלוי ועוד אחרונים), וא"כ לא אמרי' קיבלנו הוראות מרן בכה"ג.

ועוד כתבנו שמה, שבמקום שיש ספק בדעת מרן יש לנוהגים אחר השו"ע ללכת אחר דעת הרמב"ם, והרי אצלנו כמבואר ברמב"ם שניתן לברך אף שלא בבית החתן (וכפי שכתבנו באותיות א ו – ד). וע"ע בברכת יהדה (שם אות ב).

ד. באות ו הבאנו הרבה מאוד אחרונים[117] שפסקו בהדיא שיש לברך בכל סעודה הנעשית לחתן ולכלה, ומשום שככה הבינו בדעת הרא"ש וסייעתו.

ואת מעט האחרונים שכתבו לבאר אחרת את הראשונים, כבר כתבנו הוכחות לדחות להבנת הרא"ש ודעימיה.

ה. באות ז ביארנו שגם אם לא נסבור בדעת הרא"ש כפי שכתבנו, מ"מ הרי מהראשונים מבואר שכשאין מקום חופה קבוע הרי שיש לברך בכל סעודה הנעשית לחתן ולכלה, וכ"פ הרבה מאוד אחרונים[118].

ובר מין דין כתבו כמה אחרונים שאם מעיקרא דעת החתן והכלה לעשות הסעודות במקום אחר, הרי ששם מקום עיקר שמחתם, ובפרט שאנן סהדי שבזמה"ז ככה יש לחתנים יותר שמחה לעשות במקום אחר, ובודאי שדברי חכמים שאמרו שהשמחה עיקרה בחופה, לא באו נגד המציאות.

אף על זה היו קצת אחרונים שכתבו שאפשר שאין החילוק הזה מוסכם להל', אך כפי שהתבאר (שם) החילוק הזה מבואר בהרבה ראשונים ובהרבה אחרונים והוא מילתא דמסתבר, ואין לומר ללא ראיה שמא יחלקו על זה, וכש"כ לא לדחותו מההל'.

ו. באות ח הבאנו שהמנהג בכל המקומות (בין במקומות האשכנזים ובין במקומות הספרדים) הוא לברך ברכת חתנים אף שלא בבית החתן. ומנהגם של ישראל תורה הוא.

---

[117] מהר"ל מפראג, לבוש, ב"ח, ט"ז, אהל יוסף, רוח חיים, שאגת אריה ועוד הרבה.

[118] היש"ש, המהר"ל מפראג, הט"ז, הב"ש, הבאר היטב, הפעולת צדיק, שו"ת הרב"ך, הבית עובד, העורה"ש ועוד הרבה.

וחלילה לומר שכולם טועים בהל', ובפרט שעיקר הסיבה להחמיר היא משום דברי התוס' והרא"ש, וכידוע האשכנזים הם הנמשכים אחריהם בכל מקום, ובוודאי שמנהג האשכנזים נכון אף לתוס' ולרא"ש.

ואע"פ שכתבנו שי"א שהיה מנהג י"ם אחרת, מ"מ כפי שהתבאר ההיפך הוא, שאף מנהג י"ם מסתבר שהוא כמנהג שאר העולם. ואף אם הוא היה אחרת, הרי שאין לדחות את כל מש"כ לעיל ואת מנהג כל העולם בגלל ספק מנהג זה, וכמובן שאין הוא מחייב את שאר העולם[119] כמובן.

א"כ מכל הטעמים דלעיל פשוט הוא **שיש לברך ברכת חתנים בכל מקום שנעשית הסעודה לשמחת החתן והכלה**[120].

leblibrary.co.il - לזכות ולהקדיש

---

[119] כ"כ הנפש חיה (שם) והדברי בניהו (שם).

[120] ואין לומר כאן סב"ל ולהמנע מלברך, שכן לא מצאנו אף דעה בראשונים ובפוסקים הקדמונים שדעתו במפורש שאין לברך כאן. ובפרט שיש כאן כמה ספקות שכן יש לברך (אם העיקר כראב"ד או כתוס'. אם בהבנת התוס' עצמם יש להבין כדברי הט"ז. וכן אם השתנו הזמנים וכמש"כ הט"ז. ובנוסף אם יש לומר כסברת הרב חיים דוד הלוי ודעימיה).

ומה עוד שבמקום מנהג לא אומרים סב"ל. וטעמים אלו מספיקים לעניין סב"ל, כפי שהתבאר בספר מיוחדות המילה בישראל (עמ' 95).

ומה עוד שלגבי ברכות השבח אפשר שאין אומרים סב"ל, עי' מש"כ הויחנו בסכה (שם בסוף) ובתחומים (חלק מ, עמ' 97 הע' 28). וע"ע מש"כ על זה הברכת יהודה (שם אות י), הדברי בניהו (שם), המשנת שלמה (לרב שלמה שלוש, כתובות, קונטרס חופת חתנים, אות ח), השו"ת אלקב"ץ (שם). ואין כאן המקום להאריך בזה.

סימן ג - פנים חדשות יחידי

א. מבוא

בכתובות בדף ז: ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות.

ובדף ח. אמרי' רב אשי איקלע לבי רב כהנא יומא קמא בריך כולהו, מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו ואי לא אפושי שמחה בעלמא הוא.

ואיתא נמי במסכת סופרים (פי"ט הל' יא): "ונהגו רבותינו לומר בבקר בברכת חתנים ובברכת אבלים על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה וכן בערב קודם הסעודה".

הרי שאחד התנאים לברך ברכת חתנים כל שבעת ימי השמחה הוא שיש פנים חדשות.

ויש לברר מה משמעות התנאי של פנים חדשות.

leblibrary.co.il - ירושלים - ספריות לב

ב. שיטת התוס' והרא"ש

כתבו התוס' (כתובות, ז: בד"ה והוא), התוס' רא"ש (שם) והתוס' ר"פ (שם): "אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבנ"א שמרבים בשבילם השמחה יותר, ושבת דחשבי' פנים חדשות דאמרי' באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן וכו' התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה[121]".

הרי שפ"ח מועילים משום שיש שמחה מרובה יותר בגללם, ואף רואים מהתוס' שפ"ח זה לאו דווקא בנ"א חדשום, אלא גם שבת יכולה להיחשב בתור פ"ח, וממילא היות ויש ריבוי שמחה בשבת לכן זה מועיל להיחשב פ"ח.

א"כ יש מקום לומר שלפי תוס' העניין של פ"ח הוא תוספת וריבוי שמחת החתן, ולכך אם בא אדם חדש ששימחו והרבה בשבילו השמחה, או שזה יום שבת והחתן יותר שמח בשבת, אזי יש שמחה חדשה ומברכים שבע ברכות, עוד נר' לומר שלפי תוס' זה נקרא פ"ח בשביל פני החתן, שפניו התחדשו מהשמחה החדשה[122].

וכן מתבאר מדברי ר"ת (מובא במרדכי, כתובות סימן קלג): "או' ר"ת פ"ח קרוי אדם חשוב שהוא כבוד החתן ודרך להרבות בשבילו, אבל איניש אחריני לא, ובשבת אע"ג דליכא פ"ח מברכין ז' ברכות וכו'". וכ"כ הכלבו (ח"א, דין הלכות ברהמ"ז): "והוא שיהיה שם אדם גדול ונכבד שיש לו להרבות בשבילו שאם לא כן לא יברך בשבילו שבע ברכות".

וזה ממש כדברי התוס', שצריך שיהיה ריבוי שמחה בשביל הפ"ח, הלכך מסתבר שצריך שהאדם החדש יהיה אדם שהחתן שמח בשבילו, וזה לרוב באדם חשוב. וכן

---

[121] וז"ל הכלבו (ח"א בהלכות ברכת המזון): "לפי שאין לך פנים חדשות גדולות ונכבדות משבת".

[122] דבר זה התבאר יותר בצלעות הארון א (סימן א הע' 98).

אף ר"ת סובר שבשבת א"צ פנים חדשות כדי לברך, שהרי יש שמה שמחה חדשה לחתן.

ולגבי הא דשבת היא כפנים חדשות, כתב הרא"ש (פ"א סימן יג): "ובשבת דמברכין אף בסעודת שחרית אע"פ שבירך בליל שבת דכבוד יום עדיף והוי כפ"ח אחרים". וכ"כ התוס' שעל האלפס (ז: בד"ה ת"ר): "ושמא היום הוי פ"ח לגבי הלילה דכיבוד היום עדיף".

והטור (סימן סב אות ח) כתב: "ושבת ויו"ט ראשון ושני הוי כפ"ח בסעודת הלילה ושחרית, אבל לא בסעודה שלישית".

והרי דברים אלו ממש הולכים בדרכם של התוס', שהעניין של פ"ח הוא הריבוי השמחה, ולכך בסעודה של הבוקר, אילו לא היה את הדין של כבוד יום עדיף לא היה לנו לברך בסעודה זאת, שהרי לא התרבתה השמחה בסעודה הזאת, ואכן מטעם זה לא מברכים בסעודה שלישית. אולם מכיון שקי"ל שכבוד יום עדיף, א"כ החתן הרבה שמחה בשביל השבת ולכך יכול לברך.

ומהטור מבואר שאף ביו"ט ראשון או שני הדין כמו שבת, והדבר פשוט לשיטתם, שכן סוף סוף יש הרביית שמחה ומה לי שבת ומה לי יו"ט.

ולענ"ד אע"ג שהתוס' הביא מדרש שמראה ששבת נקראת פ"ח, מ"מ אין זה לימוד ממש, אלא רמז בעלמא[123] ועיקר הטעם של תוס' הוא מהריבוי הסעודה בשבת. שכן המדרש עצמו לא באמת קשור לעניינו, אלא הוא רק רמז לזה ששבת נקראה פ"ח. וכן תמוה פשוט שהצורך בפ"ח הוא לא גזירת הכתוב ללא טעם, אלא מילתא דסברא הוא, שכך יש ריבוי שמחה. בר מין דין, מנליה לטור ללמוד כן גם על יו"ט וכש"כ

---

[123] עי' מש"כ בחידושי ר"ת עה"ת (בראשית ב, ג) שהפ"ח זה על הנשמה היתירה.

lehlibrary.co.il - ספריית להב

על יו"ט שני, אלא וודאי שדעתם שאף אם אין את הרמז מהמדרש, עדיין סברא הוא שיש לחתן ריבוי שמחה וצריך לברך. וכן מוכח מספר המנהגים דלקמן.

ובהגהות המנהגים (לרב יצחק טירנא, מנהג כל השנה, עמ' קנו בהגהות ס"ק יג) כתב: "בשבת בסעודה ג' בירך הר"ר יעקב מנוטהויזן ז' ברכות וכן נהוג, ושמעתי אומרים משום שהדרשה היא כמו פ"ח[124]".

א"כ מתבאר מכל זה שלדעת התוס' וסיעתם בשביל פ"ח א"צ בנ"א דווקא, אלא העיקר שיהיה תוספת שמחה לחתן, ולכך אף סעודות שבת ויו"ט (אף יו"ט שני) או דרשה יכולים להיחשב לפ"ח. ומנגד אם יגיעו אלף איש חדשים, אם לחתן לא יהיה תוספת שמחה בעבורם אין הם ייחשבו פ"ח, שהעיקר הוא שמחת החתן ולא האנשים החדשים.

כתב הרא"ש (שם): "והוא שבאו פ"ח שלא אכלו עד עתה אפי' היו שם בשעת החופה וכו' וי"א הא דמברכין ע"י פ"ח דהיינו דווקא לאחר הסעודה, וכו' יומא קמא מברך כולהו וכו' י"מ סעודה קמייתא ומיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום דלא גרע מפ"ח כיון דאכתי לא אכלי בני החופה כו'".

ולמדנו מדבריו ג' דברים:

א. שברכת חתנים שייכת דווקא בסעודה, ולאחריה.

---

[124] הסמ"ק מצוריך (מצוה קפ) הביא מח' אם סעודה שלישית נחשבת פ"ח.

lebllibrary.co.il - ספריית לב

ב. שפ"ח נקראים דווקא אם הם אוכלים בחופה, אך לא מועיל אם הם רק נמצאים בברכות, ולהיפך אם הם היו בברכות ולא באוכל, אם יבואו פעם אחרת לסעודה, אזי ייחשבו שמה לפ"ח[125].

ג. תוקף הפ"ח שייך רק לאותה סעודה, אך אין מעלה מיוחדת ליום הראשון[126].

ואכן את כל זה פסק הטור (שם), וז"ל: "ומברכין אותה וכו' אחר אכילה (דין א), והוא שיהיה שם פ"ח שלא אכלו בחופה אפי' היו בשעת ברכה (דינים ב - ג[127]) וכו'".

והדבר אתי שפיר לשיטת התוס' שהעיקר העניין בפ"ח הוא לריבוי שמחת החתן, ובוודאי שעיקר השמחה שייכת בסעודה, ולפי' מברכים דווקא בשעת הסעודה.

---

[125] וכן מתבאר מדברי הסמ"ג (עשין מח) והביאו הדרכי משה (סימן סב).

[126] דלא כמשמעות הגמ' שהובא בריש המאמר, דאמרי' יומא קמא בריך כולהו.

[127] דין ג' מתבאר מדכתב שפ"ח דווקא שלא אכל בחופה, אך אם אכל איזה פעם בחופה אינו פ"ח, וכן מתבאר מדבריו שאין שום הפרש בין יומא קמא לשאר ימים.

ג. שיטת הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו

כתב הרמב"ן (כתובות ח. בד"ה והטעם): "והכא נמי אם בא אדם שלא היה שם כל ימי משתה אפי' לא אכל שם מברכין ז' ברכות וכו' אלמא מברכין קודם הסעודה וכו' ובאותו שעה שהם מתכנסין לשמחו מברכין ז' ברכות לפי שיש שם פ"ח וכו' ובשבת עצמה לפי שהחתן יוצא מבית הכנסת וכו' מברכין קודם סעודה שזו היא שמחה גדולה וכו' ואע"פ שמברכין בו' חוזרין לברך בשבת משום שא"א שלא יהיה א' שלא היה שם אתמול. ואחרים אומרים על דאיתא במדרש כיון שבא שבת בא פ"ח וכו' ואינו נכון בטעם. עוד מפרשים בתוס' (אין בתוס' שלפנינו) יום שבאו פ"ח אפי' בלילה מברכין לילה ויום שכל היום פ"ח הם עד למחר וזה נכון".

א"כ ניתן ללמוד כמה דברים מהרמב"ן:

א. בשביל הפ"ח מספיק שיהיה אדם א' חדש[128].

ב. דווקא אדם חדש מועיל לפ"ח ולא משהו אחר[129], לכן למשל שבת בלי אדם לא מועילה.

ג. א"צ שהחתן ירבה בשמחה בשביל הפ"ח[130].

ד. ניתן לברך אף שלא בשעת הסעודה, ובוודאי שא"צ שהפ"ח יאכלו.

leblibrary.co.il - הורד מספריית לבבריץ

---

[128] וכמש"כ שא"א שלא יהיה שם אחד שלא היה שם מאתמול.

[129] וזה נר' כוונתו במה שהשיג על התוס' "ואינו נכון בטעם".

[130] שהרי כתב שבוודאי יהיה בקהל א' שלא היה שם אתמול, הרי שלא מדובר בא' מסויים שהחתן יודע עליו שהוא הפ"ח, והוא שמח בשבילו. ואכן הרמב"ן ותלמידיו לא הזכירו בשום מקום שצריך שירבה בשביל הפ"ח.

ה. האדם נחשב פ"ח למשך כל היום, אם למשל הוא היה בהתחלה בלילה, אז גם ביום הוא נחשב לפ"ח.

וכל זה יש ללמוד מדברי הרשב"א (ח. בד"ה מכאן) והר"ן (כתובות ג. בדפי הרי"ף בד"ה מברך ובד"ה וחתנים). וכ"נ דעת הריטב"א (ז: בד"ה אמר)[131], הרא"ה (ז: בד"ה ת"ר) והנמוקי יוסף (ז: בד"ה ופ"ח), ע"ש.

ונר' שטעמו כמש"כ הר"ן (שם): "ולדידי הכי פירושא אי איכא פ"ח מברך כולהו דלדידהו כתחלת נישואין דמי וכו'".

דהיינו ביום הראשון של הנישואין מברכים כל הז' ברכות (אף ללא פ"ח), שהוא יום שמחה מיוחד. ובשאר ימים אין לברך כל השבע ברכות. אולם אם יש אדם חדש שלא שמע את ברכות הנישואין, הרי שבשבילו זה כיום תחילת הנישואין, ולכך במשך כל היום (כל זמן שהאדם החדש נמצא) אנו מחשיבים את היום כיום הנישואין ומברכים כל השבע ברכות.

וכשם שברכות הנישואין עצמן לא תלויים בסעודת הנישואין, כך גם שאר הברכות של כל הזק ימים אינם תלויים באוכל. ולפ"ז כל הדינים של הרמב"ן אתו שפיר.

והריטב"א (בד"ה אמר) הוסיף: "ונר' דכל שלא היו שם בשעת שמחה כשמברכין ברכת חתנים, ואע"פ ואע"פ שנכנס שם בשעת שמחה כמאן דלא הוו תמן מעיקרא דמי". ובהמשך כתב: "וכל שהוא פ"ח אע"פ שבא לאחר סעודה ולא אכל שם מברכין בשבילו ברכת חתנים וכן הסכימו רבותינו".

---

[131] תחילה הוא כותב שהולכים לפי זמן הברכה, ולא לפי זמן השמחה. וכן כתב שא"צ שהפ"ח יאכלו בסעודה, וכן הסכים עם שאר דברי הרמב"ן, אלא שנר' שהסכים עם סברת התוס' לגבי שבת שהיא פ"ח, אלא שלדבריו כל יום שבת נחשב לפ"ח, אף בסעודה שלישית.

דהיינו הפ"ח מועילים רק אם הם נמצאים בשעת הברכות, ואע"פ שלא היו בשעת השמחה. ולהיפך, אן הפ"ח היו בשעת השמחה ולא היו בשעת הברכה אינן מועילים.

וזה כשיטת הרמב"ן שאנו מברכים כי היום נחשב כיום תחילת נישואין בשביל חלק מהקהל, אולם אם עילת החיוב לא נמצא, היאך נברך.

ובדף ז: כתב הריטב"א (בד"ה והוא שבאו פ"ח): "ונהגו כל העולם כשמברכין ברכת חתנים בסעודה שמסדרין אותה על כוס של ברהמ"ז עצמו וכו' ויש לתת טעם למנהג דלא דמי ברכת המזון וברכת חתנים לברכת המזון וקידוש דכיון שהמזון בא לאחר סעודה והיא הגורמת וברכת חתנים בא ג"כ על הסעודה והיא הגורמת וכחדא מילתא חשיבי וכו'".

הרי שכתב שהסעודה גורמת לברכת חתנים, ולכאו' יקשה למש"כ למעלה בשמו שניתן לברך אף בלי סעודה כלל. והיה מקום לדחוק שהוא מדבר לפי המנהג שנהגו לברך דווקא בשעת הסעודה, וכמש"כ הרמב"ן (שם) והריטב"א (שם).

עוד אפשר לומר, שאע"פ שאפשר להתחייב בברכת החתנים גם ללא סעודה, סו"ס אם עשו סעודה הרי שהם התחייבו בגלל הסעודה, וממילא ברכת המזון קשורה לברכת החתנים, שהמזון גרם לה.

עוד כתב הריטב"א (שם): "ואישה לאו בת הכי היא אע"פ שהיא חשובה שאין פ"ח אלא למי שראוי להימנות בעשה של ברכת חתנים". ואף הנמוק"י (שם) כתב: "ואשה וקטן לא הוו פ"ח".

וזה לשיטתם שהפ"ח חייבים להיות אדם (בניגוד לשיטת התוס'), ומטעם שבגללם הברכות הם כיום תחילת נישואין, ולפי' צריך שהפ"ח יהיו חלק מאלו שבכלל הברכות חתנים.

lehilibrary.co.il

נר' כעת את דעת הרמב"ם.

ז"ל הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ב הל' ט – י): "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה שאוכלים שם וכו' ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות וכו' בד"א בשהיו האוכלים הן שעמדו בברכת הנישואין ושמעו הברכות, אבל אם האוכלין אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת מזון שבע ברכות בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין".

נר' שביאור הרמב"ם הוא שצריך י' בין לברכת חתנים (אשר ברא) בין לכל השבע ברכות[132], ועי' לעיל בסימן א (אות ג). א"כ יתבארו דברי הרמב"ם כך, שאם העשרה שאוכלים הם (כולם) כאלו ששמעו כבר הברכות נישואין אזי אין הם פ"ח, אבל אם אין כל אוכלים היו בשעת (אף אם רק חלקם אחרים) אזי יש כאן קהל אחר, וזה כיום תחילת הנישואין ומברכים כל השבע ברכות.

א"כ תהיה דעת הרמב"ם קרובה לדעת הרמב"ן, שפ"ח זה דווקא בנ"א (ולכך הרמב"ן לא כתב שיש איה הפרש בין שבת ליום חול). ומשמע נמי שצריך לפ"ח בנ"א כאלו שיכולים להיות בכלל העשרה (ואישה לא תועיל להיות פ"ח), וכמש"כ לעיל בדעת הריטב"א. וכן מתבאר מהרמב"ם שא"צ שירבה בשמחה בגלל הפ"ח.

וכן מתבאר מהרמב"ם שעיקר הזמן של הפ"ח הוא בזמן הברכות וכלשונו: "אבל אם היו אוכלין אחרים שלא שמעו הברכות בשעת נישואין מברכין בשבילן וכו'

---

[132] שמש"כ הרמב"ם: "והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין", זה הולך גם על הרישא, שנר' שרק לעניין הצורך בפ"ח הוא חילק בין השבע ברכות לברכה אחרונה. וכן מוכרח מזה שדעת רבינו אברהם בן הרמב"ם (בתשובות רבינו אברהם בן משה סימנים פו ו – קי ובספר המספיק עמ' 230) ודעת ר' יהושע הנגיד (סימן טו) שצריך עשרה וכידוע הם הולכים בשיטת הרמב"ם. ואכן הארכנו בזה לעיל בסימן א (אות ג), ע"ש.

שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין", מבואר שהעיקר הוא שעת הברכות, ולא שעת האוכל.

א"כ נלענ"ד שדעת הרמב"ם היא כדעת הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן שעניין הפ"ח הוא שהיות ואין כל הנמצאים שמעו את ברכות הנישואין, א"כ זה כיום תחילת הנישואין ומברכים את כל השבע ברכות.

וז"ל ערוה"ש (סימן סב אות כד): "מפשטיות דבריו (של הרמב"ם) משמע דמה שצריכין לברך ז' ברכות בפ"ח הוא כדי שהאנשים החדשים שלא שמעו ברכות החופה ישמעו הברכות לצאת ידי חובתם וכו' אלא דכך הוא העניין לדעת הרמב"ם ז"ל דהנה ברכות אלו הם לברך את הזיווג שיצליחו ובדרך אגב נותנים ברכה לכבוד העם וכו' והחיוב הזה מוטל על כל ישראל כשבא להנות בית חתנות וכו' וכיון שברכום פעם אחת יצאו ידי חובתם ולכן כשיש פ"ח שלא שמעו עדיין הברכות הרי לא בירכו עדיין את הזוג ומחוייבים לברכם וכו'". וזה ממש כמו שכתבנו.

ואע"פ שמדברי הרמב"ם משמע שהברכות הן דווקא בסעודה (אחר ברכת המזון), וכן מדבריו משמע שרק לאותה הסעודה הם נחשבים לפ"ח ולא לכל היום. מ"מ עיקר השיטה היא כדעת הרמב"ן ותלמידיו.

leblibrary.co.il - הוצאת ספרים

ד. סיכום להלכה

א"כ מצאנו שיש ב' שיטות עיקריות בראשונים לגבי הפנים חדשות.

דעת התוס', הרא"ש והטור שעיקר העניין של הפ"ח הוא שיש תוספת וריבוי שמחה לחתן בסעודה, הן אם זה בא בגל אדם חדש הן אם זה בגלל שזה מועד מיוחד (כמו שבת ויו"ט).

ודעת הרמב"ן ותלמידיו וכ"נ מדעת הרמב"ם, שפנים חדשות זה דווקא שיש אדם חדש בזמן ברכות החתנים, ועניין זה שהיות ויש מהקהל כאלו שלא שמעו הברכות, לכן אנו כיום תחילת הנישואין, וניתן לברך כל הברכות שמברכים הקהל לחתן.

ויש לעיין מהי דעת הב"י, שכן לגבי מש"כ הטור שצריך שירבה בשביל הפ"ח, כתב הב"י שכ"כ התוס' והרא"ש, אלא שסיים בדברי הר"ן בשם הרמב"ן שהפ"ח א"צ לאכול (ובוודאי שלא ירבו בשבילם אוכל).

וכן לגבי מש"כ הטור שהמנהג לברך אחר התפילה בשבת בלי האוכל אינו מנהג יפה, כתב הב"י שכ"כ הרא"ש, אך סיים שהר"ן הצדיק את המנהג (שלדבריו א"צ לאכול בשביל השבע ברכות).

על פניו נר' שהב"י הסכים יותר לדברי הר"ן שהפ"ח א"צ לאכול בדווקא, ולכך סיים עם דבריו. אלא שאין הדברים ברורים, שכן בבדק הבית כתב שלרב"ם אף בסעודה הראשונה של הנישואין צריך פ"ח, והביא את הרמ"ד שכתב: "ומנהגינו לברך ברכת חתנים בסעודה אע"פ שהיו כל הקהל בשעת הנישואין ושמעו ברכת חתנים עכ"ל". והוסיף הב"י: "וזה כדברי הרא"ש ורבינו וכ"ה המנהג הפשוט". והרי הוא לא כתב שהמנהג כר"ן לברך כל היום הראשון, ולא רק בסעודת נישואין.

lebliibrary.co.il - כל הזכויות שמורות

יתר על כן, בשו"ע (סב, ז – ח) כתב: "במד"א (שמברכים רק אשר ברא) כשהיו האוכלים הם שעמדו וכו' (והעתיק לשון הרמב"ם) וכו' וי"א שאפי' היו בשעת החופה ושמעו הברכות אם לא אכלו שם עד עתה מקרי פ"ח וכו' וכן פשט המנהג". עוד כתב: "י"א שאינם נקראים פ"ח אא"כ הם בנ"א שמרבים בשבילם, וי"א דשבת ויו"ט ראשון ושני הוי כפ"ח בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית וכן פשט המנהג".

א"כ מבואר שהוא פוסק כדעת הרא"ש והטור שדין פ"ח שייך דווקא בסעודה ודווקא שהאנשים החדשים אוכלים, ודווקא כאלו שמרבים בשבילם השמחה. וכן הוא פסק שא"צ דווקא בנ"א חדשים לפ"ח, אלא אף סעודות השבת והיו"ט נחשבות לפ"ח, וככול דברי הרא"ש והטור[133].

ז"א דעת השו"ע לפסוק כשיטת התוס' והרא"ש, ומטעם שזה המנהג.

לגבי דעת הרמ"א, בדרכי משה כתב שאין המנהג כדברי הר"ן (לברך אף ללא לאכול), וכן הוא הביא מספר המנהגים שהדרשה בסעודה שלישית היא כפ"ח[134]. ואף מדברי הרמ"א על השו"ע נראה שהסכים לכל פסקי השו"ע כרא"ש. אלא שהוא הוסיף שי"א שהפ"ח נקראים פ"ח למשך כל היום.

---

[133] כמו כן מתבאר שלא פוסק כדברי הר"ן שלמשך יום שלם הפ"ח נקראים פ"ח.

[134] בגופי הלכות (לרב שלמה אזולי, סוף מגילה) כתב שאף בפורים א"צ פ"ח, כי יש שמחה, ושבעל הכנה"ג הסכים עימו בסברא זאת (אך כתב שלא ראה נהוג כן). וזה נר' פשוט.

א"כ דעת הרמ"א ג"כ לפסוק כשיטת התוס' והרא"ש, ומה שפסק שכל היום נקרא פ"ח, נר' דס"ל לרמ"א שאין זה סותר את שיטת הרא"ש[135].

נמצא א"כ שדעת השו"ע והרמ"א לפסוק כשיטת התוס'.

ואף מהנו"כ על הטור והשו"ע מתבאר שהעיקר כדעת הרא"ש והטור, ושכן המנהג.

א"כ נמצא:

א. מברכים שבע ברכות דווקא כשיש פ"ח בסעודה (וצריך שהפ"ח יאכלו בסעודה), ואין מברכים שלא בסעודה.

ב. בשבת, יו"ט (אף יו"ט שני) מברכים בסעודה הראשונה והשנייה אף בלי פ"ח.

ג. צריך להרבות בשמחה בשביל הפ"ח (ובוודאי לא יועילו הפ"ח אם לא יודע החתן מי האנשים החדשים).

leblibrary.co.il - ספריית לבנון - הורד ספרים דיגיטליים

---

[135] שאפשר לומר שאדם שמח מאדם חשוב אחר למשך יום שלם. ואכן הרמב"ן, הריטב"א והר"ן כתבו כן בדעת התוס'. ואף רבינו תם (מובא בהגהות מיימוניות, פ"ב אות ד) סובר כדעה זאת. ואע"פ שהרא"ש והטור לא ס"ל כן, מ"מ אין זה סותר לגמרי שיטת התוס'.

ה. מניין האנשים הנצרך לפנים חדשות

יש לעיין אם בשביל פ"ח מספיק אדם אחד חדש או שמא צריך יותר.

והנה כתב השטמ"ק (ז: בד"ה והוא): "יש מי שאו' דבעי' לכל הפחות שנים מדנקט רבי יהודה פ"ח ומיעוט רבים שנים, וטעותא היא וכו' וריבוי הפנים דנקט לפי רוב הימים, ומיהו בכל יום בחד סגי וכו'".

ואכן לעיל התבאר שלפי התוס', הרא"ש והטור בשביל הפ"ח א"צ אפי' אדם אחד בדווקא, אלא העיקר הוא כל שיש לחתן ריבוי שמחה, ולכן בשבת ויו"ט אף אם אין אדם חדש, מ"מ היות ויש ריבוי שמחה לחתן מברכים ז' ברכות.

וכן מתבאר מלשון הטור: "לא מקרי פ"ח כיון שאין מרבים בשבילו", הרי שנקט לשון יחיד, ש"מ שבאחד סגי.

וכן מלשון המרדכי (סימן קלג): "או' ר"ת פ"ח קרוי אדם חשוב שהוא כבוד החתן ודרך להרבות בשבילו, אבל איניש אחריני לא וכו'". מבואר שאף אדם אחד מועיל לפ"ח.

וז"ל השבלי הלקט (ח"ב סימן עד): "שבת הבאה תוך ז' וכו' חשיבא פ"ח וכו' או לא? וכו' שלחתי אני צדקיה בר' אברהם הרופא וכו' לפני הר"ר אביגדור כהן צדק יצחק הכהן וכו' והשיב לי דשבת חשיבא כפ"ח כדברי ר"י הזקן וכו' והסברא מכרעת שאין שבת נגרעת מאדם חשוב שבא מארבע פינות העולם והשמחה מתחדשת בכך". ג"כ מדבריו מבואר דסגי באדם א'.

וכ"כ בספר המנהיג (הלכות אירוסין סימן קיא, עמ' תקמב): "וכל שבעה אם יש שם פ"ח שאוכל שם אדם שלא אכל אתמול וכו' אבל בשבת בכל סעודה וסעודה מסעודת

ע"ש ואילך אפי' אם אין שם פ"ח מברך וכו' דשבת כפ"ח וכו'". הרי שמספיק פ"ח בודד.

וכן מתבאר מדברי הכלבו (שם): "פ"ח וכו' והוא שיהיה שם אדם גדול ונכבד שיש לו להרבות בשבילו שאם לא כן לא יברך בשבילו שבע ברכות".

וכן מתבאר מהמהרי"ל (הלכות נישואין סימן ז): "כל שבעת הימים כי יבוא אדם נכרי בבית החתן והכלה שלא היה בהילולא וכו'".

ובר מין דין, לעיל התבאר שלדעת הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הרא"ה, הנ"י והר"ן סגי באדם בודד לפ"ח, וכ"פ הארחות חיים (הלכות ברהמ"ז אות נח).

וכ"כ הרס"ג (עמ' קח, אחר שכתב ברכות הנישואין): "אבל מן היום השני עד סוף החתונה יראה אם נמצא ביניהם מי שלא שמע עדיין שבע ברכו בחתונה זו מברכים בנוכחותו שבע ברכות וכו'". משמע אף אם הפ"ח יחיד.

ואף הערוך (ערך פן) כתב: "פנים חדשות פי' אדם שלא היה בחופה", הרי דסגי באדם בודד, מפסקי הריא"ז (כתובות פ"א אות יג), מדברי המאירי (ז: בד"ה ופנים) וכן משמע מלשון התמים דעים (דרך ט נתיב ב).

א"כ כל בעלי התוספות, תלמידי הרמב"ן ועוד הרבה ראשונים סוברים שבשביל פ"ח מספיק שיהיה אדם חדש.

כעת נברר את דעת הרמב"ם.

ז"ל הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ב הל' ט – י): "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה שאוכלים שם וכו' ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות וכו' בד"א בשהיו האוכלים הן שעמדו בברכת

lebliobrary.co.il - הוצאת ספרים ליברי

הנישואין ושמעו הברכות, אבל אם האוכלין אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת מזון שבע ברכות בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין".

באות ג ולעיל בסימן א (אות ג) ביארנו שנראה שמש"כ הרמב"ם: "והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין", זה הולך גם על הרישא, שאף ברכת אשר ברא צריכה עשרה, וכמבואר מרבינו אברהם ומרבי יהושע הנגיד, וכדמשמע מפשטות דבריו של הרמב"ם.

ופירוש הרמב"ם הוא ששבע ברכות מברכים הקהל רק אם זה לא הקהל שבירכו כבר שבע ברכות, ולכן כותב הרמב"ם שאם כל האוכלים כבר שמעו הברכות אזי אין מברכים אלא אשר ברא, אך אם אין כל האוכלים שמעו כבר הברכות אלא הן אחרים, אי יכולים לברך.

ובוודאי שלפ"ז אם יש אחד מן העשרה שלא שמע הברכות הרי שניתן יהיה לברך שבע ברכות, שסוף סוף אין כל האוכלין הן אלו שהיו בשעת הברכות. ומה שהרמב"ם כתב בלשון רבים, זה משום שצריך עשרה אוכלים, בין לאשר ברא בין לשבע ברכות, אך אין כוונתו להצריך שהאוכלין האחרים יהיו רבים.

שאם כוונתו היתה להצריך עשרה היאך סיים וחתנים מן המניין, והרי אין הם בכלל 'אחרים' שכבר שמעו הברכות. ומה עוד שלפי זה נבוא לדייק ההיפך מהרישא, שדווקא אם כל העשרה הם אלו שאכלו רק אז אין אומרים שבע ברכות, הא אם יש ביניהם מי שלא היה מברכים כל השבע ברכות, וכ"כ הישא ברכה (על רי"ו, דף קטו בד"ה והנה בעניין). וכן אין לומר שהיות ואיננו יודעים כמה להצריך לכך נצריך שנים, שכבר התבאר שמש"כ הרמב"ם ברבים היינו משום שמדבר על כל העשרה (אלא שמספיק אחד אחר מתוכם).

lehlibrary.co.il

וכן נר' שהראשונים, השו"ע והרמ"א הבינו בדעת הרמב"ם, שאילו היו מבינים שכוונת הרמב"ם לחדש שצריך ב' אנשים, נגד דעת שאר הראשונים, מסתבר שהם היו מעירים עליו[136] ולא היו שותקים בזה. וכן מתבאר מזה שהב"י והדרכי משה לא העירו שזה לא כדברי הטור (שנקט בלשון יחיד) וכדברי הר"ן (שהובא הב"י). והיאך הם לא הדגישו דבר זה.

ואכן כ"כ בפשיטות הב"ח (סימן סב בד"ה בש"ע), החלקת מחוקק (ס"ק ט), הב"ש (ס"ק ז), הבאר היטב (ס"ק ז), הערוה"ש (סימן סב סעיף כד) ועוד אחרונים הביאם היבי"א[137] (ח"ג, חאה"ע סימן יא אותיות ב – ד) והברכת חתנים[138] (לרב משה לוי, הע' 12).

אלא שמצאנו בתשובות רבינו אברהם (סימן פו) דבר חדש, וז"ל: "מה שנוגע לפ"ח בבית חתנים נר' מדבריכם שאתם חושבים שמה שאמר אבא מארי זצ"ל בחבור והוא שיהיו עשרה עניינו עד שיהיו פ"ח עשרה ורק אז יברכו שבע ברכות וכו' ומי שחושב כך טועה, כי הוא ז"ל לא ר"ל בדבריו והוא שיהיו עשרה אלא שהנאספים לברכה יהיו עשרה, יתבונן נא לדבריו ז"ל וחתנים מן המנין והחתנים אינם פ"ח וכו' ואולם גדר פ"ח לפי מה שנמסר בשם אבא מארי ז"ל בעניין זה הוא לא פחות משנים כי פ"ח לשון רבים, והפחות של רבים לפי ההל' שנים לאמרם מיעוט רבים שנים,

---

[136] המאירי כתב: "ויש מפרשים שלא היה שם כל ולא שמע ברכת הנשואין", ולכאו' כוונתו לדעת הרמב"ם, והרי נקט לשון יחיד. וכן הארחות חיים (שם) הביא את דברי הרמב"ם, ואעפ"כ מבואר מדבריו שהבין שמספיק א', וכמש"כ לדייק באור תורה (הרב משה לוי, תשעא, סימן קיד אות ג).

[137] רק מה שכתב כן בדעת החכמ"א (קכט, ה) לא מפורש שמה.

[138] ומש"כ שמספר הבתים (על פ"ב מהל' ברכות לרמב"ם, אות ז) משמע שצריך ב' אנשים לפ"ח, ל מצאתי שום משמעות לזה, ואדרבה, הוא כתב שמה: "ויש מי שאומר כל מי שאינו מבני בית החתן כל השנה אפי' הוא אוכל שם כל שבעה מברכין שבע ברכות בשבילו שפ"ח הוא וכו'".

הרי מבואר מהלשון שמספיק אחד, ואע"פ שהוא יותר סובר כשיטה החרת שהביא שם, מ"מ לא בזה הם נחלקו.

וכן הדבר מבואר מן החבור לאמרו ז"ל אבל אם היו האוכלים אחרים וכו' ומובן אחרים רבים ולכל הפחות שנים, וזולת אבא מארי זצ"ל סבורים שגם לו רק אחד פ"ח מברכים בגללו שבע ברכות, והוא זק"ל לא הסכים לזה".

הרי שהוא מעיד שאביו הרמב"ם סובר שצריך ב' אנשים לפ"ח שצריך ב' אנשים לפ"ח. ונר' שהוא מבאר שהרמב"ם שכתב והוא שיהיו עשרה כוונת ועל ה'אוכלים' שכתב למעלה, שזה נכון בין לברכת אשר ברא בין לשבע ברכות, אלא שלגבי שבע ברכות הרמב"ם הרמב"ם כתב 'אוכלים אחרים', והאוכלים שכתוב ברבים זה כי צריך עשרה, האחרים לא הולך על העשרה, וע"כ נאמר מיעוט רבים שנים.

ולפי' רבינו אברהם פוסק שצריך י' גם לברכת אשר ברא בלחוד[139].

אולם הר"ן (שם) כתב שמהרמב"ם משמע שא"צ י' לאשר ברא, וכ"כ הב"י (סב את יג בד"ה ומ"ש ונר'): "וגם הר"ן כתב וכו' דלא בעי עשרה אלא לכולהו ו' ברכות וכך נראין דברי הרמב"ם", א"כ מבואר שס"ל בדעת הרמב"ם שא"צ י' לאשר ברא, וכ"פ בשו"ע (שם סעיף ד) בהדיא, ועי' מש"כ על זה לעיל באריכות (סימן א).

ובכסף משנה (פ"ב מהלכות ברכות הל' ט)[140] כתב שהטעם שהרמב"ם כתב שעבד וקטן לא מברכין אשר ברא הוא משום שזה דבר הצריך עשרה, ע"ש. א"כ לדעת הכס"מ לפי הרמב"ם צריך י' לאשר ברא.

וממילא מוכח שהם לא הבינו ברמב"ם שמש"כ אחרים ברבים ללמד שמיעוט רבים ב', שהרי לדבריהם הרמב"ם בכל הסעיף מדבר שיש עשרה, ולכך נקט אוכלים אחרים ברבים כי זה הולך על מש"כ והוא שיהיו עשרה.

lebilibrary.co.il

---

[139] כמבואר בתשובה הנ"ל, וכן בתשובה סימן קו וכן בספר המספיק לעובדי השם (עמ' 230).

[140] בחלק מהמהדורות השמיטו דברי הכס"מ האלו.

ובלא"ה בדברי הרמב"ם אפשר לבאר כפי שכתבנו למעלה, ואף זה יותר מסתבר מאשר לומר שכוונת הרמב"ם להצריך ב' לפ"ח מבלי לציין זאת בהדיא. וזה שהרמב"ם נקט בלשון רבים, מלבד שיש לפרש כמו שכתבנו, הרי שג"כ הדקדוק לא מוכרח, שהרי הרמב"ם נקט לשון רבים בהרבה דברים, שכתב 'בית חתנים', 'וחתנים מן המניין' ועוד, וכי נאמר שצריך ב' חתנים דווקא, וכן הקשה הישא ברכה (שם).

הלכך נר' לומר שמכתבי הרמב"ם עצמו אין שום הכרח לומר שצריך ב' לפ"ח, אלא שיתכן שכן היתה דעת הרמב"ם באמת וכפי שמעיד בנו.

ומ"מ לעניין הל' פשוט שאין להצריך ב' לפ"ח, ומכמה טעמים:

א. כפי שראינו לעיל דעת התוס', הרא"ש, הטור ועוד ראשונים שאין חובה שלפ"ח יהיה דווקא איש, ואף שבת, יו"ט ואולי אף דרשה וכדו' מועיל לפ"ח, מכיון שהעיקר הוא ריבוי שמחת החתן. וכש"כ שלא יהיה צורך בכמות מסויימת של אנשים (וכפי שאכן הבאנו למעלה שהם כתבו כן בהדיא).

והרי אנו פוסקים כשיטה זאת, וכפי שפסקו השו"ע, הרמ"א והאחרונים (הובא למעלה).

ב. הרבה מאוד ראשונים פסקו בהדיא שסגי בא' לפ"ח (למעלה הבאנו כ – 20 ראשונים שכתבו כן).

ואף בדברי הרמב"ם נר' לומר כן (וכפי שהבינו הרבה פוסקים). ורק רבינו אברהם בשם הרמב"ם סובר שצריך ב' לפ"ח. והיאך נשבוק כל הראשונים ונעשה אחרת.

lebiblary.co.il - לעילוי נשמת

הורד מספריית ליובאוויטש - leblibrary.co.il

ובפרט שהעיקר עליו מסתמך רבינו אברהם זה הרמב"ם, והרי בכתביו של הרמב"ם אין הכרח לומר כדבריו[141].

ג. מהמנהג שכתבו הראשונים (הרמב"ן ותלמידיו והטור) מתבאר שסגי בא' לפ"ח, א"כ זה המנהג בזמן הראשונים, ואף אחד מהראשונים לא העיר שיש צורך בב' פנים חדשות.

ד. כפי שהתבאר למעלה הב"י והרמ"א, הב"ח, הח"מ, הב"ש ועוד אחרונים פסקו כן בהדיא.

א"כ למעשה נר' פשוט שקי"ל ככמעט כל הראשונים שסגי פ"ח יחיד, וכמו שפסקו האחרונים, ואע"פ שי"א שדעת הרמב"ם אחרת, מ"מ אין זה מוכרח ובלא"ה לא פוסקים כן. ומ"מ מקומות שנוהגים להצריך ב' לפ"ח יכולים להמשיך במנהגם[142].

---

[141] ויש להוסיף שאפשר שהרמב"ם חזר בו ממה שחשב תחילה, ולכך לא כתב בספרו שצריך ב'. עוד אפשר שלא היה ברור לו שצריך ב' אז סתם שא"צ.

[142] שכן יש מקור למנהג זה (רבינו אברהם בן הרמב"ם). ואכן יש מקומות שנהגו כן, ז"ל הבית עובד (דיני ברכת חתנים אות יג) כתב: "אם יש פ"י ואפי' שנים שמרבים בשבילם וכו' שו"ע. ולדעת הר"ן אפי' בשביל אחד נמי ואפי' שאינם מרבים בשבילו וכו' והכי נהוג בעי"ת ליוורנו יע"א, ובערי הקודש תובב"א נהגו שלא לברך ז' ברכות אלא בדאיכא שנים לפ"ח ואפי' שאינם מרבים בשבילם, והוא והמנהג הנכון". וכ"כ השמח נפש (לרב שלום גאגין, אות ח בד"ה חתנים) והפני יצחק (לרב יצחק אבואלעפיא, דיני ברכות אות קג). והוסיף הפני יצחק: "וכן נהגו ברוב המקומות שדרכתי בהם".

ואף הרב פעלים (ח"ד, חאה"ע סימן ו) כתב שצריך ב' לפ"ח, וי"א דסגי באחד, והמנהג בבגדאד להקפיד שיהיו ב', ואכן בספרו בא"ח (שנה א שופטים אות טו) כתב שצריך ב' לפ"ח.

דהיינו הבית עובד סובר שלדעת השו"ע צריך ב' בשביל הפ"ח ודווקא כאלו שמרבים בשבילם, ואילו לר"ן מספיק אחד אפי' אין מרבין בשבילו, ובליוורנו נהגו כדעת הר"ן, ובא"י נהגו שלא כר"ן ושלא כשו"ע, אלא הצריכו אך לא הצריכו שירבו בשבילם. ובאמת צ"ע למנהג זה שהוא דלא כמאן ודלא כשו"ע, אך באמת אפשר שהוא כדעת רבינו אברהם שמצריך ב' לפ"ח, ולא מצריך שירבה שמחה בשבילם (שכן הרמב"ם לא הצריך שירבה בשבילם).

lebllibrary.co.il - ספריות לובביץ

אולם היפה ללב (ח"ד, חאה"ע סימן סב אות כב) אחר שהביא את דברי הבית עובד, כתב: "ומנהג עירינו איזמיר יע"א כמנהג ליוורנו יע"א". והרב רפאל מלדולה (דיני פ"ח, אות יד) כתב: "ומנהגינו שלא להקפיד על זה (להצריך שנים בשביל פ"ח) ואפי' באחד נמי מברכין והגם דאינם מרבין בשבילו וכו'".

ואף בחנא וחסדא (ח"א דף קיא) כתב שהעיקר שמספיק א' לברכת חתנים, והוסיף: "וכמנהגינו דמברכין כפ"ח אפי' הוא באחד נשוא פנים ודוק". וכ"פ הזכרונות אליהו (ח"ב, חאה"ע מערכת בית אות יט).

בעמודי אש (לרב ישראל אייזשטיין, סימן ב אות כב) כתב שהר"ן, הערוך, הריטב"א, השטמ"ק, הב"ח ס"ל דסגי בפ"ח יחיד, וכן ההלכה. ובאוצר נישואין (פכ"ג אות יא) כתב שהמנהג להקל שמספיק אחד. ובקיצור נחלת שבעה (לרב אשר גרינוואלד, אות תקד, עמ' דש) כתב שלמנהג אשכנזים מספיק א', אך מנהג הספרדים להצריך ב'.

מהשדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ברכות, סימן ג אות יא) נר' שהסכים לדברי הב"ח שניתן לברך אף ביחיד, אלא שלמעשה כתב שבמקום שאין מנהג ויש רק פ"ח יחיד יש לומר סב"ל.

ואכן היבי"א (ח"ג, חאה"ע סימן יא אותיות א – ה) והברכת חתנים (הרב משה לוי, הע' 12) הביאו הרבה ראשונים שכתבו שמספיק בפ"ח יחיד, והביאו את הדעות בדעת הרמב"ם, והעלה שהעיקר כדעת הרמב"ם וכהבנת הרבינו אברהם, וטעמו שכן המנהג וכפי שכתב הבית עובד.

והדברים אינן ברורים, שכן היאך נשבוק עשרות ראשונים ואחרונים שדבריהם מפורשים וברורים, ונלך אחר דברי הרמב"ם שהוא יחידאה בזה, ובפרט שאף בדבריו יש הרבה דעות איך להבין דבריו. ומה עוד שהשו"ע והרמ"א במפורש פסקו אחרת (הם לא הצריכו ב' לפ"ח וכן הצריכו שירבה בשבילם). ואם כל הטעם הוא משום המנהג, הרי מנהג האשכנזים בכל מקום להסתפק באחד, וכן המנהג בשבת שא"צ פ"ח (נגד דעת הרמב"ם), ובנוסף כן היה המנהג בהרבה מקומות אצל הספרדים, ולמה לבחור את המנהג שמקורו אינו ברור, ולשבוק את המנהג המתאים עם כמעט כל הראשונים, עם השו"ע, וכן עם מנהג האשכנזים.

סוף דבר נראה פשוט לענ"ד, שהעיקר שסגי בא' לפ"ח, אא"כ יש מנהג מיוחד באותו מקום.

סימן ד – סדר ברכות חתנים

א. האם סדר בברכות חתנים מעכב

יש לעיין אם הסדר של ברכות שבע ברכות הוא מעכב או לא.

בגמ' בכתובות (ח.) ובמסכת כלה רבתי (ריש פ"א) נכתבו הברכות חתנים בסדר: שהכל ברא לכבודו, יוצר האדם, אשר יצר את האדם, שוש תשיש, שמח תשמח ואשר ברא.

ואמרי' במסכת כלה (שם): "איבעיא להו ברך להו לכולהו שלא כסדר או חסר אחת מאי? ת"ש ברכות אין מעכבות זו את זו. לוי איקלע לבי הילולא ובריך שית ש"מ אע"פ דחסר לא חיישי', דילמא שאני התם דאחד יצירה".

והעיטור (ח"ב, שער שני ברכת חתנים, בסוף דיני ברכת חתנים, בד"ה גרסי') הביא ברייתא זאת להלכה.

ונר' שבברייתא שאלו ב' שאלות, א' האם הסדר מעכב, ב' האם כשחיסר ברכה יצא ידי חובה[143]. ולגבי השאלה הראשונה השיבו שבאמת הסדר אינו מעכב.

ולגבי השאלה השנייה תחילה ניסו להוכיח מלוי שאם חיסר ברכה יי"ח, ודחו שאפשר שדווקא אם חיסר את ברכת יצירה יי"ח הואיל ובלאו הכי אומרים עוד ברכה על יצירה, אך אין הכרח שכן הוא הדין כאשר חיסר את שאר ברכות.

lelibrary.co.il

---

[143] בכנסת יחזקאל (שם) כתב שאין השאלות הללו תלויות זו בזו, שכן לגבי ברכות התפילה מצאנו (ברכות לד.) שרב אסי סובר שאין סדר לברכות אמצעיות, וכתב רש"י (בד"ה אין) שאם שינה הסדר יצא, אך מ"מ כמובן שאם חיסר לא יצא. וע"ע בכנסת יחזקאל (שם) שהביא עוד דוגמאות.

ולכאו' משמע שבברייתא הבינו שלוי שכח ברכה בטעות, ולכך באו ללמוד שיי"ח בדיעבד, אלא שדחינו שאפשר שיי"ח בדיעבד רק בברכת יצירת האדם. אולם מהגמ' (כתובות, שם) משמע שלוי בכוונה חיסר ברכה, ע"ש[144].

והנה הרמב"ם בהלכות אישות (פ"י הל' ג) העתיק את ברכות החתנים כסדר של הגמ'. אולם בהלכות ברכות (פ"ב הל' יא) הוא העתיק את ברכות החתנים בסדר שונה, שכתב: "ואלו הן שבע ברכות וכו' יוצר האדם וכו' שהכל ברא לכבודו וכו'".

והרי בגמ' ובהלכות אישות לרמב"ם הסדר הוא קודם שהכל ברא לכבודו ואח"כ יוצר האדם, ואילו בהלכות ברכות הרמב"ם כתב קודם את ברכת יוצר האדם ואח"כ ברכת שהכל ברא לכבודו.

בנוסף, יש לשים לב שהרמב"ם כתב ואלו הן שבע ברכות, אך הוא כתב שמה רק ששת הברכות, ולא כתב את ברכת הגפן. עוד יש לדקדק, שהכס"מ על הרמב"ם בהלכות ברכות כתב: "ואלו הם שבע ברכות וכו' כך הם סדורות בגמ' שם כו'".

ואכן המעשה רקח (הלכות ברכות שם) התייחס לב' הדקדוקים הנ"ל ברמב"ם, וכתב שאפשר שהרמב"ם לא דייק כ"כ בהלכות ברכות, כי עיקר המקום הוא בהלכות אישות.

אך תירוץ זה דחוק הוא. חדא, שאין נראה שעיקר המקום הוא בהלכות אישות, ההיפך הוא, הרמב"ם בהלכות ברכות כתב את כל הדינים של שבע ברכות בשבעת ימי המשתה, ולא סמך כלל על מש"כ בהלכות אישות, וניתן לראות את זה מכל

---

[144] וראיתי שבגבורת יצחק (לרב אברהם סורוצקין, ברכת חתנים עמ' מז) הרגיש בזה, אלא שמש"כ על זה אין נר'.

הודפס מתוך ספריית לב - lebllibrary.co.il

דבריו בהלכות ברכות (למשל הצורך בפנים חדשות נכתב רק בהלכות ברכות, ולא בהלכות אישות).

שנית, דחוק לומר שהרמב"ם יכתוב שלא בדקדוק, אין זה דרכו, וכבר האריך בקושיא זאת הרב יהודה לייב מימון (במבוא למשנה תורה, עמ' 11)[145].

שלישית, הוא לא התייחס למש"כ הרמב"ם 'שבע ברכות', ואילו בפועל מנה רק שש ברכות, ולא מנה את ברכת הגפן, וכן לא למה שדקדקנו בדברי הכס"מ.

התבואת יקב (לרב אברהם בלעיש, ריש הלכות ברכות) ג"כ התקשה בדברי הרמב"ם האלו ובדברי הכס"מ שכתב שזה סדר הברכות כמו שבגמ'. בנוסף הוא העיר שיש מעט הבדלים בנוסח הברכות[146]. ולכך מסקנתו שיש 2 טעויות דפוס, גם בסדר הרמב"ם וגם בשינוי המילים. ואף באור ישראל (מאנסי, שנה יג גליון ב, עמ' צג) כתב שזה ט"ס ושיש נוסחאות שמסייעות לזה, ע"ש.

ולדבריהם צ"ל שגם בדברי הכס"מ יש ט"ס. ומ"מ הדוחק בדבריהם מבואר. וע"ע בעזרת כהן (סימן נב) שתירץ קושיא זאת בדוחק[147].

lebliibrary.co.il - ליברי - ספריית תורה

---

[145] וז"ל: "ישוב ממין זה לגבי הרמב"ם הידוע והמפורסם בדייקנות הנפלאה א"א לקבלו, מלבד מה שבכלל תמוה הדבר על רבינו שתמיד הולך בדרך קצרה ושרגיל היה לומר אילו היה אפשר לי לשום התלמוד כולו בפרק אחד לא הייתי משים אותו בשני פרקים וכו'".

[146] למשל בהלכות אישות כתב: "קול מצהלות חתנים ממשתה ונערים כו'". ואילו בהלכות ברכות כתב: "קול מצהלות חתנים מחופתם וכו'".

[147] שכתב שבחופה יש קהל רב ולכך מקדימים שהכל ברא לכבודו שבא על אסיפת העם, אך בשבעת הימים יש מעט אנשים, ולכך מתחילים מברכת יצירת האדם שהיא תחילת הנישואין, ע"ש. וכפי שהרב זצ"ל כתב על זה, זהו חידוש שלא מצאנו בשאר פוסקים.

ונראה שבאמת דעת הרמב"ם היא כמו שהוא כתב בתשובה (סימן ח): "ואינן דומות (ברכות התפילין) לברכות של נישואין שכל אחת מהן על עניין בפני עצמו ומי שחיסר אחת משבע ברכות מברך אותה כשזוכרה ואין להם סדר כו'".

הרי מפורש ברמב"ם שכל ברכה מברכת הנישואין היא על עניין אחר, ואין הסדר מעכב. ולפי' הרמב"ם כתבם בלי להקפיד על סדרם שאין שום קפידא בסדר. ואפשר אפי' לומר שבכוונה הוא כתבם שלא כסדר להורות שאינו מעכב.

וכ"כ התניא רבתי (עניין שבע ברכות, עמוד שעח): "ואם בירך שבע ברכות שלא כסדר או שחיסר אחת מהן אין בכך כלום דברכות אין עכבין זו את זה".

עוד מתבאר מדבריו שגם אם חיסרו אחת יוצאים ידי חובה, ואפשר שסובר שזה דחייה בעלמא מה שכתבו במסכת כלה, ועי' באדני פז (ח"ג סימן ק).

ואכן הכנסת יחזקאל (לרב יחזקאל גרובנער, ח"ג סימן יב אות ד) כתב לתרץ כן, וז"ל: "י"ל דהרמב"ם וכו' אזיל לשיטתו וכו' בהלכות ברכות שינה הסדר לרמז לנו כי אין הסדר של השבע ברכות מעכב ואם הקדים ברכת יוצר האדם קודם ברכת שהכל וכו' אין בכך כלום, ולפי' כתב בתחילה יוצר האדם ללמד דבכל השבע ברכות אין הסדר מעכב וכמו שכתב בתשובה כו'".

וכ"כ הישא ברכה (על רי"ו, נתיב כב דף קיד, אות ג), וז"ל: "אמנם אי הוי מעכב הסדר גם שם הו"ל לדקדק לכותבן כסדרן, אלא ע"כ להורות נתן בשינוי הזה דאין הסדר מעכב וכו'". וכ"כ בספר בחיר חיים (לרב חיים וולפארט, על הרמב"ם הלכות ברכות שם)[148]. וע"ע בברכת חתנים (לרב ניסן קפלן סימן מב) שהביא עוד תירוצים לזה.

---

[148] ואכן אלא שאח"כ כתב שיש דפוסים שהגרסא בהלכות ברכות היא כמו בהלכות אישות, ואזלה הקושיא.

lebllibrary.co.il

ונר' שאין לומר שדווקא לגבי ברכת יוצר האדם אין סדר וכמו שאמרו במסכת כלה שאפשר שאם חיסר אותה אינו מעכב, ומכאן שאף הסדר שלה אינו מעכב, אך בשאר ברכות אפשר שאם חיסר יעכב, וממילא אף סידרם יעכב, ומכמה טעמים:

חדא, שהיה לרמב"ם לכתוב מפורש שיש חילוק כזה בין הברכות. שנית, במסכת כלה הסיקו שלגבי כל הברכות הסדר לא מעכב, ואעפ"כ הסתפקו שמא לגבי חיסור יהיה דין מיוחד לברכת יוצר האדם. שלישית, חילוק כזה בין הברכות הוא דבר רחוק ומחודש, וצריך ראיה ברורה לומר כן.

ואכן החינא וחסדא (ה"א דף קי::, בד"ה ולעניין אם) פסק: "אם בירך שבעה ברכות שלא כסדרן או כו' שחיסר אחד מהן אי בכך כלום וכו' ספר תניא כו' ונר' דה"ה אם יודע מקצת מהן ומקצת אינו יודע דיכול לומר אותן שיודע כיון דאין מעכבות זו את זו כדמשמע בשו"ע או"ח סימן תקצ"ג כו'".

ואכן הבאר היטב (אה"ע סימן סב ס"ק א) הביא דברי הרמב"ם שאין סדר הברכות מעכב, וכ"פ הנר ציון (לרב בן ציון אבא שאול, שידוכין ונישואין, עמ' קסד), האוצר נישואין (לרב יצחק סג"ל, פי"ד ס"ו), המשנת יהושע (לרב יהושע חילו, פכ"ו סל"ו) ועוד אחרונים.

א"כ מתבאר ממסכת כלה שאין סדר ברכות החתנים מעכב, וכן מתבאר ברמב"ם, וכ"פ העיטור והתניא רבתי.

עוד נר' שאף אם חיסר ברכה אחת יצא ידי חובה, וכפי שהסיקו התניא רבתי והחינא וחיסדא.

ב. חלוקת ברכות החתנים לאנשים שונים

והנה לגבי לחלק את ברכות החתנים לאנשים שונים.

כתב העצי ארזים (לרב נח חיים ברלין, סימן סב ס"ק א): "במדינות אלו נוהגים לחלק ז' ברכות שתחת החופה ו' ראשונות מברך א' מקרובי החתן וכו' וברכת אשר ברא א' מצד הכלה, ונ"ל שיכולים לחלק גם הראשונות דומיא דברכת המזון שמתחל לב' ולג'. וכן נ"ל שאם אין כאן (מי) שיודע לברך אלא מקצתן שמברך אותן אע"ג שאין מברך כולן שאינן מעכבות זה את זה וכו' מיהו נ"ל אם שכח ובירך אשר יצר קודם יוצר האדם דשוב אינו מברך אותה וכו' דהיא מעין הזיווג פוטרת הראשונה".

ובספר זכר צדיקים לברכה (לרב חננאל ניפי גראציאדיו, לפני כ 200 שנה באיטליה, עמ' קכט, והובא ביבי"א שם) כתב: "ויש בידי פסק מאת הגאון כמהר"ר יצחק ברכיה קנטון וכו' להליץ על איזה קהלות שמחלקים ברכות הנישואין לחמשה או ששה אנשים, אך הרש"א חלק עליו וכו'".

כתב החסד יהושע (לרב יהושע גרינוואלד, ח"ב סימן ג): "והיינו טעמא דבכל הקהלות הקדושות וכו' לא ראינו ולא שמענו מעולם שיחלקו הברכות מלבד הברכה אחריתא (הברכה האחרונה) שבלא"ה נאמרה בפני עצמה לפעמים וכו' אבל אידך הברכות לא היו חולקין, אך פה במדינת אמעריקא מצאנו מנהג חדש לחלק הברכות פסקי פסקי וכמעט בכל החופות עושין חלוקא דרבנן. והדר"ג כתב דהוא משום כבוד הבריות וכו' מתאספים אנשים חשובים ולא לכבוד יהיה להם אם לא יכבדו אותם בברכה וכו' אמנם נ"ל שיש בזה כבוד חתן וכלה שרבים יהיו המברכין וכו' ומצאנו שהתירו חכמים הרבה דברים משום כבוד חתן וכלה, ע"כ נר' דהנוהגין יש להם על מה שיסמוכו כו'".

מדברי החסד יהושע מבואר שהמנהג היותר משובח זה לא לחלק את הברכות מלבד את הברכה האחרונה[149], אלא שבאמריקה המנהג הרווח לחלק, והטעם משום שזה כבוד חתן וכלה שמצאנו שהוא דוחה כמה דינים (ע"ש בתשובה שהביאם), ומ"מ לדבריו לכתחילה אין לחלק, אלא שמי שמקיל לחלק יש על מי לסמוך[150].

הרי שלפי פוסקים אלו ולפי חלק מהמנהגים ניתן לחלק את ברכות החתנים לאנשים שונים.

ולכאו' לפי מה שהעלנו שאין סדר הברכות מעכב, לכאו' בוודאי שניתן לחלק, שהרי אין כל הברכות בסדר אחד שנצריך שאחד יאמרם אחד אחרי השני, וכש"כ אם נאמר שאם חיסר אחת מהברכות שאינו מעכב (אלא שאין זה הוכרע במסכת כלה).

אבל לאידך גיסא אין ראיה, דהיינו שאם נאמר שהמנהג לחלק הברכות לאנשים שונים, אין מכאן ראיה שהסדר לא מעכב, שאפשר שהסדר מעכב, ואעפ"כ אפשר שכל ברכה יברכנה אחר.

א"כ היות והעלנו שאין הסדר של ברכות חתנים מעכב, הלכך נר' דשפיר המנהג לחלק הברכות.

ולגבי ברכות שמח תשמח ושוש תשיש שאינן פותחות בברכות, ואם יברכם שלא כסדר נמצא שלא פתח בברוך, עי' במש"כ היבי"א (ח"ד, חאה"ע סימן ז, ח"ה, חאה"ע

---

[149] בבית נאמן (חאה"ע סימן ג אות לג, והע' 14) כתב שמנהג הספרדים היה שלא לחלק הברכות חתנים לכמה, ושכן מנהג התוניסאים כיום, ע"ש כמה טעמים שהביא לזה.

[150] ביב"א (שם) הניח מקום לטעות בדברי החסד יהושע, שכן מדברי היבי"א משמע שהחסד יהושע לכתחילה התיר לחלק הברכות ושטעמו משום כבוד הבריות. אך אין זה כן, החסד יהושע לא התיר לכתחילה לחלק הברכות, אלא שכתב שיש למי שמחלק את הברכות על מה לסמוך, והטעם הוא משום כבוד חתן וכלה (ולא משום כבוד הבריות).

lebliibrary.co.il - הוצאת ספרים לבני אברהם

סימן יב), **הכנסת יחזקאל** (ג, יב), **האגרו"מ** (ח"א, חאה"ע סימן צד), **הצי"א** (ח"ו סימן ב ענף א ס"ק ה) **והברכת חתנים** (שם סימן מא).

הורד מספריות ליובביץ - leblibrary.co.il

סימן ה - ברכות חתנים קודם החופה

א. דעת הראשונים

יש לעיין אם ניתן לברך ברכת חתנים קודם החופה.

כתב הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות הל' ג): "וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין כו'". וכ"כ הטור (אה"ע, ריש סימן סב): "מברכין ברכת חתנים קודם כניסת חופה כו'".

הרי שהרמב"ם והטור סוברים שיש לברך קודם הנישואין, וכ"כ הר"ן (פס' ד. בדפי הרי"ף, בד"ה ולעניין) בדעת הרמב"ם והרמב"ן.

וכ"נ מדברי התוס' (סוכה כה: בד"ה אין), התוס' ר"פ (שם) והרא"ש (שם פ"ב סימן ח) שכתבו: "וצריך לדקדק מה היא חופה, דאי במקום שברכו **תחילה** ברכת נישואין [ובתוס' ר"פ ובראש נוסף: "דהיינו תחילת נישואין"] קרי ליה חופה, פעמים שאפי' ברחוב העיר מברכים אותה וכו'".

ולכאו' משמע שהיו מברכים את השבע ברכות ברחוב ואח"כ היו מכניסים לחופה, ולכן התוס' ר"פ והרא"ש קראו לזה תחילת נישואין[151], והתוס' ג"כ כשכתב שברכו תחילה, ע"כ כוונתו על תחילת הנישואין. ועוד נר' להוכיח זאת מעצם דברי התוס', שאם נאמר שהיו מכניסים לחופה ואז מברכים, הרי שבוודאי שזה יחשב מקום חופה, ולמה ס"ל לתוס' שאין זה נחשב מקום חופה.

lehilibrary.co.il

---

[151] שאם היה מדובר אחרי הכניסה לחופה, הרי זה סוף הנישואין.

אלא שהתוס' דיברו כשמברכים קודם כניסה לחופה, ולכך יש להסתפק איזה מהמקומות העתידיים הוא העיקרי. ובלא"ה מסתבר שדברי הטור לא יהיו נגד התוס' והרא"ש ושהוא אף לא יזכיר שהם חולקים עליו.

וכן יש לדקדק מקיצור פסקי הרא"ש (כתובות פ"א סימן יב) שכתב: "מברכין ברכת חתנים בשעת חופה וברכת אירוסין בשעת אירוסין. ובמקום שמייחדין החתן והכלה מיד אחר האירוסין מברכין ברכת הנישואין מיד, ויש שמברכין אותה קודם אירוסין וי"א שאין לברך אלא לאחר האירוסין".

הרי שכתב שבמקום שמתייחדים מיד אחר הקי' יש מח' אם לברך ברכת חתנים קודם הקי' או מיד אחר הקי'. אך מ"מ מבואר שהברכה קודם החופה.

וכ"נ מדברי רבינו יהונתן מלוניל (כתובות ז: בד"ה בית) שכתב שביהודה מברכים ברכת חתנים בשעת קי'. ובוודאי שזה קודם כניסה לחופה.

וכ"כ המכתם (פסחים, עמ' קז בד"ה ברכת נישואין): "ברכת נישואין והם שבע ברכות, מצותן אחר הקי' קודם החופה כי כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה".

ולכאו' להוכיח זאת מדברי הגמ' (כתובות ז:) דאמרי' מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וכו' ר"י או' אף בבית האירוסין מברכין אותה וכו' מפני שמתייחד עימה. ופרש"י (מד"ה בבית חתנים עד לד"ה שמתייחד) שהכוונה בבית חתנים לזמן חתונה ובבית אירוסין הכוונה לזמן אירוסין.

הרי לנו שמברכים ברכת חתנים אף בזמן האירוסין, ז"א שמברכים קודם כניסה לחופה.

אלא שניתן לדחות ראיה זו: חדא, שיש מפרשים שהכוונה לבית ממש ולא לזמנים (עי' לעיל בסימן ב, בעיקר באותיות א – ב). שנית, שי"א שהיחוד שהיו עושים הוא נחשב

lebilibrary.co.il

לחופה לחלק מהעניינים, וממילא אפשר שהברכה היתה אחרי אותו ייחוד (עי' במאירי כתובות ז: בד"ה ובית חתנים).

ומ"מ בתשובות מיימוניות (בתשובות השייכות להלכות אישות, סימן יט) למד מכאן: "ואשכחן דמועלת ברכת נישואין שנה אחת קודם נישואין". ואף כתב להוכיח זאת מנישואי קטנה, ע"ש.

א"כ נמצא שלרמב"ם, לתוס', לרא"ש, לטור, לרמב"ן, לר"י מלוניל ולמכתם זמן ברכת חתנים הוא קודם הנישואין.

אולם מצאנו ראשונים שחולקים על זה.

וז"ל השטמ"ק (כתבות ז: בד"ה עוד כתב שם): "שאלה לרבינו האי גאון וכו' מלתא דנקיטא מפומיה דרבנן קמאי תנאי עולם דלא מברכין ז' ברכות אלא אחר כניסה לחופה דבעו למימר יוצר האדם ואשר יצר וכו' וכל אילין מילין דחופה אינון, ומאן דמברך להון להני ברכות קודם כניסתה לחופה אמרי' אין זה דרך תלמידי חכמים"[152].

א"כ דעת בה"ג שיש לברך ברכות הנישואין אחר הכניסה לחופה, וכן מבואר מתשובות הגאונים (הרכבי, סימן סה), וכ"נ מתשובות הגאונים (שערי צדק, ח"ג ש"ג סימן יד), ע"ש שלא מפורש שם כ"כ.

וז"ל המאירי (פס' ח. בסוד"ה כל המצוות): "ואף שבע ברכות אין מברכין אותן עד שתכנס לחופה, ואע"פ שחופה הראויה לביאה בעי' וכל שלא בירך אינה ראויה

leolibrary.co.il

---

[152] והוסיף השטמ"ק: "וזה על דרך שיטת התוס' ז"ל דפליגי (ת"ק ור"י) ופסק כת"ק". וכוונתו שמדברי ר"י מוכח שניתן לברך קודם חופה (וכמו שהוכחנו למעלה), ומזה שרב האי גאון פסק לברך אחר החופה, מוכח שסובר שת"ק חולק על ר"י ואין ההל' כר"י. וזה על דרך התוס' שסוברים (לפי ביאורו) שת"ק ור"י חלוקים.

לחופה שכלה בלא ברכה אסורה, לא נאמר כן אלא שתהא ראויה לביאה מצד עצמה, ר"ל שתהא טהורה, אבל זו הרי הברכה תכופה לחופה. ועוד שהרי ברכות אלו ברכות שבח ויש להם מקום אף לאחר מעשה וכו', וגדולי המחברים כתבו בהם שקודם הנישואין הם, ואין הדברים נראין".

הרי שאף המאירי סובר שהברכה צריכה להיות תיכף אחר כניסה לחופה, וכתב שאין כאן חשש לכלה בלא ברכה, שזה נאמר רק אם העיכוב הוא מצד הכלה (שאיננה טהורה). ואין כאן דין עובר לעשייתן מכיון שהן ברכות השבח.

וכעי"ז כתב הר"ן (שם): "נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה וכו' וכ"נ מדברי בה"ג, אבל הרמב"ם ז"ל וכו' ולא מפני שהיא בכלל מה שאמרו כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן שהרי אלו ברות השבח, אלא מפני שחופה ייחוד היא ובעיא ראויה לביאה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה".

דברי הר"ן כמאירי, ורואים מדבריו שהמנהג לברך אחר כניסה לחופה.

ובטעם של השיטה הראשונה, הר"ן והמכתם כתבו שהטעם משום כלה בלא ברכה. ונר' שיש להקשות על ביאור זה:

א. דעת התוס', הרא"ש והטור שחופה אינה יחוד שבסתר (כמבואר למשל בסימן סב, והתבאר בארוכה לקמן סימן ז). והרי הם סוברים שיש לברך קודם חופה. א"כ ע"כ שאין הטעם משום כלה בלא ברכה.

ב. דעת כמה ראשונים (מובאים בדרכי משה סימן סב בד"ה וחוזר) שכלה בלא ברכה הכוונה כלה בלא חופה, ומסתבר שכך היא דעת התוס' והרא"ש (שהרי התרוה"ד והמרדכי רגילים להימשך אחר דבריהם ואם היו חולקים היו מזכירים זאת). וממילא אין הכלה נאסרת לבעלה אם מכניסה לחופה בלי ברכה.

lebilibrary.co.il

ואף מדברי הרמב"ם משמע שסובר כשיטה זו, שהרי לפי גירסת הטור והב"י בסימן סב, גירסת הרמב"ם היא: "המארס אישה ובירך ברכת חתנים ולא נתייחד עימה בביתו עדיין **אסורה** היא וכו'". זאת אומרת שהברכה לא הועילה להתיר את הכלה, ש"מ שהחופה היא המתרת.

אולם הגירסא שלפנינו, וכן גרס השו"ע (סימן נה סעיף ב) "עדיין ארוסה היא", ויש מקום לומר שאע"פ שהיא ארוסה, מ"מ הותר הייחוד בה. אלא שעדיין יותר נראה שלא השתנה כלום באישה בגלל הברכה (שהיה לרמב"ם להדגיש שלמרות שהיא עדיין ארוסה, מ"מ מותר הייחוד בה).

ולכן הרמב"ם (שם) פסק: "אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר אפי' אחר כמה ימים", מבואר שאם כנס לחופה האישה מותרת בייחוד, ש"מ שא"צ שהחופה מתירה את האישה.

ובפרט שיש מקום לומר שאין איסור ייחוד בכלה שאין בה ברכה ומהטעם שכתב המאירי.

ג. אם הטעם משום כלה בלא ברכה, אזי יהיה איסור לכנוס את האישה לחופה בלא ברכה. ומלשון הטור: "מברכין ברכת חתנים קודם כניסת חופה", משמע שככה יש לעשות לכתחילה, אך לא משמע שאיסור יש לעשות אחרת. אולם מלשון הרמב"ם: "וצריך לברך וכו'", אין כ"כ לדייק כן.

ד. מה שפשוט לר"ן ולמאירי שאין עובר לעשייתן בברכות השבח, אין זה דבר ברור. שכן ז"ל התוס' בפס' (ז. בד"ה בלבער): "מכאן היה מצריך רשב"א לברך לפני המילה להכניסו וכו' ועוד שצריך עובר לעשייתן, ולא נר' לר"ת וכו' דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שציוונו על המילה כשתבוא לידו

וכו' ואין צריך עובר לעשייתן אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך, אבל כשמברך אחר לא, ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר האירוסין".

הרי שהתוס' כתבו בשם ר"ת שברכת להכניסו היא ברכת שבח, ואעפ"כ ס"ל דהיה צריך לברכה עובר לעשייתן אם לא הסברא שרק כשהעושה המצוה הוא המברך צריך עובר לעשייתן. א"כ מבואר דס"ל שאף בברכת השבח צריך עובר לעשייתן[153].

ואף הרא"ש (שבת פי"ט סימן י) כתב את דברי ר"ת הללו, הוסיף: "ועוד שמעתי כשאבי הבן מברך מיד אחר ברכת המוהל מיקרי שפיר עובר לעשייתו וכו'". הרי שהרא"ש פוסק להצריך עובר לעשייתו, וכ"פ בקיצור פסקי הרא"ש (שם), הטור והשו"ע (יו"ד, ריש סימן רסה).

הלכך נר' שדעת התוס', הרא"ש והטור שאף בברכות השבח יש דין עובר לעשייתן, וזהו הטעם שכתבו לברך את ברכות חתנים קודם הנישואין. ולכך הכל אתי שפיר, שהטעם של כלה בלא ברכה לא שייך פה לדבריהם, ומהקושיות א – ג דלעיל. ואדרבה הטעם של ברכות השבח שייך פה, וכקושיא ד.

leblibrary.co.il - הספרייה הלאומית לרבנות

---

[153] ואף הרשב"א אפשר דס"ל שברכת להכניסו היא ברכת השבח, ואעפ"כ הצריך עובר לעשייתן, והוא חולק על הסברא שבסוף התוס'.

ב. דעת השו"ע, הרמ"א והאחרונים

ז"ל הב"י (אה"ע ריש סימן סב): "ומ"ש רבינו קודם כניסה לחופה כ"כ הרמב"ם כו' והטעם מבואר דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. והר"ן כתב וכו' עכ"ל".

דהיינו תחילה הב"י כתב בסתמא שהטעם ברור משום עובר לעשייתן, ואח"כ העתיק את דברי הר"ן שדחה את הטעם של עובר לעשייתן, וכתב שזה משום כלה כלא ברכה.

ולא ברור אם הב"י הסכים עם הר"ן או לא, ולהל' הוא לא פוסק כדברי הר"ן, שכן השו"ע (שם) פוסק שיש לברך קודם הנישואין.

אמנם הדרכי משה (שם) כתב שהמנהג לברך אחר כניסה לחופה, וכמו שהעיד הר"ן, וביאר שהיות והטעם של הרמב"ם הוא משום כלה בלא ברכה, לכן אנו שפוסקים כרא"ש שחופה איננה ייחוד שבסתר, לכך אין אנו צריכים לברך קודם החופה.

אולם הדברים קשים, שכן לפי המתבאר הטור כתב במפורש לברך קודם החופה, והרי אף הוא ס"ל שחופה איננה ייחוד שבסתר, וכן קשה הדיוק שדייקנו שאף לתוס' ורא"ש יש לברך קודם, ובנוסף שאר הקושיות דלעיל. ואכן הב"ח, הפרישה (אות א) דחו דברי הדרכי משה, ע"ש.

הב"ח, הפרישה והב"ש (ס"ק א) כתבו שמה שמברכים תחת החופה זה נחשב עובר לעשייתן מכיון שאח"כ הולכים לחדר הייחוד, והוי ברכה קודם הייחוד.

leolibrary.co.il - ספריית לאור

א"כ נמצא שדעת האחרונים הללו שהטעם העיקרי הוא משום עובר לעשייתן[154]. אלא שהיישוב שלהם שהברכה היא עובר לעשייה של הייחוד, קשה, שהרי דעת התוס', הרא"ש והטור[155] שחופה אינו הייחוד, ולדבריהם א"צ כלל חדר ייחוד בנושא בתולה.

ואכן בספר המקנה (שם) ובטיב קידושין (שם ס"ק א) הוכיחו שסברת הטור היא משום עובר לעשייתן, וכתבו שבזמנינו היות וא"א לברך קודם הכניסה לחופה, שהרי בזמנינו הכלה נכנסת לחופה קודם שהיא התקדשה, לכן אנו מברכים תחת החופה מיד כשאפשר[156].

ועוד נלע"ד שהיות והחתן יודע שהנישואין יהיו רק אחרי הקי', א"כ אין כוונתו לקנות האישה בחופה, וממילא י"ל שכוונת החתן שהחופה תיחשב לחופה רק אחר הברכות.

א"כ נמצא שדעת כל האחרונים הנ"ל שיש לברך את ברכות הנישואין עובר לעשייתן אע"פ שברכות שבח הם.

והנה ביבי"א (ח"ה, חאה"ע סימן ח אות ב) הביא דברי הטור, ומש"כ עליו הב"י, וכתב שנר' שהב"י קיבל דברי הר"ן. והביא שרבינו אברהם כתב בשם הרמב"ם שברכות חתנים הן ברכות השבח, ע"ש.

lebllibrary.co.il - ספריית לב לוינשטיין

---

[154] הב"ש אע"פ שתחילה כתב לבאר ברמב"ם משום עובר לעשייתן, מ"מ למסקנתו טעם הטור משום עובר לעשייתן, וממילא אף ברמב"ם אפשר לומר כן.

[155] יתבאר לקמן בסימן ז.

[156] ובטיב קידושין הוסיף שזה עובר לעשייתן מפני שזה קודם התחלת שמחת החופה. ואין זה מסתבר.

ולענ"ד שעיקר הדיון חסר מן הספר, שכן הוא דן בארוכה אם ברכות חתנים הן ברכות השבח או לא, ועל זה ליכא מאן דפליג דס"ל שהן ברכות השבח. אלא עיקר הדיון הוא אם יש דין עובר לעשייתן לברכות השבח או לא. שלפי הב"י (לפחות בסברא הראשונה) היה פשוט שיש דין עובר לעשייתן, וכ"ה דעת הב"ח, הפרישה, הב"ש, המקנה והטיב קידושין. וכן הוכחנו שכן דעת הרבה ראשונים.

leblibrary.co.il - ספריית לב ברכה

ג. לעניין הלכה

התבאר שיש מחלוקת ראשונים אם יש לברך ברכת חתנים קודם הנישואין או אחר הנישואין.

דעת הרמב"ם, התוס', הרא"ש, הטור, המכתם והרב יהונתן מלוניל שיש לברך קודם הנישואין. ואילו דעת הגאונים, הבה"ג, המאירי והר"ן שיש לברך אחר הנישואין.

בטעם הדעה הראשונה ניתנו ב' טעמים:

א. משום שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה, לכן יש לברך קודם שיכניס אותה לחופה כדי שתהיה מותרת לו ע"י הברכה.

ב. משום שיש לברך עובר לעשייתן בברכת חתנים (אע"ג שהיא ברכת השבח).

המכתם והר"ן כתבו שהטעם הוא כמו הטעם הראשון. אך הוכחנו שהעיקר הוא כמו הטעם השני, וכפי שמוכח מהתוס' הרא"ש, הטור ועוד ראשונים, וכפי שכתבו כמה אחרונים.

בטעם הדעה השניה, מדברי המאירי והר"ן נר' שאין עניין בדווקא לברך אחרי, אלא שכך המנהג. אך מהגאונים נר' שצריך לברך דווקא אחר החופה, ומשום שהברכות לא כ"כ שייכות קודם.

ולהל' נר' שהעיקר כדעה הראשונה, שכן הרמב"ם, התוס', הרא"ש והטור סוברים כן, וכן השו"ע (סב, א) פסק לברך קודם הנישואין[157]. וכן נר' שהעיקר הוא כטעם של עובר לעשייתן, וכפי שהוכח למעלה בדעת הראשונים.

---

[157] וכן מוכח מדפסקי' לגבי ברכת להכניסו לברך עובר לעשייתן, ש"מ שאנו פוסקים לברך עובר לעשייתן אף בברכת השבח.

אלא שלפ"ז היה מקום להקשות על המנהג כעת לברך תחת החופה, ולא קודם הכניסה לחופה. ואין לתרץ כמש"כ כמה אחרונים (הבאנו דבריהם למעלה) שהעיקר זה הייחוד שאח"כ, שכפי שיתבאר לקמן (סימן ז) אנו פוסקים שהחופה היא לא הייחוד.

אלא נר' לתרץ בב' אופנים:

א. היות וא"א לברך קודם הכניסה לחופה, שהרי עדיין האישה איננה מקודשת, א"כ בדיעבד אין התנאי של עובר לעשייתן מעכב.

ב. אין דעת החתן לשאת את האישה בעת הכניסה לחופה, שמן הסתם אין החתן מתכוון לשאת את הכלה לאישה קודם הקי' (ולפי הרבה פוסקים זה גם לא אפשרי לעשות נישואין לפני הקי'), אין הוא מתכוון לקנות בחופה אלא עד אחר הברכות, שרק אז הוא מתכוון לשאת אותה לאישה, ונר' שזה התירוץ העיקרי.

מסקנה דדינא

לכתחילה יש לברך ברכת הנישואין קודם הנישואין כדי שיהיה עובר לעשייתן, ובחופה של ימינו הואיל ואין דעת החתן לשאת הכלה עד אחר הברכות, הוי שפיר עובר לעשייתן לברך הברכות כשכבר נמצאים תחת החופה.

lehlibrary.co.il - ספריית להב

סימן ו – נישואין בלי יין

א. יין בקידושין ובנישואין

כתב התשב"ץ (ח"ג סימנים סה ו - עט): "לא נזכר בשום מקום מהתלמוד כוס יין לא בברכת אירוסין ונישואין וכו' והרמב"ם ז"ל כתב וכו' ונהגו העם להביא כוס יין, וכן בפ"ק דכתובות כשהזכירו ברכת נישואין אחרו בריך שית ולא נזכר שבע ברכות בשום מקום וכיון שאינן חובה כמו בקדוש היום וכו'".

הרי שלא מוזכר בגמ' שצריך כוס בברכת חתנים.

בירו' (סוטה פ"ח, הל' ה) איתא: "שהיין מגיתו שהיין קוסס מערבין בו וכו' ומברכין עליו ומזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה ומנחמין בו את האבל ונמכר בחנות לשם יין וכו'".

הרי שכתבו על היין בקידושין, וכתב על זה הפני משה (בד"ה ומקדשין): "דלכתחילה טעונה כוס".

אולם אין מכאן ראיה להצריך יין, חדא, שמדובר כאן בקי' ולא בברכת חתנים, ובזה לכו"ע אין חובה ליין. שנית, אפשר שזה היה בשביל מנהגם[158] ולא שיש חובה בדבר.

איתא בזוהר (תרומה סוף דף קסט.): "אינון שבעא ברכאן וכו' שית ברכאן אינון וכו' ואת אמרת דאינון שבע? אלא שביעא וכו' רובא דברכאן על היין אמאי וכו'".

---

[158] לריבוי שמחת הקי'.

lebilibrary.co.il / ליבוביץ / הוצאת ספרות

הרי שהברכה הראשונה של שבע ברכות היא על היין. וכמובן אין זה מקור גמור להצריך יין, אלא להראות שיש מעלה וחשיבות ליין בנישואין.

ואף ניתן לראות רמז לזה במדרש על נישואי אדם וחוה, שאמרו בבראשית רבה (ח, יג): "א"ר אבהו נטל הקב"ה כוס של ברכה וברכן".

וז"ל ספר הישר לרבינו תם (סימן מה אות ה): "ואע"ג דלא מצינו כוס בתלמוד אלא אמרי' בריך שית יש לנו לתפוס דרך הישרה הואיל ונהג כוס ורב יהודאי הנהיגו". וכעי"ז הוא כתב גם בסימן מח (אות ח).

הרי שכוס בברכת חתנים זה הנהגת רב יהודאי גאון.

ובכללי המילה לרב יעקב הגוזר (עמ' 88, בפירוש ברכת המילה) כתב: "מפני מה מברכין ברכה כל היין ביום המילה והלא לא הוזכר יין בתלמוד אלא גאונים רב יהודאי ורב שרירא ושאר גאונים תקנוה כדרך ז' ברכות לכוס של חתן".

נר' שכוונתו שהגאונים הם אלו שהנהיגו כוס של יין בברכת חתנים ובמילה.

ומ"מ נר' שהמקור העיקרי הוא מסכת כלה רבתי (ריש פ"א) דאיתא שם: "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה וכו' אמר רבא באיזה ברכה אמרו ברכת שבעה (ויש גורסים ברכת נישואין) וכו' היכי מברכי' א"ר לוי בורא פרי הגפן ושהכל ברא לכבודו וכו' התינח דאיכא חמרא, ליכא חמרא מאי מקדש? בשיכרני. בכפריא (שאין שם שכר) מאי? אמיא או אריפתא".

והעיטור (ברכת חתנים סוף שער שני) הביא את זה, ועי' במה שהקשה השער חדש (שם ס"ק סז).

הרי מפורש שברכת הגפן בגלל ברכות נישואין. ואעפ"כ נלענ"ד שאין הכוונה שזה חלק מברכות החתנים ממש, אלא שהיה מנהגם לברך על הגפן בנישואין, וכך לא יסתור את הגמ' (לוי בריך שית), וכן כך מתבאר ממסכת סופרים (פי"ט הל' יא): "ונהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים וברכת אבלים על הכוס בעשרה וכו'". הרי שזה היה מנהגן, ולא שיש חובה או תקנה בדבר.

עוד מתבאר משם שזה לאו דווקא כוס, שכן אפשר על לחם או על מים, העיקר שיהיו שבעה ברכות.

א"כ **עלה בידינו** שאין חובה לכוס יין בברכת אירוסין או נישואין מדרבנן, אלא שהיה מנהג לעשות ברכות אלו על הכוס, וכנראה בזמן הגאונים הקפידו יותר על מנהג זה.

lebliblary.co.il - ספריית לבנבריץ

ב. דעת הראשונים

לגבי ברכת אירוסין, כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות הל' כד): "ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר, אם יש שם יין מברך על היין תחלה ואח"כ מברך ברכת אירוסין ואח"כ מקדש, ואם אין שם לא יין ולא שכר מברך אותה בפני עצמה".

הרי שמנהג להסדיר הקי' על כוס יין או שיכר, ואם אין במקום יין או שיכר יעשה בלעדיהם.

ולגבי ברכת חתנים, כתב (פ"י הל' ד): "ואם היה שם יין מביאין כוס של יין ומברך על היין תחלה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות וכו'".

מלשונו משמע שאם יש יין מברכים עליו, אך אין זה מעכב, ואם אין יין יעשו את הנישואין בלעדיו. ואכן כ"כ לדייק המ"מ (שם): "פי' שאין היין מעכב ודבר פשוט".

ובהלכות ברכות (פ"ב הל' הל' ט - יא) הרמב"ם כתב דיני ברכות חתנים בשבעת ימי המשתה, ולא הזכיר שמה כלל שיש חובה לברך על יין, ואף כתב את כל ברכות החתנים ולא כתב את ברכת הגפן. ואע"פ שבוודאי שכוונתו שיש לברך על יין, שהרי מדובר בברכת המזון שמברכים על יין, וכן הוא קרא לזה שבע ברכות ולא שש. אך מ"מ מדויק מדבריו שאין איזה חיוב מיוחד ליין בברכות חתנים, ובוודאי שאינו מעכב.

ומתשובות הרמב"ם (סימן ו) מתבארים יותר דברי הרמב"ם: "ומי שאין לו יין מברך ברכת אירוסין ונישואין על השיכר וכן מעשים בכל יום".

א"כ מכל שלושת המקורות הללו עולה, שלכתחילה המנהג לברך ברכת אירוסין ונישואין על יין, ואם אין יין יברכו על השיכר, ומ"מ אם גם שיכר אין יעשו בלי יין ושיכר שאין הם מעכבים.

עוד כתב שם הרמב"ם: "ויש מקומות שנוהגים להביא הדס עם יין ומברך על ההדס אחר היין ואח"כ שש ברכות". הרי שאין קפידא שיהיו דווקא ז' ברכות[159].

ואכן שיטה זו ברורה, שכן כפי שראינו לעיל אין מופיע בגמ' לא בבבלי ולא בירו' שצריך כוס של יין או שיכר, ואדרבה מבואר שהיו אמוראים שעשו ברכת חתנים ללא כוס, ע"כ שאין זה לעיכובא.

וכ"כ הריטב"א (כתובות ח. בד"ה ישמע): "ונהגו העם לומר ברכות אלו על הכוס אע"פ שאם אין שם כוס אינו מעכב, וכ"כ הרמב"ם". וכ"כ תלמיד הרשב"א (צרור החיים, עמ' קעה, בד"ה ברכת חתנים) שזה מנהג, לא חיוב.

וכן הכלבו (ח"ה הלכות אישות, עמ' קיג) כתב: "ומסדרין אותן על הכוס כסדר הזה כו'". לא משמע מלשון זה שזה לעיכובא.

וז"ל המאירי (כתובות ז: בד"ה ובית): "ואע"פ שבמסכת סופרים נראה שהן (ברכות אירוסין וברכת נישואין) טעונות כוס אחר וכו'". בוודאי שהוא הבין שכוס האירוסין והנישואין איננה חובה כ"כ.

והיד אהרן (לרב אהרן אלפנדרי, ח"ג, חאה"ע סימן סב אות יז) הביא את הרמב"ם והתשב"ץ, והעלה: "ונפ"מ שאם אירע חתונה בעשרה בטבת או בצום אסתר שכולם מתענין שאין מברכין על הכוס יע"ש".

---

[159] שהרי עם ההדס הו"ל ח' ברכות.

lebllibrary.co.il - ספריית לב

אלא שיש לעיין שהרמב"ם לגבי ברכת אירוסין כתב: "אם יש שם יין וכו', ואם אין שם לא יין ולא שכר וכו'". ואילו לגבי ברכת חתנים כתב: "ואם היה שם יין וכו'", אך לא הוסיף לכתוב ואם אין לו יין מה הדין כמו שכתב לגבי ברכת אירוסין.

ונלענ"ד שכוונת הרמב"ם לחלק ביניהם, שלגבי אירוסין המנהג הוא לברך על היין או על השיכר לכתחילה בדאיכא יין או שיכר, אך במקום שאין יין או שיכר ניתן לכתחילה לעשות בלעדיהם וא"צ לטרוח בשבילם כלל. אולם לגבי ברכת חתנים, המנהג הוא לברך על יין או על השיכר (כמפורש בתשובות הרמב"ם), ואע"פ שבוודאי אין מנהג זה מעכב את הנישואין, וכדכתב המגיד משנה, מ"מ לכתחילה צריך לברך על כוס.

נמצא א"כ שלגבי ברכת אירוסין, אם אין במקום יין או שיכר א"צ לטרוח בשביל זה, אך לגבי ברכת חתנים יש לדאוג שיהיה יין או שיכר במקום ואולי אף לטרוח מעט בעבור זה, ומ"מ אם אין יין או שיכר ע"י טרחה (קלה) או שזה תענית ציבור, יברכו בלעדיהם שאין מנהג זה מבטל הנישואין.

והעצי ארזים (לרב נח חיים צבי ברלין, חאה"ע סימן סב ס"ק ג) הקשה כקושיה הנ"ל[160], ולכך העלה שהרמב"ם סובר שבברכת חתנים היין מעכב ולכך לא כתב ואם אין לו יין וכו' כמו באירוסין. וכן הוסיף שלרמב"ם אם אין יין לא יברך על שיכר, ע"ש בטעמו.

אלא שאין דבריו נראים, מכמה טעמים:

lebliorary.co.il - הורד מספריית לוחות יין

---

[160] שהרמב"ם לגבי אירוסין כתב ואם אין שם יין כו', ואילו לגבי נישואין לא כתב מה הדין כשאין יין.

א. אם הרמב"ם היה סובר שברכת היין מעכבת, לא היה לו קודם להביא את כל ברכות החתנים ורק אחרי זה לכתוב ואם היה שם יין וכו', אלא הוא היה צריך קודם לכתוב את ברכת היין ואז את שאר ברכות החתנים.

ב. הרמב"ם כתב בהדיא אם היה שם יין וכו', ובוודאי שמשמעות הלשון שרק אם יש שמה יין יש לברך על היין, להוציא מקרה שאין שמה יין שיעשה ללא יין, וכפי שדייק המ"מ.

ג. מניין לחדש שיש לעכב מצוה משום מנהג שלא מופיע בתלמוד.

ד. מפורש בתשובה לרמב"ם שיש לברך על שיכר כשאין יין, ואף כתב וכן מעשים כל יום. א"כ מלבד שסוף דברי העצי ארזים נדחים[161]. הרי שג"כ עיקר דיוקו מהרמב"ם נדחה, שהרי מהרמב"ם בתשובה מתבאר שכשאין יין לא מעכבים את הנישואין[162], ודלא כדיוק העצי ארזים, ודו"ק.

ובספר צדה לדרך (מאמר ג כלל ב תחילת פ"א, דף קכו) כתב: "צריך שיהיה לו כוס של יין ולפחות של שכר כו'", משמע מדבריו שסובר שזה לכתחילה, אך לא מעכב.

הטור באה"ע (סימן סב) כתב: "כתב הרמב"ם אם היה שם יין וכו' ורבינו ניסים כתב אם הוא במקום שאין שם יין מצוי וכו' יברך על השיכר שהכל דלא סגי בלא כסא, אבל ברכת אירוסין אם לא ימצא יין ואפי' יש שם שכר מברך בלא כוס ברכת אירוסין דלאו מצוה מן המובחר הוא, אבל ברכת חתנים שהיא שבע ברכות חייב

---

[161] שכתב שלרמב"ם אין לברך על שיכר ברכת חתנים, ומשום שאין לברך שהכל נהיה בדברו היות וכבר מברכים שהכל ברא לכבודו.

[162] אלא עושים על שיכר.

הוד הספריה לתורניות - hodlibrary.co.il

לברך על הכוס בורא פרי הגפן או שהכל אם לא ימצא יין כל עיקר". וכעין זה כתב הרא"ש (פ"א כתובות סימן טז) ורד"א (ברכת נשואין, עמ' שסא).

נראה שכוונת רבינו ניסים שלגבי ברכת אירוסין המנהג לברך על כוס יין, וכשאין יין מברכים לא כוס כי אין בזה הידור ומצוה מן המובחר, וזאת בשונה מברכת חתנים שבשביל שיהיו ז' ברכות צריך שתהיה ברכה על יין או שיכר, שזה מצוה מן המובחר.

אולם פשוט שאם אין יין או שיכר כלל, שאין לעכב את הנישואין בשביל זה, שזה רק למצוה ובשביל שיהיו ז' ברכות, אבל בוודאי שלא לעכב מצוה של תורה[163].

ולפי' נר' שבין לרמב"ם ובין לרבינו ניסים לכתחילה יש להקפיד על יין בברכת אירוסין ונישואין, אלא שלרמב"ם כשאין יין באירוסין יעשה על שיכר, ולרבינו ניסים יעשה ללא יין. ולגבי ברכת נישואין לדעת שניהם יעשה על שיכר כשאין יין, ולשניהם יש לטרוח אחר יין או שיכר בשביל ברכת נישואין. ומ"מ בוודאי שאם אין יין ושיכר יש לעשות הברכות ללא יין ושיכר, שאין כוונת שניהם לעכב הנישואין.

ואכן הדבר מסתבר, שכן כפי שראינו מדינא אין חובה ליין או שיכר, וכן אין חובה מדינא שיהיו דווקא שבע ברכות, כדמוכח מהגמ' וכמש"כ הראשונים (לעיל אות א). א"כ אע"ג שהגאונים הנהיגו לברך על יין, בוודאי שאין לעכב בשביל זה.

lehlibrary.co.il - הוצאת ספרית ליובאוויטש

---

[163] וז"ל הדרישה (ס"ק ה): "ואין לומר דיש חילוק ביניהן דבאירוסין אם אין כוס של שיכר מברכין בלא כוס, אבל בברכת חתנים אם אין כאן אפי' כוס של שכר אין מברכין כלל דאם כן הו"ל לסיים ולכתוב אבל ברכת חתנים אם אין כוס לא יברך כלל וכו'".

ואכן כפי שראינו הגאונים הנהיגו לברך על כוס אף במילה, פדיון הבן, וכשם ששמה אין לעכב הברית או הפדיון או האירוסין, כך גם את הנישואין אין לעכב בשביל זה. וכל דברי הגאון רק לומר שיש הפרש בין נישואין לאירוסין, שלאירוסין רק ביין יש מצוה מן המובחר, ואילו בנישואין המצוה שיהיה כוס על משקה, לאו דווקא יין.

וכן נר' להוכיח מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות הל' ג) והטור (ריש סימן סב) שכתבו מברכין ברכת חתנים וכו' והן שש ברכות וכו'". הרי מבואר שברכות חתנים הן רק ו' הברכות ואין הברכה על הכוס בכללן, וממילא אין הברכה על הכוס לעיכובא, ואין היא חלק מברכות החתנים.

ובוודאי שאם היו סוברים שברכת היין מעכבת, ושצריך דווקא ז' ברכות, היה להם לכתוב שברכת חתנים היא ז' ברכות, ולא לכתוב שברכת חתנים היא ו', ולכתוב את כל הברכות ורק אח"כ לכתוב שאם היה שם יין שיש לברך עליו.

וכ"נ מדברי רי"ו (נתיב כב ח"ב סימן י) שכתב: "ברכת חתנים טעונה כוס, ואם לא נמצא יין מברכך על השכר או דבר אחר שיברך עליו שהכל נהיה בדברו, כ"כ המפרשים". הרי שהוא סובר שברכת חתנים טעונה כוס של יין או שכר, אבל לא כתב שאם אין כוס לא יברך כלל. וכידוע דרכו להימשך אחר פסקי הרא"ש, וכנראה ככה הוא הבין את הרא"ש, וכמו שכתבנו.

והיה נר' לי להוכיח זאת ג"כ מזה שהראשונים[164] שדנו אם לעשות כוס אחד לאירוסין ונישואין לא כתבו שאולי יש לעשות בב' כוסות כדי להפריד בין כוס חיוב לכוס מנהג, אלא שאין זה דיוק מוכרח.

---

[164] תוס' (פסחים קב: בד"ה שאין), רא"ש (שם פ"י סימן ח), מאירי (כתובות ז: בד"ה ובית) ועוד.

ג. דעת השו"ע והאחרונים

הנה הב"י בסימן סב לא העיר שיש איזה מחלוקת בין הרמב"ם לרבינו ניסים, ואף הכס"מ על הרמב"ם לא העיר דבר בזה, ש"מ שסובר שאין כאן מחלוקת, וכן דקדק באסף המזכיר (שם).

ובסימן לד כתב הב"י (אות ב): "כתב הרמב"ם נהגו העם להסדיר אותה על כוס של יין או שכר וכו' בפ"ג וכתב הרב המגיד (סוף פ"ג) ומ"ש ואם אין שם יין או שכר מברך אותה בפני עצמה דבר פשוט הוא שאין כוס מעכב ואינו אלא מנהג וכו'".

והרי הרב המגיד כתב זאת גם לגבי כוס של נישואין כפי שכתבנו למעלה, ולכאו' כשם שהב"י הסכים עימו לגבי ברכת אירוסין ה"ה לגבי ברכת נישואין (שהרי הדיוק של המ"מ כמעט זהה בב' המקרים, ועל שניהם הוא כתב שזה דבר פשוט).

והשו"ע בסימן לד (ס"ב) פסק כרמב"ם ודלא כרבינו ניסים, שכתב: "נהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין וכו' ואם אין שם יין או שכר מברך אותה בפני עצמה", הרי שאם אין יין יעשה על שכר, ודלא כרבינו ניסים.

ואף לגבי ברכת נישואין נראה מלשון השו"ע שפסק כרמב"ם, שכן ז"ל השו"ע (סב, א): "ומברך על היין תחלה ומסדר את כולם על הכוס וכו' ואם אין יין מצוי מברך על השכר".

הרי שפסק שיש לברך על היין או על השכר כשאין יין, וכפסק הרמב"ם[165], וניתן לראות שהוא לא כתב דלא סגי בלא כסא כמש"כ הרא"ש והטור, ע"כ דס"ל לגמרי

---

[165] ועי' באסף המזכיר (מערכת הבי"ת, ערך ברכת נישואין) שרצה לדייק מהרמב"ם שכתב שאם היה שם יין כו', ולא כתב ואם היה שם כוס, ש"מ שניתן לעשות על שיכר כשאין יין, ע"ש.

leblibrary.co.il הורד מהספרייה לעזרת

כרמב"ם שלכתחילה יש לברך על יין או על שיכר, ואם אין יברכו בלא כוס (ולפי מה שהעלנו למעלה, אף דעת רביו ניסים כן).

וכן יש לדייק מזה שהשו"ע כתב (ריש סימן סב): "צריך לברך ברכת חתנים וכו' והן שש ברכות וכו'", הרי שברכת חתנים היא ו' ברכות ולא ז', ואין ברכת היין או השיכר מעכבת.

א"כ עולה שדעת השו"ע כדעת הרמב"ם[166].

וכן משמע מדברי הדרישה (ס"ק ה) שכתב: "ואין לומר דיש חילוק ביניהן דבאירוסין אם אין כוס של שכר מברכין בלא כוס, אבל בברכת חתנים אם אין כאן אפי' כוס של שכר אין מברכין כל, דאם כן הו"ל לסיים ולכתוב אבל ברכת חתנים אם אין כוס לא יברך כלל וכו'".

וכן ביאר החלקת מחוקק (סימן סב ס"ק א) את דעת השו"ע, וז"ל: "מברך על השכר, ואם אין שכר מצוי יברך בלא כוס כך משמע מדברי הרמב"ם וכו' וכתב המ"מ שפשוט הוא וכו', אבל הרא"ש והטור כתבו בשם רבינו ניסים דלא סגי בלא כוס, ולא ידעתי טעמו, דהא בגמ' בכתובות בחדא מחתא מחתינהו לברכת אירוסין ונישואין ולא הזכירו כוס בשום א' מהם".

---

[166] עיקר הדיוקים הם: א. מזה שהב"י והכס"מ לא העירו שיש מח' בדבר. ב. בסימן לד לגבי ברכת אירוסין הב"י העתיק את הדיוק של המ"מ מהרמב"ם שכוס לא מעכבת לגבי אירוסין, והרי המ"מ דייק כן גם לגבי נישואין, בדיוק ממש דומה, והוא אף כתב לגבי שניהם שזה דבר פשוט. ג. השו"ע לא כתב שהכוס מעכבת לגבי נישואין, רק כתב שיש לברך על היין ואם אין יין אז על השיכר, ובדיוק כדעת הרמב"ם, וכשם שברמב"ם ביארנו שאין הכוס מעכבת כך גם דעת השו"ע שכמעתיק דבריו הוא. ד. דרכו של השו"ע לפסוק כרמב"ם ברוב המקומות, ואם דעתו היתה לחלוק עליו כאן, מסתבר שהוא היה מעיר על זה (ובפרט שהשו"ע לא פסק כרבינו ניסים לגבי שיכר בברכת אירוסין). ו. לפי מה שהעלנו באות קודמת אף דעת רבינו ניסים שהכוס לא מעכבת, אז אין מאן דאמר שהכוס מעכבת, ובוודאי שכן דעת השו"ע.

ואכן ביארנו את הרמב"ם והשו"ע כמו שכתב, אלא שאת דברי הרא"ש והטור בשם רבנו ניסים ביארנו שגם לדבריהם הכוס לא מעכבת, ולפ"ז לק"מ.

ואף מהב"ש (ס"ק ב) נר' שהבין כדברי הח"מ, שכן הוא ביאר את המח' בין הרמב"ם לרא"ש כמו הרמב"ם, אלא שהוא רק העיר שאין ראיה מדברי המ"מ[167], אך נר' שמסכים עם הח"מ שהשו"ע נוקט כרמב"ם.

וכן הישא ברכה (לרב יהודה אשכנזי, על רי"ו נתיב כב ח"ב, ס"ק ב, מדף קיג::) כתב שהשו"ע לגבי כוס בברכת אירוסין העתיק לשון הרמב"ם, וכן לגבי ברכת חתנים אלא שהוסיף שאם יש שיכר יברך על השיכר, ואין זה בא לעכב, אלא לכתחילה, ולכך הוא השמיט מש"כ הרא"ש והטור דלא סגי בלא כוס. שלפי השו"ע זה רק לכתחילה הכוס.

החמדת משה (לרב משה סופר, חאו"ח סימן כא) כתב שדעת רוב הפוסקים שברכת חתנים אינה טעונה כוס.

אולם הב"ח ס"ל שלרמב"ם אם אין יין ושיכר מברך בלא כוס, ורבינו ניסים חולק וסובר שחייב כוס.

וכתב הפנ"י (קו"א כתובות ז: בד"ה ת"ר): "וראיתי להזכיר מילתא דקשיא לי טובה על מה שנהגו דאחר מברך ברכת היין על הכוס והחתן והכלה שותין ממנו, וא"כ היאך מברך בפה"ג כיון דאין המברך שותה ממנו, ואיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של מברך וכו' כיון שאין הכוס מעכב לאו דבר שבחובה נינהו והיאך מוציא חבירו וכו' בשלמא ברכת נשואין אפשר כיון דטעונין כוס הדר הו"ל כדבר שבחובה משא"כ

---

[167] כנראה הב"ש חשב שהח"מ דיבר על המ"מ שבסוף פ"ג בהלכות אישות (לגבי ברכת אירוסין), אבל הח"מ התכוון למ"מ שבפ"י מהל' אישות (הל' ג) שכתב זאת ג"כ לגבי ברכת חתנים. וע"ע במש"כ באסף המזכיר (שם) על זה.

בברכת אירוסין. ואפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות מכיון חשיב שפיר כברכת המצות, ועדיין צ"ע".

אלא שאין המנהג שכתב הפנ"י מוסכם, שכן הרמב"ם בתשובה (שם) כתב: "היו גדולי החכמים בעירנו מברכין תחלה על כוס אחד ברכת אירוסין וטועם כדי שלא תהא ברכה לבטלה וכו'". הרי שמנהג עירו של הרמב"ם היה שהמברך טועם כדי שלא יהיה ברכה לבטלה.

ואכן התשב"ץ (שם) כתב: "וכיון שאינן חובה (ברכות אירוסין וברכות חתנים) וכו' דינן כברכת הנהנין שאין לברך אותם אלא השותה מהן וכו' אבל בתוס' (עירובין מ: בד"ה דילמא) כתבו שאם נזדמנה מילה ביוה"כ או בט"ב שמטעימין הכוס לתינוק אחר וכו' ולפי דרכנו למדנו ב' האחד שאין המברך חייב לטעום וכו' וא"כ במה שטועמין החתן והכלה בברכת אירוסין ונישואין יי"ח ואינה ברכה לבטלה אם לא טעם המברך וכו' ואע"פ שברכת הנהנין היא וכו' אפשר לומר זה הטעם שכיון שהברכה נעשית בשביל המצוה שנעשית בגופו שהיה מספיק להטעימו וכו'".

ובאמת הנהר מצרים (חופת חתנים אות ח) שמנהג מצרים כרמב"ם ולא כתשב"ץ, אבל מנהג נא אמון במקרים מסויימים כסברת התשב"ץ.

א"כ המנהג של הפנ"י הוא נגד סברת הרמב"ם, אלא הוא כסברת התשב"ץ בשם התוס' שניתן לברך אף על כוס שאיננה בתורת חיוב, ומהטעם שכתב, וע"ע במש"כ הבית שלמה (לרב שלמה דרימר, חאו"ח סו"ס יד).

בשו"ת משפט כתוב (חאה"ע סימן לו) כתב הרב אליהו טייב שדעת השו"ע סתומה ולא מוכרעת כאן. ועי' מש"כ על זה באסף המזכיר (שם).

lebLibrary.co.il - חוק זכויות יוצרים מוגן

הערוה"ש (סימן סב אותיות ה – ז) כתב שלרמב"ם הכוס של היין לא מעכב, ומשמע שסובר שלרמב"ם אם אין יין יברכו ללא יין, ולא יברכו על השיכר. אך לפי מה שראינו מתשובת הרמב"ם אף לרמב"ם מברכים על שיכר כשאין יין.

עוד הוא כתב שהטור והרא"ש חולקים, וההל' כמותם, ע"ש בעניין המקור ליין שכתב.

וביבי"א (ח"ה, חאה"ע סימן י אות ח) העלה שלפי הרמב"ם היין לא מעכב, אך מ"מ כתב שהרא"ש והטור חולקים וההל' כמותם היות וכ"פ השו"ע, החינא וחסדא וטהרת המים.

ולענ"ד יש להקשות כמה דברים על דבריהם:

א. מה שכתבו שהרא"ש והטור חולקים, כבר כתבנו למעלה שאין נר' לומר ככה, חדא שכבר כתבו הראשונים שלא מופיע בתלמודים שיש חובה ביין או בשיכר, ואף מוכח מהגמ' שאינו חובה, אלא זה רק מנהג הגאונים.

ב. כוונת הרא"ש והטור שהמנהג הוא להצריך כוס, דהיינו שיש לברך על כוס של משקה לאו דווקא יין, אבל אין כוונתם לומר שאם אין כוס שלא יברכו כלל, שאין לזה שום משמעות מדבריהם.

ג. מש"כ היבי"א שהעיקר להלכה דלא כדעת הרמב"ם ושכן פסק השו"ע, הרי זה תמוה ביותר, שכפי שכתבנו לעיל מהב"י והכס"מ נר' שהבין שאין כלל מח', והב"י אף העתיק את הדיוק של המ"מ לגבי אירוסין, ולכאו' ה"ה לגבי נישואין יש לדקדק כן. ובפרט שהשו"ע כמעט העתיק את לשון הרמב"ם, ורק הוסיף את דברי הרמב"ם בתשובה (שאפשר גם על שכר), ומה עוד שהשו"ע השמיט את התוספת של דברי הטור והרא"ש (שכתבו: "דלא סגי בלא כסא"). ובפרט שהדבר ידוע שדרכו של

lebllibrary.co.il

השו"ע ללכת אחר הרמב"ם ברוב המקומות, ולא לסתום כנגדו בגלל שדעת הרא"ש אחרת, אא"כ במקומות שהשו"ע כתב זאת במפורש.

ד. הדיוק שכתב היבי"א שמזה שהשו"ע פסק שצריך שיכר ש"מ שפוסק דלא כרמב"ם נסתר מדברי הב"ח. שכן הב"ח (סימן סב אות ב) כתב: "כתב הרמב"ם וכו' פי' ואם אין שם יין מברך על השכר וכו' ולפי דמשמע מדברי הרמב"ם דאם אין שם לא יין ולא שכר מברך בלא כוס וכו'".

הרי שהב"ח הבין שלרמב"ם מברך על השכר כשאין יין, ואם אין שכר יברך בלא כוס. א"כ אף דעת השו"ע כן, שאם אין יין יברך על השכר ואם אין שכר יברך בלא כוס. ודלא כמש"כ היבי"א שמזה שהשו"ע כתב לברך על השיכר ש"מ שסובר שאם אין שכר לא יברך בלא כוס. וכ"כ לדקדק אסף המזכיר (שם).

ה. מש"כ היבי"א בשם החינא וחסדא, אינו נכון, שכן בהשמטות בדף לז:. (אות כה) מבואר שמעיקר הדין הוא מסכים לסברת התשב"ץ שאין הש"ץ צריך לטעום ודלא כרמב"ם, אלא שהוא הוסיף שהיות והפנ"י פקפק בזה לכן ראוי להחמיר שהש"ץ ישתה קצת. ואין מכאן אף רמז שהוא פוסק דלא כרמב"ם.

וכן מה שהוא כתב בשם הטהרת המים אינו נכון, שכן בספר טהרת המים (לרב אברהם בן נחמן, מערכת כ אות ג) כתב תחילה שיש לחלק בין כוס אירוסין לכוס נישואין, שכוס אירוסין היא רק מנהג בעלמא בשונה מכוס נישואין, אך מיד אח"כ הוא כתב שהתשב"ץ כתב שגם כוס נישואין לא הוזכרה בשום מקום, דהיינו והיא אינה אלא מנהג ככוס אירוסין.

ו. היות ומדין הגמ' א"צ יין, וכפי שכתבו הראשונים, ואף ממסכת כלה משמע שאין חיוב דווקא ביין (שכן שאלו שם אם אפשר במים או בפת, ולא פשטו את הספק

שאי אפשר). וזה רק ממנהג הגאונים, א"כ וודאי שמסתבר שהמנהג הוא רק להצריך לכתחילה, ולא לעכב ולבטל את ברכות חתנים כשאין יין.

הורד מספריות לובביץ - leblibrary.co.il

ד. העולה מהדברים

בגמ' לא מוזכר שיש חיוב לברך ברכת חתנים וברכת אירוסין על כוס יין או שיכר, ואף מתבאר מהגמ' שהיו מברכים ברכות חתנים ללא כוס.

אולם מדברי המסכת כלה, ומדברי הזוהר משמע שהיה מנהג לברך על כוס בברכת חתנים, אלא שמ"מ לא מתבאר שיש ממש חיוב בזה.

הראשונים ביארו שהגאונים הנהיגו לברך ברכות חתנים על כוס (יין או שיכר).

ומדברי הרמב"ם מתבאר שהמנהג הוא רק לכתחילה, אך אם אין יין או שיכר יברכו את שאר הברכות ללא כוס.

הרא"ש והטור הביאו את דברי הרבינו ניסים גאון שלגבי ברכת אירוסין יש לברך על יין אם יש, ואם אין יברכו ללא כוס (ולא יברכו על שיכר), אך לגבי ברכת חתנים, אם אין יין יברכו על שיכר.

יש אחרונים שהבינו בדבריו שהוא סובר שהכוס מעכבת בברכת חתנים, ואם אין כוס לא יברכו ברכות חתנים. אולם העלנו שהעיקר בדבריו, שאם אין כוס כלל, יברכו ברכות חתנים ללא כוס.

לעניין הלכה: העלנו שדעת השו"ע לפסוק כרמב"ם, וכ"כ כמה אחרונים, וממילא לכתחילה יש לברך ברכת חתנים ואירוסין על כוס של יין או שיכר, ואם אין כלל – יברכו את ברכות החתנים ללא כוס.

סימן ז – חופת נידה בדעת הרמב"ם והשו"ע

א. הצגת דברי הרמב"ם

בהלכות אישות (י, א) כתב: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים וכו' ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה וכו' עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום וכו'". מבואר שצריך ייחוד בשביל החופה.

עוד כתב (שם, ב): "ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". הרי מבואר שצריך שהייחוד יהיה בסתר וראוי לביאה.

ויש להקשות על זה:

א. בהמשך הפרק (שם הל' ז) כתב: "וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה ואח"כ יהיה מותר באשתו", וכוונתו כמש"כ המ"מ (שם) והב"ח (ריש סימן סו) שאע"פ שמותר להתייחד עם אשתו בלי כתובה, מ"מ אין לבוא עליה, כדי שלא תהיה כבעילת זנות. ומדברי הרמב"ם משמע שרק לכתחילה יש להקפיד על זה, ובדיעבד חופה בלי כתובה הו"ל כתובה, וקשה על זה שכן זאת חופה שלא ראויה לביאה, ודמי לחופת נידה.

ב. בהלכות איסו"ב (פרק יא הל' ט-י) כתב: "כל בת שתבעוה להנשא ורצתה שוהה שבעת ימים נקיים מאחר שרצתה ואח"כ תהיה מותרת להבעל שמא מחמודה לאיש ראתה דם וכו' וכל הדברים האלו חומרא יתירה וכו' ואין לסור ממנה לעולם, לפי' כל אשה שרצתה כשתבעוה להנשא לא תנשא עד שתספור ותטבול ואם נשאת לת"ח

lebilibrary.co.il

מותרת להנשא מיד ותספור מאחר שנשאתו ותטבול שת"ח יודע שהיא אסורה ונזהר מזה ולא יקרב לה עד שתטבול".

דהיינו מן הדין מותר לחתן להתייחד עימה כשתבעה להינשא, אלא שאסור לו לבוא עליה, ולכן אם הוא ת"ח מותר לו לישאנה מבלי לבוא עליה, אך לשאר העם אין להם להינשא עימה ולהתייחד שמו ייבעלנה באיסור[168]. וקשה שזאת חופה שלא ראויה לביאה, ודמי לחופת נידה.

ג. בהלכות גירושין (פ"ח הל' יג) כתב: "ה"ז גיטך ע"מ שתנשאי לפלוני אם נשאת לו הרי זה גט כשאר כל התנאים, אבל אמרו חכמים לא תנשא לא לאותו פלוני ולא לאחר. לאותו פלוני לא תנשא שמא יאמרו נשיהן נותנין במתנה זה לזה, ולאחר לא תנשא שאינו גט אלא בקיום התנאי. עברה ונשאת לאותו פלוני לא תצא".

דהיינו אם גירש את האישה ע"מ שתינשא לפלוני, חז"ל אמרו שלא תינשא לו, אך מ"מ אם נישאת לו הרי שהנישואין תקפים. ולכאו' היות ואסור היה לו לבעול אותה, היאך הנישואין תופסים, והרי הייחוד היה ייחוד שאינו ראוי לביאה, ודמי לחופת נידה.

ד. בהלכות אישות (פ"י הל' א) כתב הרמב"ם: "והבא על ארוסתו לשם נישואין אחר שקידשה משיערה בה קנאה ונעשית נשואה והרי היא אשתו לכל דבר".

וכתב על זה הרדב"ז (ח"ח סימן ב אלפים שכו) שדין זה מדובר אף אם לא בירך, וזה למרות שהיא אסורה לו בייחוד, מ"מ קנאה, עי' בפת"ש (סימן נה ס"ק ג).

---

[168] ביארנו ע"פ דרך המאירי, הריטב"א (נידה סו.) והמ"מ, ע"ש.

ואכן מדברי הרמב"ם נר' כמש"כ הרדב"ז, שהרי הרמב"ם כתב בפשטות שאם כנס את הארוסה הרי היא כאשתו לכל דבר, ומשמע בכל גווני. ורק אח"כ בהלכה הבא (הל' ג) הוא כתב: "וצריך לברך ברכת חתנים וכו' קודם הנישואין", נר' ברור שזה דין לכתחילה, אך אם לא בירך וכנסה הרי היא נשואה לו.

ואף מדין זה קשה, שכן היות והיא חופה שאינה ראויה לביאה, היאך היא קונה בדיעבד, מאי שנא מחופת נידה.

ה. בירו' (יומא פ"א סוף הל' א) איתא: "כשם שמתקינין לו כהן אחר תחתיו שמא יארע בו פסול כך מקדשין לו אשה אחרת על תנאי שמא יארע דבר באשתו שנ' (ויקרא טז) וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו דברי ר"י כו' בעא קומי רבי מנא לא נמצא כקונה קניין בשבת א"ל משום שבות שהתירו במקדש". ומהגמ' (יומא יג.) מבואר שצריך ג"כ לכנוס את האישה כדי שתחשב אשתו.

והרי ביום הכיפורים אסור תשמיש המיטה, והו"ל חופה שאינה ראויה לביאה, כן הקשה השעה"מ (חופת חתנים, ס"ד)[169].

leblibrary.co.il - ספריית לב-חב"ד

---

[169] ועי' ביבי"א (ח"ב, חאה"ע סימן ו אות ג) שדן בדבריו, והאם זה תלוי אם תשמיש המיטה ביוה"כ אסור מהתורה או מדרבנן, וכן האם לפי הירו' מספיק לקדש את האישה כדי להחשיבה ל'ביתו'.

ב. ביאור שיטת הרמב"ם

לפי' נלענ"ד דס"ל לרמב"ם שהחופה היא הייחוד, וכיון שמותר להתייחד הרי שהחופה קונה. ובמקרה שמותר להתייחד אך אסור לבוא עליה, אזי רק לכתחילה אין להינשא, אך אם כנסה והתייחד עימה, הרי היא נשואה.

אולם במקרה והייחוד עצמו אסור, וכמו בנידה, אזי אף בדיעבד אין החופה קונה, וכלשון הרמב"ם (הל' ב) "לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". ונ"ל שכוונתו שהבעל לא נשאה אך כן יורשה, שכמובן אין חופה זאת גריעא ממסירה[170].

ולכן כשנשאה מבלי לכתוב לה כתובה או כשנשאה כשתבעה להנשא או כשנשאה למרות התנאי של הגירושין של הקודמת או כשנשאה מבלי לברך קודם או בכ"ג שנשאה ביוה"כ. בכל אלו האיסור הוא בביאה עצמה, ולא בייחוד עימה. ולכן אע"פ שלכתח' אין לעשות נישואין בכהאי גוונא[171], שכן החופה אינה ראויה לביאה, מ"מ בדיעבד החופה מועילה לעשותה נשואה.

ולפ"ז יובן מה שכתב הרמב"ם בהלכות תרומה (פ"ז הל' כא): "כהנת אלמנה שנתארסה לכהן גדול או גרושה לכהן הדיוט הואיל והן משמרות לביאה פסולה של תורה וכו' אם נכנסו לחופה בלא אירוסין אינן אוכלות שהחופה פוסלתן מלאכול נתאלמנו או נתגרשו מן האירוסין חזרו להכשרן ואוכלות, מן הנישואין לא יאכלו שכבר נתחללו".

הרי שכאן שמהתורה הביאה אסורה עליו, ואסור לו להתייחד ולבוא עליה, לכך למרות שהחופה לא קונה, כמו שחופת נידה לא קונה, מ"מ אין חופה זאת גריעא

---

[170] שהרי במסירה אפי' לא התיחד עימה, ואולי אף לא ראה אותה, ואעפ"כ אם מתה הרי הוא יורשה (ודינה בחנק אם זינתה), וכפי שביארנו לקמן (סימן ח אותיות א-ז) בדעת רש"י ורמב"ם.

[171] ולגבי הכ"ג, אף זה אסור עקרונית לכתח', אלא שאין שבות במקדש.

ממסירה שקונה ליורשה ומשתנה דין האישה לחנק, ולכך היא ג"כ פוסלת, ועי' במאירי (קי' יד. בסוד"ה כבר) על זה.

כתב הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות הל' ו): "ולא תנשא נידה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך – אינו חוזר ומברך". ולכאו' אם חופת נידה אינה כלום, ברכותיו צ"ל לבטלה וכשתינשא אח"כ יצטרך לברך.

אלא דס"ל לרמב"ם שברכת חתנים היא על היתר הייחוד ואיננה תלוייה בנישואין (ובאמת הרמב"ם לא כתב שהיא נשואה, אלא רק שא"צ לחזור ולברך). וזה מבואר בסוגיא בגמ' (כתובות ז: ו- יב.) שביהודה בירכו ברכת חתנים בקי' מפני שהחתנים שם מתייחדים עם הארוסה, ועי' בשטמ"ק (בד"ה בבית). וכעי"ז ביאר העמק שאלה (בראשית שאילתא טז) שהשבע ברכות מועילים להתירה בייחוד, אע"ג שאינן נישואין[172].

ואפשר אולי להביא עוד ראיה לזה מדברי הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות (הל' יג) שכתב: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת". והרי אי אפשר בבת אחת לעשות ייחוד הראוי לביאה לשתיהן, ואם הרמב"ם יסבור כדעת בעל העיטור (מובאת בטור, יו"ד סימן רסה סעיף ה) שאין לברך על שתי תינוקות מכיון שאי אפשר למול אותם בבת אחת. א"כ יסבור הרמב"ם פה שאפשר לשאת שתי נשים כחדא[173].

---

[172] ובזה מתורץ מה שהקשה המאירי (כתובות ב. בד"ה ממה) על הרמב"ם, ועי' ברדב"ז (ח"ה ב' אלפים שכ"ו).

[173] הרמב"ם אינו סובר כשיטות שיש לברך על כל מילה משום גופים מחולקים (עי' מרדכי, חולין סימן תרנב).

lehlibrary.co.il - ייחודי לספריית להב

אלא שאז יקשה והרי זה ייחוד שאסור לעשות בו ביאה, שאין לבעול אישה במקום בו נמצאת אישה אחרת, אפילו אם שתיהן נשותיו[174]. ויש לתרץ על פי מה שכתבתנו, שהיות ומותר לו להתייחד עם שתי הנשים, ורק לבעול ביחד אסור, א"כ החופה קונה שכן העיקר הוא ההיתר להתייחד.

ומ"מ אין ראיה זאת מוכרחת, שאפשר שהרמב"ם יחלוק על הבעל העיטור (ועי' במרדכי, חולין סימן תרנב) או שיחלוק על הרמב"ן (עי' באב"ע שם).

leblibrary.co.il - הוצאת ספרות לובלין

---

[174] עי' ברמב"ן (בראשית לא, לג) ובגמ' בנידה (יז.).

ג. בדעת השו"ע

באה"ע בסימן סא, הב"י דן (בד"ה ומ"ש ומה היא) בגדר חופה, והביא את דברי הרמב"ם הנ"ל, ואח"כ כתב שהר"ן דחה זאת ופירש אחרת, וכן הביא את האורחות חיים בשם העיטור, הטור בשם הרא"ש והרי"ו שחולקים על הרמב"ם.

ונר' דס"ל לב"י שהעיקר להל' הוא דלא כדעת הרמב"ם, שהרי הוא הביא הרבה ראשונים שחלקו עליו, ולא הביא מי שהסכים עם הרמב"ם, ואף לא תירץ את הקושיא שהביא בשם הר"ן עליו, וסיים בדברי החולקים הרבים.

בסימן סד (אות ה) הטור כתב שיש חילוק בין חופת בתולה לחופת אלמנה. וכתב: "ואלמנה אין חופה קונה בה אלא ע"י יחוד של ביאה וכו'". והב"י (בד"ה ומ"ש ואלמנה) הסכים עם זה, וכתב שכ"כ הרא"ש ושכן הוא בירו', וכן השו"ע (סד, ה) פסק שרק באלמנה צריך ייחוד של ביאה ולא בבתולה

אולם לפי הרמב"ם אין מקום לחילוק זה[175], שלדבריו אף לבתולה צריך יחוד של ביאה, אלא שהב"י סובר דלא כרמב"ם, אלא כדעת הרא"ש, שרק לאלמנה צריך יחוד של ביאה לקנותה, משא"כ בבתולה[176].

---

[175] זה ברור מדברי הרמב"ם, ואכן הרמב"ם לא כתב בשום מקום חילוק בין בתולה אלמנה, וכמש"כ הריב"ש (סימן קלה) והרדב"ז (ח"ג סימן תצו).

[176] ויש לדקדק, שהשו"ע (נז, א) פסק שמסירה מועילה באלמנה לעניין ירושה, ומתבאר שרק לעניין זה היא מועילה, וכדעת הרמב"ם, רש"י וסייעתם, ודלא כדעת התוס' (כפי שיתבאר לקמן בסימן ח). ולכך השו"ע כתב שלקנייה גמורה האלמנה צריכה ייחוד של ביאה. ולכאו' ק', מהי המעלה שיש בחופה לגבי בתולה, הרי אם המסירה מועילה רק ליורשה, ולקניין גמור בתולה צריכה חופה, ולדברי השו"ע אין הכוונה בחופה לייחוד של ביאה, א"כ מה התוסף בחופה שאינו במסירה (איזה קרבת יתר יש בחופה).

ואפשר לומר שני תירוצים. חדא, אה"נ לבתולה מסירה מועילה לכל דבר בשונה מאלמנה (שברגע שלא הצרכנו ייחוד של ביאה, ממילא מספיק מסירה לחופה). שנית, שמא ס"ל שחופה היא הכנסה לבית, וזה דבר שאין אותו במסירה.

אלא שיש להקשות על זה, שהשו"ע בסימן נה (סעיפים א-ב) העתיק את לשון הרמב"ם שחופה זה ייחוד, וז"ל: "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים וכו' עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא נקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נשואין בכל מקום וכו'. המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא. שאין ברכת חתנים עושה הנשואין, אלא כניסה לחופה".

אלא שאין פה קושיא, ומכמה טעמים: **א.** לדעת כולם אם עושים כדברי הרמב"ם (ייחוד של ביאה) זה ייחשב לחופה, והשו"ע אפשר דנקט הדבר הברור והמוסכם. **ב.** אין הכרח להבין מהלשון שהשו"ע העתיק שאם לא יעשו ייחוד של ביאה שלא יהיה זה חופה, שלשונו היא רק על מה לעשות לכתחילה. **ג.** לכתחילה בוודאי שיש לעשות כן, לצאת דעת כולם, ואפשר שכתב את דרך המלך. **ד.** דרך השו"ע להעתיק לשון הפוסקים אף אם הוא לא מסכים לכל הדקדוקים שיוצא מדבריהם[177].

והנה הכס"מ (פ"י מהל' אישות הל' ב) על דברי הרמב"ם שחופת נידה אינה חופה, הביא את דברי הר"ן שתמה על הרמב"ם, ושאף הרא"ש דחה דברי הרמב"ם.

הרי שמשמע שהכס"מ לא מסכים עם דינו של הרמב"ם, שמלבד שלא מביא מקור לדברי הרמב"ם, הוא רק מביא ראשונים שדחו דבריו.

lebilibrary.co.il

ומ"מ קושיא זאת אינה לרמב"ם, שכן לדבריו מסירה מועילה רק ליורשה בין באלמנה ובין בבתולה, וחופה שהיא ייחוד הראוי לביאה מועילה לכל דבר ג"כ, בין באלמנה ובין בבתולה.

ואף לטור אין קושיא זאת, שכן אפשר שהוא סובר שמה שאמרנו שמסירה מועילה זה דווקא בבתולה, שבבתולה מסירה מועילה לכל מילי, אבל באלמנה שמא אין לה דין מסירה כלל (או לכה"פ אין המסירה מועילה לכל מילי). ואכן הטור (סימן נז) השמיט את דין מסירה לאלמנה שכתבו הרמב"ם והשו"ע, ועי' מש"כ הב"ש בזה (שם ס"ק א) ודבריו דחוקים ביותר.

[177] עי' ביד מלאכי, כללי השו"ע (אותיות ח ו- יא).

בב"י (סימן סא בד"ה ומ"ש שאם ובד"ה ומ"ש עוד) הביא את הרמב"ם וכתב שכ"נ מהרי"ף, ואח"כ הביא שהר"ן דחה זאת, ושגם הרא"ש דחה זאת ושרבינו יצחק (המובא בהגהות אשרי) חולק על הרמב"ם, ובהמשך סיים בדברי הר"ן שנוהגים לעשות חופת נידה, ומ"מ כשר שלא לעשות חופת נידה.

ונר' שהב"י סיים בדברי החולקים ובמנהג של הסוברים שחופת נידה הויא חופה מפני שסובר שכן העיקר להל'.

ואכן השו"ע (סא, א-ב) כתב בסתם את דעת הרמב"ם, ואח"כ כתב שי"א שחופת נידה הויא חופה, וחתם: "כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר", כלשון הר"ן.

וז"ל הר"ן שהביא בב"י: "ולפי שאנו נוהגים עכשיו לעשות חופה בלא יחוד אין אנו מקפידים אם היא נידה או לאו, ומ"מ כשר הדבר שלא תכנס לחופה עד שתטהר". דהיינו המנהג דלא כרמב"ם ולא מצריכים ייחוד, אלא שכשר להחמיר שלא לשאת נידה, והב"י העתיק כלשון הזה, ובוודאי שדעתו שפוסק דלא כרמב"ם.

הרי שהוא פוסק כדעת הרא"ש והר"ן שחופת נידה הויא חופה, והכריע כדברי הר"ן (שהעתיק את דברי הר"ן בהכרעה, שכשר שלא תנשא עד שתטהר, אך אין זה מעיקר הדין). ואם השו"ע היה פוסק כדעת הרמב"ם, היאך כתב 'כשר הדבר', והרי אסור לעשות אחרת, ואף לא מהני.

ואין להקשות והרי היד מלאכי (כללי השו"ע אות יז) הביא כמה אחרונים שכתבו שאם השו"ע כותב דעה בסתם ואח"כ דעה בי"א, שדעת השו"ע שהעיקר הוא כדעה שהביא בסתם, וממילא אצלנו הוא הביא את דברי הרמב"ם בסתם ואת החולקים בשם י"א, ויוצא שהשו"ע יסבור שהעיקר כרמב"ם.

אין פה קושיא, חדא, שהיד מלאכי בעצמו כתב שיש מקומות שרואים ההיפך מהכלל[178], ועי' לעיל (סימן ב אות ו) שהארכנו בזה. שנית, אין הכלל הזה מפורש בשו"ע או בב"י שנחשיב אותו ככלל מוחלט. ומסתבר שאם זה היה כלל גמור הב"י היה כותב אותו בהקדמתו או באיזה מקום. שלישית, היות ובכס"מ ובב"י מתבאר שאינו סובר כדעת הרמב"ם, ואף בגדר חופה חזי' שאינו סובר כדעת הרמב"ם, ואף בשו"ע בסימן שלנו (סא) בסעיף ב פוסק דלא כרמב"ם, א"כ אין לנו לדחות את כל הדברים המפורשים לגמרי (דברי הב"י, דברי הכס"מ ודברי השו"ע בסימן זה ובסימן סד) בשביל כלל שאינו מוכרח, וילמד סתום מן המפורש.

---

[178] למשל באו"ח בסימן ריט (ס"ט) השו"ע כתב בסתם שיש לברך הגומל גם על ניסים שאינם מכלל הארבעה המוזכרים בפרק קז בתהילים, ואח"כ כתב שי"א לברך רק על הארבעה המוזכרים במזמור, וסיים שטוב לומר בלי שם ומלכות.

הרי שהוא פוסק כדעת הי"א, שכן אם היה סובר שהלכה כדעה שכתב בסתם, היה צריך לברך בשם ומלכות. אלא שהוא פוסק כדעה שא"צ לברך, וכמו שאצלנו כתב שכשר לחוש לדעה השניה, ולכן סיים שם, שלמרות שא"צ לברך הגומל, מ"מ טוב להגיד בלי שום ומלכות. וכן עי' באו"ח בסימן שג (סי"ח) מול סימן שמה (ס"ז).

והרב יעקב חיים סופר (קובץ בית אהרון וישראל, חל"ד שנה ו גליון ד סימן ב, עמ' תקפ) האריך להביא פוסקים שאין אומרים סתם וי"א הל' כסתם, אלא בתנאי שהשו"ע לא ביאר דעתו אחרת במקו"א בשו"ע או בב"י או בשאר מקומות.

ד. בהבנת היבי''א

אולם עי' בשו"ת יבי"א (ח"ה, חאה"ע סימן ח אות ד) שהתקשה בזה, שמצד אחד יש אחרונים שכתבו את הכלל של סתם וי"א הל' כסתם, וממילא יהיה דעת השו"ע לפסוק כרמב"ם, ומצד שני היאך השו"ע כתב (סעיף ב) "כשר הדבר כו'", שמתבאר שדעתו לפסוק דלא כרמב"ם.

ומכח זה הוא כתב שיש לדחוק בדברי הרמב"ם עצמם, שאף הרמב"ם שכתב שחופת נידה לא הויא חופה, היינו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד חופת נידה הויא חופה לעניין להתירה לבעלה, וזוהי כוונת השו"ע.

והוא כתב לדייק זאת ממש"כ הרמב"ם (הל' ו) "ולא תנשא נידה עד שתטהר וכו' ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך". הרי שמזה שכתב עבר ונשא משמע שנחשבת נשואה לעניין להתירה אליו, ולכך נמי א"צ ברכה שוב.

והנה דברים אלו קשים ביותר, שהרי הרמב"ם בהדיא כתב (הל' ב): "אם היתה נדה, אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה, לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". אלמא שאינה נשואה כלל.

ומה שהרמב"ם הנ"ל (הל' ו) כתב "אם עבר ונשא כו'", זה לגבי ברכת חתנים, ועל זה כתב שגם אם לא תפסו הנישואין (כמו בחופת נידה), מ"מ א"צ לברך שוב, מכיון שברכת החתנים היא זאת שמתירה את הייחוד (שלא תהיה כלה בלא ברכה), וכמש"כ כמה ראשונים בסוגיא שביהודה בירכו ברכת חתנים באירוסין מפני שמתייחד עימה (עי' כתובות ז:), וקמ"ל הרמב"ם שהברכות מועילות להתיר הייחוד, למרות שדינה אכתי כארוסה.

lehilibrary.co.il

ובדברי השו"ע בוודאי שאי אפשר כלל לומר שכוונתו באומרו "כשר הדבר כו'", שרק לגבי להתירה לבעלה ס"ל לשו"ע שמועילה חופת נידה. שהרי השו"ע בסימן סא דן לעניין מה קונה החופה (וככתוב בכותרת הסימן) והוא הביא מחלוקתן של הרמב"ם מול הרא"ש והר"ן אם חופת נידה קונה לכל דבר או לא, וסיים "כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר", ובודאי שאין הוא מדבר רק על להתירה לבעלה (שלא דיברנו על זה כלל), ומשמעות "כשר הדבר כו'", שמעיקר הדין א"צ להחמיר בזאת, רק שטוב להחמיר על עצמו בזה, וז"ב.

עוד כתב ביבי"א (שם) לתרץ דס"ל לב"י שמש"כ הרמב"ם שחופה זה ייחוד אין הכוונה ייחוד הראוי לביאה, ולכן כתב השו"ע "כשר הדבר כו'", לומר שאף בייחוד שכזה ראוי להחמיר, שמא יבואו לייחוד של ביאה.

אך גם תירוץ זה אינו נר' כלל, ומהטעמים הבאים:

א. הרמב"ם כתב בהדיא (בהל' ב): "ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהיה ראויה לבעילה", הרי שצריך ייחוד הראוי לביאה.

והמשיך הרמב"ם: "אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין", שכן ייחוד זה אינו ראוי לביאה ממש. הרי שהרמב"ם סובר שצריך ייחוד גמור של ביאה.

וזה כדעת הרב אברהם מן ההר (קי' י:) שכתב: "חופה הוא שמתייחדין שניהם בפני רבים בבית אחד לבדם ועדים רואים היחוד, אבל אין עדים נשארים עמהם בבית שאין לבעול בפני שום אדם".

וכן מתבאר מדברי הריב"ש, וז"ל הריב"ש (ח"א סימן קכא): "שגדר היחוד הוא שיהו שניהם במקום אחד שאם ירצה לבעול לא יראה אותם אדם וכו' וכ"כ הרמב"ם ז"ל

עד שיביא אותה לביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נשואין בכל מקום עכ"ל וכו' אבל עיקר הקנין הוא היחוד ולפיכך מיחדין החתן והכלה בחדר ומוציאין את הנשים כדי שיהיה יחוד הראוי לביאה וכו'".

ובוודאי שזוהי ההבנה הפשוטה בדברי הרמב"ם, ואילו הב"י (או הכס"מ) היה מבין אחרת הוא היה כותב זאת ומנמק למה לא הבין כפשוטו וכהבנת הריב"ש.

ב. הטור והב"י הביאו את דברי הרא"ש והב"י הביא ג"כ את דברי הר"ן, שהם הבינו שלפי הרמב"ם אם כנס נידה היא לא נשואה כלל, והב"י לא העיר על זה, ולא כתב שלכה"פ בדיעבד אם כנס את הנידה שזה יועיל. משמע שהבין כפשוטו שאף בדיעבד לא קונה חופת נידה.

והר"ן שהקשה על הרמב"ם מהגמ' בכתובות (יא.), למה לא תירץ הב"י בקל כדברי היבי"א, שמיירי בגמ' על ייחוד גמור, וזה לא קשה על הרמב"ם שלא מצריך דווקא ייחוד שכזה, ודו"ק.

ג. עי' בכס"מ (איסו"ב פי"א הל' י) ובב"י (יו"ד בסימן קצב) שמפורש שאינו סובר שלפי הרמב"ם א"צ ייחוד הראוי לביאה (שאם היה סובר שלרמב"ם א"צ בייחוד הראוי לביאה, כל דבריו שמה לא מובנים, ע"ש ודו"ק).

ד. מש"כ היבי"א שהשו"ע כתב "כשר הדבר כו'" מחשש שמא יבואו להתייחד, זה תמוה, שכן בשו"ע, בכס"מ ובב"י לא הוזכרה שום גזירה כזאת אף לא ברמז, ומניין לחדש שיש חשש כזה. ובפרט שלשון השו"ע היא בדיוק כלשונו של הר"ן שהביאו בב"י. ובר"ן מפורש שהוא כתב את זה לפי השיטה החולקת על הרמב"ם, וברור שלזה כיוון השו"ע.

ה. כל הסיבה שהיבי"א כ"כ דוחק בלשון ובכוונת השו"ע היא רק בגלל כלל שלא הובא לא בשו"ע ולא בב"י, ואין הכרח לומר הכלל הזה. ובוודאי שעדיף לנו לסתור

lehilibrary.co.il

את הכלל של סתם וי"א, או לפחות להגיד שנידו"ד זה יוצא מן הכלל, מאשר לדחוק כ"כ בדברים המפורשים.

leblibrary.co.il - הורד מספריית ליבוביץ

ה. מסקנת הדברים:

לפי הרמב"ם חופה היא ייחוד הראוי לביאה. במקרה ויש איסור בעצם ההתייחדות כמו בנידה או בחופה לפסולות (כגון גרושה לכהן) אזי אף בדיעבד אם התייחדו אין האישה נשואה, אך מ"מ אין ייחוד זה גריעא ממסירה לחופה (שמועיל לפי הרמב"ם למשל לעניין ירושה).

אולם במקרה ואין האיסור בעצם הייחוד, אלא בביאה, אזי לכתחילה לא תנשא, שכן אי אפשר לבעול בייחוד זה, אך בדיעבד אם נשאת הרי היא נשואה. ולכן אם עשה חופה בלי כתובה או במקרה ותבעה להנשא או במקרה והתנה הגירושין של הקודמת בנישואין אלו או במקרה ולא בירך קודם או במקרה ונשא ביוה"כ (נשא באיסורא או במקום שאין שבות כמו במקדש). בכל אלו לא תנשא לכתחילה (שכן אסור לו לבעול אותה), ואם עבר ונשאה הרי שהיא נשואה לו.

השו"ע אינו פוסק כרמב"ם, ולדבריו אין צריך ייחוד הראוי לביאה בשביל נשואין, ולכן חופת נידה היא חופה, שהרי אין האיסור להתייחד עימה משפיע על קניין החופה. אלא שמ"מ לכתחילה ראוי להחמיר ולחוש לדעת הרמב"ם, ואין לכנוס נידה.

סימן ח – מסירה לנישואין

א. דברי הגמרא

בכתובות (מח.) תנן: "לעולם היא (הבת) ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנישואין".

ואמרי' בגמ': "רב אמר מסירתה (לבעל) לכל (מועילה) חוץ מתרומה, ושמואל אמר לירושתה (בלבד מועילה המסירה)".

ובהמשך: "תנא מסר האב לשלוחי הבעל וזינתה הרי זו בחנק, מנה"מ אמר רבי אמי בר חמא אמר קרא לזנות בית אביה, וכו' (ואקשי':) ואימא היכא דהדרא לבי נשא הדרא למילתא קמייתא, אמר רבא כבר פסקא. תנא דבי רבי ישמעאל ונדר אלמנה וכו'. (ומשני':) אלא (הפס' מדבר באופן) הרי שמסר האב לשלוחי הבעל וכו' ונתארמנה בדרך היאך אני קורא בה וכו' אלא לומר לך כיון שיצאה שעה אחת מרשות האב שוב אינו יכול להפר".

leblibrary.co.il - ספריית לב לאברך

ב. שיטת רש"י ורמב"ם

נבאר את שיטת רש"י בסוגיא הנ"ל.

רש"י (בד"ה לעולם ובד"ה לרשות) גרס במשנה לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנישואין, ולא גרס עד שתכנס לחופה כגירסת התוס' (בד"ה לעולם).

ונר' שאכן המילה 'לעולם' באה בשביל אכילת תרומה [כדאמרי' בגמ', וכמש"כ במפורש רש"י (מח: בד"ה לעולם היא)]. אולם רש"י במשנה (מח. בד"ה לעולם) כתב שהמשנה מדברת גם על שאר הזכויות של האב בביתו. ולכן נראה לומר שאם היינו גורסים במשנה 'עד שתכנס לחופה' היינו סוברים שכל הזכויות באים לבעל אך ורק בחופה, אך דעת רש"י שחלק מהזכויות נקנים כבר במסירה לחופה ורק חלק נקנים דווקא בחופה עצמה.

ובדברי רב מסירתה לכל, פרש"י (בד"ה מסירתה לכל): "מסירתה לכל, ליורשה וכו' ולכל דבר איש ואישה מסירת שלוחים במקום חופה". משמע מדבריו שאע"פ שהמסירה מועילה להרבה דברים, מ"מ היא איננה נישואין ממש, ולכך רש"י טרח לפרש את הדברים שהמסירה עושה, ולא כתב בקיצור שהמסירה משויא לה לנשואה (גמורה).

ואכן כך מפורש במהדו"ק של רש"י (מובא בשטמ"ק בד"ה מסירתה): "מסירתה לכל שברשות בעל היא לכל דבריה לאחר שמסרה האב לשלוחי הבעל וכו' **עד שתנשא דקניין כספו גמור בעי'**".

דהיינו אע"פ שהמסירה מועילה לכל דבר איש באישה, מ"מ אין האישה נשואה עד החופה ממש, דבעי' שתהיה קניין כספו לגמרי.

lehilibrary.co.il

ובדברי שמואל שאמר שהמסירה מועילה לירושה, ס"ל לרש"י (בד"ה שמואל ובד"ה לירושה) שרק לגבי ירושה הוא סובר שהמסירה מועילה.

ועוד כתב (שם): "דאע"ג דאמר מר אשתו ארוסה מתה אינו יורשה, הכא כיון שמסרה אחולי אחיל אב מהשתא מחמת קירוב נישואין". הרי שרש"י סובר שאחר המסירה הבת עדיין מוגדרת כארוסה[179]. ולכן התקשה למה יורשה, ותירץ שהאב מוחל על זכות זו, ולכך יש לבעל זכות זו. א"כ מבואר שאין במסירה משום נישואין כלל.

ובהמשך הגמ' אמרי' שאם נמסרה לבעל ה"ז בחנק, ופרש"י (בד"ה ה"ז): "ה"ז בחנק, כנשואה, ולא בסקילה כארוסה". ופירשו השטמ"ק (בד"ה תנא): "וה"ק ה"ז בחנק ודינה כדין הנשואה בזה, אע"ג דלא הויא כנשואה ממש ולא בסקילה כארוסה וכו'". אף מכאן מתבאר שדעת רש"י שאף אחר המסירה האישה עדיין נחשבת כארוסה, אלא שבכמה דינים דינה כנשואה.

ואחר הלימוד מלזנות בית אביה לגבי מסירה, הקשו בגמ' לפי גירסת רש"י (מט. בד"ה הכי) שמא יש לומר שבמקרה והאישה נמסרה לבעלה ואח"כ חזרה לבית אביה שהיא תחזור להיות ברשות אביה. ואין רש"י ביאר את קושיית הגמ' כדברי התוס' שהקושיא היא שמא ייש לומר שבחופה בלי בעילה (וחזרה לבית אביה) שתחזור להיות ברשות אביה.

ונר' שהסיבה שרש"י לא ביאר כתוס' היא שכן הוא סובר שהחופה היא קניין כספו גמור (וכלשונו במהדו"ק לעיל) ולכך אין הו"א שהיא תתבטל רק מחזרת האישה לבית אביה (בלי קניין גמור), משא"כ במסירה שאין היא קניין כלל, רק התקרבות

---

[179] זה יותר מפורש במהדו"ק של רש"י (מובא בשטמ"ק בד"ה שמואל), ע"ש.

של האישה לבעלה, לכך בוודאי שיש מקום לומר שניתן לבטלה בעצם ההתקרבות שלה לבית אביה.

ואכן רש"י (בד"ה סבר) כתב שהספק הוא שכשחזרה לבית אביה תהיה כמי שלא נמסרה מעיקרא, ואתי שפיר למה שפירשנו.

ולגבי הלימוד מונדר אלמנה וגרושה, רש"י (מט. בד"ה אלא) ס"ל שהלימוד הוא לגבי מסירה. הקשו התוס' (בד"ה היאך) והרי זה בדיוק הלימוד הנלמד מלזנות בית אביה.

אלא שרש"י סובר שלמרות שזה כמו הלימוד הנלמד מלזנות בית אביה, מ"מ בלימוד זה א"א לומר שהאישה תיהדר למלתא קמייתא, שהרי כתוב בו בהדיא אלמנה וגרושה. ועכ"פ רואים שרש"י סובר שלמרות שלמדנו מלזנות בית אביה לעניין חנק, מ"מ עדיין צריך לימוד נוסף לגבי נדרים, ועדיין שמואל יסבור שהמסירה לא קונה לכל דבר, שהרי סוף סוף אין זה נישואין ממש.

leblibrary.co.il - ספרית לב/הוד

ג. סיכום הדברים

רש"י מחלק בין להיות ברשות הבעל לבין נישואין. שאשה יכולה להיות ברשות בעלה והיא תקבל חלק מזכויות בעל ואשתו (כגון ירושה), אבל עדיין היא תיחשב לארוסה. ואכן מסירה מועילה להחשיב את האישה להיות ברשות בעלה לכמה דברים שבין איש ואישה, אבל עדיין אין האישה תיחשב לנשואה עד שתעשה קניין הנישואין (חופה).

הרי שרש"י סובר שהנישואין הן קניין גמור (ולא רק התקרבות לרשות הבעל וכדו'). עוד ניתן לראות שאין הנישואין הכנסת האישה לרשות הבעל (שבשביל זה מספיק לעשות מסירה). הלכך נר' שדעת רש"י שעניין החופה הוא בזה שהיא חזיא לביאה.

ואף לגבי חופה לפסולות נר' שאין דעת רש"י שיהיה כנישואין גמורים כמו חופה, הואיל ואינה ראויה לביאה[180].

ולכן נר' שלרש"י חופה נידה לא קונה לנישואין, שהרי אף במסירה האישה מיוחדת לבעל, ואעפ"כ אין כאן נישואין, וכנראה מה שחסר זה החיבת חופה.

ובסוגיא של תוספת כתובה, הסתפקו בגמ' (כתובות נו.) אם חיבת חופה דחזיא לביאה בעי', ופרש"י (בד"ה מהו) שהספק הוא לעניין תוספת כתובה. נלע"ד שכוונת רש"י להוציא מהספק את הזכויות של רשות הבעל הנקנים במסירה, שבודאי חופה דלא חזיא לביאה (כחופת נידה) לא גריעא ממסירה.

---

[180] שכן רש"י כתב (עי' ביבמות ריש דף נז:) שמדובר שלא קידש אותה קודם, ורב סובר שפסלה מתרומה שחופה היא ככניסת בעילה, והרי זה ממש כדעת הרמב"ם בהלכות תרומה (ז, כא), שנביא בהמשך.

אבל מ"מ לעשותה לנשואה ממש, בעי' חופה דחזיא לביאה (או שכוונת רש"י תהיה להצריך חופה אף אם אין החופה ראויה לביאה, וכמש"כ השטמ"ק בדיוקו מדברי רש"י).

ואף דעת הרמב"ם נראית כדעת רש"י. שבהלכות אישות (פרק כב הל' א-ב) כתב הרמב"ם על מסירה: "ונעשית ברשות בעלה", וזה מועיל לענין ירושה. ומבואר שסובר שאין האישה נעשית נשואה במסירתה.

ולעניין חופה לפסולות, כתב הרמב"ם (הלכות תרומה פ"ז הל' כא) שמדובר בחופה בלי קי', וכדעת רש"י, והיא פוסלת את האישה מתרומה. ולגבי חופת נידה כתב (הל' אישות ריש פ"י) שאין היא חופה ולא מועילה לעניין נישואין, ועדיין האישה נחשבת לארוסה.

והוכחנו (סימן ז) שדעת הרמב"ם שחופה היא ייחוד הראוי לביאה, ורק בזה האישה נעשית לנשואה. ולכן בחופה לפסולות הואיל ואין היחוד ראוי לביאה, שכן אסור לו להתייחד עימה, לכן אין האישה נהיית נשואה, אולם עצם ההתייחדות עימה באופן הזה פסלה מהכהונה.

וכעי"ז נר' שהבינו החת"ס (אה"ע סימן סא) והלח"מ (שם) בדעת הרמב"ם, ע"ש.

א"כ דעת רש"י ורמב"ם שחופה היא יחוד של ביאה, ולכן חופת נידה או חופת פסולים לא תועיל לעשותה נשואה, אלא שמ"מ זה פוסל לתרומה בגלל שזה קרוב לביאה, וכמש"כ המאירי והר"ן (ד. בסוד"ה כבר).

ולגבי מסירה לחופה, זה מועיל רק לעניינים מסוימים כגון ירושתה, אך כמובן שאין פה נישואין שלזה בעי' חופה. חופת נידה לא גריעא ממסירה עכ"פ.

ד. שיטת התוס'

התוס' והתוס' רא"ש (כתובות מח. בד"ה לעולם) גרסו במשנה 'לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לחופה'. וזאת משום שהם מפרשים שמדובר פה דווקא לעניין תרומה, שרק לזה בעי' חופה, אך לשאר דברים ס"ל לתוס' ולתוס' רא"ש (בד"ה ושמואל) שמסירה מועילה כמו חופה לכל דבר[181], למעט לעניין תרומה שזה גזרה מדרבנן מיוחדת דבעי' שתתייחד עם הבעל בדווקא.

והיות ודעת התוס' והתוס' רא"ש שמסירה לחופה עושה נישואין גמורים, לכך הם מפרשים (מט. בד"ה ואימא) שאין שום הו"א בגמ' לחלק בין מסירה לבין חופה, שאין הפרש ביניהם. וההו"א של הגמ' היתה שניתן לבטל הן את החופה והן את המסירה, במקרה והאישה חזרה לבית אביה, וזאת מכיון שהיא לא נבעלה.

לשיטתם ההו"א מובנת, שכן לדבריהם חופה היא לא ייחוד או מעשה קניין מיוחד, אלא שאחר שהבעל קנה אשתו בקי', אם היא נמסרת אליו, אף אם ע"י שליח היא נמסרת ועדיין לא הגיע לבעל, מ"מ זה חופה גמורה. שבגילוי דעת קל שרצונה לבית בעלה מחשיבים הדבר לחופה (שמסירה לבעל נחשבת כחופה).

ולפי' מובן מה שהתוס' כותבים (יומא יג: בד"ה לחדא): "בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה", שכן יש בזה גילוי דעת כל שהוא שרצונה בבית בעלה, והויא כמסירה, ויש עוד כזה הרבה בראשונים, עי' למשל בטור ובנושאי כליו בסימן סא.

ולכן לדבריהם חופה היא דווקא אחר הקי', עי"ה בדבריהם (יבמות נז: בד"ה רב).

---

[181] ופשוט שאף לעניין נדרים זה יועיל וכמבואר בתוס' ובתוס' רא"ש (מט. בד"ה היאך), ודלא כרש"י.

ה. שיטת הרמב"ן והריטב"א

הרמב"ן (מח: בד"ה הא), הריטב"א (שם בד"ה ושמואל) והר"ן (יז. בדפי הרי"ף) סוברים שהמסירה מועילה רק לגבי ירושה. א"כ לדבריהם אין המסירה עושה נישואין, ואינה כחופה.

מצד שני, הם סוברים שההו"א של הגמ' היא שחופה יכולה להתבטל אם האישה תחזור לבית אביה (בריש דף מט.), ודלא כדברי רש"י. וכן הם לא סוברים שחופה היא ייחוד של ביאה, ולכן כתבו שחופת נידה הויא חופה (רמב"ן כתובות ד: בד"ה מדאמרי', ר"ן כתובת א. ברי"ף).

ונר' שהם סוברים שהחופה היא הכנסת האישה לביתו, וכמש"כ הר"ן (שם) בהדיא, וכ"כ הרא"ה (מח: בד"ה תאנה) והר' קרקש (שם בד"ה הכי), ולכן מובן הסיבה שמסירה אינה כחופה, שכן במסירה אין האישה ברשות הבעל. וכן מובן למה חופת נידה תהיה חופה, שכן אין צורך בייחוד של ביאה.

וכן מובנת ההו"א שתתבטל מה שהיא ברשות הבעל אם תצא מרשותו לרשות אביה, ולכך הוצרך להשמיענו שאין החופה בטלה.

ו. סיכום הדעות

דעת רש"י והרמב"ם שחופה זה ייחוד של ביאה, והמסירה מועילה רק לכמה דינים, אך לא מוציאה האישה מידי ארוסה.

דעת התוס' והרא"ש שאחר שקנה האישה בקי' כדי להיחשב נשואה צריך גילוי דעת שעוברת לרשות הבעל, ולכך סגי במסירה לזה, ואכן מסירה מועילה להחשיבה לנשואה לכל דבר (למעט בתרומה, ומשום גזרה מדרבנן).

דעת הרמב"ן והר"ן שחופה זה הכנסה לבית הבעל, ומסירה אינה עושה נישואין, שאין בזה הכנסה לרשות הבעל. ולדבריהם חופת נידה הויא חופה, שאין מניעה מלהכניסה לביתו.

leblibrary.co.il - הוצאת ספרות לרבנים

סימן ט – חופת אלמנה

א. המקור לחופת אלמנה

איתא בכתובות (מח:): "תנא מסר האב לשלוחי הבעל וזינתה הרי זו בחנק מנה"מ א"ר אמי בר חמא אמר קרא לזנות בית אביה פרט לשמסר האב לשלוחי הבעל ואימא פרט שנכנסה לחופה ולא נבעלה אמר רבא אמר לי אמי חופה בהדיא כתיבא כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש נערה ולא בוגרת בתולה ולא בעולה מאורשה ולא נשואה מאי נשואה אילימא נשואה ממש היינו בתולה ולא בעולה אלא לאו שנכנסה לחופה ולא נבעלה".

וכתב רש"י (בד"ה חופה): "חופה, בלא בעילה בהדיא כתיבא דלאו בסקילה היא כו'".

דהיינו מזה שכתוב (דברים כב) "כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל ומתו גם שניהם וגו', כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש ומצאה איש בעיר ושכב עימה וכו' וסקלתם אותם גו'".

הרי בדין שוכב עם אישה בעולת בעל נאמר שהעונש הוא מיתה, וקי"ל שאם לא פורש העונש אזי זה חנק[182]. ואילו בשוכב עם נערה בתולה מאורשה העונש הוא סקילה. אילו נישואין היו מתקיימים רק ע"י ביאה, אזי לא היה לכתוב 'בתולה מאורשה', אלא רק בתולה. א"כ מוכח שיש מצב של בתולה שאיננה מאורשה.

lebiilibrary.co.il ספריית לבייל

---

[182] ילקו"ש (תתקלג): "כי ימצא איש, בעדים. שוכב עם אשה בעולת בעל להביא את שנבעלה בבית אביה ועדיין היא ארוסה. ומתו סתם מיתה האמורה בתורה חנק". ובגמ' (סנ' נב:) נחלקו התנאים במקור לכלל הזה, ע"ש.

יש לדון כעת, האם יש מצב של בעולה שאיננה נשואה. אם היא בעולה מבעלה בהיותה מאורסת, אזי מתבאר בילקו"ש[183] שדינה כבעולת בעל[184]. אולם אם האישה היא בעולה מראובן ונתאלמנה או נתגרשה, והתקדשה עם שמעון וזנתה.

לכאו' היה מקום לומר דקרי' בה "כי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל", שכן היא אשת איש וגם היא בעולת בעל ולא בתולה. אולם היות ואצל בתולה מצינו חילוק בין מקודשת לבין נשואה, מסתבר שגם באלמנה יהיה חילוק זה. אלא שאי אפשר לקרא בה 'נערה בתולה מאורשה', שכן היא לא בתולה, וממילא אין בה החידוש של להיות נשואה בלי בעילה, ולכן רק ע"י בעילה היא נקנית. ואין לך לחדש שיש חופה בלי ביאה אלא במקום שחודש.

מצד שני, אולי ניתן ג"כ לקרא בה "כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש", שכן היא מאורשה ולא נשואה, ולגבי שמעון (הבעל הנכחי) היא כבתולה ולא אכפת לנו מה היה קודם, כשם שלא אכפת לנו שהיא היתה נשואה קודם לאיש אחר, שכשם שהנישואין התבטלו כך גם הבעולת בעל[185].

מצד שלישי אפשר לומר כהסבר הראשון, שבאמת היא נחשבת לבעולת בעל, אלא שלמדנו (מדכתיב בתולה מאורשה) שכדי להיות אשת איש גמורה לא מספיק לעשות קי'. ויש מקום לדון האם דווקא לגבי בתולה שיש גמירות דעת או חיבה גדולה החופה מועילה אף בלי ביאה, משא"כ אצל בעולת בעל.

---

[183] מובא בהערה הקודמת.

[184] אין זה קשור לדברי הגמ' (קי' י.): "ביאה נשואין עושה או אירוסין עושה", עי' ברש"י (שם בד"ה ביאה).

[185] עי' בתוס' (כתובות מט. בד"ה ואימא) שהנישואין מחשיבים את האישה לבעולה, אף אם היא בתולה באמת, א"כ אולי נאמר ששם הבעולה יתבטל כאשר שם הנישואין יתבטל.

נשים לב שיש נפ"מ בין ההסברים, שלפי ההסבר הראשון יש חופה רק בבתולה ולא באלמנה, שרק לגבי בתולה חידשה התורה זאת, ובאלמנה רק ביאה עושה נישואין. ולפי ההסבר השני אין אף חילוק בין בתולה לאלמנה או גרושה. ואילו לפי ההסבר האחרון, התורה חידשה שבחופה יש גמירות דעת לנישואין, ויש להתספק אם זה דווקא בבתולה שיש חיבה גדולה או לאו דווקא.

leblibrary.co.il - הורד מספריות לב ברץ

ב. בדעת בעלי התוס'

איתא בירו' (יומא פ"א סוף הל' א): "אמר רבי מנא הדא אמרה אילין דכנסין ארמלן צריך לכונסן מבעוד יום שלא יהא כקונה קניין בשבת".

כתבו התוס' (יומא יג: בד"ה לחדא): "א"ר חנינא הדא אמרת הלין דכנסן ארמלן צריך לכונסן מבעוד יום שלא יהא כקונה בשבת. נ"ל לפרש בתלה שיש לה חופה מבעוד יום שנכנסה לחופה קנאה לכל דבר וכו', אבל אלמנה שאין לה חופה ואינה נקנית לבעלה וכו' אלא ע"י ביאה צריך לבוא עליה מבעוד יום שלא יהא כקונה קניין בשבת. ואפי' את"ל שיש לאלמנה חופה קודם ביאה, נ"ל דייחוד שמתייחדת עימו היינו חופתה וכו', אבל בתולה משיצתה בהינומא היינו חופה שלה וכו' כן נ"ל לומר דאלמנה נמי אית לה חופה קודם ביאה וכו'".

דהיינו הירו' הזהיר שבנישואי אלמנה יש להתייחד עימה קודם השבת, וביארו בתוס' בתירוץ הראשון שהאזהרה דווקא באלמנה משום שבתולה נקנית לגמרי משיצאה בהינומא, משא"כ לגבי אלמנה שהיא נקנית בביאה ולכן צריך להתייחד עימה מבעוד יום כדי שלא יתבצע הקניין בשבת. ולתירוץ השני של התוס' אף אלמנה נקנית בייחוד, ומ"מ לא מספיק לצאת בהינומא.

נמצא א"כ שלתירוץ הראשון אלמנה נקנית דוקא בביאה ולתירוץ השני אף בייחוד של ביאה.

הרא"ש (כתובות פ"א סימן ג) הביא את הירו' הנ"ל, והסביר: "לפי שאלמנה אין לה חופה ובשעת ייחודו של ביאה הוא זוכה וכו' הלכך צריך להתייחד עימה בע"ש מבעוד יום".

היד הספרות לרבנים - leblibrary.co.il

הרי שכתב שנקנית בייחוד של ביאה. ויש לסתפק אם סברתו שאלמנה נקנית בייחוד אלא שצריך שהוא יהיה ראוי לביאה (שבכך נחשב הוא לייחוד) או שהוא סובר שהיא נקנית בביאה ובייחוד שראוי לביאה סגי, שזה בתחילת ביאה (שכן יש חיבת ביאה).

ואכן המהרי"ל (הל' שבת דף כט.) הביא שהמהר"י סג"ל הסתפק אם נאמר שנקנית בביאה אם צריך דווקא העראה או שמספיק ייחוד דחזי לביאה, ע"ש במקורו לסברא זאת.

ולענ"ד העיקר כסברא השניה, שכן אף מהתוס' אין נר' שהמח' היא במה נקנית האלמנה (בביאה או בייחוד), אלא שהתוס' הוסיף שלדעתו אף בייחוד מתקיים הצורך בקניין.

ומה עוד שהתוס' ביומא הם המהר"ם מרוטנבורג לפי מש"כ המהרי"ט (חיו"ד סו"ס לה), והרי המהר"ם בתשובות (סימן קנא) כתב שאלמנה נקנית בביאה, וכ"כ המרדכי (ביצה סימן תרחץ). ואין נר' לומר דפליגי בדעתו, ואף התשב"ץ (סימן תנב) כתב שלמהר"ם סגי בייחוד, ואין לעשות מח' בדעת המהר"ם לחינם.

אלא שבאמת דעתו של מהר"ם שאלמנה נקנית בביאה, אלא שייחוד הראוי לביאה חשיב כביאה. ולפ"ז מובן למה הרא"ש (שם) והטור (אה"ע סד,ג) כשכתבו שמספיק בייחוד הראוי לביאה לא הזכירו את דעת המהר"ם רבם המצריך ביאה ממש, וזאת כי הם סוברים שאף למהר"ם סגי בייחוד הראוי לביאה.

ואכן הדברים מפורשים בשו"ת בנימין זאב (סימן מט), וז"ל: "דאין חופה לאלמנה אלא ביאה היא קנייתה וכו' אלמנה אין לה קנין כ"א ייחוד וכו'". הרי דאע"ג דס"ל שנקנית בביאה, מ"מ סגי בייחוד של ביאה.

הורד מספריית ליובביץ - lebllibrary.co.il

וכ"נ מסברא, שכן יש להסתפק בסברתו של מהר"ם. אפשר לומר שסברת המהר"ם היא שהלימוד שלמדנו חופה ומסירה שייך דווקא בבתולה, שכן חופה ילפי' מנערה בתולה מאורשה (דב' כב, כג. עי' כתובות מח:), הרי שמדובר בבבתולה, וכן מסירה ג"כ ילפי' מפרשיית מוציא שם רע, ומדכתיב לזנות בית אביה (שם, כא, ועי' בגמ' שם) וגם שם מיירי בפס' בבתולה.

או אפשר לומר שהמהר"ם חילק בין בתולה לאלמנה מסברא, ומשום החיבה. שהיות וחיבת אלמנה פחותה, לכך צריך חופה דחזיא לביאה כדי לקנות (עי' בכתובות נו.).

ולעד"ן שהעיקר כדרך השניה, ומכמה סיבות. חדא, שאם היה כדרך הא' היה לראשונים לומר דבר זה בפירוש, ולהוכיח דינם מהפסוקים ולא מהירו' בלבד. שנית, משמע שהלימוד הוא שחופה מועילה להחשיבה כבעולה, ואם היא נחשבת כבעולה, מה לנו אם היא בתולה או אלמנה. וכן מהלימוד של הגמ' (שם מט.) מונדר אלמנה וגרושה מבואר שהלימוד הוא אף לאלמנה וכמבואר בתוס' (בד"ה היאך).

וכ"נ שאם לא נאמר כן, יקשה במאי איפלגו שתי הלישנות של התוס' (דחוק לומר שאחת לומדת מהפס' אלא שמחלקת בסברא ואחת לא לומדת כלל מהפס').

א"כ נר' שהעיקר הוא שלפי התוס', המהר"ם, הרא"ש, הטור וסייעתם אלמנה אין נקנית אלא בביאה, אלא שלרובם (תוס', רא"ש, טור ועוד) בייחוד דחזי לביאה סגי שזה נחשב כביאה[186], ולחלקם (מהר"ש המובא במהרי"ל) אין ייחוד דחזי לביאה נחשב כביאה לעניין זה.

lehlibrary.co.il - יוזמה מערכתית לזכויות המחבר

---

[186] דומה לסברת התוס' (שם בד"ה ואימא): "דהא פשיטה ליה דנשואה שאינה בעולה חשובה לבעולה ואין חילוק כלל, דנישואין משוו לה כבעולה לכל דבר".

ויש להוכיח זאת מהתוס' והתוס' רא"ש בכתובות (ה.), דאמרי' אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בשישי כו' טעמא משום ברכה וכו' ואי נמי משום שקדו, ואקשי' מאי איכא בין ברכה לשקדו, ומשני' איכא בינייהו אדם בטל אי נמי יו"ט שחל בע"ש.

וביארו התוס' (בד"ה מאי) והתוס' רא"ש (שם): "דללישנא דטעמא דברייתא משום שקדו ולא משום ברכה הכא דליכא שקדו נבעלת אם ירצה בחמישי, אבל ללישנא קמא וכו' דליכא משום שקדו, מ"מ משום ברכה תבעל בשישי וכו'".

דהיינו ללישנא קמא לסוברים שזה משום ברכה אז אם יו"ט חל בשישי האלמנה נשאת בחמישי ונבעלת ביו"ט בשישי, ז"א שמותר לבעול תחילה ביו"ט. ולכאו' קשה לירו'[187] שאסר זאת. אלא ע"כ שאע"פ שהיא נקנית בביאה, מ"מ בייחוד ג"כ הוי נישואין וכפשט לשון הירו' דסגי ביחוד קודם לכן.

כל דברים אלו הם לפי שיטת התוס' וסייעתם, אך לפי הרמב"ן (כתובות ז. בד"ה הא) והרשב"א (שם בד"ה אמר) אין הפרש בין חופת אלמנה ולחופת בתולה, וכ"נ מדעת הרמב"ם (שלא כתב אף חילוק בין חופת אלמנה לבתולה), וכ"כ הריב"ש (סימן קלה) והרדב"ז (ח"א סימן קכא) בדעת הרמב"ם.

ונר' שטעם המח' היא, שלפי התוס' ודעימיה הנישואין הן משום החיבה, וממילא יש מקום לחלק בין בתולה לאלמנה[188]. אך לרמב"ן ולרמב"ם החופה היא קניין ממש (לרמב"ם הוא היחוד ולרמב"ן הוא כניסה לבית) וממילא אין לחלק בין האדם שממנו קונים כל שנעשתה פעולת הקניין.

leiblibrary.co.il

---

[187] התוס' (יומא שם) והתוס' רא"ש (שם) פסקו כירו' זה.

[188] שחיבת בתולה גדולה יותר ואילו אצל אלמנה צריך יותר קירוב ליצירת חיבה.

ג. דעת השו"ע

השו"ע (אבה"ע סד,ה) כתב כלשון הטור: "אין כונסין בתולה לחופה בשבת לפי שע"י חופה זוכה במציאתה וכו' ואלמנה אין חופה קונה בה אלא ע"י ייחוד של ביאה זוכה במציאתה כו' לפי' צריך להתייחד עימה קודם השבת וכו'".

דהיינו בתולה נקנית ע"י חופה, אולם לאלמנה חופה לא קונה בה אלא צריך בדווקא ייחוד של ביאה.

ודבר ברור שכונתו שצריך ייחוד הראוי לביאה, אך א"צ ביאה ממש, שכן לשונו ברור "ייחוד של ביאה", ואם היה צריך דווקא ביאה ממש, היאך השו"ע כתב "ייחוד של ביאה", ו - "לפי' צריך להתייחד עימה", והניח לנו מקום לטעות שמספיק ייחוד, אלא בוודאי שמספיק בייחוד של ביאה.

ומכאן הבאנו ראיה (סימן ז) שדעת השו"ע להל' שחופה (של בתולה) אינה ייחוד הראוי לביאה, ע"ש. אלא שקשה מש"כ השו"ע באו"ח (שלט, ה): "הכונס את האלמנה לא יבוא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביו"ט". ובב"י הביא מח' המהרי"ל והכלבו אם נקנית בביאה בדווקא או שמספיק בייחוד של ביאה, ומשמע שהכריע כדברי המהרי"ל דבעי' ביאה בדווקא.

והיה נ"ל לתרץ שבאו"ח השו"ע סבר שזה מח' מהרי"ל וכלבו ולכך פסק להחמיר כמהרי"ל, אך כשבא לפסוק באה"ע ראה שדעת הרא"ש והטור ככלבו ולכך חזר בו ונקט כדעת הכלבו. או שמא נאמר דס"ל לשו"ע שתחילת ביאה, דהיינו ייחוד של ביאה, הוי כביאה לעניין זה (כמש"כ בדעת התוס'), וממילא אין סתירה בין המקומות. אלא שאין נר' שכך הב"י הבין (שאם היה מבין כן היה לו לומר דבר זה במפורש).

lehilibrary.co.il

ואכן יותר נר' שהשו"ע חזר בו, שכן בב"י באבה"ע לא הביא המקורות שהביא בב"י באו"ח, ולהיפך. ומ"מ לענין הגדרת החופה שצריך לאלמנה, לכאו' יש להעדיף את ההגדרה שכתב באה"ע, שכן שמה המקום העיקרי, ובאו"ח זה הובא בדרך אגב.

leblibrary.co.il - הורד מספריית לובביץ

ד. העיקר להלכה

ביארנו שלדעת הרמב"ם בין בבתולה ובין באלמנה צריך ייחוד הראוי לביאה בשביל הנישואין, ואין חילוק בין בתולה לאלמנה, וכ"כ הריב"ש והרדב"ז.

ולדעת הרמב"ן והרשב"א ג"כ אין חילוק בין חופת אלמנה לחופת בתולה, וייחוד הראוי לביאה וודאי יועיל בשניהם.

ולגבי דעת התוס' וסייעתם התבאר שלדעת רוב בעלי התוס' (כולל הרא"ש והטור) אכן מועיל ייחוד של ביאה לנישואי אלמנה, אלא שיש חלק מבעלי התוס' (רבינו שמשון למשל) הסובר שצריך ביאה ממש.

א"כ נר' ברור שהשיטה הרווחת של רוב הראשונים היא שמועיל ייחוד של ביאה לאלמנה. ואכן זוהי דעת השו"ע (לפי הכרעתנו לעיל) והרמ"א (בתשובות סימן קכה), א"כ בוודאי שכן הוא העיקר להלכה.

ובנוסף, קצת משמע שהגמ' הבבלית חולקת על החילוק בין אלמנה לבתולה, שכן היא לא הביאה חילוק כזה במפורש, ונר' שאילו לא היו דברי הירו' לא היינו סוברים לחלק בין אלמנה לבתולה מדברי הגמ' הבבלית. הלכך מסתבר לומר שהיות ומהבבלי משמע שאין לחלק בין אלמנה לבתולה, ולגבי הירו' יש מקום להסתפק (כמו שנחלקו הראשונים בהבנת הירו'), א"כ עדיף לפסוק כמשמעות הבבלי שאין הפרש בין אלמנה לבתולה, וכעי"ז כתב הרמ"א (שם), ע"ש.

א"כ למעשה ניתן לעשות נישואין לאלמנה אף ע"י ייחוד הראוי לביאה, ואין להצריך דווקא ביאה ממש.

ה. נשיאת נשים בשבת וביו"ט

הסמ"ק, הכלבו והר"ן (מובאים בב"י או"ח שלט, ד) כתבו לאסור נשיאת נשים בשבת וביו"ט, וכ"כ הרמב"ן (כתובות ז. בד"ה הא) והרשב"א (שם בד"ה אמר), והוכיחו זאת מהירו' דלעיל.

ואך התוס' (יומא יג: בד"ה לחדא) כתבו מפני זה שיש להזהר להתייחד קודם השבת, וכן מתבאר מהרא"ש, מהטור ומשאר בעלי התוס' שפסקו כירו' לאסור נשיאת נשים בשבת וביו"ט.

ולכאו' זה דבר פשוט, והבאתי את זה היות והרמ"א (בתשובה בסימן קכה) רצה לצדד להקל שמא אין ההלכה כדברי הירו', שהבבלי פליג עליה. לכן הבאתי את כל הראשונים האלו להראות שהרבה מהראשונים אכן פוסקים כדברי הירו'.

והיבי"א (ח"ה, חאה"ע סימן ט אות ד) הביא שגם היכין ובועז (ח"ב סימן א) והנצי"ב (העמק שאלה סימן נא אות ח) צידדו כתבו כדברי הרמ"א[189].

אולם נר' שלמעשה אין כאן סרך להקל. שכן להתיר בעילה ראשונה בשבת אם התייחד עימה קודם, זה ברור שמותר לכל הראשונים כמעט (למעט המהר"ש המובא במהרי"ל, שהובא לעיל), וכבר כתבו (באות ד) שכן העיקר להלכה וכן דעת השו"ע.

---

[189] הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא נא ס"ק ח) כתב זאת רק אם נאמר שייחוד לא מהני לאלמנה.

אולם להתיר לישא אישה בשבת או ביו"ט, אין אף ראשון שמתיר זאת בהדיא[190], ומנגד הרבה ראשונים אסרו זאת בהדיא. כמו כן, הירו' אוסר במפורש זאת ואילו בבלי לא מפורש להיתר. ובפרט שהכלל שיש לפסוק כבבלי נגד הירו' הוא לא מוסכם, ויש כמה מקרים יוצאי דופן שמתאימים לנידו"ד[191].

ולמרות שהרמ"א צירף צד זה להקל, מ"מ אין כן דעת הראשונים, ונידונו של הרמ"א הוא רק בשעת הדחק כמבואר בתשובתו.

מסקנה דמלתא: אין לשאת אישה בשבת או ביו"ט שיש בזה איסור מדרבנן, שזה כקונה קניין בשבת. ודין הוא הוא מוסכם וברור כשאר איסורי דרבנן.

---

[190] ומדברי הסמ"ג (לאוין עה) אין הכרח כמש"כ הרמ"א, ע"ש. ולגבי התוס' בכתובות בדף ה., כתבנו לעיל כמה מוכח מדבריהם.

[191] עי' בספר דרכי התלמודים (במבוא לירו', אות ח, מעמ' 62), שהביא דעות שפסקו כירו' נגד הבבלי, ושי"א שאם הבבלי לא חולק על הירו' שפוסקים כירו', וכן שי"א שאם הבבלי לא דן בדין מסויים והירו' מסתפק שפוסקים כהירו' (כמו נידו"ד) , וכן הביא שי"א שאם לא נאמר במפורש בבבלי ומדוייק בירו' אחרת - אזי פוסקים כירו' (כמו בנידו"ד), ע"ש עוד הרבה פרטים שמתאימים לנידו"ד (למשל שדעת הרמב"ם לפסוק כירו' אף נגד הבבלי אם התירוצים בבלי דחוקים).

ו. מסירה באלמנה

הטור (סימן נז) לא הזכיר מסירה לגבי אלמנה. אולם הרמב"ם (פכ"ב מהלכות אישות) כתב שגם מסירה מועילה באלמנה, אלא שכבר ביארנו לעיל (סימן ח אות ב) שמסירה מועילה רק לגבי ירושתה, ולא לעשותה נשואה גמורה (שלזה בעי' חופה).

ואפשר שהטור ס"ל כתוס' שהמסירה מועילה אצל בתולה לכל דבר כמו חופה, ואילו לגבי אלמנה הוא סובר שצריך ייחוד הראוי לביאה, כמו שהוא כתב בסימן סד (ס"ה), אך מסירה לא מועילה בה.

והנה השו"ע (נז, א) העתיק דברי הרמב"ם בעניין מסירה לאלמנה, וגם פסק שבאלמנה צריך ייחוד הראוי לביאה. וניתן לתרץ שהוא סובר שהמסירה מועילה לעניין ירושה, וכדעת הרמב"ם, אך לעשותה נשואה צריך ייחוד הראוי לביאה אצל אלמנה (ובשונה מבתולה שבמסירה בלבד עושה נישואין גמורים)[192].

אמנם הט"ז (נז ס"ק ד, סד ס"ק א) כתב דאה"נ אפשר לקנות אלמנה או ע"י ייחוד של ביאה או ע"י מסירה.

ולענ"ד דבריו דלא כאף א' מהראשונים, שכן לפי התוס' אין מסירה לאלמנה, אלא בעי' דווקא יחוד של ביאה (וכן מסתבר, שאם היה מועיל כניסה לביתו של הבעל, לא היה להם לכתוב שיש להתייחד או לבוא עליה, אלא לכתוב בפשטות שיש לו להביאה לרשותו).

---

[192] כבר ביארנו לעיל (בסימנים ז-ח) שלשו"ע א"צ ייחוד לבתולה, ומספיק מסירה. ואילו לגבי אלמנה הוא מצריך ייחוד הראוי לביאה.

ואם נלך לפי שיטת הרמב"ם, הרמב"ן, הריטב"א ורש"י הרי שהם סוברים שמסירה מועילה רק לעניין ירושה ולא לעשותה נשואה.

ועי' ביבי"א (שם אות ו) שכתב שהעיקר להל' כט"ז, והביא כמה אחרונים שהסכימו עימו, ולענ"ד אין כן דעת הראשונים ולא דעת השו"ע, ומובן למה אף ראשון לא כתב פתרונו כפתרונו של הט"ז, וז"ב.

הורד מספריות לנבריץ - leblibrary.co.il

נספחים

קונטרס ראשון - גדרי שליחות

קונטרס שני – בגדר תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

בשיטות הראשונים: רש"י, רמב"ן, תוס' ועוד.

leblibrary.co.il - לובביץ' מספריית הרב

קונטרס ראשון - גדרי שליחות

מבוא

בריש פרק האיש מקדש (קי' מא.) ילפי' ששלוחו של אדם כמותו מפסוקים. ויש לבאר את גדר שליחות, האם השליח נעשה כבעלים ויש לו חלק ממשי בשליחות או שמא השליח רק מבצע את רצון משלחו והוא כמקלו ואין לו שום צד של בעלות.

וכן יש לבאר אם מינוי שליח הוי כמכר שמוכר לשליח צד של בעלות או שמא הוי רק נתינת הסכמה לעשיית הפעולה בשביל המשלח.

כפי שניתן לראות ב' הצדדים תלויים זה בזה, אם נאמר שמקנים לשליח בעלות על דבר השליחות א"כ מינוי השליחות הוי כמכר. אך אם אין לשליח שום צד של בעלות אלא הוא רק כמקלו של המשלח, ממילא אין המינוי מקנה לשליח כלום, אלא הוא רק נתינת הסכמה לעשיית הפעולה.

כעת נעבור על שיטות הראשונים (רש"י, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, תוס' ורא"ש), ונבאר שנחלקו הראשונים בזה.

שיטת רש"י

א. מינוי השליחות

ראיה א'. אמרי' בכתובות דף צח: שמזה ששנינו במעילה (כ.) שבעל הבית שאמר לשלוחו תן חתיכה לאורחים והשליח אמר להם טלו ב' חתיכות והם נטלו ג' חתיכות שכולן מעלו, מוכח מכאן ששליח ששינה מוסיף על דבריו הוי, דאי מעביר על דבריו הוי אמאי בעה"ב מעל. ומשני' דמיירי שאמר השליח טלו א' מבעה"ב וא' מדעתי ואינהו שקלי ג'.

וכתב רש"י במהדו"ק (מובא בשטמ"ק בד"ה השליח) וכ"כ תלמיד הרשב"א (שם) בשם רש"י: "וה"ה נמי שליח אמאי מעל כיון דעברו אורחין על דעתו". הרי דס"ל שהקושיא היא ג"כ למה השליח מעל, והרי האורחים שינו ג"כ מדבריו, שהוא א"ל ליטול ב' והם נטלו ג'. וכ"כ הריטב"א (כתובות שם בד"ה אלא)[193].

ולפ"ז צ"ל שהתירוץ של הגמ' שהשליח מעל אמר לאורחים ליטול א' מדעתו וא' מדעת בעה"ב בא לתרץ רק את השאלה אמאי בעה"ב מעל, אך אין כאן תירוץ לשאלה למה השליח מעל[194]. ולכך צ"ל שגם האורחים אמרו במפורש שהם נוטלים א' מדעת בעה"ב א' מדעת השליח וא' מדעת עצמם, וכמו שכתב הריטב"א (שם) בהדיא.

lebilibrary.co.il

---

[193] וז"ל: "והנכון בעיני דכולה לישנא קלילא וכי פרכי' מבעה"ב חדא מינייהו נקטי' וה"ה דקושיין משליח, וכי מתרצי' נמי לבעה"ב ה"נ מתרצי' לשליח שהם נטלו א' א', א' מדעתו של בעה"ב וא' מדעתו של שליח, ולפי' מעלו כולם".

[194] שהרי גם לפני כן ידענו שהשליח אמר להם ליטול ב' והם שינו ולקחו ג', ואעפ"כ הוקשה לנו למה מעל השליח והרי הם עברו על דעתו.

ולכאו' אם נאמר ששליחות לא בעיא מינוי אלא רק בשביל לגלות את דעתו של המשלח, והשליח הוא הממש את רצונו, א"כ מכיון שהאורחים נטלו את ב' החתיכות לרצון משלחם (א' מבעה"ב וא' מהשליח) ואת הג' נטלו לרצונם, ממילא הו"ל שליחים לב' ומעצמם הוא שנטלו את הג', ולמה צריך את אמירתם בשביל להפקיע את השליחות, ואכן התוס' (בד"ה דאמר) כתבו שא"צ שהאורחים יאמרו שום דבר.

אלא נר' דס"ל לרש"י דשליחות בעיא מינוי, והמשלח נותן סמכות וכח לשליח באמירתו, וממילא כל כחו הוא לפי משמעות המילות של מינויו[195]. ולכן מכיון שא"ל ב' והם נטלו ג' הרי שלא התקיימו המילות, ואע"פ שכוונתם לקיים את השליחות ומה שהוסיפו א' היינו בשביל עצמם, מ"מ לא אכפת לנו מכוונתם. אך אם הם אמרו במפורש שנוטלים ב' לשליחות ועוד א' לדעתם, הרי שהתקיימו המילות שברור לכולם שהם נטלו את הג' לא מכלל השליחות.

ראיה ב'. שם בדף צט. מספקא לן אם שלחו לקנות כור והשליח קנה לתך, אי אמרי' שהשליח יאמר למשלח דטבא לך עשיתי שכך יהיו לך מעות זמינים אם תצטרך או שמא המשלח יאמר לו לא ניחא לי דליפשו עלי שטראי עילאי, והביאו ברייתא לפשוט זאת.

וכתב שם רש"י (בד"ה אמאי): "אע"ג דליכא למימר הכא טעמא דאפושי שטרי, מיהו אם בעלמא מעביר על דבריו הוי על כרחין לא עשה שליחותו". הרי דס"ל דאף אי ליכא חיסרון בשינוי השליח, מ"מ כל ששינה מדברי השמשלח הרי שלא יתקיימו

leolibrary.co.il

---

[195] ולא לפי כוונת המשלח באמירתו, משום שזה כמו מכר שהולכים אחרי משמעות המילות, ואם נלך אחר רצון המשלח, הרי שאנו הולכים אחרי כוונתו ולא אחר המינוי.

המילות של המינוי והשליחות בטלה. וזאת למרות שבודאי יש רצון למשלה בשליחות השליח[196].

ראיה ג'. בקי' בדף מח: אמר אביי שר' שמעון, רשב"ג ור"א כולהו ס"ל מראה מקום הוא לו, וכתב רש"י (בד"ה כולהו): "האומר לשלוחו לעשות לו בדבר הקל ועשה לו בדבר כבד דאין זו שינוי ולא א"ל דבר הקל אלא להראות לו מקום להקל בשליחותו כו'".

וכן על מה ששנינו (שם מט.) האישה שאמרה התקבל לי גיטי ממקום פלוני וקיבל לה גיטה ממקום אחר פסול, ור"א מכשיר, כתב רש"י (בד"ה מראה): "מראה מקום היא לו, שם תמצאנו. ולת"ק הוי קפידא אי איפשי שתקבלנו אלא שם ואין זה שלוחה במקום אחר"[197].

משמע דס"ל דמראה מקום הוא לו, הכוונה שאין לו גריעות במה שהוא עשה, וכשאמר בעיר פלונית הכוונה באיזור העיר פלונית ואף בתוך העיר פלונית, וא"כ נמצא שהתקיימו מילות המינוי. ומי שסובר שקפידא הוי ס"ל שכשאמר עיר פלונית, הוי כאילו אמר רק עיר פלונית.

וז"ל השיטה לא נודע למי (שם בד"ה ור"א): "א"ת ר"ש ורשב"ג דס"ל מראה מקום הוא לו כולהו איירי דמשנה שליח למעליותא ובהאי דר"א ליכא למימר הכי וכו' י"ל

lehilibrary.co.il

---

[196] ואכן עי' בתוס' (שם צט. בד"ה אלא) דלא ס"ל כרש"י, והוצרכו לומר שמדובר שיש חיסרון בשליחות.

[197] וע"ע במש"כ רש"י בקי' בדף מח: (בד"ה ת"ק ובד"ה ומר סבר) ובדף מט. (בד"ה ועבד מקושר).

דטעמא דר"ש ורשב"ג לאו משום דליכא גריעותא במאי דקעביד וה"נ בהא דר"א ליכא גריעותא כו'"[198].

הרי שלמרות שהמשלח גילה שרצונו לפלונית, מ"מ ניתן לשנות לדבר אחר בלי ידיעה שהוא רוצה לשנות, ומשום דאנן אמרי' שמה שאמר פלונית הוי לדוגמא בעלמא, ומשמעות מילותיו היא אף לפלונית, ויש לנו ללכת אחר משמעות המילות, ולא אחר כוונתו.

ראיה ד'. בקי' בדף מב: אמר ר"נ שבלקוחות שטעו אם הם טעו בפחות משתות נקנה המקח, ואמר רבא דהא דאמרן פחות משתות נקנה המקח לא אמרן אלא דלא שווי שליח, אבל אם עשה שליח (והשליח שינה אף בפח' משתות) יכול לומר לו לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי.

ולכאו' ק' והא בכתובות בדף צט: אבעיא להו שליח כמאן, רבא אמר ר"נ שליח כדיינין, רשב"ב אר"נ כאלמנה, וכך פסקה הגמ' בהמשך. וכתב רש"י (בד"ה שליח כמאן): "שליח דטעה כמאן דייני' ליה כאלמנה דייני' ליה שבטעות כל דהוא בטל כו' או כדיינין הוא ועד דטעה בשתות". הרי שהספק הוא בשליח בעלמא שטעה אם המכר בטל בכל דהוא או בשתות.

וז"ל רש"י במהדו"ק (בדף ק. בד"ה לאפוקי בי"ד): "לאפוקי בי"ד דרבים נינהו ודינא הוא דלהוי מכרן בטל עד שיהא שם שתות ואונאה", א"כ קשה מרבא על רבא.

---

[198] ואח"כ הביא דעה שצריך שישנה את השליחות למעליותא, וכדעת הרשב"ם (ב"ב קסה. בד"ה ור"א), וכתב עליה שאין היא נראית.

ותירץ הרשב"ם (מובא בתוס' בכתובות ק. בד"ה רבא)[199] דבקי' רבא לדידיה קאמר, ואילו בכתובות נחלקו רבא ורשב"ב אליבא דר"נ. ואכן נר' דטעמיה דר"נ הוא דהא איהו פסיק כחכמים (קי' מב.) דדיינים שטעו בשתות מכרן בטל, וא"כ הוא סבר שכוחם של בי"ד הוא רק בכך שהם יכולים למכור לאחר בלא מינויו, אך הם כמו הבעלים דבשתות הוי מקח טעות. וא"כ שליח שמונה הרי הוא כדיינין שהוא מוכר לאחר (וכמו שדיינין מוכרים לאחר, וכדאמר בגמ' בכתובות ק.).

אך רבא (קי' מב: ברש"י בד"ה ה"ג והא דאמרן יתר) פליג ופוסק כרשב"ג דדיינים שטעו אף ביותר משתות מכרן קיים, דס"ל דבי"ד עדיפים מהבעלים, וא"כ כוחן הוא משום סמכותם ופסיקתם, והרי שהם עדיפים משליח רגיל.

א"כ נר' דס"ל לרש"י דהא דאמרי' שאם השליח שינה יש לומר לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי, היינו שהשליחות בטלה משום שלא התקיימו המילות של המינוי (שהרי הוא קנה ביותר מהמחיר, וכשא"ל קנה לי שור פלוני הו"ל כאומר קנה לי בק' זוז, שכן ידוע שזהו מחירו של השור), ולמרות שאין כאן עיוות, שהרי אם בעה"ב היה עושה כן בעצמו המקח היה קיים, ונמצא שאין חיסרון במכר.

א"כ חזי' שאע"ג שהשליח עשה את רצון המשלח ואם היה המשלח גופיה עושה זאת היה מועיל, מ"מ מכיון שלא התקיימו המילות של המינוי אזי השליחות בטלה.

ראיה ה'. בקי' בדף מב. אר"ג א"ר מניין ששלוחו של אדם כמותו כו' ודחי' ליה, ואמרי' שנלמד מפס' זה שזכין לאדם שלא בפניו כו' ודחי' ואלא אר"ג א"ר שמפס' זה נלמד שבי"ד מעמידים אפוטרופס ליתומים לדון בשבילם לחוב ע"מ לזכות.

---

[199] ורש"י לא ס"ל כתירוץ ר"ת שהביאו התוס' (שם) שבכתובות מיירי בשליח בי"ד, וכמפורש ברש"י (כתובות צט: בד"ה שליח כמאן). וכן אין הוא סובר כתירוץ האחר של התוס' (שבכתובות מיירי רק לעניין להחזיר את האונאה, ולא לעניין ביטול המקח), וכמו שמפורש ברש"י הנ"ל.

וכתב רש"י (בד"ה אלא ובד"ה אלא כדרבא): "אלא ההוא לאו לאתויי שליח אתא אלא לזכין לאדם שלא בפניו אתא וכו'. אלא כדרבא כלו' לא זכות שלא בפניו **גרידתא** איכא למשמע מינה לגדולים, אלא לאורויי נמי דלקטנים וכו'". הרי דס"ל לרש"י דלמסקנה ילפי' מהפס' ונשיא א' נשיא א' שזכין לאדם שלא בפניו, וכן ילפי' מפס' זה נמי את דין העמדת אפוטרופס, ומ"מ שלוחו של אדם כמותו לא ילפי' מפס' זה.

וא"כ ק' לשיטת רש"י[200] דזכיה הויא מדין שליחות והוה לן לומר שלמסקנה אף שליחות נלמד נלמד מפס' זה, ומעי"ז כתב התוס' רא"ש (שם בד"ה אלא).

אלא שכבר כתב רש"י (קי' מה: בד"ה ודלמא): "ודלמא ארצויי ארצי קמיה בן קמיה אביו וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו".

ונר' שכוונתו שמכיון שיש גילוי דעת שרוצה בכך לכך יש כאן שליחות מאליו, אך לא שליח עם מינוי. ודין שליחות מאליה נלמדת מהדין זכין לאדם שלא בפניו[201]. שבשליחות שהשליח רק ממש את רצון משלחו, ואין לו עצמאות ובעלות אין היא נחשבת לשליחות, אלא היא נלמדת מדין זכין, והיא נקראת שליחות רק מפני שהיא דומה לשליחות. ואילו הלימוד בשליחות הוא שהשליח בעל דבר, שהמשלח נתן לו כוח וסמכות במינויו.

---

[200] קי' מה: (בד"ה ודלמא), ב"מ יא: - יב. (בד"ה מהו), כתובות יא. (בד"ה מהו) ובעוד דוכתי. וכ"כ הרשב"א (קי' שם בד"ה ומהא נמי תסברא) בשם התוס' שכתבו בשם רש"י.

[201] וע"ע בר"ן (קי' יח: בדפי הרי"ף בד"ה איתמר קטנה) שקצת יש משמעות שיש חילוק בין שליחות לזכין, והרי דעת הר"ן שזכיה היא מדין שליחות, וכמו שכתב בקי' בדף טז: (בדפי הרי"ף בד"ה גרסי') ובנד' לו: (בד"ה איבעיא). ואולי יש ליישב לפי מש"כ בדעת רש"י.

ומזה ג"כ מוכח שבשליחות אזלי' בתר משמעות המינוי ולא בתר רצון המשלח, שאם היינו הולכים אחר רצון המשלח לא היה לחלק בין שליחות לזכין.

ומעין חילוק כזה ניתן לראות ממש"כ רש"י (גיטין כט. בד"ה רבא, וכ"כ שם עא: בד"ה דאמר) לגבי מילי לא מימסרן לשליח, וז"ל: "היינו טעמא דלא משוו שליח שלא מסר להם אלא דברים ואין בדברים כח להיות חוזרים ונמסרים לאחר, אבל גט דאית ביה מששא חוזר ונמסר".

דהיינו אם יש לשליח דבר עם ממשות הרי שהוא מצי משוי שליח משום שאז הוא כבעל דבר שהגט בידו ואף הבעלים צריכים לגט זה (עי' תוס' רי"ד קי' מא. בד"ה מששא), משא"כ כשיש לו רק מילי אזי אין הוא רק מבצע את המילי והו"ל כמקלו של בעה"ב[202].

א"כ רש"י ס"ל ששליחות צריכה מינוי והיא נותנת לשליח בעלות על הדבר הנשלח (ולא סגי בגילוי רצון הבעלים, כמו בדין זכין), ולכך אזלי' בתר משמעות המילות של המינוי דהוי כמכר.

ראיה ו'. ובמעילה בדף כ: אמרי' מאן תנא דכל מילתא דממלך עלה שליח[203] תרתי מילי הויין אר"ח דלא כר"ע כו' אביי אמר אפי' תימא ר"ע היא מי לא בעי לאימלוכי.

וכתב רש"י (בד"ה אפי'): "והיינו טעמא דכי נתן להן כבד מעל מפני שנתן להן מדעתו, דמי לא בעי אימלוכי בבעה"ב כו' וכיון דלא אימליך משום הכי מעל השליח דכמי דכי נתן להן מדעתו דמי". וכן הר"ן (נד' נד: בד"ה מי) כתב דחשיב דאדעתה דנפשיה

---

[202] והרשב"א (גיטין כט. בד"ה אמר) כתב שאם הבעלים רוצה שימסור מילי אזי מילי מימסרן לשליח דחשיב שהבעלים עשו את המסירה, וזה אתי שפיר גם לרש"י לפי ביאורנו.

[203] ופירש רש"י (בד"ה מאן): "כל מילתא דצריך לשליחא לאימלוכי עליה ולשאול מבעה"ב אם יקחהו במקום אותו שציווהו אם לאו כו'".

קעביד, ודלא כתוס' (מעילה שם בד"ה אביי) וכרא"ש (נד' שם בד"ה מי) שכתבו שהטעם משום דשינה מהשליחות הזאת.

וזאת מפני שלפי רש"י מכיון שאין במשמעות האמירה של 'כבד' בשר או של 'בשר' כבד, נמצא שהוא עשה מדעת עצמו דלא הוי בכלל המינוי. ואילו לתוס' הטעם משום שהשליח שינה מרצונו ומחשבתו, ולא משום דאין זה מכלל שליחותו.

ראיה ז'. ובגיטין בדף כט: אמרי' דשליח שלא ניתן לגירושין לא מצי למנות למנות שליח. וכתב רש"י (בד"ה אמר): "השליח הזה לא נעשה שליח לגרשה אלא למוסרו לאבא בר מניומי הלכך לאו במקום בעל קאי למוסרו ליד אחר".

והר"ן (שם טו. בדפי הרי"ף בד"ה גמ') העתיק את דברי רש"י, והוסיף: "הכי קאמר דכיון דשליח שלא ניתן לגירושין הוא אין לו לשנות כלל ממה שאמר לו הבעל, אלא צריך ליתנו ביד אבא בר מניומי עצמו כמו שאמר לו". משמע שהטעם שאינו יכול למנות שליח אחר משום שאין הוא התמנה לכך, שאין זה ממשמעות המינוי.

אולם עי' בתוס' רא"ש (שם בד"ה והא) דכתב: "דשליחות מהיכא איתרבאי מושלח ושלחה כל היכא שהשליח עומד במקום הבעל שיכול לגרש גם הוא יכול לעשות שליח". משמע שאין הוא כותב כרש"י שזה אינו ממשמעות המינוי, אלא שסובר שאין דין שליח עושה שליח בכה"ג. ונר' שרש"י הולך אחר שיטתו דאזלי' בתר משמעות מילות המינוי.

ב. בעלות השליח

כפי שראינו דעת רש"י שמינוי השליחות הוא כמכירה, ומשמע דס"ל שהשליח הוא בעלים על השליחות. וכ"נ במיוחד מראיה ה'. והנה עוד כמה ראיות לזה.

ראיה ח'.[204] בכתובות בדף צט: ר"נ אמר ששליח שטעה ומכר בזול אין מקחו קיים, והקשו עליו ר"ח ורבר"ה והאמר מר אין אונאה לקרקעות, ושני ליה דדוקא בבעה"ב אמרי' כן ולא בשליח שטעה. כך גירסת רש"י (בד"ה והאמר, ועי' שטמ"ק במש"כ ע"פ מהדו"ק ברש"י).

ורש"י (שם) הוסיף שהקושיה של ר"ח ורבר"ה היא מהמשנה בב"מ (נו.). והקשו עליו התוס' (בד"ה ה"ג): "במאי הוו טעו ר"ח ורבה כו' הלא כל עיקר שאילתם ששאלו בתחילה אע"ג דטעה שליח לא תמהו אלא בשליח משום דאיכא למימר לתקוני שדרתיך". ונר' שרש"י סובר שהשליח נעשה לבעלים של דבר השליחות, וא"כ אף לגביו לא יהיה אונאה, ומעי"ז כתב הריטב"א (בד"ה א"ל ובד"ה והא מר).

ומשני להו ר"נ דאע"ג דהשליח הוא כמו הבעלים, מ"מ מכיון שהוא טעה לכך חשבי' שהוא עשה כן מדעת עצמו, ולא בתורת שליחות שאין מעשיו מכלל מינויו.

ראיה ט'. בב"מ בדף י: רש"י (בד"ה משום שליחות) כתב דמדילפי' שליחות בעלמא ילפי' נמי דהחצר קונה מדין שליחות. ולכאו' ק' והרי חצר אינה בת דעת ואינה עושה לרצון הבעלים ולא דמי לשליח.

lehilibrary.co.il

---

[204] מכיון שהגדרת בעלות השליח והגדרת מינוי השליחות תלויים זה בזה לכך חיברתי את מניין הראיות של שניהם.

אלא נר' דרש"י ס"ל דלא בעי' שהשליח יעשה לרצון משלחו, אלא שמכיון דזכי לנפשיה משום דהוי בעל דבר זכי נמי למשלחו, שהרי הוא שייך למשלחו לעניין זה כעבדו לכך, ובזה אף חצר יכולה לקנות את הדבר ובכך להקנותו לבעליה.

ראיה י'. ובגיטין בדף כד. איכא מ"ד דאין אשה עושה שליח לקבל גיטה מיד בעלה משום חצרה הבאה לאחר מכן. ופרש"י (בד"ה ומשום חצרה): "דדמיין להדדי שכשזרק גט לחצר חבירו ואח"כ קנתה היא החצר הרי הוא עושה את החצר שליח להוליך והיא כשקנאתו עשאתו שליח לקבלה וכו'".

והקשו עליו הרמב"ן (בד"ה חצרה), הריטב"א (בד"ה אלא למ"ד) והתוס' (בד"ה חצרה): "אי הכי לא דמי לשלוחו של בעל שהרי אינה ברשותו כלל (והם פירשו שהבעל שם בחצרו ומכר חצרו לראובן והאשה קנאתה)".

ונר' שרש"י סובר שמכיון שהשליח קונה לעצמו ובכך נקנה למשלחו לכך לית נפקותא אי החצר דידיה או דחבריה, שהרי מ"מ החצר קנתה והקנתה לאשה.

ואכן מהמשך דברי רש"י שכתב: "לאכשורי מהאי טעמא ושלא כדין הוא דחצר לאו משום שליחות אתרבי אלא משום ידה כו'". הרי שאם חצר אתרבי משליחות כה"ג הוי שליחות, וע"כ מהטעם שכתבנו.

ראיה יא'. ובכתובות בדף צט: אמרי' פשיטא אמר לא' ולא אמר לב', הא אמר לא' ולא אמר לב'. וכתב רש"י (בד"ה פשיטא): "פשיטא אמר לשלוחו מכור לי בית כור משדותי לא' ולא לב'".

ולכאו' ק' מאי קמ"ל, שבוודאי אם המשלח אמר במפורש אין לשליח לשנות (עי' בריטב"א בד"ה פשיטא).

lehilibrary.co.il

אלא נר' שהוצרך לאשמועי' שאין לשליח בעלות על דבר שבוודאי אינו במינוי, שלא נאמר שהוא הבעלים על הכל. אלא שמ"מ זה פשוט מפני שלא חלה עליו בכלל בעלות זאת.

ראיה יב'. בקי' בדף נב. אמר רב ש"מ ממתניתין כו' אישה נעשית שליח לחבירתה ואפי' במקום שנעשית לה צרה.

ופרש"י (בד"ה ואפי' במקום): "ואע"פ שבכל עדות שהאשה כשרה לה אין הצרה נאמנת שליחותה מיהא כיון דעבדא עבדאה וכו'", וכ"כ הר"ן (כב: בדפי הרי"ף בד"ה ש"מ).

והקשה הרא"ש (פ"ב סימן כו): "ואין זה שם חידוש כיון שעשאתה שליח והיא נתרצית להיות שלוחה למה לא תהיה שלוחה אע"פ שנעשית לה צרה".

ונר' לתרץ שלפי רש"י היות והשליח נעשה בעלים על הדבר הו"א שאם אין אמון בין המשלחת לשליחה, ממילא אין גמ"ד בהקנאה, לכך קמ"ל דלא אמרי' כן, אלא כיון שסוף סוף היא אמרה לה להיות לשליחה שלה, והיא ביצעה השליחות לכך מועילה השליחות.

ראיה יג'. והנה לגבי שליחות לדבר עבירה, כתב רש"י (קי' מב: בד"ה נימא ובד"ה אין): "נימא שלוחו של אדם כמותו יתחייב שולחו ולא השליח. אין השליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו, אלא הרי הוא כעושה מאליו".

נר' דס"ל דהא דאין שליח לדבר עבירה, היינו רק לגבי זה שהשליח מתחייב ולא המשלח, שזה רק לגבי התחייבות נאמר. אבל מ"מ שליח הוא ומעשיו קיימין, וכגון אם קידש גרושה לכהן, הרי שהאשה מקודשת אלא שהשליח עבר את העבירה, ולא

משלחו (לפי מי שסובר שיש לאו בשעת הקי' של כהן לגרושה), עי' בב"מ (דף י:)[205].

וז"ל רש"י בקי' בדף מג. (בד"ה ולמ"ד): "ולמ"ד אין מלמדין ולית לן למילף ממעילה וטביחה דישל"ע ומסברא אין שליח דאית לן למימר דיש לו לשמוע דברי הרב". הרי שהדין שאין שליח לדבר עבירה נלמד מסברא, ואם כשאין שליחות לדבר עבירה המעשה בטל, אזי יקשה מנלן למימר שמעשיו בטלין מכיון שיש לשמוע לדברי הרב, הרי סוף סוף הוא עשה כדברי משלחו כי כן ציווהו.

שלכאו' הסברא של דברי הרב כו' אומרת שהיה לשליח לשמוע לרב ולא לתלמיד. אולם אם כבר עשה השליח את העבירה הא קמן ששמע ועשה כדברי משלחו ומנלן לבוא ולבטל את מעשהו. ומ"מ את העבירה יש להשליך על השליח מכיון שהוא פשע בזה שעשה את השליחות, שלא היה לו לעשותה דדברי הרב כו', וע"ע ברש"י בב"מ י: (בד"ה בר חיובא).

א"כ רש"י ס"ל שההפרש בין שליח לבין מקלו של האדם הוא שלשליח יש דעת אחרת, והתורה חידשה שלמרות שיש לו דעת אחרת, מ"מ ניתן למנותו לבעלים על עניין מסויים. והשליח עושה את הדבר וכשהוא זוכה בדבר לעצמו נזכה למשלחו, פרט לעבירות שאין חיוב העבירה 'נקנה' למשלחו.

---

[205] וכן משמע מרש"י בב"מ י: (בד"ה א"ב), וז"ל: "א"כ מצינו תורת שליחות לדבר עבירה לומר שלוחו כמותו וחייב השולח במעשה השליח". הרי שהנפ"מ הוא רק לגבי חיובים.

וכן לגבי הא דתנן נזכר בעה"ב ולא נזכר השליח השליח מעל, כתב רש"י (קי' מב. בד"ה שליח): "שליח מעל ובעה"ב פטור דכיון שנזכר לאו שגגה היא גביה, ושליח חייב שהוציא מעות הקדש לחולין, ואילו לא נזכר בעה"ב הויא רמיא מעילה עליה וכו', אבל השתא דאפטור בעה"ב רמיא מעילה אשליח בכל התורה כולה דאין שליח לדבר עבירה והעושה הוא מתחייב".
דהיינו מכיון שחודש שיש במעילה שליח לדבר עבירה לכך מחייבים את המשלח בעשיית שלוחו, אבל היכא שנפטר המשלח, כגון שאינו שוגג, א"כ אין החיוב הולך למשלח, אלא הוא לשליח.

הורד מספריית לעובדין - lebllibrary.co.il

ראיה יד'. בדין מצוה לקיים דברי המת, שנינו במסכת גיטין בדף יג. תנו מנה לאיש פלוני ומת יתנו לאחר מיתה. ואמרי' בגמ' במאי עסקי' אילימא בבריא והא לא משך.

וכתב רש"י (בד"ה בבריא): "מתנת בריא במטלטלין יכול לחזור בו עד שימשוך ויורשו נמי מצי למיהדר ביה אליבא דמאן דלית ליה מצוה לקיים דברי המת".

הרי שרש"י סובר שלפי מאן דאית ליה מצוה לקיים דברי המת לא מצי לחזור בו. א"כ לדעת רש"י אמרי' מצוה לקיים דברי המת אף אם קודם שהוא מת הוא לא השליש את המעות ביד שליש[206], ודלא כתוד"ה (והא לא משך), ע"ש.

---

[206] וכ"נ לדייק מרש"י בכתובות בדף סט:, בסוגיית המשליש מעות לביתו, עש"ה בדברי רש"י. ויש להקשות כמה קושיות על דברי רש"י שם: **א.** היאך רש"י (בד"ה והא אמרת) כתב שר"מ דיבר אחר שנשאת האישה, הרי זה נגד התוספתא המובאת בגמ', וכה"ק התוס' (בד"ה המשליש). **ב.** רש"י (בד"ה מן הנישואין) פירש שהטעם שמן הנישואין הרשות בידה לפי ר"מ הוא משום שמשנשאת הבעל זכאי פירות, ולא ברור מה כוונתו בטעם זה. **ג.** רש"י (בד"ה מאי בינייהו, ע"ש) כתב שבהו"א סברנו שר"מ אמר שמצוה לקיים דברי המת דווקא בקטנה מן האירוסין, ולכאו' דבריו קשים, וכפי שהקשו התוס' (בד"ה אילימא). **ד.** רש"י (בד"ה הלכה כר"מ) כתב שטעמו של ר"מ משום שמצוה לקיים דברי המת, והרי היה אפשר לפרש שר"מ חולק על הסברא שמכיוון שהבת יכולה למכור את השדה כו' שאמר ר"י במשנה, עי' בתוד"ה הא מני.

ולפי' נלענ"ד ליישב דרש"י ס"ל שמצוה לקיים דברי המת זה מצוה בעלמא, ואין בה צד ממוני, ולכך שייך עקרונית לומר שגם בנשואה שייכת המצוה (וכדברי רש"י על המשנה), אלא שמ"מ התוספתא הוסיפה סברא שיש לומר שהמת לא התכוון לצוות את ביתו אלא רק עד הנישואין ומשום דמשנשאת הבעל זוכה בפירותיה (ומה יועיל ציוויו) [אולם אם ידעי' בהדיא שדעת המת אף אחר הנישואין, נר' דאה"נ שאף אחר הנישואין יש מצוה לקיים דבריו].

והיות ולרש"י זה רק מצוה (ואין צד ממוני), לכך אפשר לומר שר"מ לא חולק על ר"י בזה שהבת יכולה למכור את השדה, אלא דס"ל לר"מ שאע"פ שהבת יכולה למכור, מ"מ יש מצוה לקיים את דבריו.

ולהכי לרש"י אפשר שכל חידושו של ר"מ הוא בקטנה מן האירוסין, שלכאו' אם הכוונה במצוה לקיים דברי המת היתה עניין ממוני, הרי שהבת אינה בכלל קניינים ואין שום תוספת ממונית במה

ואכן השטמ"ק (שם בד"ה וכתב ריב"ש) דייק מדברי רש"י שסובר שאף אם אין תועלת במכירתו, מ"מ יש מצוה לקיים את דבריו של המת, שזה מצוה בעלמא, ולא עניין ממוני, ע"ש.

הרי לנו שניתן להקנות בעלות מסויימת וליצור בעל דבר על ממון, אף באמירה בעלמא (של המת), ואף בלי קניין. ואפשר שרש"י למד זאת משליחות, שלדעת רש"י מקנים לשליח בעלות ע"י אמירה בעלמא.

ראיה טו'. איתא בנדרים בדף עב: בעי ר"ח בעל מהו שיפר בלא שמיעה וכו' ת"ש האו' לאפוטרופוס כל נדרים שנודרת אשתי וכו' הפר והפר לה יכול יהו מופרים תלמוד לומר אשה יקימנו ואשה יפרנו דברי רבי יאשיה, א"ל ר' יונתן מצינו בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו, והא לא שמיע ליה וכו'.

וכתבו התוס' (בד"ה והא): "והא לא שמיע ליה הוא עצמו וכו' וא"ת שמיעת שליח כשמיעתו, ותירץ בקונ' דלעניין שמיעה אינו נעשה שליח". דהיינו מכיון שמינה את השליח להפר ולא מינה אותו לשמיעה אין הוא שלוחו לזה, אך אה"נ אם ימנהו במפורש גם לשמיעה תהא חשובה שמיעת השליח כשמיעת המשלח. וכ"כ בהדיא השטמ"ק בשם שיטה (שם בד"ה והא ליכא למימר).

א"כ מבואר שדעת רש"י ששלוחו של אדם כמותו אף לעניין דברים גשמיים כמו שמיעה. וכ"נ דעת התוס' רי"ד (קי' מא: בד"ה דשאני) שכתב: "יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי וכו' ולאו מלתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו היאך יפטור הוא ע"י שליח והוא לא יעשה

שיש לה מצוה לקיים דברי המת. אך רש"י סובר שזה מצוה בעלמא, ובהו"א סברנו שהחידוש הוא שיש לבת ג"כ מצוה לקיים דברי המת.

hebrewbooks? leb.library.co.il - הורד מספריית לחובבי ספרים

כלום, ודאי בגירושין וקי' מהני כי הוא המגרש ולא השליח שכותב בגט אנא פלוני פטרית פלונית וכו', אבל אם ישב בה (בסוכה) חבירו לא קיים הוא כלום וכו'".

הרי שאין הוא תירץ כקצוה"ח (סימן קפב ס"ק א): "בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו עשייה חשובה כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל כתי לא הניח התפילין עלן ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות וכו'".

אמנם נר' דדעת רש"י שאכן שמיעת השליח חשובה כשמיעת המשלח מפני שהשליח הוא הבע"ד, והרי איכא שמיעת בעלים. וכן התוס' רי"ד סובר שאם הוא שלוחו לישב בסוכה הרי שהשליח הבע"ד וישיבתו בסוכה היא כישיבת הבעלים, אלא שמ"מ ס"ל שבמצוות בעי' שהאדם יעשה בעצמו ולא ע"י שליח, שכן מסתבר שהתורה לא תצווה לאדם לעשות מצוה באופן שהשליח עושה והוא עצמו לא[207].

ראיה טז'. כתב המרדכי (ב"מ סימן שלח): "מצאתי בתשובת רש"י דשרי לישראל למימר ליה לחבריה ישראל לך ולוה לי מעות מפלוני ישראל ברבית וגם תביא לו הרבית דלא אסרה התורה אלא רבית הבאה מיד הלוה ליד המלוה, וגם השליח לא עשה שום איסור דהאי רבית לאו דידיה הוא, ואי משם שלוחו של אדם כמותו הא קי"ל דאין שליח לדבר עבירה להתחייב שולחו כו'".

דהיינו מותר ללוות ברבית (ישראל מישראל) ע"י שליח, מכיון שרבית מהתורה היא רק באופן שהרבית באה מהלוה למלוה (עי' ב"מ סט:), והרי כאן שהרבית באה מהשליח למלוה. ולשליח אין שום איסור מכיון שאין הרבית שלו. והוסיף שאין

lcblibrary.co.il

---

[207] משא"כ לגבי שליחות לעבירה, אין תימה לומר שהתורה תאסור גם לשלוח שליח לעשות עבירה.

לומר שאע"פ שאין הלוה גופיה נתן למלוה, מ"מ שלוחו הוי כמותו (וחשיב מלוה למלוה), דהא הוי שליחות לעבירה ואין שלד"ע.

ולכאו' משמע שכוונתו היא, שאם לא היה את הדין מיוחד ברבית (דבעי' מלוה למלוה) היה לנו לאסור ע"י שליח, מכיון שזה הלואה ברבית מהלוה למלוה. ולמרות שאין שלד"ע, מ"מ היינו רק לעניין חיבובים, אך לא לעיקר השליחות. אולם מכיון שהתורה חידשה שצריך שהלוה גופיה יעשה את הפעולה לכך אע"ג ששליחו עשה את הפעולה, מ"מ בעי' שהוא עצמו יעשה. ובסוף כתב, שאין לומר שהשליח יחשב לבע"ד והמעות יהיו דידיה והוי מעות מהלוה למלוה ונחייב את הלוה, שהרי אין שלד"ע ואין לחייב את המשלח.

א"כ לפ"ז יוצא שאם אין חידוש מיוחד, יש להחשיב את מעשה השליח כמעשה המשלח ממש, וכמו שכתבנו שראיה יג'[208], וכ"נ מביאור החת"ס (ח"ו סימן כו) לדברי רש"י אלו.

ראיה יז'. שנינו בכתובות בדף צט: שום היתומים שפחתו שתות או הוסיפו שתות מכרן בטל וכו'.

ופרש"י (מהדו"ק בד"ה שום): "שום היתומים, כו' ששמוהו בזול כדי שתות ונתנוהו ללוקח כו', הותירו שתות ששמוהו שתות יותר על דמיו ונתאנה לוקח כו' מכרן בטל דהא דאמרי' אין אונאה לקרקעות היינו לגבי בעה"ב, אבל לגבי שליח איכא אונאה ודיינין נמי שלוחין הם ומצי א"ל בעל הקרקע לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי, וכיון

lehlibrary.co.il

---

[208] ואכן הרא"ש והתוס' יחלקו על רש"י (עי' בבית מאיר, יו"ד קס, יב. ובתרשיש שהם סימנים לד, לו), וכשיטתם שתתבאר לקמן.

דלגבי בעל הקרקע איכא אונאה לגבי לוקח נמי איכא אונאה היכא דלוקח ע"י שליח כו'".

דהיינו מקח שנעשה ע"י שליח, והיה טעות במקח, אזי המקח בטל אף אם מצד האונאה אין הוא בטל. וכמו שאם נתאנה המשלח אף בכל שהוא המקח בטל, כמו כן אף אם נתאנה המוכר או הלוקח אף בכל שהוא שמקח בטל, למרות שלא שייכת לגביו הטענה לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי.

ונר' מלשון רש"י שהטעם בזה הוא משום שבמקח כזה האונאה מוגדרת בכל שהוא, וכעי"ז ביארו תלמידי ר' יונה (מובא בשיטמ"ק, שם בד"ה ותלמידי) את דעת רש"י.

אולם הרא"ש (שם פי"א סימן טז. טור, חו"מ קפב, ה) ור' יונה (שם) חלקו עליו שרק לגבי המשלח אמרי' שבכל שהוא בטל מכיון שרק הוא יכול לטעון לתקוני שדרתיך כו', אך לגבי המוכר (או הלוקח) אין אומרים כן והמקח קיים.

ונר' דסברת רש"י, שלמרות שלא שייך כאן לומר לתקוני שדרתיך כו', מ"מ מכיון שהשליח בע"ד, א"כ הוי סוג של מקח וממכר שונה (לא בין המשלח למוכר, אלא בין השליח למוכר). ולכן אין להחיל כאן את דיני האונאה הרגילים, ומכיון שלגבי שליח בטל בכל שהוא אף לגבי המוכר הדין כן.

אך הרא"ש ס"ל שהמקח הוא בין המשלח למוכר, והשליח הוא רק יד המשלח לביצוע המקח, וא"כ יש כאן את דיני האונאה הרגילים (והא דבטעה השליח בטל בכל שהוא, היינו משום שבזה אינו יד המשלח).

ראיה יח'. איתא בגיטין בדף כא. שליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן האב מקבל גט לביתו קטנה בע"כ, הרי שהאב הוי שליח לביתו. ואין לומר שאין זה שליחות רגילה, שהרי שליחות זו נלמדה בשכן מצינו בשאר שליחויות. והא דאין

lehilibrary.co.il

הבת יכולה לבטל את השליחות, נר' משום שזה שליח שהתורה מינתה אותו, ואלימא ממינוי בדיבור, ואף ר"י דס"ל דבדיבור ניתן לבטל את השליח (קי' נט.), היינו דוקא בשליח של דיבור, אך בשליח של מעשה אין דיבור מבטל מעשה. ושליח של תורה חשיב כשליח של מעשה.

א"כ אם נבאר את גדרי הבעלות של האב בביתו נוכל ללמוד את גדרי שליחות.

והנה לגבי יד יתירא, כתב רש"י (קי' מג: בד"ה נערה ובד"ה היא, גיטין סד: בד"ה הוא) שלנערה יד יתירא זכי לה רחמנא ויד אביה היא העיקרית. ובמקום אחר הוא כתב ג"כ שיד יתירא זכי לאביה. וכתבו התוס' והרמב"ן (קי' מג: בד"ה תנן) שרש"י חזר בו.

ובכתובות בדף לח: לגבי הא דאמר אביי שנערה שנתפתתה ומתה קודם העמדה לדין פטור המפתה, כתב רש"י (בד"ה בא): "בא עליה ומתה, לא הספיק האב להעמידו בדין עד שמתה". הרי שמשמע שהאב הוא המעמיד בדין והוא הבע"ד, ולא הנערה עצמה.

וזה כמו שכתב הריטב"א (קי' מא: בסוד"ה אם לא): "והאי דקתני עמדה בדין ולא הספיקה לעמוד לאו למימרה שאין האב יכול לתבוע הקנס שלא מדעתה כו' דהא ליתא, דכיון דרחמנא אמר ונתן לאבי הנערה הרי האב הוא בע"ד כו' אלא משום שמכחה זכי רחמנא לאב ואמטולתא קתבע תלי תנא תביעת האב בדידה וקתני עמדה בדין".

ולכך רש"י[209] ס"ל דהאב מקבל את הגט לביתו הקטנה אף אחר שנשאת, ולמרות שמשנשאת אין לאביה רשות בה. וטעמו שאין הקטנה בכלל קי', ולכן קטנה שקדשה אביה הקי' חלים מכוחו כל משך היותה קטנה, הלכך יכול הוא להפסיק את קידושיה.

א"כ עלה בידינו שהאב אינו רק יד של ביתו, שאם היה רק כידה אזי אחר שקידשה אין הקי' יהיו מכוחו, שהרי הוא רק המבצע. אלא האב הוא הבע"ד עליה והקי' כל הזמן מכוחו הן.

וכן רש"י (קי' מג: בד"ה וכל) ס"ל דשוטה קטנה איננה יכולה להתגרש אף לא ע"י אביה. והקשה הרמב"ן (שם בד"ה וכל): "ולא מיחוור דכיון דאביה מקבל את גיטה למה לי שמירתה וכו'".

אלא דס"ל לרש"י דאביה מקדשה ומגרשה כי היא שלו, ולכך כשהוא מקדשה ומגרשה ה"ז חשיב כאילו היא בעצמה מתקדשת ומתגרשת אלא שזה מכוחו, ולכך אין היא יכולה להתגרש בהיותה שוטה, אף לא ע"י אביה.

וכן בפ"ק דקי' כתב רש"י (ה: בד"ה כסף) שהאב שמקבל קי' לביתו בעל כורחה זה נחשב לקי' בע"כ. והקשה הריטב"א (שם בע"א בד"ה כסף): "ולא נהירא, דכיון דקטנה היא ולא ברשות עצמה ואביה הוא המקנה והוא הבע"ד והמכר נעשה מדעתו הא לא חשיב בע"כ, דאנן בע"כ של מקנה קאמרי' והכא הא איכא דעת מקנה ומדעתה לא אכפת לן כו'".

---

[209] כן ביארנו בדעת ברש"י בקונ' צלעות הארון (ח"א, בסוגיא דקי' בשיטת רש"י, ע"ש). ועי' בקי' י. (בד"ה ומקבל), שם מג: (בד"ה הא) ובגליון הש"ס ובמהר"ם פאדווה, ודו"ק.

אלא נר' שדעת רש"י שלמרות שהאב הוא המקדש, מ"מ זאת משום שביתו היא בבעלותו ולכך הוי כאילו היא עצמה מתקדשת בכך שהוא מקדש, ולכך הוי קי' בע"כ.

ואכן רש"י[210] ס"ל דהא דהאב מקדש ובעל זכות הממונית של ביתו נלמד מדכתיב בנעוריה בית אביה[211], ודרשי' שתלאה הכתוב בבית אביה שכל זמן שהיא בנעוריה היא של אביה, דהיינו האב זוכה לה משום שהיא שלו.

א"כ מכיון שהתבאר שהאב הוא שליח לביתו, וכן התבאר שהוא הבע"ד עליה וידו עיקרית מידה. לכך מבואר ששליח הוא הבע"ד על דבר שליחותו (וכבר התבאר שאין לחלק בין שליחות דאב לשאר שליחויות).

מסקנת האמור. א"כ רש"י ס"ל שהשליח הוא בעלים על מה שמינו אותו, והוי כמו עבד שקונה לרבו אף שליח קונה לעצמו ומכיון שהוא קנוי למשלחו (לעניין השליחות) לכך נקנה הדבר לחבירו[212]. ובמינוי השליחות המשלח מקנה זכות זו לשליח, והוי כאמירת המוכר במקח, ואזלי' בתר משמעות מילות המינוי.

---

[210] דבר זה הוכח באריכות בקונ' צלעות הארון (שם, בהע' 18). ועי' בב"ק (פז. בד"ה בנעוריה) שזה מח' ר"י ורב, וזה כמו המח' בקי' מג:, וע"ע בקי' ג: ו ד:, ובתוס' רא"ש ג: (בד"ה וכ"ת).

וכ"ה שיטת הר"ן, וז"ל (קי' ה. בדפי הרי"ף, בד"ה וכתב): "שהבת לאביה ממש היא זוכה דכל מאי דזכיא ביה איהי אב נמי זכי ביה ממילא דכל שבח נעורים לאביה כל מה שהיא זוכה הרי הוא של אב". וע"ע בר"ן בקי' יח: (בדפי הרי"ף, בד"ה אתמר).

וכ"ה שיטת רש"י בקי' בדף מד: (בד"ה והוא ששידכו) ובדף מה: (בד"ה ודלמא ובד"ה בפירוש). וזה שלא כרמב"ן (קי' מד: בד"ה הא דאמרי' בפי', עש"ה).

[211] בקי' ג: (בד"ה בנעוריה) ובכתובות (מ: בד"ה בנעוריה).

[212] מעין הסברא של מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה.

שיטת הרמב''ן והריטב''א

א. מינוי השליחות

ראיה א'. בכתובות בדף צח: תנן אמר בעה"ב לשלוחו תן חתיכה לאורחים והוא א"ל טלו ב' חתיכות והם נטלו ג' חתיכות כולן מעלו. ואקשי' ואי אמרת מעביר על דבריו הוי בעה"ב אמאי מעל, ומשני' הכא במאי עסקי' דא"ל טלו א' מדעת בעה"ב וא' מדעתי ושקלו אינהו ג'.

וכתב הריטב"א (בד"ה אלא): "יש מקשים אמאי לא פריך נמי משליח אמאי מעל וכי פרקי' נמי דא"ל טלו א' מדעתו[213] ניחא בעה"ב, ומיהו אכתי קשיא שליח אמאי מעל וכו' והנכון בעיני דכולה לישנא קלילא וכי פרכי' מבעה"ב חדא מינייהו נקטי' וה"ה דקושיין משליח, וכי מתרצי' נמי לבעה"ב ה"נ מתרצי' לשליח וכו'".

הרי שלמרות שברור לאורחים שהם נוטלים מדעתם, מ"מ עדיין הם חשובים לשלוחים מכיון שהם לא הודיעו שהעשייה אינה מכלל השליחות. ולכך הם צריכים לומר במפורש שאין מעשיהם מכלל השליחות בשביל לעקור השליחות. והטעם משום ששליחות אינה מימוש הרצון של המשלח, אלא נתינת סמכות ובעלות לשליח, ולכך אזלי' בתר משמעות המילות של המינוי, וכמו במקח וממכר[214].

---

[213] יש לדקדק מדבריו דס"ל דהטעם שאין השליח שלוחו לזה הוא משום דאמר א' מדעת בעה"ב, ולא משום דאמר א' מדעתי. וזאת כי אם אמר א' מדעתי אזי אין הכרח כ"כ שמבעה"ב רק א'. ומ"מ נר' שאם משמע משמע להדיא שדעתו רק א' מבעה"ב אזי סגי בזה.

[214] וכן מוכח דס"ל לרא"ה (מובא בשטמ"ק שם) שתירץ את קושיית הריטב"א שמכיון שמעילת האורחים תלויה באכילה, לכך אם אכלו ב' סיימו את שליחותם והג' מלתא אחריתי היא. הרי שאם הג' לא היתה מלתא אחריתא השליחות היתה נעקרת, ולמרות שהם לא עשו את הג' בתורת שליחות.

ראיה ב'. ושם בדף צט. איבעיא היכא דאמר לשליח לקנות כור וקנה חצי כור האם יאמר לו הטוב לך עשיתי, שאם הייתי קונה את כולה והיה חסר לך כסף לא היית יכול לחזור בך, או שמא יאמר לשליח לא נוח לי בריבוי השטרות.

וכתב הריטב"א (בד"ה כי): "פי' ע"כ אעיקר דינא קיימי' מי אמרי' דודאי כי א"ל זכין לי כורא דארעא עד כורא קאמר וכו' ואילו היה צריך למכור כורא ממש היה לו לפרש וכל שלא פירש הכי משמעותא דשליחותא מעיקרא. או דלמא אדרבא אי לאו דצריך למכור כורא לא הוה אמר הכי וכו' הא אילו ס"ל דמעיקרא דעתיה אכורא דוקא ומשום דלימא ליה דטבא לך עבדא לך לא הוה מקיים שליחותיה למפרע, שהכל הולך אחר דעתו של בעה"ב בשעת השליחות ואחר משמעות לשונו".

הרי דאזלי' בתר משמעות המילות בשעת המינוי, ואף אם יש לומר דטבא לך עבדא לך, מ"מ אין הוא שלוחו לכך[215].

ראיה ג'. הרמב"ן (קי' מב: בד"ה הא דאיבעיא) והריטב"א (קי' שם בד"ה אמר, כתובות ק. בד"ה והלכתא) ס"ל שלכו"ע בטעות של שליח בטלה השליחות ואף אם זאת טעות כל שהיא.

וכתב עוד הרמב"ן (כתובות ק. בד"ה ור"ש אמר): "ואי קשיא לך נימא דמשלם שליח משום דא"ל לתקוני שדרתיך ולא לעיותי, לא תקשי דלעולם כי שני שליח וטעה בשליחותו איכא למימר לא שדרתיך לעיוותי הלכך לאו שלוחי את להכי ומעשיו בטלים שהרי מכר קרקע שאינו שלו ואינו שליח למוכרה בכך. וכן בכל דוכתא דאפשר לן לבטולי מעשיו מבטלי' להו וכו' ואיכא למידק מהאי עובדא דההיא איתתא דאמרה לההוא גברא זיל זבין לי ארעא אזל זבין לה שלא באחריות וחייביה

lehlibrary.co.il

---

[215] וכ"נ מהרא"ה (מובא בשטמ"ק שם) שביאר שהספק הוא אי הוי קפידא או מראה מקום.

ר"ז למיזבנה ולמזבוני לה שלא באחריות כדאיתא בפרק גט פשוט אמאי נימא דמעשיו בטלין. לאו קושיא היא דלגבי שלוחו מעשיו בטלין לגמרי ואם רצתה אותה אישה שלא ליטול אותה הקרקע וכו' הרשות בידה ושקלה זוזי דהא לאו שליחותה עבד ואף שליח נמי יכול לומר איני שלוחך ולעמצי אקח וכו'".

הרי שאם השליח שינה או טעה אין הוא שליח מכיון שאין הוא קיים את המילות של השליחות ומעצמו הוא דעבד. שהרי אין הוא הבעלים של על המעשה שעשה, שלא ניתן לו בעלות על זה.

ראיה ד'. תנן במעילה בדף כ. שליח שעשה שליחותו בעה"ב מעל. והריטב"א (קי' מב: בד"ה שאני) הביא את דעת התוס' (שם בד"ה אמאי) שרק אם השליח מזיד שייך לומר אין שליח לדבר עבירה ולא הו"ל למיעבד, ומוקמיה למתני' במזיד, וכתב על זה: "ותדע דאפי' בשוגג שייך האי טעמא (דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין) דאנן אמרי' אילו לא ידע האי שליח דהקדש הוא לא הו"ל שליח כי דברי הרב שומעים והו"ל שליח בטעות ובטל שליחותו וחשיב כעושה מעצמו בשוגג".

הרי שלמרות שהשליח לא נתכוון להעביר על דברי משלחו ואף לא העביר בפועל, מ"מ מכיון שמהות השליחות הזאת היא טעות הו"ל מקח טעות ושליח טעות הוא.

ראיה ה'. ובגיטין בדף לב. אמרי' שהמשנה קמ"ל שאפי' אם פגש את שליח הגט במקרה וביטל את הגט אזי הגט בטל, ולא אמרי' דלצעורה קא מיכוון.

וכתב הריטב"א (בד"ה אלא): "ולא אמרי' לצעורי לפי שעה מתכוון ולא לבטל הגט אלא כיון דבטלה מ"מ בטל". דהיינו אע"ג דלצעורה מתכוון, מ"מ מכיון דבטליה בטל הוא, דאזלי' בתר המילות והתבטל המינוי, ולא בתר כוונתו.

ראיה ו'. בקי' בדף יא. אמרי' אר"ז בטעמא דבית שמאי דבעו לקי' משום דאישה מקפדת על עצמה, ולא מתקדשת אלא בדינר, ואוקימנא דדוקא בקידשה בלילה או בעשאה שליח אמרי' כן.

וכתב הרמב"ן (בד"ה כי): "שסתם כל הנשים מקפידות על עצמן ואינן מתקדשות בפח' מדינר ושליח ששינה לא עשה ולא כלום, אבל בדינר מתקדשת ואפי' בנתיה דר' ינאי דכיון דשויא שליח ואיהו קביל לה קי' בקי' של שאר נשים דאם איתא דלא ניחא לה עלה רמיא לגלויי שהיא מקפדת על עצמה יותר משאר נשים".

הרי דבשליחות לא אזלי' בתר דעת המשלח, אלא בתר משמעות המילות וכיון דאמרה לשליח סתם הו"ל כאילו אמרה בדינר ועלה רמיא לגלויי אי בעיא טפי מדינר[216].

ראיה ז'. וכן לגבי הא דאמרי' בקי' (מא:) שבשלח שליח לתרום לו תרומה, שאם פיחת י' או הוסיף י' (דהיינו תרם בעין יפה או בעין רעה) תרומתו תרומה.

כתב הריטב"א (בד"ה פיחת): "פרישנא טעמא בכתובות (ק.) כו' דכיון דאיכא דתרים בעין יפה ואיכא מאן דתרים בעין רעה מצי למימר בהכי אמדתיך כו' וכיון דאפשר בהאי אומדנא ושלחו סתם ודאי על דעת כן שלחו דאי לא הו"ל לפרושי הלכך שליחותיה עבד כו'". הרי דבעלמא אזלי' בתר משמעות המילות.

---

[216] וכן נר' שיטת הרי"ף (קי' יט.) ואכתוב בקיצור ויבין המעיין. שהנה לגבי הסוגיא דקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה כתב דרבינא ס"ל דאף אם נתרצה האב בהדיא לא מהניא. וא"כ ק' היאך מוכח מהא דלא ס"ל את שמואל שלא חושש לארצויי קמיה (דאמרי' בדף מה:).
אלא ע"כ דתרוייהו הוו חשש של קודם הקי' ותרוייהו מעניין שליחות, וא"כ נר' דשמואל איירי שקדשה בפני האב ושתק האב וחיישי' דנתרצה ויהוי כמאן דאמר צאי וקבלי קידושייך. ורבינא סבר דכל עוד לא אמר לא חיישי' ומשום דבעי' אמירה (וכן לא חיישי' לארצויי). וכעי"ז פי' הראב"ד (מובא ברשב"א, שם בד"ה אתמר).

ראיה ח'. ובגיטין בדף כט: אמרי' דהבעל שלח שליח ליתן גט לאבא בר מניומי ושהוא יתן לאשתו, ורב ספרא אמר דאין הוא יכול למסור שליחותו לבי"ד כיון שהוא שליח שלא ניתן לגירושין.

וכתב הריטב"א (בד"ה א"ל, וכן ס"ל לר"ן בד"ה והא): "תמה אע"פ לגירושין אמאי לא משוי שליח במאי דהוי שליח מיהת וכו' (ותירץ שמ"מ אינו נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ, והר"ן תירץ שמ"מ אינו רשאי לשנות את שליחותו)".

הרי שאין הם סוברים את מש"כ התוס' רא"ש (בד"ה והא): "כל היכא שהשליח עומד במקום הבעל שיכול לגרש גם הוא יכול לעשות שליח". ונר' שהם לא סוברים כן משום דס"ל שמכיון שעשאו שליח ליתן לאבא בר מניומי הרי שהוא הבעלים על נתינתו לו, ולכך אף למנותו שליח ליתן לו הוא יכול, אך אם נאמר ששליחות היא מימוש רצונו של המשלח (שהמשלח מגלה שרצונו בכך והשליח מבצע זאת), אזי בודאי שהשליח צריך להיות במקום המשלח בכדי שיוכל לעשות שליח אחר (שבכך יחשב שהמשלח עשאו).

ראיה ט'. והרמב"ן (גיטין כט. בד"ה אר"ז, וכ"כ הריטב"א שם בד"ה דתניא הולך, וע"ע במש"כ בקי' מא. בד"ה שליחות) ס"ל שהשליח יכול למנות שליח אחר אף אם המשלח מקפיד[217], וזאת משום שמכיון שהוא הבעלים על השליחות הלכך יכול השליח למנות כרצונו אף כנגד דעת משלחו.

---

[217] שזה לשונו: "מיהו אמור רבנן דחלה בעי' משום דאיכא אינשי קפדני דקפדי ואי שמעי מבטלי שליחותייהו". משמע שכל שלא ביטלו את השליחות במפורש, אע"ג שהם מקפידים, מ"מ הוי שליח. וכן מוכח מהריטב"א, עש"ה.

והביא עוד אפשרות דבקפיד אינו יכול למנות שליח, ונר' שהטעם משום דידעי' דקפדי אינשי בעלמא על זה, והו"ל כאילו א"ל בהדיא שהמינוי הוא בתנאי זה (על אף שאין זה חיסרון בשליחות עצמה).

ראיה י'. ולגבי מילי לא מימסרן לשליח. בקי' בדף מא. לגבי הא דתניא ושלח מלמד שהוא (הבעל) עושה שליח, ושלחה מלמד שהיא עושה שליח, ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, כתב הרמב"ן (בד"ה ושלח, וכן ס"ל הריטב"א בד"ה שליחות): "פרש"י תרי כתיבי וכו' ודרשי' ושלח (מדלא כתיב וגרשה) ודרשי' ושלחה, ומשמע דושלח ושלחה בתראה ללמד ששליח שלה ושליח שלו שניהם עושים שליח, ור"ח גריס שלח כו' שלחה כו' ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח וכו'".

הרי שלפי הפי' הא' שליח קבלה עושה שליח[218]. ולכאו' ק' והא הו"ל מילי. ותירץ הרמב"ן (גיטין סו: בד"ה ואר"ח, וכן הקשו ותירצו בהדיא הריטב"א שם, והרשב"א שם בד"ה מלמד. וכ"כ בגיטין כט. הריטב"א בסוד"ה רבא והרשב"א בד"ה אמר): "קשיא לי לר"י דאמר אפי' או' אמרו לא, מ"ט אי משום מילי מאי מילי קא מסר איהו לשליח הרי לא מסר מילי אלא הרי הוא עושה שליח שלא בפניו, וכי אין אדם עשוי לעשות שליח שלא בפניו וכו'".

דהיינו היכא דהמשלח לא נתן בעלות לשליח אלא רק א"ל לומר לאחר להיות שליח אין הוא שליח, אלא הוא רק כצינור להעברת המידע, וחשיב שהמשלח מינה שלא

---

[218] והריטב"א אף סובר שהעיקר כפרש"י. ומה עוד שאף בדעת ר"ח הוא כותב ששליח קבלה עושה שליח שמהוא"ו של ושלחה ילפי' ששליח של האיש ושל האישה עושה שליח (שהוא"ו היא על שני שליחים אלו). ואף מהרשב"א (בד"ה ושלח) נר' דס"ל כפרש"י.

בפניו, ששליחות היא רק אם ממנהו בהדיא לעשות דבר שהשליח נעשה כבעלים עליו.

ראיה יא'. ולגבי דין זכין. ס"ל לרמב"ן (ב"מ עא: בד"ה הא דאמרי' הכא זכייה, קי' כג: בד"ה מהו, וכ"מ שם מד: בד"ה צריכה גט), לרשב"א (ב"מ שם בד"ה רבינא, קי' מב. בד"ה ודלמא) ולריטב"א (קי' מא: בד"ה והא דתנן, ובדף מב. בד"ה והא קטנים. ובעוד דוכתי) שדין זכין איננו מדין שליחות.

ונר' שהחילוק הוא שבזכיה לא בעי' את מעשה האדם מכיון שהרצון ידוע ובעי' רק לבצע את הפעולה, וזה שונה משליחות שצריך גם מעשה וגם דעת הבעלים, ושליח יכול להיות בעל דבר על זה, ובשביל שיהיה לשליח בעלות זאת בעי' מינוי, שזה כמו מכר על השליחות[219].

ראיה יב'. איתא בב"מ עא: נכרי שלוה מעות מישראל וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר וא"ל תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. ואמרי' בגמ' שרק מדרבנן אסור.

והקשו התוס' והתוס' רא"ש (בד"ה בשלמא): "תימה אמאי לא הוי רבית גמור כשהעמידו אצל ישראל וכו' שהרי נעשה ישראל שני שלוחו של ראשון לקבל חובו מיד הנכרי. וי"ל דאפי' שיוכל (ישראל) לזכות לחבירו במציאה, הכא אין קבלתו מן הנכרי זוכה לישראל חבירו וכו' השתא מיהא שהנכרי אינו מפקירן (את מעות החוב) אלא בא לזכות מעות למלוה ע"י זה הלוה אין לו כח לזכות שאם כן היה ישראל המקבל שלוחו של נכרי לזכות במעותיו של ישראל ואין שליחות לנכרי וכו'".

lehlibrary.co.il

---

[219] ואילו בזכין חשיב שהבעלים עושים הכל שהרצון הוא שלהם ואף את המעשה של הזוכה הם יכולים לבטלו לכי שמעו ליה (כמש"כ הריטב"א בקי' שם), מה שאינו בשליחות.

אולם הריטב"א (בד"ה בשלמא) חולק עליהם בב' דברים. וז"ל: "שורת הדין דסיפא מותר דכיון דאין שליחות לגוי כשנתן הגוי מעות של ישראל המלוה לישראל הלוה אינו נעשה שלוחו של ישראל וכו' ומיהו אמרו רבנן שיהא שליחות לגוי לחומרא וכו' וחומרא זו אמר רבינו דחומרא בטעמא היא כי חששו חכמים שזמנין שיתן הגוי לישראל זה האחרון שיזכה בהם לגמרי בשביל ישראל הא' לא מפני שליחותו בלבד שא"ל תנם לו, אלא אפי' בלא"ה נמי שפורע לבעל חובו וסומך ובוטח על ישראל המלוה שיקבל בפרעונו וכו' ובודאי דגוי שזיכה מעות לישראל ע"י ישראל זכה בהן אותו ישראל, דכי אמרי' דגוי לית ליה זכיה היינו שאין לו יד לזכות הוא בשביל ישראל או שאין ישראל זוכה לגוי, אבל ודאי מזכה הוא לישראל ע"י ישראל כו'".

הרי שהתוס' והתוס' רא"ש חולקים על הריטב"א בב' דברים:

א. לתוס' ולרא"ש היה פשוט בקושייתם שהישראל הב' יכול להיות שליח של הא', ואף בתירוצם הם לא סתרו את זה, אלא רק כתבו שאף אם הוא שלוחו, מ"מ לא מצי לזכות לו. ואילו לריטב"א אין שום הו"א לומר שהישראל יהיה שלוחו של הא', והוא לא העלה אפשרות זאת לא בקושיא ולא בתירוץ.

ב. לתוס' ולרא"ש מכיון שאין שליחות לגוי לכך אין הגוי יכול לזכות לישראל ע"י ישראל. ואילו לריטב"א פשוט שהגוי יכול לעשות זאת.

ונר' שהמח' הא' היא, שלריטב"א מכיון שאין השיראל מינה בהדיא את הישראל הב' לכך אין הוא נעשה שלוחו, דבעי' מינוי מפורש בשביל להיות שליחו. ואילו לתוס' ולרא"ש אע"ג שאין שום מינוי, מ"מ מכיון שכך רצון משלחו לכך נעשה שליח.

lehlibrary.co.il

והמח' הב' היא, שלתוס' זכיה היא מטעם שליחות ומכיון דאמרי' שגוי לא בכלל שליחוות ה"ה שאינו בכלל זכייה, ואין הוא יכול לממש את רצון ישראל ולזכות לו.

אך הריטב"א דס"ל דזכיה אינה מטעם שליחות לכך אע"ג שאין הגוי בכלל שליחות ואינו יכול להיות בע"ד (ע"י מינוי שליחות), מ"מ היכא דא"צ שהגוי יהיה בע"ד כגון כאן שגם המקנה וגם הקונה הם ישראל, לכן יכול הגוי להקנות לישראל ע"י ישראל, ודו"ק.

ראיה יג'. וז"ל הרשב"א (נד' לו: בד"ה הא דאיבעיא): "הא דאיבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעת או לא מי אמרי' כיון דזכות הוא לו לא צריך, קשיא לי והא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה אלא גזרת הכתוב היא דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם וכו' וי"ל דתורם משלו על של חבירו שאני, דלא בעי' שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי על בעל הכרי (עצמו), אבל בתורם משלו על של בעל הכרי כיון שאינו של בעל הכרי לא בעי' שליחות ממש ואין הדבר תלוי אלא אי זכות לו כו' (וזכין לאדם שלא בפניו)".

נר' שהחילוק שלו הוא שתרומה צריכה שהמעשה יעשה מדעת עושה[220], ולכך א"א לעשות את מעשה ההפרשה אלא או הבעלים או שליחם שעשייתו היא מדעתו שהוא הבעלים על זה, ולכן אם מעשה ההפרשה נעשה בשל האדם עצמו, הרי שיש מעשה

leiblibrary.co.il - הורד מספריית לייבוביץ

---

[220] וז"ל הרמב"ן (קי' נב: בד"ה לא אמרי'): "דעשאו שליח ותרם מיפות הוי כלך אצל יפות גילוי דעתא וכו' וגבי קי' כיון דהשתא ניחא לה מקודשת וכו', אבל גבי תרומה כיון דמעיקרא לא שויא שליח לא חיילי השתא דבעי' כו' מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם כו'".
דהיינו בקי' סגי בגילוי דעת שהמעות שאצלה כבר יהיו לה לקי', משא"כ בתרומה דבעי' שמעשה ההפרשה עצמו יעשה מדעת (זה התבאר יותר בקונ' צלעות הארון, בח"א בסוגיא דקי' בדעת הרמב"ן).

וכ"מ מהרמב"ן ומתלמידיו בפס' ז: בביאורם לטעם שמברכים להפריש תרו"מ, ולא על הפרשת תרו"מ. שמכיון דבעי' אף שלוחכם לדעתכם ילפי' שהמצוה היא בפעולה [ובע"ה במקום אחר (לגבי בדיקת חמץ) נכתוב ביאור מפורט יותר לזה].

מדעת, ואפשר שזה יועיל להוציא מידי טבל אף את תבואת חבירו אם ירצה בכך, שמכיון שהמעשה נעשה מדעת אין בו שום חיסרון[221], כן נלענ"ד.

leblibrary.co.il - הורד מספריית ליבוביץ

---

[221] ואף אם היה נשלח לתרום משל עצמו על של חבירו לא היה הפרש, שסוף סוף מעשהו נעשה מדעת.

ב. בעלות השליח

כפי שראינו דעת הרמב"ן והריטב"א שמינוי השליחות הוי כמכר, ואזלי' בתר משמעות המילות של המינוי. וזאת מכיון שהמשלח מקנה לשליח בעלות על דבר השליחות כפי שניתן לראות מהראיות שהובאו למעלה, ובפרט מראיות ט - יג. והנה עוד כמה ראיות לזה.

ראיה יד'. בכתובות בדף צט: ר"ח ורבר"ה שאלו את ר"נ, אמר לא' סתמא (אמר לשלוחו מכור שדי לא') מאי, א"ל לא' ואף לב' ושאלו אותו ואע"ג דטעה שליח, וא"ל ר"נ דטעה שליח לא קאמינא, וא"ל והא מר הוא דאמר אין אונאה לקרקעות, ושני להו דשאני הכא דמצי אמר לתקוני שדרתיך ולא לעיוותיה.

ופירש הריטב"א (בד"ה איקלע, בד"ה א"ל ובד"ה והא מר): "לא' ואפי' לב', כלו' שמשמעות הל' הזה שאם לא יוכל למכור לא' שימכור אפי' לב' כו' א"ל ואפי' טעה שליח כו' פי' כיון שאתה מייפה כוחו כ"כ שיהא כבעה"ב למכור בין ליחיד בין לרבים נימא נמי שיהא כבעה"ב לעניין טעות כו' והא מר הוא דאמר אין אונאה לקרקעות כו' והשתא קס"ד דכיון לומר שאין שום אונאה לקרקעות שאפי' לעניין שליח היה לנו לומר כן וכו'".

הרי דר"ח ורבר"ה סברו ששליח הוא כבעה"ב שאם טעה שתות מכרו קיים, וראייתם מהא דאין אונאה לקרקעות, ומה לי בעה"ב ומה לי שליח. וזה אתי שפיר לשיטת הריטב"א שהשליח הוא הבעלים על דבר שליחותו. ומ"מ טעותם הוא בזה שאצל שליח שייך לומר לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי ואין אתה שליח לעניין זה.

ראיה טו'. בגיטין בדף כט: אמרי' שא' נתן גט לשליח שיתן לאבא בר מניומי שיתן לאשתו ומצאוהו בי"ד וא"ל מסור את מיליך קמי דידן וכשיבוא אבא בר מניומי ניתן את זה לו, וא"ל ר"ס והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא.

וכתב הריטב"א (בד"ה א"ל ר"ס): "תימה מאי קאמר אטו אינו שליח שיתן הגט ביד אב"מ, וממה שהוא שליח אמאי לא יעשה שליח כי היכי דעביד שליח בהולכת הגט וכו' (ופי' שהנפק"מ היא רק לעניין שיהא נאמן לומר בפ"נ ובפ"נ)".

הרי שא"צ שהשליח יהיה כמשלחו בשביל למנות שליח אחר, אלא על מה דהוא שליח הוא הבעלים ויכלו למנות שליח עליו[222].

ראיה טז'. השיטה לא נודע למי (קי' מא. בד"ה ושלחה) כתב: "דבשלמא עיקר שליחות לגבי אשה ליכא למילף משליחות דבעל דדילמא בעל הוא דקא משוויה שליח משום דגירושין בדידיה תליא מילתא שהרי מגרשה בעל כרחה, אבל איהי לא משויא שליח וכו'".

דהיינו הסברא לחלק בין אם היה נכתב רק שליח של בעל ולא שליח של אשה הוא משום שהמעשה הוא של הבעל, ואין המעשה של האשה. אולם עי' בתוס' רא"ש (שם בד"ה ושלחה) שכתב שהחילוק הוא שלגבי בעל צריכים את דעתו, אך אצל אשה א"צ לדעתה.

ונר' שהשלנ"ל ס"ל שהשליח הוא הבע"ד ולכך הו"א שרק בבעל שהוא בע"ד מצי משווי שליח, משא"כ באשה. ולא ס"ל שהשליח רק מממש את רצון משלחו והעיקר הוא אם צריכים את דעת המשלח או לא.

---

[222] ואם השליח היה רק המממש את רצון משלחו, הרי שבשביל למנות שליח אחר היה צריך את רצון המשלח לזה.

ראיה יז'. איתא בב"ב (קסט:) ההיא איתתא דיהבא ליה זוזי לההוא גברא למיזבן לה ארעא, אזל זבן לה שלא באחריות אתיא לקמיה דרב נחמן א"ל מצי א"ל לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי זיל זבנה מיניה שלא באחריות והדר זבנה ניהלה באחריות.

דהיינו אשה שלחה שליח לקנות לה קרקע, והוא קנה לה שלא באחריות, וא"ל ר"נ שבגלל שהוא עיוות לכן יקנה הקרקע לעצמו שלא באחריות וימכור לאשה באחריות.

הר"ן (קי' יז. בדפי הרי"ף בד"ה אבל) והנ"י (ב"ב עח: בדפי הרי"ף בד"ה לתקוני) כתבו שא"א לומר שמדובר דאן שהשליח אמר למוכר שהוא קונה בשליחות האשה, שהרי בכתובות (צט.) אמרי' שאם השליח טעה אזי המקח בטל, וא"כ אצלנו היה צריך המקח להתבטל לגמרי, אלא ע"כ שאצלנו מדובר שקנאו בסתמא. ואע"פ שזה דחוק בלשון הגמ'[223], מ"מ כך צריך לפרש.

א"כ מבואר דלא ס"ל לר"ן ולנ"י לחלק בין שליח שטעה שבזה י"ל שאין המשלח יסכים לטעות כלל (ובזה מיירי הגמ' בכתובות הנ"ל) לבין שליח שבכוונה קנה באופן לא טוב (כמו אצלנו שבכוונה ובמפורש קנה קרקע שלא באחריות). ודלא כרשב"א (שו"ת, ח"ב סימן רנה) שכתב לחלק בין אם ברור לנו שאין המשלח שלחו לטעות זו ויש כאן עיוות, משא"כ אם המשלח קנה בכוונה שלא באחריות אזי אמרי' שמא המשלח ציווהו לקנות באפו זה והרי יש לנו מעשה קניין של השליח שניתן לקיימו בשום צד.

ונר' שהר"ן והנ"י ס"ל שהשליח הוא הבע"ד ומכיון שהוא פועל את מעשה הקניין ואת רצון הקניין, א"כ אם נאמר שהמשלח שלחו לקנות שלא באחריות, א"כ נקנה

---

[223] עי' בשו"ת הרשב"א (ח"ב סימן רנה) למה זה דחוק.

lebilibrary.co.il

המקח לגמרי למשלח. אמנם בשביל לומר כן צריך בירור מוחלט שבאמת המשלח שלחו לקנות באופן הלא טוב, ומכיון שאין לנו בירור זה (ששלחו לקנות שלא באחריות), לכן ע"כ שיש לנו לבטל את המקח שאין כאן רצון לקניין[224].

ראיה יח'. ולגבי שליח לדבר עבירה, כתב הריטב"א (קי' מב:): "דאין שלד"ע דאמרי' דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, פי' טעמא קאמרי' שהוא כן על הרוב, ומיהו דינא דאו' כדלקמן, ואפי' היכא דליתיה להאי טעמא כגון שהוא שוגג וכו'".

וכ"כ בב"מ י: (בד"ה ואי ס"ד), וז"ל: "ומכאן דקדק רבי[225] ז"ל דכי אמרי' אין שלד"ע לאו[226] משום דדברי הרב ודברי התלמיד שברי מי שומעין שלא חלק הכתוב בין שהשליח שוגג או מזיד, שאם לא כן מה שייך למיפרך מחזר וכלל (והרי היא שוגגת) וכבר כתבתיה במסכת קי' וכו'". וכן הרמב"ן (ב"מ י: בד"ה וקי"ל) ס"ל שאף בשוגג אמרי' אין שלד"ע.

---

[224] דעת הרשב"א ודעימיה תתבאר לקמן בשיטת התוס'.

[225] בנדפס כתוב 'ר"י', ונר' שזה טעות דפוס, כי ר"י ס"ל ההיפך (כמש"כ בשמו התוס', קי' מב: בד"ה אמאי). וכן העיר בהערות על הריטב"א (מוסד הרב קוק, הע' 773). או שמא צריך להגיה 'רבינו' והכוונה לרמב"ן, שבאמת דעת הרמב"ן כן, כמו שכתבנו למעלה.

[226] הוספתי את המילה 'לאו', למרות שאין היא כתובה בנדפס מכיון שזה טעות שמוכחת שבוודאי כוונתו למה שכתב בקי' (וכמש"כ בסופו). וכן אם לא נגרוס כן יהיו הדברים הפוכים, דאדרבה אם אף בשוגג אמרי' כן, הרי שמוכח שלמרות שבשוגג לא שייכת הסברא של דברי הרב כו', מ"מ אמרי' בזה אין שלד"ע, וזה ברור.

וכן נר' מהא דכתב הריטב"א 'שלא חלק הכתוב' שיש לימוד מהתורה לזה שאין שלד"ע (ב' כתובים[227] או דדריש מההוא, קי' מב:). וכן מזה שכתב שזה דינא דאו'[228].

וא"כ הרי שבשליחות לדבר עבירה מתבטלת השליחות והמעשה בטל, שהרי הסברא של דברי הרב ודברי התלמיד היא סברא נכונה, וממילא הסיבה שהוצרכנו ללימוד היא בשביל לבטל את השליחות לגמרי (ולא רק בשביל להשליך את האיסור לשליח). שהרי מהסברא של דברי הרב כו' ידעי' רק לגבי האיסור, דהא גם באיסורי דרבנן שייכת הסברא הזאת, והריטב"א[229] ס"ל שבאיסור דרבנן יש שליחות והקי' תופסין, וא"כ בדינא דאו' הרבותא היא שהקי' אף לא תופסין. ואף שאין כאן הכרח גמור, מ"מ הכי נהירא[230].

ראיה יט'. הנמוק"י (ב"מ ה: בדפי הרי"ף בסוד"ה גרסי') כתב: "אמר המחבר ונר' דקטן שאין לו יד כלל כגון שאינו מבחין בין צרור לאגוז הוי כחצר לחייב שולחו דהא לא שייך למימר ביה אי בעי לא עביד".

---

[227] ואכן הרמב"ן ביבמות ז. (בד"ה הא דדייקי') סובר שאם ב' כתובים לא מלמדים, הרי שהם מלמדים היפכא.

[228] ודלא כמש"כ הנתיה"מ (חו"מ סימן קכב ס"ק א) בדעת הריטב"א שטעמו משום שאין שליחות לעבירה בכלל הלימוד לשליחות עצמה, שלדבריו היה לריטב"א לכתוב זאת כשכתב שזה דינא דאו'. ועוד שא"כ אף באיסורי דרבנן נאמר כן (ויש לתרץ זאת).

[229] ב"מ י: (בד"ה להך לישנא) לגבי לפני עיור דרבנן.

[230] וכן משמע ממש"כ בקי' (שם בסופו) שהשווה דין זה לשליח טעות שהשליחות בטלה לגמרי, ע"ש. וכן משמע שהלימוד של האיש ההיא מיירי במזיד, א"כ ע"כ שהחידוש של התורה הוא בשליח במזיד לדבר עבירה, ונפ"מ לשליחות שבטלה, ועי' בהע' 164.

והקשה עליו הש"ך (חו"מ סימן קפב סו"ס א): "לא נהירא לי כלל, דנהי דאינו בר דעת, מ"מ הא קי"ל דאין שליחות לקטן וכו' ותנן בפ' הכונס השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור וכו'". ואכן התוס' (ב"מ י: בד"ה אשה) כתבו: "וא"ת והתנן פ' הכונס השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור, ואמאי והא לאו בני חיובא נינהו, וי"ל דהתם משום דלאו בני שליחות נינהו". דהיינו מכיון שקטן אינו בר שליחות לכך אין הוא יכול להיות שליח לד"ע, ואם שלח בידו גחלת פטור משלחו.

אולם נר' שהנ"י ס"ל כריטב"א (שם בסוד"ה להך) שכתב: "וא"ת והיאך אפשר לומר דהיכא דשליח לאו בר חיובא הוא חייב השולח דהא תנן השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור, י"ל דהתם שאני שלא אמר להזיק אלא שנתן הבעירה ברשותם בעניין דלא מצי מזקי אלא בצבתא דחרש שאין השליח עושה אלא גרמא בעלמא כו'".

דהיינו למרות שקטן אינו בר שליחות, מ"מ אם נתן לו להבה וא"ל וא"ל להזיק איתה בזה ישלד"ע וחייב המשלח בעונשין, אע"ג שאינו בר שליחות, שמ"מ מכח משלחו הזיק (והפטור שבפ' הכונס הוא משום שלא א"ל להזיק ואינו מוכרח להזיק כ"כ), וכ"כ הנתיה"מ (שם ס"ק א) בביאור דעת הנ"י, שזה במח' בין הריטב"א לתוס' הנ"ל[231].

ונר' דטעם מחלוקתן הוא, שלתוס' שליח הוא כמקלו של המשלח שפועל מכחו, ולכן היכא שהתבאר שאינו שליח הרי קמ"ל שאינו נחשב לכחו, וממילא אין להעניש את המשלח בדברי השליח שאין זה מכחו. ואילו הריטב"א ס"ל שהשליח הוא הבע"ד והיכא שהתבאר שאינו שליח הרי שמוכח בע"ד, אך אכתי אפשר להחשיבו לכחו,

---

[231] ומהמהר"י אבוהב נר' דס"ל כריטב"א. שכן כתב השטמ"ק (ב"מ י: בד"ה מאי) בשמו: "יש להקשות דלימא איכא בינייהו ישראל שאמר לאינו ישראל צא וגנוב כליו כו' ונאמר דאה"נ שיש הבדלים אחרים, אבל הגמ' נקט הני לפי שמביא בהם חידוש כו'". הרי שלמרות שגוי אינו בר שליחות, מ"מ אפשר שיהיה בכלל שלד"ע.

וממילא ניתן להענישו על מעשים שנעשו מכחו (לא מטעמא דשליחות), ועי' בנתיה"מ (שם) דס"ל כעין מש"כ[232].

ראיה כ'. ובב"מ בדף י: רבינא אמר שדוקא בשליח בר חיובא אמרי' שאין שלד"ע, ור"ס אמר שדוקא היכא שהשליח יכול לבחור אם לעשות את השליחות או לא. ואמרי' בגמ' דנפ"מ ביניהו כהן שאמר לישראל לקדש לו גרושה.

וכתב הרמב"ן (בד"ה איכא), וכן ס"ל לריטב"א (בד"ה להך לישנא): "וה"ה דהו"ל למימר כהן דאזיל כהן אחר דהא ליכא עליה אזהרה בקי' אחרים דלא יקח כתיב, ואי משום ולפני עיור לא תתן מכשול בישראל נמי אית ביה משום ולפני עור[233], אלא אלומי מלתא הוא דאפי' ישראל דלעצמו שריא ולאו בר חיובא הוא כלל איכא דאמרי פטור השולח, אי נמי אורחא דמלתא נקט דישראל שכיחי טפי".

דהיינו כל דאיכא עבירה בשליחות אמרי' דאין שלד"ע, והגמ' קמ"ל שאף בשליח ישראל שבשבילו אין איסור בזה, אפ"ה חשיבא שליחות לדבר עבירה מכיון שהמשלח עובר עבירה. א"כ באין שלד"ע הכוונה שבל שליחות לדבר עבירה אין השליח יכול להיות שליח בשליחות שכזו, ולמרות שהמשלח רוצה ומתכוון לזאת השליחות, ואף השליח לא יודע כלל על העבירה. והרי שהם הולכים לפי שיטתם,

lebilibrary.co.il

---

[232] עוד משמע מכאן שלפי תוס' אם קטן היה בר שליחות, הרי שהשולח את הבעירה היה נחשב לשליח ממש, ולכאו' כאן מיירי דלא א"ל להזיק, וכמש"כ הריטב"א. אלא דס"ל לתוס' דכיון דברור לנו שדעת המשלח להזיק (שאם לא כן למה נתן בעירה ביד קטן), וא"כ א"צ אמירה לשליחות. אך הריטב"א פליג, וס"ל שרק אם יש אמירה מפורשת הו"ל שליחות, ודו"ק.

[233] ואין השליחות נעקרת בשביל הלפני עור מפני "דמיירי שהכהן עצמו היה יכול לקדשה לעצמו דהכי הא ליכא משום ולפני עור כדאיתא בפ"ק דע"ז", כ"כ הריטב"א (שם). וכ"נ דס"ל לרמב"ן מדלא אוקשה לו זה.

שהשליח הוא הבעלים על השליחות ואין הוא יכול להיות הבעלים על מעשה העבירה של אחר[234].

ראיה כא'. ושם בדף מג. אמר רבא שאף מי שסובר שיש שלד"ע מודה באו' לשלוחו צא ובעול את הערוה ואכול את החלב שהשליח חייב והמשלח פטור, שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב.

וכתב הריטב"א (בד"ה שלא): "איכא דקשיא ליה מהא דאמרי' המשאיל קורדום של הקדש מעל וכו' ומפרקי' דהתם נמי נהנה המשאיל והמפקיד שמחזיק לו חבירו טובה. ולא מיחוור והנכון דהתם בשעת שאלה ופקדון מחייב זה עד שלא יהנה חבירו כלל ואפי' לא יהנה משום דאפקיה לחולין, משא"כ הכא שאין החיוב עד שיהנה חבירו".

הרי שהחיסרון אינו בזה שהשליח נהנה[235], אלא החיסרון הוא[236] שמכיון שהשליחות היא להנאה עצמה (באכילה ובבעילה) והמשלח לא נהנה כלל לכך אין למשלח שום שייכות בהנאה והשליח עביד לנפשיה והוי מילתא דידיה.

א"כ מוכח דס"ל שלשליח יש בעלות על דבר שליחותו, ולכן אע"ג שיש הנאה בשליחות ואין כל השליחות מיוחסת למשלח, מ"מ הו"ל שליחות. ורק היכא

lelibrary.co.il

---

[234] ואף מכאן משמע שבשלד"ע המעשה בטל, שלכאו' שליח או שהוא לא בעלים כלל או שהוא בעלים גמורים, ולא שייך לומר שהוא בעלים להכל רק לא לעבירה, ודו"ק.

[235] ודלא כהתוס' רא"ש (בד"ה לא מצינו) שבכל שליחות שהשליח נהנה השליחות בטלה, שבכל מקום שמצינו שליחות לא היתה הנאה לשליח.

[236] שהרי אין הוא חלק לדינא על התירוץ הא', רק שכתב שאין הוא מחוור לו (ההחזקת הטובה), ולתירוץ זה כל שהמשלח נהנה אין חיסרון בהנאת השליח. ולתירוץ הב' מוכח שדוקא בשליחות שכולה להנאה אמרי' כן (כאכילה וכבעילה), ועי' בתוס' טוך (על סוגיין).

שהמשלח לגמרי מנותק מהשליחות (שהשליחות היא בשביל ההנאה עצמה) אזי הם מודים דבכה"ג לא הו"ל שליח.

ראיה כב'. אמרי' בב"מ ק: ת"ר האו' לשלוחו שכור לי פועלים שניהן אינן עוברין משום בל תלין, זה לפי שלא שכרן וזה לפי שאין פעולתו אצלו. דהיינו אם הבעה"ב שכר פועלים ע"י שליח אין הבעה"ב עובר בבל תלין משום שלא הוא שכר את הפועלים.

ולכאו' צ"ע והרי שלוחו של אדם כמותו, וכשם שהשליחות מועילה להשכיר ג"כ תועיל לעניין בל תלין.

וכתב הריטב"א (שם בד"ה זה): "תימא דהא בכל מקום שלוחו של אדם כמותו, ושמא לא אמרי' הכי לחובתו וכו'". דהיינ הריטב"א מסתפק שמא לא אמרי' שלוחו כמותו היכא שזה לחובתו.

אולם התוס' רי"ד (בד"ה לא צריכא) כתב: "וטעמא דמלתא דכי חזו פועלין לבעה"ב כד מוגר להו סמכי דעתייהו דליפרעינהו ביומיה, אבל כי לא חזו ליה לא סמכו דעתייהו דליפרעינהו ביומיה וכו'". הרי שהטעם משום שאין סמיכות דעת הפועלים שישלם להם באותו יום.

ונר' שהריטב"א אזיל לשיטתו, שכשם שבשלד"ע אמרי' מסברא (דברי הרב כו') שאין שלוחו כמותו לעניין האיסורים, ורק לעניין ביטול המעשה הוצרכנו לפסוק (עי' בראיה יח' שהתבאר), א"כ ג"כ כאן מסברא אמרי' אין שליחות לעניין חובה, אע"פ

lehilibrary.co.il

שהמעשה כאן קיים (שהרי הפועל נשכר לבעה"ב, ורק לעניין לעבור בבל תלין אמרי' שאין שלוחו כמותו)[237].

ראיה כג'. בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת ויחי בד"ה וכתב רבינו) כתב בשם ברמב"ן שמהפסוק (בראשית פ"נ) ויעשו בניו כן כאשר ציום", לומדים שמצוה לקיים דברי המת.

ויש לדייק שבפסוק הזה לא מוזכר עניין ממוני, ולא מדובר שהושלש ממונו של המת בידי שליש כמובן. שמע מינה דס"ל לרמב"ן שאמרי' מצוה לקיים דברי המת לאו דווקא בעיני ממוני, וכמובן שא"צ להשליש את הממון בידי שליש.

ואכן הרמב"ן (גיטין יג. בד"ה בבריא) והריטב"א (שם בחידושיו, ובשו"ת הריטב"א סימן מח) ס"ל שזה מצוה ולא קניין[238].

ולכאו' נר' שהרמב"ן והריטב"א הולכים לפי שיטתם שבאמירת המשלח לשליח ניתן להקנות לשליח איזה בעלות מסויימת, ואע"ג שלא נעשה שום קניין ממשי. ולכך אף לגבי מצוה לקיים דברי המת אפשר לומר שאף ללא שום קניין ניתן לומר ששייך מצוה לקיים דברי המת.

---

[237] ונר' שהתוס' רי"ד ס"ל כדעת רש"י ששלד"ע זה רק לעניין לעבור באיסור, אך המעשה מ"מ קיים (עי' בשיטת רש"י בראיות יב – יג) ומטעם דברי הרב כו' אין המעשה מתבטל (עי' בראיה הנ"ל). א"כ מזה שבכל מקום אמרי' שאשלד"ע ולא אמרי' אין שליחות לחובה, הרי שמוכח שלחובה יש שליחות ורק לאיסורים אין שליחות. ואילו לריטב"א אין מכאן ראיה, שמה דאמרי' בכל מקום אשלד"ע היינו כדי לבטל את המעשה, ואצלנו באמת אין המעשה מתבטל, אך לעניין חיובים אפשר שאין בעה"ב מתחייב, ע"ה ודו"ק.

[238] עי' בהגהות מרדכי (ב"ב סימן תרס) שכתב שאם האב ציוה לתת לפלוני ונתנו לאחר מה שעשו עשוי, אלא שלא קיימו את המצוה. ונר' שכן דעת הרמב"ן והריטב"א.

ראיה כד' - ראיה מזכות האב בביתו. בקי' בדף מג: תנן נערה המאורסה היא ואביה מקבלין גיטה, ר"י או' אין ב' ידים זוכות כא' אלא אביה מקבל את גיטה.

וכתב הרמב"ן (בד"ה הא דתנן נערה) וכן ס"ל לריטב"א (שם בד"ה אר"י)[239]: "הרי"ף כתב וכו' וכנגדו בקטנה מתגרשת בקידושי אביה בשאין לה אב, אבל יש לה אב אביה ולא היא וכו' ואפשר משום דנערה מתורת שליחות אתרבאי כדקי"ל לקמן דאינה עושה שליח וכיון שכן קטנה דליתא בת שליחות ואינה בת זכיה משל אחרים אין לה יד כלל, ואע"ג דאמרי' בגיטין יד יתירא זכי לה רחמנא לאו דווקא דא"כ יהא היא עושה ביד שלה שליח כשם שאביה עושה שליח ביד יתירה שלו וכו' ועוד אפשר לי לדחוק ולמימר וכו' מאחר דקי"ל דמשום יד אביה אתרבאי ואינה עושה שליח אלמא אינה אלא שליח אביה שנתנה לה התורה רשות לזכות לו ולהכניס עצמה לרשותו מעתה קטנה שאינה בתורת שליחות אביה ולא היא שאין לקטנה שיש לה אב יד לשום דבר בין להכניס עצמה לרשות אביה בין להפקיע, אבל בנערה כיון שיש לה דעת ירדה תורה לסוף דעתו של אב שהוא רוצה שתכניס עצמה לרשותו וכו'".

הרי דס"ל דהא דאמרי' שלנערה יד יתירא זכי לה רחמנא, היינו שהתורה זכתה שלא רק שהאב הוא המגרש אלא אף הנערה, והיא היד היתירא, ולעולם האב הוא העיקרי והבעלים.

והריטב"א[240] ס"ל שהלימוד (קי' מג:) מ'ויצאה חינם אין כסף' הוא שהאב הוא הבעה"ד לקידושי ביתו, ע"ש.

---

[239] ועי' בחידושי הריטב"א בגיטין סד: (בד"ה ר"י), ונר' שאין זה הריטב"א.

[240] בקי' בדף ג: אמרי' מנלן דמקניא בכסף והכסף דאבוה הוא, אר"י א"ר דאמר קרא 'ויצאה חינם אין כסף' לאדון זה אלא לאדון אחר ומנו אב, ואקשי' ואימא לדידה, ודחי' השתא אביה מקבל

קידושיה דכתיב 'את ביתי נתתי לאיש וכו' ואיהי שקלא כספה. ותו אקשי' עוד פירכי. ולבסוף אסיקנא אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט.

ותו אקשי' (שם ד:) דא"כ אמאי נצרך לכי יקח למילף דמקניא בכסף, ופרקי' דהו"א דהיכא דיהבא איהי לדידיה וקידשתו הוו קי' קמ"ל כי יקח ולא כי תקיח.

וביאר הריטב"א (ג: בד"ה מנ"ל): "ואימא לדידה, פי' ודרשי' הכי אין כסף ביציאה זו, אבל יש כסף ביציאה אחרת". ולכאו' ק' למה כתב 'פירוש', והרי זה מה שכתב רש"י שזה בדיוק מילותיו ומאי קמ"ל.
אלא נר' שרש"י הוסיף בסוף ולעולם לדידה, והריטב"א ס"ל דאנן אתי' למילף שהאב הוא הבע"ד ועיקר הדרשה היתה לאדון אחר (האב) יש כסף שהוא הבע"ד (ודרך אגב ילפי' קניין כסף). ודחיית הגמ' היא דמניין לך כן, שמא הפס' בא ללמד על קניין כסף, ולכך כתב והכי דרשי' שיתחדש לנו דרשה זאת, ולא כתב ולעולם לדידה שאין זה הדיון השתא דכיון דאין הלימוד לבע"ד אלא לקניין לא דייקי'.

וכתב עוד (בד"ה ופרקי' השתא): "השתא אביה מקבל קי' וכו' פי' דכיון דזכתה לו תורה שרשאי לקדשה בע"כ ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובע"ד וכממונו היא חשובה בעניין זה וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא ליהוי כספא דיליה דאי איהי שקלה כספא איהי חשיבא בע"ד ואין האב אלא כשליח כו'". דהיינו הוכחנו שהאב הוא הבע"ד שהוא מקבל את קידושיה שזה מה ששאלנו. ודחי' ונאמר שזה רק בקטנה, אך נערה תקדיש נפשה ותשקול כספא.

וכתב הריטב"א (בד"ה ופרכי' ואימא ה"מ): "ועיקרן של דברים דודאי בין בנערה בין הקטנה פשיטא לן מילתא שהאב יכול לקדשה מדכתיב את ביתי נתתי וכו' ופשיטא לן מלתא דכל היכא דאביה מקדש לה אפי' כשהיא נערה איהו שקיל כספא כו' אלא היינו דאמרי' דנערה דאית לה יד מיהת להתקדש כשאין לה אב כי יש לה אב נמי תקדש איהי נפשה ותשקול כספא כיון שהיא קידשה עצמה". דהיינו אף לריש לקיש (עי' קי' מא.) אמרי' שתקדש עצמה ותקבל את הממון דדלמא אין האב בע"ד אף לגרוע את כוחה (שהרי נערה שאין לה אב מקדשת את עצמה).

ולבסוף פרקי' אלא מסתברא יציאה דכוותיה קא ממעט. וכתב הריטב"א (בד"ה אלא): "פי' והכי דרשי' אין כסף זה לאדון זה, אבל יש כסף ביציאה אחרת לאדון אחר ומנו אב, וילפי' מינה קי' אפי' היכא דקידשה נפשה דאילו קדשה אביה לא צריך קרא וכו' כנ"ל לפרש".
דהיינו מפס' זה ילפי' דהאב הוא הבע"ד אף לגרוע את כוחה, והדרשה היא שיש לה אדון אחר שהוא האב, ולכך כתב פי' כנ"ל לפרש לאפוקי ממשמעות פירוש רש"י ותוס' (עי' בהם).

וז"ל הריטב"א בכתובות מו: (בד"ה אלא מסתברא): "קשיא דהא גבי אב לא ממעט קרא מידי אדרבה רבי ביה (והכי אמרי' כי קא ממעט קרא) כו' ועוד י"ל דאעיקר קרא קיימי' דכי כתב רחמנא גבי אדון אין כסף מיעט אותו מדין אב שלא יהא לו כסף ביציאה כמו שיש לאב ביציאה שלו כנ"ל". דהיינו הדרשה היא שלגבי כסף קי' אין האדון אביה אלא אביה הוא האדון.

lebilibrary.co.il

ובקי' בדף ג: אמרי' דלמא הפס' 'את ביתי נתתי כו'' מיירי בקטנה. וכתב הרמב"ן (בד"ה ואימא): "ואי קשיא קטנה למה לי קרא פשיטא דהא מצי מזבין לה ונימא כי אצטריך קרא לנערה. איכא למימר סד"א זבוני הוא דמצי מזבין לה משום דנפקא ליה בנערות ומה מכר א' לב' כל זכות שתבוא לידו, אבל קידושי לא מצי מקדש לה דהא לא נפקא מרשות בעל בנערות ובגרות כי היכי דנפקא מרשותיה דאב ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו קמ"ל".

ואין הרמב"ן תירץ כתוס' (כתובות מו: בד"ה ואימא) דמכיון דלא נפקא בבגרותא היאך יזכה בממון הקי', אלא היאך יוכל לקדשנה והא אין אדם מקדש דבר שאינו שלו. וזאת משום דהרמב"ן ס"ל דהאב הוא הבע"ד על ביתו וכשנתקדשה הו"ל כמוכר חפץ, ולכך כתב היאך יוכל למכור חפץ שאיננו שלו.

ובקי' בדף ה. אמרי' דהקניין כסף שיש באמה עברייה הוא בע"כ. וכעי"ז כתב הרמב"ן (שם בד"ה כסף): "פרש"י שכן האב מוסר את ביתו כשהיא קטנה בע"כ. ולא נהירא דכיון דקטנה היא ואינה ברשות עצמה ואביה הוא המקנה והוא הבע"ד והמכר נעשה מדעתו הא לא חשיב בע"כ, דאנן בע"כ של מקנה קאמרי' והכא הא איכא דעת מקנה ומדעתה לא אכפת לן כו'".

lebilibrary.co.il

וכן הא דאמרי' שם בדף ד: שמהלימוד של 'ויצאה חינם' בלחוד הו"א שאם האשה תיתן כסף לבעל ותקדשנו דהוו קי'. כתב הריטב"א (בד"ה ואיצטריך): "וכ"ת היכי קס"ד למימר הכי וכו' ואי איהי יהבא כספא לדידיה (לבעל) היכי הוי כסף דאב דזכות ביתו זכי ליה רחמנא ולא זכות חותנו. ואיכא למימר דאנן דרשי' אבל יש כסף לאדון אחר ומנו בעל דכי יהיב איהו (הבעל) כספא לדידה דרשי' אדון לאביה וכי יהבא כספא לדידיה דרשי' אדון בעלה וכו'".

וזאת כי הדרשה קודם היא מי האדון על קידושי הנערה ולכך אכתי הו"א דאף דהאב הוא האדון עליה ולא היא, מ"מ אף הבעל אדון עליה דבקידושיה נכנסת לרשותו (וכמש"כ בהמשך דיבורו), וקמ"ל שרק האב הוא האדון לכך (וכמש"כ בהמשך דיבורו), וכ"נ דס"ל לרמב"ן (ג: בד"ה וכ"ת).

הרי שהאב הוא הבע"ד למכירתה ולקידושיה ולא אכפת לנו מדעת הבת, אלא רק מדעת האב[241].

ובכתובות בדף מא: תנן נערה שנתפתתה כו' עמדה בדין עד שלא מת האב הרי הן של האב כו' לא הספיקה לעמוד בדין עד שמת האב הרי הן של עצמה.

וכתב הריטב"א (בד"ה הא דקתני הרי הן): "והא דקתני עמדה בדין ולא הספיקה לעמוד לאו למימרא שאין האב יכול לתבוע את הקנס שלא מדעתה כדסברי קצת מרבנן, דהא ליתא דכיון דרחמנא אמר ונתן לאבי הנערה הרי האב הוא הבע"ד וכו' אלא משום דמכחה זכי רחמנא לאב ואמטולתא קא תבע תלי תנא תביעת האב בדידה כו'".

הרי שהאב הוא הבע"ד לכסף הפיתוי ולאונסין של ביתו והוא התובע.

---

[241] ועי' בריטב"א (קי' יט. בד"ה אמר רבא) שהביא את שיטת הרשב"א דצאי וקבלי קידושייך מועיל משום שהאב מרקן את רשותו אצלה וידה כידו (מעין הרשאה). וכתב על זה: "ולא מיחוור. חדא, דא"כ מצינו קטנה מתקדשת ע"י עצמה וכו' ועוד דא"כ לאחר מיתת האב מקבלת קידושיה כשא"ל מחיים צאי וקבלי קידושייך וכו' וזה אין הדעת סובלתו ולא אמרה אדם לעולם וכו'".

ונר' דלא מתסבר ליה למימר הכי משום שמכיון שהאב הוא הבע"ד, א"כ לא מסתבר לומר שהבת תתקדש ע"י עצמה וכש"כ שלא תוכל להתקדש אחר מיתת האב. וע"ע בצלעות הארון (ה"א, בסוגיית קי' בשיטת הרמב"ן) מש"כ לגבי ייעוד.

וכן עי' בקי' ג: (בד"ה ואימא הני מילי) דאליבא דרבנן (קי' יט:) האדון קנה מהאבא את זכויותיו בביתו והוי כמו אביה, ולכך את כסף הקי' של הייעוד הוא צריך להביא לעצמו ולכן א"צ נתינה אלא רק אמירה לבירור. ואילו ריבר"י פליג וס"ל שעדיין האב הוא אדון והבע"ד לקידושיה, ולכן הוא צריך לקבל את כסף קידושיה (והאדון יתן לאשה ויועיל כמו אדם האו' צאי וקבלי קידושייך). ומשום כך אם קידשה האב קודם הייעוד שיחק באדון.

ובגיטין בדף כא. אמרי' שליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן האב מקבל גט לביתו בע"כ. הרי שהאב הוא שליח של ביתו, ואם היה חילוק כלשהוא בין שליחות זו לשליחות רגילה לא היה אפשר ללמוד משליחות דהאב לשאר שליחויות.

וכן המיוחס לריטב"א (בד"ה ואיבע"א) כתב: "אבל שליחות אין חילוק בין שליחות דאב לבין שליחות דאחר הלכך כיון דאשכחן שום שליחות דהוי על כרחה שפיר מתרבי מידה אע"ג דשליחות דאדם אחר לא הוי אלא מדעתה, דשליחות דאב כשליחות דאחר וכו'". הרי שהאב לביתו הוא כשליח רגיל.

וכן הרמב"ן (בד"ה לביתו) והריטב"א (בד"ה והא דאמר שכן) כתבו שה"ה נערה, והטעם שבקי' אין זה בע"כ מכיון שאין היא יכולה להתקדש אם ימות האב, והא דא"א לבת לבטל שליחות האב היינו משום דהוי מינוי של תורה וחשיב כמעשה, ולכו"ע (עי' קי' נט.) אין דיבור מבטל מעשה.

הרי דחזי' דס"ל דהאב הוא הבע"ד של ביתו וכן שהוא שליח שלה, וממילא מוכח שבשליחות השליח הוא הבע"ד

מסקנת האמור. א"כ התבאר שדעת הרמב"ן והריטב"א שהשליח הוא הבע"ד על דבר השליחות, והבעלות נקנית במינויו, והיא על משמעות מינלות המינוי. אולם דעת הרשב"א אינה כן[242].

lelibrary.co.il

---

[242] אמנם דעת הרשב"א שונה מדעת הרמב"ן והריטב"א, שהוא סובר שאין השליח הבע"ד.

שהרי בקי' בדף מח: אמרי' דהיכא דאמר לשליח לקדש לו אשה בהלוואת דינר כסף והלך והלווהו דינר זהב, דחד אמר דקפידא הוי וחד אמר דמראה מקום הוא לו.

וכתב הרשב"א (בד"ה כגון): "וקשיא לי היאך אפשר לומר דמראה מקום הוא לו ודלמא מתנה מועטת הוא רוצה ליתן לה ולא מתנה מרובה כו' ועוד תירצו (התוס') שהשליח מוחל לו על המותר של דינר כסף, וגם זה אינו מחוור לי דא"כ למה אינה מקודשת שאין לומר קפידא הוי במה שאינו

מפסיד וכו' ובגיטין משום דלא ניחא ליה דמבזו נפשיה בההוא אתרא הא אי ליכא טענה בכדי לא קפדי אינשי וכו' (ומייתי ראיה לזה) ומסתברא דמאן דאמר מראה מקום הוא לו ס"ל דאנן סהדי דמינח ניחא ליה דחזקה רוצה הוא להתייקר בבית חמיו וכו'".
הרי שאף אם לא עשה כמינוי, מ"מ כל שאין הפסד למשלח לא נעקרת השליחות.

ובקי' בדף מב: כתב הרשב"א (בד"ה ולא אמרן): "והראב"ד כתב כו' כל מקום שהשליח משנה שליחותו שליח משלם והמעשה קיים וזה ברור מכמה מקומות וכו' אבל התוס' תירצו דכי אמרי' הכא אבל לא שוי שליח לא מצי א"ל לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי לאו למימרא שיהא בטל, אלא שחוזר ואפי' טעה בכל שהוא וכו'".
ובהמשך (בסוד"ה שוי שליח) כתב: "ורבותינו בעלי התוס' תירצו דכי קאמרי' הכא אבל לא שוי שליח לא מצי א"ל תקוני שדרתיך ולא לעיוותי לאו למימרא שיהא בטל אלא שחוזר ואפי' טעה בכל שהוא וכו'".
ואין הרשב"א דחה את דברי התוס' הללו, וממה שהתבאר למעלה אין זה כדעת הריטב"א שהשליח הוא כבעל דבר.

ובגיטין בדף כט. (בד"ה המביא) כתב: "והא דאמרי' ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח בשגלה הבעל דעתו שאינו מקפיד בכך וכו'". ועי' בתלמיד הרשב"א המובא בשטמ"ק (כתובות צח:). ולפי מה שהתבאר למעלה, אם השליח הוא כבע"ד הרי שא"צ שיהיה גילוי דעת בעלים בזה.

ובגיטין בדף כד. כתב (בד"ה וכי מטית): "ה"פ והא שליח שלא ניתן לגירושין הוא ולא מצי משווי שליח שלא מדעת הבעל וכן פרש"י שם וכו'".
הרי דס"ל לרשב"א כתוס' רא"ש (שם כט: בד"ה והא) דכיון דהא דשליח עושה שליח נלמד מדכתיב ושלח ושלחה כל היכא דהוי כהמשלח אזי מצי לעשות שליח, ע"ש (וזאת כי אין השליח בע"ד), ולמעלה התבאר שלסוברים שהשליח הוא בע"ד אין לפרש כן.

ולגבי דין זכין, עי' בקי' בדף מב: (בד"ה מהא) ובפי' הרשב"א על הסוגיא שם.

וכן לגבי הסוגיא בב"ב קסט., התבאר בראיה יז, וכן בשיטת התוס' בראיה כא, שהרשב"א נחלק על הר"ן והנ"י וס"ל שאין השליח חשיב בע"ד.

וכן לגבי זכות האב בביתו, עי' בגיטין בדף סד: (בד"ה מתני' נערה) שנר' שהרשב"א יותר ס"ל כתוס' שהיד יתירא שהתורה נתנה לנערה היינו היד של אביה, ולעולם היא העיקרית.

ובקי' בדף ה. אמרי' שאין ללמוד קי' בכסף מקי' בשטר ובביאה דמה להנך שכן ישנם בע"כ, וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העבריה באישות מיהא לא אשכחן.
וכתב הרשב"א (בד"ה כסף): "פרש"י שכן אביה מוכרה בע"כ, ותמוה הוא דכיון דהאב זכאי במכירתה ומדעתו מכרה דעת האב כדעתה (הרי שאין הוא כתב כריטב"א שאכפת לנו מדעת האב ולא מדעת הבת) וידו עדיפא מידה שאם אין אתה אומר כן אף כסף באישות אשכחן בע"כ שכן

ספריות ליובביץ - lelibrary.co.il

אב מקבל קידושיה בע"כ וכו' ותירצו בתוס' דכסף קי' וחופה לא חשיבי בע"כ דאנן סהדי דמינח ניחא לה וכו' וא"ת והא איכא שמסרה למנוול ומוכה שחין ואע"פ שעומדת וצווחת, מסתברא דאף זו מינח ניחא לה כדר"ל דאמר טב למיתב טן דו מלימתב ארמלו וכו'".

הרי דס"ל דאזלי' בתר דעת הבת והאב הוא רק יד הבת, ולכן הוא מחלק בין קי' למכר.

וכן בהמשך דבריו הוא הביא את דברי ר"ת שכוונת הגמ' ליעוד, שהאדון מייעד אף בע"כ של אב, וכתב: "וא"ת והא אמרי' בהמביא תניין שליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן אב מקבל גט לביתו בע"כ אלמא אע"פ שהוא מדעת האב חשבי' ליה בע"כ, י"ל דהתם בעל כרחו ובעל כרחה קאמר (דהיינו הבעל מגרש בעל כרחו של האב) וכו', אי נמי י"ל דלגבי קי' דאין לה יד כלל לקבל קידושיה אלא מדעת האב חשבי' דעת האב כדעת כו', אבל לגבי גיטין (שיש לה יד להתגרש) וכו' הלכך דעתה חשיב דעת וכל שאינה רוצה להתגרש אע"פ שהאב רצה וקבל לה גיטה חשבי' ליה בע"כ".

הרי דאזלי' בתר דעת הבת (לתירוץ א' בכל גווני, ולתירוצים ב' וג' רק בקי' ולא בגירושין).

בקי' בדף יט. אמרי' שהאב יכול לומר לביתו צאי וקבלי קידושייך, ופי' הרשב"א (בד"ה אמר רבא): "כשאו' לה צאי וקבלי קידושייך הו"ל כאילו נותן לה זכותו שנתן וזכה לו תורה עליה שיקבל בה קי' והיא תתקדש לדעתה לכל מי שתרצה היא וכו'".

והקשה עליו הריטב"א (שם) שאם כן מצינו קטנה מתקדשת ע"י עצמה, וזה נסתר ממקו"א. ונר' שמכיון שהרשב"א ס"ל שהאב הוא רק יד הבת ולעולם היא העיקרית, לכך וודאי שהוא יכול לוותר על זכותו בה (ואין זה נחשב שהתקדשה ע"י עצמה, שמ"מ מכוח האב היא מתקדשת).

וכן בקי' בדף מד: לגבי הא דאמר שמואל לגבי קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה שחוששין לקי', וביאר הרשב"א (בד"ה ואתמר קטנה) דהתם הבעל הו"ל כאו' הרי את מקודשת לי לכשירצה האב, ומעת ריצוי האב היא מתקדשת, ואע"פ שנתאכלו המעות (וכדאמרי' שם בדף נט.). הרי שיש משמעות לנתינת הקי' לקטנה (אלא שצריך שיהיה גם ריצוי האב). ואם נאמר שאין הבת העיקרית אלא שהאב הוא הבע"ד, א"כ למה יהיה משמעות למעשיה.

ולגבי כסף האנוסה והמפותה, כתב הרשב"א (כתובות לז. בד"ה מתני' הבא): "גם לדעת הירו' אפשר שאם עמד האב ונתן לה כסף קנסה אח"כ חוזר וזוכה בו שהוא יכול לכופה לדון עם אחר דלעולם מחמתה הוא זוכה והיא היא שעומדת בדין וכו'". הרי מפורש שהבת היא הבע"ד.

שיטת התוס' והרא''ש

א. מינוי השליחות

ראיה א'. בכתובות בדף צח: תנן בעה"ב שאמר לשלוחו תן לאורחים חתיכה והוא א"ל ליטול ב' חתיכות, והם נטלו ג' חתיכות הרי שכולם מעלו. ואקשי' אי אמרי' שליח ששינה מעביר על דבריו הוי א"כ אמאי מעל בעה"ב (והרי השליח שינה מדבריו), ושני' הכא במאי עסקי' שהשליח אמר טלו א' מדעתי וא' מדעת בעה"ב.

וכתבו התוס' והתוס' רא"ש (בד"ה דא"ל טלו): "תימה אכתי אם מעביר על דעתו הוי שליח אמאי מעל שהאורחין העבירו על דעתו של שליח וכו' (ותירצו) דדוקא שליח בעי' דלימא הכי שלא יסברו אורחין כשאו' סתם שלדעת בעה"ב או' כן, אבל מה שהן לוקחין יותר ממה שאמר שליח יודעין הן שעושין מדעתן ולא מדעת שליח".

הרי שאין אומרים שמכיון שהשליח מינה את האורחים לשליחים וא"ל ב' הרי שהם הבעלים על הב' וכדי שהם לא יהיו שליחים על הג' צריכים הם לומר במפורש שאין זה מתורת השליחות. אלא ס"ל שהשליח הוא רק מממש את רצון המשלח, ולכך כיון שאין הם אכלו את הג' לשם משלחם א"כ אין הם מממשים את רצונו בזה, ואין הם שליחים ממילא, וא"צ אמירה בכדי להפקיע זאת.

ראיה ב'. ושם בדף צט. איבעיא לן אמר לשלוחו לקנות לו כור קרקע וקנה לו חצי כור האם יאמר לו השליח הטוב לך עשיתי שאילו היה חסר לך כסף לא היית יכול לחזור מהקניין או שמא אדרבה יאמר המשלח לא ניחא לי שיהיה לי הרבה שטרות. ואתי' למיפשטיה מהא דתניא נתן לשלוחו דינר זהב לקנות לו חלוק וקנה לו בחצי דינר חלוק ובחצי טלית שניהם מעלו, ואי אמרת דמוסיף על דבריו הוי אמאי מעל המשלח.

lehlibrary.co.il

וכתבו התוס' והתוס' רא"ש (בד"ה אלא): "דמה שהביא לו חלוק קטן ורע חשוב כמו לא ניחא לי דליפשו שטרי עלויה".

הרי דס"ל דבעי' שיהיה ריעותא למשלח בכדי לעקור את שליחותו, שלמרות שלא יתקיימו המילות של המינוי, מ"מ אין השליחות נעקרת אם אין כאן חיסרון בשינוי ששינה, מכיון שהוא עשה כן לשם משלחו.

וז"ל הרא"ש (כתובות פ"ז סימן טו): "(אחר שהביא את איבעיית התלמוד כתב) וה"ה דמיבעיא ליה אם מכר כור לב' אע"ג דלא שייך למימר הכא דטבא לך עבדי לך, דעיקר הטעם תלוי במאי דא"ל לא ניחא לי דליפשו שטראי עילואי דאית ליה ריעותא למשלח, אבל לא בעי' דלהוי טיבותא למשלח, תדע דמייתי ראיה מהביא לך בג' חלוק ובג' טלית והתם לא שייך למימר דטבא לך עבדי לך, שהרי הוציא כל הדינר וגם מדקרי ליה מוסיף על דבריו מכלל דהוסיף על דבריו ומכרו לב' בני אדם, דאם לא מכר אלא לתך מאי שייך למימר מוסיף על דבריו". הרי שדעתו כמו שביארנו.

ראיה ג'. והנה התוס' (כתובות ק. בד"ה רבא, קי' מב: בד"ה אבל), התוס' רא"ש (שם ושם) והרא"ש (כתובות פי"א סימן יז) כתבו שאם השליח טעה עד שתות אמרי' לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי רק לעניין זה שצריך להחזיר את האונאה, אבל המקח קיים וכמובן שביותר משתות המכר בטל דלא אלים כוחו מהמשלח גופיה. הרי שלמרות שלא התקיימו מילות המינוי של המשלח (שהרי אמר לו לקנות בסכום מסוים וקנה ביותר), מ"מ השליחות קיימת שהעיקר הוא טענת ולא לעיוותי שדרתיך והרי הוא כמשלח גופיה ואינו גרוע טפי.

ונר' שאף ר"ת שמחלק בין שליח בי"ד שדינו כדכתבי' לבין שליח רגיל שבכל שהוא בטלה השליחות ס"ל כתוס' וכרא"ש, דסברתו היא שזה גרע מהמשלח, ולמרות

lelibrary.co.il

שאם המשלח גופיה היה טועה בכך היה המכר קיים, מ"מ סתמא דמילתא אין טעות ויכול לטעון אית לי ריעותא בשליחותך.

ראיה ד'. התוס' (קי' מב: בד"ה אמאי) והתוס' רא"ש (שם בד"ה כי) ס"ל שהטעם שאין שלד"ע הוא משום הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, ולכך כתבו שדין אין שלד"ע שייך רק כשהשליח מזיד בשליחותו.

והריטב"א (בסוד"ה שאני) פליג עלייהו, והקשה: "דאפי' בשוגג שייך האי טעמא (דברי הרב כו') דאנן אמרי' אילו ידע האי שליח דהקדש הוא לא הו"ל שליח כי דברי הרב שומעים והו"ל שליח בטעות ובטל שליחותו וחשוב עושה מעשה מעצמו בשוגג".

והתוס' פליגי כי ס"ל דמכיון ששלחו לכך ועשה בעבורו הו"ל שליח מעלייתא, ואע"פ שיש פגם בשליחות. ולא אכפת לנו מזה שהמינוי הוא בעייתי.

א"כ התוס' ס"ל שכשם שאדם מתחייב בפעולתו עם עושה אותה ע"י מקל כך גם הוא מתחייב עם עושה אותה ע"י שליח, אלא שמכיון שיש לשליח דעת אחרת לכך הוצרכנו ללימוד מיוחד שבמקרה והשליח מתעלם מהדעת האחרת ועושה על דעת עצמו זה חשוב כמקלו. ולכן אין לשליח בעלות כלל על השליחות, אלא הוא רק מממש את רצון משלוח שהמכר יתקיים על ידו.

ראיה ה'. התוס' והרא"ש ס"ל שזכין לאדם שלא בפניו מועיל משום שליחות[243]. ואכן זה אתי שפיר לשיטתם, שהמשלח רוצה את הקניין הזה והשליח מממשו, אך אין לשליח שום סמכות ובעלות[244].

ראיה ו'. איתא בב"מ עא: נכרי שלוה מעות מישראל וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר וא"ל תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. ואמרי' בגמ' שרק מדרבנן אסור.

והקשו התוס' והתוס' רא"ש (בד"ה בשלמא): "תימה אמאי לא הוי רבית גמור כשהעמידו אצל ישראל וכו' שהרי נעשה ישראל שני שלוחו של ראשון לקבל חובו מיד הנכרי. וי"ל דאפי' שיוכל (ישראל) לזכות לחבירו במציאה, הכא אין קבלתו מן הנכרי זוכה לישראל חבירו וכו' השתא מיהא שהנכרי אינו מפקירן (את מעות החוב) אלא בא לזכות מעות למלוה ע"י זה הלוה אין לו כח לזכות שאם כן היה ישראל המקבל שלוחו של נכרי לזכות במעותיו של ישראל ואין שליחות לנכרי וכו'".

אולם הריטב"א (בד"ה בשלמא) חולק עליהם בב' דברים. וז"ל: "שורת הדין דסיפא מותר דכיון דאין שליחות לגוי כשנתן הגוי מעות של ישראל המלוה לישראל הלוה אינו נעשה שלוחו של ישראל וכו' ומיהו אמרו רבנן שיהא שליחות לגוי לחומרא וכו' וחומרא זו אמר רבינו דחומרא בטעמא היא כי חששו חכמים שזימנין שיתן הגוי לישראל זה האחרון שיזכה בהם לגמרי בשביל ישראל הא' לא מפני שליחותו בלבד

---

[243] כתובות יא. בתוס' (בד"ה מטבילין) ובתוס' רא"ש (בד"ה גוי), סנ' סח: בתוס' (בד"ה קטן), קי' מב. בתוס' רא"ש (בד"ה אלא) ובעוד דוכתי.

[244] ולגבי הסוגיא של קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה (קי' דפים מד ו מה). הרא"ש (קי' פ"ב סימנים ז – ח) ס"ל שהטעם שחוששים לקי' הוא משום דחשבי' לאב כאו' צאי וקבלי קידושייך מכיון דניחא לסתם אב בהכי ואי ידעי' בבירור שנתרצה האב מהני, וכ"נ דס"ל לר"ת (ס' הישר סימן ג), לתוס' (מה: בד"ה בפי') ולתוס' רא"ש (שם). הרי דלא בעי' אמירה לשליחות. ומגיטין כא. מוכח שזכות האב בביתו היא משום שליחות.

שא"ל תנם לו, אלא אפי' בלא"ה נמי שפורע לבעל חובו וסומך ובוטח על ישראל המלוה שיקבל בפרעונו וכו' ובודאי דגוי שזיכה מעות לישראל ע"י ישראל זכה בהן אותו ישראל, דכי אמרי' דגוי לית ליה זכיה היינו שאין לו יד לזכות הוא בשביל ישראל או שאין ישראל זוכה לגוי, אבל ודאי מזכה הוא לישראל ע"י ישראל כו'".

הרי שהתוס' והתוס' רא"ש חולקים על הריטב"א בב' דברים:

א. לתוס' ולרא"ש היה פשוט בקושייתם שהישראל הב' יכול להיות שליח של הא', ואף בתירוצם הם לא סתרו את זה, אלא רק כתבו שאף אם הוא שלוחו, מ"מ לא מצי לזכות לו. ואילו לריטב"א אין שום הו"א לומר שהישראל יהיה שלוחו של הא', והוא לא העלה אפשרות זאת לא בקושיא ולא בתירוץ.

ב. לתוס' ולרא"ש מכיון שאין שליחות לגוי לכך אין הגוי יכול לזכות לישראל ע"י ישראל. ואילו לריטב"א פשוט שהגוי יכול לעשות זאת.

ונר' שהמח' הא' היא, שלריטב"א מכיון שאין השיראל מינה בהדיא את הישראל הב' לכך אין הוא נעשה שלוחו, דבעי' מינוי מפורש בשביל להיות שליחו. ואילו לתוס' ולרא"ש אע"ג שאין שום מינוי, מ"מ מכיון שכך רצון משלחו לכך נעשה שליח.

והמח' הב' היא, שלתוס' זכיה היא מטעם שליחות ומכיון דאמרי' שגוי לא בכלל שליחוות ה"ה שאינו בכלל זכייה, ואין הוא יכול לממש את רצון ישראל ולזכות לו.

אך הריטב"א דס"ל דזכיה אינה מטעם שליחות לכך אע"ג שאין הגוי בכלל שליחות ואינו יכול להיות בע"ד (ע"י מינוי שליחות), מ"מ היכא דא"צ שהגוי יהיה בע"ד כגון כאן שגם המקנה וגם הקונה הם ישראל, לכן יכול הגוי להקנות לישראל ע"י ישראל, ודו"ק.

lehilibrary.co.il הורד מספריית להבין ענין

ראיה ז'. בגיטין בדף סו. אמרי' שהאו' כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי אזי השומעים יכתבו ויתנו את הגט. וכתבו התוס' והתוס' רא"ש (בד"ה כל): "אע"פ דאמרי' בפ' אין וכו' ומוקי לה באו' כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום לאו משום דכי אמר הכי שליחותיה עביד דבתרומה בעי' שליחות, אלא לעניין מודר הנאה דווקא לא חשיב שליחות שיחשב בכך כמהנה ליה כיון שלא ציוה לו לעצמו. או שמא יש לחלק דהכא לא קאמר כל הרוצה לכתוב אלא כל השומע דייחד יחדיה למי ששומע קולו".

הרי דס"ל שלמרות שלא אמר בל' ציווי, מ"מ הו"ל מינוי מעלייתא, ודלא כדכתב הרמב"ן (שם בד"ה הא דתנן מי) שהחיסרון כאן שהוא רק כנותן רשות. אלא שלתירוץ הא' הו"ל שליחות מעלייתא דהא גילה רצונו, ואילו לתירוץ הב' מכיון שגילה שאין רצונו ע"י כו"ע, אלא רק ביד השומע אזי כיון שלא אמר להדיא פלוני א"כ אין גילוי דעת שרצונו לפלוני.

ראיה ח'. ובקי' בדף יז. אמר ר"ז דהטעם דבית שמאי בעו דינר בשביל להתקדש הוא משום שאישה מקפדת על עצמה להתקדש בדינר, ואמרי' בגמ' שזה דוקא בנתקדשה בלילה או ע"י שליח.

וכתבו התוס' (בסוד"ה שכן): "דשויה שליח דאז כולן שוות דבפח' מדינר אינה מתקדשת ואז אינה יוצאת מכלל שאר נשים דהן יודעות שלא יתנו לשליח אלא כמו לשאר נשים".

הרי דלא ס"ל שמכיון שמינתה שליח סתם הו"ל כאו' בדינר, אלא נר' דטעמא משום דמסתמא נתרצית בדינר. ואכן התוס' רא"ש (שם בד"ה כי קאמינא) הוסיף: "כיון שיודעת שיתנו לשליח כמו שרגילות ליתן לשאר נשים אמרי' דבוודאי מתרצית בכך".

ראיה ט'. בגיטין בדף לב. תנן השולח גט לאשתו והגיע (פגש) בשליח וא"ל גט שנתתי לך בטל הוא ה"ז בטל. ואמרי' עליה בגמ' הגיעו לא קתני אלא הגיע ואפי' ממילא ולא אמרי' לציעורה הוא דקא מיכוון.

וכתבו התוס' (בד"ה ולא) והתוס' רא"ש (בד"ה והגיע): "וא"ת פשיטא שהוא בטל והוא עומד וצווח, י"ל דהו"א כיון שאינו מביא עדים על כך אינו רוצה לבטלו, א"נ הוה חיישי' דלמא לציעורה קא מכיון קמ"ל דלא חיישי'".

הרי שאין אומרים שמכיון שאמר לבטל את השליחות אזי תתבטל השליחות שלא הולכים אחר המילות של המינוי אלא אחר רצון המשלח. ולכך (לב' התירוצים) אם באמת יודעים שכוונתו לציעורה אין מבטלים את שליחותו.

ראיה י'. ובקי' בדף מא. תנן האו' לשלוחו צא ותרום אם אינו יודע את דעת בעה"ב תורם בבינונית פיחת י' או הוסיף י' (עין רעה או יפה) תרומתו תרומה. ואמרי' עליה בגמ' (כתובות ק.) שהטעם הוא מכיון שיש התורמים בעין יפה ויש התורמים בעין רעה ויש לומר להכי אמדתיך.

וז"ל התוס' (קי' שם בסוד"ה פיחת): "הכא דיש הרבה בני אדם דדרכן לתרום בעין יפה מצי למימר ליה להכי אמדתיך וביטלת דעתך אצל דעתי למה שאמדתיך". הרי שאין התוס' סוברים שהכוונה בלהכי אמדתיך היא שמכיון ששלחו סתם הו"ל כאילו אמר ליה בזאת יכול אתה לתרום (וכמש"כ הריטב"א, בד"ה פיחתו). אלא ס"ל שהכוונה שהמשלח תלה את רצונו ברצון (ובמעשה) השליח.

ראיה יא'. ובמעילה בדף כ. תנן השליח שלא עשה שליחותו השליח מעל, כיצד א"ל תן בשר לאורחים ונתן להם כבד השליח מעל. וכתבו התוס' (בד"ה א"ל): "שליח מעל שהרי לא עשה שליחותו של בעה"ב שציווה לו".

ויש לדקדק למה התוס' הוסיפו לכתוב 'שציווה לו'. ונ"ל שבאו לאפוקי ממה שפרש"י (בד"ה לא עשה) שכתב: "לא עשה שליחותו אלא שינה ממה שא"ל בעה"ב השליח מעל". דהיינו החיסרון הוא שלא התקיימו מילות המינוי אלא היה שינוי. אך התוס' ס"ל דלא סגי בהכי, אלא החיסרון הוא שמכיון שציווה להם בהדיא בשר הרי גילה דעתו שניחא לו בזה ולא בכבד והרי עבר על רצונו שציווה לו (דהיינו צריך שיהיה ריעותא למשלח).

ראיה יב'. ושם (כ:) אמרי' מאן תנא דכל מילתא דמימלך עלה שליח ב' מילי הויין אר"ל דלא כר"ע כו' אביי אמר אפי' תימא ר"ע מי לא בעי לאימלוכי. ופרש"י (בד"ה אפי' תימא): "וכיון דלא אימליך משום הכי מעל השליח דכמי שנתן להם מדעתו דמי". אך התוס' (בד"ה אביי) כתבו: "פי' כיון שלא נמלך והביא כבד שלא צוה שינה מדעת בעה"ב".

דהיינו רש"י מפרש דכיון שאין הכרח מהמילות א"כ אין כאן מינוי למעשהו אלא מדנפשיה הוא דעבד, ואילו התוס' מפרשים דכיון דבעי לאימלוכי דעת בעה"ב שימלך איתו, וא"כ נמצא שהעביר על דעתו.

ראיה יג'. בגיטין בדף סו: אריב"א שלחו ליה מבי רב לשמואל ילמדנו רבינו אמר לב' כתבו ותנו גט לאשתי ואמרו לסופר וכתב וחתמו הן מהו, שלח להו תצא והדבר צריך תלמוד. ואקשי' מאי הדבר צריך תלמוד אילימא משום דהו"ל מילי ומספקא ליה אי מילי מימסרן לשליח או לא, ודחי' ליה ושני' קא מבעיא ליה כתובו כתב יד הוא או כתב הגט וכשר, והאמר שמואל אמר רבי הל' כר"י דאמר מילי לא מימסרן לשליח, ושני' ליה.

וכתב התוס' רא"ש (בד"ה אילימא): "אילימא מילי אי מימסרן לשליח, כלו' בכתב הגט לא נסתפק דאפי' קפיד נמי אכתב מילי מימסרן לשליח והוי גט כשר". הרי דאי מילי מיסרן לשליח ניתן לשליח למנות שליח אף אם המשלח מקפיד.

ועוד כתב (שם בד"ה כתב הגט): "כתב הגט נעשה כאו' אמרו כו' והא דקאמר ר"י מילי לא מימסרן לשליח היינו על החתימה שצוה להם או אם אמר בפי' כתבו וחתמו". דהיינו מאן דס"ל דמילי לא מימסרן לשליח היינו רק לגבי מה שצוה בפירוש, וממילא מאן דס"ל דמילי מימסרן לשליח יכול אף למה שצוה בפי'.

וקצת ק' לי למה הוא תלה את זה במח' אי מילי מימסרן לשליח לבין אם ניתן למנות שליח כשהמשלח קפיד שלא ימונה [ואכן הגמ' (שם) פסקה דמילי לא מימסרן לשליח, וכ"כ התוס' רא"ש (לעיל כט. בד"ה ר"ג או'), ע"ש].

ואפשר דס"ל שהספק אי מילי מימסרן לשליח או לא, הוא האם מילות המינוי של השליח ניתנו לשליח. דהיינו האם בזה שנתן לו לעשות מעשה פלוני נתן לו ג"כ את המינוי למעשה פלוני או לא, ויל"ע בזה.

ומ"מ לפ"ז אתי שפיר לשיטתו, דבאמת לכו"ע המשלח הוא הבע"ד והשליח הוא רק המבצע. אלא המח' היא ברצון המשלח (מעין המח' אי מראה מקום או קפיד), ודלא כמש"כ בשיטת הריטב"א למעלה.

leblibrary.co.il - לחיפוש ולהוצאה

ב. בעלות השליח

כפי שהתבאר דעת התוס' והרא"ש שאין מינוי השליחות כמכר, אלא המינוי רק מגלה את דעתו ורצונו של המשלח. והיינו משום שהם סוברים שאין השליח בע"ד על דבר שליחותו, אלא הוא רק מבצע את רצונו של המשלח והוי כמקלו, וכפי שהתבאר.

ראיה יד'. בקי' בדף יט. א"ר אר"נ או' אדם לביתו הקטנה צאי וקבלי קידושייך. וכתב הרא"ש (פ"א סימן טו): "נ"ל דהא דאין שליחות לקטן היינו כשעושה שליחות לזכות לאחר בשליחותו, אבל לזכות באחר דמיעוטא דקטן משליחות היינו משום דאיש כתיב בכל דוכתא דאיתרבאי שליח בגט בתרומה ובפסח וכו' והיינו דוקא לזכות לאחר בשליחותו, אבל בקידושי קטנה שהיא זוכה לעצמה בשליחות אביה מהני שליחותה לעצמה כאילו קיבל אביה קי' בשבילה דקטן אית ליה זכיה כשדעת אחרת מקנה לו ובשליחות אביה היא זוכה לעצמה".

ולכאו' ק' אם בכל דוכתא דילפי' שליחות כתיב איש מנלן ללמוד שליח לקטן במציאות כל דהיא. ונר' דכוונתו כדכתב התוס' רא"ש (שם בסוד"ה או'): "אלא קמ"ל ר"נ שאותו כח וזכות שזיכתה לו תורה בקידושי ביתו יכול ליתנו לקדש עצמה מדעתה". דהיינו לאב יש כח לקדש את ביתו שהוא שליח שמינתו תורה וכדנחזי בע"ה.

וכיון דילפי' מדין שליחות דלא בעי' שהאדם גופה יעשה את המעשה, א"כ בהקנאת האשה את גופה שאין כאן מעשה ממשי, א"כ כיון שהאב גילה את דעתו שנח לו בזאת השליחות אזי הקטנה שלא צריכה מעשה יכולה להיות שליחה אע"פ שבאמת אין היא עושה כלום בשליחתה, שקבלת הממון היא מדין זכיה כדעת אחרת מקנה. הרי שאין השליח בעל דבר על שליחותו, אלא הוא רק מממש את רצון המשלח.

ראיה טו'. בכתובות בדף צט: ר"ח ורבר"ה שאלו את ר"נ, אמר לא' מאי, א"ל אמר לא' ואף לב', וא"ל ואע"ג דטעה שליח, וא"ל ר"נ דטעה שליח לא קאמינא, וא"ל והא מר הוא דאמר אין אונאה לקרקעות, ושני להו דשאני הכא דמצי אמר לתקוני שדרתיך.

וכתבו התוס' והתוס' רא"ש (בד"ה א"ל): "אע"ג דטעה שליח, פי' הואיל וס"ל דהיכא דלא פריש דבריו הטיל דעתו על השליח לעשות כרצונו דהכי אמרת לעיל לא' ואפי' למאה הכי נמי לימא אף בטעותו נתרצה ללכת אחר דעתו, וקאמר להו טעה שליח לא קאמינא דבטעותו לא מסיק אדעתיה להטיל עליו".

דהיינו הטעם דאמרי' לא' ואפי' למאה הוא משום דאמרי' רצון המשלח הוא במעשה השליח, וקמ"ל ר"נ שבטעות אין הוא מטיל את רצונו למעשהו. ואין הטעם כאן משום שהשליח הוא הבע"ד (וכדעת הריטב"א, בד"ה א"ל). שבאמת אין השליח הבע"ד, אלא שהולכים אחר רצון ודעת המשלח שהוא הבע"ד, והשליח הוא רק המבצע.

ראיה טז'. בקי' בדף נב. אמר רב ש"מ ממתניתין כו' אישה נעשית שליח לחבירתה ואפי' במקום שנעשית לה צרה.

ופרש"י (בד"ה ואפי' במקום): "ואע"פ שבכל עדות שהאשה כשרה לה אין הצרה נאמנת שליחותה מיהא כיון דעבדא עבדאה וכו'", וכ"כ הר"ן (כב: בדפי הרי"ף בד"ה ש"מ).

והקשה הרא"ש (פ"ב סימן כו): "ואין זה שם חידוש כיון שעשאתה שליח והיא נתרצית להיות שלוחה למה לא תהיה שלוחה אע"פ שנעשית לה צרה".

ולכך פירש הרא"ש: "ור' יצחק וכו' פי' כשקבלה סתם אמרו לה קבלי בשביל כולנו והיא לא אמרה כן אקבל גם בשבילכם אלא שתקה וקבלה סתם, וקמ"ל כיון דכיון

שקבלה בסתם מסתמא בשביל כולם קיבלה ואע"פ שנעשו לה צרות כו'". ונר' שגם כוונת התוס' (קי' נב. בד"ה ואפי') כן, ע"ש.

א"כ פשוט לרא"ש שאין שום שייכות בין נאמנות לעשיית שליחות, ובאמת לשיטתם זה ברור. שכן לדבריהם המשלח הוא זה שעושה את הגמרות הדעת של הקניין, והשליח רק עושה את המעשה, ומכיון שעשה את המעשה הרי שלא שייך עניין נאמנות כאן[245].

ראיה יז'. וכתבו עוד התוס' (שם בד"ה ה"ג בכל הספרים) והתוס' רא"ש (שם בד"ה ה"ג רש"י): "ולפי' הקונ' (שפירש שהקושיא לר"נ היא ממתני' דתנן שאין אונאה לקרקעות, וגריס והאמר מר, ולא והא מר הוא דאמר) ק' כו' במאי הוו טעו ר"ח רבה דלא מפלגי בין שליח לבעה"ב הלא כל עיקר שאלתם בתחילה אע"ג דטעה שליח לא תמה אלא בשליח משום דאיכא למימר לתיקוני שדרתיך (והם ביארו את הסוגיא אחרת)".

והתוס' לא ס"ל לחלק בין טעות שבה אף לבעה"ב המכר בטל לבין טעות שבה לבעה"ב המכר קיים. וזאת כי הם לא סוברים שלשליח יש בעלות על השליחות שנבוא לחלק שאף אם אין לו בעלות לטעות, מ"מ לטעות שלבעה"ב המכר קיים לא גריעא כוחו מבעה"ב. אלא ס"ל שהכל מטעם שלא התממש רצון המשלח, הלכך אין חילוק זה.

ראיה יח'. שנינו בכתובות בדף צט: שום היתומים שפחתו שתות או הוסיפו שתות מכרן בטל וכו'.

---

[245] אולם אם היה צריך להקנות גמירות דעת ובעלות לשליח, הרי שאין כ"כ תימה בדברי רש"י (וכפי שהתבאר בשיטת רש"י בראיה יב).

leblibrary.co.il - חורת מספחות לחרות

וכתב הרא"ש (שם פי"א סימן טז): "ומתוך פרש"י (מהדו"ק, בד"ה שום) משמע דכיון שלגבי אונאת יתומים אמרי' מכרן בטל ה"ה לגבי אונאת לוקח, ולסברא זו גם בשליח הדין כן וכו'. והרב רבינו יונה ז"ל כתב דאם הותיר השליח דינו כאיניש דעלמא וכו'".

ע"ש דסברת רש"י שבמקח הנעשה ע"י שליח הוא בטל בכל שהוא בין בנתאנה המשלח ובין בנתאנה הלוקח, והרא"ש חולק וס"ל שרק בנתאנה השליח בטל בכל שהוא, ולא בנתאנה לוקח, וכ"ה דעת הר' יונה (מובא בשטמ"ק, שם בד"ה ותלמידי) והטור (חו"מ קפב, ה).

ונר' דסברת הרא"ש היא שלמרות שהמקח נעשה ע"י שליח, מ"מ הוא חשוב שנעשה בין המשלח לקונה (והשליח רק ידו) ויש כאן את דיני האונאה הרגילים. משא"כ לרש"י השליח הוא הבע"ד והוי מקח בין השליח ללוקח, ולא בין המשלח ללוקח, וא"כ יש כאן גדרים אחרים[246].

ראיה יט'. ובגיטין בדף כט: אמרי' דשליח שנשלח לתת גט לשליח אחר שהוא יתן לאשה אין הוא יכול למסור את שליחותו לבי"ד שהם יתנו לשליח האחר מכיון ששליח שלא ניתן לגירושין הוא.

וכתב התוס' רא"ש (בד"ה והא שליח): "דשליחות מהיכא אתרבאי מושלח ושלחה כל היכא שהשליח עומד ברשות הבעל שיכול לגרש גם הוא יכול לעשות שליח". ונר' שסברתו היא שמכיון שאין לשליח בעלות על שליחותו לכך אין הוא יכול למנות שליח על שליחותו, אולם במקום שהוא עומד במקום הבעל שייך לומר שהוא מממש את רצון הבעלים.

---

[246] התבאר יותר לעיל בשיטת רש"י.

ראיה כ'. ובגיטין בדף ע: תנן אמר כתבו גט לאשתי ואחזו קורדייקוס וחזר ואמר אל תכתבו אין דבריו האחרונים כלום, ואמר ר' יוחנן אין כותבים אלא לכשישתפה, ואמרי' דטעמיה משום דמדמי ליה לשוטה.

וכתב התוס' רא"ש (בד"ה ור"י אמר): "ואפי' שתק ולא מיחה נמי דהא מדמי ליה ר"י לשוטה, ותימה לכשישתפה היאך כותבין כיון שהיה שוטה בנתיים כבר נתבטלה השליחות ונדחה דלעניין קרבן חשיב ליה דיחוי וכו' (ותירץ) נהי דלעניין קרבן אינו חוזר ונראה לעניין גט לא הוי דיחוי דכיון דידעי' דעתיה דניחא ליה הוי כאילו עתה עושהו שליח".

וזאת מכיון שהשליח הוא רק כמקלו של המשלח, ולכן מכיון שנשטתה נדחה לגמרי, דהא לא היה לשליח בעלות כל שהיא שנאמר שתשאר הבעלות אף אם נשטתה. אלא מכיון שכעת אין הוא כמקלו הרי שבטלה לה השליחות. אלא שמ"מ נעשה שליח בחזרה דהא לפי התוס' רא"ש שליח לא בעי מינוי[247].

ראיה כא'. כתב התוס' רא"ש (קי' מא. בד"ה ושלחה): "וא"ת אמאי צריך תרי קראי חד לשליחות הבעל וחד לשליחות האשה, וי"ל דהו"א דבבעל הוא דשייך שליחות שאינו מגרש אלא מדעתו, אבל אשה שמתגרשת בעל כרחה לא אלים מעשה דידה כולי האי שתוכל למנות שליח במקומה".

דהיינו הסברא לחלק בין אם היה נכתב רק שליח של בעל לבין שליח דאשה היא שבבעל בעי' את דעתו בגירושין, אך אצל אשה לא בעי' לדעתה.

---

[247] ועי' בקצוה"ח סימן קפח (ס"ק ב) במש"כ במח' הטור והרמב"ם, ולדבריו יוצא שדעת הטור כדעת התוס' רא"ש. וכן עי' באבני מילואים סימן קמא (ס"ק א) במש"כ בדעת התוס' שהוא כרשב"א, וזה אתי שפיר לדברינו. וע"ע בצלעות הארון (ח"א, בסוגיית קי') בביאורנו לגמ' בקי' נט: בדברי התוס', רש"י והרמב"ן מה נחשב דיבור ומה מעשה, והרי הגמ' (שם) מחשיבה את מינוי השליחות עד ביצועו לדיבור, ודו"ק.

אולם עי' בשיטה לא נודע למי (שם בד"ה ושלחה) שכתב שהחילוק הוא שבגירושין המעשה הוא של הבעל, אך אין המעשה נחשב של האשה.

ונר' דהתוס' רא"ש אזיל לשיטתיה שהשליח רק ממש את רצון בהבעלים, ולכך הו"א דדוקא בבעל מכיון שיש משמעות לרצונו לכך מצי משווי שליח, משא"כ באשה. אך השלנ"ל ס"ל שהשליח הואט הבע"ד ולכך הו"א שרק בבעל שהוא הבע"ד מצי משווי שליח ולא אשה.

ולפ"ז נר' שסברת הקדוש מדרוש המובאת במרדכי (קי' סימן תקה) היא דווקא לפי שיטת התוס' רא"ש, ולא כסברת השיטה לא נודע למי.

שהרי ז"ל המרדכי: "פסק הקדוש מדרוש דהעושה שליח לקדש אשה ומסר לו הטבעת לקדש אפי' איתניס בדרך אינו יכול לעשות שליח אחר משום דמילי נינהו וכו', ואע"ג דגבי גט קי"ל שליח עושה שליח ולא הוי מילי משום מסירת הגט הכא נמי הא איכא מסירת טבעת לא דמי דגבי אשה מתגרשת בע"כ ומיד כשיגיע הגט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת הלכך לא הוי מילי שהרי השליח יכול לגרשה בע"כ כו' אבל שליח של קי' אם לא תאבה האשה אינה מתקדשת הלכך הו"ל מילי".

דהיינו דווקא בגט שליח עושה שליח, שמכיון שיש לשליח את הגט ויכול לגרש אף בע"כ אין זה מילי, אך בקי' אע"ג שיש לו טבעת, מ"מ אינה מתקדשת אלא מדעתה וא"כ נמצא שאין לשליח אלא מילי.

ונר' שזה דווקא לפי התוס' רא"ש שהשליח ממש את רצון משלחו, לכך שייך לומר שמכיון שאין לשליח שום משמעות לרצונו ודעתו, שהרי זה תלי באשה לכך אין לו אלא מילי. אך לשלנ"ל אפשר שמכיון שיש לשליח טבעת, ויכול לקדשה על ידה לכך הוי מעשה ולא רק מילי, ע"ה ודו"ק.

ראיה כב'. איתא בב"ב (קסט:) ההיא איתתא דיהבא ליה זוזי לההוא גברא למיזבן לה ארעא, אזל זבן לה שלא באחריות אתיא לקמיה דרב נחמן א"ל מצי א"ל לתקוני שדרתיך ולא לעיוותי זיל זבנה מיניה שלא באחריות והדר זבנה ניהלה באחריות.

דהיינו אשה שלחה שליח לקנות לה קרקע, והוא קנה לה שלא באחריות, וא"ל ר"נ שבגלל שהוא עיוות לכן יקנה הקרקע לעצמו שלא באחריות וימכור לאשה באחריות.

הרא"ש (שם סימן כו), הר' ירוחם (מישרים נתיב כח ח"א) והרשב"א (בשו"ת, ח"ב סימן רנה) ס"ל שמדובר שהשליח כשקנה אמר למוכר שהוא קונה בשליחות משלחו, ואע"פ שלכאו' הו"ל שליחות בטעות והיה לנו לבטל את המקח, וכמו דאמרי' בכתובות (צט.) שאם השליח טעה המקח בטל, מ"מ כתב הרשב"א (שם) דלא דמי, ששם השליח טעה וברור לנו שאין כוונת המשלח לטעות, משא"כ אצלנו שהשליח קנה כך בכוונה תחילה ואפשר שבאמת המשלח שלחו לקנות שלא באחריות, וא"כ נמצא שניתן לקיים את המקח, אלא שלא נקנה למשלח (שהשליחות בטלה) אלא נקנה לשליח[248].

---

[248] ונר' ברור שאף לרא"ש ולר' ירוחם אין המקח בטל, שאם הוא היה בטל היאך חייבנו את השליח לקנות שלא באחריות. וכן מתבאר להדיא בלשון הר' ירוחם, שכתב: "מאחר ששינה בטלה המכירה פי' ואם יש לשליח מעות נותן למשלח וישאר הקרקע לשליח (כך צ"ל, ודלא כבנדפס 'למשלח') כי המוכר לא ירצה לחזור כו'".

ולכאו' אם המקח בטל למה הקרקע נשארת אצל השליח בלי מעשה קניין, וכן מהאכפת לנו ברצון המוכר, אלא ע"כ שרק לגבי המשלח המקח בטל, ולא לגבי השליח (שהשליחות בטלה ולא הקניין). וכ"נ דס"ל לב"י (חו"מ קפב, ו) שכתב על דברי הרשב"א: "וזה כדברי הרא"ש". ועי' ברמ"א (שם) ובנושאי כלים, ודו"ק.

ונר' שמכיון שהרא"ש ס"ל שהשליח אינו בע"ד, אלא רק המבצע של המשלח, א"כ הרי שיש כאן מעשה קניין (של השליח) שניתן לקיימו (ע"י רצון המשלח) ולכן המקח קיים, אלא שא"א לחייב את המשלח ליקח, ולכן יש ליתן לשליח.

אך אם השליח היה בע"ד לא היה אפשר לומר כן, שאם המקח היה קיים אז בהכרח שהוא יתקיים לגמרי, שהרי יש רצון ומעשה קניין של השליח[249]

ראיה כג'. התוס' (ב"מ י: בד"ה אשה) כתבו: "וא"ת והתנן פ' הכונס השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור, ואמאי והא לאו בני חיובא נינהו, וי"ל דהתם משום דלאו בני שליחות נינהו". דהיינו מכיון שקטן אינו בר שליחות לכך אין הוא יכול להיות שליח לד"ע, ואם שלח בידו גחלת פטור משלחו.

אולם הנ"י (ב"מ ה: בדפי הרי"ף בסוד"ה גרסי') חולק עליהם, וכתב: "אמר המחבר ונר' דקטן שאין לו יד כלל כגון שאינו מבחין בין צרור לאגוז הוי כחצר לחייב שולחו דהא לא שייך למימר ביה אי בעי לא עביד".

וכן דעת הריטב"א (שם בסוד"ה להך) שכתב: "וא"ת והיאך אפשר לומר דהיכא דשליח לאו בר חיובא הוא חייב השולח דהא תנן השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור, י"ל דהתם שאני שלא אמר להזיק אלא שנתן הבעירה ברשותם בעניין דלא מצי מזקי אלא בצבתא דחרש שאין השליח עושה אלא גרמא בעלמא כו'"[250].

---

[249] שהולכים אחר רצון השליח.

[250] הרי שהריטב"א סובר שלמרות שקטן אינו בר שליחות, מ"מ אם נתן לו להבה וא"ל להזיק איתה בזה ישלד"ע וחייב המשלח בעונשין, אע"ג שאינו בר שליחות, שמ"מ מכח משלחו הזיק (והפטור שבפ' הכונס הוא משום שלא א"ל להזיק ואינו מוכרח להזיק כ"כ), וכ"כ הנתיה"מ (שם ס"ק א) בביאור דעת הנ"י, והוסיף שזה מח' בין הריטב"א לתוס' הנ"ל.

ואכן הש"ך (חו"מ סימן קפב סו"ס א) חלק על הנ"י: "לא נהירא לי כלל, דנהי דאינו בר דעת, מ"מ הא קי"ל דאין שליחות לקטן וכו' ותנן בפ' הכונס השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור וכו'". אלא שבזה נחלקו התוס' על הריטב"א והנ"י.

ונר' שטעם מחלוקתם הוא, שלתוס' שליח הוא כמקלו של המשלח שפועל מכחו, ולכן היכא שהתבאר שאינו שליח הרי קמ"ל שאינו נחשב לכחו, וממילא אין להעניש את המשלח בדברי השליח שאין זה מכחו.

ואילו הריטב"א ס"ל שהשליח הוא הבע"ד והיכא שהתבאר שאינו שליח הרי שמוכח בע"ד, אך אכתי אפשר להחשיבו לכחו, וממילא ניתן להענישו על מעשים שנעשו מכחו (לא מטעמא דשליחות), ועי' בנתיה"מ (שם) דס"ל כעין מש"כ[251].

ראיה כד'. ובב"מ בדף י: רצו להוכיח שחצר משום יד אתרבאי. וז"ל התוס' ר"פ (בד"ה מטעם): "(פי' הקונטרס) מדאצטריך לרבות חצרה דאי סלקא דעתך מטעם שליחות אתרבאי למה לי האי דרשה לרבויי חצרה תיפוק ליה מדכתיב ושלחה דהא אתרבאי שליחות מושלחה וכו' ולא נר' דהא מושלחה לא נפקא לן אלא בר שליחות א"כ אין חצר בכלל דבעי' בר דעת כו' (והוא ביאר את ראיית הגמ' אחרת, וכן התוס' והתוס' רא"ש, בד"ה ואי, ביארו אחרת את הגמ')".

ונר' דסברתו היא ששליח הוא מממש את רצון המשלח, אך חצר מכיון שאינה יכולה לממש את רצונו אין היא יכולה להיות שליח (והאמורא שסבר שהיא שליח ס"ל שמשום שאין לה בחירה לכך חשיב שנעשה הדבר מרצון המשלח).

---

[251] עוד משמע מכאן שלפי תוס' אם קטן היה בר שליחות, הרי שהשולח את הבעירה היה נחשב לשליח ממש, ולכאו' כאן מיירי דלא א"ל להזיק, וכמש"כ הריטב"א. אלא דס"ל לתוס' דכיון דברור לנו שדעת המשלח להזיק (שאם לא כן למה נתן בעירה ביד קטן), וא"כ א"צ אמירה לשליחות. אך הריטב"א פליג, וס"ל שרק אם יש אמירה מפורשת הו"ל שליחות, ודו"ק.

ראיה כה' – משליחות לדבר עבירה. ולגבי שלד"ע, התוס' בב"מ (י: בד"ה אין) וכ"מ מהתוס' בקי' (לה. בסוד"ה אלא)[252] ומהתוס' והתוס' רא"ש ביבמות (קא: בד"ה וקראו) ס"ל שיש לימוד מדאו' להא דאין שלד"ע (מ'הוא ההוא' או מב' כתובים).

והתוס' (קי' מב: בד"ה אמאי) והתוס' רא"ש (בד"ה כי) ס"ל דאמרי' אין שלד"ע רק כשהשליח יודע על העבירה, ולא כשהשליח שוגג, ומשום שלא שייך לומר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין אלא רק כשהשליח מזיד.

הרי שדעת התוס' שמהתורה למדנו את הסברא של דברי הרב כו'. ונר' שלמרות שהיא סברא פשוטה, מ"מ בלי הלימוד מהתורה היינו אומרים שהשליח נשאר שליח, אלא שאין העבירה רמיא על המשלח דדברי הרב יש לשמוע, והתורה באה ללמדנו שאין הוא שליח כלל ומעשיו בטלין, ומשום שהמשלח לא סבר שהשליח יעשה את שליחותו (מכיון דדברי הרב כו'), וא"כ לא גמר דעתיה לשליחות. ולכן אם השליח לא יודע מהעבירה הרי שהמשלח בטוח שהשליח יעשה שליחותו.

ואכן בב"מ בדף י: אמרי' דישלד"ע בחצר, ואמר רבינא דהטעם משום שרק לשליח בר חיובא אמרי' דאין שלד"ע, ור"ס אמר דהטעם משום דמכיון שהחצר אינה יכולה שלא לעשות את השליחות לכך אמרי' בזה שישלד"ע. ואסקי' דנפ"מ ביניהו כהן שאמר לישראל לקדש לו גרושה.

וכתבו התוס' (בד"ה דאמר) וכ"כ התוס' רא"ש והתוס' ר"פ: "וא"ת מאי נפ"מ כו' לרבא דאמר בפ' עשרה יוחסין קידש אינו לוקה ובעל לוקה, וי"ל דכי בעל אח"כ לוקה אף על הקי' כו' א"נ י"ל דאף לרבא נפ"מ דאי יש שליחות חלין הקי' ואי אין שליחות אין חלין הקי'".

---

[252] ודלא כרש"י בקי' בדף מג. (בד"ה ולמ"ד).

הרי שבתירוץ הב' כתבו שביש שלד"ע השליחות והמעשה בטלים, ובתירוץ הא' כתב התוס' רא"ש (בד"ה מיחייב) וכעי"ז כתבו התוס' שאנץ ותלמיד ר"פ (מובא בשטמ"ק): "ולתרוייהו לשני חיילו הקי' ולא פליגי אלא אי מחייב אי לא כו'"[253].

ונר' שהטעם שהקי' חלו לפי תירוץ זה הוא משום שהמשלח אמר לאשה להתקדש לו בממון השליח שבכה"ג אף אם הנותן אינו שליח מ"מ חלין הקי'. שרק בשביל אמירת הקי'[254] בעי' שליחות ולא בשביל מעשה הקי'.

וז"ל הרא"ש (קי' פ"א סימן ו): "הילך מנה והתקדשי לפלוני ועשאו פלוני שליח אלא שנותן המנה משלו או כשלא עשאו שליח ואמר המקדש הרי את מקודשת לי במנה שנתן ליך פלוני מקודשת".

א"כ לדברינו התוס' ס"ל דאיכא לימוד מדאו' לומר דברי הרב כו' המלמדנו שהשליחות בטלה. ואם הסברא דדברי הרב כו' היא לומר שאין השליח עושה מרצון משלחו, הרי שרק לעניין העבירה שייך לומר כן ולא לגבי חלות המעשה, שהרי סוף סוף חזי' שהשליח לא שמע לרב אלא לתלמיד (ורק לגבי העבירה שייך עדיין לומר שמכיון שאינו מוכרח שהשליח יעשה השליחות לכך אין הפשיעה של המשלח אלא של השליח).

אלא ע"כ דס"ל דמכיון דדברי הרב כו' לכך המשלח לא סבר שהשליח יעשה את שליחותו, ואין לו גמירות דעת בעשיית השליחות, ולהכי אינו שלו כלל.

---

[253] ואין נר' מדבריו שיש מח' בין ב' התירוצים אם בשלד"ע המעשה בטל, אלא נר' שהם כתבו עוד נפ"מ אחרת (במציאות אחרת) או שהנפ"מ היא דלא חיילי או שהנפ"מ לאיסור (ומה שהקי' חלו היינו משום שמדובר במציאות אחרת), כך פשוט יותר לומר.

[254] שהאמירה היא הקיחה לפי שיטת התוס' והרא"ש, וכדברירנא בצלעות הארון (ח"א בסוגיית קי' בדעת התוס', ע"ש). והא דחשיב הכא שלד"ע משום שאף בגללו האשה מקודשת.

ובסברת רבינא דאין שלד"ע רק היכא דהשליח בר חיובא, דאמרי' עליה שיפטר הישראל שקידש גרושה לכהן.

כתבו התוס' (בד"ה דאמר) והתוס' רא"ש (בד"ה הני): "וא"ת ואפי' אמר לכהן נמי, וי"ל דכהן מקרי בר חיובא הואיל ואם מקדשה לעצמו חייב אבל ישראל אע"ג דעובר משום לפני עיוור לא תיתן מכשול כשמקדשה לכהן כיון דאי מקדשה לעצמו לא מחייב לא מקרי בר חיובא".

והוסיף התוס' רא"ש: "כיון דכהן הוא חמיר עליו לאו דלא יקח לפי שגרושה אסורה לו וסבור המשלח שלא יעשה שליחותו, אבל ישראל קילא ליה איסור גרושה לכהן ובודאי יעשה שליחותו".

דהיינו אין הטעם בשלד"ע משום שיש עבירה בשליחות, אלא הטעם משום שאין המשלח סבור שהשליח יעשה את שליחותו, שהרי אין לשליח בעלות על שליחותו אלא הוא רק מממש את רצון משלחו, ובשלד"ע אין הוא מממש את רצון המשלח.

עוד מוכח מדבריהם שאף אם השליח עובר על לפני עיוור אין הוא חשוב לשלד"ע (אע"ג שיש עבירה בשליחות). ונר' שטעמם הוא כדכתב התוס' ר"פ (בד"ה להך לישנא): "י"ל דהאי לישנא סבר דבעי' שיהא עובר דברי הרב מן העבירה עצמה וטעמא לפי שבמסכת קי' ילפי' דאין שלד"ע משחוטי חוץ או מטביחה ומכירה, והתם הוא עובר דברי הרב מן העבירה עצמה וכו'".

הרי דס"ל שרק אם תכלית השליחות היא העבירה שייך לומר שהמשלח לא סבר שהשליח יעשה את השליחות[255].

---

[255] והמשך התוס' ר"פ הוא: "וא"ת כיון דמאן דבעי בר חיובא היינו משום דבעי' דומיא דהתם א"כ אפי' כהן שאמר לכהן נמי לא דמי להתם דהכא לא עבר השליח משום דלא יקח דכיון (צ"ל

והתוס' הקשו לר"ס מפרש"י בב"ק בדף עט. שהגנב מתחייב במשיכת השומר ואמאי מתחייב והא אי בעי לא עביד, ותירצו: "וי"ל כיון שאין השומר יודע שהוא גנוב הו"ל כחצר דבע"כ מותיב בה". דהינו לא אמרי' אין שלד"ע בשוגג (וכן סבר הרמב"ן, כאן, שניתן לתרץ, אלא שהוא חלק וסבר שאף בשוגג אמרי' דאין שלד"ע).

ולכאו' ק' למה התוס' הקשו כן רק לר"ס ולא לרבינא (ובאמת הרמב"ן הקשה לשניהם)[256]. אלא שלרבינא כיון שלא ידע דלישתמיט ברור שיעשה את שליחותו (הרי כל חילוקו הוא אי השליח בר חיובא או לא), אך לר"ס שחילק אי לשליח יש בחירה או לא קשה.

ובקי' בדף מג. אמר רבא שאף למאן דס"ל דישלד"ע מ"מ מודה הוא באומר לשלוחו צא ובעול את הערוה שהוא חייב, שהרי לא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב.

וכתבו התוס' (בד"ה שלא): "מסופק היה ר"י באו' לשלוחו הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה וכו' והשליח לא ידע דהם של הקדש דהשתא לא עשאו שליח אלא מן ההנאה אם יתחייב המשלח כו' או דלמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרי'".

והתוס' טוך ביאר את הספק, וז"ל: "ומצינו למימר דה"ה רחיצה וסיכה במים ושמן של הקדש, מיהו לא דמי לאכילה ובעילה שהחיוב בשביל האכילה והבעילה שנהנה השליח, אבל ברחיצה וסיכה החיוב הוי בשביל שנתן לו רשות להפסיד ההקדש וכו'

כיון) דלא קדשה לעצמו, אבל התם עבר עבירה עצמה משחוטי חוץ, י"ל דכל זה אינו רק משום דאין שלד"ע, אבל אם יש שליח הוי כיד המשלח". דהיינו השליח הוא רק יד המשלח שהוא כח הביצוע.

[256] אא"כ נדחה דס"ל דלא פליגי, וכריטב"א וכר"ח, ואעפ"כ נר' מדבריו שהקשה לשניהם.

ועוד מצינו למימר כו' דלא מרבי' שליחות במעילה אלא כעין שליחות תרומה שאין לתורם שום הנאה וכו'"[257].

---

[257] אמנם התוס' רא"ש (בד"ה לא מצינו) כתב בפשטות כצד הב' שלא ריבנו ממעילה אלא היכא שאין לשליח שום הנאה. ונר' שהתוס' לא פשטו כן משום שהתוס' ס"ל שהמשלח מטיל את דעתו על השליח, ואילו התוס' רא"ש ס"ל דדעת המשלח היא שיעשה השליח כרצונו ואין הוא מטיל דעתו על השליח. הלכך כיון שיש צד הנאה לשליח ע"כ אין כל עשייתו לשם המשלח. ולכך ס"ל לתוס' רא"ש דלא הו"ל שליח, ואילו התוס' ס"ל דכיון דאין השליחות הנאה לכך אפשר לומר שהוא שליח למעשה ונתן לשליח לעשות כרצונו (אף באופן שיהנה מזאת השליחות).

וכן בכתובות בדף צט: לגבי הא דר"ח ורבה שאלו את ר"נ ואע"ג דטעה שליח. כתבו התוס' (בד"ה אמרו): "פי' הואיל וסבירא לך דהיכא דלא פירש דבריו הטיל דעתו על השליח לעשות כרצונו כו'". ואילו התוס' רא"ש (שם) כתב: "אלמא שדעת המשלח שיעשה השליח כצונו".

וכן בקי' בדף מא: לגבי הסברא של בהכי אמדתיך. כתבו התוס' (בד"ה פיחת): "הכא דיש הרבה בני אדם דדרכן לתרום בעין יפה מצי למימר ליה (שליח למשלח) להכי אמדתיך וביטלת דעתך אצל דעתי למה שאמדתיך". ואילו התוס' רא"ש (שם) כתב: "הכא יש דעות חלוקות וכו' הלכך כשא"ל צא ותרום ולא פירש לו דעתו שכל מה שיעשה השליח יהא עשוי וכו'".
הרי שהתוס' כתבו שהמשלח ביטל דעתו אצל השליח, ואילו התוס' רא"ש כתב שדעת המשלח היא לכל מה שיעשה השליח.

ובגיטין בדף כט. רשב"ג או' שאין השליח עושה שליח אף בלא אמר הולך את ואף בחלה. וכתבו התוס' (בד"ה רשב"ג): "והא דדרשי' ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח היינו היכא דאין הבעל מקפיד". ואילו התוס' רא"ש (שם בד"ה ר"א, ובקי' מא. בד"ה מלמד) תירץ: "והא דדרשי' ושלח ושלחה כו' היינו כשנתן לו הבעל רשות".
הרי שלתוס' רא"ש בעי' שהמשלח יתן רשות לשליח למנות שליח, ואילו לתוס' לא בעי' והעיקר הוא שלא יקפיד בזה. וזאת כי לתוס' רא"ש בעי' שכל העשייה תהיה של המשלח, ואילו לתוס' אפשר שיטיל את רצונו לשליח.

וכן בקי' בדף נט: בלישנא בתרא אמרי' דהיכא דהאשה נתנה רשות לשלוחה לקדשה וחזרה בה ריש לקש או' שאינה חוזרת משום דדיבור לא מבטל דיבור.
וכתבו התוס' (בד"ה לא): "נר' לפרש וחזרה בה בלא אמירתה לשליח דאי אמרה לשליח אין רצוני שתקדשני פשיטא דאינה מקודשת דאטו משום דא"ל תהוי לי שליח לקדשני לא מציא חוזרת".
והתוס' רא"ש (בד"ה שנתנה) כתב: "תמוהה היא סברת ריש לקיש שיקדשנה שלוחה בע"כ אע"פ שעומדת וצווחת".

lpblibrary.co.il

הרי דס"ל שהחסרון הוא משום הנאת השליח, ולא משום שאין למשלח צד הנאה בזה. ולכאו' נר' שסברתן היא דכיון שיש לשליח הנאה, א"כ אין כל עשייתו בשביל המשלח אלא גם לשם הנאתו.

א"כ התוס' והתוס' רא"ש ס"ל שאין לשליח שום צד של בעלות על השליחות, אלא הוא רק האופן של הביצוע של המעשה, והרצון למעשה נעשה ע"י המשלח.

הרי שהתוס' רא"ש לא קיבל את החילוק של התוס' כי לשיטתו בעי' שיהיה הכל ברצון המשלח והרי אין כאן את רצונו, ואילו התוס' סוברים שאפשר שהטילה לשליח את רצונה, אך בוודאי שאם חזרה בה בפניו לא הטילה את רצונה.

בב"ק קד. בסוגיא שליח שעשאו בעדים שנחלקו רבה ור"ח אי הוי שליח או לא. כתבו התוס' (בד"ה שליח) במסקנתם דלמ"ד לא הוי שליח אף אם אמר לשליח שיאמר לנפקד שישלח לו את מעותיו לא הוי שליח. אולם הרא"ש (ב"ק פ"ט סימן כא) כתב דבכה"ג פשיטא דלכו"ע הוי שליח (וכן ס"ל לתוס' ב"מ צח: בד"ה ואמר).
ונר' שלפי הרא"ש מכיון שיש גילוי רצון המשלח שיהיה שליח לקבל את המעות, והדבר ברור ללא ספק, א"כ ודאי דהוי שליח לכו"ע. אך לתוס' אע"פ שהמשלח גילה את דעתו שרוצה שיביא לו מעותיו, מ"מ הוא לא אמר לו במפורש שיהיה שלוחו בזה, אלא הטיל דעתו לשליח לברר זאת (אם יהיה שלוחו או שליח הנפקד), ולכן ס"ל לרבה דלא הוי שליח.

וכן לגבי דין זכין. שהתוס' והתוס' רא"ש ס"ל דהוי מדין שליחות, וכמש"כ למעלה. וכתב התוס' רא"ש (קי' מב. בד"ה איש): "וזכיה מטעם שליחות הוא דכיון דזכות הוא לו נחשב כאילו עשאו שליח לזכות בעבורו וכו'".

וכן בנדרים בדף לו: פירש הרא"ש (בד"ה כיון): "דאנן סהדי דניחא ליה והוי כאילו עשאו שליח".

וכן בכתובות בדף יא. כתב התוס' רא"ש (בד"ה גוי): "וכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דניחא ליה במאי דעבדי' שליחותיה". ואילו התוס' בכתובות (שם בד"ה מטבילין) כתבו: "זכיה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח".
הרי שהתוס' רא"ש כתב דאנן סהדי דניחא ליה ולכך הוי כאילו עשאו שליח. ואילו התוס' כתבו דאנן סהדי דעביד ליה שליח. וזאת כי התוס' רא"ש ס"ל דכיון דהמשלח רוצה זאת בוודאות הרי דיש רצון לקניין והוי כשליח גמור. ואילו התוס' מכיון דס"ל דהשליח מטיל את דעתו לשליח א"א לומר כן, לכך כתבו דאנן סהדי דעושאו שליח, דהיינו דמטיל דעתו על השליח, ודו"ק.
וע"ע בהערה הבאה שנביא עוד מח' בין התוס' לתוס' רא"ש בזה.

ובשלד"ע התורה הפקיעה את השליחות מכיון שאין המשלח סבור שתעשה שליחותו ואין רצון הבעלים לקניין[258].

ראיה כו'. בדין מצוה לקיים דברי המת. דעת ר"ת (תוס' גיטין יג. בד"ה והא) והרא"ש (כתובות פ"י סימן כב) דאמרי' מצוה לקיים דברי המת רק בממון שהשלישו קודם שמת (אף אם הוא בריא) בידי שליש לשם הציווי, ומשום כך לא זכו היורשים בירושה, וכמש"כ המרדכי (ב"ב סימן תרל).

ונר' דסברתם היא שאין דיבור איש יכול להשפיע כלום ולא ליצור איזה חובה על היורשים, אא"כ הוא מקנה את הממון לשליש בתנאים מסויימים, שאז הממון שייך קניינת למה שהתנה, ואין הבת יכולה למכור את הירושה, בגלל שהיא לא זכתה בה, וכמפורש בתוס' (כתובות סט: בד"ה וכי) ובתוס' רא"ש (שם) דהיכא דשייך מצוה לקיים דברי המת לא מצו היורשים למכור כלל, שהרי הם לא ירשו את אותו ממון[259].

ואף השטמ"ק (בד"ה וכתב הריב"ש) כתב שהתוס' נחלקו על רש"י, וס"ל שרק ביש תועלת במכירתו (שהקניין יתפס) שייך לומר מצוה לקיים דברי המת.

---

[258] הקצוה"ח (סימן קפב ס"ק ב) כתב דאמרי' שלד"ע רק היכא ששלחו לעבור על העבירה, אך אם שלחו סתמא והשליח עשה את המעשה בעבירה אין זה נחשב שלד"ע. וכתב שכן דעת המשל"מ (פ"ג מהל' גניבה הל' ו), ודלא כנוב"י (מהדו"ק, חאה"ע סימן עה) שלא סובר חילוק זה.

ולפי דברינו נר' שדעת הקצוה"ח מתאימה לשיטת התוס' והרא"ש שהטעם בשלד"ע הוא משום שהמשלח סובר שאין השליח יעשה את שליחותו, ובוודאי שזה שייך רק כששולחו במפורש לעשות עבירה. אך לפי שיטת הרמב"ן והריטב"א שבשלד"ע הטעם הוא משום שיש עבירה בשליחות והוי דין תורה שאין כאן שליחות, נר' כדברי הנוב"י, ואין טעם לחלק כדברי הקצוה"ח, ודו"ק.

[259] וע"ע במש"כ לעיל (בשיטת רש"י, בראיה כג) בדעת רש"י, ולפי מש"כ כאן בדעת התוס' מובן היטב בכל מה שהתוס' חלקו על רש"י, ע"ש.

ונר' שהתוס' והרא"ש הולכים לשיטתם, שבמינוי השליח אין השליח מקבל שום בעלות על ממון השליחות, אלא הוא רק מבצע את דברי הבעלים כיד אריכתא. וממילא לא מצינו שניתן לתת צד של בעלות בממון בלי עשיית קניין, ולכך התוס' והרא"ש פירשו שנעשה כאן קניין בידי השליש.

ראיה כז'. איתא בנדרים בדף עב: בעי ר"ח בעל מהו שיפר בלא שמיעה וכו' ת"ש האו' לאפוטרופוס כל נדרים שנודרת אשתי וכו' הפר והפר לה יכול יהו מופרים תלמוד לומר אשה יקימנו ואשה יפרנו דברי רבי יאשיה, א"ל ר' יונתן מצינו בכל התורה כולה שלוחו של אדם כמותו, והא לא שמיע ליה וכו'.

וכתב הרא"ש (בד"ה והא): "והא לא שמיע ליה, ושמיעת האפוטרופוס אינה כשמיעת בעל ואע"פ שעשאו שליח להפר דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות".

וביארו הקצוה"ח (סימן קפב ס"ק א) שבדבר שצריך את גוף האדם לא מועיל שליחות כי אף אם נאמר שתהא חשובה עשייתו כעשיית משלחו, מ"מ הרי שאין השליח עשה בגוף המשלח, ע"ש.

א"כ אין השליח נחשב כבעה"ד שנאמר שעשייתו תהא כעשיית משלחו, ויחשב שנעשה הדבר ע"י הבע"ד ובגוף הבע"ד, וכמו שנר' שסוברים רש"י והרי"ד (התבאר לעיל, בשיטת רש"י).

אלא ס"ל לרא"ש שהשליח רק מבצע את רצון הבעלים, ולעולם אין השליח חשוב לבע"ד אלא רק למקל ביצוע[260].

---

[260] אלא שאין ברור לי שכוונת הרא"ש כמו שביארו הקצוה"ח, שיותר נר' שכוונתו שבדברא שאין חלות אלא רק עשייה בעלמא אין שייך שליחות, כגון האו' לחבירו לך לעכו בשבילי, והוא עשה זאת, הרי מכיוון שאין נפ"מ בהליכתו אזי אין כאן עניין של שליחות, וצ"ע.

lebilibrary.co.il - לחובבי ספרות תורנית

ראיה כח' – זכות האב בביתו. ובגיטין בדף סד: תנן נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה, ר"י או' אין ב' ידים זוכות כא' אלא אביה מקבל גיטה בלבד.

וכתבו התוס' והתוס' רא"ש (שם בד"ה נערה, וכ"כ בקי' בדף מג: בתוד"ה תנן, ובתוס' רא"ש בד"ה נערה): "דה"ה קטנה, והא דנקט נערה להודיעך כחו דר"י וכו' והא דאמרי' בגמ' יד יתירא זכי לה רחמנא היינו יד האב דיד עצמה עיקר שיש לה בבגרות ולא ניתן לה יד האב לבטל כח ידה, ור"י סבר דבטל כח ידה ונתן לה יד האב (פי': "ור"י סבר להסיר כח ידה ניתן לה יד האב", תוס' רא"ש)".

הרי שרבנן סברי שיד הבת היא העיקרית ולאב ניתן ג"כ יד וקי"ל כוותייהו, ואילו ר"י סבר שלמרות שהיא העיקרית, מ"מ ניתן יד לאב ואין ב' ידים זוכות כא' ומימלא התבטל כח ידה. א"כ ס"ל שאין האב בע"ד על ביתו אלא הוא רק מבצע את רצון הבת ולעולם היא העיקרית.

ובקי' בדף ה. אמרי' שא"א ללמוד שאשה תקנה בכסף מקניין שטר וביאה דמה להנך שכן ישנם בע"כ, וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה עבריה באישות מיהא לא אשכחן.

וכתבו התוס' (בד"ה שכן): "פי' בקונ' וכו' כסף באמה עבריה, וק' לר"ת וכו' א"כ מאי קאמר ר"ה לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ הלא האב מקדש ביתו קטנה בכסף בע"כ, ואו' ר"ת כיון דאב במקום ביתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב (אין כוונת התוס' שלא אכפת לנו מדעתה דאזלי' בתר דעת האב, וכמש"כ הריטב"א, אלא הם סוברים שבאמת הולכים אחר דעתה וזה ג"כ דעתה חשוב) וכו' (והם תירצו את הקושיא[261], ואח"כ כתבו:) ויש מיישבים את פי' הקונ'

lehlibrary.co.il

---

[261] והתוס' (שם) כתבו דהא דאמרי' שהאדון צריך ליידע את האמה על הייעוד, אין הכוונה שצריך שכך יהיה רצונה, אלא היינו הודעה בעלמא. ואילו התוס' רא"ש (קי' יט. בד"ה מלמד) ס"ל שצריך לעשות מרצונה, ומעין זה עי' במח' התוס' והתוס' רא"ש בדף מד. (בד"ה במאמר).

דוודאי זה חשוב בע"כ מכירה של אמה העברייה שחוב הוא לה ואם היתה בת דעת לא היתה מתרצית, אבל קידושי קטנה לאו חוב הוא לה כמו מכירה וסופה עומדת לינשא אם היתה בת דעת היתה מתרצית ולא חשיב על כרחה [וכתב בגליון התוס' טוך: "אע"פ שפעמים מוסרה למנוול ומוכה שחין, מ"מ אין חוב לה כמו המכירה"]".

הרי דאזלי' בתר דעת האישה ובקי' אמדי' דעתה דניחא לה, ואילו במכירה אמדי' דלא ניחא לה .

ואכן בגיטין בדף כא. אמרי' דשליחות לקבלה נמי אשכחן בע"כ שכן אב מקבל גט לביתו קטנה בעל כרחה. הרי שהאב הוא שליח של ביתו, והתוס' דס"ל שהאב רק מממש את רצון ביתו, היינו משום דס"ל שהשליח רק מממש את רצון המשלח, ואינו הבע"ד[262].

lehlibrary.co.il

וזאת כי התוס' ס"ל שכיון שהאדון הוא שלוחה א"כ רמיא דעתה עליו ולכך סגי בהודעה וחשיב מרצונה כיון שהוא מברר את רצונה. ואילו התוס' רא"ש בעי את רצונה שתמיד רצונה מתברר ע"י עצמה ולא ע"י אחרים (השליח).

וכן ע"ע בתוס' בדפים ג: (בד"ה וכ"ת), ד. (בד"ה יציאה) ובדף ד: (בד"ה היכא). וכן עי' בתוס' רא"ש בכתובות בדף מו: (בד"ה יציאה), בקי' בדף ג: (בד"ה וכ"ת) ובדף ד: (בד"ה הו"א).
בצלעות הארון (ה"א, בסוגייא דקי') התבאר מחלוקתן, ויוצא שלפי התוס' רא"ש רק ילפי' את אדנותו, ואילו לתוס' ילפי' אף את קבלתו. וזאת כי לתוס' רא"ש החידוש הוא רק שהוא יכול לממש את רצונה, ואילו לתוס' החידוש הוא שהוא יכול ג"כ לקבוע את הדבר, ועיש"ה כי כתבתי פה ממש בקיצור.

[262] ובקי' בדף מד: אמרי' דהאב מצי לשווי שליח לנערה ואיהי לא. וכתב התוס' רא"ש (בד"ה נערה): "פשיטא ליה דאפי' לרבנן אין ב' ידים זוכות כא' לעניין זה שתהא ידה זוכה לה מכח עצמה, אלא כיון דבת דעת היא ידה זוכה לה מכח אביה".
וכיון דס"ל (וכדכתבי' לעיל) דידה היא העיקרית א"כ ק' מהכא דיד אביה היא החשובה (ובאמת הריטב"א, כאן, חשב זאת לראיה).

אלא דס"ל לחלק בין אופן הזכייה שהיא הזוכה ואביה הוא האחראי לאופן זכייתה [ואפשר נמי שזוהי הסיבה שהתוס' רא"ש (קי' ג: בד"ה וכ"ת) מעמיד את הסוגיא אליבא דריש לקיש ודלא כהלכתא, וזאת בשונה מהריטב"א (שם) שכתב שאף ר"י מודה].

הורד מספריית ליבוביץ - leblibrary.co.il

והתוס' (כתובות מו: בד"ה ואימא ה"מ) הקשו למה צריך פסוק לזה שהאב מקבל כסף קידושיה והרי אין הוא יכול למוכרה. והנה הרמב"ן (קי' ג: בד"ה אוימא) תירץ שכיון שהקי' שלה נשארים אף בבגרותה לכך הו"ל כמוכר דבר שאינו שלו. והתוס' לא תירצו כן, נר' שזה משום שלדידהו המכירה היא דרכה.

אלא התוס' תירצו שמה שהטעם שהאב יקבל כסף על הקי' הנשארים אף בבגרותה הוא שלמרות שהוא מקדשה, מ"מ קשה מכסף הקי'. ולכאו' הטעם דס"ל לחלק בין אופן זכייתה לבין הנזכה, ולא ס"ל לחלק כריטב"א וכרמב"ן הוא כי לדברי הרמב"ן יוצא שהשליח הוא הבע"ד והרצון והמעשה הם שלו, ואילו התוס' סוברים שהרצון הוא של המשלח ורק המעשה של השליח (שאין השליח בע"ד), כן נלענ"ד.

סיכומא דמילתא

א"כ רש"י ס"ל דלשליח ניתן זכות בחפצא (ע"י המינוי) ולכך יכול הוא לקנות לעצמו ובקנייתו לעצמו נקנה לאדונו (משלחו)[263]. ואילו הרמב"ן והריטב"א ס"ל דהשליח נעשה בע"ד (ע"י המינוי) על הקניין ויכול הוא לקנות (ישירות) למשלחו. ואילו התוס' והתוס' רא"ש ס"ל דהמשלח הוא פועל את הרצון לקניין והשליח רק מבצע את המעשה למימוש רצונו, אלא שלתוס' רצון המשלח מתברר ע"י השליח, ואילו לתוס' רא"ש הרצון מתברר ע"י המשלח.

דהיינו ההפרש בין השליח לבין מקל הוא שלשליח יש דעת מה שאין למקל. והקמ"ל בזה לפי רש"י, הרמב"ן והריטב"א שהשליח מקבל בעלות על השליחות. ואילו לפי התוס' והתוס' רא"ש הקמ"ל הוא שכשהשליח מתעלם מרצונו האישי ועושה ע"פ רצון משלחו, הרי דהוי כאילו אין לו דעה עצמית והוי כמקלו ממש.

א"כ בכל קניין יש את פעולת רצון הקנאת הדבר ויש את התוצאה של החפץ שעבר בעלות (ע"י מעשה הקניין).

לפי רש"י יש לשליח בעלות על החפצא, וממילא הוא הבעלים על פעולת ההקנאה (רצון) מצד עצמה שהרי אף השליח יוצר לעצמו את היותו בעלים על הפעולה שהחפצא דידיה.

לפי הרמב"ן והריטב"א השליח נותן לשלוחו את הבעלות לפעולה מצד האדם, אך אין הפעולה עצמה שלו.

---

[263] וכמו שבעבד שקנוי לרבו אמרי' מה שקנה עבד קנה רבו, אף כאן השליח קנוי לעניין השליחות, ובזה שהוא קונה נקנה לרבו.

ואילו לפי התוס' ס"ל שנתן לשליח בעלות על התוצאה (העברת החפץ) מצד עצמה שרצונו של השליח קובע ומברר את העברת החפץ (והרי תוצאת החפץ דידיה).

ואילו התוס' רא"ש ס"ל שהתוצאה היא מצד האדם, שהעברת החפץ שניתן לשליח היא ע"פ בירור המשלח. וע"ה ודו"ק.

leblibrary.co.il - הורד מספריות לובביץ

גדר תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

מבוא

בריש גיטין התבאר שישנה תקנת חז"ל לשליח המביא גט מחוץ לארץ לארץ ישראל, שצריך הוא לומר בפני נכתב ובפני נחתם (ב"נ וב"נ). ויש לבאר את גדר התקנה, האם המקור לתקנה הוא בגלל חשש אמיתי (לגט מזויף או גט הנכתב לא לשמה) או שזאת תקנה שלא מעיקר הדין ומשום לעז על הגט.

וכן חז"ל תקנו לכתוב זמן בגיטין, וג"כ יש לבאר אם זה נובע משום חשש אמיתי (משום פירות או משום שמא בת אחותו) או שזאת תקנה שלא מעיקר הדין ומשום לעז על הגט.

נבאר עוד שמחלוקות הראשונים בעניין התקנות נובעות מהבנתם ומהגדרתם של רוב וחזקה[264].

כעת נעבור על שיטות הראשונים (רש"י, רמב"ן, ריטב"א, תוס' ורא"ש), ונבאר שנחלקו הראשונים בזה.

leblibrary.co.il - הוצאת ספרות לבני ברק

---

[264] האם אזלי' בתר רובא משום שהמיעוט כמאן דליא או משום הנהגה או מתורת ודאי.

שיטת רש"י

א. תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

ראיה א'. בגיטין בדף ב. אמר רבה שהמביאים גט מחו"ל צריכים לומר ב"נ וב"נ מפני שאין בני חו"ל בקיאים בדין לשמה, ומעיקר הדין סתם סופרים מיגמר גמירי אלא דרבנן הם שהצריכו ומשום עיגונא הקילו. ואקשי' והא הוי חומרא דבחד אם יערער הבעל פסיל ליה משא"כ אי הוו ב' עדים. ומשני' דמעיקרא מידק דייק כיון דבעי' בפני ב' או ג'.

ואת קושיית הגמ' פרש"י (ג. בד"ה דאי מצרכת, ועי' מש"כ הכתב סופר עליו): "דאי מצרכת ב' למימר לשמה תו לא מצי בעל לערער השתא אתי ומערער ואוקי חד לבהדי חד". והוסיף התוס' רי"ד (שם בד"ה האי קולא): "ואוקי חד להדי חד ואוקי איתתא אחזקתה".

הרי שערעור הבעל מועיל מדינא לעשותה אשת איש. וכעת סברנו שהקולא שהקלו כאן משום עיגונא היא להאמין לשליח כל עוד הבעל לא בא לערער (כ"כ רש"י, שם בד"ה משום עיגונא).

א"כ רש"י ס"ל שאף בלי ערעור הבעל יש חשש אמיתי שהגט לא נעשה לשמה.

ואכן כן משמע מרש"י מזה שלא הזכיר בשום מקום שהטעם לחשש הוא משום לעז, אלא ביאר כפשוטו שזה חשש אמיתי[265].

ראיה ב'. בדף ב: ביאר רש"י (בד"ה ורבנן) שהחשש הוא: "ורבנן הוא דאצרוך למיחש למלתא משום דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם אחד מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש".

lebiibrary.co.il - הוצאת ספרות לציבור

---

[265] למשל בדף ב: בד"ה לפי שאין בקיאין.

והקשו עליו התוס' (שם בד"ה ורבנן): "פי' בקונ' וכו' וקשה דבהוחזק שני יוסף בן שמעון אפילו נכתב לשמו פסול לגרש בו לר"מ וכו' משום דבעי' שיהא מוכיח מתוך עדי החתימה הי מינייהו מגרשה כו'".

ותירץ הרשב"א (בד"ה הא דאמרי' סתם): "ומיהו הא אפשר דלא קשיא לרש"י דשמא הוא ז"ל סבור דאף לר"מ לא בעי' מוכיח מתוך הגט וכו' ואפשר לדקדק כן מדברי רש"י וכו'".

הרי שלדעת רש"י משום החשש של ב' יוסף בן שמעון בלחוד רבנן הצריכו לומר ב"נ וב"נ.

ולכך כתב (שם בד"ה אי נמי, ד: בד"ה הא באותה) דרק כשהשליח הביא את הגט מעיר אחרת חיישי', אך אם השליח הביא מאותה העיר לא חיישי', שהרי באותה העיר אם הוחזקו שני יוסף בן שמעון היה ידוע לנו.

וכן לכך כתב רש"י (ב: בד"ה לפי שאין בקיאין, ג. בד"ה לא גייז) שאחרי שהשליח או' ב"נ וב"נ שואלים אותו אם נכתב לשמה.

והקשו עליו התוס' (ב: בד"ה לפי, הראשון) למה לא אמרו בגמ' דאיכא בינייהו אם צריך לשאול אם נכתב לשמה.

ונר' שלרש"י עיקר העדות של אמירת ב"נ וב"נ היא שע"י כך ידעי' שהיתה עדות כשרה בגט. אלא דאכתי איכא למיחש חשש רחוק שמא השליח של ראובן היה ג"כ העד של ראובן השני שבעיר וכדי להסיר חשש זה שיילי' ליה אם נכתב לשמה (וא"צ לשאול אם החתימה נעשתה לשמה בשביל חשש זה)[266].

---

[266] ועי' ברמב"ן (ב. בד"ה מ"ט) ותמצא מקור לתירוץ זה.

א"כ עלה בידינו דרש"י ס"ל שהחשש שבגללו הוצרכנו לומר ב"נ וב"נ הוא חשש אמיתי, והחשש נובע מהחשש שמא נמצא א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה.

אלא דאיכא למיתמה:

א. והא לקמן בדף ה. אמרי' לרבה (בטעמא דלשמה) שהבעל שהביא גיטו א"צ לומר ב"נ וב"נ משום דטעמא מאי אמור רבנן דצריך לומר ב"נ וב"נ דלמא אתי בעל מערער ופסיל ליה והשתא שהוא נקיט אין הוא יערער עליו. הרי מבואר שהטעם לחשש הוא משום ערעור הבעל, וכ"כ רש"י גופיה בדף י. (בד"ה ה"ג אלא, ושם אף לפי רבה אזלי', כדמוכח מדף ט:).

ב. וכן ק' אמאי רש"י (ב. בד"ה צריך) כתב ששליח קבלה א"צ לומר ב"נ וב"נ. והר"ן (ב. בדפי הרי"ף בד"ה וכתב) כתב שהטעם משום שכיון שהתגרשה אין חשש שימלך ויבוא לערער. ולכאו' משמע שהחשש הוא משום ערעור.

ג. וכן אמרי' בדף ה: (וברש"י בד"ה טעמא מאי) דהיכא דניסת לא תצא משום דטעמא דערעור ליכא.

א"כ מכל זה מבואר שהחשש הוא משום ערעור.

לפי' נר' דרש"י ס"ל שבאמת מדינא לא היה לנו להעלות חששות בגט, שהרי אין לפנינו שום צד של בעיה. אלא שמכיון שבנדו"ד יש חשש שהבעל ילמד את דין לשמה מעת ששלח את הגט עד שהגט יבוא לידה של האישה[267] ויבוא לערער, לכך

lehilibrary.co.il - הוצאת ספרות לעוזרין

---

[267] בשביל שהוא ירצה למנוע את הגירושין, כ"כ המאירי בדף ב. (בד"ה ושמא).

רבנן החליטו לחשוש לצד שהגט נכתב שלא לשמה, ועשו את הצד הזה של החשש כאילו הוא לפנינו, וממילא החשש כאן יהיה חשש אמיתי[268].

ראיה ג'. בדף ה. אמרי' שאם א אמר ב"נ וב"נ אם נתקיים בחותמיו כשר ואם לא פסול, ואוקמי' לה בגמ' בנישאת.

וכתב רש"י (ה: בד"ה טעמא): "דטעמא מאי אמור רבנן דבעי למימר - דלמא אתי בעל ומערער הלכך אם לא ניסת לא תינשא, אבל השתא דניסת אמאי ליפקה, אכתי לא אתי בעל ומערער אנן ניקום ונערער". ופי' רש"י זה הוא לאחר למדו, ודלא כתוס' (שם בד"ה אי בעי).

ונר' שביאורו הוא שהטעם שרבנן תיקנו (לומר ב"נ וב"נ) היינו משום חשש שיערער הבעל, ולאחר שלמדו היות שעושים את התקנה רק משום שמא יחזור הדבר לקלקולו, לכן אנו לא נקום ונערער. ומ"מ מתבאר מרש"י שקודם שלמדו היה לנו לקום ולערער, וע"כ משום דס"ל שזה חשש אמיתי.

ראיה ד'. בדף ה. אמרי' דאף לאחר שלמדו שאשה המביאה גיטה צ"ל ב"נ וב"נ אע"ג דלא שכיחא, ומשום שלא תחלוק בשליחות.

ופרש"י (בד"ה שלא תחלוק): "אבל הא דאינו יכול (שנתחרש ואינו יכול לומר) לאו חילוק הוא, שהרי הוצרך לומר אלא שאי אפשר".

אבל התוס' (בד"ה שלא) כתבו: "שלא תחלוק בשליחות, פי' בשליחות דיכול". דהיינו דרבנן לא תיקנו אלא ביכולים לומר ב"נ וב"נ.

---

[268] ולכן בגט שהובא ע"י הבעל או בשליח קבלה שאין חשש את החשש הזה א"צ לומר ב"נ וב"נ.

leblibrary.co.il - הלוח המקוון לרבנים ודיינים

ונר' דרש"י כיון דס"ל שהחשש הוא אמיתי, א"כ ס"ל דכו"ע מחוייבים לומר ב"נ וב"נ (ולא שייך לומר שחז"ל לא תקנו אלא על היכולים לומר, שהרי אף לגביהם שייך לחשוש), אלא שמ"מ הקלו בדיעבד על האנוסים.

ראיה ה'. בדף טו. אמר רבי אליעזר שמספיק ששיטה אחת בלבד תכתב לשמה בפני השליח.

ופרש"י (בד"ה שיטה א'): "שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן". דהיינו בעי' שכל התורף יכתב לשמה.

וזה דלא כתוס' (ה: בד"ה אפי') שכתבו: "פי' שלא ראה אלא השיטה ראשונה דמסתמא סיימו לשמה". דהיינו סגי לדעת שתחילת הגט נעשתה לשמה, ואמרי' שמסתמא הכל נעשה לשמה.

ואפשר שסברת רש"י היא שמכיון שזה חשש אמיתי לכן צריך שבפועל יוסר החשש ושתהא עדות מפורשת שתסיר את החשש, ולא מועילה סברת מסתמא[269].

---

[269] ובדברינו נר' ליישב את רש"י. שבדף ד: אמרי' דרבא מודה שבא"י אף ממדינה למדינה א"צ לומר ב"נ וב"נ מכיון שיש בי"ד קבועים ומצויים שיירות. וכן אמרי' אח"כ דרבה אית ליה דרבא, ואקשי' אלא מאי בינייהו וסמי' את הא דאמרי' ממדינה למדינה איכא בינייהו.

וכתב רש"י (בד"ה אלא): "אלא מאי בינייהו, אתרוייהו שינויי מהדר וכו'". אולם התוס' (בד"ה אלא מאי) כתבו: "לעיל משני' כיון דאיכא עולי רגלים משכח שכיחי לא הוה מצי למבעי מאי בינייהו דאכתי איכא בינייהו מקומות דלא קביעי בי"ד או שמקפידים זה על זה".

ואפשר דרש"י ס"ל דכיון שממדינה למדינה בא"י משכח שכיחי לכך תיקנו דבא"י לא בעי' למימר ב"נ וב"נ בכל גווני שלא חילקו בתקנתם. אך התוס' אפשר שסוברים כרמב"ן (ה. בסוד"ה והא דאקשי') שאם המצבים בארצות משתנה אזי התקנה משתנה. ואפשר שרש"י אזיל לשיטתו שזה חשש אמיתי ורק בזה חששו.

ראיה ו'. בדף י. כתב רש"י (בד"ה ה"ג אלא) שהטעם שלא תקנו בקי' לומר ב"נ וב"נ הוא משום שהתקנה היא רק משום חשש ערעור.

ונר' שטעמו משום דס"ל שהצורך לומר ב"נ וב"נ הוא חומרא מדרבנן ולא קולא, והחומרא היא שהחמירו לחוש לדבר שמעיקר הדין לא היה לנו לחוש. אך טענת מזויף לא טעני' בכל אופן.

ראיה ז'. אכן נר' לדייק מהא דרש"י בדף ב. ו - ג. פירש את הגמ' שביארה לפי רבה את הסיבה שתקנו לומר ב"נ וב"נ, וכתב שזה משום חשש אמיתי. א"כ מכיון שהגמ' כתבה את אותו מהלך לפי רבא, ורש"י לא פירש אחרת (ולא העיר שחששו של רבא אינו חשש אמיתי) מתבאר שרש"י מפרש שאף חששו של רבא הוא חשש אמיתי. ואע"ג דלא חציף איניש לזיופיה, מ"מ כיון שאפשר שיערער לכך חיישי' לצד שהוא זייף והרי הוא נעשה לפנינו.

ראיה ח'. ואכן לכך רש"י (ב: בד"ה דאתיוהו, טז: בד"ה כשר) פירש שהטעם דבאתיוהו ב' לא בעי' שיאמרו ב"נ וב"נ הוא מכיון שהשלוחים מצויין לקיימו.

הרי שלמרות שהשליחים נאמנים באומרם שהם שליחי הבעל ומשום שהם יכולים לומר בפנינו גירשה ויהיו נאמנים בזה (כמבואר בדפים ה:, טז:), אפי' הכי חיישי' שמא הבעל זייף (וכמש"כ הראב"ד, על הרי"ף בדף א.). ומשום כך בעי' שהעדים יהיו מצויים לקיימו כדי להסיר חשש זה[270].

lebllibrary.co.il

---

[270] ואע"ג שהם לא קיימו את השטר, מ"מ הבעל יעשה את הנצרך לגביו ומעשה האחריות יהיה על האשה. והסיבה שצריך את הטעם מה אילו יאמרו וכו' היינו משום שרק לשלוחים אדוקים האמינו, וכמש"כ רש"י (שם), ועי' במש"כ המאירי (ב: בד"ה וזהו).

ראיה ט'. ונר' שלכך רש"י (ג: בד"ה אטו, טו. בד"ה מי) כתב דלרבא אם השליח או' בפני נכתב וידעתי על החתימות הרי זה מהני, והיינו משום דכיון דאמר שהוא יודע על החתימות, אזי אין לנו עוד ממה לחשוש.

עוד ניתן לדייק מדברי רש"י אלו, דס"ל לרש"י דאמירת ב"נ וב"נ הוו ב' תקנות, וזאת משום שבאמת ישנם ב' חששות כאן.

א"כ עלה בידינו דמדינא לא היה לחשוש לגט שהובא בידי שליח דלא חציף איניש לזיופיה וסתם ספרי מיגמר גמירי[271], ויש לדון רק אחר הצדדים שלפנינו ולא להמציא חששות. מ"מ תקנו חז"ל לחשוש לזיוף או ללשמה מכיון שאפשר שהבעל יערער ואז גם הצדדים שאינם לפנינו יהיו לפנינו, והו"ל חשש אמיתי.

leblibrary.co.il - ספריית לב

---

[271] ואין להעלות ספקות שמא לקח גט של אחר.

ב. תקנת זמן בגיטין

כפי שראינו לעיל דעת רש"י שאין לנו להעלות חששות הרחוקות (כגון נגד החזקה או הרוב), והצד של החשש נחשב כלא לפנינו. אולם רבנן תיקנו להחשיב את החשש (של לשמה או מזויף) בגט הבא מחו"ל כלפנינו, ומכיוון שהצד לפנינו הרי שיש לחוש אליו מדינא, דהוי ספק ממש, ולא רק חשש בעלמא.

כעת נראה עוד תקנה בגט באותה האופן.

ראיה י'. בגיטין בדף יז. אמרי' מפני מה תקנו זמן בגיטין ר' יוחנן אמר משום בת אחותו, ריש לקיש אמר משום פירות, ואסקי' דטעמא דר"י לא אמר כר"ל היינו משום דסבר שיש לבעל פירות עד שעת נתינה, אך ר"ל סובר שיש לבעל פירות עד החתימה לפי רבנן (ולרבי שמעון יש לו עד שעת כתיבה, בין לדעת ר"י ובין לדעת ר"ל).

ובדעת ר"ל שטעם התקנה הוא משום פירות, פרש"י (יז. בד"ה משום פירות): "שמזמן הגט ואילך אם ימכור הבעל פירות נכסי מלוג שלה תגבם, ואם לא היה בו זמן יהיה מוכר והולך וכשתתבע לדין הויא ידה על התחתונה שיאמר לה קודם גירושין מכרתי". הרי שהתקנה היא בשביל פירות שנמכרו אחר הגירושין.

ויש להקשות על זה:

א. והרי לר"ל משעת החתימה אין לבעל עוד פירות, ואכתי יש לחוש שמא יהיה הפרש בין הכתיבה לחתימה.

ב. הא דאמרי' בדף יח. דרבינא שאל את רבא אם כתב את הגט והשהה אותו ימים רבים מה דינו, והשיב לו דלא מקדים איניש פורענותא לנפשיה.

ופרש"י (בד"ה מה הועילו[272]): "מה הועילו חכמים בתקנתן בין לעניין זנות בין לעניין פירות דטרפא לקוחות מיום הכתיבה".

הרי שאף לר"ל אין האשה גובה מיום הכתיבה.

ג. אמרי' (שם) שגיטין הבאים ממדינת הים שנכתבו בניסן והגיעו בתשרי מה הועילו חכמים בתקנתם, ומשני' הנהו קלא אית להו.

ופרש"י (בד"ה קלא): "קלא אית להו ובין לעניין זנות ובין לעניין פירות בעיא לאיתויי ראיה אימת מייתי גיטא לידה".

הרי דס"ל שאף לר"ל אזלי' בתר הזמן שנתגרשה ולא בתר זמן הכתיבה.

ולפי' נ"ל דס"ל לרש"י דבין לר"י ובין לר"ל אזלי' בפירות בתר זמן הגירושין. אלא שר"י סובר שאין הזמן הכתוב בגט מועיל להודיע על זמן הנתינה דבעי' שתביא ראיה מתי בא הגט לידה (וכמש"כ בדף יז: בד"ה עד שעת נתינה). ור"ל פליג וס"ל שעד שתיקנו זמן בגיטין היתה יד האשה על התחתונה לגבי מתי היא נתגרשה, ואילו לאחר שתקנו זמן על הבעל להביא ראיה שלא נתגרשה ביום הכתיבה (והרי הגירושין תלותיים בבעל שבידו לגרשה).

אולם היכא דפשוט לנו שלא נתגרשה ביום הכתיבה כגון בגיטין הבאים מחו"ל, אזי חזר הדין ועל האשה להביא ראיה.

א"כ נר' שבלא תקנת הזמן, אם היה לנו ספק אימתי נתגרשה האישה, מכיון שהבעל יכול לטעון (ובבי"ד הוא צריך בפועל לטעון) שקודם הגירושין מכר, א"כ הדין הוא

lebilibrary.co.il

---

[272] דיבור זה של רש"י שייך לבעיא דידן, וכמש"כ התוס' (בד"ה ואנחיה), וכ"ה בכת"י.

שהמוציא מחברו עליו הראיה. אך אחר שתקנו זמן אין לבעל טענה לטעון דאזלי' בתר מה שכתוב בשטר.

ראיה יא'. וכן לגבי החשש משום שמא יחפה על בת אחותו, כתב רש"י (יבמות לא: בד"ה להצלה): "וליכא למיחש דלמא מחקה ליה (לזמן שבגט), דכי אתו סהדי דזנתה אי לאו מייתא שטרא דאגרשה מקמי הכי מוקמי' לה בחזקת אשת איש, ומיהו אי לא תקון רבנן זמן הוה מצי לחפויי עלה ומספיקא לא קטלי' לה, אבל השתא דתקון רבנן אי לא מייתא ליה מוקמי' לה אחזקה וקטלי' לה".

ואיכא למידק טובא על דבריו:

א. היאך קטלי' ליה משום שאין בו זמן, וכי הטעם הזה אלים כולי האי, וכן הקשה הרמב"ן (שם בד"ה התם).

ב. מה ההפרש בין אם אין זמן קודם התקנה לבין אחר התקנה.

ג. בגיטין בדף יז: אקשי' גזייה לזמן דידיה ויהביה ניהלה מאי, א"ל לרמאי לא חיישי', ופרש"י (בד"ה גזייה): "גזייה לזמן ויהביה ניהלה לאחר שכתב בו זמן חתכו כדי לחפות על בת אחותו וכו' וכשמוציאתו הרי היא בחזקת מגורשת ולא מיקטלה כו'". הרי שאם הזמן מחוק לא קטלי' לה, וכן דייקו התוס' (שם בד"ה גזייה).

הלכך נ"ל דקודם התקנה אם לא היה זמן בגט לא היו הורגים אותה למרות שהיה לנו להעמידה בחזקת אשת איש, מ"מ כיון שהיא יכולה לטעון שנתגרשה קודם לכך הרי שהצד שנתגרשה קודם הוא לפנינו, ולא קטלי' לה.

אולם לאחר התקנה הרי שטענתה היא מה שכתוב בגט ואם לא כתוב הוי כאין לה טענה. ולכן בהו"א בגיטין סברנו דכיון שהבעל יכול למחוק קודם וליתננו לה לכך אכתי לא פקעה הטענה דאפשר שהבעל קרע אותו ואזי לא נהרוג אותה. ולהכי

lelibrary.co.il

תירצנו דלא חיישי' כלל לזה ובוודאי שהיא זאת שמחקה ולית לה טענה כאן, ומוקמי' לה בחזקת אשת איש וקטלי' לה[273].

הרי שמכיוון שיש יכולת לטעון את טענת המיעוט (לצד נגד החזקה או הרוב), לכך הצד הזה נעשה לפנינו ויש לחוש אילו, ולא אזלי' בתר החזקה או הרוב.

ראיה יב'. בגיטין בדף יח. ריש לקיש אמר שרבי שמעון אזיל בתר שעת הכתיבה של בגט רק לאלתר, אך מכאן ועד י' ימים לא, משום דחיישי' שמא פייס.

ופרש"י (יח: בד"ה שמא): "שמא פייס את אשתו בתוך כך ובא עליה והוי גט ישן".

הרי שמשמע שהחשש כאן הוא חשש אמיתי, שמא הבעל בא על גרושתו.

אלא שקשה שבדף כט: כתב רש"י (בד"ה ה"ג אמר רבה): "באומר בפני בי"ד בשעה שמסרן לשליח הרי היא נאמנת עלי כמאה עדים לעולם אם אערער לומר גט ישן הוא הריני מאמינה לומר שלא באתי בתוך הזמן אצלה, וכיון דמעיקרא הימנה תו לא מהימן לערער וכש"כ דאנן לא ליקו ולערער וכו' ".

הרי שכל החשש הוא משום ערעור הבעל, ולכך כיון שמעיקרא הוא האמין לה ואין הוא יכול לערער, אנו ג"כ לא נבוא לערער ולחוש.

וכן בדף עו: פרש"י (בד"ה שמא פייס): "שמא פייס כשהיה בא אצלה פייס קטטה שביניהם ונתייחד עימה ולאחר זמן אתי בעל מערער ואמר פייסתי".

הרי שהחשש הוא דווקא משום ערעור הבעל. וכן דקדקו התוס' (יח: בסוד"ה שמא) מדברי רש"י אלו.

---

[273] ונר' דרש"י סובר כי"א שהביא הרמב"ן (יז: בסוד"ה קסבר) לגבי אי ידעי' דאקדים פורענותא לנפשיה, ע"ש.

לפי' נר' שרש"י ס"ל שמדינא לא היה לנו לחוש ולעורר ספיקות ולא היה לנו לחוש כאן, אך מכיוון שהבעל יכול לערער ולטעון זאת, ואחר שיטען הצד של הספק יהיה לפנינו ונבוא לחוש אליו, לכך תיקנו חז"ל לעשות את הצד הזה של הספק כבפנינו, והוי חשש אמיתי.

שהרי הטעם דאזלי' בתר חזקה או רוב הוא משום שאין הצד הנגדי לפנינו, והרי הכא הצד הנגדי לפנינו, ויש לנו לחוש אליו.

מסקנת האמור. דעת רש"י שמדינא אין לחוש לחששות רחוקות שאינן לפנינו, אלא שלגבי גט, תיקנו חז"ל ג' תקנות להחשיב את הצד של המיעוט לפנינו ולהופכו לספק אמיתי. והם תקנת אמירת ב"נ וב"נ ותקנת זמן בגט.

leblibrary.co.il - הודפס מהספרית לובביץ

שיטת הרמב"ן והריטב"א

א. תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

ראיה א'. בגיטין בדף ב. רבה אמר שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם משום שאין בקיאין בלשמה.

והקשו הרמב"ן והריטב"א (בד"ה גמ' מ"ט) למה רבה לא חשש לשאר החששות שיש בגיטין.

ותירצו: "ואיכא למימר סתם ספרי דדינא מפקע פקיעי ודברים הללו דברים המסורים לסופרי הדיינים הם הלכך ליכא למיחש, אבל לשמה איכא למיחש דלמא איהו שקליה מבר מאתיה דשמיה כשמיה, וכו' ואע"פ שלא היה לנו לחוש לכך שאין חוששין לב' יוסף בן שמעון אא"כ הוחזקו כיון שיש לחוש למיעוטא דמיעוטא דספרי דלא גמירי א"נ דאיהו גופיה כתביה ודלמא אשכחיה בר מאתיה אצרוך רבנן למיחש למלתא".

דהיינו מדינא אין לנו לחוש ללשמה, אלא דמכיון שיש ב' חששות מיעוטא דמיעוטא דספרי דלא גמירי וחששא של מצא בן עירו ששמו כשמו רבנן תקנו לחשוש לכך.

ובהמשך דבריו כתבו (שם): "ואי קשיא לך וכו' ודלמא איהו אחתמיה בקרובים וכו' ולקלקולה נתכוון, הא לא קשיא דא"כ אפי' בנותן גט מידו לידה בא"י ליחוש ואין לדבר סוף, אלא לכולי האי לא חיישי' דכיון דלא ידעי' אנן אמאי ניקום ונערער, ובגמ' דא"י וכו' כלו' וכו' שאינו חשוד לקלקלה בידי שמים וכו' והיינו דאמרי' לקמן השתא מנקט נקיט ליה וערעורי קא מערער עלוהי וכו' אלא פעמים שמתחרט ובא ומערער לקלקלה בבי"ד וכו'".

lexlibrary.co.il - זכות לקנות לספרי ממבחן

הרי שטעם התקנה הוא משום חשש לערעור הבעל. א"כ הרמב"ן והריטב"א ס"ל דתקנת חכמים היא לחשוש לאלו החששות, וזאת אע"פ שמדינא לא היה צריך לחשוש להן, מ"מ מכיון שיש לחשוש שהבעל יערער ויוציא לעז לכך רבנן תקנו להחמיר לחשוש לאלו החששות. ואף הוה סלקא דעתין לחוש לעוד חששות אף בדברים שלא תקנו חז"ל, שהרי ס"ל שבאמת חששנו לאלו החששות.

ראיה ב'. ולגבי אם צריך לומר ב"נ וב"נ בשליח קבלה או כשהבעל נותן מדיו לידה.

כתב הריטב"א (שם, בתחילת דבריו): "השתא ודאי קא ס"ד דרבה לית ליה דרבא כלל ולא לרבא לדרבה וכו' וכיון שכן שמע מינה דהני חששי לאו מדינא וכו' אלא חששא בעלמא דלמא אתי בעל ומערער וכו' והיינו טעמא דבנותן גט מידו לידה לא חייש להכי כלל כיון דלאו דינא נינהו, וטעמא דחיישי לשליח המביא גט טפי מבעל הנותן משום דכל שהוא עושה ע"י עצמו לא חיישי' לאמלוכי, אבל כשהוא שולח הגט ע"י שליח פעמים שהוא נמלך ואתי בעל ומערער ומפני ערעור זה תקנו רבנן הא מלתא ואע"פ שאין בדין להאמינו, מ"מ ליבן של בני אדם נוקפן ושמא תישאר עגונה וכו'".

הרי דס"ל שמדינא לא היה לחוש לאלו החששות, אלא שחכמים תקנו לחוש לאלו החששות, ומפני הלעז שעלול להיות ע"י ערעורו של הבעל, אולם בכה"ג שהאישה מתגרשת מיד בנתינת הבעל ליכא למיחש לזה, וכ"כ הריטב"א בדף ג. (בד"ה אתי בעל)[274].

---

[274] וז"ל שם: "אתי בעל ומערער ופסיל ליה, פירוש לאו למימרא שיהא פוסל אותו דהא הימנוהו רבנן לשליח כבי תרי, אלא שהוא יהא סבור שהאמינוהו במקום עד אחד ואתי לערער ולהוציא עליה לעז, ושמא מתוך כך ליבן של בני אדם נוקף ותמנע מלינשא".

וכן הר"ן (בדף ב. בדפי הרי"ף בד"ה וכתב) כתב ששליח קבלה א"צ לומר ב"נ וב"נ, וביאר שהטעם הוא: "וטעמא דמילתא דכיון דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבוא הבעל ויערער, אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפי' חוששין שהוא ימלך ויערער, אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתח ידו גומר ומגרש וכיון שאין לחוש שמא יבוא ויערער האשה מותרת". הרי שדעתו כדעת הרמב"ן והריטב"א.

ראיה ג'. וכן הריטב"א (ה. בד"ה ופריק דה"ק) ס"ל שרק לאחר שלמדו לא מפקי' את האשה אם נשאת כשלא אמר ב"נ וב"נ, אך קודם שלמדו אף אם נשאת האשה מפקי' לה.

וזה דלא כתוס' (ה: בד"ה אי בעית) שסוברים שאף קודם שלמדו לא מפקי' לה כיון שהתקנה היא משום לעז, ואין להוציא אישה מבעלה משום לעז.

אולם נר' שהריטב"א חולק על התוס' וס"ל שלמרות שתקנו לומר ב"נ וב"נ בשביל הלעז, מ"מ התקנה היא שחוששים חשש אמיתי לב' החששות, ולכן אף אם נשאת מפקי' לה שהרי היא ספק אשת איש מדרבנן.

ראיה ד'. מדברי הרשב"א (ג: בד"ה ר"א אי) נר' דס"ל שאפשר לומר שתקנת ב"נ וב"נ תהיה רק דין לכתחילה, ודלא כתוס' (שם בד"ה דתנן) דס"ל שלא היו מתקנים משום לשמה בדבר שבדיעבד כשר.

ונר' שסברת הרשב"א היא, שאם התקנה היתה רק משום לעז, אזי בודאי שמכיון שבדיעבד כשר לכך סוף סוף אין פה לעז[275]. אך אם התקנה היא שחוששים למיעוט, אזי אף אם החשש הוא רק לכתחילה הרי ששייך לחוש אליו.

ראיה ה'. בדף סד. אמר רב הונא שאם הבעל אומר שנתן את הגט לפקדון והשליש אומר שהבעל נתן לו את הגט לגירושין אזי הבעל נאמן.

והקשה הרמב"ן (בד"ה ר"ה אמר) שלפ"ז קשה, וכי היאך שליח יכול להביא גט ממדינת הים והרי תמיד הבעל יכול לערער.

אולם ניתן לשים לב, שהרמב"ן לא התקשה כתוס' (בד"ה בעל) מה הועילו חכמים בתקנתן, הא אכתי מצי הבעל לערער (ומשגחי' בערעורו).

ונר' שאם התקנה היא משום לעז א"כ מובנת קושיית התוס' מה הועילו חכמים בתקנתן דהא אכתי איכא לעז. אך הרמב"ן ס"ל שהתקנה היא שחוששים למיעוטא (ותקנו לחוש למיעוטא בגלל הלעז), ומ"מ התקנה מועילה מ"מ להסיר כמה חששות.

ראיה ו'. בדף ה: הרמב"ן (בד"ה והא דאקשי' והא) הביא את הראב"ד (מובא בס' הזכות א: בדפי הרי"ף) שהוכיח מזה שהאמוראים הצריכו (בדף ה:) להעיד על הלשמה, הרי שמוכח דקי"ל כרבה.

והרמב"ן דחה את דבריו, וכתב: "ורגיל אני לומר דאע"ג דלית ליה לרבא דרבה וכו' מ"מ צריך שיהא עדותו במה שאמר בפני נכתב עדות גמורה והיינו לשמה למאן דבעי כתיבה לשמה ולא משום שחששו לשאינן בקיאים וכו' אלא כיון דמשום גזירה דלא ליתי לאחלופי הוא אם לא אמר לשמה כיון דבעי כתיבה לשמה לא הויא עדות

---

[275] שמכיון שדין האישה מגורשת, וגיטה כשר, הרי שאין מה להוציא לעז עליה.

גמורה וכיון שאין אותה עדות מועילה כלום הרי היא כמי שאינה וכו' וכל זה איננו שוה לי ולא נכון ומחוור בעיני (התירוץ שכתב למעלה) אבל אין מה שהקשנו קושיא דאע"ג דלא חיישי' לשמה צריך לעמוד על כל אות ואות וכו' שאם אינו עושה כן אינו יכול לומר ב"נ והו"ל משנה מטבע שטבעו חכמים ואתי נמי לאיחלופי וכו'".

ולכאו' אם התקנה היתה בשביל לעז, א"כ מה שייך להצריך ג"כ משום לשמה, שהרי באמת אין כאן שום חשש, ורק כדי להסיר את הלעז תיקנו לומר ב"נ וב"נ.

אלא נר' שהתקנה היתה לחוש למיעוט, וא"כ יש לנו לומר שכיון שחששו למיעוט נחשוש ג"כ לשאר החששות של שאר המיעוטין (ועי' במלחמת השם, בדף מו. בדפי הרי"ף)[276].

ראיה ז'. בדף ט. הרמב"ן (בד"ה אם יש) כתב דלא טעני' בגט טענת מזויף.

נר' מזה דס"ל דהא דחיישי' בגט והצרכנו לומר ב"נ וב"נ זה רק חומרא בעלמא, ולא מעיקר הדין.

ראיה יא'. בטעם שלא תקנו לומר ב"נ וב"נ בקי', כתב הריטב"א (בדף י. בד"ה אלא): "וכתב רבינו נר"ו דטעמא משום דמדינא לא היה צריך סתם ספרי מיגמר גמירי אלא שחששו רבנן לעירעורי הבעל ותיקנו דלימא הכי, ובגיטין הוא דאיכא למיחש להכי, אבל בקי' ליכא למיחש כלל וכו'".

דהיינו התקנה איננה הסרת הלעז כדי להקל, אלא היא חומרא דרבנן שצריך לחשוש לאלו החששות.

---

[276] ואף נר' לומר כן מהתירוץ הב' שכתב הרמב"ן, שהטעם שתקנו לחשוש למיעוט הוא משום לעז. שהרי אם היה חשש מדינא, א"כ למה נצטרך לומר אמירה בעלמא חסרת משמעות. ויש לדחות זאת.

ראיה יב'. בדף ב: לגבי הא דאמרי' דלרבא באתיוהו תרי לא בעי דלימרו ב"נ וב"נ. כתב הרמב"ן (בד"ה רבא) דהטעם הוא משום שחכמים לא חששו שהבעל זייף ושלח ולכך כיון דידעי' שנתן להם (שהרי יש שנים שאומרים שעשאן שליחים) לכך לא חיישי' עוד.

ולפ"ז הוא התקשה למה בשליח א' בעי' דיימר ב"נ וב"נ. ובתירוצו הב' כתב דמדאו' שליח עם גט מקוים נאמן אף נגד הבעלים, דהא הימניה ולהכי קיים גיטו, וממילא נאמן הוא אף על שליחותו.

הרי לפ"ז עולה דבעי' דמדינא יהא נאמן על היותו שליח, ומשום שהתקנה היא דחיישי' באמת למיעוט[277].

ראיה יג'. בדף ט. כתבו הרמב"ן (בד"ה והא דאמרי' בשמעתין ערער) והר"ן (שם בד"ה מתני') דבא"י אם נתן לאשה גט בלי לומר ב"נ וב"נ יכולים הלקוחות לערער, אך אם אמר ב"נ וב"נ אינם יכולים לטעון דהוי לכשתנשאי לאחר תטלי כתובתך (מדרש כתובה).

והוסיף הר"ן: "אבל כל שלא אמר ב"נ וב"נ אינה גובה מן הלקוחות שהרי לא התירוה להינשא, אלא שאם נישאת אין מוציאין אותה אא"כ בא בעל וערער כו'".

הרי שאף בא"י כל עוד השליח לא אמר ב"נ וב"נ לא קרי' באישה לכשתנשאי לאחר, ולכתחילה צריך לומר ב"נ וב"נ.

---

[277] ולכך לא כתב דרבנן האמינו לו אף לשליחותו, ועי' ברא"ש (פ"ק סימן ב).

leblibrary.co.il - הספריה למחקרים תורניים

ונר' שהטעם בזה הוא משום דבאמת יש מיעוטא דמיעוטא שהגט פסול, ואע"ג דמדינא אין זה מעכב, מ"מ לכתחילה חיישי' ליה (דהא דלא חיישי' בעלמא למיעוט היינו משום הנהגה, ולא הוי היתר מדין ודאי, ולכך כאן חז"ל הנהיגו לחוש אליו).

ראיה יד'. בדף ח. אמר רנב"י דלר"י המביא גט בספינה בים הגדול שבשורת א"י כמביא מא"י וא"צ לומר ב"נ וב"נ, ומשום דר"י ס"ל שזה נכלל בגבולות א"י הכתובים בתורה.

ולכאו' יש להקשות למה א"צ לומר ב"נ וב"נ, והרי אין בקיאין שם בלשמה וכן אין השיירות מצויות שם.

ותירץ הרמב"ן (ה. בסוד"ה אי הכי): "ולאו משום דלא תחלוק (בא"י) כו' אלא שאם הוא כא"י לשאר דברים אין לחלוק ביניהם לעניין גיטין שלא גזרו מתחילה בים, ואם היה כחו"ל הרי אין עדים מצויים לקיימו שנוציא זה מכלל הגזירה".

הרי דס"ל שהתקנה לומר ב"נ וב"נ היא חומרא דרבנן ולכך אף שהים זה מקום שאין בו טעם לא לומר ב"נ וב"נ, מ"מ היות והוא טפל למקום שא"צ לומר ב"נ וב"נ הרי שאין הוא בכלל החומרא[278].

ראיה טו'. בדף טו. תנן המביא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו (רק בעד א') פסול, וא"ר חסדא דאף אם יש ב' עדים על חתימת הב' פסול משום דבעי' או כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים. ודחה זאת רבא, ולמסקנת הגמ' אסיק רב אשי דאף אם או' אני הוא העד הב' פסול מטעמא דר"ח.

lebilibrary.co.il

---

[278] אולם אם אמירת ב"נ וב"נ היתה קולא שהקילו, הרי שכל מקום היה צריך סיבה מיוחדת למה להקל בו.

ובטעמא דרב חסדא כתב הריטב"א (בד"ה אר"ח): "אפשר לפרשה כפשטה דר"ח סבר דשליח לא הימנוהו רבנן לחצאין, א"נ אפשר לפרש דטעמא דר"ח משום דקסבר דכיון דלאו כולו התקנת חכמים הוא אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא וכו'".

ודחיית רבא היא שאדברה הכי עדיף טפי, וכן ליכא למיחש לאיחלופי (ע"ש בטעם הדבר).

ובדעת רב אשי, כתב הריטב"א (טו: בד"ה אלא אר"א): "והא דאמר או כולו בתקנת חכמים פי' בדרך תקנת חכמים שיאמר ב"נ וב"נ, ואי קשיא לך ומי איכא מידי דאילו אמר ב"נ וב"נ כשר, ואילו אמר אני כתבתיו פסול, ואיכא למימר דשאני הכא דהו"ל כנוגע בעדות וכו'".

נר' דכוונתו שהטעם של רב אשי הוא משום שזה עדות לחצאין או משום דאתי לאיחלופי וכדרב חסדא, אלא דאוקים בכה"ג דלא יקשה מי איכא מידי כו', משום שזה שונה דהו"ל כנוגע בעדות.

ואף הרמב"ן (טו. בד"ה מי) כתב דטעמא דרב אשי הוא משום דלא תקון רבנן להאמין ליחיד לחצאין.

א"כ ס"ל לרמב"ן ולריטב"א שאמירת בפני נכתב ואמירת בפני נחתם הוו ב' עדויות, ומדינא אם אמר רק א' מהם היה לנו להאמין לו לאותה העדות, אלא שמ"מ רבנן לא תקנו להאמין לחצאין (או שחששו לאחלופי).

הרי שברור שאם תקנת ב"נ וב"נ היתה רק כדי למנוע לעז, אזי כיון שכל עוד שלא קיים גם את הכתיבה וגם את החתימה הרי שעדיין שייך לעז, ואין לנו להחשיב את אמירתו בפני נכתב לכלום כל עוד לא אמר ג"כ בפני נחתם, שהרי הכל תקנה א'.

lebibrary.co.il - ספרות תורנית למהדרין

אלא ע"כ דס"ל שהתקנה היא לחוש למיעוט, ולכך אף אם אמר בפני נכתב בלחוד, הרי שמ"מ היה לזה להועיל כדי להסיר את החשש האמיתי שיש לנו באותו עניין של העדות.

ראיה טז'. הרמב"ן (ג. בד"ה ה"ג אטו) ס"ל שהטעם שלפי רבא לא מועיל אם השליח או' ידעתי, הוא מפני שהוא משנה ממטבע שתקנו חז"ל.

הרי שמדינא אף אמירת ידעתי היתה יכולה להועיל אם לא הטעם של משנה ממטבע שתקנו חז"ל, וזאת למרות שחכמים לא תקנו שזה יועיל, והיינו משום שמכיון שאמר ידעתי הרי שדבריו הועילו לנו להסיר את החשש האמיתי שהיה לנו באותו עניין.

ראיה יז'. הרמב"ן (ז. בדפי הרי"ף, במלחמות) והריטב"א (ד: בד"ה והא דאמרי') ס"ל דהא דאמרי' דרבה אית ליה דרבא לכולה מילתא קאמרי' ואף את הטעם של איחלופי אית ליה.

ואין הם סוברים שאין רבה סובר את הטעם של איחלופי להצריך לומר בפני נכתב, אלא שמכיון שבלא"ה צריך לומר ב"נ וב"נ הרי שזה בכלל (עי' בדבריהם במאי נפ"מ, וכן דעת התוס', טז: בד"ה אלמא).

ונר' שטעמם הוא משום שהם סוברים שמה שהוצרך לומר ב"נ וב"נ היינו משום שחששנו למיעוט, ואע"ג שלא היה לנו לחוש למיעוט הזה לכתחילה, מ"מ השתא יש לנו לחוש לה.

א"כ הרמב"ן והריטב"א ס"ל דרבנן תקנו לומר ב"נ וב"נ משום שיש ב' מיעוטין של חששות, ותקנו חז"ל לחוש להם, אע"ג שמדינא לא היה לנו לחוש להם, מ"מ כדי לצאת מלעז תקנו חז"ל לחוש להם. והרמב"ן הולך לשיטתו דהא דאזלי' בתר רוב

lebilibrary.co.il

או חזקה היינו בתורת הנהגה אך אכתי קיים הצד של המיעוט, ובנדו"ד החליטו חז"ל לחוש אליו ולא לנהוג כמו הרוב או החזקה.

leblibrary.co.il - הורד מספריית לאוינרץ

ב. תקנת זמן בגיטין

כפי שראינו לעיל דעת הרמב"ן והריטב"א שמדינא לא היה לנו לחוש בגט הבא מחו"ל ללא לשמה או למזויף, משום שזה חשש רחוק ויש לנו לילך אחר הרוב. אולם רבנן החמירו לחוש למיעוטין במקרה זה, ולא לנהוג אחר הרוב.

כעת נראה עוד תקנה בגט בה חז"ל החמירו לחוש למיעוט.

ראיה יח'. בדף יז: ר' יוחנן אמר שתקנו זמן בגיטין שמא יחפה על בת אחותו, ור"ל אמר משום פירות, והוא לא אמר כר"י משום דזנות לא שכיחא. ואקשי אביי לר' יוסף והא תנן דגט בלי זמן כשר בדיעבד וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן. ושני ליה דאהני לכתחילה. ותו אקשי ליה גזיה לשטר ויהבה ניהלה מאי. ושני ליה לרמאי לא חיישי'.

וכתב הריטב"א (בד"ה ופרקי' לרמאי): "לרמאי לא חיישי', פי' בדבר הניכר כזה וכו' ואיכא למידק התינח היכא דזנתה בלא עדים, אבל אם זנתה בעדים והתראה ודאי גזיה ליה כי היכי דלא תיהרג, י"ל כי תקון רבנן זמן בגיטין משום בת אחותו לאו עיקר תקנה כדי שלא לחפות עליה שלא יאמרו שא"א זנתה ומוטב (לבעל ולאישה) שיאמרו (עלמא) שפנויה זנתה ולא אשת איש, וכיון שכן לא גזיה ליה וכו'".

ונר' דכוונתו דרבנן תקנו דחיישי' לגט מוקדם מכיון דאיכא למיחש שיחפה משום לעז או משום שלא תיהרג. ומ"מ התקנה עצמה היא לחוש חשש אמיתי לגט מוקדם.

הרי שדעתו שחז"ל החמירו לחוש למיעוט. ונר' שטעמו משום שהמיעוטין קיימים אלא שרק בתורת הנהגה אין חוששים להם בעלמא, אך היות וסוף סוף הם קיימים מצו חז"ל להחמיר ולחוש להם.

lehlibrary.co.il

מסקנת האמור. דעת הרמב"ן והריטב"א שמדינא כשיש חשש שהוא בצד המיעוט (מפני שהוא נגד הרוב או נגד החזקה), יש לנו להתעלם ממנו ולנהוג אחר הצד של הרוב. וכן היה צריך להתנהג לגבי גט הבא מחו"ל או לגבי גט בלי זמן, אלא שחז"ל החמירו בזה מפני שלא רצו שייצא לעז על גיטין, ותקנו לחשוש לחששות רחוקות, ולכך צ"ל ב"נ וב"נ ולכתוב זמן בגט, שע"י כך נסיר את החששות שבמיעוט.

leblibrary.co.il - הורד מספריית לבנבץ

שיטת התוס' והרא''ש

א. תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

ראיה א'. בגיטין בדף ב: אמרי' שהטעם שצריך לומר ב"נ וב"נ, לפי רבה הוא מפני שאין בקיאין לשמה, ולפי רבא הטעם הוא מפני שאין עדים מצויין לקיימו. ואקשי' ליבעי תרי, ומשני' סתם ספרי מיגמר גמירי (לרבה) או עדים החתומים על השטר נעשתה כמי שנחקרה עדותן. ומ"מ רבנן אצרוך עדות, אלא שהקילו משום עיגונא. ואקשי' והא הוי חומרא דהא אם יערער הבעל יפסל הגט (משא"כ אם היו ב' עדים אזי אין הגט היה נפסל), ומשני' דלא אתי לאורועי אנפשיה.

וכתבו התוס' (ג. בד"ה חד): "יש לפרש דפסיל ליה ממש אע"ג דלא מהימן וליכא אלא לעז בעלמא מיפסל וכו', ומיהו אין נר' לר"י לפרש כן שיהא פסול משום לעז בעלמא וכו', ונר' לפרש ופסיל ליה היינו שיאמינו ללעז אבל מ"מ הגט כשר".

וכתב המהרש"א: "יש לדקדק בדבריהם וכו' מאי ס"ד דמהני ב"נ דהא אכתי איכא לעז ומעיקרא נמי לא הוה אלא לעז וכו', ויש ליישב דוודאי דמעיקרא קודם שאו' ב"נ אם יבוא ויערער הגט פסול דחיישי' למיעוטא וכו'".

וכדבריו מפורש בתוס' רא"ש (בד"ה חד), וז"ל: "וכן צריך לפרש מילתא דרבא דלקמן חד אתי בעל ומערער ופסיל ליה דלעז בעלמא קאמר ולא שהיא הגט פסול, דאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם לפי סברת המקשה דהא אפי' בלא ב"נ וב"נ תוכל האישה להינשא כל זמן שאין הבעל מערער כמו בא"י דלא חיישי' לזיוף ואפי' אם יאמר נמי בפני נכתב אם יאמר הבעל מזויף יהא פסול עד שיתקיים א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם".

lebliberary.co.il

הרי שהם סוברים שלמרות שבלא העדות ערעור הבעל היה מועיל לפסול את הגט, מ"מ הטעם שהיינו צריכים לתקן לומר ב"נ וב"נ היינו משום חשש לעז, ולא משום החשש שהבעל יפסול הגט. זאת אומרת שהתוס' והרא"ש סוברים שתקנת חז"ל היא לחוש להוצאת לעז, אך אין כאן חשש אמיתי לפסלות הגט.

ראיה ב'. במקרה שהבעל הוא המגרש, כתבו התוס' (ב: בד"ה, הב', לפי שאין): "קשה מאי שנא הוא משלוחו אי חיישי' שמא לא נעשה לשמה, וטעמא דאמר לקמן מינקט נקיט ליה בידיה ואיהו מערער עלויה למה לא יערער אם מתחילה לא ידע דבעי' לשמה והשתא ידע, ואו' ר"י דמסקי' בסמוך דרוב בקיאין הן וסתם ספרי גמירי וליכא אלא לעז בעלמא דמסתמא שלא כדין יערער, והכא שמביאו הבעל בעצמו ליכא למיחש אפילו ללעז דתו לא מערער וכו'".

דהיינו בהו"א התוס' סברו שהחשש לערעור הוא חשש אמיתי. אלא שבתירוץ הם סוברים שבאמת מדינא אין כאן שום חשש, אלא כל התקנה רק משום חשש מלעז בעלמא, ואילו מן הדין אין לנו לחוש לזה. וע"י תקנת חז"ל לא יבוא הבעל לערער שלא כדין היכא שהוא עצמו גירשה.

ולפ"ז נר' שלפי התוס' שליח קבלה ג"כ יהיה צריך לומר ב"נ וב"נ, שהרי אין הבעל עצמו נתן לאישה. וזאת דלא כדברי הר"ן (ב. בד"ה הרי"ף בד"ה וכתב) שסובר ששליח קבלה א"צ לומר ב"נ וב"נ משום שנגמרו הגירושין על ידי הבעל, לכן אין הבעל יבוא לערער.

אך התוס' סוברים שהתקנה היא בשביל לעז שלא כדין, ולהכי רק כשהבעל עצמו מביא לאישה אין לחוש לזה.

ראיה ג'. באמת התוס' (ב: בד"ה (הא') לפי, בד"ה ורבנן. ועי' בתוס' רא"ש בד"ה לפי, והדברים נכונים אף לדבריו, ע"ש) סוברים שהחשש של לשמה הוא שהבעל יטעון שהסופר כתב את הגט להתלמד, והבעל החתים עליו עדים ולא קיבל לעיקר את דין לשמה.

הרי שהתוס' סוברים שטענת הבעל היא טענה מומצאת. וא"כ מסתבר שאין טענו כדין, ולא נחוש אליה מעיקר הדין, אלא רק משום לעז בעלמא חיישי' כאן[279].

ראיה ד'. בדף י. אמרי' דבקי' לא בעי' לומר ב"נ וב"נ, וכתבו התוס' (בד"ה כל): "כל הני ליתנהו בקי' דמוליך ומביא בגט (דצריך לומר ב"נ וב"נ) משום עיגונא, אבל כאן אם תרצה לא תקבל הנך קי".

דהיינו בעלמא טעני' מזויף (ב. תוד"ה ואם), אלא שמ"מ בגט היקלו משום עיגונא שאם אמר ב"נ וב"נ מהני, משא"כ בקי' שלא הקלו בזאת.

הרי דס"ל לתוס' דתקנת ב"נ וב"נ היא תקנה לקולא (ודלא כרש"י שסובר שהתקנה היא לחומרא, עי' לעיל שיטת רש"י בראיה ו'). ואזלי לשיטתייהו שהחשש הוא משום לעז בעלמא, והתקנה באה להקל שמספיק באמירת ב"נ וב"נ להסיר את הלעז[280].

ראיה ה'. התוס' רא"ש (ד: בד"ה והוינן) כתב שאפשר שאלם יוכל לומר ב"נ וב"נ לפי רבה.

---

[279] והתוס' לא כתבו שהחשש כאן הוא לשני יוסף בן שמעון, שזה חשש אמיתי, אלא שא"צ לחשוש אליו בעלמא (וזה דלא כדעת רש"י, הרמב"ן והריטב"א, עי' לעיל בשיטת רש"י בראיה ב'. ובשיטת הרמב"ן בראיה א').

[280] אולם אם התקנה היתה שחוששים לזיוף, אזי היא היתה לחומרא (שלמרות שמעיקר הדין א"צ לחוש, מ"מ החמירו חז"ל לחוש).

ונר' שמכיון דס"ל שאין האמירה הזאת עדות גמורה, אלא היא נועדה רק כדי למנוע לעז בעלמא, לכך מועילה אף עדות אלם.

ראיה ו'. התוס' (ה: בד"ה אבע"א) סוברים שאם האישה נשאת בלי שאמרו ב"נ וב"נ אזי היא לא תצא.

ונר' דאזלי לשיטתייהו, שהיות והתקנה היא רק בשביל לעז בעלמא, אזי בוודאי שאין בכוח התקנה להוציא אישה מבעלה.

ראיה ז'. בדף ה: אר"א שאף אם לא כתב בגט אלא רק שיטה א' לשמה סגי בזה. ופירשו התוס' (בד"ה אפי'): "פי' שלא ראה אלא שיטה א' דמסתמא סיימו לשמה".

ולכאו' אם החשש ללא לשמה היה חשש אמיתי, א"כ היאך תועיל סברת המסתמא, הרי בעי' עדות כדי להסיר את החשש. אלא נר' שהתוס' סוברים שהחשש כאן הוא רק משום לעז בעלמא, ולכך סגי בזה שראו שיטה א' ונאמר סברת מסתמא ויהיה סגי בזה.

ראיה ח'. בדף ה. אמרי' בשיטת רבה שלאחר שלמדו דין לשמה מי שיכול (להעיד) צריך לומר ב"נ וב"נ גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו, ומי שאינו יכול (כגון שנתחרש קודם הנתינה) אין צריך לומר זאת. ואמרי' שהאישה עצמה שהביאה גיטה צריכה לומר ב"נ וב"נ ומשום שלא תחלוק בשליחות.

ולכאו' ק' אמאי לא נאמר שגם מי שנתחרש יצטרך לומר ב"נ וב"נ משום שלא תחלוק בשליחות. וכתבו התוס' (בד"ה שלא): "שלא תחלוק בשליחות, פי' בשליחות דיכול". דהיינו תקנו רק מי שיכול צריך לומר ב"נ וב"נ.

ונר' שאם התקנה היתה לחוש ללא לשמה אזי לא היה שייך לחלק בין האנשים, שהרי החשש אצל כולם הוא חשש שווה, ועד שלא העידו מידי ספק לא יצאנו. אלא

נר' שהתוס' סוברים שכל התקנה היא רק משום חשש ללעז, ולכך אפשר לומר שרק ביכולים להעיד ב"נ וב"נ תיקנו (לאחר שלמדו).

ראיה ט'. התוס' (ג: בד"ה דתנן) ס"ל שרק על דברים הפוסלים את הגט בדיעבד שייך להצריך לומר ב"נ וב"נ. וזה דלא כרשב"א (שם בד"ה ר"א) שסובר שאף על דינים לכתחילה שייך להצריך לומר כן.

ונר' שאם החשש הוא חשש אמיתי, הרי ששייך להצריך לומר ב"נ וב"נ על מנת להסיר את אותו חשש למרות שבדיעבד אין החשש מעכב. אך התוס' היות וסוברים שהתקנה היא רק משום לעז, הרי שאם הגט כשר בדיעבד ממילא לא שייך כאן לעז כלל (שאף אם לא התקיים הדבר, סוף סוף הגט כשר ואין כאן לעז).

ראיה י'. בדף סד. א"ר הונא שאם הבעל טוען שנתן את הגט לשליש לפקדון, והשליש טוען שנתן לו לגירושין הבעל נאמן.

וכתבו התוס' (בד"ה בעל): "וא"ת וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן שתקנו לומר ב"נ וב"נ משום דאי אתי בעל ומערער לא משגחי' ביה, אכתי יערער שיאמר לפיקדון נתתי וכו'".

ולכאו' אין דבריהם ברורים, והרי התקנה מועילה מ"מ להסיר את החששות של לשמה ושל מזויף. אלא נר' שהתוס' סוברים שכל התקנה היא משום לעז, ולכך כיון שעדיין שייך לעז, הרי שקשה מה הועילו חכמים בתקנתם.

ראיה יא'. בדף ח. א"ר נחמן בר יצחק דהא דתניא המביא גט בספינה כמביא בא"י רבי יהודה היא שסובר שכל שכנגד א"י הרי הוא כא"י.

והקשו התוס' (בד"ה ר"י): "אבל ק' וכי ר"י היה מכיר בכל א"י שעד אוקיינוס שכולם היו בקיאים לשמה או שעדים מצויין לקיימם שאין צ"ל ב"נ וכו'".

lebilibrary.co.il

ותירצו התוס' שאין ליבשה שמעבר לאוקיינוס שם א"י (לעניין זה) או דאה"נ היה ידוע שהיו בקיאין שם בלשמה.

ולכאו' היה נר' לתרץ שלמרות שאין בקיאין שם בלשמה ואין העדים מצויין שם לקיימו, מ"מ מכיון שזה נחשב לא"י לכל הדברים הרי שזה לא נכלל בתקנה שהחמרנו אלא כשאר א"י יחשב, ואכן כעי"ז כתב הרמב"ן (ה. בסוד"ה והא דאקשי' והא).

אולם נר' שהתוס' סוברים שהתקנה לומר ב"נ וב"נ היא תקנה להקל, ועניינה לבטל את הלעז, ולפי' כל מקום ומקום דייני' ליה באפי נפשיה אם שייך להקל בו.

ראיה יב'. אכן הרא"ש (פ"א סימן ח) סובר דבא"י שאין צ"ל ב"נ וב"נ, האישה שנתגרשה ולא אמרו לה ב"נ וב"נ קרי' בה 'לכשתנשאי לאחר' והיא מותרת להינשא לאחר וגובה כתובתה מבני חורין ואף שלא בפני הבעל דנחתי' לנכסי הבעל.

הרי שבא"י ההיתר להינשא מבלי לומר ב"נ וב"נ הוא בתורת ודאי ולא משום ספק, שמכיון שאין לעז אין לחוש לכלום, שהמיעוטין הם כמאן דליתא דמו.

ראיה יג'. בדף ב: אמרי' דלרבא דמשום זיוף בעי' למימר ב"נ וב"נ, אם הביאוהו ב' שלוחים א"צ לומר ב"נ וב"נ.

וכתבו התוס' (בד"ה דאתיוה) והרא"ש (פ"א סימן ב) דהיינו משום דכיון דאמרו שהם השליחים של הבעל סגי בזה, דלא חיישי' שהבעל זייף ושלח, דאינו מתכוון לקלקלה בידי שמיים.

והוסיף הרא"ש (פ"א סימן ב): "אבל בחד (בשליח א') אי לא אמר ב"נ וב"נ מצי למימר בעל לא שלחתיו ומזויף הוא, אבל כי אמר ב"נ וב"נ לא מצי למימר בעל לא שלחתיו אע"פ שאין עדים שעשאו שליח דכי היכי דהימנוהו רבנן לומר ב"נ וב"נ הימנוהו

lodlibrary.co.il

נמי לומר שהבעל עשאו שליח כיון שהגט יוצא מתחת ידו ולא מצי בעל מכחיש ליה". דהיינו מכיון שאומר שהכל נעשה בפניו ושהוא נשלח, האמינו לו חכמים לכל דבריו.

ונר' שהם סוברים שהחשש הוא רק משום לעז ולכן אין אנו צריכים נאמנות גמורה, אך אם החשש היה חשש מדינא אזי בוודאי שלא היה מספיק אמירתו[281].

ראיה יד'. בדף טו. תנן שאם אמר בפני נכתב כולו ובפני נחתם חציו (ע"י עד א') פסול, וא"ר חסדא שהוא הדין במקרה שב' עדים מעידים על חתימתו של העד הב', ומשום דבעי' או כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים. ודחייה רבא, ואסיק רב אשי שהוא הדין אם השליח או' אני הוא עד שני, וג"כ הטעם מטעם או כולו וכו'.

ובדעת רב חסדא, כתבו התוס' (בד"ה או כולו בתקנת): "קסבר דלא דייק השליח כ"כ כשאין כל העדות מתקיימת על ידו, ורבא סבר דמ"מ דייק שפיר".

דהיינו בעי' שיהא כולו כתקנת חכמים שבזה הוא מדויק יותר. הרי דס"ל לתוס' שאמירת בפני נכתב ואמירת בפני נחתם הכל אמירה א' ועדות א'.

ובדעת רב אשי, כתבו התוס' (טו: בד"ה אני): "ונר' לר"י כמו שאו' בירו' דכי אמר אני הוא עד ב' נעשה כנוגע בעדותו, דנראה דלכך הוא בא להעיד על חתימת הגט כדי שתתקיים עדות חתימתו, וא"ת כיון דטעמא משום הכי הוא למה לי למימר משום או כולו וכו' וי"ל משום דלאו טעמא גמור הוא זה אי לאו טעמא דאו קיום הגט דאין זה נוגע בעדות ממש".

lelibrary.co.il

---

[281] ועי' ברמב"ן (ב: בד"ה רבא) בטעם שכתב למה השליח נאמן על שליחותו.

דהיינו תיקנו שאמירת בפני נכתב ואמירת בפני נחתם יהיו אמירה א' ועדות א', בשביל שלא יראה נוגע בעדות.

ראיה טו'. בדף ג. אמר רבא שרק אם השליח שמביא את הגט אומר בפני נכתב מהני.

וכתבו התוס' (בד"ה הכא): "אבל (אם אומר השליח) ידעתי אין מועיל וטעמא דכשאמר בפני נכתב ונחתם דייק טפי דמרע אנפשיה טובא וכשאמר בפני נעשה הכל והוא לא ראה מכשיאמר ידעתי". וכתבו עוד (בד"ה אטו) דאף לרבא לא מהני ידעתי מהאי טעמא.

הרי דהתוס' ס"ל דבפני נכתבו ובפני נחתם הכל תקנה א', ואם התקנה היתה משום חשש אמיתי, הרי שכשאומר בפני נכתב הועיל לנו מ"מ כדי להסיר את החשש בכתיבה, וכנ"ל גבי חתימה.

אלא נר' שהתוס' סוברים שהכל משום לעז, ולכך האמירה חייבת להיות כזאת שמסירה לגמרי את האפשרות ללעז, דהיינו גם על הכתיבה וגם על החתימה.

א"כ עלה בידינו שדעת התוס' שמכיון דסתם ספרי מיגמר גמירי, וכן מכיון דלא חציף איניש לזיופי הלכך הגט היה צריך להיות כשר (משום רוב או חזקה) לגמרי מדינא. אלא שמ"מ חכמים תקנו לומר ב"נ וב"נ כדי למנוע שלא יצא לעז שלא מן הדין על הגט.

lebilibrary.co.il - הוד הספריות לבני ציון

ב. תקנת זמן בגיטין

ראיה טז'. בדף יז: אמר ר' יוחנן דתקנו זמן בגט שמא יחפה על בת אחותו, ורי"ש לקיש לא סובר טעם זה מפני שזנות לא שכיחא.

וכתבו התוס' (בד"ה זנות): "פי' זנות בעדים ובהתראה לא שכיח, אבל לא בעי למימר דשום זנות לא שכיח, דהא בריש כתובות תקנו שתהא בתולה נשאת ביום הד' שאם היה לו טענת בתולים ישכים לבי"ד דחיישי' לאיקרורי דעתא ומסתברא איכא למיחש לשמא תזנה משלמא זנתה וכו'".

וביאור דבריהם הוא שמה שריש לקיש אמר שזנות לא שכיחא כוונתו דווקא לזנות בעדים ובהתראה, והוסיפו שאצלנו החשש הוא שמא תזנה ויש לחוש לשמא תזנה יותר מאשר לשמא זנתה[282].

אלא שצריך לברר למה אצלנו החשש נחשב שמא תזנה, והרי החשש הוא ג"כ שמא זנתה קודם לזמן הכתוב בגט.

וביאר זאת התפארת יעקב (נמצא על התוס' הנ"ל): "הכוונה דחששו שמא תזנה מחמת שיוכל לחפות עליה בנתינת הגט וכדי לגדור הזנות תקנו הזמן וממילא לא תזנה דאין לה סמיכה שיחפה עליה להצילה ממיתה וכו'". דהיינו התקנה היא כדי למנוע זנות.

ונר' שר' יוחנן סובר דאף דלא שכיחא, מ"מ תקנו זאת כדי למנוע זנות (ראה תוס' רי"ד בד"ה ר"י).

ונר' שסברת התוס' היא שמכיון שיש רוב לכך הגט הוגדר כוודאי כשר ואין לנו לחוש לשמא זנתה, ולכך ע"כ צ"ל שהתקנה היא רק כדי למנוע זנות עתידית.

---

[282] ולשמא זנתה חיישי', כדמוכח מבתולה נשאת ליום הרביעי.

מסקנת האמור. מדינא גט שבא מחו"ל או גט שאין בו זמן כשר, אלא שחז"ל חששו ללעז ולכך הם הצריכו לומר ב"נ וב"נ ולכתוב זמן בגט כדי להסיר את הלעז. אך אין הם חששו לצדדי המיעוט (לא לשמה או למזויף או למא זנתה) כלל, שמכיון שיש רובא להכשיר אין מה לחשוש, ורק להסיר הלעז תקנו.

leblibrary.co.il - הורד מספריות לובביץ

סיכום השיטות

חז"ל תיקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם בגט הבא מחו"ל, ומשום חשש שלא נכתב לשמה או משום חשש שהוא מזויף.

והנה מדינא היות ויש רוב או חזקה להכשיר את הגט, הרי שמדינא לא היה לנו לחוש כלל לגט, והיה לנו להכשירו אף בלי אמירת ב"נ וב"נ.

ונחלקו הראשונים במהותה של התקנה הזאת.

דעת רש"י, שהטעם שאנו הולכים אחר רוב או אחר חזקה, היינו משום שהצד של הספק שבמיעוט הוא כאילו לא לפנינו ואין לנו לחוש אלא לצדדים שלפנינו. ולפיכך תקנת חז"ל אצלנו היא, שהצדדים של הספק שמא הגט פסול יהיו לפנינו, וממילא הו"ל גט ספק פסול. ולפי' אם יאמרו ב"נ וב"נ סגי בזה להסיר את הספק.

דעת הרמב"ן והריטב"א, שמה שאנו הולכים אחר רוב או חזקה, היינו בתורת הנהגה, שיש לנו לנהוג אחר הצד של הרוב או החזקה, ולא לחוש לצד השני. ולפיכך תקנת חז"ל אצלנו היא, שלמרות שבד"כ אין לחוש לצד של המיעוט, מ"מ היות ויכול לצאת לעז על הגט, לכך החמירו חז"ל לחוש כאן לצדדים הרחוקים של פסלות הגט, ולחשוש למיעוטא.

דעת התוס' והרא"ש, שמה שאנו הולכים אחר הרוב והחזקה היינו מתורת וודאי גמור, ששם הדבר נקבע כשמו של הרוב או החזקה, ולכך אין לנו לחוש כלל לצד של המיעוט, שהרי הוא אינו. אלא שמ"מ ס"ל שאע"פ שהגט בוודאי כשר, מ"מ יש לחוש שייצא לעז על הגט שלא מן הדין, ולכך הצריכו חז"ל לומר ב"נ וב"נ.

וכן בתקנת זמן בגיטין, שהצד לבעיה הוא מיעוט, ונחלקו הראשונים הנ"ל באותו אופן.

levlibrary.co.il - ספריית לב לאחים

שלפי רש"י התקנה היא שצד המיעוט לפנינו, לפי הרמב"ן התקנה שיש לחוש למיעוט ולא לילך אחר הרוב. ולפי התוס' התקנה היא משום חשש עתידי, ולא משום צד פסלות.

הורד מספריות לובביץ - leblibrary.co.il

הקדשות

הלימוד בספר זה יהיה לברכה, להצלחה ולבריאות:

נסים בן מרסל (משה) שיחיה

נורית בת רפאל שתחיה

דניאל בן נסים (רקרדו) שיחיה

סילבה בת רוזה אברהם שתחיה

דליה מזל בת דניאל שתחיה

משה בן נסים שיחיה

יצחק בן משה שיחיה

אפרת בת משה שתחיה

שלמה בן משה שיחיה

איתן בן משה שיחיה

יהי רצון שיבורכו בכל מעשי ידיהם בבני, חיי ומזוני.

ב"ב אמן.

leblibrary.co.il - הורד מספריית לב ...

--ולהבדיל בין החיים ובין המתים--

הלימוד בספר זה יהיה לעילוי נשמת:

מרסל (משה) בן יצחק ז''ל

אסתר בת ניסים ז''ל

רפאל בן בנימין (מגוס) ז''ל

פנינה (כימסנא) בת יוסף ז''ל

נסים (רקרדו) בן אליה ז''ל

שרלוט בת אדם ז''ל

רוג'ה אברהם בן (ויטה) חיים ז''ל

סלין בת רפאל ז''ל

''נר ד' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן''

(משלי פרק כ)

הורד מספריית לחן ועד - leblibrary.co.il

leblibrary.co.il - ספריית לב לבנות

leblibrary.co.il - ספריית לב