תדפיס מתוך ספרי



שיצאו לאור בקרוב בע"ה

שיעורים בדיני חופה וקידושין ופסולי חיתון
שו"ת בד' חלקי שו"ע

*

מאת
הרב **מיכאל שלמה** שיחי' **אבישיד**

עימוד: מנחם טייכמן

דברי ברכה

בשבח והודיה לה' ית', שזיכנו והגיענו ליום נישואיו של חמדת לבבנו, בננו בכורנו, הרב בנימין אליהו שי' עם בת גילו, הכלה המהוללה, חנה תחי' לבית ונונו, אשה יראת ה', וכן זיכה אותנו ה' למחותנים יקרים מפז ומפנימים אנשים יראי ה' באמת, חסידים ומקושרים לרבי נשיא דורנו, הרב יוסף אורי ורעייתו אילנית שיחיו.

לכבוד אירוע נכבד זה, שמחים אנו להגיש בזאת לידידנו מוקירנו, תדפיס מתוך ספרי 'מחני מיכאל', שיראו אור בקרוב בעה"י. התדפיס הנוכחי כולל בתוכו שיעורים בענייני חופה וקידושין, דיני שבע ברכות, ומקצת תשובות שכתבתי בשנה אחרונה.

הנני מודה לה' שזיכה אותי לעסוק בשמעתתא אליבא דהלכתא, וכל זה בזכות ובסיוע זוגתי הרבנית בתיה תחי'. וחביבות לימוד ההלכה אצל הקב"ה אין לשער, כי אוהב ה' את השערים המצויינים בהלכה מכל משכנות יעקב.

בטח הלימוד בחוברת זו יביא ברכה מרובה לחתן ולכלה, וכן לכל ידידינו מוקירינו, בתלת מילי דברכתא, בני חיי ומזוני, וכולם רוויחי.

ויהי רצון שה' ית' יברך את הזוג בבנין עדי עד על יסודי התורה והמצוות, כפי שהם מוארים במאור שבתורה זו היא תורת החסידות, ויזכו לבנים ובני בנים העוסקים בתורה ומצוות אכי"ר, וכן נזכה, כולנו יחד, לחתונה הגדולה בין הקב"ה לישראל, תכיף ומיד ממש.

בברכת מזל טוב ובנין עדי עד
ח"י מנחם אב ה'תשפ"א

הרב מיכאל שלמה אבישיד ורעייתו

תוכן העניינים

דברי ברכה 2

לקט שיחות ואגרות קודש בענייני נישואין 7

שער השיעורים בהלכות חופה וקידושין 13

סימן נה וסימן סא

דין ארוסה והחופה חופה לענין מה קונה

א. מהי חופה 14

ב. מה עיקר החופה להלכה, ודין חופת נדה וחופת אלמנה 17

ג. האם צריך עדים לכל שלבי החופה לפי הדעות השונות 24

ד. דחיית חופת נידה וסידור הוסת ע"י גלולות הורמונליות 25

ה. האם צריך שהחתן יקנה את חדר הייחוד או את מקום החופה 31

ו. חופה העשויה מפרחים וענפים 33

ז. חופה מפרוכת ארון הקודש 34

ח. תענית ביום החופה 34

סימן סב

דיני שבע ברכות בחופה ובשבעת ימי השמחה

א. שכחו במעמד החופה אחד מג' דברים: הקידושין, ברכת האירוסין, או ברכת הנישואין 39

ב. מי מברך ברכות נישואין 46

ג. איך מחלקים את הברכות 47

ד. אם מותר לחלק את ברכת בורא פרי הגפן שבשבע ברכות לברכה בפני עצמה 47

ה. מי שותה ומה עושים עם הכוס 48

ו. כשאין יין 48

ז. אם בעינן עשרה לז' ברכות 49

ח. האם ניתן לקיים חתונה בלי עשרה 49

ט. עמידה בשעת הברכה 49

י. הפרדה וצניעות 50
יא. אמירת "סברי מרנן" 53
יב. עמידת החתן והכלה תחת החופה 53
יג. כיוון הפנים 54
יד. מנין ימי המשתה 54
טו. באיזו סעודה מברכים שבע ברכות 58
טז. בית חתנים 59
יז. פנים חדשות ביום הראשון ושאר הימים 61
יח. טעם החיוב דפנים חדשות 63
יט. מהותן של הפנים חדשות 64
כ. אם הפנים חדשות צריך לאכול 67
כא. נכנס לסעודת ז' ברכות לזמן קצר ויצא 69
כב. היה נוכח רק בשעת ברכת המזון או בשעת הז' ברכות ולא בשעת הסעודה עצמה 69
כג. נוכחות הפני"ח בעת הברכות ואם יצאו לפני הברכות 70
כד. אם מותר למשתתפים לצאת לפני הז' ברכות? 70
כה. אם אשה וקטן יכולים להיות פנים חדשות 72
כו. קטן שהגדיל בין החופה לאחת הסעודות של ז' ימי המשתה 72
כז. כמה פנים חדשות צריך 72
כח. כמה אנשים צריכים לאכול פת 73
כט. אם המברך צריך להיות מבין האוכלים 74
ל. אם החתן והכלה צריכים להיות נוכחים בסעודה ואם צריכים לאכול פת 75
לא. הבאת הכלה לשמיעת הברכות 77
לב. כמה כוסות מוזגים 78
לג. מתי מוזגים את הכוס השני 78
לד. מתי מברכים ברכת 'אשר ברא' בלבד 80
לה. אמירת 'שהשמחה במעונו' בזימון 82
לו. לחזור אחר סעודות כדי לברך שבע ברכות 84
לז. שבת ויו"ט, וסעודה שלישית 85

לח. גרוש וגרושה האם מברכים כשהיתה החופה ביום והסעודה בלילה..... 87
לט. ברכת אשר ברא והשמחה במעונו לאלמן ואלמנה או גרוש וגרושה..... 89
מ. שבע ברכות בליל הסדר..... 90

סימן סד

נישואי בתולה ואלמנה

א. נשואי בתולה בערב שבת ואם נתאחרה החתונה עד שבת..... 92
ב. דין חופת אלמנה וגרושה, וכשחופתם בערב שבת..... 94
ג. נישואין ביום טוב ובחול המועד..... 97
ד. נישואין בערב יו"ט..... 98
ה. נישואין ביום ראשון ומוצאי שבת..... 99
ו. לישא בחלק השני של החודש..... 101
ז. עשרת ימי תשובה..... 101
ח. שאר זמנים שאין נושאין..... 102
ט. ימי השמחה בנישואי בתולה ובנישואי בעולה..... 105
י. עשיית מלאכה בימי המשתה ואי מהני מחילה..... 105
יא. נישואי בעולה..... 107
יב. ליווי החתן והכלה..... 109
יג. על מי מוטלות הוצאות החתונה ומה הדין במריבות..... 113

שער השו"ת כולל עניני קורונה..... 117

מניני מרפסות בעידן נגיף הקורונה..... 118
ספק ברכות להקל..... 141
בענין חיוב נקיון הספרים לפסח..... 143
דין כלים חד פעמיים בפסח אם צריכים הכשר..... 151
ערב פסח שחל בשבת..... 160
בענין קיום המצוות דפורים בתקופת הסגר הלילי בצרפת..... 172
הבהרה לענין פורים בזמן הסגר הלילי במדינות מסוימות..... 176

לקט שיחות ואגרות קודש
בענייני נישואין



נתינת הכח לעבודת ה׳ במשך כל חייו נמשך בשעת החופה

הטעם שמעמידין החתן תחת החופה ביום חתונתו, כי החופה היא בחינת מקיף וכל מה שיעסוק בעבודת ה׳ כל ימי חייו נמשך לו ממקיף בעת הזאת, **ולכן צריך לקשר מחשבתו בה׳ אז שע״י זה ימשיך ממקיף אז כו׳, וד״ל.**

(כ״ק אדמו״ר נשי״ד בשם אדמו״ר האמצעי, מודפס בלקו״ש חל״א עמ׳ 261)

אחד הטעמים למחילת עוונות ביום החופה

ענין זה – אין–סוף שלמעלה מהשתלשלות – נמשך בנישואין שלכן נמשך עי״ז ״בנין **עדי עד** ,,ב״דור ישרים יבורך״, ענין הנצחיות.

וזהו א׳ מהטעמים למארז״ל שחתן ביום חופתו מוחלין לו כל עוונותיו, כיון שענין הנישואין מגיע עד אין–סוף שלמעלה מהשתלשלות, ששם אין מקום לכל הענין של עוונות ופגמים כו׳.

(תורת מנחם חלק יב עמ׳ 152)

החופה היא התמסרות למעלה מטעם ודעת

ענין העבודה שלמעלה מטעם ודעת נרמז גם בסדר הנישואין – שקודם הקידושין ישנו ענין החופה:

חופה – היא מקיף, למעלה מן הראש, היינו למעלה מטעם ודעת. וכאשר החתן והכלה עומדים תחת החופה, היינו תחת מקיף שלמעלה מראשם, והיינו, שמכירים שיש דבר שלמעלה משכלם ותפיסתם – אזי אפשר להיות הקידושין כדת משה וישראל, שכן, דת משה וישראל היא שיסוד כל הענינים בעבודת ה׳ הוא ענין שלמעלה מטעם ודעת.

ובפרטיות יותר –שכאשר ישנו ענין החופה, שזוהי ההתמסרות שלמעלה מטעם ודעת, אזי יכול להיות ענין ה״קידושין״ – בשני הפירושים:

א) ״אסר לה אכולי עלמא כהקדש״ שענינו בעבודה, שהאדם מבדיל את עצמו מכל עניני העולם, בידעו שכל עניני העולם הם בגדר ״הקדש״, ולכן אינו נהנה משום דבר בלי ברכה, וההשתמשות בענינים גשמיים היא אצלו כמו ענין של עבודת המקדש, ע״ד אכילת בשר קרבן במקדש – אכילת בעלים, ועד לאכילת כהנים שעי״ז בעלים מתכפרים,

ב) ענין הקידושין – כמבואר בתניא בפירוש ״אשר קדשנו במצותיו״, ״כאדם המקדש אשה להיות מיוחדת עמו ביחוד גמור״, היינו, שע״י תומ״צ נעשה היחוד עם הקב״ה. והרי הדין הוא ש״בעלה חייב במזותי״ היינו, שמשפיעים לו מלמעלה כל המצטרך לו.

(תורת מנחם חלק ט עמ׳ 14)

המשכת מקיף הכללי על החתן והכלה

ידוע אשר ענין הזיווג הוא למעלה מסדר ההשתלשלות, וכמרז״ל שדומה לקרי״ס, דבעתיקא תליא מילתא, היינו שזהו המשכה מאור המקיף.

וי"ל שזהו שמצינו בענין הנשואין ענין המקיפים: א) מקיף ע"ג הכלה לבד, שזהו ענין נתינת הטבעת,

וכידוע, שאף שבמשנה ראי' נקנית בכסף, אבל כבר אמרו בתקו"ז תיקון ה' בתחלתו ותיקון יו"ד ותיקון כ"א (נ"ה ע"ב): ובגינא איתמר לגבי כלה תהא לי מקודשת **בטבעת** זו, וכדאי' ג"כ בכמה מקומות אשר בני ארץ ישראל מקדשים בטבעת (חילוף מנהגים שבין בני בבל לארץ ישראל, בים של שלמה, ובכ"מ).

אשר נתינת הטבעת הוא מקיף על (אצבע) הכלה ובא מהחתן.

[(ב)] הכלה מסובבת את החתן ז' פעמים, שזהו מקיף על החתן הבא מהכלה. וע"ד דלע"ל נקבה תסובב גבר.

ושני מקיפים אלו באים תחת החופה, שזהו מקיף כללי על החתן והכלה גם יחד, היינו מקיף בינה לזו"נ, ומבואר הענין בלקו"ת שה"ש ד"ה על כל כבוד חופה, ואין כאן מקום להאריך.
(אג"ק חכ"א עמ' קלב)

בשעת הנישואין נעשה שלימות הנשמה

הטעם לכך שנישואין הם ענין כללי – יובן על יסוד מ"ש בזהר, שלאמיתו של דבר נשמתו של החתן ונשמתה של הכלה הם נשמה אחת, אלא שבירידתה למטה נתחלקה לשני חלקים, ועד שבמשך שנים אין חלק אחד יודע על קיומו של החלק השני, ובשעת הנישואין נפגשים שני החלקים.

ועפ"ז יובן גם הלשון המורגל (בנוגע למי שאינו נשוי) "פלג גופא": מכיון שהגוף הוא מתאים להנשמה (כשם שכל חומר מוכרח להיות מתאים להצורה שלו), והנשמה באה לעולם באופן שאיש ואשה הם שני חלקים של אותה הנשמה (כנ"ל) – הרי גם הגוף הוא באופן זה, שאיש ואשה הם שני חלקים של גוף אחד, ולכן כל חלק בפ"ע נקרא בשם "פלג **גופא**.

ומכיון ששלימות הנשמה נעשית בשעת הנישואין דוקא – שהרי קודם הנישואין האדם הוא בבחינת "פלג" בלבד, דהיינו שנשמתו אינה בשלימות עדיין – הרי כן הוא גם **בעבודתו**, שקודם הנישואין אין עבודתו יכולה להיות בשלימות, שהרי אין בו עדיין שלימות הנשמה. ורק בשעת הנישואין, שנעשית אצלו שלימות הנשמה – יכולה עבודתו להיות בשלימות.

וממילא מובן, שהנישואין הם **ענין כללי באדם**, שהרי בזה תלוי' עבודתו. וכשם **שלידת** הנשמה (דהיינו ירידת הנשמה למטה בגוף) היא ענין כללי, הרי גם כשהנשמה **נשלמת** (בשעת הנישואין) ה"ז ענין כללי.

יתרה מזו – לא זו בלבד שהנישואין הם ענין כללי **באדם**, אלא שהם גם ענין כללי **למעלה**, שהרי ענין העבודה פועל גם למעלה, וממילא מובן ששלימות העבודה (שמתחילה בשעת הנישואין, כנ"ל) היא ענין כללי גם למעלה.

וביאור הענין:

תכלית בריאת האדם ועבודתו היא הענין ד"נתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", דהיינו שהאדם בעבודתו פועל בעולם דירה להקב"ה.

ופירוש "דירה" הוא – בדוגמת ענין הדירה כפי שהוא למטה, בדירת האדם:

כשם שדירת האדם פועלת **תוספת בהאדם**, וכמארז"ל "דירה נאה מרחיבה דעתו של אדם" – כן הוא (כביכול) למעלה, שע"י עבודת נש"י נעשית דירה לו ית', דהיינו שנמשך **אור חדש**, למעלה מהאור שהי' קודם הצמצום.

וכמבואר בחסידות, שהתכלית אינה רק שיחזור ויומשך האור שהאיר קודם הצמצום – שהרי אור זה הי' ממלא מקום החלל גם קודם לכן, וא"כ מהו החידוש בכך ("וואָס איז דער אויפטו")? – אלא שיומשך **אור חדש**, שלא הי' קודם לכן.

ומכיון שעבודת האדם פועלת למעלה בכללות ההשתלשלות, שנמשך אור חדש למעלה, ושלימות העבודה (וממילא – שלימות המשכת האור החדש) נעשית בשעת הנישואין דוקא – הרי מובן, שענין הנישואין הוא ענין כללי (לא רק בהאדם, אלא) גם **למעלה**.

כל האמור הוא גם בנוגע לנישואין של איש פרטי.

(תורת מנחם חלק יב עמ' 200)

בשעת הנישואין נעשה התגלות כח הא"ס בגשמיות

ענין החתונה כפשוטו הוא – שבשעת הנישואין נעשה התגלות כח הא"ס בגשמיות.

קודם לכן – ישנה התגלות כח הא"ס **ברוחניות**, ע"י הענין דחידושי תורה, "לאפשא לה"; ובשעת הנישואין – ישנה התגלות כח הא"ס **בגשמיות**, ב"דור ישרים יבורך", שזוהי הכוונה ד"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים". והיינו, שבכדי להגיע להתכלית דהתגלות כח הא"ס בגשמיות, יש צורך **בהכנה** – ע"י לימוד התורה, שהו"ע התגלות כח הא"ס ברוחניות.

וזהו שאמרו רז"ל "בן שמונה עשרה לחופה", אף שבכל שאר המצוות מחוייב מבן י"ג שנה ואילך, ומבואר שטעם הדבר הוא כדי שיוכל ללמוד תורה עד שנת י"ח, והרי מובן שאין זה באופן שמפני התורה **דוחים** ענין אחר (ענין הנישואין), אלא שכדי **שהנישואין עצמם** יהיו כדבעי, הרי זה תלוי בלימוד התורה עד שנת י"ח.

ובכלל, הרי ישנו סדר בשלימות גידול המוחין – בן ט', בן י"ג, בן י"ח, ועד בן כ' שנה שאז יכול "למכור בנכסי אביו", שזהו ענין הקשור עם נישואין.

אחד הענינים שנפעלים ע"י הנישואין הוא – שאז מתחיל הענין דלימוד התורה בטהרה.

והנה, טהרה הו"ע **מקיף**, כפי שמצינו בהלכות טומאה וטהרה, שישנם דברים שמטמאים בכל שהוא, ואפילו בנגיעה קלה ובאוהל – שכל אלו אינם ענינים פנימיים, אלא הם בבחי' מקיף. וזהו שכתב הרמב"ם "שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים", "חוקה חקקתי גזירה גזרתי „והיינו, שזהו"ע שלמעלה מטו"ד – כיון שזהו בחי' המקיף שלמעלה מטעם ודעת.

וההסברה בזה –ע"פ האמור לעיל שבשעת הנישואין מתגלה כח הא"ס, והרי כח הא"ס הוא למעלה מהשתלשלות, ובהתאם לכך פועל ענין הנישואין שיהי' לימוד התורה בטהרה, שזהו"ע המקיף שלמעלה מהשתלשלות.

הטעם שמתעטפים בטלית גדול דוקא אחר הנישואין

וזהו גם א׳ הטעמים שנהגו ישראל להתעטף בטלית גדול אחרי הנישואין דוקא – טלית קטן, לובשים גם קודם הנישואין, כיון שטלית קטן אינו אמיתית ענין המקיף, שהרי אינו מקיף את כל הגוף (אלא שצריך לדייק שיהי׳ כשיעור); משא״כ טלית גדול, שמקיף את כל הגוף, ומתעטפים בו בשעת לבישתו עכ״פ (ובפרט להדיעה שמצות ציצית היא בעטיפה דוקא, וצ״ל מעוטף בטליתו במשך כל התפלה). וטעם הדבר – כאמור – כיון שבשעת הנישואין מתגלה כח הא״ס שלמעלה מהשתלשלות, בחי׳ המקיף, ולכן מתחילים אז להתעטף בטלית גדול, שהו״ע המקיף.

(תורת מנחם חלק טו עמ׳ 109)

הטעם לגודל השמחה בחתונה

השמחה הגדולה ביותר בחיי האדם היא – שמחת **נישואין**. ועד כדי כך, שבנוגע לשמחת נישואין ישנו ענין מיוחד שלא מצינו דוגמתו בשאר שמחות – כדאיתא בגמרא ״כל הנהנה מסעודת חתן . . ואם משמחו . . זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות״.

וביאור הטעם לגודל השמחה בנישואין:

איתא בזהר שאיש ואשה הם נשמה אחת, אלא שבירידת הנשמה לעוה״ז, באה מחצית הנשמה בגוף של זכר, והמחצית השני׳ – בגוף בת–זוגו. ולכן נקרא כל אחד מהם בלשון״ **פלג גופא**״ כיון שבכל אחד מהם לבדו יש רק חצי נשמה. ועז״נ ״על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד״, כיון שהאיש והאשה הם מלכתחילה נשמה אחת, שנתחלקה לשני חלקים.

ועפ״ז יובן הטעם לגודל השמחה בנישואין – כי כאשר מצטרפים יחדיו שני חצאים של נשמה אחת, שעד עתה היו בנפרד, ויתכן שנולדו במדינות שונות, והקב״ה ש״יושב ומזווג זיווגים״ צירפם יחד – הרי זה מביא לשמחה גדולה.

ובמכ״ש וק״ו מגודל השמחה בפגישת שני אוהבים שלא ראו זה את זה זמן רב, והיינו, שעם היותם שני אנשים נפרדים, אלא שיש ביניהם אהבה, הנה בשעה שנפגשים יחדיו שמחים הם בשמחה גדולה – ועאכו״כ בנישואי איש ואשה שהם נשמה אחת, אלא שעד עתה הי׳ כל אחד מהם באופן ד״פלג גופא״, שהמחצית השני׳ שבו היתה חסרה, ועתה נעשו דבר שלם – הרי זה בודאי מעורר שמחה גדולה ביותר.

ועוד ענין בזה:

ידוע שבענין הנישואין מתגלה כח הא״ס בנבראים ע״י ענין ההולדה, ובלשון חז״ל „ולדן וולד ולדן עד סוף כל העולם״.

ופירוש הדבר ע״פ חסידות: ״עולם״ – הוא מלשון העלם, ו״**סוף** כל העולם״ פירושו – **שמתבטל** ההעלם דהעולם, שכן, מצד ההעלם דהעולם הרי הוא **מוגבל**, וע״י גילוי כח **הא״ס** בענין הנישואין מתבטלים ההגבלה וההעלם שבעולם.

ולכן ענין זה נעשה ע״י **השמחה** דוקא, כיון ששמחה מבטלת את ההגבלות.

(תורת מנחם חלק יא עמ׳ 173)

השייכות דשמחת הנישואין לגאולה האמיתית והשלימה

שמחת נישואין דכל אחד ואחד מישראל, קשורה עם הגאולה, כמו שכתוב בברכת נישואין (ע״ ירמיה לג, יו״ד–יא) ״מהרה . . ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה״ מהיעודים דהגאולה. ואולי יש לומר שגם זה בפירוש ״שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם, ד״כשמחך״ (ב״ף הדמיון) הוא למעליותא, היינו באופן נעלה יותר מאשר ״שמחך יצירך בגן עדן מקדם״, כי השלימות על ידי בני ישראל, ובפרט – דלעתיד לבוא, היא באופן נעלה יותר מהשלימות באתערותא דלעילא לחוד אצל אדם הראשון לפני החטא.

(התוועדויות תשמ״ח חלק ד׳ עמ׳ 265)

שער השיעורים
בהלכות חופה וקידושין



סימן נה וסימן סא

דין ארוסה והחופה
חופה לעניין מה קונה

א. מהי חופה
ב. מה עיקר החופה להלכה, ודין חופת נדה וחופת אלמנה
ג. האם צריך עדים לכל שלבי החופה לפי הדעות השונות
ד. דחיית חופת נידה וסידור הוסת ע"י גלולות הורמונליות
ה. האם צריך שהחתן יקנה את חדר הייחוד או את מקום החופה
ו. חופה העשויה מפרחים וענפים
ז. חופה מפרוכת ארון הקודש
ח. תענית ביום החופה

א. מהי חופה

מצאנו בכמה מקומות בגמרא שהנישואין נפעלים דוקא על ידי כניסתה של הכלה לחופתו של החתן (ראה כתובות ז: ומח:, וקידושין ה:, ועוד). וכלשון **הרמב"ם** (אישות פ"י ה"א) **והשו"ע** (סי' נה ס"א) "ייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום". דבר זה הינו מדרבנן (ראה מגיד משנה וכסף משנה שם, וראה חידושי הרשב"א כתובות ז:, ושיטמ"ק שם בשם ר' יונה ועוד כמה ראשונים), ויש הסוברים שיש לו עיקר מדאורייתא (עיין ריטב"א שם ושיטמ"ק שם, ועיין אוצה"פ סי' נה סק"ב, וסקכ"ב אות ג'). בנוגע לחיוב שבזה אמרו **חז"ל** (מסכת כלה פ"א) "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה" והיינו ברכות הנישואין שאומרים תחת החופה (וכן כתב רש"י בכתובות ז: שאף ארוסה לא התירו לנו חכמים עד שתכנס לחופה ובברכה).

ונחלקו רבותינו הראשונים במהות החופה – מה היא. ויש בזה כמה שיטות:

א) הרמב"ם (אישות פ"י ה"א) סובר שחופה היינו שהחתן מביא את הכלה לתוך ביתו, מפריש אותה שתהיה מיוחדת לו, מכניסה לתוך ביתו, ומתייחד עמה.

יש מן האחרונים שפירשו בדברי הרמב"ם שצריך את שני הדברים – הבאה לתוך ביתו שלו, וגם יחוד הראוי לביאה: כך הבינו **הדרישה** (סי' סא סק"א) **והב"ש** (סי' נה ס"ק ב' וד') בדברי הרמב"ם. וכן מבואר בדברי **הר"ן** (ריש כתו') **בביאורו שיטת הרמב"ם**. וכן הבין **המג"א** (סי' שלט סקי"א), וכן **הרדב"ז** (ח"א סי' קמא) והוסיף שכן הסכימו האחרונים. וכ"כ **הלחם משנה** (שם ה"ו) **והעצי ארזים** (סי' נה הסק"ב).

אמנם **החי"מ** (סי' נה סק"ו) כתב שסגי בהבאה לביתו בלבד אף בלא ייחוד, לכל הדעות ואף לדעת הרמב"ם [אבל אח"כ (שם סק"ח, וסי' סא סק"ב) חזר וכתב שאפשר שלדעת הרמב"ם צריך שיהא ראוי לביאה, אלא שתמה על זה (בסי' סא שם), ועין מחצה"ש (שם)].

והב"ח (סי' סא אות א' ד"ה האיש) כתב, שצריך יחוד במקום צנוע, ואף שאינו ראוי לביאה מחמת שיש שם קצת אנשים [אמנם לא רבים, כדיוק הב"ש בדברי הב"ח][1].

---

1. ויש להעיר שברמב"ם וסייעתו לא מוזכר שצריך עדי יחוד, והרי אם דעתו שצריך דוקא ייחוד הראוי לביאה לכאורה היה צריך גם עדים, משום ד"הן הן עדי ייחוד והן הן עדי ביאה" (ראה גיטין פא, ב). והא דכתבו כמה וכמה פוסקים שאין צריך עדים לחופה (עיין אוצה"פ סי' נה סקכ"ב אות א'), הרי אפשר שדיברו רק לפי שאר השיטות במהות החופה, אבל לשיטת הרמב"ם

אמנם רבים הם האחרונים שהבינו בדעת הרמב"ם שאין צריך ייחוד הראוי לביאה, וכדעת **הב"ח והח"מ**, הסוברים שצריך רק שיתייחדו במקום צנוע, אף שאינו ראוי לביאה מחמת שיש בו מקצת אנשים: **בית מאיר** (סי' נה ד"ה ויתייחד), **המקנה** (רסי' נה ורסי' סא), **שו"ת פני יהושע** (אה"ע סי' ג), **עזר מקודש** (סי' סא ס"א), **לחם יהודה** (מב:).

ויש מי שכתב, שאפילו אם יש שם אנשים **רבים** הוי חופה: כ"כ **ערוה"ש** (סי' נה סי"א וט"ו, סי' סא ס"ט–טז). ולדעתו הרמב"ם והר"ן לא נחלקו כלל אלא חדא מילתא אמרו שניהם [וכן פסק למעשה]. וכן נוטה **החזו"א** (סי' סג אות יז) לומר בדעת הרמב"ם.

ב) שיטת הר"י מיגאש (תמים דעים סי' קפח) **והרמב"ן** (כתו' ד.) היא, שהחופה היינו ייחוד החתן והכלה לשם נישואין, ואין צורך שיביאנה החתן לתוך ביתו, אלא בכל מקום שיתייחדו מהני, ואפילו בתוך החדר של האשה או של אביה.

ג) הר"ן (ריש כתו') הביא **בשם 'אחרים אומרים'**, שהחופה עניינה הוא הבאה לתוך ביתו בלבד. ואף באם יש שם הרבה אנשים ואורחים הוי חופה, אף שלא התייחדו ייחוד גמור. **ובשער המלך** (חופת חתנים ס"ט) דן, שלפי דעה זו ההבאה לתוך ביתו מעכבת בכל מקרה. ולכן, באם נתייחד עמה לשם נישואין בבית אביה אך לא הביאה לתוך ביתו – לא מהני, ואין זו חופה.

ג) לדעת התוס' (יומא יג: ד"ה לחדא) החופה היא ההינומא שהחתן מכסה בה את הכלה, ומרגע הכיסוי נעשית הכלה נשואה לו (ה'הינומא' הינה צעיף שעל ראש הכלה משורבב על עיניה, רש"י **(כתובות יז:)**).

ד) העיטור (ברכת חתנים ח"ב) כתב שיכניסנה לבית שיש בו חידוש, כגון לחדר מקושט לכבודם בסדינים מצויירים. וזוהי החופה. ואף על פי שאין בית זה של הבעל. ויש שעושים כילה של ורדים והדסים.

ה) האורחות חיים (הל' קידושין) כתב שהחופה היא סודר או טלית שהחתן פורש על ראשו ועל ראש הכלה בשעת ברכות הנישואין, לקיים את הפסוק "ופרשת כנפך על אמתך" (רות ג, ט), וחופה הוא מלשון כיסוי. וכ"כ **התשב"ץ** (קטן סי' תס"א) [והעיטור הנ"ל חלק על דברי האורחות חיים]. ויש שכתבו שמניח על ראש הכלה את שפת הבגד שהוא לבוש בו, כ"כ **המאירי** (כתו' ז:), **פסקי ריא"ז** (כתו' פ"א הי"א), **והמהרי"ל** (הל' נישואין).

דעת השו"ע

השו"ע כתב בסי' נה (ס"א) כלשון **הרמב"ם**: "עד שיביא אותה לתוך ביתו, ויתייחד עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום". ולא פירש האם צריך ייחוד הראוי לביאה או לא. וגם **בב"י** סתם ולא פירש ענין זה [בין בסי' נה ובין בסי' סא]. אלא שמפשט הדברים נראה שכן. וביאר **הב"ש** (סק"ד) בפשיטות בדעת השו"ע, דהיינו ייחוד הראוי לביאה, וכהרמב"ם. אבל הפוסקים [שצויינו לעיל] שפירשו בדעת הרמב"ם שאינו יחוד הראוי לביאה אלא מקום צנוע אף שיש בו קצת אנשים, כן פירשו ג"כ בדעת השו"ע, כ"כ **הפני יהושע** (אה"ע סי' ג), **והלחם יהודה** (מב:), **והערוך השלחן** (סי' נה סי"א וט"ו, וכן ראה סי' סא ס"ט–טז), וכך אחז עיקר **בשו"ת יביע אומר** (ח"ה סי' ח אות ד') בשיטת השו"ע.

ובסי' סא (ס"א) כתב **השו"ע** לענין הדין שאשה שנכנסה לחופה ה"ה נעשית אשתו של הבעל והיא גובה כתובתה, שזהו רק אם היא היתה ראויה לביאה, אבל אם לא היתה ראויה לביאה, כגון שהיתה נדה, אף שכנסה

אה"נ דבעינן עדים. וכ"ש למ"ד דצריך עדים לחופה מטעם שהוא נישואין והוא דבר שבערווה, וכמו שבקידושין בעינן עדים. וצ"ע.

לחופה ונתייחד עמה אינה נחשבת כאשתו אלא עדיין היא כארוסתו לכל דבר. והיא דעת **הרמב"ם**. ואח"כ הביא דעה נוספת בשם יש אומרים, שהרי היא כנשואה לכל דבר, ודוקא לענין שלא תגבה התוספת היא עדיין כארוסה. והיא דעת **הרא"ש**.

ולכאורה ע"פ הכלל הידוע בדברי השו"ע שכאשר מביא סתם וי"א הלכה כסתם, הרי שפוסק כדעת הרמב"ם, ונמצא שבשני המקומות פסק כהרמב"ם. וראה מה שיתבאר עוד בדעתו להלן.

דעת הרמ"א

הרמ"א בסי' נה הביא חלק מהדעות הנ"ל במהות חופה, וכתב שיש אומרים שהחופה אינה ייחוד אלא הבאה לביתו בלבד (היינו דעת הר"ן), או שפורסין סודר בשעת הברכה (אורחות חיים), וי"א דחופת בתולה היינו משיצאה בהינומא וחופת אלמנה היינו משנתייחדו (תוס').

ואח"כ הוסיף הרמ"א מעצמו: "המנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסים יריעה פרוסה על גבי כלונסאות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם ומברכים שם ברכת אירוסין ונישואין, ואח"כ מוליכים אותם לביתם ואוכלין ביחד במקום צנוע, וזה החופה הנוהגת עכשיו". עכ"ל.

המנהג למעשה

כתב **הב"ח** (סי' סא ס"א ד"ה האיש) שלמעשה אנו נוהגים לצאת דברי כולם. והיינו שלפני החופה מכסין את הכלה בהינומא, אח"כ מוליכין אותה לחופה של כלונסאות [שזה כמ"ד שצריך פריסת סודר וסדינים], ואח"כ מביאים אותם לחדר הייחוד.

וכ"כ **החי"מ** (סי' נה סק"ט) בשמו שכך נוהגים, והוסיף שאין הנישואין חלים קודם שנתקדשה, אלא רק לאחר הקידושין חלים הנישואין למפרע ע"י החופה.

והפת"ש (סק"ב) ביאר שכן גם דעת **הב"ש** (סק"ה), שמאחר שנוהגים לצאת ידי כולם הרי יש לנהוג גם בייחוד הראוי לביאה[2].

וכן נוהגים למעשה בקהילות האשכנזים ובקהילות חב"ד, לצאת ידי חובה לכל הדעות: לפני החופה מכסה החתן את הכלה בהינומא, ומעמד הקידושין וברכות הנישואין נעשים תחת יריעה על גבי מוטות שזה מה שקוראים היום 'החופה'. אחר החופה מוליכין אותם לחדר הייחוד, ולפני כניסתם בודקים הרב והעדים שאין אף אדם נוסף בתוך החדר, אח"כ נכנסים לשם החתן והכלה, והם נועלים את החדר מבפנים, ושני העדים עומדים ליד הדלת למשך כמה דקות, לראות שלא יצאו משם, ולא נכנס איש לשם, לפני תום שיעור הזמן הראוי לביאה (למעשה, ראוי להמתין 5 דקות לערך).

ובקהילות הספרדים גם נוהגים כיום בחופה של יריעה על כלונסאות, ונוהגים גם לפרוס טלית על החתן והכלה ע"י ארבע אנשים שמחזיקים בכנפות הטלית (ויש שרק מכסים את ראש הכלה בטלית שמתעטף בה החתן). אבל על כל פנים אינם נוהגים בהינומא בתור קנין של חופה (אלא בתור צניעות בעלמא), וגם אינם נוהגים בחדר **הייחוד**[3]. (שו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' י' וח"ח סי' ד, חופת חתנים, יפה ללב ח"ד סי' נה סק"ב, בן איש חי ש"א שופטים סי"ב).

---

2. ואף שהב"ש סובר בעיקר החופה מן הדין כמ"ד שהוא ייחוד במקום צנוע אף שאינו ראוי לביאה, אעפ"כ כתב הפת"ש שלדעתו יש להחמיר גם בראוי לביאה, ע"ש.

3. ויש להעיר, שכיום רואים מקצת חופות בקהילות הספרדים בהן נוהגים להיכנס לחדר הייחוד מיד אחר החופה. ובפשטות הטעם לכך הוא שמאחר שלומדים בישיבות האשכנזים הרי הם הושפעו אף ממנהגי האשכנזים, , וכשם שחלקם משנים את נוסח התפילה, ועוד. ועם הזמן, נכנסו מנהגים אלו לקצת מהישיבות הספרדיות, בהן הורו ראשי הישיבות לחתנים שיקפידו להכנס לחדר הייחוד מיד אחר החופה, וידרשו זאת מהרב המסדר את החו"ק. וטענתם היתה שאין לסמוך

ובביאור הטעם לכך שלא נהגו בחדר הייחוד, יש שכתבו שהוא משום שמנהג קדום לתפוס עיקר כמ"ד שחופה אינה ייחוד אלא פריסת הטלית. ואף שלדעת השו"ע הייחוד הוא עיקר החופה, מ"מ מנהג קדום זה מיוסד על הראשונים שלפני השו"ע (שו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' י', וכתב שם שגם לדעת השו"ע הייחוד אינו מעכב, ע"ש). ויש שכתבו שבוודאי שתופסים עיקר כדעת הרמב"ם והשו"ע שעיקר החופה הוא הייחוד (פרי האדמה ח"ג ד"ד ע"א), אלא שסומכים על ייחוד החתן והכלה בביתם לאחר סעודת הנישואין, משום שאין ברכת הנישואין צריכה להיות 'עובר לעשייתן' שהרי אינה אלא ברכת השבח. וכיון שמתייחדים בביתם לאחר הסעודה – אין צריך עדי ייחוד שיראו שהתייחדו (שו"ת יביע אומר[4] ח"ה אה"ע סי' ח)[5].

ב. מה עיקר החופה להלכה, ודין חופת נדה וחופת אלמנה

אף שנוהגים לצאת ידי כל הדעות בחופה, וכאמור, מ"מ במקרים מסויימים עדיין יש צורך להעמיד את החופה על עיקר הדין. ולכן יש נפקא מינה מאוד גדולה בהגדרת **עיקר החופה מן הדין**.

והיינו שבין כל השיטות הנ"ל, יש אחת מהן שוודאי מעכבת להלכה, כי היא מוגדרת כעיקר החופה, ושעל ידה האשה נקראת נשואה בוודאות, ושאר השיטות אינן מעכבות, ורק שנוהגים לכתחילה לקיימם גם כן.

ולדוגמא, תתכן נפק"מ בדין ברכת האירוסין תחת החופה. שהרי מנהגנו לברך את ברכת האירוסין תחת החופה, אחרי נתינת הטבעת לכלה. ולכאורה יש לשאול: אם נאמר שעיקר קנין החופה חל בחופה זו של יריעה על גבי כלונסאות, הרי מכיון שהיא תחת החופה, הנישואין חלין מיד לאחר הקידושין ומאליהם, ואם כן איך ייתכן לברך על האירוסין בזמן שכבר נפעלו הנישואין ונמצא שהיא כבר נשואה ולא ארוסה.

דוגמא נוספת, במקרה של נישואין בערב שבת, ולא נתייחדו לפני השבת, אם יהיה מותר להם להתייחד בשבת: אם נאמר שעיקר החופה אינו הייחוד אלא שאר השיטות (כגון הינומא או פריסת טלית או יריעה על כלונסאות) – אז וודאי כבר נעשה הקנין, והיא קנויה לו, ומותרים הם להתייחד בשבת. אבל אם נאמר שעיקר קנין החופה אינו חל עד שיתייחדו, וכ"ש למ"ד שצריך ייחוד הראוי לביאה, אז לא יוכלו להתייחד בשבת שהרי אסור לעשות קנין בשבת משום גזירת מקח וממכר, וכמפורש בשו"ע בהלכות שבת (סי' שלט סע' ד' וה', וכן בשו"ע אדה"ז שם סע' ה' וח', ובסי' שו סע' ד').

על מנהג בעלמא, מאחר שמפורש בפוסקים ובדעת השו"ע שעיקר החופה היא הייחוד. וראה מש"כ בזה הרה"ג יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (שובע שמחות ח"א פי"ב) השתלשלות הדברים בפרטיות, וכתב שהיו ראשי ישיבות אשכנזים שזלזלו ממש בגדולי הספרדים ובגאונותם ובפסקם ומנהגם, והורו לתלמידיהם הספרדיים להכנס לחדר הייחוד מיד לאחר החופה. והדבר גרם שגם חלק מראשי הישיבות הספרדים הנהיגו כך אצל תלמידיהם, ואף כתבו לדחות את דברי אביו בשו"ת יביע אומר, והוא השיב להם לדחות את קושייתם. וחבל שכך, כי באמת גדולי הספרדים שנהגו שלא להכניס לחדר ייחוד, הינם גאוני עולם ובקיאים וחריפים, וביניהם המאמר מרדכי, פתח הדביר, שרשי הים, מהר"ח פלאג'י, הרב יפה ללב, הרב זבחי צדק, הגרי"ח (הבן איש חי), ועוד גאוני עולם חריפים ובקיאים, אשר מפיהם אנו חיים. ולכן אין לבטל את המנהג, אלא יש לקיימו בגאון, ו'יגבה לבו בדרכי ה'". עכת"ד. וע"ש שהביא כמה מעשים שהיו עם אביו הגרע"י ז"ל בענין זה, ע"ש.

4. וע"ש מש"כ שם לדחות את הבנת שו"ת ישכיל עבדי בדעת השו"ע, ויבואר להלן. ועיין בילקוט יוסף (שובע שמחות ח"א פי"ב) מש"כ באריכות ע"ז, ולדעתו יש לצרף את שני הטעמים [על כל פנים לומר שחלות החופה התחילה ועוד לא נגמרה], דבלי הטעם הראשון אין טעם לברך ז' ברכות בסוף הסעודה קודם שנתייחדו בביתם, וציין לשו"ת יבי"א, ע"ש. ועיין בקובץ מבקשי תורה (קובץ כ"ג תשנ"ח עמ' יח–כא), שכתב שם רב אחד שאף בני הספרדים צריכים להתייחד אחר החופה, והקשה על דברי היביע אומר הנ"ל. ועיין בילקוט יוסף שם מה שענה לטענתו של הרב הנ"ל כשנפגשו, וביטל את קושייתו, ע"ש.

5. ואגב, לשיטה זו גם אין חיוב של כיסוי ראש הכלה לאחר חדר הייחוד, שהרי עדיין לא נגמרו הנישואין. ולהלן בפרק 'כיסוי ראש הכלה' יתבארו באריכות המנהגים והדעות השונות בזה

ועוד נפק״מ – בחופת אלמנה. שהרי קנין חופה באלמנה יותר חמור מבבתולה, ולכן ע״י שנגדיר את עיקר חופת הבתולה נוכל גם להגדיר מה היא החופה לאלמנה. וזה גם משליך על הדין הנ״ל של ערב שבת, וכדלקמן [ועיין בזה באריכות לקמן סי׳ סד אות ב׳].

והנה, בענין זה רבו דעות הפוסקים, ונבוא לפרט את עיקרי הדעות בס״ד, כדלהלן.

שיטת השו״ע

יש לדון בשיטת השו״ע, שהרי כבר הבאנו לעיל שבסי׳ נה פסק כדעת הרמב״ם שהחופה היינו הייחוד שמכניסה לביתו, וכן שבסי׳ סא הביא דעת הרמב״ם בסתם, שחופה שאינה ראויה לביאה [כגון במקרה שהאשה נדה] אינה חופה, ולאחריה אין האשה נקראת נשואה, ואח״כ הביא ב׳יש אומרים׳ את דעת הרא״ש וסייעתו שגם חופת נדה הוי נישואין משום דאין צריכין דוקא חופה הראויה לביאה. ע״כ. ובפשטות היה לנו לפסוק ככלל הידוע שסתם וי״א הלכה כסתם. אלא שעדיין יש לדון בזה, וכדלהלן.

וז״ל השו״ע שם (בסי׳ סא) **סע׳ א׳:**

״כיון שהכניס האיש ארוסתו לחופה, אע״ג שלא נבעלה, הרי היא כאשתו לכל דבר, וגובה עיקר כתובתה ותוספת, אם תתאלמן או תתגרש. במה דברים אמורים, **כשראויה לביאה**. אבל אם היתה נדה, ואחר כך כנסה לחופה ונתייחד עמה, **אינה כאשתו**, אלא לכל הדברים היא עדיין כארוסה, **מאחר שהיתה נדה. וי״א** דדוקא לענין שלא תגבה **התוספת** היא עדיין כארוסה, אבל לכל שאר דברים הרי היא כנשואה״. עכ״ל.

הדעה הראשונה שהביא בסתם היא דעת **הרמב״ם והרי״ף ומקצת הגאונים**, והדעה השניה שהביא בי״א היא דעת **הרא״ש והר״ן**.

וז״ל שם **בסע׳ ב׳:**

״כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר״. עכ״ל.

והנה, **בסעיף א׳** נראה שסובר **כדעת הרמב״ם והרי״ף**, שחופת נדה אינה קונה משום שאינה ראויה לביאה, שהרי בגמ׳ (כתו׳ נו.) הסתפקו אם חופה דלא חזיא לביאה קונה, ומכיון שהספק לא נפשט יש להחמיר שלא קונה כלל.

אבל **בסעיף ב׳** נראה שסובר כדעת **הרא״ש והר״ן** [שלדעתם רק לענין תוספת כתובה הסתפקו בגמ׳, אבל לכל שאר קנייני החופה שפיר קונה והיא נשואה גמורה], שהרי כתב ״כשר הדבר״ בלבד, ולא כתב דאינו מועיל כלל עד שתטהר, משמע שפסק כהי״א שהביא בסע׳ א׳, והיינו שאף שנקנית לכל דבר חוץ מתוספת כתובה, מ״מ ״כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר״, דאילו לדעת הרמב״ם אין כאן חופה כלל, ואינו ענין של ״כשר הדבר״ בלבד.

ועוד אפשר לשאול על המחבר, שהרי כתב **בסימן סד** (ס״ה) שלא כונסים אלמנה בשבת, משום שבאלמנה קונה רק היחוד הראוי לביאה [או ביאה ממש, ע״ש הדעות] ולא החופה, ולכן אם לא נתייחדו מבעוד יום – לא יתייחדו בשבת, שלא יהיה כקונה קנין בשבת. אבל בתולה שכבר קנה אותה בחופה – מותר להכניסה ליחוד בשבת, ע״ש [וע״ש ב״ש סק״ו וח״מ סק״ו, וראה להלן סי׳ סד אות ב׳ דעות הפוסקים באריכות]. עכ״פ משמע משם שאין היחוד עיקר החופה בבתולה, שהרי מותר לייחדה בשבת אחר שעשו את מעמד החופה של הכלונסאות מבעוד יום, כי כבר נפעל הקנין על ידם. וא״כ קשה על מש״כ כאן בסי׳ סא סעיף א׳ הנ״ל וגם על מש״כ בסי׳ נה, שלכאורה דעתו (בשני המקומות האחרונים) שאף בבתולה אין נחשב לחופה אלא ייחוד הראוי לביאה, וכדעת הרמב״ם.

ואף שלדברי **הב"ש** שם (סק"ו, ובסי' נה סק"ב) לכאורה מתורץ הדבר, משום שכתב שלדעת השו"ע שחופת בתולה היא ייחוד הראוי לביאה, א"כ מש"כ השו"ע (סי' סד שם) שאין חופה קונה באלמנה אלא ייחוד של ביאה, היינו ביאה ממש, ובבתולה בעינן רק ייחוד הראוי לביאה לפני השבת, מ"מ ע"ש בדבריו שנשאר בצ"ע משום שלשון השו"ע אינו משמע כן אלא משמע דסגי באלמנה בייחוד הראוי לביאה בלבד. וראה עוד שם.

ועוד, שהרי הב"ש (שם) למד בפשטות בדברי השו"ע כאן (סי' סא) שכוונתו לפסוק כהרמב"ם, דחופה היינו ייחוד הראוי לביאה. ע"ש. וכ"כ הב"ש בסי' נה (סק"ב) שכן היא כוונת השו"ע, ע"ש.

ואף לדברי **העצי ארזים** (סי' סד סק"א) שביאר שאין כוונת השו"ע שבאלמנה צריך ביאה ממש, אלא ס"ל כדעת הרמב"ם שאין הבדל בין בתולה לאלמנה (דלא כהירושלמי, כמשי"ת בסי' סד שם), ולכן גם באלמנה סגי בייחוד הראוי לביאה בלבד ואין צריך ביאה ממש, מ"מ עכ"פ אשמעינן דהשו"ע סובר להלכה דכל חופה [בין בתולה בין אלמנה], אינה אלא ע"י ייחוד הראוי לביאה (ולא בא אלא לתרץ את קושיית הב"ש על לשון השו"ע שם).

מכל הנ"ל חזינן דפשוט לפוסקים הנ"ל שדעת השו"ע לפסוק כהרמב"ם שאין חופה אלא ע"י ייחוד הראוי לביאה.

וא"כ עלינו להבין מהו לשון "כשר הדבר" שכתב כאן בסע' ב'.

והאמת שגם לשון **הרמב"ם** הוא מעין זה, וצריך ביאור. שהרי לאחר שכתב (בהל' אישות פ"י ה"א) שהחופה היא ייחוד בלבד, כתב (שם ה"ב) שאם כנסה נדה לא גמרו הנישואין, ואח"כ (ה"ו) הוסיף בלשון רכה יותר "שלא תנשא נדה עד שתטהר", ואעפ"כ אם ברכו ברכות הנישואין יצאו ואינם חוזרים ומברכים, משמע **שרק לכתחילה טוב שלא תינשא**, אבל אם בכל זאת נשאה כשהיא נדה עדיין יש אחיזה במעשיו, שלכן אינו חוזר ומברך. והרי לפני כן כתב שהיא עדיין כארוסה. וא"כ השאלה הנ"ל קיימת גם בדברי הרמב"ם.

וז"ל הרמב"ם שם:

הלכה ב':

"כיון שנכנסה הארוסה לחופה – הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה, והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אף על פי שלא נבעלה, **והוא שתהיה ראויה לבעילה. אבל אם היתה נדה, אף על פי שנכנסה לחופה ונתיחד עמה – לא גמרו הנישואין, והרי היא כארוסה עדיין**".

ובהלכה ו' כתב:

"המארס את האשה, וברך ברכת חתנים, **ולא נתיחד עמה בביתו – עדיין ארוסה היא**, שאין ברכת חתנים עושה הנישואין, **אלא כניסה לחופה**. אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים – הרי זו נשואה גמורה, וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים. **ולא תנשא נדה עד שתטהר**. ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר. **ואם עבר ונשא וברך – אינו חוזר ומברך**". עכ"ל.

וכתב **הרב המגיד** (ה"ו) שהטעם לכך שאין לה להכנס לחופה לכתחילה הוא כיון שחופה משום ביאה היא, וכיון שאסור לבוא עליה ואפילו להתייחד עמה – אין ראוי שתכנס לחופה. וסיים, שכבר כתב הרמב"ם (ה"ב), שאין חופת הנדה עושה נישואין.

והקשה **הר"ן** על דבריו אלו של הרמב"ם, שהרי קיי"ל (יבמות נז:) "יש חופה לפסולות", היינו שבאם עשה חופה לאשה שאסור לו לישא אותה – החופה מועילה לכך שהאשה

תיקנה לו, והיא נקראת נשואה לו, אף שאסורה לו לביאה. וא"כ מאי שנא בנדה.

והמאירי (ריש כתו' עמ' ח') הקשה על פי שיטת הרמב"ם עצמו, שמאחר שלפי שיטתו חופת נדה אינה מועילה והאשה היא עדיין כארוסה, מדוע אם עבר ונשא אינו חוזר ומברך, הרי ברכה זו כמי שאינה.

והבית מאיר (ריש סי' סא) תירץ קושיות אלו, וכתב שדברי הרמב"ם והשו"ע הינם לאו דוקא, ורק לענייני קנינים הרי היא עדיין כארוסה, שאינו יורשה ואינו מיטמא לה, אבל לענין שיצאה מאיסור 'כלה' ונעשית נשואה לו ומותרת לו לכשתטהר – שפיר מודו דהוי חופה מעליא ונישואין. והוסיף, שלכן דקדק הרמב"ם לכתוב "ומשתכנס לחופה נקראת נשואה", אף שכבר כתב דאחר החופה מותרת היא, שכוונתו להדגיש שאם לא היתה ראויה לביאה לא נגמרו הנישואין לעניני קנינים שתלויים 'בשם נישואין', אבל היתר ביאה אינו נתלה אלא בחופה וקידושין, והא איכא.

ועפ"ז נראה ביאור הענין בפשטות: הגם שלשיטת הרמב"ם אין הנדה נעשית נשואה כי אינה יכולה להתייחד ולכן אין לה חופה, מ"מ נפעלו מקצת הנישואין, אלא שלא נגמרו לגמרי, ויש לה עדיין דין ארוסה. ולכן כתב הרמב"ם (ה"ב) "**לא נגמרו הנישואין**", ולא כתב בלשון יותר מכרעת כגון "לא עשה כלום" וכדומה. וכן מש"כ אח"כ (ה"ו) "לא תינשא עד שתטהר", ולא כתב "הנושא את הנדה לא עשה כלום" וכדומה, היינו כיון שהיה כאן מעשה חלקי עכ"פ. ומטעם זה אינו צריך לברך שוב את ברכות הנישואין, שהרי תפסו וחלו הברכות על אותם הנישואין שהיו כשהיתה נדה, אף שיושלמו הנישואין רק כאשר היא תטהר[6].

ואפשר דלזה נתכוון **המגיד משנה** (שם ה"ו), שכתב על דברי הרמב"ם אלו – שנראים דבריו, דהא חופה משום ביאה היא וכיון שאסור לבוא עליה ואפילו להתייחד עמה **אין ראוי** שתכנס לחופה, וסיים שכבר כתב רבינו למעלה (ה"ב) **שאין כניסת הנדה לחופה עושה נישואין**. ע"כ. ולכאורה קשה, דאם אין חופה מועילה בנדה למה כתב "אין ראוי" בלבד, ועוד דמלשון זה משמע דבדיעבד שפיר דמי ומועילה החופה, והרי להדיא הביא את דברי הרמב"ם שכתב שאינה מועילה. אלא על כרחך שבא לבאר כנ"ל בדברי הרמב"ם, שלכתחילה אין עושים כן, אבל בדיעבד אם עשו כן – יש אחיזה לחופה שלה אפילו בנידתה, אלא שצריכה עדיין את **גמר הנישואין** היינו הכניסה לייחוד גמור **הראוי לביאה**. [ועיין לקמן בדברי שו"ת יביע אומר, שהוא פירש שודאי לכך התכוון הרב המגיד, ע"ש].

וכן ביאר **הר"ן** (ריש כתובות ד"ה או שפירסה נדה) להדיא בדברי הרמב"ם, שאף אם תאמר

---

6. ואפשר להביא ראיה לביאור הנ"ל: מבואר בהלכה, שבמקרה שעשו את הקידושין כדין, ובטעות בירכו את ברכות הנישואין לפני ברכות האירוסין – לכו"ע הדין הוא שאין חוזרים ומברכים, משום שהברכות קיימות וחלות, שהרי יש כאן נישואין [מאחר שהיתה ארוסה ע"י הקידושין כדבעי], ורק שלא ברכו על האירוסין, ואין הברכות מעכבות. ואף שהיה אפשר לברך את ברכות האירוסין לאחר הקידושין, מ"מ מאחר שכבר ברכו את ברכות הנישואין הרי כבר איננה ארוסה אלא היא נשואה, וא"כ זו היא ברכה לבטלה, ואף לשיטת האומרים שברכת האירוסין היא ברכת השבח מ"מ אין חוזרים [עיין לעיל סי' לד אות ד']. אבל במקרה שגם את הקידושין עצמם לא עשו, ולא היתה ארוסה כלל אלא שהכניסה לחופה וברכו את ברכות הנישואין, ואחר כך מיד נתנו ליבם לזה, וחזרו ועשו קידושין – בזה צריך לדעת הרבה פוסקים לברך שוב את ברכות הנישואין, שהרי לא היו כאן נישואין כלל, שאין נישואין חלין אלא על ארוסה שנתקדשה בקידושין. ואין אומרים שברכות הנישואין יישארו קיימים ויחולו לאחר מעשה הקידושין מיד, לפוסקים אלו הסוברים שאין חוזרים לברך. [עיין בכל זה באריכות להלן בסי' סב אות א'].

והיינו דשם שודאי לא הועיל מעשה הנישואין של כניסה לחופה וברכות, לא שייך לומר לשון "[כשר הדבר ש]לא תינשא עד שתתקדש", דמשמע דבדיעבד מהני, שהרי שם אין כלום, ולא עשה כלום. ולכן כאן שכתבו הרמב"ם והשו"ע לשון דמשתמע שבדיעבד מהני, על כרחך צריך לומר דמהני לקיים מקצת מהנישואין, אלא דעדיין צריכין גימור, שהרי לא היתה ראויה לייחוד ולביאה. ודו"ק.

שחופה היינו יחוד ולכך אין עושים כן בנדה, היינו שלכתחילה אין עושין כן, אבל בדיעבד ודאי מהני חופתה, והביא ראיה, ע"ש. ואחר כך כתב הר"ן, שלפי שנוהגין עכשיו לעשות חופה בלא יחוד, כמ"ד דחופה אינה יחוד, לכן גם אין מקפידים שלא לעשות חופת נדה, שהרי היא אסורה רק ביחוד, והחופה חלה אף בלא יחוד. וסיים הר"ן וז"ל **"ומכל מקום כשר הדבר שלא תכנס לחופה עד שתטהר"**. ומבואר בכוונתו להדיא , שלכתחילה כשר הדבר לחשוש לשיטת הרמב"ם, וכפי שביאר לעיל מיניה, שהרי לחולקים על הרמב"ם אין שום צורך בזה, ומשמע מלשונו שמן הדין אין צריך להחמיר כך לפי שנהגו כהחולקים, ובכל זאת הוסיף את המילים הנ"ל, והיינו כדי לומר שלכתחילה יש לחוש גם לזה[7].

ומובן שמכאן לקח **השו"ע** את לשונו "**וכשר הדבר וכו'**" (וכפי שציין הבאר הגולה להר"ן), וכדי לסמוך לשונו על לשון הפוסקים כדרכו בקודש. והיינו שאין זו שיטת הר"ן לחוש לדעת הרמב"ם, אלא היא **שיטת הרמב"ם עצמו,** כפי שהבין אותו הר"ן, כנ"ל. וא"כ על כרחך צריך לומר שגם השו"ע ס"ל כנ"ל, שרק לכתחילה אין עושים חופת נדה, שאין זה "ראוי" "וכשר", אבל בדיעבד אם עשו וברכו – לא יברכו שוב, ואף שאין הנישואים גמורים אלא צריכים עדיין גימור [היינו הכנסה לחופה, שהיא יחוד, לשיטתו שהיא כשיטת הרמב"ם, כנ"ל].

וזה הביאור גם במה שהעיר **הגר"א** (סק"ח) על דברי השו"ע כאן בסע' ב', שדבריו הם ע"פ שיטת הרמב"ם וכשיטתו בסע' א' שחופה היא יחוד. היינו שדוקא בגלל אותה שיטה שאין חופה אלא יחוד, ושלכן אין חופה לנדה, מזה יוצא ש"כשר הדבר וכו'", שהרי לדעת החולקים אין שום צורך וענין בזה, שלדעתם יש חופה לנדה כיון שהחופה אינה יחוד. ואח"כ הביא את דברי הר"ן שהביא את דעת החולקים ואף פסק כמותם, ובכל זאת כתב "כשר הדבר וכו'", וכמש"כ השו"ע כאן. ע"ש.

כן נראה לבאר בדעת השו"ע.

וכן ביאר **בשו"ת יביע אומר** (ח"ה סי' ח אות ד') כנ"ל, שהשו"ע לא חזר בו מפסיקתו כשיטת הרמב"ם, אלא שאף הרמב"ם ואחריו השו"ע, סוברים שרק לכתחילה אין לישא נדה בטומאתה, אבל בדיעבד הועילו מעשיו שתיקרא נשואתו ותהיה מותרת לו מיד לאחר טהרתה בלא צורך לחזור על מעשה הנישואין. והוסיף, שדבר זה נכון אף אם נאמר [כפי שאחז שם כעיקר] בשיטת הרמב"ם והשו"ע שהיחוד של החופה אינו יחוד גמור הראוי לביאה. וז"ל שם:

"וגם מ"ש בארץ חיים בשם האחרונים שמנהגינו לפרוס טלית על ראש החתן והכלה, וזוהי חופה, אין זה מכריע נגד פסק מרן, **כי אה"נ שעושים כן לצאת י"ח כל הסברות**, וכמ"ש הב"ח (ר"ס סא). **אבל אין זאת אומרת שנוהגים להקל נגד פסק מרן להלכה.** ומ"ש מרן 'כשר הדבר שלא תנשא נדה עד שתטהר', **ולא כ' לאסור בהחלט**, נראה דה"ט **משום שגם הרמב"ם לא הקפיד ע"ז לכתחלה... וכוונת הרב המגיד** למ"ש הר"י בן מיגאש בשו"ת תמים דעים (סי' קפח) בשם ר' יצחק בן מרון, שהנדה אינה ראויה ליכנס לחופה ואין מברר לה ברכת חתנים עד שתטהר, שאין חופה אלא ייחוד, **ומיהו ה"מ לכתחלה, אבל בדיעבד לא גרעא מפסולות**, דקי"ל (יבמות נז:) **יש חופה לפסולות**, וכ"ש

---

7. ואולי אפשר לומר שהוא מטעם שבענייני קידושין ונישואין מחמירים לכתחילה שלא יחסר שום דבר, כפי שכתבו הפוסקים בכמה מקומות, עי' ב"ש סי' סא סק"ד, וסי' סב סק"א, וכן ידועים דברי המהרי"ט אלגזי בשו"ת שמחת יום טוב סי' יא שבענייני אישות מחמירים לצאת ידי כל הדעות, וקיבלו הפוסקים את דבריו אלו בכמה וכמה דינים. וד"ל ואכ"מ.

נדה. ע"כ. ואף על פי שהרמב"ם ס"ל שחופת נדה אינה קונה, והרי היא עדיין כארוסה, היינו לגבי שאר קנינים, אבל הועילה החופה להתירה לבעלה לאחר שתטהר, ואינו צריך לכונסה שוב לשם חופה, וזהו שכתב: ואם עבר ונשא, אלמא שנחשבת נשואה לענין שהותרה אליו, ולכן אינו חוזר ומברך לאחר שתטהר... ולפ"ז י"ל דמרן שכ' בלשון: כשר הדבר, לשטתיה דס"ל בד' הרמב"ם שהחופה אינה ייחוד גמור הראוי לביאה, אלא ייחוד בעלמא, אף על פי שיש שם שמירה, והר"ן שתלה הקולא בחופת נדה משום שאנו סוברים שהחופה אינה ייחוד, לשטתיה, דס"ל בד' הרמב"ם דחופה היינו ייחוד גמור הראוי לביאה. ולפי שמרן ראה שאין ד' הר"ן מוכרחים, וכאמור דלא תליא הא בהא, לכן כתב בלשון: כשר הדבר. וכן מתבאר בס' בית מאיר (סי' נה)... ומ"מ לכתחלה ודאי דחיישינן שלא תנשא נדה, שמא יתייחדו לגמרי, דזמנין דלאו אדעתייהו דאינשי לשמרם.... ומ"מ אין מזה שום ראיה לומר דהיינו משום דס"ל שהחופה אינה ייחוד. והרי זה כמבואר... אלמא דאנן בדידן נקטינן גם בזה כהוראות מרן, הא אין לך לומר במה שנהגו שאין עושים הייחוד מיד לאחר ברכת נישואין, אלא מטעם שכתבנו לעיל שברכת השבח א"צ להיות עובר לעשייתן, וברכת נישואין ברכת השבח היא. וזה ברור". עכ"ל.

אלא שיש שפירשו את דברי השו"ע באופן אחר, והיינו שמן הדין פסק כהרמב"ם שצריך יחוד גמור, וכמש"כ בסי' נה, ולכן אסור בנדה. אלא שלפי המנהג שכתב הר"ן ניתן לעשות את החופה בלי יחוד וכהחולקים על הרמב"ם, ואעפ"כ כתב הר"ן שכשר הדבר וכו', לכן לא אסר השו"ע לקיים את המנהג שמקורו מזמן הראשונים, ולכן גם הוא כתב "כשר הדבר" בלבד אע"פ שלשיטתו היה צריך לומר שלא מהני, ולכן למעשה מצד המנהג אין היחוד מעכב ורק 'מהיות טוב' כשר שלא תנשא עד שתטהר, ומנהג ישראל תורה. כך ביאר **בשו"ת ישכיל עבדי** (ח"ז סי' י'), והוסיף שכבר כתב מרן הב"י בהקדמתו שלא בא לבטל מנהגים קדמונים, ובזה רצה לתרץ את הטעם שאין הספרדים נוהגים לעשות חדר יחוד מיד אחרי החופה.

אך **בשו"ת יבי"א** (שם) חלק על ביאורו, וכתב שדחוק לומר שמרן סתם דבריו בתרתי דסתרי, פעם לפי הדין ופעם לפי המנהג, ולא היה לו לסתום אלא לפרש. ועוד שאין לומר שגם בני הספרדים קבלו את המנהג שכתב הר"ן לעשות חופה בלא יחוד, שהרי לא פשט המנהג כך, אלא ודאי עושים גם היום בני הספרדים יחוד כפי דברי השו"ע, אלא שעושים זאת אחרי הסעודה בביתם. וביאור מש"כ "כשר הדבר" הוא כנ"ל, משום שלכתחילה יש להחמיר שהכלה תהיה ראויה לביאה, ע"ש.

עיקר החופה באלמנה

ובאלמנה, קיי"ל ע"פ הירושלמי (כתו' פ"א ריש ה"א) דחופתה חמורה יותר מחופת בתולה. ונחלקו בזה הפוסקים באריכות [עיין לקמן סי' סד אות ב'].

והעולה מדבריהם, שלכו"ע באלמנה אין מועילים כל שאר מנהגי החופות, אלא צריך יחוד הראוי לביאה או ביאה ממש – לפי הדעות השונות.

והנפקא מינה הנוגעת ביותר למעשה היא בזמן שנישואי אלמנה נערכים בערב שבת, שאם לא הספיקו להתייחד לפני השבת – יהיו אסורים להתייחד בשבת, ולמ"ד שקנין אלמנה הוא בביאה דוקא, יהיה אסור לבוא עליה ביאה ראשונה בשבת [ואף להתייחד ייחוד הראשון].

ודעת הרמב"ם והשו"ע בזה נידונית בפוסקים באריכות, **עיין לקמן סי' סד** [אות ב'].

ובקצרה:

השו"ע באו"ח (שם ס"ד וס"ה) פסק ע"פ רוב הפוסקים דאין מקדשין בשבת, והכונס את האלמנה לא יבוא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביו"ט.

ובאה"ע (סי' סד ס"ה) **כתב השו"ע**, שאין כונסין בתולה לחופה בשבת, ואלמנה אין חופה קונה בה, אלא על ידי ייחוד של ביאה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, לפיכך צריך להתייחד עמה קודם שבת כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת. ע"כ.

והדין של בתולה תלוי באלמנה: אם נאמר שלדעת השו"ע אלמנה צריכה ביאה ממש – הרי שלגבי בתולה עיקר החופה היא יחוד הראוי לביאה; ואם דעתו שבאלמנה סגי ביחוד הראוי לביאה – א"כ בבתולה עיקר החופה היא יחוד בעלמא אף שאינו ראוי לביאה. ולכאורה זה תלוי בשיטות הפוסקים הנ"ל בהבנת שיטת הרמב"ם והשו"ע. **ועיין לקמן בסי' סד אות ב'** באריכות.

דעת הרמ"א ושאר האחרונים

הרמ"א (סי' נה ס"א) **הביא** כמה דעות במהות החופה [כמצויין לעיל אות א'], וסיים דהחופה הנהוגה כיום היא יריעה פרוסה ע"ג כלונסאות, והבאה למקום צנוע. ומשמע להדיא דלדעתו זו היא עיקר חופה, ואם עשו זאת בערב שבת יוכל להתייחד עמה ולבוא עליה ביאה ראשונה בשבת.

ועוד שלדעתו (סי' סא ס"ב) אין חוששים לחופת נדה, והטעם משום דאין החופה יחוד גמור, האסור בנדה, ולכן אפשר לעשות חופה בנדה.

וכן כתב **הב"ש** (סי' סד סק"ו וסי' נה סק"ד) להלכה, דבאלמנה סגי ביחוד הראוי לביאה ואין צריך ביאה ממש. וכפי שהביא בשם **המשאת בנימין**, דע"פ פסק **הרמ"א** לעיל בסי' סא (ס"ב) **דחופת נדה הוי חופה** [וכן בסי' נה ס"א, דחופת בתולה הוי יריעה על כלונסאות או עכ"פ יחוד שאינו ראוי לביאה] **הרי** דבאלמנה מהני יחוד הראוי לביאה, כדעת הירושלמי, ואין צריך ביאה ממש.

וכן דעת **המגן אברהם** (או"ח סי' שלט סקי"א), דמהני באלמנה יחוד הראוי לביאה. וכן פסק **הגאון מליסא** (בסידור דרך חיים דיני חופה בע"ש אות ג') דבאלמנה בעינן ייחוד הראוי לביאה משום **דבבתולה העיקר הוא הייחוד אף שאינו ראוי לביאה**. וכ"כ **הפת"ש** (סי' סד כאן סק"ט) בדעתם, ע"ש.

וא"כ הרי להדיא דלדעת **הרמ"א, המג"א, הב"ש, ושאר אחרונים** עיקר החופה הוי חופת הכלונסאות או ייחוד שאינו ראוי לביאה, שבזה כבר נפעל הקנין, ואם עשו זאת לפני שבת יהיה מותר להם להתייחד ביחוד הראוי לביאה ויהיה מותר לו לבוא עליה בשבת.

דעת אדמו"ר הזקן

אדה"ז באו"ח (סי' שלט ס"ה וס"ח) **הביא** את שתי הדעות [האם אלמנה נקנית ע"י ייחוד הראוי לביאה, או ע"י ביאה ממש. וממילא גם ישנו חילוק לעניין בתולה] ולא הכריע בפירוש, ומ"מ משמע מדבריו שהעיקר באלמנה הוא הייחוד הראוי לביאה אלא שחוששים לכתחילה למ"ד שצריך ביאה ממש. **ובבתולה העיקר הוא החופה של כלונסאות** או הבאה לרשותו אף ללא יחוד, אלא שחוששים לכתחילה למ"ד יחוד הראוי לביאה.

וז"ל שם: "הכונס את האלמנה – לא יבא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביום טוב, **לפי שאין חופה לאלמנה לקנותה**

על ידי כך, אלא על ידי ביאה או **על ידי יחוד הראוי לביאה** הוא שקונה אותה, ואין קונין קנין בשבת. ואפילו אם נשאה בליל ה׳ **ונתייחדה עמו כבר יחוד הראוי לביאה – טוב להחמיר שלא לבא עליה ביאה ראשונה בשבת או יום טוב, לפי** שיש אומרים **שיחוד הוא הנקרא חופה ולא חופה שלנו, ואין חופה לאלמנה אלא על ידי ביאה בלבד** הוא שקונה אותה . . **וגם בבתולה שחופה קונה בה יש ליחדן אחר החופה יחוד גמור הראוי לביאה קודם השבת** או לא יתייחדו יחוד גמור כל השבת כולה, כדי לחוש לסברא האחרונה שיחוד גמור הוא הנקרא חופה ולא חופה שלנו ואסור לעשותו בתחלה בשבת וכן ביום טוב״. עכ״ל.

והמשנ״ב שם (סקל״ב) כתב לגבי אלמנה וגרושה שכוונת השו״ע היא כמו שביאר באה״ע (סי׳ סד ס״ה) דסגי בייחוד הראוי לביאה ואין צריך ביאה ממש[8]. ובבתולה סגי בייחוד בעלמא אף שאינו ראוי לביאה, כגון שנכנסים אנשים או שהיא נדה. וציין להרבה פוסקים שפסקו כך. ומשום שזהו עיקר חופה. וכן הכריע למעשה. ועוד עיין **בשעה״צ** (סק״ל) שכתב בשם **המקנה**, שבדיעבד אם לא הספיקו להתייחד קודם השבת אין להחמיר בזה ומותר להתייחד עמה בשבת, ומ״מ נראה שהוא לא פסק כך למעשה, שהרי כתב אח״כ שראוי להחמיר לכתחילה, וכן כתב בפנים במשנה ברורה. וכ״כ **החזו״א** (סי׳ סג אות יז), שרק אחרי החופה שלנו נחשבת כנשואה ומותר להתייחד עמה ולבוא עליה בשבת אם היתה החופה בערב שבת. אלא שלשיטתו אין הבדל בין אלמנה לבתולה.

עכ״פ משמע להדיא מכל הפוסקים הנ״ל, שעיקר החופה היא החופה שלנו, או עכ״פ הבאה למקום צנוע אף שאינו ראוי לביאה.

ומלשון **אדה״ז** שהובאה לעיל נראה להדיא שהוא החמיר לחשוש לכתחילה לשיטות שחייבים ייחוד הראוי לביאה בבתולה, משום שדוקא ייחוד זה הוא הנקרא חופה לשיטתם [ולא רק הבאה לרשותו ומקום צנוע], ולכן באלמנה חיישינן לכתחילה למ״ד דבעי ביאה ממש, משום שאין חופה לאלמנה, והיינו אף חופה כזו שהיא ייחוד גמור הראוי לביאה.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ה אה״ע סי׳ ט) כתב לבאר, דפשט לשון השו״ע באו״ח (סי׳ שלט) מוכח קצת שצריך ביאה ממש באלמנה, אלא שממה שכתב באה״ע משמע דסגי בייחוד של ביאה ואין צריך ביאה ממש, ומסתברא שהעיקר כמש״כ כאן באה״ע דסוגיא בדוכתה עדיפא, ועוד שעיקר הדבר מדרבנן וספיקו לקולא. ולכן כתב דנקטינן להלכה להקל באלמנה שדי בייחוד הראוי לביאה בלבד, ואם עשו כן לפני שבת מותר לבעול בעילה ראשונה בשבת. ע״ש.

יוצא א״כ שעיקר החופה לבתולה לדעת השו״ע ע״פ הבנת היבי״א, הוא – הבאה לרשותו ומקום צנוע, אף שאינו ראוי לביאה. ולכן אם עשו זאת לפני שבת – מותרים להתייחד בשבת.

ג. האם צריך עדים לכל שלבי החופה לפי הדעות השונות

נידון זה אינו מובא כלל בראשונים ולא בשו״ע ונו״כ, אלא נידון ע״י הפוסקים האחרונים, שנחלקו בזה כדלהלן.

א) יש שכתבו שאין צריכים בכלל עדים לחופה, שהרי אינה נאסרת ע״י החופה, ואין זה דומה לקידושין שנאסרת על ידם לכל העולם ולכן צריכים עדים שיעידו על כך,

8. ודלא כהבנת הב״ש בשו״ע, ומ״מ היינו כדעת רוב האחרונים להלכה, ושמא הבין בדעת השו״ע כביאור העצי ארזים שהובא לקמן בסי׳ סד אות ב׳, ע״ש.

אבל בחופה שאין הנ״מ אלא בדיני ממונות נאמנים בהודאתם ואין צריכים עדים.

כן דעת **האבני נזר** (סי׳ שצה), והמהרש״ק (האלף לך שלמה סי׳ קכט), **החלקת יואב** (סי׳ ו) והגאון **הרוגצ׳ובר** (צפנת פענח סי׳ לב). וכן דעת שו״ת **יבי״א** (ח״ה סי׳ ח אות ה׳) שאין צריך והוסיף שמי שיחמיר יש לו על מה לסמוך.

ב) לעומתם, פוסקים אחרים כתבו שצריכים לייחד עדים גם לחופה עצמה, לפי שהיא פועלת את הנישואין ומוגדרת ׳דבר שבערוה׳, ואין דבר שבערוה בפחות משנים (ראה קידושין סו, א. ועוד). ועוד שיש כמה נפק״מ לדינא בין ארוסה לנשואה, ואף כלפי העולם, כגון סוג המיתה [שהבועל ארוסה בסקילה, ואילו הבועל נשואה בחנק], ולכן צריך עדים להעיד שהיא נשואה כדי לחייב ע״פ דין נשואה ולא ע״פ דין ארוסה.

כן דעת **האבני מילואים** (סי׳ לח ס״ק יז) **והמקנה** (סי נה סק״א).

והגאון **בעל האור שמח** (אישות פ״י ה״ב) נשאר בספק בדין זה.

אבל לגבי **כיסוי ההינומא**, אף שגם דבר זה תלוי במחלוקת האמורה, שהרי ישנן דעות שזוהי החופה, מ״מ מצד טעמים אחרים של ראיית פני הכלה וידיעת מי הכלה, גם על ידי החתן וגם על ידי העדים, מצינו פוסקים רבים שהחמירו לייחד עדים למעמד כיסוי הכלה בהינומא, וכמבואר לעיל בסי׳ מב (אות ז׳) באריכות, ע״ש.

וכן לענין חדר הייחוד, הסכימו הרבה פוסקים שצריך עדים שיראו אותם מתייחדים, דאף אם נאמר שאין צריך עדים לחופה, מ״מ כיון שי״א שהיחוד צריך להיות ראוי לביאה לכן צריך עדים שיראו שנכנסו למקום ריק מאדם וראוי לביאה, ושהזוג נשארו בתוך המקום כשיעור משך הזמן של ביאה.

ולכן **למעשה** ודאי כדאי שיהיו עדים למעמד החופה, וכן כדאי שיהיו עדים שיראו את כיסוי הכלה בהינומא, אבל אין זה מעכב כלל.

וכן יש להחמיר שיהיו עדים לגבי חדר היחוד.

ד. דחיית חופת נידה וסידור הוסת ע״י גלולות הורמונליות

נפקא מינה נוספת היוצאת מהמחלוקת הנ״ל בביאור מהות החופה, היא בענין השאלה האם לדחות חופת נדה, או אפילו האם יש ענין להשתדל לכתחילה שלא תהיה חופת נדה, וכדלהלן.

לדעת הסוברים שעיקר החופה היא היחוד, היה אפשר לומר שאין לעשות חופת נדה כלל, כיון שלא יוכלו להתייחד, וממילא לא תהיה נשואה כלל. ולכן היה אפשר לומר, שלדעות אלו יש להשתדל מאוד שלא לעשות חופה בזמן שתהיה נדה, ואם תפרוס נדה ידחו את הנישואין.

ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל בדעת הרמב״ם והשו״ע, שכתבו ״כשר הדבר שלא תינשא עד שתטהר״, ומשמע מדבריהם להדיא שלכתחילה יש לדחות ולהמתין עד שתטהר.

והא דכתב השו״ע ע״פ הרמב״ם ״כשר הדבר״ בלבד, היינו להורות שהזהירות היא רק לכתחילה, שישתדלו לא לקבוע את החתונה בזמן שתהיה נדה, אבל אם כבר קבעו וקשה הדבר לדחות – אין לדחות [והטעם הוא כפי שביארנו לעיל בהרחבה, ע״ש].

ולדעת **הרמ״א** ודעמיה, שלא חוששים לחופת נדה, לכאורה אפשר לכתחילה לקבוע את יום הנישואין ביום שהיא נדה, וכפי שכתב הרמ״א בפירוש ״ואין ממתינין״.

והטעם לכך הוא משום שהחופה לדעתם אינה היחוד, ולכן שאר מנהגי החופה פועלים את הנישואין באופן מעולה. וסיים דבריו הרמ"א "ומ"מ טוב להודיע לחתן תחילה שהיא נדה".

ולכאורה יש לומר כן גם בדעת הפוסקים [הב"ח וסייעתו] שחוששים לכתחילה לכל הדעות בענין חופה, שיש להמתין שתטהר בכדי לקבוע את זמן החתונה, או לקבוע מלכתחילה בזמן שיודעים שתהיה טהורה, מכיון שלדעות אלו, יש צורך להתייחד יחוד הראוי לביאה כדי לקיים את קנין החופה בשלימות.

ולכאורה יש לומר שכן היא גם דעת **אדה"ז**, שהרי חשש לכתחילה למחמירים [כנ"ל], ולכן יש לומר בפשטות **שגם לדעתו יש להיזהר לכתחילה שלא תהיה חופת נדה**. ואף שדעתו היא שעיקר החופה אינה היחוד אלא החופה שלנו, ולכן חופת נדה קונה, וכמשנת"ל, מ"מ הרי כתב להדיא שלכתחילה יש להחמיליחדן יחוד גמור הראוי לביאה אחר החופה, ואף בבתולה, כדי לחוש למ"ד שזו היא החופה ולא החופה שלנו. א"כ יוצא ברור מדבריו שרק בדיעבד אפשר להקל כשאר הפוסקים שלא לייחדן אחר החופה, אך לכתחילה יש לקבוע את החופה בזמן טהרה.

ולכן למעשה, אף **שרבותינו נשיאינו** כתבו כבר שלא חוששים ולא מדקדקים בחופת נדה [וכמו שהיה מעשה עם כמה מרבותינו נשיאינו שעשו חופת נדה], מ"מ מכיוון שכיום אפשר להשתדל למנוע זאת ע"י כדורים וכדומה – ודאי יש להחמיר.

היתרונות והחסרונות בנטילת גלולות לפני החתונה, וההוראה בזה למעשה

נושא זה נידון רבות ע"י פוסקי זמננו בדור האחרון, שהרי יש צד גדול להעדיף חופה בזמן טהרת הכלה מאשר בזמן טומאתה, וכפי שביארנו לעיל.

אלא שכל הנ"ל הוא מצד דיני חופה ומהותה בלבד, אבל בימינו יש להוסיף גם את הקושי ועגמת הנפש הגדולה והנסיון הגדול הכרוכים בחופת נדה, כיון שבעוה"ר נחלשו הדורות, ובפרט הדור דעקבתא דמשיחא, ומובן ופשוט שמצב כזה של חתן וכלה צעירים שנישאים ואינם מותרים בנגיעה וכו', יכול להביא בקלות למכשולים רבים או למחשבות ואף יותר מזה, וד"ל.

ועוד עגמת נפש גדולה ונסיון שיש לקחת בחשבון הוא, אשר אף אם תהיה טהורה בליל החתונה – הרי שמיד לאחר בעילת המצוה היא תיאסר, ומכיון שהיא באמצע ימי טהרתה, וכעת אסורה למשך אחד עשר יום לפחות, ישנו סיכוי גדול מאוד שתקבל וסת באמצע השבעה נקיים או סמוך לטבילה ותיאסר שוב למשך כאחד עשר יום [ארבעה–ששה ימי דימום לערך, ועוד שבעה נקיים]. ונמצאו החתן והכלה אסורים מיד אחר בעילת המצוה למשך כחודש. ומובן מאוד שזוהי עגמת נפש שאין כמותה, וכן עלולה להביא למכשולים. וכבר היו מעשים בעולם, ששמענו מחתנים יראי שמים ושומרי תומ"צ, שנכשלו בנגיעות של חיבה במשל ימים אלו. וה' ירחם על עמו ישראל הטהורים.

ולכן יש לדון במכלול הדברים מה הפיתרון הכי טוב מצד ההלכה, ומצד החתן והכלה, כדי לאפשר להם להתחתן בזמן טהרתה. וכן יש לדון במקרה שמדובר בחו"כ יראי שמים, האם קיימים החששות הנ"ל, או לא.

ונקדים תחילה ביאור בפעולת הגלולות לסידור הוסת[9].

9. בכל הבא לקמן בנושא זה, נעזרנו בכמה רופאים מומחים בעלי שם בתחום זה, שנענו לבקשתנו, ושוחחנו איתם שיחות ארוכות ומפורטות. וכן נעזרנו בכמה מאמרים רפואיים שהופיעו בקבצים הלכתיים–רפואיים שונים (תחומין, אסיא ועוד). וכן נעזרנו בספר "פוע"ה" שנכתב על ידי הרבנים המומחים שליט"א ממכון פוע"ה, ושם קיבצו מקורות רפואיים

ישנם ב׳ סוגי גלולות שמשמשות למטרת סידור הוסת לפני החתונה:

א) גלולה משולבת משני סוגי הורמונים, הנקראים ׳אסטרוגן׳ ו׳פרוגסטרון׳״. פעולתה היא לדמות למוח ולמערכת ההורמונלית, מצב של הריון בגוף האשה, כדי שהורמוני הוסת לא יופרשו מהמוח ומהשחלות והביצית, ובכך הוסת תתעכב. בדיוק כמו בהריון אמיתי, בו אין לרוב הנשים וסתות, משום שהמערכת ההורמונלית שומרת על רירית הרחם שלא תתעבה ושלא תתפרק, אלא תשאר דקה ויציבה כל משך זמן ההריון. על ידי הדמיה זו אפשר לעכב את הוסת למשך כמה שבועות, לאחר מכן האשה תפסיק את נטילת הגלולה והיא תקבל וסת כיומיים אחרי זה. לאחר המתנה של שבעה ימים, תתחיל שוב בנטילת הגלולות, ושוב תחזור על אותו הסדר עד החתונה. באופן זה אפשר לשלוט על זמני הוסת ולהחליט מתי לראות וסת ומתי לדחותה. ובכך אפשר לסדר שיום החתונה יהיה בתוך השבוע שלאחר טהרתה. וכן אפשר להפסיק את נטילת הגלולה מיד אחר בעילת המצוה, כדי לקבל וסת יומיים אחר כך, ובכך לחסוך ימי טומאה.

החיסרון בשימוש בגלולה זו הוא, שיש בה **מינון גבוה של הורמונים**, ושיש כמה רופאים מומחים שפקפקו ביעילותה למנוע וסת לגמרי או על כל פנים כתמים. ועוד חיסרון, שיש להתחיל בטיפול זה **לפחות כמה חודשים לפני החתונה**, כדי לבדוק שאכן טיפול זה מאפשר לשלוט על ימי תחילת הוסת וסידורה, וכן לבדוק שהאשה לא תראה כתמים או תופעות לוואי שונות (כגון: הקאות, בחילות, דיכאון, עצבנות, שינויי מצבי רוח ושינויים רגשיים, עליה במשקל, ירידה בתשוקה וכו׳, ועוד).

ולכן מובן ופשוט שאין לאדם לפעול על פי דעת עצמו, אלא אך ורק בליווי והכוונת רופא נשים מומחה בתחום זה.

ב) גלולה של סוג הורמון יחיד, ׳פרוגסטרון׳ בלבד, ששומר על יציבות רירית הרחם במשך כל הזמן שהאשה נוטלת את הגלולה, ובכך מאפשר לדחות את המחזור בכמה ימים ולהאריך את תקופת הטהרה [גלולה מפורסמת מסוג זה היא ה׳פרימולט נור׳]. אופן השימוש בגלולה זו: הכלה נוטלת גלולות אלו כעשרה ימים לפני הוסת המתוכנן, ומפסיקה ליטול אותן מיד אחר בעילת המצוה. אמנם, גלולות אלו ניתן לקחת לכל היותר למשך שבועיים. אם יש צורך בזמן ארוך יותר – יש לה לפנות לרופא מומחה לקבלת סוג נוסף של גלולה [אולם מובן שבמקרה זה עדיף להשתמש בסוג הא׳ הנ״ל שמיועד עבור טיפול ארוך טווח].

היתרון בשיטה זו הוא, שכמות ההורמונים נמוכה, וזמן השימוש קצר.

החסרונות בשיטה זו הן: דחיית הווסת מוגבלת למספר ימים בלבד, ישנו דיווח גבוה על כתמים ודימומים לאחר לקיחת הגלולות [בפרט בשימוש מעל עשרה ימים], ומרחב התמרון המוגבל ביותר מפאת הסמיכות בזמן לחתונה, מה שאומר שבאם יהיו תופעות לוואי כל שהן או כתמים המטמאים אותה בשבעה נקיים – יהיה קשה מאוד לפטור את הבעיה כראוי לפני החתונה.

ולכן, גם באופן זה השני אין לפעול בשיקול עצמי, אלא אך ורק במעקב רופא מומחה.

ואחרי הקדמה זו, נבוא בס״ד לפרט את שני צדדי ההוראה [–האם להשתמש בפועל בגלולות הנ״ל או לא], ואת נימוקם.

לצד הוראות הלכתיות מבוססות על מקורות רבים. ולכן ליתר ביאור והרחבה עיין שם בספר הנ״ל כרך א׳ פרק ד׳. **וזאת למודעי, שבמה שכתבנו כאן שמרנו את הזכות להורות את ההלכה ולהכריעה כפי שיקול דעתנו, ולאו דוקא לפי ההוראות שכתבו בספר הנ״ל. וכך היא דרכה של תורה, וק״ל.**

החסרונות וטעמי המחמירים

חלק מהרבנים הורו שהכלה לא תיטול כלל גלולות לפני החתונה כדי לסדר את וסתה. ונימוקיהם הם:

א) **ביטול מצות עשה של פו"ר.** הכדורים הם למעשה אמצעי מניעת הריון. היינו שאותם הכדורים ניטלים ע"י נשים החפצות למנוע הריון. א"כ מובן שפעולת הכדורים נמשכת זמן מסויים, ובכלל זמן זה כלולה הביאה הראשונה של החו"כ, ואפילו הביאות הנוספות לאחר הטבילה הראשונה של הכלה, ובפרט אם נטילת הכדורים נמשכה עד החתונה או אחריה. ולכן יש בזה משום ביטול מצוות עשה של פריה ורביה, אשר עליה מיוסדת כל מצות הנישואין.

ב) **איסור מניעת הריון.** בנוסף לבעיה הנ"ל של ביטול מצות פו"ר, ישנה גם שאלה כללית האם מותר ליטול מונעי הריון. שהרי זה דומה למשמש במוך, שההיתר בזה דחוק ומפוקפק הרבה, והפוסקים כבר הרחיבו בזה **מאד** [וראה לעיל אחר סימן א' בפרק 'מניעת הריון' מש"כ בזה באריכות]. ולכן קשה להקל בכלה גם מצד זה, דהיכן מצינו לה היתר ליטול מניעת הריון.

ג) **חידוש שלא ראינו מאבותינו.** הרי בכל הדורות מאז ומקדם התמודדו אבותינו עם מצבים אלה של חופת נדה, ולא מצינו שעשו תחבולות כל שהן על מנת לדחות או לסדר את הווסת. ומה שמצינו בפוסקים הוא רק המובא לעיל שדנו האם יש ענין להמתין שתטהר או שאפשר לקבוע לכתחילה את זמן החופה בימי טומאתה. הרי שהדברים נאמרו לענין המתנה בלבד, ובשום מקום לא מצינו סידור או דחיית הוסת במכוון.

ד) **בלבול איזון ההורמונים בגוף ותופעות לוואי לא נעימות,** הנגרמות מההורמונים. לפי המבואר לעיל במהות הגלולות ואופן פעולתן מובן שיש בשימושם התערבות הורמונלית **חיצונית וזרה לגוף,** דבר העשוי לשבש את האיזון ההורמונלי **הטבעי** של הגוף, וגם לגרום לכל מיני תופעות לוואי כגון בחילות וכו', כמפורט לעיל. וכן בחלק מהמקרים גרם הדבר לתופעת לוואי של ריבוי צמיחת השיער או ריבוי **פצעי בגרות** [ולהעיר, שבחלק מהמקרים הגלולות דוקא עזרו לסדר תופעות אלו, מכיון שההורמונים חזרו לסדרם ע"י ההתערבות החיצונית, וכפי שיצויין להלן].

ה) **אי וודאות ביעילות הטיפול.** חלק מהרופאים טוענים שלא תוכל לסדר את וסתה בוודאות על ידי הגלולות הנ"ל, ואם כן חבל להכניס לגוף כל כך הרבה הורמונים ולבלבל את המערכת הטבעית.

ו) **שינוי גמור של סדר וסת הנעורים.** הרבה נשים העידו, שסדר ווסתן שהיה קבוע ומסודר לפני החתונה, ומורכב מהפלגות ארוכות, לא חזר לאיתנו לאחר החתונה, וקיבלו וסת לא סדיר כלל והפלגות קצרות. ואפשר שהדבר לא יחזור אף פעם למה שהיה מלפנים.

ז) **כתמים מרובים למשך חודשים ארוכים,** הנגרם אף הוא מחוסר איזון בהורמונים ובמערכת הטבעית שלהם. דבר הגורם לעגמות נפש מרובות ולסיבוכים הלכתיים רבים. ובפרט בתחילת דרכו של הזוג בחיי הנישואין, הדבר עשוי לגרום לאי נעימות גדולה.

מחמת כל הטעמים הנ"ל ישנם רבנים הממליצים שלא להשתמש כלל בגלולות, ולנסות לקבוע את החתונה בימים שתהיה טהורה באופן טבעי ובאופן וודאי. ויש שדוגלים בשיטת הצמחים, שטוענים שבעזרת צמחים מסויימים אפשר לסדר את הוסת בלי להפריע למערכת ההורמונלית הטבעית, ואדרבה עי"ז אפילו לחזק אותה. ואחרים טוענים ששתיית מים מרובה, יתרה

בהרבה מהרגיל, יכולה גם כן לסדר את הוסת.

ומובן ופשוט, שאי אפשר לקחת אחריות חד משמעית על שיטות אלו, ואי אפשר להבטיח לכלה שתגיע טהורה לחופה על ידי שיטות אלו בלבד. **לכן טוב שיסבירו את עמדתם ודעתם לכלה, ובצורה מפורטת ומבוארת, והכלה תחליט האם לסמוך על הנ"ל או לא.**

היתרונות וטעמי המתירים והממליצים

לעומתם, יש רבנים ורופאים אחרים הטוענים שברוב הפעמים לא מתאפשר לשמור על טהרה באופן טבעי בגלל ההתרגשות הרבה של הכלה לקראת החתונה, שמתגברת ככל שמתקרבים ליום החתונה[10], ובגלל החלישות הפיזית של דורנו יש לחוש לזה ביותר. ואי אפשר לסמוך על הפיתרונות הטבעיים כדי למנוע זאת בוודאות. ולכן חוששים מאוד שמא הכלה תראה דם באמצע ימי טהרתה, ואם הדבר יקרה בפחות מז' ימים שלמים לפני החתונה אז בהכרח תהיה חופת נדה. וכבר שמענו וראינו מקרים של כלות שלא נטלו גלולות וקבעו ע"פ התאריך הקבוע והסדיר של הוסת שלהן, או פעלו בדרכים הטבעיים הנ"ל, ובחודשים או שבועות הסמוכים לחתונה התבלבל סדר וסתן וראו וסת שלא בזמן קבוע כלל, ונאלצו ליטול גלולות בדחיפות או להגיע לחופה בנדתן.

ומטעמים אלו ממליצים הרבה רבנים מורי הוראה, וכן מדריכי חתנים ורופאי נשים, להשתמש בגלולות לסידור הוסת באופנים הנ"ל, לפי המלצת הרופא נשים המטפל. ועי"ז מרבים את הסיכויים שתגיע לחופה טהורה, ונמנעים מהרבה עגמות נפש וחלישות הדעת, ומכשולים ר"ל, וכידוע שדורנו חלש בגופו ובנפשו, ויש לבצר חומות איתנים למניעת מכשולים. לדעתם אף כדאיים כל החסרונות הנ"ל בשימוש בגלולות כדי לעשות את החופה בטהרה ולהינצל ממכשולים ר"ל.

כמו"כ הם גם התייחסו לחסרונות הנ"ל להשיב עליהם, ומנו גם יתרונות, כדי לתת עכ"פ מקום לשיקול:

א) **אין בזה משום ביטול מצות עשה של פו"ר ומשום איסור מניעת הריון.** לפי הסטטיסטיקה, אין הגלולות סוגרות במאת האחוזים את האפשרות להיכנס להריון, ועדיין קיימת אפשרות להכנס אליו [אמנם יש להעיר, שעם התקדמות המחקרים ישנם כיום גלולות המספקות יותר מ-90% הצלחה במניעה, ויש שאומרים שאפילו 99%. והיא אחת הטענות של המחמירים הנ"ל, אלא שיש עוד טענות לממליצים, וכדלהלן בסמוך].

ועוד, שהרי כוונתה של הכלה בנטילתה גלולות אלה אינה למניעת הריון, אלא לסידור הוסת בלבד, ואין הכי נמי שאם היו מציעים לה גלולה שלא מונעת הריון ורק מסדרת את הוסת – היתה נוטלת אותה.

בנוסף, בדרך כלל אין האשה מתעברת מהביאה הראשונה אף כאשר לא נטלה גלולות כלל. ולכן אין זה כל כך בגדר מבטל מצות פו"ר.

ולענין מניעת הריון ביארו, שהאיסור דמשמשת במוך וכדומה נאמר כאשר יש שינוי מדרך הביאה הרגילה, אבל כאן הביאה היא כדרכה לגמרי ואין בה שום שינוי, ורק שהאשה לא תיכנס להריון בגלל הגלולות. ודינה כדין אשה השותה כוס של עקרין, שהתירו הפוסקים אפילו כדי למנוע הריון

10. עיין יו"ד סי' קצב ס"א, בדעת הרא"ש, שהחשש בדם חימוד הוא עד החתונה משום ההתרגשות, וכתב בפירוש שככל שמתקרב זמן החופה היא מתרגשת יותר, ופסקו הפוסקים שם לחשוש לדעתו לכתחילה, ע"ש.

לעולם (ראה שו"ע אה"ע סי' ה סי"ב, ב"ש סקי"ד וברכ"י סקי"ד, ושאר נו"כ), וכ"ש הכא.

ב) **מניעת עגמות נפש גדולות.** גם אם נפרוש את האפשרויות בפני החתן והכלה, והם יבחרו מבחירתם במסלול הטבעי ללא גלולות – עדיין יכולה להיגרם להם עגמת נפש גדולה, וחרטה על בחירתם, ואף תרעומת על מי שהמליץ להם על כך ולא המליץ להם לכתחילה על גלולות. והטעם לכך הוא, שכאשר מסבירים לחתן וכלה שעוד לא נישאו – הרי לרוב אין להם מושג והכרה כלל בתחושת התסכול שנגרמת כאשר האשה נטמאת מיד לאחר החתונה, או כאשר היא נשארת טמאה לאורך זמן ואינה מצליחה להיטהר בקלות [בעקבות כך שקיבלה וסת בסמוך למקוה הראשון, וכתוצאה מכך תהיה טמאה למשך כחודש מיד אחר החתונה]. ומובן שיש בזה קושי רב וניסיון גדול.

ועוד מתווסף לזה הדין שאסור לחתן ולכלה להתייחד, והמציאות של שומרים, אפילו הם ילדים (ע"פ הרמ"א סי' קצב ס"ד)**, בביתם (וחדרם) של הזוג עד שהכלה שתטהר, או ההכרח לישון אצל ההורים, שבודאי גורם לאי נעימות, תסכול ועגמת נפש מרובים** [ועוד שבוודאי יוודע ליל הטבילה לכמה אנשים מהמשפחה או מחוצה לה, שהרי הילדים השומרים יחזרו אז לביתם, או שהחתן והכלה יצאו מבית הוריהם ויחזרו לביתם, וגם זה מוסיף בחוסר הנעימות, הבושה והתסכול].

ולכן כאשר נקלעים למצבים אלה [כפי שביארנו לעיל בתחילת הנושא] – מבינים אז שבחירתם היתה ללא הכרה אמיתית של המצב, ומתחרטים עליה. והדבר יכול גם לגרום לבעיות בשלום הבית של הזוג הטרי, ולצערנו היו דברים מעולם, שזוגות טריים נפרדו בחודש הראשון בעקבות סיבוכים מסוג זה. ע"פ כל הנ"ל מובנת לחלוטין הוראתם של כמה וכמה רבנים, מדריכים ומדריכות, שמנחים את הכלה לכתחילה על מסלול הגלולות.

ג) **כדאי הוא חוסר האיזון ההורמונלי כדי שהכלה תגיע טהורה לחתונה ותימנע עגמת נפש.** היינו, שאע"פ שיש מחקרים ועובדות המעידים על תופעות לוואי הנגרמות מחוסר איזון במערכת הטבעית של ההורמונים, מ"מ כדאי אפילו לסבול מתופעות אלו, כדי להשיג מטרה זו של הגעה לחתונה בטהרה ולמעט ככל האפשר את ימי הטומאה עד המקוה הראשון. ובפרט שיש עדויות להיפך, שנטילת הורמונים ממקור חיצוני עזרה לאזן את המערכת ההורמונלית הטבעית של הגוף, כגון העלמת פצעי בגרות או מניעת צמיחת יתר של שיער הגוף. ועוד, שעם התקדמות תחום המחקר, נוצרות לאחרונה גלולות יותר ידידותיות שגורמות פחות לתופעות לוואי, ותחום זה רק הולך ומשתפר עם הזמן.

ד) **הצלחה כמעט ודאית של הטיפול, והפחתת הופעת הכתמים.** חלק גדול מהרופאים טוענים שכיום כמעט מובטח שתהיה הצלחה בטיפול לסידור הוסת, מאותו הטעם שהמחקר מתקדם ומתחדש, ונוצרות גלולות יותר טובות ומוצלחות. ואף שלעתים ייתכנו דימומים בין ווסתיים וכתמים [בפרט ע"י שימוש בגלולות המכילות פרוגסטרון בלבד], אין זה מפריע לסידור הוסת שלפני החתונה, וגם אין הפרעה בזה לחיי האישות משום שעדיין אינה נשואה, ומסיימת את השימוש בהם כמה ימים לפני החתונה או כמה ימים בודדים לאחריה.

וגם אם ייתכנו הופעות כתמים למשך כמה חודשים לאחר מכן, הרי ברוב המקרים אין זה אמור להפריע כל כך או לטמא את האשה. ועוד שהגלולות החדשות והמתחדשות נוצרות מלכתחילה באופן המונע את תופעת

הכתמים, יחסי כמובן לסוג הגלולה, ועד כמה שניתן [שהרי בגלולות המכילות פרוגסטרון בלבד הסיכוי לכתמים יותר גבוה, ונובע מעצם אופן פעולת ההורמון שמעבה את רירית הרחם, ואעפ"כ התופעות משתפרות עם הזמן ועם התקדמות המחקרים].

ה) **שינוי וסת הנעורים היה נגרם בכל אופן.** משום שע"י התשמיש והחימוד אליו, נגרם שינוי למערכת ההורמונלית, ובעקבות כך משתנה וסתה לגמרי מאופנה לפני הנישואים. וכמו שמצאנו בכמה וכמה מקומות בהלכות נדה שהתשמיש מזרז את הדמים לצאת [ראה שו"ע אדה"ז יו"ד סי' קפד סק"ו בשם הרא"ה. ועוד].

ו) **הדור חלש ויש לשומרו מקושי ונסיון מיותרים.** וכבר שמענו, לצערנו, מקרים של חתן וכלה יראי שמים ושומרי מצוות שנכשלו בנגיעות של חיבה, ואף יותר ח"ו, בגלל אריכות זמן טומאת הכלה.

ההוראה למעשה

ומכל הטעמים הנ"ל, נראה ודאי להמליץ ולהורות לכלה על נטילת גלולות לסידור הוסת לפני החתונה, באופן כזה שתהיה טהורה בוודאות ביום החתונה, וגם שתקבל וסת בסמוך מאוד לביאת המצוה, כדי למעט בימי טומאתה הסמוכים לחתונה.

פירסה נדה לפני הבעילת מצוה

ובמקרה שפירסה נדה אחרי החתונה קודם בעילת המצוה – יש להחמיר שאסורים להתייחד כמו בדין חופת נדה (כ"כ הרמ"א ביו"ד סי' קצב ס"ד, ע"ש).

וגם אם היה קירוב בשר וחיבוק ונישוק, אך לא היה נשיקת שמש באותו מקום – יש להחמיר כנ"ל שאסורים להתייחד.

אבל אם היתה נשיקת שמש, אף שלא היה גמר ביאה, יש להקל ולהתירם ביחוד[11].

ה. האם צריך שהחתן יקנה את חדר הייחוד או את מקום החופה

לפי השיטות הנ"ל, הסוברות שהחופה היא הבאת הכלה לרשות החתן, לכאורה היה צריך שהמקום אליו נכנסים יהיה נחשב כרשות החתן וקנוי לו.

ועוד, שיש פוסקים הסוברים שגם החופה של פריסת יריעה על גבי כלונסאות היא מעין הבאה לרשותו, [כ"כ **בעזר מקודש** (ריש סי' נה), ועוד]. וא"כ לכאורה עפ"ז גם מקום החופה צריך להיות קנוי לחתן.

ואכן מצינו מי שכתב שחדר הייחוד צריך להיות **קנוי** לחתן בקנין גמור, אלא שמספיק שיהיה קנוי אפילו לזמן מסויים או במתנה על מנת להחזיר, כ"כ **בעזר מקודש** (שם).

ויש שכתבו שמספיק שהמקום יהיה **מושכר**, כ"כ כמה אחרוני זמנינו (עי' קובץ יגדיל תורה קובץ כט עמ' קנג–קנד בשם הגרי"ש אלישיב).

ויש מן הפוסקים שכתבו שאף מקום החופה יהיה קנוי לחתן כדי לקיים קנין חצר. כ"כ **הערוה"ש** (סי' נה ס"ח) **ע"פ ביאור הגר"א** (סי' נה סק"ט, ועיין מה שנכתוב לקמן בהבנת דברי הגר"א), **וכן היה נוהג המהרי"ל דיסקין** (וכפי שהובא בשלחן העזר ח"ב דף כט עמ' ג'), **וכ"כ עוד אחרונים** (הגר"מ שטרנבוך, בספרו 'הלכות הגר"א ומנהגיו' עמ' קסו, ובתשובותו שבשו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' תרנ"ה, ועוד).

---

11. [עי' יו"ד שם ונו"כ, ופסק הצמח צדק בפסקי דינים שם כהט"ז שם (סק"ז) שאין סומכין על החתן שיעמיד עצמו, שחזקתו שלא יעמיד עצמו, ע"ש. **ובשעת הדחק אפשר להתיר גם אם היה רק קירוב בשר וחיבו"נ. שהרי יש מקילים בזה לכתחילה (שו"ת חשב האפוד ועוד) וראוי לצרף דעתם לדעת הרמ"א, כיון שזהו רק חומרא בלבד, מכיוון שהצמח צדק שם הביא דעת הרמ"א כדעה ראשונה בשם י"א, לכן יש מקום לצרף בשעת הדחק].**

אבל מדברי גדולי הפוסקים משמע לא כך, שכן כתב **הט"ז** (סי' נ"ז סק"ד), שאם החתן מוליך את הכלה לחדר מיוחד – הרי זה קנין לכל דבר, מחמת המסירה לרשותו. ואע"פ שהחתונה בבית אבי הכלה, מ"מ לא הוי כבית שלה, כיון דכבר נתן האב את אותו החדר לחתנו, ואפילו בדרך שאלה הוי כממכר. ע"כ. א"כ נמצא שסגי בזה שהשאילו לחתן את המקום, שכבר בזה הוי רשותו ומקום מיוחד להם. וכן נמצא לענין החצר שמעמידים שם החופה, שלפי דבריו אין צורך שתהיה קנויה לחתן.

וכן כתב **הח"מ** (סי' נה סק"י), דאפילו הולכין לבית אחר שאינו שלהם – גם שם נקרא חופה.

וכן דעת **הגר"א** (שם סק"ט), דעיקר החופה הוא ההולכה לרשותו, והוא מדין קנין רשותו וחצרו, ומ"מ מועיל קנין חצר אפילו בחצר שלה ואפילו בחצר בית הכנסת ששם מעמידים את החופה של יריעה על כלונסאות, ולא כתב שצריך לקנות בקנין גמור את החצר, אלא משמע להדיא מדבריו דסגי בזה שמייחדים לו את החצר[12]. ועוד הוסיף, שאין החופה של יריעה מעכבת, ואף שמשום המנהג עיקר דעתם לנישואין הוא תחת החופה, מ"מ אין היריעה רשות לעצמה שתקנה, אלא החצר היא שקונה.

וכן דעת **הצמח צדק** (סי' קיד אות ט', וסי' קטו), שכתב שאף אם נכנסו הזוג לבית אביה של הכלה – הרי זה נישואין, ולא כתב הר"ן "שמביאה מבית האב לביתו" אלא לאורחא דמילתא, אבל באמת כל שהביאום לשם נישואין אין חילוק, ופשיטא הוא שאם מיד אחר החופה הביאו את החתן והכלה לבית האב זהו עיקר חופה. ע"כ. ומשמע בפשטות שהוא הדין בחצר בה מעמידים את החופה, שאין כל ענין כלל שתהיה קנויה לחתן, שהרי עיקר החופה הוא מה שמביאה אח"כ למקום צנוע לשם נישואין, אף שאין המקום שלו כלל.

וכן כתבו **הגאון מליסא** (סידור דרך החיים הל' אירוסין) **והמ"ב** (סי' שלט סקל"ב), שצריך ליחד לחתן את החדר, והוי ככניסה לתוך ביתו. ולא הזכירו שם קנין.

ובענין מקום העמדת החופה של הכלונסאות, פסקו **הגרש"ז אוירבך והגרי"ש אלישיב** (מבקשי תורה קובץ כט עמ' קנד) שאין צריך שיהיה קנוי לחתן.

ולכן, לענין מעשה, **אין צורך להקפיד שהחתן יקנה בקנין גמור לא את חדר היחוד ולא את מקום החופה** מבעל האולם, ומספיק זה שבעל האולם או החדר, משאיל לחתן את אותו החדר. ועוד יש לומר, שבעת שכירת האולם על ידי המשפחה, כלול בהסכמי השכירות שיתן או ישאיל בעל האולם את החדר להחתן, ובפרט אם החתן שילם את שכירות האולם [או חלק ממנה עכ"פ].

וה"ה בכ"ז לגבי חדר המלון בו יישנו החתן והכלה אחרי סעודת החתונה, שאין צריך שהחתן יקנהו בקנין גמור [אף לנוהגים שלא להיכנס לחדר יחוד אחרי החופה, שאצלם הייחוד נעשה לאחר החתונה].

וע"פ כל הנ"ל מובן במכל שכן שאין צורך **שמבנה החופה עצמה** [דהיינו היריעה

12. לעיל צויין לערוה"ש (שם ס"ח) שכתב ע"פ דברי הגר"א שהחצר צריכה להיות קנויה לחתן, כדי שהוצאת הכלה מרשות האב לרשות הבעל תהיה ניכרת. וקשה קצת, שהרי בביאור הגר"א שם מבאר שעיקר החופה היא הולכת הכלה לבית החתן לשם נישואין, שזהו הקנין, והא דצריך חצר הוא כדי להראות שהולכת אצלו וביחד עמו, כיון שהמנהג לרוב הוא שדרים בבית הכלה אחרי הנישואין ואם כן אינו ניכר, וכתב להדיא דמהני אף בחצר דידה, ולא כתב כלל שצריך להקנותו לחתן. וכן בחצר ביה"כ לא כתב שצריך להקנותו לחתן, ופשוט דהטעם לכך הוא משום דמהני אף אם אינו קנוי לו, שהרי לפני כן כתב שאף בחצר דידה מהני. ודלא כהבנת הערוה"ש בדבריו. כנלענ"ד. וצ"ע.

והכלונסאות] יהיה קנוי לחתן, ודלא כקצת מן הפוסקים שרצו להחמיר אף בזה (מכיוון שסברו כשיטות הנ"ל הסוברות שצריך שמקום החופה יהיה קנוי לחתן, וכ"כ העזר מקודש סי' נה וסי' סד ובאזהרותיו בריש שו"ת נטע שעשועים, ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ג סי' שצח). **וגם** מה שמצינו בכמה פוסקים שהקפידו שתהיה לחופה צורת הפתח על ידי קביעת היריעה בראשי הכלונסאות דוקא ולא בצדדים (עזר מקודש באזהרותיו בריש שו"ת נטע שעשועים אות ב', שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' עא), **ועל ידי שיהיה תלוי טפח** מן היריעה למטה סביב הכלונסאות (קיצור נחלת שבעה ח"ב עמ' קסב בשם המוהר"מ מנדבורנא ובעל השואל ומשיב), **וגם שיניחו בדוקא את הכלונסאות על** הקרקע ולא שיחזיקו באוויר (אמרי דוד סי' כט). **ולא ראינו שנזהרים בזה. וכן בשו"ת אגרות משה** (או"ח ח"ד סי' ע אות ז') כתב, שאף שלכתחילה אין לשנות מהמנהג של העמדת היריעה ע"ג כלונסאות דוקא, מ"מ אין הדבר מעכב. ולכן, במקום שאין כלונסאות – לא ידחו את החופה בגלל זה, אלא יחזיקו ד' אנשים את היריעה בד' קצוותיה.

וכן משמע במכתבו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש המובא להלן (באות הבאה), שאין כלונסאותהכלונסאות עיקר כלל, וגם קירות הבית הוי שפיר חופה. ראה להלן.

ו. חופה העשויה מפרחים וענפים

לאחרונה רואים בכמה מקומות מנהג חדש – חופות העשויות מפרחים או ענפי אילן. היינו, שכל מבנה החופה הגג והקירות עשוי מפרחים וענפים. ויש השואלים ותמהים, האם אין זה נגד המנהג שהביא הרמ"א לעשות חופה מיריעה הפרוסה על גבי הכלונסאות, שזו היא החופה הנהוגה מדורי דורות, ושרואים בכל מקום בציבור הירא שמים.

ולמעשה כתבו כמה מרבני זמננו שאין שום איסור או פגם בחופה כזאת, ואף מצינו בגמ' שנהגו לעשות חופה מענפי האילן, ועוד שבפירוש כתב בעל העיטור שנהגו לעשות חופה מוורדים או מהדס, **והביאו הב"י** (עי' קובץ המאסף שנה יא סי' יח, וקובץ הפרדס תשכ"ג סי' ל', ועד"ז בישכיל עבדי ח"ח סי' ד).

אבל **בשו"ת מנחת יצחק** (ח"ה סי' ל) כתב, שיש להקפיד ע"כ שגם **גג** החופה וגם **הקירות** לא יהיו מפרחים. והטעם לכך שהגג צריך להיות דוקא מיריעה ולא מפרחים הוא משום **שהרמ"א** (בסי' נה ס"א) **בהביאו את שיטת** בעל העיטור לא הביא אלא את פריסת סודר על ראשם, וסיים שהמנהג הוא יריעה ע"ג כלונסאות. והביא עוד טעם בשם **המהר"ם מינץ** (סי' קט), דחופה זו אסמכוה על קרא "ותקח הצעיף ותתכס". ועוד, דבחופה של פרחים יש חשש איסור של עטרות חתנים, שכתב **בשו"ע** (או"ח סי' תקס ס"ד) שאסור להניח על ראש החתן. ועוד **שבתיקוני זהר** (תיקון ה') מוזכר ענין של יריעה בחופה. ע"כ נתבאר בנוגע לגג. כמו"כ יש להקפיד שלא לעשות את **הקירות** מפרחים בכדי שלא לבטל את הסימן הטוב שבהעמדת הכלונסאות המרמזת על אהלו של אברהם אבינו שהיה פתוח לד' רוחות, כמבואר **בעזר מקודש** סי' נה [ועפ"ז המניעה אינה רק על פרחים, אלא על כל דבר שעושה קיר, דהיינו שצריך שלא יהיה קיר כלל]. **ועוד שבחופה מסוג זה** [של פרחים] **יש חשש איסור להידמות לגויים.** עכת"ד המנח"י.

והסכימו עמו כמה רבנים, ואף דחו את ראיות הרבנים הנ"ל מהגמ' ומבעל העיטור, שהרי חופות הפרחים שם אינן אלא לנוי ולמקום יחוד של החתן והכלה לאחר גמר החופה דוקא (עי' קובץ המאסף שנה יב סי' נג, וקובץ המאור שנה ו' חוברת ז').

לכן מובן שאין לנהוג כמנהג זה החדש, אלא יש להקפיד לכתחילה על חופה עשויה

מיריעה דוקא.ולחלק מהפוסקים יש להקפיד גם על עמודים שמשאירים ד׳ רוחות פתוחים.

אבל לדעת **כ״ק אדמו״ר מליובאוויטש** (אגרות קודש חי״ב עמ׳ קיז, הובא בשלחן מנחם אה״ע עמ׳ רד) לכאורה אין צריך להקפיד על כלונסאות בדוקא, אלא אפילו גג פתוח בתוך בית או אולם הוי חופה תחת כיפת השמים בשלימותה, ואין חיסרון בענין.

ורק באם המשפחות, או צד אחד, מתעקשים על זה והדבר רגיש ויכול לעורר ריב – אין להתעקש, אלא יש להניח להם.

ז. חופה מפרוכת ארון הקודש

בעבר היו מקומות שנהגו להשתמש בפרוכת ארון הקודש לחופה, ע״י שהיו תולים אותה על גבי הכלונסאות, משום שהוא לסימן טוב שיהיה חופף עליהם תשמיש קדושה ויהיה ביתם בנוי בקדושה (שו״ת המאור דף תקיב, תשובת בעל באר מרדכי).

ולכאורה צריך ביאור, שהרי כתוב **בשו״ע** (או״ח סי׳ קנד סע׳ ג׳ ואילך) שהפרוכת יש בה קדושה מפני היותה תשמיש של קדושה, ואין משתמשים בה לשימוש אחר. ואף לדעת **הרמ״א** (שם סע׳ ו׳), שכתב שכיום אינה תשמיש קדושה מפני שאין תולין אותה אלא בפני הארון ואין מניחים עליה ספר תורה [דלא כמו שהיו נוהגים בזמן התלמוד שהיו מניחים עליה את הספר תורה או מכסים בה את הס״ת, עי׳ מ״ב שם סקי״א וסקכ״ט], **מ״מ הרי גם הוא כתב שבכ״ז יש לה קדושת בית הכנסת.** וא״כ שוב צ״ב כיצד ניתן להשתמש בפרוכת.

כן הקשה **המג״א** (שם סקי״ג), **ותירץ דאפשר שהבית דין** [או הקהל] מתנה עליהם, וכיון שכן נוהגים תמיד הרי שלב בי״ד מתנה אף ללא שהיה תנאי מפורש, וכמש״כ **הרמ״א** שם. וכפי שמבואר **בשו״ע** (שם ס״ח), שאפילו תשמיש קדושה ממש [כמו הארון עצמו], מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו של חול. וכן פסק **האליה רבה** (שם סקי״א), וכן הביא **המ״ב** (שם סקכ״ט).

ואף **שהב״ח** (שו״ת סי׳ יז) אסר מטעם זה לעשות חופות מפרוכת ארון הקודש, שהרי יש לפרוכת קדושת בית הכנסת והוי ירידה לעשות ממנה חופה שהיא תשמיש הדיוט, מ״מ הפוסקים הנ״ל התירו, והא״ר אף דחאו להדיא.

אמנם יש להעיר, שבזמננו שברוב המקומות מצויים יריעות ועמודים המיוחדים לחופה – אין מנהג להשתמש דוקא בפרוכת, וא״כ יש לומר שכיום אין הבי״ד [או הקהל] מתנה עליהם, וא״כ כו״ע מודו להב״ח לאסור, **ולכן יהיה אסור להשתמש בפרוכת של ארון הקודש לחופה,** כיון שיש לפרוכת דין קדושת בית הכנסת, והחופה אין לה קדושה, אלא מצוה בעלמא. וכן כתב **בשלחן העזר** (סי׳ ז ס״ג). **וכן יש להורות.**

ח. תענית ביום החופה

כתב **הרמ״א** (סי׳ סא ס״א): ״נהגו שהחתן והכלה מתענין ביום חופתן״.

וכן כתב **המהר״ם מינץ**[13] (סי׳ קט), **הרוקח** (סי׳ שנג), **ערוגת הבושם** (בן דורו של הרוקח, ח״ד עמ׳ מד), **המג״א** (או״ח ר״ס תקעג).

וכן כתב בספר הק׳ **קדושת לוי** (בראשית כד, לג) **שכן המנהג.**

וכך פשט המנהג **בכל קהילות האשכנזים** (לרבות פולין ושאר מדינות אירופה), **וכן מנהג חב״ד** (ספר המנהגים עמ׳ 75 בענין אם צריכים להשלים, ולקו״ש ח״ל ע׳ 164).

13. המהר״ם מינץ חי לפני הבית יוסף והרמ״א (ה׳קע״ה – ר״מ), אבל ספרו הודפס לראשונה בשנת ה׳שע״ז, כמאה וארבעים שנה לאחר פטירתו, וכחמישים שנה לאחר פטירת הבית יוסף (ה׳תשל״ה) והרמ״א (ה׳של״ב). ולכן לא הובאו פסקיו בדברי הבית יוסף והרמ״א.

אבל יש לציין, שהפוסקים שהביאו מנהג זה כתבוהו בלשון "נהגו בכל ישראל"[14].

וברוב קהילות הספרדים לא התקבל המנהג[15], רק בקצתם[16], ויש שאף כתבו לבטל מנהג זה אצל מי שנהג אותו[17].

טעמי המנהג והנפק"מ

מחילה ושיכרות

המהר"ם מינץ (שם) הביא ב' טעמים לתענית זו: א) משום שהוא יום סליחה ויום כיפור שלהם שנמחלים עוונותיהם. ב) שמא ישתכרו ולא תהיה דעתם מיושבת עליהם בשעת הקידושין. וכתב **הב"ש** (סק"ו), דלפי הטעם הא' ראוי להשלים את התענית [אם החופה היתה לפני סוף היום], ולפי הטעם הב' אינם צריכים להשלים[18].

אך בנחלת שבעה (סי' יב מחודשים אות טו) כתב, דלשני הטעמים אין צריך להשלים, דאף להטעם דיום מחילה, הרי לאחר החופה הוי כלאחר המחילה, והוא בדוגמת מוצאי יום הכיפורים שאוכלים ושותים ושמחים כי מובטחים שהקב"ה מחל עוונותינו (ראה שו"ע אדה"ז סי' תרכג ס"ב, סי' תרכד ס"ט). **וסיים, דמ"מ** טוב להתנות מתחילה שלא להשלים, כדעת **הב"ח** (או"ח סי' תקס"ב) שהחמיר שאם לא התנו חייבים להשלים. ומ"מ אם לא התנו בפירוש יש לסמוך על התרוה"ד שהיקל משום שמאחר שנהגו כך להתענות עד החופה – הוי כאילו התנו. וכן פסקו **בחיי אדם** (כלל קלב סע' י'), **ובמשנ"ב** (סי' תקסב סקי"ב).

וכעין זה כתב **מהר"י ברונא** (סי' צג), שחתן דומה למלך, ומלך נידון בכל יום והוי יום החתונה יום הדין שלו, ולכן מתענה כמו ביום כפור, דמהאי טעמא יש בני אדם דמתענים בראש השנה לפי שיום הדין הוא.

[וצ"ע אם לטעם זה יש לו להשלים התענית; מחד י"ל שאף אחר החופה נקרא 'דומה מלך' ויש לו להתענות, ולאידך אפשר לומר כנ"ל דאחר החופה כבר נידון ונגמר יום דינו. ועיין שם בתשובתו הנ"ל, דלאחר שהביא טעם זה כתב "וליתא, דא"כ יתענה עד לצאת הכוכבים", וצ"ע דלכאורה אפשר לומר ג"כ להיפך וכנ"ל, ודו"ק].

ועוד טעמים נאמרו למנהג זה, וכדלהלן.

חביבות המצוה

הרוקח (סי' שנג) כתב שהוא משום חביבות המצוה, וכמו שנוהגים להתענות לפני מצוה חביבה כגון לפני תקיעת שופר או נטילת לולב.

[ולטעם זה פשוט דאין צורך להשלים].

לבטל גזירת התיגרא

ומהר"י ברונא (שם) כתב שהטעם הוא כדי לבטל את הגזירה שאין חתונה בלא מריבה, כמבואר בגמ' (שבת קל.) "ליכא כתובה דלא

---

14. כ"כ **מהר"י ברונא** (סי' צג), וכ"כ **השל"ה** (סדר ברכת נשואין), וכ"כ **הברכ"י** (או"ח סי' תע אות כ') וז"ל: "בני אשכנז ופולין רבבות אלפי ישראל וכמה עיירות משאר גלילות".

15. כנה"ג (או"ח סי' תקנט הג' ב"י) שכך נהגו בעיר קושטא, ברכי יוסף (שם), שדי חמד (מע' חתן וכלה אות ד'), מזבח אדמה (כג:), חינא וחסדא (ח"א דף קיח), בית יהודה (ח"ב סוס"י כג).

16. כנה"ג (אה"ע סי' סב הגה"ט אות טו) שכן ראה נוהגים, מהר"ש לבית לוי שהיה רב בשלוניקי (או"ח סי' ב), שדי חמד (שם), **בן איש חי (ש"א משפטים יג)**, שכן המנהג בבגדאד.

17. הרי בשמים (דף עו ע"ג). וכ"פ בשו"ת **יביע אומר** (ח"ג סי' ט), והוסיף שאף אלו שעלו לארץ ישראל מבגדאד, ששם נהגו להתענות, יבטלו את מנהגם, ואין צריכים התרה.

18. וצ"ע קצת, שהרי המהר"ם מינץ שם כתב בלשון זה "ונהגו החתן והכלה להתענות ביום הנישואין עד אחר הברכה", עכ"ל [וכן הוא לשון הרוקח הנ"ל], ואח"כ הביא את הטעם דמחילה ואת הטעם דשיכרות. ומהא דהביא את שני הטעמים בחדא מחתא, ועוד שהביא את הטעם דמחילה בראשונה, משמע להדיא שאף לטעם זה אינו אלא "עד אחר הברכה" דוקא, כמו שכתב לפני כן, וא"כ נראה שאף לטעם זה אין צריך להשלים את התענית. ושמא י"ל דהוא מיירי במקרה שהחופה בלילה, וכתב "עד אחר הברכה" כדי שיהיה גם כן ע"פ הטעם דשיכרות, שהרי ע"פ הטעם דמחילה לכאורה אין צורך להמשיך התענית לתוך הלילה. והב"ש מיירי בחופה שהיא ביום, דלכן נקט בלשון "להשלים". אלא שא"כ היה צריך הב"ש לדקדק ולומר גם כן להיפך, שלטעם השני יש צורך להמשיך את התענית גם לתוך הלילה. וצ"ע.

רמו בה תיגרא". וע"י התענית מבטלים הפורענות.

[גם לטעם זה יש לעיין האם יש לו להשלים. והדעת נוטה לומר שאין צריך להשלים, שהרי הכתובה כבר חתומה ונקראה בעת החופה, ונגמר הלחץ שלפני החופה, ועכשיו הוא עת לשמוח, ועצ"ע].

על דרך מתן תורה

והתשב"ץ (קטן סי' תסה) כתב, דהוא על דרך שבני ישראל התענו ביום מתן תורה, והרי כל מנהגי חתן וכלה למדים ממתן תורה, שהוא חתונת הקב"ה וישראל.

[ולטעם זה אפשר לומר דאין צריך להשלים, כמו שאפשר לומר דאחר מתן תורה אכלו ושתו בשמחה. ועצ"ע].

ביאורו של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש

כ"ק אדמו"ר ביאר (לקו"ש ח"ל ע' 164, הו' בשלחן מנחם ח"ו עמ' קפח), דאף אם נאמר שהנפק"מ אינה השלמת התענית, שהרי גם לטעם המחילה תענית שעות נחשבת תענית, מ"מ יש חילוק עיקרי ביניהם בהגדרת מהות התענית: לטעם דמחילה יש כאן חלות של דין תענית על הגברא ועל היום, משא"כ לשאר הטעמים אין כאן חלות דין תענית אלא רק העדר האכילה מצד סיבה צדדית.

וביאר, **דלכו"ע [גם להפוסקים שנקטו טעמים שאינם משום מחילה וכפרה], יום החופה הוא יום מחילה וסליחה להחתן והכלה, כפשטות דרשת חז"ל** בירושלמי (בכורים פ"ג ה"ג) ומדרש שמואל (רפי"ז). אלא שאלו שכתבו טעמים אחרים לענין התענית סבורים שהמחילה אינה תלויה בתשובה ובתענית החתן והכלה.

וחידש, דג' הטעמים דמחילה שיכרות וחביבות המצוה, הם כנגד ג' השיטות שמצינו בענין המחילה של יוה"כ. דלטעם השיכרות [שכל סיבת התענית היא צלילות הדעת בעת הקידושין], הרי אין שום קשר בין התענית למחילה, והוא ע"ד דעת רבי (שבועות יג, א, וש"נ) שיוה"כ מכפר אף לאינם שבים.

ולטעם שהתענית הוא משום מחילה, הרי שבשביל זה נתקנה התענית, והוא ע"ד דעת רבנן (שם) שיוה"כ אינו מכפר אלא לשבים בלבד.

ולטעם שהוא משום חביבות המצוה, הרי שאף שהתענית אינה לתשובה, הרי בחביבות של מצוות הקב"ה יש בה קירוב ושיבה להקב"ה, והוא ע"ד שיטת הרמב"ם (הל' תשובה פ"א סוף ה"ג) בהבנתו את דעת רבנן שצריך להיות ביוה"כ תנועה של שיבה, אף שאין התשובה שלימה.

ובמקום אחר (תורת מנחם חכ"ג ע' 111, הו' שם עמ' קפט) **הביא כ"ק אדמו"ר** את הטעם הרביעי לתענית ביום החופה – הטעם דביטול התיגרא הנ"ל. וביאר שלפי טעם זה מובן מה שנהגו בכמה מקומות שההורים מתענים ביום חופת ילדיהם, וכן נהג **כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ** להתענות בימי חופת בנותיו, שהרי מובן בפשיטות ששאר הטעמים אינם קשורים להורים. אבל כתב שאין זו הוראה לרבים, ואין לקבוע זאת כמנהג, ואפשר עכ"פ לפדות את התענית על ידי צדקה, ע"ש.

לסיכום

ולמסקנה דמילתא, לענין מעשה:

אם החופה מבעוד יום – יתענו עד החופה בלבד, **ולא ישלימו** לאחריה עד הלילה. שהרי לרוב רובם של הטעמים אין ענין התענית חל על כל היום כולו. ועוד, שאף לפי הטעם דמחילה, מצינו צד לומר דסגי בתענית שעות [כנ"ל בדברי כ"ק אדמו"ר][19]. ועוד דיש לסמוך בזה על פסקי האחרונים

19. וכן לענין **תפילת 'עננו'** כתב **הרמ"א** (סי' תקסב) שיאמרנה במנחה אף שכבר אכל, משום שהתענית עולה לו לכל היום.

הנ"ל [נחל"ש, חיי"א, משנ"ב] שהקילו גם לפי טעם זה, משום שמחה לאחר המחילה.

[וולהעיר עוד, שע"פ דברי הרבי בתורת מנחם שפיש לומר שאין להדר ולחזר אחרי תעניות, ואפשר לפדות בצדקה].

ואם החופה בלילה – כאן יש להחמיר להתענות עד לאחר החופה, שהרי לרוב הטעמים הנ"ל הכל תלוי בזמן החופה, וכן כתב כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש שם) בפירוש, שלטעמים האחרים שאין התענית משום מחילה, יש להתענות עד אחרי החופה.

ואם החופה מתאחרת בלילה והחתן או הכלה חלשים – יש להקל להם לטעום ולשתות מעט, אבל יזהרו שלא לשתות משקה משכר.

יום שאין מתענים בו

כתב **מהר"י ברונא** (סי' צג), שאם חל יום חופתו ביום שאין מתענין בו [ימים אלו מפורטים באו"ח סי' תקעג] – יש להם לעשות את החופה בבוקר, ולא יאכלו עד לאחר החופה.

ויש שכתבו שאין להם להתענות, כ"כ **בשלחן העזר** (ח"ב דף יז ע"א). וכן משמע **מרוב הפוסקים** באו"ח שם, שכתבו שבימים אלו אין לו להתענות, ומפשט לשונם משמע שאין להם להתענות כלל, ראה שם בלשון **הרמ"א** (ס"א), **ט"ז** (סק"א), **מג"א** (סק"א), **פמ"ג** (מש"ז סק"א), **משנ"ב** (סק"ז), **נחלת שבעה** (סי' יב אות ט"ו) **ועוד**.

והב"ש (שם) כתב, שאם החופה היא ביום שאין מתענים בו, אף שלא יתענו, מ"מ לא ירדפו אחר מותרות אכילה ושתיה. וכ"כ **המשנ"ב** (סי' תקעג בשעה"צ סק"ד).

וכן מובא[20] בשם **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש**, שהורה לחתן שיום חופתו היה ביום שאין מתענין בו, שישתה משקה מחזק אבל לא יאכל.

עוד כתב **כ"ק אדמו"ר** (אג"ק חכ"ב ע' קנב), **שמי** שיש לו חופה בראש חודש – יתענה ביום שלפניו. ולכאורה ה"ה בכל יום שאין מתענין **בו** (ראה שלחן מנחם ח"ו ע' קצ ובהערה ו שם).

---

20. בספר 'סדר קידושין ונישואין' (הרב מרדכי פרקש), ע' לד, כתב כן בשם הרי"ל שפירא.

סימן סב

דיני שבע ברכות בחופה ובשבעת ימי השמחה

א. שכחו במעמד החופה אחד מג׳ דברים: הקידושין, ברכת האירוסין, או ברכת הנישואין

ב. מי מברך ברכות נישואין

ג. איך מחלקים את הברכות

ד. אם מותר לחלק את ברכת בורא פרי הגפן שבשבע ברכות לברכה בפני עצמה

ה. מי שותה ומה עושים עם הכוס

ו. כשאין יין

ז. אם בעינן עשרה לז׳ ברכות

ח. האם ניתן לקיים חתונה בלי עשרה

ט. עמידה בשעת הברכה

י. הפרדה וצניעות

יא. אמירת ״סברי מרנן״

יב. עמידת החתן והכלה תחת החופה

יג. כיוון הפנים

יד. מנין ימי המשתה

טו. באיזו סעודה מברכים שבע ברכות

טז. בית חתנים

יז. פנים חדשות ביום הראשון ושאר הימים

יח. טעם החיוב דפנים חדשות

יט. מהותן של הפנים חדשות

כ. אם הפנים חדשות צריך לאכול

כא. נכנס לסעודת ז׳ ברכות לזמן קצר ויצא

כב. היה נוכח רק בשעת ברכת המזון או בשעת הז׳ ברכות ולא בשעת הסעודה עצמה

כג. נוכחות הפני״ח בעת הברכות, ואם יצאו לפני הברכות

כד. אם מותר למשתתפים לצאת לפני הז׳ ברכות?

כה. אם אשה וקטן יכולים להיות פנים חדשות

כו. קטן שהגדיל בין החופה לאחת הסעודות של ז׳ ימי המשתה

כז. כמה פנים חדשות צריך

כח. כמה אנשים צריכים לאכול פת

כט. אם המברך צריך להיות מבין האוכלים

ל. אם החתן והכלה צריכים להיות נוכחים בסעודה, ואם צריכים לאכול פת

לא. הבאת הכלה לשמיעת הברכות

לב. כמה כוסות מוזגים

לג. מתי מוזגים את הכוס השני

לד. מתי מברכים ברכת ׳אשר ברא׳ בלבד

לה. אמירת ׳שהשמחה במעונו׳ בזימון

לו. לחזר אחר סעודות כדי לברך שבע ברכות

לז. שבת ויו״ט, וסעודה שלישית

לח. גרוש וגרושה האם מברכים כשהיתה החופה ביום והסעודה בלילה

לט. ברכת אשר ברא והשמחה במעונו לאלמן ואלמנה או גרוש וגרושה

מ. שבע ברכות בליל הסדר

א. שכחו במעמד החופה אחד מג' דברים: הקידושין, ברכת האירוסין, או ברכת הנישואין

פעולת האירוסין והנישואין מורכבת בעיקר משלושה דברים: מעשה הקידושין (נתינת הטבעת), **ברכת האירוסין וברכת הנישואין.**

למעשה, נוהגים היום לעשות את שלושתם במעמד הנישואין תחת החופה, ובסדר זה: ברכת אירוסין, מעשה הקידושין, [קריאת הכתובה כדי להפסיק ביניהם], **ברכות נישואין** (ע"פ שו"ע סי' לד וסי' סב ס"א, ורמ"א סי' לד ס"ג, שנוהגים לקדש ולברך על האירוסין תחת החופה בשעת הנישואין, וסי' סא ס"א שנוהגים לברך ברכת נישואין תחת החופה).

ולכן יש לדון באופנים השונים ששכחו אחד מהם, או שינו סדרם, אם צריכים לחזור ולברך, כגון אם שכחו ברכת אירוסין, ועשו קידושין וברכו ברכות נישואין, ואח"כ נזכרו שלא ברכו על האירוסין, האם יברכו אותה כעת, מאחר שכבר איננה ארוסה אלא נשואה גמורה. ולכן נבאר בס"ד המקרים השונים.

וישנם בכללות ו' אופנים:

א) שכחו לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין, עשו הקידושין, ועוד לא ברכו ברכת נישואין.

ב) כנ"ל, וכבר ברכו ברכות נישואין.

ג) ברכו ברכת האירוסין, ומיד ברכו ברכות נישואין, ושכחו הקידושין ביניהם.

ד) ברכו ברכות נישואין קודם ברכת האירוסין וקודם מעשה הקידושין.

ה) עשו את כל הסדר כראוי, ולאחר מעשה התברר שהקידושין היו בטעות.

ו) עשו מעמד החופה ואח"כ בעל אותה, ואחר כמה ימים שמו לב שלא עשו קידושין (או שהיו בטעות).

ובהקדים, שאמרו **חז"ל** (מסכת כלה פ"א) "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה", והיינו ברכות נישואין שאומרים תחת החופה, כן כתב **רש"י** (כתו' ז: ד"ה שמתייחד עמה) שאף ארוסה לא התירו לנו חכמים עד שתכנס לחופה ובברכה, וכן כתבו **התוס'** (שם ד"ה שמתייחד עמה), וכ"כ **המרדכי** (כתו' סי' קלא) שכוונת התוספתא היא כפשוטה, על הברכות עצמם של הנישואין, שהם מעכבות.

אבל לדעת **הרא"ש** (שו"ת כלל לז סי' א) **והתרוה"ד** (סי' קמ) כוונת התוספתא היא על החופה עצמה, היינו לומר שהכלה אסורה בלא חופה, אבל הברכות אינן מעכבות. וכן ביאר **הב"ש** (סי' נה סק"א, סי' סא סק"ה) את כוונת **הרמב"ם** (אישות פ"י ה"ו). והביאור בזה, שהברכות אינן מעכבות את חלות ותוקף הנישואין הנפעלים ע"י החופה, ויוכל לברך אף כמה ימים לאחר מכן, ולא יצטרך לעשות שוב מעמד החופה, וכן לא נאמר שמה שנתייחדו ושימשו בינתיים היה באיסור ובלי נישואין, זה אינו, אלא הנישואין חלו באופן מעליא.

ועכ"פ חזינן דבעינן לכתחילה לומר כל הברכות לפני הייחוד (וכן כתב להדיא הב"ש סי' סב סק"א), אבל בדיעבד אפשר לסמוך על הדעות הסוברות שאינן מעכבות, והנישואין שפיר חלו ונפעלו.

וכן נראה דעת **הרמ"א** להלכה (סי' סא ס"א) שכתב בזה"ל "כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים **הוי חופה גמורה, דאין הברכות מעכבות, ומברך אחר כמה ימים**, ולכתחילה יברך אותם קודם שיתייחד עמה, ונהגו עכשיו לברך תחת החופה קודם שתתייחד עמו".

ולכן ע"פ יסוד זה, נוכל לדון במקרים השונים הנ"ל ששכחו אחד מהדברים שעושים תחת החופה.

א) שכחו לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין, עשו הקידושין, ועוד לא ברכו ברכת נישואין

לכתחילה נוהגים לברך ברכת האירוסין לפני הקידושין, כבכל המצוות שמברך עובר לעשייתן (שו"ע סי' לד ס"א ונו"כ שם).

אם שכחו ולא ברכו, ועשו הקידושין, **יברכו לאחר מעשה הקידושין**, אפילו לאחר כדי דיבור[21], כיון שעדיין עומדים תחת החופה ועוסקים בענייני קידושין.

ב) עשו קידושין בלי ברכת אירוסין [כנ"ל] וכבר ברכו ברכות נישואין

במקרה זה כו"ע מודים **שאין חוזרים ומברכים ברכת האירוסין** אחרי ברכת הנישואין, כיון שכבר חלו הנישואין ואינה עוד ארוסה אלא נשואה. ואין ברכת האירוסין מעכבת (ריב"ש סי' פב).

ג) ברכו ברכת האירוסין, ומיד ברכו ברכות נישואין, ושכחו הקידושין ביניהם

צריכים לעשות הקידושין מיד שנזכרו, אפילו כאשר כבר אינם תחת החופה.

ולענין הברכות, אם עדיין עומדים תחת החופה ולא הפסיקו בשאר דברים, **אין חוזרים ומברכים ברכת האירוסין** כיון שאין ברכות הנישואין נחשבות הפסק בין ברכת האירוסין למעשה הקידושין[22]. אבל אם כבר לא עומדים תחת החופה או הפסיקו בשאר דברים יש לחזור ולברך ברכת האירוסין לפני הקידושין.

---

21. כך משמע להדיא מדברי **הרמ"א** (שם ס"ג) שכתב שנוהגים לברך ברכת אירוסין בשעת הנישואין אף לאחר זמן רב אחרי מעשה הקידושין, וכך כתבו להדיא **הח"מ** (שם סק"ג) **והב"ש** (שם סק"ד) שמש"כ השו"ע לברך עובר לעשייתה הוא לכתחילה אבל בדיעבד יש לברך אחר הקידושין, ובפרט למנהג שלנו שכתב הרמ"א כנ"ל.

אבל **המקנה** (שם) כתב דלפי מנהגנו שמקדשין תחת החופה והוי קידושין ונישואין ביחד צריך לברך קודם הקידושין, דכיון שמיד שנתקדשה נעשית נשואה שוב לא שייך לברך ברכת אירוסין, וכמש"כ **הריב"ש** (סוס"י פב) דאין לברך ברכת אירוסין אחר נישואין. ע"כ דברי המקנה. ולפי זה אפשר דאף בדיעבד אם לא בירך קודם אי אפשר לברך אחר כך, כאשר עומדים תחת החופה.

ומ"מ נראה להכריע כפשט דברי הרמ"א שלא חשש לברך על האירוסין אף בשעת הנישואין, וכן על דברי הח"מ והב"ש הנ"ל. וכן פסק **הפמ"ג** (או"ח פתיחה להל' ברכות סי' רב אות יד) שאם לא בירך לפני הקידושין יכול לברך אחריהם תוכ"ד, אבל לאחר תוכ"ד לא יברך אם אינו עומד תחת החופה, ורק בחופה יברך כמנהג שכתב הרמ"א, ומשמע להדיא דאם נמצא תחת החופה בשעת קידושין כ"ש שיכול לברך אחרי הקידושין ואפי' לאחר כ"ד. ע"ש. וכ"כ בספר **שערי ברכה** (שער סב ביאור אות ד') בדעת הפמ"ג, ע"ש.

ובדעת **השו"ע** יש לדון קצת, שהרי לכאורה כתבו הח"מ והב"ש דבריהם הנ"ל על דברי השו"ע ומשמע דבדיעבד יודה השו"ע דמברך אחרי הקידושין. ועוד דקושיית המקנה הנ"ל אינה קיימת לשיטת השו"ע שחופה היא יחוד, כמבואר בארוכה לעיל סי' נה–סא, ע"ש, שהרי לא חלו הנישואין מיד אחרי מעשה הקידושין, וא"כ עדיין ארוסה גמורה היא לשיטתו, עד היחוד.

אבל לאידך, לשיטת השו"ע הרי ברכת האירוסין היא כברכת המצוה, כדעת הרמב"ם, וכמבואר לעיל באריכות בסי' לד, ע"ש, ולכן לכאורה צריך לברך דוקא לפני המצוה ולא לאחריה [ועכ"פ לא אחר כדי דיבור], ועוד שהרי בסי' לד ס"א כאשר כתב שמברך ואחר כך מקדש לא כתב שבדיעבד יכול לברך אחר כך. ועוד שהרי בסע' ג' שם כתב "אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש לא יברך אותה בשעת נשואין" ע"כ, ולכן לכאורה משמע להדיא שלדעתו אם שכחו לא חוזרים ומברכים. וכן כתב בספר חינא וחסדא (כתו' קו, ד) שלדעת השו"ע לא יברך אח"כ, וכתב שדברי הח"מ על השו"ע איכא למימר שהם רק שלא בשעת הנישואין ועוד לא נכנסו לחופה, אבל אם הגיעו לנישואין ונכנסו לחופה או שעשו הקידושין תחת החופה בזה שפיר סובר השו"ע בס"ג שאין לחזור ולברך. וכ"כ בספר פסקי הלכות (אישות פ"ג הכ"ג) בדעת הרמב"ם שלא יברך אפילו תכ"ד, ע"כ, והרי השו"ע פסק כהרמב"ם שהיא ברכת המצוה. ועצ"ע.

ומ"מ למעשה נראה להורות אפילו להולכים לאור מרן המחבר שיברכו לאחר הקידושין, אפילו תחת החופה ואפילו אחר כ"ד, וכדעת הח"מ והב"ש והפמ"ג, הנ"ל.

22. כן משמע מהפמ"ג שם שכתב "ראוי שלא להפסיק בין הברכה לקידושין", ומשמע שאם הפסיק אין צריך לחזור ולברך. ואפשר דזה מיוסד על שיטת הרא"ש שהיא ברכת השבח ולא ברכת המצוות, ואע"פ שאנו חוששים לכתחילה לשיטת הרמב"ם להחשיבה כברכת המצוות, **מ"מ כאן הוי ספק ברכות להקל. והאמת שטעם זה מועיל אף אם הפסיקו בדברים שאינם מענייני החופה**, אבל כמה אחרונים סייגו את הדין שאין צריך לחזור רק כאשר הפסיקו בדברים שהם מענייני החופה עצמה, ולכן כתבו שברכות נישואין אינם הפסק. עי' באוצה"פ (סי' לד סק"י אות ד') בשם ספר ויקרא אברהם וספר הרי בשמים. ועי' היטב מה שכתבו שם העורכים (בסוף האות במוסגר) להעיר על הפוסקים הנ"ל, וכתבו כדברינו הנ"ל בדעת הפמ"ג.

אבל לענין ברכות הנישואין, נחלקו הפוסקים אם יש לחזור עליהם או לא, ותתבאר המחלוקת בהרחבה בסעיף הבא.

ובקיצור, לדעת **הרא"ם** וסייעתו יש לחזור ולברך ברכות הנישואין, משום שכאשר ברכו אותם לא היה שום שייכות של נישואין, מאחר שלא היתה מקודשת כלל, ואפילו עדיין עומדים תחת החופה ולא הפסיקו כלל. אבל אם אחרי שנזכרו וקידשו תחת החופה לא בירכו מיד ברכות הנישואין, שוב לא יברכו, כיון שכבר חלו הנישואין ולא בירכו בסמוך. אבל אם אינם תחת החופה כאשר נזכרו וקידשו, יש להכניסם לחופה או למקום צנוע ולברך להם (עיין שו"ת הרי בשמים ח"ב סי' סז).

ולדעת **הרדב"ז** וסייעתו אין לחזור ולברך, משום דאין הסדר מעכב בזה, ושפיר נקראת כלה בברכה גם באופן זה, ועוד, שהרי ברכות נישואין אינן ברכת המצוה אלא ברכות השבח לכו"ע, ולכן מכיון שבסמוך לאמירתם קידשו וניכר שעל זה בירכו, והם גם עומדים תחת החופה, לכן נפעלים הנישואין מיד לאחר מעשה הקידושין, וחל עליהם שבח הברכות שנאמרו לפני זה.

אבל אם לא קידשו מיד תחת החופה, וכבר אינם שם והפסיקו בשאר דברים, ואחר זמן נזכרו שלא היו קידושין כלל, ועשו הקידושין, בזה נראה דלכו"ע יש לחזור ולברך, כיון דלא חלו הברכות הראשונות אף לדעת הרדב"ז הנ"ל, ואז יכניסו אותם תחת החופה או למקום צנוע או לביתם, ויקדש ויברכו להם ברכות נישואין (עי' בשו"ת הרי בשמים שם).

ד) ברכו ברכות נישואין קודם ברכות האירוסין וקודם מעשה הקידושין

גם בזה יעשו הקידושין מיד שנזכרו, ואף ברכות האירוסין יברכו לכו"ע קודם הקידושין, משום שעוד לא היה מעשה הקידושין ולא נפעלו הנישואין כלל, ונמצא הוא מברך עובר לעשייתה.

ולגבי ברכות הנישואין נחלקו הפוסקים אם צריך לחזור ולברך אותם.

בשו"ת הרא"ם[23] כתב **שחוזרין ומברכים** ברכות נישואין אחר הקידושין. וטעמיו: א', מפני שכל הברכות צריכות שלא יהיה הפסק בינם לבין הדבר שעליו ברכו, ואפילו אם ההפסק הוא ברכה אחרת, וה"ה כאן **שהפסיק בברכת האירוסין**. ב', דאין מברכים אלא כשבא הדבר לפניו, ואם בירך לפני כן צריך לברך שנית כשבא לפניו, וה"ה כאן שעדיין לא היתה ארוסתו כשהכניסה לחופה, **ואין חופה מועילה לפני אירוסין**, א"כ כאשר בירך לא בירך עליה ולא על כלום. ג', דאינה דומה לנדה, שהרי שם היא מקודשת לו וארוסתו, ומועילה החופה להקנות לו אותה, רק שהטומאה מעכבת שאינו יכול לבוא עליה, אבל עכ"פ אינה מחוסרת מעשה דאישות. אבל בנדו"ד **הרי היא מחוסרת מעשה אישות לגמרי**, לכן יחזרו לברך כל ברכות הנישואין אחרי הקידושין[24].

---

23. מדובר על רבי אליהו מזרחי (ה'רי – ה'רפו), בעל פירוש 'המזרחי' על פירוש רש"י על התורה, שהיה בן דורם של הרדב"ז והבית יוסף, והיה רבה של קושטא בתורכיה.

24. והנה, **הבאר היטב** (סי' סב סק"ג) הביא את דברי הרא"ם בזה"ל "אם בירך ברכת חתנים קודם ברכת אירוסין, חוזר ומברך ברכת חתנים אחר ברכת אירוסין" עכ"ל, ולא ביאר אם מיירי בעשו כבר הקידושין או שעוד לא עשו. ואח"כ כתב שמדברי **הריב"ש** (סי' פב) נראה שאין צריך לחזור ולברך ברכת חתנים. היינו שהבין שהריב"ש חלוק מהרא"ם.

והפת"ש (שם סק"ד) הוסיף על דברי הבאה"ט שהמעיין בדברי הריב"ש יראה שלדעתו אף ברכת אירוסין אין צריך לחזור ולברך, ושכן העתיק **הכנסת הגדולה** (הגה"ט סק"ז).

ויש לתמוה, שהרי יש בלבול בדברים, **שאם הרא"ם והריב"ש דיברו באופן שכבר היה מעשה הקידושין**, ורק שלא ברכו ברכת אירוסין אלא הקדימו ברכת נישואין מיד אחרי מעשה הקידושין, ובזה בא הרא"ם לומר שצריך לחזור ולברך ברכת חתנים אחר ברכת אירוסין, היינו שכוונת הרא"ם (ע"פ הבאה"ט) לומר שאחרי שבירך ברכת חתנים **בטעות**, שוב יברך ברכת אירוסין ושוב יחזור ויברך ברכת חתנים, אמאי כולי האי?! הרי ודאי שאין צריך לחזור ולברך ברכת אירוסין מאחר שאין ברכה זו מעכבת והרי היה מעשה הקידושין בשלימות

וכ״פ **המג״א** (באו״ח סי׳ רו סק״ג) ע״פ דברי הרא״ם הנ״ל, וכתב **הפמ״ג** (שם) דלכאורה הטעם דהוי הפסק בין ברכת נישואין לחופה[25]. וכן פסק **בשו״ת הרי בשמים** (תניינא סי׳ סז).

אבל **הרדב״ז** (ח״א סי׳ שעב) **סובר שאין חוזרין ומברכים** ברכת נישואין אחר שיעשו הקידושין. וטעמו, משום שאין כאן החסרון דכלה בלא ברכה, שהרי כבר בירך לה ז׳ ברכות, והברכות חלו שפיר, אף במקרה שהקידושין נמצאו שהיו בטעות גמור ואינם כלום, מ״מ כלה בברכה נקראת. ועוד, שהרי הכניסה לחופה היא העיקר ולא הברכות, שהכונס לחופה ולא בירך מברך אפילו לאחר כמה ימים. והוסיף, דנראה לומר שאף כאשר לא עשו קידושין כלל עד אחרי ברכות הנישואין מ״מ אותה סברא היא כנ״ל ואין הסדר מעכב, אף שאין עושין כן לכתחילה[26]. וכ״פ **בערך לחם** (סי׳ סב) שאין הקידושין מהוה הפסק בין ברכות הנישואין וכניסה לחופה, דפשוט הוא דקידושין הוי צורך נישואין, וכתב על דברי הרא״ם הנ״ל דלא נראים דבריו.

ולמעשה יש להכריע כדעת הרא״ם והמג״א, שיחזרו ויברכו ברכות נישואין, לאחר שעשו מעשה הקידושין עם ברכת אירוסין. וראה לקמן בסעיף הבא מה שביארנו בדעת הרא״ם והמג״א, ותיווכנו בין דעתם לדעת הרמ״א, ומכל הראיות המבוארות שם יוצא ברור לענ״ד שיש להורות כן. וכן קבלנו מכמה רבנים בשימוש ת״ח שיש להכריע כדעת הרא״ם והמג״א.

[ומעשה שהיה כך היה, נכחתי פעם בחתונה ושכחו לעשות את מעשה הקידושין ועשו את כל הסדר של האירוסין והנישואין עם הברכות, ואח״כ כששמו לב שלא עשו את הקידושין פנו אלי בשאלה, ופסקתי לחזור ולברך ברכת נישואין אחרי הקידושין. לאחר כמה ימים שאלתי את הרב מרדכי שמואל אשכנזי ע״ה על אותו מעשה, ואמר לפסוק כך וכהרא״ם].

והיא מקודשת גמורה, וברכות הנישואין שאמרו ״בטעות״ אחר הקידושין גמרו הנישואין והיא נשואה גמורה [ובפרט כשהיא תחת החופה], ולמה נחזור ונברך שוב אירוסין ושוב נישואין, ודאי ברכות לבטלה הן. וכן יש לתמוה עפ״ז גם על דברי הריב״ש (ע״פ הבאה״ט) שאם כבר היו קידושין וברכו ברכות נישואין, כתב דאין צריך לחזור ולברך ברכות חתנים, והיינו דמיירי בהא דהרא״ם בדיוק, כיון שהביאו הבאה״ט עליו, וא״כ מיעוטא קמ״ל שאין לברך ברכת חתנים בלבד, אבל מודה הוא דברכת אירוסין צריך לברך כהרא״ם. ותימה. [ולכן מובן למה הרגיש הפת״ש צורך להעיר שגם ברכת אירוסין אינו צריך לברך, ועדיין תמוה על הבאה״ט מאי הוה אמינא].

ואם דיברו באופן שעוד לא היה מעשה הקידושין ולא ברכת האירוסין, ורק הקדימו לברך ברכת חתנים לפני הכל, ג״כ תמוה, שהרי א״כ למה הוסיף הפת״ש בדעת הריב״ש שגם ברכת אירוסין לא יברך, והרי אם עוד לא עשו הקידושין שפיר צריך לברך ג״כ ברכת אירוסין.

ואי מיירי באופן שכבר ברכו ברכת אירוסין ומיד ברכו ברכת חתנים לפני הקידושין, ולכן אין צורך לחזור ולברך את שתי הברכות לדעת הריב״ש, הרי שאין משמע בלשון הרא״ם שכתב הבאה״ט שמיירי בכך, שכתב ״אם בירך ברכת חתנים קודם **ברכת** אירוסין״, משמע שהקדימם גם לברכת האירוסין ולא רק למעשה האירוסין.

אלא **שלאמיתו של דבר הריב״ש והרא״ם לא דיברו באותו עניין**. שהרא״ם מיירי כאשר לא היו קידושין כלל ובירכו בראש ובראשונה ברכות נישואין, שלדעתו יש לעשות הכל מחדש ברכת אירוסין ומעשה הקידושין ושוב ברכות חתנים, כיון שהראשונות לא עלו להם, ובזה נחלק עליו הרדב״ז כנ״ל. והריב״ש מיירי כאשר היה מעשה הקידושין באופן מעליא וברכו ברכות נישואין, אלא ששכחו בהתחלה לברך ברכת אירוסין, בזה כתב שאין צריך לברכם, ולכן בא הפת״ש לדייק שלדעת הריב״ש אין לחזור על שום ברכה, והטעם כיון שכבר נפעלו הקידושין והנישואין באופן מעולה, ואין ברכת אירוסין מעכבת, ואם יברכו אותה כעת תהיה ברכה לבטלה. ולכן לא נחלקו, ויש לומר דמודו זה לזה. ודו״ק.

25. ותמה קצת, דא״כ למ״ד דהחופה היא אכילה במקום צנוע, א״כ לעולם ברכות נישואין רחוקין מהחופה. והאמת דלא קשה, שהרי בסוף דבריו כתב שאין תחת ידו שו״ת הרא״ם, ולכן י״ל דלא ראה שאר הטעמים שכתב הרא״ם שם, ושפיר עולים שאר הטעמים גם למ״ד הנ״ל. ועוד עיין שם שמשמע מדבריו דאינו סובר שצריך הברכות כסדרן, וכמו דעת הרדב״ז הנ״ל. אלא שגם זה הוא בלא שראה כל דברי הרא״ם כנ״ל. ועצ״ע.

26. ויש לתמוה קצת על הרדב״ז שם שהוא הסתפק אם הוא אותו הדין, למרות שהוא בעצמו הסיק שלא מעכב הסדר, ולמה שבנידו״ד כן יעכב. ועוד דמשמע להדיא מדבריו דמיירי כאשר הטעות היא גמורה ולכן אין קידושין כלל, ומאי שנא מלא עשו כלל קידושין. וצ״ע. וכן תמה בספר אמרי יעקב מאת הרה״ג יעקב מאיר שטרן שליט״א, סי׳ סב סע׳ א׳ ביאורים ד״ה מברך ז׳ ברכות, ע״ש.

והאמת שיש להרחיב בענין זה, שמחלוקת זו בין הרא"ם לרדב"ז מושרשת במחלוקת אחרת, בשאלה האם יש לחזור על הברכות כאשר התברר שהקידושין היו בטעות, שיש דעות שפסקו לחזור ויש שפסקו שלא לחזור, והפוסקים נחלקו אם יש להשוות בין שני המקרים, וכדלהלן בהרחבה.

ומסקנת הדברים היא, שאין הרא"ם חולק על הרמ"א, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולכן כאשר המג"א פסק כהרא"ם אינו חולק בזה על הרמ"א. ועיין להלן בהרחבה.

ה) עשו את כל הסדר כראוי, ולאחר מעשה התברר שהקידושין היו בטעות

בדין זה נחלקו הפוסקים, אם יחזור ויברך את ברכות הנישואין. [ולענין ברכות האירוסין אין לחזור עליהם לכאורה, עי' לעיל סע' ג' ובהערה שם בשם הפמ"ג].

כתב **הרמ"א** (סי' סא ס"א) "אם קידש בטעות והיו לו נישואין עמה, ואח"כ נודע שהקידושין היו בטעות, אע"פ שחוזר ומקדשה אין צריך לברך שנית שבע ברכות, וסגי ליה בברכות הראשונות" עכ"ל. ומקורו **בהגהות מרדכי ותשובת מיימוני בשם הר"ש משאנץ, ותשובת רש"י, ותוספות, ותשובת מהר"י וייל, ותשובת מהרא"י**, והביאם **בדרכ"מ** (סי' סב אות ז'), ע"ש. **והב"ש** (סק"ז) הוסיף שכן כוונת **הרמב"ם** כאשר כתב שאין צריך לחזור ולברך כשנישאת בנדתה, ע"ש. וכן הוא בתשובת **המהר"ם מרוטנבורג** (ח"ד סי' תקט).

והטעם כתב **בהגהות מרדכי** משום דהברכות אינן מעכבות, ומה שאמרו כלה בלא ברכה אסורה היינו בלא חופה, דשם נוהגים לברך הברכות.

והב"ש (שם) כתב שלכאורה היה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם הברכות מעכבות או לא (כמש"כ בסי' נה סק"א ע"ש), אלא שהוסיף שבהגהות מרדכי הביא עוד טעמים לפסק הנ"ל, כך שלכו"ע יש לנהוג כן, ואף תמה על תשובה אחת שהובאה **בשו"ת מהר"ם מינץ** (סי' מט) שכתב לברך שוב ז' הברכות[27].

וכן פסק **הרדב"ז** (שם) שאין לחזור לברך, ומטעם הנ"ל שאין הסדר מעכב ואין את החסרון של כלה בלא ברכה. וכן פסקו **המהר"ם מינץ** (שם, ועי' בהערה), **ובחוות יאיר** (סי' יט), **והכנה"ג** (סי' כח אות סג, סי' לא הגב"י אות ז, וסי' לד אות טז – יז).

והמעיין בדברי הפוסקים הנ"ל יראה היטב אשר דעתם כן אף במקום שהקידושין לא היו כלום לכו"ע, היינו שהיו בטעות גמורה שאין להם שום תפיסה לכל הדעות, ואעפ"כ אין חוזרין ומברכים.

אבל **הב"ח** (סי' סב אות ה', שו"ת החדשות סי' פא) ביאר שדברי הר"ש משאנץ הנ"ל שהובאו בראשונים, שאין צריך לחזור ולברך, מיירי דוקא בדאיכא **קידושין כל דהו ונישואין כל דהו**, כגון הא דהיה בטעות, שעכ"פ היה כאן מעשה קידושין **שתפס קצת**, או שאפשר שלכמה דעות הם תופסים. אבל היכא דליכא כלום, כגון **שלא עשו כלל קידושין**, או שעשו קידושין אבל היה טעות גמורה בדין **שאין הקידושין כלום לכל הדעות**, בזה כתב שוודאי שצריך לחזור ולקדש ולברך הכל, גם ברכת אירוסין וגם ברכות הנישואין.

והערוה"ש (סי' סא ס"כ) הביא דבריו וכתב שבמקור הדין מלשון המרדכי לא משמע הכי, וסיים דצ"ע לדינא וספק ברכות להקל. היינו שלדעתו אין לברך אפילו לא היו קידושין כלל, משום הספק.

---

27. עיין שם בשו"ת מהר"ם מינץ בסי' מט ב' שאחר תשובתו הביא תשובת רב אחר שכתב לחזור ולברך. אבל דעת המהר"ם מינץ עצמו מבוארת בתשובתו שקודם לכן בסי' מט א', שאין לחזור ולברך, ע"ש היטב. ושמא הב"ש הבין שכן דעתו של המהר"ם כיון שהביא תשובה זו אחרונה, ודחוק.

ביאור דעת המג"א

והנה, הובא לעיל **שהמג"א** (או"ח סי' רו סק"ג) כתב כדברי הרא"ם הנ"ל שצריך לחזור ולברך כאשר לא היו קידושין. ויש לתמוה, שלכאורה מדברי הרמ"א הנ"ל משמע להדיא שאין לחזור ולברך אף בנדו"ד, שהרי מלשון הפוסקים הנ"ל משמע להדיא שהוא הדין בנדו"ד שלא היו קידושין כלל[28], ולכאורה הוי חלוק על הרא"ם, וא"כ איך אפשר שהמג"א פסק כהרא"ם ולא כהרמ"א ודעימיה, ואף לא הזכיר את דברי הרמ"א כלל. והפליאה גדלה עוד יותר כאשר רואים שאף אחד מהנו"כ והמפרשים לא ציינו למחלוקת זו, לא באו"ח שם ולא באה"ע כאן [ואף הבאה"ט והפת"ש שהזכירו ענין מחלוקת זו לא הזכירו דברי הרמ"א כלל, ותימה, אלא ע"כ כפי שאמרנו דאתי שפיר].

אלא ע"כ לומר שלדעתו הרא"ם לא דיבר באותו ענין שדיבר הרמ"א, וע"כ שלדעתו יש לחלק בין קידושי טעות לבין לא היו כלל קידושין. **וא"כ י"ל שהמג"א ס"ל כהחילוק של הב"ח**, ולכן לא הזכיר כלל דברי הרמ"א, משום דמיירי בענין אחר. ולכן לא הזכירו כל הפוסקים דבר וחצי דבר ממחלוקת זו, וא"כ אפשר דכל הפוסקים מודים לחילוק הנ"ל. ודו"ק.

וכבר כתבנו לעיל שקבלנו להורות כהרא"ם והמג"א.

ובספר **אמרי יעקב** (להרב יעקב מאיר שטרן שליט"א, סי' סב ס"א ביאורים ד"ה מברך ז' ברכות) כתב לתמוה כנ"ל על המג"א, והכריע דספק ברכות להקל, כי יש הרבה פוסקים הסוברים שאין לחזור ולברך, ויש על מה לסמוך. ולא נכנס לסברת הב"ח הנ"ל, אלא מנה אותו בלבד בפוסקים הסוברים שצריך לברך. ולפי ביאורנו הנ"ל הרי ע"כ שהמג"א ושאר הפוסקים ס"ל כהב"ח.

ו) עשו מעמד החופה ואח"כ בעל אותה, ואחר כמה ימים שמו לב שלא עשו קידושין כלל או שהיו בטעות

כתבו **בהגהות מרדכי** (קידושין סי' תקמה) **ובתשובת מיימוני** (סי' יח) [המובאים לעיל בדרכ"מ], בשם **ר"ש משאנץ**, שאפילו אם הקידושין היו בטעות, אם כבר בעל אותה הרי קנה אותה, ואין צריך כלל לחזור ולברך, דסגי בברכה שנעשית לפני זה לשם אירוסין ונישואין, כיון דע"י הבעילה קנה אותה מדין קידושין ומדין נישואין גם יחד [שהרי ודאי כוונתו היתה לשם אישות], והברכות חלו על מעשה הקידושין והנישואין שבאו אחריהם. וכתבו דכן מוכח **בגמ'** (כתו' ער.) דקדשה בטעות או בפחות משוה פרוטה אינה מקודשת [כלל] ואם בעלה קנה, ע"ש.

וכן בספר **יעלת חן** (דיני נישואין סי' ז', הו' באוצה"פ סי' סא סק"ג אות א') הביא ראייה לדעת הרמ"א הנ"ל מהא דמשמע **בתוס'** (כתו' ז: ד"ה רבי יהודה) שאם כבר בא עליה לשם נישואין אין צריך שוב לברך, משום דכלה בלא ברכה היינו כלה דוקא, אבל בא עליה לשם נישואין ליכא טפי איסורא, ואינה כלה אלא נשואה.

ובספר **אמרי דוד** (סי' כה, הובא באוצה"פ שם) כתב דלכו"ע עלמא אין זנות היכא דקידש קידושי טעות וסבר שהיא מקודשת לו, והוכיח כן מכמה מקומות **ומהרא"ש, הריב"ש, ושו"ת מעיל צדקה**, כדלקמן. [אלא דשם כתב זאת לבאר את סברת הב"ח הנ"ל שרק בקצת קידושין לא חוזרים ומברכים, ומשום שרואים ממקומות אלו שהקצת קידושין אפילו בטעות הועילו לגרום לשינוי בדין, והיינו בזה שבמקרים מסויימים לא קראו לזה בעילת זנות אלא בעילת אישות שקונה, ע"ש היטב].

והנה, **הרא"ש** (קידושין פ"ב סי' ח) כתב להדיא דאף במקום שלא היו קידושין ונישואין מ"מ אם האשה קיימת גביו דרך קידושין ונישואין

28. ועיין לעיל בדעת הרדב"ז ובהערה שם מה שיש לתמוה על דבריו.

לא הוי דרך זנות, כמו שמצינו בקטן שהשיא לו אביו אשה, דלא חשיב כאילו היא בזנות אפילו היא גדולה, אף דלא תקנו לו רבנן נישואין.

וכ״כ **הריב״ש** (סוס״י קצג) שקטן הנושא גדולה סמוך לפרקו שנה או חצי שנה לא חוששים לזנות, ורק בקטן יותר מזה חששו שהוא כזנות ולא בזה, משום שהוא יבוא לכלל נישואין והיא אצלו בתורת נישואין.

וכ״כ **בשו״ת מעיל צדקה** (סי׳ ב׳) דבנידון דידיה אינן בעילות זנות הועיל והיא מקודשת מספק עכ״פ. ע״ש.

עפ״ז י״ל לכאורה שלדעתם לא צריך לחזור ולברך בנדו״ד ששמו לב לאחר כמה ימים שלא נתקדשה, ובינתיים כבר בעל אותה, משום שעשה הקידושין והנישואין ע״י הבעילה, שכל הבעילות שהיו בינתיים לא היו בעילות זנות כי ודאי היתה אצלו בתורת נישואין וצריכה גט כדי לצאת ממנו, וכ״ש בנדו״ד שחשב שקידש אותה באופן מעליא, שודאי שהתכוון בביאה הראשונה לגמור קנין הנישואין, ונקראת אשתו לכל דבר וצריכה גט לצאת ממנו [ואין זה דומה לנישואין אזרחיים, עיין בהערה[29]]. וא״כ **למ״ד שיכולים הברכות לחול למפרע**, הרי שכאן חלים הברכות שהיו בשעת החופה על קידושין ונישואין אלה הנעשים לאחר מכן ע״י הביאה.

אבל לדעת **הרא״ם וסייעתו** משמע לכאורה דצריך לחזור ולברך. שהרי טעמו הוא שאין חלות ברכות הנישואין כלל כאשר לא היה מציאות של כלה, היינו כאשר עוד לא נתקדשה ואינה ארוסה, שלכן בנידון דלעיל [בסע׳ ד׳], פסק לחזור ולברך. ולכאורה אף כאן הוא הדין, שבזמן שברכו לא היתה כלל כלה ארוסה, ולכן אף אם נאמר שהקידושין והנישואין נפעלו ע״י הבעילה (או כמה בעילות), מ״מ ידי ברכות לא יצאו, והוי הדין דמי שנשא ולא בירך שמברך אפילו כמה ימים אחרי כן.

והאמת שעדיין צ״ע אם קנה אותה ע״י הבעילה בקנין קידושין, שהרי אפשר לומר שכוונת הדעות הנ״ל לומר שקנה אותה בקידושין כאשר יש עדים שראו אותם מתייחדים לפני הבעילה, כגון שראו שנכנסו לביתם אחר סעודת החתונה [ולא רק הקרובים אלא גם עדים כשרים]. אבל בנידו״ד אפשר שלא ראו אותם עדים כשרים כאשר נכנסו לביתם אחרי הסעודה לפני הבעילה, אלא רק קרובים, כברוב המקרים בימינו. ולכן צריך עיון אם זה מהני להיקרא קידושין באופן זה, אף אם נאמר שאין אלו ביאות זנות, כפי שמבואר לעיל להדיא בדברי הפוסקים שאם כוונתו היתה לשם אישות ונישואין ודאי שאינם בעילות זנות אף כאשר לא היו קידושין ע״פ הדין.

וצ״ע גם אם נסמוך על עדי היחוד שראו אותם מתייחדים בחדר היחוד אחר החופה, כדי לומר שהם גם עדי יחוד וגם עדי קידושין, שהרי כולם יודעים בהחלט שאין שם בעילה כלל בימינו.

וא״כ עפ״ז לכאורה צריך להחמיר לעשות קידושין חדשים לחומרא.

ונ״מ לענין ברכת אירוסין, דאם נאמר שהיו קידושין ע״י בעילה, הרי שעכשיו

---

29. לכאורה י״ל שאין זה דומה לזוג שנישא בנישואין אזרחיים, שבזה רבו הפוסקים הסוברים שאין כאן קידושין כלל ואינה צריכה גט, משום דשם לא התכוונו אף פעם לחיות יחד בתורת קידושין ונישואין של תורה, אלא בדרך אישות דכולי עלמא. אבל כאן לאו ברשיעי עסקינן כלל, אלא ביהודים כשרים שרצו לעשות הכל ע״פ תורתנו הקדושה, וחשבו שקידשו כדין וקנו קנין נישואין כדין, וכאשר בעלו ודאי שבמחשבתם היה זה המשך ישיר של מעשה הקידושין המוטעה ושל קנין הנישואין של החופה, לכן לא גרע מקידושי ביאה וקנין נישואין ע״י ביאה. ואף שהיום אין מקדשין בביאה משום פריצותא מ״מ כאן שאני הדבר לגמרי, שודאי אין זה בגדר פריצות כלל, ולא במכוון עשו כך. ועצ״ע. ועי׳ באריכות מש״כ לעיל בדין נישואין אזרחיים בסי׳ ו׳ אות ב׳, ע״ש.

שבאים לקדש לחומרא אין לעשות ברכה, דהוי ברכה שאינה סמוכה למעשה ועבר זמנה, שבזה לכל הדעות, הן למ״ד שהיא ברכת המצוה הן למ״ד שהיא ברכת השבח, אין לברך אותה. ואם נאמר שלא היו קידושין אז ודאי צריך לברך ברכת אירוסין בעת שבאים לעשות הקידושין.

ולענין ברכות הנישואין, תלוי במחלוקת הנ״ל.

ולכן למעשה יש להורות לעשות קידושין חדשים וגמורים ע״י טבעת, מיד שיזכרו שלא עשו קידושין.

אבל לענין הברכות, הנה לענין ברכות הנישואין, מכיון שפסקנו לעיל כדעת הרא״ם, גם כאן כן הוא, ויברכו ברכות הנישואין כאשר יעשו את הקידושין, ובשביל זה יעמידו החתן והכלה תחת החופה או בתוך חדר מיוחד להם, כדי שיהיה ברכות נישואין עם החופה.

אבל לענין **ברכת האירוסין,** הנה אם שמו לב **מיד למחרת או בימים הראשונים,** באופן שאין ודאות שעשו בעילה, ואין ודאות שעדים כשרים ראו אותם מתייחדים בביתם, כברוב המקרים בימינו, אז יש לומר שלא היה כאן קידושין ונישואין, דאף שבעילתו אינה בעילת זנות כי לשם אישות בעל, מ״מ אי אפשר לומר שהיו כאן קידושין ונישואין גמורים, ולכן **יש לחזור ולעשות הקידושין ולברך ברכת אירוסין וברכות נישואין. ומ״מ יעשו בזה שאלת חכם** דאפשר דיש כאן ספק ברכות להקל.

אבל **אם עבר זמן רב,** כגון שאחרי כמה שבועות או חודשים שמו לב שלא עשו קידושין [כגון שראו סרט ממעמד החופה], אז כאן מכיון שהם חיים יחד כבר זמן רב, ומתייחדים יחד, וכולם יודעים שבודאי בעל אותה לכוונת אישות, וסיכוי גדול שראו אותם מתייחדים [כגון שכנים וכדו׳], לכן במקרה זה יש לומר שאף שיעשו מעשה הקידושין מחדש לחומרא, **מ״מ לא יברכו ברכת אירוסין משום ספק ברכות. אבל ברכת נישואין יש לומר שיברכו, שהרי כאשר ברכו בחופה, בוודאות לא היו קידושין, ולכן ע״פ הרא״ם יש לברך. וגם בזה ישאלו חכם.** ועצ״ע.

ולהעיר שבכל הנ״ל כאשר מדובר שיש לברך שוב שבע ברכות של נישואין, היינו שמברכים ז׳ ימים כדין מי שנושא עכשיו, ואף אם כבר בעל והרי הוא נושא בעולת עצמו, מ״מ ההוראה למעשה היא לברך ז׳ ימים אף בבעולת עצמו משום חיבת נישואין, אף שאין חיבת ביאה שכבר טעמו טעם ביאה[30]. אך אין חיוב לעשות סעודות בנוכחות עשרה אנשים ולחפש לברך ז׳ ברכות, משום דאף בחתן וכלה רגילים אין חיוב. אלא החיוב הוא לענין ביטול מלאכה וחיוב שמחה עם אשתו למשך ז׳ ימים, ואפשר שמועילה מחילתה בזה. ולענין תחנון בתפילה אינו חייב לגלות לציבור מה שאירע (כל זה העיר הרה״ג הרב יעקב מאיר שטרן שליט״א, בספרו אמרי יעקב סי׳ סב ס״א בביאורים ד״ה מברך ז׳ ברכות בסופו, והוא אמת ויציב).

ב. מי מברך ברכות נישואין

כתב **הרמ״א** (סי׳ לד ס״א) שנוהגין שאחר מברך את ברכת האירוסין ולא החתן עצמו.

ונהגו, בין האשכנזים בין הספרדים, שהרב מסדר הקידושין הוא מברך את ברכת האירוסין, יחד עם ברכת הגפן שלפניה [עיין מש״כ לעיל סי׳ לד אות ו׳, והנסמן שם].

---

30. כדעת החת״ס (ח״א סי׳ קכג, הו׳ בפת״ש סי׳ סב סק״ט). ודלא כדעת הנוד״ב (תנינא אה״ע סי׳ פב, הו׳ בפת״ש שם) שרק כאשר יש חיבת ביאה ראשונה מברך ז׳ ימים אבל בעולת עצמו אינו מברך אלא יום אחד. וכן פסק הרה״ג יעקב מאיר שטרן שיחי׳ בספרו אמרי יעקב (סי׳ סב ס״ו בליקוטים סק״ח, ושם ס״א ביאורים ד״ה מברך ז׳ ברכות בסופו). ע״ש.

וכן לענין ברכת הנישואין, כתבו כמה פוסקים שהמנהג שלא יברך החתן בעצמו, ומהטעמים שנאמרו בזה: משום יוהרא (מרדכי כתו' סי' קלא בשם רב שר שלום) או כדי שלא לבייש מי שאינו יודע (הגהת סמ"ק מצוה קפג, דרישה סי' לד אות א'), או משום שאין ראוי שהחתן יברך את עצמו, שהרי תוכן הברכות הוא שיצליחו החתן והכלה בכל (הר"א בן אברהם בחידושים שבריש ספר מעשה רוקח, וערוה"ש כאן ס"ט).

אבל אם אין שם מי שיודע לברך חוץ מהחתן, יתנו לו לברך, כן כתב **המרדכי** (שם), וכ"כ **הב"ש** (סי' לד סק"ב) **בשם הדרישה** (שם אות ו') (וכ"כ השדי חמד מערכת חתן וכלה אות י"ח לענין ברכת אירוסין).

וכן אם החתן מבקש בהפצרה שהוא יברך, אין להתעקש על זה, משום שאין זה ענין שמן הדין, ואפשר לתת לו.

אבל בעלמא, אם יש אנשים היודעים לברך, המנהג הוא כנ"ל שיברכו אחרים, ואף מכבדים אנשים גדולים וחכמים וצדיקים שיברכו, וכבר כתב כן בספר **מעשה רקח בשם הרמב"ם** (בתחלת הספר).

אמנם טוב שלא אותו אחד יברך גם ברכת אירוסין וגם ברכות הנישואין באותה חופה, כדי שלא יצטרך לברך פעמיים ברכת בורא פרי הגפן, אלא אם כן יחלקו הברכות ויתנו לו ברכה אחרת מתוך ז' הברכות ולא ברכת הגפן. ואם אין שם עוד מי שיודע לברך, והוא מברך את כל הברכות, יכול לברך פעם שניה ברכת הגפן משום שקריאת הכתובה הפסיקה **בינתיים** (פסקי הלכות ח"ג ע' יב, שלחן העזר ח"ב דמ"ז ע"א).

ג. איך מחלקים את הברכות

כתב **בעצי ארזים** (סי' סב סק"א) שמנהג קדום הוא שאחד מצד החתן מברך את שש הברכות הראשונות, ואדם נוסף מצד הכלה מברך את הברכה השביעית. אולם, כתב **שאפשר לחלק** גם את הברכות הראשונות לאנשים נוספים.

וכן כתבו **בסידור דרך החיים** (סדר ברכת אירוסין), **ובשערי אפרים** (שער ט' בפתחי שערים על סע' ל') שכך המנהג שלא לחלק את ששת הברכות הראשונות, אלא רק הברכה האחרונה הפותחת בברוך.

וכן פסק **בשו"ת הר צבי** (או"ח סי' מד) שאין לחלק את הברכות.

וכן דקדק **הגרי"ז מבריסק** שכל הז' ברכות יברך אדם אחד בלבד (כך העיד בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' ע"ר).

אך **מנהג בית בריסק** בכללות היה לחלק את הברכות רק בברכות הפותחות ב"ברוך". ולפי זה ניתן לחלק לחמשה אנשים: ג' אנשים לג' ברכות ראשונות (כאשר הראשונה היא ברכת הגפן), אדם רביעי לברכות "אשר יצר", "שוש תשיש" ו"שמח תשמח", ואדם חמישי לברכת "אשר ברא". [ולמ"ד שאין לחלק ברכת הגפן לבדה כדלהלן, א"כ אפשר לחלק רק לד' אנשים].

למעשה, היום נהוג לחלק את כל הברכות, כדי לכבד יותר אנשים, וכן הסכימו פוסקי זמנינו, וכמש"כ העצי ארזים כנ"ל (כ"כ האג"מ אה"ע ח"א סי' צד, ציץ אליעזר ח"ו סי' ב', יביע אומר ח"ד סי' ז' וח"ח סי' יב, וכן הסכים הגרי"ש אלישיב בקונטרס פניני שבע ברכות ע' כז).

ד. אם מותר לחלק את ברכת בורא פרי הגפן שבשבע ברכות לברכה בפני עצמה

כתב **השבט הלוי** (ח"ט סימן ע"ד) שדבר מגונה הוא לחלק ברכת הגפן מהברכה שאחריה "שהכל ברא לכבודו", משום שתקנו לומר את כל הברכות על הכוס דוקא, וכלשון הטור והשו"ע, ואם יאמרו אותה בלבדה לא תהיה ניכרת כל כך כוונת חז"ל שיאמרו בורא פרי הגפן כדי להמשיך עליו השבח של ברכות הנישואין, וכתב דכן נוהג עמא דבר שלא לחלק ברכת הגפן מברכת "שהכל ברא לכבודו".

אמנם סיים וכתב שמעיקר ההלכה אין קפידא כ״כ בזה ואין פגם בזה.

ולכן **למעשה**, לכתחילה נוהגים שלא לחלקם, מטעם הנ״ל, אבל **אם יש צורך** בברכה נוספת כדי לחלק כיבוד נוסף, יש לסמוך על הנ״ל כדי לחלק ברכת הגפן לבדה.

ה. מי שותה ומה עושים עם הכוס

למנהג הספרדים, הרב המברך שותה ואחר כך נותן לחתן שנותן לכלה.

למנהג האשכנזים, רק החתן והכלה שותים. וכן הוא מנהג חב״ד.

ויש שנהגו לטפטף מהיין על האצבעות המחזיקות בכוס ולטעום מיין זה אחרי מסירת הכוס לחתן.

[ועיין לעיל סי׳ לד אות ז׳ מש״כ בזה באריכות, והוא הדין בברכות הנישואין, ע״ש].

אחרי ששותים מניחים את הכוס בצד בזמן הקידושין וקריאת הכתובה. וממלאים שוב את **אותה כוס** לברכת הנישואין (מנהגים לר״י מדורא).

וכן משמע **בתשובת רש״י** (סי׳ קצה) שכתב ששופכים את היין וממלאים מחדש.

והראבי״ה כתב (ברכות סי׳ קלז) ששופכים קצת יין בפני החתן והכלה כדי לקיים מאמר רז״ל (ברכות נ:) ממשיכים יין בצינורות לפני חתן וכלה. **אך היום אין נהוג כך**.

אך כמה פוסקים כתבו שהמנהג לקחת שתי כוסות שונים, אחד לברכת אירוסין והשני לברכות נישואין. כ״כ **במהרי״ל** (הלכות נישואין), **ובמנהגי וורמיישא** (ע׳ לד), וכן כתב **המהר״ם מינץ** (סי׳ קיט). וכך משמע מדברי **הרמ״א** (סי׳ סה ס״ג), וכן דייק **הפמ״ג** מדבריו (או״ח סי׳ תקס משׂ״ז סק״ד), וכתב שם דשוברים את הכוס של האירוסין, כמש״כ הרמ״א (שם).

למעשה, המנהג כיום הוא לברך על כוס אחת, וכנ״ל שמשתמשים באותה כוס לברכות אירוסין ונישואין, ולא בשתי כוסות שונים. ונוהגים לשבור בסוף כוס אחרת, שהכינו מתחילה עבור זה.

יש נוהגים לשבור את הכוס מיד אחרי מעשה הקידושין[31]. ויש נוהגים לשברו רק אחרי גמר ברכות הנישואין[32].

ומנהג חב״ד שמשתמשים בכוס אחד, וחוזרים וממלאים אותו לפני ברכות הנישואין, ולאחר ברכות הנישואין נותנים לאחד מהקהל לגמור את כל היין הנשאר בכוס, ואז החתן שובר כוס זה ברגלו הימנית (ספר המנהגים ע׳ 76) [ולגבי פסוק ״אם אשכחך״, באה״ק נהגו לאומרו כמנהג אה״ק, וכך נהג הרב מ״ש אשכנזי ע״ה שבכל חופה היה מורה לחתן לאומרו. אבל בחו״ל נהגו שלא לאומרו].

ו. כשאין יין

עיין לעיל סי׳ לד אות י״ב, מש״כ בזה באריכות הן לברכת אירוסין והן לברכות נישואין.

ובקצרה, בענין **ברכת האירוסין** כתב **השו״ע** בפירוש (בסי׳ לד ס״ב) שמברכים אף בלא כוס, אבל בענין **ברכות הנישואין** (ס״א) כתב **השו״ע** בסימן זה שאם אין יין יברך על

---

31. יפה ללב (ח״ד סי׳ סה סק״ז), שדי חמד (מע׳ ז׳ אות י״ב), וכ״כ שלחן העזר (ח״ב מט ע״ב, נא ע״א, קלז ע״א) שכן מנהג האשכנזים בירושלים ועוד מקומות, ושכן הוא מנהג פולין. סידור דרך חיים (סדר ברכת אירוסין), בן איש חי (ח״א פרשת שופטים סי״א).

32. רמ״א שם, מהר״ם מינץ שם, מהרי״ל שם, פמ״ג שם. וכן העיד בשלחן העזר (שם) שכן מנהג קהילות הונגריה. וכן מנהג חב״ד, ראה להלן. וכן מנהג הספרדים בירושלים (נתיבי עם ע׳ שפה, יביע אומר ח״ד סי׳ ט).

השכר, אבל אם גם שכר אין, בזה לא כתב כלום. ונחלקו הפוסקים איך לפסוק ומה דעתו של השו"ע.

לדעת **הרמב"ם** אינו מעכב ומברכים ללא כוס, ולשון **השו"ע** כלשון הרמב"ם, וכן פסקו כמה פוסקים[33], ונראה שכן הבין **החי"מ** (סק"א) בדעת השו"ע.

ודעת **הרא"ש בשם רבינו ניסים** שמעכב ואין מברכים כלל ללא כוס, וכן פסקו כמה פוסקים[34], ויש שכתבו שכן דעת **השו"ע** להלכה[35].

ולדעה האחרונה יש שהסתפקו אם מקיימים החופה בלא ברכות או שכלל לא עושים החופה (שדי חמד מערכת ברכות סי' ג אות ז').

אבל ההוראה למעשה היא שיעשו החופה בלא ברכות, דספק ברכות להקל, וכשיזדמן להם אפשרות לברך יברכו, וכמו ההכרעה בדין אם מברכים כאשר אין עשרה אנשים (ראה לקמן אות ז', וראה לעיל סי' לד אות י').

ז. אם בעינן עשרה לז' ברכות

הרשב"א (ח"א סי' א'קסז) כתב שאין מברכים שבע ברכות בלי עשרה. וכן הסכימו הפוסקים.

ועיין לעיל בסי' לד אות י' מה שכתבנו בזה באריכות. וראה שם הדיון אם מקיימים הנישואין ע"י חופה וקידושין רק שלא מברכים, או שכלל לא מקיימים נישואין ויחכו שימצאו עשרה. ע"ש.

אם התחילו בעשרה ויצאו מקצתם, גומרים הברכות אם יש ששה אנשים [כדין דבר הטעון עשרה, באו"ח סי' נה, כ"כ הערוה"ש]. **כ"כ בפת"ש** (סקי"ד) **בשם זכור לאברהם**, וכ"פ **בערוה"ש** (סי"ג).

והחכמת אדם (קכט ס"ג) כתב שאף יצאו ידי חובתם בברכות מצד הדין, **והנוד"ב** (קמא סי' נז) כתב שטוב שאם יזדמן להם זוג אחר שמתחתן, שיעמדו גם הם שם ויכוונו לצאת מהברכות שמברכים להם.

אבל **ערוה"ש** (שם) פסק שלא יצאו ושיש לחזור ולברך בעשרה. וכן בספר **יד המלך** (הלכות אישות פ"י ה"ה). ולכן לשיטה זו יברכו להם שוב ברכות נישואין בעשרה.

ח. האם ניתן לקיים חתונה בלי עשרה

עיין לעיל סימן לד אות י' באריכות.

ט. עמידה בשעת הברכה

כתב הבאה"ט (סק"א) בשם **הכנה"ג** שהקהל **מחוייבים לעמוד** בשעה שמברכים שבע ברכות הנישואין. וכ"כ **באורחות חיים** (הלכות קידושין), וכן כתב **השל"ה** (מס' שבת פרק תורה אור). **וביד אהרן** (סי' סב הגה"ט אות ב') **ובהאלף לך שלמה** (סי' קטו) כתבו שכן יש לדייק **בתיקוני זהר** (תיקון י').

וכתב האורחות חיים (שם) שעומדים גם בברכת האירוסין. וכ"כ **בשו"ת יבי"א** (ח"ו סי' ח אות ב') שכן מנהג ירושלים.

אם הציבור יושב מבקשים מהם לעמוד. אבל ברור שאם אדם ירצה לשבת, וכל שכן מי שחלש, אין שום איסור לשבת ואינו דין, לכן אין להפציר באנשים כדי שיעמדו, אלא די לבקש פעם אחת מהקהל שיעמדו, ולהזכיר להם הסיבה, משום חשיבות מעמד החופה, וכבוד החתן והכלה שהם כמלך ומלכה, וכבוד השכינה שבאה לשרות בזוג

---

33. רמב"ם ומגיד אישות פ"י ה"ד, וכ"כ הרוקח סי' שנב, תשב"ץ ח"ג סי' סה, וכ"כ החי"מ סי' סב סק"א, וכ"כ בטיב קידושין סק"ב, וכ"כ היעב"ץ בסידורו.

34. רא"ש וטור סי' סב בשם ר' ניסים, ב"ש סק"ב, וכ"פ בנחלת שבעה סי' יב מחודשים סע' ה' אות ב', ובערוה"ש סי' סב ס"ו–ז.

35. בית הלל סי' לד סע' ב', ונחלת צבי סי' סב סק"ב, ושו"ת יבי"א ח"ה סי' י' אות ו', כתבו **שכן דעת הב"י והשו"ע**.

ולברכם, שעל זה מדברים ברכות הנישואין שמברכים תחת החופה.

י. הפרדה וצניעות

כתב **בספר חסידים** (סי׳ שצג, וסי׳ תתשכ (א׳קכ)) המברך שהשמחה במעונו צריך לחקור אם קיימו "וגילו ברעדה" (תהלים ב׳ י״א) **אם רעדה במקום גילה קיימו, אבל אם אדם לוקח לו אשה שאינה הוגנת, או הוא אינו הגון, או שניהם אינם מהוגנים, או אין תרבות שם וניבול פה ביניהם, או נשים יושבות בין האנשים שהרהורים שם, לא יתכן לברך שהשמחה במעונו.** עכ״ל. ועוד כתב, שכאשר יש גילה בארץ ברעדה אז שמחה בשמים לפניו.

וכן כתב **המהרש״ל** (יש״ש כתו׳ פ״א סי׳ כ) **שאין לברך שהשמחה במעונו היכן שיושבין אנשים ונשים בחדר אחד, כי השטן מקטרג ואין שמחה לפני הקב״ה, וסיים שראה כמה קלקולים שבאו מזה.**

וכן כתב **הב״ח** (אות יב ד״ה בקראקא נוהגין) **בשם ספר מנהגים ישנים שאין מברכים שהשמחה במעונו היכא דאיכא חששא דהרהור עבירה**[36]**, ולכן אין מברכים שהשמחה במעונו**

36. ולהעיר שלשונו של ספר המנהגים שם (להר״י טירנא מנהגי כל השנה אות י״ד) הוא "**כל מקום** שאנשים ונשים **רואים** זה את זה **כגון** בסעודת נישואין, אין לברך שהשמחה במעונו, לפי שאין שמחה לפני הקב״ה **כשיש הרהורי עבירה**", עכ״ל. ומשמע להדיא דאינו רק בסעודת חתנים, דזה רק דוגמא אחת שעל זה כתב "כגון", אלא ה״ה בכל מקום שרואים זא״ז ויש הרהורי עבירה. וא״כ לפי זה יש להחמיר גם בכל מקום אחר, וכגון במעמד החופה, שתהיה שם מחיצה ברורה בין אנשים לנשים שלא יראו זא״ז. ושאר כל הפוסקים לא כתבו אלא בענין של סעודת חתנים שיושבים יחד בחדר אחד, וכן הוא בספר חסידים שהוא מקור הדברים. וא״כ לכאורה היה ניתן לומר דלדעת שאר הפוסקים אין איסור אלא כשיושבים ואוכלים בחדר אחד דוקא, דיש בזה יותר קירבה וקלות ראש. אלא דעדיין אפשר לומר שגם הם מודים להנ״ל שהוא כן בכל מקום, דזיל בתר טעמיה דמילתא, דהיכא דיש יצר הרע אין שמחתו של הקב״ה שלמה, אלא שכתבו רק באותו ענין שבו היו עסוקים, וכפי שמופיע במקור הדין, אבל לכו״ע הוא הדין בכל מקום, דזיל בתר טעמיה דמילתא כנ״ל, וצ״ע. ועוד שלא ראינו כלל בכל הדורות שהקפידו על מחיצה ממש בעת החופה, ועצ״ע.

ויש להוסיף עוד סמך למה שנהוג בכל הדורות עד עתה שלא לשים מחיצה בין האנשים לנשים בשעת החופה, והוא שגם בשעת הדרשה בביה״כ אין חיוב מן הדין להעמיד שם מחיצה גמורה אלא רק שישבו בנפרד ולא בערבוביא (ועי׳ בתוס׳ סוכה מז ע״ב ד״ה כהן מניח, שכתבו שלא מצינו שחייבו חכמים הפרדה גמורה במקומות כאלו וכיו״ב, ופוק חזי מאי עמא דבר, ע״כ. והרי רואים אנו להדיא שהעם אינו נוהג כן). ואף שמצינו להדיא בגמ׳ (סוכה נא:) שהקיפו לעזרת נשים גזוזטראות כדי שלא יסתכלו בנשים שהם יהיו למעלה והאנשים למטה, וזה היה אע״פ שאסור לשנות ממבנה ביהמ״ק, כיון שדרשו בק״ו מקרא דהספד שאין יצה״ר שולט בהם, שבמקום שעסוקים בשמחה שיצה״ר שולט בהם על אחת כמה וכמה שצריך להיות אנשים לבד ונשים לבד. ע״כ. ואעפ״כ לא החמירו בשעת החופה שהיא שעת שמחה לכאורה, ועוד שעל סעודת חתנים דין זה נאמר בפירוש שאין שמחתו של הקב״ה שלימה אם יש ערבוביא. ולכן צריך להבין למה לא החמירו בזה ואם יש לנקוט בזה לחומרא. ואחד המקורות שהביאו הפוסקים הוא מהמעשה דאביי ורבא (קידושין פא.) דאביי דייר גולפי ורבא דייר קנה [אביי היה מסדר שורות של קנקנים של חרס, רבא היה מסדר שורות של קנים] ופרש״י שהיו עושים כן במקום קבוצת אנשים ונשים או לדרשה **או לחופה**, כדי שאם יבואו זה אצל זה יקשקשו ויישמע קול. ע״כ. ומפשט הדברים נראה פשוט שלא מדובר במחיצה המכסה את הראייה אלא במחיצה כעין גדר בעלמא שאם היו עוברים לצד השני היה קול והיו שמים לב. וא״כ חזינן להדיא דלא חשו חכמים לראייה ולהרהור במעמדים כאלה. ומ״מ אחרי מעשה דאביי ורבא מוסיפה הגמ׳ "סקבא דשתא ריגלא" ופרש״י ריעוע של ימות השנה ליחוד ולעבירה – ימות הרגל, שיש קבוצת אנשים ונשים לשמוע דרשה ונותנים ונושאים זה עם זה. ע״כ. היינו שהעידו חכמים שיש לחשוש מאוד לענייני צניעות וכו׳ בשעה שמתקבצים אנשים ונשים במקום אחד. ואף שמהנ״ל חזינן דלא חשו לכסות הראייה עצמה, מ״מ יש לומר בזה סברא נכונה, והיא שאע״פ שלא חייבו חכמים להעמיד מחיצה משום דלא חשו להרהורי עבירה, מ״מ הזהירו אותנו חכמים שיש ליזהר מאוד במצבים האלה, ועוד יותר מזה, אביי ורבא ראו לנכון להוסיף חומרא וסייג מעצמם ולהעמיד שם דברים המפרידים לגמרי ממש בין האנשים לנשים עד שיישמע הקול אם יעברו, ולא הסתפקו בהפרדה לצדדים בעלמא למרות שמן הדין סגי, וא״כ למדנו מהכא שאם החכמים, בדורם, דור דור ודורשיו, יראו צורך בהוספת חומרא וסייג בתוספת זהירות בענייני צניעות, להם הרשות והחיוב להוסיף חומרא וסייג. וא״כ אם רואים מצב של ריבוי הפריצות בדורותינו, עד שאע״פ שקצת פוסקים שרצו לומר דכקאקי חוורי דמיין, נדחו על הסף על ידי הרבה פוסקים שכתבו שרואים שאין זה כלל המצב שלנו בדורינו [וכ״כ כ״ק אדמו״ר, ראה לקמן בהערה 54], לכן מובן שיש מקום גדול לגדור הפירצה בזה ולהוסיף חומרא מדיליה על ידי העמדת מחיצה גמורה שתכסה את הראייה, שלא יראו זה את זה. ודבר זה ודאי יוסיף קדושה וטהרה במחנינו, ויוסיף בשמחתו של הקב״ה, ובזכות החתן והכלה. וכן פסק **השדי חמד** (חו״כ אות א׳) שיש להעמיד מחיצה כשעושים חופה בביה״כ, ע״ש [ועיין בכל זה באוצה״פ סי׳ סב ס״ק סז אות ג׳,

בסעודה שיושבים שם אנשים ונשים יחד בחדר אחד. וכן כתב הב"ש (סקי"א) **בשמו**[37].

ובשד"ח שם ובערך אבילות אות קצט, שו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' לט ומ', שו"ת שבט הלוי ח"א סי' כט, שו"ת אז נדברו חי"ג סי' נג (שכתב שלכתחילה בעי מחיצה שאין חשש ראייה אף לדעת האג"מ, שלא כתב האג"מ אלא בדיעבד, ע"ש), ובשו"ת יביע אומר ח"ג אה"ע סי' י', ובספר אמרי יעקב סי' סב סי"ג ביאורים ד"ה שהשמחה במעונו שתמה באריכות על הלבוש, ע"ש].

ובפרט שמצינו כמה פוסקים שביארו דהא דלא חשו ליצה"ר בשעת צער (בבלי סנה' כ' ע"א, ירושלמי סנה' פ"ב ה"ד וסוטה פ"ג ה"א, ועיין תוס' סוכה שם, ותוס' רא"ש סנה' כ' ע"א ד"ה מקום שנהגו, ומרדכי סנה' סי' תרפד, ושדי חמד ערך אבילות אות קצט), היינו לזמן מועט, אבל לזמן מרובה, היינו שהתקבצות האנשים והנשים היא לזמן ארוך, בזה ודאי שיש לחשוש ליצה"ר ולהרהורי עבירה. כ"כ בשד"ח (מע' אבילות שם) בשם כמה פוסקים, ע"ש באריכות. וא"כ החופות שלנו שאורכות לרוב בין חצי שעה לשעה, בפרט אם מחשבים משעת קיבוץ העם למקום החופה שבוודאי אפשר לעבור שעה שלימה, א"כ ודאי שהם נכנסות לגדר של התקהלות לזמן ארוך, שבזה חשו חכמים ליצה"ר אפילו בשעת צער, וכ"ש בשעת שמחה, וק"ל.

ועוד שאף בשעת צער, מצינו שהביאו הפוסקים מספר הזהר (ויקהל קצו סוע"א) שיש למנוע לנשים מלצאת לבית הקברות מפני שאם יוצאות גורמות רעה לעולם, והטעם כדי שלא יסתכלו בהם, שעל זה כתב בזהר דברים חמורים עד מאוד, ע"ש. כ"כ הב"י (ביו"ד סי' שנט ס"א) והוסיף שכן ראוי למונען, וכן העתיק בדרכ"מ הארוך שם, וכ"פ בשו"ע (שם ס"ב) וכ"כ הש"ך (שם סק"ב) וכ"כ בשו"ע אדה"ז (הל' שמירת הגוה"נ סע' י').

ולכן יש לומר, שמהיות טוב אל תקרי רע, ובפרט בענין כגון זה שמוסיף בשמחתו של הקב"ה ובברכתו לחתן וכלה, ובקדושה וטהרה, ועוד בהסתמך על הרוח המורגשת ממכתבי כ"ק אדמו"ר דלהלן בחומרת ההקפדה על ההפרדה המהודרת ע"י מחיצה דוקא בסעודת הנישואין ובסעודות חתנים, **שיש להנהיג, אם אפשר בקלות, שבעלי האולמות יכינו מחיצות עבור מקום החופה**, ואם הדבר לא יפריע לשום צד, וגם מבחינה טכנית אין הדבר מפריע לקהל לראות הנעשה בחופה, כגון שהחופה מוגבהת מספיק וכדומה, אז יעמידו שם מחיצות גמורות כדי להפריד לגמרי בין האנשים לנשים. ואם הדבר לא נעשה בקלות, אין להתעקש לעת עתה, כי אין הדבר נהוג, ואולי עם הזמן הדבר יחלחל, וההנהגה תתקבל ע"י הציבור, וכמו הרבה דברים אחרים שראינו שהתקבלו עם הזמן, אף שבתחילתם היו נראים תמוהים.

37. אבל **הלבוש** (במנהגים סוף חלק או"ח) כתב שאין נזהרין בזה עכשיו, ואפשר משום דעכשיו מורגלות הנשים הרבה אצל האנשים, ואין כאן הרהורי עבירה כל כך דמיין עלן כקאקי חוורי [תרנגולת לבנה (ע' ברכות כ' ע"א)] מתוך רוב הרגלן בינינו, וכיון דדשו דשו. עכ"ל.

והעיר ע"ז **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** (אג"ק ח"ט ע' א' וכן הביא **השי"ך את דברי הב"ח הנ"ל** (יו"ד סי' שצא סק"ז). **וכן פסק החת"ס** (חו"מ סי' קצ) **כדברי הב"ח והב"ש** [ועיין שם בלשונו בד"ה ואלו, והבן חשיבות הדבר].

ולכן יש להקפיד מאוד שתהיה הפרדה ברורה בין הגברים לנשים בעת הסעודה, ולא רק הפרדה במקומות הישיבה אלא הפרדה על ידי מחיצה שלא יראו זא"ז, שהרי לשון הפוסקים מורה על איסור ישיבה בחדר אחד שגורם להרהורים[38].

וכן במעמד החופה יש להקפיד מאוד שיעמדו האנשים והנשים בנפרד באופן ברור [ועיין בהערה בענין אם להעמיד שם מחיצה].

ומ"מ דעת **הכתב סופר** (סי' מז) **על מעמד החופה, שלא ימנעו מלברך אם קשה לפעול על הקהל שיעמדו בנפרד בשעת החופה**[39].

וכאן המקום לציין את הקפדתו הגדולה **של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** (ראה שלחן מנחם ח"ר עמ' רכב–רכו) **בענין ההפרדה בעת הנישואין, בסעודה ובריקודים, ובכל מקום של שמחה, בהדגשה שאין שמחה אמיתית אלא כאשר**

בהערה, הובא בשלחן מנחם ח"ו ע' רכג), שבעוונותינו הרבים רואים אשר לעת עתה אין הדבר כן. עכ"ל.

ואף שכן כתבו עוד כמה פוסקים שלא חששו לזה, מ"מ הרבה פוסקים כתבו שיש ליזהר מאוד בזה **וכך נוהגים**, עיין אוצה"פ סי' סב ס"ק ס"ז אות ג', וכן עי' בספר אמרי יעקב שם שתמה באריכות על דברי הלבוש והביא כמה ראיות מהפוסקים להוכיח לאיפכא, ע"ש.

38. ומ"מ ראינו במשפחות של יראים וטובים שלא נזהרו במחיצה המכסה מראייה גמורה, אלא רק נזהרו שמקומות הישיבה יהיו נפרדים ומברכים כך שהשמחה במעונו, ואין למחות כיון שכך נפוץ וכך עמא דבר, ועוד שיש להם על מי לסמוך (היינו הפוסקים שכתבו שלא נזהרו בזה), אף שלכתחילה ודאי שיש ליזהר כנ"ל שתהיה מחיצה גמורה ממשית המכסה את הראייה, וכן דעת כ"ק אדמו"ר כנ"ל. ובכל אופן אין להתיר כלל וכלל לברך שהשמחה במעונו אם יש ערבוביא ויושבים יחד גברים ונשים.

39. ולהדגיש שדבריו נאמרים על מעמד החופה בלבד, שאין שם סעודה, אבל בשעת סעודה, שמא יודה גם הוא דאין מברכים ז' ברכות כלל, וצ"ע.

הקב"ה גם כן שמח, ואינו שמח אם בניו אינם שומרים על כללי הצניעות.

וז"ל באחד המכתבים העוסקים בענין זה[40]:

"מובנת הפליאה והתמי', איך אפשר לומר כהאמור [שההפרדה בסעודת החתונה אינה אלא הנהגה ע"פ חסידות שאין לכופה על כל אחד ואחת], שהרי מבואר הטעם לשלילת אמירת שהשמחה במעונו בעירוב הנ"ל, מפני שאין שמחה במעונו של הקב"ה כשהיצר הרע שולט, והאומנם שליטת יצר הרע מותר ח"ו למי שהוא מישראל? ואין להאריך בדבר הפשוט". עכלה"ק.

ובמקום אחר התבטא בצורה מיוחדת ונדירה, וזה מקצת לשה"ק שם[41]:

" . . . כאשר מסדרים החתונה במחיצה, כפי שדורשת תורתנו הק', פוסקת התורה שיש לומר "שהשמחה במעונו", כלומר – כשמזכירים את שמו של הקב"ה מזכירים אותו שיהי' שמחה, כלומר, המשכת שמחה בעולם, ובראש ובראשונה לחתן ולכלה.

ודאי מיותר לתאר את המתרחש בשנים האחרונות בעולם בכלל ובעם ישראל בפרט. ואם בכל הזמנים היה הכרח להזדקק להקב"ה, לברכה והצלחה ויותר מזה לחיים בריאים ושמחים, הרי בדורנו הדבר הכרחי פי כמה, והיחיד המסוגל להבטיח זאת הוא זה שהוא האדון של כל העולם – הוא הקב"ה.

. . . לכן התפלאתי על העובדה שהורים . ירצו להשקיע כוחות למנוע את האפשרות שבחתונת בתם תשרור שמחה, דבר המביא לידי כך ח"ו שבמדה מסויימת תחסר גם בחייהם, רחמנא ליצלן.

בני אדם מתחתנים בכדי לבנות בית לעשרות בשנים – וכאן אינו מופרך אצל ההורים לסכן את הנוגע לבתם לעשרות שנים, כדי שבשעות הספורות של חגיגת הנישואין ימצאו חן בעיני אנשים . .

. . . אם רוצים באמת שבנישואין אלה תפסוק התורה הק' שאפשר לומר "שהשמחה במעונו" ועל–ידי כך תשרור השמחה למשך כל החיים – קובע השלחן ערוך שהחתונה צריכה להיערך במחיצה.

. . . ידוע לי שהיו חתונות רבות, גם של שומרי מצות, בלי מחיצות לצערנו, אך ידועות לי גם הצרות שבאו לצערנו לאחר מכן . . ." ע"כ. [ועיין שם במכתב במלואו, מה שכותב להורים שלא רצו לעשות מחיצה וסותר טענותיהם ומעורר אצלם את הרגש עבור ילדיהם שמה שטוב עבורם הוא לעשות החתונה עם מחיצה, ע"ש].

וגם לגבי הריקודים התבטא כ"ק אדמו"ר בתמיה ופליאה רבה, ושלל לגמרי הענין ע"פ התורה, ע"ש[42].

והנה, מהמכתבים הנ"ל מובן ופשוט שגם במעמד החופה יש להקפיד מאוד על הפרדה מהודרת, שהרי גם שם מובן ששייך ענין של יצר הרע וענין של שמחתו של הקב"ה. ולכן אף שלא נוהגים להעמיד מחיצה ממש בעת החופה[43] [כי לא ראינו שנוהגים כן], מ"מ יקפידו מאוד על הפרדה ברורה ומהודרת, ולו יעשו זאת לזכותם של החתן והכלה, לגרום להם טובה גדולה עד מאוד, כיון שההנהגות בעת מעמד החופה משפיעות על כל משך חיי החתן והכלה, בגשמיות וברוחניות, ועל הדורות הישרים אשר ייצאו מהם. והאחריות מוטלת על הרב המסדר קידושין להזכיר

40. שלחן מנחם שם עמ' רכג, ממכתב ז' תשרי תשכ"ב, אג"ק מילואים.

41. אג"ק ח"ט ע' א', הובא בשלחן מנחם שם עמ' רכב, בתרגום חופשי מאידיש.

42. שלחן מנחם שם עמ' רכד, אג"ק חכ"ז ע' תכ.

43. אבל מ"מ ראה מש"כ לעיל בהערה 36, שיש מקום להנהיג להעמיד מחיצות גם במעמד החופה, ותבא עליו ברכה, ע"ש באריכות.

ולבקש, בנעימות אך בתוקף, שיקפידו על כך.

יא. אמירת "סברי מרנן"

כתב **הב"ח** (סי' קעד בסופו) שגם בחופה בברכות האירוסין ובברכות הנישואין אומרים "סברי מרנן" לפני ברכת הגפן, וסיים שכן ראה ממורו ושכן הוא נוהג. והטעם הוא כדי שלא לחלק בברכת היין בין מקום שצריך ליטול רשות למקום שאין צריך, ולכן כל מקום שמברכים על היין אף מחוץ לסעודה, אם יש בזה משום מצוה שצריך להוציא אחרים, אומרים "סברי מרנן".

אבל **המג"א** (שם סק"ד) אחרי שהביא דברי הב"ח, כתב שלא נהגו כן בחופה ובברית מילה לומר סברי מרנן. וכ"כ **המ"ב** (שם סקמ"ד) דברי המג"א. וכן נוהגים **האשכנים**.

ובכף החיים (סי' קסז ס"ק ק"ט, וסי' קעד סקנ"ד) כתב שנוהגים כדברי הב"ח, ושכן כתב **הכנה"ג**, וכן הוסיף בשם ספר **יפה ללב** שיש בשני מילים אלו טעם ע"פ הסוד. וכן נוהגים **הספרדים**.

ומנהג **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** שאומר "סברי מרנן" בקול נמוך הן לפני ברכת האירוסין והן לפני ברכות הנישואין[44]. ובענין אחר, כתב **כ"ק אדמו"ר**[45] שיש במילים אלו (בלשון זה דוקא ולא בנוסח אחר) טעם ע"פ הסוד המבואר בכתבי **האר"י ז"ל** (פע"ח שער יח פט"ז), וכתב[46] שמשלים מספר התיבות שבקידוש לשם ע"ב ושלכן אומרים "סברי מרנן" גם ביחיד, וגם בקידוש על הפת אומרים מילים אלו[47].

יב. עמידת החתן והכלה תחת החופה

הרבה פוסקים כתבו שיש להעמיד את הכלה לימין החתן תחת החופה, והביאו על זה סמך מהפסוק (תהלים מה, י): "נצבה שגל לימינך", סופי תיבות כלה. ופירוש תיבת "שגל" היא "אשה" (ראה ברש"י שם שהביא מהתרגום במקום אחר שתרגם "מלכא" היינו מלכה. וכן הוא במצודת דוד שם, וראה במצודת ציון שם למה נקראת כן, ע"ש).

כן כתבו **הרוקח** (סי' שנא), **מהר"ם מינץ** (סי' קט), **המהרי"ל** (הלכות נישואין), **כנה"ג** (סי' סא הגב"י אות ג'), **והבאה"ט** (שם סק"ז). וכן כתבו **בסידור דרך חיים** (סדר ברכת אירוסין), **יפה ללב** (ח"ד סי' סב אות ה'), **והערוה"ש** (סי' סב ס"ט).

ויש שכתבו ע"פ **האריז"ל** שאחר החורבן ראוי לנהוג להיפך, שהחתן יעמוד מימין והכלה משמאלו, ע"פ הכתוב (איכה ב, ג): "השיב אחור ימינו". כ"כ **ביד אהרן** (סי' סא סק"ד).

ומ"מ המנהג הנפוץ למעשה הוא כנ"ל, ע"פ רוב הפוסקים. ובמקום שנהגו כדעת האר"י ז"ל הנ"ל, אין לבטל מנהגם, כ"כ **השד"ח** (חר"כ אות ל').

חתן איטר

אם החתן איטר יש שכתבו שמ"מ מעמידים את הכלה לימין כל העולם (כ"כ בספר באר משה מאת הגר"מ שטרן, ח"ב סי' ב', ובצל החכמה ח"ה סי' ל"ה).

ויש להעיר שלכאורה בפסוק כתוב "לימינך" היינו הימין שלו, ועפ"ז היה צריך להעמידה בצד שמאל שהוא ימינו, ובה עושה כל המצוות.

ומ"מ מכיון שלכאורה יש בזה סוד ע"פ רוחניות העניינים, לכן יש להעמידה בימין כל העולם, כיון שידוע החילוק בהנהגת איטר, שכל דבר שהוא כלפיו [כגון עשיית מצוה בימין דידיה], הרי הוא עושה בימינו שהיא שמאל כל אדם, אבל כל דבר שהוא מכוון

---

44. כן שומעים בהקלטה, וכ"כ בשלחן מנחם ח"ו עמ' ר"ז הע' כ"ג, וראה שלחן מנחם ח"ב עמ' ס"ז ובהערות שם.
45. הגדה של פסח, קידוש ד"ה סברי מרנן. ע"ש שהביא נוסחאות אחרים: סברי מורַי, סברי רבותַי.
46. כ"כ בספר המנהגים חב"ד ע' 28.
47. היום יום טו אדר א'.

כנגד הספירות העליונות או ע"פ הסוד עושה בימין כל אדם.

בגמר החופה

יש שכתבו שבגמר החופה מעמידים את הכלה משמאל לחתן. (כ"כ בספר חסד לאברהם). ולא ראינו שנוהגים כן.

יג. כיוון הפנים

החתן והכלה

כתב **המהר"ם מינץ** (סי' קט, הובא בבאה"ט סי' סא סק"ז) "יש מעמידים החתן והכלה לצד מערב **ופניהם כנגד מזרח, שיהיו פניהם נגד ארון הקודש** וכו'. ויש מעמידים חתן וכלה לצד דרום. ויש מעמידים לצד צפון". ע"כ.

וכן כתבו **בסידור דרך החיים** (סדר ברכת אירוסין) **והערוה"ש** (כאן ס"ט) שהמנהג להעמיד אותם עם הפנים נגד המזרח. **וכן נוהגים למעשה.** [ושמא י"ל ששאר הכיוונים שכתב במהר"ם מינץ הוא לפי המיקום שלהם כלפי ירושלים, ולפי שגם בתפילה עומדים כן, וכ"כ בספר בצל החכמה (ח"ג סי' ז'), ולכאורה מוכח הדבר מהא דבענין כיוון פני המברך כתבו בפירוש שזהו הטעם, כדלקמן].

ובדרשות **מהרי"ל** (הלכות נישואין אות ג') כתב שאחוריהן לצפון ופניהם לדרום.

והכנה"ג (הגהב"י סק"ב) כתב שהיום אין מקפידים על כך.

ולכן, אף שלמעשה נהגו כאופן הנ"ל שעומדים כלפי מזרח (ירושלים), מ"מ אם הדבר קשה או שלא ברצון לאחד הצדדים, וכגון שהדבר גורם לחתן וכלה לעמוד עם הגב לקהל והדבר פוגע בשמחתם, יש להקל ולסמוך על שאר השיטות ועל דברי הכנה"ג הנ"ל שלא מקפידים על כך.

המברכים

כתב **במחזור ויטרי** (סי' תעה) "ומכוון פניו כלפי מזרח נגד צד ירושלים, שכל תפילות שאנו מתפללים אנו מביטין אל היכל ה'. וכו'. לבד משאר כל הברכות שאין אנו קפידין להביט שם. לכך צריך לכוין פניו כלפי מזרח בברכת חתנים". עכ"ל.

וכ"כ **המהרי"ל** (שם אות ה', הובא בבאה"ט שם) שהמברך עומד במערב ופניו למזרח, וכשאומר שמח תשמח הופך פניו נגד החתן והכלה. ע"כ. וכ"כ **המהר"ם מינץ** (שם) שהמברך פניו כלפי מזרח. וכ"כ **בסידור יעב"ץ**.

ופשוט בלשון הפוסקים הנ"ל שהכוונה היא לעמוד עם הפנים לירושלים, וא"כ הכל לפי המיקום והכיוון אליו מתפללים.

אמנם יש שנוהגים שהמברכים עומדים מול החתן והכלה. כ"כ **הערוה"ש** (סי' סב ס"ט) וז"ל "והמנהג פשוט אצלינו שהחתן והכלה עומדים תחת החופה פניהם למזרח, והמברך עומד פניו למערב, כדי שיברכם פנים כנגד פנים, דכל ברכה הוא פנים כנגד פנים, כמו ברכת כהנים". עכ"ל. וכ"כ **בשלחן העזר** (ח"ב דף מח טור ג').

וכן כתוב בספר **מנהגים מהר"ם מרוטנבורג** (ע' פב) שאחר שכתב שהמברך מחזיר פניו כלפי מזרח והחתן והכלה כנגדו, הוסיף "אבל אני ראיתי חתן וכלה מחזירין פניהם כלפי מזרח, והמברך כנגדם". ע"כ.

ולמעשה המנהג הוא כדעה זו האחרונה, שהמברכים עומדים עם פניהם מול החתן והכלה.

יד. מנין ימי המשתה

מונים את שבעת ימי המשתה מזמן קיום החופה, ולא קודם לכן ולא לאחר מכן (שו"ע ונו"כ סי' סב ס"ו, כמו שיתבאר לקמן).

ולכן אע"פ שהחופה התקיימה בסוף היום סמוך לערב, מ"מ אמרינן בזה מקצת היום

ככולו, ועולה לו ליום הראשון מתוך השבעה ימים (פת"ש שם סק"ב).

ואפילו אם הקדימו והתפללו מעריב מבעוד יום ואח"כ התקיימה החופה מבעוד יום, מ"מ מונים מיום זה תחילת השבעה ימים, ולא מהלילה שאחריו (שו"ת יבי"א ח"ה סי' ז').

ואם החופה התקיימה בלילה, נחשב יום זה שהתחיל עם הלילה ליום הראשון.

החופה התחילה ביום וברכות הנשואין נאמרו בלילה

כתב **הרמ"א** (ס"ו) ע"פ **תשובת הרא"ש** (כלל כו סי' ב') **ששבעת הימים מתחילין מיד** לאחר שבע ברכות שבירך בראשונה, היינו בחופה, שאז מותרים להתייחד, משא"כ לפני הברכות, ואפילו לא נתייחדו בפועל ואפילו לא עשו הסעודה הראשונה מיד. וכתב **הח"מ** (סק"ז) דהוא לאפוקי שלא נאמר שיתחילו שבעת ימי משתה מאכילה ראשונה. וכ"כ **בפת"ש** (סק"ב) בשם **הגאון מליסא** ודלא **כהכנסת יחזקאל** שכתב באופן אחד שמתחילים משעת הסעודה, ע"ש. וכן הסיק להלכה **בשו"ת יבי"א** (ח"ה סי' ז').

ואפילו במקרה שאירע שלא בירכו הברכות בשעת החופה, לעולם מחשיבים משעת החופה, כ"כ **בטיב קידושין** (סי' סב סק"ו). ובטעמו כתב וז"ל "דמש"כ ברמ"א בשם הרא"ש דאלו ז' ימים מתחילים מיד לאחר ז' ברכות, **נראה דלאו דוקא לאחר ז' ברכות, רק אחר חופה**, אפילו איתרמי שלא בירכו בשעת חופה, מ"מ לא ימשכו ימי השמחה יותר" ע"כ. והיינו שכיון שעיקר הסברא לדעתו הוא שמזמן החופה הרי נפעלין הנישואין והשמחה, וזה עוד לפני אמירת הברכות, לכן מחשבים מאותו זמן.

ועפ"ז יש שאמרו שמחשיבים **תמיד מזמן הקידושין** שתחת החופה כיון שמאותו רגע נחשבת **לנשואה** (כן הובא בשם הרב אלישיב בקונטרס פניני שבע ברכות ע' לז, ובספר הנשואין כהלכתם ח"ב ע' תקסו).

וכן מקובל להורות הלכה למעשה[48], שמחשבים ז' ימי השמחה מרגע נתינת הטבעת. ויש להוסיף עוד טעם בזה, משום ספק ברכות להקל, דהיינו שאם הטבעת ניתנה ביום והברכות נאמרו בלילה (כגון שהאריכו בקריאת הכתובה ודרשה בין הקידושין לברכות הנשואין, שהרי יש ענין לעשות הפסק ביניהם) **אין מקילים לחשב** מהלילה ושבעקבות זאת יאמרו הברכות בעוד יום נוסף, אלא מחשבים מנתינת הטבעת, והיום הראשון נגמר מיד בשקיעת החמה, אפילו סמוך לנתינת הטבעת בעודם תחת החופה.

החופה ביום והסעודה בלילה

אם החופה התקיימה ביום וסעודת הנישואין נערכה בלילה, מחשיבים את שבעת הימים מהיום בו התקיימה החופה, ולא משעת הסעודה.

---

48. וקיי"ל דהא דכתב הרמ"א "מיד לאחר שבע ברכות" הוא לאו דוקא, וכמש"כ בטיב קידושין שהובא בפנים, כי עיקר כוונתו היא לאפוקי שיחשבו משעת הסעודה, וכמו שכתב לדייק הח"מ שם, ולא דייק דהוא דוקא לאחר הברכות.

ועוד דלשון הרא"ש בתשובתו שם הוא "דע כי **משעת הברכה** מונין שבעה ימי החופה, כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה, ומשעת הברכה, **שהותרו להתייחד**, מתחילין ז' ימי החופה". ע"כ. וא"כ לא הזכיר הרא"ש שהוא דוקא לאחר הברכות, אלא משעת הברכות ואף מהתחלתן, ושמא כוונתו לומר אף מזמן 'שאפשר' להתחיל הברכות. ולכן י"ל דגם כוונת הרמ"א אינה דוקא אחר הברכות, אלא עיקר כוונתו כנ"ל לאפוקי מסעודה.

ועוד יש לדייק מדברי הרא"ש שתלה הטעם בהא דמותרין להתייחד, והרי לשיטתו (כלל ל"ז סי' א', הובא בב"י סי' נז, וכ"כ בביאור כוונתו הב"ש סי' נה סק"א) אין הברכות מעכבות, ומה שנאמר "כלה בלא ברכה" היינו חופה, ולא הברכות עצמן. וא"כ משעת החופה כבר מותרים להתייחד, אף לפני הברכות, ועכ"פ בעינן אחרי הקידושין כי אין הנישואין חלין אלא על ארוסה, ולכן מיד אחרי הקידושין חלין הנישואין על ידי החופה ומותרים להתייחד. וכן קיי"ל להלכה, וכ"כ הרמ"א עצמו (בסי' סא סע' א') שאף שלא בירכו מ"מ הוי החופה נישואין גמורין, וכ"כ על דבריו אלו הב"ש (שם סק"ה) שהוא כשיטת הראשונים דס"ל דכלה בלא ברכה היינו בלא חופה. וא"כ דמותרין להתייחד עוד לפני הברכות, לכן שפיר י"ל דעיקר הכוונה בהלכה זו דתחילת מנין ז' ימים היא מיד שהיא נשואה, והיינו מיד אחרי נתינת הטבעת.

כ"כ **החי"מ** (שם סק"ז) **בביאור דברי הרמ"א** (שם ס"ו), **וכ"כ בסידור דרך חיים** (ברכות נישואין, הו' בפת"ש סקי"ב), **וכ"פ בערוה"ש** (שם סל"א), **וכ"פ בשו"ת רב פעלים** (ח"ג סי' י', אלא שבשו"ת יבי"א שם תמה עליו שהרי בח"ד יו"ד סי' לט כתב ששעת הסעודה קובעת), **וכ"פ בכה"ח** (או"ח סי' קלא סקס"ט), **וכ"פ בשו"ת יבי"א** (שם) **ואף הוסיף שאם נהגו באופן אחר אינו מנהג.** [ועי' באוצה"פ סקל"א אות א' שהביאו עוד כמה פוסקים שכתבו כך ושהביאו ראייה מהגמ' בסוכה (כה:), מהרשב"א, הב"י, השו"ע או"ח סי' תקמ"ו, והמג"א שם סק"ד, והט"ז והמחצה"ש].

ודלא כדעת **הכנסת יחזקאל** (סי' נט) **שכתב שמתחילים למנות משעת הסעודה, אם עשו הסעודה מיד בלילה הראשון שאחר החופה** (אבל אם התעכבו כמה ימים, מונים משעת החופה אף לדעתו, וכך ביאר דברי הרא"ש שהביא הרמ"א הנ"ל, אבל שאר הפוסקים לא הבינו כך דברי הרא"ש, עי' באוצה"פ שם).

חופה בבין השמשות

אם החופה נערכה בבין השמשות מתחילים למנות מהיום שעבר ולא מהלילה, משום ספק ברכות להקל, שלא להוסיף יום נוסף של ברכות מספק. כ"כ **ביבי"א** (שם) אמרינן בענין זה סב"ל, וכן הורו מורי ההוראה **בדורינו** (כן מובא בשם הגרש"ז אויערבאך בקובץ שלמי שמחה ע' שעד ובספר הנשואין כהלכתם ח"ב עמ' תקסז. וכן הו' בשם הגרי"ש אלישיב בקונטרס פניני שבע ברכות ע' לח ובספר הנשואין כהלכתם שם). **ועוד הורו שיש להחמיר בזה ולהחשיב באה"ק עד חצי שעה לאחר השקיעה כהיום שעבר, ולכל הפחות עשרים וחמש דקות** [כך הובא בשם הגרי"ש אלישיב שם ושם, וכ"כ בספר שובע שמחות דבליצקי פ"א הערה י"ד].

ולשיטת אדה"ז בדיני ביה"ש וצה"כ, יש להחשיב 24 דקות לאחר השקיעה כהיום שעבר מחמת הספק של ביה"ש, ולאחר מכן ייחשב לילה ודאי, וימנו מאותו יום החדש את מנין שבעת הימים.

החופה היתה ביום והיחוד בלילה

אם החופה נערכה בסוף היום, ולא הגיעו לחדר היחוד אלא עד שנעשה לילה גמור, גם בזה מונים משעת החופה והוי היום הקודם יום הראשון.

ואף שלחלק מהפוסקים אין הנישואין חלין אלא משעת היחוד, מ"מ כיון שיש פוסקים אחרים הסוברים שחלים משעת החופה, ושכן קיי"ל להלכה (עי' לעיל סי' נה אות א' וב' כל הדעות בזה באריכות), לכן אמרינן ספק ברכות להקל (כ"כ בשו"ת יבי"א שם). ועוד שעכ"פ לכו"ע הוי שעת החופה תחילת הנישואין אף שלא נגמרו (כ"כ המקנה סי' סב סע' ז').

במקרה הנ"ל אם ניתן לברך בביה"ש שבסוף יום השביעי

כתב **בשו"ת יביע אומר** (שם) שבמקרה הנ"ל שהחופה התקיימה ביום והיחוד היה בלילה, האם ניתן לברך ברכות הנשואין בבין השמשות שבין יום השביעי ליום השמיני, משום דשמא י"ל ספק ספיקא, ספק יום וספק לילה, ואף את"ל לילה, ספק אם הנשואין הם היחוד. והסיק שאף שבעלמא אין לברך בביה"ש שאחר יום השביעי כיון שימי המשתה מסתיימים ביום השביעי עם שקיעת החמה, מ"מ במקרה הנ"ל של ס"ס יש להתיר לברך ברכות הנשואין בביה"ש שאחר יום השביעי, עד י"ג דקות לאחר השקיעה.

אבל מ"מ י"ל דאינו מוסכם לכל, משום שהובא לעיל שקיי"ל שהנשואין חלין בשעת החופה, ולכן אין כאן ספק כ"כ שמא הלכה כמ"ד דחלין בשעת היחוד. ולשיטתיה דהרב יבי"א שפיר י"ל דיש כאן ס"ס, שהרי דעת המחבר אינה מוכרעת והאריכו מאוד הפוסקים לבאר בדעתו מה היא עיקר החופה (עי' לעיל סי' נה אות א' וב' באריכות), **והרב יבי"א עצמו** הכריע בדעת השו"ע דהוא סובר כהרמב"ם שהנשואין חלים בשעת היחוד. אבל מ"מ

לשיטתנו אין כאן ס״ס אלא הלכה מוכרעת שנשואין חלין בשעת החופה.

ועוד, שכנ״ל לכו״ע עכ״פ תחילת הנשואין הוי משעת החופה, ולכן שמא יש לומר שגם מנין ימי המשתה הוי מהחופה, לכן אין לסמוך על ס״ס הנ״ל [ועכ״פ הוי ספק שאינו שקול, דקיי״ל להחמיר בזה, ודלא כדעת הרב יבי״א בזה שמיקל בס״ס אף שאינו שקול, כידוע].

ועוד יש להוסיף בזה, שלשיטת אדה״ז אין לומר ס״ס באופן זה, כיון שלדעתו יש להחמיר בס״ס בסב״ל, היינו דאמרינן סב״ל אף במקום ס״ס. כך מוכח שיטתו ממש״כ בסידור בהלכות **ציצית** (ד״ה אין לברך) שאין מברכים על הציצית אחר השקיעה שהוא תחילת ביה״ש כיון שיש כאן סב״ל, ואע״פ שיש ס״ס, ספק יום וספק אם כסות יום בלילה חייב בציצית, מ״מ אמרינן סב״ל[49].

אי חשבינן ז׳ ימים מעת לעת

כתב **הכנסת יחזקאל** (סי׳ נט) שאין מקום כלל לומר דאזלינן בתר מעת לעת אלא ודאי מקצת היום ככולו. וכ״כ **בספר המקנה** (קו״א סק״ח) שמקצת היום ככולו בענין זה ואפילו שעה אחת סמוך לערב עולה ליום שלם. וכן הסכים **הפת״ש** (סי׳ סב סקי״ב) שכתב על דברי המקנה ״וכן עיקר״.

ודלא כמש״כ **בגינת ורדים** (או״ח כלל א׳ סימן כח) דבעינן שבעה ימים שלמים, היינו שיש לחשב מעת לעת.

וכתב **המחזיק ברכה** (או״ח קו״א סי׳ קלא) דלענין נפילת אפים שפיר מחשבין מעת לעת, אבל לענין שבע ברכות צריך להתיישב, ע״ש.

וכ״כ **אדה״ז** (או״ח סי׳ קלא ס״ו) שלענין תחנון חושבים מעת לעת, אבל לא כתב לענין שבע ברכות.

והרב מ״ש אשכנזי ע״ה רצה ללמוד מזה שכן הוא דעתו לענין שבע ברכות שגם בזה מחשבין מעל״ע.

אבל אין זה מחוור, שהרי בפשטות יש לחלק ביניהם, שהרי אמירת תחנון אינו אלא מנהג (שם ריש הסימן), ותלוי בהרגש השמחה שבלב, וחזינן כמה עניינים בהם מקילים אנו באמירת תחנון בקלות (ע״ש ס״ז ״יום או יומיים״, וכן בכללות הסימן ע״ש היטב), לכן גם כאן יש לומר דיש להקל. אבל בענין ז׳ ברכות יש כאן ספק ברכה לבטלה. ועוד דאם רבינו לא כתב זאת בפירוש, אין לחדש מדעתינו, דאם היה כן היה טורח לכתוב.

ועוד דחזינן שהמחזיק ברכה הנ״ל חילק כן להדיא, **ולכן אין לזוז מהוראת רוב הפוסקים הנ״ל שאין מחשבין מעל״ע לענין ז׳ ברכות**, ובפרט דמסתברא מילתייהו.

---

49. ובזה חזר בו ממש״כ בשו״ע בסי׳ יח ס״ח שיכול לברך על הציצית עד צאת הכוכבים. והיינו דלא סבר לומר סב״ל במקום ס״ס. אבל בסידור החמיר בזה, דאמרינן סב״ל אף במקום ס״ס. ועי׳ בבדי השלחן להגרא״ח נאה (סי׳ ז סק״ג) שכתב דהטעם משום ס״ס, ועי׳ לו גם בפסקי הסידור (אות מ״ב), שכתב דכן כתבו הפמ״ג ורעק״א דהוא טעם הלכה זו. וכתב שם דזה לא כמש״כ בשער הכולל דזה תלוי במחלוקת דר״ת והגאונים, ושבסידור פסק כן משום שחזר בו לפסוק כהגאונים, ובשו״ע אחז כר״ת, שהרי גם לר״ת יש ביה״ש [ביאור דבריו: ולכן גם לר״ת שייך כאן ס״ס, וא״כ למה פסק בשו״ע עד צה״כ, אלא ודאי דמשמע דהוא משום דאחז בשו״ע דלא אמרינן סב״ל במקום ס״ס, אע״פ שאחז כר״ת לענין ביה״ש וצה״כ. ודו״ק]. אולם, צ״ע מכתבו של כ״ק אדמו״ר מליובאוויטש (אג״ק חי״ח ע׳ שלט, הובא בשלחן מנחם ח״ג ע׳ ג׳), שכתב להדיא שלא מפני הפוסקים הסוברים סב״ל בס״ס נסור מפס״ד ברור בשו״ע, ואף שהם רבים, דמשמע דאינו אוחז כן להלכה. והרי במקום אחר (תורת מנחם תשי״ט, שיחת אחרון של פסח, אות יא) אמר רבינו שמסקנת אדה״ז היא אכן להחמיר מאוד בחשש ברכה לבטלה, וכגון שאין מברכים במקום ס״ס, וכמו הכרעתו לגבי ברכת הציצית. לכן צ״ע. ואולי יש לחלק בין ספירת העומר, שבזה עוסק במכתב, לבין שאר ברכות שבזה מדבר בשיחה הנ״ל, ואכ״מ. [ועי׳ בבדי השלחן שם עוד ביאור, דטעם רבינו הזקן הוא ע״פ האר״י ז״ל שלא ללבוש טו״ת אחרי השקיעה, ולכן כתב גבי טלית קטן דאין לברך עליו, אף שיש טעם ע״פ קבלה ללבשו גם בלילה. ועפ״ז אין מסקנת רבינו להחמיר בסב״ל בס״ס, אבל צ״ע כנ״ל מדברי כ״ק אדמו״ר. ואכמ״ל].

טו. באיזו סעודה מברכים שבע ברכות

לכו"ע, מברכים רק כאשר מתקיימים התנאים הבאים:

א) **בסעודה שאכלו בה פת**[50].

ב) **שהסעודה הוכנה לכבוד החתן והכלה**[51].

ג) **כאשר ישנם בסעודה עשרה אנשים גדולים**[52].

ד) **שיש פנים חדשות שבאו לסעודה**[53].

אם לא התקיים אחד התנאים דלעיל, אין מברכים שבע ברכות. במקרים מסויימים מברכים רק "שהשמחה במעונו" וברכת "**אשר ברא**" [ראה להלן אות ל"ד ול"ה].

ולכתחילה טוב שתהיה הסעודה מכובדת, בריבוי מאכלים ומשקאות, ובשר ויין, אף שאין חיוב בזה כלל, מכל מקום מצוה יש בדבר, כיון דאין שמחה אלא בבשר ויין. כ"כ **בשו"ת מהר"ם שיק** (סי' פט), **ובשו"ת התעוררות תשובה** (אה"ע סי' כו), וכ"כ **בספר שובע שמחות** (הרב דבליצקי, פ"א ס"ה) **בשם סידור צלותא דאברהם** (ח"ב ע' רע"א).

קבעו סעודה על מיני מזונות

אם אכלו מיני מזונות בלבד, אין מברכים שבע ברכות, אלא אם כן אכלו שיעור קביעות סעודה המחייב ברכת המזון. כ"כ **בחינא וחסדא** (קי"ב ג'), **ובשו"ת יביע אומר** (ח"ג סי' יא אות ו'), **ובספר שובע שמחות** (פ"א ס"ה).

סעודה בישיבה או במלון

ולכן, אלו העושים סעודת שבע ברכות במלון או בישיבה צריכים להודיע לבעלים או לטבחים שיכוונו להכין את הסעודה לכבוד החתן והכלה, או שיביאו החתן והכלה עצמם מיני מאכלים לסועדים עמם [וכגון הנוהגים לעשות הסעודה האחרונה בישיבה שיזהרו בזה].

סעודת ברית מילה או שאר שמחות

ולכן אסור לצרף שבע ברכות לסעודת ברית מילה או פדיון הבן או בר מצוה, מאחר שלא הוכן לכבוד החו"כ. אבל אם הוכן גם לכבודם, מברכים[54] (עזר מקודש סי' סב ס"ח).

וכן אם מזדמנים החו"כ בחתונה אחרת במשך השבעה ימי שמחה שלהם, לא יוכלו לברך שם שבע ברכות בשבילם בסעודת החתונה, אא"כ ביקשו מהטבחים (או מבעל הקייטרינג) שיכינו איזה דבר במיוחד בשבילם, וכמובן אחרי בקשת רשות מבעלי השמחה, שהרי הם משלמים לטבחים [ראה רמ"א כאן ס"ג ופת"ש סק"ו].

סעודת ז' ברכות לב' חתנים בז' הימים

וכן אם ב' זוגות של חו"כ עושים יחד סעודה במשך ז' ימי השמחה שלהם, מותר לברך להם יחד באותם ז' ברכות, והסעודה

---

50. שו"ע ס"ה, חינא וחסדא קי"ב ב', שו"ת שואל ונשאל ח"ג סי' תי"ט. וראה אוצר הפוסקים סקכ"ה אות א' דמבואר שלדעת רוב הפוסקים נתבטל המנהג לברך ברכות חתנים שלא בשעת הסעודה. ע"ש.

51. יד דוד ח"ג עמ' ח', אמרי דוד סי' מא, מדיוק בלשון הרמב"ם ושאר הפוסקים, ראה אוצה"פ סי' סב סקכ"ה אות ח'.

52. שו"ע ס"ד וס"ז.

53. שו"ע ס"ז. ח"מ סקי"ב, בה"ט סק"ט, ערוה"ש סכ"ז, תפארת יעקב סק"ב, שלחן העזר סי' יב ס"ג, חינא וחסדא קיא ע"א. ודלא כהרמ"א סוס"ז שכתב שאם באו הפני"ח בלילה יכולים לברך בכל הסעודות של כל היום.

54. ואין בזה משום עירוב שמחה בשמחה, משום שסעודות ברית מילה ופדיון הבן אינם סעודות של שמחה אלא של מצוה. אבל לגבי סעודת בר מצוה יש לעיין, משום שכתבו הפוסקים שעושים סעודת בר מצוה כיום שנכנס לחופה (מ"ב סי' רכה סק"ד). ראה הנישואין כהלכתם פי"ג הערה 197 ופי"ד הערה 35. ועיין בשו"ת בצל החכמה ח"ה סי' י' שהסיק להתיר גם בסעודת בר מצוה. **וכן נהוג למעשה**. ובטעם הדבר כתב שם לחלק כאשר יש חיוב של סעודה, וכיון שאין חיוב לעשות סעודה במשך ז' ימי שמחה, לכן אין בזה משום עירוב שמחה בשמחה, ועוד חילק בין ב' שמחות לב' אנשים או ב' שמחות לאותו איש, כמש"כ בשו"ע סי' סב ס"ב. ע"ש.

נחשבת לכבוד שניהם כאשר מתרצים לכך מלכתחילה. אבל אם מקפידים על כך אין לעשות כן אלא יש לחלקם לב׳ סעודות [ע״פ ש״ת שם].

סעודה במסעדה

כאשר עורכים סעודת שבע ברכות במסעדה לכבוד החתן והכלה, אם ברור לכולם שזהו לכבודם ברור שמברכים. אבל אם לא הודיעו ואין זה ברור לכולם, צריכים להודיע למשתתפים בתחילת הסעודה (או באמצעה עכ״פ). ואם אדם אחד משלם את כל הסעודה, יתכוון גם הוא בתחילתה לקנותה לכבודם.

אם הסעודה לא היתה לכבודם

אם הסעודה לא היתה לכבוד החו״כ, היינו שלא הכינו לכבודם אלא שאחרי ההכנה ותחילת הסעודה קיבלו את החו״כ, אם היה שם שמחה מרובה וניכרת עבור החתן והכלה, יכולים לברך.

ואם הסעודה לא היתה לכבודם והחו״כ הגיעו רק בסוף, וטעמו קצת דברים, אין זה מועיל ואין להם לברך שם.

טז. בית חתנים

מקובל מאוד בימינו לערוך סעודות של שבע ברכות במשך שבעת ימי השמחה בבתים של קרובי המשפחה או של ידידים, כדי להרבות בשמחה ובאנשים, וגם כדי שיהיו פנים חדשות בכל סעודה.

ונשאלת השאלה, האם תקנת השבע ברכות לא נתקנה מלכתחילה רק בבית החתן והכלה, או במקום שבו עשו הנישואין בפועל, וא״כ איך אפשר לברך במקומות אחרים.

והנה כתב ע״ז **בשו״ע** (סי׳ סב ס״ה) ״מברכין ברכת חתנים **בבית חתנים** אחר ברכת המזון, בכל סעודה וסעודה שאוכלין **שם**, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים״. ועוד כתב (שם ס״י) ״י״א שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים; והני מילי כשדעתו לחזור אחר כך לחופתו, אבל אם הלך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו, נעשה אותו בית עיקר גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת, צריך לברך שם ברכת חתנים, אם הוא תוך שבעה (ואין דעתו לחזור)״. ע״כ.

וא״כ חזינן שפיר שלדעת השו״ע אין לברך אלא בבית החתן והכלה, ואם הולכים לבית של אחרים אין לברך שם, וא״כ קבעו שם מגוריהם למשך ימי השמחה. ומקורו הוא **הרא״ש** (סוכה פ״ב סי׳ ה׳) **והטור** (כאן), וכ״כ עוד כמה **ראשונים** (תוס׳ סוכה כה ע״ב ד״ה אין, מרדכי סוכה סי׳ תשד״מ, אור זרוע ח״ב סי׳ רצט). **וכן פסק בספר ערך לחם** (סי׳ סב).

אבל לדעת פוסקים אחרים יש לברך ז׳ ברכות בכל מקום שעושים סעודה לכבוד החו״כ ושמחים שם לכבודם. כ״כ **באורחות חיים** (בהמ״ז אות ס״א) **בשם הראב״ד, והמאירי** (ז: בשם י״א), **והר״ן** (סוכה יא: ד״ה כתבו, ואף שכתב בסוף דבריו שיש לחוש לבעלי התוס׳, מ״מ כן דעתו שכתב לפני כן, ע״ש).

וכן **הט״ז** (שם סק״ז) כתב באריכות לבאר שיש לברך ז׳ ברכות לכתחילה בכל בית שעושים סעודה לכבוד החתן והכלה ושמחים שם לכבודם. וכתב דכן נוהגין היום ואין פוצה פה. וביאר דכן הוא לכל השיטות, שאפילו הרא״ש וסייעתו (שהובאו לעיל ועליהם ביסס השו״ע את פסקו) לא דיברו אלא בהולכים לשם לאכילה בלבד ולא על דעת לשמוח. ועוד שלא דיברו אלא לפי המנהג בזמנם, שהיו מייחדים מקום מיוחד לחתן וכלה והיו באים שם כל יום כדי לשמוח אתם, אבל בזמננו שלא קובעים מקום מיוחד, אין הבדל

בין ביתם לשאר הבתים אף לדעת הרא״ש וסייעתו. ובסוף דבריו כתב דכן ראה בכתבי **המהר״ל מפראג** (כתובות פרק א׳) שפסק כמותו. וכ״כ **הב״ש** (סק״ג) דברי המהר״ל והט״ז.

וכן פסק **הערוה״ש** (כאן סל״ז). וכ״כ **הגרש״ז אויערבאך** (שו״ת מנחת שלמה ח״ג סי׳ קג אות כ׳). **וכן נהוג למעשה.**

ויש שכתבו שצריך לייחד לחו״כ חדר אחד מהבית (סידור דרך חיים), ולא נהגו לדקדק כן.

מנהג הספרדים

ודעת **הגר״ע יוסף** ז״ל (שו״ת חזו״ע ח״א סי׳ מח, וראה בילקו״י שובע שמחות פי״ז אות ו׳ וכ״ב) **שמברכים ז׳ ברכות דוקא בבית החו״כ, אבל לא בבית אחרים אא״כ קבעו שם מגוריהם לשאר ימי המשתה.** וטעמו משום שכן כתב מרן השו״ע להדיא, וכן העידו שהיה המנהג באה״ק מדורות קדמונים עד היום [כן שמע מרבי עזרא עטייה זצ״ל ראש ישיבת פורת יוסף], ואין לבטל מנהג זה משום שיש ספק ספיקא להקל, דשמא הלכה כדעת האומרים שמברכים אף שלא בבית החתן, ושמא הלכה כהט״ז שהמנהג היה כן דוקא בזמנם ואילו היום יש יותר שמחה בבית אחרים כאשר החו״כ מוזמנים. זה אינו, שהרי אין אומרים ס״ס נגד מרן השו״ע אלא כאשר לא גילה דעתו בהצטרף ב׳ הספקות, אבל כאן יש לומר דסתם דעתו להדיא שלא כדעת המקילים, וגם לא חילק בין זמנם לזמנינו. ועוד דלא אמרינן ס״ס להקל בברכות. ועוד דאין לומר שהט״ז רצה לבאר דברי מרן, אלא זוהי דעתו בלבד, ודעת מרן ברורה שלא כדברי הט״ז. ולכן אע״פ שהאשכנזים סומכים על דברי הט״ז לברך בבית אחרים, מ״מ לבני הספרדים ההולכים לאור פסקי מרן בין להקל בין להחמיר אין להקל בזה ואין לברך אלא בבית החתן והכלה עצמם.

וכתב עוד, שברכת **׳אשר ברא׳ מברכים אף שלא בבית החתן** (ומקורו בריטב״א כתו׳ ח׳ ע״א, אע״פ ששאר הראשונים כתבו דלא לברך כלל גם אשר ברא). **ולגבי לתת לאשכנזי לברך** את כל הז׳ ברכות, כתב שאין נכון לעשות כן לכתחילה, שהרי הכל תלוי במנהג החתן, אבל אם רצו בכך או שכבר התחילו לברך, אין למחות ויש לענות אחריו ׳אמן׳. עכת״ד. ע״ש.

וכן דעת **הגרב״צ אבא שאול** ז״ל, והעיד שכן היתה דעת **הגר״ע עטייה** ז״ל[55], ולא נתנו כלל לבני הספרדים לברך שלא בבית החתן. וכן דעת **הגר״מ אליהו** ז״ל (שו״ת מאמר מרדכי ח״ב אה״ע סי׳ ו׳) שאין לברך שלא בבית החתנים, והוא ברכה לבטלה. ולדעתם **גם ברכת ׳אשר ברא׳ לא יברכו כלל** (כרוב הראשונים). **ולגבי לתת לאורח אשכנזי** לברך שלא בבית החתן, כתבו ג״כ שבשעת הדחק אפשר, ולא התנגדו לזה, אבל אין זה הוראה לכתחילה.

אבל לעומתם, רבים הם הפוסקים הספרדים שסוברים שבדורות האחרונים אשר נוהגים לקיים את שמחת החתן והכלה בבתים שונים, ממילא נוהגים גם לברך שבע ברכות בבתים שונים, אף שאין זה בית החתן והכלה דוקא. והטעם, משום דבימינו כך היא המציאות, שיש יותר שמחה לחתן ולכלה להתארח אצל אחרים ולמצוא הכל מן המוכן, ולא שיצטרכו לארח הם בביתם כל יום משבעת הימים [ואפילו יום אחד בלבד], וכידוע הטרחה המרובה הכרוכה בזה[56]. ומש״כ בשו״ע הוא בזמנם, וכדברי הט״ז הנ״ל. ואין מקום להתפלפל בזה אם אכן מרן השו״ע מסכים או לא, שהרי זו היא

---

55. ראה בספר ברכת אליהו מאת נכדו שיחי׳, ח״ה עמ׳ קס״א, שהביא מכתב מכת״י של סבו, ע״ש, וראה עוד בספר בית חתנים להגר״מ פנירי שיחי׳ מהדורת תשע״א ח״ב פי״ד סע׳ ב׳ והערה ב׳ (עמ׳ שעד) שהביא כן בשם הגרב״צ אב״ש והגרע״י.

56. ועוד מתווסף לזה חוסר הנעימות לחתן והכלה כאשר אנשים אחרים, ובפרט ריבוי אנשים, נכנסים לביתם, שזה יוצר הרגשת חדירה לפרטיותם, כאשר הם בשלבים הראשונים של יציקת היסודות בביתם ופרטיותם.

המציאות של ימינו, שעינינו הרואות ולא זר שהשמחה מרובה יותר בבית אחרים ולא בבית החתן והכלה. ובודאי שמרן השו"ע מסכים לזה, שהרי אינו חולק על עיקר הדין שתלוי בשמחת החתן והכלה, רק שזה תלוי במציאות הדבר באותו זמן, והמציאות בזמנם היתה כזו שעיקר השמחה היא בביתם של החו"כ, ובעיקר שהיו נוהגים לגור באחד החדרים בבית ההורים או בבית הצמוד להם, אבל בימינו ברור הדבר שהמציאות היא להיפך, ולכן י"ל שגם מרן השו"ע מודה בזה.

כ"כ **הרדב"ז** (ח"ד סי' א'שכ) שאם בית החו"כ קטן אפשר לברך במקום אחר, וכ"כ הגאון **רבי יהודה שמואל אשכנזי בסידור בית עובד** (דיני ברכת חתנים אות חי, דף ר' ע"ב), וכ"כ **רבני טורקיה הכנה"ג** (אה"ע סב, הגה"ט כז) **וכה"ח פלאג'י** (ספר רוח חיים אה"ע סב, יא), וכך הורה **המהרי"ץ** בתימן (פעולת צדיק ג, רנב) וכ"כ **הרב יצחק רצאבי בשו"ע המקוצר** (מנהגי עדות תימן, סי' תסב), וכך הורו **גדולי רבני צפון אפריקה**, וביניהם **הרב כדיר צבאן** (נפש חיה מע' ח' אות י') **והרב משה כלפון הכהן** (בעל ברית כהונה, מעדות הגר"מ מאזוז, ראה בספר נפש חיה הנ"ל בהערה) מרבני ג'רבה, וכן כתב להורות **הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א** (עי' שם) **ראש ישיבת כסא רחמים**, וכ"כ **הרה"ג משה הלוי**, מרבני **ישיבת כסא רחמים** (ברכת ה' ח"ד פ"ה אות ג', שו"ת תפילה למשה ח"ז סי' נ"ח-ס'), **וכן הורו חכמי מרוקו וביניהם הרב שלום משאש ע"ה** (שו"ת שמש ומגן ח"ג סי' כד), וכך הורו **הרב חיים דוד הלוי** שהיה **מגדולי רבני אה"ק** (הובא בקובץ אור תורה חוברת ו', ובאוצה"פ סי' סב סקנ"ח אות א'), **ועוד. וכ"כ בספר 'עלי הדס'** (מנהגי תוניס וג'רבה, מאת הרב דוד סיטבון, עמ' 770).

ההוראה למעשה

למעשה, אפשר לכתחילה לערוך שבע ברכות בביתם של אנשים אחרים מכיון שהוכן לכבוד חתן וכלה, וגם שהיום יש בזה יותר שמחה.

וגם לבני הספרדים, אלה **שנהגו כך**, כגון יוצאי צפון אפריקה וטורקיה ותימן ועוד, כנ"ל, אין לבטל המנהג, ואפשר להורות להם לכתחילה לברך שבע ברכות בבית אחרים. וההולכים לאור פסקי הפוסקים המחמירים הנ"ל, **יחמירו כדעת רבותיהם** שלא לברך אלא בבית החתן בלבד.

ולגבי ברכת **'אשר ברא'** נחלקו המחמירים הנ"ל, שלדעת הגרע"י יש לברך, ולדעת שאר הפוסקים אין לברך. וכל אחד יעשה כדעת רבו.

וכן אם לתת לאשכנזי לברך את כל הברכות, דעתם שאין זו הוראה לכתחילה, אלא שאין למחות ואין להתנגד לזה.

יז. פנים חדשות ביום הראשון ושאר הימים

פנים חדשות ביום הראשון ובסעודה הראשונה

איתא **בגמ'** (כתובות ח.) רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו [כל הז' ברכות], מכאן ואילך, אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי לא, אפושי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא. ע"כ. וכל זה היינו בבתולה.

ופירוש יומא קמא, לדעת **הרי"ף והרמב"ם** היינו יום החופה עצמו, וכל היום.

ולדעת **הרא"ש** יומא קמא היינו גם סעודה קמייתא. ואם לא אכלו עד הלילה מברכים אף בלא פנים חדשות, כיון דלא גרע מפנים חדשות שעדיין לא אכלו.

וכתב **הב"ש** (סק"ה) שבפלוגתא הנ"ל תלוי גם הדין אם אכלו הסעודה הראשונה רק בלילה, דלדעת **הרי"ף והרמב"ם** אין מברכים, שכבר עבר יומא קמא, היינו יום החופה, ולדעת **הרא"ש** מברכים, כיון דעדיין נחשב יומא קמא.

וכן אם אכלו סעודה שניה באותו יום של החופה, לדעת **הרי"ף והרמב"ם** יברכו בכל סעודה אף בלא פנים חדשות. ולדעת **הרא"ש** מהסעודה השניה ואילך אין מברכים אא"כ יש שם פנים חדשות, דכבר בירכו בראשונה, ואף שהם עדיין ביום החופה עצמו.

והסיק **הב"ש** שבכל הנ"ל אמרינן ספק ברכות להקל, ולכן לא מברכים כשאין פנים חדשות בסעודה השניה שהיא באותו יום. וכן אין מברכים כאשר החופה היתה ביום ולא אכלו עד הלילה. ע"כ דבריו.

והח"מ (סק"ו) לא הביא אלא דעת הרא"ש, ומשמע דנקט כמותו להלכה, ולכן יברכו בלילה אם לא אכלו ביום, ואם אכלו פעם שניה ביום לא יברכו ללא פני"ח.

וכן פסק **המהר"ל מפראג** כדברי הרא"ש, והביאו **הט"ז** (סק"ג) ללא חולק.

ובבאר היטב (סק"ה) פירש כך גם דברי **הב"ש**, דמש"כ שאם לא אכלו עד הלילה יש להסתפק בגלל הפלוגתא וסב"ל, היינו דוקא באלמון ואלמנה דלא מהני פני"ח, ואין מברכים להם אלא ביומא קמא ממש. אבל בבחור או בתולה שמברכים להם ז' ימים ומהני פני"ח, אם לא אכלו הסעודה עד הלילה, ודאי מברכים להם ז' ברכות ולא גרע מפני"ח שבאו לסעודה. והוא טעם הרא"ש, דכתב להדיא דמפני טעם זה יברכו.

וכיון שכן **נקטו המהר"ל, הט"ז, הח"מ, הב"ש** ע"פ הבאה"ט, **והבאה"ט** עצמו, לכן נקטו הפוסקים הלכה למעשה בבחור ובתולה [ובאלמון ואלמנה ראה לקמן אות ל"ח] **כדעת הרא"ש**, להקל כאשר החופה היתה ביום ולא התחילו הסעודה עד הלילה, ולהחמיר כאשר אכלו כבר ביום שלא יברכו פעם שניה ללא פני"ח. כ"כ להלכה **בסידור דרך חיים, ובסידור בית יעקב, ובחכמת אדם** (כלל קכט ס"ד), **ובשלחן העזר** (סי' יב ס"א ובשמלה לצבי שם סק"ז), **ובזקן אהרן** (סי' קפא), **ובקצש"ע** (סי' קמט ס"ב). וכן נהוג.

אם מי ששמע ברכות החופה יכול להיות פנים חדשות בשאר הימים

מהגמ' הנ"ל משמע להדיא דבעינן פנים חדשות לשאר הימים שאחרי יום החופה.

כתב **בשו"ע** (ס"ז) **ע"פ הרמב"ם** (ברכות פ"ב ה"י) שאם בסעודה שעשו במשך שבעת ימי השמחה היו אנשים אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בעת החופה, מברכים בשבילם את כל השבע ברכות אחר ברכת המזון. וכתב דעה נוספת בשם י"א, והיא דעת **הרא"ש** (כתובות פ"א סי' י"ג), שאפילו שמעו הברכות בחופה אלא שלא אכלו שם מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם, וסיים "**וכן פשט המנהג**".

והב"ש (סק"ח) כתב **שהרש"ל** (יש"ש כתובות פ"א סי' י"ח) פסק כדעה הראשונה בשו"ע, היינו כדעת הרמב"ם.

ונוהגין כדעת הרא"ש, שהרי השו"ע כתב דכן פשט המנהג, והרמ"א לא השיג על זה. וכ"כ הרבה פוסקים, **כנה"ג** (הגב"י אות ט'), **סידור בית עובד** (ברכת חתנים אות י"ב), **ובשו"ת מהר"י הלוי** (אחי הט"ז, סי' לז), **חכמת אדם** (קכט ס"ה), **דרך חיים** (ברכת המזון בבית חתן אות ג'), **שלחן העזר** (סי' יב סע' ד'). **גם בעזר מקודש** (סע' ח') כתב דכיון שכתוב בשו"ע שפשט כן המנהג, אין בזה מידת חסידות לקרוא למי שלא שמע כלל הברכות.

טעם מיני מאכלים מה"בר" לפני החופה

ולגבי מי שאכל מיני מאכלים בלי לקבוע עליהם סעודה, וכגון **מי שאכל מה"בר"**, כפי שנהגו בכמה מקומות לשים מאכלים **לפני הסעודה** ולפני הכניסה לאולם (ופעמים עוד לפני החופה) והמוזמנים אוכלים בעמידה, שמעתי **מהגה"ח הרב הלל פעווזנער ע"ה** שאין זה נחשב שאכל בסעודת החתונה,

ועדיין יכול להיות פנים חדשות ביום אחר לדעת הרא"ש הנ"ל. **אבל אם ישב עמהם בסעודה וטעם מיני מאכלים, אף שלא נטל ידים על לחם**, מ"מ זה נחשב שאכל עמהם, ואינו יכול להיות פנים חדשות לשאר הסעודות.

נכנס לאחל מזל טוב לבעלי השמחה ויצא, רקד עמהם ויצא

מכל המבואר להלן באותיות י"ח – כ"א במהות הפני"ח, מובן שאם היה נוכח באחת הסעודות באופן שהיו מברכים בשבילו כפנים חדשות, אף שלא אכל כלל ואף שהיה נוכח רק בזמן קצר, הרי זה אינו נחשב עוד לפנים חדשות בסעודות אחרות, כיון שדעת רוב הפוסקים שמן הדין אינו צריך לאכול, אלא הדבר תלוי בשמחה, שבעלי השמחה יהיו שמחים בנוכחותו בשמחתם, כדלהלן באריכות.

וא"כ מובן שגם אם **נכנס לאחל "מזל טוב" בלבד ויצא תיכף**, הרי זה כאילו השתתף בסעודה, שהרי כבר שמחו בו בעלי השמחה. **וכל שכן אם רקד עמהם**[57]**, או שישב שם קצת אף שלא אכל, וכ"ש אם טעם מיני מאכלים, וכגון שטעם מהמאכלים שהונחו ב"בר" בצד לכבוד האורחים שאינם יושבים**[58].

57. וכ"כ בשם הגרי"ש אלישיב בקונטרס פניני שבע ברכות עמ' ט'–י', והביאו בספר הנשואין כהלכתם פי"ד הע' 100 ו–103.

58. ובספר נטעי גבריאל פרק פ"ה הלכה ד' חילק בין מי שהיה זמן קצר למי שהיה זמן ממושך, ומקורו ג"כ מדברי הריטב"א וספר שובע שמחות. אלא שלפי מה שיתבאר באריכות באותיות י"ח–כ"א ובהערות שם, לכאורה מובן שגם מי שנכנס לזמן קצר ושמחו בו בעלי השמחה, כבר אינו יכול להיות פנים חדשות, וכן מדוייק בלשון הריטב"א שכתב בשם רבותיו דהיינו מי שלא נכנס כלל לבית השמחה, אבל אם נכנס כבר אינו פנים חדשות, וראה בהערה 64 שביארנו הטעם למה יש לנו לפסוק כרבותיו של הריטב"א אף שהריטב"א עצמו חלק עליהם. ע"ש. ואולי יש לומר שמי שנכנס לזמן קצר מאוד לאחל מזל טוב ויצא מיד, ועוד לא נהנו בעלי השמחה מנוכחותו לגמרי, אז עדיין יש מקום לדון בזה ולסמוך על דברי הרב נטעי גבריאל. אבל מ"מ עסקינן כאן בספק ברכות לבטלה, ויש להיזהר בזה מאוד. ולכן העדפנו לחלק כמש"כ בפנים, דהיינו אם נכנס למקום הסעודה או לא. ודו"ק.

וראה להלן אות כ"א שהבאנו לזה סימוכין מדברי הריטב"א בשם רבותיו. ע"ש.

אלא שיש לומר שהוא דוקא אם נכנס פנימה למקום הסעודה, כי שם השמחה, אבל אם לא נכנס פנימה, אלא פגש את בעלי השמחה בחוץ או בפרוזדור, יש לומר שעדיין לא נקרא שהשתתף "בשמחת הסעודה", ולכן יכול להיות פנים חדשות.

ועכ"פ יש להיזהר במאוד בכל הדברים הנ"ל, שהרי נכנסים כאן לספק ברכות לבטלה, ולא ברכה אחת בלבד, אלא שש ברכות!

יח. טעם החיוב דפנים חדשות

ע"פ מחלוקת הרמב"ם והרא"ש הנ"ל, האריך **הערוך השלחן** (סכ"ד – כ"ה) לבאר טעם החיוב דפנים חדשות בכל הסעודות כדי שיוכלו לברך ז' ברכות, וז"ל:

" . . אלא דכך הוא עיקר העניין לדעת **הרמב"ם** ז"ל, דהנה ברכות אלו הם לברך את הזוג שיצליחו, ובדרך אגב נותנים ברכה לכבוד העם הנאספים ולהזכרת חורבן ירושלים, כמ"ש, **והחיוב הזה מוטל על כל איש מישראל כשבא ליהנות לבית חתונת הזוג לברכם בזמן שמחתם בשבעת ימי המשתה**, והאחד המברך והאחרים שומעים ועונים אמן הוה כאלו כל העומדים ברכו את החתן והכלה, וכיון שברכום פעם אחת יצאו ידי חובתם, **ולכן כשיש פנים חדשות שלא שמעו עדיין הברכות הרי לא בירכו עדיין את הזוג ומחוייבים לברכם**, ולכן עומד המברך ומברכם והם שומעים ועונים אמן ויצאו ידי חובתם. וזה שכתב הרמב"ם מברכין בשבילם, כלומר מברכין בשבילם **כדי שיצאו י"ח לברך את החתן ואת הכלה**,

ואפילו אם יש אחד שלא שמע מברכין בשבילו". ע"כ.

ובדעת **הרא"ש** ושאר הפוסקים כתב:

"לדעה זו כוונה אחרת יש בפנים חדשות, דכיון שימי שמחתם כל שבעת ימי המשתה, מהראוי לברכם בכל יום ויום משבעת ימי המשתה . . **וכשיש פנים חדשות הוא כשמחה חדשה ונאה לומר הברכות**, ובאין פנים חדשות אין השמחה גדולה כל כך, **ועיקר השמחה היא בעת הסעודה, ולכן כשיש פנים חדשות על הסעודה שעדיין לא אכלו הוה שמחה יתירה ומברכין כל הברכות** . . לכן צריכין לומר אותם תמיד בסעודה ראשונה אף שאמרום בעת הנשואים וליכא פנים חדשות שלא שמעו הברכות, משום **דבסעודה הוה שמחה חדשה** נגד שמחת החופה, דלא כמו להרמב"ם ז"ל". ע"כ.

וא"כ אפשר לומר, שלדעת הרא"ש והפוסקים כמותו, **השמחה החדשה היא דוקא בשעת הסעודה.** ולאפוקי כגון שפגש הפני"ח שלא בשעת הסעודה, דעדיין הוי פני"ח כאשר יבוא לסעודה.

יט. מהותן של הפנים חדשות

כתב **בשו"ע** (ס"ח) ע"פ **התוס' והרא"ש**: "י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא אם כן הם בני אדם שמרבים בשבילם".

וכתב על זה **הח"מ** (סק"ג) **דהמרדכי** ועוד פוסקים כתבו שמרבים בשבילו היינו שהדרך להרבות בשבילו אף שלא הרבו בפועל, דהואיל וראוי להרבות לכבודו איכא שמחה יתירה. וכ"כ **הח"מ** (סק"א) על דברי **הרמ"א** (ס"ז) שכתב "שאע"פ שאין אוכלים שם מברך בשבילם" דכתב הח"מ היינו שיהיו ראויים שירבו בשבילם אע"פ שלא הרבו, ואע"פ שאינם אוכלים שם.

וכ"כ **הרש"ל** (יש"ש כתו' פ"א סי' יח) דפנים חדשות היינו אנשים חשובים שמרבים שמחה בשבילם, פירוש, **שידוע ששמחים בעלי הסעודה לקראתם, וק"ו קרובי החתן והכלה.** ע"כ.

וכ"כ **הב"ח** (כאן) שמשמע **מהתוס' והרא"ש** שמרבים בשמחה בשבילם, ושכן כתב **הר"ן** בשם **ר"ת**, ושכן כתב **בהגמ"י** (הל' ברכות פ"ב ה"ה), וכתב שמשמעות דברי **המרדכי** בשם **ר"ת** שראוי להרבות בשבילו במאכל, ואף שלא הרבו בשבילו בפועל.

וכתב **הב"ש** (סק"י) דמש"כ הב"ח לדעת כמה פוסקים שהריבוי הוא במאכל, הוא לדעת הפוסקים הסוברים שצריך לאכול שם, אבל לדעת הר"ן שהביא הרמ"א בס"ז שאינם צריכים לאכול שם, הריבוי הוא בשמחה.

וכ"כ **הערוה"ש** (סכ"ו) שצריך אנשים חשובים משום שמחה, ואף שלא הרבו במאכל מהני. וכ"כ **בדרך החיים** (סי' רכה ס"ה) דהוא מי שבעלי החופה שמחים בבואו ורוצין להרבות בשבילו.

ובשו"ת רב פעלים (ח"ד סי' ו') כתב שצריך שיהיו **קצת** חשובים, שבני החופה שמחים על ביאתן, ועכ"פ ודאי לא מהבזויים, וכ"כ בספרו **בן איש חי** (א' שופטים אות ט"ו) **שטוב לחזר** אחר בני אדם חשובים שמרבים בשבילם.

אולם יש פוסקים שכתבו שאין צריך דוקא אנשים חשובים שמרבים בשבילם.

כ"כ **בשיטה מקובצת** (כתובות ז:) ע"פ **רש"י** שאין צריך להרבות בשבילם, ואפילו הגיעו פתאום באמצע הסעודה מברכים בשבילם.

וכ"כ **בשו"ת ראנ"ח** (בשו"ת מים עמוקים ח"ב סי' מה) בדעת **הרמב"ם** שאין צריך כבוד וחשיבות, משום שלדעתו אין הפנים חדשות משום תוספת שמחה חדשה (כמבואר בדעת הרא"ש הנ"ל), אלא משום שלא שמעו הברכה, ולכן

אין צריך דוקא אנשים חשובים. וכ״כ ג״כ **הערוה״ש** (סכ״ז) בדעת **הרמב״ם** ע״פ דעתו במחלוקת הנ״ל דתלוי בשמיעת הברכות, ולכן לא בעינן חשיבות.

וכ״כ **בספר פרי האדמה** (ח״א הל׳ ברכות פ״ב ה״י) בדעת **הרמב״ם** שמברכים בשביל מי שלא שמע הברכות בשעת הנשואין, דלדעה זו משמע דאין צריך שיהיה ראוי להרבות בשבילו, ודייק כן גם מלשון **השו״ע** (ס״ז) שהביא דברי הרמב״ם כדעה ראשונה, כנ״ל. אבל הוסיף דלדעה השניה שהביא השו״ע שהיא דעת הרא״ש והטור, דבעינן מי שלא אכל דוקא, בזה משמע דבעינן ריבוי בשבילו[59]. ע״כ תו״ד.

וכתב **בסידור בית עובד** (ברכת חתנים אות יג) שכן נהגו לברך אע״פ שאינם חשובים ואין מרבים בשבילם. וכ״כ **בחופת חתנים** (סי׳ ט׳ דיני ברכת חתנים (ובחלק מהמהדורות: ברכת המזון) אות י״ד) שכן נוהגים. וכ״כ **בחינא וחסדא** (ח״א דק״א ע״א) שמברכים אפילו על סתם אורחים ואפילו הם זרים ולא באו מחמת החתונה, ואפילו הם עניים. וכ״כ **בשו״ת יביע אומר** (ח״ג סי׳ יא אות ה׳) דהוא מנהג נכון ע״פ הרמב״ם והשו״ע [ועיין בהערה שצ״ע בזה, וכן במנהג הספרדים למעשה][60].

---

59. וא״כ דהדבר תלוי בהאי פלוגתא, קשה, כיון דקיי״ל כדעה השניה שהביא השו״ע שהיא דעת הרא״ש, דבעינן מי שלא אכל, שהרי סיים השו״ע על זה ״וכן פשט המנהג״, א״כ גם בזה קיי״ל כהאי סברא דבעינן דוקא מי שראוי להרבות בשבילו. אלא דשם עוסק בבירור דעת הרמב״ם, שהרי ספרו הוא ביאור על סדר הלכות המשנה תורה, והוא עצמו מסיים שם בשם מהר״י קשטרו אה״ע סי׳ סא ס״ח שהעולם נוהג כדעת הרא״ש והטור דדוקא במרבים בשבילם. ע״ש. אבל קשה למה דקדק כן בלשון השו״ע, שהוא מילה במילה כלשון הרמב״ם, ולא כתב שכן משמע ברמב״ם עצמו, דמזה היה נשמע שרוצה להכריע כן בדעת השו״ע, וקשה כנ״ל. ושמא ר״ל דאף דהשו״ע הכריע כדעה השניה מ״מ אם נמצא כזה אחד שלא שמע הברכות בשעת הנישואין וגם לא אכל, בזה לא צריכים שיהיה ראוי להרבות בשבילו. אלא שדוחק לומר כן, שהרי השו״ע הכריע שהמנהג כדעה השניה, ואינו במשמע שיש נ״מ למעשה ע״פ הדעה הראשונה אם נמצא אחד שלא שמע הברכות. וצ״ע.

60. ולענ״ד, צריך לעיין בדבריו, משום שכל הפוסקים הנ״ל, שציטטם הרב יביע אומר בתשובתו שם, כולם תלו הבנתם בדברי הרמב״ם בהא דלשיטתו פנים חדשות היינו מי שלא שמע הברכות, ומשום דבשמיעה תליא, משום הכי אין זה תלוי בחשיבות וריבוי שמחה, משא״כ לשאר הפוסקים שלדעתם בעינן דוקא מי שלא אכל, היינו משום שמחה חדשה, שלכן כאשר באים להיות פנים חדשות בעינן שירבו בשבילם בשמחה עכ״פ אף שלא הרבו בפועל במאכלים, אלא שמצד ריבוי השמחה בנוכחותם יהיו ׳ראויים׳ שירבו בשבילם גם במאכלים. וכדברי הב״ח והח״מ והב״ש הנ״ל, שכן פירשו בדעת הר״ן והרמ״א שאין הפנ״ח צריכים לאכול, היינו עכ״פ שיהיו ראויים להרבות בשבילם. וכן כתב להדיא בתשובת הראנ״ח הנ״ל בדעת הרמב״ם, שהביאה הרב יביע אומר וסמך דבריו עליו, דתליא בהאי פלוגתא הנ״ל, וכ״כ הערוה״ש הנ״ל בדעת הרמב״ם בלבד ולא בדעת השו״ע, ע״ש, וג״כ הביאו הרב יביע אומר שם.

וא״כ, אחר כל הנ״ל, חזינן שפיר דסברת הדבר אם בעינן ריבוי שמחה או שיהיו ראויים להרבות בשבילם תלויה במחלוקת הנ״ל במהות הענין דפנ״ח, וא״כ לכאורה פשוט הדבר שמאחר שהכריע השו״ע בסע׳ ז׳ כדעת הרא״ש והטור וכתב ״וכן התפשט המנהג״, א״כ גם בענין ריבוי שמחה ומאכלים הנובע מאותה סברא יסבור כדעה זו שהתפשט המנהג כמותה.

ועוד יש להקשות, שהרי השו״ע הביא בסעיף נפרד, סע׳ ח׳, את דעת התוס׳ שצריך להרבות בשבילם ולא הביא עליהם חולק. ואין משמע כלל וכלל שהוא המשך למחלוקת בסעיף הקודם, שהרי בסע׳ ז׳ דיבר בענין אחד, והוא מהות הפנים חדשות אם הם אלה שלא שמעו הברכות או שלא אכלו, והכריע כדעה שלא אכלו, ואילו בסע׳ ח׳ מיירי בענין אחר והוא אם צריך להרבות. ואף שהביא השו״ע דעת התוס׳ בשם י״א, הרי ידוע דדרכו של השו״ע שאם מביא דעה להלכה בשם י״א ולא הביא עליו חולק הרי זה שסובר מרן השו״ע כך להלכה.

וא״כ צ״ע עיון גדול בדברי הפוסקים הנ״ל שכתבו לאחוז בדעת השו״ע כדעת הרמב״ם שאין צריך ריבוי שמחה, ולמה להרבות במחלוקת בתוך דברי השו״ע כאשר הדברים ברורים וחלקים כמבואר לעיל.

וראה בהערה הקודמת מה שהערנו בדברי הפרי האדמה בזה, דדוחק לומר שרצה לומר כן בדעת השו״ע, שהרי ספרו כתוב על הרמב״ם, ואף את״ל שכך הכריע בדעת השו״ע, מ״מ לא יצא מידי התמיהה הנ״ל. וצ״ע.

ולאחר עיון בדברי החינא וחסדא שהובא בפנים, וגם ביבי״א, ראיתי שלא כתב אלא משום המנהג, ולא ייחס זאת לדעת השו״ע כלל, ע״ש.

ויתרה מזאת, לאחר שעיינתי בדברי החופת חתנים הנ״ל, שהביאו גם כן הרב יביע אומר להתבסס עליו, ראיתי שהביא דעת השו״ע כדעת הי״א שהביא בסע׳ ח׳, היינו התוס׳, והיינו דבעינן חשובים שמרבים בשבילם, ולאחר מכן כתב ״ומנהגינו שלא להקפיד על זה״ והיינו מצד המנהג ולא מצד דעת השו״ע, שאדרבה כתב להיפך.

ולכן צ״ע על דברי היביע אומר הנ״ל שכתב שמנהג זה הוא נכון ע״פ הרמב״ם והשו״ע. וצ״ע גם אם נכון לבני הספרדים לנהוג כפי המנהג האמור, ולא כדברי השו״ע, עכ״פ במקום שלא קבלו המנהג המסויים הנ״ל. וראה מה שהערנו עוד באות

לכן להלכה, בני האשכנזים יחמירו להביא פנים חדשות שהם חשובים קצת[61]**, ומוסיפים**

הבא.

61. והנה בכמה ספרים מצינו שכתבו שגם אצל בני אשכנז התפשט המנהג להקל בזה. כ"כ בספר שלחן העזר (סי' יב ס"א סק"ח), וכ"כ בספר שובע שמחות (הרב דבליצקי, פ"א הערה ל"ו), וציינו אליו בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תרמ"ה) ובספר הנישואין כהלכתם (פי"ד הערה 117). וכ"כ בספר נטעי גבריאל (הל' נשואין פרק פ"ז סע' א') שהעולם מקילין לקרוא אפילו אנשים שאין מרבים ושמחים כלל בשבילם, וציין לשלחן העזר הנ"ל, ולשיטת הרמב"ם ע"פ ביאור הערוה"ש הנ"ל, וכן ציין לפוסקים הספרדים הנ"ל בפנים שהקילו משום המנהג. וכתב שם ליישב מנהג העולם להקל, משום שבזמנם היו עושים כל הסעודות בבית החתנים ולא היתה השמחה ניכרת אלא בפני"ח, משא"כ בימינו שכל הסעודה לא נעשתה אלא לשמחת החתן והכלה ניכרת שמחה מעצם הסעודה. אבל מ"מ אין לסמוך על זה לכתחילה, שהרי לא מצינו בגדולי הפוסקים שכתבו כן. והוא חידוש. ואף המחבר הנ"ל כתב בדבריו דלכתחילה יהדרו לקרוא אדם ששמחים לקראת בואו. ע"ש.

ובשו"ת תשובות והנהגות הנ"ל כתב להביא ראיה מדין פני"ח בשבת, דלכו"ע שבת הויא פני"ח בפ"ע ואין צריכים להביא אנשים שיהיו פני"ח, והטעם משום שמחת השבת. ומזה רצה להוכיח דחזינן דהיכא שיש שמחה מעצם הסעודה החדשה לא בעינן פני"ח, ולכן אפשר להביא פני"ח שאינם חשובים.

אלא דקשה טובא על ראיה זו, שהרי בדין דשבת הרי השבת עצמה מספיקה לבדה ואין צריכים כלל פני"ח, ואם משם ראיה אז לא נצטרך כלל פני"ח בסעודה שיש בה שמחה חדשה הניכרת, והרי לא ראינו מ"ד דסבר שאין צריכים כלל פני"ח, ואף בעל הסברא הנ"ל מודה דתמיד בעינן פני"ח, ורק שדן בענין חשיבותם, וא"כ מה ראיה יש משבת דשם אין צריכים כלל פני"ח, ואין הדין דומה לנידון. ואף אדרבה, משם ראיה להיפך, שהרי השבת היא פני"ח בעצמה משום השמחה החדשה הניכרת בה ומפני חשיבותה, והיינו דשפיר בעינן חשיבות ושמחה, ולא די לנו בסתם יום חדש להיות פני"ח, אלא בעינן שהיום החדש יהיה גם יום חשוב ומשמח, ובזה הוא פני"ח, וא"כ היא ראיה שכל פני"ח צריך חשיבות ושמחה. ודו"ק.

וגם בספר שובע שמחות הנ"ל אף שהביאוהו הספרים הנ"ל כמקור למנהג להקל, המעיין בפנים יראה שאין שיטתו כמו שכתבו. דהנה שם בפנים בהלכה ז' כתב "והוא שבא כעת להשתתף לכבוד חו"כ, וזה נקרא פנים חדשות, אבל אין להחשיב איש זר בלתי מוכר, כגון עני המזדמן לשם וכדומה לפ"ח, ולכן אין להחשיב לפ"ח עובד אולם, מלצר וכדומה, שאין לו היכרות עם בעלי השמחה ואינו אוכל שם אלא בכדי שיוכלו לברך ז' ברכות" ע"כ. וא"כ חזינן שפיר דדעתו היא שלא להקל להביא איש זר שאין לו היכרות עם בעלי השמחה. וטעם הדבר כתב בהערה ל"ז שם, והם דברי הערוה"ש שהטעם שמברכים הוא משום השמחה שמתווספת בבואם, ולכן בעינן עכ"פ שיהיו מוכרים להם שאז שייך לומר שעצם ביאתם היא שמחה, וכתב דהוא אף לדעות המקילים שאין צריכים אנשים חשובים. ע"ש. ומה שכתב בהערה ל"ו שהמנהג התפשט (עכ"פ קצת) בשמחת החתן (או) והכלה. ואין להם לסמוך על הדעות המקילות הנ"ל, אלא ישתדלו בכל המאמצים האפשריים להשיג פנים חדשות המוסיף שמחה, או שלא יברכו ז' ברכות. [והרוצים בכל זאת להקל, בעיקר כאשר הימנעות מז' ברכות יפגע בשמחת החתן והכלה, יעשו שאלת חכם, אבל מה שנראה לענ"ד כתבתי לעיל].

וכן ינהגו בני הספרדים הנוהגים על פי הבן איש חי, כנ"ל, ובעיקר שיש להוכיח כן דעת השו"ע [עי' בהערה].

אלא שבני הספרדים הרוצים להקל ולברך אפילו בשביל פנים חדשות שאינם חשובים ושלא מתווספת השמחה בשבילם כלל, **יש להם על מי לסמוך** [חופת חתנים, בית עובד, חינא וחסדא, יבי"א, הנ"ל], **ובעיקר אם קיבלו שכן המנהג** [כמש"כ הפוסקים הנ"ל], **אע"פ שיש מה להעיר על זה ע"פ דעת השו"ע** [עי' בהערה].

ויש לומר, שאם בעלי השמחה הזמינו אדם עני, במיוחד כדי לשמחו ולשמוח אתו, והרי הם שמחים בנוכחותו, שזכו במצוה זו

כן היום אף אצל בני אשכנז, מיירי שם בענין ריבוי באוכל ממש וחשיבות, היינו שלא נהגו להקפיד להביא דוקא אנשים חשובים ומכובדים שלכבודם מרבים בסעודה, וגם לא נהגו להרבות בפועל בשביל הפ"ח, על זה כתב שהתפשט המנהג גם אצל האשכנזים שלא להקפיד על זה, אבל לא כתב שנהגו להקל לגמרי להביא מאן דהו שאינו מוסיף בשמחת החו"כ, אדרבה, כמבואר לעיל, שלדעתו חייב להיות תוספת שמחה מסויימת בביאת הפ"ח, אף שאינם כל כך חשובים ומכובדים ולא הרבו אוכל בפועל בשבילם. ועוד שכתב להדיא לחלוק על הפוסקים המקילים להביא מאן דהו דאינו מוכר ואינו מוסיף שמחה, וגם כתב לדחות את דברי השלחן העזר כנ"ל. וסיים דגם דעת החזו"א היתה שאין לצרף ארחי פרחי, ושעיקר דעתו להלכה שאף צריך שירבו בשבילו, ע"ש באריכות. ודו"ק. ומה שמשמע קצת מדבריו בכל ההערות הנ"ל (ל"ו, ל"ז, ל"ח) דאם רק מוכר קצת לחו"כ ובא לכבודם אף שלא מתווספת שמחה אצל החו"כ, ושבא לאפוקי רק מאנשים לא מוכרים כלל מן השוק ארחי פרחי וכו', מ"מ אחרי כל המבואר בענין זה כנ"ל, אין להקל אם אין שמחה ברורה לחו"כ בביאת הפ"ח עכ"פ מקצת. וכגון לאפוקי משכן או מילדי השכנים (שהגיעו למצוות) שבאו רק בעת ברכת המזון כדי שיוכלו לברך, דזה ודאי אין מספיק, אלא אם כן שמחים להדיא בביאתם. ולכן יש לדחוק כן גם בכוונת הספר הנ"ל, ועכ"פ כן יש להורות הלכה. ודו"ק.

וזיכו אותו במצות שמחת חתן וכלה, בזה אף לדעת המחמירים הנ״ל י״ל דשפיר אפשר לברך, דזהו שמחה חדשה והוא בא לכבוד החתן והכלה. וכ״כ הרה״ג בעל **נטעי גבריאל** מדעתו (פרק פ״ז ה״ז).

ולאידך גיסא, מסתבר לומר דבעינן חשיבות הקשורה לבן אדם עצמו, היינו שממנו ממש באה השמחה, בעצם היותו נוכח, ולא משום שנגרם ממנו מצוה כל שהיא. ומ״מ אולי אפשר לחזק סברת הרב נטעי גבריאל הנ״ל ע״י מה שמצאנו בדין סעודה שלישית דשבת, דכתבו הפוסקים[62] לברך בלא פני״ח באם אומרים שם דברי תורה, דהשמחה שבאה על ידי מצות אמירת הדברי תורה גורמת לנו שנוכל לברך. ולכן הסומך על הסברא הנ״ל יש לו על מה לסמוך.

אם אחד מבני הבית יכול להיות פני״ח

בספר שובע שמחות (דבליצקי, פ״א הערה ל״א) הסתפק **אם בן בית** [שלא נכח בחתונה, כפשוט, ו–] **שלא** היה בביתו זמן רב, ודירתו כאן, וכעת חוזר לביתו, וסיבת ביאתו היא **גם** לכבוד חו״כ, אם יוכל להיחשב כפני״ח. והשאיר בספק.

וי״ל לענ״ד, דהדבר תלוי בהרגשת השמחה אצל החו״כ ובעלי השמחה, כמבואר לעיל באריכות.

דאם לא נרגשת בזה שמחה מיוחדת, אלא הדבר הוא כהרגל שהוא חוזר כל כמה שבועות, כגון בחור ישיבה שחוזר לביתו והקדים ביום אחד ביאתו לכבוד החו״כ, שאין בזה הרגשה של שמחה מיוחדת, שהרי אין ביאתו במיוחד לכבוד החו״כ, אלא בלאו הכי היה חוזר לכאן.

וכן כל כיוצא בזה, והמקרים רבים.

אבל אם נרגשת שמחה מיוחדת, כגון מי שבא בהפתעה ולא היה הדבר מתוכנן ולא עלה על דעת בני המשפחה, כגון מי שנסע למקום רחוק וזמן ארוך וקיצר נסיעתו כדי לחזור מוקדם יותר ולהיות נוכח בשעת הסעודה, שאז מורגשת שמחה מיוחדת בביאתו, ומורגש בבירור שביאתו היא לכבוד החו״כ, באופן כזה **שפיר יש להחשיבו כפני״ח, ומברכים בשבילו כל ז׳ ברכות.** וכן אחד מבני הבית שלא היה זמן מרובה בבית ולא היה כלל בתכנון שיבוא, והפתיע בהגעתו, **יכול להיחשב פני״ח ומברכים בשבילו.** וכן כל כיו״ב, והמקרים רבים ומגוונים.

ולהעיר שלא מצינו בלשון הפוסקים שצריך דוקא איש ״אורח״ או שאינו מבני המשפחה, אלא ודאי דגם הוא שפיר יכול להיות פני״ח בתנאי הנ״ל, דהעיקר היא השמחה של החו״כ בשעת הסעודה, כמשנת״ל.

כ. אם הפנים חדשות צריך לאכול

כתב **הרמ״א** (סע׳ ז׳) ע״פ **הר״ן** בשם **הרמב״ן**: ״וי״א דאם היו שם פנים חדשות אע״פ שאין אוכלין שם מברך בשבילם״.

וכן כתב **הרשב״א** (כתו׳ ח.) שמברכים אע״פ שלא אכלו שם הפנים חדשות. **וכ״כ הריטב״א** (כתו׳ ז:).

וכתב **הח״מ** (סק״א) על דברי הרמ״א שמ״מ צריך שבני החופה **יהיו שמחים בבואם.** ואף שלא הרבו בשבילם, מ״מ **צריך שיהיו ראויים להרבות בשבילם.**

וכ״כ **הב״ח** (כאן) דמשמע מהמרדכי דאע״פ שאינו אוכל שם, וכמש״כ הר״ן בשם הרמב״ן, והוסיף סמך לסברא זו דשבת חשיבא כפנים חדשות [ואין היא מאוכלי הסעודה], אלמא דלא תליא באכילה ממש אלא במה שנתחדש דבר של חשיבות דדרך להרבות בשבילו.

62. רמ״א כאן ס״ח, סידור דרך חיים, חכמת אדם כלל קכט ס״ה, ערוה״ש כאן ס״ל, קיצוש״ע סי׳ קמט ס״ה.

וכ״כ **הב״ש** (סק״י) שלדעת הר״ן והרמ״א הריבוי הוא בשמחה ולא באכילה.

וכ״כ להלכה **בסידור דרך חיים** (סי׳ רכה ס״ה) דמברכין אע״פ שאינו אוכל עמהם. וכ״כ **המהר״ש קלוגר** בשו״ת האלף לך שלמה (או״ח סי׳ צג), **ובקיצוש״ע** (סי׳ קמט ס״ה), **בערך לחם** (כאן), **סידור בית יעקב**, **תפארת יעקב** (סקי״ב), **ישועות יעקב** (פי׳ הקצר סק״ח).

אבל **הרש״ל** (יש״ש כתו׳ פ״א סוס״י י״ח) כתב דדעת הרמב״ן הנ״ל היא דעה רחוקה.

וכמה פוסקים כתבו דהרמב״ן עומד בדעת הרמב״ם הנ״ל, דעיקר הפנים חדשות הוא משום שלא שמעו הברכות, ולא משום אכילה, אבל לדעת הרא״ש והטור דתלוי באם אכלו שם או לא, ודאי בעינן שיאכלו שם. כ״כ **בשו״ת מהריט״ץ** (סי׳ עא), וכ״כ **בחינא וחסדא** (כתובות ח״א דקי״א טור ב׳) **והוסיף דכן מוכח דעת השו״ע** שכתב בס״ז דעת הרא״ש דאם לא אכלו שם עד עתה מקרי פני״ח, וגם בס״ח כתב כדעת התוס׳ הנ״ל שמקרי פני״ח כאשר מרבים בשבילם דוקא, ומשמע דהעיקר תלוי באכילה שיאכלו שם, ומשמע דלא ס״ל לשו״ע לדברי הר״ן בשם הרמב״ן, וכן נראה ממה שלא הביא דבריהם בשו״ע, **וגם מנהגינו כן שאינם פני״ח אא״כ אכלו שם בסעודה**. ע״כ. ולדעתו יש כאן מחלוקת בין השו״ע לרמ״א, ואין זה פשוט, כדלקמן.

וכ״כ **בספר בירך את אברהם** (סי׳ עא סקכ״ח, ל״א, ל״ב) דבעינן שיאכלו שם, ואינו מועיל אם לא אכלו שם. **ודוקא שיאכלו פת**, אבל שאר דברים כגון פירות ויין לא מהני, אא״כ יש מנהג, ואם אין מנהג אין לברך. וכן כתב **בשו״ת יביע אומר** (ח״ג סי׳ יא אות ו׳ וי״ב) דהמנהג שהפנ״ח הם מתוך העשרה שסועדים שם, ודוקא שקובעים סעודה על פת ולא שאוכלים שאר דברים ואף לא פת הבא בכסנין.

אלא שיש לומר, דמה שכתבו דהרמב״ן עומד בדעת הרמב״ם כנ״ל, הוא לאו דוקא. שהרי שפיר אפשר לומר דגם הרא״ש לא כתב דבעינן שירבו בשבילם אלא דבחשיבות ושמחה תליא מילתא, כמשנ״ל באריכות [אות י״ט], ולכן עפ״ז אתי שפיר דברי הרמב״ן שאינם צריכים דוקא לאכול שם אלא שיהיו ראויים שירבו בשבילם במאכלים. וכן פירשו הפוסקים שצויינו לעיל, וביניהם **הב״ח החי״מ והב״ש**, וכן פסקו כל הפוסקים האחרונים הנ״ל. וכן משמע להדיא מדברי **הערוה״ש** הנ״ל בביאור דעת הרא״ש [לעיל אות יז, ע״ש]. וא״כ מוכח דלא למדו דברי הרמב״ן כדברי המהריט״ץ וסייעתו הנ״ל, ואף בדברי השו״ע לא למדו כן, שהרי לא כתבו בשום מקום שיש כאן מחלוקת בין השו״ע לרמ״א. ויוצא א״כ שגם השו״ע שכתב (בס״ז) שהמנהג כהרא״ש, מ״מ שפיר ס״ל דלא בעינן דוקא שיאכלו שם[63]. ודו״ק.

---

63. ועוד יש להעיר, שהרי כמבואר לעיל באות י״ט ובהערות שם, שהשו״ע כתב שהמנהג כהרא״ש, ולכן כן היא דעתו להלכה, ומ״מ כתבו חלק מהפוסקים הספרדים (פרי האדמה וביבי״א) דבנידון חשיבות הפנ״ח וריבוי השמחה, לא אחז השו״ע בדעת הרא״ש אלא בדעת הרמב״ם דלא בעינן כן. והרי כאן חזינן שפוסקי הספרדים שצויינו בפנים אחזו מדקדוק לשון השו״ע דמשמע בלשונו כדעת הרא״ש והתוס׳ דבעינן שיאכלו שם, וא״כ כיון שהכריע כדעת הרא״ש יש לאחוז כדעה זו. וכ״כ הרב יבי״א הנ״ל בפנים לדייק כן מדעת הרא״ש והשו״ע וז״ל (שם אות ו׳) ״וכ״ה דעת רב האי גאון **והרא״ש** (בפ״ק דכתובות) **והטור ומרן**, דברכת חתנים תלויה בסעודה. וכ״כ בס׳ בירך א״א (דק״י ע״א). ע״ש. ולכן נראה שיש להצריך שיקבעו סעודה על פת״. עכ״ל היבי״א שם. אבל לענין חשיבות ותוספת שמחה, לא כתב לדקדק כן בהכרעת השו״ע כשיטת הרא״ש, אלא כתב שעולה יפה בדעת השו״ע המנהג שנהגו ע״פ הרמב״ם, ותימה, שהרי הדברים יוצאים מעורבבים.

ועוד תימה, שהרי בסוף דבריו (שם אות י״ב) סיכם הדברים וכתב שכן מנהג ארץ ישראל כדעת הרמב״ם וסייעתו, ובתוך הדברים מנה גם שהפנ״ח הם מתוך הסועדים שם, והרי כנ״ל שאין זה עולה בדעת הרמב״ם אלא דוקא כדעת הרא״ש. ושוב הדברים מעורבבים. אלא ממ״נ לומר שמצד המנהג בלבד אחזו תרתי דסתרי, דאי בלא המנהג, איך אפשר לתפוס תרתי דסתרי בדעת הפוסקים. ודו״ק.

ואכן, פוסקים ספרדים אחרים הנ״ל (חינא וחסדא, חופת חתנים) כתבו שם דזהו מטעם שכן המנהג דלא בעינן חשיבות ותוספת שמחה, וגם כאן בנידון אי בעינן שיאכלו, כתבו דהמנהג הוא

המנהג לכתחילה

אמנם המנהג הפשוט הרווח, הוא שלכתחילה יאכלו שם הפנים חדשות פת. והטעם פשוט לכאורה, משום שבכך הם יהיו מנויים על בני הסעודה באמת, ועי"ז תתווסף השמחה על ידם באמת, והרי דעת הרא"ש הנ"ל היא שהם פנים חדשות מפני שלא אכלו שם, כי על ידי סעודה חדשה עם פנים חדשות אז מתווספת שמחה חדשה. וע"פ טעם זה, יש לומר שאף הפוסקים המקילים הנ"ל מודים שלכתחילה עדיף שיאכל פת ויהיה מבני הסעודה ממש.

דיעבד שלא אכלו ואם אפשר מיני מזונות

ובדיעבד שלא אכלו, כגון שאינם רוצים לאכול, ישתדלו לאכול עכ"פ מיני מזונות, או אפילו שאר דברי מאכל כל שהם. ובכל אופן, גם אם לא טעמו כלום, יש לברך שבע ברכות כאשר יש פנים חדשות, וכדעת רוב הפוסקים הנ"ל.

כא. נכנס לסעודת ז' ברכות לזמן קצר ויצא

מכל הנ"ל מובן שהדבר תלוי בשמחת בעלי השמחה בביאת הפני"ח **לסעודה דוקא**, שהרי מן הדין אינו חייב לאכול לדעת רוב הפוסקים, ורק בביאתו לסעודה סגי כדי לברך. וא"כ מי שנכנס לזמן קצר לאחת הסעודות ואיחל מזל טוב, ולא אכל עמהם, ויצא לפני שבירכו שבע ברכות, שוב אינו נחשב כפנים חדשות לשאר הסעודות, כי כבר שמחו בו בעלי השמחה ואינו מוסיף שמחה חדשה.

וכן משמע מדברי **הריטב"א בשם רבותיו** (כתו' ז:), שרק מי שלא היה כלל בשעת שמחה מתחילתה נחשב פני"ח. ע"ש. וכן כתב בשמו **בספר שובע שמחות** (הרב דבליצקי, פ"א ס"א), וכן פסק שם למעשה[64].

וראה לעיל אות י"ז שהוא הדין במי שנכנס לשמחת החתונה רק כדי לאחל מזל טוב או לרקוד קצת.

כב. היה נוכח רק בשעת ברכת המזון או בשעת הז' ברכות ולא בשעת הסעודה עצמה

ע"פ המבואר לעיל שאינו צריך לאכול, מובן שאם הפני"ח הגיעו רק בסוף הסעודה, **לפני ברכת המזון**[65], ולא היו נוכחים בסעודה

להקפיד שיאכלו ושאין לברך בלא זה. וא"כ מובנת שיטתם דהכל תלוי במנהג, אע"פ שבסברת הפוסקים הדברים סותרים. משא"כ מי שתלה בסברת הפוסקים כנ"ל. ודו"ק.

64. וביאר שם בהערה נ"א דאף שהריטב"א עצמו דחה שיטת רבותיו בזה וכתב על זה "ואין זה נראה נכון", היינו כיון שס"ל כשיטת הרמב"ם, שהרי לפני סברת רבותיו כתב סברא אחרת דהדבר תלוי באם שמעו הברכות באחת הסעודות. וביאר שם הרב הנ"ל שיש כאן ספק ברכות להקל במחלוקת זו, דעד כאן לא הכריע השו"ע שלא כדעת הרמב"ם אלא בענין שלא להחמיר לחפש פני"ח שלא היו בחופה, אבל במחלוקת זו אם להחמיר לחפש פני"ח שלא נכנסו כלל לשמחה לא הכריעו הפוסקים, ואם כן ספק ברכות להקל, שלא יברכו עד שלא ימצאו כזה שלא נכנס כלל לשמחה. ע"כ תו"ד.

ולהעיר קצת, דנראה שאין אנו צריכים לספק ברכות, שהרי זיל בתר טעמיה, דדעת הרמב"ם שלא שמעו הברכות הוא מפני חיוב שמיעת הברכות כמבואר בדברי הערוה"ש לעיל אות י"ח ושאר פוסקים לעיל אות י"ט–כ', וא"כ סברת הריטב"א דבעינן דוקא שמיעת ברכות, ואם לא שמע הרי הוא עדיין פני"ח אף שהיה נוכח בשמחה, הרי היא כסברת הרמב"ם. וסברת רבותיו היא כדעת הרא"ש ושאר הפוסקים דתלוי הדבר בשמחה חדשה. והיא אותה מחלוקת. ומכיון שהכריע השו"ע שלא כדעת הרמב"ם, הרי שגם במחלוקת זו אין ההכרעה להלכה כדעת הריטב"א, אלא כדעת רבותיו, שאם כבר נכחו בסעודה אחת ולא שמעו הברכות שוב אינם פני"ח, דכבר שמחו את בעלי השמחה בשמחה חדשה, ועתה אין שמחתם שמחה חדשה. ודלא כמש"כ המחבר הנ"ל שהם שתי מחלוקות, אלא היא היא אותה מחלוקת, וההכרעה אותה הכרעה. ודו"ק. וא"כ יוצא שאנו מורים בזה להלכה כשיטתו אבל לא מטעמו.

ובספר נטעי גבריאל כתב לחלק בין מי שנכנס זמן קצר לאחל מזל טוב למי שהיה זמן ממושך, ואנו חילקנו באופן אחר, ראה לעיל אות י"ז ובהערה 58.

65. בספר שובע שמחות שם סע' ט' כתב הלשון שבא אחר גמר הסעודה ונכח לאמירת שבע ברכות. ומשמע מדבריו שהגיע אחרי ברכת המזון לפני שבירכו שבע ברכות. ומקורו מהריטב"א הנ"ל שכתב וז"ל "וכל שהוא פנים חדשות, אף על פי שבא לאחר סעודה ולא אכל שם, מברכין בשבילו ברכת

עצמה, ניתן לברך על ידו שבע ברכות, אם בעלי השמחה שמחים בביאתו. ועכ"פ הסועדים ישתדלו לאכול מקצת הסעודה בנוכחותו שיהיה נחשב שהסעודה נעשתה מתוך שמחה חדשה. וגם הוא ישתדל לכתחילה לאכול או עכ"פ לטעום מזונות או שאר דברים, כנ"ל אות כ'.

וכיון שכעת נחשב לפנים חדשות כאשר היה נוכח רק בברכהמ"ז ומברכים בשבילו, **שוב אינו נחשב לפני"ח לסעודה אחרת**, אף שיבוא בשעת הסעודה ממש ויאכל עמהם.

ומי שהיה נוכח רק בשעת הז' ברכות ולא היה כלל בשעת הסעודה, אף שאינו נחשב לפני"ח לאותה סעודה, ואין מברכים בשבילו אם אין עוד פני"ח חוץ ממנו, שהרי לא היה בשעת הסעודה ואין זו שמחה של סעודה, **מ"מ גם אינו נחשב פני"ח בשאר הסעודות**[66], כיון שכבר שמחו בו בעלי השמחה בשעת ברכות נישואין, שבשבילם היא שמחה של שעת הסעודה, אף שאין זה שעת הסעודה כלפיו שייחשב לפני"ח, ולכן בסעודה אחרת כבר לא ישמחו בו בעלי השמחה שמחה חדשה ממש, אלא כעין שמחה ישנה שהרי כבר שמחו בו ובביאתו, כשאר הנוכחים בסעודה קודמת.

כג. נוכחות הפני"ח בעת הברכות ואם יצאו לפני הברכות

הפנים חדשות צריכים להיות נוכחים בעת אמירת הברכות. כ"כ **הח"מ** (סי' סב סק"א).

ואם יצאו לפני שברכו הברכות, לא יברכו ברכות נישואין. כ"כ **המהרש"ק** (בשנות חיים סי' קה, ובשו"ת האלף לך שלמה סי' קז), **וכן משמע בעצי ארזים** (סק"ז). **וכ"כ בשערים המצויינים בהלכה** (סי' קמט סק"ו), **ובספר שובע שמחות** (הרב דבליצקי, פ"ד הל"ה).

ואם יצאו באמצע הברכות, יש סוברים שגומרים רק אותה ברכה שעמדו בה ויאמרו אחריה רק ברכת "אשר ברא" בלבד (חינא וחסדא ק"ב א', בית חתנים פ"ב ס"ט), **ויש אומרים שגומרים את כל הברכות** (פת"ש סקי"ד בשם זכור לאברהם), **וכן יש להקל למעשה.**

כד. אם מותר למשתתפים לצאת לפני הז' ברכות?

מצינו בכמה פוסקים שחיוב ברכות חתנים הוא על העם הנאספים שם לסעוד עם החו"כ. **כ"כ הט"ז** (כאן סק"ט) **ובשו"ת לבושי מרדכי** (אה"ע סי' מה), **ועוד.**

וישנם פוסקים שהבינו שהחיוב הוא על כל אחד ואחד מהנמצאים שם, ולכן כתבו

חתנים, וכן הסכימו רבותינו". ע"כ. אלא שיש להעיר, דראשית אינו מוכח בלשון הריטב"א שכוונתו לבא אחר ברכת המזון, אלא אפשר שכוונתו שבא אחר הסעודה לפני ברכת המזון, ועכ"פ מידי ספק לא נפקא וסב"ל. ושנית, דע"פ כל המבואר לעיל, דגדר השמחה חדשה דפני"ח הוא דוקא שמחה שבשעת הסעודה, א"כ אין טעם לומר שכאשר הגיע אחר ברכת המזון הרי הוא נחשב כפני"ח שיברכו בשבילו, שהרי כבר נגמרה הסעודה, והוי כמו פוגשו בשוק, ומה ענין לסעודה אחר ברכת המזון. אלא ודאי שעפ"ז אין לברך בשבילו באופן הנ"ל שהגיע רק אחר ברכהמ"ז, ורק אם הגיע לפני ברכהמ"ז, שאז נחשב שעדיין הגיע **בשעת הסעודה** ועוד לא נגמרה הסעודה ועדיין שמחים בה, אע"פ שכבר גמרו לאכול בפועל, אז יוכל להיחשב כפני"ח שיברכו בשבילו.

ומי שהגיע אחר ברכהמ"ז, ראה דינו להלן.

66. כ"כ הריטב"א שם להדיא, וכ"כ בספר שובע שמחות (שם) ע"פ הריטב"א. וכ"כ בשמו בספר הנשואין כהלכתם פי"ד הל' נו. וכן כתב בספר נטעי גבריאל פפ"ה ה"ג. וי"ל דזה שונה ממי שהיה בחופה ושמע הברכות ולא היה בסעודה, דלהלכה פוסקים כדעת הרא"ש כנ"ל באריכות, ומברכים בשבילו כי הוא עדיין פני"ח, כיון שלא בא לשמחת **הסעודה דוקא**, אבל מי שבא **לשמחת הסעודה**, כבר לא נחשב לפני"ח, כמבואר כל זה בדעת הרא"ש, בדברי הערוה"ש דלעיל אות י"ח, ע"ש. וא"כ מי שבא בשעת הברכות שעשו אחרי הסעודה, ג"כ נחשב שהיה בשמחת הסעודה. רק שאין זה מספיק עדיין כדי שהוא עצמו ייחשב פני"ח שיברכו בשבילו, כי הוא לא היה בשעת הסעודה,

---

אבל כבר איבד את החידוש שמחה שבו שהרי סוף סוף החו"כ כבר שמחו בו בשעת הברכות על **סעודתם**, ולכן גם אין זה כפוגשו בשוק לגמרי, אלא למחצה, וכנ"ל. ודו"ק.

שאסור לעזוב לפני שבע הברכות משום שכל המסובים התחייבו בשמיעת הברכות. כן דעת **האג"מ** (או"ח סי' נו ואה"ע סי' פו) **הגרש"ז אויערבאך והגרז"ן גולדברג** ע"ה (הובאו בשלמי שמחה ע' שמח). וכ"כ להחמיר **בספר שובע שמחות** (דבליצקי, פ"א הכ"א-כ"ד), **ונתן כמה עצות כדי שמי שאינו יכול להמתין לז' ברכות יוכל לצאת לפניהם, והסברא הכללית היא שלא יתחייב בזימון בעת שאוכל עמהם, ובכך אינו מתחייב ג"כ בשמיעת ז' ברכות. ובכללות העצות הם:** א) שלא יאכל פת. ב) אם אוכל פת יתחיל ויגמור שלא ביחד עם שאר הסועדים. ג) אם מתחיל עמהם יתנה שאינו מצטרף עמהם. ד) אם לא התנה, עכ"פ יגמור לפני כולם ויברך ביחידות ולא בזימון. ע"ש פרטי הדברים.

ויש פוסקים אחרים שנקטו שאין החיוב על כל אחד ואחד ממש, אלא על כללות הקהל, ולכן כל עוד וייששרו שם אנשים שיברכו ברכת חתנים, יכולים ומותרים לצאת אלה שאינם רוצים או אינם יכולים להישאר. כן דעת **שו"ת מהר"י שטייף** (סי' ז'), **שו"ת מנחת יצחק** (ח"ב סי' מג), **ושו"ת ציץ אליעזר** (ח"א סי' פד), **ושו"ת באר משה** (ח"ג סי' לב).

וכן דעת **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** היא ליישב המנהג שנתפשט ביותר, שכמה מהאנשים ומהחבורות מברכים לעצמם (היינו גם עם זימון של ג'), כיון שאין כל אחד ואחד יכול להאריך בסעודה (מחמת הטרדות, הבריאות, והזמן), ורואים שאין מוחה נגד המנהג והוא התפשט ביותר, ולכן מצוה ליישב המנהג. והוסיף שאין לשנות המנהג כיון שהוא יכול לגרום לגריעת שמחת החו"כ, ולקפידת המחותנים, וז"ל:

"שינוי המנהג: א) שכולם יחכו עד סוף הסעודה – תגרום שכמה ימנעו מלהשתתף בסעודה זו כלל, ועל ידי זה יוגרע משמחת חתן וכלה אז, נוסף על הטינא שבלב מהמחותנים על הבלתי משתתפים, וכנראה במוחש. ב) שיברכו בשלחנות הנ"ל שבע ברכות בשני כוסות, כבודים – יש חשש לקפידה הנ"ל, ואלו שיחששו להקפידה – מלכתחילה לא יבואו".

וכתב ג' טעמים ליישב המנהג, וז"ל:

"א) שו"ע סי' קצג סוס"א: למנוע קפידת בעה"ב מותר לעשרה להחלק. ב) שם סוס"ג: אף אם לא היה טעם זה מספיק, מכל מקום בכבר נהגו כך, הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד וראה שו"ע יו"ד סי' פח ס"ב [דשם אפשר ששנים שמכירים לא יצטרפו לאותה סעודה על ידי נתינת היכר וכאילו לא קבעו סעודה ביחד]. ג) על פי מש"כ בשו"ע אה"ע סי' סב בט"ז סק"ז וערוך השלחן (ס"ק לח. הובא גם במכתב כת"ר) דחיוב שבע ברכות תלוי באם האכילה היא גם לשמחת חתן וכלה – יש לומר, דמחשבת המסובים מקודם דבאם תתארך הסעודה יברך בלא שבע ברכות – הרי זה שלילת קביעתו לשמחת חתן וכלה, ולא חל ענין שבע ברכות מעיקרא, וק"ל". עכלה"ק.

ולכן אף דמשמע קצת מדברי כ"ק אדמו"ר דסובר שהחיוב הוא על כל אחד, שלכן יש צורך ביישוב המנהג, ולא כתב ביישובים צד לומר שאין חיוב על כל אחד, מ"מ הרי דעתו ברורה שאין לשנות כלל מהמנהג, מחשש לגריעת שמחת החו"כ ולקפידת בעלי השמחה, ויש לסמוך **לכתחילה** על היישובים הנ"ל, שמנהג זה מבוסס על פי הלכה והוא לכתחילה.

ולכן אין גם צורך להציע שיברכו ברכת המזון מוקדם, מיד אחרי הריקודים הראשונים (וכ"ש שלא לקצר הריקודים) כדי שיוכלו רוב המסובים לשמוע ברכות חתנים, שהרי גם באופן זה יעזבו חלק מהמסובים לפני הברכות, וכפי שענינו

הרואות שהרבה אנשים עוזבים מיד לאחר ריקוד קצר עם החתן והמחותנים, וא"כ מה הועילו בתקנתם. ועוד והוא העיקר, **שבודאי ופשוט שההנהגה הנ"ל תגרום לגריעת השמחה דחו"כ ובעלי השמחה, והרי כתב כ"ק אדמו"ר שלא לשנות המנהג מפני חשש גריעה מהשמחה**[67], ופשוט הוא בחוש שעיקר השמחה היא בריקודים הראשונים, ואם יקצרו אותם בודאי ופשוט שתיגרע מזה שמחת החו"כ והמחותנים.

כה. אם אשה וקטן יכולים להיות פנים חדשות

הריטב"א (כתובות ז:) כתב בשם **התוס'** שנשים אינן יכולות להחשב פנים חדשות, שאין פני"ח אלא מי שראוי להימנות בעשרה של ברכת חתנים. וכ"כ **הפת"ש** (סק"ד) בשם **זכור לאברהם**, והוסיף שמטעם זה גם קטנים אינם נחשבים פני"ח.

והחת"ס (כתובות שם) סובר שהן נחשבות לפנים חדשות אם יש שמחה גדולה. ותמה עליו **בספר נטעי גבריאל** (פרק פ"ז הערה ח').

כו. קטן שהגדיל בין החופה לאחת הסעודות של ז' ימי המשתה

יש בזה חקירה באחרונים[68], והמסקנה נראית שאם השתתף כבר באחת הסעודות לפני היותו בר מצוה, גם אחרי שנעשה בר מצוה אינו נחשב לפנים חדשות, שהרי סוף סוף אינו גורם לשמחה חדשה.

ומשמע שאם לא היה כלל בסעודות, ונעשה בר מצוה באמצע ימי השמחה, ואח"כ בא אל אחת הסעודות, אז הוי שפיר פנים חדשות, כמובן אם בעלי השמחה שמחים בביאתו.

גר שנתגייר בין שתי סעודות

ויש לעיין בדין גר שנתגייר, ולפני הגיור השתתף באחת הסעודות, אי הוי כקטן שנולד ונחשב לפני"ח או שלא. וצ"ע. אלא שלמעשה לא יברכו משום סב"ל, שהרי סו"ס כבר ראה אותו וכבר שמח בו.

כז. כמה פנים חדשות צריך

כתב **רבי אברהם בן הרמב"ם** (בתשובתו סי' פו, וסי' קי) בשם אביו שצריך לפחות שני אנשים. והטעם, דהלשון "פנים חדשות" מורה על רבים ומיעוט רבים שנים. והעיד שאביו לא הסכים עם הדעות הסוברות דסגי באחד [ובא גם לאפוקי מהבנה מוטעית בלשון אביו שצריך עשרה פני"ח, ע"ש].

---

67. ודלא כפי שכתבו המו"ל בספר שלחן מנחם ח"ו ע' רכא הערה יג, שכל מה שכתב כ"ק אדמו"ר הוא רק ליישב המנהג, אבל לכתחילה נכון יותר לסדר שכל המשתתפים בסעודה יוכלו לברך בזימון ובז' ברכות, ע"י שלא יאריכו כ"כ בהסעודה ובריקודים, ויברכו בשעה מוקדמת. ע"כ. שהרי ברור ופשוט מלשון כ"ק אדמו"ר במכתב הנ"ל, שאין כוונתו ליישב בלבד ולהשאיר מקום לשינוי המנהג למוטב יותר, אלא כתב בפירוש שלא לשנות המנהג מחשש לגריעת השמחה ולקפידת המחותנים, כמש"כ בפנים. ולכן גם פירש שיש מצוה ליישב המנהג ולבססו ע"פ הלכה, משום שכן התפשט ואין מוחה, **ומשמע – לא רק לימוד זכות – אלא ביסוס ע"פ הלכה בבסיס ויסוד אמיתיים**, ומשמע שכן יש לנהוג אפילו לכתחילה! ובעיקר, מאחר שטרח וביססו ע"פ הלכה, הרי המעיין בטעמים שכתב כ"ק אדמו"ר ע"פ הלכה, יראה היטב שהדברים מבוארים ומתורצים ויסודם חזק ואיתן, והיא הלכה, ויש לסמוך על זה לכתחילה, ולא רק בדיעבד. ודו"ק. ועוד שברור שהפיתרון הנ"ל לא יעזור לכל המסובים, ומה הועילו, וכמש"כ בפנים.

וכן בספר נטעי גבריאל (נישואין ח"א פמ"ב הערה ג') אחר שהביא דעת כ"ק אדמו"ר בזה, דהואיל ונהגו כך הוי כאילו לא קבעו עצמם יחד, הביא מנהג הגר"ח מבריסק להמתין לברכות והביא שכ"כ האג"מ. וסיים "לכן יפה המנהג שהנהיגו איזה רבנים באה"ק שלא להאריך בריקודי חו"כ עד אחר ברהמ"ז כדי למנוע מכשולות". אלא דלא נראית כן דעת כ"ק אדמו"ר כנ"ל. ובפנים בהלכה כתב "ולמעשה נכון שיכוין מעיקרא שאין רוצה להמתין עד לבסוף והוי כאילו לא קבעו עצמם יחד, ורשאי לעזוב המקום ולברך לעצמו ברהמ"ז". וזה אכן ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר.

68. ראה ספר הלכות והליכות בר-מצוה עמ' קלז, מאת הרב בנימין אדלר שיחי', וראה בספרו הנשואין כהלכתם פי"ד הערה 109 שהביא שדעת הרב אלישיב שאינו נחשב לפני"ח אם השתתף בסעודות קודמות לפני הבר מצוה.

וכן פסקו חלק גדול מפוסקי הספרדים, ומהם **סידור בית עובד** (דיני ב"ח אות יג, דף ר' ע"ב) שכתב שכן נהגו באה"ק וסיים "והוא המנהג הנכון", וכ"כ **הבן איש חי** (ש"א שופטים סט"ו, ובשו"ת רב פעלים ח"ד אה"ע סו"ס ו', שכן מנהג בגדאד), **ובספר יפה ללב** (ח"ד סי' סב סקכ"ב) שכן מנהג אה"ק, וכ"כ **בשדי חמד** (אסיפת דינים מע' ברכות סי' ג' אות י"א) שבמקום שאין מנהג צריך שניים, ובמקום שיש מנהג אפשר לברך באחד, וכן **בשו"ת יביע אומר** (ח"ג סי' יא אות ג' וה') כתב שכיון דהרמב"ם הוא המרא דאתרא דאה"ק יש לנו לנהוג כפי דעתו להצריך ב' פנים חדשות.

אלא שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שאין צריך אלא אחד.

כ"כ **הערוך** (ערך פן על הגמ' דידן דכתו' ח' ע"א), **הריטב"א בשם התוס'** (כתו' ז:), **הרא"ה** (שם), **ספר המנהיג** (צב ע"ב), **הר"ן** (שם ח.), **אורחות חיים** (בהמ"ז אות מט), **הכל בו** (סס"י כה), **שיטה מקובצת** (כתו' ז:) שכתב שכוונת הגמ' על כל הפנים החדשות שבאו במשך כל השבעה ימים ומיהו בחד בכל יום סגי, וכ"כ **הטור** (כאן), וכן פסקו **הב"ח** (כאן), **והח"מ** (סק"ט), **והב"ש** (סק"ז), **הדרך חיים**, **החכמת אדם** (כלל קכט ס"ה), **הערוה"ש** (סכ"ד), ועוד.

וגם מפוסקי ספרד פסקו כן, **חינא וחסדא** (קיא ע"א), **זכור לאברהם** (ח"ב אות ב'), **חופת חתנים** (סי' ט' אות י"ד), **ועוד**.

והטעם בפשטות הוא משום שהלשון "פנים" מורה גם על לשון יחיד, ואין דרך הגמרא לומר "פן חדש", אלא רק בלשון "פנים חדשות" רגילה הגמרא לדבר. ודוגמאות רבות יש במקרא ובדברי חז"ל, כגון "ואחרי כן אראה פניו אולי ישא פני" (בראשית לב, כא), "כי ראיתי א'לוקים פנים אל פנים" (שם, לא), ודיבר ה' אל משה פנים אל פנים" (שמות לג, יא), "פני ילכו" (שם, יד), "ישא ה' פניו אליך" (במדבר ו, כו), ועוד רבות. ובדברי חז"ל ג"כ רבות כהנה, וברוב המקומות ברור שמדובר על דבר אחד[69].

ולכן **האשכנזים** נוהגים לכתחילה לברך בפני"ח אחד בלבד.

וגם לספרדים, יש מקום לרב לשקול [כגון במקום פגיעת שמחת החו"כ באופן ממש] **ולהתיר לברך בפני"ח אחד בלבד, על סמך רוב הראשונים הנ"ל, וכן על סמך חלק מפוסקי ספרד שפסקו כרוב הראשונים כנ"ל** [וכן אפשר לסמוך על דברי השד"ח הנ"ל שבמקום שיש מנהג אפשר להקל באחד]. **אף שלכתחילה** יש להם לחוש לרוב פוסקי ספרד הנ"ל, שפסקו להחמיר שלא לברך בלא שתיים.

כח. כמה אנשים צריכים לאכול פת

בשו"ע ובמקורות שלפניו לא מצאנו דיון בענין מספר האנשים הצריכים לאכול פת בסעודת השבע ברכות ומה צריכים לאכול שאר האנשים המשלימים למנין העשרה. אבל הפוסקים האחרונים, דנו בזה בהרחבה, וסמכו דבריהם על דברי הראשונים ובעלי השו"ע. ויש בזה כמה שיטות:

---

69. ראה שבת קיב ע"ב ועירובין כד ע"א בענין טומאת סנדל שנפסקו לו רצועותיו ותיקנם, שנאמר עליו פנים חדשות באו לכאן, והרי מדובר בסנדל אחד בלבד.

וראה עוד במועד קטן כא ע"א מחלוקת תנאים בהיתר הנחת תפילין לאבל בימי אבלותו, ואם צריך לחלוץ כאשר באו פנים חדשות. והרי ברור לכאורה דהוא אפילו באדם אחד שהוא פנים חדשות, דהרי החשש הוא שמא יאמר שגם ביום הראשון של האבלות הניח, וזה הוי אף באדם אחד, עיין בפרש"י שם.

וכן ציין הגרע"י בשוה"ג של תשובתו בשו"ת יבי"א הנ"ל, והודפס במהדורה החדשה (תשע"ה) בשוה"ג הערה 1, בשם חידושי הר"ש בן היתום שפירוש פנים חדשות הוא אפילו באדם אחד, כי לשון פנים הוא בלשון רבים. והביא ראייה מכמה פסוקים וגם מדין האבל הנ"ל. וציין עוד לשו"ת ישכיל עבדי ח"ה יו"ד סי' לח, שם ביאר דעתו דלשון "פנים" מורה על רבים, ובשביל להורות על יחיד יש להשתמש בלשון "פן". ע"ש.

א) שלשה אוכלים פת והשאר כלום (מהרש"ק בהאלף לך שלמה[70] או"ח סי' צג, ועוד).

ב) שלושה אוכלים פת, שלושה נוספים טועמים דבר מה, ושאר הארבעה אינם צריכים לאכול כלום (מנחת פיתים סי' סב ס"ה, השואל בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סי' קצח).

ג) ששה אוכלים פת, והשאר כלום (זכור לאברהם[71] (אה"ע אות ב' ד"ה ברכת חתנים) בשם הרב כנה"ג, הובא בפת"ש סי' סב סק"ח, חינא וחסדא קיב ע"ב, שו"ת פני יצחק אבולעפיא ח"א אות ק').

ד) שבעה אוכלים פת, ושלושה טועמים מיני מאכלים בשיעור כזית כדי שיצטרפו לזמן יחד בעשרה (ברכת הבית שער ס"ב סע' י"ט, שו"ת שואל ומשיב שם, שו"ת יביע אומר ח"ג סי' יא אות ו'–ז'[72], ספר שובע שמחות פ"א ה"ו, נטעי גבריאל פרק ק"ב ה"ב, הנשואין כהלכתם פי"ד המ"א, ושם הערה 68 בשם הרב אלישיב).

ולמעשה יש להחמיר כהדעה האחרונה, שהרי אין ברכת חתנים בלא סעודה ובלא עשרה, ולכן צריך עשרה שיאכלו, באופן הנ"ל, שבעה אוכלים פת ועוד שלושה שטועמים כזית של דבר מה, שבאופן זה מצטרפים לזימון בעשרה. ואם השלשה לא יטעמו כלום, אין אפשרות לזמן בעשרה. ובדרך כלל אין זו טירחה כל כך גדולה שיטעמו כזית של איזה מאכל.

ודבר זה הוא לעיכובא, היינו שבלא זה אין לברך כלל, שהרי יש כאן ספק ברכות, ואין להקל ראש.

והשלושה שטועמים מיני מאכלים, אינם מצטרפים לעשרה **אלא א"כ עוד לא בירכו ברכה אחרונה על מה שאכלו**, אבל אם בירכו כבר אינם מצטרפים למנין עשרה. כ"כ **המג"א** (סי' קצז סק"ד), **והא"ר** (שם סק"ו), **ובשו"ע אדה"ז** (ס"ד), **והמ"ב** (סק"ט).

כט. אם המברך צריך להיות מבין האוכלים

כתב **בחינא וחסדא** (קיב ג') דהמברך חייב להיות מאוכלי הפת. וכ"כ **בשו"ת חשב**

---

70. ובשו"ת יבי"א ח"ג אה"ע סי' יא אות ז' כתב דהסומך עליו אין למחות בידו, דיש לו על מה לסמוך.

71. כן משמעות דבריו שם, וכפי שהובא בפת"ש שם, שכתב "אבל רוב מיהא בעינן". וכן כתבו בהבנת דבריו בספר נטעי גבריאל נישואין ח"ב פרק קב ה"ב, ובספר הנישואין כהלכתם פי"ד המ"א. וכ"מ שהבין ג"כ בספר שובע שמחות (דבליצקי) פ"א הערה כ"ו. ע"ש.

אבל עיין בשו"ת יביע אומר ח"ג אה"ע סי' יא אות ו' וז', שנראה מדבריו שהבין בדברי הזכור לאברהם שכוונתו לז' אוכלי פת, דאחר שהביא באות ו' את דבריו, כתב באות ז' דמוכח מדבריו ומדברי שאר הפוסקים שהביאו דבריו (חינא וחיסדא שם, פני יצחק שם) דז' אוכלי פת בעינן, וכן הכריע להלכה כדבריו משום חשש ספק ברכות, ע"ש. וכן חזר וסיכם בסוף הסימן אות י"א, וכן במפתחות בסוף הספר. ושמא י"ל דמשום שבתחילת דבריו כתב הזכור לאברהם שהספק הוא אם מספיק ז' אוכלים פת והשאר אינם אוכלים כלום או שצריך עשרה דוקא והיינו שעוד שלשה יאכלו דבר מה כדי שיענו לזימון. וא"כ אין בספיקו צד של ששה בלבד שאוכלים פת, ולכן בסוף דבריו כאשר כתב ששמא דרוב מיהא בעינן, י"ל שכוונתו היא הרוב המדובר בספק הנ"ל, והיינו ז', והסברא משום דבעינן רוב הניכר, כנפסק להלכה באו"ח סי' קצז ס"ב. ולכן י"ל דכן הבין הרב יבי"א בדברי הזכור לאברהם ושאר הפוסקים שהביאו דבריו להלכה, ודו"ק.

והרב יבי"א הניף ידו שנית בחלק ח' או"ח סימן כ"ב אות יז, ושם כתב שוב את דברי הזכור לאברהם, אלא שכתב רק בלשון "שהרוב יאכלו פת". וציין לתשובתו דלעיל בח"ג, ואין לומר דסותר עצמו או חזר בו, אלא ודאי נראה לומר ש"הרוב" בענין זה היינו ז' דוקא, דהיינו רוב הניכר כנ"ל. ובעיקר שדבריו בח"ח שם נכתבו באופן של הערה על ספר אחר, כפי שעוסק שם לאורך כל אותו הסימן, ולכן לאו דוקא שיש להסיק מהערתו את דעתו להלכה ולמעשה בכל הפרטים, ובפרט שבסוף דבריו שם ציין לתשובתו בח"ג, והיינו דשם היא סוגיא בדוכתה ומשם הוראה למעשה. כנלענ"ד, ודו"ק.

וראה בספר נטעי גבריאל נישואין ח"ב פרק ק"ב הערה ה', שהעיר על דברי היבי"א הנ"ל ועל ספר אוצר הפוסקים סקכ"ה אות ה', שהביאו בדברי הזכור לאברהם ושאר הפוסקים שעמו דבעינן ז', והוא העיר דלא דקדקו בדבריהם שהרי לא כתבו אלא "רוב" ולא יותר. ע"כ. אבל לפי הביאור הנ"ל ניחא. ודו"ק.

72. שם אות ז' כתב להדיא להחמיר כדעה זו האחרונה, משום ספק ברכות, ושאם אין שבעה שאכלו פת אין לברך כלל. ובנוגע לטעימת השלשה כתב בלשון "נכון", היינו דאינו מעכב בדיעבד, ונראה דזוהי דעתו למעשה. וכ"כ בסוף התשובה אות י"א בסיכום הדברים. וכ"כ במפתחות בסוף הספר. וכ"כ בילקו"י הל' נישואין פי"ז ה"י ע"פ דברי אביו שם. וביבי"א שם הוסיף שהסומכים על המקילים הנ"ל בדעה הא' (מהרש"ק ועוד) אין למחות בידם דיש להם על מה שיסמוכו. ע"ש.

האפוד (פאדווה, ח"א סי' ט, ח"ב סי' ג), וכ"פ **בשו"ת יביע אומר** (ח"ג אה"ע סי' יא אות ז', וח"ח או"ח סי' כב אות יח) וכתב דכן עיקר וכן ראה שנוהגין (במילואים לח"ג, הובא בשוה"ג במהדורה החדשה). וכ"כ **בפני יצחק** (ברכות אות ק"א) אלא שהוסיף דאם אין אחר היודע לברך אפשר להתיר.

וטעמם, משום שאי אפשר לברך אלא אם כן אכלו שם פת שבע אנשים לפחות, א"כ איך יברך מי שלא נתחייב בברכת המזון.

אבל להרבה פוסקים אין צריך שיאכל, ואפשר לתת לברך למי שלא אכל. כ"כ **בספר מעיני הישועה** (מ"ב ע"ב), **ובשו"ת ישכיל עבדי** (ח"ח או"ח סי' כ' אות כ"ה), **ובשו"ת באר משה** (ח"ב סי' קיח), **ושו"ת שרגא המאיר** (ח"א סי' נח), **ובשו"ת רבבות אפרים** (ח"ד סי' רכז) שהוסיף בשם כמה גדולים שברכו בלי שטעמו כלום, ע"ש.

וטעמם משום דקיי"ל כהרמ"א בס"ז דמברכים בשביל פנים חדשות אע"פ שלא אכלו שם, וא"כ איך אפשר שאומרים בשבילם את כל השבע ברכות והם בעצמם אינם יכולים לברך, אלא ודאי דלא בעינן שהמברכים יאכלו.

וכן פשט המנהג להקל, ונותנים לברך גם למי שלא אכל שם כלום. ומ"מ המחמיר לאכול פת, תבוא עליו ברכה, וישתדלו לעשות כן לכתחילה, ועכ"פ יטעמו כזית מאיזה מאכל לפני ברכת המזון כדי להיחשב מהעונים לזימון לכל הפחות.

כ"כ בספר **שובע שמחות** (דבליצקי, פ"ד הכ"ג והערה ע"ג וע"ד), שהרבה מגדולי ההוראה הקילו כן, ולימד זכות בכמה אופנים על מנהג העולם בכמה ראיות ויסוד בפוסקים, ומ"מ סיים **שהמחמיר תבוא עליו ברכה**, משום שעדיין אין הראיות חזקות כ"כ, ועדיין יש משום ספק ברכות, ע"ש.

וכ"כ **בנטעי גבריאל** (פרק ק"ב ה"ו) בשם כמה גדולים שהמנהג להקל אם טעם איזה מאכל.

וראה ג"כ **בספר הנישואין כהלכתם** (פי"ד הערה 207) בשם כמה גדולים (חזו"א, הגרי"ש"א), ושחלק מהם הקפידו עכ"פ לטעום דבר מה, וכ"כ **בשם האגרות משה** (אהלי ישורון פ"ה סע' ט'), ע"ש.

ל. אם החתן והכלה צריכים להיות נוכחים בסעודה ואם צריכים לאכול פת

נוכחות החתן והכלה

רק כאשר החתן והכלה, שניהם משתתפים בסעודה, מברכים שבע ברכות, דלכבודם ושמחתם הוא שעושים הסעודה ומברכים הברכות, ולכן אם לא נכחו אין מברכים אע"פ שהסעודה היתה לכבוד שמחת הנישואין, כן הוא ע"פ **הריטב"א** ועוד ראשונים[73]. ודלא כמי שרצה לסמוך על **הר"ן** (סוכה כה ע"ב) שכתב שהמנהג לברך גם כאשר ישנו רק אחד מהם בסעודה[74].

אבל עכ"פ אין צורך שיהיו שם מתחילת הסעודה אלא מספיק שבאו בתוך הסעודה ואפילו קרוב לסופה, כל עוד והסעודה נעשתה לכבודם[75].

---

73. כ"כ הריטב"א (כתו' ח' ע"א) דוקא שיהיו שם שניהם, וכ"כ בשיטמ"ק (שם), והאגודה (שם סי' ז'), ובשו"ת מהר"ם שיק (סי' צ'), והמהרש"ק (האלף לך שלמה או"ח סי' צג), שו"ת מהר"י אסאד (סי' יב), ברכת הבית (שער סב סע' כ'), שלחן העזר (סי' יב סי' ה' סק"ה), שו"ת יבי"א ח"ו סי' ט אות ב', שובע שמחות פ"א הי"ט, נטעי גבריאל פרק ק' ה"א. ועוד.

74. כן דעת הישו"ש (כתו' פ"א סי' כ'), וכ"כ החסד לאברהם (תנינא סי' לד), חינא וחסדא (קיג ע"א), ובספר בירך את אברהם (סי' עא סקל"ט) אלא ששם סיים שמשום סב"ל לא יברכו. ובספר שובע שמחות שם הערה צ"ח הוסיף שכן דעת המאירי והראב"ד והמנהיג להקל בזה, ע"ש.

75. עזר מקודש סי' סב ס"ח. וכ"כ ספרי האחרונים, ראה שובע שמחות שם, ונטעי גבריאל שם ה"ב.

ויכולים החתן והכלה לשבת בסעודה בנפרד, החתן עם האנשים והכלה עם הנשים, ואפילו בחדרים נפרדים, ואין צורך שישבו יחד דוקא בחדר אחד[76].

אם צריכים החו"כ לאכול פת דוקא

החתן והכלה יאכלו פת בסעודה, ואם לא אכלו פת, אין מברכים שבע ברכות, כיון שאין שבע ברכות אלא אחר סעודה, ועיקר הסעודה בשבילם לשמחם ולברך אותם, ולכן אם לא אכלו בסעודה זו פת דוקא, אין מברכים. כ"כ **המהרש"ק** (האלף לך שלמה או"ח סי' צג) ועוד[77], וזה לשונו: "לדינא, אם החתן לא נטל ידיו, נראה דאפי' הי' כמה אנשים שנטלו ידיהם לפת לא יברכו ז' ברכות, כי אין זה סעודת נשואין, אפי' בלילה הראשונה אחר החופה אם החתן לא נטל ידיו לברך עמהם ברכת המזון לא יברכו ז' ברכות, כי לא נקרא ברכת נשואין אם החתן אינו סועד עמהם, אך אם החתן סועד עמהם נראה דבכל ז' ימי המשתה נקרא ברכת נשואין". עכ"ל.

ויש שדייקו בדבריו דהוא הדין גם אם רק אחד מהם לא אכל פת, דאין מברכים, ולכן אפילו שהחתן אכל והכלה לא אכלה (וכ"ש להיפך), אין מברכים. כ"כ **בשו"ת יביע אומר** (ח"ו סוס"י ט').

אם יצאו באמצע הסעודה לפני השבע ברכות

מפשטות הפוסקים הנ"ל [הריטב"א וסייעתו] שהצריכו שיהיו החתן והכלה נוכחים בסעודה, משמע שגם בשעת הברכות צריכים להיות נוכחים, ואם אחד מהם יצא לפני הברכות, אף שהיה בסעודה ואכל עמהם, מ"מ אין מברכים, שאין השמחה שלימה בשעת הברכות, ודומה לפני"ח שיצאו לפני שעת הברכה.

וכ"כ **בספר שובע שמחות** (הרב דבליצקי, פ"א הי"ט, ופ"ד הל"ה ול"ו, ע"ש בהערות). **ולדעתו גם** כאשר יצאו באמצע הברכות, אין ממשיכים הברכות.

ופוסקים אחרים אומרים שמברכים בכל אופן גם אם החתן והכלה יצאו לפני הברכות, שהרי כבר השתתפו בסעודה והתחייבו המסובים בברכות.

כ"כ **בשו"ת חסד לאברהם** (מהדו"ת סי' לד), **שו"ת פני יצחק** (מע' ברכות אות צז) **בשם הרדב"ז**, וכ"כ בספר **בירך את אברהם** (ד' ק"א), **ובסידור בית עובד** (אות י"ט), וכ"כ **בשו"ת יבי"א** (ח"ו סי' ט'). **וכתבו הפוסקים הנ"ל דגם הריטב"א** מודה לזה משום דהוא לא כתב אלא שיהיו נוכחים בשעת הסעודה, אבל אחרי שהיו

---

76. כ"מ בישו"ש כתו' סי' כ', וכ"כ בעזר מקודש סע' ח', וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ו סי' ט', וכ"כ בספר שובע שמחות פ"א הי"ט.

77. שו"ת הלל אומר סי' סג, מעיני ישועה אה"ע סי' סב, שו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' צט, שו"ת יבי"א ח"ו אה"ע סי' ט', וכן פסקו בספר הנישואין כהלכתם פי"ד הפ"ו, ובספר נטעי גבריאל פרק קב ה"ה. ודלא כספר שובע שמחות פ"א הי"ט שכתב שבדיעבד מברכים אף כשהחתן לא אכל פת ואף כשלא טעם כלום. וטעמו כתב בהערה ק', משום דהבין מספר המנהיג סי' קיב שהוא הדין גם כאשר החתן מיסב עמהם אף שאינו אוכל כלום, ושכן מבואר ברדב"ז ח"ד סי' רמט. וכתב שבשו"ת ציץ אליעזר שם העיר שהמנהיג מדבר רק לענין שהשמחה במעונו, אבל השיב על זה בעל השובע שמחות שדין השמחה במעונו כדין שבע ברכות. ולכן כתב לסמוך על זה בדיעבד. אלא שיש להעיר שתשובתו היא כקביעה ללא ראיה, ואין הדבר מספיק ברור, ובעיקר שלרב צי"א ברור שאינו אותו דין, וכל המעיין בדבריו שם יראה שדחה היטב ובטוב טעם את הבנת הרב שובע שמחות בספרים הנ"ל, הן בסברא, והן בביאור לשונות הספרים הנ"ל, וסיים שם "יוצא שאין מי שיסבור דלא כהאלף לך שלמה, ולכן יש לפסוק כפסקו שלא לברך ז' ברכות כל שהחתן לא אכל עמהם, ומה גם דספק ברכות להקל". ע"ש.

ועוד יש להעיר על דברי השובע שמחות שהם אותו דין, דהמעיין בדברי הריטב"א כתו' ח' ע"א, שהוא מקור להרבה דינים דכאן, והרבה המחבר הנ"ל לציין אליו, יראה שאין דעתו כן, אלא שהן נחשבים חלוקים אחד מהשני בהרבה, שהרי כתב על ברכת 'אשר ברא' שהיא חלק מברכת חתנים, ואף כאשר מברכים אותה לבדה היא נחשבת כברכת חתנים, ויש לה אותם דינים, אבל מיד אחר כך בחדא מחתא דן באמירת 'השמחה במעונו', ואינו כותב כן כהדברים האלה, ומשמע שהן חלוקים, ועוד דכתב נ"מ גדולה ביניהם ד'השמחה במעונו' סגי בחד מינייהו שיהיה בסעודה, או החתן או הכלה, ומשמע היטב בדבריו שאינה מברכת חתנים אלא לאפושי שמחה בעלמא היא. ע"כ נלענ"ד, ודו"ק.

בשעת הסעודה כבר התחייבו המסובים בברכות חתנים, ומברכים אף שהלכו החתן והכלה. ע"ש.

ותימה, דלכאורה מאי שנא מפני"ח, דקיי"ל כנ"ל [אות כ"ג] **בשם המהרש"ק**, דאם יצאו לפני הברכות אין מברכים. ואדרבה, בפשטות, עזיבת החו"כ חמורה יותר מעזיבת הפני"ח, וא"כ למה כאן פסקו לברך. וצ"ע.

ולכן למעשה, יש להחמיר ולא לברך, בין שיצאו החו"כ לפני הברכות שלא יברכו, ובין שיצאו באמצע הברכות שלא ימשיכו לברך את שאר הברכות, משום שכן הסברא הפשוטה נותנת כנ"ל, וגם משום ספק ברכות.

שהשמחה במעונו ואשר ברא כאשר אחד מהם לא נמצא או שהלכו

אם החתן והכלה הלכו, או אחד מהם, **אין מברכים ברכת 'אשר ברא'**[78], גם באופנים שבהם מברכים ברכת 'אשר ברא' בלבד, כמבואר לקמן.

אבל אומרים 'שהשמחה במעונו' בזימון, גם אם לא היה נוכח בסעודה אלא אחד מהם בלבד, החתן או הכלה, והיה נוכח בשעת הזימון. אבל כאשר אף אחד מהם אינו נוכח בשעת הזימון, אין אומרים שהשמחה במעונו[79].

לא. הבאת הכלה לשמיעת הברכות

מן הדין אין חיוב שהכלה תשמע את הברכות, אבל נהגו לקרוא לה ולהביאה בשעת הברכות סמוך למקום האנשים כדי שתשמע הברכות, ומנהג יפה הוא. כ"כ **היש"ש** (כתו' פ"א סי' כ'), וכ"כ בשמו **הערוה"ש** (סל"ז). **וכן נהג להקפיד הגר"ח מצאנז** (שלחן העזר סי' ט' סק"ח, אוצר החיים סי' שעד). **וכ"כ בשו"ת יבי"א** (ח"ו סי' ט') דמנהג יפה הוא אך אינו לעיכובא.

ויזהרו בדיני הצניעות[80], ולא יביאוה לגמרי לתוך עזרת הגברים, אלא תישאר מאחורי המחיצה או בפתח החדר השני, ולא תיראה לכל האנשים, אלא תשמע בלבד את הברכות[81]. ואם קשה הדבר שתשמע בלי שתיכנס קצת או שיפתחו קצת המחיצה,

---

78. שובע שמחות דבליצקי פ"ג ה"ו ע"פ הריטב"א כתו' ח' ע"א. וכתב דכל פרטי הדינים שבשבע ברכות שייכות גם לברכת 'אשר ברא' [חוץ מדברים שכאשר חסרים אין מברכים ז"ב אלא 'אשר ברא' בלבד, כמו שיתבאר לקמן], ולכן יש להביא הכלה שתשמע את הברכה. וכתב דזה דלא כדעת הרש"ל ביש"ש כתו' פ"א סי' כ', שכתב דמברכים 'אשר ברא' גם כאשר רק החתן בלבד נמצא בסעודה, דעיקר הברכות נתקנו על שמחת החתן לחוד. ולכן כתב גם שאין מדקדקין להביא הכלה לשמוע ברכת 'אשר ברא' אע"פ שנוהגים להביא אותה לשמוע את ז' הברכות כאשר מברכים את כולן, והוא משום דלדעתו אין חיוב שתהיה הכלה בסעודה, ואפשר לברך גם כאשר רק החתן בלבד היה בסעודה.

והמעיין בדברי הריטב"א יראה דלא סבר כן, דכתב וז"ל "הלכך נהי דברכת אשר ברא **חשיבא מכלל ברכת חתנים והיא חלק ממנה**, לא הצריכו עשרה ולא חופה אלא באומר כל הברכות, כשם שלא חייבו פנים חדשות, ומיהו **מפני שהיא מברכת חתנים** אין לאומרה אלא עד ז', וכדאמרינן בסמוך מז' ועד תלתין מברך שהשמחה במעונו, כלומר שהשמחה במעונו לחוד, **וכן אין לומר ברכת אשר ברא אלא כשיש שם חתן וכלה**, אבל שהשמחה במעונו אף על גב דליתנייהו לתרוייהו כחדא, כיון דאיכא חדא מינייהו" עכ"ל, ולכן מוכח בדעתו דאין לברך 'אשר ברא' אא"כ שניהם היו בסעודה, וכן נקטו רוב הפוסקים והמחברים למעשה.

ולכן שפיר יש לנו לומר שאין לברך אא"כ היו שם החו"כ, ועוד דגם כאשר מברכים רק את ברכת 'אשר ברא' בלבד, יש להביא את הכלה שתשמע הברכה, וכמו שנוהגים כאשר אומרים את כל הז' ברכות, שהרי היא חלק מהם ויש לה אותם דינים, כמוכח בדברי הריטב"א הנ"ל. ודו"ק.

ולכן כתבנו בפנים כהרב שובע שמחות, אע"פ שבספר נטעי גבריאל פרק ק' ה"ז, ובספר הנישואין כהלכתם פי"ד הל' קי"ז כתבו כדברי הרש"ל דאין מדקדקין להביא הכלה, למרות שלפני כן כתבו ע"פ הריטב"א דצריך שיהיו נוכחים שניהם שם כדי שיברכו, דזה כהריטב"א ודלא כהרש"ל, כנ"ל, וא"כ כתבו תרתי דסתרי, משום דלא ירדו לסברת שניהם, כפי שביארנו. ודו"ק.

79. ריטב"א שם, וכ"פ חינא וחסדא דף קמ ע"ב. וכ"כ בספר שובע שמחות דבליצקי פ"ד הי"ד, ע"ש.

80. ראה שלחן העזר סי' ט' סק"ח. ושו"ת קנין תורה ח"ו סי' קח.

81. ראה שו"ת קנין תורה שם.

תיכנס קצת או יפתחו קצת, אך לא תיראה אלא לחתן ולקרוביה בלבד.

לב. כמה כוסות מוזגים

לדעת **התוס'** (פסחים קב: ד"ה שאין) **והרא"ש** (שם פ"י סי' ח) אין לומר את ששת הברכות על כוס ברכת המזון [אלא רק הברכה השביעית שהיא ברכת הגפן], אלא יש להביא כוס אחרת, דאין עושים מצוות חבילות חבילות, שהרי אם יברך על כוס אחד נראה הדבר עליו כמשאוי [כמבואר שם בגמ' ובתוס', וראה ט"ז כאן סק"ו]. **וכתב הטור** (כאן ס"ט) דכן נוהגים באשכנז ובצרפת. וכן כתב **הרמ"א** (שם). **וכן נוהגים למעשה בני אשכנז**.

ומן הדין אותו אחד שמברך על כוס ברכהמ"ז יכול לברך גם על הכוס השני של ברכות הנישואין, ושוב לוקח כוס של ברהמ"ז ומברך עליו ברכת הגפן[82]. אך נוהגים לכבד איש אחר או כמה אנשים בברכות הנישואין על הכוס השני.

ולדעת **רבינו משולם** (הו' בתוס' שם) אין צריך אלא כוס אחד, שמברך את כל הז' ברכות על כוס של ברכת המזון, כי לדעתו מה שנאמר בגמ' בענין מצוות חבילות, אין זה אלא בקידוש עם ברכת המזון על סעודה שאכל לפני שבת, שזה שני דברים שונים, ולכן נראה עליו כמשאוי, אבל כאן הרי הם דבר אחד, שברכת המזון גורם לשבע הברכות שייאמרו [ראה תוס' שם, וט"ז כאן סק"ו]. **והטור** (שם) כתב שכן נוהגים בספרד. וכן כתב **השו"ע** (שם) דכן פשט המנהג. **וכן נוהגים חלק מבני הספרדים**, וכן מנהג יוצאי צפון אפריקה, היינו מרוקו, אלג'יר וטוניס (ראה שו"ת שמש ומגן מאת הגר"ש משאש ע"ה, או"ח סי' פז, יו"ד סי' כח אות י'. וכ"כ בכמה ספרי מנהגי אלג'יר וטוניס, וראה בספר שובע שמחות פ"ד הע' ה*).

וחלק גדול מבני הספרדים נהגו כדעה הראשונה הנ"ל, לברך על שתי כוסות. כ"כ **החיד"א** (חיים שאל, ח"א סי' מד, וסי' עד אות י"ג, וח"ב סי' לה אות ב', וביוסף אומץ סי' מז) **שהוא המנהג בארץ ישראל ובמצרים. וכ"כ בנהר מצרים** (ד' קפ"ז ע"א-ב) שכן המנהג במצרים, וכ"כ **בסידור בית עובד** (סע' כ"ג), **ובכף החיים** (סי' קצ סק"א), ובספר **תקנות ומנהגי ירושלים** (מנהגי קידושין סע' יא). **וכ"כ הגרע"י** (שו"ת חזון עובדיה ח"א סי' מח, וכן הוא בילקו"י הל' נישואין פי"ז ה"ז) שהמנהג לברך על שתי כוסות, אלא שנותנים לאיש אחר לברך על הכוס השני, ואחר כך המברך ברכהמ"ז יברך ברכת הגפן על כוס של ברכהמ"ז.

והחיד"א (חיים שאל סי' לה אות ב') כתב הטעם למה מרן השו"ע כתב שהמנהג הוא לברך על כוס אחד למרות שעינינו הרואות שהמנהג לברך על שתי כוסות, דיתכן שלרוב קדושתו וטרדת לימודו לא דקדק מרן וסבר שהמנהג כן, ואינו כן. ע"כ ע"ש.

ובספר **ישרי לב** (אות כ' סי' ד') כתב שאפשר שמנהג זה התחיל אחר פטירתו של מרן השו"ע. ע"ש.

לג. מתי מוזגים את הכוס השני

לדעת **הדרישה** (כאן סקי"ח) אין צורך למלא את הכוס השני של ברכות חתנים לפני ברכהמ"ז, אלא סגי אם ממלאים אחרי ברכהמ"ז, וכתב שכן משמע מלשון **הטור** (כאן ס"ט) דכתב דלאחר ברכהמ"ז מביאים לו כוס אחר. וכ"כ **בב"ש** (סקי"א) בשמו, **ובקרבן נתנאל** (פסחים פ"י אות מ') דייק שכן דעת **הרא"ש**.

ולדעת **המג"א** (סי' קמז סקי"א) יש אף איסור למלא את שתי הכוסות לפני ברכהמ"ז, משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות. והביא ראיות מש"ס וראשונים, וכתב דכן משמע **בשו"ע** (כאן ס"ט) שכתב כלשון **הטור** דאחר ברכהמ"ז מביאים לו כוס אחר. וכ"כ

---

82. שו"ע כאן ס"ט, חכמ"א כלל קכ"ט סע' ז', ערוה"ש סי' סב סי"ח, כה"ח סי' קצ סק"א, קצושו"ע סי' קמט סע' א', וראה ספר שובע שמחות דבליצקי פ"ד הי"ז והי"ט.

בשלחן העזר (סי׳ ט׳ ס״ג), **ובקיצוש״ע** (סי׳ קמט ס״א) דטוב שלא למלאות את הכוס דברכת חתנים עד לאחר ברהמ״ז.

אבל **הט״ז** (כאן סק״ז) חלק על הדרישה הנ״ל וכתב דנראה לו להיפך, שמוזגים שניהם דוקא לפני ברכת המזון, כי המנהג הוא לומר פיוט ״דוי הסר״ לפני ברכהמ״ז וראוי לאומרו על כוס ברכת חתנים משום שיש בו איזכור לברכת חתנים.

אלא שי״ל דדברי הט״ז אינם הוכחה אלא למי שנהגו לומר פיוט ״דוי הסר״, כפי שנהגו בכמה קהילות אשכנז[83]. אבל למנהגינו דאין אומרים פיוט זה, אין לנו ראיה מהט״ז למזוג שניהם לפני ברהמ״ז. וכן נהגו בהרבה קהילות, **גם אשכנזים וגם ספרדים**, שלא לאומרו[84]. וכן הוא מנהג חב״ד, שהרי לא הביאו **אדה״ז** בסידורו.

ובחיי אדם (כלל סח נשמת אדם אות ב׳) חלק ג״כ על המג״א ודחה ראיותיו, וכתב דאין עושים מצוות חבילות קאי על העשיה עצמה, היינו דאין עושים אותם יחד בבת אחת, אבל בהבאה אין קפידה, היינו שלא אסרו להביאם יחד, וכפי שנוהגים בהבאת שני ס״ת.

וכ״כ **באורחות חיים** (ח״א הל׳ ברהמ״ז סי׳ נח) שמוזגים ב׳ כוסות, וכן יש לדייק מלשון **מחזור ויטרי** (עמ׳ נג) שכתב ״ומניח הכוס לפניו ונוטל כוסו של חתן״, ומדלא קאמר מביאין אלא נוטל, ש״מ שהיה מוכן לפניו (ראה אוצה״פ סי׳ סב הערה קסד שהביאו כן בשם ספר עדות לישראל). וכן משמע **בלבוש** (מנהגים בסוף או״ח סע׳ ל׳) דג״כ כתב שאוחז כוס ראשון ובסוף ברהמ״ז נוטל הכוס השני, ע״ש. וכן משמע **במנהגי מהרי״ל** (הל׳ נישואין) שכתב על כוס דברכת אירוסין וברכת נישואין דמזמנים שני כוסות, היינו ביחד, ע״ש. וכן משמע בדברי **הישׁ״ש** (כתו׳ פ״א סי׳ כא), שכתב שנותנים למברך שתי כוסות ולוקח המשובח לברהמ״ז ומניח השני על השלחן עד סיום ברהמ״ז, ע״ש.

וכן התפשט המנהג מאוד, שממלאים את שתי הכוסות לפני ברהמ״ז, וכ״כ שהוא המנהג **בליקוטי מהרי״ח** (סדר נישואין דקל״ד ע״ב), **ובקרבן נתנאל** (שם), **ובלבושי מרדכי** (או״ח סי׳ קטו), **ובכה״ח** (סי׳ קצ סק״א) שכתב שכן מנהג ירושלים ת״ו, **ובכרם שלמה** (כאן) שכתב שכן המנהג בכמה קהילות. וכ״כ **בספר שובע שמחות** (דבליצקי, פ״ד ס״ז) דכן הוא המנהג היום ע״פ הט״ז למזוג את שניהם לפני.

והרה״ק בעל עזר מקודש (כאן ס״ט) הוסיף טעם שכיון **שאין נכון להפסיק** בין ברכהמ״ז לז״ב לכו״ע, הרי הוא מוכרח להכינם תחילה, וכיון דעושה כן מטעם זה הרי שאין כאן משום משאוי ועושה מצוות חבילות. **וחידש דכדי לחוש גם לדעת המג״א, יש למזוג את שניהם לפני ברהמ״ז על ידי שני אנשים דוקא ושלא בבת אחת**, היינו שאת הכוס השני ימזוג איש אחר, לא המזמן ולא מי שמזג כוס ראשון, דבזה יודה המג״א דלכו״ע

---

83. שהרי כן מוזכר המנהג לומר פיוט זה בהרבה פוסקים, מהרי״ל, דרישה הנ״ל, ט״ז הנ״ל, ב״ש הנ״ל, ערוה״ש סי״ח, ובקצש״ע סי׳ קמט ס״א, ונדפס גם בסידורים רבים נוסח אשכנז. ובספר מטה יהודה דכ״ז ע״ב שמחבר הפיוט הוא תלמיד רב סעדיה גאון, דונש בן לברט מספרד, וביאר דטעם אמירתו משום הזכרת חורבן הבית לומר שהצער, ״דוי״, שהיה אז, שנאמר על החורבן ״היה דוה לבנו״, יסיר מאיתנו, ואומרו כאן משום שמאז החורבן אסרו לנגן בכלי שיר וכלי זמר ולשמעם, ולא התירו אלא לשמחת חו״כ, לכן אחרי ששמחו ואכלו מזכירין החורבן, ומתפללים שיוסר הצער הזה מאיתנו.

84. מוזכר בט״ז הנ״ל שיש מוקומות שלא נהגו לאומרו, וכן לא הובא בסידור אדה״ז, ולא הובא בסידורי הספרדים, וראה בספר נטעי גבריאל נישואין ח״ב פצ״ג ה״ב שכן מנהג בית זידיטשוב, וויזניץ, סקווירא, ספינקא, ועוד. ובמנהגי קאמרנא אות קכד איתא דלא נהגו לאומרו אלא בסעודה הראשונה דנישואין ולא בשאר סעודות. וכ״כ בספר שובע שמחות פ״ד הי״א שיש שנהגו לא לאמרו גם אצל האשכנזים, וביאר שמא הטעם משום חשש הפסק בין מים אחרונים לברהמ״ז, וכתב דעפ״ז גם לדעת הגר״א אין לומר הפיוט, ע״ש. ועי׳ בנטעי גבריאל שם שחלק עליו בטעם זה, ע״ש.

אין קפידא משום מצוות חבילות, **והוא על הצד היותר טוב**. ע"כ.

וכ"כ **בשו"ת מהר"ם שיק** (או"ח סי' סד) שמוזגים על ידי שני אנשים וזה אף לדעת המג"א, וביאר שדברי השו"ע שכתב "ומביא" [דלא כלשון הטור שכתב "מביאים" בלשון רבים] קאי על המברך ברהמ"ז, דהוא אינו רשאי למזוג שניהם יחד, אבל אדם אחר שפיר דמי לכו"ע.

ובשו"ת באר משה (להר"מ שטרן ע"ה, ח"ד סי' לו אות ד' ד"ה ועיין) ביאר אשר כל המחלוקת הנ"ל אינה אלא כאשר המברך ברהמ"ז עצמו מברך גם ברכות חתנים, כמשמע מלשון הטור והשו"ע, אבל כאשר אדם אחר מברך ברכות חתנים על כוס שני, בודאי דיש למזוג את שניהם לפני ברהמ"ז לכו"ע, ע"ש.

ולמעשה, כיון שאנו רואים שהתפשט מאוד המנהג למזוג את שתי הכוסות לפני ברהמ"ז, והרי הרבה פוסקים העידו שכן המנהג והוא מבוסס יפה ע"פ הלכה, לכן **אין צורך לשנות המנהג.** ואפשר אף לכתחילה לנהוג כן, ויעשו כעצת הרה"ק העזר מקודש והמהר"ם שי"ק, **שאדם אחר ימזוג הכוס השני** לאחר מזיגת הכוס הראשון, ויתנו לברך ברכות חתנים לאדם אחר או לכמה אנשים כפי שנהוג, וכדברי הבאר משה הנ"ל, ובזה יצאו ידי כל הדעות בודאות.

לד. מתי מברכים ברכת 'אשר ברא' בלבד

בסעודות של שבעת ימי המשתה, אם הסעודה נעשתה לכבוד שמחת החתן והכלה, אלא **שאין שם פנים חדשות** (שו"ע ס"ז) **או שאין שם עשרה אנשים** (שם ס"ד), אין מברכים את כל שבעת הברכות אלא ברכת אשר ברא בלבד, ולאחריה ברכת 'בורא פרי הגפן'.

ואף שלדעת **הט"ז** (סק"ב) בשם **המהר"ל מפראג** אין לברך 'אשר ברא' אלא בעשרה אנשים, מ"מ דעת רוב הפוסקים שמברכים אע"פ שאין שם עשרה. כ"כ **החי"מ** (סק"ח), **והחכ"א** (סי' קכט ס"ו), **סידור דרך חיים, ערוה"ש** (סי"ז), ועוד. וכן פשט המנהג, וכ"כ **בשו"ת יבי"א** (ח"ג סי' יא).

גם בסעודה הראשונה שאחר החופה, סעודת החתונה, אומרים ברכת 'אשר ברא' בלבד אם אין עשרה (שו"ע ס"ד). אבל אם יש עשרה ורק שאין פני"ח, אפשר לברך את כל שבעת הברכות, כדעת הרא"ש והשו"ע בסע' ז', וכמבואר לעיל אות י"ז, ע"ש.

חוץ מהדברים הנ"ל, שאין פני"ח ואין עשרה, כל הדינים והתנאים הנצרכים כדי לברך ז' ברכות, שנתבארו בסעיפים הקודמים, קיימים גם כאשר אין מברכים אלא ברכת 'אשר ברא' בלבד.

והיינו דבעינן:

א) שתהיה הסעודה במשך שבעת ימי המשתה בלבד, ולא אחריהם.

ב) שהסעודה תהיה לכבוד שמחת חו"כ.

ג) שיאכלו דוקא פת בסעודה.

ד) שיהיו נוכחים החתן והכלה (שניהם).

בנוסף להנ"ל, ישנם גם דינים ותנאים פרטיים השייכים לברכת 'אשר ברא', וכדלהלן.

ג' אנשים

אין מברכים 'אשר ברא' אלא אם כן יש שם ג' אנשים גדולים, והחתן מתוכם (רמ"א סי' סב ס"ד, שובע שמחות דבליצקי פ"ג ס"ב).

אשה וקטן אינם מצטרפים למנין ג' (ח"מ סק"ה לענין קטן, שובע שמחות שם ממשמעות השו"ע שם).

ויש מהפוסקים הספרדים שהקילו לצרף קטן לג' של 'אשר ברא' כיון שהקילו לצרפו לג' של זימון, כדעת השו"ע בדיני זימון (או"ח סי' קצט ס"י). כ"כ **החינא וחסדא** (קט"ו ד'). אבל

בשו״ת יבי״א (ח״ג סי׳ יא אות ט׳) כתב שלא נהגו לצרף קטן לג׳ של ברכת אשר ברא, וכיון שלא נהוג יש כאן משום ספק ברכות. וכ״כ **בפני יצחק** (סי׳ צט) שאין להקל בזה[85].

אכילת פת וזימון

בעינן שהג׳ אנשים יאכלו ויזמנו, והיינו דבעינן ב׳ שאכלו פת, והג׳ שאכל דבר שעל ידו מצטרף לזימון (שו״ע ס״ה ״אחר ברכת המזון״, שובע שמחות פ״ג ה״ב ופ״א ה״ה הערה כ״ב ממשמעות הריטב״א, ובשו״ת יבי״א ח״ג סי׳ יא).

ובספר **שובע שמחות**[86] כתב דצריך שכל הג׳ יאכלו פת, משום דבדיני זימון (או״ח סי׳ קצז ס״ג) יש ספק אם בעינן ג׳ אוכלי פת או דסגי בב׳ אוכלי פת והג׳ טועם שאר דברים, ומכיון שיש כאן ספק ברכה, יש להחמיר שיהיו כל ג׳ אוכלי פת דוקא. וכ״כ בספר **בית חתנים** (הרב משה פנירי, [תשמ״ב] מהדורת תשע״א, פט״ז ס״ג), **וכתב שהגרב״צ אבא שאול** הסכים עמו (שם הערה ה׳). **וכן יש להורות, לענ״ד.**

יצאו באמצע ולא נשארו ג׳

אם יצאו חלק מהאנשים באמצע ברכת ׳אשר ברא׳, ולא נשארו שם שלוש, מפסיקים ואין משלימים הברכה. ואם כבר אמר את השם מסיים [היינו אם אמר גם ״א–לקינו״ אבל אם לא אמר אלא את השם בלבד, יסיים ״למדני חוקיך״]. כ״כ בספר **שובע שמחות** (דבליצקי, פ״ד הל״ו).

[אם יצאו החתן והכלה ראה לעיל אות כ״ט].

אם צריך נוכחות של אורח

חלק מהראשונים כתבו דאין מברכים ׳אשר ברא׳ אא״כ היה אחד מהמשתתפים אורח שאכל פת ובא לשמחת החו״כ. כ״כ **הרמב״ן** (שהביא הר״ן כתו׳ ח׳ ע״א), **הרשב״א והריטב״א והמאירי** (כתו׳ שם). וכן פסקו **הרמ״א** (ס״ז), **הלבוש** (שם), **הב״ח** (שם), **היש״ש** (כתו׳ פ״א סי׳ יח), **חכ״א** (כלל קכט ס״ו), **סידור דרך החיים, קיצוש״ע** (סי׳ קמט ס״ג), **ערוה״ש** (סי׳ סב סי״ז). וכן נהוג **בקהילות האשכנזים**.

אבל ראשונים אחרים סוברים דאין צריכים אורח, ומברכים גם כאשר החתן סועד עם בני ביתו בלבד. כ״כ **הר״ן** (כתו׳ שם). **ובערך לחם** כתב דכן דעת השו״ע, וכ״כ **בסידור בית עובד** (דיני ברכת חתנים) שכן המנהג, וכ״כ **בשו״ת יבי״א** (ח״ג סי׳ יא). וכן נוהגים **בקהילות הספרדים**.

[וראה עוד בזה לקמן אות הבאה].

כאשר ערכו סעודה בבית אחרים

לדעת הפוסקים המקילים בשבע ברכות בבית אחרים [כנ״ל אות ט״ז], פשוט שיתירו גם בברכת ׳אשר ברא׳ בבית אחרים. וכן נוהגים האשכנזים.

ולדעת המחמירים שם, גם כאן יש להחמיר שלא לברך חוץ מבבית החתנים. כ״כ **הרמב״ן והרשב״א והר״ן** (כתו׳ ח.) וכ״כ **התוס׳ והרא״ש** (סוכה כה:, הובאו בב״ש סקי״ג). **ויש** שכתבו דכן היא פשטות דעת **השו״ע** (כאן סע׳ י׳, שובע שמחות דבליצקי פ״ג הע׳ י״ח).

אבל יש מהמחמירים הסוברים שדין ברכת ׳אשר ברא׳ בלבד שונה משבע ברכות בשלימותם, ויש להקל לברכה גם בבית אחרים. כ״כ **הריטב״א** בשם **התוס׳**, וכן משמע מדברי **הט״ז** (סי׳ סב סק״ח) **שאחרי שביאר** דעת המחמירים, סיים דבריו דפשוט דבכל גווני מברך אשר ברא והשמחה במעונו,

---

85. וראה בשובע שמחות פ״ג ס״ב הערה ד׳ שחלק עליהם ופסק לספרדים כדעת החינא וחסדא.

86. מהדורה חדשה תש״פ, פ״ג ה״ב והערה ו׳ ׳הוספה׳, והודפס במהדורה הקודמת בהוספות ותיקונים עמ׳ קנד, שהמחבר חזר בו ממש״כ בפנים מהדורה הישנה.

ע"ש. וכ"כ **הגר"ע יוסף** (שו"ת חזון עובדיה ח"א סי' מח, וכ"כ בילקוט יוסף הל' נישואין פי"ז ה"ו והכ"ב).

כוס שני לברכת 'אשר ברא'

למנהג האשכנזים[87], גם אם מברכים רק ברכת 'אשר ברא' בלבד, מברכים אותה על כוס שני נוסף על כוס ברכהמ"ז.

למנהג הספרדים[88], מברכים על אותו כוס של ברכת המזון. ומנהג זה הוא גם לאלו הנוהגים לברך על ב' כוסות כל ברכות **חתנים**[89] [כדלעיל אות ל"ב, ע"ש].

לה. אמירת 'שהשמחה במעונו' בזימון

אומרים[90] בנוסח הזימון "שהשמחה במעונו וכו'", בכל סעודה שנעשית לשמחת הנישואין במשך שבעת ימי המשתה, ובלבד שיזמנו שלשה[91], וכ"ש בכל סעודה שמברכים בה ז"ב או ברכת אשר ברא, ואפילו לא היה נוכח אלא אחד מהם בלבד, החתן או הכלה, ואפילו לא היה נוכח אלא בשעת הזימון בלבד. ואם שניהם אינם נוכחים, אין אומרים "שהשמחה במעונו", אע"פ שהסעודה נעשתה לכבוד שמחת חו"כ [ראה לעיל אות ל'].

באיזה ימים אומרים "שהשמחה במעונו"

אומרים אותה בכל שבעת ימי המשתה, אע"פ שמדינא דגמרא אומרים אותה שלושים יום, מ"מ כתב **הסמ"ג** (עשין מ"ח) והביאוהו **הטור והשו"ע** (סי"ג), דכבר ערבה [בטלה] כל שמחה ואין אומרים שהשמחה במעונו אלא בשבעת ימי המשתה בלבד.

אם צריך אורח

נחלקו בזה הראשונים, דלדעת **הרמב"ן** (המובא בר"ן כתו' ח.) אין לברך אלא אם כן אכל עמהם אורח אחד שאינו מבני הבית [ואף שאינו פני"ח], וסגי באורח אחד. אבל אם רק בני הבית בלבד אכלו עם החתן או הכלה, אין מברכים שהשמחה במעונו.

אבל דעת **הר"ן** היא שאין צריך אורח, אלא אע"פ שאין אוכלים עמהם אלא בני הבית בלבד, מברכים שהשמחה במעונו.

ובדרכי משה (סקט"ז) כתב דנוהגים כהרמב"ן, וכ"כ **החי"מ** (סק"ח וסקי"ז) **והב"ש** (סק"ו וסקט"ו), **ובחכ"א** (כלל קכט סע' ו'), **ובקיצור שלחן ערוך** (סי' קמט ס"ג). וכתב בספר **שובע שמחות** (דבליצקי, פ"ד סי"ג) דכן הוא מנהג האשכנזים שאין מברכים "שהשמחה במעונו" אלא אם כן היה עמהם אורח.

אבל **בשו"ע** (סי"ג) לא הזכיר כלל שצריך אורח, ולכן נהגו הספרדים לברכה אע"פ שאין שם אורח אלא בני הבית בלבד. וכן דייקו כמה פוסקים בדעת השו"ע וגם עפמש"כ בב"י. כ"כ **המהריק"ש** (סי' סב ס"ה), וכ"כ **בשו"ת יבי"א** (ח"ג סי' יא אות ח').

וכן מנהג הספרדים, כ"כ **המהריק"ש** (שם), **ובסידור בית עובד** (דף רא), **ופני יצחק אבולעפיא** (אות קג), **ובספר יפה ללב** (ח"ד סי' סב), וכ"פ **בשו"ת יביע אומר** (שם), וכ"כ **בילקו"י** (נישואין, פי"ז הי"ט), **וכ"כ בספר שובע שמחות** (דבליצקי, פ"ד הי"ג) **שכן מנהג הספרדים.**

87. רמ"א כאן ס"ט, וכ"כ בדרכ"מ שם שטוב להחמיר, לבוש כאן, ב"ח כאן אות י"ב, ח"מ סקי"ד וב"ש סקי"ב, באה"ט סקי"ב, חכמ"א כלל קכ"ט סע' ז', ערוה"ש סי' סב אות י"ח, סידור דרך חיים, קצושו"ע סי' קמט סע' ג'.

88. החיד"א בחיים שאל ח"א סי' מד שכן המנהג באר"י ומצרים, נהר מצרים דף קפ"ז ע"א–ב שכן המנהג במצרים, סידור בית עובד, תקנות ומנהגי ירושלים דיני קידושין סע' יא, חזו"ע ח"א סי' מח. וכ"כ הגר"ש משאש, ראה הערה הבאה.

89. היינו גם למנהגי צפון אפריקה, מרוקו אלג'יר וטוניס. הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן אה"ע סי' כא אות ד', יו"ד סי' כח אות י'. וראה ספר שובע שמחות דבליצקי פ"ד ה"ב והערה ו'.

90. שו"ע כאן סי"ג.

91. כן דעת רוב הפוסקים, שו"ע שם, דרכ"מ אות ט"ו, יש"ש כתו' פ"א סי' יח. וכן דעת הרא"ש שם סי' יג, ור' ירוחם נכ"ב ח"ב, ועוד. ודלא כדעת המהר"ל מפראג שהביא הט"ז בסק"ב שאין אומרים השמחה במעונו בפחות מעשרה, והסכים עמו.

ובעצי ארזים (סק״ד) כתב שגם דעת הרמ״א כן, ולכן לא הביא דעה זו בשו״ע, אע״פ שכתב כן בדרכ״מ. אבל עי׳ **בב״ש** (סק״ו) דכתב דאע״פ דמשמע כן בהג״ה, משום דהביא דהמנהג לברך רק אם יש אורח רק בסע׳ ז׳ **בברכת אשר ברא**, ולא כתב כך בסע׳ י״ג בדין שהשמחה במעונו, מ״מ **בדרכ״מ** כתב להדיא **שהמנהג כדעת הרמב״ן בדין שהשמחה במעונו**, וציין **לח״מ** (סק״ח) שכתב ג״כ להדיא דלפי המנהג שכתב הרמ״א שאין מברכים אשר ברא אלא כאשר יש אורח בלבד, כ״ש בהשמחה במעונו שאין מברכים אלא כאשר יש אורח. ע״כ. ועי׳ שם **בח״מ** דלמד כן מדברי הרמב״ן עצמו, שהרי לא כתב הרמב״ן דבריו אלא בדין שהשמחה במעונו בלבד, והר״ן למד כן מדבריו לדין אשר ברא, וחלק עליו, ולכן הסיק הח״מ שאם מסקנת הרמ״א היא לנהוג כהרמב״ן בדין אשר ברא, כ״ש שכך הוא המנהג בדין שהשמחה במעונו דבזה מיירי הרמב״ן להדיא, ומשם למדנו לדין ברכת אשר ברא. ודו״ק.

ולהעיר, לענ״ד, **דאין הבדל בזה בין ימות החול לשבת ויו״ט**, שגם בהם צריך אורח כדי לברך שהשמחה במעונו [וכן ׳אשר ברא׳], שהרי כן משמע מסתימת הפוסקים בזה שלא פירשו להדיא שאין צריך אורח בימים אלו. והרי די לחידושו במקומו, שאין שבת וימים טובים פוטרים אלא מפני״ח בשביל שבע ברכות, דשם כבר יש שמחה חדשה וכו׳ כנ״ל באריכות, אבל לא מצינו לומר שהם פוטרים מאורח לברכת ׳אשר ברא׳ או ׳השמחה במעונו׳[92]. ודו״ק.

אם בני המשפחה הם כבני הבית או כאורחים

הרי המציאות היום היא אשר, לרוב, אין החו״כ גרים בבית הוריהם אחר החתונה, אלא בבית המיוחד להם בלבד. כך שאין אפשרות לומר שהחתן סועד עם ״בני ביתו״, כנאמר בפוסקים (הנ״ל).

ואם כן, אנו צריכים לדון האם בני משפחתם הקרובים של החתן ושל הכלה, הרי הם כאורחים כיון שאינם גרים עמהם בפועל, או שמא יש לומר שנחשבים כבני ביתם אף שלא גרים עמהם, שהרי רגילים בהם ביותר, ועד החתונה גרו עמהם, ואין להם שמחה מיוחדת בהם. וכן אם החו״כ באים לסעוד אצל הוריהם, האם מברכים ׳שהשמחה במעונו׳, כמובן בתנאי שהסעודה נעשתה לכבודם.

והנה, מלשון **הרמב״ן** (שם), שהוא מקור הלכה זו, משמע שצריך דוקא חברים ואנשים שאינם מבני המשפחה, דז״ל ״אין מברכים שהשמחה במעונו אלא בעושה **סעודת מריעות** לחתונתו, אבל אם **לא זימן אדם** אלא חתן הסועד עם בני ביתו אינו מברך כלל״. עכ״ל.

ולכן יש לומר שבב׳ האופנים הנ״ל, היינו בין שבני משפחתם באו לביתם לסעוד עמהם לכבודם, בין שהם באו לבני משפחתם לסעודה שנעשתה לכבודם, מ״מ לא יברכו ׳שהשמחה במעונו׳, לדעת הפוסקים כהרמב״ן, והיינו **למנהג האשכנזים**.

ולגבי קרובי משפחה אחרים, שלא גרו עמהם יחד **בבית** (אף שהם ממעגל ראשון כגון אחים ואחיות), ולא ראו אותם הרבה זמן, דבר זה תלוי בהרגשת השמחה בהם, ואם אינו רגיל בהם, כגון אחד שבא מרחוק אחרי הרבה זמן שלא התראו, שאם יש בזה שמחה מיוחדת בבואו לסעודה לכבוד החתן וכלה [אף שהיה כבר באחת הסעודות ואינו בהכרח פני״ח],

92. ודלא כבספר שובע שמחות פ״ג הערה ט״ז שכתב באריכות שמסתימת הפוסקים בזה משמע דמברכים אף בלא אורח בשבת ויו״ט. וצ״ע.

יברכו 'אשר ברא' ו'השמחה במעונו', כיון **שמורגשת כאן שמחת מריעות לכבוד החו"כ.**

אבל למנהג הספרדים, הפוסקים כהר"ן הנ"ל, יש לברך 'שהשמחה במעונו' ו'אשר ברא' בכל אופן שהסעודה נעשתה לכבודם, אף בלא שום אורח, אלא שסועדים עם בני משפחתם בלבד, כמבואר לעיל.

כאשר ערכו סעודה בבית אחרים

לדעת רוב הפוסקים[93] אומרים "שהשמחה במעונו" גם בסעודות הנערכות בבית אחרים לכבוד החו"כ, ואף לדעת הרבה מאלו הסוברים שאין אומרים שם ז' ברכות מ"מ אומרים "שהשמחה במעונו" [וכן הדין בברכת אשר ברא לרוב הדעות] (ראה לעיל אות ל"ד).

הקפדה על הפרדה בין גברים לנשים

אין מברכים שהשמחה במעונו כאשר האנשים והנשים נמצאים בחדר אחד, שאין שמחה לפני המקום ברוך הוא, כיון שיש חשש להרהורי עבירה והיצר שולט והשטן מקטרג. כ"כ **בספר חסידים** (סי' שצג ותתש"כ), והביאוהו **הרש"ל** (כתו' פ"א סי' כ'), **והב"ח** (סי' סב אות יב ד"ה בקראקא נוהגין, ובשו"ת סי' נה), **והב"ש** (סק"א).

לכן יש להקפיד מאוד על הפרדה ברורה וגמורה ע"י מחיצה גמורה בין האנשים לנשים, או על ידי ישיבתן בחדרים שונים. ואם לא עשו כן, אין לברך "שהשמחה במעונו".

ויש שהקילו בזה וסמכו על סברת **הלבוש** (מנהגים אות ל"ו) שכתב שעכשיו המנהג לומר שהשמחה במעונו אע"פ שהנשים יושבות בין האנשים, משום שהנשים מורגלות הרבה בין האנשים ואין כאן הרהורי עבירה. וכ"כ בשמו **החיד"א** (יוסף אומץ סי' מז) וכן **בחינא וחיסדא** (ח"א ד' קטז ע"א).

וכן **בשו"ת יביע אומר** (ח"ג סי' י' אות ט') כתב ע"פ הנ"ל דרק לכתחילה טוב שישבו בנפרד, אבל המנהג להקל גם כאשר ישבו בחדר אחד ורואין זה את זה. ורק כאשר ישבו ממש בערבוביא אין לברך, והביא מספר טהרת המים (מערכת ב' אות חי) שכן המשמעות בדברי הספר חסידים. וכ"כ עפ"ז בספר **ילקו"י** (פי"ז הי"א).

ויש שכתבו יותר בהסתייגות דאין לעשות כן לכתחילה כלל, אבל בדיעבד, אם כבר ישבו בחדר אחד, שאם השלחנות היו נפרדים והנשים לבושות בצניעות, ואין התנהגות של פריצות בסעודה, שיש להקל לומר שהשמחה במעונו. וכ"ש כאשר רק בני המשפחה נמצאים בסעודה, סעודה משפחתית בלבד, שאפשר לומר שהשמחה במעונו גם כאשר יושבים סביב שלחן אחד, אבל גם זה אינו לכתחילה. כ"כ **בספר שובע שמחות** (דבליצקי, פ"ד הט"ו), **ע"ש טעמיו.**

ועיין לעיל באות י', אריכות רבה בנושא זה, ואם הוא הדין גם לשאר דברים, כגון שלא יברכו שבע ברכות וכו'. ע"ש. ושם נתבארה דעת **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש,** שיש להחמיר במאוד מאוד על דבר זה, והיא טובה גדולה לחו"כ, ועוד נתבאר שדחה דברי הלבוש שהרי אנו רואים שאין כן המצב בימינו, ע"ש באריכות, בלשונו ובמשנ"ת שם.

לו. לחזר אחר סעודות כדי לברך שבע ברכות

מובא **במסכת סופרים** (פי"ט הי"א (ס"א: ה"ט))

---

93. רשב"א, ריטב"א, מאירי, ר"ן בכתו' ז' ע"ב, שו"ת הרדב"ז ח"ד סי' רמט, מהר"ם ריקאנטי סי' רלג, וכ"פ בשובע שמחות דבליצקי פ"ד סע' יד אות ב', וכ"כ בספר הנישואין כהלכתם פי"ד סע' קלה שכן דעת הרבה פוסקים, וכ"כ בספר ילקו"י הלכות נישואין פי"ז ה"ו, ע"פ מש"כ אביו בשו"ת חזון עובדיה ח"א סי' מח. וראה לעיל אות ל"ד.

שנהגו רבותינו לברך שבע ברכות פעמיים בכל יום, בוקר וערב.

וכתב **המהרי"ל** (הלכות נישואין) שבזמנו מיעטו באמירת ז' ברכות, ולא אמרו אלא בשבת מפני שאין להם פנים חדשות.

והרש"ל (ישי"ש פ"א סי' יב) כתב שאין המנהג לברך במשך ז' הימים אלא בליל החופה בלבד, משום דערבה כל שמחה מרוב קושי הגלות וצער המחיה.

גם **הלבוש** (סוף או"ח מנהגים סע' ל') כתב שלא נהגו בזמנו לדייק ולהקפיד לברך ז"ב בכל הימים, רק אם נזדמנו פני"ח היו מברכים.

וכ"כ **החת"ס** (שו"ת אה"ע סי' קכב) דמימיו לא ראה ולא שמע שמברכים ז"ב חוץ מליל החתונה, ופעם אחת בירכו בשבת ולעזה כל המדינה, והטעם כתב ג"כ משום דערבה כל שמחה.

וכ"כ **בערוך השלחן** (או"ח סי' תרמ סי"ד) דאצלנו אין עושין כל ז' ימי המשתה סעודות כידוע. ע"כ.

ומכל הנ"ל מובן היטב שאין כל חיוב מן הדין להקפיד לברך ז"ב בכל שבעת הימים, אלא מנהג בעלמא שנהגו רבותינו, וגם מנהג זה התבטל ברבות ימי הגלות.

אלא שהיום חזינן להדיא שחזר המנהג בכל עם ישראל קדושים, לברך בכל יום ז"ב, ולהשתדל מאוד עבור כך, ואין מי שילעג על כך, ואדרבה חיסרון של יום אחד יכול לגרום צער לחו"כ או למשפחות. ולכאורה הטעם הוא מפני שבזמננו, דהוא עקבתא דמשיחא, רוב שפע ישנו בעולם, ולכן אין מניעה מלהוציא הוצאות לעשות סעודה (כל אחד כפי שמשיגה ידו, אך לרוב יש אפשרות להוציא עכ"פ סעודה מועטת לעשרה אנשים), ואין קושי הגלות כל כך גדול (בגשמיות עכ"פ), לכן חזרו ישראל קדושים, המחזרים אחר המצוות, לברך ולשבח את השם ולברך את החו"כ.

וכיון שמקור מנהג זה הוא מנהג רבותינו המובא במסכת סופרים הנ"ל, לכן יש לעודד המנהג, אלא שאין לעשות אותו כחובה, אלא כדבר טוב שמוסיף ברכה.

וכ"כ **בשו"ת רב פעלים** (ח"ד סי' ו) שאע"פ שאין חיוב מעיקר הדין לעשות כל יום סעודה לעשרה עם ז"ב, מ"מ אם יש לו אפשרות להרבות בהוצאות ודאי למצוה גדולה תיחשב לו לעשות סעודה של שמחה בעשרה לברך ולשבח לשמו יתברך בשבעה ברכות של חתנים. ע"כ.

וכן נהוג להורות היום למעשה, להשתדל לעשות עכ"פ סעודה אחת בכל יום, ואין צורך להקפיד על שתיים דוקא. ואם אפילו אחת לא מתאפשר, אין בכך כלום. וכן אם קשה לארגן, או שהדבר מכביד ביותר על החו"כ או על המשפחות, אין שום ענין לטרוח ולהטריח ולהכביד. [וכ"כ גם בספר שובע שמחות דבליצקי פ"א ה"ב].

ועוד התריעו האחרונים מפני המנהג שהתחדש בדורנו, שהחו"כ נוסעים רחוק מיד אחר ליל החתונה, ומתבטלים מהברכות ואינם חפצים בהם, וחבל הדבר להפסיד רוב הטובות הטמונות להם בברכות (ראה יבי"א ח"ג אה"ע סי' יא אות יא, וראה בספר שובע שמחות שם).

לז. שבת ויו"ט, וסעודה שלישית

כתבו **התוס'** (כתו' ז: ד"ה והוא) **והרא"ש** (שם פ"א סי' יג) ששבת ויו"ט הוי פני"ח ומברכים בהם ז' ברכות אף ללא נוכחות פני"ח, והוא ע"פ **המדרש** שאמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, ודרך להרבות בשבת שמחה ומנות. וכ"כ **המרדכי** (שם סי' קלג) דאמרינן במדרש כיון שנכנס שבת אמר אדם הראשון פנים חדשות באו לכאן ואמר שירה מזמור שיר

ליום השבת. וכ״כ **הטור והשו״ע** (ס״ח) דשבת ויום טוב ראשון ושני הוי כפנים חדשות, וכן הוא לכו״ע.

אך לגבי הסעודה השלישית כתבו **הטור והשו״ע** שאינה נחשבת לפנים חדשות, וכתב **בב״י** הטעם לכאורה משום שאינה עיקר כ״כ, דהא איכא למ״ד דיוצא בה במיני תרגימא.

ולכן לדעתם אין לברך אלא אם כן ישנם שם אדם שהוא פני״ח ממש.

והרמ״א כתב (בדרכ״מ אות י״ב ובהג״ה שם) **שנוהגים** לברך שבע ברכות גם בסעודה שלישית, כי נוהגים לדרוש והדרשה היא כפנים חדשות. והוסיף (בהג״ה שם) שאפשר שנהגו לברך משום שבאים פני״ח בפועל.

ומדבריו מובן שאפשר לברך בתנאי שאומרים דרשה, וכ״ש אם יש שם אדם שהוא פני״ח. וכ״פ **בסידור דרך חיים, ובחכ״א** (כלל קכט ס״ה), **ובקיצש״ע** (סי׳ קמט ס״ה).

והרמ״ע מפאנו (שו״ת סי׳ מ׳, הובא בפת״ש סקט״ז) כתב דע״פ **ספר הזוהר** נקראת סעודה שלישית פני״ח ע״פ הסוד. וכ״כ **הבן איש חי** (שופטים סט״ו) שכתב כן בלשון של חיוב וז״ל ״**ויזהרו** לברך ז״ב אחר בהמ״ז בשבת, בשלש סעודות של שבת״. וכן נוטה להורות **בשו״ת התעוררות תשובה** (נכדו של החת״ס, ח״ב סי׳ צא) שיברכו גם ללא פני״ח וללא דרשה, לפי ששבת במנחה הוא עת רצון ונחשב כפני״ח [אבל סייג שאם בירכו ז״ב בסעודה של שחרית אחרי חצות, שוב לא יברכו בסעודה שלישית משום שאין כבר פני״ח].

והאמת שכן היא דעת **הריטב״א** (כתוב׳ ז:), ע״פ נגלה, דסעודה שלישית נקראת פני״ח. וכ״כ ג״כ **האורחות חיים** (ח״א הל׳ ברהמ״ז אות נט). וכן נראה דעת **הב״ש** (סק״ט ומהדו״ק סק״ז, ושם יותר מפורש, ע״ש היטב) שלדעתו היו צריכים להחשיב את כל היום כפנים חדשות, ע״ש.

ולמעשה, נהוג אצל **האשכנזים** כדעת הרמ״א, שאומרים דרשה ומברכים גם ללא פני״ח. וטוב שהחתן עצמו ידרוש, אבל גם אם אחר דורש שפיר דמי[94].

ואצל **הספרדים** נהוג כדעת השו״ע שאין מברכים אא״כ יש אדם שהוא פני״ח ממש. וכ״פ **בשו״ת יבי״א** (ח״ג סי׳ יא אות ד׳).

והנוהגים ע״פ **הסוד**, וכן הנוהגים ע״פ **הבן איש חי**, מברכים אף בסעודה שלישית ללא צורך בפני״ח ובדרשה.

כשהרבו במאכלים בסעודה שלישית

כתב **הערוך השלחן** (ס״ל) וז״ל:

״והנה עכשיו **אין רגילין לדרוש, וגם אם לא באו פנים חדשות מברכין ז׳ ברכות** ... אמנם נראה דמדינא צריך לומר לפי הנהוג אצלינו דכשעושים שבע ברכות בסעודה שלישית **מרבים במאכלים טובים ובמשקה, ממילא דלא גריעא מסעודת שחרית** לפי הטעם שכתבנו בסעי׳ הקודם, ולכן אם באמת אין מרבין במאכלים וליכא פנים חדשות ורוצים לומר שבע ברכות, אין לאמרם אא״כ יאמרו חידושי תורה על השולחן״. עכ״ל.

וכוונתו לומר שבסעיף הקודם ביאר הטעם דשבת הוי פנים חדשות משום דמרבים בסעודות הלילה ושחרית במאכלים חשובים מפני החשיבות והשמחה, וכמו באדם שהוא

94. משמעות הפשוטה בלשון הרמ״א ״דרגילין לדרוש״, וכן משמעות ערוה״ש ס״ל ״יאמרו חידושי תורה על השלחן ויהיה זה במקום הדרשה״, וכ״כ בשובע שמחות דבליצקי פ״א הי״ד, וראה שם שביאר דמש״כ כמה פוסקים דהחתן דורש היינו משום שכן היה הדרך, אבל אין קפידא בזה. וראה בקונטרס פניני שבע ברכות עמ׳ י״ב בשם הגרי״ש אלישיב, שהורה שהחתן דוקא ידרוש, וטעמו משום שהמסובים אינם מקשיבים כל כך לדרשה כדי שייחשב ריבוי שמחה על ידי הדרשה, אך כאשר החתן דורש יש ריבוי שמחה מעצם הדבר שהוא דורש [אע״פ שאין שומעים כל כך דבריו]. וזה חידוש. ובטח יימצא אחד בקהל שישמע וישמח בדברי התורה הנאמרים. ולכן למעשה טוב שהוא ידרוש, אבל אין קפידא באמת. וכמש״כ בפנים.

פני״ח שמרבים בשבילו במאכלים מפני השמחה. אבל בסעודה השלישית שאין הדרך להרבות כל כך לכן אין מברכים ללא דברי תורה.

ולכן חידש שאם הרבו במאכלים ובמשתה הרי שיש כאן שמחה חדשה, ולכן מברכים גם ללא פני״ח וללא צורך בדרשה.

הימים שנחשבים כפנים חדשות

כתבנו לעיל בשם הפוסקים ששבת ויום טוב הינם פני״ח. ודנו הפוסקים איזה מהימים טובים נכנסים להגדרה זו, ואם המועדים שאינם ימים טובים ג״כ כלולים בזה.

יום טוב שני של גלויות: נחשב כפני״ח כמו יום טוב ראשון[95].

יום שני של ראש השנה: ג״כ נחשב כפנים חדשות להלכה[96].

חול המועד: אינו נחשב כפנים חדשות[97], ולכן לא יברכו אא״כ יש שם אדם שהוא פני״ח.

ראש חודש, ערב יום כיפור, חנוכה, פורים קטן, פורים: אינם נחשבים כפני״ח[98].

סעודת שבת או יו״ט שנתאחרה עד צאת היום: אין מברכים ללא פני״ח.

וכ״ש אם עבור החתן והכלה אינה סעודת שבת או יו״ט, כגון שכבר הבדילו, אף שהמסובים עדיין באמצע הסעודה שהתחילה בשבת ויו״ט. וזה לכו״ע, אף לסוברים שמרבים במאכלים בסעודה שנתאחרה עד צאת השבת או יו״ט.

לח. גרוש וגרושה האם מברכים כשהיתה החופה ביום והסעודה בלילה

גרוש או אלמון שנשא גרושה או אלמנה, הדין הוא דאין מברכים להם אלא ביום הראשון בלבד. וביאר **הרא״ש** (כתו׳ פ״א סי׳ יג) דביום הראשון היינו בסעודה הראשונה שיעשו אחר החופה, אע״פ שהיא בלילה מברכים שבע ברכות ללא פני״ח. וכן נקטינן להלכה [ראה לעיל אות י״ז].

וביאר **הב״י בברק הבית** (סי׳ סב ד״ה לא היו שם [סע׳ י״ג]) דדעת הרא״ש שלא לחלק בזה בין בתולה לאלמנה [או בחור ואלמון], וגם שאין להם אלא יום אחד לברכה, מ״מ אם לא אכלו עד הלילה יברכו בלילה. ובזה חלק על ר׳ ירוחם שהביא שם.

וכבר כתב כן **המאירי** (כתו׳ ז:) להדיא, דיומא קמא היינו גם הלילה שאחריו, ובודאי שיברכו, דלא יאמרו שסעודת חתן יוצאת בלי ברכות. ועוד שהזכיר שיש מפרשים

---

95. כ״כ בפירוש הטור והשו״ע (הנ״ל). ולדעת הרש״ל (יש״ש כתו׳ פ״א סי׳ יח) אינו כפני״ח. וההלכה כהטור והשו״ע, וכן פסקו בשלחן העזר (סי׳ יב ס״ג), ובקצש״ע (סי׳ קמט ס״ה), ובשו״ת בצל החכמה (ח״ב סי׳ א אות ד׳). וכ״כ להלכה בספר שובע שמחות (דבליצקי, פ״א הי״ג אות ב׳), ובספר נטעי גבריאל (ח״ב פפ״ט ה״ג).

96. כ״כ בשו״ת משנה הלכות (ח״ח סי׳ רב) ובשו״ת קנין תורה (ח״ג סי׳ פ אות ג׳), ובספר שובע שמחות (שם), ובספר נטעי גבריאל (שם ה״ד), וע״ש מה שכתבו בזה.

97. זכור לאברהם (ח״ב אות ב׳), בצל החכמה (ח״ב סי׳ א), שלחן העזר (סי׳ יב ס״ג סקי״ד), וכן מסקנת שו״ת יבי״א (ח״ח או״ח סי׳ כג אות י״ז), שובע שמחות (פ״א הט״ו), נטעי גבריאל (פ״צ ה״א). וכן פשטות דברי הטור והשו״ע שכתבו ״יום טוב ראשון ושני״ משמע להדיא חול המועד לא. ולכן אף שאחד הפוסקים, והוא היפה ללב (ח״ד סי׳ סב אות כד), כתב שהוא פני״ח, מ״מ סב״ל, כ״כ בשו״ת בצל החכמה (שם) על דברי היפה ללב, דאף אם בחוה״מ הוי שמחה מ״מ אינה שמחה חדשה אלא המשך השמחה דיו״ט, ולפני״ח בענין שמחה חדשה.

98. ראה בכל זה בשו״ת בצל החכמה (שם), ובשו״ת יבי״א (שם), ובספר שובע שמחות (שם הי״ג אות ב׳ ובהערה, והט״ו) ובנסמן שם, ובספר נטעי גבריאל (פרק צ׳) ובנסמן שם, ובספר הנישואין כהלכתם (פי״ד הע״ז) ובנסמן שם. ולגבי פורים, אף שיש פוסקים שכתבו שהוא פני״ח, וכן הסיק להלכה בשובע שמחות שם לענין הסעודה הגדולה של היום, ובספר נטעי גבריאל שם לא הכריע בין הדעות, מ״מ כיון שספק ברכות להקל והוא חידוש ולא מצאנוהו בפוסקים קדמונים, לכן אין להחשיבו כפני״ח ואין לברך ללא אדם שהוא פני״ח.

שיומא קמא היינו הסעודה הראשונה, ואף שהיא בימים הסמוכים.

וכ״כ **המהר״ל מפראג** שאין הבדל, וגם לאלמון ואלמנה מברכים בלילה, והביא ראיה ממה שנאמר **במסכת סופרים** (פי״ט הי״א (ס״א: ה״ט)) שרבותינו נהגו לברך שבע ברכות בבוקר ובערב, והיינו בלילה, כל ז׳ ימים, והיינו אפילו בליל מוצאי יום השביעי, וא״כ גם אלמנה מברכים בלילה אחרי יום החופה. והביאו **הט״ז** (סק״ג). וכ״כ **המהרש״ל** (יש״ש כתו׳ פ״א סי׳ י״ב וי״ח), וכ״כ **בשו״ת הרמ״ע מפאנו** (סי׳ מ) שכתב דכן עמא דבר כסברת בעל הטורים [היינו סברת הרא״ש שהביא]. וכ״כ **החיד״א** (שיורי ברכה סק״ד, חיים שאל ח״ב סי׳ לח אות נט) בדעת הב״י אע״פ שתפס לשון הרמב״ם בשו״ע. וכן דעת **הערוה״ש** (סל״ב) דמברכים משום דאין נישואין בלא ז״ב בסעודה אחת לפחות. **והחכ״א** (כלל קכט ס״ד) **דייק מהמג״א** (או״ח סי׳ תקמו סק״ד) **שכן היא דעתו** [ודעת עצמו אינו כן, ראה לקמן].

וכ״כ **בעצי ארזים** (סק״י) למצוא לזה סמך, שהרי כל ברכת חתנים לא נתקנה אלא בברהמ״ז, ולכן כל עוד שלא עשו סעודה הרי הוא כיום ראשון, ועוד דלדעת הירושלמי אין לאלמנה חופה אלא רק ביאה קונה, והביאה אינה אלא בלילה, ולכן נקרא יומא קמא גם הלילה שאחר החופה.

אבל לפי דעת **החי״מ** (סק״ו) **והב״ש** (סק״ה), **והבאה״ט** (סק״ה), אין לברך לאלמון ואלמנה בלילה אם החופה היתה ביום, משום שיש להסתפק מה הפירוש יום, אם כדעת הרא״ש הנ״ל או כדעת **הרי״ף והרמב״ם** דאין יומא קמא אלא אותו יום ממש בלבד, והרי לא מהני פני״ח באלמנה לאחר יומא קמא, ולכן הכריעו שמשום ספק ברכות יש להקל [ודלא כבבתולה דשם מהני פני״ח לאחר יומא קמא, וכמש״כ הרא״ש עצמו, ולכן הכריעו רוב הפוסקים כהרא״ש, כנ״ל אות י״ז]. **וכ״פ בשו״ת הרדב״ז** (ח״א סי׳ תקע״ו, וח״ג סי׳ תתס״ו, והובא בפת״ש סק״י) **שכתב שאינו רואה מקום כלל לספק שאין מברכים אחרי היום הראשון, דלא מהני פני״ח לאלמון ואלמנה, ואפילו הוא שבת אין מברכים, והביא לראייה את דברי ר׳ ירוחם שהובאו בבדק הבית הנ״ל.**

והחכ״א (שם) הביא מסקנת הב״ש בזה, היינו שלא לברך, וכ״פ **בקצש״ע** (סי׳ קמט ס״ד), וכ״פ **בפני יצחק** (אבולעפיא, ח״א ברכות סי׳ קח) **שכתב** שאין לנו אלא פשט דברי השו״ע שאין להם אלא אותו יום ראשון בלבד, וכ״פ **בבירך את אברהם** (סי׳ עא סקנ״ג) משום סב״ל, זולת במקום שיש מנהג [וראה עוד בזה באוצה״פ סקל״ט אות יא].

ולכן נראה דאין לברך משום סב״ל. וכ״פ בספר **שובע שמחות** (דבליצקי, פ״ב ה״ג), **ובספר נטעי גבריאל** (פרק ק״י ה״ג).

אמנם כמה פוסקים כתבו לחלק, דאם החופה היתה ביום אבל היחוד לא היה אלא בלילה, יכולים לברך ז״ב בסעודה של הלילה, משום דאין חופת הכלונסאות קונה באלמנה אלא היחוד הראוי לביאה, ולכן במקרה הנ״ל, יום החופה שלה הוא בלילה, והוא היומא קמא. כ״כ בסידור **דרך החיים** (בהמ״ז סט״ז), **ובסידור היעב״ץ** (סע׳ ד׳), **כרם שלמה** (כאן), **מסגרת השלחן** (סי׳ קמט סק״א), **ברכת הבית** (שער סב סט״ו ושם סקי״ג וי״ז), **וכ״כ בערוה״ש** (סל״ג), **שלחן העזר** (סי׳ יב ס״ד). ואף שהעזר מקודש והמסגרת השלחן פקפקו בזה, מ״מ כתבו הפוסקים הנ״ל לסמוך ע״ז, וכ״כ בספר **שובע שמחות** (שם).

ובמקום שאין עשרה אנשים בסעודה זו הראשונה, אלא שלושה שאכלו יחד, אומרים ׳שהשמחה במעונו׳ ומברכים ׳אשר ברא׳ בלבד[99].

99. משמעות השו״ע ס״ד וס״ו, ופשוט הוא משום דסעודה זו הראשונה דינה כסעודת נישואין שמברכים בה כל הז׳ ברכות, ולכן דינה שאם אין עשרה מברכים ׳אשר ברא׳ בלבד. וכ״כ הפוסקים, ראה ספר שובע שמחות דבליצקי פ״ב ה״א, ונישואין כהלכתם פי״ז הל״ח.

לט. ברכת אשר ברא והשמחה במעונו לאלמן ואלמנה או גרוש וגרושה

כתב **הטור** (סי״ג) וז״ל ״ונראה דאפילו אלמנה לאלמון שאין מברכים שבע ברכות אלא יום אחד, אפילו אי איכא פנים חדשות, ׳שהשמחה במעונו׳ ו׳אשר ברא׳ מברכין כל שלשה בזמן שמחתם ואומרים אותה אילו אין שם עשרה״. עכ״ל.

ובשאר הראשונים לא מצינו שכתבו דבר זה אלא **השלטי גיבורים** (על הרי״ף כתו׳ דף ב׳ ע״ב אות ד׳) **ובספר הזיכרון** (פ״א דכתובות).

והשו״ע לא הביא דבר זה בברכת ׳אשר ברא׳ אלא רק על ׳שהשמחה במעונו׳ כתב (סי״ג) דמברכים כל ג׳ ימים, וכתב **הב״ש** (סק״ז) דמשמע מדבריו שאין מברכים ׳אשר ברא׳ כל ג׳ ימים, ואח״כ הביא דברי הטור שכתב לברך, משמע דכן סובר להלכה. וגם **בבאר היטב** (סוסק״ה) הביא כן להלכה בשם **בית הלל** שכתב דברי הטור הנ״ל.

וכ״כ **החיד״א** (חיים שאל ח״ב סי׳ לח אות נט, שיורי ברכה סק״ד) שכן המנהג ברוב המקומות, ושכן משמע מהשו״ע, שהרי כתב כן באמירת ׳שהשמחה במעונו׳ וא״כ ה״ה ל׳אשר ברא׳.

וכ״כ כמה פוסקים להורות כדברי הטור, ומהם **החכ״א** (סי׳ קכט ס״ד), **סידור דרך החיים**, **קצש״ע** (סי׳ קמט ס״ד), **ועוד** [עי׳ אוצה״פ סקכ״ח אות א׳].

אבל **המהרש״ל** (יש״ש כתו׳ פ״א סי׳ יב) כתב דמהגמ׳ משמע להדיא דלא כהטור אלא דאין לאלמון ואלמנה אלא יום אחד לברכה גם לברכת ׳אשר ברא׳, וכתב שכן משמע להדיא **מהרמב״ם** (ברכות פ״ב ה״ט–י׳) שכתב שאין מברכים ברכת חתנים לאלמון ואלמנה אלא יום ראשון בלבד, ובהלכה הסמוכה כתב וז״ל ״ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין״, עכ״ל, והיינו ברכת ׳אשר ברא׳, ומשמע להדיא שאין מברכים אותה אלא ביום הראשון בלבד.

ובעצי ארזים (סק״ח וסק״א) ג״כ כתב שדעת **הרמב״ם** דלא כהטור, ועוד כתב להוכיח שגם דעת **הרמב״ן** היא כן, שאין לברך ברכת ׳אשר ברא׳ אלא ביום הראשון בלבד. וכתב גם שדעת השו״ע אינה כדעת הטור. ע״ש.

וכ״כ **בתפארת יעקב** (סק״ד) וביאר שכן היא גם דעת **רש״י** (כתו׳ ז: ד״ה מברכין לבתולה שבעה), ע״ש.

וגם **הר״ש סלנט** (קובץ התבונה, להר״י ליפקין, הו׳ באוצה״פ שם) הוכיח כן מדעת **רש״י והרמב״ן**, וכתב דכן נראה דעת **הר״ן** (כתו׳ שם), וסיים דנראה דנפלה טעות הדפוס בדברי הטור, ושבאמת לא כתב אלא על ׳שהשמחה במעונו׳ והמדפיסים הוסיפו ׳אשר ברא׳ בטעות. ע״ש.

וגם **הערוה״ש** (סע׳ י״ט, כ׳ וכ״א) כתב שכן הוא מפורש בש״ס ובדברי הרמב״ם הנ״ל, ושכן כתב **בשטמ״ק** (שם ז.) בשם **הראב״ד**, וכן הוא מפורש בדברי כל הראשונים, ודעת הטור היא דעה יחידאה נגד הרמב״ם וכל הראשונים, ונראה דנפלה טעות בדבריו, שהרי העתיק דבריו מדברי הרא״ש ואין זה מוזכר שם, ועוד שגם בקיצור פסקי הרא״ש, שהטור בעצמו חיברם, לא הזכיר זה. ולא הזכירו דעת הטור בב״י ובכל מפרשי הטור, ולכן מוכח דהיא הוספת המדפיסים בטעות, משום שמיד אחרי דברי הטור בדין עשרה לברכת ׳אשר ברא׳, לכן טעו והוסיפו ׳אשר ברא׳ גם בדין שלפני כן [וכתב דידוע שנפלו הרבה טעויות בדפוסי הטור, כש״כ הב״י בריש טור או״ח]. וכתב דגם בשלטי גיבורים שהוא העתקת לשון הטור, ניכר שיש בזה הגהה. ולכן לדינא כתב שברור שאין לברך כלל ברכת ׳אשר ברא׳ אחר היום הראשון לאלמון ואלמנה, וקרוב להיות ברכה לבטלה.

גם בספר **בירך את אברהם** (סי׳ עא סקנ״ו) כתב שמכיון שיש כאן ספק ברכות, אין לברך, אלא במקום שיש מנהג.

וכן נראה להורות למעשה[100], מחמת ריבוי הפוסקים ראשונים ואחרונים הנ״ל שסוברים שאין לברך, והרי טענותיהם חזקות ומסתברות ומבוססות מאוד, בסברא ישרה ואמיתית. ועכ״פ הוא סב״ל.

מ. שבע ברכות בליל הסדר

ידועה ההלכה שאסור להוסיף על ד׳ כוסות של ליל הסדר (ראה שו״ע או״ח סי׳ תעט ס״א). ולכן יש לדון איך לנהוג באם ישנם בליל הסדר חתן וכלה הנמצאים בשבעת ימי המשתה שלהם, שהרי יש צורך לברך את ברכות חתנים על כוס נפרדת, ולא על כוס ברכת המזון, משום שאין עושים מצוות חבילות, אבל הרי כנ״ל, יש איסור לשתות כוס נוסף בין הכוס השלישי לרביעי.

הפת״ש (סקי״ח), אחרי שהביא כמה דעות בזה, כתב דתימה דאישתמיט מהפוסקים[101] את דברי **הדרכי משה** (סי׳ תעג סק״ד) שכתב בשם **ספר המנהגים טירנא** שהמזמן יברך ברכת המזון על כוסו, ואח״כ יברך ברכות חתנים על כוס החתן, ויחזירהו לחתן, ויברך בפה״ג על כוסו שבירך עליו ברכת המזון, וישתה רק מכוסו, והחתן יברך בפה״ג על כוסו וישתה רק מכוסו, והוא הכוס השלישי שלו.

וכ״כ **באגרות משה** (אה״ע ח״א סי׳ צה) לנהוג כן. וכן כתב בספר **שובע שמחות** (פ״ד הנ״ו) שכן יש לנהוג [וראה שם באריכות בהערה ריב]. **וכן נהוג.**

והיעב״ץ (בסידורו סדר הגדה) כתב שיברכו על כוס ברכת המזון משום דלא הרוויחו כלום, משום דגם כוס של החתן או אחד המסובים הוא כוס שיש עליו חיוב אחר של מצוה והוי גם חבילות. וכ״כ **החיד״א** (חיים שאל ח״א סי׳ עד אות יג, יוסף אומץ סי׳ מז) בפשטות שהמנהג הוא לברך על כוס ברכת המזון את כל הששׁ ברכות, אחרי שבירך עליו תחילה ברכת בפה״ג. וכן דעת **התשובה מאהבה** (ח״ב סי׳ רסה), וכ״כ **בחינא וחסדא** (ח״א דקי״ב טור ב׳), וכ״פ **בשו״ת חזון עובדיה** (להגרע״י, סי׳ מח), והוסיף דאם ירצו לעשות כדעת המנהגים שפיר דמי.

ואחרים כתבו שאחד המסובים יברך על כוסו שלו, דהיינו הכוס השלישי של הסדר שבירך עליו ברכת המזון, את ששת ברכות חתנים, ושוב יחזור המזמן ויברך בפה״ג על כוסו שבירך עליו. כ״כ **הזכור לאברהם בשם ספר ברכות מים** (ח״ג אה״ע אות ב׳, הו׳ בפת״ש שם),

---

100. ודלא כבספר שובע שמחות (פ״ב ה״ו) שכתב לכתחילה לברך ג׳ ימים על סמך הפוסקים שכתבו כן, אף שזה דלא ככל הפוסקים הנ״ל ראשונים ואחרונים, וטענותיהם המסתברות, וכתב שמשום שכולם העתיקו כן הרי זה כבת קול שהכריזה שכן הלכה. ולענ״ד אין דבריו ברורים ולא זכיתי להבינם. שהרי יש ריבוי פוסקים כנ״ל שלא העתיקו כן, ואף צווחו על כך, ואיך לא נוכל לשים לב לדבריהם ולחוש להם, ועכ״פ מדין סב״ל. ועוד שבסוף דבריו בהערה כ״ה, כתב שלדעתו המשמיט עצמו מלברך ׳אשר ברא׳ כל ג׳ כשמכבדים אותו, תע״ב. ע״כ. ולכאורה, במחכת״ר, הרי זה קצת תמוה, שהרי ממה נפשך, אם סומך הוא על הפוסקים המתירים עד כדי לכתוב בפנים שכן ההוראה הברורה לכתחילה, למה שלא יסמוך על זה לגמרי, ולאידך, אם מפקפק הוא בזה, אז למה כתב כך בפנים לכתחילה כהוראה רווחת, אלא שהיה לו לחשוש גם לאחרים ולכתוב שהדבר מפוקפק. לכן אין הוראה זו מחוורת לענ״ד.

וגם בספר נטעי גבריאל (פק״י ה״ה) ראיתי שכתב שי״א לברך וי״א שאין לברך, לכן הכריע שיברכו כאשר סועדים עם ג׳ אורחים שאינם ב״ב, אך הוסיף שאין כדאי להדר ע״ז. וטעמו משום דרוב הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים הכריעו כן. ע״כ, ע״ש. ותמיהתנו כנ״ל ג״כ, דכל המעיין בפוסקים יראה שיש כאן חשש גדול לסב״ל. ולכן יש להעדיף להורות שלא יברכו. כנלע״ד.

101. והאמת שהמעיין יראה שהיעב״ץ הביא דברי המנהגים, ולא בשם הדרכ״מ, והחיד״א בחיים שאל דלהלן הביא את היעב״ץ, ומוכח שראה שם גם דברי המנהגים. וביוסף אומץ דלהלן כתב להדיא שראה גם את דברי הדרכ״מ, אך מחמת שהיעב״ץ כבר דחה את דברי המנהגים לכן לא רצה להאריך בזה. ואולי כוונת הפת״ש היא רק על ספר זכרון לאברהם וברכות מים שהביא. ושמא הספרים לא היו בפניו. ועצ״ע.

ובירך את אברהם (סי׳ עא סק״ס), וכן נראה דעת **הכף החיים** (סי׳ תעט סק״ג).

ואין הבדל בין שיטה זו האחרונה לשיטת הדרכ״מ הנ״ל, דאין בזה שום נפ״מ לקחת כוס של אחד המסובין או של החתן, אדרבה לפי המנהג עדיף כוס החתן כי המנהג שהחתן שותה מכוס הברכות (כ״כ בשובע שמחות שם). ועכ״פ לכו״ע אין לתת להכלה לטעום מכוסו כיון שאין מוסיפים על הכוסות (שם).

סימן סד

נישואי בתולה ואלמנה

א. נשואי בתולה בערב שבת ואם נתאחרה החתונה עד שבת
ב. דין חופת אלמנה וגרושה, וכשחופתם בערב שבת
ג. נישואין ביום טוב ובחול המועד
ד. נישואין בערב יו"ט
ה. נישואין ביום ראשון ומוצאי שבת
ו. לישא בחלק השני של החודש
ז. עשרת ימי תשובה
ח. שאר זמנים שאין נושאין
ט. ימי השמחה בנישואי בתולה ובנישואי בעולה
י. עשיית מלאכה בימי המשתה ואי מהני מחילה
יא. נישואי בעולה
יב. ליווי החתן והכלה
יג. על מי מוטלות הוצאות החתונה ומה הדין במריבות

א. נשואי בתולה בערב שבת ואם נתאחרה החתונה עד שבת

חתונה בערב שבת

כתב **הרמב"ם** (אישות פ"י ה"ד) וז"ל: "אין נושאין נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת, גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה, שהחתן טרוד בסעודתו, ואין צריך לומר שאסור לישא בשבת". עכ"ל.

וגם דעת **הרמב"ן** (כתו' ה. ד"ה והמחוור) כן היא דאין כונסין בע"ש, וכתב שהמנהג שנהגו לכנוס בע"ש מנהג בורות הוא, אלא שלא מיחו בידם, וכן דעת **הר"י מיגאש** (הובא בר"ן שם ב' ע"א, ובמגיד שם), וכן דעת **הרב המגיד** (שם).

אבל **הרא"ש** (כתו' שם) **והטור** (ס"ג) **והר"ן** (כתו' שם) **והרי"ף** (שם) ע"פ ביאור הר"ן, דעתם היא שמותר לישא ביום ששי, משום דלא חיישינן לחילול שבת, והטעם כיון שלמסקנת הסוגיא התירו לבעול בתולה בשבת, וא"כ מוכח שעושים גם סעודה ראשונה של הנישואין בשבת, וא"כ מוכח שלא חששו, והיינו משום דמסתמא מכינים הכל לפני שבת, וכתבו דעל זה סומכין לעשות סעודות בין בשבת ובין במוצ"ש.

וכן דעת **המרדכי** (כתו' ריש פ"א) שכתב הטעם משום תקנת עניים שיעשו סעודת הנישואין יחד עם סעודת שבת, וכתב דזה לא כהרמב"ם. והביאו **הדרכ"מ** (סק"ד).

וכתב **הב"י** דעכשיו המנהג פשוט לכנוס בששי.

ובשו"ע (ס"ג) הביא את שתי הדעות בשם יש אומרים ויש מתירין, וסיים "וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת".

וכ"פ **המג"א** (או"ח סי' תקמו סק"ד) שהמנהג לישא בע"ש[102]. אלא שכתב (סי' שלט סק"ה) שיש להיזהר לכתחילה שלא לאחר החופה משום שכמה עבירות באות מזה. ע"ש.

וכן **אדה"ז** (סי' שלט ס"ה) לא הזכיר חומרא שלא לישא בערב שבת אלא בשבת עצמה בלבד, והזהיר דלכתחילה אין לאחר החופה

---

102. ולא בערב יו"ט משום עירוב שמחה בשמחה, ע"ש, וראה להלן אות ד'. ומ"מ מצוה להתחיל הסעודה לכתחילה קודם שעה עשירית, ב"ח ומג"א (סי' רמט סק"ו) וכ"כ אדה"ז (שם ס"ז).

בערב שבת שהרי כמה עבירות נגרמות מזה, כדברי המג"א הנ"ל. ע"ש.

וכ"כ **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** (תורת מנחם תשמ"ח ח"ד עמ' 265, הו' בשלחן מנחם ח"ו סוף סי' לז) **שציין** לדברי השו"ע כאן שכתב "פשט המנהג", והוסיף שכמה נישואין אצל נשיאי חב"ד היו **ביום השישי** (ראה ספר השיחות תש"ג לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ עמ' 153).

וכ"כ **במ"ב** (שם סקי"ט וסקל"ב) שלכתחילה יש להיזהר מאוד שלא לאחר כל כך כי כמה עבירות באות מזה, ופירט, כגון טלטול מוקצה של הנרות בידי השושבינים, ואיחור זמן הדלקת הנרות ע"י הנשים ההולכות לחופה ומדליקות בביה"ש. וסיים שמי שיכול, טוב יותר שלא יעשה כלל נישואין בע"ש.

והערוה"ש (סי' סד סי"א, או"ח סי' שלט) כתב שכל ההקפדה בהנ"ל היא לפי מנהגם שהחתן היה מכין הסעודה, והיה טרוד להרבות בה כדי לרצות הכלה, כי היא מקפידה על זה, ולכן חששו לחילול, אבל עכשיו שמנהגינו שהכלה מכינה הסעודה אין לחוש לזה, כי החתן אינו מקפיד על זה. ולפי זה גם לפי הרמב"ם נכון המנהג לישא בערב שבת. ע"כ.

ועוד כתב דמ"מ עינינו הרואות **שבימי החורף** נכון מאוד שלא לעשות חופה בע"ש כי הימים קצרים ומאחרים החופה, אך אין כח בידינו למחות. ע"כ.

והביא שם עוד (באו"ח שם) שאחר מעשה שהיה בקראקא עם הרמ"א שסידר בעצמו חופה בשבת בגלל שהיא נתאחרה, כמבואר בשו"ת הרמ"א (סי' קכה), עשו תקנה בקראקא שלא לישא כלל בע"ש, ותיקון יפה הוא כי כמה קלקולים באים עי"ז, ובאים לידי חילול שבת. וכשאי אפשר לסדר אחרת, עכ"פ יקדימו כמה שיותר את זמן החופה לתחילת היום. ע"כ.

ונראה **למעשה**, שכל מקרה לגופו, דהיינו שצריך לקחת בחשבון את כל הדברים שיכולים להיגרם מהחתונה בע"ש, כגון חילול שבת של האורחים שיסעו בשבת, או של בעלי הנגינה ועובדי המטבח וכיו"ב, ויסדרו שעת החופה וסעודת החתונה באופן שלא יבא מזה חילול שבת. ואם אכן אין חששות של חילול שבת, אפשר לכתחילה לסדר הנישואין ביום ששי, וכמעשה רב דכמה מרבותינו נשיאינו, כפי שכתב כ"ק אדמו"ר, כנ"ל.

חתונה בשבת

כתב **השו"ע** (או"ח סי' שלט ס"ד, אה"ע סי' סד ס"ה) דאין כונסין אשה לחופה בשבת, אפילו אם קידשה מבעוד יום, משום דעל ידי הכנסתה לחופה היא נקנית לבעל (ליורשה, למציאתה ולמעשה ידיה), ואסור לקנות קנין בשבת מפני שהוא בכלל גזירת מקח וממכר שגזרו משום שמא יכתוב (לבוש כאן ועוד).

ועוד כתב (או"ח שם) דגם הקידושין אין עושים בשבת, משום גזירה שמא יכתוב (מג"א סק"ד).

וכן פסקו והעתיקו כל הפוסקים, ולכן לכתחילה אין מקדשין ואין עושים חופה בשבת. וכ"כ **אדה"ז** (שם ס"ד–ה').

אבל בשעת הדחק, כתב **הרמ"א** (או"ח שם) שסומכים על המקילים (ר"ת וסמ"ג) להתיר לקדש ולהכניס לחופה, אם לא קיים מצות פו"ר, אע"ג דלא קיי"ל הכי להלכה. וכגון שלא יכלו הצדדים להשוות ביניהם עד כניסת השבת, שעושים החופה והקידושין בליל שבת, מפני שהכל מוכן כבר ויש בושה גדולה לחו"כ אם לא יעשו עכשיו, וגדול כבוד הבריות לדחות איסור דרבנן. וסיים דמ"מ לכתחילה יש להיזהר שלא לבוא לידי כך. וכן כתב **אדה"ז** (שם ס"ה).

וכל זה, הוא לגבי בתולה, אבל גרושה ואלמנה דין אחר להם, כדלהלן [ראה באות הבאה, ושם תמצא גם המקורות לנדו"ד דחופת בתולה בשבת, ואריכות בכל הענין, ע"ש].

ב. דין חופת אלמנה וגרושה, וכשחופתם בערב שבת

איתא **בירושלמי** (כתו' פ"א ריש ה"א) דאלו הכונסין אלמנה בערב שבת צריכין לכנוס מבעוד יום, כדי שלא יהא נראה כקונה קנין בשבת. לפי שאלמנה אין לה חופה, ובשעת הייחוד הראוי לביאה הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, ולכן צריך להתייחד עמה בערב שבת מבעוד יום, כדי שהקנין יחול לפני שבת. כ"כ **הרא"ש** (ריש כתובות סי' ג) **בביאור** הירושלמי. וכ"כ **הר"ן** (ביצה לו:) שהביא עוד ראיה **מהמשנה** (שם) שאין מיבמין בשבת, והרי ביבום אין קנין אלא ביאה, ולכן אין "מיבמין" בשבת, היינו אין עושים ביאת הייבום בשבת, משום שהוא קונה אותה בשבת [ולכן צריך להתייחד עמה לפני שבת]. וכן פירש **הכל בו** (סי' קכד).

וכן ביארו **המהר"ם והמרדכי** (שם סי' תרחץ), אלא שלדעת המהר"ם האי כונס בערב שבת היינו ביאה ממש, שרק על ידי זה נקנית לו, ולכן לא יעשה הבעילה הראשונה בשבת, ודלא כבתולה שנקנית בחופה ויכול לבעול בעילה ראשונה בשבת אם כנסה לחופה מבעוד יום. וכן פסק **המהרי"ל** (הלכות שבת אות י"ח).

וכן משמע **מהתוס'** (יומא יג: ד"ה לחדא) **שפירשו** ג"כ (בפירוש ראשון) שהאלמנה אין לה חופה ואינה נקנית אלא על ידי ביאה לכן צריך לבוא עליה מבעוד יום. [אלא שלמסקנה הסיקו התוס' שיש לאלמנה חופה קודם ביאה והוא הייחוד, וזה יש לעשות לפני השבת, אבל בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה, וזה היו עושים ביום, והייחוד לא היו מייחדים עד הלילה, וזה מותר בשבת, ע"ש].

אבל מדברי **הרא"ש והר"ן** הנ"ל נראה דסגי בייחוד הראוי לביאה בלבד, **והב"י** (או"ח סי' שלט ס"ה) כתב על לשון הכל בו הנ"ל דנראה דסגי בייחוד הראוי לביאה בלבד.

והד"מ (או"ח שם) הביא מהסמ"ג דלא משמע הכי אלא שיש מקום להתיר לכנוס בשבת. ועיין **בדברי הסמ"ג** (לאוין ע"ה, ד"ה תנן בפרק משילין) דכתב שמשמע מהבבלי דהא שאין מקדשין בשבת אינו אלא כשיש לו אשה ובנים, אבל כשאין לו מותר, וכתב דאפשר להעמיד הירושלמי גם באופן זה, דהיינו דוקא כשאין לו בנים, וכתב **שרבנו תם** היה בקושי מתיר לקדש בשבת (וכ"כ ר"ת עצמו בספר הישר סי' מח), והעמיד מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, דלדעת הירושלמי הוא משום קנין, ולדעת הבבלי הוא משום שמא יכתוב. ע"ש.

והשו"ע באו"ח (שם ס"ד וס"ה) פסק ע"פ רוב הפוסקים הנ"ל דאין מקדשין בשבת, והכונס את האלמנה לא יבוא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביו"ט.

ובאה"ע כאן (סי' סד ס"ה) כתב **השו"ע** ג"כ שאין כונסין בתולה לחופה בשבת. וכתב גם שאלמנה אין חופה קונה בה, אלא על ידי ייחוד של ביאה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה, לפיכך צריך להתייחד עמה קודם שבת כדי שלא יהא כקונה קנין בשבת. ע"כ.

וכתב **הח"מ** (שם סק"ו) דכוונת השו"ע היינו ייחוד הראוי לביאה אף שלא בא עליה. ודחה דעת **הב"ח** (ד"ה אבל) שכתב שצריכה ביאה ממש לפני שבת. וסיים דכבר ביאר בכמה מקומות שלדעתו מהני אפילו הבאה לביתו, ואפילו מסירה לשלוחי הבעל [עי' סי' נה סק"ו וסק"ח, וסי' נז סק"ב].

אבל הבנת **הב"ש** (סק"ו) בכוונת השו"ע כאן היא להצריך ביאה ממש [אבל דעתו של הב"ש להלכה אינו כן, ראה להלן]. וביאר הב"ש (שם) דמשום דפסק כאן **השו"ע** כהירושלמי שחמור קנין אלמנה

מקנין בתולה, ובסי׳ נה (ס״א) פסק כהרמב״ם שחופת בתולה היא יחוד הראוי לביאה, לכן משמע בפשטות דכאן בעינן ביאה ממש. אלא שכתב שלשונו אינו משמע כן, שהרי כתב ״יחוד של ביאה״, והשאיר בצ״ע. וכתב שם **דהמהרי״ל** גם כן פסק להדיא כהרמב״ם בבתולה, וכהירושלמי באלמנה, ולכן כתב להדיא דבעינן ביאה ממש. ובדעת **הרמב״ם** כתב הב״ש דאפשר דלא פסק כהירושלמי, וס״ל דאין הבדל בין בתולה לאלמנה, ובשניהם בעינן ייחוד הראוי לביאה בלבד, וסגי בזה אף באלמנה. ובדעת **הרא״ש והר״ן** כתב דכיוון שאינם מצריכים יחוד הראוי לביאה לבתולה, באלמנה יצריכו יחוד הראוי לביאה בלבד ולא ביאה ממש, וכפשטות הירושלמי. [והעצי ארזים **(סקי״א)** כתב לתרץ דהשו״ע הביא כאן לשון המוסכם לכו״ע, היינו להרא״ש דס״ל דחומרת האלמנה היא יחוד הראוי לביאה, וגם אתי שפיר לדעת הרמב״ם דס״ל דאין הבדל ובכל אופן בעינן יחוד הראוי לביאה].

וכן דעת **הב״ח** (הנ״ל) **והט״ז** (ביו״ד סי׳ קצז סק״ז) להלכה כדעת המחמירים שצריך דוקא ביאה ממש. אלא שכתב **הט״ז** (כאן סי׳ סד סק״א) לחדש דאם החתן מוליך את הכלה לחדר הייחוד המיוחד לחתן, קונה אותה מדין משיכה וקנין רשות ומהני אף באלמנה. **והב״ש** (סק״ו) חלק על זה. [ועיין באריכות דברי המגיה בט״ז שם שדחה את הב״ש וחיזק שיטת הט״ז, ועיין בפת״ש סק״ט].

אבל דעת **הב״ש** להלכה (כאן סק״ו וסי׳ נה סק״ד) אינה כן, אלא דבאלמנה סגי ביחוד הראוי לביאה ואין צריך ביאה ממש, וכמו שהביא בשם **המשאת בנימין** דע״פ פסק **הרמ״א** לעיל בסי׳ סא (ס״ב) דחופת נדה הוי חופה [וכן בסי׳ נה ס״א דחופת בתולה הוי ירי״ה על כלונסאות או עכ״פ יחוד שאינו ראוי לביאה], הרי דבאלמנה מהני יחוד הראוי לביאה, כדעת הירושלמי, ואין צריך ביאה ממש.

וכן דעת **המגן אברהם** (או״ח סי׳ שלט סק״א) דמהני באלמנה יחוד הראוי לביאה. וכן פסק **הגאון מליסא** (בסידור דרך חיים דיני חופה בע״ש אות ג׳) דבאלמנה בעינן ייחוד הראוי לביאה משום דבבתולה העיקר הוא הייחוד אף שאינו ראוי לביאה. וכ״כ **הפת״ש** (כאן סק״ט, ובסי׳ נה סק״ב) בדעתם, וכן החמיר להורות כדעת הב״ש והמג״א, ע״ש.

וכן דעת **הגר״א** להלכה (כאן סק״א) דביאר שדעת התוס׳ למסקנה שיש לאלמנה חופה, והיינו ייחוד הראוי לביאה, וחזרו מביאורם הראשון, וביאר שכן משמע בכמה מקומות בש״ס, ושלא מצינו בשום מקום דאין לאלמנה חופה. והוכיח שכן כוונת הירושלמי. ע״ש באריכות.

ואדה״ז באו״ח (סי׳ שלט ס״ה וס״ח) כתב את שתי הדעות ולא הכריע, ומ״מ משמע מדבריו שהעיקר באלמנה הוא הייחוד הראוי לביאה, אלא שחוששים לכתחילה למ״ד ביאה ממש. ובבתולה העיקר הוא החופה, אלא שחוששים לכתחילה למ״ד יחוד הראוי לביאה.

וז״ל שם ״הכונס את האלמנה לא יבא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביום טוב, **לפי שאין חופה לאלמנה לקנותה על ידי כך, אלא על ידי ביאה** או **על ידי יחוד הראוי לביאה** הוא שקונה אותה, ואין קונין קנין בשבת. ואפילו אם נשאה בליל ה׳ **ונתייחדה עמו כבר יחוד הראוי לביאה,** טוב להחמיר **שלא לבא עליה ביאה ראשונה בשבת או יום טוב, לפי** שיש אומרים **שיחוד הוא הנקרא חופה ולא חופה שלנו, ואין חופה לאלמנה, אלא על ידי ביאה בלבד** הוא שקונה אותה **. . וגם בבתולה שחופה קונה בה, יש ליחדן אחר החופה יחוד גמור הראוי לביאה קודם השבת,** או לא יתייחדו יחוד גמור כל השבת כולה, כדי לחוש לסברא האחרונה שיחוד גמור הוא הנקרא חופה, ולא חופה שלנו,

ואסור לעשותו בתחלה בשבת וכן ביום טוב" עכ"ל.

והמשנ"ב שם (סקל"ב) כתב באלמנה וגרושה שכוונת השו"ע כמו שביאר באה"ע (סי' סד ס"ה) דסגי בייחוד הראוי לביאה ואין צריך ביאה ממש [ודלא כהבנת הב"ש בשו"ע, ומ"מ היינו כדעת רוב האחרונים להלכה, ושמא הבין דעת השו"ע כביאור העצי ארזים הנ"ל]. **וכן** בבתולה סגי בייחוד בעלמא אף שאינו ראוי לביאה, כגון שנכנסים אנשים או שהיא נדה. וציין להרבה פוסקים שפסקו כך.

ומלשון **אדה"ז** שהובא לעיל, נראה להדיא שמחמיר לחשוש לכתחילה לשיטות שחייבים ייחוד הראוי לביאה בבתולה, משום שייחוד זה דוקא הוא הנקרא חופה לשיטתם [ולא רק הבאה לרשותו ומקום צנוע], ולכן באלמנה חיישינן לכתחילה למ"ד דבעי ביאה ממש, משום שאין חופה לאלמנה, והיינו אף חופה כזו שהיא ייחוד גמור הראוי לביאה.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ה אה"ע סי' ט) כתב לבאר דפשט לשון השו"ע באו"ח (סי' שלט) מוכח קצת דלא סגי בייחוד בלי ביאה באלמנה, אלא שממה שכתב באה"ע כאן משמע דסגי בייחוד של ביאה ואין צריך ביאה ממש, ומסתברא שהעיקר כמש"כ כאן באה"ע, דסוגיא בדוכתה עדיפא, ועוד שעיקר הדבר מדרבנן וספק לקולא, וכן נקטינן להלכה להקל באלמנה בייחוד הראוי לביאה בלבד, ואם עשו כן לפני שבת מותר לבעול בעילה ראשונה בשבת. ע"ש.

ועוד ביאר (שם סי' ח אות ד') דמה שהבין הב"ש בדעת השו"ע שבאלמנה בעי ביאה ממש, הוא משום שהבין בדעתו שבבתולה בעי יחוד גמור הראוי לביאה. אבל דחה דבריו, ואחז עיקר בדעת השו"ע כהבנת **הפני יהושע והערוך השלחן**, שאין צריך אלא יחוד במקום צנוע בלבד, אף שיש שם אדם אחר[103]. ע"ש.

[ועיין לעיל באריכות בסי' סא אות ב'].

אם שייך להקל בע"ש בשעת הדחק

והנה, **הרמ"א** (באו"ח שם ס"ד) כתב ע"פ הסמ"ג דיש מתירין לקדש בשבת היכא דאין לו אשה ובנים, והוסיף דאפשר שהכניסה לחופה ג"כ שרי, וסיים דאע"ג דלא קיי"ל הכי מ"מ סומכים על זה בשעת הדחק, כגון במקום ביוש החתן והכלה שכבר הכינו כל צרכי הסעודה ולא השוו הצדדים עד הלילה, דמשום כבוד הבריות עושים החופה והקידושין בליל שבת, אבל מ"מ לכתחילה יש ליזהר שלא יבוא לידי כך.

ומדברי **המג"א** (שם סק"ה) משמע שהסכים להכרעת הרמ"א. ועוד כתב המג"א (סק"א) דלדעת המשאת בנימין **אף בבתולה יש ליחד בע"ש, כיון די"א שהחופה שלנו אינה חופה, אלא הייחוד היא החופה**, וקודם החופה הרי הם אסורים בייחוד. ע"ש.

ואדה"ז כתב (שם ס"ד–ה) גם כן את ההלכה מן הדין והוסיף את הכרעת הרמ"א לסמוך בשעת הדחק. וז"ל "אין מקדשין את האשה . . ולא כונסין אשה לחופה אפילו קידשה מבעוד יום, מפני שע"י כך קונה אותה ליורשה, ואסור לקנות קנין בשבת, מפני שהוא בכלל גזרת מקח וממכר שגזרו משום שמא יכתוב. ויש מתירין לקדש ולכנוס למי שאין לו אשה ובנים משום מצות פו"ר. **ואף שאין זה עיקר, מ"מ סומכין על זה בשעת הדחק**, כי גדול כבוד הבריות . . והיה ביוש לכלה ולחתן. ומ"מ **לכתחילה צריך ליזהר שלא יבוא לידי כך**, וכמה עבירות באין ממה שמאחרים החופה, **וכל ירא שמים יחמיר**

---

103. וכן הא דהכריע הב"ש שלרמב"ם אין הבדל בין אלמנה לבתולה י"ל ג"כ דהוא משום שהבין שדעתו בבתולה שצריך יחוד גמור הראוי לביאה, אבל לפי הבנת הפנ"י והערוה"ש, עדיין י"ל שלרמב"ם יש הבדל, וכן כתבו להדיא, וכן נקט היבי"א שם.

לעצמו שלא לעשות כלל נישואין בשבת". ע"כ.

ובענין אלמנה כתב כדברי השו"ע, וז"ל אדה"ז (שם ס"ח) "הכונס את האלמנה לא יבא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביום טוב, **לפי שאין חופה לאלמנה לקנותה על ידי כך, אלא על ידי ביאה או על ידי יחוד הראוי לביאה** הוא שקונה אותה, ואין קונין קנין בשבת. ואפילו אם נשאה בליל ה' **ונתייחדה עמו כבר יחוד הראוי לביאה, טוב להחמיר שלא לבא עליה ביאה ראשונה בשבת או יום טוב, לפי שיש אומרים שיחוד הוא הנקרא חופה ולא חופה שלנו, ואין חופה לאלמנה, אלא על ידי ביאה בלבד** הוא שקונה אותה, וכל שכן אם היתה טמאה בליל ה' ונתייחדה עמו על ידי ב' שומרים, שאין זה יחוד הראוי לביאה, ואינו קונה באלמנה אפילו לפי סברא הראשונה. ולכן אין לה לטבול בליל שבת, ואם מותרת לטבול במוצאי שבת יתבאר ביו"ד סי' קצ"ז. **וגם בבתולה שחופה קונה בה, יש ליחדן אחר החופה יחוד גמור הראוי לביאה קודם השבת,** או לא יתייחדו יחוד גמור כל השבת כולה, כדי לחוש לסברא האחרונה שיחוד גמור הוא הנקרא חופה, ולא חופה שלנו, ואסור לעשותו בתחלה בשבת וכן ביום טוב". עכ"ל.

וכן משמע שהסכים **המשנה ברורה** (שם סקט"ז וי"ט) להכרעה זו, אף שהביא דברי מי שמחמיר קצת יותר (חיי אדם, ע"ש), מ"מ משמע קצת מדבריו שסמך להקל כהרמ"א ולא קיבל לגמרי דברי המחמיר.

ועוד כתב שם איזה איסורים נגרמים מאיחור החופה בשבת, והיינו טלטול מוקצה של הנרות, וכמה נשים ההולכות לחופה שמאחרות זמן הדלקת הנרות ומדליקות בבין השמשות, ויותר טוב שלא להדליק אז כלל. ועוד.

ובפשטות יש לומר, דהא דסומכין בשעת הדחק על המקילין לכנוס בשבת, אינו אלא בבתולה, דנקנית בחופה, ויש כאן משום ביוש וכבוד הבריות אם לא יכנוס, אבל באלמנה שאין לה חופה, אף דאפשר לכאורה להתיר ג"כ החופה משום ביוש וכבוד הבריות, מ"מ נראה פשוט דאין להתיר הביאה הראשונה, שבזה אין משום ביוש וכבוד הבריות, שהרי היא מכוסה מעיני כל אדם.

וראה **בשו"ת יביע אומר** (ח"ה אה"ע סי' ט) שכתב באלמנה שבדיעבד אם לא נתייחדו אסורים להתייחד ולבעול בשבת, ובבתולה סגי באם הביאה קודם שבת למקום מוצנע, דהיינו ייחוד אפילו שאינו ראוי לביאה, ואף לכתחילה נוהגים כן בני הספרדים בבתולה. ע"ש (ועוד שם בסי' ח').

ג. נישואין ביום טוב ובחול המועד

ביום טוב

כתב **השו"ע** (או"ח סי' תקכד ס"א) שאין מקדשים ולא כונסים לחופה **ביום טוב**. והטעם היינו כטעם האיסור בשבת, משום שמא יכתוב, כ"כ **הב"י** (שם), וכ"כ **הט"ז** (שם סק"א).

וכ"כ **השו"ע** (או"ח סי' שלט ס"ה) בענין הכונס את האלמנה, שלא יבוא עליה ביאה ראשונה לא בשבת ולא ביו"ט. וכ"כ **אדה"ז** (שם ס"ח) דאין לבוא על האלמנה בשבת או ביו"ט, או להתייחד יחוד הראוי לביאה, דזו קנייתה, ואין קונין קנין בשבת ויו"ט, מהטעם המבואר שם (ס"ה) שהיא גזירה דמקח וממכר דגזרו שמא יכתוב, וכמבואר לעיל [אות א'-ב'].

ומצינו עוד טעם לאסור נישואין ביו"ט, משום עירוב שמחה בשמחה, שזה איסור מהתורה, וכמש"כ הפוסקים להדיא על נישואין בחול המועד (כדלהלן, וכ"כ הטורי אבן חגיגה ח:, ע"ש).

ובדיעבד שעשו קידושין ונישואין, מה שעשו עשוי. כ"כ **המ"ב** ע"פ **הרמ"א** (שם סק"ד).

ואף אם קידש אותה מבעוד יום ולא עשו הסעודה עד שקידש היום, אסור לעשות סעודת הנישואין ביום טוב.

בחול המועד

ולגבי **חול המועד** כתב **השו"ע** באו"ח (סי' תקמו ס"א) שאין נושאים בו, אבל כתב דמותר לקדש בו, ובלבד שלא יעשו סעודת אירוסין. וכן כתב כאן (סע' ו') שאין נושאין נשים בחול המועד לא בתולות ולא אלמנות.

והטעם דאסור לישא בחול המועד, כתבו **החי"מ** כאן (סק"ז), **והט"ז והמג"א** שם (או"ח שם סק"א), **ע"פ הגמ'** (מו"ק ח:), דהוא משום דאין מערבין שמחה בשמחה. אבל הקידושין לבדם אינם שמחה, לכן מותר לקדש, אבל הסעודה אסור, שהרי יש בה מצוה. ועוד כתב המג"א טעמים נוספים המובאים בגמ', והיינו מפני הטורח, או מפני שימתינו כולם לרגל כדי לישא אשה כי עושים סעודות גדולות ויבואו להיבטל ממצות פו"ר. ע"ש.

וכתבו **התוס'** (מו"ק שם ד"ה בחגך) דהאיסור לערב שמחה בשמחה הוא מן התורה ממש, ולא כאסמכתא בעלמא, ע"ש.

ד. נישואין בערב יו"ט

כתב **השו"ע** (או"ח סי' תקמו ס"ג) "הכל מותרים לישא בערב הרגל ולעשות סעודה ברגל, בין בתולות בין אלמנות". עכ"ל.

והטעם כתב **בב"י** בשם **הרשב"א**, משום דעיקר השמחה אינה אלא בתחילת הנישואין, ולכן ניתן לעשות הסעודה בליל יו"ט. ואף שהביא דעה אחרת מ"מ סיים דבמילי דרבנן נקטינן לקולא.

וכן נוהגים הספרדים לעשות נישואין בעיו"ט, כדעת השו"ע. וכ"כ **הכנה"ג** (שם הגה"ט סק"ג) שכן המנהג לישא בעיו"ט סמוך לחשכה, וכ"כ **החיד"א** (ברכ"י שם סק"ג) דכן משמע דעת השו"ע דמותר אע"פ שהסעודה תהיה בליל יו"ט, וכ"כ **השדי חמד** (אסיפת דינים מע' יו"ט סי' ב' אות י') שכן המנהג.

אבל **הדרכ"מ** (סי' תרצו סק"ה) כתב בשם מהר"י ברונא דמותר לעשות נישואין בערב הרגל רק **כאשר הסעודה היא מבעוד יום**. וכ"כ **המהרי"ט** (מסכת כתובות ג' ע"א), וכ"כ **הט"ז** (סי' תקמו סק"ג) דאין לעשות סעודה ראשונה **בכל הרגל**, וכ"כ **המג"א** (שם סק"ד) דהנושא בעיו"ט אסור לעשות סעודת הנישואין **בליל יו"ט** [ועי' בפמ"ג א"א סק"ד שכתב דמשמע דביומו של יו"ט מותר לעשות סעודת הנישואין כאשר נישאו בעיו"ט, ע"ש]. **וכן משמע מהב"ש** כאן (סק"ז) בשם השלטי גיבורים דנראית כוונתו שרוצה לאסור הסעודה ביו"ט. ע"ש [יש בדבריו שינויי גירסאות].

והח"מ כאן (סק"ז) התיר לישא בעיו"ט כדעת השו"ע, ולא פירש מה הדין לגבי הסעודה, ומסתימת דבריו כדעת השו"ע י"ל דס"ל כמותו גם לגבי הסעודה.

והמג"א (שם) תמה על דברי השו"ע והב"י הנ"ל וכתב בשם התוס' (הנ"ל ועוד) דמשמע בש"ס בכמה מקומות דאיסור עירוב שמחה בשמחה הוא דאו', והרי עיקר השמחה היא ביום הראשון, והסעודה הראשונה נקראת יומא קמא אף שהיא בלילה, ולכן הלילה נגרר אחר היום בזה, וא"כ אסור לעשות סעודת הנישואין בליל יו"ט. אבל בשאר ימי המועד מותר לעשות הסעודה אם נישאו בעיו"ט.

וסיים **המג"א** דבמדינותיהם נהגו שלא לישא בעיו"ט כדי שלא יערבו שמחה בשמחה אם הסעודה תימשך בלילה, אבל בערב שבת נהגו לישא, דאין איסור לערב שמחה בשבת אם ימשכו הסעודה בלילה.

והא"ר (סק"ד) כתב דאם יש צורך גדול בדבר יש להתיר לעשות הסעודה בלילה. וכ"כ **החיי אדם** (כלל קיז ס"א) דהעיקר להלכה ככל דברי המג"א הנ"ל, ושהמנהג שלא לישא כלל בעיו"ט, אא"כ בשעת הדחק, וכדברי הא"ר הנ"ל. וכ"כ **במטה אפרים** (סי' תרכה ס"ד) במקום שיש צורך גדול, וכ"כ **במ"ב** (סי' תקמו סק"ט) בשם הא"ר והמט"א, וכ"כ **בכה"ח** (סי' תקמו סק"ב וי"ד) דיש לסמוך להקל במקום אונס. **ובערוה"ש** (שם ס"ו) כתב על דברי המג"א שעכשיו יש נוהגים לישא בערב יו"ט.

לכן **המנהג למעשה** הוא להימנע ככל האפשר מלעשות נישואין בערב יו"ט, מפני דברי המג"א הנ"ל, ומפני שלכתחילה אנו חוששים לכל הפוסקים הנ"ל שאסרו לעשות הסעודה ביו"ט.

אמנם לעת הצורך שאין אפשרות אחרת, **יש להתיר**, אלא שלכתחילה מצוה לסדר הנישואין והסעודה מוקדם משום כבוד יו"ט.

ובמצב זה, לדעת **אדה"ז** (סי' רמט ס"ז) ניתן להתחיל הסעודה לפני שעה עשירית, היינו שתחילת הסעודה בלבד היא לפני השעה העשירית, אף שנמשכים בסעודה יותר מאוחר, ומ"מ יש לסיימה לפני יו"ט.

ולדעת פוסקים אחרים, יש להקדימה לבוקר, היינו לפני חצות (מ"ב סי' רמט סק"ג, כה"ח סי' תקמו סק"ב וי"ד), ועכ"פ להתחילה לפני חצות ולגומרה לפני השעה העשירית (מטה אפרים סי' תרכה ס"ד).

[ועיין באריכות באוצה"פ כאן סקכ"ג אות ט' ואילך].

ה. נישואין ביום ראשון ומוצאי שבת

כתב **הרמב"ם** (אישות פ"י הי"ד) אין נושאין נשים לא בערב שבת **ולא באחד בשבת**, גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה, שהחתן טרוד בסעודה. עכ"ל.

וא"כ לדעת **הרמב"ם** כ"ש שאסור גם במוצ"ש, כיון שאם חושש לחילול שבת ביום ראשון, כ"ש שחושש למוצ"ש.

אך לעיל [אות א'] הבאנו את דעת **הרא"ש, הטור והר"ן** בשם **הרי"ף**, שהבינו שלמסקנת הסוגיא אין חוששים כלל לחילול שבת עבור סעודת הנישואין, ולכן כתבו דמותר לעשות סעודת נישואין בין בליל שבת **ובין במוצ"ש**. וא"כ כ"ש שמותר יהיה לישא **ביום ראשון**.

ובשטמ"ק (כתו' ה.) הביא כן גם בשם **הרמ"ה**, דכיון דלמסקנת הסוגיא מותר לבעול בתחילה בשבת, ומי שבועל בשבת אינו עושה הסעודה אלא במוצ"ש, לכן מותר לעשות הסעודה במוצ"ש.

ועוד הביא השטמ"ק דעת **תלמידי ר' יונה** שהסיקו דאמנם בליל שבת אין לחשוש לחילול שבת, משום שיודע שבליל שבת לא יוכל להכין עוד ולכן מכין הכל לפני שבת, אבל במוצ"ש יש לחשוש לשחיטת בן עוף לפני צאת הכוכבים, שהרי לא יכין הכל בערב שבת ויסמוך שיש לו שהות במוצ"ש לתקן הסעודה, ומתוך טרדתו במוצ"ש יבוא לשחוט לפני צה"כ.

ובשו"ע (ס"ג) כתב את דעת הרמב"ם בשם יש אומרים, וז"ל "יש אומרים שאין נושאין נשים לא בע"ש ולא באחד בשבת וכו'", והביא דעת הרי"ף הרא"ש והר"ן בשם יש מתירין, ועל זה סיים "וכן פשט המנהג לישא נשים בערב שבת". ע"כ. ומשמע להדיא דהמנהג שכתב אינו אלא על ערב שבת, אבל לגבי אחד בשבת לא כתב שכן פשט המנהג. וכ"כ **הפת"ש** (סק"ד) על דברי השו"ע.

והמקנה (קו"א כאן ס"ג) כתב דמש"כ הרמב"ם והשו"ע באחד בשבת לאו דוקא, אלא הכוונה על **מוצ"ש בלבד**. והביא ראיה מפשט הסוגיא בכתובות (ה.) דמשמע דהחשש שמא ישחוט בן עוף הוא משום שעושים הסעודה

מיד במוצ״ש ואין לו פנאי להכין, ועוד משום שהגמ׳ בריש המסכת כאשר ביארה למה לא נושאין באחד בשבת לא דחתה מהאי טעמא דבן עוף, ועוד משום דבמקום אחר (נדה סו בהא דרבינא ורב חביבא) משמע שכמה אמוראים עשו מעשה לעשות נישואין ביום ראשון.

וכ״כ **הערוה״ש** (כאן סי״א) דמשמע בגמ׳ (שם) להדיא דהיינו מוצ״ש, וזה כוונת הרמב״ם, ועוד דמקורו של הרמב״ם גם מהירושלמי שכתב להדיא דאין נושאין נשים לא בע״ש ולא במוצ״ש, ולכן תמה על הפוסקים שלא הבינו כך דברי הרמב״ם [והשו״ע].

ויש לציין שנישואי **כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב מליובאוויטש** נערכו במוצ״ש (ראה קונטרס חנוך לנער עמוד 10).

לכן **למעשה** יש להתיר לכתחילה במוצ״ש, כדעת רוב הפוסקים הנ״ל, וכמעשה רב של כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב הנ״ל [ובפשטות שגם **כ״ק אביו אדמו״ר מוהר״ש** הסכים לזה].

אם יש לאסור ביום א׳ משום חוקות הגויים

והרמ״א בתשובה (סי׳ קכג) כתב שאין הדרך לעשות נישואין ביום ראשון משום חוקות הגויים שזה יום חגם.

ובספר **תעלומות לב** (ח״ג סי׳ נז, היה רב בירושלים, בלוב ובמצרים) כתב שאין בזה משום חוקות הגויים, כיון שהגויים נושאים נשים בכל יום מהשבוע, ואין להם יום מיוחד לזה, וגם אם היו מייחדים את יום ראשון לזה, היה טעמם מפני הפנאי, שהם בטלים מעסקים באותו יום, ולא מפני חוקותיהם, וגם כוונת בני ישראל אינה להידמות להם. וכתב שגם הרמ״א לא אסר הדבר, ואפשר שבזמנם ובמקומותיהם נהגו הגויים לישא דוקא ביום ראשון ולא רצו בני ישראל להידמות להם, משא״כ עתה שאין להם יום קבוע.

ובספר **אבני האפוד** (ח״ב סק״ג) כתב שהתפשט המנהג להקל משום שזהו יום ששובתים מעסקים, ויש פנאי לאנשים לחוג הנישואין בלי ביטול עסק ובלי הפסד. וכתב שכך נוהגים במקומו (סופיה, בולגריה).

ובספר **חיים ושלום** (פלאג״י, ח״ב סי׳ לא) אחר שדן להחמיר בזה, כתב דמ״מ כבר נתפשט המנהג באיזמיר לישא אשה בעיו״ט שחל ביום ראשון.

ובספר **לקוטי מהרי״ח** (סדר נישואין) כתב דבארץ מגורו (הונגריה) נוהגין לעשות נישואין ביום ראשון ולית מאן דחש להא, והביא עדות שהדברי חיים מצאנז השיא אחד מבניו ביום ראשון.

וכ״כ **בשו״ת דברי יציב** (יו״ד סי׳ קנ) דהאידנא לא נזהרין בזה.

והגר״ש וואזנר בעל שבט הלוי כתב **שבאה״ק** אין חשש מפני חוקות הגויים, ומותר לכו״ע (קובץ בית אהרן וישראל, חוברת ט״ל עמ׳ ע״ה). וי״ל דה״ה ג״כ במדינות הישמעאלים, היכא דאין רוב הגויים שם הולכים לחוקות האלה.

אבל לדעת **כ״ק אדמו״ר מליובאוויטש** (אג״ק חי״ח עמ׳ רז, הו׳ בשלחן מנחם ח״ו עמ׳ ק״ס, סוף סי׳ לז) טוב יותר שלא לעשות נישואין ביום ראשון, משום חיקוי חוקותיהם, וצווח על זה, וזלה״ק (ההדגשה אינה במקור):

״בהנוגע לאופן החתונה, מה טוב שיהיה לא ביום ראשון בשבוע, **ועד מתי לבני ישראל לחקות מנהג מדינות**״. עכלה״ק.

ובמקום אחר כתב לענין חגיגת שאר עניינים של בני ישראל, שגם כן לא ייקבעו ליום ראשון, ושלל הטעם שביום זה פנויים מעסקיהם, ושעי״ז ישנה נתינת חשיבות ליום אידם ר״ל, וזלה״ק (אג״ק חי״ז עמ׳ רלז, הו׳ בשלחן מנחם שם בהערה, ההדגשות אינם במקור):

"מובן שיש להשתדל **ככל האפשרי** שלא תהיה הקביעות ביום ראשון. **והרי די בזיון וקצף על כמה מעניני בני ישראל הנדחים ליום זה, אף מהטעם שאז פנוי העם ממסחריו ועסקיו**, אבל הרי דרך אגב ניתנת עי"ז איזו חשיבות ביום אידם ר"ל. אלא שכנראה שבהווה זה עדיין בגדר גזירה שאין רוב הציבור כאן יכולים לעמוד בה, וזכות גדול עליהם שכבר נשכח ענין אידם שביום זה, ואין איש שם על לב, אבל בהנוגע לעניינים חדשים **מה טוב לא להכנס מתחלה בהענין, ולסדר את זה לא ביום זה**". עכלה"ק.

ולכן למעשה יש להחמיר בזה לכתחילה, ולא לערוך נישואין ביום ראשון במקומות בחו"ל אשר שם יש חשיבות ליום זה. אך אם הדבר אינו מתאפשר, יש לסמוך על הלימוד זכות שכתב כ"ק אדמו"ר, וכפי שחזינן עמא דבר, דעבידי מעשה בכל יום ראשון, ועושים חתונות ביום זה גם יראים ושלמים.

ועכ"פ, באה"ק ובשאר מקומות ששם אין חשיבות ליום זה, אין לחוש.

וביום ראשון בלילה, היינו אור ליום שני, אפשר שיש להתיר לכו"ע.

אמנם אין דברי כ"ק אדמו"ר נאמרים לגבי מוצ"ש, ובזה כבר כתבנו למעלה דיש להתיר לכתחילה, ע"פ מעשה רב בחתונתו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב.

ו. לישא בחלק השני של החודש

כתבו **הרמב"ן** (מיוחסות סי' רפג) **והנימוק"י** (סנה' סוף פ"ז) שנהגו לישא רק בזמן מילוי הלבנה, היינו החצי הראשון של החודש, ואין זה ניחוש אלא סימנא טבא. וכ"כ **הרמ"א** בהג"ה (ס"ג).

אולם הרבה פוסקים כתבו שאין להקפיד על זה, **שו"ת מהר"י אסאד** (סי' כד), **ערוה"ש** (כאן ס"ג), וכן כתבו בשם **הגר"ח מוולאז'ין** (שערי רחמים, קצנלבויגן, דף י' ע"א אות נ"א). וכן משמע **מהמקנה** (כאן ס"ג), ע"ש.

ולכן רבים לא נהגו להיזהר בזה, ואין למחות. ומי שנוהג להיזהר בזה אין לבטל את מנהגו.

ודעת **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** בזה חלוקה כנראה לפי הענין. שהרי במשך כמה וכמה שנים, בריבוי מענות, הורה כ"ק אדמו"ר להיזהר בכל התאריכים שאין נושאים [ראה להלן אות ח'], אבל בשנים יותר מאוחרות, נתן כ"ק אדמו"ר כמה מענות שבימינו אין לדחות את החתונה, אלא להקדים כמה שאפשר, אע"פ שזה יהיה בזמנים שנהגו שלא לישא לכתחילה ע"פ המנהג, **מלבד הימים המפורשים בהלכה שאין לישא בהם** [כגון ימי הספירה ובין המצרים, וראה שלחן מנחם ח"ו ריש סי' לז, ונטעי גבריאל נישואין ח"א פמ"ח הערה נא].

ונראה לסכם דעתו כך, שאם אפשרי הדבר בקלות לקבוע החתונה בחצי הראשון של החודש (ראה אג"ק חי"ט עמ' קמה, שלחן מנחם עמ' קנד), וגם בחודשים המועדפים ע"פ המנהג, ולא ייגרם מזה דחיית החתונה ביותר מדי זמן, שפיר דמי [וכן בכל הימים שנזהרו ע"פ המנהג שלא להתחתן בהם]. אבל אם זה יגרום לדחיית החתונה בזמן ניכר, או לחילוקי דעות וכו', אין להתחשב בזה כלל, ובימינו יש להשתדל שלא לאחר כלל את זמן החתונה, וכל המקדים הרי זה משובח. [ראה ריבוי מכתבים והוראות שונות בנושא זה בשלחן מנחם ח"ו סי' לז].

ז. עשרת ימי תשובה

כתב **המטה אפרים** (סי' תרב ס"ה) שנוהגים שלא לישא נשים בעשרת ימי תשובה, משום שהם ימי דין. וכ"כ **בקיצש"ע, ובסידור יעב"ץ, ובחכמת שלמה** (סי' תרב).

וכתב **השדי חמד** (מע' חו"כ אות כג) שנתקבל מנהג זה גם אצל הספרדים. אמנם הוסיף דבמקום הכרח ניתן לעשות בעשי"ת לכל הדעות. וכ"כ בקצה המטה אפרים (שם סק"ד), וכ"כ **בשו"ת לבושי מרדכי** (סי' קפג).

אמנם אחרים לא חששו לזה, והורו לישא לכתחילה משום שיש בזה מצוה, ואין דוחין אותה, ובודאי שזכות המצוה תוסיף זכות ליום הנורא. כ"כ **בשו"ת מלמד להועיל** (אה"ע סי' א'), **ובשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר** (או"ח ד' קנז סע"ב), וכן הסיק **הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת** (ח"א סי' מח).

ודעת **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** היא לחוש לזה משום **מנהג ישראל**. שהרי המכתב מופנה לאחד שכתב שנראה לו דמשום שאין להעביר על המצוות, לכן אם הזדמן לו אפשרות לישא בעשי"ת לא ידחה, ועל זה העיר רבינו שרבו הפוסקים המתירים להעביר על המצוה כדי לקיימה מן המובחר, היינו יותר טוב. וציין **לתרוה"ד, מהרי"ל, חכ"צ, טושו"ע, רמ"א, דברי מלכיאל ושדי חמד** (פאת השדה כללים א, מז. ושם נסמנו כולם). והרי בימים אלו עסוקים בהכנות ליוהכ"פ ואין ליבם פנוי לגמרי להכנות הנישואין, בפרט שצריך לזה הכנה רבה, ולכן מותר לו לדחותן כדי לקיימן יותר מן המובחר.

וסיים על זה רבינו דכיון שהוא מנהג ישראל שתוכנו לקיים מצות השי"ת מן המובחר, ח"ו וח"ו לבטלו מפני קושיות פלפולים ותירוצים, ועל זה נאמר "כל חלב לה'", ועל זה אמרו "לפי שהביא קרבנו מן המובחר בעין טובה ערב קרבנו להקב"ה, ועליו הוא אומר וערבה לה' מנחת יהודה וכו'". **ע"ש** (אג"ק ח"ט עמ' רה, שלחן מנחם ח"ר סי' לז).

ח. שאר זמנים שאין נושאין

להלן הוראותיו של כ"ק אדמו"ר לענין קיום נישואין בכל אחד מחדשי השנה[104].

אולם, ראה מה שהערנו לעיל באות ו', שדעת כ"ק אדמו"ר במשנתו האחרונה, היא שאין לדקדק בזה, ואם יש חשש לקושי או מכשולים אין לדחות כלל את החתונה, אלא להקדימה כמה שיותר אף לזמנים שלא נהגו כל כך. ע"ש. ולכן כל המובא להלן אינו אלא לפי משנתו הראשונה, וכנ"ל, שבמקום שמסתדר בקלות לא בטל חשיבות הענין להיזהר לכתחילה.

החצי השני של חודש תשרי

אין לישא בחצי השני של חודש תשרי, כיון שלא ראה נוהגים בזה[105].

חודש חשון

בחודש חשון אין נוהגין באנ"ש לעשות חתונה[106].

חודש כסלו

בחודש כסלו עורכים נישואין במשך כל החודש[107].

חודשים טבת ושבט

אין רגילין כ"כ לעשות חתונה בחדשי טבת ושבט[108].

יו"ד שבט

לכאורה נראית דעת רבינו שאין עורכים חתונה ביו"ד שבט[109].

---

104. כל המכתבים והמענות הובאו בשלחן מנחם ח"ו סי' לז.
105. אג"ק חי"ז עמ' שו.
106. שם עמ' רעז.
107. אג"ק חי"ח עמ' טז, ספר המנהגים חב"ד עמ' 76.
108. שם ח"ה עמ' נב.
109. ראה בהתקשרות גליון תקמ"ו עמ' 15, שהובא מענה הרבי לאחד השלוחים שהציע כמה תאריכים לעריכת חתונה, והרבי מחק מבין התאריכים את יו"ד שבט, ולא את התאריכים

חודש אדר

בחודש אדר עושים החופה בכל ימי החודש[110].

שלפניו ולא את שלאחריו. והוסיף הרבי בצד "ידוע דעתי – בהקדם הכי אפשרי". ובהערות שם ביארו הטעם ע"פ דעות הפוסקים ביו"ד סי' שצ"ה (ט"ז וש"ך סק"ג) שביארצייט (פרטי) אין להשתתף בסעודה של שמחה. אמנם העירו ממכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (חי"א עמ' יא) שסיפר שם על חתונת אחד מתלמידי התמימים שנערכה ביום ההילולא הראשון של כ"ק אביו נ"ע, בב' ניסן תרפ"א, וללא כל הסתייגות.

ובגליון תרל"ג עמ' 18 פרסמו המערכת תגובת אחד מאנ"ש שלדעתו עיקר טעמו של הרבי במחיקת יו"ד שבט היה משום הטעם שהרבי עצמו כתב בצד, היינו כדי להקדים יותר, וביאר עוד שאין מניעה מעריכת שמחה ביום הילולא של כ"ק רבותינו נשיאינו, וכפי שמעיד המכתב הנ"ל של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, וע"פ הידוע (מבואר בתניא באגה"ק סי' כז ועוד) שיום הילולא של צדיק הוא יום שמחה ועליה שלו ולמקושריו.

ועל זה הגיבו המערכת שם, שמקבל המענה הנ"ל עצמו סיפר להם שבמענה הרבי מחק רק את יו"ד שבט ולא את התאריכים האחרים שלפניו ושלאחריו, ושלא מצאו הסבר אחר מאשר הנ"ל בענין היארצייט, משום שאם מטעם מש"כ הרבי בצד, א"כ היה מוחק עוד תאריכים בין התאריך הראשון שהוצע ברשימה לבין יו"ד שבט. וביארו את המסופר ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במכתב הנ"ל, שלא רצה להעיר על זה לאחר שכבר קבעו, והעובדה שקבעו כמה חסידים בתאריכים כגון אלו אינו חתום בחותם המלך.

ולבסוף הביאו המערכת מענה אחר של הרבי, צילום כתי"ק שהתפרסם בתשורה אחת, מענה לחו"כ שכתבו לרבי שהחליטו לקבוע החתונה ביום ב' ניסן "באם הרבי יאשר זאת", וענה הרבי "ויהא בשעה טובה ומוצלחת בגשמיות ורוחניות".

וא"כ נראה שנשארו חברי המערכת מסופקים לגבי הקביעה ביארצייט.

ונראה לומר בפשטות החילוק בזה, שהרי ביום הבהיר ב' ניסן, הילולת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, אין נהוג בדורנו מנהגי יארצייט, ולא הנהיג כן הרבי. משא"כ ביום הבהיר יו"ד שבט, הילולת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע, שהרבי הנהיג בגלוי ובריבוי פעמים, ועורר על זה בכמה וכמה מכתבים ושיחות, שכולם ינהגו מנהגי יארצייט ביום זה, והרבי עצמו נהג כן ברבים ובפרהסיא, באמירת קדיש ומשניות ועליה לעמוד וכו'. ולכן פשוט שהמחיקה הנ"ל היתה משום זה, היינו מטעם מנהגי יארצייט, כמש"כ לעיל, שאין משתתפים בסעודה של שמחה. ומה שלא מחק הרבי תאריכים אחרים, היינו משום שזה תלוי בהסתדרות בפועל, מתי יתאפשר להם לקבוע את החתונה, שמבין התאריכים **הנשארים** (אחרי המחיקה), יבחרו בהכי מוקדם, ועל זה כתב שדעתו היא להקדים בהקדם האפשרי. והיינו שהמחיקה והכתיבה בצד, הם שני עניינים שונים, ואינם תלויים זה בזה. כנלע"ד ודו"ק.

110. ספר המנהגים שם.

אדר ראשון

נראית דעת **כ"ק אדמו"ר** שאם הקביעה בימי אדר ראשון תגרום להקדמת החתונה, שפיר יש לקבוע בו ובכולו[111].

א' דר"ח אדר ראשון

על א' דר"ח אדר ראשון [שהוא ל' שבט] כתב **כ"ק אדמו"ר**[112] שיש בו חזקה של שמחה ג' פעמים: אדר, ראש חודש, ושמחת חתן וכלה. וכתב ע"פ **הרמ"א** (סי' תקסח ס"ז) דמשנכנס אדר מרבים בשמחה הוא מאדר **ראשון** [ואע"פ שא' דר"ח עדיין שייך לחודש שבט].

[ואולי יש לדייק מזה לכל החודש כולו שהוא כאדר רגיל כנ"ל ונושאין בכולו, אך לא פירש רבינו בזה. ובכל אופן כבר נ"ל, שכל המקדים הרי זה משובח].

חודש אייר

אין נוהגים בתוככי אנ"ש לקבוע חתונה בימי הספירה, ואפילו לא בל"ג בעומר או בר"ח אייר [כמובן מלבד אם יש הכרח גדול][113].

[ובענין זה אינו שייך הכלל שכתבנו לעיל דיש להקדים, משום שיש כאן ענין הלכתי, וכך נוהגים בפועל].

ל"ג בעומר

גם בל"ג בעומר נהגו שלא לישא, מפני שהוא בימי הספירה, ויש בזה חילוקי דעות בהלכה אם נושאים או לא (ראה שו"ע אדה"ז סי' תצג ס"ה). וכן כתב כ"ק אדמו"ר במכתב המובא לעיל לגבי חודש אייר.

אלא שע"פ משנתו האחרונה [כמובא לעיל תחילת האות ובאות ו'], יש לשקול לפי ריחוק הזמן בין הווארט לחתונה, שיותר משלושה (וחצי) חודשים אינו רצוי כלל, ויש מקום להקל

111. ראה ספר נטעי גבריאל נשואין ח"א פמ"ח הערה נא, שהביא מענה הרבי שכתב לו.

112. אגרות קודש ח"ח עמ' קפד.

113. מצילום כתי"ק. ראה שלחן מנחם ח"ו סי' לז.

שיעשו החתונה בל"ג בעומר. ובפרט אם מדובר בזוג שקשה להם וחוששים למכשול או לביטול הרצון לקיים השידוך ולהתחתן.

ועכ"פ כתב כ"ק אדמו"ר[114] שעדיף, אם אפשר, לעשות החתונה ביום של ל"ג בעומר ולא בלילה אור לל"ג בעומר, מפני החילוקי דעות שיש בזה ע"פ הלכה (ראה שו"ע אדה"ז סי' תצג ס"ה ואילך). וגם בזה נראה שגם למשנתו האחרונה, יש להעדיף כן, כאשר הדבר אפשרי בקלות.

סיון

מאסרו חג השבועות עד ט"ו בו[115], עושים חתונות.

אבל בר"ח סיון לא, משום שהוא עדיין בימי הספירה[116].

ובשלושת ימי ההגבלה, ג"כ היה המנהג שלא לישא, אלא שאחרי ביטול ההגבלות במשנתו האחרונה של כ"ק אדמו"ר, כמובא לעיל, יש להקל גם באלו[117].

תמוז

נושאין בחציו הראשון[118].

מנחם אב

אם יש אפשרות להקדים לפני, אפילו לתמוז, תמיד עדיף להקדים[119].

אם אי אפשר להקדים, אפשר בימים י"א עד ט"ו בו. ואם לא, ידחו לחודש אלול[120].

אלול

בחודש אלול שעה טובה ומוצלחת לנישואין במשך כל החודש, כי חודש הרחמים ורצון (כימים ראשונים) הוא ומזלו בתולה[121].

בראש חודש[122]

אם אפשר בקלות לקבוע החתונה בראש חודש, טוב הוא.

ואפילו ביום הראשון דר"ח כשר"ח הוא שני ימים, ג"כ טוב.

וגם אם המולד אינו אלא ביום של א' דר"ח, והחתונה נקבעה בלילה אור ליום א' דר"ח, מ"מ שפיר דמי[123].

אבל אין לקבוע בר"ח סיון משום ימי הספירה, וכנ"ל, וכן אין לקבוע בר"ח מנחם אב משום בין המצרים.

זוגות שלא נישאו כדת משה וישראל

כ"ק אדמו"ר שלל כל אפשרות של דחייה במקרה שניתן לערוך חו"ק לזוגות שלא נישאו כדמשו"י, וכתב **דאפילו בג' השבועות** דבין המצרים יש להתיר[124].

---

114. אג"ק ח"ח עמ' שיח.
115. שם.
116. אג"ק ח"ט עמ' מו.
117. ראה התקשרות גיליון תנו עמ' 18 וגיליון תסד עמ' 19, בשם הרב דבורקין ע"ה. וראה שו"ע אדה"ז סי' תצג סוס"ו שכתב שיש המסתפרים ונושאין משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך. והרי רק מצד המנהג אין אנו עושים כן, וכפי שמובא בספר המנהגים עמ' 44 שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב לא היתה רוחו נוחה מאלו המסתפרים בג' ימי ההגבלה. וא"כ, לאחר המענה האחרון של כ"ק אדמו"ר, כמובא לעיל, שלא שלל אלא הימים המפורשים ע"פ הלכה שאין נושאים בהם, י"ל שגם ימי ההגבלה כלולים בהיתר, ובודאי שיש להתיר בשעת הצורך.
118. ע"פ משמעות המכתב באג"ק חט"ז עמ' רב, וע"פ מענה של הרבי לבעל הנטעי גבריאל, ראה שם הערה יא.
119. אג"ק שם.
120. אג"ק חכ"ד עמ' רב, נדפסה בלקו"ש חכ"ד ע' 462, והציע רק מנחם אב בימים הנ"ל או אלול. והוא מענה למי שלא יכל להקדים לתמוז. ולכן כתבנו שתמיד עדיף להקדים, ורק אם אי אפשר יש לעשות במנחם אב בימים הנ"ל או באלול.
121. אגרות קודש ח"כ עמ' דש. ספר המנהגים עמ' 76.
122. אג"ק ח"ט עמ' מו.
123. אג"ק חכ"ג עמ' קמז.
124. דבר מלך תשנ"ב עמ' 8.

ט. ימי השמחה בנישואי בתולה ובנישואי בעולה

כתב **בשו"ע** (סי' סד ס"א) "הנושא **בתולה** צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה, ולא ישא ויתן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח עמה, **בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון**".

ועוד כתב (שם ס"ב) "הנושא את **הבעולה** צריך לשמוח עמה ג' ימים, **בין בחור בין אלמון, וי"א דבחור** שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים". והדעה הא' היא דעת **הרמב"ם** (אישות פ"י הי"ב) **והטור**, והדעה הב' היא דעת **הרשב"א והר"ן**.

והיינו דיש חילוק מהותי בין הנושא בתולה להנושא בעולה, שהנושא בתולה, לא משנה מה מעמדו, בין בחור בין אלמון, בכל אופן שמח עמה ז' ימים. והנושא בעולה, לדעה א' אין הבדל בין בחור לאלמון ושמח עמה ג' ימים, ולדעה ב' אם הוא בחור שמח עמה ז' ימים, ונמצא לדעה זו שלבחור אין הבדל, ובכל מצב ישמח ז' ימים, בין אם נשא בתולה בין אם נשא בעולה.

וזה לענין ימי השמחה שבטל ממלאכה ושמח עמה, אבל לענין ימי ברכה כבר כתב **השו"ע** (בסי' סב ס"ו) וז"ל "עד כמה מברכים ברכה זו, אם היה **אלמון שנשא אלמנה**, מברכין אותה ביום ראשון בלבד. ואם **בחור שנשא אלמנה, או אלמון שנשא בתולה**, מברכין אותה כל ז' ימי המשתה".

והיינו שרק באלמון שנשא אלמנה מברכים יום אחד בלבד, אבל היכא דיש צד אחד בחרות, היינו בחור או בתולה, מברכים ז' ימים. והטעם כתב הר"ן משום שעיקר הברכה באה על שמחת לבו של האדם, ובחור שלא נשא אית ליה שמחה טפי, אף שנושא עכשיו אלמנה, ואלמון אם נושא עכשיו בעולה גם כן אית ליה שמחה טפי. והובאו דבריו **באחרונים** (ח"מ סי' סד סק"ד, ב"ש שם סק"א, ונחלת צבי שם סק"ב).

ולענין הלכה, משמע מדברי **הח"מ** (סק"ד) שפסק כי"א, והיינו כדעת **הר"ן**, שכתב הטעם משום דאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכים לו ברכת חתנים, כאמור לעיל (מסי' סב ס"ו) שבבחור תמיד מברכים ז' ימים אף שנשא אלמנה, ולכן גם מלאכה מסתבר לומר שלא יעשה, אלא יש לו לשמוח ז' ימים, וסיים **הר"ן** "וכן נהגו", וכן סיים **הח"מ**.

וכן כתב **בערוה"ש** (כאן ס"ב) ע"פ הח"מ דכן נהגו, וכן כתב להלכה **בקצוש"ע** (סי' קמט ס"ב). **וכן יש להורות.**

אמנם נראה **דבני הספרדים** ינהגו כדעה הראשונה שהביא השו"ע בסתם, ע"פ הכלל הידוע סתם וי"א הלכה כסתם, ולכן ינהגו רק ג' ימי שמחה בלבד בנושא אלמנה, בין בחור בין אלמון.

י. עשיית מלאכה בימי המשתה ואי מהני מחילה

מדברי **השו"ע** (ס"א וב') שהובאו לעיל [אות הקודמת] יוצא שהנושא בתולה יש לו לשמוח עמה ז' ימים, והיינו שיהיה בטל ממלאכתו ז' ימים, והנושא בעולה יש לו לשמוח ג' ימים ולכן יהיה בטל ממלאכתו ג' ימים.

והפוסקים (ח"מ סק"א וב"ש סק"א) כתבו הטעם ע"פ **הגמ'** (כתו' ז.) **והר"ן** (שם) משום דתקנו לה חכמים שמחה לפייסה, **והיינו שהיא תקנה דידה**. וכיון שהבתולה צריכה יותר פיוס (וכ"ש כשנישאת לאלמן) לכן נתנו לה יותר, אבל אלמנה אינה צריכה כ"כ, לכן לא נתנו לה אלא ג'. משא"כ הברכה, אינה תקנה דידה, אלא נתקנה על שמחת לבו של החתן, ולכן לבחור תמיד מברכים ז', גם אם נושא אלמנה, וכן לנושא בתולה תמיד מברכים ז', גם אם הוא אלמן.

והרמ"א כתב (ס"ב) ע"פ **רבינו ירוחם** שהאשה יכולה למחול על שמחתה.

ולפני כן כתב **הרמ"א** (ס"א) שחתן "**אסור** בעשיית מלאכה", למרות שכבר כתב כן **השו"ע** לפני כן באותו סעיף. וביארו **הח"מ** (סק"ב) **והב"ש** (סק"ב), דנראית כוונתו לומר שהחתן אסור בעשיית מלאכה בכל אופן, אע"פ שהיא מוחלת, ודלא כמשמע מלשון השו"ע שכתב "**לא יעשה** מלאכה" דמשמע שאם מחלה מהני, מהטעם שהיא תקנתא דידה.

ולפי זה יוצא שלדעת הרמ"א, מש"כ הוא עצמו שהאשה יכולה למחול על שמחתה, אין זה כולל את האיסור מלאכה של החתן, אלא רק אכילה ושתיה ולשמוח עמה, אבל אינו כולל איסור עשיית מלאכה, שזה איסור על החתן בכל אופן. כן כתב **הח"מ** (שם), וביאר שנראה טעם דברי הרמ"א משום דאיסור מלאכה הוא על החתן עצמו כיון שדומה למלך. וסיים שאין זה מוכרח ליישב כן דברי הרמ"א.

והב"ש (סק"א) תמה על דברי הרמ"א שכתב בפשיטות (ס"ב) שהאשה יכולה למחול על שמחתה, משום שלדעתו הדבר תלוי בפלוגתת הראשונים בטעם מנין ימי השמחה של בחור הנושא אלמנה, **שהר"ן** הביא ב' דעות, הדעה הא' שכיון שהוא תקנה דידה, אלמנה צריכה רק ג', אבל ברכות שתלויים בשמחתו של החתן, מברכים ז' ימים, והדעה הב' שאינו בדין שיברכו לו ז' ימים והוא משכים למלאכתו, והר"ן סיים שכן נהגו. **והשו"ע** (ס"ב) הביא את הדעה הא' בסתם והב' ב"י [כנ"ל אות הקודמת], **והח"מ** (סק"ג) הביא דברי הר"ן שכן נהגו. וביאר **הב"ש**, דלדעת האומרים שאינה אלא תקנה דידה, מובן שמועילה מחילתה, אבל לדעה הב' דבכל אופן אינו בדין שילך למלאכתו, משמע דאף אם היא מוחלת אינו מועיל לענין מלאכה. וביאר שלדעה זו האחרונה כתב **הר"ן** דבריו שחתן אסור בעשיית מלאכה, והרי הוא מקור דברי הרמ"א כאן (בס"א). וסיים דאם כן אינו מובן איך **הרמ"א** כתב כדעה זו בסעיף א' שחתן אסור בעשיית מלאכה בכל אופן, ובסעיף ב' כתב בפשיטות דיכול למחול על שמחתה, ולא חילק. ונשאר בצ"ע.

ולהעיר שלדבריו, גם למנהגינו למעשה, שנוהגין ע"פ הר"ן והח"מ להחמיר ולהצריכו שמחה ז' ימים [כנ"ל אות הקודמת], א"כ לא תועיל מחילתה לענין עשיית מלאכה.

והחיד"א (שיר"ב כאן וחיים שאל ח"ב סי' לח אות ס') **חלק** על ביאורי הח"מ והב"ש, וכתב שאם באמת כוונת הרמ"א היתה לומר שאינה יכולה למחול הוי ליה לפרש זאת ולא לסתום, ועוד דאין דרכו של הרמ"א בהג"ה לחדש חידושים מדעתו שלא הביאם בדרכ"מ. ולכן כתב שכוונת הרמ"א היא רק לומר שאם החתן יעשה מלאכה הרי הוא עובר על איסור, מה שאינו מפורש בדברי השו"ע.

והמקנה (קו"א כאן) חילק בין בתולה לבעולה, וביאר **דבגמ'** (כתו' ז.) משמע דהנושא בתולה אסור במלאכה מצד עצמו, אבל הנושא בעולה אינו אסור במלאכה מצד עצמו אלא מצד שמחתה ותקנתא דידה. וממילא מובנים היטב דברי **הרמ"א**, שהרי בסעיף א' שמדובר על נישואי בתולה, בזה לא מהני מחילתה כיון שאסור במלאכה מצד עצמו, ולכן כתב שם שאסור במלאכה, להדגיש שזה מצד עצמו ולא מהני מחילתה. ובסעיף ב' שמדובר על נישואי בעולה, שם אין איסור מצד עצמו ומהני מחילתה, ולכן כתב שיכולה למחול על שמחתה, ולא חילק בזה, שהחילוק כבר נעשה על ידי חילוק הנושאים שבין שני הסעיפים. **ובערוה"ש** (ס"ה) הסכים עם דבריו.

למסקנה, בחור עם בתולה, לא מהני מחילתה למלאכה משום הפוסקים הנ"ל. ואפשר להקל בבחור שנשא אלמנה מהיום הרביעי ואילך, משום שיש סוברים שזה רק ג' ימים, ואף שנוהגים להחמיר כנ"ל ז' ימים, עכ"פ לענין מחילתה מהני אפילו לענין מלאכה.

מלאכה בדבר האבד

שאלה שכיחה מאוד בקרב הרבה חתנים, היא האם ניתן להקל לחתן שילך לעבודתו בשבעת ימי המשתה שלו, כאשר יש חשש לאיבוד העבודה מחמת היעדרותו. והדבר שכיח מאוד בחו"ל.

השאלה נשאלת גם כאשר השביתה ממלאכה מצד עצמה מתאפשרת לו, כגון שהוא בעל עסק עצמאי, אך ייגרם לו מזה הפסד מרובה.

הנה, **הבן איש חי** (ש"א שופטים סט"ז) **והבית דוד** (יו"ד סי' קעז) החמירו בזה מאוד ואסרו לחתן אפילו מלאכת דבר האבד.

וביאר **הבית דוד** משום דהוא דומה למלך, ומלך אינו עושה מלאכה אפילו בדבר האבד, ואינו דומה לחול המועד, אף שנתנו הטעם גם משום שהוא רגל שלו, דכאן נתנו הפוסקים הטעם דדומה למלך, היינו שהוא יותר חמור מחוה"מ, וכתב שלכן **הב"י** בריש הסימן כתב ע"פ **פרקי דרבי אליעזר** (ספט"ז) טעם זה דאסור במלאכה משום שדומה למלך **דוקא** [וכן הח"מ (סק"ב) נתן טעם זה כנ"ל].

אבל פוסקים אחרים כתבו דאינו יותר חמור ממועד, דכאן כל המצוה היא שיהיה פנוי לשמוח עם כלתו, ואם ייגרם לו הפסד גדול יתעצב אל לבו ויצטער מכך, וגם הכלה תצטער, וא"כ לא הועילו חכמים בתקנתם. ולכן מותר אם הכלה מסכימה לכך וניחא לה בכך.

כ"כ **החינא וחיסדא** (ח"א דע"ג ע"ד) שהוסיף שעכ"פ ישתדל למעט ושלא יהיה בדרך קבע, ולעת הסעודות יבוא לביתו לאכול עם כלתו. וכתב דה"ה כאשר רבים צריכים לו ואין מי שיודע לעשות המלאכה חוץ ממנו, כ"ש מאבילות שמותר בזה, אף שאסור לו להסיח דעתו מאבילותו. והוסיף דהוא בתנאי שהכלה מסכימה לכך.

וכ"כ **בשו"ת מנחת אלעזר** (ח"ב סי' נז) בנידון הנ"ל שרוצים לפטר את החתן מעבודתו אם לא יעבוד במשך שבע ימים, העלה שזה דבר האבד ומותר לחתן לעבוד אם הכלה מוחלת ומסכימה.

וכן העלה להלכה **בשו"ת יבי"א** (ח"ד סי' ח) להורות להתיר מלאכת דבר האבד אם הכלה מוחלת, דתרתי למעליותא סגי, ודלא כפוסקים אחרים שרצו להצריך תנאים נוספים. ואפילו אם המלאכה היא בשוק יש להתיר, ודלא כפוסקים אחרים שרצו להצריך שתהיה המלאכה דוקא בביתו, ע"ש.

ולכן למעשה, יש להורות להקל במלאכה בדבר האבד, והיינו דוקא במקום הפסד מרובה או חשש איבוד העבודה. אבל שלא במצבים הדחוקים הנ"ל, כגון שאין ההפסד אלא הפסד קטן או חוסר נוחות או נעימות, בזה אין להקל כלל.

יא. נישואי בעולה

נחלקו הפוסקים בדין נישואי בעולה ובדין נואף הנושא את בעולתו.

לדעת **הנוב"י** (תנינא אה"ע סי' פב, הו' בפת"ש סי' סב סק"ט) הכל תלוי בחיבת הביאה, שאם כבר טעמו שניהם **טעם ביאה,** הרי הם כאלמון ואלמנה, ואין לברך ז' ימים, אלא יום א' בלבד, וכן אין לה שמחה אלא ג' ימים בלבד. והוא הדין אפילו נואף הנושא את בעולתו, וכ"ש אלמון הנושא בעולה של אחר.

ולדעת **הגינת ורדים** (אה"ע כלל א' סי' יז, הו' שם) הדין יהיה כנ"ל רק אם נבעלה לאחר, אבל בעולתו דינה כבתולה לברכה ולשמחה, ואף אם הוא אלמון. וכ"כ **בשו"ת שמש צדקה** (סי' ה) בביאור דברי הגינת ורדים ולמסקנה שכן הוא ע"פ המנהג.

אמנם לדעת **החת"ס** (אה"ע ח"א סי' קכג) **ישנם שני דברים, חיבת ביאה וחיבת חופה, ואם** יש אפילו רק אחד מהם, הרי היא כדין בתולה לברכה ולשמחה, והשיג על דברי הנוב"י הנ"ל. וכתב להלכה, שפנוי נואף שנשא בעולה פנויה או אלמנה, יש לו ז' לברכה ולשמחה, אע"פ שטעם טעם ביאה, משום **חיבת נישואין** ראשונים, **ואפילו אם נושא בעולתו** יש שמחת נישואין ראשונים ויש לו ז' **לברכה ולשמחה**. וכן אלמון הנושא בתולה ג"כ יש לו ז' לברכה כיון שיש לו **חיבת ביאה**. אבל אלמון שנשא בעולה, אפילו בעולה דידיה, אין להם אלא יום אחד לברכה, משום שאין כאן חיבת נישואין ולא חיבת ביאה.

וכתב עוד דאלמנה שלא נבעלה, אין לה ז' לברכה משום ספק ברכות, אבל יש לה ז' לשמחה משום שצריכה פיוס ושמחה, בשונה מנבעלה שאינה צריכה כ"כ, ואין לה אלא ג' ימים.

בשו"ת שמש צדקה (שם בהגהת בן המחבר) **כתב** שכדעת הנוב"י כן דעת **הדבר שמואל** (סי' רעה) **והכנה"ג** (הגה"ט או"ח סי' תרסט בסופו) **והלקט הקמח** (דף קב ע"ב). והטעם כתב משום שהיא שנואה לו ובזויה בעיניו, שהרי עשה בה עבירה, ולכן אין לו בה שמחה.

וכן פסק **בסידור בית עובד** (דיני ברכות חתנים אות ז') **ובספרו שו"ת ישא ברכה** (דף קו טור ב' וג').

וכן פסק **בספר חיים ושלום** (פלאג"י, ח"ב סי' עד) שאף בעולה דידיה אין לה אלא יום אחד לברכה, ורק במשודכתו, שבא עליה לפני הנישואין, היקל שיש להם ז' ימים. וכן דעת **השדי חמד** (חו"כ סי' יד) להקל רק במשודכתו שיהיה להם ז' ימים לברכה, וכן דעת **החינא וחסדא** (ח"א דקט"ו טור ב').

ובחקרי לב (סי' לב) כתב כדעת **החת"ס** שאם הוא בחור פנוי שלא נשא, אף שנאף, מ"מ יש לו ז' ימים של ברכות, אף אם נושא אלמנה, וכ"ש פנויה בעולה או בעולת עצמו, וחלק על מש"כ השמש צדקה הנ"ל ע"פ הגינת ורדים.

וכ"כ **בשו"ת יביע אומר** (ח"ה סי' יא) להורות כדברי החת"ס והחקרי לב, שכל זמן שיש צד בחרות אצל אחד מהם, יברכו ז' ימים. והראיה לכך היא שאף בחור שנשא אלמנה יש לו ז' לברכות לכו"ע, ולא גרעה בעולת עצמו מאלמנה לענין זה שיש לו חיבת נישואין ראשונים, משום שלפני הנישואין בא עליה באיסור ועכשיו יבוא עליה בהיתר, ולכן יש להם חיבת חופה ראשונה אף שהיתה בעולת עצמו.

וצד בחרות היינו שהבחור לא נשא אף פעם, אף שנאף, או שהבחורה הרי היא בתולה. אבל אם הבחורה בעולה, אף שלא נישאת ואלו הם נישואיה הראשונים, מ"מ אין זו בחורה אלא בעולה, ודינה כאלמנה. וכתב שכן פסק **בשו"ת עבודת השם** (אה"ע סי' ה).

ומשמע **בשו"ת יבי"א** שם, **שאלמון שבא על משודכתו**, אין לו אלא יום אחד, משום דאין הטעם של בחרות, אפילו אם היתה בתולה ורק הוא בלבדו בא עליה, משום שאין כאן שום צד בחרות. ורק בבחור הנושא משודכתו הקילו כאשר בא עליה משום שיש לו צד בחרות. וכתב שאף לטעם הפוסקים הנ"ל שהחמירו בבעולה לאחרים ולא התירו אלא בבעולה שלו או במשודכתו, מ"מ לא

התירו כן אלא בבחור, אבל באלמון לכו״ע אין טעם להתיר אף בבא על משודכתו. ע״ש.

וכן נהוג להורות כדעת החת״ס הנ״ל והפוסקים אשר עמו.

נישאו אזרחית או חיו חיי אישות

יש לעיין במקרה שהיו נשואים בנישואין אזרחיים בלבד, או שחיו יחד זמן מרובה אף ללא נישואין אזרחיים, ועכשיו באים להינשא בחופה וקידושין, מה דינם.

הנה, בענין זה כתב **בשו״ת קנין תורה** (ח״ג סי׳ לב) שגם החת״ס יודה שהוא כאלמון, שהרי כבר דר עמה בדרך אישות, והיינו באופן שרגילים זה לזה, ומחוייבים זה לזה עכ״פ במקצת, ואפילו הולידו ילדים, בחלק מהמקרים, לכן ודאי שהוא כאלמון הנושא אלמנה שאין להם אלא יום אחד לברכה. ודייק מדברי החת״ס שלא כתב ״חיבת ביאה״ אלא פעם אחת בתשובה, אבל במשך כל התשובה כתב כמה וכמה פעמים ״חיבת נישואין״, היינו שהדבר תלוי בחיבתו ושמחתו בחיי הנישואין המתחדשים לו, ולאו דוקא בחיבת ושמחת החופה והקידושין כדת משה וישראל, והרי כבר חי חיי נישואין ואישות לכל דבר וענין, ולכן הרי הוא כאלמון לכל דבר. ע״ש.

וכן יש להורות כדבריו בכגון דא ובמקרים הדומים לזה.

ומהנסיון, ראינו הרבה זוגות כאלה, שגילו דעתם שיותר נוח להם בהרבה לעשות רק יום אחד בלבד של ברכות, ולא שבעה ימים, מטעם הפשוט ומובן, שהרי אין זו חתונה רגילה ואינם חפצים לעשות יותר מדי רעש מסביב לזה, ועוד שזה טירחה רבה, להם ולקרוביהם, מה גם שהשמחה השורה בחגיגת הנישואים האלו אינה גדולה כשמחת נישואין רגילין, וכמובן בפשטות.

וכן הדין אם חיו יחד באותו בית זמן ניכר למטרת חיי אישות, שכיון שחיו חיי אישות, כבר אין חיבת נישואין. וגם אם גרו יחד והפסיקו וחזרו, כמה פעמים כך, הכל תלוי באם חיו חיי אישות תקופה אחת, ויש להפעיל את החוש ושיקול הדעת.

ואם לא חיו ממש יחד לתקופה מסויימת אלא רק כמה ימים או תקופה קצרה, אלא שמטרתם היתה בשביל השחוק והתאווה, אין זה חיי אישות, ועדיין יש להם חיבת נישואין, ומברכים להם ז׳ ימים.

ויש גם מציאות של **דירות שותפים** שאין מטרתם לחיי אישות, אלא לגור סמוך למקום עבודה או לימודים, וגרים ביחד עם שותפים כדי להתחלק בתשלום השכירות. ובזה יש להפעיל שיקול הדעת, שגם אם עיקר מטרתם היא כנ״ל אך מכח המציאות נכשלים יחד בקביעות, יש לבחון היטב אם הדבר מבוסס על שחוק ותאוות ניאוף או שיש כאן חיי אישות ביניהם. ובדרך כלל, אם ישנם עוד שותפים בדירה, קשה לומר שמתכוונים לחיי אישות ממש, שאין זה דרך אישות כלל, אף אם ייחדו לעצמם חדר, שאם היו רוצים לחיות חיי אישות היו עוברים לגור יחד בבית אחר המיוחד להם בלבד. וא״כ אין זה אלא לשחוק ותאווה בלבד, ועדיין יש חיבת נישואין. וצ״ע בזה היטב.

יב. ליווי החתן והכלה

בשבעת ימי המשתה

בגמרא **ברכות** (נד:) מבואר, שחתן וכלה צריכים **שימור מן המזיקין**, משום שהמזיקין מתקנאים בהם. וכן כתבו להלכה **הרי״ף והרא״ש** (שם).

ובפרקי דרבי אליעזר (ספט״ז) איתא, **שהחתן דומה למלך**, מה מלך אינו יוצא יחידי לשוק,

אף חתן כן. ומשמע דהטעם משום כבוד ולא משום שמירה מן המזיקין.

והב"י (סימן סד ס"א) הביא דברי הפרדר"א הנ"ל. וכ"כ **הרמ"א** בהג"ה להלכה (שם) דחתן אסור לצאת יחידי בשוק.

והמגן אברהם (או"ח סי' רלט סק"ז) הביא הא דמסכת ברכות דלעיל דחתן וכלה צריכים שימור מפני המזיקים. וע"ש דקצת משמע מדבריו שהוא דוקא בלילה, והרישבהא עסקינן שם בדברי השו"ע דמיירי בסדר קריאת שמע שעל המיטה. וראה להלן ביאור אחר בדבריו.

ונפקא מינה בין הטעמים, אם צריך להקפיד לילך עם ליווי גם ביום, או דוקא בלילה. דאם הטעם הוא משום שדומה למלך, ממילא גם ביום צריך להקפיד בזה. אבל לטעמא דמזיקין אפשר דכל זה אינו אלא בלילה, אבל ביום אין בזה כל חשש.

והאמת דהמעיין בגמרא שם יראה שמפשט הדברים נראה שאין הבדל, דנקטה הגמרא לילה רק בת"ח שהביאה אח"כ, אבל בחתן וכלה ושאר אנשים הצריכים שימור שהביאה הגמרא לא אמרה בלילה, ומשמע דהוא אף ביום. וכן ע"פ **פרש"י** שם שפירש דמקנאתו בהם מתגרה בהם, משמע דבכלל, ובכל זמן, ולא רק בלילה, ורק בת"ח פירשה הגמ' דהוא דוקא בלילה. ודו"ק.

וא"כ יש לומר דכוונת **המג"א** הנ"ל אינה לומר שהוא דוקא בלילה, אלא דמשום דבהא עסקינן, כי הלילה הוא זמן שצריך יותר שימור והרי עיקרו של ק"ש שעה"מ הוא כדי להגן מן המזיקין, ולכן אומרים פסוקי שמירה בסדר ק"ש שעה"מ, לכן הביא גם הא דחתן וכלה וכו' כיון שהם כלולים באנשים הצריכים שמירה באותו זמן, אבל אינו בא לאפוקי דצריך שמירה ביום גם כן. ודו"ק.

וראיתי שכן כתב להדיא **בערוך השלחן** (כאן ס"ג) **דלשון הש"ס משמע דאף ביום צריך שימור**, אף בביתו לא ישב יחידי. והוסיף שהיציאה לבדו אסורה אף בלא משא ומתן, ולאו דוקא לשוק, אלא כל מקום שרבים מצויים שם, שלא יראוהו לבדו. ע"ש.

וישנה נ"מ נוספת בין שני הטעמים דלעיל, היינו שילך החתן בלא מלווה במקום שיש שם רבים, שהרי משום הטעם דשמירה מן המזיקין הרי אין צורך, שכבר נמצא בסביבת אנשים רבים, אבל מטעם הכבוד עדיין בעינן ליווי.

וכיון שהביא **הב"י** דברי הפרדר"א, וכן כתב **הרמ"א** שאינו יוצא "לשוק", משמע דיש ליזהר גם משום כבודו, וא"כ גם במקום שישנם שם רבים אסור לצאת ללא מלווה.

והפרישה (סק"א*) כתב על מנהג שנהגו בזמנם שהחתן אינו יוצא כלל מביתו במשך כל הז' ימים ואפילו לביה"כ אינו הולך, משום שגם זה כלול באיסור לילך יחידי, ונהיה המנהג שנשאר בביתו משום שלא היה מצוי לכל חתן מי שילווהו לביה"כ.

ועכ"פ מהמנהג הנ"ל חזינן עד כמה קדמאי ראו בחומרא איסור זה שלא יצא יחידי.

וכתב **בנתיבי עם** (עמוד שסב) דמה יפה ומה נעים מנהג עיה"ק ירושלים ת"ו שהחתן כל שבעת ימי חתונתו אינו יוצא לשוק כלל, ואפילו לבית הכנסת אינו הולך לבדו כלל, אלא אוהביו ושושביניו מלוים אותו בכניסתו וביציאתו בכל יום, וזה בשחרית, אבל במנחה וערבית מתפללים עמו בביתו, ואינו יוצא אפילו לבית הכנסת. ע"כ.

וכן נוהגים **האשכנזים למעשה** עד היום, שאינם הולכים יחידי כלל כל שבעת ימי המשתה. וכן הובא להלכה **בערוה"ש** (שם) ובכמה ספרים.

וכן הוא **מנהג חב"ד**, כפי שהובא **בספר המנהגים** (עמ' 76) וז"ל: "בשבעת ימי המשתה משתדלים שהחתן או הכלה לא ילכו לבדם, גם שניהם יחד לא, אלא בלוית עוד אחד". ע"כ.

ולהעיר שהלשון הוא "משתדלים", והיינו דזהו לכתחילה, אבל בשעת הדחק שלא מצאו והדבר כרוך בקשיים רבים, ויש להם צורך גדול לצאת, יש להקל, ובעיקר אם החתן רוצה לצאת לביה"כ להתפלל בציבור, וכיו"ב משאר דבר מצוה.

וכן דעת **הגרש"ז אויערבאך זי"ל** (הובא בהליכות שלמה תפילה פ"ד ס"ד) **דעכ"פ ודאי שאין** לחתן להימנע מלהתפלל בביה"כ בגלל שאין מי שילוה אותו, וילך לביה"כ אף בלי ליווי כיון שבזמננו שכיחי רבים ברחוב, היינו שסמך שעיקר הטעם הוא מצד שמירה ולא מצד כבוד. אבל אם יש לו אפשרות לצאת עם מלוה יש להקפיד על כך.

וכאשר מלווים אותם **לאוטובוס**, כאשר ישנם שם רבים, לכאורה עדיין יש לחוש גם לטעם השני משום כבוד, וא"כ אינם יכולים לנסוע לבדם. ואולי בשעת הדחק יש לסמוך על הטעם הראשון משום שמירה, ועל הגרשז"א הנ"ל שאמר כן לענין תפילה בציבור. אבל לכתחילה יש להשתדל להיות עם ליווי גם במקומות שיש שם רבים.

ולענין אם צריך החתן או הכלה שמירה כאשר הם לבדו או לבדה בביתם, כתב **הערוה"ש** (שם) שמלשון הגמ' הנ"ל משמע שגם בביתם בעי שמירה. **ואינו נהוג כל כך להחמיר בזה** [מדובר על אחרי החתונה].

וכל הדינים הנ"ל של חובת ליווי, **שייכים הן לחתן והן לכלה**, וכפשט דברי הגמ' הנ"ל, וכ"כ **הערוה"ש** (שם).

והספרדים לא נהגו להקפיד על זה, כן דעת **הגר"ע יוסף** זי"ל (הובא בילקו"י שובע שמחות ח"א פי"ח סע' י') שמנהג הספרדים שלא להקפיד על ליווי, ובפרט היכא שהחתן אינו מוצא מי שילווהו, שמותר לו לצאת יחידי בתוך העיר, וכגון ללכת להתפלל בצבור, וכדומה. וכן אם הדבר יגרום לביטול תורה למי שילווה אותו בכל שבעת ימי המשתה, אין צריך להקפיד על זה **אפילו בלילה**.

וכן דעת **הגרב"צ אבא שאול** זי"ל (הובא בספר בית חתנים פכ"ד סע' כא [מהדורת תשע"א]) **שהספרדים לא הקפידו בזה בתוך העיר, ואמנם לכתחילה נזהרים בזה בלילה**.

ואף **שבכף החיים** (סי רלט אות יח) הביא בפשטות את דברי הגמרא בברכות הנ"ל, דחתן וכלה מן הצריכים שימור, וציין גם למג"א הנ"ל, מ"מ קא חזינן שלמעשה הספרדים לא הקפידו על זה, וכנ"ל.

ליווי לפני החתונה

במקורות ובשו"ע ונו"כ לא מובא ענין הזהירות בליווי החתן והכלה לפני החתונה.

וכתב **בביכורי יעקב** (או"ח סי' תרס"ט סק"ג) שמה שנקרא מלך לא התפרש ממתי, ואפשר שהוא מאותו שבוע שבו הנישואין, היינו ממוצאי השבת שלפני החתונה. אלא שלפי טעם זה הוא משום כבוד.

וכתב **כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש** (לקו"ש ח"א עמ' 52, הובא בשלחן מנחם ח"ו עמ' קפד) **שאדמו"ר מוהריי"צ** הורה **שמספר ימים לפני החתונה** לא יהיה החתן לבדו, **מטעמי שמירה**. והוסיף דהא דפרדר"א הוא מפני הכבוד, והוא שייך לאחרי החתונה, אבל לפני החתונה מדובר מפני השמירה. ולענין כמה ימים לפני החתונה, כתב שכ"ק אדמו"ר הריי"צ לא פירש זאת. ומובא במקום אחר[125] שכ"ק

125. ראה התקשרות גליון תשנ"ז עמ' 14.

אדמו"ר הריי"צ הורה כן לכ"ק אדמו"ר שבוע ימים לפני חתונתו.

ומשמע מדבריו הק' שלפני החתונה אין הטעם אלא מפני השמירה, ואחרי החתונה ישנם את שני הטעמים. ולפי זה אולי אפשר לומר דלפני החתונה, יכולים החתן והכלה להיות במקום שיש רבים אף ללא מלוה. ומ"מ מכיון שאין הימצאות הרבים משתייכת אליהם, עדיין יש לומר דבעו שמירה, ולכן לכתחילה יש להיזהר מאוד שיצאו תמיד עם ליווי גם למקום שיש שם רבים.

והרי גם לשהות יחידי בבית מצינו שיש חשש למזיקין, כמבואר **במסכת שבת** (קנא:) ובדברי **הזהר הק'** (תזריע דף מה), וזה בכל אדם, וכ"ש בחתן.

וכן כתב להלכה **בערוך השלחן** (כאן ס"ג) ע"פ לשון הגמ' הנ"ל בברכות, שהחתן והכלה צריכים שמירה גם בביתם שלא ישב לבדו בביתו, וזה נאמר על אחרי החתונה. ושמא גם לפני החתונה יש צורך בשמירה גם בבית, שלא יהיה יחידי.

והאמת שכן הורה **כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ לכ"ק אדמו"ר**[126] כמה ימים לפני חתונתו שלא ישהה לבדו גם בבית, ושגם בתוך הבית גופא לא ישהה בחדר לבד, אלא כל פעם שיעבור בפתח הדלת יעבור יחד עמו עוד אדם. ואף שאין זו הוראה לרבים[127], מ"מ ברור שיש צורך בשמירה מרובה ומיוחדת לחתן ולכלה, ולכן יש להשתדל מאוד לשמור באופנים הנ"ל שהם הוראה לרבים.

ועכ"פ יוצא שאין לבטל את השמירה מסיבות צדדיות שלפיהם היינו סוברים שאין צריך שמירה, כגון מה שהוזכר לעיל בענין שמירה ברחוב שמצויים שם רבים, שהרי גם בבית יחידי, שלכאורה שם לא היינו מצריכים שמירה, כי פשט המקורות המצריכות שמירה מדברות על יציאה מחוץ לבית, ומשמע שבתוך הבית אין צריך שמירה, מ"מ חזינן שיש ענין ויש מקום לחוש לזה, רק שלא נהוג כן. ולכן אין להמציא גדרים חדשים, ויש להשתדל בזה ולהיזהר אף במקום שמצויים שם רבים, כל עוד אינם משתייכים לחתן או לכלה בנוכחותם.

ולמעשה נהוג שהחל משבוע ימים לפני החתונה מתחילים להיזהר בזה בכל מקום שיוצא החתן, ואם הדבר אינו מתאפשר וכרוך בקשיים מיוחדים יש להקל עד מוצ"ש שלפני החתונה.

ובשעת הדחק שלא הצליחו למצוא ליווי, ויש להם צורך גדול לצאת, יש להקל, וישתדלו לשהות כמה שפחות ללא ליווי [דלשון ספר המנהגים הנ"ל הוא "משתדלים", ע"ש].

וכן נוהגים מקצת האשכנזים להיזהר גם לפני החתונה, וכן הורה **הגרשז"א** (שלמי שמחה עמ' קכא) שממוצ"ש שקודם החתונה החתן אינו הולך יחידי.

דין הכלה בענין זה

כתבנו לעיל שמפשט דברי הגמ' הנ"ל משמע שכל דיני הליווי קיימים גם בכלה. וכ"כ **בערוה"ש** (כאן ס"ג).

ושם מדובר לאחרי החתונה, אלא שכיון שהטעם הוא משום שמירה, וגם המנהג הנ"ל דליווי לפני החתונה הוא מטעמי שמירה, לכן יש לומר שגם הכלה שייכת לענין השמירה שלפני החתונה.

וכן מובא בספר קדמון **מנהגי ק"ק וורמיישא** (עמ' ג') שנהגו שהכלה אינה יוצאת מהבית יחידית שבעה ימים קודם הנישואין.

126. ראה שם.
127. ראה שם.

כשהחתן והכלה יוצאים יחד

מנהגינו שגם כאשר החתן והכלה יוצאים יחד יהיו בליווי אדם נוסף (ספר המנהגים חב"ד עמ' 76).

ולכאורה הוא מטעם הכבוד, שהרי מטעם השמירה היה אפשר לומר שכל אחד שומר על השני. אלא שבאמת אפשר לומר שגם משום שמירה אינם נחשבים שמירה אחד לשני, כיון ששניהם צריכים שמירה, והרי פשט דברי הגמ' הנ"ל הוא ששניהם צריכים שמירה ע"י אדם, ולא סגי אחד לשני בין עצמם, ודו"ק.

ולהעיר גם מהמנהג שהובא לעיל מדברי הפרישה, שנהגו שלא לצאת כלל כל שבעת ימי המשתה, משום שלא תמיד היה להם מלוה, והרי אם הכלה נחשבת שמירה לחתן, למה לא נהגו לצאת יחד. אלא ודאי י"ל שאינם נחשבים שמירה אחד לשני.

ומצד טעם הכבוד, פשוט שאינו מכבודם שילכו לבדם, אף שניהם יחד, ללא ליווי, כמו שמלך ומלכה אינו מכבודם לצאת יחד ללא ליווי.

אם קטן יכול להיחשב מלוה

ישנם בזה כמה דעות באחרונים[128], ישנם הסוברים שאפילו קטן ביותר מועיל, וי"א שרק קטן שהגיע לחינוך מועיל, וי"א שרק קטן בן ט' מועיל, וי"א שאין מועיל קטן כלל.

ולענ"ד נראה פשוט לומר שקטן בין ו' יכול להיות מלווה, שמלבד שכבר הגיע לחינוך לרוב הדברים (לפי חריפותו), הוא גם נחשב עצמאי שאין מחיתו על הוריו מן הדין, ע"פ דברי **הגמ' בכתובות**[129] (נ' ע"א וס"ה ע"ב) כידוע, וכן נפסק **בשו"ע**[130] (אה"ע סי' עא ס"א), ולכן הוא כבר נחשב מספיק חשוב כדי ללוות את החתן ואת הכלה מצד כבוד. ומצד הטעם דשמירה מן המזיקין לכאורה העיקר הוא שלא יהיה יחידי כפשוטו, ומה אכפת לן מגילו של השומר, ולכן י"ל דאף קטן ביותר מועיל לענין שמירה. ודו"ק.

וכן נהוג עלמא, להעמיד שומרים קטנים בני ו' או ז'. **וכן יש לנהוג אחרי החתונה** דבעינן גם הטעם משום הכבוד.

אבל **לפני החתונה** שאין הטעם אלא משום שמירה, אפשר להקל אפילו ע"י קטנים ביותר.

יג. על מי מוטלות הוצאות החתונה ומה הדין במריבות

כאשר בשעה טובה מתקבלת ההחלטה על ידי החתן והכלה להשתדך, מגיעים לשלב ההיכרות בין ההורים, בה מדברים לראשונה גם על סדרי החתונה וההוצאות הכרוכות בה.

ישנם מקומות או קהילות אשר המנהג בזה ברור, ואין משנים ממנו מאומה, והוא מהוי מעין דין בענין זה.

אבל בהרבה מקומות וקהילות אין בזה מנהג ברור וקבוע, והכל עובד בעיקר על פי ההסכמה שבין שני הצדדים כפי שייטב בעיניהם, לפי המצב והרצונות שלהם.

ובעקבות כך, נוצרות לפעמים אי הסכמות בין הצדדים, ונזקקים לברר מה הדין או

---

128. ראה בספר הנישואין כהלכתם פט"ו הערה 72 שנלקטו בזה כמה דעות מפוסקי זמנינו.

129. דברי הגמ' שם ס"ה ע"ב: "אף על פי שאמרו אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים. עד כמה? עד בן שש". ופרש"י שם שעדיין הוא צריך לאמו, ובתרה שדיוהו רבנן, אלמא עד שש צריך סיוע מאמו, וכשם שהבעל זן אותה כך זן אותו עמה.

ושם נ' ע"א: "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת – וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר: זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים". ופרש"י שם שתמיד יום ולילה הן עליו, והיא צדקה שאינו חיוב עליו.

130. לשון השו"ע שם: "חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש וכו', ומשם ואילך זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו".

המנהג המקובל במקומותיהם. ולפעמים אין זה אלא מחוסר ידיעה על המנהג והמקובל, ומרוב רוחב האפשרויות אינם יודעים לאיזה כיוון לכוון עצמם, ונזקקים לעצה בנושא.

לכן חשוב מאוד לברר מה המנהג המקובל באופן כללי, והאם הוא משתנה לפי המקומות השונים.

הנה, מדברי **הגמרא בכתובות** (ג:, י.) משמע שבזמן חז"ל היה מקובל שצד החתן (או החתן עצמו) היה טורח בהכנת סעודת החתונה, והיינו שכל ההוצאות הכרוכות בה היו מוטלות עליו.

שהרי נאמר שם **בגמ'** (ג:) "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהיה אדם טורח בסעודה שלושה ימים". **ופרש"י** (שם ע"א ד"ה דטריח ליה) "אם טרח לפני השבת ותיקן צורכי סעודה כונסה באחד בשבת או בשני בשבת". ומשמע דהיינו שהחתן (או משפחתו), מתקנים צרכי הסעודה, והיא אחריות המוטלת עליו.

ועוד נאמר שם **בגמ'** (י:), בענין שהאמינו אותו חכמים לטעון טענת בתולים למרות שאין דרך לבדוק האם נכונים דבריו, "אמר רבא חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". **ופרש"י** (ד"ה חזקה) "אין לחוש שיטעון אדם כך אלא באמת, שאם היה שונא אותה מתחילה לא היה טורח בסעודה וכונסה ומפסיד סעודתו חנם, אלא היה מגרשה מתחילה". וגם כאן משמע שהחתן הוא המכין את הסעודה, ועליו האחריות עליה וההוצאות שלה.

והנה, מבואר בכמה פוסקים שהמנהג השתנה לפני כמה וכמה דורות, ועכשיו נהוג שאחריות והוצאות הסעודה מוטלים על צד הכלה, וכמש"כ **הט"ז** (אה"ע סי' סח סק"ו) וז"ל "ולפי זה **עכשיו שרוב חתנים אין עושים הם החתונה אלא אבי הכלה**, אם כן אין החתן נאמן בטענות בתולים להפסיד כתובתה". וכ"כ **הבית מאיר** (סוף סי' סח) והביאו **הפת"ש** (שם סק"י).

וכ"כ **כ"ק אדמו"ר הצמח צדק** (אור התורה שיר השירים עמ' תז) שהמנהג באה"ק שצד החתן מוציאין הוצאות הסעודה, ובחו"ל נהוג שצד הכלה מוציאין, וזה לשונו הק':

"והנה לפנים בישראל היה זה מנהג פשוט שהחתן היה עושה סעודת נשואין וכן המנהג גם עכשיו בא"י. אבל בחוץ לארץ נהפוך המנהג בזמן הגלות שהכלה עושה גם כן סעודת נשואין, דהיינו הסעודה שאחר החופה, והחתן נקרא ובא על הסעודה כמו שהיה בסעודת אירוסין לפנים כו'".

עכלה"ק. ועיי"ש הטעם על פי פנימיות.

ועוד דבר שמעינן מדבריו, שלגבי **סעודת האירוסין, היינו סעודת 'הווארט'**, המנהג הוא שצד הכלה מוציא את ההוצאות ומזמין את צד החתן. וכ"כ עוד לפני כן שם: "כמו שהיה באירוסין כו' לפי שהיה הסעודה בבית הכלה בכפר כו'". עכלה"ק.

ועכ"פ חזינן היטב שדברים אלו משתנים מזמן לזמן וממקום למקום. **ולכן יש להתעדכן ולבדוק מנהג המקום העכשווי, ולהגיע להסכמות בין הצדדים.**

ולענין מה נהוג היום, **בארץ ישראל** מקובל ששני הצדדים מתחלקים בהוצאות בשוה ומשלמים חצי ההוצאות כל אחד [ולפעמים, מחקים את התשלום על המנות לפי מספר האורחים של כל צד, וכל שאר הוצאות האירוע, כגון האולם והכלי זמר והצלם וכו' מתחלקים חצי לכל צד]. לעומת זאת בחו"ל, כגון **בצרפת**, ע"פ השמועה, מאוד מקובל שכל צד משלם מספר המנות לפי מספר האורחים שהוא מזמין.

אבל המנהג משתנה לפי המקום והרגילות והמנטליות של האנשים. לכן יש לקחת

בחשבון תמיד שהדבר נתון לשינוי ואין בזה הלכה למשה מסיני. ולדוגמא, במקרה ששני הצדדים גרים בשני ארצות שונות, ובכל אחד משני המקומות ישנו מנהג שונה, יצטרכו להתפשר ולהחליט ביניהם, לפי איזה מנהג הולכים, או להגיע לפשרה המתאימה לשניהם.

במקרה של מריבות כאשר החתונה נערכת במקומו של אחד הצדדים

ובמקרה של אי הסתדרות ומריבות (שלצערנו דבר זה קורה הרבה) אם באים להתייעץ אצל רב, תמיד ינסה הרב למצוא **פשרה** ביניהם ע"פ ההגיון. אבל אם גם זה לא מסתדר, יפסוק הרב **כמנהג המקום**, דהיינו בא"י חצי לכל אחד, ובמקומות אחרים לפי מנהג המקום.

[וכן היה מעשה כ"פ אצל הרב מ.ש. אשכנזי ע"ה, ופסק כמנהג המקום, ואפילו לפני החתונה].

אם החתונה נערכת במקום אחר שאינו מקומם של אחד הצדדים

וההכרעה הנ"ל ללכת לפי מנהג המקום, היא דוקא אם החתונה נערכת במקום [מדינה] של אחד מהצדדים. **אבל אם החתונה נערכת במקום [מדינה] שאינו מקומו של אף אחד מהצדדים**, אם לא קבעו ביניהם תנאים ברורים מתחילה, ההכרעה ביניהם צריכה להיות לכאורה **שכל צד משלם חצי מההוצאות**, ואף אם יש לצד אחד יותר מוזמנים. שכן הוא דין השותפים שאם לא קבעו חלוקה ברורה של ההוצאות ביניהם, חייב כל צד לשלם חצי ההוצאות, ואפילו הצד שפחות משתמש בעסק המשותף, ויתירה מזאת, יכול הצד שיותר משתמש בעסק לחייב את הצד השני להשתתף עמו במחצית ההוצאות[131].

אם סיכמו ביניהם על אופן חלוקת ההוצאות

וכל הנ"ל במקרה שלא סיכמו ביניהם על אופן חלוקת ההוצאות, אבל **אם כבר סיכמו ביניהם**, אפילו בעל פה, אין לשום צד אפשרות לחזור בו ללא הסכמת הצד השני, ובכל מקרה של חילוקי דעות יש להכריע ביניהם כפי שהתנו ביניהם בתחילה, וכדין השותפים, וכגון שהתנו ביניהם שכל צד ישלם מחצית מההוצאות, ללא תנאי נוסף, אזי אע"פ שצד אחד הזמין יותר אורחים, מ"מ מוטל גם על הצד השני לעמוד בהתחייבותו ולשלם גם כן מחצית על האורחים של הצד הראשון[132].

המנהג בהוצאות מעמד ה"לחיים", סעודת הווארט, ושבת שבע ברכות

מקובל מאוד שאת ההוצאות למעמד **ה"לחיים"** (סגירת השידוך ופגישה ראשונה בין ההורים) משלם צד הכלה, כיון שבדרך כלל מעמד זה נערך בבית הורי הכלה.

לגבי **סעודת הווארט**, יש בזה חילוקי מנהגים לפי המקומות, ולדוגמא, בארה"ק מקובל מאוד ונהוג לרוב שצד הכלה הוא הנוטל את הוצאות סעודת הווארט, אבל בחו"ל, ברוב המקומות, המנהג המקובל הוא ששני הצדדים מתחלקים בשווה. וגם בארה"ק הרבה פעמים שני הצדדים מסכימים להתחלק בזה בשווה.

וכן הוא לגבי **השבת שבע ברכות**, שבארה"ק מקובל מאוד שגם בזה צד הכלה הוא הנוטל את ההוצאות, ובחו"ל לרוב מתחלקים בשווה. אבל רואים ג"כ בארה"ק הרבה מקרים ששני הצדדים מסכימים להתחלק בשווה גם בזה.

ולכן הכל תלוי במנהג המקום, ובעיקר בהסכמת הצדדים.

131. ראה שו"ע חו"מ סי' קעא ס"ו, ושו"ת חת"ס או"ח סי' קצג.

132. ראה שו"ע חו"מ שם ושו"ת חת"ס שם.

ובכל אופן, **כדאי מאוד לסגור את כל העניינים הנ"ל מיד בהתחלה**, בפגישה הראשונה בין הצדדים (מעמד ה"לחיים"), כדי להימנע מכל סיכוי של חילוקי דעות בהמשך.

התבטלו השידוכין בגלל חילוקי דעות או מריבות

במקרה שהתבטלו השידוכין, מכל סיבה שהיא, בין בגלל מריבות, בין בגלל אי הסכמה על חלוקת ההוצאות בין הצדדים, בין משום שהתחרט אחד מהצדדים או שניהם, **יש תמיד להפנות את השאלה לרב מורה הוראה הבקי בעניינים אלו**, משום שנכנסים כאן לשאלות דקות וסבוכות בענייני שותפים ומקח טעות וגרימת הפסדים, ובפרט כאשר כבר שילמו חלק מהמקדמות לבעלי השירות השונים, כגון אולם ואוכל ונגן וכדומה.

ובכללות הדין הוא שהצד הגורם את ההפסד צריך לשלם את כל ההפסד, אבל מקובל לעשות פשרה בין הצדדים, כגון שהצד הגורם ישלם שני שליש וכדומה.

אבל זהו בכללות בלבד, ואין להורות מתוך זה הלכה, אלא לשאול רב מורה הוראה[133].

ועכ"פ, דין ברור הוא **שעל הכלה להחזיר את כל המתנות והסבלונות** למיניהם שקבלה מצד החתן, דכן אמרו להדיא **בגמ'** (ב"ב קמו.), וכך נפסק להלכה **בשו"ע** (אה"ע סי' נ' ס"ג), ועיין שם שכאשר הכלה חזרה בה וביטלה השידוך עליה להחזיר הכל אפילו דברי מאכל ודברים שכלו, מחזירה דמיהם. וכאשר החתן הוא זה שחזר בו וביטל, עיין שם מחלוקת בין המחבר לרמ"א, אם הכל חוזר או ששום דבר אינו חוזר או דוקא דברים שבעין, ע"ש.

---

133. הרוצה לעיין בסוגיא זו, ראה שו"ע אה"ע סימן נ' ס"ג, ובב"י שם מחלוקת רמב"ם וראב"ד, ובשו"ע פסק כהרמב"ם ורי"ף שצד הכלה שביטל חייב לשלם הכל.

וכן דעת התשב"ץ (ח"ב סי' קסו), ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' רלד) שפסק כך ומחייב גם כן את צד הכלה בכל ההוצאות, וכ"פ החי"מ (שם סק"י), וטיב קידושין (סקי"א), ומגן גיבורים (תשובות מבן המחבר סי' ד'), וכ"פ עוד הרבה פוסקים.

ועיין בספר שארית יהודה (לר' שמואל טאטייצק, דף נט) שפוטר את הכלה מכל תשלום כשיטת הראב"ד, הפוטר מטעם שההוצאה היתה בשביל הנאתו, וכתב דלדעתו זוהי גם כן דעת הרא"ש הטור והר"י, והוסיף שדינא דגרמי הוא קנס דרבנן ולכן ספק לקולא. וכן כתבו עוד פוסקים.

וראה בערוה"ש (שם סט"ז וס"כ) שפוסקים בפשיטות כהרמב"ם וכן המנהג הפשוט לפסוק שהצד העובר ומבטל מחזיר לצד השני את כל ההוצאות שלו, אלא שע"פ רוב עושים פשרה. וכן פסקו בפסקי דין רבניים (ח"ג עמ' 63, ועוד), וכן מכריעים לרוב בבתי הדין. ועיין באריכות דעת כל הפוסקים בענין זה באוצה"פ שם סקכ"ד אות א'. ע"ש.

ויש גם חילוקי דינים רבים בין מקרה שהחתן חזר בו ומקרה שהכלה חזרה בה, עיין בשו"ע שם מחלוקת מחבר ורמ"א בכמה פרטים, ובאריכות באוצה"פ שם סקי"ח ואילך, ע"ש.

שער השו"ת
כולל עניני קורונה



מניני מרפסות בעידן נגיף הקורונה

שאלה: מכיון שהמצב אינו מאפשר לנו להתפלל בבית הכנסת, התחדשו מניינים המתקיימים בין השכנים, כאשר כמה שכנים מצטרפים למנין דרך המרפסת שלהם, או כאשר עומדים בכניסה לבית מבחוץ. והשאלות הנשאלות הן:

א) האם אפשר לצרף עשרה אנשים למנין באופן כזה שכל אחד עומד במרפסת שלו, או בכניסה לביתו? והאם מותר לומר דברים שבקדושה באופן זה? שהרי כל אחת מהמרפסות והכניסות היא רשות בפני עצמה, ואין עשרה אנשים באותה רשות, והקשר היחיד שיש ביניהם הוא הראיה והשמיעה.

ב) האם צריכים שכולם יראו את כולם, היינו שכל אחד יראה את כל שאר תשע האנשים המהווים את המנין? או שמספיק בכך שיראו את מקצתם? והאם צריך שכולם יראו את הש"ץ?

ג) האם אין לחשוש מדברים מטונפים הנמצאים ברחוב, שיפסיקו בין המתפללים, וימנע מהם להצטרף או לענות לדברים שבקדושה?

ד) האם רשות הרבים, כגון רחוב, מפסיק בין המתפללים ומונע הצטרפות המנין?

תשובה:

יש לדון כאן בכמה סוגיות וענייניים, לכן נפרוש בפנינו את הסוגיות השונות, ולאחר מכן ניגש להכרעה להלכה.

א. מקור דין צירוף מנין

תנן **בפסחים** (פה, ב) בענין איסור הוצאת קרבן פסח מחוץ לבית: אבר שיצא מקצתו, חותך עד שמגיע לעצם, וקולף עד שמגיע לפרק, וחותך. ובמוקדשין קוצץ בקופיץ, שאין בו משום שבירת העצם. מן האגף ולפנים – כלפנים, מן האגף ולחוץ – כלחוץ. החלונות ועובי החומה – כלפנים. ע"כ.

ופרש"י: מן האגף ולפנים כלפנים – אגף קרי כל מקום הגפת הדלת שהוא חופף ונוקש שם כשסוגרו, דהיינו משפת הפנימית של עובי הפתח, עד מקום הנקישה, שקורין רב"ץ (המקום במזוזות בו נכנסת הדלת). **מן האגף ולפנים** – דהיינו תוך העיר ממש, כלפנים, ואוכלין שם קדשים קלים. **מן האגף ולחוץ כלחוץ** – דהיינו מקום הנקישה. ואגף עצמו לא ידעינן השתא אי כלפנים אי כלחוץ, ובגמרא מפרש ליה. **החלונות** – שבחומת ירושלים, ועובי ראש החומה בגובה כלפנים. ואף על גב דבעובי השערים לא אמרן הכי – התם כדמפרש טעמא בגמרא: מפני המצורעים. ע"כ.

ובגמרא שם: הא גופא קשיא, אמרת מן האגף ולפנים כלפנים. הא אגף עצמו – כלחוץ. אימא סיפא מן האגף ולחוץ – כלחוץ, הא אגף עצמו – כלפנים! לא קשיא, כאן בשערי עזרה, כאן בשערי ירושלים. דאמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים – מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים. ואמר רבי שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדשה שער נקנור – מפני שמצורעין עומדין שם ומכניסין בהונות ידם. ע"כ.

וביאור הענין, שמקום עובי הפתח מבפנים, היינו ממקום סגירת הדלת כלפי

פנים, כל מקום זה בעובי הפתח נקרא לפנים. ומחוץ לדלת כלפי חוץ, כל מקום זה בעובי הפתח נקרא חוץ. ולגבי עובי המקום שבו הדלת עצמה נסגרת שאלו בגמרא, וענו ששערי העזרה נתקדשו והם כלפנים, ושערי ירושלים לא נתקדשו והם כלחוץ.

ועוד **בגמרא** שם: אמר רב יהודה **אמר רב**: וכן לתפלה. ופליגא דרבי יהושע בן לוי, דאמר **רבי יהושע בן לוי**: אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים.

ופרש"י: וכן לתפלה – העומד מן האגף ולפנים **מצטרף לעשרה**, והעומד חוץ לפתח אין מצטרף. **אינה מפסקת** – שאין הפסק לפני המקום, שהכל גלוי וידוע לפניו, ואין סתימה לפניו. ע"כ.

ולכן לשיטת רב, העומד מן האגף ולחוץ, אף שהוא עומד בעובי הפתח, הרי הוא כעומד בחוץ ואינו מצטרף.

ונחלקו בזה רש"י ותוס'. **דרש"י** פירש כנ"ל שמדובר כשאין עשרה והוא מצטרף להיות עשירי, שאם עומד בתוך עובי הפתח ממקום סגירת הדלת ולחוץ הרי הוא כעומד בחוץ ואינו מצטרף אליהם. אבל **תוס'** (ד"ה וכן לתפילה) ביארו שמדובר באופן שיש בפנים כבר מנין של עשרה, והיחיד הנמצא בחוץ רוצה להצטרף עמהם לעניית דברים שבקדושה כגון קדיש וקדושה, דלרבי יהושע בן לוי אין מחיצה מפסיקה והוא יכול לענות עמהם, ולרב יהודה מפסיקה ואינו יכול. אבל לענין להצטרף לעשרה כדי להוות את המנין, בזה לדעתם כו"ע מודו דאין מצטרף.

וכתבו **התוס'** שהלכה כריב"ל, ובמקום אחר (סוטה לח, ב ד"ה מחיצה מאי) הזכירו התוס' שוב את שיטתם, והוסיפו שכן פסק **רבינו חננאל** הלכה כריב"ל.

וכן הסכימו רוב הראשונים לשיטת התוס', וכן נפסק להלכה **בשו"ע** (או"ח סי' נה סי"ג וס"כ) שאין מצטרפים אלא עשרה העומדים במקום אחד, והעומד בפתח מן האגף ולחוץ כלחוץ ואינו מצטרף. אבל אם יש עשרה במקום אחד ואומרים דבר שבקדושה, כגון קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וכן כתב **אדה"ז בשלחנו** (שם סט"ו וסכ"ב).

[וראה לקמן שיתבאר שכל זה מדובר באופן שהעומדים בפנים אינם רואים את העומד בעובי הפתח, ושכן הפירוש בדעת רש"י ותוס' הנ"ל, ולכן לפי תוס' הא דאינו מצטרף להלכה, הוא בשאינו נראה להם].

ולגבי מקום סגירת הדלת עצמה, אם הוא כלפנים או כלחוץ, לפי תשובת הגמרא הנ"ל בענין הקרבנות, לכאורה משמע שבדין התפילה מקום הדלת כלפנים, משום שלכאורה משמע בגמ' דהמקומות שנתקדשו הרי האגף נתקדש ממילא כיון שכלפנים הוא, והמקומות שלא נתקדשו היה צריך לתת טעם מיוחד למה לא נתקדשו. וכ"כ **הב"י** (סי' נה סי"ג) **בסברא ראשונה** שכן משמע. אבל אח"כ הביא דעת **ר' ירוחם** שכתב שמקום סגירת הדלת כלחוץ, והוסיף שלכאורה זו גם דעת **הרמב"ם** (קרבן פסח פ"ט ה"א) שכתב גבי קרבן פסח שיצא לחוץ שמקום האגף עצמו כלחוץ, והיינו שגם הוא הבין שכל הפתחים דעלמא כן דינם, ומשמע שכן תהיה דעתו גם לענין תפילה שהרי גם שם מדובר בפתחים דעלמא. וזו ג"כ דעת **התוס'** (פסחים שם ד"ה החלונות) שכתבו שהקידוש היה תלוי בדעת בית דין, ועי"ז נעשה מקום הדלת כלפנים, משמע שבעלמא כלחוץ, שאם היה כלפנים, לא היו צריכים בי"ד לפעול שיתקדשו המקומות, אלא היו מתקדשים ממילא.

וכ"פ **בשו"ע** (שם) שמקום סגירת הדלת עצמה כלחוץ, היינו משפה הפנימית של

הדלת ולחוץ כלחוץ, אף כאשר היא פתוחה[1]. וכן פסק **אדה"ז**[2] (שם סט"ו), ואף הוסיף שכל מקום החפיפה של הדלת, אם נפתחת כלפי פנים, הרי כל עובי האסקופה שעליו חופפת הדלת הרי הוא כלחוץ. וכ"פ **החת"ס** (הגהות על שו"ע כאן).

אבל **המג"א** (שם) חלק על השו"ע[3], ע"פ מש"כ בספר תניא רבתי שמקום סגירת הדלת הרי הוא כלפנים, וכתב שכן משמע בגמ', וציין לדברי הב"י הנ"ל בהבנת משמעות הגמ' (סברא ראשונה הנ"ל). וכ"פ **האבן העוזר** (על השו"ע כאן) **והגר"א** (סקכ"ה) **והמ"ב** (שם סק"נ, ע"ש שהביא אותם).

ועכ"פ מכל הנ"ל למדנו אשר אין מצטרפים למנין אא"כ נמצאים באותה רשות ממש, אבל מי שלא נמצא ברשות אחת עם שאר המנין אינו מצטרף. ואפילו עומד בעובי הפתח ממקום סגירתה ולחוץ [וב' ביאורים בזה גופא כנ"ל, אלא שעכ"פ כו"ע מודו שמחוץ למקום סגירת הדלת עצמה, הוי כלחוץ], אינו מצטרף למנין. וכ"כ **השו"ע** (שם) שצריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח ציבור עמהם. וכ"כ **אדה"ז** (שם).

ולכן בנידו"ד, לכאורה אי אפשר לצרף מנין כאשר כל אחד עומד במקומו ובמרפסתו, שהרי כל מרפסת היא רשות אחרת בפ"ע, וגרע טפי מעובי הפתח, וא"כ לכאורה איך יצטרפו למנין באופן זה.

ועוד, שהרי כתב **השו"ע** (ס"כ) בשם יש אומרים את דעת **מהר"י אבוהב** שאם יש דבר מטונף המפסיק בינו לבין שאר המנין אינו מצטרף אליהם. וכ"כ **אדה"ז** (סכ"ב). וא"כ בנידו"ד כמעט ודאי שיש דבר מטונף המפסיק ביניהם. ולכן יש לחקור היטב איך אפשר שיצטרפו באופן זה.

ב. דין חצר הטפל וגרירת יחיד בתר רוב

יש לדון עוד בדברי הגמ' **בעירובין** (צב ע"ב) באופן שיש חצר גדולה ובסמוך לה חצר קטנה, ואין כותל המפריד בין שתי החצרות, היינו שהקטנה פרוצה לגמרי לתוך הגדולה, וכותלי הגדולה עודפים על רוחב הקטנה. שבאופן צירוף הציבור הנמצאים בחצרות אלו, אמרה הגמ' שם: "צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה – יוצאין ידי חובתן, ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה – אין יוצאין ידי חובתן. תשעה בגדולה ויחיד בקטנה – מצטרפין, תשעה בקטנה ואחד בגדולה – אין מצטרפין".

ופרש"י שם: "**יוצאין** – דשליח ציבור דקאי בקטנה הכא שייך". היינו שכיון שהחצר הקטנה נגררת אחר הגדולה וטפלה לה, לכן הש"ץ נגרר ומצטרף לציבור. ועוד פירש: "**אין יוצאין** – דהשתא לא שייך בתרייהו, וצבור דקיימי בקטנה לא מצינן למימר דשייכי בתריה, דרובה בתר חד לא משתדו". היינו שאף שלכאורה היו צריכים להיגרר אחר הגדולה שהרי הקטנה טפלה לה, מ"מ כיון שהם רוב אין הם נגררים אחר יחיד, וא"כ אין צירוף ביניהם.

---

1. כן ביאר המ"ב סק"נ בדעת השו"ע, ונראה שכן משמע ממג"א סקי"א. וכן פשוט.
2. ועיין בציונים מכת"י בשוה"ג, שכתב רבינו את פירוש התוס' שם דלא מקדשי ממילא משום דלא הוה כלפנים, ושכן דעת הרמב"ם, וכתב "דלא כמ"א". והוסיף עוד לבאר שכן כוונת רש"י בפירושו על המשנה ד"ה חלונות, שכתב דבגמ' מפרש מאי טעמא לא נתקדש עובי השערים, והיינו כוונת הגמ' לומר מאי טעמא נתקדשו שאר המקומות וכפירוש התוס' הנ"ל, ע"ש היטב.
3. וראה במחצה"ש שם שכתב שאם הב"י היה רואה את הספר תניא רבתי אפשר שהיה פוסק כמותו, כיון שכן הבין בפשטות הגמ'. ע"ש. [לצורך הידיעה, ספר תניא רבתי הוא ספר שנכתב בתקופת הראשונים באיטליה על ידי רבי יחיאל בן יקותיאל הרופא, שהיה מתלמידי הריבב"ן]. ועיין בהגהות החת"ס כאן שהביא ראיה חזקה לדעת הרמב"ם והשו"ע ודלא כמג"א, ע"ש ובמשנה דנדרים נו ע"ב שציין אליה.

וכ"כ **בשו"ע**[4] (שם סט"ז וי"ז) **וז"ל: חצר קטנה שנפרצה במילואה לגדולה, דהיינו שנפרצה קטנה במקום חיבורה לגדולה, ונפל כל אותו כותל שהיה מפסיק ביניהם, ובגדולה נשארו משארית כותל זה שנפל פסים** (פי' מעט כותל ישר ושוה) **מכאן ומכאן, הגדולה כמופלגת מן הקטנה, ואין הקטנה מופלגת מן הגדולה אלא הרי היא כקרן זוית שלה. לפיכך, אם תשעה בגדולה ואחד בקטנה, מצטרפין, שהקטנה נגררת אחר הגדולה והרי היא כאילו היא בתוך הגדולה, כיון שהרוב בגדולה. אבל אם היו תשעה בקטנה ואחד בגדולה, או חמשה בזו וחמשה בזו, אין מצטרפין. היה שליח צבור בקטנה וצבור בגדולה, מוציאן ידי חובתן, שהוא נגרר אחריהם. אבל אם היה ש"צ בגדולה וצבור בקטנה, אינו מוציאן ידי חובתן, שאין הרוב נגרר אחר היחיד. עכ"ל.**

וגם מדין זה רואים אנו שאין אפשרות לצרף מנין אלא אם כן יהיו כל העשרה ברשות אחת, או עכ"פ שיהיו המיעוט ברשות הנגררת לרשות שבה נמצאים רוב המנין.

ג. דין הפסק רשויות

במסכת **ב"ב** (נה ע"א) נחלקו החכמים באילו אופנים נפסקת רשות לשני רשויות. והניחדונים שם הם בשדה הגר, פאה, טומאה ושבת. והיינו שדנו שם בגר שמת ואין לו יורשים שנכסיו הפקר, ובא אחד והחזיק בשדה אחת שלו האם זכה גם בשדה הסמוכה לה, כאשר מפסיק ביניהם מיצר או עצים. וכן לענין פאה, אם הם נחלקים בזה לשתי שדות וחייב להניח פאה לכל אחת, שבזה

4. ולכאורה תמוה קצת למה הוכפל דין זה בגמרא ובשו"ע, ואמרו את אותו הדין בב' אופנים, הן בתשעה ואחד (סע' ט"ז) והן בציבור וש"ץ (סע' י"ז). ועיין בפמ"ג סקי"ג ובמ"ב סקנ"ו וסקנ"ט, שלכאורה הוא מכיון שבש"ץ גרע טפי, משום שהוא צריך להוציאם ידי חובה, ולכן קס"ד שאינו מוציאן אף באופן שתשעה בגדולה והוא בקטנה, שבזה אמרנו בסע' ט"ז (באחד בקטנה) שמצטרפים, אבל בש"ץ אינו מוציאן כיון דאינו ברשותם, קמ"ל שכן.

ולכאורה יש לדייק כן גם מלשון אדה"ז בסי"ט בענין צירוף מי שעל התיבה, שכל הבעיה כאן היא אם מוציאן ידי חובה, ולא כתב אם מצטרפין או לא, דבזה כבר למדנו דמצטרפין בסע' טז שם, אבל בתור ש"ץ היה צריך ללמד שהוא גם מוציא אותם. [וכל זה מיירי שאין רואים את הש"ץ, ולא אלו את אלו (עיין פמ"ג סקי"ב ומ"ב סקנ"ד ונ"ז, וכ"מ מאדה"ז סט"ו–י"ט).]

[ואין לומר שהקס"ד הוא להיפך, שיש לו **יתרון** ומעלה כיון שמוציא אותם והם נותנים את דעתם עליו, ולכן היינו סבורים לומר שיכול להוציאם אפילו כשהוא בגדולה והם בקטנה, שהם נגררים אחריו, ואתי הלכתא ללמדנו שלא. זה אין לומר, שהרי יוצא ברור שגדר הגרירה מורכב משני דברים בלבד: א) הרוב גורר את המיעוט ואינו נגרר על ידי המיעוט. ב) הרשות הגדולה גוררת את הקטנה ואינה נגררת אליה. **ורק כאשר ישנם ב' התנאים יחד, היינו רוב בגדולה, אזי יש גרירה וצירוף**, אבל כאשר חסר אחד מהן אין גרירה וצירוף. כן יוצא ברור מדברי הגמרא, ומהשו"ע ומכל הפוסקים על אתר, עיין פמ"ג, לבושי שרד ומ"ב סקנ"ה, וכן כתב אדה"ז בסי"ח. ולא כתבו הפוסקים להדגיש שקמ"ל שאין מועיל שנותנים עליו דעתם, והטעם משום דכאן אינו מועיל נתינת הדעת, כיון שהוא במקום מופלג ואינו מצטרף עמהם. אלא דוקא הדגישו הפוסקים שהקמ"ל הוא אף שהוא גרע טפי. עיין פמ"ג סקי"ב וי"ג, ומ"ב סקנ"ד ונ"ז ונ"ט].

ולכאורה אפשר לומר עוד שזו גם כוונתו של אדה"ז בסע' יז, שכתב שהש"ץ מצרפן כשרואה אלו ואלו, שהרי לפני כן לימד שאם אחד מראה פניו הרי הוא מצטרף. והיה אפשר לסבור שזה דוקא אם רואה את כל התשעה האחרים, ועכשיו מוסיף שדוקא ש"ץ יכול לצרף אלו שלא רואים. אבל אם נסביר כנ"ל שהיה צריך לכתוב ש"ץ כיון שיש לו גריעותא, א"כ מובן מאי קמ"ל, ובדין הוא שאפילו אחד אחר שאינו הש"ץ יכול לצרף את שאר המתפללים שאינם נראים לציבור ונמצאים ברשות אחרת.

ובכך מדוייק לשונו שבסוף אותו סעיף "והרי זה כאילו **מקצת** העומדים בחוץ נראים **למקצת** העומדים בפנים שהם **מצטרפין**". משמע שבעלמא ג"כ מהני שמקצת אלו רואים את מקצת אלו. ואף שכתב בסעיף זה "מצרפן" ולא "מוציאם", בפשטות הטעם משום שבהא מיירי, היינו בדין צירוף, אבל הצריכותא לכתוב דוקא ש"ץ יש לפרש כנ"ל. ודו"ק.

ועוד י"ל, שהרי שאר הפוסקים כתבו שהטעם שהש"ץ מצרף אותם [כאשר אינו רואה אותם, פמ"ג שם ומ"ב שם] היינו משום שנותנים עליו דעתם ולכן מצרפם (כ"כ הפרישה סק"ז ורעק"א והמ"ב סקנ"ד). ורבינו לא כתב טעם זה, אלא כתב מכיון שהוא רואה אלו ואלו, וביאר שע"ז נעשה כאילו מקצת אלו רואים מקצת אלו (וברור שהוא אף בקצת, ולא שכולם רואים את כולם). ולזה הסכימו הפמ"ג סקי"ב והמ"ב סקנ"ד, שאם רואה אותם הרי מצרפם בכל אופן, וכל הדיון אינו אלא בשאינו רואה אותם. ומ"מ הא דלא הביא רבינו כלל הטעם דנותנים דעתם עליו, משמע להדיא דהטעם היחיד לדעתו הוא הראיה שהיא המצרפת בכל אופן, ואינו סובר להאי טעמא דהפרישה דנותנים עליו דעתם. ולכן גם אם אחר שאינו ש"ץ יהיה באמצע ויראה מקצת אלו ומקצת אלו, י"ל דמצטרפים כולם יחד ע"ז. כנלע"ד ודו"ק. ועוד עיין בזה לקמן אות י"ב באריכות.

אמרו במשנה שמפסיקים לפאה (פאה ב, א) רשות הרבים ודרך היחיד. ולענין טומאה אם נחשב ב׳ שדות לענין ספק טומאה, שיש מ״ד שאינו נטמא. ולענין שבת אם מוציא ב׳ חצאי שיעור לשתי רשויות שונות, שיש מ״ד שאינו חייב.

אבל לא נדון שם לענין תפילה כלל, אם דרך הרבים ודרך היחיד מפסיקים בין הרשויות לענין תפילה. ואעפ״כ חשובה סוגיא זו כאבן יסוד בכל נידו״ד, כפי שיתבאר לקמן בס״ד.

ד. דין צירוף לזימון והפסק רשויות בענין זה

תנן בברכות (נ׳ ע״א): שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו – הרי אלו מצטרפין לזמון, ואם לאו – אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. **ובגמ׳** (שם ע״ב) אמרו: אם יש שמש ביניהם – שמש מצרפן.

ופרש״י שם: **אם יש שמש ביניהם** – שמשמש לשתיהם. **שמש מצרפן** – אף על פי שאין אלו רואין את אלו, כגון יריעה פרוסה ביניהם.

וכתבו **התוס׳** (ד״ה שמש מצרפן): והוא הדין **בשני בתים** ובני אדם עומדים ומשמשין מזו לזו מצטרפין, וכן איתא **בירושלמי, ובלבד שישמעו ברכת המזון מפי המברך.** והא דנקט במתני׳ בית [אחד], משום חידוש **דסיפא,** דאפילו בבית אחד אם לאו אין מזמנין. עכ״ל.

וז״ל **הירושלמי** (פ״ז ה״ה) על המשנה הנ״ל: רבי יונה ור׳ אבא בר זימנא בשם ר׳ זעירא: **לשני בתים נצרכה.** א״ר יוחנן: והן **שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן.** אילין בית נשיאי מה את עבד לון, בבית אחד או בשני בתים. נאמר אם היה דרכן לעבור אילו על אילו מזמנין, ואם לאו אין מזמנין. ר׳ ברכיה **מוקים לאמוריה על תרעא מציעיא דבי מדרשא, והוא מזמן על אילין ועל אילין.** ע״כ.

והיינו שמהירושלמי משמע שלש הלכות: **א)** שאפילו בשני בתים מצטרפין אם רואים אלו את אלו, וכמש״כ התוס׳ הנ״ל. **ב)** צירוף זה מותנה בכך שכיונו על זה בתחילת הסעודה. **ג)** שאפשר לצרף אפילו ע״י שאחד בלבד רואה את כולם, כגון שאחד עומד בין שתי החבורות בדלת האמצעית[5].

וכ״כ **הרשב״א** (שם): הא דקתני שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. **אורחא דמלתא נקט, ומיהו לאו דוקא בבית אחד, דהוא הדין לשני בתים,** וכדגרסינן עלה **בירושלמי,** לא סוף דבר בית אחד אלא אפי׳ שני בתים. אמר רבי יונה והם שנכנסו בשעה ראשונה על מנת כן. ונראה דאפי׳ לשתי חבורות שהיו בבית אחד נמי קאמר, דדוקא כשנכנסו משעה ראשונה לכך דהוה ליה כהסבו יחד, וכן כתב **הראב״ד** ז״ל . . תנא, אם היה שמש ביניהן שמש מצרפן, **פירוש בשאין רואין אלו את אלו אפילו הכי השמש מצרפן.** ירושלמי, רבי ברכיה **מוקים לאמוריה על תרעא מציעתא דבי מדרשא, ומזמן על אילין ועל אילין.** עכ״ל.

וכ״כ **רבינו חננאל ובה״ג,** וכ״כ **הרא״ש** (שם סי׳ ל׳) וזה לשונו: תניא, היה השמש ביניהם השמש מצטרפן, לא מיבעיא שתי חבורות שאכלו בבית אחד, **אלא אפי׳ בב׳ בתים שאין**

---

5. ונראה דעפ״ז כתבו התוס׳ הנ״ל שצריכים שישמעו מפי המברך. **והב״י** (סי׳ קצה ס״ג) כתב שלמדו כן מדברי הבבלי שם בסוגיא שלפני המשנה דידן, דשם מוכח שכאשר אין שומעים אי אפשר לזמן יחד, וכ״כ **בכס״מ** (ברכות פ״ה הי״ב). [ואם צריכים שדוקא המברך יהיה זה שעומד באמצע ורואה את כולם, ראה לקמן אות י״ב].

רואים אלו את אלו כלל השמש מצרפן. וכן פירש ר"ח דאורחא דמלתא נקט מתני' שתי חבורות אוכלות בבית אחד, והוא הדין בשני בתים. וכן פירש **בעל הלכות גדולות.** וכן **משמע בירושלמי**, ר' יונה ור' אבא בר' זימנא בשם ר' זירא לשני בתים נצרכה, א"ר יונה והוא שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן, והא אילין בית נשיא מה את עבדת לון, כבית אחד או כשני בתים, אם היו דרכן לעבור אלו לאלו מזמן, ואם לאו אינו מזמן. ור' ברכיה **מוקי אמורא אתרעא מיצעא** דבי מדרשא, והוא מזמן על אילן ועל אילן. עכ"ל.

וכ"כ **רבינו יונה** (שם) וז"ל: ב' חבורות שהיו אוכלות בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין, **דכיון שרואין אלו לאלו כמו אם היו אוכלים כולם בחבורה אחת דיינינן להו.** אם היה שמש ביניהם שמש מצרפן. **כלומר, אף על פי שאינן רואין אלו את אלו, כיון שהשמש משמש לשתי החבורות כחבורה אחת דיינינן להו.** וכתב **בה"ג** ז"ל שאפי' אוכלות **בב' בתים השמש מצרפן**, ומפרש דמתני' דקתני ב' חבורות שהיו אוכלות בבית אחד לאו דוקא בבית אחד, אלא אפי' בשני בתים, אם מקצתן רואין אלו את אלו מצטרפין, ואם אינן רואין אלו את אלו והיה השמש ביניהם השמש מצרפן, ומאי דתנן בית אחד אורחא דמילתא נקט. **ויש סיוע לסברא זו מהירושלמי**, דגרסי' התם רבי ברכיה **מוקים לאמורא על תרעיה** מציעתא דבי מדרשא, ומזמנין אלין לאלין. ותו אמרי' התם בהדיא לא נצרכה אלא לב' בתים. **ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה שאינם מצטרפות בשום ענין.** עכ"ל.

אבל **הרמב"ם** (ברכות פ"ה ה"י"ב) כתב דמצטרפין בבית אחד כפשט דברי המשנה, ולא כתב כדברי הירושלמי ושאר הראשונים שאף בשני בתים. וגם **בהגמ"י** (שם) הביא בשם **הרא"ש** (ע"פ הירושלמי) דין שתי בתים רק בסעודת חתנים מטעם שכולם בני החופה הם, אבל לא בעלמא.

ועוד כתב **הרמב"ם** (שם): והוא שישמעו שתיהן כל דברי המברך בביאור, עכ"ל. וכ"כ **ר' ירוחם** שהמברך עומד באמצע שישמעו כולם, וכתב **הב"י** (סי' קצה ס"א) דלמד כן מהירושלמי הנ"ל שהעמידו אחד בדלת [ונראה דהבין ר' ירוחם שהוא זה שזימן ובירך, ועי' עוד בזה לקמן].

ומכל הנ"ל יוצא שרוב הפוסקים הסכימו פה אחד שמצטרפין בראייה אפילו בשני בתים, ואפילו אם לא רואים כולם את כולם אלא אחד רואה את כולם בלבד. ורק צריך שיחשבו על צירוף זה בתחילה. וכ"פ **בשו"ע** (סי' קצה ס"א), **ודלא כהרמב"ם.**

ולדעת **ר' יונה** רשות הרבים מפסיקה ביניהם, כבשאר הדינים שנאמרו בסוגיא דב"ב (הנ"ל אות ד'). והוא הפוסק היחיד מתוך הראשונים שאמר דין זה בצירוף הזימון, ולא מצאנו שחלקו עליו. והביאו **הב"י** (שם) ולא הביא עליו חולק, **ובשו"ע** (שם) כתב דעתו בשם יש מי שאומר. **וכן נקטו להלכה ולמעשה** הפוסקים האחרונים כדעת ר' יונה שדרך הרבים מפסיקה ביניהם, ואינם מצטרפים אפילו ברואין ואפילו שמש ביניהם. כן פסק **אדה"ז** (שם ס"א) שכתב כדעתו בסתם ולא בשם י"א, וגם לא הזכיר דעה אחרת. וכן משמע **בט"ז** (סק"ב) **ובא"ר** (סק"ד), וכ"פ **בדרך חיים** (דין בהמ"ז בבית חתן ס"י), וכ"מ **במ"ב** (סק"ז וח') **וביה"ל** (ד"ה בשום ענין).

והטעם שקיבלו דעת ר' יונה אע"פ שבשו"ע הביאו בשם יש מי שאומר, י"ל הטעם משום שאין פוסק שחלק עליו בפירוש, וגם הב"י לא הביא עליו חולק, וידוע דדרכו של מחבר השו"ע להביא דעה יחידה שלא נמצא עמה לא סיוע ולא חולק בשם יש מי שאומר, ואין זה אומר בהכרח שהוא אינו סובר כך, אלא אפשר לומר שגם דעת המחבר כן היא

כשיטה יחידה זו. וכ״כ **הכה״ח** (סק״ח) שכן דעת השו״ע משום האי טעמא.

ה. צירוף ע״י ראייה

והנה, **הב״י** (סי׳ נה סי״ד) הביא **מהאורחות חיים בשם רבינו האי** דין צירוף ע״י ראייה, והיינו שאם יש תשעה אנשים בתוך בהכ״נ ואחד בחוץ או בחדר צדדי, ומראה להם פניו, הרי הוא מצטרף עמהם להשלים מנין. ולא הביא שום חולק בזה.

וכן הביא הב״י דברי **מהר״י אבוהב** בשם גאון במי שמכניס ראשו בחלון שמצטרף עמהם למנין עשרה, ודייק הב״י שאינו מצריך להכניס ראשו ורובו, ודלא כפי שהיה נראה לומר שרק כך מצטרף למנין מטעם דעובי החלון כלפנים הוי.

ובשו״ע (שם) כתב רק דברי האורחות חיים בענין מראה פניו, ולא הזכיר כלל הכנסת הראש לעובי החלון, וז״ל: ״מי שעומד אחורי בהכ״נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, **ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה**״. עכ״ל.

והמג״א (סקי״ב) כתב דמסתימת הפוסקים יש ללמוד שמראה להם פניו סגי, שהרי מכניס ראשו גרידא אינו נחשב כעומד בפנים, שעובי החלון דין עליות וגג יש לו, והוא כלחוץ. ומציין למה שכתב בדין זימון (סי׳ קצה סק״ב) שכיון שרואים אלו את אלו מצטרפים. ע״ש. [וכדלקמן].

וכ״כ **אדה״ז** (שם סט״ז) דין מראה פניו, והוסיף שאם אינו מראה פניו אינו מצטרף אף שעומד על הגג או בעובי הכתלים. וג״כ לא הזכיר כלום מהכנסת ראשו לעובי החלון. וציין רבינו בשוה״ג (במהדורת קה״ת הוא בהערה קי״א) לדברי המג״א שמדמי לדין זימון, והוסיף דמוכח משם **שאינו צריך להכניס ראשו לבהכ״נ אלא רק שיראו אותו בלבד**. ולאחר מכן מוסיף עוד: ״**כמ״ש מהר״י אבוהב בב״י**״. עכ״ל. כלומר, שכן היא כוונת מהר״י אבוהב, שאינו צריך להכניס ראשו לבהכ״נ אלא סגי בראייה שמראה פניו, וזה כוונתו כשכתב ״מכניס ראשו לחלון״.

ו. צירוף שע״י הש״ץ

דין נוסף כתב **הרא״ש** (הובא בטור סי׳ נה) שאם מקצתם בחדר אחד ומקצתם בחדר אחר צמוד, והש״ץ עומד באמצע בעובי הפתח, הרי הוא מצרף את כולם. וזאת אף שלמדנו שלכאורה עובי הפתח כלחוץ, מ״מ הרי הוא מצרפם. ואינו מזכיר בדבריו שהטעם הוא משום שאלו רואין את אלו. וכתב **הב״י** (שם סט״ו) שנראה שלמד כן מדין זימון, שאם המברך יושב על מפתן הבית הוא מצרפן, וציין לסי׳ קצה.

וכן פסק **בשו״ע** (שם) ״אם מקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, ושליח צבור תוך הפתח, הוא מצרפן״.

וכ״כ **אדה״ז** (שם סי״ז) אלא שהוסיף טעם לדבר, וז״ל: ״**מפני שהוא רואה אלו ואלו,** וה״ז כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים, שהם מצטרפין״. היינו שלדעתו יוצא ברור, שטעם הצירוף הוא מפני שרואה אותם ומצרף אותם מדין צירוף ע״י ראייה המבואר לעיל [וא״כ יש מקום לומר שאין זה דוקא ש״ץ, אלא כל מי שרואה את כולם]. וציין רבינו **למג״א** בסי׳ קצה (סק״ב) שכתב שם באותו לשון ״**דהוא רואה אלו ואלו,** והוי ליה כמקצתן רואין זה את זה״.

אבל **במ״ב** (סקנ״ד) כתב הטעם מפני שהוא ש״ץ, וכל אחד נותן דעתו עליו והוא מחברן יחד. היינו שלדעתו אין זה מטעם צירוף ראייה, אלא משום שכולם נותנים עליו דעתם [וא״כ היינו דוקא הש״ץ ולא אחר]. אלא שבהמשך דבריו הביא דברי **הפמ״ג**

(א"א סקי"ב) שכל זה דוקא בשאינן רואין אלו את אלו, אבל אם מקצתן רואין אלו את אלו בכל גווני מצטרפי להדדי. כלומר, שבנוסף לטעם הנ"ל שמיוחד בש"ץ דוקא, ישנה עוד אפשרות של צירוף והוא ע"י הראיה.

ז. דין הבימה

והנה, **מהר"י אבוהב** (הובא בב"י שם סי"ט) כתב: "התיבה שמצטרף החזן להשלים לעשרה, ראיתי מי שמפקפק בזה, שנראה שהתיבה היא כמו עליה, ואינו מצטרף. **אבל נראה שהיא בטילה לגבי בית הכנסת**, שאינה אלא כמו תשמיש בית הכנסת, והיא כתל ועפר שהוא בבית הכנסת גבוה שמצטרף. והנה המחיצות שיש לתיבה אינו אלא לנוי, לא להבדל מחיצה בפני עצמה. וכך נהגו העם הנה". עכ"ל.

וכ"כ **הרשב"א** (ח"א סי' צו) שאע"פ שהתיבה גבוהה עשרה ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות, אינה עומדת לתשמיש בפני עצמה, **אלא לתשמיש בית הכנסת ורגלי בית הכנסת בתוכה**, ולכן הוי ליה כתיבה שמניחין בה ס"ת שאפילו היא גבוהה כמה אינה מפסקת.

וכתב **הסמ"ק** (רפב) שאין המחיצות מפסיקות בין בהכ"נ לתיבה, **כיון שאינן מגיעות לתקרת בהכ"נ**.

וכ"כ **בשו"ע** (שם) וז"ל: "ש"ץ בתיבה ותשעה בבהכ"נ, מצטרפין, אף על פי שהיא גבוהה י' ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י', מפני שהיא בטלה לגבי בהכ"נ. **ויש מי שכתב** דהני מילי כשאין המחיצות מגיעות לתקרת הגג". עכ"ל.

ויש להעיר, שלא כתבו הפוסקים הנ"ל טעם הצירוף מפני הראיה, אלא רק מפני שהיא בטילה וטפילה לבהכ"נ. ולכאורה י"ל שגם כאן מדובר כאשר אינם רואים את הש"ץ, אבל כאשר רואים אותו מצטרפים בלאו הכי, כ"ש מהדינים דלעיל.

וכ"כ **המג"א** (סקי"ד) להדיא, דאחר שהביא הטעם דבטילה, כתב "**ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין**", וציין לשו"ת הרשב"א הנ"ל.

וכ"כ **אדה"ז** בפירוש (שם סכ"א), דאחר שכתב הדין הנ"ל וטעם הצירוף מפני שהיא בטילה לבהכ"נ, הוסיף וז"ל: "ועוד כיון **שרואין אלו את אלו מצטרפין** כמו שנתבאר לעיל (סע' טז–יז)". היינו שבלא הטעם דביטול הרי מצטרפים ע"י ראיה, אבל החידוש הוא שאם אינם רואים אותו מ"מ מצטרפים מדין ביטול.

וכן דעת **הפמ"ג** (שם סקי"ב וי"ד) שכתב שכל הדינים (בשו"ע שם) בסעיפים י"ז, י"ח וי"ט מיירי בשאינן רואין זה את זה, דברואין זה את זה אפילו בשני בתים ממש מצטרפים. וכ"כ **הפר"ח** (סקי"ג) שכל הדינים בסע' י"ג, ט"ז, י"ז וי"ט מיירי באינם רואים אלו את אלו, שאם היו רואים הרי הם מצטרפים. והביא דבריו **במחצה"ש** על המג"א הנ"ל, משום דמבאר כן בדעת המג"א.

ובמ"ב (סקנ"ז) כתב דיש מחמירין אפילו ברואים, ובמקום הדחק אפשר שיש להקל. וראה הטעם **בביה"ל** (ד"ה ולחוץ) שכתב דהוא מכיון שמקור הדין דרואים הוא ברשב"א, והוא לא כתבה אלא רק בדרך אפשר. ויבואר עוד בזה לקמן בס"ד.

ח. מחלוקת הרשב"א והרשב"ש בדין צירוף ע"י ראייה

והנה, **הרשב"א** (שם) כתב דין צירוף ע"י ראייה בזימון וז"ל: "עוד אני אומר, **שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון** של ברכת המזון, דתנן (**ברכות** נ' ע"ב) שתי

חבורות שהיו בבית אחד, בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. **ולא תימא דוקא בבית ממש**, דבית אחד היינו בירה אחת, וכמו שאמרו דקרו לבירה בית. וכן מבית לבית האמור **בפסחים**, דהיינו מבירה לבירה אחרת. **ומפנה לפנה** ממקום אחד למקום אחר שבבירה, דהיינו מאיגרא לארעא. ועוד **דבירושלמי** פירשו כן בביאור, דגרסינן התם רבי יונה ורבי אבא בר כהנא בשם רבי זעירא לשני בתים נצרכא. אמר רבי והן שנכנסו משעה ראשונה על מנת כן. אילין בית נשיא מה את עביד לון, כבית אחד או כשני בתים? נימר אם היה דרכן לעבור אלו על אלו מזמנין, ואם לאו אין מזמנין. רבי ברכיה מוקים לאמוריה על תרעא מציעאה דבי מדרשא, והוה מזמין על אילין ועל אילין". עכ"ל.

והיינו שלדעתו כל הנאמר בדיני צירוף בבית אחד (במס' ברכות), או בעומד בעובי הפתח (במס' פסחים), או בענין חצר גדולה וקטנה (במס' עירובין) [מפנה לפנה], כל זה הוא כשאינם רואים זה את זה, אבל כאשר רואים מצטרפים אפילו בשני בתים, כמפורש בדין זימון (בברכות), והוא הדין לתפילה.

ולהעיר שכתב דבריו בלשון "**אפשר**". ועוד להעיר דלא כתב שאם יש רשות הרבים באמצע זה מפסיק, אבל מ"מ מסתבר לומר שמודה לדברי רבינו יונה הנ"ל שרה"ר מפסקת.

אבל **בשו"ת הרשב"ש**[6] (סי' לז) איתא תשובת אביו **הרשב"ץ** שבה חלק על כל הנ"ל, ולמד באופן אחר כל הסוגיות, וכתב דצירוף לתפילה אינו כדין צירוף לזימון, משום שבמשנה של דין צירוף לזימון מדובר על שתי חבורות שלימות **שיש בהן כדי צרכם כדי לברך בפני עצמן**, ורק שרוצים שאחד יברך לכולם, ולכן מצטרפים ע"י ראיה. אבל בדין צירוף עשרה למנין הדין הוא שצריך עשרה במקום אחד, ואם אין עשרה אזי אין מנין ואין להם יכולת לומר דברים שבקדושה. ולכן אין זה דומה לדין זימון, ואפילו רואים אלו את אלו. אבל אם יש עשרה במקום אחד, כל השומע יוצא ידי חובתו אף שאינו רואה אותם ואינו נראה להם. ולדעתו, הסוגיא **דעירובין** בחצר קטנה שנפרצה לגדולה מיירי באופן שהעומדים בקטנה **רואים** כל מי שנמצא בגדולה, שהרי היא נפרצה בכולה ואין בה קיר, ובכל זאת אין מצטרפין על ידי ראיה כי הם מופלגים ואינן באותה רשות. וא"כ כ"ש העומדים בעזרת בהכ"נ שיש שם מחיצה שלא נפרצה שאינם מצטרפים אף שרואים אותם.

ועוד כתב, שמה שכתב **הרא"ש** שאם הש"ץ עומד בפתח מצרפן, **הוא דוקא בש"ץ ודוקא בפתח**, שהרי הוא עומד באמצע והוא מחבר את כולם, אבל אם הש"ץ עומד בפנים, אף שרואה אותם אינו מצרפן. וכן אם אחד שאינו הש"ץ עומד באמצע בפתח ג"כ אינו מצרפן. ואין ללמוד מדין שמש המצרפן לענין זימון, דשם סגי בראיה בלבד שרואה אלו ואלו כדי לצרפן, ואין צורך שיעמוד בפתח, אבל בש"ץ לא מועיל מטעם רואה אלו ואלו, אלא מטעם שהש"ץ עומד בפתח באמצע ביניהם ומוציא את כולם. עכת"ד.

ט. המחמירים להלכה

ידוע הכלל שכאשר ניגשים לפסיקה להלכה בין דעות הפוסקים, יש לעיין בסברות של שני הצדדים ולחקור האמת בהם, ואח"כ יכריע ביניהם (כ"כ השד"ח). לכן ניגש לדעות הפוסקים ולסברתם. ונתחיל עם המחמירים.

---

6. רבי שלמה בן רבי שמעון דוראן, נולד בעיר אלג'יר בשנת ה"א ק"ס (1400). אביו בעל התשב"ץ היה גדול רבני אלג'יריה אחר פטירת הריב"ש. וכן אבי אביו, רבי צמח, היה ת"ח חשוב, מצאצאי הרלב"ג ואחרים מגדולי פרובנס.

שאלתנו העיקרית היא האם ניתן לצרף עשרה שעומדים ברשויות שונות, כגון שכל אחד עומד במרפסת שלו, כאשר רואים אלו את אלו.

ולכאורה, דבר זה תלוי במחלוקת הרשב"א והרשב"ש הנ"ל. ולכאורה, הרי הרשב"א כתב דבריו בדרך אפשר, ואילו הרשב"ש כתב בוודאות, וא"כ ניתן לומר ברי ושמא ברי עדיף, ויש לפסוק הלכה כהרשב"ש. וזהו הטעם הראשון להחמיר.

ויש לעיין איך פסק **השו"ע** בזה, שהרי לא כתב דין זה בפירוש, אלא דינים אחרים, וצריך לדייק מהם כמי הוא סובר בנידו"ד. דהנה, בסע' י"ט כתב דין הבימה שהיא בטלה לבהכ"נ, **והיינו כדעת מהר"י אבוהב** שהביא בב"י ובשו"ע, כנ"ל. וכתב על זה **בשיירי כנסת הגדולה** (ב"י אות ו') שיש ללמוד מזה שהשו"ע לא פסק כהרשב"א, שהרי לא הזכיר הטעם שמצטרפים משום ראייה, אלא רק משום שהיא בטילה לבהכ"נ. והטעם שלא פסק כהרשב"א, משום שאמר דבריו בדרך אפשר בלבד.

וכן נראה דעת **הא"ר** (סקי"ב) שכתב וז"ל: עליות שאינם סגורות ככותל גמור, אלא כלונסאות גבוהות עשרה, ולמטה יש חצר גדול שפונים אליו עליות, **ורואין זה את זה, כתב שכנה"ג** (הנ"ל) **דאין מצטרפין**. עכ"ל.

וכן **בביאור הגר"א** (סקל"א) אחר שכתב דברי הרשב"א וסברתו שמצטרפים ע"י ראייה כדין זימון, סיים "ויש לדחות כל הראיות".

וכן כתב **החיד"א במחזיק ברכה** (אות ח') להחמיר כדעת הרשב"ש ושכנה"ג, ואף הוא ביאר כן בדעת השו"ע, וז"ל: מאחר **דהרשב"א דרך אפשר אמרה, ולהרשב"ש פשיטא ליה איפכא, ודעת מרן נראה הכי,** הגם דהרשב"ש הרחיק ללמוד מדיני זימון להכא, ומרן ז"ל כתב דטעם הרא"ש בדין הש"ץ תוך הפתח הוא שלמד מדין זימון, והרשב"ש כתב דהרא"ש לא מדין זימון דן כן יעו"ש, מ"מ בהא דרואין זה את זה נראה דגם למרן לא מהני בדין אגף ועזרה וכיוצא, ולא חש להביא שארית תשובת הרשב"א משום דסבר דהרשב"א אטעמא קמא סמיך, והא דרואים בדרך אפשר אמרה, **ואם היולדה והמחזיקה לא פסיקא ליה, אנן היכי נקום ונסמוך עליה,** וגם ממהריק"ש משמע הכי, **והכי נקטינן**. עכ"ל.

והכף החיים (אות ע') הביא הפוסקים הנ"ל, והוסיף שכן סוברים **שו"ת זרע אמת** (סי' י') **והמאמר מרדכי** (אות י"ד) **ושלמי ציבור** (דף פ'), ופסק שכן עיקר. ועל אלה מתווסף גם **המ"ב** שכתב שלכתחילה יש להחמיר בזה, ורק בשעת הדחק לסמוך על המקילים (כמבואר לעיל דעת המ"ב בסקנ"ז ובביה"ל ד"ה ולחוץ).

ולפי כל הנ"ל, **ביאור דברי השו"ע** הוא כך, **שבסע' י"ג** מביא דין הצירוף במי שעומד בפתח והוי כלחוץ, והוא אפילו שרואה אותם, דאין הראייה מצרפו, שהרי אם היה סובר שהראייה מצרפו, היה צריך לפרש החילוק ולומר "במה דברים אמורים בשאין רואים אבל אם רואים וכו'", ומהא דסתם משמע בכל גווני. **ובסע' יד** הביא דין המראה פניו, והטעם שמצטרף הוא משום שמכניס ראשו או משום שהחלון הוא אביזרייהו דבהכ"נ וטפל אליו. **ובסע' ט"ו** מביא דין הש"ץ בפתח שמצרף את כולם, ומשמע דדוקא באופן זה ולא באופן אחר, ומשום שמוציא את כולם, כמש"כ **הרשב"ש,** וכ"כ **הא"ר** (סקי"ג) **והמ"ב** (סקנ"ד). אח"כ **בסע' ט"ז, י"ז וי"ח** מבאר דין חצר מופלגת, כאשר גם כאן הפירוש הוא שהראיה אינה מועילה, שהרי בני הגדולה רואים את בני הקטנה, כנ"ל בפירוש הרשב"ש, אלא טעם ההיתר הוא רק משום הגרירא. **בסע' י"ט**

מביא דין הבימה, וכנ"ל שהטעם הוא הביטול ולא הראיה. **ובסע' כ'** מביא הדין שאם ישנם עשרה במקום אחד ומהווים מנין שלם, כל מי ששומע אותם יכול לענות עמהם.

וע"פ הנ"ל **אין היתר במנין המרפסות**, שהרי ע"י ראיה בלבד אינם מצטרפים. וכן פסק **הרב יצחק יוסף** שליט"א, לאחר שביאר דברי השו"ע כנ"ל (ילקו"י הלכות תפילה ח"א סי' צ' הל' כט, עמ' רפא, וחזר וכתב הדברים במכתב מיום ח' ניסן האחרון, שנת תש"פ, בהתייחס למצב דעתה). וכן פסק **הרב דוד יוסף** שליט"א בעל הלכה ברורה (סי' נה סעיף ל"ז ומ').

י. המקילים להלכה

הנה, כבר ביארנו לעיל (אות ז'), שדעת **המג"א** (סקי"ד), **אדה"ז** (סכ"א), **הפרי חדש** (אות יג) **והפמ"ג** (סקי"ב וי"ד) דכל הדינים בשו"ע מיירי בשאינם רואים זא"ז, דהרי ברואין זה את זה אפילו בשני בתים ממש מצטרפים, וכדעת הרשב"א. וכן היא דעת **המטה יוסף** (ח"ב סי' יג). וכן אפשר להוסיף דעת **המ"ב** (שם), שהרי כתב שבשעת הדחק יש להקל כדעת הרשב"א, משמע שעיקר הדין כמותו אלא שלכתחילה יש לחשוש למחמירין.

וכן נתבאר לעיל (אות ה' – ו') מדברי **אדה"ז** (סט"ז וי"ז) בגוף ענין צירוף ע"י ראיה, שכל שרואים אלו את אלו מצטרפים עי"ז, וסגי בזה **להלכה** לענין צירוף ואין צריכים עוד טעם, ואפילו בשני רשויות שונות. וכן ביארנו שאדה"ז ציין לדעת **מהר"י אבוהב** בדין זה לומר שגם הוא סובר כן, שהטעם שמצטרפים דרך החלון הוא משום ראייה.

וא"כ י"ל הטעם למה **מהר"י אבוהב** לא כתב בדין צירוף הבימה אלא הטעם דבטילה, כפי שהביא הב"י, דהיינו משום שהוא **חידוש יותר גדול, דאפילו אם לא רואין אלו את אלו מ"מ מצטרפים כיון שהיא בטילה.** אבל אה"נ דאי רואין אלו את אלו ודאי סבר דמצטרפי.

וי"ל עוד, דמטעם זה הביא הב"י גם דין החלון וגם דין הבימה בשם מהר"י אבוהב, משום דכל הני בלא רואין, אבל ברור דאם רואים מצטרפי. וכמש"כ הב"י להדיא בשם **האורחות חיים בשם רב האי** שאם מראה פניו סגי להצטרף, **ואין בזה חולק.**

וא"כ יש להעיר על הפוסקים הנ"ל שכתבו שאין לפסוק כהרשב"א משום שכתבה בלשון אפשר, שהרי גם האורחות חיים בשם רב האי כתבה להלכה זו ולא סייגה בלשון אפשר, אלא לדעתו זהו דין ודאי. ואין על זה חולק, וגם הב"י לא הביא עליו חולקים. וא"כ שפיר יש לפסוק כמותם ולא לדחות דבריהם.

ויש גם לבאר כן דעת הב"י עצמו, ולא לדחוק בו ובסעיפי השו"ע פשט דחוק, אלא שפיר יש לומר דמצטרפי ע"י ראייה. ופירוש זה עולה כפתור ופרח עם כל סעיפי השו"ע, כדלהלן: **בסע' י"ג** מביא דין העומד בפתח דהוי כלחוץ, **והוא שאינו נראה אליהם**, ובכל זאת מצטרף ע"י שיהיה בעובי הפתח מהאגף ולפנים[7]. **בסע' יד** הביא דין המראה פניו שמצטרף, ומשמע שהוא דין חדש, ולא מירי בזה בסעיף הקודם, דשם מירי שאינו מראה פניו, וכאן חידש שמראה פניו מצטרף, ומשמע שהוא הדין בכל מקום שמראה פניו. ומה שכתב בסעיף לפני כן ובסעיפים לאחר מכן שאינו מצטרף **הוא רק כאשר אינו מראה פניו. ובסע' ט"ו** מביא דין הש"ץ בפתח שמצטרף את כולם, וכתבו **אדה"ז והפמ"ג**

---

7. אבל במכניס ראשו לחלון הרי ביארנו לעיל (אות א') שלדעת חלק מהפוסקים לא נתקדשו ממילא ולכן נחשב כלחוץ, וכן דעת השו"ע ואדה"ז, ע"ש, וא"כ לא סגי בזה, ולית לן דין מכניס ראשו לחלון אלא ע"י ראיה בלבד, ודברי מהר"י אבוהב מיירי ברואה, ולא בסתם מכניס ראשו בלי לראות אותם. ודו"ק.

(כנ"ל אות ו') שהוא משום **שרואה את כולם**. אח"כ **בסע' ט"ז, י"ז וי"ח** מבאר דין חצר מופלגת, כאשר גם כאן הפירוש **שאינם רואים זא"ז**, דאילו רואים מצטרפים (כדברי הפר"ח והפמ"ג להדיא כנ"ל, וכן משמע להדיא בדברי אדה"ז כנ"ל). **ובסע' י"ט** מביא דין הבימה, וכנ"ל משום ב' טעמים, טעם דראייה דאם רואים מצטרפים, וטעם דביטול דאף כאשר אינם רואים מ"מ מצטרפים משום דבטילה. **ובסע' כ'** מביא דין עשרה במקום אחד המהווים מנין שלם, שכל מי ששומע אותם יכול לענות עמהם.

ולכן ע"פ הנ"ל, שפיר יש לומר דהדין הוא דמצטרפים על ידי ראייה בלבד אף ברשויות שונות, ובפרט שכן דעת אדה"ז, ולכן מותר לכתחילה להצטרף באופן זה למנין ולהתפלל בעשרה ולומר כל הדברים שבקדושה.

יא. אם צריך לראות דוקא את כל התשעה

והנה, עדיין יש לברר האם צריך שכל אחד ואחד מתוך העשרה יראה את **כל התשעה** האחרים, היינו שיראו ממש את כל אחד מהעשרה, או שסגי במקצת. ואי סגי במקצת, האם צריך שיראו דוקא את **הש"ץ** או סגי גם באחד אחר שרואה את הש"ץ או את שאר האנשים שמצטרפים למנין.

לכאורה, בדברי **הרשב"א** אין חילוק בדבר, ומפשט דבריו נראה שבכל אופן שאלו רואים את אלו, אפילו **מקצת אלו** רואים **מקצת אלו**, הרי הם מצטרפים, וכמו בדין זימון הנ"ל, שראינו להדיא שמצטרפים אף שאין כל בני החבורה האחת רואים את כל בני החבורה השניה, אלא רק אחד עומד ביניהם ומצרפם עי"ז **שהוא בלבד** רואה אלו ואלו. וכן הוא לשון **המשנה בברכות** (שם) "בזמן **שמקצתן** רואין אלו את אלו מצטרפין", **ובגמ'** שם אמרו דסגי אף בשמש העומד ביניהם, וכן משמע להדיא **בירושלמי** (שם) בהא דהעמיד תלמיד ביניהם.

וכן משמע מלשון **השו"ע** בסי' קצ"ה (ס"א) בענין הזימון שכתב "**מקצתן** רואים אלו את אלו". וכן משמע **מהמג"א** שם (סק"ג) וז"ל "דהוא רואה אלו ואלו והוי ליה **כמקצתן רואין זה את זה**". וכ"כ **אדה"ז** שם (ס"א) וז"ל "אם **מקצתן** רואים אלו את אלו". וכן כתב **המ"ב** שם (סק"ט) "**מקצת** אלו".

וגם בסי' נ"ה בדין צירוף למנין, משמע כן מלשון **אדה"ז** (שם סי"ז), שהרי כתב בדין הש"ץ המצרפם וז"ל: "הוא מצרפן מפני שהוא רואה אלו ואלו, וה"ז כאילו **מקצת** העומדים בחוץ נראים **למקצת** העומדים בפנים, שהם מצטרפין". עכ"ל. והרי לשונו הזהב מדוייק בתכלית הדיוק.

וכן משמע **במ"ב** כאן (סקנ"ב) שכתב ג"כ **מקצת** אלו.

ולכן שפיר י"ל שאף שרק מקצת רואים מקצת, שפיר מצטרפי.

[ואף שלשון שאר הפוסקים בסי' נ"ה לענין תפילה הוא "**אלו רואים את אלו**" (כ"כ המג"א שם והפר"ח והפמ"ג), מ"מ ודאי שכוונתם כפי לשון המשנה שהיא מקור הדין, שאף מקצת מהני. ובפרט **שהרשב"א והרא"ש** השוו זאת להדיא לדין זימון.

ועוד, שהרי לכאורה אם היה בזה חילוק היו הפוסקים צריכים לפרש זאת, ומסתימתם משמע כנ"ל שאין חילוק. ועל כרחך כוונתם כמש"כ אדה"ז והמ"ב הנ"ל, והרי הם כמגלים לנו מה כוונת שאר הפוסקים בלשונם זה. ודו"ק].

אלא שעפ"ז יש לחקור קצת למה כתבו הפוסקים דין זה דצירוף מנין דוקא בש"ץ ולא בכל אחד. והנה לפי דברי **הפר"ח והפמ"ג**

(הנ"ל) מובן שכוונתם לומר דיש כאן משום חידוש, והוא דאף כאשר אינם רואים אותו מ"מ מצרפם שהרי דעתם עליו. והטעם כיון שיש קצת גריעותא בש"ץ שצריך להוציא את כולם, וא"כ היינו סבורים לומר שדוקא כאשר רואה את כולם יכול להוציאם, קמ"ל חידוש גדול שאף שלא רואה אותם מ"מ אם עומד בעובי הפתח שביניהם מצרפם. וכן כתב **המ"ב** להדיא שהחידוש בדין הש"ץ הוא אפילו שאין רואין אותו, והיה צריך להשמיע מפני הגריעותא שהוא מוציא את כולם (עי' סקנ"ד, נ"ז ונ"ט). ועפ"ז מובן למה כתבו השו"ע ושא"פ דין זה דוקא בש"ץ, אבל מ"מ כו"ע מודו [המתירים] דה"ה לאחד אחר שאינו ש"ץ.

יב. אם צריך לראות דוקא את הש"ץ

אלא שיש לחקור אם אפשר לפרש כן בדברי **אדה"ז**, שהרי בלשונו הזהב (סי"ז) לא הביא אלא הטעם שכיון שרואה אותם הרי זה וכו' כנ"ל, ולא הביא כלל הטעם דנותנים כולם את דעתם עליו, ולכן לא כתב שמוציאם אף כשאינו רואה אותם. וא"כ אין רבותא ללמוד מדין הש"ץ. וא"כ י"ל שדוקא בש"ץ כתב דין זה, ו צריך לראות דוקא את הש"ץ, ולא סגי באחר. והפירוש יהיה כך, שבסע' ט"ז הביא דין אחד המראה פניו להעומדים בפנים, ומשמע שצריך שיראה **את כל התשעה** העומדים בפנים, ובסע' י"ז מירי שאינו רואה אלא אחד, שאז צריך שאותו אחד יהיה **הש"ץ דוקא**.

אלא שקשה קצת לומר כן, שהרי לכאורה כאשר הוא מראה פניו להעומדים בפנים (בדין דסע' ט"ז) הרי הש"ץ כלול בתוך התשעה (שהרי עסקינן באופן שיש רק ט' בפנים והוא עשירי), וא"כ שוב אינו צריך לראות את כל התשעה אלא רק הש"ץ בלבד, כבסע' י"ז. וא"כ מדוע בדין דסע' ט"ז צריך לראות את כל התשעה ולא סגי בש"ץ. ועוד, שא"כ הרי בסע' ט"ז גופא חסר העיקר, דלא פירש זאת, ומשמע בפשט הלשון דהוא מראה **לכולם דוקא**.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, למה בסע' י"ז כתב דוקא בש"ץ, וכנ"ל. ועוד דשם כתב להדיא שהוא "כאילו מקצת אלו רואים מקצת אלו", והרי משמע שאף **במקצת אחרים מהני**.

ושמא י"ל דאכן כוונתו כשאר הפוסקים, דבש"ץ יש גריעותא שהרי מוציא את כולם, ולכן היה צריך להשמיענו שאף בש"ץ מהני, שלא נאמר דהא דמהני ראיה הוא רק באחרים המצטרפים, אבל הש"ץ עצמו צריך להיות בפנים, אלא ודאי גם בש"ץ עצמו מהני צירוף ע"י ראיה בלבד.

והנה, אדה"ז עצמו ציין בשוה"ג על דין זה וז"ל "עי' **מ"א** סי' קצה" ע"כ. היינו שרוצה ללמוד מדין זימון לכאן, ושם ראינו (כמשנ"ת לעיל) שמצטרפין אף באחד באמצע הרואה אלו ואלו.

וז"ל **המג"א** שם (סק"ג): "דהוא רואה אלו ואלו, והוי ליה **כמקצתן רואין זה את זה**". היינו שהטעם הוא משום ראיה, וא"כ סגי בכל אחד, ולאו דוקא הש"ץ.

ושם (ס"ג) כתב **אדה"ז** בלשון זה: "אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם **המברך** יושב על המפתן הוא מצרפן, לפי שהוא יכול **לראות אלו ואלו** בהפיכת פניו לכאן ולכאן, והרי **זה כמקצתן רואים אלו את אלו**, שהוא נחשב מאלו ומאלו, **שהרי מוציא את כולם ידי חובתם**". עכ"ל.

וגם בלשון זה יש להסתפק, האם הטעם העיקרי הוא שרואה אותם, וע"ז כותב שזה כמקצתן רואין אלו את אלו, והיינו שאין צריך לראות דוקא את המברך, אלא סגי בכל

אחד. או שנאמר שצריך לראות דוקא את המברך, שהרי לפנ"כ כתב "שהמברך" יושב על המפתן, וכן הוסיף הטעם דהוא מוציא את כולם ידי חובתם, וזה דוקא בהמברך עצמו ולא באחר.

ולפני כן (ס"א) כתב **אדה"ז** בדין שמש העומד ביניהם וז"ל: "ואם יש שמש אחד לשתיהן הוא מצרפן, אף על פי שלא אכל עמהם". עכ"ל. ולא כתב שהשמש עומד ביניהם והוא הרואה אותם, אלא רק העובדא שבמשך הסעודה אותו שמש שימש את שתי החבורות זה מצרפן לענין זה שיוכלו לזמן יחד. אבל עדיין לא ביאר מי העומד ביניהם ומצרפן בראיה לענין הברכה בפועל. ולכאורה העיקר חסר מן הספר, דאם היה צריך שיעמוד אחד ביניהם היה צריך לפרש זאת, או עכ"פ להתחיל את סע' ג' הנ"ל במילים "במה דברים אמורים", שבכך היינו מבינים שיש תנאי נוסף שהמברך ישב ביניהם, בנוסף לזה שיש שמש שצירף אותם ע"י שימושו. אבל בלא זה הרי משמע דסגי בכך שיש שמש, ואין צריך צירוף ע"י ראייה.

ויתירה מזה, שכן משמע להדיא בלשונו, שכתב בתחילת הסימן בזה"ל: "ב' חבורות שאוכלות בבית אחד, או בב' בתים שאין דרך הרבים מפסקת ביניהם, **אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות** לזימון, **ואם לאו** אינן מצטרפות, אלא אלו מזמנין לעצמן ואלו מזמנין לעצמן. **ואם יש שמש** אחד לשתיהן, הוא מצרפן אף על פי שלא אכל עמהם". עכ"ל. והיינו שברור שהדין הוא **שאם רואים אלו ואלו לא בעינן שמש, ואי יש שמש לא בעינן רואים אלו ואלו**. אלא שכל זה מסוייג באם נכנסו בתחילה על דעת כן, כמש"כ לבאר בסע' ב', שאותו התחיל בלשון "וכל זה וכו'".

ולכן יש לומר בדרך אפשר, דפשוט לרבינו דאם **אחד מהחבורה** עומד ביניהם **הרי אלו מצטרפים ע"י ראיה בלבד, אם נכנסו על דעת כן בתחילה**. וכלשון **המג"א** הנ"ל, וכן כלשון רבינו עצמו בסע' ג' הנ"ל, שעיקר הטעם הוא מכיון שמקצת אלו רואים את מקצת אלו. וזה כלול בהא דכתב בסע' ג' שהמברך יושב ביניהם ומצרפן ע"י ראייה, דלאו דוקא מברך אלא מועיל ג"כ אחר.

ומה שכתב בסע' ג' דוקא "המברך", י"ל דהוא משום הסיפא, שכתב שכיון שרואה אלו ואלו "**הרי שהוא נחשב מאלו ומאלו, שהרי מוציא את כולם ידי חובתם**", והיינו לומר שמ"מ מכיון **שרואה אלו ואלו וגם מוציאם ידי חובה הרי ודאי מצרף את כולם, אע"פ שלא היה להם שמש משותף, ואע"פ שלא נכנסו על דעת כן בתחילה**. וזה החידוש של סע' ג', שלכך היה צריך לכתוב דוקא "המברך". ומטעם זה הביא הלכה זו בנפרד מההלכה דשמש שכתב בסע' א', וגם מההלכה דנכנסו על דעת כן שכתב בסע' ב', ולא קישר ביניהם, אלא התחיל כמו בענין חדש "אכלו מקצתם וכו'". ולכאורה מטעם זה גם **בשו"ע של הב"י** הביא דין זה בנפרד (סע' ב') ללא קשר עם הדין שלפני כן. כנלענ"ד. ודו"ק.

וכמובן שגם אם יצטרפו ע"י אחד מבני החבורה שאינו המברך [שאז צריך דוקא שנכנסו על דעת כן], צריכים כולם לשמוע את המברך, כמש"כ רבינו להדיא בסע' ד', ובשו"ע המחבר כתבו בסע' ג', שבכל אופן שמצטרפים צריכים לשמוע את קול המברך.

וכן ביאר **המ"ב** בסי' קצ"ה (סק"ה וסק"ט) כהביאור הנ"ל, והיינו שמה שהשמש מצרפם הוא אפילו כאשר הם בשני בתים, ואע"פ שאינם רואים אלו את אלו (סק"ה), וציין שכן משמעות הפוסקים. ועוד כתב שכאשר

המברך רואה הרי הוא מצרפן משום דהוי ליה כמקצתן רואין זא״ז (סק״ט). **ובשעה״צ** (סק״ו) **ביאר דדוקא המברך ולא אדם אחר מהחבורה**, דזה לא מהני אא״כ נכנסו **על דעת זה מתחילה**, וכתב **לבאר דבמברך עצמו מהני אף שלא נכנסו תחילה על דעת זה**, משום די״ל **שמכיון שהמברך מוציא אותם ידי חובה ושתי החבורות צריכים לו, א״כ נחשב כשמש המשמש אותם, ומצרפן** ע״י שרואה אלו ואלו, אף שלא נתנו דעתם לזה בתחילה. והיינו כפי שביארנו לעיל בדעת אדה״ז שדין המברך הוא דין חדש, שבא ללמדנו שאף בלא התנאים של הדינים הקודמים, היינו נתינת דעתם בתחילה או שמש, מ״מ מצרפן מכיון שמוציאם. ולכן מבואר למה רבינו הדגיש טעם זה בדין זה, למרות שכתב לפני כן גם הטעם שמצרפם משום ראיה[8]. ודו״ק.

ולכן בנוגע לענייננו, בדין צירוף למנין, י״ל שפיר דמצטרפי ע״י שרואין אפילו רק אחד מבני המנין, אף שאינו הש״ץ, מכיון **שאין לך 'נכנסו על דעת זה בתחילה' יותר מזה**, דהרי כאן אין עסק אחר מהתפילה, דלא כבסעודה שיש עסק הסעודה, שלכן יש צורך שיכנסו על דעת זה בתחילה, ובעינן קביעות וגדר חבורה, אבל כאן אין להם עסק אחר כדי שנאמר שלא נכנסו על דעת זה בתחילה, ואינם צריכים קביעות יחד לפני הצירוף, דתחילת התאספותם אינה אלא בשביל זה שיתפללו במנין. ודו״ק.

ועוד יש לומר, דהאחד העומד ביניהם ורואה את שתי החבורות הרי הוא משמשן ולכן מצרפם, וכדין המברך בברכת הזימון. והטעם דשם הוא דוקא במברך ולא באחד משאר החבורה, י״ל כיון דכל חבורה לבדה יש בה כדי צורך זימון א״כ אין להם יותר תועלת ושימוש באחד הרואה אותם שיצרפם [עיין הערה 8], אלא רק במברך עצמו יש להם צורך ושימוש כדי שיוציאם ידי חובת הברכה.

ועוד, שהרי בדין זימון עיקר החיוב הוא כאשר אכלו יחד, היינו שקבעו יחד סעודה, ודי לנו בחידוש הזה שמזמנים יחד אף שלא

---

8. וראה **בביה״ל** שם (ד״ה שתי חבורות) שכתב לבאר שלפי דעת **הרשב״א** מהני צירוף ע״י ראיה לזימון אע״פ שאין בכל אחת מהחבורות כדי צרכן לזימון, היינו שאין בהם ג׳ אנשים בפני עצמם, אלא כגון ב׳ כאן וא׳ כאן, דאם רואים מצטרפים. אבל לדעת **הרשב״ש** אין דין צירוף ע״י ראיה נאמר אלא כאשר יש בלאו הכי כדי צרכן בכל אחת מהן, ואינם מחדשים דין של זימון, דבלאו הכי התחייבו בו, אלא רק מצטרפים לאומרו יחד [ומטעם זה חלק גם בענין הצירוף למנין, דשם אין כדי צרכן ומחדשים דין ע״י צירוף זה].

ופסק הביה״ל כדברי הרשב״ש, שאין לצרף לזימון אלא כאשר יש בלא״ה כדי צרכן בכל אחת מהחבורות בפני עצמן, היינו עכ״פ ג׳ אנשים בכל אחת. אמנם בסי׳ נ״ה פסק המ״ב בסקנ״ז ובביה״ל ד״ה ולחוץ לסמוך על הרשב״א בשעת הדחק, אלא שלכתחילה יותר טוב להחמיר כיון שיש חולקין על הרשב״א, ואף הוא לא כתבה אלא בלשון אפשר.

ולכאורה היה נראה לומר שיש סתירה בדבריו, שהרי כאן פסק כהרשב״ש וכתב עליו דיותר מסתברא, ושם פסק כהרשב״א לסמוך עליו בשעת הדחק, משמע דעיקר הדין כהרשב״א. ויש שרצו לומר שאכן יש כאן סתירה בדעת המ״ב, ונדחקו לתרץ בכל מיני אופנים דחוקים.

והאמת נ״ל שאין כאן סתירה כלל וכלל, שהרי הכא לענין זימון שיהיה בכל אחת כדי זימון, והכא לענין תפילה שמצטרפים עשרה למנין ע״י ראייה. ואין קושי לומר שפסק כאן כהרשב״ש וכאן כהרשב״א, שהרי אין זה באותו ענין, דאילו היה סותר עצמו בעצם דין צירוף ע״י ראייה ניחא, אבל באמת בענין הצירוף ע״י ראייה גילה דעתו להדיא שעיקר הדין כהרשב״א, ומצטרפים ע״י ראייה, וכדין זימון להדיא, אבל לענין השאלה אם אפשר לצרף ב׳ חבורות שאין בהם ג׳, היינו כדי צרכן לזימון, בזה כתב בסי׳ קצ״ה לגלות דעתו שמסתבר יותר לומר כהרשב״ש, שרק כאשר יש בהם כדי צרכן מצטרפות. והרי לא הזכיר כלום מענין הצירוף למנין, למרות שבתשובות הרשב״א והרשב״ש שהביא שם מדברים ג״כ על זה. וכן בסי׳ נ״ה בביה״ל שם לא הזכיר כלל את דעת הרשב״ש, ורק דעת הרשב״א ושיש לסמוך עליה בשעת הדחק. וא״כ מוכח דלא חזר בו ודלא סתר עצמו, אלא רק גילה דעתו בפרט אחד נוסף בדין צירוף לזימון. ולכן הביא פוסקים נוספים שפסקו כך, ולא הזכירם לענין תפילה [ראה״ה, גר״א]. וכפי שיראה המעיין בדבריו שם שכל הנידון הוא בענין כדי צרכן. ע״ש היטב.

ואולי יש לומר שזה מחדד יותר הביאור בפנים, שיש הבדל מהותי בין זימון למנין, שהרי בזימון צריך קביעות וצריך גדר של חבורה לפני הצירוף. משא״כ במנין שאין צריכים כלום כהקדמה, אלא הכל מתחיל מעצם הצירוף, ואין צריכים לקיים תנאים מסויימים בשביל לגרום לצירוף. ודו״ק.

אכלו יחד ואף שלא כיוונו לזה בתחילת סעודתם כך שאין ביניהם קביעות סעודה, ומ"מ מהני משום שהמברך עצמו מוציאם. אבל אין להוסיף על החידוש ולומר דגם אחד אחר יצרפם, דמה טעם יש בזה, הרי יכולים לזמן כל חבורה לעצמה. אבל לענייננו בצירוף עשרה למנין, אין לשתי החבורות כדי צרכן להתפלל במנין, וא"כ שפיר צריכים לאחד שעומד ביניהם ומצרפן ע"י ראייתו, ובלעדיו לא יכלו להצטרף למנין, ולכן יש לומר שפיר דהוא משמשן.

ועכ"פ בצירוף הסברא הנ"ל דנכנסו על דעת זה מתחילה, שפיר יש לומר דמצטרפים אף על ידי אחד אחר, דאף בזימון מהני בזה. ועוד בצירוף הסברא שאין דיני תפילה למדים מכל דיני זימון בדיוק, שהרי בזימון בעינן קביעות כנ"ל, ובתפילה לא בעינן. ולכן שפיר דמי לצרף ע"י ראיה בכל אופן, ואף על ידי אחד בלבד, שאינו ש"ץ. ודו"ק.

וזה עולה יפה גם עם הביאור הנ"ל בסי' נה בדין הש"ץ, כפי שביארנו לעיל.

וכן פסקו כל הפוסקים שמנינו לעיל, שברואין מקצתם אלו ואלו מצטרפים, ולכאורה לא בעינן דוקא ש"ץ. וכן מבואר מדברי **המ"ב** בסי' נה (סקנ"ד) דכל הדין של הש"ץ דסע' ט"ו הוא באינו רואה אותם, דמצרפן משום שנותנים עליו דעתם, אבל אח"כ כתב דאם **מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפי בכל גווני, היינו לאו דוקא בש"ץ.** ועוד כתב אח"כ (סקנ"ט) דהוי ליה להשמיע לנו ש"ץ משום גריעותא שיש בו שהרי צריך להוציא את כולם. ע"ש. ודו"ק.

ועוד יש לנו לדייק מהא דציין **רבינו** בשוה"ג בסי' נה (סט"ז, במהדורת קה"ת הערה קי"א) לדברי המג"א הנ"ל דסי' קצה, וציין זאת על המילים "במה דברים אמורים כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים", והיינו שכוונתו לומר דכיון שלמדנו משם דין רואין אלו את אלו, הרי גם כאן הוא הדין שמצטרפים עי"ז, והרי בסע' זה (סט"ז) שבו ציין, אינו מיירי בש"ץ אלא בכל אחד, ולכן גם מזה משמע שהוא הדין בכל אחד, והדין דהש"ץ הוא משום חידוש שיש בו, כנ"ל. ודו"ק.

והמסקנא למעשה, אם אפשר לסדר שיראו כל אחד מהתשעה את הש"ץ דוקא, עדיף שכן יעשו, כדי לצאת ידי כל הפירושים. אבל אם אי אפשר להם לסדר באופן זה, יש לסמוך על הבנת הפוסקים ודעת אדה"ז, כמו שביארנו לעיל, ויקיימו את המנין אף באופן שהעשרה אינם רואים כולם את הש"ץ, אלא רואים מקצת אלו את מקצת אלו, ולא יבטלו המנין בגלל זה.

יג. אופנים אחרים שיכול לענות דברים שבקדושה

ובכל אופן, **אם יש עשרה** שנמצאים במקום אחד ומהווים מנין, או שכל אחד מהעשרה רואה את הש"ץ ומצטרף למנין, באופן זה, **כל אחד שמתווסף על עשרה אלה**, אינו צריך להקפיד לראות בדוקא את הש"ץ, אלא **מספיק בזה שישמע הש"ץ כדי שיצטרף עמהם ותהיה תפילתו נחשבת לתפילה בציבור ויוצא** י"ח משמיעת חזרת הש"ץ ועניית אמן ודברים שבקדושה, ואף אם אינו רואה מקצת הציבור כלל, ואף שאינו רואה אף אחד מתוך המנין. כ"כ **אדה"ז** (סי' נה סכ"ב, וראה שם בסופו, וראה עוד סי' נז ס"ב, וראה סי' קצה ס"ד).

ויותר מזה, אף אם אינו רואה אותם כלל, ואף אם אינו שומע את הש"ץ, **אלא רק שומע את הציבור בלבד שעונים דבר שבקדושה (קדיש, ברכו, קדושה,** י"ג **מידות)**, היינו ששומע קולם באמירת דברים שבקדושה הנאמרים בעשרה, **יכול לענות עמהם דברים**

שבקדושה לכתחילה. כ״כ **בשו״ע** (סי׳ נה ס״כ) וכ״כ **אדה״ז** (שם סכ״ב, וכן בסי׳ נז ס״ב, ובסי׳ קכד סי״א).

וגם טוב שיכוון להתפלל יחד עמהם תפילת י״ח, כיון שהוא עת רצון ואין תפילתו נדחית, אע״פ שאינה מתקבלת ברצון כמו בבית הכנסת עם הציבור ממש, כ״כ **בשו״ע** (סי׳ צ׳ ס״ט) וכ״כ **אדה״ז** (שם ס״י).

יד. הפסק ע״י טינוף, או גוי, או עבודה זרה

כתב **בשו״ע** (סי׳ נה ס״כ) וז״ל: ״היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות, **וי״א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עכו״ם**״. ע״כ. והי״א הם דברי **מהר״י אבוהב** שכתב כן ע״פ **הירושלמי** (ולפנינו ליתא) וכ״כ גם **באורחות חיים בשם רב אחא גאון**.

והנה, לשון **מהר״י אבוהב** שהובא **בב״י** הוא: ״אם יש באמצע מקום מטונף וכו׳, והוא דליכא טינוף מפסיק בהדייהו, והוא דליכא **גוי** מפסיק בהדייהו״. ע״כ.

ובשו״ע (הנ״ל) כתב ״טנוף או **עכו״ם**[9]״. **והמג״א** (סקט״ו) פירש דהיינו שלא תהא **עבודה זרה**[10] מפסקת ביניהם, אבל עובד ע״ז, אינו מפסיק. וכ״כ **אדה״ז** (שם סכ״ב) ״עבודה זרה״ ונתן טעם משום ״שהיא חשובה כצואה לענין זה״. וסיים ״ויש לחוש לדבריהם״.

אבל **הלבוש והא״ר** (סקי״ח) **והפמ״ג** (סקט״ו) **והדרך חיים** (דיני קדיש ס״ח) כתבו דצ״ל ״**עובד כוכבים**[11]״. וכן כתב **החיד״א במחזיק ברכה** (סקט״ו) דהיינו עובד כוכבים, והוסיף דאין חילוק בין איש לאשה. וכ״כ **בכה״ח** (סקצ״ב) בשם הרבה אחרונים שכן הוא ברור לאסור בכל גוי, וכן הוא ע״פ **הזהר הק׳** (משפטים ד׳ קכ״ד). **ובמ״ב** (סקס״ה) הביא ב׳ הדעות.

ולענין דינא, כתבנו שדעת **אדה״ז** רק לחוש לזה, והיינו שלשון ״ויש לחוש״ מורה על חומרא **לכתחילה**, ופשוט שאם אי אפשר, **אין להחמיר**.

וכן שאר הפוסקים לא נקטו כן להלכה, אלא כחומרא בעלמא, כ״כ **בלבושי שרד** (סקכ״א) שראוי להחמיר, אבל בשעת הדחק העושה כדעה ראשונה לא הפסיד. וכתב עוד דמשמע **דלא פסיקא ליה לשו״ע דין זה כיון שהביאו בי״א**[12], ושכן משמע **מהרמ״א** בסי׳ ע״ט (ס״א) דלא סבירא ליה כן, ושכ״כ **המג״א** שם (סק״ג). והיינו שר״ל שכתב הרמ״א שם: ״ש״ץ המתפלל וצואה בבהכ״נ וכו׳ צריך לשתוק עד שיוציאנה וכו׳, ואי אפשר שלא יהא אחד מן הקהל בתוך ארבע אמות של הצואה״. עכ״ל. וכתב המג״א על זה: ״משמע דאם שום אדם אינו יושב בתוך

---

9. בחלק מהמהדורות. ראה במהדורת מכון ירושלים בהגהות והערות אות מ״ב מש״כ בפירוט היסטוריית המהדורות השונות.

10. ראשי תיבות עכו״ם יכולים להתפרש ״עובד כוכבים״ או ״עבודת כוכבים״.

11. ויש להעיר שלפי דעה זו שמדובר אף על עובד כוכבים, לכאורה י״ל דאינו דוקא עובד עבודה זרה ממש, אלא אפילו גוי שאינו עובד ע״ז מפסיק, כיון שהלשון במקור הדין, היינו דברי מהר״י אבוהב ואורחות חיים, הוא ״גוי״ סתם. ומ״מ שמא כוונתם היתה לגוי עע״ז דוקא, וצ״ע.

12. והכה״ח (סקצ״ה) חלק על הלבו״ש בזה, וכתב ״שאף שהשו״ע כתבה בשם י״א מ״מ הלכה פסוקה ומוסכמת היא, שכן דרך הרב בית יוסף שדין חדש שלא מצאו בפירוש כי אם בפוסק אחד כותבו בלשון יש מי שאומר״. ומ״מ הרי עדיין אפשר לומר שבשעת הדחק יודה המחבר שיש להקל, שהרי מ״מ לא קבעה כהלכה בסתם, ורק לכתחילה רוצה לחוש לדעה זו, וכידוע שכן מפרש הכה״ח עצמו בהרבה מקומות דעת השו״ע, שהביא הדעה די״א כדי לחוש לכתחילה. ועוד יש להוסיף לזה ריבוי הפוסקים שהבינו בדעת השו״ע כמו שביארנו בפנים. ועוד ראה בספר הלכה ברורה (להגר״ד יוסף שליט״א, בירור הלכה סקל״ה) שכתב להוכיח בדעת הרמ״א שחשש גם הוא לדין זה, משום דמש״כ בלבו״ש ובמ״ב דלא סבירא ליה כן, אינו מוכח, וראה שם מה שביאר בזה. ומ״מ הרי לנו שהרבה פוסקים הבינו כן בדעתו של הרמ״א, וכן הבין המג״א, וכן הבינו בדעת השו״ע, ולכן יש לנו שפיר לסמוך להקל, וכדברי הלבו״ש והא״א מבוטשאטש, ראה בפנים.

ד' אמות של הצואה מותר להתפלל, **אע"פ שהצואה מפסקת ביניהם ובין הש"ץ** יכולים להחזיר פניהם, מיהו בסי' נה ס"כ י"א דלא יענה אמן כשיש צואה מפסקת". ע"כ. וכ"כ **המ"ב** (סקס"ב) כדברי הלבו"ש הנ"ל[13].

וכ"כ **באשל אברהם בוטשאטש** (כאן) שיש **לסמוך על המג"א** כשאי אפשר לו בענין אחר, כגון שאינו יכול להתקרב לבהכ"נ ויש עובד ע"ז ביניהם, ומותר לענות כל דבר שבקדושה ואף ברכו[14]. והוסיף שיש כאן **ספק ספיקא,** שהרי הביאו השו"ע בלשון י"א שאינו מוכרע, ואף את"ל להחמיר לכתחילה, יש פלוגתא דמג"א וא"ר בפירוש עכו"ם, וכדאי המג"א לסמוך עליו שדוקא עבודה זרה ממש. ולכן בגוי שביניהם, יש לסמוך שאינו מפסיק. והוסיף שהעובדי אלילים שבזמן הזה קיי"ל **שאינם עוע"ז ממש** (ביו"ד סי' קמח סי"ב). ועוד הוסיף שאם **עתה אין הטינוף נראה לו,** כגון שהוא בבית והטינוף בחוץ, וגם אם היה יוצא **היה יכול להפוך פניו ממנו,** מהני שלא ייחשב כהפסק, ועוד כתב דעכ"פ **אין להחמיר במי רגלים או בגילוי ערוה וכדומה,** דרק בצואה וע"ז מצינו קפידא ואין להוסיף.

ועוד דבר חשוב כתב שם **הא"א,** דאם **הציבור עומד על גבי עליה וההפסק טינוף למטה,** ובקו ישר שבין הציבור ליחיד אין טינוף, אולי יש להקל. ואף שכתב רק "אולי" וגם סיים שצ"ע היטב שמא נחשב גוד אחית, מ"מ שפיר חזי לאצטרופי לכל הטעמים הנ"ל.

ומצינו עוד כמה פוסקים שכתבו כסברתו בענין שאין הטינוף נראה לו, שבאופן זה אין לחשוש, כן דעת **הגר"א** (מעשה רב סי' צז), **ובשו"ת שער שלמה** (סי' קה), **ובשו"ת מנחת אלעזר** (ח"ב סי' עב).

ולכן מכל הדברים הנ"ל, שפיר חזינן **שאין לחשוש בנידו"ד משום הימצאותם של גויים ביניהם,** שהרי אינו מוסכם להלכה, וגם אם נאמר שיש לחוש לכתחילה, מ"מ כאן אי אפשר, ואין להקפיד בזה. ועוד שהרי לחלק מהדעות הוא דוקא בעבודה זרה ממש (וכן דעת אדה"ז כנ"ל).

וכן לענין טינוף המפסיק ביניהם, חזינן שפיר דאין לחוש, מאותם הטעמים הנ"ל. ועוד שיש להוסיף בזה כמה וכמה צדדים להקל משום **המציאות של הדבר המטונף,** שהרי יש ספק אם בכלל יש טינוף ביניהם (היינו צואה), ואף אם יש טינוף הרי ספק אם הוא לח או יבש, דביבש מבואר בסי' ע"ט שאינו מפסיק ואין בו איסור. ועוד שהרי מבואר שם שהאיסור הוא בעיקר בצואת אדם, ואינו מצוי כלל וכלל בימינו שיש צואת אדם ברחובות (עי' ט"ז שם סק"א ופמ"ג שם, שכתבו להחמיר אף בספק, אם הדרך הוא שיש שם צואה, וכתבו כגון לפני הבתים וכ"ש בחצר. אבל פשוט שהיום אין זה הדרך כלל, ולכן אין להחמיר בספק). ובצואת שאר חיות, הרי צואת הכלב, שהיא המצויה יותר ברחובות, כתב עליה **בשו"ע** שם (ס"ד) שאם אין בה ריח אין צריך להרחיק, והרי זה מתייבש מהר והריח כלה מהר, ואין להחמיר בספק. ואף שכתוב שם (ס"ה) שצואת חתול היא כצואת אדם, ואסור, מ"מ הרי דרכם של החתולים לעשות צואתם בצדדים ובמקומות מוצנעים, וגם דרכם לכסות צואתם, ולכן אין לחוש לזה, ואין להחמיר בספק. ועוד להוסיף צד ספק, שצריך שתהיה הצואה בדיוק בין המתפללים כדי שתפסיק ביניהם, אבל בצדדים אינה מפסיקה.

---

13. וראה שם מש"כ בשם החיי אדם, וראה דברי הא"א להלן, וראה הערה הבאה.

14. דלא כחיי אדם המובא במ"ב הנ"ל, וכ"כ בכה"ח סקצ"ו לדחות דבריו. ע"ש.

ולפי כל זה, ובצירוף הטעמים והצדדים ההלכתיים המבוארים לעיל, מובן שאין לחוש בזה כלל בנידו"ד, והיינו שיכולים להצטרף ולהתפלל במנין במרפסות בלי לחשוש לכל זה. ומ"מ יש ליזהר עדיין, דאם רואים להדיא צואה לחה וטריה שייתכן מאוד שיש בה ריח רע, הרי אם אפשר בקלות ישתדלו לכסותה או להתרחק ממנה כדי שלא תפסיק ביניהם. אבל אם הדבר כרוך בטירחה מרובה, יסמכו על הדעה הראשונה להקל, ובלבד שיהיו רחוקים ולא יריחו ריחה וגם תהיה מכוסה מעיניהם, כפי המתבאר כל דינים אלה בסי' עט, ע"ש.

טו. אם דרך הרבים מפסיקה

והנה, לאחר כל הנ"ל, עוד יש לברר אם דרך הרבים שעוברת ביניהם מפסיקה.

ונתבאר לעיל (אות ד') שלדעת **רבינו יונה** הרי דרך הרבים מפסיקה לצירוף חבורות לזימון, ושהוא היחיד שכתב זאת, וגם הב"י לא הביא חולק על דבריו. ואף שכתב זאת רק בדין זימון ולא בדין תפילה, מ"מ מכיון **שהרשב"א** (בדין רואים אלו את אלו, כנ"ל אות ה') **והרא"ש** (בדין הש"ץ העומד בעובי הפתח, כנ"ל אות ו') למדו מדיני זימון לדיני צירוף מנין, לכן, לכאורה, יש לנו ללמוד משם גם דין הפסק ע"י דרך הרבים, שיפסיק גם בתפילה.

אלא שיש להעיר בזה, שהרי רובם ככולם של הפוסקים שדנו בדין צירוף עשרה למנין, לא כתבו דבר זה שדרך הרבים מפסיק ביניהם, ובראש ובראשונה הרשב"א והרא"ש הנ"ל, שלמדו כמה דינים מזימון לא כתבו זאת, ואם איתא היה להם לפרש ולא לסתום.

וכן **המג"א, ואדה"ז, והפר"ח, והמטה יוסף, והמ"ב** (שהובאו לעיל אות י') לא כתבו זאת. ורק **הפמ"ג** (סי' נה סקי"ב) כתב שרשות הרבים מפסיקה ביניהם, **והוא היחיד מגדולי האחרונים שכתב כן**[15], **ולא הביא**

15. ויש להעיר, שנכון שהפמ"ג גדול וענק, ונכון שהתקבל בליובאוויטש ע"פ השמועה מאמירת מאדה"ז דמכריזין ברקיע שהלכה כפמ"ג, ותמיד נשמע טענה זו, אבל כאן זה לא מספיק. ואף אם נאמר שכאשר היה מול עינינו מחלוקת בין הפמ"ג לחיד"א אולי היינו מעדיפים את הפמ"ג (וכן רצו לפסוק חלק מהרבנים), מ"מ אין לשכוח ריבוי הפעמים שאדה"ז פסק שלא כהפמ"ג, ואף שנכון שבמהדו"ב ציטט אותו כמה פעמים, אבל בשו"ע בפנים הרבה פעמים לא פסק כמותו, ולא ראינו שיאמרו טענה הנ"ל בזה.

ועוד שכאן יש סברא עצומה, שהרי אדה"ז השמיט כאן בתפילה דין הפסק רשות, ואף שיש שרצו לטעון דהוא משום שאדה"ז רגיל להביא רק הפוסקים שהיו לפניו, מ"מ הא גופא קשיא, איך אף אחד לא חשב על זה, וכן אדה"ז עצמו, והרי דברי ר' יונה ידועים מאוד, וכן הרשב"א והפר"ח ומג"א שלמדו מזימון, ובכ"ז אף אחד מהם לא חשב לכתוב דבר כל כך פשוט. [ובנוסף לזה יש להעיר בדרכי הלימוד בשלחנו של רבינו הזקן, שכל דבריו מדוייקים בתכלית הדיוק, ואין לומר שהוא רק מביא ומסכם פוסקים אשר היו לפניו, שהרי במה שנוגע לנ"מ בדין, בכל מקום דרכו לטרוח ולכתוב זאת, או עכ"פ לציין על כך, ואין לומר שסמך על מקום אחר].

ויש שטענו עוד שהסיבה שלא הביאו זאת הפוסקים משום שזה מקרה רחוק ולא שכיח, אבל הרי השו"ע ושאר הפוסקים הביאו מקרים יותר דחוקים ויותר רחוקים, כגון העומד על אסקופת הדלת אם כלפנים או כלחוץ, וכי לא יכול היה לזוז קצת ולהיכנס, ובכ"ז יש סעיף שלם על זה, ובכ"ז לא הביאו דבר כה פשוט וכה נצרך שהוא יותר שכיח, היינו ענין רשות הרבים המפסיק. והרי חשוב לדעת איך עומדים האנשים, אם צמודים או רחוקים אחד מהשני או מהש"ץ, אולי יש מעבר של רבים באמצע וכו'. **אלא ודאי שהוא בדוקא שלא הביאוהו, ומשום דפשוט דלית לן בה.** ולא היו צריכים לחכות לפמ"ג שיחדש זאת. והרי הב"י לא הביא כלל את הרשב"א אלא הביא את האורחות חיים בשם רב האי גאון, ושם לא כתב בלשון 'אפשר' אלא הוא פסק ברור בלי ספק שמצטרפים בראיה, ולכן לא הביא את הרשב"א (למרות שמביא דבריו מאותה תשובה בסעיפים הצמודים).

ואדה"ז לומד כך בפשטות דהעיקר שמראה פניו, וא"כ חזינן שפיר דלא למדו זאת רק מזימון, ולכן אין לדמות לזימון בכל פרטיו.

ועוד שבהמשך מדובר ששומע הקהל אפילו בכמה בתים הפסק, ובכל זאת לא כתבו מקרה פשוט של רה"ר המפסיק ביניהם שלא יצטרפו בגלל זה.

ולכן חזינן שפיר שזה שלא הדגישו הפוסקים כלל בשום מקום ענין זה דרשות הרבים המפסיק, ורק כתבו שהעיקר שהראיה מחברת ביניהם, היא השמטה מכוונת ובדוקא. שהרי זה פלא ויש בזה סברא עצומה.

וגם אלו שרצו להחמיר מודים שזה פלא עצום, ושיש בזה סברא עצומה, ובעיקר בדברי אדה"ז, ואין להם תירוץ אחר על זה, אלא שהם טוענים שאי אפשר ע"פ סברא לחדש ולהיכנס לספק ברכה לבטלה נגד הפמ"ג. אבל מכל הנ"ל חזינן שפיר שאין זה נקרא לחדש, אלא זהו פשט ההלכה לכל הפוסקים, וכן דעת אדה"ז, ולכן יש לנו לסמוך על זה בשופי, שהרי דוקא הפמ"ג הוא העומד כאן בגדר חידוש. כנלענ"ד. ודו"ק.

המ"ב דבריו אלו, אף שהביא ממנו ריבוי פרטים אחרים להלכה (ואף מאותו סקי"ב של הפמ"ג) בדינים אלו דצירוף עשרה (סי' נה סי"ג – כ').

וכן **אדה"ז**, אף שכתב בסי' קצ"ה (ס"א) בדין זימון שמפסיק דרך הרבים ביניהם ואינם יכולים להצטרף אף על ידי ראיה, מ"מ לא כתב זאת בסי' נה בדיני צירוף עשרה, אלא רק כתב (סכ"ב) "שאין מחיצה של ברזל מפסיקה וכו', וי"א שצואה וע"ז וכו'" אבל לא כתב "דרך הרבים". וא"כ משמע להדיא דלא למד מהתם להכא דין זה.

והנה, **החיד"א** (במחזיק ברכה סקי"א, הובא בשע"ת סקט"ו) כתב **להדיא** שאף שיש מעבר לרבים ביניהם מ"מ מצטרפים, כדין מראה פניו דרך החלון[16], ויש לסמוך על הפוסקים כדי שלא יתבטלו מקדיש וקדושה. ע"ש.

וי"ל הביאור בזה, דהרי שורש הדין דהפסק דרך הרבים הוא **במס' ב"ב** כמבואר לעיל (אות ג'), ושם לא הזכירו זאת לענין זימון ולא לענין תפילה. אבל מנו כמה וכמה דברים אחרם שבהם מפסיק רשות הרבים. ועוד שהרי **מהרשב"ם** שם בסוגיא (שם נה ע"א וע"ב, נו ע"א) מבואר היטב מאי טעמא מפסיק בדינים אלו, משום דניכר שיש כאן הפסק וחילוק, כגון בחיוב פאה שניכר שיש כאן ב' שדות על ידי שעובר דרך הרבים ביניהם, וכן לשאר הדינים המבוארים שם, ע"ש בדבריו[17].

ולכן י"ל, דהטעם שרבינו יונה למד דין זה לזימון הוא ג"כ משום שניכר שיש כאן הפסק וחילוק בין ב' החבורות, שהרי כל שורש דין הזימון אינו אלא בג' שאכלו וקבעו **יחד** דוקא, ועוד שכאן יכלו כל חבורה לברך בפני עצמם, ודי לנו בהיתרים שנאמרו להדיא בצירופם אף כאשר לא אכלו יחד, ואין אנו יכולים לחדש עוד היתר דהפסק רשות הרבים, שהרי לא פירשו זאת **במס' ברכות** (כמבואר לעיל באות ה'), והרי יש כאן הפסק וחילוק גדול ביניהם כאשר דרך הרבים עובר ביניהם. והרי חלק מהראשונים (כן דעת הרמב"ן שם מה. ד"ה לפיכך, ועיין בביה"ל סי' קצה ד"ה שתי חבורות דלא קיי"ל כוותיה) החמירו אף בהיתרים שנאמרו להדיא בזימון, ולא קיבלו כלל ההיתר דרואין אלו את אלו, וכ"ש שלא יחדשו כאן היתר נוסף. וי"ל שהוא הטעם שבדיני צירוף לזימון מצינן כמה וכמה הגבלות, כגון שיכנסו על דעת זה מתחילה, או שיהיה דוקא שמש שמחבר ביניהם וכו', כמבואר לעיל (אות י"ב), משום דהוא חידוש גדול לומר שב' חבורות שלא אכלו יחד ממש, יוכלו להצטרף לזימון. ואין לחדש יותר.

---

16. ויש שרצו לפרש דברי החיד"א שכוונתו לומר "שאף שיש דרך של רבים ביניהם ולכאורה יכלו לצאת שם להתפלל, מ"מ כיון שהמקום היה צר לא יכלו לצאת לשם". ולא נ"ל כלל לפרש כן דבריו, שהרי וכי אין עוד מקומות יותר מרווחים בסביבתם. אלא כיון שהמקום היחיד שמותר להם לצאת אליו הוא צר לכן לא אמר להם לצאת לשם. ובכ"ז התיר. והרי סוף סוף דרך הרבים עוברת ביניהם, וא"כ שפיר י"ל שהתיר אף בזה. ונדמה שעוד אחרונים למדו כן.

17. א) נה ע"א ד"ה אבל לענין, דמהלשון שכתב בסוף "וסברא בעלמא הוא דחזקה מעלייתא בעינן שיחזיק בכל השדות", ניתן לדייק שההפסק הועיל בזה ששתי השדות נחלקות על ידו, ולכן בעינן שיחזיק בשניהם, ובלי ההפסק היה מספיק בזה שהחזיק בשדה אחת בלבד, והסברא היא שניכר שיש כאן הפסק וחילוק. ב) שם ע"ב ד"ה וחכמים מטמאים, חזינן להדיא דכאשר אין סברא לחלק כיון שלא מועיל אותו הפסק כדי לשנות הדין, ואין ניכר ההפסק והחילוק לגבי אותו דין, אז חכמים לא מחשיבים ההפסק כמחלק רשויות. ג) שם ד"ה ספק ביאה טהור, גם שם הוא כנ"ל, ועוד דמבואר היטב דבדיני הוצאת שבת כיון שהחשיבות ברשות הוא מצד מחשבת בני אדם לכן נחלקו בזה אם מועיל ההפסק לחלק הרשויות או לא. ד) נו ע"א עיין היטב בארבעת הדיבורים הראשונים, שגם כאן צריך סברא חזקה כדי לחלק בין הרשויות, כגון אם יש חיוב חטאת או לא.

ולכן מכל הנ"ל ברור הדבר שרק כאשר יש נ"מ בדין או סברא חזקה לחלק משום שניכר ההפסק והחילוק, רק אז אמרינן שרשות הרבים (או דרך הרבים) מפסיק בין הרשויות. ע"ש היטב. ודו"ק.

אבל בדין צירוף למנין, אין סברא לומר שדרך הרבים מחלק ביניהם, שהרי במה יהיה ניכר שיש כאן הפסק וחילוק לענין הצירוף. ואין זה כדין זימון, דשם עצם הדין אינו אלא בג׳ שאכלו יחד וקבעו יחד סעודתם, כנ״ל, ואחר כך באה פעולת הזימון, לאחר מעשה האכילה, והיינו דהזימון תלוי באופן מעשה האכילה שהיה לפני כן. אבל כאן בצירוף עשרה למנין אין זה תלוי בדבר שהיה לפני ולא בשום מעשה אחר, ולא בעינן קביעות, אלא באותו רגע ממש שרוצים להצטרף כדי להתפלל, כאן ועכשיו מתחילה פעולת הצירוף, ואין זה תלוי בדבר אחר. וגם מצד הדין הרי דין הצירוף עצמו מתחיל מאותו רגע, דעכשיו עומדים להתפלל ורוצים להצטרף. וכיון שביארנו לעיל שמהני צירוף ע״י ראיה להלכה, וכן נקטינן למעשה, א״כ למה נאמר שתפסיק ביניהם רשות הרבים, הרי אינו ניכר כאן ההפסק והחילוק שנעשה ע״ז. וא״כ למה נחדש עוד הגבלה שלא כתבוה הפוסקים[18] (פרט לפמ״ג כנ״ל).

ועוד יש להוסיף לכל זה מסברא, שהרי כמו שמבואר בדיני רשויות, שמעל לעשרה טפחים לא הוי רשות הרבים אלא מקום פטור, א״כ גם כאן בענין התפילה במרפסות, כיון שרובן ככולן של המרפסות הן למעלה מעשרה טפחים, י״ל שהאוויר שביניהם אינו מפסיק דאינו אוויר של רשות הרבים. כנלענ״ד. ודו״ק.

טז. העולה מכל הנ״ל למעשה

ההכרעה למעשה:

א) אפשר לצרף עשרה למנין ע״י ראיה, גם כאשר הם עומדים ברשויות נפרדות.

ודבר זה נכון הן לבני אשכנז, הן לאנ״ש, והן לבני ספרד (שיש להם לסמוך על הבנת הפר״ח והמטה יוסף ושאר פוסקים בהבנת השו״ע).

ואם ישנם כבר עשרה אנשים המהווים מנין יחד, סגי בזה שרואה אחד מהם, או אפילו שאינו רואה אלא שומע את הש״ץ ונחשב מתפלל עם הציבור.

ואם שומע קול הציבור שעונה דברים שבקדושה יכול לענות עמהם, אף שאינו רואה אותם ואינו שומע את הש״ץ [וראה לעיל באות י״ג].

ב) עשרה האנשים המהווים את המנין, לכתחילה, צריכים לראות כל אחד מהם דוקא את הש״ץ. ואם הדבר אינו אפשרי, יסתפקו בזה שרואים מקצתם את מקצתם, ולא יבטלו מנין בגלל זה.

ג) אין לחוש להפסק עבודה זרה, גם אם נודע שיש שם ע״ז ממש, דיש לסמוך על הפוסקים שכתבו שאין זה אלא זהירות לכתחילה. וכן הדין בצואה, דאין לחוש כלל.

ד) גם אם רשות הרבים מפרידה ביניהם, אין לחוש להפסק משום זה, שהרי לא כתבוהו הפוסקים, ואין לזה אחיזה ומקור. ולכן יכולים להצטרף אף משני צדי הרחוב, ע״י ראיה כנ״ל.

ויהי רצון שתיכף ומיד נוכל להתפלל בבתי הכנסת ובתי המדרשות בלי הגבלות, ויעביר ה׳ כל מגיפה ומחלה מקרב עמו, עם קדוש, האחוזים בתורתו ומצוותיו אף בעת צרה, ומתוך מסירות נפש, ובזכותה נגאל תיכף ומיד, ונוכל להתפלל בכל בתי הכנסת המחוברים יחדיו בירושלים הבנויה, ובבית מקדשנו ותפארתנו, ונקריב שם עולות וזבחים שהתפילות במקומם תקנום, בב״א.

18. וגם בפסק״ת אות כ״ב לא כתב אלא בלשון ״ראוי ליזהר״ שלא תפסיק רשות ביניהם, והוא ע״פ תשובות האחרונים שציין אליהם שם, ומובן שאין הדבר מבוסס כל צרכו, ולא כתבוהו גדולי האחרונים, פרט לפמ״ג כנ״ל, וזה אומר דרשני, ולכאורה פשיטא דלית לן בה, כבפנים. ודו״ק.

קיצור המהלך

א. למדנו (פסחים פה, ב) שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, ולכן יכול כל אחד לענות דברים שבקדושה יחד עם מנין שאומרים אותם, אפילו אם נמצא בחוץ ואינו רואה את המנין אלא רק שומע אותם. אבל אינו יכול להצטרף אליהם להיחשב אחד מהעשרה. זו דעת התוס', ודלא כרש"י שסובר שאפילו אחד שנמצא בתוך עובי הדלת כלפי חוץ יכול להצטרף אליהם. וכן נפסק בשו"ע (סי נה סי"ג וס"כ).

וביארנו שכל זה מדובר כשאינם רואים אותו, אבל כאשר רואים אותו מצטרף, אפילו מי שנמצא לגמרי בחוץ, בחצר בהכ"נ ומראה פניו להעומדים בפנים מצטרף עמהם להיות אחד מהעשרה המהווים את המנין.

ב. ועוד למדנו (עירובין צב:) דין חצרות הנגררות, שהחצר הקטנה נגררת אחר הגדולה כאשר הרוב בגדולה. והוא הדין בש"ץ שכאשר הוא בקטנה נגרר אחר הציבור שבגדולה, ומוציאם ידי חובה. אך לא להיפך, דאין רוב נגררים אחר מיעוט, אפילו אם הוא ש"ץ. וכן פסק בשו"ע (סי' נה סט"ז–י"ז).

והערנו אשר לכאורה טעם כפל ההלכות בגמ' ובשו"ע הוא לאפוקי הו"א לומר שהש"ץ גרע טפי, שהרי צריך להוציא אותם ידי חובה ולכן אינו מוציאם, קמ"ל שכן.

ג. עוד למדנו (ב"ב נה.) שיש דינים בהם נחשב דרך הרבים הפסק ומחלק בין שתי רשויות. והערנו שדין זה לא נאמר לענין תפילה.

ד. למדנו גם (ברכות נ.) דין צירוף לזימון שמצטרפות שתי חבורות בשתי בתים ע"י ראייה, והוא שיראו מקצת אלו את אלו או שהשמש ביניהם, וגם שישמעו כולם את המברך. ור' יונה למד שרשות הרבים מפסיק ביניהם ואינן מצטרפים אפילו רואים אלו את אלו. ולמד זאת מב"ב הנ"ל. והשו"ע (סי' קצה ס"א) הביא דעתו בשם יש מי שאומר, והרבה אחרונים פסקו כן להלכה, וביארו שכן דעת השו"ע להלכה, משום שאין עליו חולק, ובגלל שהוא יחיד כתב בשם יש מי שאומר. וכן פסק אדה"ז (שם).

ה. כמה פוסקים כתבו שיש דין צירוף למנין ע"י ראייה בלבד. כ"כ הב"י (סי' נה סי"ד) בשם האורחות חיים, וביארנו שכן דעת מהר"י אבוהב שהביא הב"י שם. וכ"כ בשו"ע (שם) שהמראה פניו מצטרף אליהם. וכ"פ המג"א (שם סקי"ב) ואדה"ז (שם סט"ז).

ו. הרא"ש כתב שהש"ץ העומד בפתח, מצרף את כולם ומוציאם ידי חובה. והב"י כתב שלמד זאת מדין צירוף בזימון כנ"ל. וכ"פ בשו"ע (שם סט"ו). ואדה"ז (סי"ז) כתב הטעם משום דרואה אלו ואלו. ופוסקים אחרים כתבו דאף שאינו רואה אותם מ"מ מוציאם כיון שכולם נותנים עליו דעתם (פמ"ג, מ"ב).

ז. הרשב"א ומהר"י אבוהב כתבו דין ביטול התיבה של בהכ"נ שמי שעליה מצטרף כיון שהיא תשמיש של בהכ"נ ובטילה וטפילה לו. וכ"פ בשו"ע (סי"ט). והאחרונים ביארו דהוא הדין אם רואה אותם מצטרף ע"י ראיה, אלא שיש כאן חידוש יותר שמצטרף אף שאינו רואה (מג"א, אדה"ז, פר"ח, פמ"ג). והמ"ב כתב לחשוש לכתחילה למחמירים שאין צירוף ע"י ראיה. וביאר הטעם בביה"ל משום שהרשב"א כתבה רק בלשון אפשר.

ח. נחלקו הרשב"א והרשב"ש בדין צירוף ראיה. דלרשב"א מצטרפים ע"י ראיה למנין. ולרשב"ש אינו, דרק בזימון שיש בהם כדי צרכן בכל אחת מצטרפים, ולדעתו אין אפשרות להצטרף אא"כ עומדים כל העשרה במקום אחד ממש.

ט. הרבה אחרונים פסקו כהרשב"ש, ואף ביארו כן דעת השו"ע, והם השכנה"ג, החיד"א, הגר"א, א"ר, זרע אמת, מאמר מרדכי, שלמי ציבור, כה"ח. וביארו כל סעיפי השו"ע באופן שאין היתר כלל של צירוף ע"י ראייה בלבד, ומש"כ בדין מראה פניו בחלון ביארו דהיינו שמכניס ראשו לתוך עובי החלון. ולפי זה אין היתר כלל למנין במרפסות. וכ"פ הרב יצחק יוסף שליט"א והרב דוד יוסף שליט"א.

י. אולם רבו ג"כ דעת המתירים צירוף ע"י ראיה, שפסקו כהרשב"א והאורחות חיים, והם המג"א, ואדה"ז, והפר"ח, והמטה יוסף, והפמ"ג. וכל סעיפי השו"ע מתבארים לדעתם באופן שאין רואים אלו את אלו, כי כאשר רואים מצטרפים ממילא. ולכן ע"פ דעתם מותר להתפלל במנין המרפסות.

יא. ביארנו שע"פ המתירים ניתן להצטרף למנין אפילו ע"י ראית מקצת, ואין צריך לראות את כל שאר התשעה של המנין. וביארנו הטעם שכתבו דין הצירוף ע"י הש"ץ, כדי ללמדנו חידוש יותר גדול, שהוא מוציא אותם אע"פ שאינו רואה אותם כיון שנותנים דעתם עליו.

יב. חקרנו בדעת אדה"ז מה ביאור הענין. ולמסקנה י"ל שבדין צירוף למנין שפיר מהני צירוף על ידי ראית אחד בלבד, ואף שאינו ש"ץ. ובזימון הוא גדר מיוחד, משום שצריך שם קביעות בחבורה של ג', ולכן שם לא מהני ראיה של אחד, אלא בעינן תנאים נוספים (נכנסו על דעת כן, שמש וכו'), אבל ביארנו שאם המברך עצמו רואה אלו ואלו, הרי הוא מצרפם ללא שום תנאים, כיון שהוא משמשם ויש צורך בו. וכן לענין תפילה שאותו אחד המצרף על ידי ראיה יש צורך בו, ומשמש אותם, ועוד שזה כאילו נכנסו על דעת זה מתחילה. ולמסקנה, לכתחילה ישתדלו לראות הש"ץ תשעה אנשים, אבל בשעת הדחק יש לסמוך על זה ולא לבטל המנין בשביל זה.

יג. ביארנו אופנים אחרים שיכול לענות דברים שבקדושה יחד עם הציבור. ראה שם.

יד. אין לחוש משום דבר המטונף או משום גוי הנמצא למטה בין המרפסות, גם מטעמים הלכתיים וגם מטעמים של מציאות. והיינו דהרבה פוסקים כתבו שאין זו אלא חומרא לכתחילה, ובדיעבד אין לחוש (וכן דעת אדה"ז), ועוד כמה צדדים להקל. וכן אין לחוש אלא דוקא בע"ז ממש לחלק מהפוסקים (וכן אדה"ז). וגם במציאות, הרי זה ספק שיש, ושהוא לח, ושהוא בדיוק ביניהם, ועוד כמה דברים. לכן אין לחוש משום זה, אא"כ רואין טינוף להדיא, שיש לכסותו או להתרחק אם אפשר.

טו. ביארנו שאין לחוש להפסק דרך הרבים ביניהם, כיון שאינו שייך לענין צירוף למנין, ורק בזימון אמרו זאת. ועוד שכל הפוסקים לא הביאו דין זה כלל, רק הפמ"ג הוא יחידאה בזה. וכן אדה"ז לא הביאו בדין תפילה אף שהביא בדין זימון. ולכן לית לן בה.

טז. סיכמנו הדינים העולים למעשה מכל הנ"ל. ראה שם.

ספק ברכות להקל

כמה כללים ופרטי דינים

א. ספק ברכות להקל הוא כלל חשוב בהלכה[19], והוא מצוי בכמה אופנים, כגון אדם שאינו זוכר אם בירך ברכה מסויימת, הן ברכת הנהנין (כגון ברכת המוציא[20] או כל ברכה אחרת) והן ברכת המצוות, הרי הדין הוא שלא רק שאינו צריך לברך, אלא שגם אם ירצה אסור לו לברך.

הסיבה לדין זה, לפי רוב הפוסקים[21], היא משום שרוב הברכות הם מדברי סופרים, ולכן בספק אם בירך הוה ספק דברי סופרים שדינו להקל. הסבר זה מסביר מדוע אינו **צריך** לברך. והטעם לאיסור לברך אף אם **ירצה** לברך, הוא כי להזכיר שם ה' בדרך ברכה כאשר היא ברכה שאינה צריכה, הוא איסור נושא שם ה' לשוא. לרוב הפוסקים בדרך ברכה הוא איסור דרבנן חמור[22]. ויש סוברים שהרמב"ם והשו"ע (שנקט לשונו) סוברים שהוא איסור דאורייתא, ובפרט לאור תשובת הרמב"ם[23], וכך הבינו המג"א והחיד"א והרב עובדיה יוסף ז"ל. אמנם הא"ר ואדה"ז[24] ונכדו הצ"צ[25] הבינו שהוא איסור דרבנן בלבד. וגם לדעה זו מובן מדוע אסור לו לברך גם אם ירצה, כי יכניס עצמו לכתחילה לספק ברכה לבטלה, וק"ו לסוברים שהוא איסור דאורייתא.

ב. בספק ספיקא, כגון לברך על ציצית בבין השמשות, נחלקו הדעות[26], ולמעשה סוברים אדה"ז[27] והמ"ב[28] דלא יברך. ובדין מי ששכח אם ספר אתמול ספירת העומר, בזה גם הם סוברים[29] שימשיך לברך, כי דעת ר"י שכל יום היא מצוה בפ"ע היא דעה עיקרית.

ג. וכל הנ"ל בברכות שהם מדברי סופרים, אבל בברכת המזון שהיא מדאורייתא אם שבע, בספק אם בירך צריך לברך, כי ספק דאורייתא לחומרא[30], וזה גם לדעה שברכה שאינה צריכה אסורה מדאורייתא, וגם לשיטת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, בכל זאת יברך[31].

ד. ונחלקו אם יברך גם ברכה רביעית שהיא מדרבנן. לשיטת אדה"ז יש לברך כדי שלא יזלזלו בברכה זו, ועוד שכך היתה התקנה לומר אותה כל פעם שמברכים ברכת המזון[32]. ולשיטת הבן איש חי והכף החיים לא יברך אותה.

ה. היות וספק אם אשה חייבת בברכת המזון מן התורה, נחלקו הדעות אם תברך כאשר היא מסופקת אם כבר ברכה, ולמעשה לא תברך[33].

ו. איש שספק אם אמר ק"ש, יכול לומר ק"ש עם ברכותיה[34], ואף שברכות ק"ש מדברי סופרים, מ"מ היות וק"ש הוא חיוב מדאורייתא, לכן לענין ק"ש הוה ספיקו לחומרא, וחייב מספק לקרוא ק"ש, והיות

19. שו"ע או"ח רט, ג.
20. שם קסז, ט.
21. ראה שועה"ר קסז, יב.
22. ראה שם רטו, ג.
23. סי' קה.
24. שם.
25. שו"ת או"ח סי' ג.
26. לחם משנה והלבוש.
27. בסידורו, וחזר בו ממש"כ בשלחנו סי' יח.
28. סי' רטו סק"כ.
29. סי' תפט סכ"ה וס"ק לח.
30. ראה סי' קפד. ולפי ביאור הפנ"י בברכות דף ל"ה לא יברך.
31. ראה א"א רטו ס"ק ו.
32. תשובת הרשב"א סי' שכ.
33. רעק"א, מ"ב ועוד.
34. או"ח סי' סז.

וחייב בק״ש צריך לאומרה עם ברכותיה, כי כך היתה התקנה מעיקרא[35].

ז. פוסקי ספרד דנו אם לברך בספק ברכות במקום שהשו״ע פסק לברך, לבית דוד מברכים, ולחיד״א ובא״ח אין מברכים. וכ״כ ביבי״א[36]. וכשיש מחלוקת והאר״י הקדוש הכריע לברך, לחיד״א מברכים, וכך דעת רבים[37], וביבי״א[38] סובר שלא לברך. ובמקום שהמנהג לברך, מברכים גם במקום מחלוקת הפוסקים.

35. מג״א ואדה״ז שם, והוא מהרשב״א הנ״ל.

36. ח״ה או״ח מב, ג.

37. עי׳ ברכ״י ח״א ב, יד.

38. ח״ב כה, יב.

בענין חיוב נקיון הספרים לפסח

שאלה: האם ספרים חייבים להיות נקיים מפירורי חמץ?

פירוט השאלה: מצאנו פוסקים חשובים שפוטרים לגמרי ניקוי חמץ מספרים, ולאידך ישנם פוסקים המחייבים מדין חובת ביעור חמץ, וישנם פוסקים הפוטרים מעיקר הדין אלא שדורשים זאת מצד מנהג ישראל קדושים, ושאלתנו היא מה אנו אוחזים למעשה?

א. ע"מ לפתור שאלתנו יש להקדים יסודות הלכתיים חשובים באיסור חמץ.

א) האוכל כזית חמץ מליל הסדר עד סוף שביעי של פסח ענוש כרת (במזיד) מדאורייתא, ופחות מכזית חמץ אסור מדאורייתא ככל חצי שיעור, אלא שאינו בכרת. וזהו אחת הסיבות שחכמים החמירו בחמץ מליל הסדר שאוסר בכל שהו, כמבואר בשועה"ר בריש ס' תמז. והחמץ אסור בהנאה מדאורייתא כדאיתא בריש פרק כל שעה.

ב) מליל הסדר עד סוף פסח ישנם שני לאוין, בל יראה ובל ימצא, במחזיק כזית שאור או כזית חמץ (שיטת בית הלל ריש ביצה, כביאור הגמרא בדף ז).

ג) ערב פסח מחצות היום ישנה מצות עשה של תשביתו, דהיינו שיש מצוה להשבית ולבער החמץ שברשותו, כהבנת התוס' (בדף ד:) בפסחים, כמבואר בשועה"ר ס' תלא. דלא כהבנת הרמב"ם שהוא ביטול בלב. ולכן החיוב לשיטתנו מתחיל מחצות, משא"כ לביאור הרמב"ם התשביתו חייב להיות לפני חצות, כי אי אפשר לבטל החמץ אחרי חצות, שאז אסור החמץ בהנאה.

ד) מחצות היום בערב פסח ישנו איסור לאו דאכילת חמץ "לא תאכל עליו חמץ", והוא גם אסור בהנאה (שיטת רבי יהודה בפסחים כח), אבל אין עונש כרת עד הלילה, כדלעיל.

ה) חכמים אסרו חמץ באכילה שעתיים לפני חצות היום בערב פסח, ואסרו אותו בהנאה שעה לפני חצות, וכן אסרו להחזיקו ברשותו, ולכן ישנו חיוב מדרבנן לבערו שעה לפני חצות.

ו) אדם שמבטל את חמצו (לפני הזמן שנאסר בהנאה, עיין שועה"ר ס' תלד) אינו חייב מן התורה להוציא את החמץ מרשותו, כי אינו שלו, אלא שחכמים חייבו לבערו: 1) כי חוששים שלא יבטלו בלב שלם (ר"ן בביאור שיטת רש"י). 2) שמא יבוא לאוכלו (תוס' ריש מסכת פסחים).

ז) אדם שביער את כל חמצו שברשותו אינו צריך לבטל מן התורה את חמצו, ולא חוששים שמא נשאר לו חמץ שלא מצא. וגם אם זה קרה אינו עובר, כי התורה לא ניתנה למלאכי השרת. אלא שחכמים חייבו לבטל את החמץ, כדאיתא בגמרא פסחים (ו:) שמא ימצא גלוסקא יפה באמצע פסח ויתמהמה לבערה, ויעבור אז בבל יראה ובל ימצא.

ב. כאמור לעיל, חצי שיעור אסור מן התורה, כדאיתא ביומא עד (שיטת רבי יוחנן), ועל כן אסור לאכול פחות מכזית מן התורה.

אבל לענין חצי שיעור בבל יראה ובל ימצא, וחיוב ביעור מן התורה בפחות מכזית, נחלקו הפוסקים:

המהר"ם חלוואה במסכת פסחים (מה) סובר שיש חצי שיעור גם באיסור זה, וכן הבין הצל"ח שם בשיטת התוס', וכן פסק הפרמ"ג בסי' שמ, והניף שנית ידו באו"ח סי' תמב א"א סק"י.

אמנם החכם צבי סי׳ פו הסיק שאין חצי שיעור בבל יראה, וזאת משני טעמים: 1) כי חצי שיעור הוה רק באיסורי אכילה, כפי שלומדים ביומא שם מהפסוק כל חלב. 2) רק באיסור שיש בו מעשה, כאכילה, אזי המעשה מחשיבו, משא״כ באיסור שניתן לעבור עליו בלי מעשה, כגון שנכנס פסח ויש לו חמץ ברשותו מלפני כן, שעובר בלי מעשה (ואם קנה חמץ בפסח כמובן שיש בו מעשה, ולשיטת הרמב״ם חייב מלקות, אמנם הרבה ראשנים חלקו עליו).

וכן השאגת אריה סי׳ פא סובר שאין חצי שיעור באיסור זה, ונימק כי בחצי שיעור יש אפשרות שיהיה שיעור שלם (חזי לאצטרופי) אם אוכל עוד חצי בכדי אכילת פרס, הגם שכבר אכל החצי הראשון מצטרף למפרע, ועל דא (חזי לאיצטרופי) אמרינן חצי שיעור אסור מן התורה גם במקרה ואכל חצי זית של איסור ותו לא, כי בכח חזי. משא״כ באיסור בל יראה, אם היה בגבולו חצי זית חמץ ובא כלב ואכלו, וקנה חצי זית חמץ, לא יאמר שעובר על החזקת כזית חמץ בצירוף החצי זית שכבר לא קיים, אלא רק במקרה שיש לו ברשותו חצי זית חמץ, וקנה עוד חצי זית חמץ, בנידון זה יעבור על בל יראה, כי כרגע מחזיק ממש כזית חמץ בביתו בלא צירוף למפרע.

ונאמרו עוד ביאורים בזה. ולמעשה רוב הפוסקים סוברים שאין חצי שיעור אסור מן התורה בהחזקת חצי זית חמץ ברשותו.

וכך פסק אדה״ז באו״ח סי׳ תמב סעיף כח, ובקו״א סקי״ז כתב שיש לעיין בשו״ת חכם צבי הנ״ל טעם נכון לכך (שאין חצי שיעור באיסור זה).

והבין הצ״צ בשו״ת יו״ד סי׳ טז סק״י דהיינו תירוצו הראשון, שאמרינן חצי שיעור רק באיסורי אכילה.

וצ״ע, כי אדה״ז אוחז ברור בארבע מקומות בשולחן ערוך שלו שלאו דוקא באיסורי אכילה, כפי שפסק בסי׳ שב קו״א סק״א בדין חצי שיעור באיסור כיבוס, וכן בס׳ שמ סעיף א׳ בדין תולש שיער אחד בשבת, וכן בסעיף ד׳ בדין כותב אות אחת, וכן בחו״מ הל׳ גזילה בדין גוזל פחות משווה פרוטה.

ואכן הרבי בלקו״ש (ח״ז ע׳ 110 הערה 36) הבין בקו״א שהטעם הנכון שציין אדה״ז הוא הטעם השני.

והעיקר שלמעשה אין שום איסור מדאורייתא להחזיק חצי שיעור חמץ בביתו, ואין שום חיוב מן התורה לבער אותו.

ג. ועתה יש לחקור האם קיים חיוב ביעור חמץ מדרבנן בפחות מכזית?

והנה איתא במשנה פסחים (מה.) ובגמרא שם בשם רב יהודה בשם שמואל, לפי האיכא דמתני לה אסיפא, ועם דברי עולא (בע״ב) ״ולא אמרן אלא בעריבה, אבל בבית חייב לבער .. בעו במערבא, בית ועליה מהו וכו׳״.

ונסכם את פסק הרמב״ם (בהל׳ חמץ ומצה פ״ב הל׳ טו–טז) בהבנתו בסוגיא (יש דעות אחרות בראשונים, אלא שנסתפק בפסק הרמב״ם שנפסק להלכה בסי׳ תמב):

א) עריבה (כלי שלשין בו בצק) שיש בצק בשיעור כזית במקום אחד, אף שהוא ממלא סדקיו באופן שמחזקו או שממלא לו חוריו והפך חלק מהכלי, בכל זאת חייב לבערו. וגם חצי זית בצק במקום אחד בעריבה וחצי במקום אחר, אלא שחוט של בצק מחברם יחד, באופן שיש אפשרות לתלות אותם באוויר דרך חוט הבצק ולא היו נקרעים, חייב לבערם (כגון שלא היו תקועים בחזקה בסדקי העריבה).

ב) אם אין כזית במקום אחד (הרמב״ם לא עוסק בפירוש (כדיוק האור שמח) כשאין

כזית גם בצירוף כל חלקי הבצק שבעריבה, אלא עוסק שיש כזית אבל שלא במקום אחד), אזי אם הבצק עשוי לחזק הסדקים או לסתום הנקבים אינו חייב לבערם, אבל אם הם דבוקים סתם בעריבה חייב לבערם, כי הכלי מצרפם. (כאמור הרמב"ם לא קאי בדין שבכל העריבה אין אפילו כזית).

ג) בצק הדבוק בקרקעית הבית או בכתלים, ויש בצירופם כזית, אבל לא במקום אחד, אם הם באותו בית חייב לבערם, כי יתכן שהם יתחברו יחד לכזית בכיבוד הבית, אבל אם חצי זית בבית זה וחצי בעליה אין צורך לבערם, כי דבוקים הם בקיר (לקמן יתבאר האם נקטו דבוקים בדוקא, או אורחא דמילתא נקט) ודי לבטלו (בגמרא עלה דין זה בתיקו).

ד. והנה איתא ברא"ש (בפסחים פ"ג סי' ב) אחרי שקיצר בדעות הראשונים, בטענה שאין נפק"מ היות וישראל קדושים הם ומקרצפים ומנקים כל מקום שיש בו חמץ, כפי שהביא זאת בשם הראב"ן המבוסס על הירושלמי, כותב בסוף דבריו, שמה שכתב הרמב"ם בחצי זית בבית וחצי בעליה שאין צורך לבערם כשדבוקים לקיר, שאינו תנאי, אלא אורחא דמילתא נקט (וזה תואם את דברי הגמרא בפסחים ו' שפירורים בטילים מצד עצמם כי לא חשובים).

אבל חלקו עליו הרמ"ך והמ"מ והכס"מ, וכתבו שאפילו חצי זית ותו לא של בצק, חייבים לבערו כשאינו דבוק לקיר. וכן פסקו המג"א ואדה"ז בסי' תמב סעיף כח מעיקר הדין, אלא שלענין ברכה לבטלה חששו לשיטת הרא"ש בדין מוצא חצי זית חמץ תוך הפסח שיש לבערו בלי ברכה (עיין בדבריו בס' תמו סעיף ג' ובאורך בקו"א שם סק"א).

לשיטה זו הקשו הראשונים מהסוגיא שפירורים לא חשיבי?

והביא שלטי הגבורים את דברי הריא"ז שם בשם מז"ה (מורי זקני הרב, שכידוע הוא התוס' רי"ד) שאין כאן סתירה כלל, כי הסוגיא של פירורים איירי בחתיכות פת או עוגות (פירורי חמץ אפויים שאינם גלוסקא יפה. ולהעיר מקו"א סי' תמב סקי"ח שאינו דוקא פחות מכזית, כפי שהוכיח ממסכת ברכות נב ואכ"מ) משא"כ כאן עסקינן בבצק שיש בה חשיבות (הריא"ז שם לא הסכים לדברי זקנו, ולדעתו גם פירורים שאינם צריכים ביטול כי לא חשיבי, בכל זאת צריכים ביעור).

וכן אוחזים למעשה כחילוק התוס' רי"ד, כפי שביאר המג"א בסי' תס סק"ב. וכן ביאר באורך בשועה"ר סי' תס סעיף ה' בדין עשיית מצות אחרי חצות בע"פ, כשביאר מדוע יש לבטל פירורי הבצק, וכן ביאר בקו"א סקי"ח הנ"ל.

ה. ע"פ כל הנ"ל מובנת שיטת רוב מלקטי זמנינו שאין חיוב מעיקר הדין לנקות ספרים מחמץ, כי הם פירורי פת, ולא בצק. דלא כחיי אדם שפסק כריא"ז. ולכן הקל לגמרי ביבי"א ח"ז, וכן הרב בן ציון אבא שאול.

ויש שהחמירו מטעם ישראל קדושים הם שהבאנו מהרא"ש לעיל, ונפסק בשו"ע סי' תמב סעיף ו' ובשועה"ר סעיף ל. והוא דעת רוב פוסקי זמנינו, וכן שמעתי מכמה רבני חב"ד, וכן נדפס בהערה של הל' פסח של הרב בלינוב.

ולכאורה ישנה קושיא עצומה, והיא בעצם שאלת הט"ז בסי' תמב סק"ה (אלא ששאל שם בהקשר אחר) הלא אחד הטעמים לביעור חמץ הוא מטעם שמא יבא לאוכלו כנ"ל, ומאי שנא חמץ פחות מכזית, והלא לכולי עלמא חצי שיעור אסור מן התורה בענייני אכילה, כשיטת רבי יוחנן?

ותירץ הפנ"י (ועוד כמה מפרשים ופוסקים) על הסוגיא בדף פ"ג שם, שאף שחצי שיעור

אסור מן התורה אין בו כרת, ולכן לא גזרו שמא יבא לאוכלו (מלבד הגר"א במעשה רב, וכן החזו"א בסי' קטז, כפי שנראה לקמן). אלא שאין הדבר מוסכם לשיטת אדה"ז, כפי שנוכיח לקמן.

ו. ובהקדים, נשאל הרא"ש (בשו"ת שלו שאלה כד) מה עושים בערב פסח שחל בשבת עם שאריות החמץ שעל השולחן. וענה לענין הפירורין שיש לנער את המפה על קרקע הבית, ולא ביאר יותר. וכן נקט בשו"ע או"ח סי' תמד סעיף ד'.

אמנם בבית יוסף כשמביא דברי הרא"ש כתב בזה"ל "ונראה דביש מפה פירורי לחם דקים מיירי, ומשום הכי קאמר שינער המפה ושוב אינו עובר עליהם, שאין בהם שיעור, וגם הם נדרסים ברגלים והם מתבערים מאיליהן". עכ"ל.

דהיינו שברא"ש הוזכר הניעור ותו לא, והבית יוסף ביאר: א) כי אין להם שיעור, ובמילא הוא ההיתר, שפירורי פת לא חשיבי גם אם לא נדרסים. ב) כי במציאות הפירורים יהיו נדרסים תחת הרגלים. אבל הרא"ש והשו"ע הזכירו רק את הניעור. ובמג"א שם כתב כדברי הבית יוסף, אבל בסדר הפוך: א) כי הם נדרסים. ב) וגם כי אין להם שיעור, דהיינו שגם בלי הטעם דנדרסים יש קולא, שאין להם שיעור. וכאמור, היפך הסדר של הבית יוסף.

והנה באדה"ז שם סעיף ט' כותב רק היתר דריסת הרגלים, ובזה"ל "וישליך הקינוח והפרורין הדקין במקום דריסת הרגלים, אפילו בתוך ביתו, דכשתגיע שעה ששית כבר הן מבוערים על ידי דריסת הרגלים". עכ"ל. דהיינו שאדה"ז נוקט היתר אחד ויחיד, והוא שהם מתבערים תחת הרגלים כי הם הופכים למטונפים, כביאור הגהות מיימוניות על הרמב"ם הנ"ל המובא בשועה"ר סעיף כח הנ"ל (אבל עצם גלגול החמץ על הקרקע לא נחשב לחכמים למטונף, כפי שרואים כמה פעמים בהל' בדיקת חמץ סי' תלג שגלגול החמץ על הקרקע על ידי עכבר אינו נחשב למטונף וד"ל. וכן מדוייק בלשונו הזהב של אדה"ז בסי' תס סעיף ו' וז"ל "לפיכך טוב שמיד שהפרורין נופלין לארץ, קודם שיתחמצו, ידרסם ברגליו בעפר, כדי שיתבערו מיד". עכ"ל. דהיינו שדייק "ברגליו בעפר", וד"ל).

ולכאורה בדין פירורי פת של סי' תמד מדוע חייבים לבער אותם תחת הרגלים, הלא אין להם שיעור ולא חשיבי? בשלמא לדברי הרא"ש שהזכיר רק ניעור, ואפילו לבית יוסף ומג"א שהזכירו גם דריסת הרגלים, אפשר לומר שהוא טעם נוסף לפי המציאות שהם נדרסים, משא"כ אדה"ז שדורש דריסתם בכל מחיר (להעיר שכך נקט גם המ"ב), והלא אין שום חיוב ביעור בפירורי פת, כפי שביאר באורך בקו"א אות י"ח הנ"ל בהסבר החילוק של התוס' רי"ד, ודחה את דברי הריא"ז, וז"ל שם בקטע המתחיל והשתא אתי שפיר "אבל המושלך לארץ לא חשוב כלל, והוא בכלל פירורין, דאמרינן בפ"ק **דלא חשיבי כלל ובטלי ממילא וא"צ ביטול ולא ביעור** .. אלמא דכל מאי דבטיל ולא חשוב **א"צ ביעור**, וה"ה לפירורין דלא חשיבי, והמגיד משנה והשו"ע .. ע"כ ס"ל לחלק בין פירורי פת לפירורי בצק, כמ"ש ריא"ז בש"ג בשם מז"ה". עכ"ל. ובשו"ע שלו (סי' תלד סעיף ו' וסי' תס סעיף ה) ביאר כמה פעמים שפירורי פת לא חשיבי ואינם צריכים ביטול כלל?

והנה כשנדייק היטב בלשונו הזהב (ואגב בחיפוש רב בלשונם של הראשונים, טור ובית יוסף, שו"ע ונו"כ, לא מצאתי לשונות אלו, אלא היה פשוט לאדה"ז שכך פשט הסוגיא, כפי שנראה לקמן, ולא בכדי דייק בלשונו הזהב) בהלכות בדיקת חמץ, נראה בעליל וברור כשמש שיש לחפש אפילו אחרי

פירורי חמץ אפילו דקים (במקומות שלא נדרסים תחת הרגלים בעפר, ותרתי בעינן, וד"ל).

בסי' תלב סעיף יא כתב רבנו וז"ל "הנוהגים להניח פתיתי חמץ בבית בכמה מקומות קודם בדיקת הבודק, יזהרו להניח חמץ קשה שאינו מתפרר, שמא יתפרר ממנו **מעט** .. שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו **מאומה**". עכ"ל מלשונות אלו ("מעט" וק"ו הביטוי "מאומה") משמע שגם פירורי פת הקטנים ביותר צריכים חיפוש על מנת לסלקם ולבערם.

וכן בסי' תלג בסעיף יב כשעוסק בחיוב בדיקת חמץ מן התורה (כשאינו מבטל) כותב בזה"ל "ואינו חייב לבדוק מן התורה אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה בתדירות, כגון הבית וחדריו שרגיל לאכול בהן חמץ כל השנה, **ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירורי חמץ שיש בו כזית**". עכ"ל. אבל בסעיף יג כשעוסק בבדיקת חמץ מדרבנן, היות וביטל את החמץ, כותב רבנו בזה"ל "אבל מדברי סופרים אע"פ שביטל כל חמצו חייב הוא לבדוק .. כגון חדר המשכנות שלפעמים נכנס לתוכו באמצע הסעודה להוציא משם משכון להחזירו לבעליו, ויש לחוש שמא שכח שם פתו או **שמא נתפרר ממנו שום פירור חמץ**". עכ"ל. ונראה בעליל שיש לחפש אחרי פירורי חמץ, ולא משנה גודל הפירור.

וכן שם בסעיף יז וז"ל "ובבית שהתינוקות מצויין בו, אפילו הנמוכים מג' טפחים צריכין בדיקה, שמא הצניעו שם התינוקות **מעט** חמץ". עכ"ל.

וכן בסעיף י"ח וז"ל "אבל החורים וסדקים שבקרקעית הבית צריכין בדיקה אע"פ שאין תינוקות מצויין שם, שיש לחוש שמא נפל ונתגלגל לשם **מעט** חמץ". עכ"ל.

וכן בסעיף כ"ה בהגהה בסופה כתוב בזה"ל "שאפילו בית הצריך בדיקה בקרקעיתו אין צריך לבדוק ולחפש אלא אחר פירורין גדולים קצת, **אבל פירורים הדקין** אפילו רואה אותם מונחים על גביו אין צריך להגביהם ולבערם **אם** הם מונחים במקום דריסת רגלי בני אדם, שמאליהם הם מתבערים על ידי דריסת הרגלים". עכ"ל. דהיינו שגם פירורים דקין חייבים לחפשם ולסלקם **אם אינם במקום דריסת הרגלים**, כפי שדייקנו באורך בדברי רבנו בסי' תמד סעיף ט' בדין תשובת הרא"ש דלעיל.

וכן בסעיף ל"ט וז"ל "בחורים ובסדקים הצריכין בדיקה שמא יש שם **מעט** חמץ שהכיבוד אינו מועיל כלום למה שבחורים וסדקים" עכ"ל.

וכן בסי' תלד סעיף א' וז"ל "וצריך להזהר בו לשומרו שלא **יתגרר ממנו מאומה** על ידי הקטנים או עכברים ויצטרך לחזור לבדוק פעם אחרת". עכ"ל.

וכן יש לדייק שם בסעיף ו' וז"ל "ואחר הבדיקה מיד יבטל כל חמץ שיש בכל גבולו שלא מצאו בבדיקה, וביטול זה תקנת חכמים היא, ולמה תקנוה חכמים, והלא אף אם נשארו כמה פירורים חמץ בזויות ובחורים ובסדקים **שלא מצאם בבדיקה** הרי הם בטילים מאליהם". עכ"ל.

הרי ברור שלשיטת רבנו אותם פירורי פת שהגמרא אמרה עליהם שלא צריך לבטלם כי לא חשיבי, יש חיוב לחפשם ע"מ לבערם, ורק כשלא מצאם אין לחשוש להם ולבטלם כי הם בטילים מעצמם. ולכן אינם הסיבה לתקנת חכמים שחייבו לבטל את החמץ, אלא הסיבה לתקנה היא שמא ימצא גלוסקא יפה, כדאיתא בגמרא בשם רבא, וכפי שאדה"ז מבאר בהמשך הסעיף.

ובזה מובן מדוע תמה אדה"ז על הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב הי"ד על הסוגיא דפסחים י: ככר בשמי קורה) דכתב הלשון כזית, וכך דייק בדבריו החק יעקב בסי' תלח סק"ז דפחות מכזית אינו צריך לבער, והסכים אדה"ז בקו"א לצ"ע של העולת שבת בסי' הנ"ל סק"ב, ולכן נימק מדוע השמיט שם בסעיף י"א את דברי החק יעקב בצורה מפורשת (זה שאדה"ז מסתפק בצ"ע, הוא כי יש לחלק בדוחק בגלל גובה החמץ, והוא רק חשש שמא יפול, וד"ל).

ז. מכל הנ"ל ברור מעל כל ספק, שגם פירורי פת הפחותים מכזית, וגם אם הם דקין, צריכים לחפשם ולבער אותם (ורק במקומות דריסת הרגלים לא צריך לבערם כי מתבערים מאליהם).

אבל עדיין צ"ע רב איך להולמו עם המבואר בתחילת דברינו, שפירורים לא חשובים ואינם חייבים ביעור, כפי שהבאנו בפירוש מאדה"ז בס' תמב קו"א סקי"ח ע"פ יסוד החילוק של התוס' רי"ד?

ונוכיח שיש שני סוגי חיוב ביעור שתקנו חכמים: **א)** חיוב בעצם, ע"ד דין תשביתו שיש לבער החמץ. **ב)** אין שום חיוב ביעור בעצם, אבל צריכים לסלקו בכל זאת מחשש תקלה שמא יבא לאוכלו, אבל לא שיש בעצם חיוב לבערו. והוא נ"מ טובא כדלקמן לענין איסור הנאה אחרי פסח, כמבואר באורך בסי' תמב קו"א סק"ט, וכן בשועה"ר סי' תלה סעיף ד, וכן לענין ברכת הביעור, כמבואר בדברי רבנו סי' תמב סעיף ז ובעוד מקומות.

ונרחיב את דברינו בהבאת לשונו הזהב של רבנו במקומות שציינו, אלא שנקדים את מה שהבאנו בטעם מה שחייבו חכמים לבדוק החמץ על אף שמבטלים אותו, והוא מה שהבאנו משועה"ר סי' תלא סעיף ד'. טעם **הא'** הוא שמא לא מבטלו בלב שלם, דהיינו **שחכמים חששו** שאינו מבטלו בלב שלם ויעבור בבל יראה ובל ימצא אם ישאיר החמץ בביתו. **והב'** הוא שמא יבוא לאוכלו, והוא חשש חמור כי אם ח"ו זה יקרה יכול לעבור באיסור שיש בו כרת (אם אוכל כזית. וכן יש איסור דאורייתא בפחות מכזית מדין חצי שיעור, ואף שאין בו כרת כדלעיל, עדיין עסקינן באיסור ששייך לכרת, כדברי הרא"ש בהל' נדה בדיני כתמים וד"ל).

והנה אדה"ז מבאר שהטעם העיקרי הוא טעם השני, וכך כותב בסי' תלג סעיף יט וז"ל "ואם קרקעית הבית היא מרוצפת בנסרים, ויש בניהם חורים קטנים עמוקים, ואין יכול להכניס את ידו לתוך החור לבדוק, אין צריך לקעקע את הנסרים לבדוק תחתיהם, ואפילו אם ראה שנפל חמץ לחור זה הקטן ואם לא יוציאנו משם יהיה מונח שם כל ימי הפסח, אעפ"כ אין מטריחין להוציאו משם, אלא מבטלו ודיו, **שהרי עיקר תקנת בדיקת חמץ אחר שביטלו אינה אלא משום שמא יבוא לאוכלו בפסח,** וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו, בודאי לא יאכלנו בפסח". עכ"ל.

אלא שהביטוי עיקר אינו פשוט, כי כותב אדה"ז בסי' תמב סעיף ז' במקרה שקיים רק חשש שמא יבוא לאוכלו, ובכלל לא קיים חשש שמא לא יבטלו בלב שלם, כי אין כלל חיוב תשביתו או בל יראה, וז"ל "וכל זה כשיש בתערובת ממשות החמץ אלא שנבלל יפה יפה ואינו ניכר, אבל אם אין ממשות החמץ כלום בתוך התערובת, אלא טעמו בלבד, כגון תבשיל שנתבשל בכלי אחד עם חמץ וקיבל טעם החמץ ואין בו כלום מממשו, אע"פ שאסור לאכלו מן התורה, **אין צריך לבערו מן התורה, שהרי נאמר לא יראה לך, וטעם חמץ זה המובלע בתבשיל אינו נראה לך.** ומכל מקום מדברי סופרים **אסור לקיימו בפסח,** אפילו יצניעו

בחדר מיוחד שאינו רגיל לילך לשם, **גזירה שמא ישכח על איסור חמץ, שהרי רגיל בו כל השנה, וילך ויאכלנו**. ואם שכח ולא ביערו בערב פסח ונזכר בתוך הפסח, צריך לבערו מן העולם לגמרי, **אבל לא יברך על ביעור זה, כיון שאין צריך לבערו רק משום חשש תקלה שמא יאכל ממנו, אבל הביעור מצד עצמו אין בו מצוה, לא שייך לברך על מצות ביעור**". עכ"ל.

והנה כאן מבואר שאף שקיים רק חשש שמא יבוא לאוכלו, אי אפשר לברך על ביעור חמץ, כי אין בו שום מצות ביעור, אף שאסור לקיימו מחשש תקלה שמא יבוא לאוכלו.

וי"ל שמה שכתב אדה"ז שעיקר טעם התקנה הוא שמא יבוא לאוכלו, הוא להדגיש שזהו מה שחכמים חששו ביותר, כי איסור אכילת חמץ הוא חמור ביותר. אבל כדי לברך על הביעור, הוא דוקא כשיש **מצוה** לבערו, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, והחיוב לבער חמץ מן התורה כשאינו מבטלו הוא עצם הביעור מטעם תשביתו ושלא יעבור בבל ימצא (רוב הפוסקים לא למדו כדברי הר"ן שבל יראה הוא גזירה דאורייתא בגלל חומרת איסור אכילת חמץ, וגם י"ל שאינו בסתירה כלל לדברינו, שברור שגם להסבר הר"ן יש לבער החמץ מגבולו מן התורה אם לא מבטלו, הגם שנמצא על הירח רחוק מגבולו, ואין חשש שמא יבוא לאוכלו. וד"ל) ולכן רק כשיש חשש שמא לא ביטל בלב שלם, ששייך חשש של בל יראה, יש לברך על ביעור חמץ.

וליותר בהירות נעתיק את לשון אדה"ז בס' תלה סעיף ד' שנראה ברור כשמש שאם קיים רק חשש שמא יבוא לאוכלו אין חיוב ביעור, ובכל זאת צריכים לסלקו (והוא נ"מ שני בענין איסור הנאה בחמץ שעבר עליו הפסח, עיין באורך בקו"א סק"ט בס' תמב). וז"ל "עבר כל הרגל ולא בדק, חייב לבדוק לאחר הרגל לאור הנר, כדי לבער (מן העולם לגמרי, על דרך שיתבאר בסימן תמ"ה) כל חמץ שימצא בבדיקתו, שהוא אסור בהנאה משום שעבר עליו הפסח, כמו שיתבאר בסימן תמ"ח. ואם לא יבדוק ויחפש אחריו כדי לבערו, יש לחוש שמא ימצאנו מאליו וישכח ויאכלנו. **ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום**, כי איך יברך "וצונו על ביעור חמץ", והרי הוא אוכל חמץ? **ומה שהוא מצווה ומחוייב לבער חמץ זה שעבר עליו הפסח אינו אלא משום חשש תקלה, שלא יבא לאכלו, אבל הביעור הזה מצד עצמו אין בו מצוה כלל, שהרי אף אם משהה אותו בביתו ואינו מבערו, אינו עובר על שהייה זו מצד עצמה בבל יראה ובבל ימצא אפילו מדברי סופרים; אלא שנקרא עובר על דברי חכמים, שאסרו לשהותו, שלא יבא לידי מכשול אכילה. אבל אם לא היינו חוששין שיבא לידי מכשול, אין בשהייה זו מצד עצמה איסור כלל, ולכך אין לברך על ביעור זה (כמו שהממית עופות שנדרסו, שאסור להשהותן משום חשש תקלה, כמו שנתבאר ביורה דעה סימן נ"ז, ואין מברך על ביעורן מביתו). מה שאין כן כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח, שאז יש בביעור מצוה מצד עצמו, שנאמר: "תשביתו שאור מבתיכם", ואם אינו מבערו – עובר עליו בבל יראה ובל ימצא. ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצווה לבערו מן התורה, מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל, ועובר עליו בבל יראה ובל ימצא מדברי סופרים, וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים; ולכך מברך "וצונו על ביעור חמץ"**. עכ"ל.

ח. ועתה ברור הכל כפתור ופרח, כי פירורי פת שאינם חשובים בטילים מאיליהם, ולכן

אין שום חשש שמא לא יבטל בלב שלם, כי אין שום חיוב ביטול, כי הם לא חשובים.

ובמילא נותר רק הטעם שמא יבוא לאוכלו, ולזאת חושש אדה"ז גם בפחות מכזית, כפי שכתב בפירוש בקו"א בס' תלח הנ"ל, והיא טענת הט"ז דלעיל (דלא כפני יהושע דלעיל).

ולכן אף שאין שום חובת ומצות ביעור בעצם, בכל זאת אסור לקיימו מחשש תקלה.

וזה כוונת אדה"ז בסי' תמב קו"א סק"יח שבפרורי פת אין חובת ביטול ואין חיוב ביעור (דלא כריא"ז), ורק בפרורי בצק שיש חובת ביטול וביעור, והיות וגם פירורי פת אסור לקיימם ויש לבערם (מלבד פירורי פת דקין הנמצאים במקום דריסת הרגלים, כי יתבערו לפני זמן איסורם).

ועפ"ז מובן היטב מדוע אדה"ז שינה בסי' תמד סעיף ט' מלשונם של הבית יוסף והמג"א באופן הצגת הדין (המובא בשאלת הרא"ש), וזה מסביר את חיוב בדיקתם, כפי שהדגיש רבנו בכל אורך הל' בדיקת חמץ.

ולפי זה, ספרים שיש חשש שמא נפלו בהם פירורי פת הפחותים מכזית, חייבים לבודקם לא מטעם ישראל קדושים הם, אלא חיוב בדיקת חמץ ממש מעיקר הדין.

ולענ"ד הרבה לא שמו לב לכל הדיוקים שהעלינו לעיל, ולכל ההסברים, ולכן הוא חיוב של ממש. וכן נקט החזו"א בסוף סי' קטז, וכן דעת הגר"א במעשה רב.

ולכן למעשה מומלץ מאוד להזהר כל השנה שלא לאכול חמץ בעת לימודו בספרים, כי יהיה קשה מאוד לבודקם אם אינו מוכרם לגוי. ואף שזהירות זו היא שלושים יום לפני החג, כפי שפסק רבנו בס' תלו סעיף כג, מ"מ עצה טובה קמ"ל.

ט. ולסיכום כל הנ"ל:

א) ספרים שמשתמש בהם הרבה עם חמץ, כברכונים וסידורים שמברך בהם ברכת המזון או זמירות שבת, וכן גמרות או המשכים של חסידות של בחורים הלומדים כל השנה עם ביסקויטים, ימכרו במכירת חמץ, כי קשה לעמוד על נקיונם.

ב) ספרים שמשתמש בהם באקראי עם חמץ, או ימכרם, או יבדקם דף דף, או דפים מסויימים אם זוכר היטב איפה למד.

ג) ספרים שלא פתחם כלל, כמסכת זבחים לדוגמא (אם אינו לומד שיחות בעיון עם מקורות וד"ל), אין שום חיוב לבודקם בתוך הדפים, כדברי המשנה בריש מסכת פסחים, מקום שאין מכניסים בו חמץ לא צריך בדיקה.

כאמור מתוך דברינו לעיל, במציאות פירורי החמץ בתוך הספרים אינם בגדר מטונף במקצת בהגדרת חכמים, ואינו שונה מפירור חמץ שהתגלגל על הרצפה בעפר על ידי עכבר, ובכל זאת חכמינו חייבו לבודקם, כפי שהבאנו לעיל מס' תלג, ורק כשנדרס ברגליו בעפר מוגדרים כמטונפים (כדלעיל סי' תס סעיף ו וסי' תמב סעיף כח).

דין כלים חד פעמיים בפסח אם צריכים הכשר

שאלה: האם חייבים הכשר לפסח על כוסות וצלחות מקרטון או מקלקר או מפיות נייר, שיש בהם עמילן שיתכן ועשוי מחיטה או קטניות כתירס, וכן מסיכות פנים מנייר (בעת קורונה) האם צריכים הכשר לפסח היות וקרובים לפה?

א. כדי לפתור את השאלה ולהכנס לעובי הקורה של סוגיא זו, אקדים כמה יסודות חשובים באיסור חמץ בפסח.

ונבאר תחילה האיסורים הכלליים לפי הסדר הכרונולוגי מערב פסח עד אחרון של פסח.

א) שעתיים לפני חצות בע"פ, החמץ אסור באכילה בלבד, וזאת מדרבנן (פסחים יא).

ב) שעה לפני חצות בע"פ, החמץ אסור באכילה והנאה מדרבנן, ואסור להחזיקו בביתו מדרבנן, והיינו מעין 'תשביתו' מדרבנן. ויש אפילו לבערו לפני תחילת שעה שישית, כי נהגו לבטל את החמץ ביום (הרא"ש), נהגו לבטל את החמץ קודם השריפה, ואי אפשר לבטלו אחר שעה שישית, כי כבר אסור בהנאה ואינו שלו וממילא אי אפשר לבטלו, ולכן יש לשרפו קודם לכן (עיין בדברי אדה"ז או"ח ס' תלד).

ג) מחצות היום בע"פ יש איסור דאורייתא (לאו רגיל ולא עונש כרת) לאכול את החמץ, וכן נאסר בהנאה מדאורייתא. ובנוסף ללאו יש מצות תשביתו מדאורייתא, ואין כאן המקום להיכנס בדיון הראשונים בפירוש וכוונת התורה במילה תשביתו, אך פשוט שמאז אסור להחזיק חמץ.

בכל המקרים הנ"ל (א, ב, ג) אם חמץ נפל לתבשיל שאינו מינו, החמץ בטל בששים כרוב איסורי התורה (כך סוברים רוב הפוסקים למעשה, וכן אדה"ז, דלא כשיטת הרמב"ם שהחמיר במין במינו בכל שהו כבר מחצות היום).

ד) מליל טו בניסן עד סוף שביעי של פסח, החמץ אסור בלאו שיש בו כרת, ובעשה דתשביתו, ובשני לאוין דבל יראה ובל ימצא. חמץ זה אוסר מדרבנן במשהו בגלל חומרת החמץ הנ"ל, וכן אוסר מדרבנן באחרון של פסח בחו"ל, וגם החמירו בו חכמים שאוסר תערובת במשהו (ס' תמז).

ה) האיסור כרת קיים גם אם אכל חמץ בתערובת, בתנאי שאכל כזית חמץ תוך אכילת פרס. וקיים גם בל יראה ובל ימצא בתערובת. ואם יש כזית שלא בכדי אכילת פרס אסור גם בבל יראה ובל ימצא, ובאכילה אין בו חיוב כרת, ומ"מ יש בו איסור דאורייתא, אבל אינו לוקה כי לא אכלו בכדי אכילת פרס.

ישנם עוד הרבה פרטים (פחות מכזית, טעמו ולא ממשו, מין במינו לענין איסור אכילתו או להחזיקו בפסח ברשותו, עיין בזה ריש סי' תמב בשו"ע ונו"כ), אבל די במה שנתבאר עד כאן לענין היכרות כללית של איסור חמץ.

ונמשיך בעוד כמה יסודות כהקדמה לפיתרון שאלתנו.

דין חמץ נוקשה

חמץ נוקשה היינו חמץ שנפסק תהליך חימוצו, ומעולם לא היה ראוי לאכילת אדם, הן לפני אפייתו והן אחרי אפייתו (עיין ס' תנט) וע"כ אינו מאכל אדם, אך מ"מ כפי שביארו הר"ן והמג"א (ריש סי' תמב) ואדה"ז (שם סעיף כא) הוא ראוי במקצת למאכל אדם, וע"כ דינו כדלקמן.

א) למעשה נפסק שאיסור אכילתו והנאתו מתחילת שעה שישית ואילך הוא רק מדרבנן (בעצם היא מחלוקת תנאים וכו').

ב) אסור להשהותו בעינו בביתו מדרבנן, כי כאמור הוא ראוי (בקושי) לאכילת אדם, ויש חשש שיבוא בכל זאת לאוכלו.

ג) אם עבר עליו הפסח אסור לאוכלו מדרבנן, אבל מותר בהנאה (דלא כמג"א שהתירו גם באכילה, עיין אדה"ז סי' תמב סעיף כ).

ד) לשיטת המג"א (בסי' תמז) ואדה"ז (שם סעיף יח) בטל גם תוך הפסח בשישים, וכן דעת רוב הפוסקים, דלא כמהרא"י ט"ז ופר"ח.

ה) חמץ נוקשה או כל חמץ בתערובת שאינו ראוי למאכל אדם, אין בו איסור שהייה בביתו. לפי ביאור החק יעקב ס' תמב ס"ק ה', במצב זה אינו מאכל אדם כלל, דלא כנוקשה בעינו שהוא מאכל אדם במקצת, כדלעיל. אבל קיים ביאור נוסף, ובלשון הראשונים והשו"ע הוא איבד צורת החמץ (טעמו ומראיתו), ולכן אינו נראה מאכל, ואין חשש שיבוא לאוכלו. עיין בזה באשל אברהם סק"ב שהדגיש את ב הפירושים.

דין חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב, דהיינו לא רק שאינו מאכל אדם, אלא גם אינו ראוי לכלב (שו"ע סי' תמב בריש הסימן ובסוף הסימן).

א) גם בעינו (בלא תערובת) אין איסור להחזיקו בימי הפסח, דלא כחמץ נוקשה.

ב) מותר בהנאה, דלא כחמץ נוקשה (פסחים כא, וכן בדף מה).

ג) לענין איסור אכילה, המאור והר"ן ועוד ראשונים סוברים שמותר חמץ זה באכילה, ומה שהגמרא דברה רק בהיתר הנאה, הוא כי לאכול דבר שאינו ראוי לאכילת כלב אינו שכיח. אבל הרא"ש בשם רבי יהודה אלברצלוני סובר שחכמים אסרו לאוכלו, כי אף דהוא כעפרא דעלמא, מ"מ בזה שאוכלו אחשביה, ומוגדר אצלו כמאכל. וכן הלכה, כנפסק בסוף סי' תמב.

ד) אם התערב בשוגג בתבשיל ורוצה לאכול תבשיל זה, ואין כוונתו לאכול חמץ זה, אין כאן אחשביה, ומותר לאכלו אפילו לדעת הרא"ש, ובתנאי שיש רוב בתבשיל נגד החמץ. כך פסק החק יעקב בס"ק יט בסוף סי' תמב, ולמד זאת מדברי תרומת הדשן שאלה קכט שהובא בשו"ע שם סעיף י', לענין דיו העשוי משעורים שאינו ראוי לאכילת כלב, ודרך הסופרים להכניס את עט הסופר בפיו, וטועם בלי כוונה תחילה את הדיו, שמותר להשתמש בדיו זה בפסח, ואין חשש שישים עט סופר כדרכו בפיו, כי אינו בולע הדיו בכוונה תחילה. ומשם למד החק יעקב לדין נפל חמץ שאינו ראוי לכלב לתוך התבשיל שמותר לאוכלו, כי אין כאן אחשביה, כי אינו מתכוון לאכול חמץ זה אלא התבשיל.

ב. אחרי כל הקדמות אלו, נפרט כמה הלכות מהרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ד, בשילוב נו"כ הרמב"ם ודברי השו"ע ונו"כ, שמשם הפיקו הפוסקים דין עמילן הנ"ל.

בהלכה ח' הרמב"ם כותב שחמץ המעורב בדבר שאינו ראוי לאכילה מותר לקיימו, ומתאים ליסוד שאמרנו לעיל בדין חמץ נוקשה אות ה. ואז כותב הרמב"ם בהלכה ט דוגמא, וכך כותב "כיצד, עריבת העבדנין שנתן לתוכן קמח ועורות, אפילו נתנו שעה אחת קודם הביעור, הרי זה מותר לקיימו. ואם לא נתן העורות, ונתן הקמח קודם שלשה ימים לשעת הביעור, מותר לקיימו, שהרי נפסד והבאיש. תוך שלשה ימים, חייב לבער". עכ"ל. והיא ברייתא בפסחים מה, ב

לפי דעת רבי נתן, כפי שנפסק ברור בגמרא שם שהלכה כרבי נתן. (עריבת העבדנים הוא כלי גדול שבו שורין עורות הבהמות והחיות על מנת לעבדם, והיו שמים בין היתר קמח בעריבה. ולהעיר מגמרא שבת עט, א).

וממשיך הרמב"ם בהלכה י' בדוגמא נוספת שניתן לקיים חמץ בביתו כשאיבד צורתו ואינו ראוי לאכילת אדם, וז"ל "וכן הקילור והרטיה והאספלנית והתריא"ק שנתן לתוכן חמץ, מותר לקיימן בפסח, שהרי נפסדה צורת החמץ". עכ"ל. ועסקינן במיני תחבושות שאינם ראויים לאכילה שמעורב בהם חמץ שאיבד צורתו, והתריא"ק הוא מין תרופה המיועדת רק לחולים ואינה ראויה לאכילת אדם מלבד החולים. הלשונות "כיצד. . וכן הקילור והרטייה . . נפסדה צורת החמץ" תואמים לדין חמץ נוקשה בתערובת שאינו ראוי לאכילת אדם, דקיל דינו מחמץ נוקשה בעינו, ולכן מותר לקיימו. וההבדל כאמור לעיל, שחמץ נוקשה אינו מאכל אדם אלא ע"י הדחק, אלא שבתערובת איבד צורתו ואינו נראה מאכל כלל, ואין חשש שיבוא לאוכלו, או שבתערובת במציאות אינו מאכל אדם כלל, כביאור החק יעקב בסק"ה (אבל להעיר שעדיין לא מוגדר כלא ראוי לאכילת כלב, אלא מוגדר כלא ראוי לאכילת אדם כלל בלבד).

וכן נראה מרהיטת לשון השו"ע והלבוש, ולכן כתב המג"א על דין קמח הנתון עם עורות בעריבת העבדנים דהוה כדין חמץ נוקשה בתערובת. וכן ביאר אדה"ז בס' תמב סעיף כג.

ולהעיר שאדה"ז סידר את דיני החמץ הראוי לאכילת אדם תחילה, ואחר כך דיני חמץ נוקשה בעינו ובתערובת עם כמה דוגמאות, ורק בסוף הסימן פירט את דיני חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב בעינו ובתערובת, ומה שהזכירו בסעיף כא נראה בחוש שהוא בדרך אגב, כשביאר שחמץ שהיה ראוי לאכילת אדם ונהפך לאיכות חמץ נוקשה חייב לבערו כל עוד לא נפסד מאכילת הכלב, ולכן לעיל הדגשנו שחמץ נוקשה הוא חמץ שלא היה ראוי לאכילת אדם מעולם. וכן מה שהזכירו בסעיף כה הוא בדרך אגב, ואינו כפשוטו, כפי שנוכיח בהמשך. ונראה בעליל שאדה"ז חיכה לסוף הסימן לבאר דין חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב, דלא כרמב"ם וטור ושו"ע (ראה סעיף א, ב, ג) ששילבו דיני חמץ נוקשה עם דיני לא ראוי לאכילת כלב יחד.

אמנם הראב"ד רוח אחרת עמו, כי בהלכה יו"ד של הרמב"ם (קילור וכו') נימק הרמב"ם את ההיתר לקיימו בפסח כי נאבד צורתו, והעיר ע"כ הראב"ד שטעם אחר יש בזה. וכדי להבין כוונתו נביא את המשך דברי הרמב"ם עם השגה נוספת של הראב"ד שתשפוך אור על כוונתו.

וכך כותב הרמב"ם בהלכה י"א וז"ל "הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמא שנסרחה, אינו צריך לבער. בגדים שכבסו אותן בחלב חטה, וכן ניירות שדבקו אותן בחמץ, וכל כיוצא בזה, מותר לקיימן בפסח, ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא, שאין צורת החמץ עומדת". עכ"ל הרמב"ם.

ותמה הראב"ד, שהטעם אינו מצד איבוד צורת החמץ, אלא כי נפסד מאכילת הכלב, ובלאו הכי לשיטתו אסור לקיימו. ובמילא זו גם הכוונה בהשגתו בדין קילור ורטייה וכו', שטעם ההיתר הוא מדין נפסד מאכילת הכלב. הבנה זו בראב"ד היא הבנתו של המגיד משנה והלחם משנה.

ולהעיר שהחק יעקב הבין כוונה אחרת לגמרי בהשגתו, והוא טוען שכל ההיתר כאן הוא מפני שהחמץ בטל בששים מלפני הפסח,

ולכן תמה למה רק מותר לקיימו, אלא אפשר אפילו לאוכלו, שאינו חוזר וניעור. אלא דהא"ר גיסו דחה דבריו לפי הנוסח שבידינו, ועוד הוכיח את דבריו בזה שלא השיג הראב"ד על הלכה י"ב וז"ל הרמב"ם "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל לאדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריא"ק וכיוצא בו, אע"פ שמותר לקיימו, אסור לאכלו עד אחר הפסח, ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, הרי זה אסור לאכלו". עכ"ל. ולמה לא הקשה כאן דהיות ובטל בששים למה אסור לאוכלו מצד שאוסר בכל שהוא, אלא מוכרח שפירוש המ"מ והלח"מ אמת ויציב.

[ואגב, זה שביטול בששים לא מהני בתרופה זו, ביאר אדה"ז בס' תמב קו"א י"א, ע"פ תשובת הרשב"א בח"ג תשובה רי"ד ומובא ביתה יוסף ביו"ד סוף ס' קלד, שאם איסור הוא אחד המרכיבים המתקנים את התרופה אינה בטילה].

וכביאור הראב"ד כתבו הטור והלבוש, שעסקינן בדין חלב חיטה וחמץ בניירות באינו ראוי לאכילת כלב. והב"ח כתב בדין קמח בעריבת העבדנים ביותר משלושה ימים, שהרמב"ם כתב שנפסד והבאיש, וביאר שנפסד מאכילת כלב. וכן הרבה פוסקים ומלקטים נקטו זאת בפשטות, עיין בפסקי תשובות ס' תמב במהדורות המורחבות בהערה 54. וציינו את דעת החזון איש באו"ח ס' קטז סעיף ז וסעיף ט שעסקינן בחמץ נוקשה כדעה חולקת על הרוב.

והנה התרומת הדשן שאלה קי"ז ושאלה קמ"ט מביא שאלה בדין מילוי סדקים מסביב לחלונות במיני בצק חמץ (כחמץ נוקשה, ומדמה לדין הרמב"ם בענין חלב חיטה וניירות), ונשאל האם מותר למלאות סדקים אלו תוך ל' לחג הפסח, או יש להחמיר לעשות לפני ל' לפסח. והביא שם שדודו הרב אהרן הקדוש (נהרג על קידוש ה') היקל בזה, ולמעשה החמיר הת"ה לעשותו לפני ל' לפסח, מלבד אם הבצק יהיה בלילה רכה בצורה שהכל יכנס לסדקים ולא יבצבץ בחוץ, ומה טוב אם יטיח בטיט.

ג. וכדי להבין שורש הדיון ומה נפסק למעשה בזה, נקדים שאלה שהקשה המגיד משנה בדין ניירות שהדביק, שהזכיר הרמב"ם יחד עם דין חלב חיטה, והקשה מדין המשנה בריש פרק אלו עוברין, והוא שקולן של סופרים (אחת הדוגמאות של חמץ נוקשה) אסור לקיימו בפסח, ובמה שונה מדין ניירות? ותירץ, כי קולן של סופרים הוא חמץ נוקשה בלי תערובת, ולכן אסור לקיימו, ודומה לדין עריבת העבדנים ששמו קמח אבל עדיין לא הניחו את העורות (תוך ג' ימים), אבל הניירות דומות לדין חמץ נוקשה בתערובת, כדין עריבת העבדנים אחרי שהניחו את העורות.

הראבי"ה כשדן בהיתר ניירות שדיבקו בדבק (חמץ), ביאר שההבדל הוא שקולן של סופרים ניכר החמץ גם אם דיבקו בו נייר, אבל בנייר שעושים על הטבלא אינו ניכר, ולכן מותר לקיימו (כי אינו אוכל ואינו נראה כאוכל). והטור הביא הסבר הראבי"ה, והבית יוסף העדיף הסבר המגיד משנה.

ונצטט את פסק המחבר והרמ"א, וז"ל "בגדים שכבסו אותם בחלב חטה, וכן ניירות שדבקו אותם בחמץ, וכל כיוצא בזה – מותר לקיימן בפסח, שאין צורת החמץ עומדת. **הגה:** ולכן מותר לדבק ניירות בחלון תוך שלשים לפסח, ויש מחמירין אם נראה מבחוץ". עכ"ל.

דהיינו שהמחבר לא חילק בין תוך שלושים ואחרי שלושים, ואף דהבית יוסף ראה את הדיון בתרומת הדשן ומה שהביא בשם דודו עדיין סתם כפי שסתם הרמב"ם, ולכן נראה

שמקל בזה. וכן הבין הרמ"א בעליל, כי כתב "ולכן . . תוך שלושים", ולבסוף הביא דעה מחמירה בלשון "ויש מחמירין".

וכתב המג"א סק"ה בזה"ל "ויש מחמירין כו', דאז צורת החמץ עומדת, אבל אם נעשה קודם ל' כבר נתקשה ושרי, כמ"ש סמ"ק גבי חבית (ת"ה). ולפ"ז, לפי מ"ש רמ"א בסי' תמ"ז סס"ה כהמרדכי, דבעי' ב' חדשים, א"כ למה פסק כאן ל' יום. וי"ל, דשאני התם דחיישי' שיתן טעם ביין וישתה, משא"כ כאן דאינו אלא לענין איסור שהייה בביתו". עכ"ל.

ויש לדייק שתי נקודות חשובות מהמ"א: א) תוך ל' לא הוקשה לו, ובמילא לדעה המחמירה אין להשאירו בביתו בפסח, כי הוה כחמץ נוקשה שלא בתערובת וניכר החמץ. ב) גם אחרי ל' יכול לתת טעם, ורק אחרי ב' חודשים לא. וכן פסק אדה"ז בס' תמז סעיפים נ"ג, נ"ד.

ולהזכיר שהבאנו לעיל בדין חלב חיטה וניירות את דברי הטור, והוא מאביו הרא"ש בשם הראב"ן, וכן ראינו לעיל שהיא דעת הראב"ד, שנחשב לא ראוי לאכילת כלב.

וכן נראה לשון אדה"ז בסעיף כה, וז"ל "בגדים המכובסים בחלב חטה, אף על פי שנראה בהן ממשות החמץ, מותר לקיימן בפסח, שכבר נפסדה צורתו. וכן ניירות שדבקו אותן בבצק, שממשות החמץ נראה מבחוץ, אין צריך לגררו ולבערו, שכבר נפסדה צורתו. במה דברים אמורים כשנכבסו הבגדים ונדבקו הניירות קודם שלשים יום לפני הפסח, שכשהגיע זמן הביעור כבר נתקשה החמץ שבהן ונפסדה צורתו, אבל אם נכבסו ונדבקו תוך שלשים יום, אם נראה בהן ממשות החמץ צריך לגרור מה . . ויש אומרים שאפילו נכבסו ונדבקו תוך ל', ונראה בהן ממשות החמץ, אין צריך לבערו, מפני שכבר נפסלו מאכילת הכלב, והרי הוא כעפר בעלמא, וטוב לחוש לסברא הראשונה". עכ"ל.

וצ"ע גדול, דאם עסקינן במציאות שאינו ראוי לאכילת כלב, א"כ למה יש חולקים בכלל, ולמה לחוש למחמירים? למה תוך ב' חודש זה יכול ליתן טעם?

כי הרי התרומת הדשן הביא זאת בחדא מחתא, כפי שנראה בעליל מלשונו "העולם רגילים כשרוצים לדבק או לטוח איזה דבר בבצק, כגון קרמים לפני החלונות, נזהרים שלא לעשות זה תוך ל' יום שלפני הפסח, יש להחמיר בו או לאו. תשובה: יראה דאין להקל בפשיטא כלל בדבר, אלא יש לעשות כמו שאפרש. ואע"ג ששמעתי שדרש אחד מהגדולים ברבים דליכא למיחש למילתא, והביא ראייה מהא דכתב רמב"ם ואשירי ומרדכי, והביא דבריו לפסק הלכה, בגדים שכבסו בחלב חטה, וכן ניירות שדבקו בחמץ, מותר לקיימם בפסח, לפי שאין צורת החמץ קיימא, ולא חילקו כלום בין דבקו סמוך לפסח או מופלג, כמו שחלקו ספר התרומה והגה"ה במיימון ומרדכי בנתן עיסה בשולי החבית ולדבק הנסרים, שאם נתן תוך ב' חדשים אסור, משום שהעיסה עדיין רכה ויהבה טעמא ביין, ובסמ"ק כתב דדוקא נתן תוך ל' יום אסור. ומההוא דסמ"ק רציתי ג"כ להביא ראייה לנדון דידן דשרי לקיים כל בצק שדבקו בו, אפילו דבקו תוך ל' יום, דאל"כ מאי איריא משום דיהבה טעמא, תיפוק ליה דאסור לקיים הבצק. אבל יש לדחות, דההיא יכול לתקן לטוחו בטיט מבחוץ, ואעפ"כ יהבה טעמא ביין. ולכך נראה דיש להחמיר בנ"ד, אם בא לדבק תוך ל' יום ידבק בבצק שבלילתו רכה מאד, ויכניס כל הבצק בין הדבקים, שלא יבצבץ לחוץ, ואיכא למימר דכה"ג שרי הרמב"ם דווקא, דאז אין צורת

החמץ עומדת. והמחמיר לטוחו בטיט מבחוץ תע״ב״ עכ״ל.

רואים בעליל שהכל ענין אחד, אזי אם במציאות אינו ראוי לאכילת כלב, למה לאסור לקיימו תוך שלושים? ואיך יאסור טעמו תוך ב׳ חודשים? ולמה נקטו הרמב״ם והשו״ע רק בלשונות שנאבד צורתו, עד שזה עורר תמיהתו של הראב״ד בהבאת טעם אחר (אינו ראוי לאכילת כלב). וניישב בעזרת ה׳ בהמשך.

ד. והנה עיקר הדיון כאן הוא בלהחזיק חמץ זה בפסח, אבל המג״א בס״ק ד׳ כותב זהירויות בענייני אכילה הקשורים לבגדים שכובסו בחלב חיטה, וז״ל ״בגדים: נ״ל דמ״מ אסור להציע אותן הבגדים על השלחן, דחיישי׳ שיפרך קצת מהן לתוך המאכל, דלפעמים יש בהם קצת ממשות מקמח חלב חטה, וכ״ש שאסור ליתן קמח בפסח לתוך בגדים המכובסים בחלב חטה, וגם צעיפי נשים הרגילים לתקנן עם קמח יש להסירן בשעת אכילה, דשמא יפרך קצת מהם לתוך המאכל, וראיי׳ ממ״ש בסוף סימן תמ״ז״. עכ״ל.

וכן פסק אדה״ז בסעיף כ״ו, והיות ויש בדבריו כמה דיוקים חשובים נצטט את לשונו, וכך כתב ״בגדים המכובסים בחלב חטה, אע״פ שאין נראה בהן ממשות החמץ, אסור להניח בתוכן קמח של פסח [הערת הכותב: עסקינן בקמח כשר לפסח, שאין להניחו בשקית המכובס בחלב חיטה שאין נראה בו ממשות הקמח, אבל בכל זאת חשש שמא קיים שם חמץ זה שעלול להפרך שם. ומה שאינו בטל אם זה קרה לפני הפסח מדין קמח בקמח שנחשב לכמה פוסקים ללח בלח, ועיין דברי רבנו בזה בס׳ תסו, ובמילא אינו חוזר ונעור, עיין בזה באורך בקו״א שם ס״ק טו שהחשש הוא בפירור קצת עב בקמח הדק, ובמילא אינו נחשב ללח בלח אלא כיבש בלח, ואינו נחשב לתערובת, כידוע הדיון בהלכות תערובות בס׳ קד, ע״ש בקו״א] דלפעמים יש בהן קצת ממשות מקמח חלב חטה ואינו נראה, ויש לחוש שמא יפרך מהן לתוך הקמח של פסח, וכן אסור להציע אותן הבגדים בפסח על השולחן שאוכלין עליו, שמא יפרך קצת מהן לתוך המאכל, וגם צעיפי נשים הרגילים לתקנן עם קמח עד שנעשין עבין קצת, שדרך ליפרך מהן, יש להסירן בשעת אכילה (וגם יש למנוע מלשחוק בפסח בקלפין הנקראין קארטין על השלחן שאוכלין עליו, שמא יפרך מחמץ נוקשה שבהן לתוך המאכל)״. עכ״ל.

ושוב מעניין מאוד, דאף שנימק אדה״ז את הדעה העיקרית והמקילה (תוך שלשים) כי אינו ראוי לאכילת כלב, כאן נראה בעליל שעסקינן לכאורה בחשש חמץ נוקשה, כי: א) בסעיף זה אדה״ז מדמה לדין אחרון של ס׳ תמז, והוא מתרומת הדשן ס׳ קפו, דהיינו קלפים של משחק העשויים במין דבק המחבר נייר הכרטיס, ונחשב לחמץ נוקשה, ובדיוק על דין זה נחלקו הפוסקים האם בטל בפסח בששים או שאוסר בכל שהו. ב) חשש שמא יפרך פירור שלא נראה ויבוא לאוכלו בלי שום כוונת אכילה, לכאורה אין בזה איסור כלל, כי אין כאן אחשביה, הגם שאינו נחשב לתערובת, כפי שהבאנו מקו״א, בכל זאת הוא חשש בלבד, וודאי לא יאכל בכוונה תחילה, ואינו דומה לדין החק יעקב ס״ק י״ט דלעיל, כי שם יודע בעליל שאוכל חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב, ושם הוא רוב התערובת. ג) בקו״א ט״ו הנ״ל ברור שאדה״ז נוקט שעסקינן בחמץ נוקשה, ראה שם ובהגהות שעל יד הטקסט עצמו, וד״ל.

ואגב, אדה״ז הביא דין זה אחרי שהחמיר לא להחזיק בגד שכובס תוך ל׳, ולכן בדיני המג״א ס״ק ד׳ שציטט רבנו בסעיף כ״ו

עסקינן גם בבגד שכובס לפני שלשים, ועדיין עסקינן בחמץ נוקשה. ונזכיר שוב שבחמץ מעין זה חששנו לטעם ב' חודשים, והוא תואם לחמץ נוקשה. וכן כותב בפירוש באשל אברהם מבוטשאטש בדין בגד שכובס אפילו לפני ל' שנפל לתבשיל, ומתפלפל בהיתר התבשיל מדין חמץ נוקשה הבטל בששים.

ולכן צ"ע גדול בכל זה, ובפרט לאור ביאור הפרמ"ג בא"א סק"ד שביאר שאם נפל בגד זה אפילו כובס תוך ל' לתבשיל, התבשיל מותר כי אינו ראוי לאכילת כלב? ועיין בספר נזירות שמשון שהרגיש את הסתירות בענין.

והנה הפוסקים שהחמירו בדין עמילן חיטה או קטניות אמרו כך. הרי ראינו שהראב"ד הראב"ן הטור, הלבוש, הפר"מ ואדה"ז בסעיף כ"ג היו מגדירים את העמילן לאינו ראוי לאכילת כלב, וחששנו לפירור שיפול לתבשיל או לטעמו שיפלט בתוך הפסח, ולכן הגם שכיום בטח אין חשש שיתפורר כלל (עיין בחק יעקב סק"ה, וכן באשל אברהם מבוטשאטש ס' תמב הנ"ל, וכן בערוך השולחן, שכבר בזמנם לא היה חשש שיתפורר).

ובמילא, אין בעיה לשים משקה או מאכל קרים בכוסות או צלחות עם עמילן, וכן כיום אינו ניכר צורתו כלל ומותר לקיימו. ואדה"ז נקט כהסבר הראבי"ה. אבל משקה או אוכל חם בטח יש להחמיר בזה, כפי שהחמיר המג"א לכאורה מעין זה.

ה. וליתר ביאור, הרי לכל הדעות החלב חיטה בעיקרו הוא חמץ נוקשה, אלא שבתערובת כמו בנייר או בבגד אינו מתאים לאכילה גם לכלב, אבל כיום המציאות בתעשיה הוא שאינו ראוי ממש לאכילת כלב, כי כדי להחזיק מי קמח דביק לאורך זמן מערבבים חומרים מאוסים (ועיין בשו"ת שואל ומשיב ס' קו שכבר העיר ע"כ). אבל בכל זאת לשיטתם לא ישתנה הדין כלל, כי גם הפוסקים עוסקים בחמץ שאינו ראוי לאכילת כלב. זה קיצור שיטתם, ואפשר לעיין בהערה 54 בפסקי תשובות שהזכרנו לעיל.

ואפשר לחזק את שיטתם מדין התרומת הדשן ס' קכט, המובא בשו"ע ס' תמב סעיף י' דלעיל, בדין הדיו, ובפרט לאור לשון אדה"ז לכאורה, וכך כותב בסעיף לג "דיו שבשלו נכרי בשכר בתוך הפסח, אסור לכתוב בו במועד, גזירה שמא יתן קולמוסו לתוך פיו, ואף על פי שהשכר שבדיו זה נפסל מאכילת כלב, מכל מקום כיון שלא נפסל עד לאחר זמן הביעור כבר נאסר בהנאה קודם שנפסל, ואין איסור זה נפקע ממנו לעולם, אבל אם נתבשל בשכר קודם זמן הביעור, מותר לכתוב בו במועד, דאף אם ישכח ויתן קולמוסו לתוך פיו אין בכך כלום, כיון שאין מתכוין לאכלו". עכ"ל. הרי לכאורה דבר חם בכלי עם עמילן יהיה חשש פליטת טעם, וההיתר לכאורה הוא רק במקרה וישכח ויתן לתוך פיו.

וע"כ יש פוסקים שלמדו מכך לאסור מדינא משחת שיניים שיש בה חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב, כי נותן ודאי לתוך פיו. אבל נראה לקמן שלכאורה אין בעיה הלכתית עם חשש עמילן מדינא, וכן עם משחת שיניים.

מכל השאלות שהקשנו ברור שעסקינן בחמץ נוקשה, כדברי האשל אברהם מבוטשאטש, וכן מובן מכל הלשונות של איבוד צורתו וכו', וכן כל הדיוקים באדה"ז בסעיף כ"ו ובקו"א ס"ק ט"ו, וכן הסדר המופתי של אדה"ז שעסק בהגדרת לא ראוי לאכילת כלב ודינו רק בסוף הסימן, דלא ראי זה כראי זה, כפי שהבאנו בהקדמה ההבדלים

בין חמץ נוקשה לבין אינו ראוי לאכילת הכלב. אלא שלא ראוי לאכילת כלב הוא בעיקר בחמץ שהסריח הרבה או ערבבו חמץ עם חומרים מאוסים מאוד, משא"כ מי קמח עם ניירות או הקראטין או על בגדים, אינו חומר מסריח או שגורם ממש שהחמץ יסריח במאוד, אלא השכינות עם הנייר גורמת: א) לאיבוד צורתו, ואינו נראה מאכל כלל, והחומרא שקיימת תוך שלושים הוא כי לפעמים נותר שם פירורים קמח, כי לדוגמא כשמכינים דבק על בסיס מי קמח, אם לא מערבבים מהר, או תלוי בכמות הקמח וכו', יכול לעשות גושים קטנים הניכרים, ותוך כחודש עלול להתייבש מאוד ולאבד צורתם. ב) זה גורם באמת להיות דבר שאינו מאכל כלב, לא בגלל רמת הסירחון, אלא כי השכינות עם הנייר או כיוצא הופך את החמץ ללא מאכל כלל.

וזה ביאור ההסבר באדה"ז בסעיף כג בדעה המקילה תוך ל', אבל באמת בטח אם יפול בתבשיל, היות ואינו שוכן עם חומר מסריח באמת, במציאות יכול לתת טעם של חמץ נוקשה.

ואתי שפיר שדימה אדה"ז לדין הקראטין שבסוף ס' תמז, וכן למה הא"א דן בזה מדין ביטול חמץ נוקשה, וכן אדה"ז בקו"א הנ"ל, וכן למה חלקו כמה פוסקים כולל אדה"ז החמירו לא לכבס בחלב חיטה, וכן למלאות קרמי החלונות תוך שלשים, כי אם עסקינן בלא ראוי לאכילת כלב אין שום איסור לקיימו בפסח.

ולכן אף שאדה"ז ראה היטב טענות הראב"ד הראב"ן הרא"ש והטור, נזהר בלשונו והגדרותיו, ורק כשרצה להסביר סברת המקילים (דוד הת"ה) כתב לשון אחר, אבל בעליל רואים שעסקינן בחמץ נוקשה בתערובת.

ולכן כיום שהעמילן אינו ראוי לאכילת כלב כלל, ואין שום כוונה לאוכלו, אין שום הוכחה מדין המג"א ס"ק ד' להחמיר בזה, כי רק באחשביה יש להחמיר לא לאכול מה שאינו ראוי לכלב, ואין ללמוד מדין הדיו ומהלשון שמא ישכח ויתן לתוך פיו, כי אמנם חשוב לדייק בכל מילה, אבל בתנאי שהדיוקים מבוססים על מקורות ואדני פז, וכאן להיפך, כי מקור הדברים הוא בתרומת הדשן קכט, ושם משמע שאין איסור אפילו ליתן לתוך פיו לכתחילה.

וכן למדו גדולי פוסקי דורנו, כחוט השני, ועיין בספר דרשו על המ"ב בהערה 21 בס' תמב, וכן בכמה מלקטים. ובפרט שזה כמעט ברור שיתן לתוך פיו, כי המ"ב ביאר שכך היה דרכו של הסופר, ולכן הסיקו עשרות פוסקים שאין איסור כלל מן הדין להשתמש במשחת שיניים לא כשרה לפסח, אלא רק למחפשים להחמיר.

וכן ניתן להוכיח מדין החק יעקב יט שהביא אדה"ז כנ"ל, בהיתר לאכול לכתחילה תבשיל חמץ שהוכנס בשוגג לתוך תבשיל, כי אין כאן אחשביה לאכול דוקא את החמץ, ולמד דין זה מדין הדיו, והרי כאן מכניס לפיו לכתחילה על מנת לבלוע את האוכל, משא"כ כאן אין לו כוונה כלל לבלוע את הדיו, אלא זה יקרה בלי כוונה. ואין לחלק שכאן ערבבו תחילה החמץ בכוונה לתוך הדיו, כי כל הכוונה הוא רק לתקן דיו לכתיבה ולא לאכילה כלל, ולכן אין שום אחשביה בחמץ זה. ולכן ברור שעמילן של חיטה שאינו ראוי כלל כרגע לאכילת כלב כפשוטו, ואם יניח משקה חם בכוס שיש בו עמילן אין שום אחשביה בזה, ומאן דכר שמיה בעמילן מקטניות במצב הנ"ל.

וכן פסקו עוד פוסקים, כגון הרב עובדיה ז"ל במעיין אומר, והאור לציון בח"ג, וכן

בשואל ומשיב, ואף שבכמה מלקטים דעות אלו הובאו כדעת מיעוט, לע"ד ההיפך הוא הנכון, וכן הוא לקולא לשיטת אדה"ז.

ו. ויש לחזק ההיתר עוד יותר, אחרי בירור עם חברות תעשיה ענקיות בעולם ובצרפת, נודע לנו כי קיימות חברות המספקות עמילן לכל העולם, וברור שכיום רובא דרובא אינו עשוי מחיטה, ואפילו רובא לא, כי אם מתירס. ועוד פרט חשוב ביותר, כיום עבר איחוד עם החומר (נייר קלקר וכו') והגיע ליבשות מליאה, ומן הסתם אין שום טעם נפלט מהחומר. ונצטט לשון אדה"ז בכיוצא בזה (לעיל הבאנו את הת"ה והמג"א שהשוו וד"ל) בס' תמז סעיף נד וז"ל "ואם בצק זה דבק ב' חדשים קודם הפסח, בודאי כבר נתקשה כשהגיע הפסח, ואין נפלט ממנו שום טעם, ולכך מותר לשתות יין זה בפסח". עכ"ל. ובפרט ששם עסקינן בבצק בנסרים, משא"כ כאן שהתמזג לגמרי עם הנייר, ויבש לגמרי.

ז. והעולה לדינא מכל הנ"ל, אין שום חשש להשתמש בכלים חד פעמיים העשויים מקלקר, ומפיות נייר, וכוסות וצלחות נייר וקרטון בפסח גם בלא שום הכשר, ולכן במקומות רבים שלא תמיד קל להשיג עם הכשר אין שום בעיה לקנות בלי הכשר, ובמקום שאפשר להשיג עם הכשר, קנייתו עם הכשר תלוי ברצונו לקיים חומרות הפסח. והיא מעלה בחג הפסח כדברי האריז"ל, והביאו אדה"ז בתשובתו הידועה על חומרת מצה שרויה.

וניתן להקל בשופי במסיכות בלי הכשר, כי כל הסברות דלעיל קיימות, ברובא דרובא אינו עמילן חיטה וברובא אינו קטניות, ובכל מקרה אינו ראוי לאכילת כלב ואין כאן אחשביה, ואין כאן חשש פירורים שיכנסו לפיו כפי שהזכרנו לעיל בשם החק יעקב הערוך השולחן וכו', והכל בשימוש צונן ובלי כבישה.

אלא שכמובן ישראל קדושים הם ומחמירים בהרבה חומרות בפסח, אבל באתי להגיד בעיקר את הדין הנראה לע"ד, וה' יצילנו משגיאות תמיד אכי"ר.

ערב פסח שחל בשבת

-ערב פסח תשפ"א-

א. תענית בכורות
ב. סעודת סיום מסכת
ג. זמן בדיקת חמץ
ד. תפילת ערבית לפני הבדיקה
ה. תפילת מעריב בזמן סגר
ו. אם הבית אינו מוכן ומסודר בתחילת הלילה
ז. מתי מבערים את החמץ?
ח. המעלה בביעור החמץ בערב שבת בקביעות זו
ט. זמן הביעור ביום ששי
י. מתי אומרים את נוסח הביטול חמץ?
יא. אמירת "יהי רצון" של הביעור
יב. מכירת חמץ
יג. האם מותר לאכול חמץ אחר ביעור חמץ של ערב שבת?
יד. הכנת צרכי ליל הסדר בערב שבת
טו. סעודות השבת
טז. סדר אכילת החמץ בסעודה

הקדמה

יש לציין שקביעות זו מאוד נדירה, לפעמים עוברים עשרות שנים עד שחלה שוב. ולכן מובנת מאוד החשיבות והצורך ללמוד היטב הלכות הקשורות לקביעות זו, כל שכן מתקנת חכמים ללמוד הלכות החג בכל שנה ושנה.

ועד שרואים בגמרא (פסחים סו ע"א) במעשה דבני בתירא, שהיו גדולי מורי ההוראה בדורם, ששכחו דין הקרבת קרבן פסח בקביעות זו, האם דוחה את השבת ומקריבים בשבת. עד שבא הלל הזקן ואמר להם הדין שדוחה השבת ונקרב בשבת.

ובתשובת התרוה"ד (סי' קכו) כתב שחכם אחד רצה להוכיח מפלוגתת אמוראים בירושלמי שאין מתענין בקביעות זו, והוא דחה דבריו, משום דאפשר ששכחו האמוראים דין זה דתענית בערב פסח שחל בשבת, וכמו שמצינו בפסחים (שם) ששכחו בני בתירא, ועוד דשם הוא מילתא דציבורא, וא"כ כ"ש בנידון הירושלמי שהוא מילתא דיחיד, ע"ש.

לכן יש צורך לעיין בזה מחדש בכל פעם.

א. תענית בכורות

לדעת הרוקח (סי' ער) והמהרי"ל (סי' קנח) והאגור והתרוה"ד (שם), בשנה זו מקדימים את התענית ליום חמישי. ולדעת המאירי התענית היא ביום שישי, אף שאין מתענים ביום שישי בדרך כלל, מכל מקום כיון שמנהג ישראל הוא מותר. ואין הלכה כדעתו. והתרוה"ד (שם) כתב בשם חכם אחד שאין תענית בכורות בשנה זו.

השו"ע (סי' תע ס"ב) כתב שתי דעות: י"א שמתענים ביום ה', וי"א שאין מתענים כלל. והלכה כי"א בתרא. ולכן למנהג הספרדים אין תענית בשנה זו, ומ"מ הסכימו פוסקי ספרד דיש מעלה לשמוע סיום מסכת גם בשנה זו. וכ"כ הגר"ע יוסף ע"ה. ומ"מ מי שלא יצא לו לשמוע סיום, פטור מתענית.

אבל לדעת הרמ"א (שם) ואדה"ז (שם ס"ז) נוהגים להתענות ביום חמישי, עם כל הלכותיו ודיניו. ומי שרוצה להיפטר

מהתענית יאכל בסעודת מצוה, כגון סעודת סיום מסכת.

[דין תענית בכורות הינו מעשי עבור הרבה אנשים, שהרי נפסק להלכה שגם אב שאינו בכור צריך להתענות עבור בנו הבכור, ואם האב גם בכור אז אמו צריכה להתענות עבור הבן הבכור, וכדי להיות פטור מהתענית צריכים הם לשמוע סיום מסכת בבכורות עצמם. ראה רמ"א (שם) ושו"ע אדה"ז (שם ס"ד)].

כתב אדה"ז (שם ס"ז) שמי שחלש אחר הצום ולא יוכל לבדוק את החמץ כדבעי, כידוע שהבדיקה נערכת למשך זמן מרובה (אדה"ז כתב כשעה, ראה סי' תלא סע' ה'), יוכל לטעום דבר מה לפני הבדיקה, אף שבשנה רגילה אין אוכלים ואין טועמים כלל עד סוף הבדיקה.

אבל למעשה, רוב האנשים ישמעו סיום מסכת ולא יתענו.

ב. סעודת סיום מסכת

כדי להיות פטור מהתענית צריך להשתתף ולאכול בסעודת מצוה, ולכן נהגו לסיים מסכת ולאכול בסעודת הסיום שהיא סעודת מצוה. ראה שו"ע אדה"ז (שם ס"ח), וכ"כ בשו"ת חות יאיר (סי' ע) בשם המהרש"ל, וכן הביא המ"ב (שם סק"י).

ולכן יש להדגיש, שמי שישמע הסיום בלבד ולא יאכל, אין זה מספיק, וצריך לטעום מדברי המאכל שבסעודת המצוה.

ואם אינו יכול להגיע למקום ושומע את הסיום דרך אמצעי הטכנולוגיה (כגון 'זום', וכדומה), יוכל להקנות דבר מאכל כל שהוא לבעל הסיום, שהרי זכין לאדם שלא בפניו, ויאכל ממאכל זה אחר הסיום. אבל לכתחילה עדיף שיביאו לו מהמאכלים של בעל הסיום ויאכל מהם.

ג. זמן בדיקת חמץ

בודקים את החמץ ביום ה' בערב (ליל שישי, אור לי"ג ניסן). כ"כ בשו"ע (סי' תמד ס"א) ובשו"ע אדה"ז (שם).

ולהעיר, שהבית צריך להיות מסודר לפני בדיקת חמץ, כדי שיוכלו לבדוק היטב. ואין לומר שיש לנו מספיק זמן עד זמן איסור חמץ, שהוא יתחיל רק ביום שבת, כיון שהחיוב במלואו הוקדם ליום ה', ותקנו חכמים לבדוק אז בברכה. לכן חייבים לבדוק מיד בתחילת לילה זה, וכדין הבדיקה בכל שנה. ועוד, שתחילת הלילה דוקא הוא יפה לנר, כמוכח מאריכות הגמ' (ריש פסחים עד ג ע"א) לבאר שהמילה 'אור' היינו ערב, ומ"מ כתבו חכמינו אור כדי לרמז שמיד בתחילת הלילה אור הנר יפה לבדיקה, וכלשון רבינו הזקן "שעדין ישנו קצת אור". ולכן ביאר (קו"א סי' תלא סק"א) שמי שלא בדק מיד בתחילת הלילה הרי הוא עבריין, שעבר על דברי חכמים, והטעם שנקרא כן משום שישנו עוד זמן לפני זמן האיסור, וכדי שלא יתעצלו העם תקנו חכמים בתוקף שהבדיקה תהיה דוקא בתחילת הלילה.

ודין זה תקף גם השנה בקביעות זו.

ד. תפילת ערבית לפני הבדיקה

נוהגים להתפלל מעריב בציבור לפני בדיקת חמץ (שו"ע אדה"ז סי' תלא ס"ז וס"ח).

ולכאורה היה אפשר לטעון, שמה שכתבו הפוסקים כן, הוא משום שהתפללו מעריב מבעוד יום, ולכן היו בביתם מיד בצאת הכוכבים ויכלו להתחיל הבדיקה בזמנה. אבל אנחנו בכל אופן איננו מתחילים בדיקת חמץ מיד בתחילת הלילה, כיון שאין אנו מתפללים מעריב עד צאת הכוכבים. ולכן

אין לומר שדין עבריין תקף עבור מי שלא בדק מיד בצאת הכוכבים.

אלא שאין נכון לומר כן, כי כוונת חכמים ודאי היתה לזרז כמה שיותר, שיסמיכו את הבדיקה לתחילת הלילה כמה שיותר, וגם מי שנאנס ולא התחיל מיד בצאת הכוכבים, שאינו נקרא עבריין, מ"מ חייב להתחיל מיד כאשר מתאפשר לו, ואם הוא מתעצל להתחיל מיד כשמתאפשר לו, אזי נקרא עבריין.

ואפשר לדייק כן מלשונו של אדה"ז (סוף סי' תלא ס"ח) שכתב "אם יש עשרה שמתפללים ערבית בזמנו, דהיינו צאת הכוכבים, יתפללו **מיד** בצאת הכוכבים **ואח"כ** ילכו לבתיהם לבדוק החמץ", היינו שמדגיש בפירוש שצריכים להזדרז להתפלל מיד כשמתאפשר, כדי שיתחילו בבדיקה מיד אחרי מעריב, ולא יתעכבו יותר מזה. ובזה אינם נקראים עבריינים, אבל מי שיתעכב אחר מעריב, נקרא עבריין.

ולכן אין לזלזל בחשיבות דין זה, וגם בקביעות כהשנה אין לזלזל בזה, שדין עבריין עדיין קיים גם בקביעות זו, אלא יש להתחיל מיד בסמוך למעריב וצאת הכוכבים.

ה. תפילת מעריב בזמן סגר

בתקופתנו המבולבלת, בה התרבו הסגרים והמבודדים (עקב התפשטות וירוס הקורונה), להרבה קהילות יבצר להתפלל מעריב במנין, עקב סגר לילי שמתחיל לפני צאת הכוכבים. וכבר פירסמנו את דעתינו העניינה בענין זה, בנוגע לפורים וקריאת המגילה, במכתב שהתפרסם ביום כ"ז שבט דשנה זו, ולתועלת הרבים, נביא כאן שוב את הדברים, כיון שהם נכונים גם בנידו"ד, בליל בדיקת חמץ, ובכלל בכל לילה ולילה.

ידועה המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים בענין תפילת ערבית מפלג המנחה, ונפסק בגמרא (ברכות כז, א) דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רלג).

למעשה אין לעשות תרתי דסתרי גם מיום אחד ליום אחר, מלבד בערב שבת מצד מעלת תוספת שבת, כנפסק בשו"ע אדה"ז סי' רסז ס"ב.

וידוע שפעם היה שכיח מאוד להתפלל מעריב אחרי הפלג, והיה צורך לחזור על ק"ש (כמבואר בקו"א שם סק"א, דהיינו ב' פרשיות, ולמעשה יש להחמיר ג' פרשיות, ויש לעשות זאת מיד בצאת הכוכבים, מלבד אם היו רגילים לצאת בקריאת שמע שעל המיטה, ע"ש). ואחר כך, פשט המנהג להתפלל מעריב דוקא אחרי צאת הכוכבים (עיין שו"ת אדה"ז סוף שאלה ז'). ואם בדרך כלל מתפללים מנחה אחר הפלג, יש להתפלל מעריב אפילו ביחיד ולא במנין המתקיים לפני צאת הכוכבים, גם אם באותו יום התפלל מנחה לפני הפלג, כביאור הצ"צ בחידושיו ריש מס' ברכות, וכן כתב בקצוה"ש (סי' כז סקי"ב), וכן הוא מנהגנו.

ומובן מהנ"ל, דלמנהגנו כ"ש שאין לעשות תרתי דסתרי באותו יום עצמו, ומה שעושים זאת לצורך מנין אינו למנהגנו, כנפסק בסי' רסז הנ"ל.

ולהעיר שגם המ"ב (סי' רסז סק"ג) לא רצה להקל בזה רק במעריב אחרי שקיעה, כפי שביאר בביאור הלכה (שם ד"ה בפלג) שאין לזה יסוד בש"ס, ואין להקל כר"ת, ע"ש. וכבר הקשו על דבריו מסי' רלג, ואחד התירוצים הוא שיש לחלק בין אם הוא סמוך ללילה או ממש מבעוד יום, ואכ"מ.

ואף שכמה פוסקים כיום מקילים בתרתי דסתרי באותו יום לצורך תפילה בציבור, ויש להם על מה שיסמוכו, מ"מ שיטתנו להחמיר בזה, כנ"ל.

ובכל זאת, כל הנ"ל שלמנהגנו יש להחמיר בתרתי דסתרי, היינו לענין להתפלל מעריב ביחיד ולא ביחד עם המנין המתקיים בפלג המנחה. אבל לענין לבטל את כל המניינים של מעריב בכללותם בגלל הסגר הלילי, היינו שכיוון שכל אחד ינהג כן להתפלל בלילה ביחידי, לא יתקיימו כלל מניני מעריב בקהילות חב"ד, בזה לא אמורים הדברים, וכבר פרסמתי דעתי בחודש האחרון שאין לבטל המנינים עקב כך, משום שאין לדמות הנהגה להתפלל מעריב ביחיד לביטול מניני מעריב בכלל.

ולכן לענ"ד, בודאי שגם חסידי חב"ד דשם יכולים להתפלל מעריב מפלג המנחה, בלי תרתי דסתרי, היינו באופן שיתארגנו כדי להתפלל מנחה לפני הפלג, ובכך יעשו כדעת רבי יהודה, ובפרט שאם זה יהיה מנהג לתקופה ממושכת, גם הצ"צ הנ"ל יודה בזה דשפיר דמי (מלבד הסברא דביטול מניני מעריב כנ"ל). וכן יש לעשות לענ"ד בליל פורים, אם הסגר עדיין יהיה בתוקפו.

[כמובן יזכירו כמה פעמים לצום עד צאת הכוכבים, וכן לומר ג' פרשיות ק"ש אחרי צאת הכוכבים].

ו. אם הבית אינו מוכן ומסודר בתחילת הלילה

מבואר בשו"ע רבינו (סי' תלג סל"ח–ל"ט) שיש לכבד את הבית לפני בדיקת חמץ, כדי שיהיה אפשר לבדוק היטב. ולכן יש להשתדל מאוד לסדר את הבית מבעוד יום, כדי שמיד בצאת הכוכבים הבית יהיה מוכן לבדיקה. ואין להתעכב ולגרום למצב כזה שאין הבית מוכן לבדיקה בזמן.

ואם בדיעבד הגיע למצב זה, שאין הבית מוכן לבדיקה בצה"כ, אין לו להתחיל הבדיקה מיד, אלא יסדר את ביתו קודם. וגם בזה אין להתעכב ולהתעצל, אלא יש לעשות זאת מיד כשמתאפשר, ולהסמיך את הבדיקה כמה שאפשר לצה"כ. ואין לומר שבכל אופן לא יבדוק בזמן ולכן אין בו דין עבריין, דאינו כן, אלא גם בזה יכול להיות עבריין אם יתעכב ויימנע מלמהר.

ז. מתי מבערים את החמץ?

נחלקו רבותינו בדין זה במשנה (פסחים מט ע"א) לדעת ר' מאיר מבערים הכל ביום ששי, ולדעת חכמים הביעור בשבת על ידי שמפרר וזורה לרוח.

בעל המאור ביאר שמחלוקת זו מבוססת על מחלוקתם של רבי יהודה וחכמים בנוגע לאופן הביעור, שלדעת רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, וזו דעת רבי מאיר במשנה הנ"ל, שכיון שאי אפשר לעשות זאת בשבת לכן מקדימים לערב שבת. אבל לדעת חכמים ביעור חמץ הוא שמפרר וזורה לרוח, ואפשר לעשות זאת גם בשבת.

רש"י (הובא בטור, תשובות סי' נא, מחזור ויטרי סי' ב' וי"ט) והרמב"ם (פ"ג ה"ד) ועוד ראשונים פסקו שמבערים את החמץ ביום ששי. והטעם שפסקו כן [מלבד ריבוי הפלפולים והביאורים בדעת הרמב"ם], משום שישנה ברייתא (פסחים יג ע"א) שלדעת רבי אלעזר בר יהודה איש ברתותא יש לבער את החמץ בערב שבת ולהשאיר חמץ לשתי סעודות. ובגמרא אמרו שקבעו הלכה כמותו. וכ"כ הרא"ש על אתר שהלכה כראב"י איש ברתותא.

וכן נפסק בשו"ע (סי' תמד ס"א), וכ"כ אדה"ז (שם).

ולכן נוהגים לבער החמץ ביום ששי, וגם ביום השבת מה שנשאר מהסעודות [על ידי השלכתו לבית הכסא, או הפקרתו ברשות הרבים במקומות שסומכים על העירוב].

ח. המעלה בביעור החמץ בערב שבת בקביעות זו

ולהעיר, שלביעור חמץ בשנה זו יש תוקף של תקנת חז"ל, שלא כהביעור והביטול בבוקר של יום י"ד בכל שנה ושנה, שאינו אלא מנהג.

וטעם הדבר, מן הדין הביטול הינו בליל בדיקת חמץ, שלכן מברכים על הבדיקה "על ביעור חמץ". ולא תקנו חכמים שיחזור ויבטל ביום י"ד. אלא שכתב הרא"ש (פסחים פ"א סי' ט, ועיין שו"ע סי' תלד סי"א) שהמנהג לחזור ולבטל גם בבוקר בעת הביעור.

ומנהג זה גרם לדבר מעניין, שהרי מדין התורה יש לבער את החמץ בתחילת השעה השביעית, היינו בחצות (כמו שנאמר בפסוק "אך ביום הראשון תשביתו וכו'"), ואף ששוהה בביעורו לאחר חצות, מכל כיון שעוסק במצוה ועומד לבערו כמבוער דמי. וחכמים גזרו איסור אכילה מתחילת שעה חמישית ואיסור הנאה מתחילת שעה ששית, ולכן יש לבער החמץ בתחילת שעה ששית, וזו מצות הביעור מדרבנן.

אלא שבגלל שנהגו לבטל את החמץ שוב בבוקר של יום י"ד, לכן נהגו להקדים גם את ביעורו, כיון שאחר זמן האיסור, אפילו זמן האיסור מדרבנן שהוא תחילת שעה ששית, כבר נאסר החמץ בהנאה, וא"כ אין החמץ ברשותו ממש (אלא שהתורה עשאתו ברשותו, כבור ברשות הרבים, וד"ל), ולא שייך ביטול בדבר שאינו שייך לו וברשותו, ואין זה ביטול כלל. לכן נהגו להקדים את הביטול לפני זמן איסורו.

ומכיון שהקדימו את הביטול הקדימו ג"כ את הביעור, שהרי אם מבטל לפני זמן הביעור, הרי שאינו מקיים אח"כ מצות ביעור בחמץ השייך לו, אלא בחמץ דעלמא שהפקיר אותו, לכן הקדימו לבער החמץ קודם זמן איסורו, ולבטל החמץ שלא ראה הנמצא ברשותו מיד לאחר הביעור.

ויוצא מהמנהג הנ"ל, שבכל שנה אין אנו מקיימים את מצות 'תשביתו' כפי דרישת התורה (בחצות), ואף לא כתקנת חכמים (בתחילת שעה ששית), כיון שמקדימים לבער ולהשבית החמץ לפני הזמן, הרי בהגיע זמן המצוה מן הדין כבר אין לו חמץ ברשותו.

אבל בקביעות שנה זו, שערב פסח חל בשבת, יש לנו את המעלה שהביעור חמץ הרי הוא בדיוק כתקנת ודרישת חז"ל, היינו בערב שבת.

[ויש נ"מ מאוד גדולה בהא דבכל שנה אין עושים הביעור בזמן שתקנו בו חכמים, וכמבואר בדברי אדה"ז (סי' תלב סע' ה' ובקו"א סק"א) לענין מי שבדק באור לי"ד ושכח לברך על הבדיקה, שנחלקו הפוסקים האם יברך בבוקר בביעור החמץ, דלדעת הט"ז והמג"א מברך, אבל החק יעקב חלק על זה ולדעתו אין לברך, כיון שלפי המנהג מבערים לפני זמן חיוב הביעור, וא"כ איך יברך "אשר קדשנו במצוותיו וציונו" כאשר אינו מקיים המצווה, וכן פסק אדה"ז שיברך בלי שם ומלכות, ע"ש. **ולכאורה יוצא שבקביעות דשנה זו שמבערים בערב שבת, הרי ביעור זה הוא עצמו תקנה דרבנן, וכל היום הוא זמנו, וא"כ בנידון הנ"ל שפיר י"ל דיברך**. ויש חולקים ע"כ, ואכ"מ].

ט. זמן הביעור ביום ששי

לפי פשט הסוגיא והפוסקים, מעיקר הדין ניתן לבער כל משך היום דערב שבת.

אך המרדכי (סי' תקמג) כתב בשם רש"י שיש לבער החמץ בערב שבת לפני חצות. והטעם, כדי שלא יבואו לטעות בשאר

השנים. וכ"פ בשו"ע (סי' תמד ס"ב) ואדה"ז (שם ס"ה).

והעידו כמה אחרונים, שבמקומות שלא ידעו מנהג זה והיו מבערים אחרי חצות, פשוטי העם באו לידי תקלה בשאר השנים שביערו הרבה אחר חצות.

והמ"ב (סי' תמד סק"ט) כתב שכוונת השו"ע שהביא דברי המרדכי בשם רש"י שיש לבער לפני חצות היא לאו דוקא, אלא כוונתו לתחילת שעה ששית, משום שבכללות מצות הביעור יש לחוש שמא יטעו בשאר השנים, ולכן יש לבער גם בששי בזמן האיסור הרגיל, ובזה לא יבואו לידי טעות בשאר השנים, שלא יטעו גם בתקנה דרבנן. וכיון שאין 'ביטול' בקביעות זו, כדלהלן, לכן אין צורך להקדים לפני זמן האיסור דרבנן מטעם המנהג הנ"ל, אלא סגי להעמיד על הדין ולבער בתחילת שעה ששית. ע"כ דברי המ"ב.

לאידך אפשר לומר בפשטות שאין לחוש לזה כלל, כיון שהוא גזירה לגזירה, שמא יטעו בשנה רגילה לבער אחר תחילת שעה שישית (שמטעם זה תקנו חכמים להקדים), ושמא יטעו בשאר השנים לבער אחר הזמן, ואין גוזרים גזירה לגזירה מדעת עצמינו שאינה מוזכרת בש"ס, והוא חשש רחוק, וגם אם יטעו ויבערו בחצות הרי עשו כדבר תורה עכ"פ.

ובפועל המנהג המקובל הוא לבער החמץ לפני השעה הששית, וככלל שנה. כ"כ במנהגי מהר"ש נוישטט רבו של המהרי"ל, וכ"כ בצל"ח (דרושים סי' לז). וכן הוא המנהג בחב"ד, אע"פ שאדה"ז כתב 'חצות'.

ועכ"פ לכו"ע יכולים לסמוך על הזמן לפי שיטת האדה"ז (הנקרא גם 'זמן הגר"א').

י. מתי אומרים את נוסח הביטול חמץ?

הנוסח שאומרים לאחר הבדיקה, **אומרים אותו גם השנה מיד לאחר הבדיקה**, היינו בליל י"ג.

הנוסח שאומרים בבוקר אחר הביעור, **אין אנו אומרים אותו בקביעות זו בערב שבת** אחר הביעור, כיון שלאחר מכן עדיין אוכלים חמץ עד שבת בבוקר.

אלא שביום שבת בבוקר, אחר אכילת החמץ בסעודת הבוקר של שבת (לפני זמן איסור האכילה), כאשר מבערים את החמץ הנשאר (על ידי השלכתו לבית הכסא או כדומה), **אז אומרים את נוסח הביטול**. ויש לעשות זאת לפני זמן איסור ההנאה (הנקרא 'זמן הביעור'), וכנ"ל, וכדאי לבער מיד בגמר האכילה, ולומר את נוסח הביטול מיד אחר הביעור.

יא. אמירת 'יהי רצון' של הביעור

לגבי אמירת ה'יהי רצון' נחלקו הדעות האם אומרים אותו בע"ש בעת הביעור או בשבת בעת הביטול. **מנהג הרבי** לאומרו בע"ש בעת הביעור. אבל את נוסח הביטול אומרים רק בשבת בבוקר אחר סיום אכילת החמץ וביעורו, כנ"ל.

יב. מכירת חמץ

גם לגבי מכירת החמץ אין להתמהמה עד צהרי ערב שבת, אלא יש לנהוג כמו בכל שנה למכרו לפני זמן איסורו, כדי שגם בזה לא יבואו לטעות, וכמו שכתב בצל"ח (דרושים סי' לז).

אדם ששכח למכור החמץ לפני הזמן הנ"ל, יעשה שאלת חכם (וטוב אצל הרב שרוצה למכור דרכו את החמץ), כי ענין זה תלוי בכמה פרטים ובזמן חלות הקנין, וד"ל.

יג. האם מותר לאכול חמץ אחר ביעור חמץ של ערב שבת?

כל הפוסקים כתבו "מבערים הכל לפני השבת ומשיירין מזון שתי סעודות לצורך השבת" (ולא לסעודה ג', משום שהיא אחר זמן האיסור), ראה בשו"ע סי' תמד סע' א'.

ויש פוסקים שרצו לדייק מלשון זה דההיתר לאכול חמץ אינו אלא לשבת בלבד, ולא בערב שבת אחרי הביעור.

אבל הביאור הלכה (שם ד"ה ומשיירין) הביא בשם המאמר מרדכי שאין כן כוונת הפוסקים והשו"ע, ובוודאי שמותר לאכול חמץ אחרי הביעור, אלא שרצונם לומר שכיון שאינו אלא מנהג בעלמא לעשות ביעור בערב שבת, ולא מן הדין כלל (כנ"ל), לכן אינו חייב לבערו אלא סמוך לכניסת השבת, ואז ישאיר שתי סעודות, ודייק כן גם מדברי הרמב"ם שכתב סתם שמניחים חמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת, ע"ש. וכ"כ הצל"ח, וכן דעת רוב רובם של הפוסקים.

ועוד אפשר לפרש את לשון השו"ע שבא למעט הסעודה הג', ולכן נקט דוקא ב' סעודות, אבל לא כדי למעט האכילה בערב שבת.

ולכן אין איסור לאכול חמץ אחרי הביעור בערב שבת, אבל יש להיזהר מאוד שלא יתפזרו הפירורים ויתחייב שוב בבדיקת חמץ.

אלא שאפשר גם לבאר לאיסור, ומסברא, שהרי אם נהגו להחמיר להקדים הביעור כל כך מוקדם לפני זמן איסור האכילה דרבנן, ועל כל פנים לפני חצות, מטעם שמא יטעו בשנה אחרת, אם כן כ"ש וק"ו שיש להחמיר כן גם באכילה, שמא יבואו לאכול בשאר השנים אחר זמן האיסור, שהרי איסור אכילה הוא בכרת (אף שאיסור כרת בחמץ מתחיל רק מליל פסח, משא"כ מחצות של ערב פסח, שהוא אסור באכילה והנאה מן התורה אבל אינו בכרת, ובתחילת השעה החמישית הוא אסור באכילה מדרבנן), ואילו איסור הנאה ואיסור בל יראה ובל ימצא הוא לאו בלבד. ועוד, שבכל שנה, רוב רובם של האנשים נמנעים מהחמץ אחר הביעור, אף שהוא לפני זמן האיסור, כי הכל כבר מוכן לפסח, ולא רוצים להצטרך שוב להיזהר או לבדוק ולבער.

ועוד, שמדיוק לשונו הזהב של אדה"ז (שם סע' ב') יוצא לכאורה ששינה מלשון רוב הפוסקים כדי ללמד שאין לאכול חמץ אחר הביעור, וז"ל: "וביום ערב שבת צריך לבער **כל** החמץ שברשותו, ולא ישייר ממנו **רק** מזון ב' סעודות לשבת". ומהא דדייק לכתוב "כל" ו"רק" משמע שאחרי הביעור אין לאכול חמץ, ואפילו אם יעשו הביעור בבוקר של ערב שבת (ובפרט שהוא בעצמו מביא לאחר מכן בסע' ה' את המנהג לבער לפני חצות). אלא שגם זה לא מוכרע, ועוד שגם בלשונו אפשר לומר כנ"ל שבא בעיקר למעט את הסעודה ג', וכפי שממשיך שם: "אבל סעודה שלישית וכו'".

עכ"פ, מצינו כמה פוסקים שכתבו שאין לאכול חמץ אחר הביעור, אף אם עשו הביעור מוקדם, כ"כ במנהגי המהר"ש נוישטט (ואף שיש שרצו לומר בדבריו שזו טעות הדפוס ובמקום "לאכול" צ"ל "לבער", מ"מ מהא דכתב שם שלא יאכלו אחר השעה הרביעית משמע להדיא דקאי על אכילה, שהרי הביעור גם לפי המנהג להחמיר כחכמים, כפי שהוא עצמו כותב כנ"ל, הוא לפני שעה החמישית, ומה לשעה רביעית כאן, ודו"ק), וכ"כ בספר טעמי המנהגים, וכ"כ בספר קיצור חוקת הפסח, וכ"כ בשו"ת מנחת אלעזר (סי' נט) שאף שלא מצינו כן מפורש מ"מ נראה פשוט שאין לאכול חמץ אחר הביעור, וכן הביא בשם חכם אחד בדורו, וכן הוא מנהג בעלזא (וסמכו גם על דיוק הלשון הנ"ל של אדה"ז).

ומסתברא מאוד דברי המחמירים, כדי שלא יצטרכו בגלל טעות להתחייב שוב בבדיקה, ועצה טובה קמ"ל, אבל אין איסור בדבר. ואף שנאכל חמץ בסעודות שבת, זה בגלל שאין ברירה, כדי לקיים מצות סעודת שבת, אבל עדיף שלא להוסיף על זה. וכן שמעתי להחמיר מכמה רבני חב"ד. ומ"מ אין 'איסור' בזה.

יד. הכנת צרכי ליל הסדר בערב שבת

צריך להקדים כמה שיותר את תחילת הסדר כדי שהילדים לא ישנו, ואסור להכין משבת ליו"ט. לכן יש להכין כמה שיותר דברים בערב שבת. וכן משום כמה דברים הנצרכים להכנת האוכל שאינם מותרים ביום טוב.

ולכן ידאגו בערב שבת להכין את עלי החסה, היינו על ידי שטיפתם היטב ובדיקתם מתולעים. וכן יכינו את החריין (החזרת) בערב שבת, כי לדעת אדה"ז בסי' תקד לא הותר החיתוך בחריין דק דק ביום טוב, ע"ש [ויש לכסותו ולעוטפו היטב כדי שלא יאבד מחריפותו]. וכן החרוסת, צריכה טחינה ועירבול יחד, וגם ההכנה לוקחת זמן. וכן יכינו את מי המלח לפני שבת, כי בהכנת מי מלח ביו"ט הרי זה לוקח זמן, וכן כרוך בשאלה אם יש לעשות כמו שעושים בשבת, שנחלקו בזה המסגרת השלחן והחיי אדם, וד"ל. ועיין בשו"ע אדה"ז סי' שכא ס"ג פרטי הדינים בזה, ועיין בסי' תעג סי"ט. וכן ישקלו תיכות מצה של כזית בערב שבת, אף שיש היתר שקילה לצורך מצוה (כמבואר בסי' שו), מ"מ כדי להתחיל כמה שיותר מוקדם את הסדר כדאי להכין בערב שבת. ובפרט לאלו שיש להם משקולת חשמלית שלא יוכלו לשקול ביו"ט. וכן צליית הזרוע, כפשוט.

וראה בשו"ע אדה"ז סי' תנה סי"ד [מבוסס על משנ"ת בסי' רסא ס"ג, ושם מבואר שהוא לצורך גדול] שמותר לעשות שבות דשבות ע"י נכרי בבין השמשות אפילו שלא לצורך מצוה, ולכן יהיה מותר בביה"ש של מוצ"ש לעשות כל מיני הכנות על ידי נכרי במקומות שהדבר נצרך מאוד, **כגון במקומות שמארגנים סדרים ציבוריים גדולים ואין ביכולתם להכין הכל לפני שבת, יוכלו לסמוך על זה, להכין על ידי גויים בביה"ש.**

טו. סעודות השבת

בסעודות שבת, גם בשבת זו, צריך לאכול קצת יותר מכביצה של פת, היינו כ–60 גרם של לחם (ראה סי' עדר וסי' רצא, וכן בפסקי הסידור סדר נט"י שאין לברך ענט"י אלא א"כ אוכל כביצה). ולכן צריך לברר האופן הטוב ביותר איך לסדר את סדר היום ואת הסעודה.

משמע בכמה פוסקים שיש לאכול בשבת זו בכלים של פסח (כי בטח הבית והמטבח מוכנים לפסח כבר לפני שבת, ולכן יבשלו אוכל הכשר לפסח בכלים של פסח, עי' סי' תמד במג"א סק"ד בשם המהרי"ו, ולהעיר שאדה"ז השמיטו). ולכן יש לומר שזו האפשרות המועדפת, שהכל יהיה כשר לפסח, ורק יאכלו קצת לחם לפני כן. ובימינו שיש כלים חד פעמיים, שפיר טפי.

וכן אין לבשל קטניות בכלים של פסח, כיון שאנו נוהגים שלא לאוכלם, וגם כלים שנתבשלו בהם קטניות אין לבשל בהם בפסח. ולכן הרוצים לאכול קטניות בשבת זו יבשלו ויאכלו בכלים מיוחדים שלא ישתמשו בהם בפסח (אפשר גם בכלים חד פעמיים). וגם זה יהיה לפני זמן האיסור, כיון שמזמן האיסור אין אנו אוכלים גם קטניות.

ולגבי מצה עשירה, לאשכנזים אסור לאכול מצה עשירה אחר זמן איסור אכילת

חמץ (כמבואר בסי׳ תסב ברמ״א ס״ד ע״פ הראב״ד, וכן אדה״ז שם ס״ז). ולגבי אכילתה לפני זמן האיסור, נכנסים כאן לספק בנוגע לברכתה אם היא המוציא או מזונות, שלכאורה דינה שמברכים עליה מזונות אא״כ קובע עליה סעודה שאז יברך המוציא. והמ״ב (בסי׳ תעא סקכ״א) והכף החיים כתבו שכיון שקובעים סעודה בשבת זו על זה, אפשר לברך עליה המוציא. אבל לדעת אדה״ז יש ספק בזה. ועוד שהרבה אנשים אין להם מצה עשירה (כי קשה להשיגה בהכשר מהודר).

וגם לאכול מצה מבושלת (כמבואר בסי׳ תעא) אינו אפשרי, מצד מנהגנו שמחמירים שלא לעשות ׳שרויה׳ ולא לאכול בכלים שנעשה בהם ׳שרויה׳ [והא דנוהגים לעשות שרויה בכלים של פסח במוצאי שביעי של פסח, הרי יש לסמוך על כך שעוברת שנה שלימה, אבל בנידו״ד אינו כן].

וגם לאכול מצה כשרה אי אפשר, שהרי למנהגנו אין אוכלים מצה ל׳ יום לפני פסח, אף שמן הדין איסור אכילת המצה מתחיל מהבוקר של י״ד, והיה אפשר לאכול בליל שבת מצות, מ״מ אין לעשות כן למעשה.

ולכן מכל הטעמים האמורים לעיל, יש לקיים סעודות שבת בלחם דוקא, ולפני זמן האיסור, כעצת השו״ע לאכול חמץ בשתי הסעודות, ולבער אותו לפני זמן האיסור, ומתוך הזהירות הנדרשת בזה.

אבל מן הדין מותר לאכול בכלים של חמץ נקיים. אך יזהר שלא לבשל דברים הצריכים ניקוי טוב, כגון דברים הנדבקים לסיר, שהרי יצטרך לנקותם לפני כניסת חג הפסח, והרי אסור לנקות כלים לצורך מוצ״ש, כמבואר בסי׳ שכג. ועוד שיש בעיה על פי כמה פוסקים להכניס בשבת כלים של חמץ לארונות המכורים לגוי.

והוא הדין לאכילת קטניות וכלים שבשלו בהם קטניות, שמותר לאכול אותם ולהשתמש בכלים אלו בשבת זו, אך יזהר שבכניסת החג לא יבשל בהם (וראה בשו״ע אדה״ז סי׳ תנג סע׳ ה׳ שמותר להחזיק קטניות בבית, אך יזהר מאוד שלא יפלו במאכליו, וע״ש דין ביטול ברוב).

אבל כנ״ל, האופן היותר טוב הוא, וגם היותר נוח לרוב האנשים, לאכול מאכלים הכשרים לפסח ובכלים הכשרים לפסח, או בכלים חד פעמיים, שזה עדיף כדי לוודא שלא יבואו הכלים של פסח במגע עם החמץ כלל. והלחם יאכלו בצד ובזהירות בתחילת הסעודה, באותו חדר שבו ימשיכו הסעודה כדי שיהיה במקום הסעודה (אפשר גם לאכלו סמוך לשלחן בהתרחקות קצת וכשהלחם בתוך שקית, ואפשר גם לאכול קודם את הלחם כאשר אין כלום על השלחן, ואחרי שיסיימו יפנו את המפה ואז יסדרו את השלחן עם הכלים והמאכלים לסעודה. ולאכול בחדר אחר, כשרואה ממקום אכילתו את מקום הסעודה, הרי זה בדיעבד ואינו לכתחילה, עי׳ סי׳ רעג).

ומומלץ שלא להתעסק הרבה זמן עם החמץ, כדי שלא יבואו לידי פיזור פירורים, אלא מיד בסיום אכילת הכביצה פת, ינקו הכל היטב, וישטפו פיהם וידיהם בכיור שאינו כשר לפסח, כגון בחדר האמבטיה [שטיפת הפה על ידי מברשת שיניים מותרת כאשר המברשת יבשה ללא מים, דאנו מחמירים כהפוסקים שיש בהם סחיטה (אג״מ ח״א, מנח״י ח״ב וח״ג), וכאשר האדם יודע שאינו פסיק רישיה להוצאת דם]. וכל זה לפני זמן איסור האכילה.

ואח״כ יזרקו את שאריות הלחם, וכן את כל הכלים והשקיות פלסטיק שהיה בהם לחם, ישפכו עליהם ולתוכם חומר המבטל

את החמץ (אקונומיקה). וכמובן יעשו זאת לפני זמן איסור ההנאה. ואח"כ יאמרו את הנוסח של הביטול "כל חמירא".

טז. סדר אכילת החמץ בסעודה

יש מהפוסקים האחרונים שהקשו מהדין דסילוק סעודה, כמבואר במסכת ברכות (דף מא – מג) ובשו"ע (או"ח סי' קעז), שהאוכל לחם פוטר בברכת הלחם את הליפתן (שנאכל עם הפת וטפל לו) ואת המזון (התבשילים), אבל אין זה פוטר מלברך על הקינוחים שהביאו לאחר שסילקו את השלחן של הלחם, שהרי אין זה טפל ללחם ולא נאכל עמו, ולכן יש לברך על הקינוחים ברכה ראשונה ואחרונה, ואח"כ יברך ברכת המזון (והא דהיום נוהגים לברך על הקינוחים רק ברכה ראשונה ולא אחרונה, הוא משום שבאופן האכילה שלנו אין סילוק שלחן, ולכן אין זה נחשב שפסק לגמרי סעודתו שקבע על הלחם, כ"כ אדה"ז (בסוס"י קעז ובלוח ברכות הנהנין) ללמד זכות על המנהג ושיש להם על מה שיסמוכו, ומשמע דסומך על זה להלכה).

והמג"א (בסי' קעז סק"א) הסתפק לומר דהוא הדין גם אם האדם קבע סעודתו על הלחם רק כדי שלא יצטרך לברך ברכות על מאכלים שונים, אבל אין בדעתו לאכול יותר לחם ממה שנצרך עבור הברכה, וכן אם משך ידו מהלחם וגמר בדעתו שלא לאכול עוד לחם במשך הסעודה מכל סיבה שהיא [כן ביאר הערוה"ש את דעת המג"א, וכן ביארו עוד כמה אחרונים], שיש להסתפק שמא כל מה שבא אחריו אינו נחשב מהסעודה שקבע על הלחם, וצריך לברך על כל דבר ברכה ראשונה ואחרונה. וכ"פ אדה"ז (שם ס"א) כדברי המג"א, וכן פסקו עוד כמה פוסקים.

ולכן הרבה אחרונים ומלקטים הסתפקו גם בנידון דידן, שהרי כאשר אוכל את הלחם הרי זה על דעת שלא לאכול עוד במשך הסעודה, וכל שכן בסעודת הבוקר אם אחרי שאכל וביער הגיע זמן איסור האכילה וממשיך את סעודתו תוך זמן זה, שאז בודאי אין בדעתו כלל לאכול עוד לחם, וא"כ יש להסתפק ע"פ המג"א ואדה"ז ושאר הפוסקים הנ"ל, דנכנסים כאן לספק ברכות, שמא יצטרך לברך על כל המאכלים שיאכל עכשיו בהמשך הסעודה ברכה ראשונה וברכה אחרונה (שכאן הרי יש סילוק ודאי וברור, וא"כ גם ברכה אחרונה יצטרך לברך).

והציעו כמה פוסקים שיעשה סעודתו מספיק מוקדם כדי שיאכל עוד פעם קצת לחם בסוף הסעודה, שבזה אין את הספק האמור, כמו שמבואר בסוגיא הנ"ל ובשו"ע שם שכל המאכלים שיש עמהם לחם, אף שאינם נאכלים עם הלחם, אלא שאוכל באמצע אכילתם לחם הרי הם טפלים לו. לכן גם בנידו"ד הציעו שיאכל עוד קצת לחם בסוף הסעודה, ואח"כ יבער.

ובשו"ת חשב האפוד (ח"א) הציע דבר אחר, שאחרי שאכל כביצה של לחם יברך מיד ברכת המזון, ואז יסעוד סעודתו בלי לחם.

ומלבד שדברים אלו קשה לעשותם, שהרי כולם לחוצים מאוד על אפשרות של פיזור פירורי חמץ בבית, ואחרי שאכלו בתחילת הסעודה אינם רוצים להיכנס לחשש זה פעם נוספת על ידי אכילה נוספת של חמץ. וגם דברי החשב האפוד קשים קצת, שהרי בזה אינו מקיים כלל סעודת שבת מתוך עונג, שצריך לאכול תבשילים טובים בתוך הסעודה כמבואר בגמ'. הרי גם בשורש הדבר יש לבאר אחרת, וכדלהלן.

הנה, במחילת כבוד תורתם, לענ"ד אין לחשש הנ"ל מקום כלל בנידו"ד, שהרי יש לדייק בדברי אדה"ז שהבין את ספקו של

המג״א הנ״ל שאין מדובר באופן כזה שאכל לחם מרצון ומשך ידו וגמר בדעתו שלא לאכול עוד לחם, אלא הבין שהמג״א מיירי אך ורק באופן שרוצה לאכול לחם רק כדי לפטור את כל ברכות המאכלים שלפניו בסעודה, ולא שברצונו באמת לאכול לחם [ודלא כביאור הערוה״ש ועוד אחרונים]. וא״כ לפי זה יוצא, שאם אוכל לחם ברצונו, הרי בזה לא נאמר ספקו של המג״א, וגם אם יגמור בדעתו אח״כ שלא לאכול עוד לחם, מ״מ עדיין כל המאכלים נפטרים על ידי הלחם כדין סעודה. ואף אם יסלקו את הלחם או שיגיע זמן איסורו, הרי אין זה סילוק גמור ושינוי מקום, וסומכים להלכה על הלימוד זכות שכתב אדה״ז (כנ״ל) על הנהוג שלא לברך ברכות אחרונות על הקינוחים משום שאנו אוכלים על אותו שלחן ואין מסלקין אותו, ולכן נחשב כהמשך הסעודה שעל הלחם.

ועוד, שהרי המג״א (שם) מסיים דבריו שמחמת הספק יברך על הליפתן ולא על הפת, אבל בשבת ויו״ט יברך על הפת ולא עליהם, וכ״כ אדה״ז בסוף הסעיף על פי המג״א. והיינו טעמא משום דבשבת שיש חיוב של סעודה, הרי בוודאי יש לומר שברצונו אוכל את הלחם, ולא רק כדי לפטור את הליפתן, וא״כ ודאי שהוא העיקר ויש לברך עליו ופוטר את הליפתן שהוא טפל לו [וכן ביאר המחצית השקל את כוונת המג״א שם, ע״ש].

ועוד יש לומר, שאדה״ז כתב בקו״א (שם סק״ב) לבאר שספקו של המג״א קאי רק על הליפתן, היינו הדברים שבאים מחמת הפת ומלווים אותו ונאכלים עמו, שהם נפטרים בברכתו של הלחם מטעם שבאו מחמתו, מדין עיקר וטפל, ולכן יש להסתפק כאשר אין ברצונו לאכול לחם אלא רק להיפטר מהברכות שלהם, שהרי באופן זה אינם באים מחמת הפת אלא מחמת עצמם, ואינם טפלים לו, ומתבטל דין עיקר וטפל, ולכן יש להסתפק שמא יש לברך עליהם בפני עצמם. משא״כ במזון עצמו, היינו מיני תבשילים הבאים מחמת הסעודה, שהם עצמם הסעודה שבאים להשביע, בזה אין ספק, שהרי הלחם הוא ראש לכל מילי סעודה, וא״כ אף שאין ברצונו לאכול עוד לחם, מ״מ על ידי ברכת הלחם ודאי נפטרים גם שאר מיני מזון הבאים מחמת הסעודה, כי אין זה מדין עיקר וטפל, אלא מדין סעודה, שהלחם הוא ראש הסעודה. ולכן גם במקרה שבירך על הלחם אך ורק בשביל לפטור את כל הברכות, אין להסתפק כלל לגבי המזון, היינו שאר התבשילים שאינם נאכלים בעיקרם עם הפת ביחד.

ועוד, דמה יעשה מי שאכל לחם מרצון, והיה לו לחם מועט, ונגמר הלחם בתחילת הסעודה?! הרי לא ראינו כלל בפוסקים התייחסות למצב כזה, שיצטרך לברך שוב על כל המאכלים.

ויוצא מכל הנ״ל, דשיטתו של אדה״ז ע״פ הבנתו בדעת המג״א, שבמקרה שאכל לחם לרצון, אף שגמר בדעתו שלא לאכול עוד לחם, או שנגמר לו הלחם, הרי עדיין כל מה שבא מחמת הלחם וטפל לו נפטר בברכתו של הלחם בתחילה, ואין צריך לברך עליו מחדש. ובשבת ויו״ט הרי הוא תמיד מרצון. וכל שכן שתבשילים שאינם באים ללפת את הפת אלא לעיקר הסעודה נפטרים על ידי ברכת הפת, בין שאכל הלחם לרצון ובין שלא אכלו לרצון אלא כדי לפטור הברכות בלבד, שהרי הפת הוא ראש הסעודה ופוטר כל דבר שבא לסעודה ולמזון.

ולפי כל זה, **גם בנידו״ד, יש לומר שאין חשש כלל לסיים את אכילת הפת בתחילת הסעודה, ולהמשיך הסעודה ללא פת כלל, ואפילו לאחר זמן איסור אכילת חמץ, ולא**

יצטרכו כלל לברך על כל שאר המאכלים שבסעודה, אלא על הקינוח בלבד (ברכה ראשונה בלבד). והוא משום שיש לנו בנידו"ד את כל הצדדים הנ"ל למעליותא, היינו שהוא אוכל הפת לרצון, והוא שבת, שלכן יש לומר שבודאי שהוא לרצון, וכהכרעת המג"א עצמו ואדה"ז, וגם בחלק גדול מהמאכלים יש לומר שהם מיני מזון ולא מיני ליפתן. כן נראה ברור לענ"ד.

בענין קיום המצוות דפורים בתקופת הסגר הלילי בצרפת

ב"ה

יום ג', ז"ך שבט, לסדר ורפא ירפא, הסמוך לימים אשר בהם בריא ותקיף מזליה, שנת תשפ"א

לכל דורשי דבר ה' זו הלכה,

בזמן האחרון נשאלתי עשרות פעמים מידי יום ביומו ממדינת צרפת, כמה שאלות מיוחדות בדיני פורים, הנגרמות עקב המצב המיוחד דימינו:

א) עקב חוק המדינה נמצאים אנשי המדינה בסגר לילי משעה שש בערב, ואם המצב יימשך כך עד ימי הפורים לא תהיה אפשרות כלל להתפלל ולקרוא את המגילה בלילה אחר צאת הכוכבים, האם מותר להתפלל ולקרוא את המגילה מבעוד יום על מנת לאפשר לזכות אלפי יהודים לצאת ידי חובה, היות ולא יצליחו לקרוא במגילה כשרה ובלי טעויות מעכבות (עיין או"ח סי' תרצ סעיף יד)?

ב) האם יחידים שיכולים לקרוא בעצמם מתוך מגילה כשרה, ישמעו ויצאו ידי חובה במנין מבעוד יום, כנפסק בשו"ע (שם סו"ס תרצ) שיש לחזר אחר מנין, או יקראו לבד אחרי צאת הכוכבים? (כמובן שהענין דברוב עם הדרת מלך כפוף לתנאי המדינה עקב סכנת וירוס הקורונה, ולכן פשוט שיש להקפיד ע"כ, ולצערנו הרב קהילת צרפת ועוד מדינות שילמו מחיר כבד מנשוא אשתקד, ובפרט בימי הפורים, וד"ל).

היות והימים עמוסים במסירת שיעורים וטרדות שונות, אכתוב דעתי הענייה בקיצור נמרץ, ולא אכתוב באריכות הנדרשת.

[כמובן שהמבואר להלן תקף אך ורק במקום בו התנאים הם כפי שתואר לעיל בשאלה, ובקהילות השומרות על הנחיות הרשויות וחוקי הסגר. אבל בקהילות שממשיכים תמידין כסדרן, גם בזמן הסגר, ומקיימים המניינים כרגיל בשעות הקבועות, תשובתי זאת אינה אמורה עבורם, והנני רק מקוה שהם זהירים ביותר באמצעי הזהירות הנדרשים].

א. ידועה המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים בענין תפילת ערבית מפלג המנחה, ונפסק בגמרא (ברכות כז, א) דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רלג).

ונפסק שזה דוקא לענין תפילה שהיא מדרבנן, אבל לא לענין מצוות דאורייתא, כגון לענין ק"ש (עיין שו"ע שם סי' רלה, ובשו"ע אדה"ז בסי' רסז סעיף ב ובקו"א שם, ובסי' תפט סעיף יב).

עניני פורים כידוע הם מדברי קבלה (נביאים) ובכמה ענינים דינם הוא כשל תורה (בספק, ועיין שו"ע אדה"ז לענין עירוב תחומין בבין השמשות בסי' רסא, ואינו סותר ללשון דברי סופרים בריש סי' רמב וסי' תקכט, וד"ל ואכ"מ), וכן הוא דעת השו"ע או"ח סי' תרצו סעיף ז' (דלא כשיטת הר"ן במסכת תענית שהם דרבנן כי אינם ע"פ נבואה).

[לענין נשים האם חייבות מדברי קבלה, עיין מג"א בסי' תרפט סק"ה שלכאורה שוות לאנשים, ורק מטעם כבוד הציבור וכו', וד"ל. דלא כטורי אבן במסכת מגילה דהוא דרבנן, וכבר הקשה עליו רעק"א מתוספות פסחים ק"ח, והדברים ידועים, וכאמור הנני מקצר].

ב. לענין קריאת מגילה בלילה יש אריכות גדולה בדיוק לשון הראשונים, ולמעשה

נוקטים שהחיוב לקרוא בלילה הוא מדרבנן בלבד, ולא מדברי קבלה, כידוע הביאור בשו"ת נוב"י (קמא סו"ס מ"א) וכן בטורי אבן הנ"ל.

והיות ועסקינן בקריאת המגילה בלילה שהוא דרבנן כנ"ל, לכן אינו דומה לק"ש, אלא דומה לתפילת מעריב שאפשר להתפלל מפלג המנחה. וכן מצאנו בפירוש בבית יוסף בסי' תרפז מדברי הראב"ד שהובא באורחות חיים שהתירו קריאת המגילה מבעוד יום, בכדי להקל על חלשים שמתענים, בהסתמך גם על הדעה שימים י"א, י"ב וי"ג הם גם ימי קריאה. וכן כתבו המאירי והכלבו. ונמצא ברור בתרומת הדשן סי' קט להקל בשעת הדחק מפלג המנחה.

וכן נפסק בשו"ע בסי' תרצב סעיף ד, ע"ש. וכל הנ"ל עם ברכה. ונושאי כלי השו"ע הסכימו לדין זה, המג"א, וכן היעב"ץ (מור וקציעה סי' תרפז), ומאמר מרדכי (סי' תרצב), וכן הפמ"ג (סי' תרפז), ועוד מגדולי הפוסקים, וכן מגדולי פוסקי דורנו (כמובן שזה בהסתמך על התרוה"ד, ולא רק מסברא שיום י"ג הוא גם יום קריאה, כי בזה היה נפסק שלא לברך, כנפסק בזה בסי' תרפח), ובצירוף שיטת רב עמרם גאון ורש"י בפרדס, וכן האשל אברהם בוטשאטש, שאפשר לברך כבר מיום י"א ביוצא בשיירא.

אלא שהפר"ח חלק בחריפות על דברי המחבר הנ"ל, וכתב שהיא ברכה לבטלה, כי לשיטתו הוה כק"ש, אבל זה אינו כאמור לעיל.

[ואין לדמות כלל לדין הדלקת נרות חנוכה מפלג המנחה, לא לחומרא ולא לקולא. ולהעיר דשם פסק הפר"ח להקל להדליק עם ברכה מהפלג, כשיטת מהר"י אבוהב המובא כיש אומרים בשו"ע סי' תרעב ס"א, אבל הרבה פוסקים פסקו שלא להקל להדליק מפלג המנחה בנרות חנוכה, ראה שם בביה"ל, וכפי שפסק החיד"א בספרו כסא רחמים. ונעלם דבריו אלו מהמשנ"ב, ולא ראה שחזר בו החיד"א אלא ראה רק דבריו בברכי יוסף, כפי שהארכתי בזה במקו"א. וטעם הדבר שם שקשור להאיר את החושך ממש וכו'. ואכ"מ].

וכן נפסק במשנ"ב שם (סקי"ד) ורוב הפוסקים, שבשעת הדחק אפשר לקרוא המגילה בברכה מבעו"י אחר פלג המנחה, וכ"כ בביה"ל (שם ד"ה מפלג המנחה) שם שכמה אחרונים הליצו בעד המנהג הזה שהביאוהו כמה ראשונים, לקרוא מפלג המנחה, למי שלא יוכל ללכת לבית הכנסת וקשה לו לישב בתענית. ועיין שם לענין לעשות זאת אפילו בציבור (אלא דשם הוא סמוך לערב).

וכבר היה דבר זה לעולמים, כמש"כ בשו"ת יביע אומר (ח"א סימן מג) שבשנת תש"ז בארץ הקודש בזמן המנדט הבריטי, הטילו הרשויות עוצר חמור מערב עד בוקר, ונשאל כנדו"ד לגבי קריאת מגילה, והעלה להקל במקום צורך לקרוא בברכה, וכן נטו רוב הפוסקים שהביא שם בתשובה, ע"ש היטב.

ולכן כן יש להורות גם בנדו"ד, רק היות והוא יום צום יזהר מאוד להודיע כמה פעמים בזמנים שונים באותו מעמד לבאי בית הכנסת שהתענית נמשך עד צאת הכוכבים, ולא יטעו לאכול לפני צאת הצום.

ג. ולהעיר, שאם יעשו כנ"ל לקרוא אחר פלג המנחה, מ"מ יש להם להתפלל מנחה לפני הפלג, כדי לא לעשות תרתי דסתרי, בפרט באותו יום.

ובכלל, למעשה אין לעשות תרתי דסתרי גם מיום אחד ליום אחר, מלבד בערב שבת

מצד מעלת תוספת שבת, כנפסק בשו"ע אדה"ז סי' רסז ס"ב.

וידוע שפעם היה שכיח מאוד להתפלל מעריב אחרי הפלג, והיה צורך לחזור על ק"ש (כמבואר בקו"א שם סק"א, דהיינו ב' פרשיות, ולמעשה יש להחמיר ג' פרשיות, ויש לעשות זאת מיד בצאת הכוכבים, מלבד אם היו רגילים לצאת בקריאת שמע שעל המיטה, ע"ש). ואחר כך, פשט המנהג להתפלל מעריב דוקא אחרי צאת הכוכבים (עיין שו"ת אדה"ז סוף שאלה ז'). ואם בדרך כלל מתפללים מנחה אחר הפלג, יש להתפלל מעריב אפילו ביחיד ולא במנין המתקיים לפני צאת הכוכבים, גם אם באותו יום התפלל מנחה לפני הפלג, כביאור הצ"צ בחידושיו ריש מס' ברכות, וכן כתב בקצוה"ש (סי' כז סקי"ב), וכן הוא מנהגנו.

ומובן מהנ"ל, דלמנהגנו כ"ש שאין לעשות תרתי דסתרי באותו יום עצמו, ומה שעושים זאת לצורך מנין אינו למנהגנו, כנפסק בסי' רסז הנ"ל.

ולהעיר שגם המ"ב (סי' רסז סק"ג) לא רצה להקל בזה רק במעריב אחרי שקיעה, כפי שביאר בביאור הלכה (שם ד"ה בפלג) שאין לזה יסוד בש"ס, ואין להקל כר"ת, ע"ש. וכבר הקשו על דבריו מסי' רלג, ואחד התירוצים הוא שיש לחלק בין אם הוא סמוך ללילה או ממש מבעוד יום, ואכ"מ.

ואף שכמה פוסקים כיום מקילים בתרתי דסתרי באותו יום לצורך תפילה בציבור, ויש להם על מה שיסמוכו, מ"מ שיטתנו להחמיר בזה, כנ"ל.

ד. ובכל זאת, כל הנ"ל שלמנהגנו יש להחמיר בתרתי דסתרי, היינו לענין להתפלל מעריב ביחיד ולא ביחד עם המנין המתקיים בפלג המנחה. אבל לענין לבטל את כל המניינים של מעריב בכללותם בגלל הסגר הלילי, היינו שכיוון שכל אחד ינהג כן להתפלל בלילה ביחידי, לא יתקיימו כלל מניני מעריב בקהילות חב"ד, בזה לא אמורים הדברים, וכבר פרסמתי דעתי בחודש האחרון שאין לבטל המנינים עקב כך, משום שאין לדמות הנהגה להתפלל מעריב ביחיד לביטול מניני מעריב בכלל.

ולכן לענ"ד, בודאי שגם חסידי חב"ד דשם יכולים להתפלל מעריב מפלג המנחה, בלי תרתי דסתרי, היינו באופן שיתארגנו כדי להתפלל מנחה לפני הפלג, ובכך יעשו כדעת רבי יהודה, ובפרט שאם זה יהיה מנהג לתקופה ממושכת, גם הצ"צ הנ"ל יודה בזה דשפיר דמי (מלבד הסברא דביטול מניני מעריב כנ"ל). וכן יש לעשות לענ"ד בליל פורים, אם הסגר עדיין יהיה בתוקפו.

כמובן יזכירו כמה פעמים לצום עד צאת הכוכבים, וכן לומר ג' פרשיות ק"ש אחרי צאת הכוכבים.

ה. וכמובן שא"א שלא להזכיר מחלוקת הפוסקים בזמן פלג המנחה. שלדעת התרומת הדשן והמבי"ט חישוב השעות הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכן היא דעת הבית יוסף בסי' תנט, וכן דעת הבן איש חי ברב פעלים ח"ב, וכן האור לציון. אבל אדה"ז בסידורו סובר כשיטת השלטי גיבורים והלחם חמודות שהחישוב הוא מנץ החמה עד השקיעה, וכן סובר הגר"א בסי' תנט, והוא שעה ורבע זמניות לפני השקיעה. ובמילא הוא מוקדם יותר מהשיטה הראשונה הנ"ל.

והוא נפק"מ לשאלתנו בבתי חב"ד, ובפרט שהרבה ספרדים לכאורה נוהגים אחרת, בכל זאת, אין חשש כלל להורות להם כזמני שיטת חב"ד, כי כידוע פסק הכף החיים בסי' נח להחמיר בדין ק"ש של שחרית כתרומת הדשן, אבל בדין תפילת מעריב להקל כשלטי גיבורים. וכן כתב באורך בשו"ת

יביע אומר (ח"ט סי' קח אות ל"ז) שבכל עניני דרבנן אפשר להקל ולחשב כשיטתנו. ובמילא לענין מקרא מגילה שהוא מדרבנן בלילה כנ"ל, יש להקל גם לשיטתם, ובפרט שמן הסתם הזמן של תפילת מעריב כבר יגיע לזמניהם, וד"ל.

וכמובן שהקולא האמורה היא רק עקב המצב דשם, שימנע לחלוטין אפשרות מאלפי יהודים לצאת ידי חובת מגילה בכלל, לכן במצב כזה יש להקל כאמור לעיל, לאפשר מנייני קריאת מגילה מבעו"י אחר פלג המנחה.

אבל בלאו הכי, אין להקל לקרוא מפלג המנחה בקלות, ואפילו לא מטעם ברוב עם הדרת מלך. וכידוע שהעדיפו להקל בטעימה לפני הקריאה, ולא להקדים הקריאה, כמבואר במג"א (סי' תרצב סק"ז) ובמ"ב (שם סקי"ש). ובפרט שהפר"ח והערוך השולחן והגר"א חלקו על התרומת הדשן הנ"ל (אות ב') שהיקל להקדים הקריאה.

ואדם המחזיק מגילה כשרה יוכל גם אחרי צאת הכוכבים (אחרי שיאכל בצאת התענית) לקרוא שוב בלי ברכה.

ו. לסיכום, יתפללו מנחה לפני הפלג, ומעריב מיד אחרי הפלג בזריזות, ויקראו את המגילה כדי לסיימה לקראת הסגר (ואם תעלה השאלה שאין מספיק זמן להתפלל מעריב ולקרוא את המגילה עד הסגר, עדיף לקרוא את המגילה, ויתפללו מעריב ביחידות בבתים). ויודיעו כמה פעמים שאין לאכול לפני צאת הצום, ושמיד בצאת הכוכבים יש לקרוא ג' פרשיות ק"ש, ויאכלו וישבעו. ואם מתאפשר ליחידים לקרוא שוב בלי ברכה, תבוא עליהם ברכה, אבל אין חובה לעשות זאת כלל.

הבהרה לענין פורים בזמן הסגר הלילי במדינות מסוימות

ב"ה

יום א', ט' אדר תשפ"א

אחר שכמה ת"ח העירו כמה הערות על תשובתי שהתפרסמה בענין פורים בזמן הסגר, ראיתי לנכון להשיב על הערות אלו, כדרכה של תורה, ובמטרה להוציא סולת נקיה.

וזאת למודעי, היות וחלק מרבני "ועד רבני ליובאוויטש צרפת" נקטו עמדה אחרת מדעתי העניינה בתשובתי הנ"ל, לכן, אין בדבריי, לא בתשובתי הקודמת ולא בתשובתי זאת, משום ייצוג דעתם או דעת ה"ועד" הנ"ל, אלא זו היא דעתי העניינה בלבד.

א. בתשובתי הקודמת נהגתי כרוב הרבנים הגאונים בארץ ובעולם שמתייחסים ברצינות לחוקי המדינה הבאים לטובת הכלל, בפרט בענייני בריאות. ואף שבכל מדינה ומדינה יש הרגשה שלא הכל מנוהל בחכמה, והרגשת איפה ואיפה, ופעם אסור ופעם מותר, ובעיקר התחושה הנגרמת ע"י סגר לשעות מסוימות, שהתחושה היא שעד שעה מסוימת אין סכנה ומשעה מסוימת יש סכנה, ובפרט כשרואים אלפים ברחובות הדורסים ברגל גסה על ההנחיות, בכל זאת הרבנים הורו, בהכרתם היטב טענות אלו, לשמור על הכללים ברוב העולם, ולא נכנסו לענין האם גובה הקנס שווה להסתכן, וק"ו בריש גלי!

והתפרסם בימים אלו עוד דוגמא מגאון גדול בנוגע לקריאת התורה באוסטרליה, אך ורק בגלל סגר של המדינה המעורר אותם רגשות בקרב הציבור.

והתשובות השונות שהתפרסמו תלויים בוודאי בנקודה זו, האם רואים את המצב כאונס או רק כקנס של 135 אירו. סוגיא שאלמלא מוראה חיים בלעו היתה סוגיא מרתקת, ולצערי אין הזמן עומד לרשותי, כפי שהדגשנו בפסק הקודם, ואף שהתקבל על ידי קהילות אין ספור, בכל זאת, כתיבתה בקיצור מחוסר הפנאי, גרם למקצת ת"ח להעיר על דבריי כדלקמן. ולהבהיר, שבדרך כלל, על כזה נושא הנני רגיל לכתוב יותר באריכות על מנת לסגור את כל הפינות, אבל העומס האדיר לא אפשר לי להרחיב כנדרש.

ב. ברור שהזהיר טפי הוא בפרסום דעת אדה"ז, ובכל הפורומים הנני נלחם על כך דלא ישכחו דיוק באדה"ז, או הצ"צ או אחד מרבותינו נשיאינו, ובכל הפסקים שלי המתפרסמים, תמיד שיטת אדה"ז תהיה ברורה, והציבור הרחב יודע זאת, ולכן גם בפסק זה הבאתי דעת אדה"ז והצ"צ בענין הפלג וכו'.

ג. בענין סי' תפט סעיף י"ב, לא התכוונתי לבאר אותו לפי דאורייתא או דרבנן, וכבר כתבתי כמה פעמים על סעיף זה וכבר התפרסם בעבר. אלא שברור שכל בר בי רב מבין שגם אם אדה"ז בעיקר דעתו, לא מחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, והפלג לשיטת רבי יהודה הוא לילה רק לענין תפילה, בכל זאת בכמה עניינים קיימים יוצאי מן הכלל, ולכן כמה ראשונים שביארו בדיוק נגד שיטת ר"ת ואמרו שתפילה שאני, גם הם הסכימו לחלשים וכו' היתרים מופלגים יותר במגילה מבעוד יום.

ועל כן אין שום הוכחה שאדה"ז יחלוק על סי' תרצב סעיף ד', כי אדה"ז יודע שקיים בראשונים כאלו שחילקו בין דאורייתא לדרבנן (וזה לא רק הסבר של הרב עובדיה יוסף ז"ל ביביע אומר שהזכרתי). וגם יודע אדה"ז את דברי עשרות הראשונים

שצירפו שיום י"ג הוא זמן קריאה (עיין חלק מהמקורות שהזכרתי בתשובה הקודמת, הן מהראשונים והן מפוסקים שצירפו זאת כפמ"ג, מור וקציעה, מאמר מרדכי, והאשל אברהם, ועוד), וגם צירוף התרומת הדשן בשעת הדחק. וקיימים אצל גדולי הפוסקים עוד הסברים לקולא (כגון קריאת מגילה בלילה כהכנה, ועוד). ועל כן אין לפרסם לציבור שאדה"ז יחלוק על התרומת הדשן והשו"ע והרמ"א ונו"כ, שהם פה אחד מסכימים בשעת הדחק.

ואף שהרב הגאון שהעיר לא מתכוון בדוקא לזה, אבל כך זה נשמע. ולכן צירפתי סברא איתנה שמקרא מגילה בלילה הוא דרבנן, ובקובצי הערות משנת תשס"ח גם הזכירו גדולי רבני חב"ד סברא זו (שהיות ומגילה בלילה דרבנן הוא צירוף להקל), ואף אחד לא הרגיש סתירה לזה מפסק רבנו בסי' תפט.

ומה שהבאתי מסימן תפט, הוא להעיר על דבריו לגבי שיטת ר"ת ור"י, וסמכתי שיבינו שהכל קשור לצירופים שהזכרתי. (וע"ד הפר"ח שהקל בפלג בהדלקת נרות, ואדה"ז לגבי קידוש בסי' רסז, והבדלה בסי' רצג, וכמובן בכל מקום עם הסבר מסוים, כגון בקידוש מצד תוספת שבת. כל זאת כדי לומר שאין לראות שאדה"ז חולק על סי' תרצב מצד סי' תפט, כפשוט).

ולהעיר, ולחביבותא דמילתא בלבד, אף שפסק רבנו בסי' תפט שהעיקר כדעת האומרים שספירת העומר בזמן הזה דרבנן, עדיין מתייחסים לזה קצת כדאורייתא, כי כל מה שתיקנו חכמים כעין דאורייתא תקנו, ולכן כתב בסעיף ב' שהנפק"מ תהיה רק בדברים שיתבאר, והו"א לחשוש לכעין דאורייתא, כנפסק שם בסעיף ו' ובסעיף י"ג, וד"ל.

ד. לענין שיטת התרומת הדשן שהעירו על ג' דקות לפני השקיעה, ברור כשמש שכולם הבינו כוונתי, וכן עושים כל פוסקי הדור, שמזכירים את המחלוקת בינו לבין השלטי גיבורים האם מחשבים שעה ורבע זמנית מצאת הכוכבים או מהשקיעה. ועוד, כל הפוסקים מסתמכים על התרומת הדשן לגבי הלכה זו דמגילה, אפילו להתיר משעה ורבע זמנית מהשקיעה כפי שהבאנו מהפוסקים, ואף אחד לא שאל הלא זמן הפלג לתרומת הדשן הוא לפי שיטת ר"ת וכשלוש דקות לפני השקיעה (שאגב, כן פסק אדה"ז בסי' רסא, אלא שחזר בו בסידור כידוע).

ואין לדמות לביאורו של אדה"ז בסי' רעו סעיף ט'–י', שאין להשתמש בר"ת נגד ר"ת, היינו טלטול מוקצה על ידי גוי לצורך שלא ייגנב, כי שם הוא חידושו של ר"ת ממש, משא"כ כאן מסתמכים על עוד חידושים, ולענין פלג המנחה כל אחד לשיטתו. ופשוט.

ה. מניני בתים וכו' רמזתי ברור בפסק הקודם, ופשוט שחכמים היזהרו בדבריכם, ועל כן טוב עשה הגאון הרב טבול שי' מליאון במה שפרסם, ואדרבה הפרסומים של אלו האוחזים אחרת גרמו לפי השמועה (ממקומות מוסמכים) לרעש גדול אצל הרשויות, ובמילא יגרום לבדיקות מצד הרשויות, וד"ל.

ו. כל הפסק הקודם והפרטים שבו מיועד למאות השואלים אותי, ועשרות עשרות ראשי בתי הכנסת שרצו לדעת דעתי העניה.

בענין השמירה מסכנה אי הוי דאורייתא או דרבנן

ב"ה, ה' ניסן, נשיא לבני שמעון, ה'תש"פ

רמב"ש א', אה"ק תובב"א,

עקב המצב, היות ועסקינן בפקוח נפש ממש, וידוע דפקו"נ דוחה את כל התורה כולה (יומא פב.), וגם דחמירא סכנתא מאיסורא, ולא הולכים אחרי הרוב וחזקה בסכנה (חולין ט:), ראיתי לנכון לעלות על הכתב באופן ברור דין זהירות מסכנה, וכן להשיב על מה שנשאלתי האם שמירת ההנחיות[39] בכללותם היא חיוב מדאורייתא או מדרבנן.

ואף שהעומס לא נותן להתרכז לערוך תשובה מנומקת ומדוייקת, בכל זאת בחופזי אכתוב בקצרה בס"ד, ובחיפזון יצאו ממצרים, ובטח ידידי יתקנו את הדורש תיקון.

א. ראשית יש להדגיש, כי אף באיסור דרבנן אין כלל להקל ראש, ויש לשמור על דבריהם כדברי תורה, שתיקנו דבריהם כעין של תורה (פסחים ל:, יומא לא., ב"מ ד., ועוד), ויש להחמיר ולהיזהר בהם מאוד, ואף יותר מבדברי תורה, כמשארז"ל (עירובין כא:) הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה. ועוד אמרו (ע"ז לה.) עריבים עלי דברי סופרים מיינה של תורה, ע"ש. וכן ראינו בכ"מ שעשו חכמים סייג וחיזוק לדבריהם כשל תורה (ב"מ נה:), ובכ"מ אף יותר משל תורה (יבמות לו:, ועיין מאירי ב"מ שם).

ב. ועכשיו נדון בס"ד בגוף השאלה אם זהו חיוב דאו' או דרבנן. דהנה כתב הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פי"א ה"ד-ו') וז"ל: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו, בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים, חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים, או לעשות לה כסוי, כדי שלא יפול בה אדם וימות. **וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה,** שנאמר (דברים ד' ט') **השמר לך ושמור נפשך**, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, **ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים** (דברים כב ח'). הרבה דברים **אסרו חכמים** מפני שיש בהם סכנת נפשות, **וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות.** ואלו הן, לא יניח אדם פיו על הסילון המקלח מים וישתה, ולא ישתה בלילה מן הנהרות ומן האגמים שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה, ולא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכיוצא בו מזוחלי עפר וישתה וימות". עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם שיש בזה מצוה מה"ת של "השמר לך", וכן איסור מה"ת של "לא תשים".

ולכאורה יש לשאול, שהרי כתב הרמב"ם בתחילת דבריו (ה"ד) שהדבר הוא מן התורה, ובהמשך (ה"ה) כתב שחכמים תיקנו הרבה דברים, וכן כתב שמכין מכת מרדות שהוא עונש על העובר על דברי חכמים. [וכ"כ ר' ירוחם (תאו"ח נתיב טו חלק ה אות ל') שמכין אותו מכת מרדות משום שעבר על דברי חכמים]. וא"כ צריך לבאר מה בדיוק כוללים הציווי והאיסור מן התורה, ומה תיקנו חכמים שאינו כלול בציווי ובאיסור מה"ת. ומה החילוקים ביניהם.

ג. והנה, גם השו"ע (חו"מ סי' תכז ס"ח-ט') כתב כן כדברי הרמב"ם, וז"ל (שם ס"ח): "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, **מצות עשה להסירו**

39. הנחיות משרד הבריאות להתמודדות מול נגיף 'הקורונה', שהתפשט בעולם ובארץ בחודשי אדר – ניסן תש"פ, ונמשכה ההתפשטות למשך כשנה.

ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאים לידי סכנה, **ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים**". ע"כ. ואח"כ כתב (ס"ט): "**הרבה דברים אסרו חכמים** מפני שיש בהם סכנת נפשות, וקצתם נתבארו בטור יו"ד סי' קט"ז, ועוד יש דברים אחרים ואלו הם, לא יניח פיו על הסילון המקלח וישתה, ולא ישתה בלילה מהבארות ומהאגמים שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה". וכתב הרמ"א: "וכבר כתבתי דברים אלו סימן קט"ז ביורה דעה וע"ש". ע"כ. ואח"כ כתב השו"ע (ס"י): "כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם, **ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד בכך**, מכין אותו **מכת מרדות, והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב**". עכ"ל.

הרי שמבואר גם מדבריו כבדברי הרמב"ם הנ"ל, וא"כ הקושיא הנ"ל על דברי הרמב"ם קיימת גם על דבריו של מרן השו"ע.

וכן דברי אדה"ז בשלחנו (חו"מ הל' שמירת הגוף והנפש ס"ג-ד') כדברי הרמב"ם והשו"ע בזה, וז"ל (ס"ג): "כל המניח גגו בלא מעקה **ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה**, שנאמר ולא תשים דמים בביתך. אחד הגג ואחד **כל דבר שיש בו סכנה** וראוי שיכשל בו האדם וימות, כגון שיש לו בור בחצרו, בין יש בו מים בין אין בו, חייב לעשות לו חוליא גבוה עשרה טפחים סביב, או לעשות לו כיסוי, כדי שלא יפול בו אדם וימות. **וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה**, שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאוד. ואם הניח ולא הסיר המכשולות המביאים לידי סכנה, **ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים**, כגון אם סולם רעוע עומד בביתו וחצרו". ע"כ. ואח"כ כתב (ס"ד): "הרבה דברים **אסרו חכמים** מפני שיש בהם סכנת נפשות, **וכל העובר עליהם ואומר הריני מסכן עצמי ומה לאחרים עלי, או איני מקפיד בכך, חייב מכות מרדות.** ואלו הם וכו'". עכ"ל.

ולכן יש צורך לבאר היטב חילוק זה.

ד. ולכאורה היה אפשר לומר, שהחילוק הוא שאם הסכנה שכיחא הרי החיוב והאיסור הם דאורייתא, וחכמים תקנו איסור וזהירות אף בסכנות שאינם שכיחות, וכדוגמאות הנ"ל המובאות בדברי הרמב"ם והשו"ע שהם נזקים פחות שכיחים, ולכן נאסרו מדרבנן ולא מה"ת.

ובנידון דידן, במגיפה הנוכחית, ה' יעבירנה מהרה, אם לא נוקטים בזהירות גדולה, השכיחות להידבק ולהדביק היא גדולה מאוד. ובעיקר יש בזה סכנת נפשות של ממש, שהרי עינינו רואות לצערינו שהמגיפה הזו מסכנת את חייהם של אנשים מבוגרים או בעלי רקע רפואי, וא"כ השכיחות של אפשרות להרוג בן אדם על ידי הדבקתו באמצעות מי שלא נזהר היא גדולה ומצויה מאוד.

וא"כ ע"פ הנ"ל י"ל בפשטות, **שהזהירות והשמירה הקפדנית על ההנחיות החשובות וכללי הזהירות החשובים הם חיוב גמור מן התורה, והעובר עליהם עובר על איסור תורה ממש כפשוטו!**

אלא שאף אם כך נראה בפשטות לבאר את דברי הרמב"ם והשו"ע, מ"מ גדולי הפוסקים ביארו חילוק אחר בין הדברים, ומ"מ אף לדעתם הוא איסור גמור מן התורה, וכדלהלן.

ה. כתב הערוך השלחן בחו"מ (סי' תכז ס"ח) על דברי הרמב"ם הנ"ל שמכין אותו מכת מרדות, וז"ל: "ואין כוונתו דזהו רק איסור דרבנן, דודאי יש בזה איסור דאורייתא, אלא שאין לוקין עליו, כהרבה לאוין שאין בהם מלקות". ע"כ. ואח"כ ציין לב"י ביו"ד סי'

קטז. וכוונתו דשם בנוגע לאיסורים הנלמדים מהפסוק אל "תשקצו את נפשותיכם", שכתב עליהם הרמב"ם שמכין אותו מכת מרדות [כבנידו"ד], כתב הב"י (ס"ו) שני ביאורים, הראשון שזה איסור דרבנן והסמיכוהו אקרא, והשני שזה מה"ת אלא שאין לוקים ע"ז, וכמו שמצינו שאין לוקין על חצי שיעור אפילו שהוא אסור מה"ת. והיינו שבעל ערוה"ש הבין כך גם בנידו"ד.

וכבר קדמו בעל באר הגולה בחו"מ (סי' תכז ס"י אות ע'), שכתב את שני הביאורים של הב"י ביו"ד, כאן בחו"מ על סעיפים דידן. והיינו שהבין ג"כ ששני ביאורים אלה נכונים גם בנידו"ד.

וכן כתב גם הלבוש שהוא איסור דאורייתא, וז"ל: "מכין אותו **מכת מרדות שהרי עבר על איסור דאורייתא**, דכתיב השמר לך ושמור נפשך וגו'". היינו שגם הוא הבין שאין לוקין מה"ת, ומ"מ הוא איסור תורה גמור, וכתירוצו השני של הב"י הנ"ל. [ודלא כדבריו ביו"ד שם סי' קטז ס"ו שכתב שהוא דרבנן, וכתירוץ הראשון הנ"ל של הב"י, וצ"ע].

וכ"כ בתבואות שור (סי' יג אות ב') שגם הרמב"ם סובר שזה דאורייתא, ודחה פרשנות הלחם חמודות, וביאר שהוא דרך הרמב"ם לנקוט לשון "דברי סופרים" על דאורייתא כשלא מפורש בקרא, כנודע.

וכן דעת המנחת חינוך (בסוף מצוה תקמו) ששאר האיסורים הנאמרים בדברי הרמב"ם והשו"ע כולם כלולים במצות התורה של "השמר לך" ובאיסור התורה של "לא תשים" [וע"ש שרוצה לסייג האיסור כאשר יש סכנה לאחרים, ע"ש].

ולכן יוצא ברור מכל הנ"ל, שבדברים שהם הרבה פחות שכיחים ומסוכנים מהמגיפה הנוכחית, כתבו גדולי הפוסקים הנ"ל שהם איסורים וחיובים מן התורה, **וא"כ כ"ש וק"ו ופשוט שהשמירה מהמגיפה הנוכחית היא חיוב מן התורה, והעובר על זה הרי הוא באיסור תורה גמור. ולכן יש לשמור על הכללים וההנחיות החשובים ללא יוצא מן הכלל!**

ולהוסיף את דברי הרמ"א (יו"ד סי' קטז ס"ה), וז"ל: "וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה, **כי סכנתא חמירא מאיסורא, ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור**, ולכן אסור וכו' . . עוד כתבו שיש לברוח מן העיר כשדבר בעיר, ויש לצאת מן העיר בתחלת הדבר, ולא בסופו. **וכל אלו הדברים הם משום סכנה, ושומר נפשו ירחק מהם, ואסור לסמוך אנס או לסכן נפשו בכל כיוצא בזה**". עכ"ל.

[ואין להוכיח להיפך ממעשה דרבי עקיבא בעירובין כא:, וממחלוקת הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"א) והתוס' (ע"ז כז: ד"ה יכול) אם מוסרים נפש על שאר מצוות, דעיין בתפארת ישראל (ועוד) שפירש את הענין באופן ברור, ואכמ"ל, וד"ל].

ו. ולכן אחרי המסקנה הברורה הנ"ל, שעסקינן במצוה ואיסור תורה, יש להזהיר גדולים וקטנים, וגדולים על קטנים, שאין לקיים שום מצוה אפילו מן התורה אם בשביל זה צריך להפר את ההנחיות וכללי הזהירות! וכל המלביש קיום מצוה באופן הנ"ל בלבוש של מסירות נפש, עליו לדעת שאין זו מסירות נפש כלל, ואין בזה שום קידוש השם כלל, אלא יש בזה דריסה ברגל גסה על השו"ע ועל התורה כולה, שכולה נדחית מפני פקוח נפש.

ואם אחד יאמר על עצמו שיש לו מספיק ביטחון שהוא לא ייפגע מהמגיפה, הרי שגם אם בחוצפתו עובר על דברי תורה הנ"ל, ועל פסק ברור בשו"ע ושאר הפוסקים, ויש לגעור עליו בחוזק על התהגותו אפילו כלפי עצמו לבד, מ"מ עכ"פ שלא יקח אחריות על

אחרים ולא יסכן אנשים אחרים על חשבון בטחונו! והרי התורה אמרה האיסור ד"לא תשים דמים בביתך" במי שלא עשה מעקה לגגו והיה בטוח שלא יקרה כלום, ובסוף ניזקו אחרים בגלל זה. ועוד שהרמ"א הנ"ל כתב בפירוש שאסור לסמוך על הנס בזה או לסכן נפשו, וזה אפילו על עצמו לבדו, וא"כ כ"ש על אחרים!

וכן מבואר קצת בדברי אדה"ז בהל' שבת (סי' רמב ס"ג) שלא ילוה מאדם אחר עבור הוצאות השבת אם אינו יודע מהיכן יחזיר את ההלוואה, אפילו שאמר על זה הקב"ה לוו עלי ואני פורע (ביצה טו:) [ודלא כדעת הגר"א בזה שם, ומובא במ"ב סק"ג שיכול ללוות אפילו בכה"ג], **די"ל לומר** בפשטות שהסברא בזה היא שאין לו לבטוח בהשם על חשבון אנשים אחרים, כאשר יש אפשרות שלא ימצא בדרכי הטבע איך להחזיר ההלוואה, ויכול לצאת מזה תקלה למלוה. וק"ל. רק ששם מיירי בדיני ממונות, ואנו בדיני נפשות עסקינן! וד"ל.

ואפשר לחזק השקפה זו מדברי **הצמח הצדק** (שו"ת אהע"ז סי' פט אות א') וז"ל: "דיש לומר טעמם של החכמים שלא התירו להם לשמש במוך, הוא משום שכך עשה הבורא ית', **שע"פ רוב** אין נשים אלו מתעברות, ולכן אין צורך להתיר לשמש במוך, וגם שומר פתאים ה' שלא יקרה כן אפי' על צד המיעוט. אבל אשה אחרת שאפשר שתתעבר **ע"פ רוב**, שבמקרה שלה רוב הנשים מתעברות ויולדות, **אם העיבור הוא חשש גדול לאשה זו, בכה"ג ודאי מודו חכמים לר"מ שמותרות לשמש במוך, ואין סומכים לכתחילה על שומר פתאים ה', דאסור לסמוך על הנס".** עכ"ל. וכך פסק בסוף דבריו שודאי אם ברור שתמות אם תתעבר **חייבת** לשמש במוך, **ואפילו בפחות מזה אם יש רק חשש סכנה ג"כ יש להקל. ע"ש.** [ועיין באריכות שם בסי' יא כל הדעות בענין שומר פתאים ה', ושאין אומרים כן בכמה אופנים, ע"ש היטב, ואכמ"ל. ועי' אג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ב ע' קמג, הו' בשלחן מנחם ח"ד ע' כג].

מבואר מדבריו, שאין לסמוך כלל על מידת הביטחון בה' במקום סכנה, **כאשר הדבר מסוכן על פי רוב בדרך הטבע**, דהיינו שעל פי רוב אפשר שתבוא מדבר זה סכנה.

ז. לכן חברים אהובים, שמרו על עצמכם ועל ההנחיות לפני הכל, כי במצב שלנו אין אפשרות לשאננות אפילו לרגע, ואין להשתמש באופטימיות וביטחון שלא במקומם, ובעיקר לא באצטלא דמסירות נפש שלא במקומה, כי היא חסידות של שטות ממש, וכמו שפסק אדה"ז בדיני **חולה מסוכן ביום כיפור** (סי' תריח סי"א) וז"ל "אם החולה יודע בעצמו שצריך לאכול ומחמיר על עצמו ואינו אוכל, **עליו הכתוב אומר 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש וגו'"** עכ"ל, **וק"ו אם מסכן אחרים!**

הדורש טובם ושלומם תמיד, ובתקוה לבשורות טובות במהרה, ועד לבשורה הגדולה, ביאת משיח צדקנו במהרה תו"מ ממש.

מיכאל שלמה אבישיד