

נֶעַם

במה

לבירור בעיות בהלכה

ספר שלישי

חוצאת מכוז תורה שלמה ירושלים, תש"ד

ה ת ו כ ן :

עמוד		
הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (זצ"ל)	בדין בישול ע"י נכרי בשבת	א—יב
ראש הרבנים לישראל	צירוף אותיות לענין כתיבה בשבת	יג—טז
הרב עובדיה הראיא	בענין חיוב תרומות ומעשרות בשנה השביעית	יז—כה
חבר ב"ד הגדול, ירושלים	קבלת עדות ומענות בעל-ידין ע"פ מתורגמן	כו—לז
הרב בצלאל זולטי	פתיחת קופסאות בשבת	
חבר ב"ד הגדול, ירושלים		
הרב אליעזר יהודא וולדינברג	עשיית גלידה, לפן וקרח בשווי"מ	לח—מו
אב"ב"ד הרבני האיזורי בירושלים	בירור בדין חיוב תרו"מ בשמן כותנה	מח—עד
הרב יצחק פלקסר	בענין הרכבת עין מן המת לסומא	עה—פו
חבר ועד הרבנים של אגו"י		
ור"מ בשיבת שפת-אמת ירושלים	בענין כתובה	
הרב מאיר שטיינברג	בענין חלוצה	פז—צו
חבר ביד"צ לונדון		
הרב אברהם רפופורט	בדין הפסד פירות שביעית	צו—קט
חבר ביד"צ לונדון		
הרב אריה ליב גרוסנאם	בענין לימוד תורה לבנות	קי—קכא
חבר ביד"צ לונדון		
הרב אהרן יצחק זסלנסקי	בענין סעודת פורים ומעודת ברית מילה	קכב—קל
ירושלים		
הרב בנציון פירר	דין הקערות הכפולות לשטיפת הכלים במטבח	קלא—קלד
רב ניר-גלים	הוצאה והכנסה בשבת ע"י מגנט	
הרב חיים זבולון חרל"פ	אפיית לחם עם אבקת חלב	קלה—קלט
רב ואב"ד ראשון-לציון		
הרב נתן צבי פרידמן		קמ—קמב
רב בשיכון ה', בני-ברק		
הרב נחום שמרי' שכטר		קמג—קמח
רב דקרית היובל, ירושלים		
		קמט—קנו

• המאמרים נדפסו לפי תאריך קבלתם.

עמוד

איסור תפילין כאכל ובתשעה באב הרב מרדכי יהודה לייב זק"ש קנז—קסא
הרב דוכרין-משה והסביבה
וראש המדרש הגבוה לתלמוד „בית-זבול“
ירושלים

בדין אשת-איש הנאסרת לבעל ולבועל הרב עובדיה יוסף קסב—קסז
חבר ביה"ד הרבני, ירושלים

בדין אונסא דנפשיה בגיטין הרב יצחק גליקמן קסז—קצד
רב בתולין

רבית בהלואה בנקאית הרב יצחק זמרמן קצה—רג
ר"מ בישיבת „חכמי-צרפת“, אקס-לה-רבן

שמוש במקרה חשמלי בשבת ויו"ט הרב מרדכי שטיין רד—רו
רב ב„הנזרעים“, גליל התחתון

בענין פתיחת מקרה חשמלי בשבת הרב ישראל הלוי בארי רו—רטו
רב דנס-ציונה

עדות מחללי שבת בעניני אישות הרב משה פינדלינג רסז—רמ
מנהל מחלקת הנשואין
ברבנות הראשית — חיפה

על נשים שבעליהן השתמדו הרב בנימין זאב בנדיקט רמא—רנח
רב באחווה — חיפה

על תיקון עירובין במנהטן—ניו-יורק הרב מנחם מ. כשר רנט—שטו
ניו-יורק

תיקון עירובין במנהטן—ניו-יורק הרב צבי פסח פראנק שטז—שיח
הרב הראשי ואב"ד לירושלים

בענין דגים מעושנים הרב יצחק יעקב וואכטפריגל שיט—שכ
ראב"ד
וראש ישיבת „מאה שערים“, ירושלים

שער הלכה מדור לפסקי הלכות, שנת-פרסמו 24—1
בספרי שאלות-יחשובות שהופיעו
בשנים האחרונות

בדין בישול ע"י נכרי בשבת

ש

אלה: אם יש למצוא היתר בבישול על ידי נכרים בשבת, כדי שיוכלו גם יהודים שומרי שבת ליהנות מבישול זה. כידוע, יש מקומות שהעצורים בבתי כלא מבשלים בעצמם את ארוחתם, וכפי הנשמע נמצאים ביניהם, בעוה"ר, יהודים כאלו שגם בשבת הם מבשלים, ובשל כך גמנעים העצורים, שאינם רוצים ליהנות מבישולי שבת, מלאכלם, והם נאלצים לאכול מאכל יבש וקר, ולפעמים אינם יכולים להשיג אפילו משהו לסעוד לבבם. אבל על ידי היתר זה, שהנכרי יבשל בשבת לצורכם, נרויח בזה שתיים: א, למנוע מחילול שבת דאורייתא הנעשה על ידי יהודים; ב, לאפשר מעתה שגם שומרי שבת יוכלו להשיג את ארוחתם כסדרם. זהו תורף השאלה והנני לדון בה בס"ד.

תשובה: א. ראשית כל דבר נתבונן מה שנרויח על ידי היתר כזה. נניח, שכדאי לנו להתיר אמירה לנכרי כדי להציל את הלא־דתיים מחילולי שבת. ברם, תיקננו להם — מה תיקננו לשומרי שבת? הראשונים נציל מאיסורי תורה, אבל אם היתר גמור אין כאן הרי סוף־סוף יישאר האיסור ליהנות ממלאכת שבת, כשנעשה בשביל יהודים. כי לגבי הדתיים אין לומר שנתיר להם לאכול כדי שלא יבשלו בעצמם, שהרי הם אינם חשודים, ח"ו, על כך ואם כן יישאר האיסור לגבי דידם. ואפילו אם תאמר, שכדאי הבישול על ידי גוים כדי שלא יחללו הלא־דתיים שבת במלאכה דאורייתא, אבל הרי המאכל יישאר באיסורו, ומה שהמבשל לחולה לא נאסר לבריא אלא משום גזירה שמא ירבה בשבילו — התם הוא היתר גמור, אבל כאן האיסור נשאר, אלא שדוחין אותו כדי שלא יבואו לעשות איסור יותר חמור. ואפילו אם היה עולה על הדעת לומר (שלא כדיון): כיון שאנו מתירים בישול על ידי נכרי כדי להציל את הלא־דתיים מחילול שבת, הותר בשבילם לגמרי ומותרים מצד הדין לאכול — הרי רק להם הוא ההיתר, כדי להציל אותם מחילול שבת דאורייתא, אבל הנכרי הרי מבשל בשביל כל היהודים, ולדתיים לא חל ההיתר כלל.

אך באמת לדעתי אין כאן התחלה של היתר, שהרי אפילו גוי שבישל בהיתר בשבת עבור חולה ג"כ אסור לבריא, כמבואר ברמ"א א"ח סי' שיח, סעיף ב, וכ"ש כאן שהאיסור לא יותר אלא יידחה, ולפיכך אין לדעתי יסוד להתיר לדתיים, כי לא תיקננו כלום בשבילם.

ועתה נבוא לחקור בעצם הדבר אם אפילו ללא־דתיים יתכן לדחות איסור דרבנן כדי שלא יעברו על איסור תורה.

והנה מלבד הנימוק, שבין כך ובין כך יחללו את השבת (וכפי שנמסר לי

הם מעשנים וכותבים בשבת). ואם מצינו שהתירו לתת כיסו לנכרי, משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ויבוא לחלל שבת בעצמו, הרי זה ביהודי כשר שנציל אותו לגמרי מחילול שבת וחץ מדבר זה ישמור שבת כהלכתו. אבל בנדון דידן יש לומר: אין אנו אחראים לפושעים, שבין כך ובין כך יחטאו*.

וכבר דן הרדב"ז בחלק א, סי' קפז, אם כדאי להתיר לעוברי עבירה דבר של איסור כדי שלא יעברו על כל גופי תורה, והחליט בשלילה. אלא, שלענין אם יש לנו להענישו על כך, הוא מסיק שהכל לפי ראות עיני המורה. אבל לא נתיר איסור קל כדי שלא יבואו לעבור על איסור חמור.

ומה שמצאנו לחז"ל בפירוש שהתירו, כגון בנותן כיסו לנכרי — שאני, ואין מדמין מדעתנו; ועוד הרי זה באקראי בעלמא, אבל להתיר בקביעות איסורי דרבנן למחללי שבת, כדי שלא יחללו במלאכה דאורייתא — זה לא שמענו עדיין. ואין זה דומה לאדם בהול על מתו, שאם לא נתיר לו טלטול יבוא לכבות — שהוא איננו מומר לחלל שבתות, אלא מתוך הבהילות יתבלבל ויכבה, אבל לתקן בקביעות לבטל איסור דרבנן כדי לזכות פושעים — הרי זהו ענין אחר, ואין כאן ענין של "חטוא" בשביל שתזכה, ובאמת, הרי אין לדבר סוף. למחר יבואו יהודים "קלים" ויאמרו: התירו לנו לעבוד בבתי חרושת שלנו על ידי נכרים ואם לאו נעבוד על ידי יהודים.

וגדולה מזו מצינו לענין נידוי וחרם, שנחלקו הפוסקים ויש מהם אומרים, שאפילו במקום חשש שעל ידי שגחרים יצא המנודה מכלל ישראל, אין חוששים לכך ומעמידים הדת על תלה. וכמה צוות ר' יצחק עראמה ז"ל בעל ה"עקידה" (בפרשת וירא) על שרצו להעלים עין מהפrouצים בפניות, כדי שלא יבואו להכשל באשת איש. ודבריו חוצבים להבות אש, שהחטא הקטן, כשיסכימו עליו דעת הרבים והבית-דין שלא למחות בו, הנה זמה ועון פלילי וחטאת הקהל כולו ולא ניתן למחילה. על אחת כמה וכמה שאין לנו להפקיע איסור דרבנן כדי שלא יעברו הפושעים על איסור תורה. וכמה נתחבט הגאון הנצי"ב ז"ל (בתשובה סי' מד) באשה שהוחזקה משמשת נדה, שהיתה בורשה לטבול בלילה עם כל הנשים, אם להתיר לה לטבול ביום. ולבסוף לא הגיע לידי מסקנא ברורה. והרי זהו דבר קל ביחס לנדון שלנו.

אמנם לפי הדין, הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה, ברם, זהו על העבר, שהתירו לאדם להציל את עצמו מאיסור סקילה, שיבוא לאונסו, אף-על-פי שתחילתו בפשיעה, אבל שנתיר לו איסור

* עיין בדגול מרבבה יו"ד, סי' קנא, בדעת הש"ך, שברוצה לעבור עבירה במזיד אין ישראל אחר מחוייב להפרישו. וכאן, אלה הלא-דתיים מזידים ממש.

דרבנן מפני שהוא אדם שאיננו יכול לבלום את תאוות האכילה שלו עד כדי מידה זו, להסתפק במאכלים קרים בשבת, ואם לא נתיר לו יבשל — זה עדיין לא שמענו. ומכל-שכן באיסור של מלאכת שבת על ידי נכרי, שהוא איסור חמור, שהרי החמירו חז"ל אף כשאין הנכרי עושה על-פי ציווי הישראל וגזרו גזירה לגזירה: שמא יבוא לצוות, והרי אפילו אם יבוא לצוות לא יהא כאן אלא איסור דרבנן, מכל מקום כולנו חזקו גזירה, שגזרו הכל בבת אחת, מפני שחששו שמא תהא השבת קלה בעיני העם, ולפיכך אפילו לגבי דידהו, כלומר הלא-דתיים, אינו רואה דרך להתיר איסור דרבנן כדי למנעם מדאורייתא.

אמנם, היה כדאי להודיע להם באופן פרטי ולדבר על לבם, למה הם עוברים בעצמם על איסורי תורה? ולאמר להם שבעצם גם על ידי נכרי אסור אלא שיש הבדל גדול בדבר, ואפשר שעל-ידי כך יפגו בעצמם ויבקשו מהשלטונות על ידי פטציה מצדם. אבל שאנחנו הבית-דין נפגה בשבילם ונציע זאת — זה יעלה מצדנו היתר.

ברם, כאמור, אפילו אם נתיר להם כדי להצילם מאיסור סקילה, איך נתיר ליהודים הדתיים לאכול את האסור אפילו מדבריהם. ואם מצינו (גיטין לח, א) שהתירו חז"ל לשחרר שפחה, הרי התירו משום הנכשלים בה, שהם בגדר אנוסים (מובן לא אנוסים ממש), שהיא מחזרת אחריהם, כמו שביארו התוס' (שם מא, ב ד"ה כופין), אבל בנדון שלנו אלה אינם כלל בגדר שכזה, שהרי אפשר להם לבשל מערב שבת ולאכול מאכלים קרים, ואף לבתל החולים לא התרנו לבשל תה בשבת בשביל החולים על ידי נכרים, וגם שאר בשול לא התרנו בחימום על-ידי גוי אלא לחולי אולקוס, שמוכרחים לאכול חם-טרי. ועוד מטעם אחר אין לדמות הנידון שלנו לשחרור של שפחה, שם הרי כיון ששחררה השפחה ונעשה האיסור של שחרור, הכל היתר גמור אחר כך, אבל כאן, בכל שבת נתיר האיסור? ועוד שם לא היתה עצה אחרת, שהרי היתה אסורה בין לישראל בין לנכרי, משום שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין (כדאיתא בגיטין לח, ב), אבל בשפחה גמורה — „אפשר דמיחד לה לעבדיה ומנטר לה“. ואף שהרמב"ם (הלכות עבדים פ"ט, ה"ו) אינו מחלק, ומתיר בכל אופן כ"שנוהגין בה העם מנהג הפקר והרי היא מכשול לחוטאים" בכל זאת יש לחלק, כדברי התוס', דשאני עריות שיצרם תוקפם והיא מחזרת אחריהם ודומים לאנוסים, מה שאין כן בנדון דידן, ועוד, כפי שאמרנו, הרי זהו באקראי, אבל אין לנו להתיר בקביעות לעוברי עבירה איסור דרבנן כדי שלא יעברו על דאורייתא, ודוקא אם נמצא היתר מעצם הדין אז יש לעשות כך. ולפיכך עלינו להכנס לעצם הענין ונדון בס"ד.

כבר הקדים כ"ת בשאלתו, שזוהי משנה מפורשת בשבת קכב, א. שגוי שהדליק את הנר לצורך ישראל אסור לישראל ליהנות ממנו והובא בשו"ע אורח חיים סי'

רעו. אולם לדעת זכ"ת יש שיטות בשורש האיסור. וכוונתו, שיש לברר אם זהו איסור עצמאי, כלומר, שחז"ל אסרו נר שהחלק על ידי גוי לצורך ישראל מגדר מעשי שבת ואף-על-פי שזה נעשה על-ידי גוי — כיון שלצורך ישראל נעשה אסרוהו, ולא משום גזירה שמא יבוא לצוות לן להדליק, ונפקא מינה, שיהא מותר לישראל אחר להשתמש בו. שאם משום הגזירה שמא יבוא לצוותו, הרי משום זה אין לאסור לכל ישראל, אף לאלה שלא עשה בשבילם, שאיך יבואו הם לצוות לאותו גוי לעשות דבר זה בשבילם. אך אם הטעם הוא מפני שזהו איסור עצמאי, שהטילו על דבר זה הדין של מעשי שבת, יש לומר שאסור לגמרי בו ביום לכל ישראל. (והנה זה ברור כי לשיטת התוספות שבת קכב, א, אין שאלתו שאלה כלל, שכתבו טעם האיסור הוא כדי שלא יבוא לצוות לעכו"ם לעשות ואפי"ה מפורש אמרו שם ובמס' ביצה כז, דאסור לכל אדם).

ברם, הא תינח לר' יהודה (כתובות לד, א ועוד), שאפילו בשוגג אסור בו ביום אף לאחרים, אבל לר' מאיר, שבשוגג מותר אף לו אפילו בו ביום, לא יהא חמור משוגג, ואף לר' יוחנן הסנדלר, למאן דאמר שהוא אסור מן התורה, גם כן יש לומר דוקא הנעשה על ידי ישראל אסור משום מעשה שבת, שהוא שייך בקדושת שבת, ולא על ידי גוי אפילו כשעשה לצורך ישראל, שהרי כשבישל גוי לעצמו מותר לישראל אליבא דכו"ע.

על כל פנים, אף שהראשונים מקשים כאן מהא דרבי מאיר, אבל לא מצינו אחד מהם שיחליט שדבר זה, אם אסור לאחרים בנעשה על-ידי גוי לצורך ישראל שתלוי בפלוגתא של מעשה שבת. משמע שלכולי עלמא אין באן איסור עצמאי של מעשה שבת אפילו דרבנן.

וכבר הקשו התוס' (בשבת שם, ד"ה ואם) : למה יהא חמור משוגג שמותר גם לו? ותירצו, שישראל שעשה פעם בשוגג לא יבוא על ידי כך לעשות במזיד, שזהו איסור סקילה וחמור עליה, אבל אם יתנה ממה שעשה גוי בשבת לצורכו, יבוא לצוות לו לעשות בשבילו והיינו משום שזה קל בעיניו, אמירה בעלמא, ודרבנן, ולכאורה יש להבין לפי המסבירים איסור אמירה לגוי משום שמא יבוא לעשות בעצמו, איך נחוש שמאמירה יבוא לידי איסור סקילה החמור עליו? אבל הענין, הוא פשוט, שחז"ל בחכמתם הרבה לא חששו אלא משום הרבים, שהרי זהו הפסד גדול להפסיק כל מלאכה ועסק במשך מעת לעת ויותר, ואם היה מותר על ידי נכרים היה הדבר מתפשט והיו רוב המלאכות והעסקים נעשים בשבת והיתה מתבטלת אוירת שבת וממילא היתה נעשית קלה בעיני התמוך, כשבתי החרושת עובדים כבחול ובתי המסחר והעסקים פתוחים וכו' וכו' וממילא היתה קדושת השבת נפגמת והחומה נפרצת.

ולבי רחש דבר חדש: מה שמלאכה על ידי גוים הוא רק דרבנן, זה רק

באקראי ובאיזו פעולה יחידה, אבל שיהא אדם עושה על ידי גוי את מלאכתו הקבועה והרגילה — אפשר שזהו איסור מדאורייתא, וכמו שכותב הרמב"ן לענין מקח וממכר, שאדם המחזיק חנותו פתוח בשבת כבחול, עובר על מצות עשה של שבת, ואף זה כך, שעושה את השבת חול, כשבית החרושת שלו עובד בשבת כבחול, אפילו על ידי גוים.

והנה לעיל אמרתי שלדברי הכל אין יורש האיסור מעשי שבת, ולכאורה רש"י בביצה כד, ב, מפרש כך: "ולערב אסורין בכדי שיעשו, כדי שלא יהנה ממלאכת יום טוב", ותסתער עליו הקושיא: מאי שנא מישראל שעשה בעצמו בשוגג, אך לדעתי ההסבר הוא פשוט, שבעצם מודה רש"י ששורש האיסור הוא שלא יבוא הישראל לאמר לגוי ללקוט ביום טוב, כמו בשבת קכב, א שהזכרנו, אך אם כן היה להם להחמיר ולאסור לעולם, כדי לחזק הענין ולפיקח הוא מפרש, שזה מספיק, כיון שלא יהנה מן המלאכה שנעשית ביום טוב או בשבת שוב אין לחוש שיבוא לצוות לגוי ללקוט ביום טוב או לעשות בשבילו בשבת, כדי ליהנות למוצאי יום טוב או למוצאי שבת, ורק אם יהא מותר לו ליהנות בו ביום ממלאכת היום יש לחוש, שהוא בהול לשמחת יום טוב או לעונג שבת וכדומה ויבוא לצוות ללקוט ולעשות מלאכה בשבילו, אבל שיבוא לצוות ביום טוב או בשבת על מנת ליהנות בחול, — לכך לא חיישינן, אבל לא שרש"י ז"ל רוצה לחדש בפירושו כאן שורש אחר, היינו של מעשי שבת או יום טוב.

והנה עיקר יסודו של כ"ת הוא, שעל פי דברי הר"ן, ששורש האיסור אינו אלא שמא ירגילנו — כאן לא שייך דבר זה, שזהו כאינו מכירו, שנכרי זה לא יעשה זאת מצד מצוות הישראל; ואף אם יצוונו — הוא עושה על פי מצות הפקיד והפקיד מצווה ועומד על פי החוק הממשלתי, ברם, אף אם נקבל הנחה זו עדיין יש לפקפק הרבה, שהרי על כל פנים יש כאן אמירה לנכרי בצורה החיצונית, אף ששונה על פי התוכן, ועוד, הרי בגזירות חכמים יש לנו להזהר מאד שלא לחלק מדעתנו, והיכא דאיתמר איתמר והיכא דלא איתמר לא איתמר, ואם כן נתת דבריך לשיעורים: מה שאסור בכל מקום יהא מותר בבית האסורים, ויאמרו: כל הסריקין אסורים וסריקי בייתוס מותרים (עי' פסחים לו, א), וכאן "לא מוכחא מילתא" באופן שיהא טעם זה ברור לכל העם, שהם לא יבינו הבדל זה מעצמם, אלא יחשבו שאפשר להקל על-ידי נכרי כשקצת קשה לסדר הענין מערב שבת, ואם אנו מקילים לחולים ידועים בבתי החולים, לא יבואו להקל בחוץ, שהכל יודעים שלחולים יש להקל, אבל לבריאים, שיכולים לסדר הדבר בלי חילול שבת אפילו על ידי גוי, אלא שאנחנו נקל להם — לזה יש לחוש הרבה, שהעם לא ירגישו באמת ההבדל שכ"ת הגיע אליו אחרי העיון, ואין זה דומה ל"איזורו מוכיח עליו" (מועד קטן יד, א) וכיוצא בו, שזה דבר ניכר לכל, וכן מה שלא גזרו שבות במקדש

אין זה ראיה, שמקדש שאני והכל יודעים שלצורך העבודה ממש של הציבור הותרו מלאכות, ויבינו שיש יסוד לחז"ל להקל בשבתות, שכן הותרה שבת במקדש, ודבר זה פשוט. וכן לא שייך כאן הא דפסחים (לו, א) "מקום זריזין", כמובן. וגם שם הענין הוא שחז"ל חקרו למה התירו הראשונים דבר זה ומצאו הטעם, אבל שאנחנו מעצמנו נחלק ונתיר מפני שלפי סברתנו לא שייך במקום זה ובמסיבות הללו הגזירה השרשית — זה דבר קשה. זאת ועוד: שורש השרשים הוא שמא תיקל שבת בעיני העם ויבואו לעשות בעצמם כשאין הגוי מצוי להם לשעה, וכאן שייך דבר זה, שיעשו בעצמם כאשר מאיזו סיבה הגוי לא יהא מצוי באותה שעה. וגם הרי הם מצויים תמיד במטבח ויבואו לצוות לגוי על פרטים. ואם כי בכלל הוא עושה על פי פקודת הפקיד — בפרטים יעשה על פי צוויים ממש, וגם יבואו לסייע לו. ואם כי בין כך ובין כך הם מחללים עכשיו את השבת, אבל אין לנו לחלק בזה. בכל אופן השורש העיקרי קיים כאן, ואין זה דומה לגוי שעשה בשביל ישראל ואנו מתירים לישראל אחר שאין זה מכירו. שהרי כאן הגוי שמכירם עושה בשבילם ממש והם סומכים עליו, וכשלא יהא מצוי יש לחוש שיבואו לעשות בעצמם. ואין לנו להכנס לפרט זה מה שעכשיו הם עושים בעצמם, שאין אנו דנים על מקרה זה פרטי אלא על יסוד האיסור והוא שייך כאן, ושוב אנו חוזרים ליסוד הראשון להציל אותו מאיסורא רבא, ובזה כבר שדינו נרגא.

ב. כ"ת מפלפל בדעת הרא"ש והמרדכי בגוי מלקט עשבים וכו'. הנה כיון שאין זה משמש ליסוד ההיתר אין לנו להכנס בזה, אבל ההבדל הוא פשוט, לדעתו, ששורש האיסור הוא שמא ירגילנו ובמה דברים אמורים — כשמתהווה איזה קשר או המשך מצד הישראל היינו, שהגוי ליקט והישראל מאכיל לבהמתו, אבל כשהגוי עצמו מאכיל לבהמתו אין כאן המשך הפעולה מצד הישראל ולא שייך לגזור שמא ירגילנו.

וכנראה שזה בכלל דברי המרדכי, שאין כאן הנאת הגוף, ואטו כשהישראל מאכיל לבהמתו יש לו הנאת הגוף? (ועיין נדרים לח), אלא, שהכוונה היא, שכשהישראל מאכיל אחר כך לבהמה הוא נותן המשך לפעולה, כמו בהדליק הנר לצרכו של ישראל והוא נהנה בו, שעל ידי כך נעשה איזה קשר בינו ובין הנכרי, ויש לחוש להרגל, מה שאין כן כשהנכרי מלקט ומאכיל בעצמו.

ואין לנו להכנס לזה, ששורש האיסור הוא משום שליחות לעכ"ם לחומרא ולבוא על ידי כך להקל כאן ולאמר שהנכרי הוא שליח של הפקיד והפקיד שלוחה של הממשלה, שעל כל פנים לא עדיף מגוי העושה לצורך ישראל על דעת עצמו. ועוד, שכבר קבע אדמו"ר בעל התניא ז"ל על פי הרמב"ם וכו', שהעיקר הוא שלא יבואו העם להקל בשבת. וגם אלה מרבתינו ז"ל, שהסבירו טעם זה והסמיכו אותו על הכתוב בתורה לא תעשה כל מלאכה, כיוונו להוסיף חומר, שיש בזה

נוסף על הגדר שלא יבואו להקל בשבת — איסור בעצם כאילו הישראל עושה מלאכה. ונפקא מינה לענין כמה דברים, שאם משום החשש הנ"ל בלבד, כבר היה מקום להקל לצורך מצוה, שהעם ירגישו שלא הותר להם דבר זה אלא משום המצוה ולא תהא על ידי כך שבת קלה בעיניהם, ואם משום שליחות אין להקל. אבל לאמר, שאלה שאמרו הטעם של שליחות לחומרא, כיוונו להקל כשלא שייך טעם זה — לא מסתבר. אדרבה, נראה שהם כיוונו להחמיר. והנה רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל מפורש יוצא מפי קדשו (בהלכות שבת פ"ו, ה"א) שדאיסור הוא „כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם ויבואו לעשות בעצמם” ולא השיג עליו הראב"ד ולא שום אחד מהראשונים. אלא, אלה שאמרו טעמים אחרים הוסיפו בדבר, ואלה שאמרו משום ממצוא חפצך דבר דבר כוונתם, שאם מצווה בשבת הוא מזסיף חטא על פשע ואם מצווה מערב שבת, על כל פנים לא עשה איסור זה, ולהלן עוד נדבר מזה בס"ד.

ג. שוב רצה כ"ת להסתמך על המנ"כ, שלדעתו איז חילוק בין כבייה לשאר מלאכות, שאין צריך למחות בגוי הבא לעשות מדעתו לצורך ישראל כל שהוא מקום הפסד, והוא הדין לכאן שזהו לצורך מצוה. (אמנם לא נרויח בזה היתר מוחלט, שהרי אף שאין צריכים למחות מ"מ אסור לכל ישראל, כמו בנכרי שעשה מאליו לצורך ישראל). ושורש כוונתו, שאין מחלקים בין שהגוף נהנה או לא נהנה אלא בין הפסד ללא הפסד. ואמנם מצינו לפעמים, שחז"ל התירו איסור דרבנן משום הפסד, אבל אין מדמים בדברים הללו מן הסברא, ולדעתי לא משמע שזוהי כוונת הרמב"ם שאם כן עיקר חסר מן הספר, אלא שהעיקר הוא שאין שבייתו עליך (עי' רמב"ם הלכות שבת פ"ב, ה"ז), ואף-על-פי שהוא עושה לצורך ישראל, אבל אין הוא מחדש דבר לטובתו, והבית שנשאר קיים על ידי הכיבוי — הגוי לא עשאו, אלא שמנע חורבנו, וזוהי כוונת רבינו ז"ל, וכן כל כיוצא בזה, לאפוקי היכא שהישראל נהנה מדבר שעשה והידש הגוי בשבילו. ואף מדברי המנ"כ אין ללמוד לנדון דידן, שאם הותר משום הפסד יהא מותר משום מצוה של עונג שבת.

בכל אופן לא שייך כאן לאמר, שהנכרי עושה „אדעתא דנפשיה”, שברור הוא שהוא עושה אדעתא דישראל. ואף שהוא עושה בפקודת הפקיד המצווה על פי הממשלה, אבל הכל נעשה בשבת ולצורך ישראל ועל דעת שיאכל הישראל בו ביום. וסוף סוף הרי הפקיד מסדר כך על פי דרישת היהודים. ואפילו אם נניח שהוא מצווה למלא דרישתו, אבל בלי דרישתו לא היה עושה דבר זה, ואם הם יאמרו שאינם רוצים בזה יפסיק, וזהו אמירה לגוי.

ועוד, הרי כ"ת בעצמו מודה, שלא מצא עדיין פתרון להיתר, אלא שהוא מסתמך לבסוף על המחבר בשולחן ערוך אורח חיים (סי' רנב, סעיף ד) בדין הבגד. ולדעתי אין זה דומה, דהתם קצץ לו שכר שיעשה בשבילו בגד והיה המובן

בסתמא שיעשה בחול, אך הוא איחר וכדי להשלים פעולתו עשה בשבת ו"איהו אדעתיה דנפשיה" עשה. ואין זה דומה לנר, שאם קצץ שידליק לו בשבת אסור. ואין התחלה לדון להיתר לפי הבנת הת"ש והפרי מגדים בדעת המגן אברהם אלא אם כן קצץ שידליק לו נר בכל עת שיצטרך לזה, אבל כאן הרי זה סידור קבוע, שיבשל בשבילם דווקא בשבת ולצורך היום, והרי זה ממש עושה מלאכה לצורך ישראל ושיהנה ישראל מזה הנאת גופו ממש ביום השבת.

אמנם ספר מנ"כ אינו תחת ידי ואי אפשר לי לדון בדבריו, ברם, הוא לא יצא אלא להשוות דברי המחבר, שבסי' רעו (סעיף א) אסור ולא חילק בין קצץ ללא קצץ, והשווה את דברי מרן ז"ל שבקצץ מותר גם בהדלקת הנר, אבל הרי אנו כפופים לפסק הרמ"א והוא אינו כותב: יש אומרים שאין חילוק בין קצב ללא קצב, אלא הוא מפרש דברי המחבר ועלינו לקבל פירושו, שאסור בכל אופן, והכוונה היא, שבנר אסור אפילו אם קצץ בסתם: בעת שאצטרך לנר, והוא צריך עכשיו לנר. והרי זה כעושה בשבילו בשבת, מה שאין כן בבגד שהוא לא אמר: תעשה לי בגד כשאצטרך לכך. והוא אמר: אצטרך לו בשבת, עשה לי בגד, סתם, היינו שכבר עכשיו אני צריך לו והוא התאחר וכדי להמציא לו הבגד הוא עושה בשבת ונמצא שטורח בדידיה, וזוהי כוונת המנ"כ, מה שאין כן בנדון דידן, שתחילת הסידור הוא שיעשה הגוי בשבת לצורך היום והוא עושה כך, הרי חוזר הדבר לדין המשנה, ואין מקום לחלק אלא אם כן נשוב לשורש הגזירה, שכאן לא שייך לגזור שמא יצווה, שאין ציוויו של ישראל פועל, אלא ציווי הפקיד המצווה מפי הממשלה, ועל כך כבר העירותי לעיל, שקשה לחלק מדעתנו.

ד. בתחלת שאלתו מוסיף כ"ת טעם היתר על פי הפרי מגדים סי' שז, והכי נמי אומר כ"ת שיש באפשרות הגוי להכין הכל מערב שבת וכו'. אך גם זה אינו דומה, דהתם אין ישראל מסדר שידליק הגוי הנר, אלא מצווהו להביא חפץ פלוני ויכול היה הגוי לטרוח למצוא החפץ בחושך והוא מצווה לשמשו, אלא שלהקל על עצמו הוא מדליק את הנר לצורך עצמו, מה שאין כן כאן, שלהכין מערב שבת היו היהודים יכולים בעצמם, אלא שהם רוצים מאכלים טריים ותחילת הסידור הוא שיבשל בשבת, ומה שהיה יכול לעשות — הרי מאי דהוה, הוה, ועכשיו אי אפשר שיקבל ישראל מאכלים מבושלים טריים בהיתר, ומה שהוא לא רצה לטרוח להכין מערב שבת, זה אינו מעלה ארוכה. ובבגד — שאני, שיכול היה לעשות קודם השבת, והוטל עליו לעשות קודם השבת, מה שאין כן כאן, שהוטל עליו לעשות בשבת, ונמצא שזהו דין המשנה: נכרי שעושה בשבת בשביל ישראל, וזה היה שייך אילו היה הסידור שעל הגוי להכין סעודה סתם והוטל עליו להכין בחול, מסתמא, והוא התרשל בחול ומכין בשבת.

ה. ועתה נעיין בהיתר אמירה דאמירה מערב שבת על פי החוות יאיר, (וזה רק

ביחס לאיסור האמירה לעכו"ם, וכמובן שביחס לאיסור המאכל לא עדיף טפי מנכרי שבישל מעצמו לצורך ישראל שאסור לאכלו). והנה כבר הרגיש כ"ת, שזהו דווקא אם הגוי השני עושה על דעת הגוי הראשון. כלומר, שהוא מדמה שעושה מלאכה זו לצורך הגוי הראשון, אבל כאן, אמנם, הגוי המבשל עושה על פי פקודת הפקיד, אבל הוא יודע שאין הפקיד צריך לה כלל, והוא לצורך הישראלים, והנה ברמב"ם (בהלכות שבת, שם) נאמר: "ואף על פי שאמר לו מקודם השבת" ומסיים שהאיסור הוא "כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהם", היינו, שלפיכך אין הבדל, כיוון שסוף סוף יצא מזה שהמלאכות תיעשנה בשבת כבחול, והוא הדין, כמו שמשמע מלשונו, באמירה דאמירה, שנצייר לעצמנו: אילו היה זה מותר הרי דבר קל הוא לסדר אמירה דאמירה ויצא שבתי החרושת יעבדו בשבת כבחול וכו', וכלום אפשר שעל ידי כך לא תהא שבת קלה בעיני העם? מכיון שתהא קלה בעיניהם סופם שיבואו לעשות בעצמם, אף שלא התרנו אלא על-ידי אמירה דאמירה, אבל התוצאה תהא לערער את חומת השבת בעיני העם ויבואו לעשות בעצמם, וכבר הניח בעל התניא ז"ל שזהו עיקר הטעם, וכיון שכן אין יסוד להקל באמירה דאמירה, ואף אם אפשר לצרף דעת החוות יאיר לסניף, אבל קשה לבנות עליה בתור יסוד.

והנה עיינתי בפנים בחוות יאיר ורואה אני שאין הדבר כל כך מוחלט בעיניו, ובתשובה סוף סי' נג הוא אומר: "מה שאין כן אמירה לגוי לאמר לגוי אהר, אכתי לא איפשטא, אפילו אם הגוי השני עושה מלאכה דאורייתא, ממש, וכל שכן אם אינו רק שבות, ואף כי מה שכתבתי לחלק אינו רק סברת הכרס, מכל מקום הדבר מוכח ומוכרח מצד עצמו לחלק ביניהם, ואם שגיתי אתי תלין משוגהי". וניכר מבין השורות, שבודאות גמורה אמר רק על שבות, ובעצם לא נשאל על זה, אלא אגב גררא בתשובה סי' מז אומר: מאן לימא לן דאסור, וכל שכן אם הוא שבות, ומסופקני אם זהו פסק החלטי, כיון שלא נשאל על כך ולא אמר הלכה למעשה אלא בדרך משא ומתן, וכן מסופקני מאד אם היה מסכים לעשות דבר שכוה בקביעות, ובכל אופן הוא מדבר רק כשהגוי השני סבור שהוא עושה בשביל הגוי הראשון ואינו בכלל דין המשנה "אם לצורך ישראל" היינו שהוא יודע ומכוון לצורך ישראל.

ו. והנה כ"ת מביא מהרמ"א בסי' רעו, שלצורך גדול אפשר לסמוך על דעת המתירים לדבר מצוה באמירה לנכרי אפילו במלאכה דאורייתא, וכאן הרי יש מצות עונג שבת, וכ"ת נמנע מלהסתמך על זה מפני שראה מה שראה בשו"ת השיב משה, והאמת אגיד, שאינני רואה מקום להיתר מצד זה, שלא נמצא שום פוסק שיתיר לאמר לנכרי לבשל בשבת כדי שיתענג הישראל בעונג שבת, וכבר כתב הריב"ש, שאם תאמר כך הותרה שבת, ואם נמצא מי שהתיר לאמר לנכרי

להדליק הנר בליל שבת משום סעודת שבת. הרי התיר רק משום שאין הגוף נהנה מזה, אבל הנאת הגוף ממש לא הותרה. והמבשל לחולה בשבת אסור לבריא, שמא ירבה בשבילו, ואין מי שיאמר, שאם לא הוכנו מאכלים מבושלים מערב שבת בשביל הבריא שיהא מותר משום מצוה, מאחר שאפילו אם הרבה בשבילו מותר והיה מותר לו לצוות לכתחילה, ועל-כרחך שזה לא יתכן. ומכל שכן לסדר כך בתמידות. ואמנם הריב"ש מקשה שם על המתירים לאמר לגוי להדליק נר משום סעודת שבת, יתירו גם לאמר לו לבשל בשבת וכשיש צורך בכך משום מצות עונג שבת. ונמצא שהותרה שבת. אבל שם היה ברור להריב"ש, שאין מי שיתיר דבר זה אפילו כשיש צורך, ועל-כרחך שהמקילים בנר וכדומה מחלקים בענין הנאה, שבאכילה החמירו אף-על-פי שהקילו בהנאה של נר וכדומה.

ועוד יש להסביר, שלא הקילו אלא בדבר שלא יוכל לצאת מזה ענין כללי לערער את קדושת השבת, כגון הדלקת נרות שבת, שהכל מדליקים את הנרות בערב שבת ואין לחוש שיבואו לסדר שגויים ידליקו בשבת בשבילם את הנרות, וכל כיוצא בזה, ענין של אקראי. מה שאין כן אם יבואו להקל בבישול על ידי גוי יש לחוש, כיון שטורח גדול הוא להכין התבשילים בערב שבת (כמאמרם: מי שטורח בערב שבת...). ולסדר ההטמנה וההשהייה בהיתר, וגם איננו דומה מאכל שהוכן מערב שבת למאכל טרי שנעשה בו ביום יש לחוש מאוד שמא יתרגלו ויתחילו להנהיג לבשל בתמידות על ידי גוי, על יסוד זה של עונג שבת — והותרה שבת.

על-כל-פנים יהא הטעם מה שיהיה, לא אישתמיט שום פוסק לאמר, שאילו אם שכח ולא בישל מערב שבת יתירו לבשל על ידי גוי לבריא בשבת, משום המצוה של עונג שבת, ומכל שכן לעשות מזה סדר קבוע. ובלאו הכי הרבה חולקים על עצם הדבר ואומרים, שלא הותר לצורך מצוה אלא מצוה ממש שאין בה הנאת הגוף. ומילתא דמסתבר הוא שזה שהתירו בשבת ההמורה לשם מצוה על ידי גוי ולא חששו שמא יתרגלו לעשות כך, משום שניכר לכל שמצוה שאני, ובמה דברים אמורים — במצוה שהיא כולה לשמים, אבל מצוה שבעצם היא הנאת הגוף, כגון לצורך סעודת שבת, שיסוד המצוה היא להנאת הגוף, שמצוה לענג את הגוף בשבת, אבל בעצם הרי זה צורך הדיוט — לא מינכר ולא יורגש ההבדל כל כך. ויש לעורר מהא שמצוות לאו ליהנות ניתנו ומ"לכם ולא לגבוה" וכו', אלא שאין כאן מקום להאריך.

ז. להלן בונה כ"ת את ההיתר על יסוד דברי החת"ם סופר על ידי אמירה דאמירה מערב שבת. ברם, אין זה דומה לגמרי, שהחת"ם סופר צירף זה לסניף ושם מדובר בקבלנות, כשלא היתה דרישה מפורשת מצד היהודים שיבנו בשבת, אלא שהפועלים הגויים היו עושים בשבת, כדי להשלים את העבודה, ואין הכוונה

שיבנו את הבית לצורך הישראל באותה שבת שעובדים בה ולא שהישראלים יכנסו לבתים בשבת. מה שאין כן כאן, שבכוונה תחילה יבשל הגוי בשבילים בשבת, כי בחול אין להם עסק עם הגוי והבישול מוטל על עצמם, וכמין ימא לטיגנא הוא תיכף לבישול האכילה בו ביום. ודל שליחות מהכא, ודל אמירה מהכא, כלום יש לך נכרי מבשל בשבת לצורך ישראל יותר מזה. ולא שייך כאן הענין של קבלנות, ולא מה שאמר שם החת"ם סופר, שהאומן מתנה עם הפועלים לעבוד ששה ימים בשבוע והם מחליפים קודש בחול על דעת עצמם ועובדים בשבת ושובתים ביום הראשון. שהרי בנדון דידן הכל ייעשה ויסודר לשבת ולצורך הישראלים בו ביום. והרי זהו מה שאסרו חז"ל במשנה ליהנות ממלאכה שנעשית בשביל ישראל ליהנות ממנה בו ביום אפילו שהנכרי עשה מדעת עצמו בלי שום רמז מצד הישראל. ואין מוצא ואין מנוס מזה, אלא כשנשוב לשורש האיסור, שמא ירגילנו זכאן זה לא שייך, שלעולם לא יעשה הגוי על פי ציווי הישראל, ובוה כבר הטלנו פקפוק גדול.

אגב, מה שתירץ קושית המנ"כ מתשובת הרשב"א, כמדומה לי שיפה כיוון בדבריו, שההיתר הוא רק כשהנכרי השני עושה בדיעה שהוא בשביל הנכרי הראשון. והנה ראיתי שכ"ת יורד לפלפל בענין שליחות ו"מילי לא מיסרי לשליח" ואין עתותי פנויות כעת להנתק מענין לענין ואולי עוד חזון למועד בעזרת השם.

ויש לעורר עוד, שבמיני מזון שאינם ראויים לכוס יש איסור נוסף של מוקצה. ואפילו אם נמצא דרך להתיר בשנאמר שהגוי עשה הכל על דעת עצמו וכאילו לא עשה, לשם ישראל כלל וכאילו לא ידע מזה כלום ואינו מכירו — מכל מקום איסור מוקצה יש כאן. ובשר עוף אמנם חזי לאומצא, אלא בימיהם ז"ל היו בני אדם שהיו אוכלים בשר חי, אבל בימינו שאין שום אדם בן-תרבות אוכל בשר חי מסופקני אם אין כאן איסור מוקצה. בכל אופן תפוחי אדמה וקטניות וכדומה ודאי אינם ראויים לכוס.

סוף דבר: ודאי יש להשתדל להשפיע על הלא-יהודיים שיחדלו מדרך זו ויבשלו מערב שבת לצורך השבת, ויש להגיד להם שעל כל פנים יש הבדל גדול, בין שהישראל עצמו מבשל לבין שהנכרי מבשל בשבילו, אבל לא שאנחנו נתיר להם על ידי נכרי. אלא, שאם יכנסו הדברים ללכם, אין מעכב על ידם מלהגיש פטיציה לסדר בשבילים בשבת בישול על ידי נכרי, וגם אז לא נוכל להתיר לדתיים לאכול מה שנתבשל בשבת, אם לא לאלה שסובלים בבריאותם והם בגדר חולים, אבל שהרבנות הראשית תתיר להם דבר זה — לבי מהסס מאד. ואני חושש גם שמא נפיק מזה חורבא, שייראה כאילו אנו מקילים, והרבה מקומות, אף בארץ ישראל שיש ליהודים פועלים נכרים אבל אינם עובדים בשדות וכו'.

בשבת ויבואו להקל ושמא יתקיים בנו, ח"ו, ומקלו יגיד לו, ולא שיבקשו ממנו היתר אלא הם יקילו בעצמם על ידי כך, ולפיכך, לדעתי, הדבר מפוקפק מאד. וכיוצא בזה מצאתי להחת"ם סופר, באשה זקוקת ליבם קטן ורצו להתירה לשוק משום פיקוח נפש והוא ז"ל אסר. והוסיף, שאם משום פיקוח נפש אפשר לה להיבעל לגוי באקראי, שאינו אלא משום גזירת בית-דין של שם. ובמפורש נאמר שם, שלא מתיר לה זאת, ח"ו, אלא כיון שיש אפשרות זאת במה שקל יותר שוב אסור להתעסק בהצלת נפשות זו. הרי, שאף שהיה חשש של סכנת נפש לא התיר לה את האיסור הקל, ואיך נבוא אנן להתיר בקביעות איסור דרבנן, כדי להציל אנשים הללו מאיסור חמור? שיתירו זאת לעצמם -- יתירו, וינצלו מהאיסור החמור, אבל לא שאנו נתיר להם*.

ומי שציווה על השבת יתן בלב אחינו כולם לשמור את השבת כהלכתו ובזכות השבת נזכה לגאולה השלמה. אמן ואמן.

* בנוגע לכיוון דעתם של הגאונים שבדור שלפנינו, די לראות כמה נתחבטו על מה שנהגו העם להביא מאכל בשבת בעת הצורך על ידי גוי, ועיין בשו"ת שערי ציון מהגאון מביעלסק ח"א וח"ב, יסוד להיתר בשם הגאון ר' יוסף דוד הלוי, ופלפלו בהרבה שיטות הראשונים ברשות הרבים בזמן הזה ובמרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים, ולא רמזו אף לסניף להיתר משום עונג שבת, ואנן מה נעני אבתריהו לענין בישול ממש.

צירוף אותיות לענין כתיבה בשבת

ש

אול שאלו ממני בענין שרוצים להנהיג בבית החולים לרשום את מעלות החום של החולים ואת משקל התינוקות על ידי תחיבת מספרים נדפסים אל תוך מסגרת בכרטיסים ונסתפקו אם מותר לעשות כן.

תשובה: הנה עיקר הספק בזה הוא משום ספיקו של המגן אברהם בסי' שמ (סעיף קטן י). ש"משמע בגיטין דף כ. שאם תוחב אותיות כסף על גבי בגד מיקרי כתב עיין שם ואם כן אפשר דאסור לעשותן בשבת". והנה הביא המחצית השקל שכבר תמה עליו בתבואות שור דאדרבא, משם מוכח שאין זה כתב, שפסול בגט שיחרורו של עבד. ולכאורה דברי המגן אברהם תמוהים, ובתבואות שור תירץ שכוונתו היא למה שכתב רש"י שפסול משום שאין האות תחובה אלא משני הקצוות, משמע שאם תחוב באמצע היה כשר ובאופן זה מיירי המגן אברהם כשתחוב באמצע. ולפי זה יש להסתפק בנדון דידן, כיון שמהודק כולו הרי זה כותב, או כיון שאינו תחוב אלא מונח בלי שום חיבור אל עצם הכרטיס אין זה כותב כלל. ולא עוד, אלא שאף הידוק גמור אינו והרי זה כמו בנין בכלים, שאם אינו תקוע בהידוק חזק אין זה בנין והכא נמי אין זה חיבור כלל, שבקל יכול לשמטו מתוך הכרטיס והמגן אברהם מיירי בתחיבה על ידי ברג, כאמור במחצית השקל, והרי זה דומה למה שנאמר בסימן שיר בענין חיבור על ידי ברג וכמנורה של פרקים. ואם כן בנידון שלנו אין כאן בית מיחוש כלל, ואם היה מחובר על ידי מחט, לא על ידי ברג, היה אולי קצת מקום לדון בזה. ומה שאמרו בתוספתא עוקצין פרק א: אתרוג שנפרץ וחיברו על ידי מחט או קיסם אינו חיבור לענין טומאה או טהרה, הוא משום דחיבור על ידי אדם אינו חיבור, והיינו בדבר שהחיבור שלו בעצם הוא חיבור טבעי, היינו חיבור בידי שמים, ובכגון זה חיבור על ידי אדם אינו חיבור, אבל בענין שבעצם הוא חיבור הנעשה בידי אדם, כגון כתיבה, שחיבור האות אל החומר שעל גביו, היא הכתיבה, הוא חיבור בידי אדם, אפשר שאם חיבור על ידי מחט או קיסם הוא חיבור. ועיין תוס' זבחים קה, ב; מנחות כד, א; אהלות פ"ג מ"ד; בנזיר ג, ב, ורמב"ם הלכות טומאת מת פ"ו הי"ב, ובתוספתא אהלות פרק ד לענין אתרוג שחיברו במחט או בקיסם שאינו יוצא בו ידי חובתו בסוכות, ועי' ראש השנה כז, א; דיבק שברי שופרות, ובתוס' שם, ובתוספות סוטה יח, א; בעירובין פא, א; תפלה בקיסם... ובסוכה לו, א; כיון דחבריה כגופיה דמי, ועיין בשו"ת שבות יעקב חא"ח סימן לה ובשו"ת בית יעקב סי' קמב ובאו"ח סי' תרמה וכו' וכו'. וכל זה בדבר שחיבורו העצמי הוא בידי

שמים, אבל בכלאים פ"ט, מ"י מצינו, ששתי תכיפות הן חיבור לענין שעטנז וכן לענין שבת, אך זו אינה תכיפה כגדון שלפנינו, היינו תחיבה בלבד, אלא חיבור על ידי תפירה, או כריכה שהיא בסוג של קשירה. ועי' ברמב"ם הלכות כלאים פרק י. ואין כאן מקום להאריך.

והנה המחצית השקל, שם, מיישב דברי המגן אברהם באופן אחר, והוא שמדייק מלשון רש"י, שכתב שאין הגט כשר משום שהאותיות אינן קבועות ובגט צריך שיתן גם הספר, שספר כריתות ונתן' כתיב וכיון שאין האותיות קבועות הן כפורחות באוויר ונמצא שלא נתן לה ספר. ודבריו אינם מובנים כל צרכם, שהרי הוא נותן את הבגד שעליו האותיות, אלא שנחשב כאילו אין האותיות קבועות בבגד. ולדעתי כוונת המגן אברהם היא, שמדברי רש"י מוכח שהפסול הוא משום שאין כאן ספר אלא כתב בלבד ובגט בעינין ספר, ואין החסרון במה שאין כאן נתינת הספר, שנתינה יש כאן, שהוא נותן לה את הכל ומתקיים, ונתן', אלא שאין שאין כאן, ספר', שספר היינו שהאותיות קבועות בו ובאופן זה לא מקרי ספר אלא כתב, דהיינו האותיות ולא מתקיים כאן, ספר' ולפיכך פסול, אבל לא משום שאין כאן כתיבה ומשמע שנקרא כתיבה אלא שלא נקרא ספר ולענין שבת שאין צורך בספר, אפשר שהיה כתיבה.

ועדיין דברי המגן אברהם ז"ל צריכים עיון. שהרי שאני התם, שהוא רוקם את האותיות ולפיכך אפשר שהיה כתיבה, אלא שחסר כאן ספר, משום שהוא רוקם האותיות ועל ידי הרקמה מתהווה הגט, אבל אם היה מביא אותיות רקמות ומקרבן יחד ומחבר כל אות על ידי תחיבה מסתבר דלא היה כתיבה כלל (אגב: צריך עיון מפני מה השמיט הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ד את הברייתא המובאה בגיטין כ, א: אבל לא בכתב שעל גבי כיפה, ואנדוכתרי. ונראה, שלדעתו זהו דבר שאינו צריך להשמיענו, שפשוט לו שזה אינו בגדר כתב. בכל זאת צריך קצת עיון. שהרי הברייתא חשבה לצורך להשמיענו זאת).

ברם, הערוך מפרש "אנדוכתרי" באופן אחר ממה שפירש רש"י, והוא: "מביאין הוצין וצובעין אותם ומציירין בהם כתב" (ועי' בגליון הש"ס, שם). כלומר, שמביאין קנים צבועים ועל ידי קירוב הקנים וחיבורם עושים אותיות וזה אינו כתב, והיה נראה שנפשטה מזה בעייתנו. אמנם, לכאורה יש לחלק, דהתם הוא משום שאין כאן אותיות לכתחילה שעל ידי קירובם וחיבורם מתהווה כתב, אלא שעל ידי חיבור הקנים מתהווים אותיות, מה שאין כן בגדון דידן שמביאים אותיות שלמות. אבל יש לומר שאין זה חילוק, שהרי גם בכתיבה ממש מתהווה האות מהמשכת חלקים קטנים וכשמתחיל לכתוב אות אינו עושה אלא קו או נקודה, ועל ידי צירוף הקווים והנקודות נעשה אות. ועוד, דבכך לא נחשב כתיבה, אלא אם הוא מושך בעט בלי הפסק עד שעושה אות, והרי אם יפסיק בינתיים, כיון

שלבסוף מתוודה אות הרי זה נחשב כותב. ואף כאן, אלמלי היה דבר שכזה כתב היה ראוי להיות גט. מכאן, שאינו כתב כלל.

ועדיין יש לחלק, ששם הוא מצרף בצירוף גמור קו לקו עד שנעשה אות שלימה, מה שאין כן כאן. שאינו אלא קריבה בעלמא. אמנם, קריבה עושה חיוב לענין כותב שתי אותיות, שאינו חייב על כתיבת שתי אותיות אלא א"כ אפשר לקרבן, אבל האות עצמה צריכה שתהיה גוף אחד ממש ולא על ידי קירוב ואף לא על ידי חיבור, אלא לענין שלא יהיה נחשב כתב פורח באוויר סגי בחיבור לחומר שעליו נעשה הכתב (ועיין בטורי זהב, סימן שמ (סעיף קטן ב) לענין ספר שאותיות מודפסות על ראשי חודי הדפין). אבל בכל אופן אין ראיה מגיטין, שם, לאיסורא, לפי פירוש הערוך. אפילו אם נאמר שאין ראיה להיתר, ואפילו אם נניח שאפשר להסתפק בספיקו של המגן אברהם, ולא כהטורי זהב שנחלק על זה. עדיין אין זה הענין שלפנינו. שכאן אין שום חיבור על ידי ברג או מחט ויכול לשולפו בנקל. ואין זה נחשב לכתב.

(ובעיקר הדבר י"ל דלא דמי גידון דידן לנידון המגן-אברהם, שהרי הוא מיירי באופן שהאותיות אין להם רקע ובסיס, דאז שפיר יש לומר דבזה שתוחב את האות ועושה רקע ובסיס להאות דחשיב ככותב, משא"כ נ"ד שרק מכניסן לתוך מסגרת ומקרבן. ועיין קיצור של"ה והובאו דבריו באחרונים, שכתב: "אותן בעה"ב שיש להם טס של כסף לס"ת ונעשין בו כמה טסין קטנים ונכתבין בו אותיות ונוהגין להעמיד האותיות זה אצל זה להודיע החג כגון בפסח מחברין אותיות פסח אם עשה בשבת חייב חטאת").

ועוד, הרי מכל מקום אין בכל מלאכות שבת איסור תורה אלא אם עושה כדרך המלאכה ההיא. ואפילו במלאכת הוצאה שהיא מלאכה גרועה, היינו שלא עצם הטלטול או ההעברה או הזריקה היא המלאכה, כפי שהסביר הרשב"א, שאפילו אם יטלטל משא כבד כל היום כולו בבית או בחצר לא יתחייב, ואילו יוציא מחט מרשות היחיד לרשות הרבים או מעביר ארבע אמות ברשות הרבים חייב, אלא ההעתקה מרשות לרשות הוא המלאכה והוא אמינא מה לי האופן של ההעתקה, ואף-על-פי-כן אינו חייב אלא אם מוציא או מעביר או זורק, כדרך המוציאים והמעבירים והזורקים. והוא, משום דבעינן ממש כמו שהיה במשכן, ואם כן גם לענין כתיבה כך ובמשכן היו רושמים על הקרשים ולא מצינו שום כתיבה אחרת כגון זו, שיביא אותיות כתובות ויקרבם זה לזה. ותו, שעצם האיסור הוא הכתיבה וכתיבת אות אחת הוא חצי שיעור (שבת קה, א) וכשכותב האות השנייה הוא מתחייב משום הצירוף, אבל עצם החיוב הוא הכתיבה וכשתביא שתי אותיות כתובות ותחברן אפילו על ידי מחט או ברג בנייר — קירוב שתי אותיות יש כאן, אבל כתיבה אין כאן.

ותו, מאי שנא מכותב בשמאלו שפטור משום שאין זה דרך הכותבים, ואף כאן הרי ודאי אין זה דרך הכותבים.

זו ועוד: הרמב"ם (הלכות שבת פי"א, הי"ז) כותב: "הרושם רשמים וצורות בכותל... כדרך שהציירים רושמים, הרי זה חייב משום כותב" ולא אמר: אם מביא אותיות ומחברן חייב. מכאן, שחיבור יש כאן, אבל רושם אין כאן, הואיל ואין בזה שום דמיון למלאכת המשכן, ואפילו אם נניח שיש בזה מין מלאכה, שמביא אותיות של זהב וכסף ותוחבן בבגד, וזהו כדרך שהאומנים עושים — הרי זו אומנות אחרת ואינה שייכת לרושם. ודוקא שעצם הדבר הוא רושם (אלא שזה לא כתיבה רק ציור צורה); אבל כשעצם הדבר אינו בכלל רושם — לא שייך כלל, שהרי אינו לא רושם ולא תולדה דרושם. ואיני יודע מקור לאיסורו אפילו מדרבנן. ואפילו אם נאמר שפטור אבל אסור, היינו דוקא כשמחברו על כל פנים אל הנייר, אבל כשאינו מחברו כלל אין כאן שום איסור. ולגזור משום כותב — אין כאן מקום כלל, שהרי לא מיחלף במתיבה. ועוד, שאין לנו לגזור גזירות מעצמנו במקום שלא גזרו חז"ל.

אגב, יש לעיין מדוע לא הזכיר הרמב"ם החיוב של חקיקה בשבת, הרי כתב הוא לענין גיטין, ועוד, שהיה במשכן, היינו בציצ ובאבני החושן. מיהו לא קשה מה שהגמרא מקשה בגיטין שם: "למימרא דחקיקה לאו כתיבה היא, ורמינהו...". אמאי לא פריך: למימרא דחקיקה לאו כתיבה והא אשכחן חקיקה במשכן? — דאין הכי נמי אלא דניחא ליה להקשות מגט על גט. כמו שכתבו התוס' שם, ד"ה למימרא. ומיהו אין לומר שאין ראייה מלוחות לענין שבת, דאף על גב דרחמנא קרייה כתיבה, הלוחות אינן בכלל מלאכת המשכן — זה אינו, דכיון שהתורה קראה לזה כתיבה על כל פנים היא תולדה דכתיבה שהיתה במשכן. וכן יש לעורר במה שהצר צורה בכלי שחייב משום מכה בפטיש, למה ליה מכה בפטיש תיפוק ליה שחייב משום רושם (ועיין שבת דף עב ודף קג, ב, וברמב"ם הלכות שבת פ"י ופי"א). ואולי משום מכה בפטיש הוא חייב אף על מקצת צורה ומשום רושם הוה אמינא שצריך שיעשה כל הצורה. ויש לעיין בזה.

בענין חיוב תרומות ומעשרות בשנה השביעית

רבים מרבנים עולים החדשים, פנו אלי בשאלה מה דין פירות שביעית שנה זו ש' תשי"ט שהיא שנת השמיטה, לענין תרו"מ. על אלה שלא מכרו שדותיהם לגוי, כפי תקנת הרבנות הראשית, אין מקום לשאלה, שכבר נפסקה ההלכה, בש"ע סי' של"א סי"ט, שנת השמיטה כולה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל, השאלה היא על אלה שמכרו שדותיהם לגוי, ע"י הרבנות הראשית, שהשדות אינם בבחי' הפקר, ולצד שחייבים בתרו"מ, איזה מעשר יפרישו, אם מעשר שני, או מעשר עני.

והנה טרם בואי לענות על עצם השאלה, ראיתי לגנון, לברר תחילה מקור ההלכה זו, ששנת השביעית היא שנת הפקר ופטורה מן תרו"מ. וזה החלי בס"ד.

(א) הנה מקור דין זה, הוא במכילתא פ' משפטים (כ"ג יא) סי' רט"ו ע"פ ויתרם תאכל חית השדה, וז"ל למה נאמר, לפי שהוא אומר עשר תעשר, שומע אני אף פירות שביעית, כשהוא אומר לך ולעבדך ולאמתך, הקיש אדם לבהמה, מה בהמה אוכלת מהראוי לה בשביעית שלא מעושר אף אדם אוכל מהראוי לו בשביעית שלא מעושר וכו' ע"כ.

(ב) ולכאורה יש להעיר, דמה צורך בלימוד זה, הרי מכיון שאסור לחרוש ולזרוע בשביעית, הרי לא משכחת לה שיצאו פירות בשביעית, ודוחק לומר, שהלימוד בא לעוברי עבירה שזרעו וחרשו בשביעית, דודאי לא איכפלא תורה בשביל עוברי עבירה, והרואה בב"י ז"ל בסי' של"א שנתן טעם זה עצמו ע"ד הטור שם שכ' ובשביעית היא שמיטה ואסור בחרישה וכו' ובא"י האידנא מדרבנן ואין בת תרו"מ, וז"ל כלומר כיון דאין זורעין בה לא משכח"ל תרו"מ וכו', וכן נמשכו אחריו הדרישה ופרישה שם, ע"ש.

(ג) והנה מתחיל רציתי לומר, דאכפל קרא, אספיחים לד' חכמים בפ"ט דשביעית מ"א שאסורים ע"ש, וכן מקרא מפורש את ספיח קצירך לא תקצור וגו', אבל שו"ר בהרמב"ם ז"ל בפ"ד דשמיטה ויובל ה"א שכ' כל שתוציא הארץ בשנה שביעית בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית בין מן העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו ושניהם נקראו ספיח, בין מן העשבים והירקות שעלו מאליהן ואין להם זרע הכל מותר לאכלן מן התורה וכו' וזה שנא' את ספיח קצירך וגו' שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, וכו' ומד"ס שיהיו כל הספיחים אסורים באכילה

וכו' מפני עו"ע וכו' ע"ש, הרי דלד' הרמב"ם דהספיחים מותרים מן התורה, ואין בהם קדושת שביעית כלל, הרי ל"ש לומר דאכפל קרא אספיחים, דפשטא דקרא משמע דקאי על אלה הפירות דיש בהם קדושת שביעית, גם דאין הס' נותנת שיהיו הספיחים פטורים מתרו"מ כיון דאין בהם קדושת שביעית מן התורה.

ד) שוב ראיתי להגאון המלבי"ם ז"ל בסי' רי"ד ע"פ והשביעית תשמטנה ונטשתה, שכ' בתוך דבריו שם, וזהו כר"ע שספיחים אסורים מה"ת ע"ש, בזה כבר מיושבים דברי המכילתא הנ"ל, דהיא אליבא דמ"ד שהספיחים אסורים מה"ת, וע"ז בא הלימוד שאין חייבים בתרו"מ.

ה) אלא דאכתי. יש להק' לכאורה אדברי המכילתא הנ"ל, דהרי כל עיקר הטעם שפירות שביעית פטורים מתרו"מ, וכן למ"ד ספיחים אסורים מה"ת, הוא רק מטעם הפקר, כמ"ש מרן ז"ל בשלה"ט סי' של"א הנ"ל בס"ט, וז"ל שנת השמיטה כולה הפקר ואין בה לא תרומה ולא מעשרות כלל, ע"ש, וכ"כ בב"י בתי' הב' לדברי הטור וז"ל א"נ לפי שהדברים הצומחים בה הם הפקר, והפקר פטור מתרו"מ וכו' ע"ש, והנה דין הפקר פטור ממעשר, נלמד מפסוק ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, יצא הפקר שידך וידו שוין, כמו שפי' הרע"ב בפ"ב דמ' פאה מ"ב, ופ"ט משביעית מ"א ע"ש, והוא מירושלמי פ"ו דפאה ע"ש, ומעתה מכיון דכבר יש לנו לימוד לענין הפקר שפטור מתרו"מ, א"כ ממילא יש ללמוד גם לענין שביעית, דכתיב בה והשביעית תשמטנה ונטשתה, שהיינו שהיא הפקר, כביאור המלבים שם בסי' רי"ד הנ"ל, וכן פ' הרמז"ל בפ"ד מה' שמיטה ויובל הכ"ד וז"ל מ"ע להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית, וכו' אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכ"מ וכו' ע"ש, ומכיון דידך וידו שוין בו, הרי יש ללומדו מאותו הפ' שגלמד דין ההפקר, שהוא ובא הלוי כנ"ל ומה צורך בלימוד מיוחד לשביעית.

ו) ואמנם, באשר נשקיף קצת בדברי המכילתא הנ"ל, נראה דאין שום קושי כלל, דכך הם דברי המכילתא, ויתרם תאכל חית השדה, למה נאמר לפי שהוא אומר עשר תעשר, שומע אני אף פירות שביעית כן, וכו', מבואר מזה, דכו"ה המכילתא לומר, דאף דקי"ל הפקר פטור מן המעשר, היה ס"ד לומר שיתורא דעשר תעשר, אתא לרבות פירות שביעית, שחייבים במעשר, שלא תדינם כדין שאר הפקר דפטור מן המעשר, דהו"א דיש חילוק בין הפקר שאדם מפקיר מצד עצמו, להפקר של אפקעתא דמלכא, דאפקעתא דמלכא שאני, דהוא בבחי' הם אמרו והם אמרו, דהיינו דהוא אמר שתהיה הפקר, והוא אמר שחייבת בתרו"מ, מיתורא דעשר תעשר, לזה אכפל קרא לאשמעינן, דגם פירות שביעית דהם אפקעתא דמלכא, דינם כשאר הפקר הפטור מן המעשר.

(ז) ובהיותי בזה, ראיתי בדרך אגב בכרם ציון (י"ב) בעמוד ל"ח שהק' בעל המאמר שם המכילתא הג"ל, ע"ד רשב"ל בירושלמי מעשרות פ"ד ה"א ופ"ה ה"ג דאתמר שם הממרח כריו של חבירו שלא מדעתו, ר"י אמר נטבל, ור"ל אמר אינו נטבל, ומשמע דלדידיה אם נעשה המירוח שלא מדעת הבעלים אינו מחוייב כלום ופטור מתרומ'ם, א"כ קשה למה לן הקישא דמכילתא לפטור בשביעית במעשרות, תיפול דיפטר מטעם דהמירוח נעשה שלא מדעת הבעלים, דהרי בשביעית אין בעלים לתבואת השדה, ואין המירוח של מי שהוא טובל את הכרי לחייבו בהפרשת תרומ'ם וכו' ע"כ.

(ח) והנה מלבד דלפי דברינו הג"ל אין מקום קו' מדברי המכילתא הג"ל לר"ל, כי המכילתא נימוקה וטעמה עמה, שהוא מיתורא דקרא, דהו"א דיתורא אתא לפירות שביעית, דהוא שונה משאר פירות, של הפקר, וממילא דהו"א ג"כ דגם בזה הוא שונה משאר פירות דעלמא, דאע"פ שהוא בבחי' ממרח שלא מדעת חבירו, עכ"ז חייב, מבחי' הוא אמר והוא אמר, עוד זאת, מה דמות יערוך, פירות שביעית לפירות דעלמא דיש להם בעלים מיוחדים, ולזה מכיון שיש להם בעלים דין הוא דאם מרח שלא מדעתם אינו טובל, מכיון שיש לומר שאולי הבעל מקפיד ואינו רוצה למרחם לחייבם בתרומ'ם ע"ד שאמר רב הושעיא בב"מ (פ"ח) מערים אדם על תבואתו וכו' אבל פירות שביעית דאין להם בעלים מיוחדים, הרי כל מי שזוכה בהם, הוא נחשב כבעליו, ושפיר טובלים למעשרות, והעיקר מה שיש להק' על המכילתא הוא רק מטעם הפקר כמ"ש בדברינו, אלא דגם ע"ז כבר באנו לכדי יישוב, ותו לא מיד.

(ט) ואגב דאתו לידן דברי המכילתא הג"ל, ראיתי לנכון לבוא בהם בכרי ביאור, א) במ"ש כשהוא אומר לך ולעבדך ולאמתך, הקיש אדם לבהמה, איה איפוא נזכר בהמה, בפסוק, והיה צריך לסיים פסוק השני שאמר ולבהמתך ולחיה וגר, ב) אומרו מה בהמה אוכלת מן הראוי לה בשביעית שלא מעושר, האם רק בשביעית אוכלת שלא מעושר, הלא גם בכל השנים אוכלת שלא מעושר מן הראוי לה, כדאיתא בפ' כלל גדול (ס"ז) גדול עונשה של שביעית יותר מן המעשר, דאלו שביעית איתא בין במאכל אדם בין במאכל בהמה, ואילו מעשר במאכל אדם איתא, במאכל בהמה ליתא, וע"ע חולין (בד' ז'), ג) גם אם יש מקום לס"ד דחייבין לעשר פירות שביעית למאכל אדם, אף דהם בבחי' הפקר, אפשר דגם בהמה אינה אוכלת בהראוי לה שלא מעושר, ומהיכן פשוט לו, דבהמה אוכלת שלא מעושר, שממנה מקיש לאכילת אדם, וכמו שבאמת סיים אח"כ או לא בא אלא להקיש בהמה לאדם, ד) במה שסיים ת"ל ויתרם וגר' אחר שלמדת שחיה אוכלת מן הראוי לה בשביעית וכו' אף אדם וכו', מזה מבוי' דכל עיקר ההיקש הוא מחיה, ולא מבהמה, וא"כ היה צ"ל בתחילה מקיש אדם לחיה, גם מהיכן

פשוט לו, דהחיה אוכלת שאינו מעושר, אפשר דזה שכתוב ולחיה אשר בארצך, מיירי בחיה שהיא תחת רשותו בארצו, שחייב לעשר, טרם שמאכילה.

(י) ונראה, דהנה הגאון מלבים ז"ל שם כ' שיש הבדל בין חית הארץ, לבין חית השדה, שחית הארץ בא גם על המצויין בישוב, וחית השדה הם המדבריות, ושם שכתוב ולחיה אשר בארצך, מדבר בחית הישוב דוגמא דבהמה וכו' ע"ש, ובזה מבואר דלא היה יכול לומר בתחי' מקיש אדם לחיה, סתם, דאז הייתי מבין דזו החיה היא חית השדה שבמדבר, שהיא הפקר ואין לה בעלים, ולכך היא אוכלת שאינו מעושר, מכיון דאין לה מי שיפריש לה המעשר, ואז לא היה יכול לסיים או לא בא אלא להקיש חיה לאדם מה אדם וכו' אף חיה לא תאכל אלא מן המעושר, דחיה שבשדה היא הפקר ואין לה מי שיפריש לה מעשר, ואין ס"ד שלא תאכל אלא מן המעושר, לזה תפס מתחי' בהמה, ומ"ש לך ולעבדך ולאמתך, המכוון הוא על הפסוק הב' שבו נאמר ולבהמתך ולחיה, וקיצר במובן, וההיקש הוא משניהם מבהמה ומחיה דסמיך לה, ונקט בהמה לחוד, משום דגם החיה לא ידענו שהיא חית הארץ, רק מבהמה דאמר בהדא כדברי המלבים הנ"ל.

(יא) ומה שפשוט לו, דהבהמה אוכלת שאינו מעושר בשביעית, הוא מזה עצמו שאוכלת בשאר השנים שאינו מעושר, כמו שמב' במ' שבת וחולין הנ"ל וכ"מ בש"ס, ומה שס"ד דבהמה פטורה בשביעית יותר מן האדם, הוא מן ההיקש דולבהמתך ולחיה, דאל"כ היקש למאי אתא, אלא דשוב דחה, דאפשר דההיקש בא להחיפך, דהיינו מכיון דיש לנו ריבויא דעשר תעשר לחייב במעשר בשביעית, דהוא ודאי לאדם, דא"א לומר דהוא לבהמה, ולא לאדם דאין אפשר לחייב הבהמה יותר מאדם, וע"כ דאתא היקישא דולבהמתך לאקושי בהמה לאדם, דכמו דאדם אינו אוכל בלי מעשר מריבויא דעשר תעשר, כמו כן הבהמה לא אוכלת בלי מעושר, ת"ל ויתרם תאכל חית השדה, ר"ל דלמה אמר חית השדה, ולא חיה סתם, אלא לגלויי אאותה חיה דפ' בהר ולבהמתך ולחיה, דהיא חית השדה, דהיינו דאין לה בעלים ובודאי שהיא אוכלת בלי מעושר, דאין לה מי שיעשר לה, ומכיון שהקיש אדם לה, בע"כ לומר דהיינו כשם שהחיה אוכלת בלי מעושר כן האדם שהוקש אליה, אוכל בלי מעושר, וזה מה שסיים הפסוק, כן תעשה לכרמך ולזיתך, דהיינו שגם הם פטורים מתרו"מ, זה הנלע"ד בהבנת דברי המכילתא הנראים כסתומים, והוא נכון לע"ד.

(יב) ומדי דברי ראיתי למרן המש"ל ז"ל בפ"ג מה' מעשר ה"כ שהצ"ע דברי מרן שם שכ' ליישב השגת הראב"ד שם בההיא דפקיעי עמיר, דסתמא במאכל בהמה היא ובפ"ק דדמאי שנינו הלוקח לזרע ולבהמה פטור, משמע דוקא דמאי, אבל ודאי חייב, דמכמה מקומות בש"ס מבואר דמאכל בהמה אין בו חיוב מעשר, וההיא דדמאי מיירי במאכל אדם ומאכל בהמה ע"ש, ואני אומר דחלילה

לייחס ע"ד מרן הקדוש כאילו נעלמו ממנו כל הנך סוגית המבו' מהם דמאכל בהמה אין בו חיוב מעשר, אמנם כו' דבריו ז"ל, הוא משום דהראב"ד משיג עליו, שהיה לו לפרש דאיירי בחבילי סאה והקורנית שהם מאכל אדם ומאכל בהמה, (כמ"ש בכוונתו הרדב"ז בביאורו שם) ור"ל דמאכל אדם גם בלא עשאם חבילות אטור להאכילם לבהמות דאזיל לשטתיה להחמיר, ע"ז בא ליישב דההיא דמאכילין פקיעי עמיר סתמא במאכל בהמה, ר"ל גם מאכל בהמה, ולא דוקא מאכל אדם כמו שהבין הראב"ד שע"ז משיג עליו, שהי"ל לפרש דהוא דוקא במאכל אדם ובהמה, דהרי סתמו כפירוש, דהוא מיירי גם במאכל בהמה, דכן דרך הבהמות לאכול מפקיעי עמיר, ושלא תיקשי דא"כ גם בעשאם חבילות יהיו פטורים ממעשר, ע"ז מביא ההיא דפ"ק דדמאי בלוקח לזרע ולבהמה, דדוקא בדמאי פטור, אבל בודאי חייב משום דמקח קובע למעשר, ולכן גם כאן בפקיעי עמיר אם עשאן חבילות, חייבות במעשר, אף שהם מאכל גם לבהמה, שעשיית החבילות קובען למעשר, דוגמת המקח, ועי' להרדב"ז שם שמצא מקום ליישב, גם בשהם מאכל אדם לחוד, דכיון דלא עשה אותם חבילות גילה דעתו שאינו רוצה אותם למאכל אדם, ודק.

עתה נבוא לעצם השאלה, בפירות גוי בשביעית, אם חייבים בתרומ'.

(א) הנה הגאון המבי"ט ז"ל בתשובה המובאה לו, באבקת רוכל למרן ז"ל סי' כ"ב כ' להביא ראיה מדברי המכילתא הנ"ל, שאין חיוב בא"י במעשרות בשנת השמיטה, אפי' הלוקח מיד גוי קודם מירוח, ומירוחו ישראל, ח"ל וכיון דמדאורייתא אין שום חיוב לישראל בשנת השמיטה, גם לגויים אין שום חיוב אפי' מדרבנן, דלא נתחייבו פירות קרקע גוי, אלא במידי דאי הוה דישראל הוה חייב מדאורייתא או מדרבנן, אבל במה שאין שום עיקר איסור לישראל, לא מדאורייתא, או מדרבנן, כ"ש דמגוי אין שום חיוב אפי' דרבנן, דלא יהא חמור גוי מישראל, ואי משום דמירוחו ביד ישראל, הא מירוח ישראל פירות קרקעו ממש, לא מחייב דהוי שנת השמיטה, כ"ש מירוח פירות הגדלים בקרקע גוי, דמהיכא תיתי חיובייהו בשנת השמיטה וכן פסקו כל הפו' סתם שנת השמיטה כולה הפקר אין בהם שום חיוב וכו' וא"א וכו' ל"ל למסתם, ואם תתעקש לומר כי לא פטרה תורה, אלא מה שהוא הפקר שהם פירות ישראל, אבל פירות גוי שאינו מפקירם יהיו חייבים, לא היא, דאטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירה בש' השמיטה, יתחייב במעשר הרי רחמנא אפקריה לארעיה לעניים ולעשירים ולכך אין חיוב מעשר, כ"ש דגוי, עכ"ל.

(ב) ואני בעוניי מקוצר המשיג, לא זכיתי להבין ראיתו זאת, כי ודאי שהצווי של ויתרם תאכל חית השדה, להקיש אכילת אדם לאכילת חיה, הוא בא רק לישראל, המצווה ועומד בשאר השנים להפריש תרומ' שבשביעית הוא פטור,

אבל הגוי שאינו בדין תרו"מ, בכלל אפי' בשאר השנים, מהיכא תיתי לחייבו בשביעית דהוצרך קרא להשמיעו דפטור ואי משום מירוח ישראל, דאפי' במירוחו ישראל פטור, הרי סו"ס פשטא דקרא לא משמע אלא מאדמת ישראל, דכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה דהיינו דמצוה לישראל להפקיר אדמתו, לאכול אביוני עמו, וע"ז בא ההיקש לחיה לפטור אותם ממעשרות, ומכיון שההיקש בא לאדמת ישראל, מהיכא תיתי, להקישו גם לאדמת גוי, שלא נזכר בכתוב, גם בפסוק שממנו נלמד ההיקש בפ' בהר שם נאמר במפורש לך ולעבדך ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, כי כ"ז מדובר על ישראל עצמו.

ג) ומה שבא בנו"ט, דלא יהא חמור גוי מישראל, הלא זיל בתר טעמא, דכל עיקר טעמא דאדמת ישראל פטורה ממעשר הוא משום הפקר דאפקעתא דמלכא, ומכיון שאדמת גוי, לא חל עליה הפקר מאפקעתא דמלכא, נשארה בחיובה, ומה שדחה זאת משום דאטו ישראל שגדר כרמו יתחייב במעשר, אין לו מובן, דמה דמות יערוך, אדמת ישראל לאדמת גוי, אדמת ישראל, אף דאינו מפקירה, הרי היא מופקרת מגזירתו של מקום, ואף שהישראל לא מפקירה, היא מופקרת מצד עצמה, לא כן אדמתו של גוי, שאינה מופקרת מאפקעתא דמלכא, מהיכא תיתי לפוטרה ממעשר, הרי מעולם לא חל עליה אפקעתא דמלכא, דכל הצווי וההיקש לחיה, לא בא אלא לאדמת ישראל, וכן מבוי' להדיא בספרא פ' בהר ע"פ והיתה שבת הארץ לכם, ולא לאחרים ע"ש ובודאי דהכוונה למעוטי נכרים, כמ"ש המלבי"ם שם, וכ"פ הרמז"ל בפ"ד מה' שמיטה ויובל הכ"ט עכו"ם שקנה קרקע בא"י בשביעית פירותיה מותרין וכו' והעכו"ם אינם מצווים על השביעית וכו' ע"כ ובודאי מקורו מהור מדברי הספרא הנ"ל כמ"ש המלבי"ם שם.

ד) ומ"ש עוד להביא ראיה ממה שפ' כל הפו' סתם שנת השמיטה כולה הפקר אין בה שום חיוב לא תרומות ולא מעשר וכו' גם בזה איני מבין, הלא פשוט דסתמם כפירושם דהם המדברים רק באדמת ישראל, דהרי אמרו במפורש "הפקר" ואין הפקר אלא באדמת ישראל, ואין מקום להק' עליהם למה להו למסתם דאין לך מפורש יותר מזה, שאמרו "הפקר" דאין לך הפקר אלא באדמת ישראל, שעליה בא הצווי וההיקש, והעכו"ם לא נצטוו על השביעית כאשר בא מפו' בדברי הרמז"ל בפ"ד מה' שמיטה ויובל כנ"ל.

ה) עוד כ' להביא ראיה מההיא דפ"ד ידיים מ"ג בפלוגתא דר"ט וראב"ע בעמון ומואב מה הן בשביעית, דא' הביא ראיה מבבל, וא' הביא ראיה ממצרים, ואם איתא דקרקע גוי בא"י חייבת במעשרות בנתמרחא ע"י ישראל, מדוע שום א' לא הביא ראיה מזה, שהוא מ"ע או מע"ש, ואף די"ל דרצו להביא ראיה מקרקע ישראל בכל ומצרים, הא לפחות הוי סייעתא כל דהוא לחד מנייהו וכו' ע"כ, והנה כבר עמדו ע"ז מרן ז"ל והרב משה גלאנטי ז"ל שם וכ"א יישוב לפי דרכו ע"ש.

ואני בעוניי נלע"ד ליישב, דמקרקע גוי בא"י אין שום ראייה לעמון ומואב, בין אם היו מפרישין מ"ע או מע"ש, דלצד דהיו מפרישין מ"ע מפני שהיו נסמכין עליהם עניים בשביעית, אין מזה שום ראייה לעמון ומואב, די"ל דדוקא מפני דהקרקעות הם בא"י עצמה, לזה תיקנו מ"ע, בשביל העניים, של א"י שהם רבים, דאז ישראל היו גרים בא"י, ונמצאים שם עניים לרוב, לא כן עמון ומואב, שלא נמצאים בה עניים רבים, כפי שכ' התפארת ישראל שם במ' ידים, שעמון ומואב היו שונאים לישראל, והיה שעת חירום בינם, לא היה בה שום תקנה, כמו במצרים ובבל, ע"ש, ולכן מכיון שלא היו נמצאים בה תושבי ישראל רק מעט מן המעט, לזה ל"ש לומר בה, שיהיו עניי ישראל נסמכים עליה בשביעית, כמו במצרים שהיו אז חובבי ישראל, ולא היה שעת חירום בינה ובין א"י, והיו שירות מצויות לרוב בינה ובין א"י, והיו עניי ישראל נסמכים עליה בשביעית.

(ו) וכן לאידך גיסא, אם היו מפרישים באדמת גוי בא"י מע"ש, י"ל דזה עשו משום חומרא, שלמ"ד אין קנין לעכו"ם להפקיע ממעשרות בא"י כמו שפ' הרמב"ם פ"א מה' תרומות ה"י ומרן בסי' של"א ס"ה ע"ש ולזה דייננן בה לחומרא, להפריש כס' שאר השנים, דאחר שנת מעשר עני, מפרישין מע"ש, ואף דלס' זו דאין קנין וכו', י"ל דחלה עליהו אפקעתא דמלכא, כשאר אדמת ישראל, הרי כבר כתבנו, ממקרא מפורש, דענין ההיקש לחית השדה, לא בא אלא לאדמת ישראל, ונתמעטו מגזירת הכתוב, ולפי"ז אין מזה שום ראייה לעמון ומואב דהם הו"ל, ואינם חייבים בתרומ"מ אלא משום גזירת פירות א"י, ולכן י"ל, דאינם חייבים רק במ"ע, כמו במצרים, ולזה לא ראו להביא שום ראייה לכאן ולכאן מפירות הגוי בא"י שנתמרחו ע"י ישראל, מכיון שיש לדחות לכאן ולכאן כנ"ל.

(ז) עוד כ' להביא ראייה מההיא דשלהי יבמות (קכ"ב א') גוי שהיה מוכר פירות בשוק ואמר וכו' של עזיקה הן וכו' לא אמר כלום לא נתכוון אלא להשביח מקחו, פירש"י בפ' רא' מפרדס מעזק וגדר סביב לו והיה שנת שביעית, והק' על פ' זה דמאי איסור איכא אם עבר זמן הביעור לא שנא מן המשומר ל"ש מן המופקר אסורים וקודם הזמן אלו ואלו מותרים, ושוב פ' וכמדומה לי דהאי עזקה שם העיר שבא"י ופירותיה משובחים, ואם היה נכרי זה בחו"ל ומשבחם ואמר מעזקה הבאתים אין חוששין לומר אמת דבריו ושמא לא נתעשרו וישראל מכרם לו אלא להשביח מקחו וכו' ע"כ, וסיים הרב וז"ל והשתא אפי' חיישינן לדבריו שהן אמת אין בהם שום דין שביעית אם חייבים במעשר וכו' וא"ת וכו' דאי הוה חיישינן הו"ל דין שביעית היינו דחיישינן שהם פירות ישראל ביד גוי, לא היא, דא"ה אמאי קאמר לא אמר כלום, וכו' נימא דאמר כלום ונאמן אלא דלא חיישינן שהם של ישראל בידו אלא שלו הם ואין בהם דין שביעית וכו' ע"כ, ועי' למרן

ז"ל שם בתשובתו שכ' לדחות דבריו די"ל דעדיפא מינה קאמר לעקור דבריו מעיקרא ואין לו נאמנות כלל דלהשביח מקחו אמר כן ע"ש.

ח) ואני בעוניי ל"ז להבין מאיפוא הביא זה דלפי' שני החששא היא לענין שביעית דכן סיים בדבריו בהעתיקו פירש"י "אין חוששין לדבריו לענין שביעית דאין נוהגין בחו"ל" דכל עין תחזה בגוף פירש"י ז"ל בגמ' דליכא כהאי סימנא בפירש"י ז"ל, ואין שום רמז בדבריו בפי' ב' דהחששא היא לענין שביעית, אלא כמו שהעתיקתי לשונו למעלה, ולפי הדברים הנאמרים הנ"ל אין החששא אלא לענין מעשרות, והיינו דמיירי בשאר השנים דיש בהם חיוב מעשר, והוא אומר שהביאם מעיר שבא"י, היה מקום לחוש שמא לא נתעשרו וישראל מכרם לו, ע"ז אמר ואינו נאמן משום דאנו אומרים שהם מחו"ל שאין בהם חיוב מעשר, והוא אומר כן להשביח מקחו, מפני שעזיקה פירותיה משובחים, ופי' זה הוא בניגוד לפי' רא' שהחששא היא לענין שביעית, דע"ז דחה אותו מטעם האמור בדבריו, דאם איתא דגם לפי' ב' עיקר החששא מפני איסור שביעית, מה זאת הלשון אומרת בדבריו, ושמא לא נתעשרו וישראל מכרם לו, היה צ"ל אין חוששים לדבריו שהם מא"י ויש בהם איסור שביעית, בין אם הם מן המופקר בין מן השמור, אלא ודאי דלפי' זה הב' אין החששא משום שביעית אלא מפני המעשרות והוא בשאר השנים, והתימא לי על מרן הקדוש שדחה אותו מטע"א, ולא משום זה, וצ"ל דנוסחא מוטעית נזדמן להם בפירש"י שכתוב בהם "אין חוששין לדבריו לענין שביעית דאין נוהגין בחו"ל" כמו שכן העתיק בדבריו כנ"ל, ולפי הנוסחא שלפנינו, כמובן שאין שום ראייה מפירש"י ז"ל ופשוט.

ט) עוד הביא ראייה מההיא דתוספתא בפי"ח דאהלות (שהביא אותה הר"ש שם) על קסרין שהחזיקו בה מעולם (היא א"י) והתירוה שלא במנין וכשהלכו גוים לקרקיסאות שלהן הניחו שוק מלא פירות שביעית ובאין ישראל ובזוזום ולא אסרו משום שביעית לאחר הביעור, ומזה דייק, הא אם היתה א"י היו אוסרים אחר הביעור, משמע בפי' דפירות גוי כפירות ישראל בשביעית ע"כ, גם בזה איני רואה שום ראייה, שאפשר שהם פירות מקרקע ישראל, ולזה אם היתה א"י, היו חוששין לנהוג בהם קדושת שביעית, שר"ר דכן דחה גם מרן ז"ל ע"ש, וכן שו"ר במהרש"א ז"ל בסנהדרין (צא, א) בח"א שם וז"ל והניחו שדותיהן. פי' שבא"י שהיו מחזיקין בהן בזרוע ובחזקה וכו' ע"ש.

י) עוד הביא ראייה מדברי הרמב"ן בפ' בהר שכ' דשמא אין קנין לגוי בא"י להפקיע דיני השביעית, וכן מדברי ההגה בס' כפתור ופרח שגר' כדבריו, וכבר מרן ז"ל שם דחה דבריו בטוטו"ד, ואין להאריך בדבר שכבר דשו ביה רבים, וע"ע לו שם מה שהוסיף עוד המבי"ט שם בסי' כ"ג וסי' כ"ד, ומ"ש עליו מרן ז"ל שם וכן הרב משה גאלאנטי ז"ל והרב שם טוב עטיה ז"ל ואכמ"ל.

מסקנת הדברים

(א) עכ"פ לעצם השאלה להלכה ולמעשה, אם לנהוג כס' המבי"ט, או כס' מרן ז"ל, כבר פשטה ההוראה כדברי מרן ז"ל, שאין לנהוג בפירות גוי בשביעית קדושת שביעית, ועי' למרן ז"ל שם שכ' וז"ל אחר שכ' הח' הרב משה מטראני אגרת זאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו בשמיטה שעברה ומיחו בידו ובשמיטה זו שנת השל"ד הקשה את רוחו ואמץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הרא' והאח' וכו' והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרומ' מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר השנים, ושם בסי' כ"ה כ' מרן ז"ל אח"כ כתבו לי פיתקא מירושלים תובב"א כי כן מנהגם מימי קדם להפריש תרומ' לשביעית מפירות שזרע הגוי ונמרחו ביד ישראל וכמ"ש וכו' ע"כ, וע"ע בס' ארץ חיים (סתהק) ז"ל בסי' של"א סי"ט מה שהאריך בזה להביא עוד מכמה רא' דכן נהגו כד' מרן ז"ל, וכ"פ רמ"א ז"ל בש"ע סי' של"א סי"ט ע"ש.

(ב) ומעתה ודאי דהא תהי למיקם, דאין לזוז מדברי מרן ז"ל שקיבלנו הוראותיו בכ"מ, ובפרט דכן העיד בגודלו שכל חכמי העיר חלקו ע"ד המבי"ט והכריזו בנידוי שחייבים להפריש תרומ' מפירות הגוי כשאר השנים, וכן נהגו גם בירושלים מקדם קדמתה, הרי מנהג ישראל תורה היא, אף במקום שהלכה רופפת, ומכ"ש במקום שגם ההלכה מראה כך, כפי שהאריכו הרבנים החו' על המבי"ט ז"ל, ודאי דכן ראוי להורות, הלכה לדורות.

(ג) ואשר לשאלה, איזה מעשר מפרישין מ"ע או מע"ש, כבר הדבר בא מפורש בס' כפתור ופרח שכ' אלא שהמעשר שני יהיה מעשר עני לא שני משום עניים, וכו' כפירות עמון ומואב וכו' ע"כ, וכ"כ הב"י ז"ל בשמו, וכ"פ רמ"א שם בהגה ומפריש מעשר עני כדין עמון ומואב ע"ש.

(ד) אלא דלענין ברכה, נראה ברור שמפרישין בלא ברכה, דברכות אינם מעכבות, וס' ברכות להקל, ועי' באר"ח שם שכ' ממהרימ"ט ז"ל ח"א סי' מ"ג שכ' שהעידו חכמים מוקני הדורות שהרב מהר"ח קארו ז"ל היה חוכך להחמיר והיה נהג להפריש בלא ברכה ע"ש ובודאי דכן ראוי להורות הלכה למעשה, וצוי"מ ומי"ג כיר"א.

קבלת עדות וטענות בעלי-דין ע"פ מתורגמן

בדבר השאלה כשבי"ד לא מכיר את לשונם של העדים או של בעלי הדין אם אפשר, בדיעבד כשאין שם בי"ד אחר המכיר לשונם, לקבל עדות ולשמוע את טענות בעלי הדין על פי מתורגמן.

תשובה: תנן במכות ד"ו ע"ב, על פי שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. ופירש רש"י שלא תהא סנהדרין שומעת עדות העדים מפי התורגמן. צריכין הדיינים שיהיו מכירין בלשון העדים ולא שיעמדו מליץ בינותם. והנה איתא שם בגמרא הנהו לעוזי דאתו לקמיה דרבא אוקי רבא תורגמן ביניהו. והיכי עביד הכי והתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. רבא מידע הוה ידע מה דהו אמרי ואהדורי הוא דלא הוה ידעי. ועיי' שם בהגהות הב"ח הנהו לעוזי עדים הו מדאקשינן לרבא ממתניתין.

אולם הרמב"ם כתב בפכ"א מהלכות סנהדרין ה"ח, לא יהיה הדיין שומע מפי התורגמן אלא א"כ היה מכיר לשון בעלי דינין ושומע טענותיהם. ואם אינו מהיר בלשונם כדי להשיב להם, יעמוד התורגמן להודיע אותם פסק הדין ומאי זה טעם חייב זה וזכה זה. וכתב הכסף משנה לא יהיה הדיין שומע מפי התורגמן וכו'. משנה ספ"ק דמכות שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. ואמרינן בגמרא הנהו לעוזי דאתי לקמיה דרבא אוקי רבא תורגמן ביניהו והיכי עביד הכי והתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. רבא מידע הוה מאי דהו אמרי אהדורי הוא דלא הוה ידע. ואע"פ שיש מי שפירש שהנהו לעוזי היו עדים, דעת רבינו לפרש שהיו בעלי דינין כפשט לישנא דאתו לקמיה דרבא.

וכן כתב הר"ן על הרי"ף ריש פרק שבועת העדות בדעת הרמב"ם, דהא דתנן סוף פ"ק דמכות ע"פ שנים עדים יקום דבר שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, גמרינן אף טענותיהן של בעלי דינין עיי"ש. אמנם יש לתמוה אף דגמרינן טענות בעלי הדין מהגדת עדות, אבל זה פשוט שבהגדת עדות נאמר דין זה שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן שהרי עיקר הקרא כתיב בהגדת עדות. וצ"ע על הרמב"ם שלא כתב דין זה בהלכות עדות גבי הגדת עדות, אלא כתב דין זה רק בהלכות סנהדרין בטענות בעלי הדין.

והנה בחדושי הריטב"א שם במכות בד"ה שלא כתב, וי"א דאף ע"ג דמייתי לה מקרא דכתיב בעדים דה"ה לבעלי דינין דעובדא דהנהו לעוזי דאמרינן דאתו לקמיה דרבא דאתו לדינא משמע וכן דעת רבינו מאיר הלוי ז"ל. ומעתה ה"ה למאי שאמרו בעלמא ע"פ שנים עדים מפיהם ולא מפי כתבם, דה"ה לטענות בעלי

דינין דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם אלא שסופרי הדיינין כותבין טענותיהם וכו'. אבל דעת רבותינו ז"ל דכיון שלא שנינו זה אלא בעדים שאין לנו אלא מה שאמר הספר ובעדים הוא שהקפיד הכתוב שתהא ע"פ ולא מפי התורגמן ולא מפי כתבם ולא בבעלי דינין ועובדא דהנחו לעוזי עדים הוו וכו' עכ"ל.

הרי כתב דמפי המתורגמן ומפי כתבם חד דינא הם ואם מפי המתורגמן פסול בטענות בעלי הדין ה"ה שמפי כתבם פסול בטענות בעלי הדין. ומקור דבריו הוא דתניא בספרי פרשת שפטים על פי שני עדים או על פי שלשה עדים לא ע"פ כתבם ולא על פי מתורגמן. ומשמע דחד דינא הם.

ולפי זה נמצא לדעת הרמב"ם דלא על פי תורגמן נאמר בטענות בעלי הדין. א"כ ה"ה ולא מפי כתבם נאמר גם בטענות בעלי הדין וכמש"כ הריטב"א הנ"ל. וצ"ע דהדין מפי כתבם כתב הרמב"ם רק בהלכות עדות בפ"ג ה"ד, דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים שנאמר על פי שנים עדים מפיהם ולא מכתב ידן. ובהלכות סנהדרין גבי טענות בעלי הדין לא כתב הרמב"ם שיש פסול מפי כתבם. ואילו הדין של על פי תורגמן כתב הרמב"ם רק בהלכות סנהדרין בטענות בעלי הדין. ולא בהלכות עדות גבי הגדת עדות.

ונראה דכתב הנמוקי יוסף סוף פ"ק דמכות, מפי תורגמן שמא יחליף התורגמן בלשון העדות. ועוד כשישמעו הם מפי העדים יתכן להם לחקור אותם יותר. ועיי' בסמ"ע חו"מ סי' כ"ח ס"ק ל"ד, שהביא את שני הטעמים של הנמוקי יוסף. ולכאורה יש נפקא מינה לדינא בין שני הטעמים. דכתב המבי"ט בקרית ספר בפכ"א מהלכות סנהדרין, לא ישמע מפי התורגמן ונראה דעל שנים מתורגמין יכול לסמוך. והנה לפי הטעם הראשון של הנמוקי יוסף שמא יחליף התורגמן בלשון העדות, א"כ כשיש שני מתורגמין הרי יש שני עדים שלא שינו את העדות ויש לסמוך עליהם. אבל לטעם השני שאם ישמעו מפי העדים יתכן להם לחקור יותר, א"כ אין הבדל בין תורגמן אחד או שנים שאין שומעין מפי התורגמן.

אמנם רש"י בסנהדרין ד"ז ע"א כתב טעם אחר וז"ל, מפי התורגמן כשבאין עדי לועזים להעיד בפניהם לא יצרכו להעמיד מליצים ביניהם דה"ל עד מפי עד. ולכאורה יש לתמוה דאיתא בירושלמי סוף יבמות ע"פ עדים לא על פי כתבן ולא על פי מתורגמן ולא עד מפי עד. הרי מבואר דעל פי מתורגמן פסול לא משום דהוי עד מפי עד אלא פסול מיוחד הוא וכפי הטעמים שכתב הנמוקי יוסף, שהרי תני לה בתרתי מפי התורגמן ועד מפי עד. וגם הקדים פסול של מתורגמן לפני פסול של עד מפי עד, ומשמע דפסול מיוחד הוא כמו פסול מפי כתבן.

ונראה בטעם הדבר דמתורגמן לא הוי עד מפי עד, דהנה כל הפסול של עד מפי עד הוא משום שה שמעיד בבי"ד אין עליו שם עד. שהרי הוא לא ראה ולא

ידע, והעד שכן ראה או ידע העיד חוץ לבי"ד לכן אין כאן עדות. אבל במתורגמן הרי העד שראה או ידע מעיד בבי"ד, אלא שבי"ד לא מבינים את לשונו א"כ המתורגמן שמעמידין הוא רק לתרגם את דבריו אבל העד הוא לא המתורגמן אלא העד שראה או ידע אשר מעיד בפני בי"ד, ולכן אין כאן פסול של עד מפי עד אלא הוא פסול מיוחד בהגדת עדות ולא מפי התורגמן כמו ולא מפי כתבם.

אולם רש"י סובר דלא חשיב עדות בפני בי"ד אלא א"כ בי"ד מבינים את העדות. אבל אם לא מבינים את לשונם של העדים הרי זה כמעידים חוץ לבי"ד. כי אין הבדל בדבר בין אם העדים מעידים מחוץ לכותלי ביה"ד, בין אם מעידים בלשון שבי"ד לא מבינים שהרי זה כהעידו חוץ לבי"ד. זעל כן כתב רש"י דעל פי מתורגמן הוי כעד מפי עד. אלא דצ"ע מהירושלמי יבמות הנ"ל, דמוכח דמפי מתורגמן הוא פסול מיוחד ולא משום דהוי עד מפי עד.

לכן נראה בדעת רש"י דמפי התורגמן הוי עד מפי עד, והיינו כיון שאין בי"ד מבינים את לשונם הרי זה כמעידים חוץ לבי"ד. וא"כ נמצא דאין זה דין מיוחד בהלכות עדות אלא זה נאמר גם בטענות בעלי הדין, שהרי גם בהלכות טוען ונטען בעינן שבעלי הדין יטענו בפני בי"ד ואם טענו חוץ לבי"ד אין זה כלום ויכולים לחזור מטענותיהם כמבואר בחו"מ סי' פ' ס"א. אולם אם נאמר דמפי התורגמן לא הוי עד מפי עד אלא שזה פסול מיוחד כמו ולא מפי כתבם, א"כ זה נאמר רק בהלכות עדות ולא בהלכות טוען ונטען וכמש"כ הריטב"א הנ"ל בשם רבותיו. דכיון שלא שנינו זה אלא בעדים שאין לנו אלא מה שאמר הספר ובעדים הוא שהקפיד הכתוב שהוא ע"פ ולא מפי התורגמן ולא מפי כתבם ולא בבעלי דינין. והיינו שהרי אין לנו ילפותא ללמוד טענות בעלי הדין מהגדת עדות, וא"כ יש לומר שהגזה"כ ולא מפי התורגמן ולא מפי כתבם נאמר רק בעדים ולא בטענות בעלי הדין. אבל לדעת רש"י שעל פי מתורגמן הוי עד מפי עד, והטעם הוא שסברא היא דאם בי"ד לא מבינים לשונם של העדים הרי הם כמעידים חוץ לבי"ד, א"כ ה"ה בטענות בעלי הדין שאם בי"ד לא מבינים לשונם הרי הם כטוענים חוץ לבי"ד שלא הוי טענה כלל.

מעתה נראה דרש"י מפרש דהני לעוזי דאתו לקמיה דרבא בעלי דינין היו וכדעת הרמב"ם, והיינו דגם בטענות בעלי הדין פסול על פי מתורגמן כמו בהגדת עדות, א"כ מוכח מזה דמפי התורגמן הוי עד מפי עד והרי זה כמעיד חוץ לבי"ד ולכן זה נאמר גם בטענות בעלי הדין. אבל אם נאמר כהירושלמי שמפי התורגמן הוא פסול מיוחד כמו מפי כתבם, א"כ זה נאמר רק בעדים ולא בטענות בעלי הדין. ועיי' בב"ח חו"מ סי' י"ז ס"ט.

וזה מבואר להדיא ברש"י מנחות דס"ה ע"א, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. שלא יחליף טענותיו ויחייבוהו. הרי כתב במפורש שגם בטענות בעלי

הדין נאמר הדין ולא על פי מתורגמן, ובמתניתין במכות כתב רש"י שלא תהא סנהדרין שומעת עדות העדים מפי התורגמן. ומוכח שרש"י סובר דלמדים טענות בעלי הדין מהגדת עדות שפסול על פי מתורגמן וכדעת הרמב"ם. והא דכתב רש"י במנחות הטעם שעל פי מתורגמן פסול שלא יחליף טענותיו ויחייבוהו וזה כהטעם הראשון של הנמוקי יוסף הנ"ל, ובסנהדרין כתב רש"י משום דהוי עד מפי עד. ולכאורה יש בזה נפקא מיניה לדינא שהרי לטעם שלא יחליף טענותיו, א"כ על שני מתורגמין יכולים לסמוך כמש"כ המבי"ט בקרית ספר הנ"ל. אבל לטעם שכתב רש"י בסנהדרין דמפי התורגמן הוי עד מפי עד, א"כ אין חילוק בין תורגמן אחד ובין שני מתורגמין שהרי זה כעד מפי עד.

ונראה בדעת רש"י דתרווייהו צריכי, והיינו שעיקר הטעם הוא שעל פי מתורגמן חשיב כעד מפי עד, אלא שהיה קשה לרש"י שלמה לא נאמר שהעד המעיד ע"י מתורגמן הוא כמעיד בפני בי"ד והמתורגמן עושה רק מעשה קוף בעלמא שמתרגם את דבריו. ואשר ע"כ כתב רש"י במנחות שהמתורגמן יכול להחליף טענותיו, א"כ נמצא דבפני בי"ד מעיד המתורגמן ולא העד שהרי הבי"ד צריך לסמוך על המתורגמן שלא שינה את העדות. ולכן הרי זה כעד מפי עד משום שהמעיד בפני בי"ד שלא מבינים לשונו הוא כמעיד חוץ לבי"ד, ועל כן המתורגמן חשיב כעד מפי עד כמש"כ הקצוה"ח סי' ל' סק"י דעד מפי עד הוא רק כשהעד הראשון העיד חוץ לבי"ד. וכיון שכן גם בטענות בעלי הדין, אם בי"ד לא מבינים לשונם הרי הם כטוענים חוץ לבי"ד.

ובזה יהא ניחא הא דכתב הרמב"ם דמפי כתבם נאמר רק בעדים ולא בטענות בעלי הדין, ומפי התורגמן נאמר גם בטענות בעלי הדין, והלא מחד קרא נפקי להו כדתניא בספרי פרשת שפטים על פי שני עדים או על פי שלשה עדים לא ע"פ כתבם ולא ע"י מתורגמן. אמנם לפי המבואר אתי שפיר דמפי כתבם העדות היא בפני בי"ד שהרי הכתב נמצא לפני בי"ד, אלא שזה פסול בהגדת העדות דבעינן מפייהם ולא מפי כתבם, א"כ זה נאמר רק בעדים ולא בטענות בעלי הדין. אבל מפי התורגמן שהרי זה כמעיד חוץ לבי"ד והתורגמן הוא עד מפי עד, א"כ גם בטענות בעלי הדין הרי הם כטוענים חוץ לבי"ד שלא הוי טענה כלל.

מעתה הרי ניחא הא דכתב הרמב"ם דין זה דלא מפי התורגמן בהלכות סנהדרין בטענות בעלי הדין ולא בהלכות עדות בהגדת עדות. ונראה כיון דמתורגמן הוא עד מפי עד, א"כ אין בזה משום חדוש דין דעל פי מתורגמן אין זה עדות דכבר כתב הרמב"ם בפיו"ז מהלכות עדות ה"א דעד מפי עד לא הוי עד. ולכן כתב הרמב"ם דין זה בהלכות סנהדרין בטענות בעלי הדין שהטוען ע"י מתורגמן הרי הוא כטוען חוץ לבי"ד, וכיון שכן שהרי זה כחוץ לבי"ד א"כ בהלכות עדות שוב לא צריך הרמב"ם להביא דין זה שאין עדות שכבר כתב שעד מפי עד לא הוי עד.

ויש להביא ראיה לדעת רש"י והרמב"ם דמפי המתורגמן פסול משום דהוי עד מפי עד, דתניא בספרי פרשת שפטים ע"פ שני עדים או על פי שלשה עדים לא על פי כתבם ולא על פי מתורגמן. והנה בירושלמי סוף יבמות איתא ע"פ עדים לא ע"פ כתבן ולא ע"פ מתורגמן ולא עד מפי עד. אמנם בספרי לא תני ולא עד מפי עד, והיינו כדעת רש"י והרמב"ם דמפי המתורגמן זהו משום דהוי עד מפי עד.

והנה כתב הב"ח בחו"מ סימן י"ז ס"ט וז"ל, לשון הרמב"ם לא יהיה הדיין שומע מפי התורגמן וכו'. ונראה דדוקא בדיני נפשות גלי לן קרא שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, ואפילו היכא דלא אפשר בדיין אחר שיודע לשונם וכו"ש דדיעבד אינה שמיעה ואין דיניהם דין. אבל בדיני ממונות אינו אסור אלא מדרבנן ולכתחלה דוקא וכו'. אבל היכא דלא אפשר כגון בני איטליא ובני תוגרמ"א הבאים במלכותינו ואין כאן מי שיכיר לשונם כל עיקר. שומע הדיין על פי מתורגמן אף לכתחלה דבכי הא לא תקנו רבנן ע"כ.

ולכאורה דבריו תמוהים דתניא בספרי פרשת שפטים על פי שני עדים או שלשה עדים, לא על פי כתבם ולא על פי תורגמן. והלא פרשה זו נאמרה בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות. כדתניא שם בספרי לא יקום עד אחד באיש וגו' אין לי אלא לדיני נפשות לדיני ממונות מניין ת"ל לכל עון. ועל זה כתיב על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר ולמדים לא על פי כתבם ולא על פי מתורגמן. א"כ מוכח שגם בדיני ממונות מפי המתורגמן פסול מדאורייתא כמו שפסול מדאורייתא מפי כתבם כמש"כ הרמב"ם בפ"ג מעדות ה"ד: דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני נפשות ולא בדיני ממונות אלא מפי העדים וכו' ולא מכתב ידן. אמנם מלישנא דמתניתין במכות דתנן על פי שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. לכאורה משמע שזה נאמר רק בדיני נפשות, שהרי סנהדרין צריך רק לדיני נפשות. ובמתניתין לא מביא קרא דעל פי שני עדים יקום דבר כדתניא בספרי, אלא קרא דעל פי שנים עדים יומת המת, א"כ רק בדיני נפשות נאמר דין זה דלא על פי מתורגמן וכמש"כ הב"ח.

ונראה עוד דכתב בפירוש רבינו הלל שם על הספרי וז"ל, ועל פי התורגמן דאי הוה חד תורגמן לתרוייהו כעד אחד דמי ולא מיתוקמא עדותן. הרי מבואר דמפרש דעל פי מתורגמן לא הוי פסול כמו על פי כתבם, אלא דמתורגמן אחד לשני עדים פסול משום דכעד אחד דמי, אבל אם היה לכל עד מתורגמן בפני עצמו הרי זה כשר, ואשר על כן הרי ניחא הא דתנן במתניתין במכות דלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן מקרא דעל פי שנים עדים יומת המת, והיינו דזה דין מיוחד בדיני נפשות דאין סנהדרין שומעת מפי המתורגמן, וגם אם היה לכל עד מתורגמן בפני עצמו אין סנהדרין שומעת מפי המתורגמן וזה נאמר רק בדיני נפשות כמש"כ הב"ח.

והנה כתב המרדכי בפ"ב דכתובות, כותב אדם עדותו על השטר וכו'. פירש ר"ת הא דאמר בפרק ארבעה אחין מפיהם ולא מפי כתבם דהיינו בדיני נפשות והכא בדיני ממונות. ועיי' ברש"י יבמות דל"א ע"ב ובגיטין ע"א ע"א, דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם על פי שנים עדים. הרי מביא קרא דעל פי שנים עדים יומת המת, כדתנן במתניתין במכות על פי שנים עדים שלא תהא הסנהדרין שומעת מפי התורגמן, ולא מביא קרא דעל פי שני עדים או שלשה עדים יקום דבר כדתניא בספרי. ולפי שיטה זו דהפסול מפי כתבם נאמר רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות, א"כ ה"ה מפי מתורגמן פסול רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות.

אמנם לכאורה יש לתמוה דהנה התוס' במכות ד"ו ע"ב בד"ה בדיני הקשו, על הא דעדות מיוחדת בדיני נפשות הוא דלא כשירה הא בדיני ממונות כשירה. והלא קרובים נפקא לן דפסולין מלא יומתו אבות על בנים ודיני ממונות גמרינן מיניה דכתיב משפט אחד יהיה לכם, א"כ הכא נמי נילף ממונות מנפשות להך מילתא דעדות מיוחדת. ותירצו דעל כרחק האי קרא לאו בדיני ממונות קאי דעד אחד מועיל לממון דלשבועה מיהא איתיה. ולפי זה צ"ע לשיטת ר"ת דמפי כתבם פסול רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות וכן לפי מה שכתב הב"ח דמפי מתורגמן פסול רק בדיני נפשות, ולמה לא נילף ממונות מנפשות מקרא דמשפ אחד יהיה לכם דמפי כתבם ומפי המתורגמן פסול גם בממונות.

אכן נראה דהרי כתב הריטב"א במכות הנ"ל, דמפי המתורגמן אע"ג דמייתי לה מקרא דכתיב בעדים דה"ה לבעלי דינין, ומעתה ה"ה למאי שאמרו בעלמא ע"פ שנים עדים מפיהם ולא מפי כתבם, דה"ה לטענות בעלי דינין דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם. ואשר מוכח מזה דהדין מפי כתבם ומפי מתורגמן לא נאמר בהלכות עדות, שהרי הלכה זו נאמרה גם בטענות בעלי הדין. אלא יסוד הדין הוא בהלכות בי"ד שאין בי"ד יכולים לפסוק את הדין על יסוד קבלת עדות וטענות בעלי הדין מפי הכתב ומפי המתורגמן.

והנה כתב בחידושי הר"ן בסנהדרין ל"ב ע"א בד"ה דיני וז"ל, איכא למידק כיון דכתיב משפט אחד ומינה ילפינן דרישה וחקירה לדיני ממונות, נילף נמי מהתם ונימא דבכל מילי דנהיגי בדיני נפשות ליהוי נמי בדיני ממונות ואנן מגינן עשרה דברים דאיכא ביניהו במתניתין, ויש לתרץ ולומר דקרא דמשפט אחד יהיה לכם לא אתא אלא בעיקר הדין שהוא קבלת העדות וכיוצא בו היינו דרישה וחקירה, אבל הנהגת הדיינין בדיני נפשות אינה שוה לדיני ממונות שיותר ראוי שנחמיר בדיני נפשות מבדיני ממונות עיי"ש. הרי כתב דקרא דמשפט אחד יהיה לכם נאמר רק בהלכות עדות, שדיני עדות של דיני ממונות שוים לדיני עדות של דיני נפשות. אבל בהלכות בי"ד דהיינו בהנהגת הדיינין חלוקים הם

דיני נפשות מדיני ממונות, וגם בעיקר הבי"ד הם חלוקים שהרי בי"ד של ממונות הוא בשלשה ובי"ד של נפשות הוא בעשרים שלשה. ולפי זה הרי ניתא הא דלא למדים ממשפט אחד שגם בדיני ממונות פסול מפי כתבם ומפי המתורגמן, לפי המבואר שיסוד הדין שפסול מפי כתבם ומפי המתורגמן הוא לא בהלכות עדות אלא בהלכות בי"ד, שהרי גם בטענות בעלי הדין פסול מפי כתבם ומפי המתורגמן, ובהלכות בי"ד הרי באמת חלוקים הם דיני נפשות מדיני ממונות.

אולם לדעת רש"י והרמב"ם דמפי המתורגמן הוי עד מפי עד, א"כ פשוט הוא שאין חילוק בין דיני נפשות לבין דיני ממונות שהרי גם בדיני ממונות עד מפי עד לא הוי עד. אלא דצ"ע הא דתנן במתניתין שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן, ומשמע שזה נאמר רק על סנהדרין הדנין דיני נפשות ולמה לא אמר שלא יהא בי"ד שומע מפי המתורגמן וזה היה כולל בין דיני ממונות ובין דיני נפשות.

והנה בחידושי הריטב"א במכות ד"ו ע"ב בד"ה גמרא כתב בתו"ד וז"ל, ושמעין מינה דסנהדרי לאו דוקא אלא ה"ה לכל בתי דינין ואפילו בממון וכן בדין דהא מעל פי שני עדים נפקא דכתיב אפילו בדבר שבממון. הרי מפורש בדברי הריטב"א לא כהב"ח, אלא גם בממונות אין בי"ד שומע מפי המתורגמן והא דתנן שלא תהא סנהדרין שומעת לא דוקא סנהדרין אלא כל ב"ד. וכנראה שהריטב"א היה גורס במתניתין לא "על פי שנים עדים" דכתיב בדיני נפשות אלא "על פי שני עדים יקום דבר" דכתיב אפילו בדבר שבממון.

ונראה עוד דתנן שם במתניתין במכות היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה וכו' הרי אלו שתי עדיות. והיינו דעדות מיוחדת פסולה בדיני נפשות. והנה כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות רוצח ה"ה, וכן כל הרצחנים שהרגו בעד אחד או בלא התראה וכיוצא בהן אם הרגן גואל הדם אין להם דמים לא יהיו אלו חמורים מההורג בלא כוונה. ובהשגח הראב"ד א"א תימה הוא ואיך נאמין בעד אחד להתיר דמו של זה לגואל הדם. וכתב הכסף משנה וי"ל דלא בע"א קאמר רבינו אלא בעדות מיוחדת כלומר שהעיד עד אחד היום וחבירו למחר עיי"ש. הרי מבואר הא דעדות מיוחדת פסולה בדיני נפשות היינו שאין בי"ד פוסקים דיני נפשות על יסוד עדות מיוחדת, אבל בי"ד מקבלים עדות מיוחדת ועדותם מהני שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים.

והנה יש להסתפק בעדות על פי מתורגמן אם זה כעדות מיוחדת שאין בי"ד פוסקים על עדות זו, אבל בי"ד מקבלים העדות ומהני עדותם שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים. או שעדות על פי מתורגמן גרע מעדות מיוחדת ולא הוי כלל תורת עדות ואם הרגו גואל הדם נהרג עליו. ואשר נראה לומר דזהו דתנן במתניתין על פי שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. ומביא קרא דכתיב

בדיני נפשות, ולא מביא קרא דעל פי שני עדים יקום דבר ולא מפי התורגמן כדתניא בספרי. והיינו דמקרא דעל פי שני עדים יקום דבר שנאמר בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות למדים שעדות על פי מתורגמן לא מהני שיקום דבר, כלומר שאין בי"ד פוסקים על פי עדותם. אבל בדיני נפשות הרי יש דין של קבלת עדות גם בלא יקום דבר ומהני עדותם שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים, א"כ אפשר שעדות על פי מתורגמן הוא כעדות מיוחדת שאין בי"ד פוסקים על פי עדות זו, אבל מ"מ הוי עדות שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים. לכן תנא דמתניתין מביא קרא דעל פי שנים עדים יומת המת דכתיב בדיני נפשות שאין סנהדרין שומעת מפי המתורגמן, והיינו שלא רק שבי"ד לא פוסקים ע"פ עדות מתורגמן וזה כבר תניא בספרי מקרא דעל פי שני עדים יקום דבר, אלא יש עוד דין שאין הסנהדרין שומעת מפי המתורגמן שלא הוי גם תורת קבלת עדות על פי מתורגמן, והטעם הוא משום דהרי זה כמעיד חוץ לבי"ד והתורגמן הוא עד מפי עד.

ולפי זה נמצא דמהא דתנן במתניתין דלא הוי תורת קבלת עדות מפי המתורגמן משום דהרי הוא כמעיד חוץ לבי"ד והמתורגמן הוא עד מפי עד, א"כ מוכח דגם בטענות בעלי הדין לא מהני על פי מתורגמן שהרי זה כטוען חוץ לבי"ד שלא הוי טענה כלל וכהני דלועזי דאתו לקמיה דרבא וכדעת רש"י והרמב"ם.

אמנם לדעת הב"ח דמפי המתורגמן פסול רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות. א"כ מוכח שסובר שמפי המתורגמן לא הוי עד מפי עד שהרי עד מפי עד פסול גם בדיני ממונות, אלא מפי המתורגמן הוא פסול מיוחד וכפי הטעמים שכתב הנמוקי יוסף הנ"ל, וזה נאמר רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות. ויש להסתפק אם מפי המתורגמן הוא כעדות מיוחדת. שהרי לדעת הב"ח שניהם שוים שלא הוי עדות רק לדיני נפשות אבל לדיני ממונות עדות כשירה היא, א"כ כמו שעדות מיוחדת הוי עדות שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים הכא נמי אפשר לומר שעדות מפי המתורגמן הוי עדות שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים.

וכן יש להסתפק לשיטת המרדכי בשם ר"ת הנ"ל, דמפי כתבם פסול רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות. אם מהני עדות בכתב שכשר לדיני ממונות, לגבי זה שאם הרגו גואל הדם שאין לו דמים כמו בעדות מיוחדת.

אכן נראה דתנן במתניתין במכות ד"ו ע"ב, היו שנים רואין אותו מחלון זה ושנים רואין אותו מחלון זה וכו' הרי אלו שתי עדיות. ואח"כ תני בסיפא על פי שנים עדים שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן. ולכאורה צ"ע דלמה אמר דין זה בלשון של לכתחילה, שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן. ולמה לא אמר דעדות על פי מתורגמן עדות פסולה היא, כדאמרו שם בגמרא בעדות מיוחדת מנין לעדות מיוחדת שהיא פסולה. ועיי' בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן של"א, שבאמת

כתב כן דהא דאין סנהדרין שומעת מפי המתורגמן זהו רק לכתחילה ולא לעכובא. אבל דבריו תמוהים וכמו שנבאר להלן.

ואשר נראה לומר בזה דתנא דמתניתין בא להשמיענו שעדות על פי מתורגמן לא הוי כעדות מיוחדת שהיא פסולה היינו שאין בי"ד פוסקים דיני נפשות על יסוד עדות זו, אבל מ"מ סנהדרין שומעת עדות מיוחדת ומהני עדותם שאם הרגו גואל הדם אין לו דמים. אמנם עדות על פי מתורגמן היא לא רק עדות פסולה לדיני נפשות, אלא עיקר הדין הוא "שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן" והיינו שאין תורת קבלת עדות על פי מתורגמן והרי זה כלא שמעו כלל הסנהדרין את העדות. וא"כ נמצא דגם לדעת הב"ח שעדות על פי מתורגמן כשרה לדיני ממונות, וכן לשיטת המרדכי בשם ר"ת דמפי הכתב כשר לדיני ממונות, אבל לדיני נפשות מפי המתורגמן ומפי הכתב שהרי זה כמפי המתורגמן דמחד קרא נפקי להו כדתניא בספרי פרשת שפטים, לא רק שעדות פסולה היא שאין בי"ד פוסקים דיני נפשות על עדות זו, אלא שאין על זה גם תורת קבלת עדות והרי זה כלא שמעו הסנהדרין כלל את העדות. וזהו דתנן בסנהדרין פ"א ע"ב, דההורג את הנפש בעדות מיוחדת מכניסין אותו לכיפה, ומוכה מזה דיש תורת קבלת עדות בעדות מיוחדת. אבל בעדות על פי מתורגמן או מפי הכתב אין מכניסין אותו לכיפה, משום דאין על זה תורת קבלת עדות. ועיי' בחדושי הר"ן שם אם הכנסה לכיפה הוא מה"ת או רק מדרבנן עיי"ש ואכמ"ל.

והנה הכנה"ג חו"מ סימן י"ז בהגהות הטור אות כ"ד כתב וז"ל, ראיתי בתשובות הגאונים סימן ק"ע בדיני נפשות אין דנין מפי התורגמן אבל בדיני ממונות דנין מפי התורגמן ומחייבין את החייב ומזכין את הזכאי ואם יצטרכו לעשות פסק דין על אותו דבר צריך להיות מורה על פי המתורגמן שדנו אותו שלא הדיינין מכירין אותו הלשון ע"כ. ויראה ברור מדבריהם שהם מפרשים דמה ששנינו במשנה שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן בדיני נפשות היא שלא כדברי הרמב"ם ורבינו בעל הטורים ושאר הפוסקים דמפרשים לה אף בדיני ממונות. ויש לשאול לדברי תשובות הגאונים מאי פרכינן בפרקא קמא דמכות על רבא דאוקי תורגמן ללעזי והיכי עביד הכי והתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן ומאי קושיא מתני' בדיני נפשות ורבא דיני ממונות וכו'. ואפשר לידחק ולומר דתשובות הגאונים ז"ל סוברים דהמשנה מדברת בדיני ממונות ג"כ ובעדים דוקא והנהו לעזי דאתו לקמיה דרבא עדים היו כדברי רבותיו של הריטב"א, אלא שמסברא כתבו דאף בטענות הבעלי דינין בדיני נפשות אין שומעין מפי התורגמן דעשו דיני נפשות בטענות הבעלי דינין כעדים בדיני ממונות עכ"ל.

אמנם דבריו תמוהים דבדיני נפשות מאי שייכי טענות בעלי דין שפסול על פי מתורגמן. הלא אין הודאת בעל דין או הכחשתו מחייבתו או פוטרנו כלל בדיני נפשות. ועיי' בחדושי הר"ן סנהדרין מ"ה ע"ב בד"ה מנין שכתב בתו"ד ח"ל, לפיכך משמע דהך ברייתא דהכא מיירי בין ברוצח במזיד בין ברוצח בשוגג שיצא חוץ לעיר מקלטו ובא לבי"ד לדונו שגואל הדם יטעון טענתו בפני בי"ד על שראוי להמיתו. ושם אין לו גואל הדם שבי"ד יעמיד אדם אחר תחת גואל הדם שיטעון בחובת הרוצח וכדאמרין בפ"א דיני ממונות חובתיה דמאן חובתיה דגואל הדם. אלמא הוא טוען כל טענות שיכול לטעון נגד הרוצח ע"כ. ולכאורה משמע מדבריו שגם בדיני נפשות יש טוען ונטען וגואל הדם הוא הטוען כל טענות שיכול לטעון נגד הרוצח. וצ"ע הלא בדיני נפשות לא דנין על טענות בעלי הדין אלא רק על עדות העדים.

עוד כתב שם הכנה"ג דשיטת תשובות הגאונים היא שרק בדיני נפשות אין הסנהדרין שומעת מפי המתורגמן. אבל בדיני ממונות אפשר לקבל גם עדות על פי מתורגמן וכמש"כ הב"ח הנ"ל. ועיי' בברכי יוסף חו"מ סימן י"ז סעיף י"ג שתמה על זה, דשגינו בספרי פרשת שפטים בקרא דעל פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר לא על כתבן ולא על פי מתורגמן והאי קרא בכל עדות אף בדיני ממונות איירי. אולם לפירוש רבינו הלל על הספרי הנ"ל דמפרש, ועל פי מתורגמן דאי הוה חד תורגמן לתרווייהו כעד אחד דמי ולא מיתוקמא עדותן. ומשמע דאם היה לכל עד מתורגמן בפני עצמו הרי זה כשר. א"כ אדרבה יש מכאן ראיה לשיטת הגאונים דהא דתנן שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן ומשמע שגם אם יש לכל עד מתורגמן הוא פסול, דהיינו בדיני נפשות אבל בדיני ממונות אם יש לכל עד מתורגמן הרי זה כשר. ועיי' בתומים סי' י"ז סעי' ו'.

והנה בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן של"א נשאל על זה ח"ל, שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמכו הדיינים בזמן הזה דנו בא"י שאינם מכירין בלשון הלועז שמעמידין מתורגמן ודנין להם והא תנן במכות שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן.

והשיב הרדב"ז דאפילו לשיטת הרמב"ם שפירש הך עובדא דלועזי בבעלי דינין, יש לומר דלשיטה זו שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן מדרבנן בעלמא הוא דהא קרא בעדים משתעי דכתיב על פי שנים עדים, אלא דרבנן אמרו אף טענות הבעלי דינין לא יהיו מפי התורגמן והיכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר וכו' עיי"ש. ודבריו תמוהים דא"כ למה כתב הרמב"ם דין זה רק בבעלי הדין שהוא רק מדרבנן, ולא כתב עיקר הדין בעדים שהוא פסול מה"ת מפי המתורגמן. ומדכתב הרמב"ם דין זה בבעלי הדין ולא בעדים, מוכח דגם

בטענות בעלי הדין מפי המתורגמן פסול מדאורייתא, וכמש"כ הריטב"א שם במכות בשם הרמ"ה דאף ע"ג דמייתי לה מקרא דכתיב בעדים דה"ה לבעלי דינין.

עוד כתב שם הרדב"ז דגם לעדות ממון יש לדון דלמא הא דתנן דבר אחר שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן לאו מדאורייתא הוא אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא היא דקרא לדרשא קמא קאתי. והוכיח כן מדברי הרמב"ם בפ"ב מהלכות סנהדרין ה"ו דכתב, וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן בעלי שיבה בעלי קומה בעלי מראה נבוני לחש ושידעו ברוב הלשונות כדי שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן. ומשמע דלכתחילה צריך אבל לא לעכובא, וכיון דלא הוי מן התורה איכא למימר דהיכא דאפשר אפשר אבל לא דלא אפשר כגון דליכא חכם שיכיר לשון העדים או מעמידין להם תורגמן. ומסיק שם שאם יש שלשה שמכירים אותו יקבלו העדות וידונו הדיינים על פי אותה העדות, ואם אין שם שלשה ולא דיין שיכיר הלשון בזה אני אומר שמקבלים העדות ע"פ התורגמן ע"כ.

אכן נראה שאין ראיה כלל מדברי הרמב"ם, דהא דכתב הרמב"ם וצריך להשתדל שידעו ברוב הלשונות ומשמע דהוא רק לכתחילה ולא לעיכובא, היינו שאין זה לעיכובא בהכשר הדיין וגם כשאינו יודע ברוב הלשונות הוא לא פסול משום כך מלהיות דיין. אבל במשפט שהוא לא מבין את לשונם של בעלי הדין והעדים באמת הוא פסול לישב בדין, אלא שמשום כך הוא לא נפסל מלהיות דיין גם כשהוא מבין את לשונם של בעלי הדין והעדים משום שאינו יודע ברוב הלשונות.

והנה מהא דתניא בספרי פרשת שפטים ובירושלמי סוף יבמות דמחד קרא נפקי להו מפי כתבם ומפי התורגמן ועד מפי עד, משמע שכולהו מדאורייתא הם. וכמו שמפי כתבם ועד מפי עד פסול בדיעבד ה"נ מפי המתורגמן פסול בדיעבד.

וכן כתב הגר"י מקוטנא בספרו ישועת ישראל על חו"מ סי' כ"ח ס"ק י"ד וז"ל, ושלא ישמע מפי מתורגמן לעיל סי' י"ז ס"ו נתבאר דגם מפי הבע"ד צריכין שישמעו הבי"ד ולא מפי התורגמן. ובב"ח כתוב שמ"מ היכא דא"א שומעין מפי התורגמן דאינו אלא לכתחילה. אמנם לענין גביות עדות נראה מדברי הרשב"ץ בתרא דגם בדיעבד לא מהני והוא לעיכובא וכן נראה עכ"ל.

והנה הא דכתב לחלק בין טענות בעלי הדין ובין גביות עדות לכאורה דבריו אינם מובנים, שהרי לדעת הב"ח הנ"ל שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן נאמר רק בדיני נפשות ולא בדיני ממונות א"כ גם לגביות עדות בדיני ממונות היכא דלא אפשר מקבלים העדות על פי מתורגמן. וכמש"כ בשו"ת הרדב"ז הנ"ל דאם כל הדין שלא תהא סנהדרין שומעת מפי המתורגמן הוא רק

מדרבנן, איכא למימר היכא דאפשר אפשר אבל היכא דלא אפשר מקבלים העדות על פי מתורגמן.

אולם לדעת רש"י והרמב"ם והריטב"א לפי המבואר שלא מפי המתורגמן נאמר גם בדיני ממונות, והוא פסול מדאורייתא. וזה נאמר לא רק בקבלת עדות אלא גם בטענות בעלי הדין, א"כ אין חילוק בין טענות בעלי הדין ובין גביות עדות שגם בדיעבד לא מהני על פי מתורגמן.

והנה הסמ"ע בחו"מ סי' י"ז ס"ק י"ד כתב, ומה שבזמן הזה נוהגין לדון לועזים ע"י מורשה שלהם הוא מפני שכל שבא לדון לפני דיינים קבועין ה"ל כקבלו עליהם לדון כן ואין לנו אחר הקבלה כלום. ועיי' בנתיבות המשפט שם בס"ק י"א, מפי מתורגמן ומה שאנו נוהגים לשמוע טענות מפי הלועזים על ידי מתורגמן דהוי כקבלו עליהו. אמנם הש"ך בחו"מ סי' קכ"ד סק"א כתב על זה, דא"כ נמצא דאם הנתבע מעכב אין לשמוע מפי המתורגמן.

מסקנת הדברים

תבנא לדינא מכל האמור ששלש שיטות בדבר א. שיטת רש"י הרמב"ם והריטב"א שמפי המתורגמן פסול בין בדיני נפשות ובין בדיני ממונות מה"ת, ולא רק בהגדת עדות אלא גם בטענות בעלי הדין. ב. שיטת רבותיו של הריטב"א שמפי המתורגמן פסול רק בהגדת עדות ולא בטענות בעלי הדין. ג. שיטת הגאונים והמרדכי בשם ר"ת ורבינו הלל והב"ח שרק בדיני נפשות פסול מפי המתורגמן מה"ת אבל בדיני ממונות אין זה פסול מה"ת. והרדב"ז הוסיף שאפשר שכל הפסול מפי המתורגמן הוא רק מדרבנן.

ולפי זה למעשה אין לקבל עדות ולשמוע טענות בעלי הדין על פי מתורגמן גם בדיעבד כדעת רש"י הרמב"ם והריטב"א, ולא מיבעי בגביית עדות שלא מהני גם בדיעבד על פי מתורגמן וכמש"כ להלכה בספר ישועת ישראל הנ"ל, אלא גם בטענות בעלי הדין יש להחמיר לא לשמוע על פי מתורגמן, גם היכא דלא אפשר, רק באופן ששני הצדדים מסכימים על זה וכמש"כ הסמ"ע והנתיבות המשפט הנ"ל דבקבלו עליהו אין אחר הקבלה כלום. וכן בגביית עדות בעניינים שיכול לקבל עליו קרוב ופסול, הוא יכול לקבל לשמוע העדות על פי מתורגמן, אבל בעניינים שלא יכול לקבל עליו קרוב ופסול, וכן בטענות בעלי הדין שהנתבע מעכב לא לשמוע טענות התובע על פי מתורגמן, אין לקבל עדות ולא לשמוע טענות בעלי הדין על פי מתורגמן.

פתיחת קופסאות בשבת

בשאלתי מאדמו"ר אחד מאמריקה על אודות פתיחת קופסאות סגורות בשבת אשר הכיסוי שלהן מחובר בחיבור גמור לקופסא באופן שהוי הכל ככלי אחד וכשמסיר הכיסוי הוא כסותר גוף הכלי. כותב השאלה נשא ונתן בצדדי השאלה והעלה לאסור הפתיחה בכל גוונא. ולפענ"ד לא כן עמדי. וכאשר אבאר בע"ה.

(א) שורש דין זה הוא במשנה שבת ד' קמ"ו ע"א דאיתא: שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרת ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. רש"י ז"ל מפרש: שובר אדם חבית מלאה גרוגרת בסכין או בסייף לאכול ממנה גרוגרות דאין במקלקל שום איסור בשבת עכ"ל.

והיה נלפענ"ד לפרש כוונת רש"י שלא יסתור להא דקיי"ל בעלמא דמקלקל אינו חייב אבל איסורא מיהא איכא, דכוונת רש"י היא דאין במקלקל כזה עובר להוציא האוכל הנמצא מבפנים שום איסור, משום דדומה זה כשובר קליפה בכדי להגיע לאוכל שבפנים, אבל בסתם מקלקל מודה שפיר רש"י ז"ל דאיסורא מיהא איכא.

וכן ראיתי בחידושים המיוחסים להר"ן על מס' שבת שכותב וז"ל: שובר אדם את החבית וכו' פי' והוה ליה חבית כקליפי אגוזים ורמונים. הרי שמסביר הך התירא דשבירת חבית לאכול הימנה גרוגרת מפני דבגוונא דא מקבל החבית דין כדין קליפי אגוזים ורמונים, ור"ל, דהמקלקל הזה דומה כמקלקל קליפי האגוזים והרמונים דאין שום איסור. וא"כ ה"נ י"ל בכוונת רש"י דר"ל גמי דאין במקלקל כזה בכדי להוציא האוכל שום איסור בשבת כי דומה זה כמקלקל קליפי האגוזים והרמונים, אבל בעלמא שפיר מודה רש"י דבמקלקל איסורא מיהא איכא.

גם בחידושי המאירי על שבת ראיתי שמפרש ג"כ הך דשובר אדם את החבית דר"ל שאם החבית מלאה גרוגרות ואינו יכול להוציאם, שוברה באיזה מקום שבה בסכין או בסייף שהמקלקל לצורך אוכל מותר לכתחילה ע"ש. הרי שהמאירי מפרש לה גמי משום מקלקל, ועם זאת מדגיש בפירוש מפני שמקלקל כזה לצורך אוכל שאינו יכול להוציאו מותר לכתחילה, וא"כ ה"נ נוכל לפרש כן גם בכוונת רש"י וכנ"ל.

אי גמי יש באפשרות לפרש כוונת רש"י ז"ל דסמך בזה אסוגיא דביצה

ד' ל"ג ע"ב דמוקי לה להך מתניתין דמיירי במוסתקי, ופירש"י שם: במוסתקי, חבית שבורה שמדבקין שבריה וכו' וכיון דרעועה היא ליכא למיגזר בה שלא יתכוון לעשות כלי. וא"כ י"ל דכוונת רש"י בשבת היא דבמקלקל כזה דאין חשש שיבוא באי פעם לפעולה כזאת לכוון לעשות כלי הוא דאין שום איסור בשבת.

ואפשר לומר דגם התוס' פירשו כן בכוונת רש"י בשבת ומשום התוס' בשבת שם כשהעמידו דהמשנה בשבת שם מיירי במוסתקי הזכירו לזה רק דברי רש"י בביצה ופירשו עפ"י דמשום דוקא חבית שרי דמחמת גריעותו לא חייס עליה וליכא למיחש שמא יתכוון לעשות כלי. ולא הזכירו בדבריהם כלל ממה שמפרש רש"י על אתר הנראין לכאורה אחרת, ומשמע דפירשו דאין סתירה בדברי רש"י, ודברי רש"י בביצה המפורשים ביותר באו ולימדו דגם כוונת רש"י בשבת שם היא לכזאת דאין במקלקל כזה של שבירת חבית מוסתקי שום איסור בהיות וליכא למיחש בזה לשמא יתכוון לעשות כלי.

(ב) אולם הראשונים הרשב"א הריטב"א והר"ן על הרי"ף פירשו כוונת רש"י דהיא בפשטות דבא לומר דאין בכלל במקלקל שום איסור בשבת, ומשום כך הקשו עליו בדבריהם דהא במקלקל איסורא שפיר מיהת איכא.

כותב השאלה העתיק בשם הר"ן שהקשה על רש"י דהא במקלקל יש בו שבות ואין לומר דשבות התירו לצורך שבת דזה לא מצינו בשום מקום להתיר שבות לצורך שבת. ותמוה דאיה מצא בר"ן שיאמר כדברים האלה שאין לומר דשבות התירו לצורך שבת, אדרבה הר"ן מקשה על רש"י דלא נהירא דנהי דכל המקלקלין פטורין איסור מיהא איכא, וכותב מדידה כן לחלק בכזאת ד"אלא היינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה בנין וסתירה אבל בכלי גדול לא וכו'". ובין אם נפרש דזה שכותב הר"ן "אלא היינו טעמא" הוא ישוב בכוונת רש"י, ובין אם נפרש דהוא פירוש משלו, עכ"פ אנו רואין שהר"ן כן נחית לחילוק זה להתיר מקלקל דהכא מהך טעמא מכיון שזה משום צורך שבת. אלא די"ל דזה שמוסיף הר"ן וכותב "מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן וכו'" הוא הוספת טעם והסבר על דבריו הקודמים, דלכן מקילים בכאן משום צורך שבת בהיות וגם לא שייך ביה בעצם בנין וסתירה, אבל בכלי גדול דשייך ביה בנין וסתירה לא שרינן ביה מקלקל משום צורך שבת.

(ג) ובאמת דברי הר"ן מוקשים לכאורה, ראשית למה צריך להוספת טעם זה דבכלי קטן לא שייך ביה בנין וסתירה ולא מסתפק בטעמא קמייתא דמקלקל לצורך שבת מותר, ושנית, למה לא יסבור להתיר באמת משום הך טעמא דמקלקל לצורך שבת גם בכלי גדול, הרי הר"ן אינו כותב לסתור הך טעמא דמקלקל לצורך שבת.

ומצאתי שבקושיא השניה כבר עמד בספר עולת שבת סי' שי"ד סק"א וכותב: ואני תמה על דבריו כיון דמשום מקלקל פטור אפי' יהא כלי גדול דשייך ביה בנין וסתירה נמי פטור שהרי מקלקל פטור מכל מקום אפילו הוא כלי גדול. ומתרץ, דאפשר דסבר הר"ן דגזרינן בכלי גדול שמא יתכוין לעשות לה פה ואית ביה משום בנין, אבל בכלי קטן ליכא למיגזר מידי דאין בו משום בנין ע"ש. ולפי"ז מתורצת ממילא גם קושיתנו הראשונה דלמה הוצרך הר"ן להוספת טעמא דבכלי קטן לא שייך ביה בנין וסתירה, והיינו מפני דאל"כ היינו גוזרין גם בכלי קטן משום שמא יתכוין לעשות לה פה שהיה בו משום בנין, וזה שלא מספיק הך טעמא לבד דאין בנין וסתירה בכלים י"ל מפני דאפ"ה אי לא היה מקלקל היה אסור עכ"פ מדרבנן. וכן כותב בשלטי הגבורים שעל הרי"ף (ונוכריהו בע"ה עוד להלן בדברינו). וכן בספר הרוקח ה' שבת סי' פ"ז כותב בפשיטות "אין סתירה בכלים מיהו איסור הוא" ע"ש.

(ד) וכפי הנראה הביאו לכותב השאלה לבאר מה שכתב בכוונת הר"ן ולשים הדברים בפיו, עפ"ימ"ש המג"א בסי' שי"ד סק"א דהר"ן פליג על רש"י דס"ל דהטעם משום מקלקל ע"ש.

אבל זה אינו, כי גם אליבא דהמג"א זה שמפרש דהר"ן פליג על רש"י הוא מכח טעמא אחרינא ולא מפני דלא מצינו בשום מקום להתיר שבות לצורך שבת, והיינו מפני דלטעמא דרש"י צריך להיות מותר אפילו בכלי גדול, ומשום כך פירש המג"א דבזה שמוסיף הר"ן לכתוב "מיהו כי שריא דוקא בכלי קטן וכו'" בא הר"ן בזה להוסיף לחלוק על עיקר טעמו דרש"י ולומר דנהי דהיה אפשר ליישב דברי רש"י בעצם ההנחה לומר דלצורך שבת מותר מקלקל, אבל דבריו קשים מצד אחר, מפני דלטעמו היו צריכים להתיר גם בכלי גדול ולזה יש הוכחה מש"ס דלא הותר בכלי גדול כמבואר בר"ן שם, ע"ש בלבד"ש. וגם המחצה"ש והפרמ"ג מפרשים דהר"ן אליבא דנפשיה לא ס"ל כן ומתיבט "ומיהו" כתב כבר סברא דנפשיה ע"ש, אבל לא שהר"ן דוחה כל עיקר דברי רש"י. וכאמור אדרבא עוד כתב ליישב דבריו, אלא דאליבא דנפשיה מסתבר ליה לחלק חילוק אחר.

וקושיא הנ"ל דהיו צריכים להתיר גם בכלי גדול, תתיישב עפ"י תירוצו הנ"ל של העולת שבת, והיינו מפני דגם לטעמא דרש"י יש מיהת למיגזר בכלי גדול משום שמא יתכוין לעשות לה פה ואית ביה משום בנין, ובפרט דכאמור יותר משמע רהיטת לשונו של הר"ן שכותב "אלא היינו טעמא וכו'" דבא לומר בזה טעם מדידה לחלק בין לצורך שבת או לא, דלפי"ז בודאי מ"ש עוד "מיהו כי שריא" הוא הוספה לעצם חילוקו, ואז בהכרח לתרץ ולפרש כהעולת שבת. (ה) כנוסחת הדברים בר"ן בדברי רש"י כתוב גם בחידושי הריטב"א

על שבת, וכבדברי הר"ן כך בדברי הריטב"א משמע מפשטות הדברים דהך לישנא של „אלא היינו טעמא וכו'" דבאים בזה להסביר טעמא מדידהו שבאמת במקלקל איסורא מיהו איכא אלא דהכא שאני מכיון דהוי לצורך שבת ולכן שרי מקלקל לכתחילה, ועל האי טעמא דידהו גופה מוסיפים להסביר ולחלק דאעפ"י דשרינן הכא מקלקל מ"מ היינו נמי דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה בנין וסתירה, ור"ל, דמכיון דלא שייך ביה בנין וסתירה ליכא למיגזר בזה שמא יתכוין לעשות לה פה, אבל גדול לא, דמכיון דשייך ביה בנין וסתירה גזרינן גם במקלקל לצורך שבת משום שמא יתכוין לעשות לה פה, וכנ"ל בשם העולת שבת. וזה ממש בדומה למה שמפרש רש"י בביצה באוקימתת הגמ' שם דמיירי במוסתקי.

ועיין גם בפרמ"ג במשבצות סק"א מ"ש סברא לחלק בין כלי גדול לכלי קטן משום דבגדול דהוי אב מלאכה בונה וסותר לא התירו משום צורך שבת אף במקלקל, משא"כ בקטן דהוי רק תולדה עשיית כלי ושבירתה לא החמירו במקלקל לצורך שבת ע"ש. כן עיין גם במג"א ובפרמ"ג סק"י מ"ש לחלק בין כלי גדול לקטן לענין בנין וסתירה כל דהו דבכלי קטן כל בנין וסתירה גריעה שרי לצורך השבת לאכול ממנו, הא כלי גדול אסור בנין וסתירה כל דהו עיי"ש. גם בחידושי הרשב"א לשבת מקשה על רש"י דאי משום מקלקל לכתחילה מי שרי, ומתרץ נמי ד"ל כיון דבעלמא במקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת מותר לכתחילה, אלא שהרשב"א הוא שאמנם חוזר ומקשה על חילוק זה דלצורך שבת מפרק המביא בביצה עיי"ש.

(ו) המשנה ברורה בביאור הלכה סי' שיי"ד כותב להסתפק אם כוונת רש"י גם לשאר מלאכות, והרה"ג כותב השאלה רוצה לחלק דשאני הכא דבכל מלאכת שבת הם עצמם בסוג מלאכה רק שמקלקל לכן אמרו דפטור אבל אסור, אבל לענין סתירת כלים אם אין בנין וסתירה בכלים, כדס"ל לרש"י ז"ל בשבת ע"ד וביצה י"א, הרי אין שייך ענין סתירה כלל ואין זה בגדר מלאכה, ולא דמי לשאר מקלקל דהם בגדר מלאכה, וכשעושה כלי מחדש או מתקנו ע"י השבירה החיוב הוא משום מכה בפטיש. וכוון בזה לדברי ספר בן אורי על מס' שבת, דבכדי להסיר קושית הר"ן והרשב"א על רש"י כותב שם דנראה ברור דכוונת רש"י ז"ל דזה ודאי אמת דהא דתנן לעיל ד' ק"ה כל המקלקלין פטורין היינו פטור אבל אסור, אמנם זה דוקא אם עושה מלאכה ואילולי דמקלקל היה חייב א"כ גם עתה דמקלקל אסור עכ"פ כיון דעושה מלאכה, משא"כ בשובר את החביות דליכא מלאכה כלל דרש"י לשיטתו דסובר בפרק כלל גדול ד' ע"ד דליכא בנין בכלים אף בבנין גמור, וה"ה דליכא סותר בכלים ע"ש ביתר אריכות ומ"ש לתרץ עפ"י גם קושית הרשב"א מההיא דפ' המביא ע"ש, הרי כחילוקא הנ"ל, וכן בשו"ת עונג יו"ט סי' כ' כותב נמי על דברי רש"י אלה דמ"ש דאין

במקלקל שום איסור בשבת התם הוי מקלקל בלי שום מלאכה דהא אין בנין וסתירה בכלים ומקלקל בלי שום מלאכה ודאי דליכא שום איסור. וע"ש בעוניו"ט שעור מוסיף ע"ז וכותב דאפי' למ"ד יש בנין וסתירה בכלים מ"מ גבי סתירה הא בעי ע"מ לבנות להכי בשבירת כלי בעלמא ודאי דליכא איסורא כלל עיי"ש. ויש לעיין בזה דהא בסתירה זאת בכלי הוא בונה שהכלי נעשית מתוקנת למעשיה וא"כ א"צ ע"מ לבנות. ורק י"ל מפני דהוי שלא כדרכו כדנביא בזה להלן בשם הש"ג, ויש להאריך.

(ז) כמו"כ מה שכותב הרה"ג השואל לפרש כ"כ בפשיטות דגם אליבא דרש"י איכא חילוקא בין חבית שלימה לשבורה ודבוקה בזפת, כאוקימתת הגמ' בביצה ד' ל"ג וכפי הסברו של רש"י שם דבשלימה איכא למיגזר שלא יתכוין לעשות כלי דאזי יתחייב משום מכה בפטיש. תמיהני שלא ראה דברי השלטי הגבורים שעל הרי"ף בשבת שם שכותב בפשיטות ההיפך מזה, דלפי' רש"י ל"ש אם היא שלימה ל"ש אם היא עשו' מחתיכות ככל ענין שרי לשבור אותה כדי להוציא ממנה היין או הגרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשותה כלי, ומוסיף גם להסביר טעמו של רש"י בזה, מפני דכיון דלדידיה אין בנין וסתירה בכלים ואפי' אי הוא עביד כלי בשבירתו בכוונה לא היה איסור אלא מדרבנן דהא שלא כדרכו היה עושה הלכך כי לא מכוין שרי אפילו מדרבנן ע"ש. והסוגיא דביצה אולא רק אליבא דר"א וכדמפרשי יתר הראשונים אשר ס"ל בהדיא דאין להלק להלכה בין שלימה לשבורה, וכדיובא בע"ה להלן.

ועיין גם בראש יוסף על ביצה שכותב להסביר דברי רש"י בשבת בדומה לדברי הבן אורי ועיו"ט הנ"ל דרש"י ה"ק במקלקל כלי אין שום איסור כי רש"י לשיטתיה דאין בנין וסתירה בכלים רק העושה כלי גמור מחייב משום מכה בפטיש כנראה מדבריו בהרבה מקומות ומהם בביצה גבי אין מסלקין תריסין, א"כ בסותר כלי אין בו שום איסור דרבנן לגמרי ומש"ה שובר חבית. ומוסיף הראש יוסף לפי"ז וכותב "ואפשר אפילו בחבית גמורה ושלימה". הרי דגם הראש יוסף נוטה נמי לפרש אליבא דרש"י להתיר אפילו בחבית שלימה.

(ח) כדברי השלטי הגבורים הנ"ל דמסביר דלהכי לא שייך למיגזר בכאן אינו מכוין אטו מכוין [והיינו אליבא דרבנן] משום דאפי' במכוין לעשות כלי בשבירתו ג"כ לא היה אסור אלא מדרבנן דהא שלא כדרכו היה עושה, מבאר נמי הר"ן שעל הרי"ף בביצה דרבנן דפליגי על ר"א שם סבירא להו דכל עשיית כלי שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן ומש"ה כי לא מכוין עשיית כלי דהיינו להריח בו שרי אפילו לכתחילה והיינו נמי טעמא דמתני' דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות משום דאי נמי מכוין לעשות כלי לא מיתסר אלא מדרבנן כיון שהוא עושה כלי בשבירה בלבד שלא כדרכו ומשום הכי כי לא מכוין שרי אפילו

לכתחילה ע"ש. הרי כהשלטי הגבורים הנ"ל. ומינה, דגם דברי הר"ן בשבת אליבא דרש"י ואליבא ידידה שנאמרים בסתמא ולא הוזכר כלל מהאוקימתא של מוסתקי, אמורים ג"כ אפילו בחבית שלימה.

וכמו"כ עיין גם באור זרוע ח"ב ה' שבת סי' ע"ח אות י"ב דאחרי העתיקו אוקימתת הגמ' בביצה שם דמיירי במוסתקי ודברי רש"י ע"ז, מוסיף וכותב דהיינו אליבא דר"א, אבל לרבנן מיתוקמא שפיר אפילו בחבית שלימה שאם כמו שפירשו התוס' וכו' ע"ש. ומשמע מזה דאבל אליבא דרש"י פירש האו"ז בפשטות דס"ל נמי דזהו רק אליבא דר"א ולא אליבא דרבנן.

ונבוא בזה בע"ה לבירור שיטות יתר הראשונים ופסק ההלכה בזה.

(ט) התוס' בשבת שם ובעירובין ד' ל"ד ע"ב, וכן הרא"ש שם, מבארים דגם אליבא דרבנן נמי צריך לאוקמא דמיירי במוסתקי, עיין בדבריהם.

עפ"ז פסקו הטור והשו"ע בסי' שי"ד סעי' א' וז"ל: אין בנין וסתירה בכלים והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית שאינה מחזקת ארבעים סאה שנשברה ודיבק שבריה בזפת יכול לשברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דא"כ הוה ליה מתקן מנא אבל אם היא שלימה אסור לשברה אפי' בענין שאינו עושה כלי ואפי' נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש וכו'. וסתמו דבריהם בזה הט"ז והמג"א, וכן סתמו לפסוק בכזאת החיי אדם ה' שבת כלל מ"ד סעי' ג', ושו"ע הגרש"ז בסי' שי"ד סעי' א'.

ולפי"ז אין כל היתר בפתיחת הקופסאות לסוגיהם השונים אשר הכיסוי שלהם מחובר לקופסה באבר וכדומה והמה גוף אחד שלם, ואסור לפותחם בשבת אפילו בדרך שבירה וקילקול אשר לא יוכשרו לשמש ככלי, וכן דעת החזון איש ספר מועד סי' נ"א להחמיר בזה עי"ש.

(י) אבל הרשב"א בשבת שם חולק על התוס' בזה וסבירא ליה דלרבנן שרי אפילו בשלימה.

כדברי רשב"א אלה וכן כדברי הר"ן בביצה שהבאנו שסובר נמי בכזאת, סבירא ליה לפסוק כן להלכה רבינו הגר"א ז"ל באו"ח שם סק"ב, ועל דברי השו"ע שם משיג וכותב: והרשב"א והר"ן חולקים ע"ז וכתבו דדוקא לר"א מוקמינן הכי דלחכמים כיון דפטור אבל אסור מקלקל מותר לכתחילה, ומוסיף לסייע לדבריהם, ומסיים ד"כן עיקר" לפסוק כדבריהם, ורק כשעושה אותה כלי ע"י השבירה ס"ל להגר"א בסק"ד דחייב בזה משום מכה בפטיש ע"ש.

כך היא המשמעות הפשוטה היוצא מדברי הגר"א ז"ל, וכן מסכם הפסק היוצא מדבריו בספר פסקי הגר"א ע"ש, וכן במשנה ברורה בסק"ז הביא דברי ביאור הגר"א אלה בתור שכזה שהסכים להפוסקים דס"ל דאין סתירה בכלים אפילו כשעושה שבירה בכלי שלימה אם לא כשעושה אותה כלי ע"י השבירה

דאז חייב עכ"פ לכו"ע משום מכה בפטיש ע"ש [ויש להעיר על הלשון שכותב המ"ב "דחייב עכ"פ ל כ" ע משום מכה בפטיש כשעושה אותה כלי ע"י השבירה". דהרואה יראה דאליבא דהר"ן והשלטי הגבורים הנ"ל לא מחייב משום כך, ושגם בכה"ג ס"ל דאינו אסור אלא מדרבנן בהיות ועושה את הכלי בשבירה בלבד שהוא שלא כדרכו, ועיין גם בט"ז בסק"א ואכמ"ל].

יא) ויש להוסיף דגם האור זרוע ה' שבת סי' ע"ח אות י"ב כותב לחלוק על התוס' וס"ל דאוקימתת הגמ' בביצה דמיירי במוסקתי הוא רק אליבא דר"א שם, שכפי שפי' ריב"א ס"ל כר' יהודה דאמר דבר שאינו מתכוין אסור, אבל לרבנן דס"ל כר"ש, וגם לפי מה דקיי"ל דאין סתירה בכלים ודאי שרי אפילו בחבית שלימה וטובה ואין לגזור אטו שמא יתכוין לעשות כלי דא"כ כל דבר שאין מתכוין יהא אסור אטו שמא יתכוין ע"ש מ"ש באריכות מזה.

ועפ"ז יובנו ביותר דברי הגר"א במה דחזינן שאעפ"י שבסק"ד ס"ל דבמתכוין לעשות ע"י השבירה כלי חייב משום מכה בפטיש בכל זאת פסק בסק"ב דבמקלקל מותר בשלימה אפילו לכתחילה [עיין בחזו"א מ"ש בזה], והיינו משום דלא ס"ל למיגזר אינו מתכוין אטו מתכוין, וכדכותב גם האו"ז הנ"ל. [ועיין להלן מ"ש עוד בזה].

יב) ובדעת הרי"ף והרמב"ם בזה?

הנה הרי"ף והרמב"ם בפרק כ"ג מה' שבת ה"ב פוסקים בסתמא דשובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי. ומדלא מחלקי בזה משמע דס"ל נמי להתיר אפילו בחבית שלימה.

גם מהירושלמי שמביאים התוס' בסוף דבריהם משמע דס"ל נמי להתיר אפילו בשלימה, דהרי אומר דבמגדל של עץ געשה כשובר החבית לאכול ממנה גרוגרות, ומגדל של עץ הרי הוא כחבית שלימה. וכ"כ בשלטי הגבורים שם. משום כך מתמה הקרבן נתנאל על הרא"ש בשבת שם סי' ו' סק"ה וכותב: ומהתימא על רבינו ועל כל המחברים דאתי בתרי' ובפרט על הרב ב"י דכליל כללא בהקדמתו כ"מ שהרי"ף והרמב"ם קיימי בחד שיטה שקים ל' כותיהו, ומאיזה טעם לא הביא כלל דעת הרי"ף והרמב"ם להתיר אפילו לכתחילה בלא מוסתקי וצ"ע. ומסיים הקרבן נתנאל וכותב: ועכ"פ אני אומר לדינא ע"י צירוף היתר קל אני אסמוך על דבריהם להתיר לשבור כלי שלם להוציא אוכלין אפילו לכתחלה עכ"ל.

הרי לנו עוד עמוד נוסף מאחד מגדולי הפוסקים האחרונים דס"ל נמי לפסוק מעיקרא דדינא דלא כהשו"ע אלא כאותם הראשונים המתירים אפילו בשלימה, ורק משום כבודם של שאר הראשונים והשו"ע מצריך רק איזה צירוף היתר קל לזה. יג) אמנם השלטי הגבורים שם כותב דנראה דעת הרמב"ם כדעת התוס'.

והרא"ש ואעפ"י שלא הזכיר דבר זה להדיא. דהרי ס"ל דיש בנין וסתירה בכלים כמ"ש בפ"י מה' שבת גבי האי מאן דעביד חביתא והכי מוכח בפכ"ב מה' שבת דס"ל כפי' התוספות והכי כתב סמ"ג כתוספות. א"כ ס"ל נמי דדוקא בכלי עשוי משברי כלים הוא דשרי לחתוך אותו אבל כשהוא שלם אסור בכל ענין עיי"ש.

אבל כבר כתב להשיג על השלטי הגבורים בשירי כנה"ג סי' שי"ד הגהב"י אות ב' וכתב: ולי קשה שיסתום הרמב"ם ז"ל דבריו במקומו העיקרי מפני מה שכתב במקום אחר ואין זה דרך הרמב"ם ז"ל. ועוד הרי"ף ז"ל שלא גלה דעתו דיש בנין וסתירה בכלים אדרבה כתב הר"ן ז"ל בפ' כירה שדעתו שאין בנין וסתירה בכלים למה לא ביאר במתניתין במאי איירי, ויותר נכון לומר דמחלקין כחילוק הר"ן ז"ל בין כלי גדול לכלי קטן ולא הוצרכו לפרשו דשמה מוכיח דסתם מגדל היא גדולה וחבית היא קטנה עכ"ל.

וכך תפסו בפשיטות בדעת הרמב"ם דמתיר אפילו בחבית שלימה. המראה הפנים בירושלמי פ"ג דעירובין ה"ג. הצ"ח בביצה ד' ל"ג. הראש יוסף. המרכבת המשנה בפ"א מה' שבת ה"ז. והמהר"ח בן עטר בס' ראשון לציון מובא בשמו בספר מחזיק ברכה או"ח סי' שי"ד אות ה'. ובספר בן אורי בשבת שם. ועוד. עיין בדבריהם. ועיין שם במרכבת המשנה מ"ש לבאר דאליבא דרבנן ולמאי דקיי"ל בכל התורה כולה כר"ש דרשא"מ מותר לא גזרינן שמא יתכוין. ויש סיוע לדבריו מדברי האור זרוע שהבאנו לעיל שכותב בהדיא נמי לבאר כן.

ועפ"י שמצינו להרבה מהראשונים דסברי להתיר אפילו בשלימה. כותב הערוך השלחן בסי' שי"ד סעי' ת' וז"ל: והנה שמעתי שיש נוהגים לשבר ראש הבקבוק שבו יין או שאר משקין אם אין יכולים לפתוח החותם. ולפי דעת הטור והש"ע אסור. אמנם לע"ד אין לגעור מפני שלדעת הרבה מרבוינו היתר גמור הוא כמ"ש (כוונתו למה שהביא מקודם לזה בסעי' ז') דברי רש"י הרמב"ם והר"ן והרע"ב דמתירים) ומצאתי שגם הרשב"א בשבת שם חולק על התוס' ומסיק דאפילו בחבית שלימה מותר לשבור. ולפ"י פשיטא שהעושים כן יש להם על מי לסמוך על חמשה אבות העולם וכן פסק אחד מגדולי האחרונים [הגר"א סק"ב] עכ"ל.

יד) ועיין גם בשערי תשובה סק"א מה שמביא בשם המח"ב שכותב שהעידו לו שהגאון מוהר"ר אברהם יצחקי עשה מעשה והתיו ראש קנקן סתום וחתום בדבק בסכין ע"ש ובגוף דברי המחזיק ברכה במה שמביא מקודם לזה דברי המהר"י עייאש בספרו מטה יהודה על או"ח דהעלה בדעת מרן בסעי' ו' להתיר אפילו בחבית שלימה להתיר ראשה ע"ש.

ובהסתמך על המובא בזה בספר מטה יהודה ומחזיק ברכה הנ"ל ראיתי בספר רוח חיים על או"ח להגר"ח פלאגי ז"ל סי' שי"ד אות ב' שהשיב להתיר לפתוח בשבת החביות קטנות של מתכות הנקראים טניקי שמשימים בתוכו דגים מלוחים קטנים הנקראים בלע"ז סארדילאס והכסוי הוא דבוק באבר, בהיות ואם יסירו מע"ש מפיג טעמם ונפסדים ולכן יש להתיר בשבת להסיר הדבק ע"י סכין כיון דא"א לעשותו מע"ש. אלא ששוב מוסיף שם מההיתר קצת בהיות דכפי דברי המהרש"ל ז"ל אינו מותר כ"א משום האורחים, ומציין גם דברי השכנה"ג בזה. ובקשר לדברי המהרש"ל עיין גם מ"ש בזה בא"ר סק"ז ע"ש [וכ"ז דלא כמו שראיתי בספר תהלה לדוד על או"ח שמבלי להביא מכלל החזיון הנ"ל המוזכר בפוסקים כותב לאסור פתיחת הסערדעלין ע"ש].

אוסף לציין גם לדברי שו"ת רדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' ק"ל שנשאל אם מותר לשבור את התיבה להוציא ממנה מה שהוא לצורך השבת כשנאבד המפתח. והשיב: זה הוי מלתא דפלוגתא ודעתי להקל כההיא דשובר אדם את החבית ליטול ממנה גרוגרות וכההיא דאמרינן בירושלמי אמתני' דבכל מערבין הדא דתימא במגדל של אבן אבל בשל עץ נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות. ומ"מ אם אפשר לפתוח המנעול אפי' ע"י טורח במחט של סקאין או בסכין וכיוצא בו ואם המנעול הוא של ברזל מוטב לשבור את התיבה מלשבור את המנעול ע"ש. הרי דגם דעת הרדב"ז להכריע להתיר לשבור את התיבה בא"א בענין אחר, והיינו אפילו בשלימה מדלא חילק, ומדמסתייע גם מההיא דירושלמי במגדל של עץ, ופשוט.

(טו) ובזה מקום אתי להעיר על הרה"ג כותב השאלה בזה שבסוף דברי תשובתו הפליט המצאת היתר לפתיחת הקופסאות בהיות דהוי מלאכה שא"צ לגופה דהא המלאכה היא שבירת הכלי והוא אינו צריך למלאכה זו רק כוונתו להוציא המאכל וכיון דהוי מקלקל וגם אינו מתכוין ואינה צריכה לגופה יש להתיר אף דהוי פסיק רישא. אבל דוחה זה מיד בכלאחר יד וכותב דז"א אלא דאף בכה"ג אין להתיר כי המ"ב שם בסי' שי"ד לענין סכין שתחוב בחבית מע"ש אם יכול להוציאה בשבת. כתב שם בשם הס"ז דאין בידו להקל נגד דעת השו"ע והרמ"א רק לענין תחוב בחבית דכל איסורו רק דרבנן והוי כלאחר יד, ואף שם דוקא לצורך גדול עכ"ד.

ולדעתי דבר גדול דיבר בצידוד התירו זה ודחאו בקש באינו דומה, דשם המדובר לענין נקב בכותל מחובר אשר גם באינו מתכוין נראה מיהת כעושה נקב רגיל בכותל שחייב משום קודח, וכאן ניכר הבדל בין כשעושה בדרך תיקון לעושה בדרך מקלקל, וגם אפי' שם מתירים אפ"ה הרבה מהגדולים כיעו"ש. וכבר יצאו הדברים מפי זקן הוא הגאון בעל ישועות יעקב ז"ל בסי'

שי"ד סק"א שכותב שם בדרך זאת ליישב הא דלרבנן מותר אפילו בחבית שלימה כדמשמע בירושלמי, ומביא דברי רש"י בשבת ומסביר את דבריו דאע"ג דמקלקל פטור אבל אסור היכא דאיכא נמי דבר שאינו מתכוין מותר לכתחילה ואף היכא דאיכא פסיק רישא כיון דהוי תרתי מקלקל ואינו מתכוין, וזהו כוונת רש"י דלכן אין בזה שום איסור מקלקל כיון דאין כונתו לשבור החבית רק לאכול הגרוגרות וממילא נעשה הקלקול ואין כאן עיקר מלאכה לא מצד הפעולה ולא מצד הפועל דהפעולה מצד עצמה הוא מקלקלה, והאדם אינו מחשיב אותה כיון שאינו מתכוין לעשותה, ע"ש מה שמאריך בזה ומחלק בין נטילת העירוב לנטילת הגרוגרת עיי"ש וכן מ"ש בזה גם בסק"ה שם ע"ש. הרי דס"ל להישועות יעקב דמכח האי טעמא דהוי מקלקל וגם אינו מתכוין יש שפיר להתיר שבירת החבית אע"ג דהוי פסיק רישא.

ובכלל עיין גם במגיד משנה בפ"ב מה' שבת ה"ב שכותב לבאר בדעת הרמב"ם דבכל שאינו מתכוין אין ראוי לומר בו פסיק רישא ולא ימות הוא וליחייב מפני דכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל וכו' שכל שהוא מפני תיקון כלי מי שאינו מתקנו פטור ואפילו לר"י המחייב בדבר שאין מתכוין ע"ש, וכן עיין בשלטי הגבורים בשבת שם והדברים ארוכים.

סיכום:

לפי כל האמור בבירורי השיטות ובמיצוי הדברים נלפענ"ד לענין שאילתא דנן, דאם באפשרי לפתוח הקופסא בע"ש ובמזיד לא פתח, וכן כל שאין בכך צורך שבת כגון שיש לו גם מאכלים אחרים לאכול, ואין גם צורך אורחים, בכל כה"ג אין לזוז ממשטן של פסק הש"ע ואין להתיר הפתיחה בשום גוונא אפילו בדרך של שבירה, אבל כל שלא פשע בזה באי הפתיחה מע"ש וכעת יש צורך שבת לפתוח עבורו או עבור אורחים שפיר יש לפנינו כר נרחב של גדולי פוסקים ראשונים ואחרונים שבאפשרי לסמוך עליהם בשופי להתיר פתיחת הקופסאות בדרך של שבירה באופן שלא יועיל לשמש בתורת כלי, והנלפענ"ד כתבתי.

עשיית גלידה לבן וקרח והקרשת מאכלים ומושקים והפשרתן בשויו"ט

(תשובה לשואל אחד)

דבר השאלה היא : אם מותר להכניס מים בתוך מקרר חשמלי בשבת שיעשה קרח, והנה העולם נוהג להכניס דגים עם המרק שלהם לתוך מקרר (פשוט) ובלייל שבת קודש כשמוציאין אותו מהמקרר עדיין הם מים ומחזירין אותן, וביום ש"ק כשמוציאין אותן לסעודת הבקר או לסעודה שלישית הם מוגלדים, ולכאורה הרי זה דומה לעשיית קרח, ומה ההיתר בזה, וגם לכאורה אין חילוק בין אם הכפור נתקשה כקרח או רק כמרק הדגים שאפשר לחתכן בסכין, אבל עכ"פ הם מוגלדים, עכ"ד השאלה.

בכדי לבוא אל הבירור של השאלה על כל צדדיה והמסתעף ממנה נגש בע"ה אל מקוריות ההלכה ובבירור שיטות הראשונים וגדולי הפוסקים ז"ל ומשם בארה לבוא בע"ה אל מסקנת ההלכה לסעיפיה ופרטיה השונים לדעת הדרך אשר נלך בה והמעשה אשר נעשה בהלכות שבת החמורים ואשר המה כהררים התלויים בשערה בין חיוב לפטור ובין איסור להיתר. וזה החלי בעוה"י.

(א) איתא בשבת נ"א ע"ב : ואין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש.

רש"י ז"ל מפרש טעם האיסור דאין מרסקין משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו, ובטעם ההיתר של נותן לתוך הכוס כותב : אבל נותן לתוך הכוס של יין בימות החמה כדי לצנן ואע"פ שנימוח מאליו ואינו חושש.

אנו למדים מדברי רש"י אלו דטעם האיסור הוא משום מוליד דרבנן דדמי למלאכה שבורא המים וטעם ההיתר בנתינה לתוך הכוס מפני שנימוח מאליו. (בשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' ו' כותב דלא ידע לע"ע לאיזה מלאכה מתיחס איסור זה של מוליד ע"ש. אבל בשלחן עצי שיטים להבעל מרכה"מ במלאכת דש כותב : וי"א שמוליד בשבת ועושה בריאה חדשה והוי שבות דמכה בפטיש עיי"ש).

וכפי מה שנביא בע"ה להלן בדברינו מדברי מהר"ח או"ז אפשר עוד לפרש בכוונת רש"י משום דברישא מתכוין שיזובו מימיו ולכן הו"ל מלאכת מחשבת ואסור, אבל בסיפא שאינו מתכוין שיזובו מימיו אלא כדי לצנן ולכן אע"פ

שממילא הרי נימוח וזב מימיו מאליו מ"מ אינו חושש משום דהוי פסיק רישא דלא ניהא ליה במקום מצוה דלהתענג בשבת הוי במקום מצוה.

התוס' לא ביארו לנו טעמא דאיסורא אלא כותבין: מכאן יש לזוהר שלא ירחוץ ידיו בשלג וברד בשבת וכו'. ומשמע דס"ל כפירש"י.

(ב) הרמב"ן בחידושו מביא דברי רש"י ולזה דברי התוספתא דתני אבל מרסק הוא בתוך הקערה ומוסיף ע"ז וכותב: ונראה דמשום סרך מלאכה נגעו בה הא אלו הניחם בחמה ונפשרו ואפי' כנגד המדורה מותרין הן דלאו נולד הוא ולא דמי למשקין שזבו משום דהנהו בעודן קרושין נמי תורת משקין עליהן לכל דבר. ובפשטות משמע דהרמב"ן בא בדבריו גם להסביר דברי רש"י דאין כוונת רש"י למוליד ממש דא"כ צריך לחול על המשקין שם נולד; אלא כוונתו דמשום סרך מלאכה נגעו בה בהיות ודמי למלאכה. וכן איתא ברשב"א במפורש דבא לבאר שם בכזה דברי רש"י, ואחרי העתיקו פירש"י כותב: ומה שכתב הרב ז"ל משום דקא מוליד לא למיסר משום נולד קאמר אלא שהאיסור הוא משום סרך מלאכה לפי שהוא כבורא ומוליד המים הללו, ובדרך זאת ניתנים להתפרש גם דברי הריטב"א והר"ן שכותבים בדבריהם ג"כ בכוון זה. [ולפי"ז גם בלהיפך במים שנקרשו אין בהם ג"כ משום נולד].

אך לא כן מפרש הראש יוסף על שבת ס"פ במ"ט, הוא מחלק פירושו של רש"י ופירושו של הר"ן לשתיים, דלרש"י הטעם משום דנראה כעושה מלאכה, ולהר"ן הטעם משום סרך מלאכה. ומתוך כך מסביר טעמא דפלוגתא אם מותר לרסק לתוך הכוס דזה תלוי באי האיסור הוא משום סרך מלאכה, דלרש"י שמפרש דנראה כעושה מלאכה שרי רק להניח לתוך הכוס ונימוח ממילא הא לרסק לתוך הכוס אסור, ולהר"ן שכתב טעם האיסור משום סרך מלאכה הא לרסק לתוך הכוס שרי ע"ש.

והסבר דבריו נראה דהוא, דאי הטעם משום דנראה כעושה מלאכה כל עשיה שהאדם עושה בזה אפי' לתוך הכוס נראה מיהת כעושה מלאכה, אבל אי הטעם משום סרך מלאכה ולא משום דנראה כעושה מלאכה לא גזרו משום סרך מלאכה כי אם היכא דאוושא מילתא יותר ואין היכר שנעשית הפעולה לצורך שבת, אבל בנתינה לתוך הכוס או בקערה ניכר הדבר שלא בא זה לשם איזה מלאכה שהיא כי אם לצורך אכילה ושתייה וכדו' מצרכי שבת ולכן לא שייך לגזור בכה"ג משום סרך מלאכה.

אבל עכ"פ לפלא על הראש יוסף שלא שם עיניו הבדולחים לדברי הרשב"א הנ"ל שמדבריו יוצא מפורש דבא בזה לפרש דברי רש"י דגם כוונת רש"י הוא לכך משום סרך מלאכה, וממילא הרי נלמד מזה על המתום קצת בדברי יתר הראשונים דג"כ כוונתם לפרש בכזאת גם גוף דברי רש"י ז"ל.

(ג) ברם בספר התרומה ה' שבת סוף סי' רל"ד מבאר דהטעם דאסור למעך השלג ולעשותו צלול כמו מים דהוא מפני שהוא נולד, וזהו דלא כפירש"י, דלרש"י עצם המים שנעשים ע"י ריסוק הברד לא חל עליהם שם נולד אלא שעצם הפעולה שעושה הוא שדמי למלאכה שבורא המים, ואילו לספר התרומה חל גם על המים שם נולד. ולפי"ז יש לעיין מדוע נותן הוא אבל לתוך הקערה ואינו חושש נהי דבכה"ג שנמחה מאליו לא הו"ל הנותן מוליד אבל על המים הרי חל שם נולד וצריכים להיות אסורים בשתיה ובטלטול מטעם מוקצה דנולד.

ונראה דאליבא דבעל התרומה טעם ההיתר בנותן לתוך הכוס הוא גם מפני שמתערב ומתבטל ואינו ניכר, דבר זה נלמד מדברי ספר התרומה להלן בדבריו שם בסי' רל"ה שמוסיף וכותב וז"ל: אם כן אסור לרחוץ ידיו בשבת בשלג וכן לא ממים שקרשו ויש בהם גלצא בלע"ז לפי שממחה אותם בידיו ונעשה מים והו"ל נולד וכן נראה שאסור לתת פשטיידא בימי החורף בצד האש לחממם ביום השבת לפי שהשמוננית שיש בה נקרש ונעשה עב וקפוי ועתה נמחה ונעשה צלול והוי נולד. ולכאורה טותר הבעל התרומה א"ע בדבריו מיניה וביה דהרי ברישא דדבריו באיסור הרחיצה בשלג כותב בטעמא דאיסורא לפי שממחה אותן בידיו ומשמע הא אילו היה נמחה מאליו היה מותר, ואיך מיד לאח"ז כותב לאסור גם נתינת הפשטיידא בצד האש הרי שם נמחה כבר מאליו.

ונראה בישובם של דבריו משום דברישא הרי המדובר ברחיצת ידים בשלג באופן שלאחר הרחיצה אינו צריך יותר למים וא"כ כל השאלה היא בעצם ההולדה ולא בהשימוש שלאחר ההולדה ומשום כך האיסור הוא רק מפני שממחה אותם בידיו וקא מוליד בשבת אבל אילו היה נעשה מאליו לא היה איסור, דמוליד ליכא דהרי נעשה מאליו ומה דהמים הו"ל מוקצה דנולד ג"כ לא איכפת לן דהרי אינו רוצה להשתמש במים אלה שלאחר הרחיצה, אבל בסיפא דשומן הרי אנו דנין גם בשאלת ההשתמשות בשומן לבו ביום לאחר שימחה ולכן שפיר אוסר בעל התרומה גם בנמחה מאליו משום דנהי דמוליד ליכא אבל נולד הרי שפיר הוי.

דבר זה נלמד גם מדברי ספר התרומה להלן בדבריו שכותב: אבל אם מצניע חתיכת ברד בתוך כוס של יין לצננו זה מותר אע"פ שהוא נמחה שם דהוי גרמא בעלמא ומאליו נמחה הוא וגם נותנו בתוך היין וכשהברד נמחה אז הוא מתערב ומתבטל ביין שבכוס ואינו ניכר כדקתני אבל נותן לתוך הכוס ואינו חושש ע"כ, הרי לנו ב' טעמים בהיתר נתינת הברד לתוך הכוס (א) מפני דהוי גרמא בעלמא דמאליו נמחה הוא, (ב) מפני שהברד כשנמחה הוא מתערב ומתבטל בתוך הכוס ואינו ניכר, ויש איפוא לעיין דלטעם הראשון מדוע לא יהא מותר גם לתת הפשטיידא בצד האש הרי ג"כ הוי גרמא בעלמא דמאליו נמחה הוא; ובע"כ צריכים לומר

כנ"ל דבעל התרומה תרתי מצריך בזה גם שיהא גרמא בעלמא וגם שלא יהא ניכר וכשכותב „וגם נותנו בתוך היין וכו'“ הוא הוספת חיזוק וטעם לנימוק הראשון. ואינו טעם בפ"ע, ושני הטעמים צריכי אהדדי וכשחסר אחד מהם אסור, ולכן אינו כותב בלשון „אי נמי“ אלא כותב בלשון „וגם“ ובא בזה לאפוקי נתינת הפשטיידא בצד האש בהיות וניכר וכדמסיים שם מיד לאח"ז שנית וכותב „אבל ליתן את הפשטיידא סמוך לאש וממחה את השומן אסור שהשומן הנקשר הוא בעין לבדו ואינו מתערב בשום דבר וניכר“, וכן לאפוקי גם אם ריסק את הברד אע"פ שהוא בתוך המים ואינו ניכר בהיות וחסר הטעם הא' דלא נעשה מאליו, והטעם שצריכים לב' הטעמים גם יחד הוא כנ"ל בכדי לאפוקי שלא יהא על הגברא איסור מוליד וגם בכדי שלא יחול על היוצא איסור נולד.

ד) ודבר תימה ראיתי בזה בספר ראש יוסף סו"פ במ"ט דכותב שם שלהתרומה אסור משום נולד וגם בנימוח ממילא נגד השמש ומדורה אסור המשקין דהוי נולד, ויהי' פירושו שאין מרסקין להתיר המים שזבין הא אין רוצה המים שרי וכ"ש לרחוץ ידיו אפשר דשרי וליתן לתוך הכוס שרי אע"פ שנמוח ונולד הוא אפשר כיון דאין ניכר בטל הוא וכו' עי"ש, נראה מזה דהראש יוסף מפרש דהתרומה אסור רק משום נולד אבל עצם ההולדה אין בו משום איסור מוליד ומשום מתיר אליבא דידיה לרסק כשאין רוצה המים, והיינו בהיות שאין עומד לפנינו שאלה של השתמשות בנולד, וקשה לי דא"כ אמאי הוצרך בעל התרומה להזכיר טעמא דחילוקא בהתירא דנתינה לתוך הכוס מפני דאינו אלא גרמא ונמחה מאליו, הרי אפילו אם אין זה בא ממילא ג"כ שרי בטעמא דמתערב בלבד ואינו ניכר דהרי לפי"ז אין איסור בכלל של מוליד אלא שם נולד לחד ובנתערב ואינו ניכר בטל הוא ומותר, והיותר תמוה דאיך כותב הראש יוסף דלדעת התרומה יהי' פירוש דאין מרסקין להתיר המים שזבין הא אין רוצה המים שרי וכ"ש לרחוץ ידיו אפשר דשרי, הרי בספר התרומה פוסק שם בהדיא דאסור לרחוץ ידיו בשבת בשלג וכן לא ממים שקרשו לפי שממחה אותם בידיו ונעשים מים והו"ל נולד, הרי שבעל התרומה אסור בהדיא גם בלרחוץ ידיו. [וכדס"ל להתוס' בסוף במ"ט, ועיין בשו"ת גנת וורדים הספרדי חאו"ח כלל ג' סי' י"ד שמסביר דברי התוס' שכותבים בלשון מכאן יש ליזהר שלא ירחוץ ידיו בשלג וברד בשבת, משום דהוי איכא למימר דאין לאסור רק כשמרסק ומקבץ מימיו ואינם הולכים לאיבוד וניכר דנולד להדיא אבל כשרוחץ בו ידיו שהולכין לאיבוד המים, אימא דמותר קמ"ל דגם בכה"ג אסור משום נולד עי"ש מה שמסביר המשך דברי התוס']. מכל הלין נראה ברור שהראש יוסף לא ראה גוף דברי בעל התרומה במקורם, וזה מוכח גם במה שכותב להסביר מדידיה אליבא דבעה"ת טעם ההיתר בליתן לתוך הכוס ובלשון „אפשר“ כיון דאינו ניכר, בזמן שבעל התרומה הוא

שכותב באמת בעצמו טעם זה ולא בלשון אפשר אלא בודאות דמותר מפני שמתערב ומתבטל ביין שבכוס ואין ניכר.

ה) על דברי הבעה"ת הנ"ל תלו כל הרועים כלי זינן וכמעט רובן ככולן משיגים עליו. הרמב"ן כותב דלפי בעה"ת אף בחמה אסור השומן דנולד הוא ומק' עליו דבשומן כיון דלעולם אוכל הוא אפילו לרסק ולסחוט מותר דהא בפירות דלא בני סחיטה נינהו סוחטים אותן לכתחילה ואפי' בתותין ורימונים היוצא מעצמן אם לאוכלין מותר הוא, אלא נראה דהכל מותר בין בחמה בין כנגד המדורה דהא ממילא אתו דומיא דלתוך הכוס ומשום חמום לא מיתסר דאולדי הפשר הוא, ע"כ.

גם הרשב"א והמאירי משיגים על בעה"ת ודוחים דבריו מהלכה.

וכך משיגים עליו ומביאים ראיות נגדו הסמ"ג ה' שבת והרוקח מוזכר במדרכי בסו"פ במ"ט, הכלבו ה' שבת, הארחות חיים ה' שבת ס"ק ע"ז, והסמ"ק במצות התלויות בשבת אחרי דיני מלאכת "המוציא מרשות לרשות" ולעיל מיניה שם במלאכת האופה בהגהת הר"ף, עיי"ש. נוסף לזה יש לנו שיטה מיוחדת של הרמב"ם בפכ"א מהל' שבת ה"ג ודעימיה דס"ל שטעם האיסור של אין מרסקין הוא בכלל משום גזירת סחיטת פירות העומדים למשקה נגעו בה, וממילא ליתא בכלל לדברי בעה"ת בזה. ע"ש ברשב"א ובמ"מ.

רק הר"ן והריטב"א כותבים ליישב דברי בעה"ת, ומהפוסקים, פסקו כמותו הרא"ש והטור בסי' שי"ח.

והב"י דן שם בזה ומביא חבילות פוסקים דלא כבעה"ת, ובסי' ש"כ כותב הב"י: וכבר כתבתי בס"ס שי"ח שרוב הפוסקים חולקים על בעה"ת בדין זה. ועפ"ז קבע הב"י בשלחנו הטהור סי' שי"ח סעי' ט"ז לפסוק דלא כבעה"ת אלא דמותר ליתן אינפאנדא כנגד האש במקום שהיד סולדת ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח.

גם הדרכי משה בטור שם אות א' מסכים לב"י שכותב שהפוסקים חולקים על בעה"ת בזה ומוסיף עלה וכותב: ולכן מתירין לשום פשטיד על שומן הנקרש אצל המדורה. ואינו כותב אפי' שיש להחמיר בזה לכתחילה לצאת ידי בעה"ת. ו) אלא דבהגהותיו על השו"ע מוסיף וכותב: ויש מחמירין ונהגו להחמיר מיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה, ועל הגהת רמ"א זו בה"ויש מחמירין" הוא שנוצרים רובי השאלות וההלכות שיוצאים מזה, ועיין גם בב"ח ובפרישה בטור שכותבים נמי כהרמ"א שנהגו להחמיר ובמקום צורך יש להקל, וכן בט"ז ובמג"א ויתר מפרשי השו"ע כאן.

ז) ויש לציין דנראה דהגר"א פוסק לגמרי כדעת המחבר בזה ולא חש כלל לבעה"ת וסובר כהרמב"ם, דבס"ק נ"ב בדבריו על היש מחמירין שברמ"א מציין

בסוף דבריו לעיין בע"ש. והעולת שבת בס"ק מ"ז מביא דברי ה"ב"י שכותב כיון דבמידי דרבנן הוא נקטינן כדברי המיקל, וביותר מכאן דבביאורי הגר"א בס"י שכ"ו ס"ק י"ח כותב על הרמ"א שפ' שם לאיסור לרחוץ ידיו במלח, דלהמפרשים אין מרסקין משום שמא יסחוט פירות כמ"ש בס"י שי"ח סי"ז מותר והתו' מסייע להן ע"ש, ומשמע מזה דס"ל כן לעיקר. וכפי הנראה נמשך אח"ז גם החיי אדם כלל י"ד סעי' י"א בקבעו להלכה בפשיטות כהרמב"ם.

(ח) ונשוב לדברי בעה"ת. ראיתי הלום בשו"ת מהר"ח אר"ז סי' פ"ג שמביא דברי סה"מ שכתב דיותר משמע מההיא דאבל נותן הוא לתוך הכוס להיתר נתינת הפשטידא, וכותב לקיים דברי ספר התרומה דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה רק שהמלאכה נעשית על ידה כאשר הוא מחשב בזה מתחייב כאלו היה עושה בידים כמו אופה הוא מדביק הפת בתנור והיא נאפית מאליה ומבשל חורה גרוח מסייעתו. ומעתה גם כאן כשהוא נותן הפשטידא על התנור כדי שימחה שומנו אע"פ שאח"כ נמחה מאליו כאלו היה ממחהו בידו, וההיא דסוגיא במ"ט דנותן הוא לתוך הכוס התם פרש"י "לצנן" וא"כ אינו מתכוין שיהא נמס ונמחה כלומר שאינו חפץ לשתות מי השלג והברד אלא לצנן מה שבכוס ובקערה ואעפ"י שפסיק רישיה הוא שאי אפשר שלא יהא נמחה ונמס הוי פסיק רישיה דלא ניהא ליה אלא במקום מצוה (אולי צ"ל דלא הותר אלא במקום מצוה) ולהתענג בשבת הוי מקום מצוה. ע"כ.

וק' לי דלפי"ז יוצא לנו דהחילוק של בעה"ת בין שומן לבין נתינת הברד הוא מפני שבשומן הוא מתכוין שימחה השומן ובברד אינו מתכוין שימס, וצריך א"כ להיות אסור בשומן אפי' כשהי' נתון במקום שכשימחה יתערב בשום דבר ולא יהא ניכר נימוסו דהא מיהת מכוין שימחה ומלאכת מחשבת אסרה תורה, ואילו בספר התרומה מדגיש במפורש דאיסור נתינת הפשטידא סמוך לאש הוא מפני שהשומן הנקשר הוא בעין לבדו ואינו מתערב בשום דבר וניכר, ומשמע הא נתערב ואינו ניכר מותר גם בשומן דהחילוק בין שומן לברד מפני שכאן ניכר וכאן אינו ניכר. וכמו"כ גם בנתינת הברד לתוך המים כותב בספר התרומה שטעם ההיתר הוא מפני דהוי גרמא בעלמא דמאליו נמחה הוא, וגם מפני שאינו ניכר, ומשמע בהדיא דכן כ"ל להתרומה להתיר בכאן באיסורא דנולד משום נימוק דנמחה מאליו והו"ל רק גרמא בעלמא ולא ס"ל כהר"ח א"ז שנחשב זה כאילו ממחהו בידו מטעמא דמלאכת מחשבת, ורק לפי דברינו האמורים בביאור דבריו ס"ל להתרומה דצריכים צירוף נוסף להיתר כדי שלא יחול שם נולד על היוצא ולכן מוסיף בטעמא משום דגם אינו ניכר כשמתערב, ועכ"פ אנו למדים בהדיא מבעה"ת דס"ל בטעמא דהיתירא בנתינת הברד לתוך המים דהוא מטעמים דהוי גרמא

בעלמא דנעשה מאליו וגם דאינו ניכר, ולא מטעמא דאינו מתכוין, דלא נזכר מזה בדבריו אף ברמז כל שהוא.

סוף דבר, דברי האו"ז בכוונת הבעה"ת צ"ע. אם לא שנאמר שהאו"ז לא כוון בדבריו לפרש דברי ספר התרומה אלא בא בדבריו לקיים גוף ההלכה והחילוק של ספר התרומה ומטעמא אחרינא, ור"ל: כוונתה ולא מטעמיה.

ט) ואכתי יש לעיין מדוע בהיתר נתינת הברד לתוך המים הוצרך בעה"ת גם לטעמא דנימוח מאליו ולא מסתפק בזה דמתערב ואינו ניכר, וצ"ל דס"ל לבעה"ת דכשם דטעמא דנימוח מאליו לא מועיל לנו שלא יחול מיהת על היוצא שם נולד, כן לא מועיל לנו טעמא דמתערב ואינו ניכר שלא יעבור מיהת הגברא בשעת הפעולה על איסור דמוליד במה שבשעת העשיה נראה הדבר מיהת כבורא מים, וגזירת רבנן היתה גם כשהתוצאות הפעולה אינה ניכרת לאח"כ.

י) עכ"פ יוצא לנו דלדעת רש"י צריך להיות בנידונינו מותר להקפיא דההקפאה נעשית אח"כ במקרה מאליה ע"י פעולה חיצונית טבעית של הקור או הקרח (דומיא דפעולת המים בברד) ואין כאן משום מוליד, ואילו לדעת ספר התרומה צריך להיות אסור דנהי דמוליד ליכא אבל נולד מיהת איכא ואסור איפוא באכילה וטלטול משום מוקצה דנולד דומיא דפשטידא.

יא) ורק לדעת הר"ח או"ז הנ"ל דהשמיענו בדבריו נימא דלהתענג בשבת הוי במקום מצוה יש לומר א"כ חמשום עונג שבת מיקרי לעת הצורך אשר בכה"ג פוסק גם הרמ"א דמותר אפי' לכתחילה. ויש להביא רא' שגם בכגון דעונג שבת מיקרי עת הצורך מדברי הלבוש בסי' ש"ח סעי' ט"ז דאחרי שהביא דברי היש מחמירין ושנהגו להחמיר מסיים וכותב מיהו במקום צורך אורחים וכה"ג יש לסמוך אסברא ראשונה. הרי דהלבוש ביאר דלעת הצורך יש להקל שברמ"א המכוון על כגון צורך אורחים וכה"ג, וא"כ לא רחוק לומר דגם עונג שבת שיש מאכילת או שתיית מוקפים, שאצל הרבה זה תענוג ממש, מיקרי דבר זה ג"כ לעת צורך שיש להקל אפי' לכתחילה ונכלל זה בההיא דבבב"ל "כהאי גוונא" שכותב הלבוש.

יב) ולטעמא דהרמב"ם ודעימיה שהוא משום גזירה שמא יסחוט א"כ בלהקפיא את המים או את המשקה אין לפנינו בכלל שום איסור, דגזירה שמא יסחוט אין בכה"ג, ואיסורא אחרינא אין בזה לכאורה, דהרי הם לא ס"ל בכל כה"ג שיש בזה משום מוליד או משום נולד.

וכן ראיתי גם בספר שביתת השבת ח"א בדיני מלאכה שאינה לקיום אות ב' שכותב דאין איסור להקפיא רוטב רגלי בהמה או רוטב דגים וכדו' משום נולד לפ"מ שנקטינן בסי' ש"ח סט"ז בשומן שנפטר דמותר והאיסור דאין מרסקין הוא

רק משום שמא יסחוט אבל אין אוסרין אותו משום נולד א"כ הינן לענין הקיפוי אין לאוסרו משום נולד, ע"ש.

אלא דמה שקבע הטביתת השבת דכן הוא בפשיטות דעת השו"ע דבריו תמוהין, דראשית אין לנו הכרע בדעת השו"ע דס"ל כטעמא דהרמב"ם, ומה שיש לנו הכרע הוא רק זאת דלא ס"ל טעמא דנולד, אבל י"ל שפיר דס"ל טעמא דאיסורא דהוא משום מוליד וסרך מלאכה, ושנית מה שתמוה ביותר דאיך קבע בעל שביתת השבת כ"כ בפשיטות דדעת השו"ע דאין לאסור משום נולד, והעלים א"ע מדעת היש מחמירין שברמ"א בסי' שייח אשר כמעט כל הבאים אחריו הביאו זה והתחשבו בה כהלכה אשר אין לדחותה בנקל בלא צורך מיוחד.

יג) אלא שעולה בדעתי לומר דיש מקום להתיר בכלל את ההקפאה בנידונינו אפילו לדעת בעל-התרומה, והוא עפ"י מה שראיתי בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' פ"ד שכותב לפרש שם דגם בעל התרומה אינו חולק על פירש"י ועיקר טעמו מפני שמוליד ובורא מים הללו מה שלא הי' לפנים וכן השומן נמי דמי לבורא כשנימוח ושלדעתו אפשר אם עשו בידים אסורין מטעם שעשו מלאכה בשבת דומיא דאין מוציאין אש מן אבנים ומפרשינן משום נולד וכתב הט"ז בסי' תק"ב לאסור האש דנעשה מלאכה באיסור, הכי נמי, אבל אם נימוח מאליו לאסור משום נולד דהוי ליתא דמוקצה זה לא עלה על דעת בעל התרומה לאסור, ותדע דהא תלי הטעם בנותן ברד לתוך הכוס משום דהוי גרמא בעלמא, וזה שאסור בשומן סמוך לאש הוא משום דהוי כגרמי וכעושה מלאכה בידים שמוליד בשבת, אבל ברחוק מן האש או נימוח מאליו לא עלה על דעת בעה"ת לאסור משום נולד, עיי"ש מ"ש באריכות מזה, ומסיים דכל המחמיר בזה לאסור משום נולד אינו אלא מן המתמיהין ושפשיטא דהיכא דלא ריסק ביד אלא הניח השומן המבושל אפילו במקום שהיד סולדת שלא לאסור בדיעבד דלא כמג"א דכ' שאסור בדיעבד ואף רמ"א לא נתכוין לאסור בזה בדיעבד אלא מאחר דרמ"א העיד שנהגו להחמיר אין בידי להקל במקום שהיד סולדת בו דלא יהי' דברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור ואפשר שהחמירו משום ליתא דבישול שלא יטעו בשמן להחם ג"כ במקום שהיד סולדת, אבל באין היד סולדת אף אם נהגו להחמיר מ"מ מנהג שנתסיד ע"פ טעות הדין לא שייך בי' אחרים נהגו בו איסור כי כבר כתבנו בראיות ברורות שאין שום נדנוד איסור בזה ואפי' לכתחילה מותר ליתן פשטידא במקום שאין היד סולדת וכל כי האי מילתא לימרו משמאי בשוקי ובבראי עיי"ש.

למדנו מדברי הפנים-מאירות דס"ל דגם בעל-התרומה לא עלה על דעתו לאסור משום נולד, והמכוון בדבריו הוא כפירש"י משום איסור מוליד (ומזכיר שם שהרא"ש הביא בהדיא בשם בעה"ת בלשון שאוסר משום מוליד, ואף לפי הגירסא משום נולד נמי המכוון דעיקר איסורו משום דהוי נולד וא"כ הוי כאילו בורא

דבר זה ע"ש). וממילא לא עלה גם על דעת בעה"ת לאסור אפילו במאליו, וההיא דשומן שאני דהוי כגרמי וכעושה מלאכה בידים.

אמנם ראיתי בספר אגלי-טל במלאכת דש סעי' י"ח אות ל"ז דכותב להסיר כל התלונוט הקושיות והראיות שמביא הפנים-מאירות להנחותיו ולפירושו עיי"ש, אבל בלי להכנס לעצם הדברים נראה דאחרי כל זאת ברור הדבר דהפנים-מאירות הוא עמוד גדול לסמוך עליו בפרט כשישנם עוד יסודות להיתר ראוי הוא להכריע את הכף.

ועוד זאת, דבנקודה זו דטעם בעה"ת באיסורו הוא לא משום נולד אלא משום מוליד כדאיתא ברא"ש, מפרש נמי שו"ע הגרש"ז בסי' שי"ח סעי' כ"ו וזה שאסור אפי' בדיעבד הוא מפני דהוי כמו משקין שזבו בשבת מפירות העומדין למשקין עיי"ש, (עיין באגלי טל בהגהה שם מה שמשיג גם על דברי הגרש"ז).

ולפי"ז עולה בדעתי די"ל דבלהקפיא כבנידונינו ליכא איסורא דמוליד, משום דמוליד לא הוי אלא במוליד דבר של קיימא ולא במוליד דבר שאינו של קיימא, ולהקפיא בקרח הוא דבר שאינו של קיימא דהרי ההקפאה היא לצורך השבת וכעבור זמן מעט מההוצאה מן הקרח תתחיל להתפשר ההקפאה ולהנמס מאליה, ומצינו בכה"ג דלא אסרינן מוליד שאינו של קיימא לענין רחיצת ידים בשבת ויו"ט בדבר המוליד ריח בידים, דמבאר בשו"ת גנת-וורדים הספרדי חאו"ח כלל ג' סי' ט"ז דמותר משום דכללא דמילתא כיון דריח דבגוף אינו מתקיים לית ביה משום נולד ע"ש. (ועיין גם בשו"ת ח"צ סי' צ"ב ושאלת יעבץ ח"א סי' מ"ב ע"ש).

ונ"ל להביא רא' לדברי הפנים-מאירות מהטור, דבסי' שיח פסק לאסור נתינת הפשטידא אפי' בריחוק מקום, ואילו בסי' ש"כ נימק טעם ההיתר של אבל נותן לתוך הכוס כיון שאינו עושה בידים, והב"ח עמד על כך וכותב לחלק בין ניכר לאינו ניכר, והחילוק דחוק לפענ"ד, דהרי הטור מדגיש דטעם ההיתר מפני שאינו עושה בידים, אבל לפי הפנים-מאירות מתיישבים שפיר דברי הטור משום דבפשטידא הו"ל גרמי והו"ל כעושה בידים וכאן בנתינה לתוך הכוס הו"ל רק גרמא, וז"ש הטור גבי פשטידא "אפי' בריחוק מקום" כוונתו אפי' כשהוא במרחק כזה דליכא חשש מבשל, אבל לענין ההמחה איירי שפיר בגוונא שההמחה מתחילה באופן דהו"ל גרמי.

וא"כ יוצא לפי"ז דבנידון שאלתנו בלהקפיא במקרה כו"ע מודים דמותר דהרי ההקפאה לא מתחילה מיד עם הנתינה לתוך המקרה דהדבר לוקח זמן ניכר עד שמתחיל להקפיא לכן אין כאן גרמי וא"כ הוי זה כנתינה ברחוק מן האש וכנימוח מאליו דמותר לפי הפנים-מאירות אליבא דכו"ע, ולפי הנ"ל ליכא בזה איפוא לא משום מוליד ולא משום נולד.

יד) ומכיון דאמינא להכי אמינא עוד מילתא מה שי"ל דבכגון להקפא כו"ע יודו דליכא בזה לא משום נולד ולא משום מוליד, דעד כאן לא נחלקו הפוסקים באי אסרינן רק היכי דשייך החששא דסחיטת פירות או דאסרינן גם משום מוליד או נולד, אלא בגוונא דהפשרה שהמים הנפשרים הרי המה ברי"קיימא, דאזי המה בגדר שיכול לחול עליהם שם נולד ועל הממציאים שם מוליד, ולכן נחלקו אם בגוונא דא שגם לפני ההקרשה היו מים או כשגם בקרישותם תורת מים עליהם אי ג"כ נחשב הוצאת המים למוליד או נולד, אבל בגוונא דהקפאה דכידוע ההקפאה איננה ברי"קיימא ועומדת איך שהוא להנמס ולחזור לקדמותה הנוזל ובפרט ההקפאה הנעשית ע"י קרח וקור שאם רק יוציאוהו ממקום הקרירות לזמן מועט תתחיל מאליה להנמס ולחזור למצבה הטבעי הנוזל, בכל כגון דא י"ל דכו"ע יודו דאין בההקפאה לא משום מוליד ולא נולד, מכיון שלא נולד דבר של קיימא אלא של בת חילוף.

טו) ואע"פ שכידוע איסור נולד קיל הוא ומקילינן ביה בנקל והיה אפשר להקל בזה גם משום הסברא כשלעצמה, ויספיק גם הנימוק מה שלא מצינו שהחמירו גם בכגון דא, בכל זאת לא אמנע גם מלהביא סייעתא לכך, והוא מדברי שו"ת גנת וורדים הספרדי חאו"ח כלל ג' סי' י"ד שדן בדברי הרמ"א בסי' שכ"ו סעי' י' דאוסר לרחוץ ידיו בבורית או בשאר חלב שנימוח על ידיו דהוי נולד, וכותב: ובעיקר דין רחיצת ידים שאסרו משום נולד אינו מפני שנשתנה מראית המים ונהפך ללבן דמי דחזותא בכה"ג לאו מילתא היא, אלא טעמו של איסור הוא שבתחלה היה השאבון אבן ועכשיו נהפך והוא היה למים ונסמכו באיסור זה על ההיא ברייתא דשלהי במה טומנין דאין מרסקין את השלג בשביל שיוזבו מימיו דסברי דטעם האיסור דהוי משום נולד שנראה כבורא בריה חדשה שעד עכשיו היה שלג ועתה הוא מים, אמנם אין פירושם בזה מוסכם מן המפרשים דאחרים פירשו דאין בזה טעם לאיסור נולד ועיקר טעם הדבר הוא משום גזירת סחיטת פירות העומדים למשקין דהוי איסורו משום מפרק דהוא תולדה דדש ועיין בהרמב"ם פכ"א מה"ש הי"ג ובהמ"מ ובב"י או"ח ש"כ וס"ס שי"ח, ואפילו לדעת האוסרים משום נולד היינו בשאינו מתערב ומתבטל ראשון ראשון דבכה"ג שרי לתת השלג לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש כיון שמתערב ומתבטל בין או במים שבכוס, אלא הם דברי הב"י בסי' ש"כ, וכפי זה עלה בידינו שאין צד לאסור רחיצה בשאבון מטעם נולד כיון שראשון ראשון מתמחה ומתערב במים וכו' וכפי זה אין בידינו למחות ביד העושה כן ואינו אלא משנת חסידים בעלמא, אכן כשעושין איסקו"מה ברחיצתו בשאבון (איסקו"מה הוא רתיחה שמעלה כעין אבעבועות) אז יש לאסור משום דהוי כבורא מלאכה חדשה בענין האיסקו"מה, וגם בזה יש פנים להקל כיון דאין האיסקו"מה מתקיימת דאינה אלא לשעתה בלבד לא חשיב נולד עיי"ש. הרי דס"ל להגנתוורדים בפשיטות דבדבר שאינו מתקיים אלא

קצת מטעמים. הרי מאידך רצוי שהן תדענה את הדברים על בוריים, לשם שלמות קיומם.

ואם בדורות אלה היה למוד התורה על ידי נשים שכרו יוצא בהפסדו, הרי ברור שבדורותינו האחרונים למוד התורה על ידי נשים הפסדו יוצא בשכרו. וזה משני טעמים:

(א) היום אין השאלה אם תלמד הבת תורה או גם תורה לא תלמד. היום השאלה היא, אם תלמד הבת תורה או שתלמד דברים אחרים שאינם של תורה. כי בולמוס הרדיפה אחרי עץ הדעת אחזה בכל בני האדם, כאנשים כנשים, ומי הוא האיש אשר יקום ויעצור זרם אדיר זה? ואם רבי אליעזר אמר: "כל המלמד בתו תורה לומדה תפלות", באה הגמרא ודוסיפה את המלה "כאילו". ואילו הבת בימינו אם אין היא לומדת תורה, הרי היא לומדת במקום זה לא "כאילו" תפלות, אלא תפלות ממש. וברור שאם יש לנו לבחור בין תפלות ממש לבין "כאילו" תפלות, יש לבחור בשני. בדורותינו החיוב של למוד התורה על ידי נשים עולה בהרבה על השלילה. כי במקום אמונה זכה וצרופה שמקנה המאור שבתורה ללומדיה, מלעיטים את הבת בכל מיני אמונות תפלות של תפלות ודעות כוזבות, בעזרת הספר החלוני שאינו של תורה. וספר למוד של תורה דוחה הרבה ספרים של למוד תפלות המתחרים בו.

(ב) בין אם הדבר לרוחנו או לא, עובדה היא שאת מקום ה"מלמד" ירשה המורה (ריש קמנצה). מורה זו מוסרת את התורה לידי הבנים והבנות שבבית הספר היסודי, ואם לא נלמד את הבת תורה בביה"ס, הרי שהמורה החפשית תירש מקומה של המורה הדתית, והיא תמסור לבנים בביה"ס היסודי את התורה מזויפת מתוכה.

ואת ועוד, אם הרמ"א אומר: "ומכל מקום חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה", הרי שרק למוד תורה לשם ידיעה בלבד הוא שאסרו חכמים, ולא למוד תורה לשם ידיעת קיומן של מצוות. כי ידיעה שהמעשה תלוי בה, הכרחית היא וגם רצויה, ואם כן היום שהמורה היא שמקנה את ידיעות התורה בבית הספר היסודי גם לבנים, הרי שבידיעתה תלוי קיומן של מצוות על ידי הבנים. וממילא שכל הדינים שוים אצלה כיום, בין אלה ששייכים לה כאשה ובין אלה ששייכים לה כמורה לבנים.

זה הוא כנראה שקול דעתם של גדולי התורה בשני הדוחות האחרונים שהתייחסו בחיוב ללמוד התורה לבנות, לא רק תורה שבכתב אלא גם תורה שבעל פה כמו משנה, דינים ועוד.

הלואי ותלמדנה כל בנות ישראל תורה, ולא יהיו לבותיהן פתוחים לתפלות של דור פרוץ זה.

אוכל הוא, והיינו דמכיון שפסק שם החיי אדם גבי שלג וברד כסברת המתירין שמותר לרסק בידים לתוך המים ולכן כתב דהסוכר מותר לרסקו בידים כהאי גוונא דשלג משום דלעולם אוכל הוא ולכו"ע מותר אפי' לדעת האוסרים בשלג לרסק בידים לתוך כוס של מים כמרן הב"י ז"ל ודעימיה, יען דסוכר שאני דלעולם אוכל הוא, ע"ש שמביא אח"כ אסמכתא לדבריו אלה מדברי הפחד יצחק הג"ל.

(ז) איברא דזה דמפרש הרב פעלים בכזאת בדברי הח"א דבריו דחוקים כי הח"א כותב קודם לזה הדין דאפי' לרסק בידים לתוך כוס של מים מותר דלא גזרו אלא כשסוחט המים ויהיו בעין, ולזה כהמשכן של דברים ממשיך וכותב בלשון "ולכן מותר לשפוך חמין על צוקר אע"פ שנימוח וצוקר מותר לרסקו אפילו בידים כיון שלעולם אוכל הוא" והך לישנא של "ולכן" משמע דהך הלכה שממשיך וכותב הוא כתוצאה מההלכה וההנחה הקודמת דמותר לרסק אפי' בידים, ודלא כהרב פעלים שנאמרת אפי' להאוסרים לרסק בידים.

ויותר מסתבר לומר דזה שממשיך הח"א להוסיף ולכתוב "וצוקר מותר לרסקו אפילו בידים כיון שלעולם אוכל הוא" כוונתו שמותר לרסקו אפילו בידים אפילו כשהוא בעין ולא בתוך הכוס של מים ושעדיפא הכא מההיא דשלג וברד שאסור לרסקו כשהם בעין, והיינו מכיון שצוקר לעולם אוכל הוא, ומה שמקשה הרב פעלים שם דאם מיירי דמרסקו יבש בלא מים פשיטא דמותר דהא אין זב ממנו מים ומהיכי תיתי לאסור, יש לומר בפשיטות דמיירי בצוקר לה, כאשר רואים בהרבה פעמים בכגון זה ששלט בם רטיבות או שעלה עליהן רטיבות של מים ולפעמים מלחלחים אותם בכזאת בידים בכדי לרסקם אח"כ ולסנגס עבור פסח וכדו', דבכה"ג הצוקר מיקרי שהוא בעין ובכל זאת כשמרסקים אותו זב ממנו סמיכות של מים מתוקין, ובכזה הוא דאשמעינן הח"א דבצוקר מותר לרסקו אפי' בידים ואפי' כשהוא בעין ולא נתון לתוך מים באופן שיתערב עם הריסקו ולא יהא ניכר מה שזב, ובכל זאת מתיר לעשות זאת מטעמא שלעולם אוכל הוא.

(ח) וכמו"כ עצם הסברא המחודשת של הפחד יצחק והרב פעלים לומר דבכגון בורית וצוקר אין לאסור משום רבוי מים מטעמא דלא מתרבה מים במציאות, מלבד מה שזה נסתר מדברי הרמ"א בסי' שכ"ו סע"י שפוסק לאסור לרחוץ ידיו במלח וכ"ש בבורית שקורין זייף בל"א או בשאר חלב שנימוח על ידיו והוי נולד, הרי דס"ל להרמ"א דגם בכגון זה שלא נהפך למים במציאות (דמלח וחלב דומה בזה לבורית וצוקר) נמי יש בזה משום נולד, וכן כתוב מפורש הטעם הזה במקור הדין שהוא בסה"ת שמוכא בטור, מלבד זה נסתר הדבר גם מדברי הב"י שפוסק נמי בכזאת בסי' שכ"ב סע"י י"ב דיש לזוהר שלא ישפשף ידיו במלח, וכותב הבאה"ט: לפי שנימוח והוי נולד, והרב פעלים נרגש שם מזה ומציין לדברי הפרמ"ג במשבצות סק"ט דמבאר טעמא אחרינא לדעת המחבר, והיינו דמבאר שם שלדעת המחבר דשומן

לא הוּי נולד הכא הוּי הטעם משום דדמי לבורא מים, אבל גם לפי"ז הרי הוּי זה סתירה לדבריהם שרוצים לומר דבכה"ג לא מיקרי דבורא המים (ע"ש ברב פעלים שדבריו דחוקים בזה). אם לא שנאמר שטעמא דהמחבר לאיסורא בזה הוא משום גזירת שמא יסחוט כדמבאר העולת-שבת סקכ"ח וכן משמע מהגר"א. גם עיין שם בהמג"א ומ"ב בסי' שכ"ו מ"ש לעצם דברי הרמ"א ויש להאריך, (ויש להעיר דבגוף סה"ת שלפנינו כתוב זה על לחוף כלים במלח). ועיין בח"א כלל ג"ה סעי' ז' עכ"פ בדין הצוקר שפיר יש להתיר עפ"י החיי אדם הנ"ל.

(ט) ועיין גם בשו"ת פנים-מאירות ח"א סי' פ"ד שהעלה שהיתר גמור הוא לעלות מי הט"ע רותחים על הצוקער דהא הצוקר כבר נתבשל בבית אומן ואפי' לדעת בעל התרומות שאוסר משום נולד והרמ"א החמיר כוונתה היינו מטעם דהשומן צף למעלה והוא בעין, אבל בצוקר שהוא נימוח עם המים הוא מותר אליבא דכו"ע ודמי' לההיא דאבל נותן הוא לתוך הכוס דה"נ דכוונתה דהצוקר אינו ניכר ומתערב עם המים ע"ש.

ולכאורה יש לדון על הפנים-מאירות במה שמדמה זה לההיא דנותן לתוך הכוס דהרי הכא מיד עם שפיכת החמין על הצוקר מתחיל הצוקר להמס מכח חוץ החום וא"כ הוּי זה לא כנותן לתוך הכוס אלא כמרסק לתוך הכוס. וכנראה שבשביל כך נחית החיי אדם להתיר זה רק מכח מה שפ' קודם לזה דלתוך הכוס מותר אפי' לרסק בידיים.

וביותר יל"ע לפי הפמ"א על מנהג העולם לבחוש את הצוקר בכח שימס מהר בכף, וזהו הרי הוא כבר בידיים ממש, ועי' בכף החיים סי' ש"כ אות כ' שמהנדז כנראה ג"כ על מנהג העולם זה וכותב דמ"מ נראה דאם אינו מרסקו בכף אלא רק מנענעו כדי שימחה במהרה לכ"ע שרי ע"ש. והיינו מפני שאין זה בידיים ממש, וגם בשינוי.

(כ) וראיתי שעמד על עצם המנהג עולם זה בשביתת השבת מלאכת דש בבאר רחובות ס"ק ג"ו, וכותב דלהאוסרים לרסק בידיים צ"ע לפי"ז איך מרסקין צוקר ע"י כף ולא ראינו מי שנזהר בזה. ומיישב דצ"ל שתופסים העיקר כמ"ש הפוסקים בשם התוספתא שמותר לרסק את השלג לתוך הכוס גם בידיים ממש ע"ש, והיינו כדברי הח"א הנ"ל. ולפלא על שביתת השבת שלא הזכירו בדבריו.

ובערך השלחן סי' ש"כ סעי' כ"ד ראיתי שכותב וז"ל: ודע דלפי מה שנתבאר אלו השותים חמין בשבת ונותנים הצוקר לתוך הכוס וזהו מותר כמו ליתן שלג וברד לתוך הכוס מיהו לפי"ז אסור לרסק את הצוקר בכף קטן בתוך הכוס והעולם אין נזהרין בזה והנה לדעת הפוסקים בסעי' כ"א המתירין לרסק לתוך הכוס אין בזה איסור אבל להאוסרים נראה דאסור ואפשר דגם להאוסרים לא אסרו רק כשמרסק מבחוץ ונותן לתוך הכוס אבל בתוך הכוס עצמו מותר שהרי מעולם

אינו ניכר בפ"ע ובפרט שצוקר הוא מבושל בתחילה ולכן אין לאסור בזה. עכ"ל. ולפענ"ד טעם ישובו של הערוה"ש מפני דלהאוסרים לא אסרו רק כשמרסק מבחוץ הוא תמוה מאד, דהרואה יראה בדברי הפוסקים גבי ברד ושלג דכל פלוגתתם בריסוק ביד הוא דוקא כשמרסק בתוך המים משום דמיד עם ריסוקם מתערבים בתוך המים ולא היו ניכרים לרגע, אבל כשמרסק מבחוץ אע"פ שאח"כ נותן לתוך הכוס כו"ע מודים דאסור, וכ"כ הערוה"ש בעצמו בסעי' כ"א שם, וא"כ שוב חוזרת השאלה להאוסרים ריסוק ביד אפילו מבפנים הכוס.

כן לא מובן כלל לכאורה טעמו הנוסף של הערוה"ש מפני דהצוקר הוא מבושל בתחילה. זה מועיל לענין דלא להוי מבשל בשפיכת החמין עליו כדכתב הפמ"א הנ"ל, אבל מה יכול הועיל זה לגבי השאלה של איסור הריסוק בידים?.

לזאת בע"כ ישוב מנהג העולם הוא בעיקר עפ"י הח"א הנ"ל, דראשית נתקבלה ההלכה כהרבה מהפ"ד דס"ל עפ"י התוספתא דמותר לרסק אפי' ביד, ושנית מפני דצוקר לעולם אוכל הוא. ועין ברב פעלים שם מה שכותב עוד בענין הסוכר, וכן בספרו בן איש חי שנה שניה פ' משפטים אות י"ג שעל יסוד מ"ש ברב פעלים הנ"ל קבע להלכה דמותר לרסק הסוכר הקשה בתוך המים למחותו בהם ושאינ צריך להחמיר בסוכר (שם ברב פעלים פקפק קצת אם אין להחמיר לכתחילה בסוכר שלא לצורך אורחים ע"ש, אבל כאן קבע להלכה ברורה שאין צריך להחמיר). ובכגון זה ודאי אמרינן: כל מקום שהלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר.

כא) וזאת לדעת שכדברי הח"א שפסק להתיר אפי' לרסק בתוך הכוס של מים. מבואר כן בהדיא בתוספתא פ"ד דשבת ה"ז בלשון: אבל מרסק הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש. ודברי התוספתא הזאת הביאו להלכה כל הראשונים כהרמב"ן הרשב"א הריטב"א הר"ן והמאירי, וגם הרמב"ם בפכ"א מה' שבת ה"ג פסק נמי כן במפורש דאבל מרסק הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה, והסכים לזה גם המ"מ שם, ורק הטור והשו"ע הוא שכתבו בלשון אבל נותן הוא לתוך הכוס וכו' ומדייקנן מזה דהא לרסק לתוך הכוס ס"ל דאסור. ועיין בערוה"ש בסעי' כ"ב שמעיר לומר דאולי גם השו"ע ס"ל דמותר אפי' לרסק ומ"ש נותן לתוך הכוס כוונתו גם ע"י ריסוק ונקיט רק לשון הגמ' דס"פ במ"ט ע"ש, ואפשר להביא קצת סייעתא לזה ממה שהב"י בטור הביא בסתמא דברי ה"ה בשם הרמב"ן שבתוספתא התיירו אפי' לרסקו לתוך הקערה, מבלי להעיר על פלוגתא מפורשת בכך, ומבלי להכריע נגד זה. ומצאתי בשו"ת לב חיים ח"ב סי' קצ"ב שגם הוא נגע בדבריו בנקודה זו ממה שמוכח מדברי הב"י בטור ע"ש.

כב) ועולה בדעתי לומר בזה סברא מחודשת בהתירא דבחישה הצוקר בכף אליבא דכו"ע, ובפרט בסוכר דק, והוא בהיות דטבע הצוקר להתחיל בתהליך ההמסה

מיד עם הימצאותם במים, שונה משלג וברד קפואים שתהליך המסתם במים הוא איטי יותר ומיד בהתחלה המים לא משפיעים עוד כלום, וגם זאת, דבשלג וברד המסה של מקצת אינו עושה רושם ניכר על השאר, אבל בסוכר רושם ההמסה ניכר בכל הסוכר והכל מתחיל להפרק מיד כנראה לעין, ולכן בכל כה"ג שתהליך ההמסה מתחילה מיד מאליה במים יש לומר דכו"ע. יודו דליכא שום איסורא במה שהאדם מסייע במהירות ההמסה ע"י הבחישה, דהכל הולך בתר העיקר שבא מאליו ע"י המים, והרי כידוע בדברי הפוסקים מקילינן באיסורא דמוליד ונולד גם בחילוקא קל, (וזהו טעמא דמג"א בשי"ח סקמ"ב שמתיר ליתן הפשטידא קודם שהוסק התנור והאגלי טל במלאכת דש אות ל"ו סקי"ב משיג עליו דדבריו תמוהין דמה יועיל קודם שהוסק ואפי' ע"י גוי כיון שהאיסור על שומן משום נולד ואפי' ממילא לשיטה זו ע"ש, וכדברי המג"א העלו גם שאר אחרונים עי' בשו"ע הגרש"ז סעי' כ"ח ובמ"ב ס"ק ק"ו, והיינו בהיות דהוא רק חומר דעלמא לכן בכל חילוקא קל מקילינן בזה, ולא דמי להניחם בחמה או כנגד המדורה ונימוחים מאליהם דשם מיהת מניחם בשעה שהחמה והמדורה כבר נמצאים).

(כג) למען הדיוק והידיעה נזכיר בזה כי בשו"ת לב חיים ח"ב סי' קצ"ב לא ס"ל כסברת הכף החיים הג"ל להתיר בפשיטות הנענוע, ואדרבה כותב שם דהמקילין לאכול שלג בשבת לא יפה עושים דכשנותנים חתיכת השלג לתוך הכוס של יין או שכר ובתוך כלי המים ועדיין לא נימוח מנענעין הכלי ביד כדי שיהיה נימוח יפה במהרה ולפי מ"ש ראוי להזהר בזה ע"ש. הרי דפשיטא ליה דניענוע הכלי ביד כמוהו כריסוק בידים, וכמו"כ, עיי"ש בשו"ת רב פעלים ח"ג חאו"ח סי' י"ד שמסיים להלכה בענין מיחוי לבן קפוי ויבש ובחישת הסוכר בשבת וכותב: וז"ל: ולענין הלכה מאחר דמצינו למרן ז"ל להדיא בסי' שכ"ח שאסר בחלב מפני שנימוח דמדמי ליה לריסוק שלג וברד וכן רמ"א בהג"ה בסי' שכ"ו ג"כ כתב לאסור, ועיין בכותנות יוסף סי' י"ב, ובכף החיים סי' ל' אות ק', על כן נראה לאסור לרסק היגורט"י שקוראין בערבי לבן ולמחותו במים כדין השלג והברד, מיהו פה עירנו בגדאד, המנהג ידוע ומפורסם להמחות היגורט"י הקרוש שקורין לבן במים ולעשותו משקה, וכיון שיש מנהג ידוע וקבוע בזה אין לאסור להם דאפשר דנהגו כסברת הרמב"ם ודעימיה שהם גדולים וכן רבים דס"ל מותר לרסק השלג והברד לתוך המים ולא אסרו אלא לרסקו בידים שלא בתוך המשקה ועל כן גבי היגורט"י הנז' כיון דמניחין בו מים וממחין אותו שרי להרמב"ם ודעימיה, ולכן אין למחות ביד המקילין בזה פה עירינו אך המחמיר תבא עליו ברכה, וכן ה"ה בסוכר אם מרסקין אותו בתוך המים אין מוחין בידם ואע"ג שאמרנו המחמיר תבא עליו ברכה נ"ל בסוכר היכא שבאו אורחין לביתו ורוצה לכבדם במשקה הסוכר וצריך למהר להביא לפנייהם תיכף קודם שיקומו ולכן מותר לרסקו בידים לתוך המים ולא יחושו

להחמיר דמצינו שהקלו בהיכא דצריך למהר להביא לפני האורחים גבי המביא כדי יין ושמן ממקום למקום וכנ' בסי' שכ"ג סעי' ה' עי"ש.

אך אין זה משנה המסקנה שהעלינו לעיל על יסודות דברי הפו' בזה, וכאמור הבאנו שגם הרב פעלים בעצמו העלה בספרו בן איש חי להתיר בפשיטות בחיטת הסוכר, נחזור לענינינו.

כד) והנה נראה לי דמכיון דאפי' הרמ"א ודעימיה ס"ל נמי דבמקום צורך יש להקל, א"כ מים המתמלאים בארגו הקרח מהמים הנוזלים מאליהם מגוש הקרח, אם הארגו מלא על כל גדותיו שאם לא ישפכו מימיו יזלו המים בבית או במטבח, דמותר לשופכן, ואין מקום אפילו להחמיר בזה לפי הרמ"א, דאין לך מקום צורך גדול מזה ממה שיניחו ליזול בבית ויופרע עי"כ איך שהוא מנוחת השבת, והרי א"א מע"ש לסדר נוילת המים בענין אחר עד שנאמר שהיה לו להכין מאתמול, אם לא שנאמר דאפשר לסדר מע"ש גיגית גדולה בתחתית המקרה, אבל זה דבר קשה כידוע, ואין להכביד במקום שכו"ע מודים אפי' הרמ"א שמעיקר ההלכה מותר הדבר ונהגו רק להחמיר לכתחילה, ושאפי' לכתחילה יש לסמוך במקום הצורך להתיר כי כן עיקר. (עיין מג"א סי' שי"ח ס"ק מ"ב ומחצה"ש ובלשונו של הגרש"ז סי' שי"ח סעכ"ח).

כה) ועוד זאת אמינא דהרי בסי' שכ"ב סעי' ט' פוסק המחבר בפשיטות גבי ברד ושלג דאם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו מותרים, והרמ"א לא הגיה בזה כלום, והן אמנם דמפרשי השו"ע מבארים דלפמ"ש הרמ"א בסי' שי"ח גם הכא אסור משום נולד, אבל אין להתעלם במה דסוף סוף הרמ"א לא הגיה בכאן כלום וגם לא ציין למ"ש כבר לעיל בסי' שי"ח, וניתן לחשוב דגבי שלג וברד סבר הרמ"א דקיל יותר משומן ולכן מכיון דמעיקרא דינא גם שם מותר לכן י"ל דהחליט דבכאן אין מקום אפי' להחמיר ולכן לא הגיה כאן כלום, וכן ראיתי בספר תורת שבת על הל' שבת בסי' שכ"ב סקי"ב שכותב באמת לומר בכזאת דמה שלא כתב הרמ"א גם כאן ויש מחמירין משום דס"ל כמ"ש הב"י דהמים אף שנתקשרו תורת משקה עליהם לכל דבר משא"כ בשומן דבעת שהוא קרוש נקרא אוכל וכעת שנימוח נקרא משקה.

ומצאתי סמוכים לדברי ספר תורת שבת הנז' מדברי שו"ת פנים מאירות ח"א סי' פ"ד, דעפ"י דרכו שם דמבאר דברי הרמ"א בסי' שי"ח דהוא עפ"י הר"ן בסו"פ במ"ט ושלכן אפילו אם נימוח השומן ממילא נמי אסור דהוי כפירות העומדים למשקין דאף אם יצאו מעצמן אסורין, כותב לפרש שם דלפי"ז ניחא הא דכתב רמ"א בסי' שי"ח דיש מחמירין בפשטידא ובסי' שכ"ב גבי שלג וברד שנפשרו דמותרין לא כתב מידי והיינו משום דלדעת הר"ן בשלג וברד מותר משום דבעודן קרושין נמי תורת משקין עליהן אבל בשומן כשהוא קרוש הוא אוכל וכל זמן שלא קרוש זב

וצלול ודרכו בכך אף כשקרוש כפירות העומדין למשקה דמי ולכן אפי' יצאו מעצמן אסורין והיש מחמירין שהביא הרמ"א הוא דעת הר"ן ולכן בשלג וברד בסי' ש"כ לא הביא רמ"א כלום דבזה גם הר"ן מודה דנפשו מעצמן מותר, עיי"ש. הרי בפמ"א בכעין עיקר סברת התורת שבת. והרי דגם הפמ"א פירש בפשטות דגם הרמ"א מודה בסי' ש"כ דבנפשו מעצמן מותר בפשיטות.

גם האליהו רבה בסי' ש"כ אות י"ב כותב דהשו"ע והלבוש כתבו בסי' שי"ח סט"ז ב' דעות בשומן והכא סתמו להתיר משמע דס"ל להתיר הכא יותר ע"ש. ועיין שם בפנים מאירות שמבאר בגדולה מזה דאפילו גבי שומן לא אסור אלא במקום שהיס"ב דהו"ל גרמי אבל ברחוק מהאש ובנימוח ממילא גם שומן מותר אפילו אליבא דבעה"ת עיי"ש.

וא"כ יוצא לנו לפי"ז דבשפיכת מי הארגז ממה שזב מאליו מהקרח גם הרמ"א יודה דאין מקום להחמיר בזה.

(כו) ויש להוסיף לציין דבפרט אחד עדיפא בכאן עוד מההיא דסי' ש"כ, דשם הרי נותנו עכ"פ בשבת בידיים למקום שיזוב מאליו, דהיינו שמניחם בחמה או כנגד המדורה (עיי"ש בחידושי רע"א ובמ"ב סקל"ה). ובכאן אין שום פעולת הנחה מצד האדם כלל, והכל מונח ועומד מע"ש, ודבר זה יש בו הרבה בנתינת טעם להקל, דעיין באגלי טל במלאכת דש סעי"ח אות ל"ו סק"א שכ' לדייק מדברי רש"י בסוף במ"ט שכותב בלשון אבל נותן וכו' כדי לצנן וכו' דמשמע אבל אם הניחו בחמה או כנגד המדורה שניכר כוונתו שיהי' נימוח אסור ע"ש, הרי שאליבא דרש"י תלוי הדבר גם בכוונה. [ולעיל הבאנו בכזאת גם בשם מהר"ח או"ז]. ובכאן הרי ליכא שום כוונה מצידו בשבת והכל מונח ועומד מע"ש, (ועיין שם באגלי טל דס"ל שלהפשירו נגד החמה או מדורה אסור באמת לכתחילה בשלג וברד, עיי"ש).

(כז) ומי שירצה לדקדק על עצמו ביותר יש עצה שיראה להשגיח שתמיד עם כניסת השבת ישארו מעט מים בארגז המים שבמקרר ואזי כל מה שיזוב מהקרח בשבת יתבטל קמא קמא בתוך המים של ההיתר, וכן כשיתמלא הארגז בשבת ויצטרך לשפוך ישתדל שישארו מעט מים בארגז ולא ישפוך הכל ואזי שוב מה שיזוב מחדש יתבטלו קמא קמא במי ההיתר הנשארים.

ואין לומר שלא יועיל הביטול מכיון שעם פרישתם למעלה מן הקרח ובזיבתם בצדדים ובצינורות עד שמגיעים לארגז הם בעין וכבר נאסרו, דזה אינו, דהרי אינם זבים מהקרח בשפע אלא באיטיות ובמיעוט זעיר שם זעיר שם וגם אין להם מקום מנוחה אלא מתפשטים מיד לזוב בכדי להגיע למטרתם בארגז המים למטה, א"כ אינם ניכרים עדנה כ"כ ולכן לא נאסרים עוד משום נולד, ויוצא דאימתי יכולים להאסר משום נולד עם התקבצותם בארגז המים ושם מתערבים כבר המים עם כניסתם לשם במי ההיתר.

וחילי ידידי לומר דכשאינם ניכרים עוד כ"כ לא נאסרים משום נולד. הוא מדברי הביי בסוס"י שי"ח שמבאר דאפילו לבעה"ת מותר להחם בשבת חתיכת בשר שומן ואע"פ שמקצתו זב וכו' והטעם משום דכיון דדבר מועט הוא הדבר הנפטר לא חשיב ושרי, ומובא זה גם בט"ז בסי' שי"ח סקכ"א, ועיין שם במג"א סק"מ שכותב בכזאת נמי לפרש דברי המרדכי והכלבו שחששו לדברי ר"ב ולכן כתבו שלא ליתן במקום שהיס"ב כדי שלא יהיה נימוח כ"כ שיזוב לחוץ אלא יתנו מרחוק ואף שנימוח ל"ל בה כמ"ש הרב"י, ומסביר הפרמ"ג בא"א סק"מ משום דבאין היס"ב נשאר בפשטידא ואין ניכר כ"כ ע"ש, וכן מסביר בשו"ע הגרש"ז סי' שי"ח סעי' כ"ז דאבל אם מניחה ברחוק כ"כ בענין שאין הרבה שומן נימוח וכו' ואפי' אם מקצתו זב לחוץ מעט וישנו בעין כיון שדבר מועט הוא אינו חשוב כלום ומותר ע"ש. הרי מבואר לן מדברי רבותינו ז"ל דבאין ניכר כ"כ ובדבר מועט אין לזה חשיבות ואין לחוש לו משום נולד אפי' לדעת בעה"ת, וא"כ ה"ה בנדוד"ד (ל עוד לא מגיעים המים אל הארגז אינם ניכרים עדנה כ"כ והמה בבחינה של מיעוט באין להם שום ריכוז אלא מתפשטים טיפות טיפות ויורדים מטון, ולכן לא חל עדנה עליהם שם נולד באין להם חשיבות, ואימתי יכול לחול עליהם שם נולד עם הגיעם לארגז המים ושם מתבטלים מיד במי ההיתר וכנ"ל.

כח) אלא שהיות וע"פ רוב ארגזי המים יש בעומקן טפח יש ליוזר שלא להוציא אותו לגמרי לחוץ וידלה המים מתוכו באמצעות כלי כי דעת הח"א בכלל מ"ב סעי' ד' דטיש-קסטיל שנשמט כולה מן השולחן אם יש בעומק חללה טפח אסור להחזירה שעושה אוהל, ואמנם התפארת ישראל בכלכלת שבת דוחה דברי הח"א מהלכה וס"ל דמותר להחזירה כשמשך אותה מתחת השולחן חדא דמיוחד לכך ותו דמשים הדפנות תחת הגג אין בכה"ג משום אוהל ע"ש, אבל הרי במדקדקין ומחמירין על עצמן איירינן עתה.

כט) זהו הכל משום דקדוקא יתירתא. אבל מעיקרא דדינא אנא בדידי קיימא דאין מקום לאסור בכלל מי-הקרח האלה משום נולד וכנ"ל. ואוסיף בזה עוד נקודה מבהירה ביותר דאין מקום לאיסור כלל, והוא בהיות דלא רק מה שהמים זבים מאליהם בלי כל פעולה בשבת מצד האדם ובלי כל כוונה דאדרבא להבעלים היה נוח יותר שלא יזובו המים וגוש הקרח יחזיק יותר, אלא גם זאת דפעולת הנליזה מגוש הקרח הרי מתחילה מע"ש, וא"כ י"ל דבכה"ג לא נחשב כלל כאילו נולד ונולד בשבת, אלא הכל נוקף על הפעולה המתחילה מע"ש, דומיא שמצינו גבי זיתים וענבים דאם ריסקן מע"ש המשקין היוצאין מהם בשבת מותרין, עיין שבת י"ח י"ט ובאו"ח רנ"ב סעי' ה' וסי' ש"כ סעי' ב', וכשם שאין בסחיטתן בכה"ג איסור תורה משום דנחשב כאילו נסחט מע"ש, כמו"כ בכה"ג מכיון שהזיבה מתחילה מע"ש לא

הוי זה בכלל משקין שזבו בשבת אלא נחשב כאילו כבר זב מע"ש. עיין מ"ש בדומה לזה באגלי טל מלאכת דש אות מ"ב סק"ח ע"ש, ויש להאריך.

(ל) בדברינו האמורים אשכחנן פתרינ לעוד דבר שלא נוהרים בו, והוא שלא משגיחין על אוכלין ומשקין קפואין שמוציאין בשבת מן המקרר לאכלן ולשתותן לפני שנפשרין מקרישותן. דכשנפשרין הרי חל עליהם שם נולד לדעת בעל התרומה והיש מחמירין בהרמ"א ואסורים איפוא אז לאכלן ולשתותן משום מוקצה דנולד, ועכ"פ יש לזהר על כך לכתחילה שלא להניחן שיפשרו, ולא שמענו מי שידקדק בזה. אבל לפי דברינו הנ"ל יש מקום ישוב לכך, והוא בהיות ואין בזה שום פעולה גורמת מצד האדם כלל לגרמת ההפשרה (דומיא דהניחה נגד החמה וכדו') וגם לא שום כוונה (ועיין לעיל אות כ"ב מ"ש בדברי המג"א בסי' שי"ח סקמ"ב היכא שנותן לפני שהוסק). ולכן בכה"ג י"ל דכו"ע מודים דהן על אוכלין והן על משקין אמרינן דאין בזה משום נולד מטעמא דמעיקרא אוכלא והשתא אוכלא ומטעמא דמעיקרא משקין והשתא משקין כדכותב הלבוש בסי' שי"ח סעי' ט"ז וסי' ש"כ סק"י ע"ש.

(לא) ובמים שנקפאו בשבת וחזרו ונפשרו יש סברא מיוחדת להתיר, והוא מטעמא דאין מוקצה לחצי שבת, וכדכותב לומר בכזאת באגלי טל מלאכת דש אות ל"ו סק"כ דמים שקרשו ונעשו כפור וחזרו ונימוחו בשבת דמותרינ דכשם שאמרן אין מוקצה לחצי שבת ה"ג אין נולד לחצי שבת וא"ל דכיון שנקרשו בטל מהם תורת משקה וכשחזרו ונימוחו פנים חדשות באו לכאן ואינו המשקה הראשון שמערב בשבת. דבתוספתא הובא בר"ש פ"ג דטהרות מ"ב מבואר דמים טמאים שהגלילו ואין בהם משקה טופח טהורין חזרו ונמוחו חזרו לטומאתן הישנה הרי דחשוב משקה ראשונה ולא דמי לרוטב וגריסין וחלב דתנן רפ"ג דטהרות דבזמן שהן משקה טופח הרי הן תחלה ואם הן קרשו וחזרו ונמוחו כהורין דשאני התם דכשקרשו חל עליהם תורת אוכל ע"כ חשוב כשנמוח פנים חדשות, משא"כ בזה דכשיהי' שלג אינו לא אוכל ולא משקה ע"ש, ויש להאריך.

(לב) ועוד זאת, דמצינו בערוה"ש סי' ש"כ סעי' כ"ה כשדן בדינא דשבירת קרח שכותב וז"ל: ואני מסתפק בלשון רבותינו דמשמע להדיא שלא הקפידו רק על ריסוק שלג וברד ולא על ריסוק הקרח ואולי מפני שהקרח היה מקודם מים אין בזה לא משום נולד ולא משום גזירת סחיטת פירות, ויש להתיישב בזה דלכאורה יש בזה נולד כבשומן שקרש בסי' שי"ח סעי' ל"ב והמתירים בשם היינו טעמא משום שאינו מרסק בידים ע"ש אבל בידים שפיר הוי נולד אלא דלשון הש"ס והפ"ו לא משמע כן וצ"ע לדינא עכ"ל.

והנה מצאתי דנקודה מחודשת זו שעוררה הערוה"ש כבר הושמעה בבית מדרשם של הראשונים, ולא בתורת ספק אלא בתורת ודאות, והוא בספר שבלי

הלקט השלם ענין שבת אות פ"ה שכותב שם ח"ל: ואסור ליטול ידיו בשבת בשלג או בברד דתניא אין מרסקין וכו' וכתב ר' בנימין אחי נר"ו דוקא שלג וברד אסור לרסק משום שהוא מוליד משקה שלא היה בעולם ודומה לסחיטת פירות אבל השואב מים מערב שבת ובבוקר מצא אותן קרושין מותר לרסקן ואין בו משום תולדת משקה הא למה זה דומה להא דתניא (שבת ד' מ') מביאה אשה פך שמן ומניחה כנגד המדורה לא בשביל שיבשל אלא בשביל שיפשר עכ"ל. הרי כנ"ל ובתורת ודאות.

וא"כ לפי"ז אין איסורא אפילו כשנקפאו עוד מע"ש ואין איסורא אפילו מלרסק ולמעך את הקפוי בידים כדי שיפשרו ויחזרו לקדמותן.
(ג) כעת נעתיק עצמינו לברר בע"ה אם יש מקום לחייב משום בונה בעשיית גלידה ולכן בשבת או בהקפאת אוכלים.

כת"ר כותב וחפשתי בספרים ומצאתי בבן איש חי פ' בשלח שנה שני' סי' י"ט כ' שאוסר לעשות לבן בשבת דהיינו לקחת קצת לבן ולהכניס לתוכו חלב ולהעמידו ועי"ז נעשה כולו לבן היינו גוש אחד ולא בירר איסורו מהו. ואי אפשר לומר משום בורר דהכא נקפא כולו ולא נשאר בו כלום מים וכן כתב בקרבן אשה חלק או"ח סי' י"ב דלבן נקפא כולו ושם בקרבן אשה מתיר לעשות כן ביו"ט וכן כ' בבן איש חי פר' במדבר שנה ראשונה אות י' וגם התיר לעשות גלידה ביו"ט, ואיני מבין למה חילק בין שבת ליו"ט, וראיתי אח"כ בספר שביתת השבת ח"א ד"ח ס"ב מביא מספר פתח הדביר להסתפק אם מותר לעשות גלידה בשבת ובשביתת השבת שם דן להיכא דמניח ונעשה לבד קפוי וכן לענין מרק רגלי בהמה ומרק דגים ולא הזכיר כלל בונה ודן שם דלכאורה יש כאן מכה בפטיש אבל עפ"י דברי רש"י בשבת ע"ד: דבנעשה מאליו ליכא משום מכה בפטיש גיחא, ואח"כ דן בזה משום נולד ומסיק דגם נולד ליכא הכא וכעת מצאתי בספר דובב משרים להגאב"ד טשעבין סי' נ"ה שדן בזה אם מותר לעשות קרח בשבת וכתב לאסור משום נולד וכו' ואיני יודע להחליט הדין יורני כ"ת גם בזה וירוה את נפשי הצמאה, עכ"ד.

והנה בראשונה למען הדיוק אעיר לו שלא דק בדברי שביתת השבת לראות ולהעתיק הדברים כמתכונתם. ראשית השביתת השבת לא מביא בשם פתח הדביר רק כמסתפק אם מותר לעשות גלידה בשבת אלא כמחליט לאסור עשיית הגלידה בשבת וכמפורש משום תולדת בונה דשייך אפי' בדבר מאכל כגון המגבן את הגבינה, ושנית השביתת השבת מזכיר ודן במפורש בחיובא דבונה (ולא כמו שכ' כת"ר שלא הזכיר כלל בונה) וכתב דל"נ לומר דהוי תולדה בונה מאחר שאינו ראוי להתקיים כלל כמש"ש (הפתח הדביר) בעצמו שאינו עושה אלא ליומו ואם ישאר יפסד ע"כ לא דמי למגבן.

ועל אודות קושיתו על הקרבן אשה ובן איש חי דמה חילוק יש לפי דבריהם

בין שבת ליו"ט צדק לכאורה בזה, אבל כבר עמד מה שיש לחלק בזה השביתת השבת במלאכת בורר ס"ק מ"א. הוא מביא שם דברי הקרבן אשה שהתיר עשיית הלבן ביו"ט ומוסיף וכותב: ונראה דדוקא ביו"ט אבל בשבת אסור דדומה לכובש כבשים ע"ש.

(לד) אלא שלא הונח עדיין לפי"ז על הגלידה דמה חילוק יש בזה בין שבת ליו"ט הרי בשם אין משום כובש כבשים (עיין או"ח סי' שכ"א ס' ג' ובט"ז ומג"א). ונראה לי דבעשיית הגלידה מכיון שאופן עשייתו הוא ע"י פעולה תמידית מצד האדם כפי המתואר שם בפתח הדביר, ובאופן זה המדובר שם גם בבן איש חי (הב"ח כותב שם שבאותה התשובה שכתב ברב פעלים על עשיית הלבן כתב גם על אודות הגלידה, ולפנינו ברב פעלים ח"ד חאו"ח סי' ט"ו התשובה על אודות הלבן ומסתמך שם על הקרבן אשה, אבל אינו מדבר שם כלל על אודות הגלידה, וכן ביתר החלקים של הרב פעלים לא נדפס מזה). וא"כ נראה דהחילוק בזה בין יו"ט לשבת הוא כפשוטו משום דבשבת יש בזה משום חיובא דמכה בפטיש, וכדכותב השביתת השבת, ורק בנגמר מאלית כמקפיא רוטב ליכא משום מכה בפטיש, וכדכותב השביתת השבת שם, אבל בכאן הרי מגלגל בידיו עד שהמשקה נקפא מכה קרירות השלג, כדכותב פתח הדביר שם, ולכן שפיר איכא בזה בשבת משום מכה בפטיש משא"כ ביו"ט דמותר להתקין אוכלין.

(לה) כמו"כ גם גבי לבן יש לומר חילוק אחריונא בין שבת ליו"ט, והוא דבהיות דהלבן משנקפא ונעשה לגוש אחד עומד בקיפואו, א"כ חייבין על עשייתו בשבת משום בונה, אבל ביו"ט אין לאסור בכה"ג משום בונה כשם שלא אסרינן הגיבון ביו"ט משום בונה (עיין רמב"ם פ"ג מהל' יו"ט ה"ב ובאו"ח סי' תק"י סע"ה).

(לו) ובעצם הדבר אם יש לחייב בעשיית הגלידה בשבת משום בונה, הן אמנם דכאמור דעת הפתח הדביר (סי' שכ"ה אות א') לחייב משום בונה שהרי מתיך את השלג ע"י גלגולו במלח ומקפיא המשקה ועושהו גולם אחד והוי תולדת בונה דשייך אפילו בדבר מאכל כגון המגבן את הגבינה וכו', וכן ראיתי בשו"ת לב חיים למהר"ח פאלגי ז"ל ח"ב סו"ס קצ"ב שהעלה ג"כ לחייב בעשיית הגלידה בשבת משום בונה כדאמרינן בהמצניע צ"ה מגבן חייב משום בונה והרמב"ם פי"ג הי"ג כתב וכן המגבן את הגבינה הרי זה תולדת בונה ע"ש, (ולפי"ז איכא עוד חילוקא בגלידה בין שבת ליו"ט דבשבת איכא משום בונה וביו"ט ליתא משום בונה וכנ"ל). אבל לפענ"ד נראה דהדעת נוטה כדברי השביתת השבת דאין בכה"ג משום בונה מאחר שאינו ראוי להתקיים כלל, דמלבד מה דדעת הרבה פוסקים להכריע דבנין לשעה לא הוי בנין (עיין גם מ"ש בזה בפני יהושע בשבת ד' צ"ה וביצה י"ב על התוס' שם, ושו"ת באר יצחק חאו"ח סי"ג וכן עיין בישועות יעקב סי'

שט"ו סק"א ע"ש). אלא אפילו להסוברים דבנין לשעה הוי בנין צריך אבל מיהת שיוכל להתקיים זמן מה, אם שלשה ימים, ואם יום אחד, כמוזכר בדברי האחרונים, וכאן בגלילה, והוא הדין ברוטב דגים וכדו' (אפילו אם מקרישן בידים) בלי הקרח המעמיד בכל עת קיפואו לא יוכל להתקיים אפילו יום אחד והוא רעוע מצד עצמו, ולכן בכה"ג יש לומר דכו"ע מודים דבנין כזה לא הוי בנין (ע"ש בשביתת השבת באות א', ולא הביא את הפנייה השע שציינת).

לז) והנה לכאורה יש להביא רא' להלב חיים והפתח הדביר דיש בכה"ג משום בונה מדברי המג"א בסי' ש"ב סקט"ו דעל הדין הנפסק בשו"ע ס"י שמותר לשבור הקרח כדי ליטול המים שמתחתיו כותב שם המג"א דנ"ל דבנהר או באר אסור והיינו משום דס"ל דשייך בנין וסתירה בכה"ג דעשיית קרח וסתירתו.

אבל זה אינו. חדא דמצינו באמת להפ' שהשיגו להמג"א בדין זה עי' בא"ר סקט"ו שכ' דמהסברת הלבוש שם ס"ג שמסביר דלהכי מותר לשבור הקרח כדי ליטול המים שמתחתיו ואין בו משום פתח מפני דהקדשת הקרח אין בו חיבור מעליא ואין כאן בנין, משמע אפילו בנהר ובאר מותר, דלא כמ"א, וכן עיין בתוס' שבת סקכ"ד שמשגיג נמי על המג"א מטעמא שקרח יש לו דין מים לכל דבר וממילא לא נקרא מחובר כלל ע"ש. גם בספר יד יוסף סי' ש"ב סק"ט משיג נמי על המג"א מוסף על דבריהם של הא"ר ותו"ש משום דל"מ למ"ד בנין לשעה לא הוי בנין דשרי אלא אפי' למ"ד שם דהוי בנין מ"מ בקרח עשוי להשבר שהכל צריכים למים ע"ש. וכן הסכים דלא כהמג"א בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' של"ד עי"ש.

ושנית י"ל דבכגון העשיית הגלידה גם המ"א יודה דאין לחייב משום בונה, דראשית המג"א הרי מחייב לה משום בונה רק כשהקרח מחובר לקרקע ולא כשהוא נתון בכלי, והיינו משום דכשאינו מחובר לקרקע בעינן בנין גמור, דאחרת אין בנין וסתירה בכלים, דזה לא מקרי בנין גמור, וכן מדגיש המ"ב בס"ק ל"ו בהסברת דברי המג"א דכיון שהוא מחובר לקרקע יש בו חשש בנין וסתירה, וא"כ הרי אדברה יש לכאורה רא' מהמג"א להיפך דס"ל דבעשיית קרח בתלוש אין בו משום בנין. אלא די"ל דרא' להיפוך אין משום דהמג"א הרי מיירי בקשר לשאלת סתירה ולכן י"ל דרק בקשר לסתירה הוא דס"ל דאין בכגון דא בתלוש, ומטעמא דאין זה מעשה אומנות כדמצינו בשביתת השבת ד' י"ב ע"ב שמסביר בכגון זאת על זה שאין בשבירת גבינה משום סותר משום דשבירת הגבינה אין בו אומנות ודקדוק, ושכל זה בתלוש או בכלים שאין בהם בנין וסתירה אבל בבנין מחובר אסור בכל ענין ע"ש, ובעשיית גלידה ובפרט בכגון אופן העשייה שבלב חיים ופתח הדביר הרי יש מעשה אומנות, ובכלל אין ללמוד ממה שאינו חייב בסתירה שלא יהא חייב גם בבנין, מכיון דבסתירה הרי אינו חייב מה"ת כי אם בע"מ לבנות, אבל עכ"פ אם אין רא' להיפוך אבל אין רא' גם לחיוב ועיין בספר שבילי דוד על אר"ח בכללי

מלאכת שבת אות ל"ה מ"ש טעמא אחרינא בהא דאין בשובר גבינה משום סותר ע"ש ואכ"מ.). ושנית עשיית הגלידה (ומכ"ש קרישת הרוטב וכדו') אינו דומה כלל לההיא דקרח שבמג"א, דשם כידוע הקרח שבבארות ונהרות מוקשים המה ועשויים עפ"י רובא דרובא להתקיים כך כמה וכמה ימים. ועכ"פ יותר מיום אחד, ולכן ס"ל שפיר להמג"א דיש בכה"ג משום בנין וסתירה. אבל משא"כ בכגון הגלידה ורוטב קרוש דאין להם כח קיום עצמי אפי' ליום אחד בלי שיתמכו קרישתן עם קור תמידי, בכל כגון דא י"ל דגם המג"א מודה שפיר דאין בזה משום בנין וסתירה. אלא דהך חילוקא לא יבוא על לבן דכאמור הלבן כשכבר נקפא ועשוי יוכל כבר שוב להתקיים במצבו גם בלעדי הקור, ועיין גם במג"א סי' ש"מ סק"ז וח"א כלל ל"ט סעי' א' במ"ש דלא מיקרי בונה אלא כשמתכוין ליפותו ולהשוותו, אך עיין גם מ"ש עליהם בספר יד יוסף סי' שי"ט ברביד הזהב סק"א, ושו"ת רב פעלים ח"ב חאו"ח סי"ט, ומה שמביא גם בשם הרב דוד עראמה ע"ש. ועיין גם מ"ש בזה בספר שבילי דוד האו"ח בכללי מלאכות אות ט"ז ע"ש. וגם מאן לימא לן דלא מיקרי בנתינת לבן וגלידה לתוך תבנית של כלים ובפרט כעין תבניות הנמצאות במקררים משום מתכוין ליפותו, והדברים ארוכים. אך אם אין בעשיית גלידה משום בנין יש בו אבל, כאמור כשעושים אותו בידים, משום מכה בפטיש.

וכאמור שייך בכה"ג משום מכה בפטיש כשעושה בידים אבל כשנגמר מאליו אין בו משום מכה בפטיש. [וכן העלה בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' של"ד לענין שבירת קרח במים דל"ש מכה בפטיש מכיון שלא נגמרה מלאכת מוליד עד שיומס למים ובכה"ג שהמלאכה נגמרה אח"כ מאליה ל"ש מב"פ כמ"ש רש"י שבת ע"ד עיי"ש]. לח) ועוד זאת נראה דגם אם אפי' נרצה לומר דיש בכה"ג משום נולד, י"ל דזהו דוקא בעשיית גלידה ולבן שמשנתנה הדבר עם ההקפאה גם בשמו ונעשה חלוק בשמו ובטעמו משא"כ בהקרשת רוטב דגים ורגלי בהמה וכדומה דגם אחרי ההקרשה לא נשתנה בשמו ונשאר בשם לווי רוטב-קפוי וכד' ואינו נראה כבורא שום דבר חדש, עיין בכעין זה בשו"ת רב פעלים ח"ב, או"ח סי"ט, ע"ש. לט) ומכאן אנו באים למה שהעיר כת"ר מדברי ספר שו"ת דובב משרים שהעלה דיש בקרח הנעשה בשבת איסור משום נולד.

והנה כבר כתבתי באריכות הנלפענ"ד בזה עפ"י המתברר מדברי הראשונים והפוסקים ז"ל, ועיין בפרמ"ג בסי' ש"כ במשב"ז סק"ט ע"ש.

אלא דלפענ"ד כפי שכבר הזכרתי י"ל דבגדולה מזאת ישנו בעשיית קרח, והוא משום בונה, ולא דמי לעשיית גלידה ומכש"כ להקרשת רוטב הדגים דשם כפי שבארנו אין לחייב משום בונה, דבנין רעוע הוא שלא יוכל להתקיים בכוחות עצמו אפי' ליום אחד, אבל גושי הקרח שפיר מתקיימים בנינם ליום או יותר, ואע"פ שהמים מתחילים ליזול מיד אבל צורת הגוש ואמצעותו מתקיים שפיר כנ"ל. ולכן

שפיר יש לחייב בעשיית קרח משום בונה כדמצינו גם בשארי מלאכות כקושר שקבעו שמיקרי של קיימא אם מתקיים ליום, וממילא הנעשה בשבת יש לאסור לאותו יום משום מעשה שבת, וכשעכו"ם עושה זאת לישראל כפי שמדובר בדובר מישרים שם יש לאוסרו ככל מלאכה שעכו"ם עושה לצורך ישראל.

ואם אפי' נאמר דאין בכה"ג משום בנין יש מקום לדון לחייב בעשיית קרח משום מכה בפטיש אם ידי אדם ממשמשין בזה, ומשום סרך מלאכה כשידי אדם מסייעין לכך אפי' לא עד הגמר, דהרי איך שהוא מיהת נראה הדבר כמוליד וכבורא דבר חדש ויש להאריך עוד. [ועיין בשו"ת ח"ס חאו"ח סי' פ"ט מ"ש לענין מוקצה בשבירת קרח, ובספר נזר ישראל על ה' שבת סי' נ' שמביא בשם המאמר מרדכי סי' ב' שחולק וס"ל דאין משום מוקצה, וכן בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' של"ד דדברי הח"ס הוא בקרח שלא הוכן לכך כקרח שבנהר או באר, אבל בקרח שהכינו לכך בודאי שרי בטלטול עיי"ש והדברים ארוכים].

וזאת להודיע, להסיר כל טעות, דכל המדובר בקונטרסינו זה באבחנה בין שבת ליו"ט בעשיית הגלידה והלבן ובחתיירה למהות האיסור שיש בעשייתם ובעשיית קרח אם מה"ת ואם דרבנן, הוא רק באופן שנעשים בידים ולא ע"י מכונה, אבל הנעשים ע"י מכונה המופעלת ע"י חשמל וכדו' ישנם כמה וכמה איסורים ברורים בהפעלת עצם המכונות ובטיפול בהם, ואסורים איפוא בפשיטות בין בשבת ובין ביו"ט.

הנה כי כן נתרחבו הדברים בע"ה ונתבררו כמה וכמה הלכות בענין הנידון ומסביב לו. וזאת התורה היוצאת בקשר לעצם השאלה דבכל אופן שהוא אין בשימת מים וכן דגים ורוטבן ובדומה להן כליל שבת במקרה שום איסור אע"פ שנקפאין שם ובבקר עם הוצאתן המה קפואים וקרושים ואין באכילתן ושתייתם שום איסור לא כשהם קפואין ולא אחרי הפשרן.

סיכום

- (א) ישנה מחלוקת גדולה בין הראשונים והפוסקים ביסוד האיסור של ריסוק שלג וברד בשבת בשביל שיוזבו מימיו, בירור השיטות והסברתן.
- (ב) נתינה לתוך כוס של מים וכדומה מותר.
- (ג) איסור מוליד מתיחס לאיסור שבות דמכה בפטיש.
- (ד) פסיק רישא דלא ניחא ליה מתירין במקום מצוה ולהתענג בשבת הוי במקום מצוה.
- (ה) ריסוק שלג וכדומה לדעת כמה מהראשונים והפוסקים האיסור משום דנראה כמוליד ודמי לסרך מלאכה, ולדעת כמה מהראשונים האיסור משום גזירת סחיטת פירות העומדים למשקה נגעו בה.

(ו) דעת ספר התרומה דבמים קרושים שנפשרו ישנו איסור משום נולד ואם ממחם בידים אסור גם משום מוליד, ובנותן לתוך הכוס מותר משום שמתערב ומתבטל ואינו ניכר, הא לא"ה אסור גם בנמחה מאליו משום נולד, וכוותיה סוברים להחמיר לכתחילה שלא במקום צורך.

(ז) רוב הראשונים והפוסקים חולקים על בעל התרומה וס"ל דאין במים קרושים שנפשרו משום נולד, משום דבעודן קרושין נמי תורת משקין עליהן לכל דבר, וכן ס"ל בשומן דכיון דלעולם אוכל הוא אפילו לרסק ולסחוט מותר. וממילא ה"ה גם בלהיפך במים שנקרשו אין בהם ג"כ משום נולד ולא אסור אלא בידים ובנעשו מאליהן מותר.

(ח) איסור נולד הוא גם כשהמים הולכים לאיבוד.

(ט) ההקפאה הנעשית במקרה במאכלים ומשקים נחשב כנעשים מאליהם ואין כאן משום מוליד, וגם לדעת התרומה שהרמ"א מחמיר כוותיה (משום חומרא בעלמא) לאסור משום נולד יש להתיר לעת הצורך כלצורך אורחים ומשום ענג שבת וכדומה.

(י) לדעת הראשונים והפוסקים הסוברים דיסוד האיסור בהפשרת שלג הוא משום גזירת סחיטת פירות אין בלהקפיא את המים או המאכלים (רוטב רגלי בהמה או רוטב דגים וכדומה) שום איסור, ומותר אפילו בידים.

(יא) יש מקום בכלל להתיר הקפאת המשקים והמאכלים במקרה אפילו לדעת התרומה בהיות דנעשה מאליו, וזאת עפ"י ביאורים של הפנים מאירות וש"ע הגרש"ז בכוונת בעל התרומה, וליכא בכה"ג לא משום מוליד ולא משום נולד.

(יב) יש לומר דגם להקפיא בידים במקרה וכדומה אין איסור משום מוליד מכיון דמוליד דבר שאינו של קיימא, דכעבור זמן מה מההוצאה ממקום הקירור תתחיל להתפשר ההקפאה ולהנמס מאליה, ולפי"ז יש לומר בכלל דכל מחלוקת הפוסקים אי איכא משום מוליד או נולד או לא הוא רק בגוונא דהפשרה שהמים הנפשרים הנה בריי-קיימא, אבל בגוונא דהקפאה ובפרט הנעשית ע"י קרח וקור שכעבור זמן מועט מההוצאה ממקום הקירור תתחיל מאליה להנמס — ועכ"פ לא יחזיק יום שלם — כו"ע יודו דלא שייך בזה לא משום מוליד ולא משום נולד.

(יג) מטעם האמור דאין משום מוליד ונולד במוליד דבר שאינו של קיימא נוטה הגינת וורדים (הספרדי) להתיר רחיצת ידיים בשבת בסבון, אמנם הרמ"א אוסר זה, אבל טעם האיסור הוא משום ממרח וממחה ומשום כך הרבה מתירים הרחיצה בפתיתי סבון ומי סבון ובע"כ מטעם דלא שייך בזה מוליד ונולד.

(יד) הפחד יצחק מתיר הרחיצה בסבון ואין בו משום נולד או מוליד אפילו לדעת רש"י ודעימיה משום דלא יתרבו המים ממנו, בדומה לזה כותב בספר רב

פעלים במיחוי סוכר. אבל כאמור נסתר זה מפסקו של הרמ"א, וכן נסתר זה גם מהב"י.

(טו) אין לאסור נתינת סוכר דק לתוך המים והתה בשבת, ואין גם למחות במנהג העולם לבחוש גם את הסוכר בכף כדי למהר הנימוח וכדי שיהא נימוח היטב.

(טז) מותר גם לשפוך מִי־התה רותחים על הצוקר ואין בזה משום מבשל. (יז) מים המתמלאים בארגז הקרח מהמים הנזולים מגוש הקרח מותר לשופכן ולא נאסרים משום נולד, ואין מקום אפילו להחמיר בזה, ומי שירצה בכל זאת לדקדק עליו ביותר יש עצה שישגיח שתמיד עם כניסת השבת ישארו מעט מים ואזי כל מה שיזוב מהקרח בשבת יתבטל קמא קמא בתוך המים של ההיתר, וכן כשיצטרך לשפוך מִי־הארגז בשבת ישתדל שישארו מעט מים בארגז ולא ישפוך הכל ואזי שוב מה שיזוב מחדש יתבטלו קמא קמא במי ההיתר הנשארים.

(יח) היות ועפ"י רוב ארגזי המים יש בעומקן טפח יש ליוהר לדעת החיי אדם שלא להוציא אותו לגמרי לחוץ, וידלה המים מתוכו באמצעות כלי.

(יט) לימוד זכות על זה שלא משגיחים על אוכלין ומשקין קפואין שמוציאין בשבת מן המקרר לאוכלן ולשתותן לפני שנפשרין מקרישותן דכשנפשרו הרי חל עליהם לכאורה לדעת בעל התרומה והמחמירין כוותיה, שם נולד, וצריכים להיות אז אסורין מלאכלן ולשתותן משום מוקצה דנולד.

(כ) במים שנקפאו בשבת וחזרו ונפשרו ישנה סברא מיוחדת להתיר לפי מה שמבאר האגלי טל, והיינו מטעם דאין מוקצה לחצי שבת.

(כא) נקודה מחודשת מהשבלי הלקט דדוקא שלג וברד אסור לרסק משום שהוא מוליד משקה שלא היה בעולם ודומה לסחיטת פירות, אבל השואב מים מע"ש ובבקר מצאן קרושין מותר לרסקן ואין משום מוליד תולדות משקה.

(כב) בספרים קרבן אשה ובן איש חי מתירים לעשות לבן וגלידה ביו"ט. (כג) לעשות גלידה בשבת אוסרים בספרים לב חיים ופתח הדביר משום איסור בונה. ובספר שביתת השבת דן לומר דליכא בזה משום בונה, וכן הדעת נוטה. אבל עשיית לבן בשבת אוסר משום דדומה לכובש כבשים.

(כד) עשיית הגלידה בשבת בידים יש לאסור משום מכה בפטיש. ועשיית הלבן יש לאסור משום בונה מכיון שנעשה לגוש קפוי אחד ועומד בקיפואו.

(כה) אין כל איסור בהקרשת רוטב ורגלי הבהמה בשבת.

(כו) עשיית קרח בשבת יש לאסור משום בונה, בהיות וגושי הקרח מתקיימים בנינם ליום או יותר, ואפילו אם נתעקש לומר דאין בזה משום בונה, יש מ"מ לחייב משום מכה בפטיש אם ידי אדם מממשות בזה עד הגמר, ומשום סרך מלאכה כשידי אדם מסייעין לכך אפי' לא עד הגמר.

כז) דעת החתם סופר דקרח ששברוהו בשבת יש בו משום מוקצה, ודעת המאמר מרדכי דאין בו משום מוקצה, ולפי המהרש"ם אפילו הח"ס לא אסר אלא בקרח שלא הוכן לכך כקרח שבנהר או באר, אבל בקרח שהכינו לכך בודאי שרי בטלטול.

כח) כל המדובר באבחנה בין שבת ליו"ט בעשיית הגלידה והלבן ובחתירה למהות האיסור שיש בעשייתם ובעשיית קרח אם מה"ת אם מדרבנן הוא רק באופן שנעשים בידים ולא ע"י מכונה, אבל הנעשים ע"י מכונה המופעלת ע"י חשמל וכדומה ישנם כמה וכמה איסורים ברורים בהפעלת עצם המכונות ובטיפול בהם ואסורים איפוא בפשיטות בין בשבת בין ביו"ט.

בירור בדין חיוב תרו"מ בשמן כותנה

שאלה מעשית לגדולי התורה

א חד מענפי החקלאות שהתפתחו יפה בארץ בשנים האחרונות הוא — גידול הכותנה. התפתחות זו גררה עמה שאלה הלכתית הזקוקה לפתרון. השאלה היא: האם השמן המיוצר מגרעיני הכותנה חייב בתרו"מ, או לא. בכדי לעמוד על מהותה של הבעיה, נקדים בתיאור כמה פרטים על הכותנה וגרעיניה, וכן על תהליך ייצור השמן מגרעיני הכותנה.

הכותנה נזרעת בעיקר לשם הסיבים אשר מהם מייצרים את אריגי הכותנה הנודעים. גרעיני הכותנה כשלעצמם אינם ראויים למאכל אדם גם אחרי כל מיני תיקון (הנחה זו אושרה ע"י מומחים). אולם מנצלים את הגרעינים — המכילים אחוז גבוה של שומן — לייצור שמן מאכל.

עתה נתבונן מעט גם בתהליך הייצור. הגרעינים מוכנסים לתוך מכבשים מיוחדים הסוחטים חלק ניכר מהשמן האגור בתוך הגרעינים. את פסולת המכבשים המכילים עדיין כמות מסוימת של שמן — מעבירים למתקן הנקרא "בית-המצוי" (אכסטרקציה). במתקן זה מפרידים — ע"י פעולה כימית — את שארית השמן מן הפסולת. השמן המופק ע"י שני התהליכים הנ"ל — הוא שמן גלמי, ואחרי זיקוק מתקבל השמן הראוי למאכל אדם. הפסולת הנשארת הנקראת "גפת" (בערבית "כוספה") — משמשת מאכל לבעלי חיים. ונברר היש חיוב תרו"מ בשמן זה, או לא.

הגדרת הרמב"ם והרא"ש במושג "קטניות"

א) בטרם נדון בעיקר השאלה, דהיינו חיוב תרו"מ בגרעיני הכותנה מפאת השמן הנסחט מהם, מוטל עלינו לברר אם יש חיוב תרו"מ בגרעיני הכותנה כמות שהם, ויש לנו בזה שתי אפשרויות. א. לומר כי דין הגרעינים כדין קטניות, ובמקרה זה יש כאן חיוב תרו"מ מן התורה לשיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' תרומות ה"א, שכתב דכל אוכל אדם חייב בתרומה מן התורה, וגם קטניות בכללם (כ"כ במנ"ח מצוה שצ"ה, וכן בישועות מלכו, ובחזון-איש מעשרות סימן א' ועוד אחרונים) ואף דשיטת הרמב"ם דתרומה בזמן הזה דרבנן, מ"מ יש להחמיר בקטניות לפי מש"כ המל"מ בפ"ז מהל' תרומות הי"ז, דאף לשיטת הרמב"ם דתרומה בזה"ז דרבנן — הולכים בספיקם להחמיר. האפשרות השניה היא, לחשוב את גרעיני הכותנה כדין ירק, שחייב עכ"פ בתרו"מ מדבריהם, ותחלה נוכיח את השלילה של האפשרות לומר כי דין גרעיני הכותנה כדין קטניות.

(ב) מהי ההגדרה של המושג קטניות? תשובה על שאלה זו אנו מוצאים בדברי הרא"ש בפ"ב דכלאים אות ד' וז"ל: "קטניות הם זרעים הנאכלים לאדם. חוץ מן התבואה. כגון הפולין והאפונים והעדשים הדוחן והאורז והפורגין והשומשמין וכיוצא בהם. ושאר כל מיני זרעים שאין דרך לאכלם. הם נקראים זרעונים. והדקין מאז נקראים זרעוני גנה". עכ"ל. ודומה לזה הוא גם לשון הרמב"ם בפ"א מהל' כלאים ה"ח.

היוצא מדבריהם לעינינו, כי אין לומר שגרעיני הכותנה נמנים על מיני הקטניות, הואיל ואינם ראויים למאכל אדם. ומתכרר לפי"ז שהשאלה בדין חיוב תרו"מ בגרעיני כותנה היא — בדבר שעיקרו מדרבנן.

מה בין גרעיני כותנה לזרעוני פשתן

(ג) והנה לפי מה שבארנו לעיל, דאין למנות את גרעיני הכותנה בין מיני הקטניות. עבור היותם אינם ראויים למאכל אדם — מסיבה זו לא יתכן גם למנותם בין מיני הירקות, ואף להמבואר בשיטה להר"י מפריז במו"ק דף י' — דכל דהזרע אינו עיקר הפרי. גם הזרע נקרא בשם ירק. וא"כ היה אולי מקום לחשוב גם את גרעיני הכותנה כדין ירק.

אולם זה אינו, כי דברי הר"י מפריז הם באופן שלפחות עיקר הפרי ראוי למאכל, ובנידון דין הרי גם עיקר הפרי — הסיבים — אינם ראויים למאכל. ודומים הם יותר לזרעוני גנה שאין נאכלים — שפטורים מתרו"מ. כמבואר ברמב"ם פ"ב מהל' תרומות ה"ג.

ולכאורה יש להעיר עוד בזה — מדברי הרדב"ז בביאורו על הרמב"ם בפ"א מהל' כלאים הי"ט שכתב שם וז"ל: ואפשר ש"עלי" הצמר גפן הנקרא קוטון (כוונתו לכותנה שאנו דנים בה, עי' ברע"ב שבת פ"ב מ"א ולא בשמן קיק) בעודם רכים ראויים לאכילה ולפיכך הו' מכלל הירקות עכ"ל. ולפי דבריו יש לדון — לכאורה — את גרעיני הכותנה כדין ירק מצד העלים.

אולם אין הנידון דומה לראיה, וזאת משתי סיבות. א. כי עיקר זריעת הכותנה היא עבור הצמר ולא עבור העלים, וגם כי הגרעינים עצמם אינם ראויים למאכל אדם. והדבר פשוט כי טעמים אלו מוציאים מכלל אפשרות — לדון את הגרעינים כדין ירק.

(ד) אך מה שיש עוד להבהיר בזה הוא — מהו ההבדל בין גרעיני כותנה לזרעוני פשתן. שגם הם נכללו בק' זרעוני גנה שאין נאכלים (ראה רמב"ם פ"א מהל' כלאים) ואעפ"כ הם חייבים בתרו"מ כדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות הכ"ב.

והנראה בזה, דבעצם מה שכלל הרמב"ם זרעוני פשתן בין זרעוני גנה שאין נאכלים — טעון ביאור מצד עצמו, דהרי בבבא בתרא צ"ג ע"א משמע בהדיא דזרעוני פשתן ראויים לאכילה. (וע"ש ברשב"ם ד"ה המוכר).

ומסתבר שהביאור בדברי הרמב"ם הוא — כמו שהסבירו האחרונים שאין לדמות דין אין נאכלים בכלאים, לדין אין נאכלים לגבי תרומה. כי בכלאים נחשבים ה"נאכלים" רק המינים שאכילתם היא שלא ע"י הדחק, ולכן גם זרעוני פשתן — אף שנאכלים ע"י הדחק (שזו היא סיבת חיובם בתרומה) נמנים בדיני כלאים בין ה"אינם נאכלים".

ובחזו"א מעשרות סימן א' אות כ' כתב להדיא, דזרע פשתן אינו בכלל זרעוני גנה שאינם נאכלים עיי"ש וא"כ מוכרח הוא ההסבר בדברי הרמב"ם בכלאים כמוש"כ. וא"כ בנידון דידן, שגרעיני הכותנה אינם ראויים לאכילה אפילו ע"י הדחק — מסתבר שאין בהם — מצד עצמם — חיוב תרומה כלל.

לפי מה שהקדמנו הרי השאלה העיקרית בנושא זה היא, — אם יש לחייב את השמן בתרומה כיון שהגרעינים עומדים לעשיית שמן, והנה מה שנלענ"ד בזה.

הוכחה — לענינינו — מהירושלמי בענין דבש תמרים ומסקנת ה"ישועות מלכ"ר בדין זה

(ה) ונראה דגם בזה, יש לדון לפטור, דהנה בירושלמי פ"א דתרומות הלכה ב' מובא מחלוקת ר"א ורבי יהושע בדבש תמרים, דר"א מחייב במעשר ור"י פוטר, ואיתא שם בירושלמי כאן בזבו משנטבלו, וכאן בשזבו עד שלא נטבלו ע"ש, מבואר מדברי הירושלמי שלדעת רבי יהושע, משקה שזב מתמרים עד שלא נגמרו מלאכתם פטורים מן המעשר, וטעם הדבר הוא כיון דלא חל עדיין שם טבל על התמרים, לכן המשקים שיוצאים מהם אינם נטבלין ולא חל עליהם שם טבל, והרמב"ם בפ"א מהל' תרומות ה"ב פסק כרבי יהושע דמתניתין, ואם כן היה נראה פשוט דמשקה היוצא מגרעיני כותנה לא חל עליהו שם טבל.

והלום ראיתי בישועות מלכו להגאון האדיר הרב מקוטנא זצ"ל, שדן בירושלמי הנ"ל בספרו, בחידושיו על הרמב"ם תרומות פ"ב ה"א, והגני להעתיק דבה"ק שמכריע שם להלכה, וזה תמציתם:

ודע דגרסינן בירושלמי ר"פ בתרא דתרומות דדבש של תמרים חייב במעשרות דברי ר"א ור"י פוטר, ופריך דמשמע ממתניתין דר"י פוטר מקרן וחומש אבל עכ"פ איסורא איכא, ומשני כאן שזבו עד שלא נטבלו כאן שזבו משנטבלו, כלומר, דבנגמר מלאכתן בעוד שהם תמרים, כיון שכבר היה עליהם שם טבל לא פקע איסורן, ואם הפריש מהם תרומה אסורה לזרים, אבל אם לא נגמרה מלאכתן בעוד שהיה עליהן שם אוכל ועשה מהן משקין, תו לא חיל עליהו איסור, והיינו טעמא,

דאע"ג דקי"ל בחולין דף ק"כ דמשקה היוצא מטבל כמותו. היינו דוקא בהיה עליהם שם טבל קודם שנעשה משקה, כיון שכבר היה אסור תו לא פקע מיניה איסוריה, אבל בלא נגמרה מלאכתו עד אחר שנעשה משקה, כיון דבעת חלות האיסור לא היה עליו שם אוכל לא מיתסר, וכעין סברא זו מצאנו גבי נ"ט בר נ"ט, דהיכא דהוי עליו שם איסור לא פקע האיסור ואפילו אלף נ"ט אסור, אבל לחול עליו שם איסור לא וכו' (ואפשר להביא ראיה לסברא זו מגמרא דכריתות דף כ"א ע"א) ההיא לאסוקי טומאה מיניה וכו' הכא לאחותי ליה טומאה אי חזי לאדם אין אי לא לא וכו' (י.פ.) ויש לתמוה הרבה על רבינו ז"ל שהשמיט להך דינא דירושלמי דבלא נגמר מלאכתו אינו חייב במעשר כלל והר"ש הביא הך דינא דירושלמי בפ"ב תרומות, ומשמע וודאי כל שדעתו להוציא ממנו משקה לא מיקרי גמר מלאכה עד שיוציא המשקה כמ"ש התוס' ב"מ פ' הפועלים גבי זיתים וענבים. (כוונת הגאון זצ"ל להתוס' דף פ"ח ע"ב ד"ה כי קאמר רבי ינאי, אולם יש לדון, דדווקא בזיתים וענבים כך הוא הדין, כיון שעומדים גם ליין ושמן ושם משקין עליהם, אבל בשאר פירות שעיקרם לאכילה, אפילו אם דעתו להוציא משקה, לא חשיב בזה לא נגמרה מלאכתו, י.פ.). ובסיום דבריו כתב וז"ל: ומ"מ לדינא צ"ע, בפרט כיון דאינו אלא איסור דרבנן, ותרומה בזמא"ז דרבנן, א"כ יש לסמוך על הר"ש בפשט דברי הירושלמי עכ"ל.

והנה לפי זה נראה, דגרעיני כותנה שאין עומדים לאכילה — בוודאי לא נגמרה מלאכתו עד שיוציא שמנו, וא"כ ברור דלפי דברי הישועות מלכו הנ"ל פטורים מתרומות ומעשרות, ועדיף מדבש תמרים שזב קודם שנגמרה מלאכתו.

(ו) וראיתי בחזון איש שבת סימן ל"ט אות ב' שכתב שם וז"ל: והר"מ פ"י מהל' מאכלות אסורות הכ"ב כתב דמשקין היוצאין מן הטבל אסורין, מבואר שגירסתו כג' דידן (כוונתו דלא כגירסת הגר"א בירושלמי ע"ש), וסתם דהיוצא מן הטבל אסור דסתם טבל היינו שכבר חייבין עליו מן התורה משום טבל והיינו בנגמרה מלאכתו. ומ"מ הו"ל לרבינו לפרש דהיוצא קודם שנגמרה מלאכתו מותר, ואולי מצא רבינו דגמרא דידן פליגא וס"ל דאיסורא דרבנן איכא לעולם עכ"ל. ולפי דבריו מבואר לכאורה — שהרמב"ם לא פסק כהירושלמי, אך כבר הבאתי דהישועות מלכו הכריע דאפשר לסמוך בדרבנן על הר"ש, ובפרט שגם ברמב"ם לא מפורש שאסור, וגם החזו"א כתב רק דאולי מצא הרמב"ם.

אולם נראה, דאפילו אם נימא כדברי החזו"א דהרמב"ם אוסר מדרבנן, יש לחלק בין הנושאים דדווקא בדבש תמרים, דאע"ג דלא נגמרה מלאכתו מ"מ יש חיוב תרומה בתמרים, והרי בדיעבד אם הפריש בדבר שלא נגמרה מלאכתו חלה התרומה, אבל בזרעוני כותנה, שאין עליהם שם אוכל כלל, ואין עליהם לגמרי

חיוב תרומה, בוודאי יש להקל ולומר דאינם חייבים בתרומות ומעשרות, וכהכרעת הישועות מלכו הנ"ל.

הסבר בדין חיוב תרומה בשמן שומשמן

(ז) ובזה נראה ליישב, מה שכתבו כמה מגדולי האחרונים (תשו' רב"א סי' ב' והרשד"ם סי' קצ"ב) דשמן הנעשה משומשמן הנקנין מן הנכרי חייבין לעשר, דס"ל דגמר מלאכתן היא הוצאת שמן ע"ש, ולכאורה תמוה, דלשיטתם, הרי זה משקין שזבו קודם שנגמרה מלאכתן למעשר, ולפי דברי הירושלמי הנ"ל הרי אין עליהם חיוב מעשר כנ"ל. ומבואר דס"ל דלא כהירושלמי, ואולי סמכו על זה שהרמב"ם לא הביא הירושלמי בהלכותיו.

ולפי הנ"ל נראה, דבנידון דידן, גם הם יודו דפטור, דדווקא בשומשמן וכדומה דיש עליהם חיוב מעשר, ואף דמיירי בשל נכרים, מ"מ אם קנה ישראל מהם הוה רק כפירות שלא נגמרו מלאכתם, דיש על זה על כל פנים חיוב מעשרות (וכן מבואר בדבריהם שם, דגם כמות שהם קודם הסחיטה, אסור לאכלן, דכיון דעומדים לשמן הוה כפירות שלא נגמרה מלאכתם — דאסור באכילת קבע, מדרבנן) ולכן החמירו גם במשקין היוצאין מהם, אבל בנידון דידן, שאין גרעיני הכותנה ראויים לאכילה לגמרי כמות שהן, גם הם יודו דאין להחמיר, וברור דיש לסמוך על הירושלמי והישועות מלכו הנ"ל.

סתירה להראיה מהירושלמי הנ"ל, וישוב לזה.

(ח) והנה הגר"י קנייבסקי במכתבו אלי (ראה תמצית דבריו להלן) כתב להעיר על ההוכחה מהירושלמי הנ"ל, דהרי יסוד טעמו של ר' יהושע הוא, מטעם דחשיב הדבש הנסחט מהתמרים — זיעה בעלמא.

וברש"י ברכות ל"ח ד"ה ור"י משמע, דהא דמי פירות אינו כפרי ונדון כזיעה בעלמא. הוא — משום דאין עומדים למימיהן, חולת זיתים וענבים. וכן מבואר ברשב"א שם שכתב, דמשו"ה מיא דסילקא ומיא דשיבתא, לא חשיב זיעה בעלמא, — משום דרוב אכילתן ע"י שליקה. ולכן מי שליקותן כמותן.

ומבואר מדבריהם, דפירות שעיקר אכילתן הוא ע"י שליקה — מודה ר' יהושע שהנסחט מהם, אינו נידון כזיעה, אלא עיקר פרי.

וא"כ בנידון דידן, דגרעיני הכותנה אינם ראויים כלל למאכל אדם כמות שהן, ועומדין רק לשמן, א"כ אדרבה, היא הנותנת דיהיה על המשקין שם פרי, ולא תורת זיעה. את"ד.

(ט) והנראה בזה, דמה שאנו דנים בכל מקום על משקים הנסחטים מהפירות, אם שם משקים עליהם, או תורת זיעה בעלמא, — הרי צדדי הספק הם, דלצד

שאנו אומרים דשם משקים עליהם. הכוונה, דהואיל והם עומדים למימיהם, לא פקע מהם שם הפרי וחיבתו, ולכך מברכים עליהם אותה הברכה שמברכים על הפרי עצמו. וגם חייבים בתרו"מ עבור זה. וכשאנו אומרים שהם זיעה בעלמא, הכוונה, דבטל מהם השיבות הפרי, ולכך ברכתם היא — שהכל. ואינם חייבים בתרו"מ מצד עצמם. דהרי רק תירוש ויצהר ריבתה תורה לתרו"מ אע"פ שהן משקין, אבל בשאר משקין — ברור דאין בהם חיוב תרו"מ. (ראה תשובת "חכם צבי" סימן כ') ולפי זה בנדון דידן, גם אם נאמר דגרעיני הכותנה עומדים להוצאת שמנם — עדיין אין זו סיבה לחייבם בתרו"מ, כיון דגם אם שם הפרי עליהם. אינם חייבים בתרו"מ, כמו שהוכחנו לעיל, דמצד הפרי עצמו אין כאן חיוב תרו"מ כלל. (י) וגם אין לומר שיתחייבו גרעיני הכותנה בתרו"מ כיון שנאכלים ע"י מיעוץ, דהיינו — סחיטת השמן, וכמו זרע גרגיר שחייב בתרו"מ, כיון שנאכל ע"י שחיקה. (הערת הרב הנ"ל).

ולדעתי הפרש גדול יש בין פרי הנאכל ע"י שחיקה ומיעוץ, ובין משקין הנסחטים מהפירות, דבאופן הראשון, הרי זו אכילת הפרי עצמו, אלא שזהו דרך תיקונו והכשרתו למאכל, אבל במשקין הנסחטין — ברור דאין זה אכילת הפרי עצמו, ופנים חדשות באו לכאן. (וראה ב"קרבן אורה" נדרים נ"ב ע"ב שהזכיר כמה פעמים יסוד זה, לחלק בין פרי המתמעך — למשקה הנסחט.) וזה נראה פשוט וברור.

בזה יש ליישב מה שהעיר הגאב"ד דטשעבין שליט"א מדברי הנובי"ד יו"ד מהדו"ק סימן כ"ו בשם המרא"י, שכתב דלג טמא שכבשו במכבש להוציא צירן, אסור מדאורייתא, שאז יוצא עיקר לחלוחית הבשר. (ראה בהגהות רי"ש נטוהוהן שציין מקור לדין זה מדברי רש"י בע"ז דף ל"א ע"ב). וא"כ גם בנ"ד שמוציאים את השמן במכבשים, ליהו כעיקר הפרי ויתחייבו מטעם זה בתרו"מ. ברם לפי דברינו דלעיל מובן ההבדל, דבדג טמא שנסחט ע"י מכבש, אם נדין את הציר כעיקר הדג — הרי יש כאן דג טמא בעין שאיסורו איסור תורה. אבל בגרעיני הכותנה — מה יוסיף לנו במה שנדון את השמן כהגרעין עצמו, אם גם הגרעין כמות שהוא, פטור מתרו"מ.

הוכחה לנדון דידן מירושלמי בנדרים

(א) ואחר היגיעה והעיון מצאתי בעזה"י ראי' נכונה לנידון דידן, — היינו לענין שמן הנסחט מגרעיני כותנה, דהנה בירושלמי נדרים פ"ז ה"י איתא, "וכל דבר שאין דרכו ליאכל ודרך היוצא ממנו ליאכל נדר בו לא נתכוון אלא ביוצא ממנו, מה אית לך, אמר רבי יוסי בי רבי בון זרעוני גינה שאינן נאכלין", עכ"ל הירושלמי. ופירש הק"ע, שסוחטין אותן ומוציאין מהן שמן עכ"ל.

מבואר בזה, דזרעוני גינה דרך היוצא מהן לאכול, והיינו השמן הנסחט מהן, והרי מבואר במשנה דמעשרות פ"ה מ"ח דזרעוני גינה שאינן נאכלין פטורים מן המעשרות, וכן פסק הרמב"ם בפ"ב דתרומות ה"ג דזרעוני גינה פטורים מן התרומה ומן המעשרות, מפני שאינן אוכל אדם, ולכאורה מדוע לא יתחייבו בתרומה ומעשרות מחמת השמן שראוי להסחט מהן, שראוי לאכילה כמבואר בירושלמי הנ"ל, ואפילו לא נסחט ליהוו כפירי שלא נגמר מלאכתן, ויהיה אסור לכל הפחות באכילת קבע, כמוש"כ ברמב"ם הלכות מעשר פ"ג ה"א.

יב) ולפי הנראה דהתשובה היא—דכיון שהזרעונים בעצמן אינם ראויים למאכל אדם, לכן גם על המשקין הנסחטין מהם לא חל חיוב תר"מ, וא"כ גם בגרעיני כותנה כך הוא הדין, ואף שיש מקום לבעל דין לחלוק ולומר, דגרעיני כותנה עיקרן עומד רק לסחיטה, אבל זה אינו. דהרי בזרע פשתן אע"ג דרובן עומדים לזריעה, כיון דמיעוטא אכלי חייב במעשר.

ביאור דברי המשנה במעשרות

יג) ובוהאשכחנא פתרי למה דאיתא במשנה דמעשרות פ"ה מ"ח הנ"ל, דמיירי בדין זרעוני גינה שאינם נאכלים. וסיום דברי המשנה הם, "שאע"פ שאביהן תרומה הרי אלו יאכלו" והדברים צריכים ביאור, כי מה שייך לומר "יאכלו", הרי המשנה מיירי בזרעוני גינה שאינם נאכלים, וכבר עמד בזה בחזו"א מעשרות סימן א' אות כ' וכתב שם וז"ל: ונראה דנאכלין ע"י הדחק אלא דלא חשיב אוכל עכ"ל, ועדיין צ"ע דלמה יגרע מסתוניות דג"כ אינם ראויים לאכילה, כמבואר בנדרים דף נ"ג ע"א ובפירושי הראשונים שם, ואעפ"י כן נוהג בהם דין תרומה, כמבואר במשנה פ"א דתרומות מ"ג, ועל כרחך משום דנאכלים ע"י הדחק, ואם גם זרעוני גינה נאכלים ע"י הדחק, גם הם יתחייבו בתרומה, ואין לומר דזרעוני גינה גרעי מפני שעומדים לזריעה, דהרי גם סתוניות עומדות לעשות חומץ, והחומץ הוי זיעה בעלמא, ואפ"ה חייבים בתרומה כיון דנאכלים ע"י הדחק.

יד) ברם, לפי מה שבארנו יתכן מאד, דבדברי המשנה "הרי אלו יאכלו", הכוונה — להשמן הנסחט מהם, וכמבואר בירושלמי דדרך היוצא מהן ליאכל כנ"ל, וביאור הדברים הוא — דלא גזרו על הזרעונים משום גידולי תרומה, כי אם היו הזרעוני גינה אסורים משום גידולי תרומה, היה גם המשקה היוצא מהם אסור וכמבואר ברמב"ם פ"י מהל' מאכ"א הי"ב. (ועיין חולין ק"כ ע"ב, וראה ב"ישועות מלכו" בחידושו על הרמב"ם תרומות פ"א ה"ב, שכתב דגם משקה היוצא מאיסור דרבנן אסור).

הוכחה דומה גם מהבבלי

טו) שוב התבוננתי וראיתי שהדבר מפורש גם בבבלי, דהנה במשנה שבת פ"ב מ"ב איתא, «וחכמים מתירין בכל השמנים, בשמן שומשמן בשמן אגוזים בשמן צנונות», ופירש הרע"ב שמן צנונות — שמן היוצא מזרע צנון עכ"ל, וכן פירש שם התפא"י אות כ"א, שמן הנעצר מזרע צנון, מבואר דשמן צנונות נסחט מזרע הצנון, ובגמרא שבת דף כ"ו ע"א איתא, עמד רבי יוחנן בן גוריון על רגליו ואמר וכו', ומה יעשו אנשי אלכסנדריא שאין להם אלא שמן צנונות וכו', מבואר שהיה דרכם לסחוט שמן מזרע הצנון, ואף שבגמרא שלנו אין הוכחה שהיו משתמשים בשמן זה גם לאכילה, דיתכן שהיו משתמשים רק להדלקה, בכל זאת מסתבר שהיו משתמשים בו גם לאכילה, שהרי כך מבואר בירושלמי דנדרים פ"ו שהזכרתי לעיל, דזרעוני גינה שאינם נאכלים, דרך היוצא מהם לאכול, היינו לסחוט השמן מהזרעונים לאכילה, כמו שפירש הק"ע, וכן משמע מלשון הגמרא, דמה יעשו אנשי אלכסנדריא שאין להם שמן צנונות, משמע שהיו משתמשים רק בשמן צנונות לכל הצרכים גם לאכילה, וזה פשוט.

טז) ולפי זה אם נימא דזרעונים שאינם נאכלים, אם ראויים ועומדים ליסחוט לשמן, — חייבים בתרו"מ, א"כ מדוע זרעוני צנון פטורים מתרו"מ, כמש"כ הרמב"ם בפירוש בפ"ב דתרומות ה"ג, דזרעוני גינה שאינם נאכלים פטורים מן התרומה ומן המעשרות מפני שאינם אוכל אדם, ומנה בין ה"אינם נאכלים" גם זרע צנון, (וכן מפורש במשנה, פ"ה דמעשרות מ"ח וקחשיב שם זרע צנונות ע"ש) ואף אם נאמור שהם עצמם אמנם פטורים מתרו"מ ורק השמן הנסחט מהם חייב בתרו"מ, א"כ מדוע לא נזכר דין זה בשום מקום שיש חיוב תרו"מ בשמן הנסחט מזרעוני גינה שאינם נאכלים, כגון זרע צנון, שהרי היה דרכם לסחוט מהם לשמן, וגם דא"כ הי' על הזרעונים דין פרי שלא נגמרה מלאכתן, ולמה כתב הרמב"ם דפטורים, והרי חייבים עכ"פ מדרבנן, ככל פרי שלא נגמרה מלאכתו, וגם תרומתו בדיעבד תרומה, כמבואר במשנה דתרומות פ"א משנה י' ובשו"ע סי' של"א סעיף ג"ד, ומכל זה נראה בבירור דכיון דהזרעונים בעצמם אינם ראויים לאכילה, ופטורים מצד עצמם מן התרומה, — גם המשקה הנסחט מהם פטור מתרו"מ, ומזה נראה לענ"ד ראייה ברורה דשמן הנסחט מגרעיני כותנה פטורים מתרו"מ.

פירושו של ה"רש"ש בדברי הגמרא בב"ב

יז) ברם, לעצם החידוש שהבאנו מהירושלמי ומהבבלי — דזרעוני גינה שאינם נאכלים, ראויים להוצאת משקין, — יש לכאורה סתירה מפורשת מגמרא דבבא בתרא צג ע"א, דאיתא התם דזרעוני גינה שאינם נאכלים, עומדים רק לזריעה,

ואינם נלקחים לשום דבר אחר, ואינם דומים לזרעוני פשתן הנלקחים לפעמים גם לאכילה ולרפואה. וברשב"ם שם בסוף העמוד כתב בתוך דבריו וז"ל: «זרע גנה שאין נאכלים כלל»

ולכאורה, הרי זה סותר למה שהבאנו מהירושלמי הנ"ל — דזרעוני גנה ראויים לסחיטת שמן. וגם בגמרא שבת שהובא לעיל מבואר דהיו מפיקים שמן מזרע צנונות. אף דמין זה נכלל בכל מקום בין זרעוני גינה שאינם נאכלים.

יח) וראיתי להרש"ש בב"ב דף צ"ב ע"א שכתב וז"ל: ולא צמחו. דרוב זרע פשתן הנקח בעולם לזריעה וכו' וכן איתא בגמרא לקמן. ותמוה דאיך יתכן זה, הלא איתא בב"מ ק"ה ע"ב דבימי רב אמי דכחישא ארעא היתה מוציאה קרוב לד' פעמים בזריעה, ואם בכל שנה תוכפל הזריעה מהקדמתה, ילך הדבר עד אפס מקום לזרוע. וצריך לימר דודאי רובה לתשמיש כגון לשמן וכיוצא, אולם אותם הקונים לזה, קונים בשופי הרבה ביחד, ואותם הקונים לזריעה ולמאכל קונים מעט הכמות, ומהן הוא רובה לזריעה, ובהו איירי מתניתין, עכ"ל.

ולדעתי, דברי הירושלמי דנדרים והגמרא בשבת שהובאו לעיל — יתנו עידיהן ויוכיחו צדקת דבריו. דהרי בשני מקומות אלו איתא להדיא בזרעוני גנה שאינם נאכלים — דעשויים להוצאת שמן, וא"כ איך זה יתאים עם סתמא דגמרא דב"ב הנ"ל דזרעוני גנה אינם נלקחים לשום דבר אחר מלבד לזריעה?

ברם, לפי פירוש בגמרא, נכונים וברורים הדברים. דהגמרא בב"ב מיירי באותם שקונים מעט, ובלוקחים אלו יש הבדל בין זרע פשתן — שקונים אותו גם מעט לרפואה ולמאכל. ובין זרעוני גנה שאין נלקחים — בין אותם הקונים — לשום תשמיש אחר מלבד לזריעה, אולם אותם הקונים הרבה ביחד בודאי קונים אותם לעשיית שמן וכדומה. ובהם לא מיירי כלל הגמרא דב"ב הנ"ל.

ס י כ ו ם :

א) גרעיני כותנה, אינם חייבים בתרומ' מצד עצמם. כיון שאינם ראויים למאכל אדם אפילו ע"י הדחק ואינם דומים לקטניות ולירק שראויים למאכל אדם. ב) גם את השמן הנסחט מגרעיני הכותנה, אין לחייב בתרומ' — לפי מסקנת ה"שועות מלכו" בדבש תמרים שזבו עד שלא נטבלו, דאינם חייבים בתרומ' מ. ובנידון דידן הרי הוא תמיד «זבו עד שלא נטבלו».

ג) אף לשיטת רש"י יהרשב"א. דפירות שעומדים למימיהן — אין על המשקין תורת זיעה, אלא תורת פרי. — אין מקום לחייב גרעיני כותנה בתרומ' מ, כיון דעל הגרעינים מצד עצמם אין חיוב תרומ' מ. ובמשקין אין חיוב תרומ' מ רק בתירוש ויצהר.

ד) הוכחה נוספת לפטור הנ"ד מתרו"מ היא — מזרעוני גנה שאינם נאכלים, שהוכח במקורות דלעיל שמשתמשים בהם לעשיית שמן, ובכל זאת נפסקה הלכה הברורה דאין בהם שום דין תרו"מ. ברצוני להדגיש כי כל זה אמור רק דרך משא ומתן, ואינו למעשה. ויבואו גדולי התורה וההוראה ויחוו דעתם בזה.

* * *

שלחתי את מה שהעליתי בדין זה לכמה מגדולי התורה והנני להביא בזה תמצית מדברי התשובות שקבלתי:

הרב עובדיה הדאיה

חבר בית דין הגדול בירושלים:

לאחר שהאריך לפלפל בדברי כתב, דאף לפי הנחת החזו"א בשיטת הרמב"ם, דיתכן דפליג על הירושלמי בדין משקין שזבו עד שלא נטבלו. — אפשר לומר דע"כ לא כתב שיש להחמיר אלא בדבר שהוא בבחינת פרי הראוי לאכילה, ששייך בו חיוב הפרשת תרו"מ, כי באופן זה יש לחוש שאם נתיר לו את מימיהן לפני גמר מלאכת הפירות, יבוא להתיר גם אחרי גמר מלאכת הפירות. לא כן בג"ד שזרע הכותנה אין עליו שום חיוב תרו"מ. ולא שייך בו חיוב זה. הרי לא עדיף ממי דאתי מחמתיה.

ובסיום דבריו הוא כותב: „והנני מסכים ומעריב עמו שא"צ הפרשת תרו"מ".

* * *

הרב שלמה זלמן אויערבאך

ראש ישיבת „קול-תורה".

מאריך להסביר שאין על הזרעונים מצד עצמם חיוב תרו"מ. ולכל היותר אפשר לדמותם לשמרים, שכתב הרמב"ן בב"ב דף צ"ו ע"ב, דשם פסולת עליהו ופטירי ממעשר. ורק אחר שנתן ג' והוציא ד' — רק אז נהפך ליין וחייב במעשר. היוצא מזה דבדבר שכמו שהוא אינו ראוי לאכילה. אין מקום לחול עליו חיובי תרו"מ רק לאחר שנהפך לאוכל, כמו בשמרים דלעיל. וביותר נראה דבג"ד כל הזמן שהיו מחוברין לקרקע היה דינם כפירות שלא הגיעו לעונה"מ במחובר אלא בתלוש דפטירי ודאי ממעשר, כמו סיאה אזור וקורנית שזרעו ולקטנו לעצים, ורק לאחר שכבר נלקטו חישב עליהם למאכל דפטירי ודאי ממעשר הואיל ובהיותן במחובר לא היה עליהם שם אוכל. והו"ל כהגיעו לעונתן בפטור, וה"נ גם כאן מיד עם תלישתן אין עליהם תורת אוכל לא לענין מעשר, ולא לענין טומאה, ולא דמי לקטף שאף היוצא מן האילן יש לו שביעית ואי חזי נמי לאדם אפשר דחייב

נמי במעשר, שאני התם שהוא יוצא מאליו אבל זה שצריכים לכובשן ולכתשן במכבש אין להם תורת אוכל כלל.

אכן כל זה הוא רק ביין שריבתה תורה תירוש ויצהר לחיובי תרומה — אע"פ שהם משקין. משא"כ בנ"ד שלאחר שנהפך למשקה בודאי לא יחול עליו חיוב תרומה, וקודם שנהפך למשקה הרי הוא דומה לפסולת, וממילא נפטר מתרומה. וסיום מכתבו הוא: "סוף דבר נראה לענ"ד דמסתבר כדבריו. ואין לחייב את שמן הכותנה בתרומות ומעשרות".

• • •

הרב יעקב ישראל קנייבסקי

בעהמ"ח "קהלות יעקב".

יש להעיר • בגרעיני הכותנה, שכמות שהם אינם פרי הנאכל, י"ל דעיקר פרים הוא הנסחט מהם. שזה בלבד הוא הראוי לאכילה באותו צמה. וכה"ג אמרו בנדה דף ח' ע"ב לענין קטף, דבאילן שאינו עושה פירות, מודים רבנן דקטפו זהו פרי. וה"נ בשמן הכותנה דכותה.

(ויש להשיב על זה מהתיר"ט פ"א דערלה שהביא בשם הר"ש, שהכריח מהירושלמי, דאפילו מאן דמחמיר בשביעית מיקל בערלה (לענין קטף) משום דבערלה כתיב פרי, ובעינן פרי. אבל בשביעית לא בעינן פרי, שהשביעית ניהגת בין במאכל אדם ובין במאכל בהמה, עיי"ש.

ולפי"ז מבואר דהיכא דבעינן פרי הראוי למאכל אדם, לא אמרינן קטפו זהו פרי, וא"כ גם לגבי תרומה, דבעינן פרי הראוי לאכילה לא אמרינן קטפו זהו פרי).

ומה שהביא ראיה מהירושלמי פ"ו דנדירים (ראה לעיל אות יא) תיתי לי שגם אני דנתי בזה ורציתי לכתוב מזה במכתבי הקודם. ורק משום שנתמלא הגליון הנחתו.

ומה שהביא ראיה מאנשי אלכסנדריא. (ראה לעיל אות טו—טז) — אה"נ דאיל: היו חייבים במעשר היו מחויבין לעשר זרעוני צנון, ואפילו היא אלכסנדריא של מצרים, שחייב במעשרות מדרבנן. מ"מ ממעשר ירק פטורים. (אין עיקר ההוכחה מאנשי אלכסנדריא, וההוכחה היא רק שאם אנשי אלכסנדריא היו משתמשין רק בשמן צנונות — מסתבר שגם בארץ ישראל היו עושים שמן מזרעוני צנון ובכל זאת לא נזכר דין תרומה בזרעוני צנון בשום מקום).

• הדברים הבאים בסוגריים הם מתוך דברי תשובתי אליו. י.פ.

ומה שהקשה הרש"ש בבבא בתרא (ראה לעיל אות יח) אין כאן סרך קושיא כלל, דודאי רוב הזרעונים הולכים לאיבוד עם העצים והעשבים, ואינם נלקטים רק לפי ערך הדרישה. (כבר כתבתי לעיל, כי מדברי הירושלמי בנדרים, והגמרא בשבת, מוכח דצדקו דברי הרש"ש).

הנני חוזר ואומר, כי אינני אומר להלכה דודאי חייב זרעוני הכותנה במעשר, אלא שלטורות לפטור ג"כ אי אפשר בשום אופן כל זמן שלא מצאנו מפורש כן בדברי הפוסקים ז"ל.

בענין הרכבת עין כון הנות לסומא

שאלה

ב שאלנו מאחד שרוצה לצוות שאחרי מותו ינקרו את עיניי ולמסרן לבית חולים. כדי להרכיב הקרום על עין חי של בן אדם הסומא בעינו, וע"י ההרכבה הזאת יתחדש כח הראות של הסומא. והוא רוצה לדעת אם זה מותר מצד הדין.

תשובה

א

ראשית כל צריכים לדון בזה משום איסור גיוול המת. והנה מקור הדבר בש"ס ב"ב ד' קנ"ד: "מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת, ובאו בני המשפחה וערערו לומר קטן הי' בשעת מיתה ובאו ושאלו את ר"ע מהו לבודקו אמר להם אי אתם רשאים לנוולו" ע"ש. וכן מביאים ראי' לאיסור הגיוול מגמ' חולין די"א "רב כהנא אמר אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטלוה וליחוש דילמא טריפה הוה אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא וכי תימא דבדקינן לי' הא קא מינוול וכי תימא משום איבוד נשמה דהאי גיוול" וכו' ע"ש. מזה נראה שאסור לנוול את המת. וכי האיסור הזה הוא מה"ת שהרי רוצים להוכיח שהולכים בתר רוב מה"ת ולכן אין לומר שכוונת התורה היתה שיבדקו את הנרצח ורק אז יהרגו את הרוצח ע"ז אומרת הגמרא הא קא מנוול א"כ רואים מזה שזה איסור דאורייתא ועוד למדים מזה דכשיש שאלה של איבוד נשמה של אחרים או מותר לנוול. ועי' בשו"ת השיב משה או"ח סי' י"ג בזה ובשו"ת רמ"ק יו"ד סי' פ"ה ע"ש.

ב

הענין הזה נידון בשו"ת נוב"י מהדו"ת יו"ד סי' ר"י, באחד שמת מחמת חולי האבן ונתווכחו הרבנים בעיר לונדון אם מותר לחתוך בגוף המת כדי להתלמד במקום אחר לצורך הצלת נפשות, ואחרי שהביא דעת האוסרים על סמך הגמ' ב"ב הנ"ל דאמר ר"ע א"א רשאים לנוולו והמתירים ס"ל דשאני התם שהיתה שם רק שאלת ממון ולכן אמר ר"ע שאין הרשות משום זה לנוול, משא"כ אם יש צורך להצלת נפשות וכמ"ש הגמ' בחולין די"א הנ"ל דמשום איבוד נשמה דהאי גיוול" והנוב"י מסכים להראי' הזאת מש"ס חולין ומסיים שכי"ז לפי"ד השואלים שזה הוא פקו"ג אבל זה יתכן רק אם יש סכ"נ לפנינו אבל בנ"ד אין שום סכ"נ לפנינו רק רוצים

להתלמד אם במקרה יודמן חולה שיהי' צריך לזה ואם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות אם כן יהי' כל מלאכת הרפואות מותר בשבת שמא יודמן חולה הצריך לזה. — ואין לחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק וחלילה להתיר דבר כזה ע"ש. ועי' כיוצ"ב בתוס' פסחים דמ"ו ע"ב ד"ה רבה שהקשו אי אמרינן הואיל א"כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה ותי' כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל, ע"ש.

אף שהגאון מהר"י אטלינגר ז"ל מצדד לאיסורא אפי' היכא שיש כבר חולה כזה לפנינו מטעם דאף דפקו"ג דוחה כל איסורין שבתורה מ"מ כיון דקי"ל שמת חפשי מן המצות א"כ אין אנו רשאים לנוולו אפילו במקום שיש פקו"ג. אבל האחרונים חולקים עליו ע"ז. עכ"פ באין חולה לפנינו דעת כולם לאסור.

ג

לפי"ז בנידון דידן שרוצה לצוות שינקרו את עיניו באם יודמן חולה הצריך לזה, לכאורה אין להתיר כיון שאין החולה לפנינו כנ"ל, אך כל זה אם היינו רוצים לנוול את המת אם לא גילה דעתו מחיים שמוחל על בזיונו, אבל בני"ד שהוא בעצמו מצווה כך יש דעות המתירים, ועי' בשו"ת בנין ציון סי' ק"ע קע"א שדעתו אם הביע הסכמתו לכך אז מועילה המחילה של בזיונו ע"ש. ועי' בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' שמ"ז שמ"ח מה שמפלפל בזה בארוכה.

וכבר האריכו בזה הרבה מאחרונים דאין להחמיר באופן שהביע דעתו מחיים להשתמש בו לצורך רפואה ומה גם שיש לומר שבנ"ד אין בזה ניול גדול כ"כ כמו פתיחת הבטן ובדיקת האברים אחר מיתתו א"כ יש מקום להתיר אם לא הי' בזה רק ענין של בזיון וניול המת.

ד

אמנם באמת יש לדון בזה לאיסור מטעם אחר והוא משום איסור הנאה, שהרי מת ישראל אסור בהנאה מה"ת וכן דן הח"ס בתשו' חיו"ד סי' של"ז על הנוכ"י הנ"ל שהוא מביא לאסור בפשיטות מטעם מת ישראל שאסור בהנאה ע"ש. אולם כבר האריכו האחרונים בזה שין בזה משום איסור הנאה שהרופאים עושים זאת רק להתלמד ולהרחבת ידיעתם ואין להם שום הנאה ממשיית. ועי' ברמב"ם ה' נדרים פ"ו ה"ז במודר הנאה שמוותר לרפאותו בידו שהרי מצוה היא ע"ש, והביא מרשב"א סוכה ל"א דלא חשוב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור אבל כל שאין הנאה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח ממקום אחר אינו נהנה מן האיסור ע"ש. אבל כל זה רק בנתוח שעושים רק לשם הסתכלות בגוף המת כדי להתלמד, לא כן בני"ד שרוצים ליהנות מקרום העין, ועור המת אסור בהנאה

כמ"ש התוס' בסנהדרין דמ"ח ד"ה משמשינן, וחולקין על התוס' נדה דנ"ה שרצו לומר שבעור האדם המת אין בכלל איסור הנאה מה"ת משום שאיסור הנאה במת ילפינן מע"ע ובקדשים מותר בהנאה העור אחר זריקה. והתוס' בסנהדרין הנ"ל חולקין ע"ז וס"ל שגם בעור יש איסור הנאה. ועי' במל"מ סוף הל' אבל ע"ש וגם הרשב"א בתשו' סי' שמ"ה מסיק שעור המת אסור כמו שערו ע"ש. נוסף ע"ז יש ג"כ משום איסור טומאה שהרי בש"ס חולין פ' העור והרוטב דקכ"ב אמר עולא דבר תורה עור אדם טהור ומפני מה אמרו שטמא משום גזירה וכו' ע"ש.

ה

ברם הגרי"א אונטרמן שליט"א בס' "שבט מיהודה" יצא לדון בדבר חדש שאם מרכיבין הקרום מהעין, הקרום הזה שב לתחי' ואין זה בכלל בשר המת או עור המת כיון שנתחבר עם גוף חי והחיות מתפשטת עליו במרוץ הדם ובהרגשה ממילא נעלם האיסור מפני שחלפה סיבת האיסור ע"ש. ובעצמו אומר ע"ז שבמושכל הראשון נראה הדבר מוזר קצת אבל בכ"ז מבסס ע"ז ההיתר ע"ש. מובן מאליו שצריכים לקבוע זאת ע"י שאלת מומחים ואחרי בדיקה קפדנית כי מקובל בדרך כלל שאחרי מיתת האדם אין שום אבר מאברי האדם נשאר בחיים חוץ מה שהקדמונים אמרו שאבר אחד יש באדם ושמו נסכוי וזה האבר נשאר קיים בקבר אפי' אחר שנרקבו כל העצמות ועי' בט"ז ה' שבת סי' ש' ובמשנה ברורה שם. ומי אומר שזה לא יוצא מגדר ספק וא"כ לכל היותר אולי יש לסמוך ע"ז בענין איסור טומאה שזה רק איסור דרבנן כמ"ש הגמ' הנ"ל משום גזירה ועי' במל"מ פי"ד מהל' אבל הכ"א אולם באיסור הנאה של מת שזה מה"ת כנ"ל הלא אפי' ספיקא דאורייתא אסור.

והנה המחבר בספר הנ"ל אחרי שהוא מבסס את חידושו בענין החזרת חיים לעיני המת וממילא פקע האיסור של בשר המת נוגע גם כן בענין איסור של ניוול המת ואומר שקשה למצוא היתר — אלא רק במקום שהביע דעתו בחייו כי הוא מרשה להשתמש בו לצורך רפואה — כמו שבררנו למעלה בסעיף ג', או היכא שהתכווה בלאו הכי כמו עפ"י דרישת החוק לצורך חקירה משפטית וכדומה.

כמובן שאנו צריכים לקבל בנידון דידן שהחקירה המשפטית דרשה ניתוח בעינים או לכל הפחות בראש ואז נוכל להגיד שמותר להשתמש בחלק מחותך בלאו הכי לצורך רפואה, אבל באם יעשו ניתוח בגופו במקום אחר כמו פתיחת הבטן שזה מלתא דשכיחא האם נגיד שמותר כבר לטוולו יותר, שמותר להוסיף בזית על בזיונו, והיות שהוא כבר מטוול אז אין איסור להוסיף לזה? אין שום ספק בדבר שאסור להוסיף ולזול לגברא אף שהוא מזולזל כבר מקודם, ויש להביא

ראי' לזה מש"ס ב"ק פ"ו ע"ב "אמר מר ביישו ערום חייב, ערום בר בושת הוא אמר רב פפא מאי ערום דאתא זיקא כרכינהו למאניה ואתא הוא דלינהו טפי וביישיה", נראה מזה שאסור להוסיף בזיון על בזיונו, וכמו כן אסור להוסיף ניוול המת אף שכבר הוא נתנוול ע"י ניתוח שנעשה עפ"י דרישת החוק.

ו

לבר מכל דין הלא בס' שבט מיהודה הנ"ל המדובר הוא שמפשיטים הקרום מע"ג עינו של מת זמן קצר אחר מיתתו ויכול להיות שאז עוד לא נפסקה לגמרי החיות מהקרום — לא כן בנדוננו שהעינים שמוציאים מהמת נשארות איזה זמן רב עד שיודמן חולה כזה וקרוב לומר שכבר נפסקה החיות של הקרום והעין ומה שמשתפר כח הראות הוא רק באופן מלאכותי משפיעים על הראיה ולא נשאר בהם שום חיות א"כ קשה הדבר להתיר בנ"ד אפי' לפי הסברא הנ"ל.

ז

יתר על כן הלא אפי' כל המתירים נתוח המתים התנו במפורש שההיתר הוא רק לנתח את המת להתלמד עליו ושוב לקבורו בשלימותו אבל להשאיר שום אבר ולהעמידו לימים רבים כו"ע מודים שאסור הדבר שהרי אפי' אם מסכים בחיים שלא לקבורו הלא הדין הוא שהאומר אל תקברוני אין שומעין לו כמ"ש הרמב"ם פ"ב מה' אבל ה"א ע"ש ובלח"מ שם ועי' בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תש"פ שמחויבין כל ישראל לקבור את מתיהם מה"ת ע"ש ועוברים ע"ז משום עשה דקבור תקברנו ובלאו דלא תלין ועי' במנ"ח מ' תקל"ז ואע"פ שבש"ס סנהדרין דמ"ו שכל המלין את מתו עובר בל"ת ובש"ס שם מנין למלין את מתו שעובר בל"ת שנא' כי קבר תקברנו, כבר העיר בזה בשו"ת חו"י סי' קל"ט דזה עשה ול"ת. ועי' ברמב"ם פט"ו מה' סנהדרין ה' ח' וע"ע בשו"ת בי"צ יו"ד ח"ב סי' קנ"ה ע"ש.

וא"כ בנ"ד הלא מבטלים עי"ז מ' קבורה ועי' בשו"ת אור המאיר סי' ע"ד שאם גונזים האברים בכלים שכתב שומו שמים וכי זו צריך לפנים במקום שיש ביטול עשה דקבורה ול"ת דלא תלין ח"ו לא תהי' כזאת בישראל. ועי' בס' משפטי עוזיאל חיו"ד סי' כ"ח כ"ט שדעתו להתיר נתוח גוף המת לשם למוד רפואה אבל באופן שיזהרו שאחרי הנתוח יקברו את כל גוף המת במקום קבורתו ולא ישאר ממנו אפילו חלק קטן בלי קבורה ע"ש.

ואפי' לפי סברת השבט יהודה הנ"ל שהקרום נשאר חי בזמן שמרכיבין אותו על גוף החי הלא כבר הדגישו שסברתו היא רק אם מרכיבים הקרום תיכף אחרי המיתה אבל בנ"ד הלא עוברים על הל"ת דלא תלין כיון שמוציאים את העינים רק כדי להשתמש בקרום אח"כ כשיהי' צורך בכך וחוש מזה הלא אפי' נקבל

הסברא הנ"ל ונניח שהקרום ל"צ קבורה מפני שנסתלקה סבת האיסור היינו המיתה, אבל בשאלה שלפנינו הלא העינים חוץ מהקרום ישארו וע"ז בודאי עוברין משום הל"ת ועשה וכן"ל.

ועי' במנ"ח הנ"ל מ' תקל"ז ובקומץ מנהה שם שמביא דעת התויו"ט שבת פ' המצניע מ"ה דגם על כזית מן המת חל החיוב קבורה ומסופק גם על פחות מכזית ע"ש ועי' בתפא"י שם.

ואני חקרתי ודרשתי דעת רופאים מומחים למחלות עינים בלונדון וכולם הודו שאי אפשר להסיר את הקרום, ובמכתב שיש תחת ידי מרופא מומחה כותב: „עוקרים את העין שעה או שעתיים לאחר המות ושמים אותה בבקבוק תרמוס, ואם יופיע סומא או במקרה של כזית אז מרכיבים את הקרום על העין של האדם החי, ולפעמים הנתוח לא יצליח אבל אי אפשר לנקוב באחוז כללי, כי זה תלוי בסבת העוורון באותו אדם מסוים, עכ"ל. מזה נראה שאי אפשר לדמות מלתא למלתא, שם בס' שבט מיהודה המדובר הוא על הקרום של העין, אבל בנידון דידן העינים ישארו בלי קבורה ובודאי עוברין בשום הל"ת ועשה כנ"ל.

ח

והנה בשו"ת אור המאיר הנ"ל סי' ע"ד באות ה' כתב, אשר נטה אחד קל להקל דאפשר לקיים מצות קבורה ביתר האברים לא כן הדין והדבר מבואר בירושלמי נזיר פ"ז ה"א להיפוך — תקברנו כולו ולא מקצתו, מיכן שאם שייר ממנו לא עשה כלום ע"ש.

מה שהביא מהירושלמי שמחויבין לקבור כולו יש להתפלא עליו שהלא אדרבא הירושלמי ס"ל שעל מקצת הגוף לא חל חיוב קבורה ואם נקבר ראשו ורובו יוצאין בזה יד"ח וע"ש בשי"ק על הירושלמי ועי' במלמ"ל סוף ה' אבל שפוסק כהירושלמי ולא כהתויו"ט שגם בכזית מחויבים בקבורה ע"ש, אולם כבר הבאתי מהמנ"ח שגם בחלק מן הגוף חל החיוב קבורה ומסופק אפי' על פחות מכזית וכ"ז רק בכזית או פחות מכזית מן הגוף, אבל באבר שלם בודאי אין חילוק שמחויבים לקבורו, וא"כ איך אפשר להתיר להוציא את העינים שהם אברים חשובים ולא לקבור אותם.

ט

והנה בש"ס ברכות ד"ה ע"ב דא"ר יוחנן דין גרמי דעשיראה ביר, ופירש"י שם שהי' עצם פחות מכשעורה ע"ש, היינו שאינו מטמא וכן נראה מזה שאין בזה חיוב קבורה מפני שהוא פחות מכשיעור אינו מחויב בקבורה אפי' לדעת התויו"ט כיון שהחיוב הוא רק בכזית וא"כ יש לכאורה לפשוט מד' רש"י הללו ספקו של

המנ"ח הנ"ל אם מחויבים לקבור אפי' פחות מכזית כי הלא רואים שר' יוחנן לא חש לקבור העצם הקטן הזה והבן. — אבל באמת אין מזה ראי' כי הלא ידוע שר' יוחנן סידר הירושלמי וא"כ ס"ל לר"י כהירושלמי שיוצאים יד"ח קבורה ברוב הגוף ומקצתו לא מחויב בקבורה כנ"ל, ומפני זה לר"י לשיטתו שס"ל כשי' הירושלמי לא הי' מחויב לקבור העצם וכשהי' פחות מכשעורה לא הי' גם חשש טומאה והבן.

,

אולם באמת יש לומר שאפי' התויו"ט ידה בנדון זה של ר' יוחנן שלא הי' מחויב בקבורה אפי' אם לשיטתו גם בפחות מכזית חייבים בקבורה שהרי שם במס' ברכות הנ"ל מביא רב נסים גאון בשם הגאונים שר"י קבר עשרה בנים זכרים וכי העשירי שבהם נפל לתוך יורה גדולה רותחת ריתוח קשה וחזק ונמס בשרו ונמק ונטל ר' יוחנן עצם של אצבע קטנה שלו וצררה בסדינו והי' מנחם בה אחרים ע"ש, ובכה"ג שלא נשאר מהגוף כלום אין כאן בכלל מצות קבורה.

וראיתי בחוברת "קול תורה" מהגרי"א הרצוג (שליט"א) [וצ"ל] מאיר תש"ז שדעתו ג"כ להשוות ד' הירושלמי עם שיטת התויו"ט שמודה התויו"ט במקום שנאכל המת ע"י חיה או נשרף ולא נשאר ממנו אלא כזית שאין בו מצות קבורה ולפי"ז כנים דברנו אלא שלא מוכרחים אנו לומר דוקא שר"י אזיל לפי שיטת הירושלמי כנ"ל כיון שבמקרה זה שלא נשאר מהגוף כלום כמ"ש ר"ג גאון הנ"ל אין בעצם זה חיוב קבורה אפי' אם הי' בו כזית ומה שרש"י מפרש שהי' פחות מכשעורה הוא רק כדי שלא יהי' החשש של טומאה אבל בקבורה לא מחויב אפי' אם הי' בו יותר מזה והבן. ולפי"ד ר"ג גאון הנ"ל אפשר להבין מה שאמר ר' יוחנן בש"ס ברכות ד"ח לעת מצוא זו קבורה שע"ז מתפלל כל חסיד שיזכה לקבורה היינו מפני שר"י ראה בנסיון אצל בנו שמת ביורה ולא זכה לקבורה.

יא

לאור כל האמור למעלה ואחרי ברור כל הענין לפי כל הפוסקים שהבאנו למעלה, הרבה איסורין כרוכים בדבר הזה, כמו (א) איסור הנאה (ב) מניעת המצוה של קבורה של אבר שלם ובפרט את העינים שהם איברים חשובים בגוף, וגם (ג) איסור ניוול המת, ולכאורה נראה שאין מקום להתיר.

אולם כשנדון בחומר הענין וגודל המצוה של החזרת האור לאיש אומלל המגשש באפילה ובחושך וחשוב כמת, ובקרום קטן אפשר להחזיר לו חיים ואחרי עיון בדעת הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים אפשר לצדד להיתרא בנידון דידן.

הלא הדבר פשוט שבמקום פקוח נפש אין שום ספק שמותר כי אין לך דבר העומד בפני פקו"נ חוץ משלש העברות הידועות, וסבורני שסומא בשתי עיניו סכנה נשקפת לו תמיד מדי יום ביומו ובכל רגע גם בביתו וגם כשיוצא חוצה ואם מותר להאכיל שרץ טמא לחולה נכפה משום פקו"נ מפני הסכנה שבעת שיקבל התקפה יפול לאש או למים, עי' בהגהות מיימוניות פי"ד מהל' מאכלות אסורות מדוע לא נתיר לסומא ליהנות מקרום של עין מת כדי להציל את נפשו.

אלא לפי דברי הנוב"י ויתר הפוסקים שהבאנו לעיל זה יתכן רק אם יש סכ"נ לפנינו, אבל במקום שרוצים להתלמד אם במקרה יודמן חולה מסוכן ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפי' איסור דרבנן. ואני הייתי אומר שיש הבדל עקרוני בין כל אלה השאלות המובאות בספרי האחרונים ובין שאלה זו לפנינו. שם כמובן רוצים להתיר ניתוח מתים לצרכי למוד ורפואה, כדי להכיר ולדעת את שורש המחלה על בוריי, שבמקרה שיהי' חולה אחר עם מחלה דומה שידעו הרופאים איך לרפאותו, וממילא כשאין חולה מסוכן לפנינו אסור לדחות שום איסור, אלא במקרה שיודמן חולה שיש בו סכנה. אבל כאן הלא חולה מסוכן עומד תמיד לפנינו, הלא מחלת העוורון היא כעת גפוצה מאד ולפי הסטטיסטיקה הרשמית שראיתי נרשמו במדינה זו למעלה מששים אלף עוורים, ובאגודה למען העויר היהודי בלונדון נרשמו אלף ומאה יהודים עוורים, וביניהם אחוז ניכר של אלה שאינם רואים פני השמש לגמרי כי הם התעוורו בשתי עיניהם, ומי שיש לו רגש אנושי יודה שבאם יש בן אדם הרוצה לתת הקרום מעיניו כדי להציל נפש — הוא מקיים מצוה גדולה, ואיסורי תורה יותר חמורים נדחים מפני פקוח נפש.

יב

ואף אם נקבל דעת המחמירים ביותר שזה לא ענין של פקו"נ, וגם שאין לדון בזה דין חולה מסוכן העומד לפנינו, ויתר על כן, אף אם נקבל דעת המחמיר ביותר כמו הגאון מהר"י עטלינגר ז"ל, בעל "ערוך לנר" שהפליג לאסור אפילו בחולה מסוכן העומד לפנינו, ברם דעת אותו הגאון היא להתיר באם מחל בחייו לנתחו לאחר מיתה, וכבר הבאנו למעלה דעת הרבה מאחרונים דאין להחמיר במקום שהביע דעתו מחייב. ובנידון דידן השאלה לא באה מרופא הרוצה ללמוד חכמת הרפואה אלא מיהודי פרטי הרוצה לצוות מחיים לנקר את עיניו למען גודל המצוה של החזרת חיים לבן אדם הדומה למת. וממילא אפשר לצדד להיתירא.

כבר בארנו לעיל שבאומר אל תקברוני אין שומעין לו כמ"ש הרמב"ם פי"ב מה' אבל היא ועוברים ע"ז משום עשה דקבר תקברנו ובלאו דלא תלין, וכאן בני"ד הלא

העינים ישארו בלי קבורה. וגם אמרנו שהחיוב של קבורה חל לא רק על ראשו ורובו אלא גם על חלק מן המת ועל אבר שנשאר. וראיתי גם מביאים ראי' לזה מש"ס ערכין ז' במשנה: „האשה שנהרגה נהנים בשערה“, ומקשה הגמרא, „ואמאי הרי איסור הנאה נינהו? — א"ר באומרת תנו שערי לבתי. ומקשה, אמרה תנו ידי לבתי מי יהבינן? ע"ש. הרי נראה שלא מהני מחילה מחיים לצוות שלא יקברו אפילו חלק קטן מגופו.

אולם כל זה שייך לומר רק באם ישאירו אותו בלא קבורה כלל שהוא בזיון המת, שלפי הנובי הנ"ל דינו כמת מצוה ודין הקבורה על כל ישראל. ועי' בס' „דברי חיים“ חיו"ד סי' ס"ד שכתב שבזיון לאדם שנקרא בצלם אלקים להיות מושלך בארץ לחוץ, ומש"ה פירש הרמב"ן אפילו היורשים מרוצים שלא יקברוהו אינם רשאים משום בזיונא והוה לו דין מת מצוה ממש, דמת מצוה לאו דוקא בשדה וכו' ע"ש. אולם כ"ז באופן שלא יקברוהו בכלל וישאירו את המת מוטל בארץ בבזיון, אבל בנידון דידן שהמת מובא לקבורה בכל הכבוד ויראת הכבוד הראוי לבן ישראל, אלא שישאירו את העינים, הלא השואל שלפנינו הרוצה לצוות מחיים יכול לעשות תנאי שאחרי שיסירו את הקרום שיקברו את העינים, וממילא יפקע האיסור של מניעת המצוה של קבורה. וגם בש"ס ערכין הנ"ל שאמרו חז"ל „אילו אמרה תנו ידי לבתי מי יהבינן לה?“ נראה ששם הכוונה למנוע מצות קבורה מידה, אבל כאן סוף כל סוף יקברו את העינים.

ומה שנוגע לאיסור הנאה מהמת אף שבררנו לעיל שיש בזה משום איסור הנאה, שהרי מת ישראל אסור בהנאה — הלא הרבה מגדולי ישראל התירו בעור המת באמרם שבעור האדם המת אין בכלל איסור הנאה, יתר על כן, בחולה עוור בשתי עיניו אשר חז"ל חשבוהו כמת ופטור מכמה מצוות, הרשות ניתנה לו להתרפא בכל דבר חוץ מעבו"ז כמו כל חולה שיש בו סכנה. עיין פסחים כ"ה ובשו"ע יור"ד קנ"ה ס"ג, ועיין בספר „כל בו על אבילות“ (א) דף מ"ז.

ובפרט אם השאלה הוא רק על הקרום יען העינים יקברו אחרי הנתוח עלינו לסמוך על דברי הגרי"א אונטרמן שליט"א עם סברתו החדשה בספרו „שבט מיהודה“ כי כשמתחבר חלק מן המת אל גוף חי ומקיץ לתחייה, פוקע מעליו איסור המת, משום דמת אסרה תורה ולא חי — עיין שם שהאריך עם ראיות ברורות ועמוקות שאין חילוק בין אם כל הגוף חי או חלק ממנו, דאין האיסור על הבשר מפני שבא מגוף מת אלא מפני שהוא עצמו בשר מת, וכשנתחבר עם גוף חי והחיות מתפשטת עליו במרוץ הדם ובהרגשה, נעלם האיסור מפני שחלפה סבת האיסור, עיי"ש.

ובקשר עם איסור ניוול המת כבר הבאנו למעלה משני מקומות בש"ס ב"ב ד' קנ"ד וחולין ד' י"א האיסור של ניוול המת, ומענין הדבר שבאלו שני המקומות

שמשם אנו למדים האיסור של ניוול המת — האיסור הזה נדחה מאיזה טעם שהוא. או משום איבוד נשמה דרוצח או משום הלקוחות שמותר להם לניול המת משום הפסד ממון שלהם. כדאמרינן שם ב"ב דף קנ"ד ע"ב אמאי שתקי לימרו ליה אנן זווי יהבינן ליה לינוול ולינוול ופירש"י אין אנו חוששין בבשתו שאינו קרובנו והפסדנו מרובה. ע"ש ועי' בכתב סופר חיו"ד סי' קע"ד שהקשה למה מותר לניול משום הפסד ממון, הרי כבוד הבריות עדיף מהפסד ממון של חבירו — שהתורה וויתרה משום כבוד הבריות על מ"ע של השבת אבדה, וכן בבכורות כ', דהקב"ה חס על כבוד הבריות דממון אתיהיב למחילה, ואיך הי' פשוט לש"ס שהלקוחות מותרים לניול? עי"ש שהאריך בזה ותירץ בדוחק.

ראשית כל עלינו לברר מקורו של האיסור ניוול המת אף שזה מובא בכמה מקומות בש"ס אבל מקורו לא ידוע. מש"ס חולין הנ"ל נראה שזה איסור תורה שהרי רוצים להוכיח שהולכים בתר רוב מה"ת, אבל לא ידוע המקור בתורה. רבים אומרים שזה נובע מדין קבורה שהתורה הקפידה על בזיונו, ומביאין ראי' מש"ס סנהדרין דף מ"ו ע"ב "איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא, למאי נפקא מינה דאמר לא בעינא דליקברוה לההוא גברא — אי אמרת משום בזיונא הוא לאו כל כמיניה ואי אמרת משום כפרה הוא, הא אמר לא בעינא כפרה", ופירש"י "לאו כל כמיניה דבזיון הוא לקרוביו". וע"ש בתוס' ד"ה קבורה, ואם נקבל דעה זו שמקור האיסור לניול את המת הוא מדין קבורה, והתורה הקפידה על בזיונו ובזיון של משפחתו, ועי' בנוב"י הנ"ל שגם אם אין לו משפחה אסור כי הוא ניוול לכל החיים, איך נתיר ללקוחות לניולו הלא המצוה של קבורה מוטלת על כל ישראל? וממילא גם הסכמתו לניולו לאחר מיתה לא יכולה להועיל.

הנה חשבתי שאפשר להביא מקור אחר. הנה בריטב"א למכות דף ז' מביא דבר חדש באמרו "ועוד דאם היו צריכים לבדוקו לאחר מיתה מי"ח טריפות קא מינוולא טובא והכתוב אומר ואהבת לרעך כמוך" — הרי יש לנו מקור אחר בתורה ואפשר גם להביא ראי' מש"ס סנהדרין מ"ה דאמרינן שם וכ"ת ליעביד בה תרתי — בענין של אין האשה נסקלת ערומה — אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה, ופירש"י שם: "ולא תבזהו".

ע"כ אם נקבל שהאיסור של ניוול מת נובע מדין ואהבת לרעך כמוך, ע"כ במקום של איבוד נשמה או שיש הפסד ממון ללקוחות מותר לניולו. כמו"כ אם הוא מותר מחיים על ניוולו שזה רק בזיונו — כמו רש"י הנ"ל ולא תבזהו — מותר לניולו, יען הוא מחל על בזיונו ואינו מקפיד על הבושה שלו, כמו שאמרו התוס' בב"ק דף פ"ו הנ"ל ד"ה אתא זיקא וז"ל "אבל אם הוא עצמו דלנהו ובא חבירו ודלנהו טפי פטור כיון שזה אין מקפיד" ע"ש.

ע"כ נראה לפיע"ד שבטובדא דידן שהוא רוצה לצוות מחיים, שמזה נראה שלא רק שהוא אינו מקפיד על בזיונו אלא שהוא רוצה לזכות את הרבים וניחא לו לקיים מצות גמ"ח בחלק מגופו כדי לרפא את חבירו, שהוא יצוה שאחרי שיסירו את הקרום מעיניו שיביאו את העינים לקבורה, ושירכיבו את הקרום מעיניו לאדם הסומא בשתי עיניו שזה בגדר של פקו"נ והצלת נפשות. ואחרי שכמה מגדולי דורנו דנו במקרה כזה להיתירא, ולמען גודל המצוה של החזרת חיים לאדם הדומה למת יש להקל בנידון דידן, והמתיר לא הפסיד כנלענ"ד.

בענין כתובה

שאלה

ב שאלנו איך לנהוג במקרים המצויים בעוה"ר, בזוגות נוהגות חיי אישות ע"י שנשאו זל"ז בנשואים אורחיים כחוק המדינה בלבד, בלי חו"ק, ולאחר זמן, ולפעמים גם כעבור כמה שנים, וכבר הולידו בנים, מתעוררים לתקן המעוות, ומבקשים לסדר להם חו"ק כדמו"י, אם לכתוב להם כתובה מאתים או מנה.

תשובה

א

לכאורה הוה מצינן למיפשט בעיין מדין נושא מפותתו, שכ' הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' נערה בתולה הל"ג: „המפותה וכו' ואם רצו וכנסה אינו משלם קנס, אלא כותב לה כתובה כשאר הבתולות“. וכן הוא גם בטור אהע"ז סי' קע"ז: „ואם כנסה המפתה אינו נותן נ' כסף אלא נותן לאביה בשת ופגם וכותב לה כתובה כמו לשאר הבתולות“. וא"כ ה"נ באלו שהי' חיים כאיש ואשה ע"י נשואים אורחיים, אף דעכשו כשבא לישא אותה בחו"ק הויא בעולה אבל מכיון דהיא בעולת עצמו לא גרע ממפותה, וצריך לכתוב לה כתובה מאתים כשאר הבתולות. (ואף דיש מהראשונים דפליגי וס"ל בנושא מפותתו דאין לה אלא כתובה מנה דבעולה היא, וכמ"ש במל"מ שם בפ"א מהל' נערה בתולה הל"ג דמלתא דא במחלוקת שנוי, הא הוכיח שם דגם רש"י ז"ל ס"ל כהרמב"ם, וגם הראב"ד שהוא משמו בש"מ כתובות לט ע"ב ד"ה לכשיציא וכו' דכתובתה מנה, (והרשב"א הק' עלי' ונשאר בצ"ע) לא השיג כאן על הרמב"ם בפסקי', וכמו שתמה שם במל"מ. ומרן החת"ס זצ"ל בתשובותי' חאהע"ז סי' קל"ג כ' שהי' נוהג בנושא מפותת עצמו לכתוב לה מאתים עפ"י לשון והסכמת הטור אהע"ז, עיי"ש).

ב

אבל ב"דגול מרבבה" בשו"ע אהע"ז, סי' ס"ו הביא שם דברי הרמב"ם והטור הנ"ל וכ' עלה וז"ל: „ונלעצ"ד דכל זה כשהיתה נערה, אבל בוגרת שנתפתתה ודאי גם להרמב"ם והטור אין כתובתה אלא מנה אף שנשאה הבעל עצמו, וביאר דברי' יותר בספרו נו"ב מהדו"ת חאהע"ז סי' ל"ג, בשאלה בא' שהי' מקושר בקשר אהבה לבתולה אחת והרתה לזנונים, והוא והיא הודו שממנו נתעברה, ונתקשרו

בקשר אמיץ שישא אותה לאשה, שנשאל שם בזה ג"כ כמה היא כתובתה, אם כבתולה כיון שטעם טעם בתולה, או דילמא כיון שמפותה היא אחולי אחלה לכתובת בתולתא? שהביא שם דברי הרמב"ם והטור הג"ל וביאר דבריהם עפ"י דרכו של המל"מ, וכ' שם ח"ל: "ואף שהרמב"ם סובר שאפי' כתובת בתולה כשרה שבישראל אינה מד"ת, מ"מ גזיה"כ הוא שמפותה זו לא יגרע כחה משאר בתולות הכשרות הכל לפי מנהג הבתולות, וממילא כשתקנו חז"ל כתובה לבתולות גם זו יש לה כתובה, ולפי"ז אני אומר שגזיה"כ כאן הוא תמורת הקנס, שאם אינה נישאת לו קנסהו הכתוב כסף קנסה, וכשנשאה פטרו הכתוב מהקנס, אבל קנסו נשיחזיקנה בנשואין כבתולה, ולפי"ז אני אומר דאף הרמב"ם והטור לא קאמרי אלא במפותה שהי' לה קנס אם לא הי' נושאה והיינו נערה בתולה, אבל בוגרת שאין לה קנס, או אפי' נערה אם אין עדים על הבעילה כי אם מפי עצמו ומודה בקנס פטור, נמצא שלא חייבו הכתוב כתובת בתולים ולכן אין לה אלא מנה וכו'" עיי"ש.

ומרן החת"ס זצ"ל בחאהע"ז סי' קכ"ה מלא ג"כ אחר' בביאור דעת הרמב"ם בפנים אחרים קצת, ותוכן דבריו שם ד"כיון שמחויב קנס על הבעילה הראשונה או שישאנה, א"כ כשהוא נושא אותה נהי דנפטר מהקנס לשלם מיד, אבל עכ"פ כתובתה נמשכת אחר הבעילה הראשונה, דכיון דהנשואין הוו חלף חיוב הקנס, א"כ כשתצא ממנו ישלם כתובה כסף הקנס, ואסברה לה נמי התם לסברת הרמב"ם עפ"י מש"כ הרמב"ן עה"ת בפ' משפטים בטעם הקנס אם מאן ימאן אבי' לתתה לו, "שישקול על ידו כסף כמהר אשר יתנו האנשים לבתולות הנשואות להם (אפי' אינו דאורייתא מ"מ המנהג הי' כך), והטעם כי פסלה בעיני הבחורים, ויצטרך אבי' להרבות לה מתן והם לא יתנו לה מהר, וראוי הוא שיפרענו המפתה" עיי"ש, וע"כ י"ל להרמב"ם אם הוא נושא אותה איך יפטור מסך הזה שפסלה לפני הבחורים אם לא יתן לה כמהר הבתולות, וממילא מובן כמ"ש הדג"מ דכ"ז בקטנה ונערה שהקנס לאבי', אבל בבוגרת ואי נמי יתומה שאין לה קנס, ובשגם כי בעילה ראשונה מחלה מדעתה מה שפגמה לפני הבחורים, א"כ אפי' נשאה אח"כ אין לה אלא כתובת מנה דבהא גם הרמב"ם מודה, (וכ' שם דמאז ראה מש"כ בדג"מ חזר בו ממנהגו שהי' נוהג לכתוב בנושא מפותתו כתובה מאתים, עיי"ש).

ומבואר בדברי רבותינו הנר"ב והחת"ס ז"ל, דמה שנראה להם לחלק בדעת הרמב"ם, במה שפ' בנושא מפותת עצמו דכותב לה כתובה מאתים כשאר הבתולות — דהוא רק בקטנה ונערה וכיו"ב, היכא דאם לא הי' נושאה הי' חייב לשלם קנס לאבי', הא בבוגרת ויתומה ודומיהם, היכא דאף אם לא הי' נושאה לא הי' משלם קנס, אינו כותב לה אם כונסה אלא כתובה מנה, כמו בכל מקום שנושא בעולה — חילוק זה בדעת הרמב"ם יוצא להם, מתוך מה שהבינו בדעת הרמב"ם, דחיוב

כתובה בנושא מפותתו היא תמורת וחלף הקנס, ותליא ע"כ באי איכא חיוב קנסא, הא במפתה בוגרת דליכא חיוב קנסא הדרא לדינא דכתובת בעולה שהיא מנה. (ולהג"ב ז"ל גם בנושא מפותתו הוי כתובה מאתים לדעת הרמב"ם ז"ל רק מתקנת חכמים, ככל כתובת בתולה, אלא דמשום דגויה"כ הוא במפותה "שלא יגרע כחה משאר בתולות הכשרות הכל לפי מנהג הבתולות", א"כ כשתקנו חכמים כתובה מאתים לכל הבתולות, איתא להאי תקנתא גמי גבי נושא מפותתו. וחת"ס ז"ל נראה בכונתו, דרמב"ם ז"ל מפרש דבהא דאמרה תורה גבי מפתה ש"אם רצו הוא והם כונסה" לא פטרה אותו התורה מהקנס לגמרי, אלא דאז הוו הנשואין במקום הקנס, ולא נפטר מן הקנס רק מחמת הגשואין וכל עוד שהנשואין קיימין הא כל זמן שהנשואין בטלין חוזר דינו לשלם הקנס. וע"כ היכא דנושאה אף דאין משלם הקנס מיד, זוקפין עלי' את הקנס בכתובה לכשתצא. (וג"ב שהחת"ס ז"ל לא ראה אז עדיין את דברי' בנו"ב, ואף שהסכים עמו לדינא במש"כ שם בדגו"מ לחלק בין נערה ובוגרת כנ"ל, נטה לבאר דעת הרמב"ם ז"ל עפ"י דרכו). ולביאור זה נראה לכ' דכתובת מאתים בנושא מפותתו הוי מה"ת להרמב"ם ז"ל. אבל עכ"פ לתרומתו לא נאמרה כתובה מאתים בנושא מפותת עצמו בקרא להדיא).

ב

והנה המל"מ גללה למצא מקור לדברי הרמב"ם הג"ל שכ' בנושא מפותת עצמו שכותב לה כתובה כשאר הבתולות, אף דהויא בעולה עכשו בשעה שכונסה. וגם רבותינו הגו"ב והחת"ס ז"ל לפי"מ שביארו הם דברי' דגויה"כ הוא במפותה שלא יגרע כחה משאר הבתולות הכשרות כמ"ש הגו"ב, או דכיון דהנשואין הוו חלף הקנס, א"כ כשתצא ממנו ישלם כתובה כסף הקנס, וחיוב הקנס בנושא מפותתו עדיין מתלי תלי, ולכשיציאנה חייב לשלם לה קנסה בכתובתה, כמ"ש החת"ס, לא הראו מקור לדעת הרמב"ם בזה.

אבל הדברים מוכיחים לכ' דמקור דברי הרמב"ם הוא במכילתא משפטים פי"ז: "מהר ימהרנה וגו' למה נאמר? לפי שהוא אומר "ונתן האיש השוכב עמה" (דברים כ"ב), יכול כשם שבתפוסה נותן מיד כך במפותה נותן מיד, ת"ל מהר ימהרנה לו, מגיד שהוא עושה עלי' מהר, ואין מהר אלא כתובה, שנא' הרבו עלי מאד מהר וגו' (בראשית ל"ד)", וכעין זה הוא ג"כ בירושלמי כתובות פ"ג הל' ה' "תני ר' ישמעאל, כסף ישקול כמהר הבתולות, מגיד שהוא עושה אותן עלי' מהר ואין מהר אלא כתובה וכו'", וברור שהן הן מקור דברי רש"י בפ"י עה"ת שם שהביאן המל"מ, "מהר ימהרנה. יפסוק לה מהר כמשפט איש לאשתו שכותב לה כתובה וישאנה". (וכן כ' ב"אור שמח" בפ"א מהל' נערה בתולה הל"ט בתוך דברי'

לענינו שם, דהרמב"ם ז"ל סבר כפי המבואר בירושלמי ומכילתא עיי"ש, וכן כ' בהתוה"מ להמלבי"ם ז"ל שם בפ' משפטים עיי"ש).

ופשט הדברים משמע, דהיי גזיה"כ במפותה דכתובתה מאתים אף דהויא בעולה בשעת נשואין. וכן כ' בפנ"י כתובות ל"ט ע"ב דלמדנו מדברי המכילתא דאע"ג דכבר היא בעולה אפי"ה כתובתה מאתים ומן התורה, דעלה כתיב "אם מאן ימאן כסף ישקול כמוהר הבתולות" עיי"ש. ואף דהרמב"ם ז"ל הא ס"ל דכתובת אשה בכל הבתולות אינה מה"ת, וכמ"ש בפ"י מהל' אישות הל"ד, כבר כ' שם במל"מ דאיכא למימר דאף למ"ד דכתובת אשה מדרבנן דריש לי' לקרא דבנושא מפותת עצמו צריך ליתן לה כתובה מאתים. (והביא שם דוגמא כיו"ב דדרשינן בקידושין כ"ב ע"א גבי עבד עברי "ויצאה אשתו עמו, ויצא מעמך הוא ובני" עמו, וכי מי הכניסם שיצאו? מכאן שהאדון חייב במזונות אשתו ובני", וכ' הראשונים ז"ל דאע"ג דמדין תורה אין הבעל חייב במזונות אשתו ובני" מ"מ כיון שהמנהג הי' שהבעל הי' זן את אשתו ובני', חייב הכתוב לאדון, בכל מה שהי' נוהג העבד שהי' מפרנס את אשתו ובני'. וה"נ נימא נהי דליכא כתובה מה"ת מ"מ המנהג הי' דכל הנושא בתולה הי' כותב לה כתובה, ולזה בא הכתוב גבי מפתה דאף שהיא בעולה שיכתוב לה כתובה כמו שהוא המנהג לכתוב לבתולות כיון שהיא בעולת עצמו. עיי"ש). וכן י"ל דנקט הרמב"ם ז"ל דדרשת מכילתא וירושלמי אלא נמי אפי' למ"ד דכתובה דרבנן בכל הבתולות.

ד

ולפי"ז לכ' אין עוד הכרח לפרש, דהכתובה תליא בחיוב קנסא, ומשום דהויא תמורת וחלף הקנס, אלא דהו"ב דייגים מיוחדים במפתה, א. דאם רצו הוא והם כונסה וכותב, לה כתובה מאתים, ב. אם לא רצה הוא או הם משלם קנסא לאביי. ואדרבה, עוד איכא למימר איפכא לפי"ז, דקנסא הוי תמורת וחלף הכתובה, כלומר, דבמפתה בתולה עיקר דין תורה הוא שישאנה בכתובה, אלא שנשואין אלו תלויין ברצונם, ואם לא רצו ואינו כונסה אז אם היא נערה צריך לשלם קנס. לאביי במקום הכתובה. ובפנ"י שם ר"ל לפי"ז דאפי' באנוסה הוי הקנס תמורת הכתובה, ופי' בזה הא דקאמרי רבנן התם "יצא כסף קנסה בכתובתה", דקנס היינו ממש תמורת הכתובה. כדאשכחן במפתה, אלא שעיקר החילוק ביניהם דבאונס זה עיקר הקנס שצריך ליתן לה הכתובה מיד, ובמפתה אם רוצה לישאנה עושה הקנס עלי' מהר כשאר כל הנשים, אלא דאפי"ה קנס קנסו הכתוב, שיתן מאתים ואולינן בי' בתר ביאה דמעיקרא עיי"ש. וכן מוכח לכ' מל' רש"י ז"ל התם ד"ה אעפ"י שאמרו וכו' "ולא אמרינן אין קנסה תחת כתובתה, שהרי לאבי' נתן מיד, אלא כסף קנסה הוא כתובתה, וכן אם מת יצא כסף קנסה בכתובתה" עיי"ש.

וב"אור שמח" הל' נערה בתולה פ"א הל"ט סלקא אדעת' נמי ליישב בהאי סברא, דלרמב"ם אליבא דמכילתא וירושלמי הנ"ל הוי הקנס (אף באנוסה) תמורת הכתובה, מה שהק' על הרמב"ם ז"ל שפ' במגורשת מן הנשואין ועדיין היא נערה בתולה דאין לה קנס, ולא מצינן זה מפורש בתלמודין (עיי"ש בכס"מ), ובירושלמי פ"ק הל' ב' בשם ר' יודן מבואר להיפך, דקאמר התם "הרי בתולה מן הנשואין יש לה קנס וכתובתה מנה?" עיי"ש, ור"ל דטעמא דרמב"ם ז"ל אליבא דמכילתא וירושלמי בשם תני ר' ישמעאל הנ"ל, דקנסא הויא תמורת הכתובה ותליא בכתובה, ולפיכך בתולה מן הנשואין שאין לה חינא ואין כותבין כתובה ומהר לבתולה זו תו אין לה קנס, וצ"ל לפי"ז דאף דאפי' להרמב"ם ז"ל דס"ל דכתובת שאר הבתולות אינו אלא מדרבנן, כתובה מאתים בנושא מפותתו הוי מה"ת וכמ"ש לעיל, אפי"ה במפתה בתולה מן הנשואין לית לה מינ' כתובה מאתים אם כונסה אפי' אליבא דמכילתא וירושלמי הנ"ל, וכשם דהאי דינא דמתני' (י"א ע"א) ד"בתולה מן הנשואין אין כתובתה אלא מנה", הוא נמי אפי' למ"ד דכתובה דאורייתא, ודו"ק. (ור' יודן אפשר דאזיל בשי' הברייתא בפ' האיש מקדש (מ"ו ע"א) שצריכה הימנו קדושין, ומהר אקדושין קאי עיי"ש). אלא דדחי לי' התם בתר הכי, משום דא"כ הא מוכת עץ ג"כ לרבנן בטלה חינא דילה ומטעם זה אין לה כתובה מאתים, ואמאי סבר רבינו דמוכת עץ יש לה קנס, וע"כ דלאו היינו טעמי' דרמב"ם ז"ל עיי"ש. אמנם כ"ז לענין דנימא דקנסא הוי תמורת וחלף הכתובה, וחיוב קנסא תליא באי איכא חיוב כתובה או לא, אבל דא ודאי אכתי מצינן למימר, דדין הכתובה במפתה הוי גזיה"כ ודין בפ"ע, ולא הוי תמורת הקנס ולא תליא בקנסא וכנ"ל.

ה

ומעתה אם כנים הדברים, דרמב"ם ז"ל אזיל בשי' המכילתא וירושלמי, דגזיה"כ הוא בנושא מפותת עצמו דכותב לה כתובה מאתים, אף דהויא בעולה בעת הנשואין, והוי ב' דיני' מיוחדים במפתה, או דכונסה בכתובה מאתים, או דאם אינו כונסה והיא נערה דמשלם קנס לאבי', (ולא דהויא הכתובה היכא דכונסה חלף ותמורת הקנס כמ"ש הנו"ב והחת"ס זצ"ל בדעת הרמב"ם), א"כ נהי דגבי קנסא איכא נפקותא בין נערה לבוגרת, ואין מפתה בוגרת משלם קנס, מאן לימא לן דאיכא להאי נפקותא נמי בדינא דכתובה היכא דכונסה, דבשלמא אי הויא הכתובה חלף ותמורת הקנס, ודאי דאיכא למימר דבבוגרת דאינו משלם קנס ליכא כתובה, הא למאי דבעינן למימר דדין הכתובה בנושא מפותתו הוי דין מיוחד בפ"ע מגזיה"כ, ולא תלי בקנסא, מהיכ' תיתי לחלק ולומר דהאי דינא דכותב לה כתובה במפתה אם כונסה הוי נמי דוקא בנערה ולא בבוגרת?

וכש"כ לפום מאי דנראה, דהא דאינו משלם קנס במפתה בוגרת, לא הוי טעמא משום דמאונס גמרינן לה, ומשום דכתיב התם "נערה" ודרשינן "נערה ולא בוגרת", כי היכי דנימא דה"נ ילפינן דכל האי קרא דמפתה "וכי יפתה איש בתולה" בנערה דוקא קאי, אלא הא דאינו משלם קנס במפתה בוגרת הוי משום דמדעתה עבד ומחלה לו, וכדמשמע מסוגי' הגמ' כתובות (מ"ב ע"א) "דאי לעצמה אמאי יהיב מפתה מדעתה עבד", וכן מפורש ברמב"ן עה"ת בפ' משפטים (שמות כ"ב ט"ו) לענין דין קנס במפתה שכ' וז"ל: "והנה הדין הזה איננו רק בנערה כדין האונס, אבל שם פי' הכתוב, כי ימצא איש נערה בתולה' וכאן לא הזכיר, נערה, והטעם, כי הנערה הנזכרת שם אינו אלא להוציא את הבוגרת וכו' וכאן לא הוצרך להוציא את הבוגרת כי בידוע שהמפתה הבוגרת שלא ישלם כלום כי מדעתה עשה, והאב אין לו בבתו שום זכות אחרי ימי הנעורים כדכתיב, בנעורי' בית אביה, הרי מפורש בדברי' דלאו משום ילפותא מאונס גמרינן דאינו משלם קנס במפתה בוגרת, ולא צריכין שום דרשה לזה, כיון דלאב' אין עוד זכות בה, ולעצמה לא שייך למקנסי' במפתה משום דמדעתה עבד, וא"כ מהיכי תיתי לן לחלק ולומר דהאי דינא דמפתה דהיכא דכונסה "כותב לה כתובה כשאר הבתולות" הוי נמי רק בנערה ולא בבוגרת.

(ולפי"ז צ"ע לענ"ד מאי דמוכח מכמה מפ' שתפסו לפשוט לכ' דפטור קנסא במפתה בוגרת הוי נמי ממייעוטא ד"נערה ולא בוגרת", וכמו במג"ח מ' ס"א בדיני מפתה שכ' דהבוגרת אין לה קנס "לא מטעם מחילה אלא הוא גזיה"כ וכו'". דמשמע מל' שם דגם במפתה הוי מגזיה"כ, וכן בס' "בית מאיר" באהע"ז סי' קע"ז בדין מפתה, אהגה' רמ"א בסעיף א' שם: "עד שלא תבגור" כ', "הא משבגרה קנס אין לה כמבואר בקרא, ובשת ופגם אין לה וכו' ומפותה דמדעתה מחלה", דמשמע מל' דרק מבשת ופגם פטור מפתה בוגרת מטעם דמחלה, אבל הא דפטור מקנס מבואר בקרא עיי"ש, ואולי תליא הא בפלוגתא דאי מהני מחילה בקנס, ולמ"ד בירושלמי דלא מהני מחילה בקנס, כמ"ש תוס' ריש פ' אלו נערות ובר"ן שם, צ"ל דהא דפטור מקנס במפתה בוגרת לא הוי מטעם מחילה אלא מגזיה"כ, דילפינן מאונס מדרשה ד"נערה ולא בוגרת", ורמב"ן בפ' עה"ת אוזיל לשיטתי' דמהני מחילה בקנס, כמ"ש הר"ן שם משמ"י, ורמב"ם ז"ל ס"ל גמי דמהני מחילה בקנס, (או דל"ש למקנסי' היכא דמוסרת לו גיפה ונהנית מבעילתו, וכמ"ש המפ' ומפרשו הכי הא דקאמר ש"ס דילן במפתה "דמדעתה עבד"), ולדידהו, הא דכל היכא דלעצמה ליכא קנסא במפתה לא בעינן ילמילף מאונס, ודו"ק.

שוב מצאתי בספרי פ' תצא סי' ק"ח דיליף מפותה בק"ו מאונס ד"נערה ולא בוגרת", דאיתא התם "נאמר כאן נערה ולא נאמרה נערה במפותה, מפותה מנין?

ודין הוא, מה אונס וכו' וכו', והרי דברים ק"ו, ומה אונס חמור אינו חייב על הבוגרת, מפותה הקל אינו דין שלא יהא חייב על הבוגרת וכו', עיי"ש. ואולי אזלא האי דרשא נמי אליבא דמ"ד בירושלמי דלא מהני מחילה בקנס, וע"כ הוה סלקא אדעת' דהא דכתיב במפותה "כסף ישקול וגו'" הוה נמי בבוגרת אע"ג דלעצמה ומדעתה עבד, כיון דמחילה לא מהני, ולהכי בעינן למילף לדידי' מאונס דנערה ולא בוגרת. אבל הנראה יותר נכון בפי' הספרי, דרק לאבי' הוה סלקא אדעתין דבעי למיתב קנסא במפתה אפי' בוגרת, דקרא דכתיב "כסף ישקול וגו'" אף דודאי דהיינו דוקא לאבי', דאי לעצמה הא מדעתה עבד, ול"ש שישלם קנס לה לעצמה, מ"מ מדכתיב סתמא, ולא כתיב נערה, הוה סלקא אדעתין למימר דאפי' בבתו בוגרת, דאין לו עוד זכות בה, מ"מ כיון דבתו היא והוה לי' בשת מזה, הוי גזיה"כ ד"כסף ישקול וגו'" לאבי', ולזה ילפינן בק"ו מאונס ד"מה אונס חמור אמרינן "לאבי הנערה ולא לאבי בוגרת" מפותה הקל לא כש"כ, ועיי"ש בהתוה"מ למלבי"ם ז"ל. אבל שיהא מפתה חייב לשלם קנס למפותה עצמה, זה לא הוה סלקא אדעתין כלל בכל אופן, ולפי"ז הוי ילפותא דא רק לענין דין קנסא דלאבי' הנאמר בקרא בתרא "כסף ישקול וגו'", ולא דכל פ' מפותה בנערה דוקא קאי, וקרא קמא ד"וכי יפתה וגו' מהר ימהרנה וגו'" דמיני' יליף במכילתא דין הכתובה במפותה דהוי לעצמה אם כונסה, והוי דין מיוחד בפ"ע דלא תלי בדין קנסא דלאבי' היכא דאינו כונסה, מצי קאי גם בבוגרת כבנערה, וכן כל מה דדרשינן מ"נערה הנערה" דכתיב באונס, לענין דינא דאבי' ד"בא עלי' ומתה פטור מקנסא", ולחייבי עשה ולאויין וזכרת (כתובות כ"ט ע"ב), וילפינן נמי מפתה מאונס (עיי' תוס' שם ד"ה אייתרו וכו', ותו"י ל"ח ע"ב ד"ה אימא וכו'), ולר"ע דברייתא (ל"ח ע"א) דיליף גז"ש "אשר לא אורשה" מפתה מאונס, ד"כסף ישקול וגו'" דמפתה דהיינו חמישים שקל כמו באונס, כל הני ילפותי הוו לענין דין קנסא דבקרא בתרא ד"כסף ישקול וגו'", ואין לכ' בכל הני להכריח דאורעה כל פ' מפותה לנערה ולא בוגרת" ודו"ק).

וכיון דאתינן להכי דלרמב"ם אליבא דמכילתא וירושלמי הנ"ל, הא דכותב לה כתובה מאתים בנושא מפותתו הוי דין בפ"ע מגזיה"כ ולא תלי בדין קנסא. ליכא סברא לחלק ולומר דהיכא דהיא נערה וקנסה לאבי' אם אינו כונסה, אז כותב לה כתובה בכונסה, ובבוגרת דאין לאבי' זכות בה, ולעצמה אין לה קנס אם אינו כונסה משום דמדעתה עבד, דה"נ דאינו כותב לה כתובה אם כונסה, והא נמי ליכא למימר, דהאי דינא שחדשה תורה בנושא מפותתו דכותב לה כתובה מאתים בכונסה, אף דלא הוי חלף ותמורת הקנס, הו"ל מיהת גופי' דין קנס, כי היכי דנימא דשייכי גם בה כל דיני קנסא, כמו מודה בקנס פטור, וכן דבכל מקום דפטרה תורה מקנסא באונס ומפתה, פטור נמי מחיוב כתובה אם כונסה מדהוי נמי

בגדר קנס, וכיון דהו"ל דין קנס ליתא לחיובא בבוגרת דמדעתה עבד, דאי נימא הכי הא גם בנערה אם כונסה הא כותב הכתובה לה לעצמה, (ואין לאב זכות בכתובה) ואמאי? הא מדעתה עבד ולא שייך קנסא לעצמה? אלא ע"כ דכך הוי גזיה"כ דכותב לה כתובה אם כונסה אף דמדעתה עבד, ולא משום קנסא, אלא דהוי דין שעבוד נוסף שהוסיפה תורה בשעבודי הבעל לאשתו בנושא מפותתו, אף דכתובת שאר הבתולות הכשרות אינה מה"ת. (וזה דלא כדמשמע מל' פנ"י שהבאתי לעיל (אות ד') שכ' "דאפי"ה קנס קנסו הכתוב שיתן מאתים", דמשמע לכ' דחיוב כתובה עצמה בנושא מפותתו הוי בגדר קנסא), ותו ליכא לחלק בהא בין נערה ובוגרת.

ו

אמנם אפי' למה שהבינו רבותינו הנו"ב והחת"ס זצ"ל בדעת הרמב"ם ז"ל, דמה שפ' בנושא מפותתו ד"כותב לה כתובה כשאר הבתולות" הוא רק בנערה ולא בבוגרת, דכיון דמדעתה עביד ואינו משלם קנס לעצמה אם אינו כונסה, ה"נ דאינו חייב לכתוב לה כתובה מאתים אם כונסה, אכתי איכא למידק לכ' במי שהי' דר עם אשה ע"י נשואין אורחים ובא אח"כ לכונסה בחו"ק כדמו"י דכותב לה כתובה מאתים.

דהנה נחלקו הפוסקים אי אמרינן נמי דמדעתה עביד והויא מחילה, בפתה כדי שתנשא לו או על מנת שתנשא לו, (ושוב אינו רוצה לכונסה אח"כ), או דנימא דהוי מחילה בטעות ולא הוי מחילה, דהמהרי"ק בסי' קכ"ט כ' דלא בלבד דהיכא אם קודם לכן הבטיחה לישאנה, ולאחר זמן בא עליה סתם ולא הזכירה לו באותה שעה שישאנה, דלא אמרינן בכה"ג דאדעתא דהכי מחלה, ואם אינו מקיים הבטחתו דהוי מחילה בטעות, אלא אפי' בהתנה עמה בשעת מעשה ממש אפי"ה אינו משלם לא קנס ולא בושט ופגם, כיון דמ"מ דעתה עבד. וחילי' מהא דמוכח מקידושין דף מ"ו דעיקר קרא דמפתה מיירי בפתה לשם אישות, וא"כ מתני' דכתובות ל"ט ע"א ד"המפתה נותן ג' דברים וכו'" ודאי שיש להעמידה בפתה לשם אישות, ובסוגי' הגמ' התם (מ"ב ע"א) אהא דבעי גמ' למימר דמתני' דנערה שנתפתה קמ"ל דמשלם לאבי', מקשי גמ' "לאבי' נמי פשיטא, מדקא יהיב מפתה, דאי לעצמה אמאי יהיב מפתה, מדעתה עבד?" והשתא אי נימא דבמפתה ע"מ שישאנה ואינו כונסה, הוי מחילה בטעות ולא תועיל המחילה, א"כ היכי פשיטא לן ממתני' ד"המפתה נותן ג' דברים" דלאבי' הוי, "מדקא יהיב מפתה, ואי לעצמה הא מדעתה עבד?" הא מסיימא מתני' התם דאין מפתה נותן אלא לכשיוציא, דהיינו כשלא יכנוס (כדמפרש תלמודא התם), א"כ אפי' אי הוי לעצמה

בדין הוא דיהיב אפי' מפתה, כיון דהטעה אותה דלשם אישות עבד, וא"כ אף דמדעתה עבד, הא הויא מחילה בטעות ולא הויא מחילה. אלא ע"כ דסברה גמ' דהא לא הויא מחילה בטעות, ואע"ג דקא מטעה לה דלשם אישות עבד לא מתחייב, דשא"ה דכיון שנבעלה לו שלא ע"י קדושין (דאפי' בפתה לשם אישות אינה מקודשת לו בביאה זו כיון שלא נתרצה האב) גליא דעתה דלא איכפת לה בבושת ופגם, ולא נתכונה זו אלא להנאת בעילה דהא ידעה דקדושין ברצוי האב תליא, ע"כ תוכן דבריו ז"ל.

והגאון בס' "בית מאיר" בשו"ע אהע"ז סי' קע"ז פליג עלי' וסבר דאפי' בהבטחה קדומה שישאנה, ואפי' אם מעצמו מבלי ששאלה ממנו הבטיח לה שישאנה, ואח"כ נשמעה אלי' בסתם, מהיכי תיתי דלא נימא דעל סמך הבטחה ראשונה נשמעה אלי', ולמה לא יתחייב לקיים הבטחתו כמו אילו נדר לה אתנן, שאף שלא קנתה גוף האתנן אא"כ עמד בחצרה, הא גופו נשתעבד או בהאתנן או בדמי', וכש"כ בהתנה כן בשעת מעשה ממש, ומיאנה להשמע אלי' אם לא שיחפה בושתה בנשואין, היכי ניקום ונימא שנתכונה רק להנאת בעילה, ודחה שם ראיית מהרי"ק מסוגי' דכתובות, שכל עיקרה מבוססת על ההנחה דמתני' ד"המפתה נותן ג' דברים וכו'" אולה אליבא דמאי דמוכח מסוגי' דקדושין דף מ"ו דעיקר קרא דמפותה מיירי בפתה לשם אישות, וזה ליתא, דאי מתני' מיירי בפתה לשם אישות, מאי מקשי גמ' התם (ל"ט ע"ב). "לכשיוציא, אשתו היא?" ופרש"י ז"ל "וכי אשתו היא כבר דקאמר לכשיוציא?" ואי בפתה לשם אישות מיירי מתני', הא ודאי מצי וצריך לגרשה היכא דהיא ואבי' מרוצים, וכמ"ש תוס' שם בד"ה מפתה, אלא ודאי סתמא דסוגי' הכא תפסה לעיקר דסתם מפותה היינו שלא לשם אישות, ואביי התם מגיה המשנה "אימא לכשלא יכנוס", כדי דלא לוקים במפתה לשם אישות, ועוד דבמפתה לשם אישות דהיינו דרך קדושי ביאה הא לא שייכא סברת מהרי"ק "דהואיל שנבעלה שלא לשם קדושין גליא דעתה דלא איכפת לה בבושתה ופגמה ולא נתכונה אלא להנאת בעילה", דנהי דאינה מקודשת כיון שלא נתרצה האב, הא מ"מ סברה איהי שיתרצה האב, ומדוע לא הוי מחילה בטעות, ע"כ תוכן דבריו שם בארוכה.

ובשו"ת חת"ס חאהע"ז סי' קכ"ה לענין שאלתו שם, במי שבא על משודכת שלו לפני הנשואין, העלה לפי"ז, דאפי' לפי"מ שכ' הדגו"מ לחלק בדעת הרמב"ם בין נערה ובוגרת, אין אלו נאמרים אלא במפתה בוגרת דעלמא ונשאה אח"כ, אבל במשודכת שלו וכבר נכתבו ביניהם תנאים בקנס וחרם כנהוג, שלבה סמוך ובטוח שתנשא לו, ואין עיני' תלויות על הבחורים, אלא עלי' היא נושאת נפשה, ואדעתא דהכי אפקרה נפשה לגבי ידי' שהוא ישאנה ויהי' כתובתה ממנו מאתים

כמהר הבתולות בודאי לא מחלה אלא אדעתא דהכי. ואפי' מהרי"ק לא קאמר אלא בפנוי' דעלמא וע"י הפתוי הזה תנשא לו, זה לא נימא דהוי מחילה בטעות לדידי' אבל במשאדכת שלו שכבר נתקשרו בחרם ובקנס, ולא הי' הפתוי כדי שתנשא לו, אלא הואיל ועתידה להנשא לו משויה נתפתתה לו, והואיל ונתיאשה משארי בחורים ונתיחדה לו א"כ איך תפסיד עי'ז מאתים שלה עיי"ש.

(דברי מרן החת"ס ז"ל בזה לכ' צ"ב. דמחלוקת מהרי"ק והב"מ התם הא קאי לענין קנסא (היכא דשייכא) ולענין בושת ופגם, דלולא דמדעתה עבד ומחלה לי' הא חייבה תורה למפתה בתולה לשלם קנס ובושת ופגם, וא"כ איכא לספוקי בכה"ג אי הוה מחילה בטעות ולא הוי מחילה או לא, הא לענין כתובה דעד שעת נשואין הא ליכא לחיובא כלל, היכי תליא מלתא במחילה, ואפי' אי נמי דלא מחלה לו, מהיכן יתחדש עלי' חיוב כתובה מאתים בעת הנשואין, כיון דהשתא בעת הנשואין עכ"פ בעולה הויא? (והעירוני ע"ז ידידי הגאונים, ר' ארי' ליב גורביץ' ור' ארי' ליב לפין שליט"א, ראשי הישיבה הק' בגיטסהד).

אבל נ"ב בכונת דברי' ז"ל, דבמשדך את הבתולה ומקבל ע"ע בחרם וקנס שישאנה, נכלל בכלל הקבלה גם זה שישאנה בתור בתולה ושיכתוב לה כתובה מאתיים, והוי גם זה כא' מתנאי השדוכין שקבל ע"ע, וכי היכי דאם רוצה לבטל א' מהתנאים שקבל ע"ע בהשדוכין דקאי בחרם וקנס, אי לא היכא דמחלה לו, ה"ג קאי בחרם וקנס אם באשמתו הוא רוצה שוב לקחתה שלא בתור בתולה ובכתובת בתולה, אי לא היכא דמצינן למימר דמחלה לו אותו התנאי. והמחילה בזה בענין לא על עצם חיוב הכתובה מדין כתובה, דזה ודאי ליתא עד שעת נשואין, אלא דהמחילה קאי על מה שקבל ע"ע בשדוכין לישאנה בתנאים ידועים, ובהם גם זה שיכתוב לה כתובה מאתים כשישאנה.

והרי ב"חתן שפסק לעשות לה כתובה כך וכך, ובשעת הנשואין חוזר בו" נחלקו הפוסקים רק "אם צריך לקיים מצד הקניין" (ומשום דהוי קנין "אתן"), אבל מצד הקנס שפסקו על עצמן ודאי צריך לקיים" (שו"ע אהע"ז סי' נ"א סעי' א' בהגה' רמ"א שם), ואפי' בקנין "אתן" למאן דס"ל דלא מהני, וגם בלא קנין כלל, נראה דהיינו רק בדיני אדם דהיכא דחוזר בו דלא מצינן לכופו ולהוציא בדיינים, הא בדיני שמים ודאי דבכל ענין צריך לקיים ככל היוצא מפי' היכא דלא מחלה לו).

חזינון מהא דאפי' אי נימא דהאי דינא דהרמב"ם ז"ל דבנושא בעולת עצמו דכותב לה כתובה כשאר הבתולות, הוי רק בנערה דשייכא בה דין קנסא, ובמפותה היכא דכונסה הויא הכתובה תמורת הקנס, הא בבוגרת דליכא קנסא לית לה נמי אם כונסה כתובה מאתים, היינו דוקא במפתה בוגרת דעלמא ואח"כ נושאה, ולדעת

מהרי"ק אפי' היכא דהבטיח לה בעת שנשמעה אלי' שישאנה עדיין לא סמכה דעתה על הבטחתו, ובנושאה אח"כ הוי כנושא בעולה דעלמא דאין לה כתובה אלא כנה, אבל היכא דכבר היתה משודכת אלי', ונתפתתה אלי' רק אחר שנתקשר עמה בשדוכין באופן שכבר נתיאשה משאר בחורים ונתיחדה לו, ודאי שאין בפתוי זה מחילה מצדה, דאדעתא דהכי אפקרה נפשה לגבי ידי' שהוא ישאנה ויהי' כתובתה ממנו מאתים כמהר הבתולות, ובודאי לא מחלה אלא אדעתא דהכי, וא"כ אף אנן נימא הכי בעניננו, דכיון דנשמעה אלי' רק אחר שנשא אותה בנושאי ערכאות בקשר חוקי בכל חומר דינא דמלכותא שהיא אשתו המיוחדת לו, לא הוי בפתוי זה משום מחילה מצדה, ואם כונסה זה שנתקשרה אלי' קודם ע"י חוס המדינה אח"כ בהו"ק כדמו"י כותב לה כתובה מאתים.

ז

וידעתי שיש לחלק הרבה בין הנושאים, שהרי בשדוכין בחרם וקנס שישאנה כדמו"י, הרי נשמעה לו רק הואיל ועתיד לישאנה בדיני ישראל ובכתובה, וכמו שקבל ע"ע בשדוכין כנ"ל, משא"כ בנושאה אלי' בערכאות שלא התחייב עצמו כלל לישאנה שוב בדיני ישראל ולכתוב לה כתובה? אבל אפשר נמי דלא מבעי לה, בית מאיר דס"ל דגם בהבטחה שישאנה או כדי שישאנה אח"כ, סגי דלא הוי מחילה היכא דנשמעה אלי' אחר ההבטחה, די"ל נמי דאף שמפני ההתנכרות משמירת הדת אינם נזקקים לינשא כדין התורה, ואינם חשים לסדר להם חו"ק, בכ"ז לבה סמוך ובטוח שמכיון שנושא אותה בקשר דינא דמלכותא, שבכל עת שתמצא שישאנה גם בדת ישראל לא ימנע ממנה, ולא גרע זה מאילו הבטיחה שבכל עת שתמצא בכך ישאנה כדמו"י ובכתובה הראוי' לה כשהיא בתולה, כמו שנתחדה לו בערכאות, וא"כ שוב נימא דלא מחלה לו ע"ז בזה שנשמעה אלי' רק אחר שנשאה בערכאות, ורק אדעתא דהכי אפקרה נפשה לגבי ידי', אלא דאפי' למהרי"ק וכדאסברה לה החת"ס ז"ל דרך היכא שנתפתתה לו משום שעתידיה להנשא לו דלא הויא מחילה, אכתי איכא נמי למימר דכיון דידוע שברוב המקרים שאנו דנים עליהם, מה שאין הם נזקקים מתחלה לחו"ק כדמו"י הוא מחמת הבורות ועם הארצות שגברה ר"ל, ומחוסר כל מושג בטיבם ומהותם של נשואין כדמו"י, מביטים עליהם רק כעל איזה טקס של תפלה ופולחן דתי גרידא, ולא רק שאין יודעים ומכירים שום הבדל בנוגע לחיובי ושעבודי הבעל לאשתו, בין נשואין בערכאות ובין נשואין כדין התורה, אלא שמאמינים ג"כ מתוך חסרון הכרה יהודית, שבנשואין רשמיים כחוק המדינה, כבר גוללים מעליהם כל חרפם ופגם מוסרי ואנושי של חיי אישות שלא כדת ודרך זנות, וא"כ אין לומר בהא דנשמעה אלי' רק אחר שנתחדה לו לאשה בקשר חוק המדינה, שמחלה

לו על שום זכותם שיש לה עלי' בתור בתולה בדיני ישראל, מדסברי תרומיהו דבנשואין כחוק המדינה נמי משתעבד לה בכל החיובים ושעבודי בעל לאשתו דאיתנייהו בדיני ישראל, ויותר.

וא"כ נהי דלענין איסורא דא"א להצריכה גט, עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר (כדעת הפוסקים הנוטים להקל), דאף דמתכווני בנשואי ערכאות לשם אישות, לאו לאישות כדמו"י קא מכווני, אלא לאישות כחוק האזרחי, שקשר האישות שביניהם יתפרד ע"י כח השופט המדיני שלא כדיני אישות כדמו"י, ואישות כזו לא מהניא להתהפך לאישות כדמו"י, מ"מ לענין שעבודי הבעל לאשתו אין בנשואין אזרחיים מחילה מצדה עליהם, מכיון שעכ"פ מקפדת להשמע אלי' רק אחר קשר חוקי והכנסה לביתו כאשתו הקבועה המיוחדת לו, ואינם יודעים כלל, כאמור, שיש בזה משום ויתור כל שהוא על זכותם ושעבודים מן הבעל אלי'. וכש"כ לדעת המחמירים וסוברים דיש בחיי האישות ע"י נשואין אזרחיים גם משום קדושי תורה ונשואין מד"ת, (וכבר נהגו כן בכל בתי דינין בישראל להחמיר ולחשוש באלו הנשואים בערכאות בלבד, וכש"כ בדרו יחד כאיש ואשה, להצריכם גט פטורין) א"כ הרי נתחייב בכתובתה מאתים מתחלה, וקאי נמי באיסור "לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה" (שו"ע אה"ע סי' ס"ו סעי' ב'), דודאי דצריך לכתוב לה כתובה מאתים.

ח

ואפי' אי נימא דמעיקר הדין אין לה כתובה מנה, הרי "אם ירצה להוסיף מוסיף" (שו"ע אה"ע"ז שם), וא"כ אם רוצה לכתוב לה מאתים עכ"פ יכול לעשות כן, ובדאי אלו הנשואים זל"ז בנשואי ערכאות משנתעוררו לסדר להם חו"ק כדמו"י, כונתם ורצונם לתקן המעוות גם למפרע ככל האפשר, ולהסיר מהם חרפת חיי האישות שלא כדת (כרגיל מתעוררים לזה כשהם באים להיות נמנים על חברי בתי כנסיות או בהגיע בניהם לגיל בר מצוה וכדומה), והוא מעונין לכתוב לה כתובה מאתים כדי לחפות על כל פגם ביחס האישות שביניהם עד הנה, ולדעת הר"ן הובא ברמ"א שם "אין צריך לפרש עיקר הכתובה בפ"ע והתוספת בפ"ע אלא כולל הכל ביחד אם ירצה". ואף שכ' שם הרמ"א ד"נהגין כהיש חולקין דס"ל דצריך לכתוב הכתובה בפ"ע והתוספת בפ"ע", נראה דבגוונא דידן שיש לדון שגם מעיקר הדין כתובתה מאתים, ודאי שאפשר לנהוג כדעת הר"ן ולכלול הכל במאתים, וכמו"כ נראה דאפשר לכתוב הנוסח הרגיל "ויהיבנא ליכי מהר בתולי ייכי", כיון דאף אם הוא מוסיף לה מן דילי' הוי משום שטעם בה טעם בתולה, ויחדה לעצמו כשהיתה בתולה ולשם כך מכתיבם לה, ודוקא בגרושה וחלוצה דייקנן לכתוב כסף מתרכות ייכי וחלוצות ייכי משום שמא

ימות גם בעלה השני ותנשא לג' לכהן, אבל בזו דליכא האי חששא (דבבא על הפנוי' וכש"כ במיוחדת לו, לא נעשית זונה, ולא נפסלה מכהונה עיי' שו"ע אהע"ז סי' ו' סעי' ח' ומפרשים) לא נפק מיני' חורבא, וכמ"ש לענין שאלתו בשו"ת "שמש צדקה" אהע"ז סי' ח' הובא בפ"ת באהע"ז סי' קע"ז סק"ג) * אמנם אולי לא יכתבו "דחזי ליכי מדאורייתא" עפ"י מש"כ החת"ס שם בתאהע"ז סי' קכ"ה דאפי' להר"ן דס"ל דיכול לכלול התוספת והעיקר יחד, מ"מ לא מצי למיכתב "דחזי ליכי מדאורייתא", עיי"ש. ולענין "להדא בתולתא" וכן בכל מקום שהוזכר "בתולתא דא" יכתבו פלניתא סתמא לא בתולתא ולא בעולתא, וכמ"ש האחרונים במקרים הדומים לזה, שלא לכתוב "בעולתא" כדי שלא לביישה. ע"כ בעזה"י.

* ובהא, ידי"ג הגאון וכו' רבי יצחק יעקב וייס שליט"א הראב"ד דמנשסתר, בתשובה אלי על קונטרסי זה בכת"י, וטעמו ונמוקו עמו בארוכה להסכים לדברי ומסקנותי, דעתו נוטה לכתוב כסף כתובתיך במקום "מהר בתולייכי", כמבואר באחרונים בכיו"ב.

בענין חלוצה

בחור אחד נשתדך עם אשה שהיא חלוצה, ובא לרב לבקש מאתו שיסדר לו הקידושין, וכיון שלא היה לו כתובת הוריו עיין הרב בפנקס הרשימות שלו, שרשום שם ע"י מזכירו כל הקידושין שנעשה במדינה זו, ומצא שם כתוב על אביו שהוא כהן, ועכשיו בא אביו שאינו שומר דת כלל ואינו הולך לבית הכנסת גם ביום כפור והוא דר בשכונת עכו"ם, ואומר שהוא לא כהן ולא בן כהן, ומה שנרשם בפנקס עליו שהוא כהן אין זה מאומה, כי הוא היה בצבא כשנשא אשתו בנשואין אזרחיים, וכאשר שב לביתו אמר לו חותנו שאין זה מן הנימוס לחיות עם אשתו בלי קידושי תורה, וחותנו — שכבר הלך לעולמו, סידר לו הכל אצל מזכיר הרב, וחותנו שהיה גם כן איש פשוט מאד ולא ידע הבדל בין כהן לישראל, אמר למזכיר עליו שהוא כהן, ויש לדון בה אם נאמן לומר שאין בנו כהן.

א

(א) והנה בעובדא זו כיון שהאב ומשפחתו דרים בשכונה שאין נמצאים שם יהודים כלל, ואינו גם מדהולכים לבית הכנסת ולא הוחזק בתורת כהן כלל, אין כאן שום הוכחה וראיה שהוא כהן, אלא מה שכתוב בפנקס המזכיר עליו שהוא כהן, ועכשיו הספק לפנינו אם הוא בעצמו אמר או למזכיר שהוא כהן אלא שעתה רוצה לחזור בו כדי לאפשר לבנו לישא את החלוצה, ובאופן זה יש לדון בראשונה אם נאמן האב לגבי בנו לעשותו לכהן ולאוסרו בכל הנשים האסורות לכהונה, והשנית אם נחליט שהאב נאמן לענין זה צריכים לברר באופן שחוזר אח"כ מהגדתו הראשונה אם חזרתו מועלת או לא. — או שבאמת לא אמר או בעצמו למזכיר אלא שחותנו אמר עליו שהוא כהן כמו שהוא טוען עכשיו, ובאופן זה יש לברר אם חותנו נאמן עליו, ובאופן שנחליט שחותנו נאמן עדיין צריך לעיין אם הוא נאמן להכחיש עדות חותנו.

(ב) והנה אם אדם אמר על עצמו שהוא כהן דין זה נפסק במחבר אבה"ע סי' ג' סעיף א': "מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן, ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו, ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד. אבל אוסר עצמו בגרושה, זונה וחללה ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת לו אם היא מפסולי כהונה ספק חללה". ואם

עד אחד מעיד על אדם שהוא כהן גם כן אינו נאמן להאכילו תרומה דאורייתא אלא נאמן רק להאכילו תרומה דרבנן, וכן פסק המחבר שם סעיף ב' : "הי' עד אחד מעיד עליו נאמן להאכילו בתרומה בזמן הזה ולקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו, אבל לתרומה דאורייתא אין עד אחד נאמן", והטעם מבואר בגמרא כתובות כ"ה שם, משום דחיישינן שיעלו אותו מתרומה ליוחסין, אבל מצד הדין נאמן עד אחד להעיד על אדם שהוא כהן כי הוא מילתא דאיסורא, ועד אחד נאמן מן התורה בכל דבר שאינו מעיד נגד חזקת איסור או היתר, וכמבואר ביור"ד סימן קכ"ו, וגם ליוחסין היה מדינא עד אחד נאמן, והא דבעינן ליוחסין שני עדים זהו מדרבנן, משום שעשו מעלה ביוחסין, והכי איתא בהדיא בבית שמואל שם ס"ק ז', ועיין בר"ן ובפנ"י כתובות שם. והא דאינו נאמן לומר על עצמו כהן אני לא לנשיאת כפים ולא לענין שיתנו לו תרומה דרבנן, אף על גב דבאיסורין כל היכא דעד אחד נאמן בעל דבר ג"כ נאמן היינו משום דיש כאן חשש הנאת ממון דהיינו אכילת תרומה ועוד, וכן כתב הבית שמואל ס"ק ב'. אבל בעצם הדין בעל דבר וקרובים נאמנים לומר דכהן הוא, כיון דהוה מילתא דאיסורא, וכמו שמוכח מהבית שמואל הנ"ל : והא דאיתא שם בכתובות כ"ה ע"ב הרי שבא ואמר בני זה וכהן והא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה דברי רבי, וקאמר שם בטעם הדבר דנאמן להאכילו בתרומה שבידו להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, שאין בידו להשיאו אשה, הרי דאינו נאמן רק משום שהוא בידו, אבל אינו נאמן על מה שאינו בידו, ואין אנו אומרים שקרוב יהיה נאמן כדין כל עד אחד שנאמן באיסורין, ועיין בתוס' שם ד"ה נאמן להאכילו דרבי סובר אין מעלין מתרומה ליוחסין, ועד אחד נאמן להאכילו בתרומה אבל קרוב אינו נאמן, התם נמי איכא למימר כיון דיש כאן חשש של הנאת ממון גם קרוביו אינם נאמנים להעיד עליו כמו שהוא אינו נאמן לגבי עצמו מחשש זה.

(ג) וראיתי בקובץ הערות מהגאון והקדוש מוהר"ר אלחנן וואסערמן זצ"ל בסימן ס"ה שכתב דבר חדש מאד, שגם הוא הקשה מגמרא כתובות הנ"ל מדוע לא יהיה קרוב נאמן להאכילו בתרומה כיון דקי"ל דבכל מקום דעד אחד נאמן גם קרוב נאמן ? וכתב שם לתרך דנראה מוכרח מזה דקרוב באמת פסול ג"כ לגבי איסורין אלא דבכל איסורין לא אפשר לאשכוחי כלל פסולי דקרוב דלא מיקרי קרוב, אלא אם הוא קרוב לבעל דבר ובאיסורין ליכא בעל דבר כלל, שהדבר נוגע לכל ישראל בשוה ומש"ה נדה נאמנת על עצמה דלענין האיסור איננה בעל דבר יותר מכל ישראל, וא"כ לא הויא קרובה, אבל אם דנין על האדם אם הוא כהן או אם הוא פסול, ע"ז שפיר הוי בעל דבר, וע"כ קרובים הם קרובים לבע"ד ופסולין להעיד עליו, ומדברי הבית שמואל שהבאתי נראה דגם אם דנין על גוף האדם, דין איסורין הוא זה.

ובעל דבר וקרוביו נאמנים על זה, ורק כאן משום חשש הנאת ממון או שאר הנאות אינן נאמנים, ועיין בתשובות דברי חיים תשובה י' מחלק אה"ע שכתב גם כן כדברינו. ועיין בפ"י כתובות כ"ו שגם הוא כתב דרך מצד מעלה בעלמא אינו נאמן. ועיין בחזון איש חלק אישות יבום וחליצה אה"ע סימן נ"ד אות כ' שכתב בטעם הדבר שאין הוא עצמו נאמן לומר כהן אני מטעם עד אחד נאמן באיסורין דאפשר דהטעם הוא שמצאו שבני אדם חשודין לאחזוקי נפשיהו בכהונה. ע"כ. ואע"פ שאינו נאמן על עצמו שהוא כהן בתורת עד מ"מ אסור בגרושה זונה וחללה ואינו מטמא למתים מטעם שוי' אנפשיה חתיכה דאיסורא כיון דהודה שהוא כהן ואסר פסולי כהונה על עצמו ואם בא על זונה או שאר פסולי כהונה נלקה על פיו.

(ד) ומקור הדין הוא ברמב"ם בפ' כ' מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ג, וזה לשונו שם: "מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה ע"פ עצמו וכו'", ובסוף הלכה זו כתב שם: "אבל אסור עצמו בגרושה זונה וחללה ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא לוקה והנבעלת לו ספק חללה" ע"כ. ואיתא שם בהרב המגיד בד"ה אבל אסור את עצמו זה פשוט משום דשוינהו לכל פסולי כהונה אנפשיה חתיכה דאיסורא. והוסיף עוד: "וכתב רבינו ואם נשא או נטמא לוקה, והטעם דכיון שהחזיק עצמו בכהן מעיקרא כשהן מתירין בו אינה קרויה התראת ספק לגבי נפשיה שכבר נאסר בודאי על פיו שהוא נאמן על עצמו להחמיר, אבל האשה אינה לוקה על פיו, ומ"ש והנבעלת לו ספק חללה ביאורו והנבעלת לו מפסולי כהונה כגון גרושה וזונה, היא ספק חללה וזרעה ספק שמא ישראל הוא ואין כאן חילול כלל או שמא כהן הוא ונמצא היא חללה מפסולי כהונה וזרעם חלל" ע"כ.

(ה) וקשה מאד דהא הדין דשאנחד"א בודאי רק לגבי עצמו איתמר אבל לא לגבי אחרים, ולגבי אחרים אפילו ספק אין כאן ולמה יהי' היא וזרעה ספק חללים וצע"ג. וראיתי בהגר"א על אה"ע סימן ג' אות י"ב שהניח את הדבר בצ"ע וכתב וז"ל: אבל צ"ע דאפילו ספק אינו, עיי"ש שהוכיח דכל לגבי אחרים אע"ג שפוסל את עצמו אינו אפילו ספק.

(ו) ובמל"מ כתב שם דמה שלוקה על פי עצמו מיירי בהוחזק כבר שהוא כהן, דבלא הוחזק אינו לוקה ע"פ עצמו, וכתב עוד שם: "אלא שדברי ה"ה ז"ל קשים הם בעיני כפי שכתב והנבעלת ספק חללה וזרעה ספק וכו' ולפי מה שפרשנו

דבהחזק מיירי נהי דאין האשה לוקה על פיו ממה שהחזיק הוא עצמו בכהן דמהני מה שהחזיק הוא לגבי ידידה מיהו זרע' ליהוי חלל ודאי דברא כרעא דאבוה'. וגם דבריו קשים מאוד דבאם בהחזק מיירי למה לא תלקה גם היא דהא סוקלין ושורפין על החזקות וכמו שהביא הוא בעצמו מהרמב"ם פ' א' מאיסורי ביאה הלכה כ', מי שהחזק בשאר בשר דנין בו ע"פ החזקה, אע"פ שאין שם ראייה ברורה שזה קרוב ומלקין ושורפין וסוקלין וחונקין? על חזקה זו עיי"ש. וכן מבואר בהלכה כ"א וכ"ג שם. וכן האשה שאמרה מקודשת אני אינה נהרגת על פיה עד שיהיו שם עדים או תוחזק. ועוד קשה במה שהקשה דזרע' ליהוי חלל ודאי דברא כרעא דאבוה דהיכן מצינו לענין פסול האי דינא דשאנחד"א דזרע' ליהוי פסול מצד ברא כרעא דאבוה וצ"ע. ובגוף האי דינא קשה דלמה לא יהי' האב נאמן במה שאומר על עצמו שהוא כהן גם על בנו לעשותו לכהן מדין יכיר וכמו שנאמן לומר בני זה בן גרושה ומצאתי שבקושיות אלו כבר עמד עליו "שב שמעתתא" שמעתתא ו', פ' י"א והניח הדבר בצ"ע. ועיין באור שמח בפ' כ' מאיסורי ביאה.

(ז) והנה מדברי הרב המגיד שלא הזכיר כלל בדבריו ענין החזק משמע שהוא סובר דאם אמר על עצמו שהוא כהן לוקה גם אם לא החזק לדעת הרמב"ם וכן כתב בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן קמ"ז דהרמב"ם מיירי בלא החזק וכן הוא במהרי"ק שורש פ"ז שכתב דלסקילה ולשריפה הוא דבעי חזקה גמורה אבל למלקות לא בעי חזקה וכן כתב הפ"ת את"ע סימן ג' אות ד' דלדברי הרב המגיד לא צריך לדין החזק כלל ולא כדברי המל"מ. והנה האחרונים לא נתנו הסבר לחלוק זה שבין מלקות לסקילה ושריפה. ולפי עניות דעתי יסוד ההבדל שלוקין על דין שאנחד"א אבל אין סוקלין ושורפין על האי דינא דשאנחד"א הוא כך, דבאיסורין באים המלקות דהיינו עונש בעד האיסור ואם עד אחד בא ואמר שהדבר אסור או אם אכל אדם אחר כך את הדבר לוקה עליו, דהעונש בא בעד אכילת האיסור והרי אכל איסור, וכן באחד שאמר על עצמו שהוא כהן הגם דאינו נאמן בתורת עד אחד מצד הטעמים שכתבנו אבל כיון דעצם הדבר דהיינו תורת כהונה דין איסורין הוא, והוא העיד על עצמו שהוא כהן נאמן על עצמו מדין שאנחד"א ולדידיה פסולי כהונה אסורים ולכן אם בא על פסולי כהונה אחר כך לוקה דכיון דעצם האיסור דין איסורים הוא לוקה על מה שעבר על איסור דמתורת שאנחד"א נאמן הוא שהדבר אסור ולוקין אותו על מה שעבר על איסור, וכעין מה שכתב הרמב"ם בפרק א' מאיסורי ביאה הלכה כ"ב המקנא לאשתו ונסתרה ובא עד אחד והעיד שנשמאה והיה בעלה כהן ובא עליה אח"כ הרי זה לוקה עליה משום זונה אע"פ שעיקר העדות בעד אחד כבר הוחזקה בזונה. וכמו שכתב עוד יותר מפורש בפרק ששה עשר מסנהדרין הלכה ו', "אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה

אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק כיצד אמר עד אחד גרושה או זונה אשה זו ובעל בעדים אחר שהתרה הרי זה לוקה אע"פ שעיקר האיסור בעד אחד, שביאור דבריו הוא דבאיסורין לא בעינן כלל האי דינא דהוחזק שלושים יום אלא כיון שהעד אמר שהוא אסור או הבעל דבר היכא דנאמן לגבי עצמו אומר שהוא אסור אז הדבר אסור לגבי עצמו ועונש המלקות באים על מה שאכל איסור. אבל באשת איש הרי דבר זה הוא דבר שבערוה וחיב לאחרינא ששם צריכין עדות גמורה דהיינו שני עדים בין לקיום הדבר ובין לברורי שהיא אשת איש והעונש בא שם רק אם נתברר שהיא אשת איש ונהי דאסורה לעלמא באמרה על עצמה שאשת איש אני מדין שאנחד"א דזה דין איסורין הוא, אבל עונש אין כאן אלא אם יש עדות גמורה ולפיכך כתב שם הרמב"ם דאינה נהרגת רק בהחזקה שלושים יום לאשת איש וזהו אנן סהדי שהיא אשת איש והוי כמו שיש כאן עדות גמורה. וראיתי בספר חזון איש חלק אה"ע סימן נ"ד אות י"ט שכתב כעין דברינו ונהגתי מאוד שכיוונתי לדבריו הקדושים. עיי"ש.

(ח) והנה עלינו לבאר עוד למה האשה ובנה ספק חללים דהא כיון דמה שהאב אסור בפסולי כהונה באם אמר על עצמו שהוא כהן זהו מטעם שו"א אנחד"א והא זהו רק במה שנוגע לעצמו אבל לא במה שנוגע להאשה ולולד דעל אחרים אין שייך שו"א אנחד"א וכמו שהבאתי לעיל קושי' זו בשם הגר"א שהניח זה בצריך עיון. אפשר לומר לפי מה שאמרנו מכבר דלפי שורת הדין עד אחד נאמן להעיד על אדם שהוא כהן כיון דעד אחד נאמן באיסורין וכהן דין איסורין הוא ובכל מקום דעד אחד נאמן גם קרוב ובעל דבר נאמנים וכמו שאשה נאמנת לומר נדה אני ואסורה לבעלה הגם שהיא בעל דבר על עצמה, אלא שאין אנו מקבלים דבריו משום חשש דמשקר בשביל הנאת ממון וכמו שכתב הב"ש סעיף ב' שם או משום חשש דרוצה שיהיה לו מעלת וחשיבות כהן אמר כן אבל כיון דזה רק חשש ע"כ שם ספק עד עליו ולפי זה אם אמר על עצמו שהוא כהן שני דינים יש כאן חדא דנאמן על עצמו מתורת ודאי דשו"א אנחד"א ולוקה ע"פ עצמו וכמו בכל איסורין ועוד דיש כאן ספק עד כיון דבאיסורים גם בעל דבר מהימן ונהי דשו"א אנפשיה חתיכה דאיסורא לא מהגי לגבי אחרים רק לגבי עצמו אבל כיון דיש כאן ספק עד אחד מהני עדותו לגבי אחרים גמי ולפיכך אם בא על פסולי כהונה היא וולדה ספק חללים. ומצאתי ב"ה בספר שבילי דוד על אה"ע תלמיד הגאון מהר"ם א"ש שכתב כדברינו ונהגתי מאוד כי ישוב נכון ופשוט הוא.

(ט) ולענין הלכת הרי מדברי הרב המגיד והמחבר ובית שמואל שם מבואר דאם בא אדם ואמר על עצמו שהוא כהן הבנים ספק כתנים הם כיון שאינו נאמן על עצמו רק מתורת שאנחד"א וא"כ בנידון דידן אם האב אמר על עצמו שהוא

כהן אן גם הבן הזה ספק כהן הוא אמילו שלא החזק האב לכהן שלשים יום כמו במקרה דידן שלא החזק האב לכהן כלל ואם היה רוצה להנשא לגרושה הוי זה ספק בדין תורה ואסור.

ב

(א) אבל היות שבעובדא דידן הבן רוצה לשאת חלוצה שהיא אסורה לכהן רק מדרבנן יש לדון בזה דאפשר כיון שהוא רק ספק כהן ואיסור חלוצה הוא רק מדרבנן א"כ נאמר ספיקא דרבנן לקולא ויהא מותר בחלוצה או אפשר לאידך גיסא דאימתי אמרין ספיקא דרבנן לקולא רק היכא דנוגע רק לענין דרבנן אבל כאן הספק הוא בהאדם אם הוא כהן או לא וכיון דלענין גרושה ושאר פסולי כהונה או לטמא למתים הרי מורים לו לאיסורא דספיקא דאורייתא הוא א"כ אסור גם לישא חלוצה הגם שהיא אסורא רק מדרבנן(א).

(ב) והנה לכאורה יש להביא ראיה דספק כהן אסור גם בפסולי כהונה שאינם רק איסור מדרבנן דהיינו חלוצה. והא תנן במשנה יבמות צ"ט ע"א כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה וכו' אם הגדילו התערובות ושחררו זה את זה נושאים נשים ראויות לכהונה. מדתנן דנושאים נשים הראויות לכהונה הרי משמע דהתערובות דהיינו ספק כהנים אסורים גם בחלוצה שהיא רק איסור דרבנן לכהן. דהרי גם היא אשה שאינה ראויה לכהן. וכן איתא בהדיא ברש"י שם בד"ה הראויות לכהונה. "ולא גרושה וחלוצה". הרי נתברר דספק כהן אסור גם בפסולי כהונה שהם אסורין רק מדרבנן. אבל למעשה אין ראיה עוד ממשנה זו לאסור לספק כהן אשה שהיא רק אסורה מדרבנן דהרי בהתערובות היה אחד ודאי כהן והוי איקבע איסורא ובאיקבע איסורא הא פסק הש"ך ביור"ד ק"י סעיף כ"א דגם באיסור דרבנן אסור. עיי' שם (והפרי חדש חולק וסובר דבאיסור דרבנן גם באיקבע איסורא מותר) אבל בספק כהן, כמו בנידון דידן אפשר דמותר בחלוצה. אבל זה ליתא דהא במשנה ק' ע"א שם איתא מפורש דגם בספק כהן היכא דלא איקבע איסורא אסור נמי בחלוצה דתנן התם: "מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים ונשאת וילדה

(א) והא דאמר' ביבמות כ"ד ע"א דספק חלוצה אין מוציאין בדיעבד אם כנסה. אבל לכתחילה לא יכנס. וכן נפסק להלכה באה"ע סימן ר' סעיף א' ולא אמר' ספיקא דרבנן לקולא ומותר לכנס לכתחילה. התם טעמא כמו שכתב הרמב"ן שם כיון דאיכא מעשה רבה שחלץ לה בבי"ד אין מתירין אותה. דיחשבו אינשי דהיתה חלוצה ודאית ואתו להתיר גם ודאי חלוצה לכהן.

ואין ידוע אם בן תשעה לראשון אם בן שבעה לאחרון וכ' אם היה אחד ישראל ואחד כהן נושא אשה ראויה לכהן" וכן נפסק הדין להלכה ברמב"ם בפרק כ' מאיסורי ביאה הלכה י"ז ובשלחן ערוך אה"ע סימן ג' סעיף ח' הרי דבן זה שספק אם נולד מאביו כהן או מאביו ישראל אפילו הכי אסור בחלוצה דהא גם כאן תנן דאינו נושא אלא הראויה לכהן (ב). ובטעם הדבר צריך לומר דכיון דספק כהן זה אסור בכל פסולי כהונה דאורייתא דהיינו לישא גרושה או חללה וגם אסור לטמא למת, אם כן אסור גם בפסולי כהונה דרבנן והוי כעין ספק דרבנן הנתגלגל דפסקינן דאסור או אפשר לומר כמו שכתב הרשב"א והמאירי יבמות כ"ד ע"א על הא דאסור לכהן לישא ספק חלוצה לכתחילה אף דספק חלוצה ספק דרבנן הוא וכתבו בטעם הדבר דגורנין חלוצה אטו גרושה ודלא כרמב"ן הנ"ל בהגהה א' ואם כן אפשר דמזה הטעם גם ספק כהן אסור לישא חלוצה אף שהוא רק ספק דרבנן או דאפשר לומר כטעמא דה"י שרש יעקב" שם דלענין חשש שלא תעמוד תחתיו באיסור כל ימיה חששו אף לספיקא דרבנן, ועיין שבות יעקב ח"א ת' צ"ג בסופו לענין ספק כהן בחלוצה שהוא צדד שם להתירא וצ"ע שהרי הבאתי ממשנה מפורשת שספק כהן אסור בחלוצה וצ"ע. ואולי יש לחלק עובדא דידיה, ממשנה דידן.

(ג) ובנידון דידן כיון דיש לנו עדות בכתב מהמזכיר של הרב שאמר אז שהוא כהן א"כ גם בנו ספק כהן הוא ואסור בכל פסולי כהונה גם באותן שאינם אסורין רק מדרבנן וכמו שהוכחנו לעיל. ובספר נתיבות לשבת סק"ב. הובאו דבריו באוצר הפוסקים סימן ג' אות י"ב, כתב לענין אב שאמר על עצמו שהוא כהן ונראה דה"ה אם גשא אשה הראויה לכהונה והוליד בן נאמן עליו שהוא כהן לענין שאסור בגרושה וכיו"ב עיי"ש.

(ד) ומה שטוען עכשיו האב שהוא לא אמר אז שהוא כהן אלא איש אחר אמר עליו כן, הנה טענה זו באמת מגרע גרע דאם אחר העיד עליו כן אז יהיה אסור בנו מתורת ודאי ולא מתורת ספק, כיון דיש כאן עד אחד שמעיד עליו שהוא כהן.

(ב) ואע"ג שרש"י במשנה זו לא הזכיר על הראויות לכהונה שגם חלוצה אסורה כמו שכתב במשנה דף צ"ט וא"כ הי' מקום לומר שדווקא שם משום איקבע איסורא אסור בחלוצה אבל כאן דלא איקבע ולענין חלוצה דהוי רק ספק דרבנן יהי' מותר אבל באמת א"א לומר כן כיון דגם כאן המשנה אומרת אותה הלשון דנושא אשה הראויה לכהן כמו במשנה הקודמת משמע בבירור דגם חלוצה כיון שאינה ראויה לכהן לא ישא.

ג

(א) והנה אם היתה לפנינו הכתובה והיה כתוב בה עליו שהוא כהן לכאורה היה עלינו להחזיקו בחזקת כהונה דבגמרא כתובות כ"ד ע"ב איתא „אבעיא להו מהו להעלות משטרות ליוחסין“ וקאמר הגמרא דמיירי דכתוב בשטר אני פלוני כהן לזיתי מפלוני מנה וחתימי סהדי, מאי אמנה שבשטר קמסהדי או דילמא אכולה מילתא קמסהדי ופליגי שם רב הונא ורב חסדא חד אמר מעלין דאכולה מילתא קמסהדי ויש כאן עדות גמורה שהוא כהן דהעדים מעידים עליו שהוא כהן ולפיכך מעלין ליוחסין. וחד אמר אין מעלין דרק אמנה שבשטר קמסהדי דאין כאן בירור מצד הגדת העדים שהוא כהן דרק אמנה שבשטר העידו ולפיכך אין מעלין. ולהלכה פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פ"כ ה"ט וז"ל: „אין מעלין משטרות לכהונה. כיצד הרי שהיה כתוב בשטר פלוני כהן לזה מפלוני כך וכך והעדים מלמטה אין מחזיקין בהם כהן שהוא מיוחס שמא לא העידו אלא על המלוה, בד"א לענין ייחוס אבל לחזקה שיהיה כהן ככהני זמן זה ויאכל תרומה וחלה של דברי סופרים ובשאר קדשי הגבול מעלין מן השטרות וע"פ עד אחד ומנשיאות כפים ומקריאה בתורה ראשון“ ע"כ. יוצא מדברי רמב"ם אלו שאף שאין מעלין משטרות ליוחסין גם כשכתוב השטר בלשון העדים עכ"פ יש כאן עדות שהחזק לכהן ועולה לתורה לכהן וכמו שמבואר בר"ן שם, ועיין בית שמואל ש"ע אה"ע סי' ג' ס"ק ח' ובבית יוסף טוה"ע סי' ג' ד"ה ומ"ש „דפ"עמא דמילתא לפי שאפשר שכתבו כהן לפי שסומכין על שמות בני אדם כפי שהם מוחזקים בעיר וכיון דחזו ליה דאוכל תרומה וקורין אותו כהן קארי ליה הכי“ הרי דעכ"פ כיון דכתוב בשטר שהוא כהן יש כאן לכה"פ עדות שהחזק לכהן ואם כן בנידון דידן נמי אם היתה הכתובה לפנינו והי' כתוב בה שהוא כהן וחתימי סהדי עליה הרי זה כשאר שטרות דמחזיקין אותו בחזקת כהן להחמיר לאוסרו לישא פסולי כהונה ולטמא למתים ככהני זמן זה.

(ב) אבל אחר העיון לפי מה שנהוג ברוב סדורי חו"ק עכשיו שאין העדים החתומים על הכתובה מדקדקים כלל לדעת ולברר — במקרה שכתוב שהחתן הוא כהן — אם הוא באמת הוחזק לכהן לעלות לתורה ולנשיאת כפים אם כן אין בעדות החתומה על הכתובה שום עדות שהחתן הוא כהן.

(ג) ובכל זה, אף שאמרנו שאין כאן עדות מצד עדים החתומים על הכתובה במקרה שכתוב בכתובה שהחתן הוא הוחזק לכהן לו היתה הכתובה לפנינו בנידון דידן והי' כתוב בה שהחתן הוא כהן היה עלינו להחזיקו בחזקת כהן אפילו בלי עדות

העדים החתומים על הכתובה מפני ששטר הכתובה נכתבה מדעת מסדר הקידושין כנהוג בכל מקום אחרי שהמסדר הקידושין שואל על שמו ועל שאר הפרטים וכיון שכתוב בכתובה שהוא כהן מסתמא אמר לו, אם כן הרי הדין כמו שהזכרנו לעיל באם אחד בא ואמר על עצמו שהוא כהן שהוא אסור בפסולי כהונה ובנו ספק כהן.

ד.

א) אבל בכל זה נראה דיש מקום להתיר להאי גברא לישא את החלוצה דהא אמרנו דעצם העובדה היתה אז, שבא הוא — או חותנו כמו שאומר עכשיו — לפני מזכיר הרב כדי להודיע לו זמן ופרטי החתונה והמזכיר כתב אז כל הפרטים בפנקס מיוחד לרשימות כל החתונות. אם כן עלינו לדון ולברר מהו הדין באדם שהגיד עדות לפני אותו מזכיר ועכשיו חוזר בו. דודאי אם אדם הגיד עדות בפני בית דין דהיינו בפני שלשה דיינים וחוזר בו אין ממש בדבריו האחרונים דהא כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד ואינו יכול עוד לחזור מעדותו הראשונה אבל כאן הרי כל הגדתו היתה רק בפני מזכיר הרב ואין דין ב"ד עליו, דהא לא קבלו להמזכיר ולא המחזירו רבים עליהם בתורת בית דין, ועיין בספר דעת תורה על הלכות שחיטה מהגאון דק"ק ברעזאן תשו' פ', אם כן אפשר דאם עכשיו חוזר מהגדתו הראשונה בפני ב"ד נאמן בדבריו האחרונים. והכי איתא במחבר בחשן משפט סימן ג' וז"ל: "כל שאינם שלשה, הוודאה שמודים בפניהם כמו שהודאה חוץ לבית דין ויכולים להחליף טענותיהם שטענו בפניהם" ופשוט דגם העדים יכולים לחזור עכשיו בבית דין דכיון דאין כאן שלשה הוי זה חוץ לבית דין, וכן מבואר בנתיבות שם, ועיין במחבר ח"מ סי' כ"ט והרמ"א סי' כ"ח סעי' ט"ו, ואין לומר דזהו רק בדיני ממונות או בדבר שצריכין בית דין אז ההגדה בפני חד לאו כלום הוא אבל באיסורין כיון דעד אחד נאמן באיסורין אפילו במעיד שלא בפני ב"ד ההגדה שהגיד בפני חד הגדה היא ואינו יכול לחזור מהגדתו מטעם כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, או אפשר גם לומר כיון דיש דין הגדה ועדות על דבריו הראשונים אפילו אם נאמר דההלכה שאינו חוזר ומגיד רק על הגדה בב"ד נאמרה, אפשר דצריכין לקבל שני ההגדות, ועיין הפלאה כתובות י"ח ד"ה "אלא אי אתמר", דהיינו הגדה שהגיד חוץ לבית דין דהא חוץ לבית דין נמי נאמן באיסורין, והגדה שהגיד עכשיו לפני בית דין כיון שאין כאן כיון שהגיד, והוי כאן עד אחד שהוא כהן עד אחד שמעיד שאינו כהן דהיינו הגדה ראשונה נגד הגדה אחרונה שאינו כהן, ועיין ש"ך יור"ד סימן קכ"ז סעיף י"ד, אבל זה אינו דהא בהדיא איתא בתשובת הר"ן הובא דבריו בח"מ סימן י"ז ס"ק י"ז וב"ש שמעתתא שמעתתא ו' פרק י"ג ובמשובב נתיבות סימן ל"ח וז"ל: "תחילה אני

דן על מה שאמר העד הראשון בתחילה חוץ לבית דין שהיתה זקוקה ליכם אם יש לסמוך עליו במה שהעיד בבית דין ששמע זה זמן רב שמת, מי אמרינן כיון דבעדות אשה אינו צריך שיעיד העד בבית דין וכי היכי דבעדות שנתקבל לפני בית דין אמרינן כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וה"נ בעדות זה כיון שהגיד חוץ לבית דין שוב אינו חוזר מגיד אפילו בבית דין, או דילמא אפ"ה כל שלא הגיד בבית דין חוזר ומגיד בבית דין אע"פ שמכחיש דבריו הראשונים לפי שאין אדם מדקדק דבריו במה שאומר חוץ לבית דין, ומסיק דהכי קושטא דמילתא שאפילו בעדות אשה ואיסורין אע"פ שהגיד חוץ לבית דין חוזר ומגיד בבית דין אע"פ שמכחיש דבריו הראשונים ע"כ. ועי' חוות דעת סי' קפ"ה ס"ק ה' ובש"ש ש"ו פרק י"ד, שיכול לחזור אפי' בלא אמתלא הרי דכתב מפורש דאם חוזר בבי"ד מהגדתו הראשונה יכול לחזור בו ואין בדבריו הראשונים כלום דאמרינן שאין אדם מדקדק דבריו במה שאומר חוץ לבי"ד היכא שעכשיו חוזר בן בבית דין, ועיין בתשובת הגאון רע"א תש' קי"ג שהכריע להלכה כדברי הח"מ הנ"ל, ואם בן בנידון דידן הגם דלגבי נפשיה דשויא אנפשי' חד"א לא מהני חזרתו אבל לגבי בנו דמהני מטעם עדות יכול לחזור מעדותו ונאמן במה שאומר עכשיו שאינו כהן.

(ב) והנה החזון איש אה"ע סימן נ"ח אות י"ג מביא את דברי הח"מ בשם תשובת הר"ן וכתב לפרש דבריו דהא דעד אחד המעיד חוץ לבי"ד יכול לחזור מעדותו ולהעיד מחדש לפני בי"ד, זהו דוקא היכא דלא נחקר עדותו בראשונה ודין דרישה וחקירה באיסורין כיון שאין צריכין כאן דין ז' חקירות, הוא, לשאול אותו כיצד ידעת בעדות זו, וגם דוקא במקום דלא נעשה מעשה על ידי דברי העד לקולא, אבל במקום שנחקר עדותו אינו יכול לחזור מעדותו גם במקום שהעיד חוץ לבי"ד — ונראה דכאן בעובדא דידן כיון כשבא א להעיד לפני המזכיר היה עיקר הגדתו לומר שהוא פנוי והאשה — שהיא עכשיו אשתו — היא פנויה, ובא כדי לקבל רשיון לישא את אשתו בחו"ק, ומה שהגיד אז שהוא כהן לא היה זה מעיקר הגדתו ועדותו, ולא היה דו"ח על פרט זה כלל ואפשר דבאופן כזה גם בהגיד לפני בי"ד יכול עוד לחזור, כי האשה שרצה לישא היתה פנויה ולא היתה מהנשים האסורות לכהונה וההגדה שהוא כהן לא היה נוגע לעצם היתר נשואין שלו, ולא נעשה מעשה על ידי העד לקולא א"כ גם לפי הבנת הגאון בעל החזון איש בדברי תשובת הר"ן נראה ג"כ דיכולים לומר דנאמן האב עכשיו בדבריו האחרונים.

ה

(א) והנה כל זה שאמרנו, הוא, אם ננקוט שהאב אמר שהוא כהן ועכשיו הוא חוזר מעדותו — אבל גם אם נקבל דבריו שהוא אומר עתה, דהיינו שהוא בעצמו לא בא

עם טמאים לא מטעם ציר רק שעי"ז נפלט דם מהדגים הטמאים, ודין דדם דגים מותר זהו רק דם מדגים טהורים אבל בנפלט דם מדגים טמאים אסור מה"ת כגופם, ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"א דדם דגים וחגבים טמאים אסור מה"ת משום שהם כתמצית מגופן. ועיין ש"ך סי' פ"ג דציר היוצא מגופן ע"י כבישה ובישול דהוי איסור מה"ת כיון שהיא מלחלוחית הגוף ממש, ועיין בפמ"ג סי' פ"ה דדם דגים וחגבים טמאים הוי איסור מה"ת, ולענין כבוש כמבושל אם הוי מה"ת, עיין בשער התערובות ח"ב דכבוש בצונן מעל"ע הוי איסור מה"ת, וממילא בדם היוצא מדגים טמאים הוי איסור דאורייתא מטעם דהוי כגופם.

ולפי"ז צ"ע בדם אדם שמותר מה"ת, והלא מצינו בתו"כ פ' צו ופ' שמיני, וברמב"ם פ"ג ממאכלות אסורות, דבשר אדם אסור מה"ת בעשה כיון דאדם נקרא חיה דכתיב ויהי האדם לנפש חיה, ותוס' ורמב"ן עה"ת פ' שמיני, והראב"ד והרא"ש בפ' אעפ"י סוברים, דבשר אדם לא הוי רק מדרבנן, וריטב"א בפ' אעפ"י כתב דגוהג אבר מן החי באדם, וביו"ד סי' ע"ט נפסק כדעת הרמב"ם דבשר אדם אסור מה"ת בעשה, א"כ דם אדם צריך להיות אסור לא מטעם דם רק שהוי כבשר האדם. וכ"כ מצינו ביו"ד סי' ס"ד שהטור כתב שאין דין חלב בבהמה טמאה והק' הב"י מאי נפ"מ הלוא אסור מטעם טמאה, והב"ח תירץ דמטעם איסור חלב מותר בסחורה אבל כיון שחלבם כבשרם והוי דין טמאה א"כ אסור בסחורה, ודבריו בלתי מובנים מאי נפ"מ אם איכא איסור חלב ובין שליכא איסור חלב הלוא איכא איסור טמאה על החלב וממילא בכל האופנים איכא איסור סחורה ודו"ק.

וכ"כ צ"ע שמצינו בשו"ת חינוך בית יהודה בפרה שנמצא דם בחלב שלה שאסור החלב והחמאה שנעשה מזה החלב ימכור לעכו"ם, ויש לעיין למה הדם שיוצא מבהמה חיה לא יהיה אסור מטעם אמ"ה שהרי מצינו בגמ' בכורות דף ז דחלב היוצא מן החי מרבינן מקרא דלא הוי אבר מן החי, אבל דם היוצא מן החי יהיה אסור מטעם אמ"ה א"כ יהיה אסור למכור לעכו"ם שמצווה על אמ"ה מטעם איסור לפני עור. אבל מצינו ברמב"ם פ"ט ממלכים, שאין בן נח מצווה על דם מן החי א"כ מותר למכור לב"נ. וכעין זה מובא בח"ס יו"ד סימן צ"ד בעובדא דפרחה תרנגולת לתוך קלחת חמאה רותחת על האש ומתה בתוכה, דבעל ההפלאה ז"ל פסק שאסור למכור החמאה לעכו"ם, מטעם בליעת אמ"ה דאסורה לב"נ.

מסקנת הדברים

מכל מה שנתבאר לעיל, נראה שאם היו כבושים דגים טהורים עם דגים טמאים מעל"ע, או שעושנו או שנמלחו ביחד, אסורים מן התורה, לשיטת התוס' בע"ז מטעם ציר, ולשיטת שאר הראשונים, מטעם איסור דם שנפלט מדגים טמאים. על כן הכרחי שימנו רב שישגיח בכל בתי החרושת של סרדינים ודגים מלוחים ומעושנים, שלא לערבם ביחד עם דגים טמאים, וענויים יאכלו וישבעו.

כהן, אבל הוא לא הודה ולא שתק מעולם לדברי חותנו, ואין לנו באמת שום עדות שהודה אפי' בשתיקה לדברי חותנו, וא"כ אין כאן שום מקום לאסור לבנו לישא חלוצה, שמלבד זה הוא רק איסור דרבנן, כיון דהאב מכחיש ואומר שאינו כהן.

מסקנת הדברים :

ומכל הני טעמי שהזכרנו נראה שמותר הבן בחלוצה, כי בעדות חמיו אין להתחשב כלל כמו שהבאתי מהמבי"ט ובמה שהארכנו וביררנו בדברינו לעיל. ובנידון דידן שנוטים הדברים לפי ראות עיני הבי"ד שלא אמר בעצמו שהוא כהן כי נראה שלא ידע כלל ענין כהן מה הוא, לכן נראה שהבן מותר בחלוצה.

הרב אהרן יצחק זסלנסקי בדין הפסד פירות שביעית

ש

מעתי מקשים אהא דאמרינן בסוכה הטעם על דין המשנה „אתרוג של תרומה לא יטול“, לחד מאן דאמר „מפני שמפסידה“, ופירש״י — הקליפה נמאסת על ידי משמוש היד — אמאי לא אמרינן הכי גבי אתרוג של שביעית ששנינו מפורש ונותן לו אתרוג במתנה לכתחלה, הלא אסור להפסיד פירות שביעית משום „לאכלה ולא להפסד“.

1) ומכבר אמרתי לישב, שקדושת שביעית לא חמירא מקדושת השם, וכמו לגבי קדושת השם אמרינן בשבת: „עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי“ הוא הדין לגבי שביעית, ומשמוש היד אינו אלא גרם הפסד מה שאין כן לגבי תרומה קרא כתיב „משמרת תרומותי“ בעי שמור אף מגרם הפסד, ויעוין בספר „אבן האזל“ — עבודה — פ”ח מה’ אסורי מזבח ה’ ט, אחר כך העירו לי שחילוק זה בין תרומה לשביעית מהפסד בידים לגרם הפסד מובא גם במהרי”ט, אבל לאחר כך מצאתי דהרמב”ם בפירושו בפ”ח משביעית משנה ז כ’: „ונמצא גורם לפירות שביעית שלא יאכלו“, נמצא לפי זה אסור לגרום למעט באכילת פירות שביעית ואין חילוק בין גרמא לבידים, והדרא הקושיא הנ”ל מאתרוג של תרומה לאתרוג של שביעית לדוכתא.

2) אבל הנלענ”ד שאין מדברי הרמב”ם הנ”ל כדי סתירה לסברה הנ”ל, לחלק בין אתרוג של תרומה לאתרוג של שביעית, כי הקושיא היא רק אליבא דמ”ד — שמפסידה — אבל הרמב”ם בהלכותיו מביא הטעם — שמכשירה — ולפי זה יש לימר שבאמת כמו דילפינן ממשמרת שאסור לגרום טומאה כך אסור לגרום הפסד, ומ”ד — שמכשירה — יסבור נמי הטעם — שמפסידה — גם כן, אלא שהרמב”ם סובר דהטעם שאסור להפסיד תרומה ומעשר שני, לפי שיש מצוה באכילתם ואקרי קדש, כשמפסידים יש בזה משום בזוי מצוה, אבל כל זה דוקא כשאינו עושה ומקיים מצוה ע”י גרם ההפסד, מה שאין כן גבי אתרוג כשנוטלו למצותו ועל ידי פעולת המצוה נגרם איזו הפסד לא שייך בזה בזוי מצוה, ולפיכך לזלא הטעם — שמכשירה — היה מותר לד’ הרמב”ם ליטול אתרוג של תרומה לכתחלה, ולא היה חושש לגרם הפסד לפי שמצותו בכך, אבל כשאין מצותו בכך ס”ל להרמב”ם דאסור אפילו לגרום איזו הפסד שהוא ואין חילוק בין גרמא לבידים, ומשום הכי מביא שם בפירושו הנ”ל בשביעית „וגורם לפירות שביעית שלא יאכלו“, ומאן דאמר מפני שמפסידה סובר, שכל פעולה הגורמת למעוט מצות אכילת תרומה הוי בכלל בזוי מצוה.

3) אבל מה שקשה לי בעיקר, מהא דבעינן דרשה מיוחדת למעט שאין מחייבין

להחזיר הבהמה שהלכה לאכול מאכל אדם בשביעית מהא דכתיב בארצך תהיה כל תבואתה לאכול, מרבינן מן כל אפילו מאכל אדם כד' התוספתא בשביעית פ"ב ה' יג, וכן פ' הרמב"ם בפ"ה מהלכות שמיטה ויובל ה' יט, משמע שאלמלא הדרשה היינו מחויבים למנוע את הבהמה מלאכול אוכל אדם, אף על פי שאין זה אלא גרם, שמע מינה שמוזהרין אנו גם על גרם הפסד של אוכל אדם.

(4) כמו כן יש לדייק שהמקור היחידי בש"ס לענין — לאכלה ולא להפסד — הוא בפסחים נב — לגבי "קץ כפנייתא", ושם הוי רק גרמא שגורם להפסיד הפרי, וכמו"כ יש לשים לב ולדייק בלשון הרמב"ם בפ"ה מה' שמיטה ויובל ה' יז: "אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד", אינו אומר הרמב"ם — ולא להפסד — אלא "ולא להפסיד", ז. א. בנין הפעיל, פעולת גרמא וסבוב, כלומר, לא להפסיד את הפירות לאחר כך, היינו שלא לגרום הפסד על ידי קציצת האילן, וכן מביא גם המבי"ט ב"קריית ספר" (סופ"ה מה' שמיטה ויובל): "לא יקוץ אילן משיתחיל לעשות פרי דכתיב לאכלה ולא להפסיד האוכל כו'" יעו"ש, וא"כ לא נוכל לומר לפי זה הכלל הנ"ל שלגבי שביעית האיסור הפסד הוא רק בידים אבל גרמא שרי, ומה שיש אולי לומר בזה לפי ד' הרמב"ן שיש מצוה באכילת פירות שביעית אם כן לא צריכין קרא לאסור הפסד בידים, ידיעין זה מתוך הסברא שאסור לבזות מצוה, וקרא בעינן לאסור גם גרם הפסד, וקאתי שפיר ד' הגמ' פסחים הנ"ל דמביא הכתוב — לאכלה ולא להפסד — אגרמא, כי לענין הפסד בידים ידיעין מסברה של בזוי מצוה כנ"ל, אבל לגבי אתרוג כשנוטלו למצותו אין בזה בזוי מצוה, י"ל שבכגון זה אין איסור הפסד ע"י גרמא, אלא דוקא בידים יהיה אסור להפסיד משום דבאופן כזה דאין בזוי מצוה ילפינן להפסד בידים מקרא דלאכלה ולא להפסד, אבל בכל אופן לא מסתבר לחלק כל כך ומה גם לש"י הסוברים דאין מצוה באכילת פירות כי אם רשות איך נפרנס לפי זה את דברי הגמ' פסחים הנ"ל.

(5) ושמעתי מאת הגרמ"מ עפשטיין זצ"ל ובכיוון זה גם מאת הגרצ"פ פראנק שליט"א רבה של ירושת"ו, שחלוקה תרומה משביעית, כי תרומה נתנה רק לאכילה ושתיה וכדומה, מה שאין כן שביעית דרשינן מקרא "לכם לכל צרכיכם", מלבד משרה וכביסה שאין הנאתן ובעורן שוה, ומשום כך אתרוג של תרומה לא יטול מפני שמפסידה מאכילתה שרק לכך נתן, אבל לגבי שביעית דאתרוג שנטל למצוה הוא מכלל "לכל צרכיכם"

(6) ואם שמצד הסברא זהו חילוק נפלא, אבל לענ"ד אין הדבר כן, כי אין הבדל בין תרומה לשביעית אלא כדלהלן, שבתרומה אין להדליק בשמן טהור אלא דוקא בשמן טמא, ובשביעית מדליקין אף בשמן טהור, וזהו דוקא כשהשמן של שביעית גופא ולא שמן של דמי שביעית, וכמו כן נתנו פירות שביעית אוכלי אדם

אף לצביעה. כן מלבד פירות אכילה אין חיוב תרומה (אליבא דכולי עלמא) וקדושת שביעית חלה אפילו על גדולים שאינם לאכילה. אפילו על מיני כביסות לד' רבנן והא דבעינן הנאתן ובעורן שיה סברי רבנן שזהו דוקא בפירות אכילה, אבל בעיני כביסות וכדומה חלה קדושת שביעית לד' רבנן אפילו כשאין הנאתן ובעורן שיה, ואף ר"י לא פליג כי אם בזה דבעינן הנאתן ובעורן שיה, אבל גם ר"י יסבור שאף על פי שהתנאה והבעור שיה אין להשתמש במידי דאכילה לצרכים אחרים כמו בתרומה, וכ"ה בתר' סוכה לט. א. ד"ה — שאין מוסרין כו' — „דשביעית לאכילה לשתייה ולסיכה ולא לשאר דברים“ (ויעוין בספרי „נצוצי אורות“ — כרך א, עמוד סא —) ואעתיק בזה איזו הלכות מד' הרמב"ם ה' שמיטה ויובל :

(א) פ"ה ה' א : „פירות שביעית נתנו לאכילה ולשתיה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה, מפי השמועה למדו תהיה אף להדלקת הנר ולצבוע בה צבע“, הדרשה כפי שציין גם הכס"מ הוא בתו"כ, וזהו החדוש הנוסף על תרומה.

(ב) פ"ה ה' ב : „לאכילה ולשתיה כיצד כו' כדין תרומה ומעשר שני“
 (ג) פ"ה ה' ג : „ולא ישנה הפירות מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה כו'“
 (ד) פ"ה ה' ח : „להדלקת הנר כיצד שמדליק את הנר בשמן שביעית עצמו כו'“
 (ה) פ"ה ה' ט : „לצביעה כי זה דברים שדרכן לצבוע בהן אע"פ שהן מאכלי אדם כו'“.

(ו) פ"ה ה' י : „מיני כבוסים כו' קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהם שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לכל צרכיכם, אבל אין מכבסין בפירות שביעית כו'“, ויעוין בכס"מ שם כל הענין, ולבסוף „י"ל שלא אמרו כן אלא בפירות דשייך לאכילה, אבל מיני כביסות דלא שייך בהם לאכלה שפיר מתרבו מלכם אע"פ שהנאתם ובעורם אינו שיה“, אמנם ב„פאת השלח“ מעורר ומקשה שם על ד' הכס"מ הנ"ל, אבל לאחר העיון יש ליישב ולהצדיק את הצדיק דמעיקרא מרן הכס"מ זצ"ל.

(ז) כמו כן משמע מדברי התוס' במנחות פ"ד ד"ה שומרי ספיחים — לגבי עומר של שביעית שלענין לאכלה ולא לשרפה לא אמרינן „מצותו בכך“, והוא הדין לענין להפסד.

(ח) מלבד כל הנ"ל יש להתבונן יותר בקשר עם הילפותות דלאכלה : בתו"כ פ' בהר : „לאכול ולא לעשות ממנה זלפין ולא לעשות ממנה מלוגמא, ולא לעשות ממנה אספלנית, ולא לעשות ממנה אפיקטוויז“, והנה לדעתי, מוכרחים אנו לומר שלפי דברי התו"כ הללו, אנו ממעטים דוקא אלו המעוטים ולא אחרים, כד' הגמ' בסוכה ובב"ק : „כמאן אזלא הא ברייתא כו' כו' יוסי דאי כרבנן האיכא נמי משרה וכביסה“, ואם כן שמעינן מזה דכונת הברייתא בספרא למעט רק המעוטים הללו.

ועוד דבר אחד נראה מדברי הספרא, דממעטינן כל הני מיתורא דתבת „לאכול“, שמעינן מזה דמ„לאכלה“ לא ממעטינן שום דבר, ולא אמרינן שהוראת „לאכלה“ באה ללמדנו על כל דבר שבאכילה, דוקא, ויליף מזה איסור כל דבר הממעט באכילה (ומכאן תשובה לדברי חכם אחד שרצה לדון בהא דאסרינן הפסד גבי מעשר שני הוא משום דקרא כתוב „ואכלת“, והוי דומיא ד„לאכלה“ — כי כאמור גם מ„לאכלה“ לא ממעטינן שום דבר בברייתא, כי אם מיתורא ד„לאכול“, שהתורה יכולה היתה לאמור כך „והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה“ ולמה ליה למכתב שוב פעם „לאכול“, ומינה ילפינן ב„תורת כהנים“ כל המעוטים דלעיל) וא”כ אנו למדין מזה שלפי דברי התו”כ הנ”ל לא ממעטינן „הפסד שריפה וסחורה“ בשביעית מקרא דלאכול הנ”ל, לפי שהברייתא דייקא וממעטא, ואין אנו ממעטין מן — לאכלה — אלא מן „לאכול“ והא דהברייתא בסוכה ובב”ק מביאה את הפסוק „לאכלה“ כונתה על „לאכול“ המובא בתו”כ, (אמנם לא משמע כן מדברי הר”ש בפ”ד דשביעית משנה ז).

(8) ונ”ל לומר שכל אלה הלמודים של „לאכלה ולא להפסד, לאכלה ולא לשרפה, לאכלה ולא לסחורה“, אינם למודים עקריים אלא טפלים לשרשים והעקרים המבוארים בברייתא בתו”כ, ובכמה מקומות זהו רק אשיגרת לישן ולא דדוקא. בדרך דוגמא אנו מוצאים בפ”ק דשבת: „אבל הבקעה הים והכרמלית“ — ושואלת הגמ’ — „אטו כללו לאו כרמלית גינהו, כי אתא רב דימי אמר לא נצרכה אלא לקרן זוית הסמוכה לרשות הרבים“, — וכתב על זה בעל המאור: „כלומר זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים משום דוימנין דדחקי רבים ועיילו להתם ואתחזיא כרשות הרבים ושויה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא וכולהו הנך אחרנייתא משום ליתא דהך גזרו בהו רבנן, וזוהי עיקר הגזירה, וכהאי גוונא אמרינן בפרקין דלקמן אטו כללו לאו משום כל תכלה גינהו אמר רבא מפני הרמאין כלומר שזוהי עיקר התקנה שאמרה תורה הנח פאה בסוף שדה וזה הטעם כעיקר לכל הטעמים כלם“ — ע”כ לשון בעל המאור.

רואים אנו שלפעמים אגב גררא נסבה מוצאים אנו טעמים ואיסורים שונים שעיקר הטעם הוא מחמת דבר אחר ובתור סניף וטפל באות ילפותות אחרות בתור אשיגרת לישן ולא דדוקא.

(9) ועל פי הסדר הזה נראה לי לבאר את יסוד הטעם העקרי של — לאכלה ולא להפסד — ויתר הילפותות הדומות לזה.

מתוך גירסת הספרי בפ’ פנחס לענין פגי שביעית אנו רואים גם כן שאין איסור האכילה משום — ולא להפסד, — כי מכיון שכבר נלקטו הפגים א”כ מה הוא מפסיד על ידי האכילה, וז”ל הספרי בפ’ פנחס הנ”ל: „משל למה”ד לשתי

נשים שהיו לוקות בבית דין אחת לוקה על שקלקלה ואחת לוקה על שגנבה פגי שביעית זו שגנבה פגי שביעית אימרת בבקשה מכם הודיעו סורחני שלא יהיו העומדים סבורים לאמור כשם שזו קלקלה אף זו קלקלה תלו לה הפגים בצוארה והיו מכריזין לפניו על הפגים זו לוקה, גירסת "שגנבה" היא על יסוד ד' הרמב"ם בפ"א מה' גניבה ה' י: "ראוי לב"ד להכות את הקטנים כו' על הגניבה, כדי שלא יהיו רגילין בה כו' וכן מכין את העבדים שגנבו כו' מכה רבה כו'", ואם כן כל אלה שאינם בני תשלומין או שאין חיוב תשלומין על הגניבה מלקין אותם ומשום כן לפי שיטת הב"י דמצוה להפקיר, אבל כל זמן שלא הפקיר אין הפירות שביעית הפקר ואפילו חייבין במעשרות, יש מקום לומר, דנהי דאסור לגנוב הפירות שביעית שבעל הבית לא הפקירן אבל אין חיוב להחזירם לבעה"ב, אלא לוקין על הגניבה, ואולי יש עוד מקום לומר, שכל עיקר התחדוש הוא על פגי שביעית, דלפי ההלכה על פי דרשת הת"כ "שאינה נאכלת אלא תבואה", אם כן רק התבואה הגמורה הוי הפקר אבל כשנקצצו בעודם פגין אם כי בעה"ב גרם להפסיד ויש בזה משום ולא להפסיד, אבל הפגים אינם הפקר, בכל זאת אין בהן חיוב תשלומין אלא מלקות, ומדוקדקת מאד לשון הספרי "והיו מכריזים כו' על הפגים זו לוקה", ובגמ' שהגירסא — אכלה — ממשיכה הגמ' — על עסקי שביעית היא לוקה — כן יש לדקדק שגם לרש"י ביומא לא היתה הגירסא — שאכלה —.

כן יש מקום לומר שהמלקות שנוכרת ברמב"ם בה' הנ"ל הוי מלקות דאורייתא, והוא הדין לגבי גניבת פגי שביעית דלא כשיטת הריב"ש דהוי מכת מרדות וכן משמע גם מד' רש"י ביומא שלא היתה לפניו הגירסא — ואכלה — (אם כי ברש"י בחומש מובאה הגירסא ואכלה) ומביאה שם "והתרו אותה למלקות" ויעוין ב"מגילת אסתר" בסה"מ בחלק ה"מ"ע לדעת הרמב"ן ששכח אותן הרב" — מצוה ג', שלפי הנראה גם דעתו היא שכונת רש"י מלקות של תורה.

כדאי גם לציין את הגירסא בספרי פ' ואתחנן "ליקטה ואכלה פגי שביעית", דייקו ואמרו — ליקטה ואכלה — שעיקר החטא הוא לא אכילת פגי שביעית אלא לקיטת פגי שביעית (וכן הגירסא במד"ר ואתחנן) וכפי שמביא הרא"ש בפירושו לשביעית פרק ד משנה ז: "דקודם שהם ראויים לאכילה אסור לתולשן מן האילן". (אגב, יש להעיר בזה על הרב הגר"ש ליברמן בהערות על "הלכות הירושלמי" — לרבנו משה בן מימון — בפ"ג לכתובות, עמוד מו, שמביא שם את הספרי בפ' פנחס, "אשה שאכלה פגי שביעית", וכפי שהבאתי אין בספרי הגירסא — שאכלה —).

(10) בהמשך דברינו יבואר שיש שיטות ופירושים שונים בענין איסור הפסד פירות שביעית: המשנה בפ"ד דשביעית — משנה ז — "מאימתי אוכלין פירות האילן בשביעית",

(א) הרמב"ם בפירושו: „אומר הכתוב בענין שנה שביעית — מן השדה תאכלו את תבואתה — ואמרו — אינה נאכלת — עד שתהיה תבואה ואסור לאכלה עד שתהיה ראויה לאכילה“.

(ב) הר"ש בפירושו: „משום דדרשינן לאכלה ולא להפסד“.

(ג) הר"י בן מלכי צדק: „דכתיב ולבהמ(ה)תך ולחיה אשר (בשדה) [בארצך] תהיה כל תבואתה לאכל וכתוב מן השדה תאכלו את תבואתה ר' חיה בר אבא אמר שתי תבואות הן אחד בשדה ואחד בבית וכתוב לאכלה ולא לאבוד והואיל ואי אתה רשאי לאבד התחילה המשנה לפרש מאימתי אתה אוכל ואי אתה נראה כמאבד“.

(ד) הרע"ב בפירושו: „משום דכתיב לאכלה ולא להפסד ואם אכלן קודם בישולן היינו הפסד“.

(ה) הגר"א זצ"ל בפירוש הארוך: „משום דכתיב לאכלה ולא להפסד ואם אוכלן קודם בשולן היינו הוי להפסד“.

יש אולי לעמוד על דיוקי ההבדלים שבין לשון הרע"ב ולשון הגר"א שהראשון מביא „היינו הפסד“ והשני גרים „הוי להפסד“, ואולי אבוא בזה בהסברה מיוחדת להלן:

(ו) תוספות — ראשון לציון —: „הרמב"ם בפירושו לא כ' מדרשה לאכלה ולא להפסד כלום אלא כתב בזה הלשון — אמר הכתוב מן השדה תאכלו את תבואתה ואמרו אינה נאכלת עד שתהיה תבואה ואסור לאוכלה עד שתהיה ראויה לאכילה כו' ויעזין תו"ט לקמן משנה יוד“.

המשנה בפ"ד דשביעית משנה י': „מאימתי אין קוצצין את האילן בשביעית“ (א) הרמב"ם בפירושו: „אסור לקצץ אילנות בשנה השביעית כשיתחילו לתת פרי ולהוציא פרח מפני שהוא גוזל בני אדם, שהקב"ה נתן פירותיהם לכל בני אדם“.

(ב) הר"ש בפירושו: „בפ' מקום שנהגו אמרינן משום לאכלה אמר רחמנא ולא להפסד“.

(ג) הרע"ב בפירושו: „משום דלאכלה אמר רחמנא ולא להפסד, ואני שמעתי כיון דאפקרינהו רחמנא לפירות אם יקצצם הוי גוזל את הרבים“.

(ד) התו"ט בפירושו: „כתב הר"ב ואני שמעתי כיון דאפקרינהו כו' והו פירוש הרמב"ם בפירושו ותמיהני למה הכניס עצמו לחדש טעם אחר ממה שאמרו בגמ' פרק מקום שנהגו דף נב ע"ב לאכלה ולא להפסד, ואע"פ שהתורה ניתנה להדרש בפנים מפנים שונים, ה"מ למידרש בעלמא אבל בפסקי דינין אין לנו אלא מה שאמרו חכמי הגמרא, כי בלי ספק שעל פי הטעם משתנה הדין מאי דמדמינן ליה, ובחבורו פ"ה כתב ונאמר לכם לאכלה ולא להפסד, לכך נראה בעיני שהרמב"ם בפירושו לא נתכוין אלא ליתן טעם על דרשה דלאכלה ולא להפסד ואמר שהוא

מפני גול הרבים ואין בין פירוש ראשון לפירוש שני כלום כמו שחשב הר"ב ששני טעמים הם, ומכל מקום לכאורה א"צ לטעמו אלא כך היתה מצות השביעית שלא להפסיד פירותיה אבל יהיו הפירות חשובים ולא נפסדים.

(11) היוצא מכל הפירושים שהבאנו לעיל שיש ביסודם שני פירושים חלוקים כמעט רוב המפרשים מוסכים אטעמא דמובא פעם יחידי בפסחים „לאכלה ולא להפסד“, והרמב"ם וקצת נוטים אחריו שמפרשים טעם אחר מצד „מן השדה תאכלו את תבואתה“, אלא מה שיש לעיין ביותר הוא בד' התוי"ט בפ"ד דשביעית — משנה יוד הנ"ל — שמתמה בטעמא דרמב"ם במשנה הנ"ל „למה הכניס עצמו לפרש טעם אחר ממה שאמרו בגמ'", ורוצה להסביר שטעמא דהרמב"ם הוא טעם על הדרשה של „לאכלה ולא להפסד“.

ולכאורה יש לתמוה על ד' התוי"ט למה לא ציין שהרמב"ם לא חדש טעמים מעצמו אלא שתלה את טעמו באותו פרק במשנה ז על דברי התו"כ, (ושהתו"כ בעצמו מפרש שזהו טעם המשנה) לא כמו יתר המפרשים שתלו את הטעם בד' הגמ' בפסחים, ויש יותר מקום לומר שטעמו של הרמב"ם במשנה יוד הוא טעם על ד' התו"כ הנ"ל ואולי גם מה שהגמ' מביאה „לאכלה ולא להפסד“ הוא טעם על ד' התו"כ כדיבואר בקצרה ובמקצת להלן.

(12) כאמור, הרמב"ם בפיה"מ בפ"ד משנה ז, מביא: „אומר הכתוב בענין שנה שביעית — מן השדה תאכלו את תבואתה — ואמרו אינה נאכלת עד שתהיה תבואה כו'“ יעוי"ש, המקור של „ואמרו כו'“ הוא ב„תורת כהנים“ פ' בהר, אלא שיש לדייק שבתו"כ נאמר זה לא על הפסוק הנזכר בפירוש הרמב"ם אלא על פסוק אחר, וז"ל התו"כ בפ' בהר: — „כל תבואתה — מלמד שאין נאכלת אלא תבואה, מיכן אמרו מאימתי אוכלין פירות האילן בשביעית כו'“, ובאמת לפי הכלל הידוע בין מפרשי המכילתא הספרא והספרי שבכל מקום שאמרו „מיכן אמרו“, הכונה אמרו במשנה או בתוספתא, ופה הכונה „מיכן אמרו“ על המשנה בפ"ד דשביעית — משנה ז — ואם כן צדק הרמב"ם שאינו מביא את הטעם על המשנה משום — לאכלה ולא להפסד — אלא הטעם של התו"כ שאומר מפורש טעם המשנה משום „שאינה נאכלת עד שתהיה תבואה“, אלא מה שעומד לנגדנו כדלעיל שהתו"כ מביא ילפותא זו על פסוק אחר, ועל הפסוק שהביא הרמב"ם — מן השדה תאכלו את תבואתה — מובא בתו"כ דרשה אחרת לגמרי ח"ל — מן השדה תאכלו את תבואתה — „כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מתוך הבית, כלה מן השדה כלה מן הבית מיכן אמרו הכובש ג' כבשים בחבית אחת כו'“.

סמך לד' הרמב"ם שמביא את הדרשה של „אינה נאכלת אלא תבואה“ על הכתוב מן השדה כו' — יש למצא בד' הירושלמי פ"ד דשביעית ה' א': „כתיב ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול רחב"א אמר שתי תבואות

אחת מן הבית ואחת מן השדה וכתוב מן השדה תאכלו את תבואתה" ויעוין ב"קרבן אהרן" בתו"כ פ' בהר, וגם בהתוה"מ להגאון המלבי"ם זצ"ל, ויעוין בפירוש מהר"י בן מלכי צדק שהבאתי לעיל על המשנה בשביעית פ"ד — משנה ז —.

(13) אבל מה שגראה לי לומר כי להרמב"ם היתה גירסא אחרת בתורת כהנים ונכונה לדעתו, כי לפי הגירסא הפנימית בתו"כ ריש פרשת בהר יש שלש דרשות:

(א) אות ח: "ולבהמתך ולחיה מה ת"ל ומה חיה שאינה ברשותך היא אוכלת בהמה שהיא ברשותך א"ד שתאכל כו', כשהוא אומר לבהמתך ולחיה מקיש בהמה לחיה כל זמן שחיה אוכלת בשדה בהמה אוכלת בבית, כלה לחיה שבשדה כלה לבהמתך שבבית".

(ב) אות יא: — כל תבואתה — "מלמד שאינה נאכלת אלא תבואה, מכן אמרו מאימתי אוכלין פירות האילן בשביעית כו'".

(ג) אות יב: "לאכל ולא לעשות ממנה זלפין כו'", לפי זה מכיון דהתו"כ דריש דרשה מיוחדת על "לאכל", וכפי שהעירותי לעיל — דייקא וממעטא — ואם כן איך אפשר לומר שמן חצי הפסוק של — כל תבואתה — לדרוש "אינה נאכלת אלא תבואה", מהיכן לקח הדרשה דאכילה מכיון שלא נזכר בפסוק ענין של אכילה, מלבד המלה "לאכול" שיש על זה דרשה אחריתא.

(ד) ויש לדקדק עוד, שלהלן על הכתוב — מן השדה תאכלו את תבואתה — חזר הספרא (לפי הגירסא הפנימית) שוב פעם על הדרשה שנשנית לעיל "כל זמן שאתה אוכל מן השדה אתה אוכל מן הבית, כלה מן השדה כלה מן הבית", אמנם לפי פשטות הלשון יש אולי מקום לומר שזוהי אזהרה ומצוה מיוחדת על היובל, וכפי דמשמע כן מפירש"י על הפסוק — כשם שנאמר בשביעית כן נאמר ביובל — אבל מי שמתבונן בפנים התו"כ יראה שהדרשה של כשם שנאמר כו' הנ"ל נזכרה כבר בפסוק הקודם וכל הלמודים שלאחר כך הוא רק בשביעית (ברם, מד' רש"י עה"ת לא משמע כך).

(14) לפי כל הנ"ל יש מקום רב לומר שהרמב"ם גריס בתו"כ כדלהלן: "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה מה ת"ל כו' כלה לחיה שבשדה כלה לבהמתך שבבית מיכן אמרו הכובש ג' כבשים בחבית אחת, רא"א כיון שכלה מין אחד מן השדה יבער כו'", ולאחר כך באות הדרשות על הסדר:

(א) — אשר בארצך — "מה שבארצך כו'".

(ב) — תהיה — "אף להדלקת הנר כו'".

(ג) — לאכל — "ולא לעשות ממנה זלפין כו'".

ולהלן באותה פרשה פסוק ב. (בתו"כ) גריס הרמב"ם כדלהלן:

— מן השדה תאכלו את תבואתה — "מלמד שאין נאכלת אלא תבואה, מיכן

אמרו מאימתי אכלים פירות האילן בשביעית כו". עד סוף ההלכה "אלא כעונתן למעשרות כך עונתן לשביעית".

(15) כאמור, אין הרמב"ם דורש דרשה וטעם מעצמו כהערת התו"ט, אלא טעמו הוא המקור של התו"כ, ולהיפך, הא דהגמ' מביאה — לאכלה ולא להפסד — הוי כעין נתינת טעם על ההלכה המובאה בתו"כ — שאינה נאכלת אלא תבואה — וביתר ביאור הוא מביא את הטעם במשנה יוד — מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית — ושהרע"ב מביא זה בשם — ואני שמעתי — "כיון דאפקרינהו רחמנא לפירות אם יקצצם הוי גוזל את הרבים", זאת אומרת, כפי שהבאתי לעיל שמשעה שיתחילו להיות פרי הם הפקר ואם הוא מקצצם הריהו גוזל את הרבים שמונע אכילת הפירות מבני אדם שעבורם הפקירה תורה לאכול — "את תבואתה".

(16) והו טעם ההפרש — לפי ד' התו' ברכות לו ב, ד"ה אין קוצצין אילנות בשביעית — בין איסור הפסד פירות שביעית לאיסור בל תשחית — דלגבי אילנות בכל השנים מכיון דמעולה בדמים אין בזה השחתה, אבל אילנות שביעית אין בהם זכות דמים אלא זכות אכילת פירות לכל בני אדם ואם קוצצין אותם מפני הדמים גוזלים זכות אכילת הפירות מכל בני האדם ו. א. גוזל את הרבים.

(17) לפי כל הג"ל שכל עיקר הטעם של הפסד פירות שביעית הוא הגורם של מניעת אכילת פירות שביעית מן הרבים, ואם כן תוכן האיסור הוא איסור גרמא ואין הבדל בין פעולת הפסד בידים לפעולת האיסור של גרם, אבל לגבי אתרוג של מצוה לא שייך כלל הטעם הג"ל של הרמב"ם.

(18) נשאר לנו לציין בכל זאת, שהרמב"ם בחבורו בפ"ה מה' שמיטה ויובל ה' י"ז, מביא הדרשה של — לאכלה ולא להפסיד — כמו שהזכרתי לעיל, ולא הדרשה של — אינה נאכלת אלא תבואה — כמו שהזכיר בפירושו על המשנה, אבל בהתאם לפי מה שהסברתי במאמרי "הדור מצוה ומצוה מן המובחר", בספרי "וזאת ליהודה" מביא הרמב"ם בכמה פעמים את טעם הדרשה ולא עצם הדרשה. והוא הדין לעניננו, ואין כאן המקום להאריך.

בענין לימוד תורה לבנות

ש

אלה : אם טוב עושים העומדים בראש החנוך הדתי, שמלמדים תורה שבכתב ושבעל פה לבנות.

תשובה : במסכת סוטה (פ"ג מ"ד) : „מכאן אומר בן עזאי חייב אדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. רבי אליעזר אומר כל המלמד בתו תורה לומדה תפלות“. ובגמרא (סוטה כא) : „תפלות ס"ד ? אלא אימא כאילו למדה תפלות“.

הרמב"ם (הלכות ת"ת פ"א ה"ג) אומר : „אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר דאיש. מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות. במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות“.

על מה שכתב הרמב"ם שיש לאשה שכר באם למדה תורה, כתב ה"כסף משנה" : „כן משמע בפרק היה נוטל (סוטה כא) דאמאי דתנן אם יש זכות תולה לה ואמרינן בגמרא זכות דמאי, אילימא זכות תורה הא אינה מצווה כלומר וכיון שכן אין שכרה גדול כמצווה ועושה“. וכן פירש רש"י (שם ד"ה הא לא מיפקדה) : „וכיון דאינה מצווה אין שכרה גדול כמצווה ועושה“.

בש"ע יו"ד (סימן רמ"ו) מעתיק המחבר לשונו של הרמב"ם, והרמ"א מוסיף : „ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה“. מקור הדין : (אגור בשם סמ"ג). הגר"א בבאורו שם מראה מקור לדברי האגור בשם הסמ"ג, בתוספות (סוטה כ"א : ד"ה בן עזאי) וכך לשונם של התוספות : „ירושלמי דבן עזאי דלא כר"א בן עזריה דדריש (חגיגה ג) הקהל את העם האנשים והנשים והטף אנשים באו ללמוד נשים לשמוע ונראה דפי' דמצוה לשמוע הנשים כדי שידעו לקיים מצוה ולא משום שידעו שזכות תולה“.

אולם בט"ו (סימן רמ"ו סק"ד) כתב שממה שהגמרא (חגיגה ג) אומרת נשים באו לשמוע, משמע שהתורה שבכתב אינה כאילו למדה תפלות, ותורה שבכתב בלי עיון אלא פשטם של דברים יכולות הנשים ללמוד לכתחלה, כי פרשת הקהל הוא ענין של לכתחלה ולא של בדיעבד. והנה יש לי מקום עיון בהלכה זו :

(א) יש לתמוה על הרמ"א שלא הגיה את דברי המחבר שאומר שתורה שבכתב אינו כאילו למדה תפלות, ובכל זאת הוסיף דבריו של האגור בשם הסמ"ג שהדינים השייכים לאשה חייבת לאשה ללמוד. הלא רק אחד משני הדינים האלה יכול להשמע ממצוות הקהל ולא שניהם. כי אם נפרש שבמצוות הקהל הכוונה היא, לדינים השייכים לאשה כמו שמבאר הגר"א, הרי שלא נשמע שתורה שבכתב יכולה האשה ללמוד גם בדינים שאינם שייכים לאשה. ואם נפרש מצוות הקהל לתורה שבכתב בלי עיון שיכולה האשה ללמוד גם לכתחלה, כמו שהסביר הט"ז הנ"ל, הרי לא נשמע שדינים השייכים לאשה יכולה האשה ללמוד גם בתורה שבעל פה. תמיהה זו היא עוד יותר גדולה על הסמ"ג שהוא בעל שני הדינים גם יחד.

לכאורה יש מקום לשאול מה צריך הסמ"ג לומר שהאשה חייבת ללמוד הדינים השייכים לה. הלא זה דבר המובן מאליו, כי אם לא תלמד לא תדע לקיים את המצוות שהיא חייבת בהן? ומה צריך הגר"א לחפש מקור לדין זה? אם התורה ציוותה על הנשים מצוות, הרי זה כאילו חייבה אותן גם ללמוד את ידיעת המצוות האלה.

אמנם נראה שהסמ"ג מדבר לא רק על ידיעת הצורה של המצוות המעשיות שהנשים חייבות בהן, אלא גם על הלמוד העיוני והשתלשלות הדינים לפרטיהם. ודבר זה צריך מקור להתיר, באם למוד התורה אסורה להן.

(ב) דברי הרמב"ם הנ"ל הם לכאורה בלתי מובנים. מצד אחד הוא אומר שאשה שלמדה תורה, באה על שכרה כאינה מצווה ועושה. ומצד שני פוסק הוא כר"א שאסור ללמד תורה לבת. ונשאלת השאלה, האם מי שעושה דבר שאסור לעשותו צפוי הוא לשכר? אם אינו מצווה ועושה מקבל שכר, הרי הוא עשה דבר רצוי שהוא גם מצווה לאחרים. ואף על פי שהוא פטור מלעשותו, מקבל הוא שכר על שקבל על עצמו את קיום הדבר מרצונו הטוב. אבל מי שעושה דבר עברה, לא שאינו מצווה לעשותו, אלא מצווה לא לעשותו, שכר למה?

לכאורה אפשר לשאול שאלה זו גם על הגמרא עצמה. כי במקום אחד (דף כא) היא אומרת: "זכות דמאי אילימא זכות דתורה הא אינה מצווה ועושה", הרי משמע שעל כל פנים שכרה כאינו מצווה ועושה, כמ"ש רש"י וה"כסף משנה" הנ"ל. ואילו במקום אחר (במשנה דף כ) אומר ר"א: "כל המלמד בתו תורה לומדה תפלות", הרי שעברה יש בדבר?

אולם את דברי הגמרא אפשר לתרץ בשני אופנים: (א) זכות יש לה מלמוד הדינים השייכים לאשה, כדברי הסמ"ג והרמ"א. (ב) זכות יש לה מלמוד תורה שבכתב כפשטה, כדברי הט"ז הנ"ל, שזה מותר לה גם לכתחלה. ואם כי אינה מצווה על זה, הרי יש לה שכר כאינו מצווה, מכיון שעברה אין בדבר.

אבל הרמב"ם שאומר שיש לה שכר גם מאותו למוד שצו חכמים שלא תלמד, איך אפשר להבין דבריו? איך מקבל אדם שכר על עשיית עברה?

כנראה שה"פרישה" על הטור יו"ד (סימן רמ"ו) הרגיש בסתירה זו והוא כותב: "מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת וכו' אבל אם למדה לעצמה אנו רואים שיצאה מהרוב ולכך כתב לעיל שיש לה שכר ור"ל אם למדה התורה על מכוונה שאינה מוציאה לדברי הבאי, אבל האב אינו רשאי ללמדה דדילמא תוציא דבריה לדברי הבאי, כי הוא אינו יודע מה שבלבה וק"ל".

דברי ה"פרישה" הנ"ל טובים ליישב דברי הרמב"ם, אבל על הרמב"ם עצמו יש לשאול, מנין לו שגם על תורה שבעל פה שאסור לה ללמוד, היא מקבלת שכר באם "למדה על מכוונה שאינה מוציאה לדברי הבאי". הרי על כל פנים עשתה דבר בלתי רצוי בשעת העשייה, ואולי אינה ראויה לקבל שכר גם ואם לא נכשלה? ואין כל ספק שהרמב"ם אומר שיש לה שכר גם על אותו למוד שאסורה בו, כי כך הוא אומר: "ואף על פי שיש לה שכר צו חכמים שלא ילמד אדם בתו תורה". הרי שאותו למוד שמקבלת שכר עליו, היא אסורה בו.

מכל זה נראה לי שגם רבי אליעזר שאוסר ללמד תורה לבת, מודה שעל ידי למוד התורה זוכים להרבה דברים המנויים בברייתא של "קנין התורה", גם אנשים וגם נשים, אלא שבדורו הכריעה השלילה של למוד תורה לנשים את החיוב שבו. דור זה היה דור דעה כהרבה דורות לפניו והרבה דורות לאחריו. כל בית בישראל היה בדורות אלה מבצר ליהדות. גם פושעי ישראל היו מלאים במצוות כרמון, ועל אחת כמה וכמה הטובים שבהם. הבת קבלה את חנוכה בלי למוד מכון. האוירה בה גדלה היתה ספוגה אמונה זכה ומסירות אין קץ לכל מנהג בישראל, כקל כחמור. הלמוד בימים אלה לא הוסיף על חנוך הבת אלא גרע. העיון שבלמוד שקשה על הנשים יותר מעל האנשים, ושאנו עולה בקנה אחד עם אופיין ותכונתן. לא הובן על ידן כל צרכו, עד שניטלו מהן טעמן וחיגן של מצוות שנותחו באיזמל העיון החטטני, והמצוות נשארו תפלות וחסרות טעם. (ראה תוי"ט סוטה פ"ג מ"ד: תפלות וכו' מלשון היאכל תפל מבלי מלח (איוב ו) אשר טחתם תפל (יחזקאל יג) שענינם דבר חסר וגרוע).

ומשום כך באם למדה תורה ולא נכשלה, באה היא על שכרה. כי למוד התורה שלא הזיק לה, הקנה לה הרבה דברים רצויים המביאים שכר לבעליהם. ולכן למוד תורה שבכתב שהחשש להשפעה שלילית היא מועטת, כמו שהסביר הט"ז הנ"ל, לא קראו לזה תפלות מכיוון שהחיוב שבלמוד זה עולה על השלילה. ואף על פי שהסתייגו גם מלמוד זה לכתחלה, לא הוקיעו אותו. וכמו כן דינים השייכים לאשה, חייבת היא ללמוד. כי החיוב שבלמוד זה מרובה על השלילה. כי אם נכון שעל ידי הלמוד המייגע והמכביד עליהן, מאבדות הדינים

קצת מטעמים. הרי מאידך רצוי שהן תדענה את הדברים על בוריים, לשם שלמות קיומם.

ואם בדורות אלה היה למוד התורה על ידי נשים שכרו יוצא בהפסדו, הרי ברור שבדורותינו האחרונים למוד התורה על ידי נשים הפסדו יוצא בשכרו. וזה משני טעמים:

(א) היום אין השאלה אם תלמד הבת תורה או גם תורה לא תלמד. היום השאלה היא, אם תלמד הבת תורה או שתלמד דברים אחרים שאינם של תורה. כי בולמוס הרדיפה אחרי עץ הדעת אחזה בכל בני האדם, כאנשים כנשים, ומי הוא האיש אשר יקום ויעצור זרם אדיר זה? ואם רבי אליעזר אמר: "כל המלמד בתו תורה לומדה תפלות", באה הגמרא ודוסיפה את המלה "כאילו". ואילו הבת בימינו אם אין היא לומדת תורה, הרי היא לומדת במקום זה לא "כאילו" תפלות, אלא תפלות ממש. וברור שאם יש לנו לבחור בין תפלות ממש לבין "כאילו" תפלות, יש לבחור בשני. בדורותינו החיוב של למוד התורה על ידי נשים עולה בהרבה על השלילה. כי במקום אמונה זכה וצרופה שמקנה המאור שבתורה ללומדיה, מלעיטים את הבת בכל מיני אמונות תפלות של תפלות ודעות כוזבות, בעזרת הספר החלוני שאינו של תורה. וספר למוד של תורה דוחה הרבה ספרים של למוד תפלות המתחרים בו.

(ב) בין אם הדבר לרוחנו או לא, עובדה היא שאת מקום ה"מלמד" ירשה המורה (ריש קמנצה). מורה זו מוסרת את התורה לידי הבנים והבנות שבבית הספר היסודי, ואם לא נלמד את הבת תורה בביה"ס, הרי שהמורה החפשית תירש מקומה של המורה הדתית, והיא תמסור לבנים בביה"ס היסודי את התורה מזויפת מתוכה.

ואת ועוד, אם הרמ"א אומר: "ומכל מקום חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה", הרי שרק למוד תורה לשם ידיעה בלבד הוא שאסרו חכמים, ולא למוד תורה לשם ידיעת קיומן של מצוות. כי ידיעה שהמעשה תלוי בה, הכרחית היא וגם רצויה, ואם כן היום שהמורה היא שמקנה את ידיעות התורה בבית הספר היסודי גם לבנים, הרי שבידיעתה תלוי קיומן של מצוות על ידי הבנים. וממילא שכל הדינים שוים אצלה כיום, בין אלה ששייכים לה כאשה ובין אלה ששייכים לה כמורה לבנים.

זה הוא כנראה שקול דעתם של גדולי התורה בשני הדוחות האחרונים שהתייחסו בחיוב ללמוד התורה לבנות, לא רק תורה שבכתב אלא גם תורה שבעל פה כמו משנה, דינים ועוד.

הלואי ותלמדנה כל בנות ישראל תורה, ולא יהיו לבותיהן פתוחים לתפלות של דור פרוץ זה.

בענין סעודת פורים וסעודת ברית מילה

בשאלתי אם אוכלים בפורים מסעודת מצוה של ברית מילה, יוצאים מצות אכילת סעודת פורים, או שצריכים לסדר סעודת הברית מילה במוצאי פורים, וזהו שדנתי בזה, הנה לפי המובא בפ"ת יו"ד (סי' רס"ה אות ט"ו) בשם הספר חמודי דניאל כו', דאם אירע סיבה שלא עשו הסעודה ביום המילה יעשו כיום אחר, ועיין באו"ח (סי' תקנ"ט סעי' ט') בשערי תשובה שם לענין תענית, איך לנהוג בנוגע לסעודת מילה זפדיון הבן, אם עושין בלילה הסעודה ובמשנה ברורה שם, וא"כ אפשר לעשות הסעודה אח"כ, והלא ק"ו הוא, אם ישנו מילה ומקרא מגילה, סובר הת"ה (סי' ר"ס) דכשאינן שהות יקדים המגילה, וכתב המג"א (סי' תרפ"ז אות ד') משום דיכול למול בתשיעי ע"ש. א"כ בנוגע לסעודת מילה י"ל דלכל הדעות עליו לעשות הסעודה אחרי פורים, ובפורים עצמו יעשה סעודה רק לשם פורים, וזולת זה הנה לפי שיטת רש"ל הובא בט"ז או"ח (סי' תרצ"ג אות כ') עדיף סעודת פורים מתפלה, דבתפלה אם לא אמר על הנסים אין מחזירין אותו, ובסעודת פורים דהטילו הנביאים והחכמים על כל ישראל להיותם ימי משתה ושמחה מחזירין אותו, וכ"פ הלכה למעשה, יעוין מג"א (סי' תרצ"ה אות ט') דחולק עליו, ובסעודת מילה הוא רק מנהג בעלמא, כמבואר ביו"ד הנ"ל, אע"ג דמוכיחין מהא דכתובות (ח, א) דאי לאו משום צערא דינוקא היו צריכים לברך שהשמחה במעונו ע"ש, ומזכה מזה שצריכים לעשות סעודה, אך כ"ז אם עושין סעודה צריכים לברך, אבל אין חובה לעשות סעודה, וזהו כמו חיוב לברך שבע ברכות בסעודת נשואין, אבל כשאין עושין סעודה לא מברכין, ועיין בר"ן כתובות שם פלוגתא הרמב"ם ז"הרמב"ן שם אם לברך שהשמחה במעונו צריך סעודת מרעות לחתונתו, ע"ש שהוכיח מזה שאי לאו צערא דינוקא היו מברכין שהשמחה במעונו, וכן דן שם בנוגע לברכת אשר ברא ע"ש. והלא כשאין פנים חדשות לא מברכין שבע ברכות, וזולת בסעודה כמבואר שם בכתובות, ובנוגע לשבת עיין בתוס' כתובות (ז, ב) ד"ה והוא.

אולם לפי המבואר בפסחים (ק"ג, ב) יש אומרים שמי שאין מיסב בחבורה של מצוה הוא מנודה לשמים, מדברי רש"י משמע שהוא משתה של ברית מילה, וכ"כ התוס' פסחים שם ד"ה ואין, וכן נפסק להלכה ביו"ד הנ"ל ע"ש. ובסעודת פורים לא מצינו כן, והנה זה שכתב בספר תרומת הדשן (סי' רס"ט) הובא בדרכי משה יו"ד שם (אות י"ב) להא דאיתא בב"ק (פ, א) דרב ורב אסי ושמאל איקלעו לבי ישוע הבן ואמרי לה שבוע הבן, דאלו הם השתי סעודות של ברית מילה, ושל ליל שבת הראשונה מהלידה ע"ש, והזכיר זה הגר"א בביאורו ליו"ד שם, לא הבנתי לענ"ד.

דמי מכריח אותנו לפרש כן. הלא אפשר לפרש שאיקלעז להברית מילה, ולא להסעודה, הנה בסנהדרין (לב, ב) תנא קול ריחיים בבורני שבוע הבן שבוע הבן ומבואר ברש"י שם בשעת גזירת מלכות שגזרו לא למול היו יראים להוציא קול, וקבעו סימן זה, אך בנוגע לסימן השני הנזכר בסנהדרין שם אור הנר בברור חיל משתה שם משתה שם כתב שזה סימן כמו שצועק משתה שם ברית מילה ע"ש. משמע שבברית מילה היו מסדרים משתה אולם ברבינו חננאל שם כתב שזה קאי לסעודת הכנסת כלה. כפי הנראה שרש"י והר"ח לשיטתם בפסחים שם, שרש"י כתב שחבורה של מצוה קאי במשתה של ברית מילה או בת כהן לכהן ובתוס' שם סעודת נשיאין בת"ח ע"ש, ולכן כתב בסנהדרין שמשתה שם מסמן ברית מילה ונכנסין שם, דאילו בנשיאין צריכים לדעת אם זה בת כהן לכהן או נשיאין ת"ח לפי שיטת התוס', וא"כ א"א להכנס כך, ובפרט לפי מה שמסיים התוס' שם דזה דוקא מקום שיש שם בנ"א מהוגנים, אכן הר"ח בפסחים שם כתב בזה"ל כגון קידוש וכיו"ב ע"ש. הזכיר קידוש, זאת אומרת נשיאין, ולכן כתב בסנהדרין סעודת הכנסת כלה, והדברים משמחים, אולם דברי רש"י סנהדרין שם ד"ה אור שמסיים בזה"ל ברית מילה קרי שבוע הבן על שם שהוא לסוף שבוע עכ"ל לא מובנים. דלכאורה היה צריך לכתוב זה מקודם, כאשר דן בנוגע לשבוע הבן, השי"ת יאיר עיני בד"ק. ועיין בב"ק הנ"ל שם שג"כ כתב רש"י ששבוע הבן קאי על ברית מילה, על שם שעברו שבעה ימים וכ"כ הערוך. וזה לא כר"ת שם הובא בתוס' ב"ק שם שישוע הבן קאי על לידת הבן, ולפ"ו יוצא שזה שטועמים בליל השבת הסמוך ללידה היא סעודת מצוה, וא"כ נהיה מוכרחים לומר שמעשה של רב אסי ושמואל קאי בשבת, וזה לא מצינו מי שיפרש כן, יעויין בספר מטה משה (חלק ז' פ"ד אות א, ח). אולם אם נאמר כן יוצא מזה ששם בב"ק דמבואר דאדהכי והכי אתא שונרא וקטעיה לידא דינוקא, ודרש רב שחתול מותר להורגו, ולא אמר להורגו למחר, משמע דתיכף מותר להורגו. ואם נימא שזה היה בשבת מוכח מזה דחתול שכזה, מותר להורגו אפילו בשבת, וכמו שמבואר בשבת (קכא, ב) שכל המזיקין נהרגין בשבת וכמבואר באו"ח (סי' שט"ז סעי' י). וע"ש בביאורי הגר"א דה' דברים שנקט שם בשבת, לאו דוקא דה"ה בכל דבר הממית לפי המקום והזמן, עיין במ"ב שם בשעה"צ (אות ע"א), ועיין במ"מ ובר"מ ה' שבת (פי"א ה"ד), ולפ"ו יובן ג"כ מה ששם בב"ק אחרי זה מביא בשם בני רב פפא בנוגע להתרעה על חיכוך בשבת, וכן הקונה בית בא"י מנכרי בשבת, דלכאורה קשה מה זה שייך לכאן. אולם להנ"ל מובן זה. משום דגם ענין הפגישה בין רב, ר"א ושמואל היה בשבת, וכן ההיתר להריגת החתול בשבת, ועיין במראה הפנים ירושלמי כתובות (פ"א ה"ה) ד"ה מה, שכתב דמתחילה עשו סימן רחיים לשבוע הבן ואור הנר למשתה. ואח"כ בשביל גזירת שמד החליפו הסימנים. ויש להבין למה בירמיה (ז, ל"ד)

נזכר רק שיושבת קול ששון, שמחה, חתן וכלה, ולא נזכר קול רחיים ואור נר כמו בירמיה (כה, י). כפי הנראה, שאין זה ברור אם היו נוהגים בקביעות המנהג הזה ויירוכך בזה קושית התוס' סנהדרין (לב, ב) ד"ה קול, מהא דנזכר קול רחים ואור נר ע"ש ועיין רש"י ורד"ק ירמיה (כה, י) ובתרגום יונתן שם, ועיין בר"ה (יח, ב) תוד"ה זה דאע"ג דכתיב בקרא בתשעה לחודש קלקול חשבונות היו, דמתוך טרדתם טעו בחשבונם ולא רצה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים ע"ש.

אך מה שהקשיתי מקודם דמה מכריח אותנו שנכנסו לסעודת ברית מילה, אולי נכנסו להברית מילה ממש במקומה עומדת, ורגלים לדבר שבאמת היה זה שנכנסו להברית. ועי"ז מובן מה שרוב אדבריה על שמואל שהוא ישאר האחרון משום המעשה דלטייה לשמואל כמוש"כ רש"י שם, והוא ששם בשבת (קח, א) כשקילל אותו רב, היה שקרנא שאל אותו מאיפה למדים שמילה באותו מקום, והוא ושמואל קיבלו פניו של רב כשעלה מבבל ותהו לו אקנקניה, וקללתו של רב הועילה שלא היה לשמואל בן כמבואר בשבת שם, שכפי הנראה השאלה האחרונה נשארה חרותה בלבו של רב, ולכן כשנפגשו בברית מילה, השתמש רב להטעינו לנהוג בו כבוד כמבואר ברש"י ב"ק שם.

וכן יש להבין מה שמבואר בב"ב (ס, ב) שמיום שפשטה מלכות הרשעה וגזרת עלינו גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצות ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן ואמרי לה לישוע הבן, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ע"ש ואם נימא דשבוע הבן או ישוע הבן מכוין רק להסעודה, איך נזכר זה בהשואה לביטול תורה ומצות, וכי הסעודה מעכבת לקיום מצות ברית מילה או פדה"ב, אך אם נימא דהכוונה היא על עצם ברית מילה אתי שפיר, שבכדי שלא יהיו ערלים כדאי הוא לא להוליד בנים.

והנה בפרקי דר' אליעזר (פ' כ"ט) כתב בפירוש שחייב אדם לעשות משתה ביום המילה, וזה לא רק מנהג, ע"ש, לפ"ז יש לדון אם יש לכוין בשעת הסעודה לשם מצות סעודת פורים או סעודת ברית מילה. דלפי לשון הפדר"א חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו כאברהם אבינו שנא' ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק עכ"ל, משמע לא כהחמודי דניאל הנ"ל שאפשר לעשות זה ביום אחר, אולם י"ל דהחמודי דניאל כתב זה לפי המובא בשו"ע יו"ד הנ"ל דהוא רק מנהג, והמנהג אפשר לקיים ביום אחר, אם היתה סיבה לא לעשות באותו יום וילע"ב.

אך יש לדון, אולי יוכל לכוין שני הדברים ביחד לשם סעודת פורים וסעודת ברית מילה, והנה כשחל פורים בשבת נפסק באו"ח (סי' תרפ"ח סעיף ו') דיש לעשות הסעודת פורים ביום ראשון, והוא ע"פ המבואר בירושלמי דימי משתה כתיב את ששמחתו תלויה בב"ד, יצא זה ששמחתו בידי שמים הוא, ועיין במג"א

ובט"ז שם שהביאו בשם מהרי"ל חביב שעשה מעשה בירושלים ועשה הסעודה בשבת, ולפ"ז לא מבעיא להמהרי"ל חביב אפשר לעשות מקודם סעודת פורים, ואח"כ לעשות סעודת ברית מילה, דודאי לשיטת המהרי"ל חביב, עשה סעודה נוספת להשלש סעודות של שבת, אפילו לשיטת השו"ע דא"א לעשות זה בשבת בנ"ד י"ל דלכו"ע אפשר לעשות בפורים, דהלא השמחה הזאת של סעודת ברית מילה, היא ג"כ נעשית בידי אדם, דאין זה רק מנהג בעלמא להמבואר בשו"ע, ושפיר הוא ימי משתה ושמחה ע"י בני-אדם, ועיין במג"א (סי' תרצ"ו אות י"ח) שמביא בשם הלבוש שהקשה לפמ"ש דאין לעשות סעודת פורים בשבת, א"כ הי"ג אסור לעשות סעודת נשואין בנ"ד, ותירץ המג"א דהתם הטעם דא"כ לא תהא סעודת פורים ניכרת והכא מה בכך שלא תהא סעודת נשואין ניכרת ע"ש, ולפ"ז בנ"ד מה בכך שסעודת מילה לא תהא ניכרת, וזה שהקשה שם המג"א משום אין מערבין שמחה בשמחה, י"ל דהלא בברית מילה אין שמחה, דמשום צערא דינוקא לא אומרים שהשמחה במעונו, וזהו שדרשו חז"ל מגילה (טז, ב) שמחה זה יו"ט וכן הוא אומר ושמחת בחגך, ששון זו מילה, וכן הוא אומר שש אנכי על אמרתך, והוא כמבואר ברש"י שם שדוד שמח עליה כשהיה במרחץ והיה ערום בלי תורה ומצוה, לפי המבואר במנחות (מג, ב), אבל כשהיה מלובש ובבית לא שמח במיוחד ממצות מילה, וא"כ לא שייך כאן דין דאין מערבין שמחה בשמחה, וזאת זה י"ל דרך בפורים שחל בשבת אין לעשות הסעודה בשבת, דיאמרו שלא עשו סעודת פורים כלל, דהלא אצל כולם אותו הדבר, משא"כ כשחל איזה דבר אצל יחיד כברית מילה או נשואין, נהי דזה לא יעשה הסעודת פורים במיוחד, אבל כולם הלא עושים סעודת פורים רק לשם פורים, ושפיר מתקיים מה שנאמר ימי משתה ושמחה, וי"ל דלזה כיוון באמת המג"א שהבדיל בין פורים שחל בשבת שלא תהא סעודת פורים ניכרת, ובנוגע לדין אין עושין מצות חבילות עיין בירחון שערי-ציון שי"ל בעיה"ק ירושלים משנת תרפ"ב מה שכתבתי בזה.

גם לפי המבואר בשיטת מקובצת כתובות (ז, א) לא מצינו בשבת שמחה אלא עונג, עיין מה שהשיג שם על פירוש הר"מ ויל"ע מהא דמבואר בספרי בהעלותך על הפסוק וביום שמחתכם שזה לרבות שתוקעין על קרבן שבת ע"ש ועיין בח"א להמהרש"א מגילה שם ד"ה ליהודים שכתב התורה והשבת התפילין והמילה הם אות ועדות לישראל ולכך גזר המן על אלו ביותר, וכשנתבטלה גזירתו חזרו אלו ליושנן, אורה זו תורה שמחה זו יו"ט שהוא יום שביתה, ששון זו מילה ויקר זו תפילין ע"ש, ולפ"ז מוכח שגם בשבת שייך שמחה וכשיטת הר"מ בש"מ שם, אולם יש להוכיח מכאן להיפך, דמדוע באמת לא נאמר בחז"ל שמחה זו שבת, ע"כ ששמחה לא שייך בשבת וכשיטת השיטה מקובצת, ולכן אמרו יו"ט, אך יקשה דלמה לא נאמר בפסוק עונג ולפרש שזה שבת, בניגוד לגזירת המן על שבת, אולם י"ל דודאי כונת הכתוב

הוא שבאותו יום שחל פורים היו כל הדברים האלה, והלא כשחל פורים בשבת אין קורין את המגילה, או משום דעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, או משום הטעם דשמא יעבירונו וכמבואר במגילה (ד, ב) לכן לא נזכר כלל כאן שבת, בכדי לדעת ששבת חשוב יותר מקריאת מגילה, ועיי' שלא קורין המגילה בשבת מבליטים את ביטול רוע הגזירה של המן, ושומרים את השבת, גם לפי המבואר במגילה (יג, ב) על הפסוק ואת דתי המלך אינם עושים דמפקי לכולא שתא בשהיי פה"י [ר"ת שבת היום פסח היום] ע"ש, א"כ המן הדגיש באופן מיוחד משבת וחג לכן דרשו שמחה זה יו"ט, שאפילו יו"ט שהוא קל משבת ג"כ החזיר להם וכש"כ שבת.

וזה שהנהיגו לעשות סעודה בברית מילה, ולפ"ד הפרד"א הנ"ל הוא חוב, י"ל כיון דא"א לומר שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא, א"כ יתקבל הרושם כאילו מקיימים המצוה מתוך צער ואונס, לא בשמחה, ובכדי שלא יאמרו שלא עובדים את ד' בשמחה, לכן עושים סעודה שששים ושמחים לעשות רצון השי"ת, ובקרב לב פנימה ישנו שמחה לכן אחז"ל וששון זו מילה, זאת אומרת שבמילה הוא ששון פנימי, ובפורים שמחים ועליזים בהבלטה חיצונית מתבסמים עד דלא ידעו ובחזן רואים את הקולות הרעש והפומביות משא"כ במילה, ואין כאן שאלת אין מערבין שמחה בשמחה, ובכדי שגם אנשים מכובדים יוכלו לקיים מצות שמחת פורים מתחפשים בכדי שלא יכירו מי הוא המתבסם עד דלא ידע, ועיין בבית זבול (ח"ג סי' יח) מש"כ כ"ק אבי מורי הגה"ק רבי יעקב משה חרל"פ זי"ע בנוגע לסעודת פורים כשחל פורים בשבת, ובספרו נימוקי מקראות על מגילת אסתר (דף רסד—רסה).

אולם דברי המג"א שהזכרתי בתחלת דברי כשיש מילה ומקרא מגילה ואין שהות לשתייהם יקדים המגילה, משום דאפשר למול בתשיעי, לא מובנים לענ"ד, כי הלא בתחלת יבמות (ה, ב) רוצה ללמוד ממילה הדוחה שבת, שעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ודחי משום דמילה ישנו בכרת, ע"ש והלא כ"ז מדובר בנוגע לזה שמילה דוחה שבת דהיינו המ"ע דוביום השמיני, ולדברי המג"א דכיון דאפשר למול בתשיעי נדחית מילה מפני מקרא מגילה, כש"כ דצריך להדחות מ"ע דביום השמיני מפני שבת, ומדלא נדחית, ומצות ביום השמיני דוחה שבת הרי אפשר ללמוד דעשה גרידא דוחה ל"ת שיש בו כרת, ודוחק לומר מפני שעצם מצות מילה יש בו כרת, אלים כבר אפילו העשה הזו דוביום השמיני לדחות ל"ת שיש בו כרת, א"כ גם בנוגע למגילה צריכה להיות אלימה העשה הזו לדחות מקרא מגילה, וצ"ע. ד' יזכני ויתן בלבי ללמוד וללמד להבין ולהשכיל עמקי סודותיה לאמתה של תורה.

דין הקערות הכפולות לשטיפת הכלים במטבח

ב

בתים החדשים המוקמים בארץ, ישנם כאלה המקפידים על כשרות ונוחיות המטבח, מתקינים שתי קערות לשטיפת כלים, דהיינו קערה בגודל כפול, והדופן הפנימי מחלק אותם לשתי קערות, ומשתמשים בקערות אלו אחת לשטיפת כלי בשר והשניה לשטיפת כל חלב. מה דין הקערות מבחינת ההלכה?

הנה אילו היינו דנים על השתי קערות שהן שני כלים, דינם מבואר ברמ"א (יורה דעה סימן צ"ב ס"ח) "וכן אם המחבת מכוסה הכל שרי מידי דהוי אשתי קדרות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה וכל שכן בזיעה (מרדכי פרק כל הבשר) מיהו לכתחילה יש להיזהר בכל זה". ומתוך הדין הזה למד הטו"ז (שם בסימן צ"ב ולהלן בסימן צ"ז) להתיר באם אפו בתנור פלאדין של חלב ואחר כך באותו מקום רותח הושיבו שם קדירה ובתוכו בשר דכל שאין החלב בעין במקום ההוא בתנור הוי כקדירה של חלב, ושתי קדירות לא אסרי אהדדי. ואף שבנקודות הכסף השיג עליו דאין הדברים דומים זה לזה. דגבי קדירה האיסור הוא משום הבלוע אבל הכא האיסור מבחון על התנור, וכבר כתב שם הפרי מגדים בשם האחרונים ליישב את הטו"ז דכמו גבי הקדירה מפסיק דופן הקדירה גם גבי פלאדין מפסיקה העיסה ודומה ממש לשתי קדירות. ועיין שם בדרכי תשובה מביא כמה מהאחרונים התורת יקותיאל והכנפי יונה לחלוק על הרמ"א ולאסור שתי קדירות הנוגעות זו בזו, ושוב הביא משו"ת ברכות משה סימן ט' שכותב עליהם דלדינא אין להחמיר וחלילה לנו לחדש איסור נגד פסק המוחלט מרבינו הרמ"א ואחריו כל אבות ההוראה הט"ז והש"ך וכל הגאונים בעלי ההוראה ועל זה וכיוצא בזה אמר הח"ס החדש אסור מן התורה בכל מקום אפילו להחמיר עיי"ש בדבריו.

אכן הרמ"א בעצמו מסיים דבריו ואומר: מיהו לכתחילה יש לזהר בכל זה. יוצא שלכתחילה יש להקפיד שלא יגעו יחד שתי הקדירות אחת של חלב ואחת של בשר. וכך הבין דבריו הפרי מגדים (סימן צ"ז משבצות זהב סק"ג) שכתב: משמע הטעם דב' קדירות לכתחילה אסור ועיין בת"ח כלל ל"ה דחיישינן שמא יזוב וכו', וגם כאן יש לחשוש שמא יטפטף בשעת רחיצת הכלים מקערה לחבירו, וזה לא חשש רחוק אלא דבר הרגיל שבשעת שטיפת הכלים המים ניתזים למרחוק ומכל שכן שיעברו המים לצד השני של הקערה דהיינו לקערה השניה. אבל המגן אברהם (אורח חיים סימן תנ"א סקמ"ד) מביא בשם מהר"ם מלובלין בתשובה אם הושיבו קדרה על תנור בית החורף או בתוכו בפסח חומרא יתירה היא ולא נמצא בשום פוסקים כ"א בהרי"ו ודי בזה לאסור לכתחילה אבל לא בדיעבד, וביאר המג"א

דבריו דכיון דקיי"ל דאין איסור מפעפע מדופן לדופן, וזו מקור הדין של שתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו עיי"ש, הרי דלגבי שאר איסור מותר לכתחילה ורק לגבי פסח יש מקום לאסור מתוך חומרא יתירה. וכך הוא בתשובה כתב סופר (יורה דעה סימן נד) שנשאל על מה דנהוג עלמא שמבשלין על אותו התנור באותו מקום ששמו קדירה של בשר ותיכף אחרי זה שמים קדירה של חלב ואף כי לפעמים נשפך מן הקדירה על התנור ואין מקפידים להכשיר אותו מקום שנשפך, ודן שם בארוכה בדין שתי קדירות הנוגעות זו בזו שאינם אוסרים זו את זו, ומוכיח מהמרדכי ואו"ה — המקור שמהם שאב הרמ"א דינו — דאף לכתחילה אין קפידא בזה, ומלמד זכות על המקילים העושים ומשתמשים כך, אבל כל הירא וחרד לדבר ה' מדקדק ונוהר יהיה לו חתיכת ברזל לחוד לקדירה של חלב עיי"ש.

אבל לאמיתו של דבר אין לנו כאן ענין עם שתי קדירות, אלא קדירה אחת ממש אשר הדופן הפנימי מחלק אותה לשנים, והדופן ההוא משמש לשניהם יחד, יוצא שבשעה ששמים חלבי או בשרי בצד אחד של הקערה אנחנו באים לדין המבואר (יורה דעה סימן צ"ב) טיפת חלב שנפלה על הקדירה על הדופן מבחוץ, שיש בדין הזה כמה וכמה חלוקי דינים, לגבי נפלה כנגד הרוטב או לא, דיני עירוי, כלי ראשון וכלי שני וכו'. ולגבי שטיפת הכלים בקערות יש דינו של הרש"ל (המובא בטו"ז סימן צה) דכיון דהכלים ששמים בתוך קערת הרחצה הם מלוכלכים מבשר או חלב דינו לאסור אפילו בכלי שני עיי"ש, ומכל שכן כאן שיש כאן דין עירוי מכלי ראשון, ועיין בטו"ז (שם סימן צ"ה) ומביאו בגליון מהרש"א (בסימן צב) דאף דעירוי אוסר רק כדי קליפה, אבל רבוי עירויים אוסר כולו עיי"ש, וכאן השימוש בקערות אינו דבר שבמקרי, אלא מדי יום ביומו משתמשים בקערות לשטיפת כלי בשר מצד אחד וכלי חלב מצד השני, יוצא שיש עירויים הרבה שאוסר כולו. ועיין בפרי מגדים שעמד כאן על המחבר (סימן צב ס"ט) חלב מהותך חם שנפל על הכלי צריך הגעלה, הלא עירוי אינו אוסר רק כדי קליפה, וכן האריך בצמח צדק, (לובביץ) בסימן צב בבירור דין המחבר בזה. והידי אפרים כתב דבאמת דינו בגרידה או בקליפה, אכן כיון דאי אפשר לקלפו ולגרדו בעי הגעלה עיי"ש. וכיון דקערות אלו הן של חרס דלא מועיל בהן הגעלה, יוצא שהשמוש בהן בצד אחד אוסר את הצד השני כדין איסור שנפל על דופן הכלי מבחוץ, וכדין חלב שנפל על דופן כלי בשר מצד חוץ. ויש שאלה על הקערות ועל הכלים שרחצו בהן.

לא מביא אם עושין שטיפת הכלים בתוך הקערות האלו במים רותחים או חמים, אז עלינו לדון בכלל על הכלים בנוגע לשעבר מה דינם, אלא אפילו אם משתמשים בשטיפת הכלים אך ורק במים קרים, ואז אין חשש על לשעבר, שהרי

כך הדין (יורה דעה סימן צא) "בשר וגבינה שנגעו זה בזה מותרים אלא שצריך להדיח מקום נגיעתן", וממילא אחרי הדחה הכל מותר, אבל מכאן ולהבא בודאי שאסור לכתחילה להשים מצד אחד כלי בשרי ומצד השני כלי חלבי, כמבואר (שם בסעיף ב) דלכתחילה אסור דילמא משתלי ואכיל בלא הדחה.

סיכום :

- א. קערות הדחה שהם כלי אחד ורק קיר פנימי מפסיק ביניהם, אסור להשתמש בהם מצד אחד לבשרי ומצד השני לחלבי, ואם השתמשו בהן כך במים חמים יש שאלה גם על הקערות וגם על הכלים שרחצו בהן. ואם השתמשו בהן רק במים קרים, אז על העבר אין שאלה, אבל מכאן ולהבא אסור לכתחילה להשתמש בהן רק לבשרי או לחלבי.
- ב. קערות הדחה שהם שתי קערות נפרדות ממש, אסור שיהיו סמוך אחד על יד השני, נוגעים זה בזה, משום דלכתחילה יש להזהר בדין שתי קדרות נוגעות זו בזו כדעת הרמ"א, ועוד מטעם אחר, דפעמים רבות המים והאוכל מצד אחד ניתן לצד השני, ולכן יש להרחיק את הקערות זו מזו.

הוצאה והכנסה בשבת ע"י מַגִּנֵּט

ע"ד שאלתו שהיה בר"מ ביום ש"ק והמוהל תחב הסכין של מילה אצל התינוק וע"י נכרי הביאו הילד לביהכ"נ, והסכין נפל מבחוץ אצל הדלת והוא רה"ר. והנכרי חלף הלך לו, ואיננו שיביא הסכין לביהכ"נ, ובמקרה נמצא בביהכ"נ אבן השואבת (מאגנעט). ע"כ אמר איש אחד חכם וצורב להביא המאגנעט אצל הדלת מבפנים וימשוך אליו הסכין של מילה, אם מותר לעשות כן זת"ש.

תשובה. הנה כ"ת נסתפק בזה אולי יש לדמותו להא דמבואר בשבת דף צ"א הגונב כיס בשבת היה מגרר ויוצא פטור מתשלומי גניבה לפי שהוא מתחייב משום שבת בהוצאתו דרך גרירה ואין אדם מת ומשלם, הרי דזהו דרך הוצאה ע"י גרירה זת"ד, הנה לע"ד אין הגידון דומה לראי' שהתם הוא דרך הוצאה שעושה עקירה והנחה, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ג מה' שבת הלכה י"א אם משך החפץ וגררו מתחלת ד' לסוף ד' חייב שהמגלגל עוקר הוא וכמ"ש המ"מ בפ"ג מה' גניבה ומכאן שהגרירה עקירה גמורה הוא, והביא שם בשם הרמב"ן ראי' מפסחים דף פ"ה ע"ב בנגררין דעקירה והנחה הוא ע"ש. משא"כ בנ"ד בשעה שמניח המאגנעט אין עושה שום עקירה רק שממילא נעקר.

והנלפע"ד דיש לפשוט ספק זה מד' הרמב"ם ה' שבת פרק י"ב הלכה י"ג המוציא לאחר ידו ברגלו בפיו במרפקו כו' פטור שלא הוציא כדרך המוציאין, וה"נ בנ"ד הוי הוצאה כלאחר יד שאין דרך המוציאין כך, וביותר יש לדמותו להלכה י"ד שם שכ' אבל אם הוציא חפץ קל כגון שהניח בגד או ספר או סכין על ראשו והוציאו והוא אינו אוחז בידו ה"ז פטור שלא הוציא כדרך המוציאין שאין דרך רוב העולם להוציא החפצים מונחים על ראשיהם עכ"ל, וה"נ בנ"ד הוי הוצאה כלאחר יד, והרי זה דומה להא דמבואר בתשו' הרי"ו המובא ברמ"א ה' שבת סי' שיח ס"ג דמותר לטלטל דבר מוקצה ע"י נפוח דל"ה טלטול אלא כלאחר יד ולא מקרי טלטול, וכ"כ המחבר שם בסעיף מ"ג, וה"נ בענין המאגנעט שמושך אליו הסכין י"ל דהוי הוצאה כלאחר יד, ועיין בשר"ת הנספחות לס' תו"ח מהגאון בעל מנ"י סי' י"ג מה שפלפל לענין נדה ע"י נפיחה אי אמרינן בזה כחו כגופו דמיא, התם מטעמא משום חיבה וקירוב הדעת שיש בזה וכמו שה"ר לדבריו, אך לענין שבת בודאי דל"ה רק טלטול מן הצד ולא גרע מטלטול מוקצה ברגליו שמבואר בשבת דף קכ"ז שיותר לטלטל מוקצה ברגליו דרך הילוכו, ועיין במג"א סי' שיח ס"ק ז', וגדולה מזו כ' הט"ז בסי' שיח ס"ק ח"י דה"ה אם מעבירים ע"י ד"א כגון שהוא מגרר אותם ע"י סכין מן המפה דמותר כיון דלא נגע בהם הו"ל טלטול מן

הצד ומותר, וה"ג בנ"ד כיון שלא עשה העקירה והנחה בידים הו"ל הוצאה כלאחר יד דל"ה הוצאה.

והנה לענין עיקר הדין עיין באו"ז הגדול ה' שבת סי' פ"ו—ג כתב דהא דפסקינן הלכתא כרב בטלטול מן הצד דשמיה טלטול היינו דוקא במת וכיו"ב שהוא בעצמו אסור בטלטול ויש לחוש פן יטלטל האיסור בידים לגמרי אבל גבי פגה וחררה ולפת וצנזן שהם עצמם מותרים בטלטול וכן חבית וכד ואין אסור בטלטול אלא דבר המעכב אותם התם מודה רב דשרי לטלטל האיסור מן ההיתר כי ליכא למיחש פן יטלטל האיסור לגמרי בידים דהא א"צ לו ע"ש.

ועיין באה"ט סי' ש"ח ס"ק ל"ד שהקשה שם מדברי הט"ז סי' שי"א ס"ק ב' שאוסר שם לדחוף ע"י קנה דבר שהוא מוקצה אף שהוא טלטול מן הצד, וכן העיר הבאה"ט סי' תמ"ו ס"ק ה' והניח בצ"ע. ועיין בילקוט הגרשוני סי' ש"ח שהביא בשם ח' רז"ה שהעיר כן והניח בצע"ג, ובמח"כ נעלם מהם שזהו קו' הבאה"ט. הנה בעיקר קו' הילה"ג בשם רז"ה שהוא קו' הבאה"ט תי' שם בשם הרז"ה דאפשר לומר דוקא דרך הילוכו מותר שאינו נראה שמתכוין לטלטל אבל אם נראה שמתכוין לטלטל אסור ע"ש. הנה באמת מדברי רש"י שכ' שם בשבת דף קכ"ז בד"ה ברגלו מפנה ברגלו לכאן ולכאן דרך הליכתו דל"ה טלטול עכ"ל, מדקאמר לשון "דל"ה טלטול" משמע אף שמתכוין לכך, אמנם תמוה בעיני על המג"א שהרי הר"ן כ' שם דלא קי"ל כהך ברייתא דכר' יהודה אתיא דאית לי' מוקצה ע"ש, א"כ משמע מדברי הר"ן דזה ל"ח טלטול מה"צ והבן. ובעיקר תירוצו של הרז"ה כבר קדמו בס' מעדני אשר ה' שבת כללי מוקצה אות מ'.

אך לפמ"ש הפמ"ג סי' ש"ח מ"ז ס"ק ל"ד לק"מ קו' הבאה"ט והרז"ה, דבסי' ש"ח לענין מגרר ע"י סכין מיירי בצריך למקומו ע"כ טלטול מן הצד מוקצה לצורך דבר המותר שרי, ובסי' שי"א מיירי לדחוף בקנה שלא לצורך מקומו ע"כ אסור טלטול מה"צ. ועיין בזכור לאברהם הספרדי ח"ג אות ש' שכ' לתרץ קו' הבאה"ט דבסי' ש"ח מיירי שצריך לגוף הדבר ומשו"ה מותר דכל היכא דצריך לגוף הדבר שרי טלטול מן הצד, משא"כ בסי' שי"א דא"צ לדבר שהמת מונח עליו וכן בחמץ בסי' תמ"ו ע"ש והבן.

ועוד יש לצדד בנ"ד כיון דל"ה אלא גרמא והלכה רוחת היא דגרמא מותר בשבת כמבואר במס' שבת דף ק"כ וכ"פ הרמב"ם פי"ב מה' שבת הלכה ד' שגרם כיבוי מותר בשבת, ועיין בש"ע או"ח סי' רס"ה סעיף ד' ברמ"א ובסי' של"ד סעיף כ"ב, ובירושלמי פי"א דשבת הלכה א' מבואר דאפי' במלאכת הוצאה גרמא פטור, ואם שדעת המרדכי בשם הרבינו יואל פרק כל כתבי המובא ברמ"א שם דלא שרינן גרם כיבוי לכתחלה אלא במקום היזק דוקא, ומצאתי באור זרוע ה' ע"ש סי' כ"ח שכ' שגרם כיבוי מותר דוקא להציל מפני הדליקה אבל גרם כיבוי

שלא להציל מודו כ"ע דאסור, וכ"כ בשם הערוך והריב"א ע"ש: מדבריו משמע ג"כ כדברי המרדכי, אלא די"ל דבמקום מצוה הוי כמקום פסידא, שהרי במס' שבת דף קי"ג ע"ב מבואר דהמלבן הוי אב מלאכה אבל משום דבר מצוה מותר כגון להקביל פני רבו, והראשונים הקשו דהרי אמרינן ביוה"כ שומרי פירות עוברין עד צוארן במים ואין חוששין משום סחיטה והתם מאי מצוה איכא ולמה לא חששו לסחיטה. ותי' הר"ן שם דמשום הפסד ממון התירו כמו שהתירו במקום מצוה. וכן נראה מדברי מרן הב"י סי' ש"א ע"ש, ועיין ש"ע או"ח סי' רמ"ח ס"ד ברמ"א ובסי' ש"א ס"ה—ו. א"כ כיון שהתירו גרמא לכתחלה במקום פסידא כ"ש במקום מצוה, ע"כ בנ"ד דל"ה רק גרם הוצאה פשיטא דשרי במקום מצוה ודו"ק.

אלא שנצב לפנינו כמו נד סתירת דברי הש"ס בב"ק דף ס' ע"א דמשם מבואר דגם גרמא אסור בשבת, ועיין בתשו' זרע אמת סי' ס"ד שעמד בזה וחילק שם דהיכא דבשעת מעשה נעשה המלאכה חייב גם בגרמא אבל היכא שבשעת מעשה עדיין לא נעשה המלאכה רק אח"כ הוי גרמא דפטור גם בשבת, וכ"כ בנתיב חיים על המג"א סי' רנ"ב ס"ק כ' ע"ש, אך דבריהם אלו בחילוק הוה נפלאים בעיני שהרי הש"ס פריך שם אהא דליבה וליבתה הרוח ואין בליבויו כדי ללבוותה פטור אמאי ליהוי כזורה ורח מסייעתו (פירש"י דחייב משום מלאכה בשבת אעפ"י שהרוח מסייעתו שהוא מגביה התבואה ברחת) ומשני ר"א כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בניזקין פטור, והרי דעת התוס' והרא"ש הביאם הסמ"ע בסי' שפ"ו סעיף א' בחילוק הב' בין גרמי דחייב ובין גרמא בניזקין דפטור, דהיכא שאין ההיזק בא מיד רק אח"כ הוי גרמא כמו במוכר זרעוני גינה ולא צמחו או במוכר קנקנים לחבירו להניח בהם יין והיו רעים ונשתברו עם היין שפטור מהוצאה של הזריעה ודמי היין כיון שההיזק לא בא מיד כשמכר לו רק אח"כ כשזרע או שם בהם היין ע"ש, ולפי חילוקם של הזרע אמת ונתיב חיים מאי משני שם הגמ' אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בניזקין פטור, הרי אם נימא בזורה ורוח מסייעתו דחשיב נעשה המלאכה בשעת מעשה, א"כ גם גרמא בניזקין ל"ה לדעת התוס' והרא"ש שהביאם הסמ"ע בליבה וליבתה הרוח, כיון שההיזק בא מיד בשעת מעשה חשיב כגרמי דחייב, וע"כ דליתא לחילוקם ודו"ק היטב.

אלא די"ל דדוחקיה דהרבינו יואל המובא במרדכי דלא שרינן גרם כיבוי לכתחלה אלא במקום היזק. הוא, לתרץ סתירת דברי הש"ס ממס' שבת למס' בב"ק שהבאתי, ומכח זה נדחק בחילוקו ליישב דבמס' שבת מיירי במקום פסידא ע"כ שרינן גרמא, משא"כ במס' בב"ק מיירי שאין שום היזק ע"כ גרמא אסור, כן עלה על דעתי בישוב סתירת דברי הש"ס.

אחומ"ר מצאתי בקוג' בית ועד לחכמים היו"ל בעיר סאטמאר משנת תרפ"ה חוברת י"ז—י"ח סי' תתקפ"ה מביא מכבוד ידידי הרב הגאון מהר"ד שפרבר שליט"א אבד"ק בראשא בעהמ"ח שו"ת אפרקסתא דעניא שנסתפק בדין מוציא ומעביר ע"י מאגנעט, ולא חלי ולא הרגיש כלל מכל מה שכתבתי והעירותי ת"ל.

אמנם יש לעיין בג"ד לפי המבואר בחכמת הפיזיקא שטבע המאגנעט כשמושך אליו המתכת פלדה או אף כשלוקח המאגנעט ממנו נתחדש בקרב המתכת כח המאגנעטי, ונשאר בקרבו זמן רב אח"כ, וכח זה נקרא בחכמת הפיזיקא Magnetism—remanent א"כ אפשר לומר דאסור למשוך אליו הסכין של מילה שהוא ממתכת פלדה על ידי המאגנעט, כיון שנולד בו כח חדש, כח המאגנעטי, ודמיון להא דמבואר במס' ביצה דף ל"ג ע"א דאין מוציאין את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכת ביו"ט, ועיין בראב"ד פ"ד מה' יו"ט ה"א בהשגות הטעם מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה, וע"ש במ"מ, ועיין במס' ביצה דף כ"ב ע"ב אר"ג מניחין את המוגמר ביו"ט וחכמים אוסרים. ובגמ' שם מוכיח שאפילו כלי שנתגמר לא יכפה אותו על הבגדים כדי שיקלטו הבגדים את הריח שהרי זה מוליד ריח בבגדים, ושם בדף כ"ג ע"ב רבה ור"י דאמרי תרוייהו סחיפי כסא אשיראי ביומא טבא אסור משום דקא מוליד ריחא, וכ"פ הרמב"ם בפ"ד מה' יו"ט הלכה ו'.

אך י"ל דהתם כיון שכונתו לכך שיקלטו הבגדים את הריח משו"ה אסור, משא"כ בג"ד שאין כונתו שיקלוט הסכין כח המאגנעטי לתוכו, רק כונתו לד"א למשוך אליו הברזל והוי רק גרמא דמותר בשבת, ודינו כמבואר שם בדף כ"ב ונפסק הדין בש"ע אור"ח סי' תקי"א ס"ד דמותר לעשות מוגמר כדי ליתן ריח טוב בפירות למתקן לאכילה והמג"א שם ס"ק י' כ' דמשום אולודי ריחא ליכא שאין כונתו להוליד ריח רק להכשיר אוכלין ע"ש, וכמ"ש השלטי הגבורים פרק כל כתבי דהא דמתירין גרם כיבוי הוא רק כשאין כונתו לכבות וכהך דהתם שאין כונתו רק לחוץ מפני הדליקה והכיבוי בא ממילא דכיון דאינו מתכוין שרי בכה"ג אף דהוי פסיק רישא, אבל אם מכין לכך אפי' גרמא אסור ע"ש, וה"ג בג"ד אף שממילא הוא בא שקולט לתוכו כח המאגנעטי, והוי פסיק רישא כיון שאינו מתכוין לכך הוי רק גרמא דשרי, ואף לפי סברת התוס' והרא"ש המובא בסמ"ע חו"מ סי' שפ"ו שהבאתי למעלה דל"ה גרמא רק בכח שני, מ"מ בג"ד כח המאגנעטי שנכנס בברזל ודאי הוי כח שני, דהנחת המאגנעט הוי כח ראשון, ואח"כ כשנמשך הסכין נתחדש בו כח המאגנעטי דהוי כח שני, וראי' לזה דזה הוי כח שני, דאיתא בסנהדרין דף ע"ז ע"א סוף חמה לבוא סוף צינה לבא פטור, ופירש"י כלומר אם לא היתה שם חמה בשעה שכפתו אבל סוף לבא כאן כו' וסופו למות פטור כו' וגרמא הוא, והתוס' שם בד"ה סוף חמה כתבו וז"ל וי"ל דכל הני דסוף חמה וצינה וארי' לבא כו' פטור דדמי לכח כחו ע"ש, וכ"נ מד' הרמב"ם

פ"ג מה' רוצח ה"י כתי' הזה בתוס'. וכ"כ הר"ן שם דהוי רק כגרמא ול"ה מעשה דידר, וה"נ בנ"ד אף שבודאי מושך הסכין וקולט לתוכו כח המאגנטי הוי רק כח שני דהוי גרמא ודוק.

אלא דיש לפקפק לכאורה, עפ"י דברי השלטי הגבורים, על גוף ענין הנחת המאגנעט די"ל דל"ה גרמא כיון שמתכוין לכך, וכן הוא דעת הטור א"ח סוס"י של"ד, אך הב"י שם השיג עליו וכ' דאפילו מתכוין לכך גרמא מותר והביא כן מירושלמי פרק כל כתבי ותוספתא פ"ד, וכן השיג עליו הב"ח, ועיין ישוע"ק א"ח סוס"י של"ד בתשובה מנכד המחבר שהאריך בדברי השלטה"ג.

ואני מסתפק לענין המאגנעט אם לא דמי להא דמבואר בש"ע סי' א"ת ש"ח בטור כלים שאדם חס עליהם כגון סכין של שחיטה ומילה כו' דהו"ל כאלו הקצום שמקפיד עליהם שלא יטלטלם כדי שלא יפגמו וכן כל כיוצא בזה, ואפשר שבכלל "כל כיוצא בזה" דקאמר נכלל גם המאגנעט שמקפיד עליו שלא יפגם ויתקלקל והוי מוקצה, ולא מצאתי בפוסקים האחרונים שום גילוי דעת בזה.

ונלפע"ד ראי' ברורה שמותר ליטלו בשבת ואין בו משום מקצה, מדברי התוספתא דשבת סוף פ"ז שכ' שם והנותנת ברזל בין האפרוחים ה"ז מדרכי האמורי, אם מפני הרעמים או מפני הברק הרי זה מותר, ועיין בהגהות הגאון הרי"ב"ץ מה שהגיה בזה, והוא קשה להולמו, והברור בזה כמ"ש שם במנחת ביכורים שדרך הברזל להוריד הברק לארץ, וכוננו למה שהמציא חוקר הטבע פראנקלין את כלי מוריד-הברק (בליטץ-אבלייטער) להגן על ידו על הבתים לבל יבא המשחית הזה אל תוכם, וכאשר הביא החכם ד"ר איגנאץ לאווינגר בהמגיד שנה ח' גליון 37 בשם עתון צרפתי המספר מגידול אפרוחים בצרפת, וכה דבריו, ותולך אותנו בעלת הבית אל המקום אשר שם התרנגולות רובצות על הביצים, לאורך הכתלים סלים נמוכים מלאים תבן ונוצות, ויש אצל כ"א חתיכת ברזל למען ימשוך אליו את העלעקטריציטט בעת הרעם והברק, ולולא המשמרת הזאת יוכלו למות כל האפרוחים מזרם החשמלי, ועיין בס' גלילות הארץ להחכם הרב ר' הלל כהנא פרק ה' קאפ. 26 שכ' שם שדברי התוספתא הנ"ל מכוונים לדברים אלו, וכבר היו לעולמים ואין כל חדש תחת השמש, ועיין בס' ידיו אמונה מאמר אין כל חדש שהביא מאמר זה בשם הילקוט ולא ציין את מקומו, ולא ראה שכן מבואר בתוספתא דשבת הנ"ל, הרי מפורש יוצא מדברי התוספתא בברזל המיוחד למשוך אליו הרעם שמותר לטלטלו ואינו מוקצה, ה"נ בנידון המאגנעט שדרכו למשוך אליו הברזל שמותר בשלשול ואין בו משום מוקצה.

ומדברי התוספתא אלו נפשט לי מה שנסתפקתי למעלה כיון שדרך המאגנעט כשמושך אליו הברזל נתחדש בקרב המתכת הזה כח המאגנעטי השמור בו זמ"ר. א"כ אפשר שאסור למשוך אליו הסכין של מילה ע"י מאגנעט כיון שנולד בו כח

חדש כח המאגנעטי. ולדברי התוספתא יש בזה היתר ברור ואין בזה שום חשש. שהרי מבואר שם בגלילות הארץ, שלפעמים יקבל הברזל ע"י הברק סגלת האבן השואבת (מאגנעטיזמוס) ועכ"ז התיר התוספתא בפשיטות, ולא חשש בזה כלל להולדת כח חדש ודו"ק.

ומ"ש כ"ת שע"י הנכרי הביאו התינוק לביהכ"נ, ופשיטא לי' למר דשרי בכה"ג, במח"כ לא ראה שהמג"א בסי' של"א ס"ק ה' כ' בפשיטות שאסור להביא התינוק לביהכ"נ דרך חצר שאינו מעורבת אפילו ע"י עכו"ם דהא יכולין למולו בביתו, אך בא"א בענין אחר סמך א"ע אדברי המקילין אפי' במלאכה דאורייתא, ועיין בט"ז סי' רס"ו ס"ק ד' ובבאה"ט ס"ק ו' ובט"ז סי' שמ"ט ס"ק א' ובבאה"ט שם ס"ק ד'.

סוף דבר הכל נשמע מכל המתבאר ת"ל יוצא לנו שמותר המוהל למשון אליו הסכין של מילה בשבת ע"י המאגנעט בלי חשש ופקפוק כלל.

אפיית לחם עם אבקת חלב !

ש

אלה, אם מותר ללוש לחם עם אבקת חלב הבא מחו"ל, כי בהאבק הזה, יש בו כח מזין רב, ויש בו צורך גדול במדינה בזמן ההווה שהמזונות דחוקים, ונחיצותי רבה לבריאת הגוף ובפרט עבור ילדים החלשים, והתימנים לא ישתו החלב שנעשה מאבק הזה בעד כל הון דעלמא, רק אם ילושו פת בתערובת אבקת חלב הלזה יאכלו. זת"ד השאלה.

תשובה. הנה שאלה הזאת מתפרדת לכמה סעיפים. (א) החשש המבואר בש"ס והרמב"ם ובש"ע יר"ד סי' צ"ז ס"א דאין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאכלה עם בשר כו' או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר מותר ע"ש. ולא נתבאר מהו השינוי. אי בעינן שינוי צורת כל הפת, או די בשינוי כ"ד. (ב) אי מהני סימן אחר. (ג) אי מהני סימן אחר האפיה. (ד) מהו הדין בסתם פת שנאפה אח"כ בתנור זה אי מותר הפת.

(א) הנה בלשון הרמב"ם פ"ט מה' מ"א הלכה כ"ב שהוא לשון הש"ע לא נתבאר ענין השינוי מהו, רק הכ"מ כ' שם בשם הרי"ף פרק כה"ג המסקנא (פסחים דף ל"ו ע"א) דאי שני בהו ועבדינהו כעין תורא שרי, וכך הם דברי רבינו, וכ"כ הרשב"א וז"ל ואם שינה בצורת הפת כעכין קטנים כעין השור מותר שהרואה יודע שלא שינו צורתן אלא להיכר בעלמא וישאל ויאמרו לו עכ"ל הכ"מ, והתוס' פירשו טעמא שהיא קטנה כעין תורא שכולטת ולא יבא לשכחה שיאכלנו עם בשר ע"ש בהגה"מ ס"ק צ. ואני מצאתי ברא"ש פסחים דף ל' ע"ב שפי' ואי שני בהו ועבדינהו כעין תורא שרי, כיון דשני בהו מידע ידע דמשום היכרא הוא דעביד ל' הכי דלא ליתי בהן לידי תקלה לפיכך שריין עכ"ל, וכסברת התוס'.

והנפ"מ בזה בין לשון הרשב"א ולשון התוס' והרא"ש נלפע"ד עפ"י מה שיתבאר בעזה"י. דהנה בתשו' מהרי"ט ח"ב סי' ח"י כ' שאין מועיל שינוי רק בביתו, אבל לעשות פת מרובה למכור בשוק אסור דאורחים לא יכירו בשינוי. ואף על סמך ההודעה אסור דחיישינן שמא ישכחו מלהודיע ע"ש. ועיין בכו"פ ובפמ"ג סי' צ"ז שפ"ד ס"ק א' ובחו"ד בחידושים ס"ק ד' וביאורים ס"ק ה' העתיקו כן לדינא כמהרי"ט דלמכור בשוק לא מהני שום שינוי דאורחים לא יכירו השינוי ע"ש. ולפי"ז יש נפ"מ גדולה, דלדברי הרשב"א שדייק בלשונו "שהרואה יודע שלא שינו צורתן אלא להיכר בעלמא וישאל ויאמרו לו". נפלה חששת המהרי"ט בבירא.

דהא לא סמכינן על סמך ההודעה דניחוש שמא ישכח להודיע, דלא תליא כלל בהלש ובהודעה שלו, רק בהקונה הרואה שישאל על שינוי צורתן שלא נעשה אלא להיכר בעלמא ויאמרו לו, משא"כ לפי' התוס' והרא"ש, "שהיא קטנה כעין תורא שבולטת ולא יבא לשכחה שיאכלנה עם בשר", וביתר ביאור בהרא"ש שכ' "דכיון שלש ע"י שינוי להיכרא ל"ח שיבא לידי שכחה שיאכלנו עם בשר", וכסברת הש"ס פסחים דף י"א ע"א הוא עצמו מחזיר עליו לשרפו מיכל קאכיל מיניה. ופירש"י בד"ה הוא עצמו כו' אע"ג דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו שלא יושיט לפיו הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר הוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזור עליו לשרפו אין לך זכרון לאיסור גדול מזה עכ"ל, וה"נ בג"ד שכל עסקו בשינוי משאר לחם להיכרא הוא כיון שמשנה אותו אין לך זכרון לאיסור יותר מזה. משא"כ להקונה הרואה, שהוא מלתא דלא רמיא עליה, ולאו אדעתיה, ע"כ חיישינן שמא ישכח ויבא לאוכלו עם בשר, ואף שדעת המבי"ט בקרית ספר פ"ד מה"ש דמלתא דלא רמיא עליה הוא רק מדרבנן, לפי"ז אפשר דדוקא באיסור תורה אמרינן כל מלתא דלא רמיא לאו אדעתיה, אבל בדרבנן לא גזרו, וא"כ כיון דכל האיסור שמא יבא לאכלו עם בשר הוא רק מדרבנן, וא"כ איך ניחוש לזה לומר מלתא דלא רמיא כו'. מ"מ הרי הפמ"ג בספר שושנת העמקים ורמזו בפמ"ג יו"ד סי' צ"ד שפ"ד ס"ק כ"ח העלה דכפי הנראה אף בדרבנן אמרינן כן ודו"ק היטב.

(ב) אי בעינן שינוי צורת כל הפת אי די בשינוי כל דהוא, הנה הדרכי תשובה סי' צ"ז ס"ק י"ט כ' שלא מצא מבואר בפוסקים אי בעינן שינוי גדול, או גם שינוי מעט סגי, והעיר שם מדברי הב"י או"ח סי' קס"ח בדין פת שפתת אותה פתים הביא דעת איוה פוסקים שהעלו בביאור דברי הרמב"ם שם דלשון נשתנית צורתה משמע אפילו שינוי מעט, ולשון עברה צורתה משמע העברת כל הצורה מכל וכל, ולפי"ז בג"ד נראה דאפילו שינוי מעט הוי בכלל שינוי לצורת הפת דאם היה צריך שינוי גדול, היה צריך לכתוב שהעביר צורת הפת, אמנם הב"י כ' שם דאין לחלוקים אלו שורש בגמ', וביאר לשון הרמב"ם באופן אחר, והעיר דמלשון הרמב"ם המובא בב"י שכ' ואם שינו צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר ה"ז מותר עכ"ל משמע דאפי' שינוי כל דהוא כל שניכר לעיני הרואה סגי ע"ש בדרכ"ת, הנה בעיקר החילוק שבין שינוי להעברה שמביא הדרכ"ת במחכ"ג נעלם ממנו שכן מבואר בכ"מ פרק ג' מה' ברכות ה"ח בשם הרב המובהק מהר"י פאסי, "ששינוי הוא שינוי מה אבל העבר העברת כל הצורה מכל וכל הוא", וכתב שם שלשון זה נשאל בפומבי רבתא של חכמים ושל סופרים ובכללם הגדול מהר"י אברבנאל ז"ל בהיותו לומד בשיבת הרב הגדול מהר"י אבוהב ז"ל ושהרב מהר"י פאסי ז"ל הגיד לפניהם ישוב זה ויכשר בעיניהם מכל אשר הגיד שם והוא דרך מהר"י בן

שושן ז"ל וגם זה דעת מורי הרב הגדול מהרר"י בי רב ז"ל עכ"ל שם, ולפי דעת כל המאורות הגדולים שפרט שם החילוק נכון מאד. אמנם הכ"מ שפירש פי' אחר בדברי הרמב"ם ז"ל נראה דלא נח דעתיה בהאי חילוקא, וע"ש בלח"מ שרמו לדברי הב"י באו"ח סי' קס"ח (ושם יש טעות שנרשם קכ"ח) במה שנתקשה ותי' מהר"י פאסי וקו' הב"י עליו דאין לדברים אלו שורש בגמ', והלח"מ הצדיק דברי הררי"פ דיש להם שורש בגמ', וכ' שם דד"ז של מהרר"י פאסי מתחור יותר, אמנם הלח"מ עצמו יש לו דרך אחר בזה ומחלק בין היכא דהשינוי מחמת כישול להיכא דהשינוי מחמת עצמו, שהפת מחמת יושנו משתנה מצורתו כו' ע"ש. ולפלא שרבינו חננאל פסחים דף ל"ד ע"ב כ' וז"ל בדם ובבעלים תעובר צורתו כלומר כל זמן שיתכן שיאכל מניחין אותו שמא יבא אליהו ויתירנו באכילה עד שיסריח וישנה מצורתו בשר שא"א להאכל כלל ויצא לשריפה עכ"ל. מלשון ר"ח משמע דשינוי והעברה חד הוא ונשתנית צורתה משמעותו ג"כ העברת הצורה מכל וכל, וזהו דלא כהררי"פ, היוצא לנו מזה שדעת מהר"י פאסי, מהר"י אברבנאל, מהר"י בן שושן, מהר"י בי רב, וגם דעת הלח"מ נוטה לזה דיש חילוק בין שינוי להעברה, ולדעתם שינוי הוי בכל שהוא.

אך מ"ש הדרכ"ת שם דמלשון הרמב"ם המובא בב"י שכ' ואם שינו צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל בה בשר ה"ז מותר עכ"ל. משמע דאפי' שינוי כ"ד כל שניכר לעיני הרואה סגי עכ"ל. במחכ"ת לא עיין בלשון הרמב"ם שכ' וז"ל ואם שינה צורת הפת עד שתהי' ניכרת כדי שלא יאכל בה לא בשר ולא חלב ה"ז מותר עכ"ל, מלשון "עד שתהא ניכרת" משמע דלא סגי שינוי כל שהוא, וכ"ז גרס לו להדרכ"ת מפני שהשמיט מלת "עד" מלשון הרמב"ם.

וגם מ"ש הדרכ"ת ס"ק ל"ו וז"ל כמ"ש הב"י מהרשב"א דסגי לשנות צורתו משאר סתם פת כדי שהרואה יכירו שנשתנה צורתו להיכר וישאלו ויאמרו לו אם הוא של בשר או של חלב עכ"ל, הנה ספר הב"י אינו כעת לפני לעיין בו, ומהעתק הדרכ"ת בלשון הרשב"א משמע ג"כ כמ"ש לעיל ס"ק י"ט בשם הב"י לדעת הרמב"ם דסגי בסי' כ"ד, מדכ' דסגי לשנות צורתו משאר סתם פת, לדעתי צ"ע שהרי הכ"מ כ' שם בשם הרשב"א וז"ל, ואם שינה בצורת הפת ועשאן כענין קטנים כעין השור מותר שהרואה יודע שלא שינו צורתו אלא להיכר בעלמא ויאמרו לו עכ"ל, מלשון זה משמע שהוא שינוי גמור, ולכן מדייק בלשון "שלא שינו צורתן", ועיין בגליון מהרש"א שכ' בפירוש ששינה צורת הפת דוקא שכל צורתן משונה כו' ע"ש.

(ג) אי מהני סימן אחר או בעינן דוקא שינוי הפת, הנה בגליון מהרש"א יו"ד סי' צ"ז כתב שם באמצע הדיבור וז"ל אבל אין תקנה לעשות בה אחר אפי' סימן כגון לחתוך בו אותיות חלב פן לא ישגיח בסי' ולא כנראה מתשו' אש דת' סי' י"ב עכ"ל. ואין לסתור דברי גליון מהרש"א מ"ש בהגהת ש"ד סי' ל"ה בשם

הרא"ש דמהני סימן. והבינת אדם כלל ס' אות נ"א כ' ולפי"ז הא דכ' הרמב"ם שישנה צורת הפת לאו דוקא אלא הה"ד כל סימו ע"ש. התם מיירי הש"ד לעשות הסימן כפי מה שהוא המולייתא אם הוא של בשר או של חלב דאם הוא של בשר ישימו עליו קצת עצמות. ואם הוא של חלב ישימו עליו קצת גבינה ע"ש. וזה הוא סימן גדול חיצוני שלא מן הפת. אבל סימן שעושין בפת גופא וכדמיון אותיות חלב שחותכין בו וכיוצא בזה בודאי דלא מהני וכמ"ש בגליון מהרש"א. שוב ראיתי דכונת גליון מהרש"א הוא. דאם חותך בסכין לאהר האפיה דלא מהני דיש לחוש שמא לא ישגיח בסימן. כיון שאינו ניכר כ"כ, אבל סימן אחר הבולט וניכר להרואים י"ל דשפיר מהני.

(ד) וממילא יבואר עפי"ז גם הפרט הג' אי מהני לעשות סימן לאחר אפיה. דמלתא דא תליא בפלוגתא הלב"ש והטו"ד. דהלב"ש בחידושי דינים ס"ק ל"ח כ' דפת זה האסור הוי איסור מחמת עצמו כמו בשר הבלוע מחלב כמ"ש ביו"ד סי' ק"א משום דכ"א בפ"ע היתר הוא וה"נ הא בלע היתר ע"ש. אך הטו"ד תליתא סי' ק"ה השיג עליו והעלה דבע"כ ל"ה איסור מחמת עצמו. ואין זה דומה לבב"ח דביזה נהי דהחלב לבדו ה"י מותר והפת לבדו מותר וע"י חיבורן נאסרו מ"מ עיקר איסורן אינו אלא מחמת החלב ולא מכח הפת. והחלב ג"כ אינו אסור מחמת שנבלע בפת רק משום שע"י הפת אפשר לבא לידי טעות בהחלב לאכלו עם בשר. ובע"כ ל"ה בזה רק כמו שאר איסור בלוע ולא איסור מחמת עצמו ע"ש.

ומעתה י"ל דדוקא לשיטת הלב"ש שסובר דהוי איסור מחמת עצמו ע"כ לא מהני סימן שיעשה אח"כ שיחזור להיתרו. משא"כ לשי' הטו"ד שכל האיסור הוא רק משום שע"י הפת אפשר לבא לידי טעות בהחלב לאכלו עם בשר שפיר מהני סימן שיעשה גם לאחר האפיה כדי שלא יבא לידי טעות ודו"ק.

(ה) והנה יש לדייק בפלוגתא זאת בלשון הגמ' במס' פסחים דף ל' ע"א ובב"מ דף צ"א ע"א. דז"ל הגמ' אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת כולה אסורה מפני הרגל עבירה כו'. ויש לעיין בזה לפמ"ש הט"ז בש"ע או"ח סי' תקפ"ב ס"ק ג' לתרץ מה שהקשה הלב"ש שם במה שאומרים מלוך על כל העולם כולו שהוא כפל. ותי' הט"ז דמצינן הרבה פעמים רובו ככולו וקמ"ל כאן כולו ממש. וע"ש בהגהת יד אפרים מה שציין לט"ז סי' ש"פ ס"ק א', ובתשובה הארכתי הרבה בכלל זה. וא"כ מהו כונת הש"ס בכפל הלשון "כל הפת כולה אסורה". ובאמת ברמב"ם ובש"ע הושמט מלת כולה ולא נכתב רק "כל הפת אסורה". ועיין ברא"ש פסחים דף ל' ע"א שכ' אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה. כיר"ב אין טשין התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק

התנור. ופ' לאה נשגבה בשינוי הלשון דמתחלה כ' רק "כל הפת". ובאליה כ' "כל הפת כולה". הלא דבר הוא. וברבינו חננאל גריס בשניהם רק "כל הפת". והנלפענ"ד לפמ"ש הפלתי סי' צ"ז בשם זקנו אבי אנו הגאון הביאו גם הפמ"ג בסי' צ"ז שפ"ד ס"ק א' לחלק הפת הזה להרבה בע"ב ויהי' לכ"א דבר מועט. ובחור"ד שם בביאורים ס"ק ג' השיג ע"ז וכ' דלחלקו להרבה בנ"א שיגיע לכ"א דבר מועט אסור כיון שכבר נאסר ונ"ב ע"ש. והחכ"א כלל נ' סעיף ה' כ' דבמקום הפ"מ יש לסמוך להורות בפת שזב תהתיו חלב או שומן אז יחלק הפת לבתים הרבה לכל בע"ב ככר אחד דהוי דבר מועט כו' וכן הורה מהר"ש הזקן מ"צ דק' ווילנא. ודוקא בזב תחתיו. אבל לכתחלה לא יסמוך ע"ז כיון שהוא מפורש בגמ' עכ"ל. וע"ש בבינ"א אות נ"א. ובשו"ת כתב סופר יו"ד סוסי" ס"א בדרך אפשר שיש לחלק בענין זה דבשלש מתחלה הרבה כדי לאכול בעצמו עם ב"ב אז אסור בדיעבד אפי' מעט לביתו ולחלק להרבה בנ"א. אבל בזב תחת הפת חלב או רוטב במקרה אפשר שיש להורות בזה כהוראת זקנו של הכו"פ ע"ש. וזה מתאים למ"ש החכמ"א בשם הרב מהר"ש הזקן. אמנם החכמ"א לא התיר בזה רק דוקא במקום הפ"מ. ולפי הצעה זאת מובן היטב כוונת הש"ס בכפילת הלשון "כל הפת כולה". דלהוציא בא מדעת זקנו של הכו"פ דמהני לחלקו לבתים הרבה לכל בע"ב ככר אחד. וזו היא כונת הש"ס. כל הפת אסורה כשלש לעצמו עבור ביתו. ואף כשנתחלקה להרבה בנ"א נמי "כולה אסורה" ודו"ק.

ו) ואיפוא עתה נמצה עומק הדין. הנה בנ"ד עומד כמו נד חומה נשגבה דברי המהרי"ט ח"ב סי' י"ח שכ' דאין מועיל שינוי רק בביתו אבל לעשות הפת מרובה למכור בשוק אסור דאורחים לא יכירו בשינוי. ואף על סמך ההודעה אסור דחיישינן שמא ישכח מלהודיע ע"ש. ועיין בפלתי ס"ק ב' שכ' וו"ל ופה העיר וכל הגלילות הנחתומים אופים כל הפת עם חלב ומחיתי בבואי הנה כו' ובעה"ר פורצים בו כי הוא דבר שאין רוב הציבור יכול לקיים בו וההיתר שלהם דבגמ' מיירי במקרה אבל בעי"דנו שידוע לכל שאין אופה רק בחלב וכל הפת נעשה כך כיון שידוע לרבים תו ליכא טעות וחששא דהכל יודעים דהוא נעשה בחלב. ועיין בחור"ד חידושים ס"ק ד' וביאורים ס"ק ה' שהסכים להמהרי"ט דלמכור בשוק לא מהני שינוי דאורחים לא יכירו השינוי.

אמנם ביד יהודה בפי' הקצר ס"ק ז' כתב דעתה נהגו כן בכל תפוצות ישראל בעיירות הגדולות לאפות למכור בשוק פת משונה עם חלב אע"פ שנמכר גם לאורחים כיון שהוא מפורסם שמין פת זה נאפה בחלב. וי"ל דגם המהרי"ט לא ההמיר שם אלא משום דהשינוי לא היה שינוי גמור וכמה אנשים נכשלו בזה כמ"ש שם. אבל בפת שהוא משונה באמת משאר פת והכל יודעין שפת זה גילוש בחלב אין

לחוש ע"ש, ובשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' ס"ב כ' דנהוג עלמא היתר בלחמניות
דידן דמינכרי טובא שהם של חלב והשיג על מהר"ם חאגיז בהלק"ט סי' נ"ו בשם
אביו מהר"י חאגיז להחמיר בזה כעין תורא והו"ל כשאר פת, ומובא גם ביד
אפרים ובדרכ"ת סוס"ק י"ט כ' וז"ל וראיתי בס' זר זהב כת"י מהגאון בעל אורח
מישור ז"ל שכ' וז"ל וצריך לשנותו בענין שיהא ניכר גם לבני אדם הבאים
מחוץ לעיר לקנות מאותו פת עכ"ל. הרי דעתו מפורשת דמותר לעשות פת מרובה
למכור בשוק ע"י שינוי ודלא כמהרי"ט.

ולדינא נלפע"ד במ"ש היד יהודה דנ"ל דגם המהרי"ט לא החמיר אלא משום
דהשינוי ל"ה שינוי גמור כו', הנה מלבד מ"ש למעלה מהכ"מ פ"ג מה' ברכות
ה"ח שהביא דעת הגאונים מהר"י פאסי, מהר"י אברבנאל, מהר"י בן שושן, מהר"י
בי רב, וגם דעת הלח"מ נוטה לזה דשינוי הוי בכ"ד, וגם לפי מה שביארתי ההבדל
שבין לשון הרשב"א שדעת הרמב"ם כן לפמ"ש שם הכ"מ. ובין לשון התוס',
ולדברי הרשב"א אזדא לה חששת המהרי"ט דהתם לא סמכינן על סמך ההודעה
דניחוש שמא ישכח להודיע, דלא תליא כלל בהלש והודעתו, רק בהקונה הרואה
שישאל על שינוי צורתן ויאמרו לו.

ומלבד כ"ז נלפע"ד שיפורסם בעתונים שכל הפת שנאפה אצל הנחתומים
קודם חצות היום נאפה בחלב, וגם ע"י שינוי שהם קטנים מרגילות סתם פת,
שהם כמו הלחמניות המבוארים בשו"ת שאילת יעב"ץ, וגם ע"י סדק גדול הנראה
וניכר באמצע הפת לשינוי, וגם שידובק על כל פת פתקא באותיות גדולות ובולטות
„חלב“ ואז נצא מכל החששות, דמה שחשש המהרי"ט דלא סמכינן על סמך ההודעה
דחיישינן שמא ישכח להודיע, בנ"ד ל"ש זה כיון שיפורסם ע"י עתונים ממילא
יודע הדבר, וגם אם נימא דלא כמ"ש, אלא כדעת היד יהודה דמהרי"ט לא החמיר
אלא משום דהשינוי ל"ה שינוי גמור, וכמו שמבאר גם בגליון מהרש"א ששינה
צורת הפת דוקא שכל צורתן משונה, ובנ"ד אם נעשה סדק באמצע הלחם לשינוי
הוי רק שינוי כ"ד, מ"מ בנדבך פתקא גדולה על הלחם באותיות גדולות ובולטות
חלב, אף לדעת גליון מהרש"א דאם חותך בסכין לאחר האפיה ל"מ, התם כיון
שאינן הסימן ניכר כל כך חיישינן שמא לא ישגיחו האורחים בסי' זה, אבל סי' הניכר
ובולט להרואים י"ל דשפיר מהני גם לאחר האפיה, מכל הטעמים המבוארים,
הי' מספיק להתיר מחמת כ"א לבדו, ובצירוף כולם לית דין צריך בושש דיש
להתיר בלי שום חשש כלל. והנלפע"ד להלכה כתבתי.

ז) וראיתי לחקור בנ"ד לפמ"ש המהרי"ט בסי' ח"י דיכול ללוש עיסה בחלב
מועט כל שאין בו בנו"ט ואין בזה משום מבטל איסור לכתחלה דאכתי היתרא
הוא ודעת הצ"צ סי' פ' דאין לשין אפי' בדבר מועט דהוי כמבטל איסור לכתחלה.

ועיין בגליון מהרש"א שהסכים כן להלכה, ועיין בשרית בעי חיי (מהכנה"ג) חיו"ד סי' קל"א שהוכיח בראיות ברורות דשרי אף לכתהלה לערב מעט חלב במים באופן שיש ס' בעיסה נגד החלב ולאפות בו פת אפי' ע"ד לאכלו בבשר ע"ש. והחור"ד בביאורים ס"ק ב' ובחידושים ס"ק ב' העלה דלכתחלה אסור ליתן אפי' מעט חלב לתוך העיסה אף שיש ס' בהעיסה נגד המעט חלב, אך בדיעבד אם יש ס' שרי ע"ש. ובבינת אדם כלל נ' הביא מפורש מאו"ה כלל ל"ט סי' ח"י שכ' להדיא דביש ס' מותר, והעיר ג"כ בזה דאם לש העיסה אפילו בדבר מועט וכונתו לבטל החלב כדי לאכול עם בשר בודאי אסור לעולם, כדון מבטל איסור לכתחלה, ובדיעבד ודאי אם יש שם ס' מותר ע"ש. וזהו כדעת החור"ד ודלא כסברת הבעי חיי.

ונסתפקתי בנ"ד באבקת חלב שנפל למים ונילוש בו עיסה, האין נשער בזה לענין ששים, אם די בזה שיהי' ששים רק נגד האבק שהוא שיעורא זוטא או כיון שנימוח האבק בתוך המים ונתהוה כל המים לחלב צריכין לשער ששים נגד כל החלב לא נגד האבק לבד, ומקום הספק לפמ"ש בתשובת בית אפרים חיו"ד סי' נ"ו דכזית קרוש שנפל לתבשיל כגון כזית שומן שנפל לתבשיל של חלב או כזית חמאה שנפל לתבשיל של בשר אע"ג שמיד שנפל לתוך התבשיל נמס ונעשה רביעית מ"מא"צ ס' רביעיות מחמת שנמס רק סגי בס' ותים דאף שהגדיל מדתו מ"מ עמד בו טעמו שהיה בתחלה, ואפשר דאם נמס קודם ונפל אחר שנימוח צריך ס' רביעיות כנגדו מדרבנן כיון שהי' האיסור ניכר בפ"ע כשיעור הזה ע"ש שהאריך בזה ומובא בפ"ת סי' צ"ח ס"ק ב', וה"נ בנ"ד י"ל כן דבנפל האבק במים שלש בו העיסה די ביש ס' רק נגד האבק, אבל אם נימוח האבק במים קודם ואח"כ נפל החלב הנימוח ללישת העיסה צריך ס' כנגד כל חלב הנימוח כיון שהיה האיסור ניכר בפ"ע כשיעור הזה, שוב ראיתי ביד יהודה סי' צ"ח בפיה"ק שפסק כן להלכה דמשערין הכל רק כמו שראינו האיסור לפנינו בשעה שנפל לפנינו ע"ש, והוא כסברת הב"א.

ח) ומעתה נבא לבאר הפרט הרביעי לענין סתם פת שנאפה אח"כ בתנור זה, מה דינו, הנה בנ"ד הוי נ"ט בר נ"ט לענין הסתם פת, אלא דעומד לפנינו דברי היש מחמירים בצליה ובישול לענין נ"ט בר נ"ט, כמבואר ברמ"א סי' צ"ה ס"ב מריב"ן בשם רש"י והארוך כלל ל"ד בשם המרדכי והא"ז, ואף שהרמ"א העלה שם בשם הסמ"ק והארוך דבדיעבד מותר בכל ענין, היינו דוקא בבישול אבל בצליה יש להחמיר אף בדיעבד, מ"מ הדרכ"ת הביא שם בשם החור"ד והיד יהודה דבדיעבד מותר אף בצליה ע"ש, ובנ"ד הוי כדיעבד כיון דהוי שעהד"ח כמ"ש בראש דברינו דיש בו עתה צורך גדול במדינת ישראל שהמוזנות דחוקים והרי מבואר בת"ח

כלל י"ז ומובא בט"ז יו"ד סי' צ"א ס"ק ב' דשעת הדחק כדיעבד דמי.
 ומלבד זה י"ל כיון דאפיית הפת יהי' בזמן אחר, דאפיית הפת הנילוש עם
 אבקת חלב יהי' בבוקר קודם חצות היום, ואפיית סתם פת יהי' בזמן אחר לגמרי
 לאחר חצות היום, א"כ צריכין להסיק התנור מחדש ע"י החשמל בשביל אפיית
 הפת, וממילא החשמל שורף ומכלה את בליעת הטעם שלא נשאר עוד שום טעם,
 ולפע"ד ע"י היסק החשמל עדיף טפי מהא דסי' צ"ז ס"ב לענין תנור שטחו באליה
 דאין אופין בו פת עד שיתלבן, ובלבד שיהיו מוכנים כלים אחרים עבור אפיית
 סתם פת, ומרדות אחרות בשביל הרדיה, ויפורסם ע"י עתונים שסתם פת שמותר
 לאכול עם בשר יהי' נאפה בכל יום לאחר חצות היום, ועפ"י כל התנאים האלו
 הכל שרי וקיים.

איסור תפילין באבל ובתשעה באב*

ב ברכות יא. א אמרו: „אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה. חוץ מן התפילין שנאמר (יחזקאל כד, יז) פארך חבוש עליך“. ופירש"י: „כיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר“. ובלשון רש"י שבתוספות (שם ד"ה שנאמר) „ואין נאה לתת פאר תחת עפר“. וכן פירש"י בכתובות ו, ב „שאין זה פאר לתפילין“.

ויש להסתפק אם הדברים אמורים גם לתפילין של יד או שאין הדברים אמורים אלא לתפילין של ראש (ראה בשו"ת הגאון מהרי"ל דיסקין כתבים סימן ה). והנה מכיון שכל הטעם הוא משום שהתפילין הם פאר, מסתבר כי אין הדברים אמורים אלא בתפילין של ראש, שהם עיקר הפאר, שהרי כן אמרו בבבא בתרא ס. ב: „אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני וגו' על ראש שמחתי, אמר רב יצחק זה אפר מקלה שבראש חתנים, א"ל רב פפא לאבבי היכא מנח ליה — במקום תפילין, שנאמר לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר“. הרי שהפאר הוא רק תפילה של ראש, שהרי אינו שם את האפר אלא בראש. וכן הוא בתענית טו, א „ונותנין אפר מקלה על גבי התבה ובראש הנשיא“. ובגמרא (שם טז, א) אמרו: „והיכא מנח להו, רבי יצחק אמר במקום תפילין שנאמר לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר“.

וכן תרגם המיוחס ליונתן ביחזקאל שם „פארך חבוש עליך“ — „טוטפתך יהוין עליך“ וטוטפות היא תפילין של ראש שנאמר (שמות יג, טז) „והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך“. וכן אתה מוצא בפסוק שם כשיחזקאל הנביא חזר על הנבואה הנ"ל: „ופארכם על ראשיכם ונעליכם ברגליכם וגו'“.

וכן כתב רבינו ידידיה מנירנבורק תלמידו של רבינו יחיאל מפריש בתוספותיו למועד קטן טו, א (שיטה למו"ק עמ' יט—כ): „אבל אסור להניח תפילין וכו' פארך חבוש עליך, והם תפילין שבראש, שנקראו פאר, על שם האי דכת' וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ודרש'י אלו תפילין שבראש“ (ראה שם עמ' כ' והערה 1) והראב"ה הלכות אבל סימן תתמא (עמ' 528) כתב: „ירושלמי אסור להניח תפילין בראשו, דכתיב פארך חבוש עליך אלו תפילין“ וכן הוא גם בתיקוני הזוהר בהקדמה (הוצאת הרב ראובן מרגליות

* ליום הזכרון הראשון לרעיית הרבנית רחמה חיה בריינה ע"ה ב"ט באלול.

ט. ע"א) "אתמר פארך הבוש עליך, אלו תפילין שבראש". וכן הוא במדרש שכל טוב פרשת בוא (עמ' 167). וראה מה שכתבתי ב"מנהגי ארץ ישראל" סימן סט ("סורא" ח"א עמ' 483 הערה 162).

וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ה מהלכות תענית הלכה יא: "ומקצת החכמים נוהגים בו שלא להניח בו (= בתשעה באב) תפילין של ראש". (וראה מה שכתבתי ברמב"ם לעם שם עמ' תרמב הערה סד). ומכאן שגם אבל ביום ראשון אינו אסור אלא בתפילין של ראש ולא בתפילין של יד. (ועיין בפמ"ג או"ח סימן תקנה אשל אברהם ס"ק א).

אבל יש מקום לחלק בין אבל ביום ראשון לבין אבלות של תשעה באב שאינה אלא אבלות ישנה, והא ראייה שאנו פוסקים להלכה (או"ח שם ס"א) שבמנחה מניחים אותם ומברכים עליהם, ואם דין תשעה באב כדין אבל ביום ראשון, מה בין שחרית למנחה? וראה בפמ"ג במשכצות זהב שם שכתב שבמנחה פסקה קצת האבלות ואף זה מוכיח שאיסור הנחת תפילין בתשעה באב אינו מטעם אבלות שהרי בכל הלכות תשעה באב, אין חילוק בין מנחה לשחרית.

אולם, יש מקום בהלכה להתיר הנחת תפילין בתשעה באב במנחה ולא

בשחרית, גם מדין אבלות:

שהנה בתשעה באב ישנם שלשה דברים המחייבים או האוסרים כמה דברים: א'. תענית וצום, ומשום כך אסורים באכילה ושתיה. ב'. אבלות, ומשום כך נוהגים כל דיני אבלות ואסורים ברחיצה וסיכה בנעילת הסנדל וכו' ובתלמוד תורה, ומטעם זה אסורים גם בתפילין (ראה להלן). ג'. תענית צבור (כמו בשל גשמים), שאף בו אסורים כמה דברים כבאבל: רחיצה, סיכה, נעילת הסנדל וכו' (תענית יב, ב). וכן מפורש בפסחים נה, ב ש"אין בין תשעה באב לתענית צבור, אלא שזה (= תענית צבור) אסור במלאכה, וזה (= תשעה באב) מותר בעשיית מלאכה במקום שנהגו".

והנה איסור הנחת תפילין בתשעה באב, על כרחנו אינו מטעם תענית צבור, שהרי תענית צבור מותר בתפילין, אלא מטעם אבלות, וכמו כן תלמוד תורה אינו אלא מטעם אבלות, כנ"ל.

ובדין תפילין בתשעה באב נחלקו הפוסקים: יש אומרים שמותרים בתפילין "דלא גרע מיום שני לאבלות" (שבלי הלקט השלם סימן ער בשם ר"י ב"ר שמואל ומנהגי דבי מהר"ם עמ' 35). וכן כתבו התוספות במועד קטן כא, א ד"ה משלישי: "בט' באב היה אומר רבי יצחק זקני (הוא ר"י ב"ר שמואל הנ"ל) דשרי כמו בשלישי דשרי". ודעת התוספות שם דהא דשרי בשלישי היינו משום מקצת היום ככולו, וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן שפח ס"א לגבי יום שני שאינו מניח אלא לאחר הגז החמה, משום דמקצת היום ככולו. וביאור הדבר על פי מה שאמרו בתענית

ל. א "כך היה מנהגו של רבי יהודה ב"ר אילעאי, ערב תשעה באב, מביאין לו פת חריבה במלח ויושב בין תנור לכירים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים, ודומה כמי שמתו מוטל לפניו". הרי שבשעת הסעודה המפסקת דינו כאונן שמתו מוטל לפניו. וכן מפורש בירושלמי (שם הלכה ו) "יאות אמר רבי יהודה (המחייב כפיית המטה בתשעה באב), מה טעמין דרבנן, עשו כמי שמתו מוטל לפניו, אינו לא כופה את מטתו וכו'". ופירש באור שמח (סוף הלכות תענית), כי הפלוגתא בערב התשעה באב, שלדעת רבי יהודה חייב הוא בכפיית המטה, שהרי הוא אז כאבל ביום ראשון, ולדעת רבנן הרי הוא כאונן שמתו מוטל לפניו, אבל בתשעה באב עצמו, לכולי עלמא חייב בכפיית המטה.

אלא שלפי זה נצטרך לומר שמה שאמרו על ר"י ב"ר אילעאי (הוא ר' יהודה סתם) "שהיה דומה כמי שמתו מוטל לפניו", היינו בעת הסעודה, אבל לאחר הסעודה, הרי הוא כלאחר הקבורה וחייב בכפיית המטה. ורבנן סוברים שגם אחרי הסעודה הרי הוא כאונן ואינו חייב בכפיית המטה.

וכן אנו מוצאים בפתיחתא לאיכה רבתי (פתיחה ז) "ואנו ואבלו פתחיה — אנינה ואבלות", הרי שיש בת"ב גם אנינות וגם אבלות, לרבנן: אנינות בערב תשעה באב ואבלות בתשעה באב, ולר' יהודה אנינות ואבלות גם בערב תשעה באב.

ומצאנו בזה פלוגתא בין הגאונים: לדעת רב סעדיה גאון אין אומרים תפלת נחם אלא במנחה של תשעה באב, ולא בערבית ולא בשחרית, משום שהוא דומה למי שמתו מוטל לפניו, ואינו בנחמה, ולמנחה אומרים נחם שדומה למי שנקבר מתו (ב"י סימן תקנז בשם הריטב"א בתשובה), ואילו לדעת רב עמרם גאון אומרים אותו גם בערבית (ב"י שם). הרי שדעת רב עמרם כר' יהודה שאחר הסעודה המפסקת הרי הוא כנקבר מתו ולכן יש לו לאמר אז נחם.

ולפי זה נבין את שיטת הראשונים בענין תפילין:

מהר"ם מרוטנבורק בשם מנהג אשכנז (טור או"ח סימן תקנה בשמו), רוקח, סמ"ג (ב"י שם) שבלי הלקט השלם (סימן ער בשם זקנו הרב ר' אברהם הרופא) ורבינו ירוחם בשם הרי"ף והרמב"ם (ב"י שם) סוברים כדעת חכמים שתשעה באב עצמו הוא כיום קבורת המת ולפיכך אסרו להניח תפילין בו ביום (אלא שמכאן נראה שאף יום הקבורה, שאינו יום המיתה, אסור בתפילין ודלא כדעת מהריט"צ, שהובאה ביו"ד סימן שפח, שהרי בערב ת"ב הוא כמו שמתו מוטל לפניו ולמחר אינו אלא כיום קבורה ואעפ"כ אסור בהנחת תפילין).

ורב ששנא גאון (שבלי הלקט שם), רב האי (ב"י ושבלי הלקט שם), ר"י ב"ר שמואל (שבלי הלקט שם), רמב"ן, רא"ש ור"ן (ב"י שם), סוברים כר' יהודה שבערב תשעה באב הוא כמי שנקבר מתו ואבל אינו אסור

בתפילין אלא ביום ראשון בלבד כמו שאמרו בסוכה כה, ב "והני מילי ביום ראשון, דכתיב ואחריתה כיום מר", ולא כמו שאמרו במועד קטן כא, א שגם ביום שני אסור אלא מטעם מקצת היום ככולו הותר לאחר הנץ החמה (עיין שם בתוספות ד"ה משלישי). וכן דעת הרמב"ם (באורי הגר"א לאו"ח סימן לח ס"ק ו). ודעת המכריעים (מהר"ם ושו"ע שם סימן תקנה) לאסור בשחרית, ולהתיר במנחה, אף היא כר' יהודה שתשעה באב הוא כיום שני של אבלות אלא שהם סוברים כסוגיית הגמרא במועד קטן הנ"ל, שגם ביום שני אסור אלא שהותר אחרי הנץ החמה מטעם מקצת היום ככולו (תוספות מועד קטן שם ושו"ע יו"ד סימן שפח). ולפי שהיו רגילים להתפלל עם הנץ החמה כותיקין שאז אסורים עוד בתפילין — קבעו מנהג, לאסור בשחרית ולהתיר במנחה. וסברא זו של "מקצת היום ככולו" לגבי תשעה באב היתה ידועה בימי הגאונים, עד שבאו לידי טעות להתיר גם נעילת הסנדל אחר חצות, וכמה גאונים נתעצמו לדחות דבריהם. שלא אמרו "מקצת היום ככולו" אלא לענין אבלות, אבל לא לענין תענית צבור (ראה באוצר הגאונים לתענית תשובות סימנים קי—קיג).

ולפיכך, תפילין שאינם אסורים אלא מדין אבלות, הותר אחר חצות משום "מקצת היום ככולו". ולפי האמור למעלה, יש מקום לומר שאם חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון, שאין יום ראשון אסור בתפילין אפילו בתפלת שחרית, שהרי יש אומרים שבשבת נוהגת אבלות שבצנעא (או"ח סימן תקנד ס"ט בהגהה) ואם כן יש בזה דין של "שבת עולה" כמו באבלות (מו"ק יט, א) נמצא שיום ראשון אין בו דין אבלות, אלא דין תענית צבור בלבד. שאינו אסור בתפילין. (וכעין זה כתב באליהו רבה סימן לח ס"ק ג שאם נקבר ביו"ט מותר הוא למחר להניח תפילין).

ולפי"ז נבין מה שאמרו במגילה ה, ב רבי בקש לעקור תשעה באב שחל בשבת — שבשלמא תעניות אחרות שאין בהן אלא דין תענית בלבד — שפיר הם נדחים ליום ראשון אבל תשעה באב שיש בו גם דיני אבלות — אם חל בשבת, שהוא עולה לענין אבלות, וביום ראשון אין בו עוד אבלות — סבר רבי שאין בו גם דין תענית צבור כיון שאין בו אבלות. ויתכן כי גם תלמוד תורה, שאינו משום תענית צבור, אינו אסור ביום ראשון הנ"ל, מאחר שאין בו דין אבלות אלא דין תענית צבור בלבד.

המורם מכל הנ"ל שדאוסרים תפילין בתשעה באב סוברים שדינו כאבל ביום ראשון, ומקצת החכמים שהביא הרמב"ם, שלא הזכירו היתר במנחה, בודאי גם הם סוברים כן, ואעפ"כ לא אסרו אלא בתפילין של ראש, הרי שגם אבל ביום ראשון אינו אסור אלא בתפילין של ראש. אלא שתישאר לנו קושיא מדברי הירושלמי בברכות פ"ג הלכה א, שאמרו

שם: "תני ומן התפילין וכו' אם ביום השני אינו נותן תפילין, צורכה מימר מי שמתו מוטל לפניו". ולפי דברינו שאכל אינו אסור אלא בתפילין של ראש, הא שפיר צריך התנא להשמיענו שמי שמתו מוטל לפניו פטור גם מתפילין של יד (וראה מה שכתבתי במבוא לשיטה על מועד קטן ח"ב עמ' 40—39).

אבל באמת לא קשה מידי, שהרי יש להעיר למה מקשה הירושלמי רק למאן דאמר אינו נותן תפילין ביום שני ולא למ"ד אינו נותן ביום ראשון וביום השני הוא נותן? אלא ע"כ שדעת הירושלמי שלדברי האומר נותן ביום שני, איסור הנחת תפילין ביום ראשון הוא מטעם אבילות וכמו שכתב רש"י בסוכה כה, א וכן דעת הרמב"ם, שלא הביא איסור תפילין באכל בהלכות תפילין אלא בהלכות אבל (פ"ד ה"ט), אבל לדברי האומר שגם ביום שני אינו נותן, ע"כ שאין זה מטעם אבילות, שהרי רק ביום ראשון הוא אבל מן התורה, ולא מסתבר שאבילות דרבנן של יום שני תאסרו בתפילין. אלא הטעם הוא משום היסח הדעת בתפילין, ולפי"ז יש איסור גם בתפילין של יד (וכן כתב גם מהרי"ל דיסקין שם).

ואם כן לפי דעת הסוברים שאכל ביום שני מותר בתפילין מיד (ראה למעלה), איסורו מטעם אבילות, — יש לומר שמותר בתפילין של יד.

בדין אשת־איש הנאסרת לבעל ולבועל

עובדא בא לפני בית דיננו באחד שהודה שבעל אשת איש, אלא שהמעשה היה ע"י דבר חוצץ (בכדי שלא תכנס להריון ממנו). וגם האשה הודתה. ולאחר שגירשה בעלה בקשו להנשא זו לזה. ויש להסתפק אם ביאה כזאת שנעשתה ע"י חציצה בינו לביתה, אוסרת לבעל ולבועל, או לא. והנה ראיתי מכבר בשו"ת משפטים ישרים ח"א (סי' שצז), שעלה ונסתפק במי שכרך סמרטוט על אמתו ובא על א"א אם נאסרה לבעלה ע"יז או לא. והביא ראיה מההיא דפסחים (קטו:) כרך מצה בסיב ובלעו לא יצא. והמשנה למלך (פי"ד מהמ"א הי"ב) נסתפק אם ה"ה לכל האיסורים שכרכן בסיב ואכלן שאינו לוקה עליהם, מכיון שלא נגע בגרונו. וא"כ ה"נ י"ל בכרך סדין סביב אמתו ובעל, דלא מקריא ביאה ע"י דבר החוצץ, או דילמא סוף סוף הרי בא עליה. ושוב חילק דשאני במצה שלא נהנה בבליעתה, אבל כאן הרי נהנה בביאתו, ועיקר הביאה שמזריע ומערה לתוך הרחם, ודומה למשמש במוך. ע"כ. ולפי חילוקו משמע שהבועל באמצעות גומי, שאף הזרע נשאר בתוך הגומי אין כאן איסור תורה.

ובאמת דמ"ש שעיקר הביאה היא שמזריע ומערה לתוך הרחם, לא ידענא מנא ליה האי מילתא, דהא דכתיב (באשת איש) ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך "לזרע", מוקמינן ליה ביבמות (נה:) דאתא למעוטי משמש מת בעריות, או פרט למשמש מתה, דסד"א הואיל ולאחר מיתה נמי אקרי שארו אימא לחייב עלה משום א"א קמ"ל. ע"ש. ולעולם לא קפדינן על הוצאת זרע כלל. וכן מבואר להדיא ברמב"ם (פ"א מהא"ב ה"י). ובטור אה"ע (סי' כ). ואפי' בשפחה חרופה דכתיב בה נמי שכבת זרע, ודרשינן (ביבמות שם) דאתא למימר דבעינן גמר ביאה. דעת התוס' (שם) ד"ה אינו, שאפי' בלא הוצאת זרע חייב. וכ"ה בתוס' הרא"ש שם. וגם החולקים שם יודו בא"א דלא בעינן הוצאת זרע כלל, ומיד שהערה בה ע"י הכנסת עטרה חייב. ומ"ש הרה"ג ר"י פלאג'י בס' יפה ללב ח"ח (אה"ע סי' כ), להעיר ע"ד הלבוש שכ' לחייב בא"א אפי' בלא הוצאת זרע, שהרי כתוב בא"א לא תתן שכבתך "לזרע", וכן הוא אומר (בפרשת סוטה) ושכב איש אותה שכבת זרע. ע"ש. הנה נעלם ממנו לפי שעה דברי הגמ' (יבמות גה:) הנ"ל. והתם מוקמינן נמי לקרא דשכבת זרע דסוטה דאתא למעוטי אם קינא לה דרך איברים. ע"ש. ובעיקר חילוקו של המשפטים ישרים הנ"ל שמחלק בין מצה שלא נהנה בבליעתה ע"י כריכה בסיב, להכא שנהנה בביאתו, יש לפקפק, כי הנה התורת

חיים (חולין קכ.) כ', דגבי מצה לא בהנאה תליא מילתא. דמצות לא ליהנות ניתנו, דאפי' בלע מצה קריל דיצא אע"פ שלא נהנה ממנה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ה (במפתחות דף י ע"ג), ושכ"כ רבינו יהונתן דבליעה אין דרך אכילה בכך. והובא בס' משיב נפש פסחים (קטו:) והמהרש"ם שם דחה את קושית הנוכ"י קמא (חיר"ד סי' לח) על התורת חיים בזה. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט סופר (חאו"ח סי' ו) ע"ד התרו"ח הנ"ל. ולפ"ז ע"כ הא דק"ל כשכרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, לאו משום שלא נהנה מן המצה באכילתה, שהרי גם בבלע מצה בלא סיב לא נהנה דהוי שלא כדרך אכילה ואפי' יצא י"ח. ומשום דמצות לא ליהנות ניתנו. אלא ה"ט דלא יצא משום דהויא חציצה בין אכילת המצה לגרונו. ומינה להבועל ע"י חציצת סדין י"ל שאינו חייב מה"ת. אלא שמדברי הר"ן (פסחים קטו:) שכ', דמש"ה אם כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, "משום שאין דרך אכילה בכך" מוכח דפליג על רבינו יהונתן הנ"ל, וס"ל דבלע מצה בלבד (בלי סיב) חשיב שפיר דרך אכילה. ודלא כהתורת חיים הנ"ל. וכן דעת כמה אחרונים. וכמש"כ בספרי חזון עובדיה (סי' כז).

אולם לפע"ד אין כל ראייה מדין איסורי מאכלות לאיסורי ביאה, דשאני איסורי אכילה דכיון דאפקינהו רחמנא בלשון אכילה למעוטי שלא כדרך אכילתו. כדאי' בפסחים (כד:), מש"ה שפיר ממעטינן בהו כרכן בסיב ואכלן דדמי לזורק אבן לחמת ולא עדיף משלא כד"א. וכמ"ש הר"ן. אבל גבי איסורי ביאה אדרבה אשכחן דחייב רחמנא בין האיש ובין האשה אף בביאה שלא כדרכה, וכדיליף הש"ס ביבמות (נה:) ובסוטה (כו:) מדכתיב משכבי אשה. (ווקשו ב' משכבותיה לכל הדברים. רש"י סוטה שם.) אע"ג דלגבי דידה איכא עינוי בביאה שלא כדרכה. וכמ"ש ביומא (עז:) שענינה מביאות אחרות. ופי' רש"י מפי השמועה, דהיינו שלא כדרכה. (וע"ש.) וכן הוא בפרש"י פר' וישלח, ויענה שלא כדרכה. וכן הוא בתוס' יבמות (לד:) ד"ה ולא. ובתוס' סנהדרין (נח:) ד"ה מי איכא. ע"ש. ולפ"ז הא דאמרינן בקידושין (כב:) גבי שלא כדרכה, א"ר אחי מאן לימא לן דלאו הנאה אית להו לתרווייהו. ועוד משכבי אשה כתיב. י"ל דהנאת קירוב בשר קאמר ולא הנאת ביאה. ומכ"ש דלמאי דמסיק דמשכבי אשה כתיב. וכדאמרינן נמי ביבמות וסוטה הנ"ל, לפ"ז אין צורך לומר דאית לה הנאה בשלא כדרכה. וכן מבואר להדיא בתוס' יומא (פב:) וז"ל, דבלאו הנאה נמי איכא איסור ערוה, ואע"ג דאמרינן בב"ק (לב.) ונכרתו הנפשות העושות הנאה לתרווייהו אית להו, מ"מ בלא הנאה נמי מחייבא. וכגון שלא כדרכה דמקרי ענוי. עכתי"ד. (והא דמספקא ליה ברישא לרב אחי (בקידושין כב:), אע"ג דכתיב ויענה ודרש"י שלא כדרכה. י"ל דהתם כוונת הכתוב שאנסה, וכדכתיב על דבר אשר עינה את אשת רעהו.) [וקצת צ"ע מההיא דשבועות (יד:) שיציאתו "הנאה" לו כביאתו אלמא דמשום הנאה מחייבינן ליה.

וי"ל. ודו"ק] ומעתה הינן כשבעל ע"י חציצת סדין אף שנתמעטה הנאתו חייב מיתה ונאסרת על בעלה. וכ"ש בחציצת גומי שזהו דרכן של בעלי עבירה גם אצל נשותיהן. בכדי שלא יכנסו להריון. דחשיב דרך הנאה. וע' בשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כד אות ה). דבביאה ע"י גומי (לאשה המסתכנה בעיבורה) שפיר מקיים מצות עונה. ע"ש. ואכמ"ל.

ומה שהוכיח עוד המשפטים ישרים שם ממ"ש [חולין ע:] כרכו (לבכור) בסיב או בטלית מהו. (ופרש"י. מהו שתהיה חציצה ואמרינן כיון דלא נגע ברחם לא קדיש, דרחם הוא דמקדש, דבדידיה תלא רחמנא.) אלמא דיש מקום לומר דהויא חציצה. י"ל בפשיטות דשאני התם דבעינן פטר רחם וליכא. אבל הכא י"ל שבכל ענין חייבו הכתוב. ואין לנו למעט מסברא דנפשין וע' להגר"א פוסק בס' דברי חכמים וחידותם (דף מב ע"ב) שנסתפק בדין הבועל דרך סדין. והעיר מאיסורי מאכלות שכרכן בסיב ובלעץ. שמצדד המל"מ (פי"ד מהמ"א) לפטור. וכן העיר מההיא דחולין (וכן בסוטה יח. בשפופרת מהו.) ודחה די"ל דעכ"פ נהנה קצת. ע"ש. ולא זכר שר מד' המשפטים ישרים הנ"ל.

והנה בירושלמי (פ"ק דיבמות ה"א) איתא. מה דאמר אבא שאול ביבמתו אתיא כר' יוסי בן חלפתא. דריב"ח ייבם את אשת אחיו חמש חרישות חרש וחמש נטיעות נטע "ודרך סדין בעל". וכתב ע"ז בגליון ב"ציון ירושלים", בתשובה כתבתי שמזה ראיה למה שנשאלתי זה רבות בשנים. לענין ביאות אסורות חייבי לאוין וחייבי כריתות. אם גם כשבעל דרך מלבוש עובר עליהם. ואכמ"ל. ע"כ. ונראה שהבין מ"ש "ודרך סדין בעל" היינו שהסדין היה מפסיק בין ברית קודש לגופה של היבמה. אולם יותר נראה כמ"ש הראב"ד בבעלי הנפש (בדפוס) עמוד קלה). שהפירוש הוא כההיא דר' אליעזר שמגלה טפח ומכסה טפה. והיינו הסינר שהיתה חוגרת בו אף בשעת תשמיש. ומגלה רק טפח ומכסה מיד. והכל כדי למעט הנאתו. ע"כ. וכ"כ הרא"ש בנדרים (כ:). ע"ש. וכן פי' הפני משה שם. וכן ראיתי להגאון הראגצ'ובי בשו"ת צפנת פענח (סי' קסו) שנשאל בדין תשמיש ע"י גומי. ובתחלת התשובה הביא הרה"ג המו"ל תשובת השואל ומשיב שנסתפק בזה (והזכיר ד' הירוש' "דרך סדין בעל"). ומסיק השו"מ לאסור. וע"ז האריך בתשובה שם. וסיים. שעכ"פ לא יצא הדבר מידי מחלוקת ואסורה לבעלה. "והך דדרך סדין בעל. ח"ו אין הפירוש כן. אלא כמ"ש הראב"ד והרא"ש" (הנ"ל). ע"כ. ומבואר דנקיט לחומרא בנ"ד.

וראיתי בשו"ת ישמח לבב (חאה"ע סי' ח) שכ', שאם כרך סדין על אמתו וראוי הוא להזריע בפנים. הדבר פשוט שהוא חייב. ואין הנגיעה בדופני הרחם מעלה ומורידה בזה. וגם האשה נאסרת על בעלה בלי ספק. אבל אם כרך בסדין גם ראש הגיד באופן שמזריע בבגד. השכל מחייב שאין זו ביאה גמורה לאסור

האשה על בעלה. דאע"ג דלא בעינן ביאה גמורה שיזריע ממש אלא בשפחה חרופה, אבל בשאר עריות חייב בלא זה. וכמ"ש בתוס' הרא"ש (יבמות נה:) ד"ה אינו. מ"מ בעינן מיהא ביאה הראויה להזרעה. וכמ"ש שם עכת"ד. ודבריו תמוהים. דבהרא"ש שם מבואר דאף בשפחה חרופה אין צורך בשכבת זרע ממש. רק ביאה הראויה להזרעה דהיינו מירוק גיד. אבל בשאר עריות חייב גם בהעראה. אע"פ שאינה ביאה הראויה להזרעה. וכי"עו"ש. ובאמת שמבואר בפ"י המשניות להרמב"ם פ"ב דהוריות (ח:). שהוצאת זרע בעריות אין מוסיף איסורא ולא גורע. ע"ש. וא"כ מאי נ"מ אם היה כרוך גם ראש הגיד או לא. (ויש להאריך ע"ד הרב ישמח לבב הנ"ל. ואכמ"ל).

ואעיקרא מה שתלה המשפטים ישרים זה בזה. שאם אינו מתחייב על ביאה כזו מן התורה. אע"פ שאין ספק שאסור מדרבנן. אעפ"כ לא נאסרה לבעלה. לכא"י אין זה כלל ברור. כי הן אמת שהרמ"א בדרכי משה (סי' כ) כ', שנ"ל שלכן ביאר רבינו באיזה ביאה חייבים מיתה ובאיזה פטורים. כי יש ללמוד מהם באיזה ביאה אשה נאסרת על בעלה. (ומה שהסתמך רמ"א ע"ד הנמק"י דמשמע הכי. ע' בשו"ת פנים מאירות ח"ג (סי' כב) שאינו מוכרח). וכן פסק הרמ"א בהגה שם. אולם הבית שמואל (שם סק"ה) כ' דלאו כללא הוא. דהא כ' הטור המשמש באבר מת פטור ממיתה. ועכ"ז נאסרת לבעלה. כמ"ש להלן (בסי' קעח) שהשחוף (שאינו מתקשה) מקנין על ידו. ע"כ. וכן הסתמך ע"ז החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סי' מח). שלא בכל הדינים שפטורים ממיתה מותרת האשה לבעלה. ע"ש. וכ"כ הערוך השלחן (סי' כ ס"ק יז). (וע' בשו"ת שער אפרים בקו"א (דקי"ד ע"א). ובשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' צד). ואכמ"ל). וא"כ ה"נ נימא שאף אם נאמר שהבועל ע"י סדין או גומי אינו חייב מיתה ע"ז. מ"מ הואיל ואסור מדרבנן שפיר נאסרת על בעלה. וכדין משמש באבר מת. והרי הוא כמבואר.

איברא דלפמ"ש המאירי (סוטה כד). דהשחוף אע"פ שאינו מתקשה ואינו ראוי לביאה. מ"מ לפעמים הוא מתקשה מעט כדי העראה או יותר. ולכך מקנין על ידו. ע"ש. לפ"ז א"ש קו' הבית שמואל הנ"ל. שי"ל דאה"נ אילו היה הדבר ברור שבעל באבר מת לא היתה נאסרת על בעלה. אלא דאנן חיישינן שמא בעל בקישוי. ומש"ה נאסרת על בעלה. אלא דאכתי לא איפרק מחולשא. דהא לשון המאירי מוכיח שע"פ הרוב אינו מתקשה. ורק לפעמים מתקשה בכדי העדאה או יותר. וא"כ אמאי אסרינן לה על בעלה בביאת השחוף. ולא אזלינן בתר רובא. שרוב פעמים אינה נאסרת. ואפי' אם היה הדבר שקול יש לנו להעמידה בחזקת היתר לבעלה. וכדמוכח בתוס' (ט.) ד"ה לא צריכא. וע' בפני יהושע כתובות (נא.) ד"ה אמר אבוב דשמואל. ובברכי יוסף א"ח (סי' תקפח סק"ב). ודו"ק.

ולכאורה יש ל"ר לזה מ"ש הרמ"א באה"ע (סי' לא ס"ד). בדין המקדש

בפחות משו"פ שמקודשת מספק. דחיישינן שמא שו"פ במדי, ואם נישאת לאחר קודם גירושיה מהראשון, הרי נאסרה לראשון, וכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעל. ע"ש. וכבר נודע דהך חששא דשמא שו"פ במדי אינה אלא חומרא מדרבנן. לרוב הראשונים, דמדאו' אין להקדש אלא מקומו ושעתו. וכמ"ש בחי' הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (קדושין יב.). וכן דעת הרא"ש, ושכן דעת ר"י בעל התוס'. וכ"פ הטור (סי' לא). ובב"י שם הביא דברי מהריק"ו שכ' שכן הוא דעת רש"י. ושכן הוא ג"כ דעת הרמ"ה שהובא בטור שם. וגם ה"ה כ' שכן מורה לשון הרמב"ם. ע"ש. ומוכח דגם בקדושין דרבנן אמרינן שנאסרת לבעלה כשנבעלה לאיש אחר. וכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעל. ומכ"ש דאמרינן הכי באשת איש דאורייתא, שאם בא עליה איש אחר בביאה האסורה מדרבנן אסורה לבעל ולבעל. וע' בבית שמואל (ר"ס מד), שכ', בדין אשת חרש (שנישואיה מדרבנן), אם בא פקח ונשאה, אסורה לבעלה, וכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעל. אבל בספר בית הלל כ', דכיון דליכא אלא איסור דרבנן לא קנסינן לה. ע"כ. והגאון עצי ארזים (שם סק"ד) השיג ע"ז, שהרי מבואר בהרמב"ם (פ"י מה' גירושין ה"ה) שאסורה לבעל ולבעל. וה"ה שם הביא שכן מפורש בירושלמי. ע"ש. וע"ע בזה בברכי יוסף אה"ע (סי' י סק"א). ודו"ק.

מסקנת הדברים

מסקנא דדינא נלע"ד שאין להתיר את המבקשים להנשא זו לזה, דשוו אנפשיהו חתיכא דאיסורא. וגם בביאה שע"י חציצה יש לאוסרה לבעל ולבעל.

בדין אונסא דנפשיה בגיטין

א.

ב טרם שנבוא לברר דיני אונסא דנפשי' לכל פרטיהם, עלינו לבאר קודם ההבדל שיש בין גט הניתן באונס ובין מתנה ומכר באונס.

הנה במכר קי"ל תליוהו וזבין וזבינ' זבינא מטעם דאגב אונסי' גמר ומקנה כמבואר בב"ב (מ"ח) רק במסר מודעה המכר בטל וזה רק באנסוהו אחרים אבל באונסא דנפשי' אפי' אם מסר מודעה לא בטל המכר כמבואר בחו"מ סי' ר"ה. ומהו אונסא דנפשי' יבואר להלן.

ובמתנה קי"ל תליוהו ויהיב לא הוי מתנה כמבואר בסוגיא דב"ב (שם) ובגיטין (נ"ה) בסוגיא דסיקריקון וגם זה רק באנסוהו אחרים אבל באונסא דנפשי' הדבר שנוי במחלוקת הראשונים בסוגיא דב"ב (מ) בהאי דאזיל לקדושי איתתא שיבואר להלן.

ולהלכה סתם המחבר והרמ"א בחו"מ סי' רמ"ב דאונסא דנפשי' לא מבטל את המתנה. רק עם מסירת מודעה או גילוי דעת של מסירת מודעה בטלה המתנה.

ובגט מעושה כדין כשר או מטעם דדמי למכר או משום דמצוה לשמוע דברי חכמים, כמבואר בסוגיא דב"ב (מ"ח) ושלא כדין פסול משום דדמי למתנה ובאונסא דנפשי' לא מצינו מבואר להדיא בש"ס ובראשונים לענין גט מה דינו ולכאורה גט דמי למתנה כדמדמי להו בש"ס שם (מ') וכיון דפסקינן דאונסא דנפשי' לא מבטל את המתנה, ה"ה לגט.

(*) בנידון „אונס עצמו בגירושין“ (לתקנת המגורשות בערכאות), דן הרב בנימין רבינוביץ תאומים שליט"א, ב„נועם“ א, עמ' רפז—שיב: „על דבר השאלה אם יש מקום לתקן לאלה המתגרשות בגירושין אורחים ואח"כ ממאן הבעל לגרש כדין תורה אם לא יתנו לו בעד זה סכום כסף ידוע, וזה מביא לידי פרצה גדולה, שהאשה הולכת ונשאת ע"פ הגירושין ההם, באין רצונה, או שאין ביכולתה לשלם. ויש הרוצים לתקן, שיתחייב הבעל אחרי הנשואין לשלם סכום גדול בתור קנס, אם יגרש ע"פ חוקי המדינה בגירושין אורחים, ולא ירצה לגרש כדין. אבל יצאו עוררים על תקנה זו. שיש בזה משום גט מעושה, כיון שיגרש רק כדי להפטר מן הקנס, אע"פ שלא ירצה לגרש בגט כדין תורה... בחיות הפרצה חמורה מאד, ורבים מבני ישראל נכשלים באיסור א"א ודאי, בארצות ידועות, עד שאין אנו יכולין לפטור את עצמנו מלהודק לדון באפשרות של תקנה להציל רבים מעור.".

ואמנם מ"ש הרמב"ם בפ"א מה' גירושין דהא דאמרינן שהאיש אינו מגרש אלא לרצונו נלמד מקרא דוהי' אם לא תמצא חן בעיניו מוכח דגט חמור ממתנה לענין אונס דאל"כ למה צריך לימוד מיוחד ע"ז הלא ממילא שמעינן לה מקרא דונתן כמ"ש באמת הרשב"ם בב"ב (מ"ח) דונתן מדעתו משמע ומוכח מזה דאף אונס כזה דלענין מתנה לא נחשב לאונס מ"מ בגט חשוב אונס וכן כתב באמת בנה"מ בחו"מ סי' רה לחלק בין מתנה לגט לענין קבל עלי' בשבועה או בקנס לתת מתנה או לגרש דלענין מתנה לא הוי אונס ולענין גט הוי אונס.

ואולם י"ל דממה שהצריך הרמב"ם לימוד מיוחד לענין רצון בגט אין ראוי דגט חמור ממתנה דהרי באמת יש סברא בגט לומר דדינו כמכר מטעם דנפטר ע"י הגט משאר כסות ועונה ומטעם זה הול"ל דגם גט מעושה שלא כדין כשר כמ"ש התוס' בב"ב (שם) בד"ה אילימא ולכך צריך לימוד מיוחד דלא נימא דדינו כמכר אבל לעולם י"ל דלא חמור ממתנה.

וכן מ"ש שם הנה"מ בריש הסימן להביא ראוי מהרמב"ם בפ"ב מה' גירושין דהסביר את הטעם דגט מעושה כדין כשר ולא נחשב לאונס מטעם דהוי מצוה ובמכר לא נתן שום טעם והיינו משום דבגט בעינן יותר רצון מבמכר ג"כ י"ל דאין ראוי דהרי במכר הטעם משום דמקבל כסף אבל בגט דלמדנו מקרא דגט לא דמי למכר א"כ גם בגט מעושה כדין הול"ל דפסול ומש"ה נתן טעם משום מצוה ומ"ש שם הרמב"ם שאין אומרים אונס אלא למי שגלחץ וכו' עד שמכר ע"כ לדמיון בעלמא נקטי' כמ"ש שם בלח"מ.

ומ"ש שם הנה"מ לבאר בזה את דעת הרמב"ם והפוסקים דבמכר באונס לא בעינן שיאמר רוצה אני ובגט מעושה כדין צריך לומר רוצה אני והיינו משום דבגט בעינן ריצוי בלב משא"כ במכר יבואר להלן מה שיש להקשות בזה.

ב.

והנה עיקר מקור הדין דתליוהו ויהיב לא הוי מתנה הוא בסוגיא דסקריקון בגיטין (שם) דאמרינן שם דמתחלה לא דנו דין דסקריקון דהיינו בשתי גזירות הראשונות דכל דלא קטיל לקטלוהו וכל דקטיל לייתי ד' זוזי כיון דקטלי אגב אונסי' גמר ומקני ובגזירה השלישית דכל דקטיל לקטלוהו יש בה דין דסקריקון משום דאמרי השתא לישקול ולמחר תבענא לי' בדינא ופירש"י שם על הא דאמרינן אגב אונסי' גמר ומקני משום דקיי"ל תליוהו וזבין זביגי' זבינא וכ"כ ברע"ב שם ותמה שם בהג' רעק"א הא שם הוי תליוהו ויהיב דלא הוי מתנה וקושי' זו הקשה הב"י בחו"מ סי' רה על הש"ס גופי' דמ"ט בגזירות הראשונות הוי מתנה הא הוי תליוהו ויהיב אחר שרצה לתרץ דשאני אונס מיתה ודחה את זה וגם הביא מ"ש הרשב"א לתרץ בזה כתב שם אח"כ לתרץ בשני אופנים : הראשון

משום דשם מיירי דהאנס לא בא לגזול ממנו את הקרקע רק להרוג ובעל הקרקע בעצמו נתן לו את הקרקע בפדיון נפשו ומש"ה אמרינן דגמר ומקנה ובתי' השני כתב דכי אמרינן דלא גמר ומקני אגב אונסא אלא כי יהיב דמי דוקא היינו היכא דאפשר למקבל עלי' למחר וליומא אחרא דאע"ג דהשתא שעה משחקת לו עשויין בעלי זרוע ליפול הילכך לעולם דעתי' למיתבעי' והלכך כל דלא יהיב דמי לא גמר ומקני אבל כשהיא גזירת מלך כגון בשתי גזירות הראשונות חושב שתתקיים הגזירה כל ימי אותו הדור ומש"ה לא אסיק אדעתי' למיתבעי' והלכך אגב אונסי' גמר ומקני בלא נתינת דמים ואפשר שזה בכלל דברי הרשב"א עכ"ל ולהלן נבאר מה שנ"ל בכוונת דברי הב"י בתי' הראשון.

ומה שחילק הב"י בתי' השני בין אם האונס עלול לעבור לבין אונס המתקיים תמיד מוכח כן להדיא מלשון הש"ס ממה דקאמר בגזירה השלישית אמרי' השתא לישקול למחר תבענא לי' בדינא מוכח דרק משום דשייך לומר למחר תבענא לי' בדינא לא גמר ומקנה.

אבל ק"ל לפ"ו דא"כ איך מביא הש"ס בב"ב (שם) ראי' לדינו של ר"ה דאמר תליוהו וזבין זבינ' ובינא מהא דקרבנות דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני וכן בגיטין נשים וכו' והיינו משום דמה שמחוייב לעשות מן הדין הוי כמו מכר כמ"ש שם התוס' ודחי בקרבנות משום כפרה ובגיטין משום דמצוה לשמוע ד"ח הא בלא"ה אין שום ראי' לדינו של ר"ה דמיירי באונס עובר מהא דקרבנות וגיטין דהוי אונס תמידי ובעה"ג אפי' בתליוהו ויהיב הוי מתנה.

והי' נ"ל לתרץ עפמש"ל בשם נה"מ בביאור דעת הפוסקים דבמכר באונס לא בעינן שיאמר רוצה אני ובגט בעינן שיאמר רוצה אני משום דבמכר לא בעינן ריצוי בלב וכיון דאגב אונסי' גמר ומקני המכר קיים ובגט בעינן רצון בלב ומש"ה בעינן שיאמר רוצה אני ולפ"ו י"ל דאף דאמרינן דבאונס תמידי אף בתליוהו ויהיב הוי מתנה משום דלא שייך לומר למחר תבענא לי' בדינא היינו ע"כ רק משום דמחמת האונס מתיאש מהדבר הניתן וגמר ומקני אבל בודאי אין שום סברא לומר דמשום שהאונס הוא אונס תמידי הוא נותן לו ברצון את המתנה דמהיכי תיתי לומר כן וכי איתגורי איתגור ומ"מ הוי מתנה משום דבקנין ממון לא בעינן רצון. ולפ"ו שפיר מיייתי הש"ס ראי' לר"ה מהא דקרבנות וגיטין אף דשם הוי אונס תמידי דכיון דבקרבנות כתבה התורה לרצונו וכן בגיטין נשים בעינן רצון כנ"ל וא"כ לא שייך לומר דמחמת שזה אונס תמידי הוא נותן או מגרש ברצון וע"כ צ"ל דכיון שהוא מחויב בדין להקריב או לגרש, דמטעם זה חשוב כמכר, הוא מקריב ומגרש ברצון ואף דמתחלה לא רצה מ"מ אחרי שאנסוהו והוא מחויב לעשות את זה בדין הוא מרוצה גם בלב ומש"ה שפיר מיייתי ראי' לר"ה

אף דהוא מיירי באונס עובר דכיון דאמרינן דגמר ומגרש ברצון אין חילוק בין אונס עובר לאונס תמידי כמובן.

אך בעיקר מ"ש הנה"מ דמה"ט לא בעינן במכר שיאמר רוצה אני משום דלא בעינן ריצוי בלב ובגט בעינן ריצוי בלב ואף דבש"ס מדמי גט מעושה כדין למכר היינו רק לענין גמר ומגרש אבל בגט בעינן שיהי' גם ריצוי בלב קשה לי טובא ע"ז דא"כ מאי מקשה שם הש"ס לר"ה מהא דגט מעושה ע"י נכרים שפסול הא שאני גט דבעינן רצון ומש"ה במעושה ע"י נכרים דלא שייך ב"י מצוה לשמוע ד"ח אף דחשיב כמכר משום דמחויב בדין לגרש מ"מ הא מטעם זה בלבד לא הוי כמגרש ברצון ובמכר דאמרינן דגמר ומקנה משום דבמכר לא בעינן רצון כנ"ל. ואין לומר דכיון שאמר רוצה אני אף דבליב"י לא ניהא לי' מ"מ הוי דברים שבלב דלא הוי דברים ומיחשב רצון כדאמרינן בסוגיא דקדושין (ד' נ') דהא ע"כ צ"ל דבכה"ג לא הוי דברים שבלב משום דאנן סהדי דלא ניה"ל דהא מה"ט גט מעושה ע"י נכרים פסול מה"ת לכל הפוסקים שחולקים על הרמב"ם.

ואם נאמר דלפי הסוגיא בב"ב דס"ל כרב משרשיא דנכרים בני עשויי ניהו והוי ככפוהו בדין י"ל דגם בלב ניה"ל וכהסברו של הרמב"ם דא"כ לא שייך זה כלל לדינו של ר"ה דתליוהו וזבין דהא מדר"ה לא נשמע כלל לענין רצון רק דגמר ומקנה בע"כ דבמכר די בכך כנ"ל ולכאורה היא קושי' עצומה לדעת הפוסקים שמחלקים בין מכר לגט וכפי מה שביאר בנה"מ את דבריהם.

ואמנם נ"ל בביאור הדברים דהחילוק שבין מכר לגט הוא דבמכר בעינן רק כוונה להקנות ואפי' אם מתכוין להקנות רק מחמת אונס מ"מ המכר קיים רק מאן דס"ל דתליוהו וזבין לאו זבינ'י' זבינא ס"ל דכיון שנאנס על המכר אין בדעתו כלל להקנות ואנן קיי"ל כר"ה דזבינ'י' זבינא משום דאגב אונסי' גמר ומקני והיינו דמתכוין להקנות ואף שאינו מוכר ברצון עצמו מ"מ במכר די גם ברצון שבא מחמת אונס אבל בגט אנו למדים מקרא דוהי' אם לא תמצא דבעינן רצון עצמו ואף שכתבנו לעיל דקרא איצטריך דלא נימא דגט דמי למכר אף בגט מעושה שלא כדין מ"מ כיון דסו"ס אנו למדין מקרא זה דבעינן רצון בעינן דומיא דקרא ומש"ה לא די בכוונה בעלמא כשנתרצה מתוך האונס לגרש דרצון שבא מתוך אונס אין עליו שם רצון לענין זה.

והנה כבר עמדו המפרשים בישוב הסוגיות דב"ב (מ"ח) וקדושין (נ') הנראות לכאורה כסותרות דבב"ב שם מיייתנן ראי' לר"ה מהא דכופין בקרבנות וגיטי נשים דתליוהו וזבין זבינ'י' זבינא ודחי דשאני התם משום דניהא לי' בכפרה ומשום מצוה לשמוע ד"ח ובקדושין שם רוצה להביא ראי' לרבא דאמר דברים שבלב ל"ה דברים מהא דכופין בקרבנות וגיטי נשים ודחי גם שם כנ"ל ולכאורה יש כאן סתירה דהא למאי דקיי"ל דתליוהו וזבין זבינ'י' זבינא משום דאגב אונסי'

גמר ומקנה וקרבנות וגט מעושה כדין דמי למכר איכ אין ראי' כלל דדברים שבלב ליה דברים דהא גם בלב גמר להקנות ולגרש ולמאי דקייל בקדושין דדברים שבלב ליה דברים למה הוצרך בב"ב הטעם בתליוהו וזבין משום דאגב אונסי' גמר ומקנה הא בלא"ה דברים שבלב ליה דברים ובחידושי הרשב"א בקדושין (שם) טרח להשוות את הסוגיות.

וראיתי באחרונים שנדחקו לפרש דמאי דקאמר ר"ה דאגב אונסא גמר ומקני אין הכוונה דבדאי' גמר ומקנה רק דהוי ספק וכיון דהוי ספק שוב אמרינן דברים שבלב ליה דברים אף אם לא גמר ומקנה אבל אי הוי אמרינן דבדאי' לא גמר ומקנה בכה"ג דברים שבלב הוויין דברים ומש"ה מביא ראי' בקדושין מהא דכופין בגיטי נשים דדברים שבלב ליה דברים אבל מלשון הש"ס לא משמע כדבריהם רק דסתמא גמר ומקני.

ואשר אחזה לי בישוב הסוגיות לדעת הפוסקים שמחלקים בין מכר לגט לענין רצון ועפ"מ שנתבאר לעיל בטעם החילוק שבין מכר לגט דבמכר די בכונת הקנאה בלבד ובגט בענין נוסף להכוונה גם רצון מטעם הקרא דוהי' אם לא תמצא והוא דהחילוק שבין הסוגיות הוא דבב"ב כל השקלא והטריא של הש"ס הוא רק בענין הכוונה אם גמר ומקנה או לא ובקדושין מיירי הסוגיא רק בענין הרצון המיוחד רק לגיטין וקרבנות כדמוכח שם מלשון הש"ס דדייק מהא דכופין הא בליב' לא ניחא לי' ולא קאמר הא לא גמר ומקני וכיון דמיירי רק מענין הרצון לא שייך כלל הטעם דאגב אונסי' גמר ומקני משום דרצון שבא מתוך אונס אין עליו שם רצון כנ"ל ושפיר דייק מהא דכופין עד שיאמר רוצה אני דדברים שבלב ליה דברים אבל בב"ב דשם מיירי מענין הכוונה אם גמר להקנות או לא לא שייך כלל הטעם דדברים שבלב ליה דברים משום דנראה דהא דדברים שבלב ליה דברים היינו רק היכא דאף לפי הדברים שבלב ג"כ יש לפנינו מעשה של קנין או דיבור שיש בו משום חלות שליחות או איסור רק הדברים שבלב באים לעקור אותו או לבטלו ע"י הטלת תנאי או לשנות את אופן חלות של הקנין או האיסור או אמרינן דלא אלימי דברים שבלב לבטל את המעשה הנעשה לפנינו או את הדיבור שבו תלוי חלות הקנין או האיסור וכעין שכ' בתוס' בכתובות (נ"ה) לענין תנאי דאי לאו דילפינן מתנאי ב"ג וב"ר הוי אמרינן דאין בכח שום דיבור של תנאי לבטל מעשה. אבל היכא דלפי הדברים שבלב אין כאן מעשה של קנין לגמרי בכה"ג לא אמרינן דברים שבלב ליה דברים דהרי הם לא עוקרים את המעשה רק הם מגלים לנו שאין כאן מעשה כלל.

וכיון שכן במכר מחמת אונס, אם לא נאמר אגב אונסי' גמר ומקני, המעשה הנעשה לפנינו הוא מעשה אונס ואונסא כמאן דלא עכד והוי מעשה קוף בעלמא איכ הדברים שבלב לא מבטלים את מעשה הקנין דהרי ממילא אין כאן שום מעשה

של קנין ולא שייך בזה לומר דברים שבלב ל"ה דברים וכיון דבסוגיא דב"ב אנו דנים רק על הכוונה אם גמר ומקנה או לא לא שייך כלל להביא הא דדברים שבלב ל"ה דברים אבל בסוגיא דקדושין דשם אין אנו דנים על הכוונה להקנות כיון דכבר קי"ל דאגב אונסי' גמר ומקני [ואף לרבא דס"ל בב"ב שם דבשדה זו לא אמרינן תליוהו וזבין וזבינ' זבינא היינו רק בלא ארצי וזי' דכיון שלא מנה המעות יש הוכחה דלא גמר ומקנה כמ"ש ברשב"ם שם אבל בסתם אמרינן דגמר ומקנה] וגט מעושה כדין דמי למכר רק אנו דנים שם רק על הרצון דבעינן בגיטין כנ"ל וכיון דאמרינן כבר דאגב אונסי' גמר ומגרש שוב אין כאן מעשה אונס רק מעשה של קנין וכל החסרון הוא רק משום דהרצון בא מחמת אונס ואין עליו שם רצון לענין גיטין ועצם הקנין של הגט לא תלוי כלל ברצון זה דהא לא מעכב בשום קנין רק בגט מטעם הקרא דוהי' אם לא תמצא ואף אם אין כאן רצון קרינן כאן ונתן בידה דהרצון הוא רק תנאי שהטילה התורה בגט שהגט כשר רק אם יש רצון בנתינתו וכיון שיש לפנינו מעשה של נתינת הגט והוא אומר שנותן ברצון רק אנו באים לפסול את הגט מכח דברים שבלב ובזה אמרינן דאין בכח דברים שבלב לבטל את מעשה נתינת הגט.

ועפ"ז מתיישב היטב מה שהקשינו לעיל לדברי הפוסקים שמחלקים בין גט למכר לענין אמירת רוצה אני וכפי שביאר בנה"מ את טעמם דא"כ איך מקשה מגט על מכר הא בגט בעינן רצון ובמכר לא בעינן רצון ולפי הנ"ל א"ש דהא כאן בסוגיא דב"ב אין אנו דנים כלל על הרצון דהא לענין רצון מסקינן כבר בקדושין שם דדברים שבלב ל"ה דברים וחשוב רצון אף בלי הטעם של מצוה לשמוע ד"ח רק כאן אנו דנים על הכוונה להקנות דל"ש בזה לומר דברים שבלב ל"ה דברים ובזה שפיר מקשה לר"ה מדפסלינן גט מעושה כדין ע"י נכרים אף דדמי למכר ע"כ דלא אמרינן אגב אונסי' גמר ומקני.

ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' נ"א כ' ג"כ ליישב את הסוגיא דב"ב בסברא זו דבאונס ל"ש לומר דברים שבלב ל"ה דברים אבל הוא לקח לו דרך אחרת לגמרי ולפי דבריו יוצא דהסוגיות חלוקות בסברא כמו שיראה המעיין שם ולפי דברינו הסוגיות אינן חלוקות כלל רק הענינים חלוקים והן עולות בקנה א' ומה שחסר זה גילה זה.

אך לפ"ז שוב נסתר מה שתירצנו לעיל על קושיין לת"י השני של הבי' בסוגיא דסקריקון דבאונס תמידי אף בתליוהו ויהיב הוי מתנה א"כ איך מביא ראי' לר"ה דמיירי באונס עובר מהא דקרבנות וגיטי נשים דהוי אונס תמידי ותירצנו משום דקרבנות וגיטין בעינן רצון ואפ"ה כשר מש"ה א"א לומר הטעם משום דהוי אונס תמידי כנ"ל אבל למאי דקאמרינן השתא דבכל הסוגיא אנו דנים רק בסברא דאגב אונסי' גמר ומקני דאלו לענין רצון סמכינן על הא דקאמרינן

בסוגיא דקדושין דדברים שבלב ל"ה דברים א"כ שוב קשה איך נשמע מהא דקרבנות וגיטי נשים דאגב אונסי' גמר ומקני הא שם שאני דהוי אונס תמידי. ואמנם נ"ל דמטעם אחר יש לחלק בין גט למתנה ואפי' להרשב"ם שכי' דהא דבעינן גט מדעתו הוא משום דכתיב ונתן א"כ אין לנו לימור דגט חמור ממתנה מ"מ יש טעם אחר לחלק ביניהם וזה עפ"מ שביארתי במק"א דבכל קנין יש ג' ענינים סלוק הבעלות של המקנה ופעולת הקנין דהיינו העברת הבעלות להקונה וקבלת הבעלות ע"י הקונה ולפעמים פעולת ההקנאה באה מצד המקנה והקונה רק מקבל את הבעלות ולפעמים פעולת הקנין באה מצד הקונה והמקנה רק מסתלק מהבעלות לעומת זה יש ג' תנאי קנין: כוונה, ידיעה בלי רצון ורצון בלי ידיעה. ולפעולת הקנין בין שהיא באה מצד הקונה בין שהיא באה מצד המקנה בעינן כוונה ולסלוק הבעלות במקום שפעולת הקנין באה מצד הקונה די בא' משניהם או ידיעה בלי רצון או רצון בלי ידיעה לא מבעי' לדעת הש"ך בחו"מ סי' שנ"ח שחולק על התוס' בב"מ (כ"ב) וס"ל דהיכא שיודע שחבירו יתרצה כשיודע לו מותר לאכול משל חבירו ולא דמי ליאוש שלא מדעת משום דשם אין רצון אלא אפי' לדעת התוס' שם דאסור לאכול משל חבירו ע"ס שיתרצה לבסוף משום דהלכה כאביי מ"מ היינו דוקא ברצון שאינו מבורר לכל אבל ברצון המבורר לכל די ברצון לבד כמבואר בחו"מ סי' שנ"ט דאם הוא דבר דליכא דקפיד בי' שרי וכן באהע"ז סי' כ"ח בקידשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו דמקודשת מספק והטעם דהוי רק ספק עי' במפרשים שם ועי' בפ"ת שם שהביא מהגוב"י שהרבה לתמוה בדין זה ולפי הנ"ל יובן היטב ועי' בחלקת יואב בח' חו"מ סי' ה'.

וגם די בידיעה בלי רצון מידי דהוי איאוש שמסתלק מהבעלות אף דהוי בע"כ ואף בקרקעות דלא מהני יאוש לש"ס דילן ולרוב הפוסקים מ"מ זה דוקא היכא שרק מדין יאוש קאתינן עלה אבל היכא דמסתלק מהבעלות ע"י קנין של חבירו בכה"ג אף בקרקעות מועיל והיינו טעמא דאנפרות כשיש שופטים בארץ דקנה הקרקע כמבואר בגיטין (נ"ח) ובחו"מ סי' רל"ו משום דודאי גתיאש מדלא תבעו בדין אף דאין יאוש מועיל בקרקעות וכמו שהקשו המפרשים והיינו משום דאמרינן דהוכיח סופו על תחלתו דתיכף משעת הנתינה נתייאש ונסתלק מהבעלות וכמ"ש רש"י בגיטין שם לענין סקריקון בכה"ג עיי"ש ובכה"ג מועיל אף בקרקעות ועי' בקצוה"ח סי' שע"א מ"ש שם בשם אחיו לתרץ קושית המפרשים הנ"ל ומה שהביא שם מהריב"ש ומהרשב"א וזה כמו שכתבתי.

ולקבלת הבעלות במקום שפעולת ההקנאה באה מצד המקנה די ברצון בלי ידיעה וה"ט דבדעת אחרת מקנה לא בעינן כוונה לקנות כמבואר בפוסקים רק נישותא ובנכסי הפקר בעינן כוונה לקנות כיון דכל הקנין בא מצד הקונה אבל ידיעה בלא רצון לא מועיל לקבלת הבעלות דאין מזכין לו לאדם בעל כרחו.

וכ"ז בקניני ממון אבל בקנין אישות התורה נתנה כל כח הקנין רק להבעל בין בקדושין שקונה את האשה משום דכתיב כי יקח ומצד האשה יש רק סלוק הבעלות כמבואר בר"ן נדרים (ל') ובין בגירושין משום דכתיב ונתן ושלחה שמקנה אף בע"כ של האשה.

ולפי הנ"ל מתיישב מה שהקשינו לעיל על הא דמביא ראי' מקרבנות וגייטין דהוי אונס תמידי להא דר"ה דמיירי באונס עובר דהא דבאונס תמידי אף בתליוהו ויהיב הוי מתנה היינו משום דהנותן בע"כ מסתלק מהבעלות ועי"ז הקונה זוכה בו אבל בודאי דאין שום סברא לומר דמשום שהוא אונס תמידי הוא מתכוין להקנות להגזלן כמובן וכ"ז במתנה אבל בגט סלוק הבעלות לא מועיל כלל דהא הבעל צריך להקנות את הגט להאשה וזה א"א בלי כוונה מצד הבעל ולהכי שפיר מביא ראי' לר"ה מהא דכופין בגט כיון דאמרינן דע"י כפי' הוי גט משום דמחויב בדין דהוי כמו מכר וע"כ דאמרינן דמקנה בכוונה וא"כ ממילא שמעינן מינה דגם בתליוהו זובין אף דהוי אונס עובר מ"מ גמר ומקנה משום דלענין רצון וכוונה אין לחלק בין אונס עובר לאונס תמידי כנ"ל.

העולה מכל מש"ל דבמתנה יש חילוק בין אונס עובר לאונס תמידי דבאונס תמידי הוי מתנה כתירוצו האחרון של הב"י וכדמוכח להדיא מלשון הש"ס ובגט אף באונס תמידי לא הוי גט משום דבגט בעינן כוונה להקנות וזה אף לדעת הרשב"ם דהא דבעינן דעתו בגט אנו למדין מקרא דונתן ולדעת הרמב"ם דהא דבעינן רצון נלמד מקרא דוהי' אם לא תמצא וגו' לא די בכוונה בלבד משום דבעינן דומיא דקרא רצון עצמו ולא רצון שבא מתוך אונס וכ"ז באנסוהו אחרים אבל באונסא דנפשי' יבואר להלן.

ג.

ועכשיו נבוא לבאר כמה אופנים של אונסא דנפשי' יש ומה דינו של כל אחד. הנה יש ג' אופנים של אונסא דנפשי'.

הא': שאין בכלל שום אונס ע"י אחרים רק שהמוכר או נותן המתנה זקוק לאיזה דבר מתוך הכרח שלא בא מאדם אחר רק מצד עצמו וא"א לו להגיע לדבר זה רק אם ימכור או יתן מתנה כגון במכר כשדחוק למעות כדקרי בב"ב (מ"ז) לזווי אנסוהו אונסא דנפשי' ובמתנה כגון הא דאזיל לקדושי איתתא שם (מ') שלא רצתה להתקדש לו רק אם יכתוב לה כל נכסיו ובכה"ג במכר לא הוי אונס אפי' אם מסר מודעה. ובמתנה שנוי במחלוקת של הר"ח והר"י הלוי דלהר"ח אונס כה"ג היכא דמוכח האונס מבטל המתנה אף בלי מסירת מודעה ולהר"י הלוי באונס כה"ג בלי מסירת מודעה הוי מתנה ובב"ב (שם) דבטלה המתנה משום דמתנה טמירתא שקדמה לה הוא כמו מודעה.

והלכה סתם המחבר והרמ"א בחו"מ סי' רמ"ב כהר"י הלוי דאונס כה"ג לא הוי אונס במתנה רק עם מודעה ולפ"ז גם בגט הדין כן.

אך אם נאמר דגם באונסא דנפשי' יש חילוק בין מתנה לגט משום דבגט בעינן רצון בלב כמש"ל בשם נה"מ. לענין קבל עליו בשבועה או בקנס לתת מתנה או לגרש א"כ י"ל דבגט אונסא דנפשי' כה"ג הוי אונס.

ואולם להלן יבואר דבאונסא דנפשי' אין לחלק בין מתנה לגט מטעם רצון אך מצד אחר יש לחלק ולומר דאף דבמתנה פסקינן כדעת הר"י הלוי דהוי מתנה היינו רק בענין ממון אבל בגט משום חומר איסור א"א יש לנו לחוש לדעת הפוסקים דאונס כה"ג מבטל את המתנה וכמ"ש בנה"מ בהא שהרמ"א סתם בחו"מ סי' ר"ה כדעת בעל העיטור דאנסוהו לקנות אינו קונה ובאה"ע סי' מ"ב לענין קדושין הביא המחבר ב' הדיעות והרמ"א לא הכריע שם כדעת בעה"ע דהיינו משום חומר איסור א"א וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב סי' ל"ח דלענין גט יש לנו לחוש לדעת הפוסקים דאונסא דנפשי' חשוב אונס.

אמנם ק"ל לדעת הר"ח וסייעתו דבמתנה אונס כה"ג הוי אונס א"כ מכש"כ בגט דא"כ אם הבעל אינו רוצה לגרש את אשתו רק מחמת אונס שזקוק לכסף כגון בע"ח נושים בו וכדומה והאשה מבטיחה לתת לו כסף אם יגרש אותה הכי נאמר דהגט בטל בשביל זה והרי סתמא שנינו בגיטין (ע"ה) הר"ז גיטין ע"מ שתתני מאתים זוז הר"ז מגורשת ותתן ולא חילקו כלל בשביל איזה סיבה הוא צריך להכסף ואף דאמרינן שם בש"ס דלצעורי קא מכוין היינו רק מספיקא ולחומרא כמ"ש שם רש"י אבל ודאי דגם אם להרווחה קא מתכוין הר"ז גט.

אך לשיטת הפוסקים דאם מקבל כסף בעד הגט חשוב כמכר לק"מ דהא במכר אונסא דנפשי' לא חשוב אונס אבל לדעת הפוסקים וכן סתם הרמ"א באה"ע סי' קלד דבגט אף אם תקבל כסף לא הוי כמכר קשה כנ"ל.

וראיתי בשו"ת חלקת יואב בדיני אונס שהקשה לדעת הר"ח דבאונסא דנפשי' כה"ג בטלה המתנה מהא דקיי"ל דא' המתגייר לשם איש ולשם אשה הוי גר אף דהוי אונסא דנפשי' כהא דאזיל לקדושי איתתא בב"ב שם דלהר"ח בטלה המתנה.

ומתוך כך כ' דהאי דב"ב שם מיירי שחזר בו מהמתנה בטרם שנשאה ורק בכה"ג ס"ל להר"ח דבטלה המתנה.

אבל לפלא לי עליו דהרי בהרמב"ם בפ"ה מה' זכי' ובש"ע חו"מ סי' רמ"ב מבואר להדיא דמיירי שנשאה ואח"כ חזר בו.

גם בעיקר קושיתו שהקשה מהא דגירות משום דמדמה גירות למתנה לפע"ד אין לדמות קבלת גירות למתנה רק לשבועה ונדר דענינם א' הוא ודין

ולהלכה סתם המחבר והרמ"א בחו"מ סי' רמ"ב כהר"י הלוי דאונס כה"ג לא הוי אונס במתנה רק עם מודעה ולפ"ז גם בגט הדין כן.

אך אם נאמר דגם באונסא דנפשי' יש חילוק בין מתנה לגט משום דבגט בעינן רצון בלב כמש"ל בשם נה"מ. לענין קבל עליו בשבועה או בקנס לתת מתנה או לגרש א"כ י"ל דבגט אונסא דנפשי' כה"ג הוי אונס.

ואולם להלן יבואר דבאונסא דנפשי' אין לחלק בין מתנה לגט מטעם רצון אך מצד אחר יש לחלק ולומר דאף דבמתנה פסקינן כדעת הר"י הלוי דהוי מתנה היינו רק בענין ממון אבל בגט משום חומר איסור א"א יש לנו לחוש לדעת הפוסקים דאונס כה"ג מבטל את המתנה וכמ"ש בנה"מ בהא שהרמ"א סתם בחו"מ סי' ר"ה כדעת בעל העיטור דאנסוהו לקנות אינו קונה ובאה"ע סי' מ"ב לענין קדושין הביא המחבר ב' הדיעות והרמ"א לא הכריע שם כדעת בעה"ע דהיינו משום חומר איסור א"א וכ"כ בשו"ת משכנות יעקב סי' ל"ח דלענין גט יש לנו לחוש לדעת הפוסקים דאונסא דנפשי' חשוב לאונס.

אמנם ק"ל לדעת הר"ח וסייעתו דבמתנה אונס כה"ג הוי אונס א"כ מכש"כ בגט דא"כ אם הבעל אינו רוצה לגרש את אשתו רק מחמת אונס שזקוק לכסף כגון בע"ח נושים בו וכדומה והאשה מבטיחה לתת לו כסף אם יגרש אותה הכי נאמר דהגט בטל בשביל זה והרי סתמא שנינו בגיטין (ע"ה) הר"ז גיטין ע"מ שתתני מאתים וזו הר"ז מגורשת ותתן ולא חילקו כלל בשביל איזה סיבה הוא צריך להכסף ואף דאמרינן שם בש"ס דלצעורי קא מכוין היינו רק מספיקא ולחומרא כמ"ש שם רש"י אבל ודאי דגם אם להרווחה קא מתכוין הר"ז גט.

אך לשיטת הפוסקים דאם מקבל כסף בעד הגט חשוב כמכר לק"מ דהא במכר אונסא דנפשי' לא חשוב אונס אבל לדעת הפוסקים וכן סתם הרמ"א באה"ע סי' קלד דבגט אף אם תקבל כסף לא הוי כמכר קשה כנ"ל.

וראיתי בשו"ת חלקת יואב בדיני אונס שהקשה לדעת הר"ח דבאונסא דנפשי' כה"ג בטלה המתנה מהא דקיי"ל דא' המתגייר לשם איש ולשם אשה הוי גר אף דהוי אונסא דנפשי' כהא דאזיל לקדושי איתתא בב"ב שם דלהר"ח בטלה המתנה.

ומתוך כך כ' דהאי דב"ב שם מיירי שחזר בו מהמתנה בטרם שנשאה ורק בכה"ג ס"ל להר"ח דבטלה המתנה.

אבל לפלא לי עליו דהרי בהרמב"ם בפ"ה מה' זכי' ובש"ע חו"מ סי' רמ"ב מבואר להדיא דמיירי שנשאה ואח"כ חזר בו.

גם בעיקר קושיתו שהקשה מהא דגירות משום דמדמה גירות למתנה לפע"ד אין לדמות קבלת גירות למתנה רק לשבועה ונדר דענינם א' הוא ודין

שבועה ע"כ חלוק מדין מתנה לענין אונס כה"ג דהא לענין שבועה פסקינן דמניעת הטובה לא חשוב אונס כמ"ש ברמ"א ביו"ד סי' רל"ב בשם מהרי"ק ופסקי מהרא"י וזה נלמד משבועת משה ליתרו שלא ילך למצרים בלי רשותו בשביל הטובה שעשה לו שהושיבו אצלו כשברח מחמת מרדין והשיאו אשה והשבועה חלה והר"ז דומה ממש להא דב"ב שם שהוכרח לתת מתנה מחמת שרצה לקדש את האשה דאמרינן שם דאם מסר מודעה לכ"ע בטלה המתנה ואלו בשבועה כ' המהרי"ק שהובא בש"ך שם דבאונס של מניעת הטובה אפי' אם מסר מודעה ג"כ השבועה חלה וע"כ דשבועה לא דמי למתנה.

ועוד נראה להביא רא' דשבועה לא דמי למתנה דהא לענין שבועה יש פוסקים דאונס ממון לא חשוב אונס דהיינו אם נשבע מתוך אונס ממון ע' בריטב"א פ"ג דנדרים ובמרדכי פ"ג דשבועות ואלו לענין מתנה ומכר כ"ע ס"ל דאונס ממון חשוב אונס.

וטעמא דמלתא י"ל משום דבקנינים עיקר הקנין תלוי בכוונת הלב אם גמר ומקנה בלב שלם דהרי בכמה מקומות מצינו בש"ס דהיכא דידעינן דגמר ומקנה אף בלי מעשה קנין קונה ע' בבכורות י"ח ע"ב וברש"ש שם שהביא הרבה מקומות בש"ס בענין זה וכן להיפך אף בקנין אם לא סמכא דעת' לא חל הקנין כגון אם קנה קרקע בכסף במקום שכותבין שטר וכדומה ומש"ה אם יש אומדנא דלא גמר בדעתו להקנות לא חל הקנין אבל בשבועה הרי תלתא התורה עיקר חלות השבועה בביטוי [שפתים כדאמרינן בשבועות (כ"ה) רק דילפינן מקרא דהאדם בשבועה פרט לאנוס וא"כ י"ל דדוקא באונס ממש אבל לא אונס של מניעת הטובה או אונס ממון להפוסקים דאונס ממון לא חשוב אונס לענין שבועה.

גם הקשה שם בחלקת יואב לדעת הר"ח דבאונסא דנפשי' בטלה המתנה וממילא ה"ה בגט א"כ רוב הגיטין יתבטלו דעפ"י רוב יש איזה הכרח שמכריח אותו לגרש.

ויש להוסיף על קושיתו מהא דאמרינן בסנהדרין (כ"ב) בא וראה כמה קשין גירושין שדרי דוד המלך התיירו לו ליחד ולא התיירו לו לגרש והרי דוה"מ בודאי שלא הי' מגרש ברצונו /אם לא הי' מתירים לו ליחד רק מתוך הכרח שהי' אנוס לקחת את אבישג א"כ לדעת הפוסקים דבאונסא דנפשי' בטל הגט א"כ אין שום רא' מהא דהתיירו לו ליחד ולא התיירו לו לגרש.

ואמנם נ"ל דלא בכל נותן מתנה או מגרש מתוך הכרח שבא מצד עצמו קאמר הר"ח דנחשב לאונס רק בכה"ג דב"ב שם דמתוך שהי' זקוק לקדש את האשה היא הכריחה אותו ע"ז ברצונה לכתוב לה את נכסיו הר"ז כאלו האונס בא גם על ידה דנהי דהוא בעצמו גרם לו את האונס אבל סוף האונס שע"ז הוכרח לכתוב

לה את נכסיו בא מחמתה וע"י רצונה אבל בנותן סתם מתוך איזו סבה המכריחה אותו לזה בלי שום הכרח מצד המקבל בכה"ג גם הר"ח מודה דלא הוי אונס ומש"ה בהא דדוד המלך דההכרח לגרש לא בא כלל מצד האשה המתגרשת רק על ידו ועל ידי זה שהתורה אסרה עליו לקחת יותר מי"ח נשים בודאי שהי' הגירושין חלים.

גם י"ל כמ"ש במודעה זוטא שמסביב לקונטרס מודעה ואונס להרח"ש דהא דס"ל להר"ח דאונסא דנפשי' מבטל את המתנה היינו רק בכה"ג דב"ב שם דהוי אונס רק לשעה דתיכף אחרי שהאשה תתקדש לו יוכל לחזור בו מהמתנה והקדושין לא יתבטלו בשביל זה כיון דלא הי' תנאי בשעת הנשואין וכדמוכח שם להדיא מדברי הרשב"ם בד"ה דמחמת אונסא וגו' הלכך לא גמר בלבו להקנות לה אלא עד שישאנה ויחזור בה וכו' עכ"ל * אבל היכא דהאונס לא יעבור אחרי ששייג את חפצו גם הר"ח מודה דאונסא דנפשי' לא מבטל את המתנה דרק אם אפי' יבטל את המתנה אחרי שהגיע למה שהיא זקוק ישאר בידו הדבר שמחמתו הוכרח לתת את המתנה אנו אומדים את דעתו שבודאי לא נתכוין להקנות אלא עד ששייג את חפצו אבל היכא שאם יבטל מה שנתן יתחדש האונס עליו בודאי שאין לנו הוכחה שלא גמר בדעתו להקנות באונסא דנפשי' ועפ"ז מתיישב מה שהקשינו לעיל לדעת הר"ח מהא דהר"ז גיטיך ע"מ שתתני לי ר' וזו דשם שאני דאם יבטל את הגט אחרי שיקבל את הכסף יצטרך להחזיר הכסף להאשה.

ועכ"פ נראה ברור דבאונס תמידי גם הר"ח מודה דאונסא דנפשי' לא הוי אונס לא לענין מתנה ולא לענין גט דאף שכתבנו לעיל באנסוהו אחרים דלענין גט אף באונס תמידי הגט בטל אי משום דלא נתכוין להקנות לה את הגט ואי משום דאפי' אם נתכוין להקנות מ"מ כיון שבא מתוך האונס אין זה רצון ובגט בעינן רצון היינו רק באונס שבא מצד האשה או אנו אומרים שלא נתכוין להקנות ולגרש ואפי' אם נתכוין אין זה רצון כיון שהכריחוהו לזה אבל באונסא דנפשי' שהאשה לא פשעה נגדו כלל והאונס הוא אונס תמידי באופן שא"א לומר שבדעתו שתשאר עוד אשתו אחרי שיעבור האונס בודאי שמתכוין להקנות לה את הגט באופן שתתגרש בו דלא חשוד לקלקלה בחנם כמ"ש התוס' בגיטין (ה) בד"ה אי הכי

* ומה יש להביא ראי' לענין מי שלא רצה לגרש רק בתנאי שהאשה תשליש כסף שיקבל אותו אחרי הגירושין והאשה מסרה מודעה לפני ההשלשה שנותנת את הכסף רק מתוך אונס ואחרי הגירושין האשה תובעת בחזרה את הכסף מהשליש והבעל רוצה לבטל את הגט בשביל זה שדנו בכעין זה האחרונים עי' בפ"ת אהע"ז סי' קל"ד סק"א מה שכ' שם בשם ס' בינת אדם ובסי' קנ"ד בעה"ג ס"ק ל"ו ובשו"ת חלקת יואב אהע"ז סי' כ"ה ומכאן ראי' שהגט לא נתבטל בשביל זה.

ובב"ב (קל"ד) כ' דלא חשוד לקלקלה משום פשיטי דספרא ואי משום שנותן מתוך האונס ובגט בעינן רצון עצמו ולא רצון שבא מתוך אונס זה רק באונס ע"י אחרים אבל באונסא דנפשי' אם הוא באופן שמתכוין לגרשה בודאי שיש ע"ז שם רצון דהרי הא דבעינן רצון בגט נלמד מקרא דוהי' אם לא תמצא חן ובעיניו ומקרא זה לא נשמע להוציא אונסא דנפשי' דהרי מקרא זה למד ר"ע אפי' מצא אחרת נאה הימנה וא"כ י"ל דמיירי גם באופן שמרצון עצמו לא הי' מגרש את הראשונה דהא יכול לקחת את האחרת ולא לגרש את הראשונה כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש שם רק מתוך זה שהאחרת אינה רוצה להינשא לו אם לא יגרש את הראשונה או שאין בכחו לכלכל את שתיהן הוא מוכרח לגרש את הראשונה וא"כ זהו אונסא דנפשי' וזה ברור.

היוצא מדברינו לענין גט דאונסא דנפשי' כה"ג שבא מתוך הכרח מצד עצמו אם זה אונס תמידי אין בזה חשש משום גט מעושה ובאונס רק לשעה ואם לא הי' שום הכרח מצד האשה מתחלה ועד סוף ג"כ לא הוי אונס אבל באונס כזה שתחלת האונס בא מצד עצמו רק שע"י האונס של מניעת חפצו ממנה מצד האשה הוכרח לגרש כעין האונס בהאי דאזיל לקדושי איתתא לענין מתנה בב"ב שם בזה י"ל דאף דבמתנה פסקינן דלא הוי אונס אבל בגט יש לחוש לדעת הר"ח דהוי אונס.

ולפ"ז יוצא שמי שהוא תפוס במאסר ומצד האשה רוצים להשתדל להוציאו ממאסר בתנאי שיגרש את אשתו אם זה באופן שאחרי שיצא מהמאסר יוכל לבטל את הגט ולא יתחדש עליו האונס הראשון של המאסר אם באנו לחוש לדעת הר"ח יש בזה חשש של גט מעושה ומהריב"ש ש"כ בסי' קכ"ז דבכה"ג לא הוי אונס אין ראי' דהרי הוא ס"ל כדעת הר"י הלוי כמבואר שם בסי' רל"ב.

אך י"ל דבהשתדלות להוציאו ממאסר חשוב כמו כסף דדמי לבשכר שאדבר עליך לשלטון וכיון שיש הרבה פוסקים דאם מקבל כסף בעד הגט דמי למכר א"כ י"ל דבכה"ג אין אנו צריכים לחוש לדעת הר"ח.

ונשאר לנו עוד להעיר בענין זה דבהא דאמרינן בהאי דאזיל לקדושי איתתא דלא חשוב אונס משום דהוי אונסא דנפשי' כ' הר"י הלוי הטעם משום דאלו הוי בעי הוי מצי למיכף ליצרי' כמבואר בטור שם ובב"י הוסיף בדברי הר"י הלוי למיכף ליצרו לקדושי האי איתתא מוכח מדבריהם להדיא דרק בכה"ג שרצה דוקא לקדש אשה זו ומתוך כך הוכרח לתת מתנה בזה שייך לומר דלא הוי אונס משום דהוי מצי למיכף ליצרי' אבל אם יצויר שהי' מוכרח לקחת דוקא אשה זו או שהי' אותו האונס אצל כל הנשים אז בודאי נחשב לאונס אף שהאשה לא הביאה עלי' האונס מ"מ כיון שהוא אנוס מצד מצות התורה לקחת אשה וגם

מצד טבע העולם א"א לו לעמוד בלא אשה ועי"ז האשה מכריחה אותו לתת לה מתנה הוי כאנסוהו אחרים וא"כ מכש"כ בגט כה"ג כמו שיבואר להלן.

ד.

האופן השני של אונסא דנפשי' הוא אם הי' אונס מצד אחרים אבל האונס לא הי' על המכר או על המתנה שאנו דנים עלי' רק על דבר אחר ומתוך אותו האונס הוכרח למכור או לתת מתנה דבמכר כה"ג לא מהני מסירת מודעה כמבואר בחו"מ סי' ר"ה דדינו כמו אונסא דנפשי'.

רק הש"ך שם חילק ודוקא אם האונס לא בא מצד הקונה רק מאיש אחר שאנס אותו לתת לו מעות ועי"ז הוכרח למכור להקונה או אמרינן דהוי אונסא דנפשי' אבל אם הקונה בעצמו אנס אותו על מעות ועי"ז הוכרח למכור אזי דינו כמו אנסוהו אחרים על המכר דמהני מסירת מודעה.

והנה לעיל הבאנו דברי הב"י בתי' הראשון על מה שהקשה בסוגיא דסקריקון דאמרינן דהוי מתנה אף בתליוהו ויהיב והיינו משום דהסקריקון לא בא לגזול ממנו את הקרקע רק על עסקי נפשות והוא בעצמו נתן לו את הקרקע בפדיון נפשו ומוכח לכאורה מדבריו דבכה"ג הוי אונסא דנפשי' דלא כמ"ש בש"ך הנ"ל וכן באמת הבינו האחרונים ומתוך כך כ' בחלקת יואב בדיני אונס דאין הלכה כתי' הראשון של הב"י מכח דברי הש"ך הנ"ל.

ואולם לפע"ד נראה דאין כוונת הב"י כלל לומר דבכה"ג נקרא אונסא דנפשי' רק כוונתו כיון דסקריקון בא להרוג אותו ולא לגזול ממנו את הקרקע וכיון דבטבעו של האדם הוא דלא נחשב בעיניו רכושו למאומה כשצריך להציל בו את חייו דכל אשר לאדם יתן בעד נפשו וברצון רב הוא פודה את נפשו ע"י רכושו והר"ז כאלו קונה לו את נפשו בעד הקרקע שנותן להאנס ומש"ה דמי לתליוהו וזבין דבההיא הנאה דמקבל ממנו קרקע בפדיון נפשו גמר ומקנה וכן מוכח להדיא מדברי המרדכי שם בשם ר"ת וזה נראה גם בכוונת רש"י שהבאנו לעיל שכ' דהוי תליוהו וזבין והיינו מה"ט כמ"ש שם רש"י במתני' דסקריקון היינו שא קרקע והניחני שנותן לו קרקע בפדיון נפשו וכ"ז שייך רק אם בא במחשבה תחלה להרוג אותו ואח"כ הוא מתרצה לקחת ממנו קרקע בפדיון נפשו אבל כשבא מתחלה רק על הקרקע ובכדי להכריח אותו לזה הוא מאיים עליו שאם לא יתן לו יהרוג אותו לא שייך כ"ז כמובן ובוזה הוא דאמרינן דתליוהו ויהיב לא הוי מתנה.

וכיון שכן אין מזה שום סתירה למ"ש בש"ך הנ"ל דהא גם לתירוצו של הב"י ג"כ נקרא אונס ע"י אחרים בכה"ג כיון דהאונס בא מחמתו רק דהוי כתליוהו וזבין דגמר ומקנה אבל בש"ך שם דמייירי במכר לענין מסירת מודעה דבאונסא

דנפשי' לא מהני מסירת מודעה בכה"ג נחשב כאונס ע"י אחרים כיון דהאונס בא מצד הקונה ומהני מסירת מודעה וזה ברור.

וכ"נ מהב"י באהע"ז סי' קל"ד שהביא דברי התשב"ץ מ"ש דבכפוהו אחרים שלא כדין על דבר אחר ומתוך אותו האונס גירש דמסתבר דהוי גט מעושה והב"י לא העיר כלל דלפמ"ש בחו"מ בכה"ג לא הוי אונס ומוכח דאין כוונת הב"י כיון דהוי אונסא דנפשי' רק מטעם דהוי תליוהו וזבין וזה שייך רק בכה"ג דנותן כדי להציל את חייו אבל לא לענין גט שכפוהו על עסקי ממון.

וראיתי בשו"ת הרמ"ץ חחו"מ סי' כ"ה שהביא דברי הש"ך הג"ל בס"ק י"א דאם האונס בא מצד הקונה אף שלא על המכר מהני מסירת מודעה והקשה עלי' מדברי הב"י בתי' הראשון בסוגיא דסקריקון וגם כ' דדברי הש"ך בס"ק י"א סותרים למ"ש בסק"ד דהיכא דהי' אונס פן יופסד חובו אצל הלוקח לא מהני מסירת מודעה ומתוך כך כ' בטעמו של הש"ך בס"ק י"א דכיון דשוה כסף הוא ככסף והוא אנסו על הממון ולקח ממנו שוה כסף הוי כאנסו על המכר משא"כ בסק"ד דלא אנסו על ממון רק כבש את ההלואה שהי' בידו אין זה ענין כלל לאונס של המכירה.

ונוראות נפלאות עליו מה ראה על ככה לרחק את הקרובים דהאמת יורה את דרכו דדברי הש"ך בסק"ד המה לאחדים עם מ"ש בס"ק י"א דהרי בסק"ד קאי הש"ך על מ"ש המחבר דבמסירת מודעה על מכר צריכים העדים לידע את אונסו וע"ז כ' הש"ך דמש"ס כתובות ק"י מוכח לכאורה דמי שחייב לחבירו והמלוה מוכר לו שדה וקודם המכירה מוסר מודעה ואומר אני מוכר השדה מפני שזה רוצה להבריח את נכסיו ולא ישלם לי ואוכל למשכן ממנו השדה הוי מסירת מודעה והמכר בטל וברור דכוונת הש"ך היא דמוכח דבכה"ג הוי כאלו העדים יודעים את האונס כיון שיודעים שחייב לו אף שאינם יודעים שרוצה להבריח את נכסיו ואח"כ דחה זה וכו' מיהו י"ל דהתם לא מהני רק לענין שלא הפסיד את חובו ומ"מ המכר קיים והיינו משום דהעדים אינם יודעים אם באמת רוצה להבריח את נכסיו ומסתמא אין לנו להעמיד אותו בחזקת לזה רשע ולא ישלם וא"כ אדרבה מדברי הש"ך האלה יוצא מפורש דאם האונס בא מצד הקונה אף שלא הי' האונס על המכר מהני מסירת מודעה דהרי רק מטעם שהעדים אינם יודעים את האונס הוא מסתפק בדין זה אבל לא מטעם דהאונס לא הי' על המכר ובזה גסתר ממילא מ"ש בשו"ת הרמ"ץ לפרש את טעמו של הש"ך בס"ק י"א מטעם שוה כסף ככסף דהרי בהא דסק"ד לא שייך זה כמ"ש הוא בעצמו ואפ"ה הוי כאנסוהו אחרים.

ומה שהקשה מדברי הב"י כבר כתבתי לעיל מה שנ"ל בזה.

וראיתי בקובץ "נועם" א' במאמר "אונס עצמו בגירושין" מהגאון הר' בנימין רבינוביץ תאומים שליט"א שהביא ראי' למ"ש התו"ג דבאנסוהו על דבר אחר ומתוך

כך נתן גט דלא הוי אונס מהא דאמרינן במוסר ממון של חבירו דאם אנסוהו להראות ממון שלו והראה של חבירו חייב ולפע"ד אין זה ענין כלל לנ"ד דשם קאי לענין חיוב ופטור דמזיק ממון של חבירו באונס פטור ולדעת הפוסקים שהביא שם הש"ך גם אונס ממון נקרא לענין זה אונס אבל אם אנסוהו על ממון שלו הרי אין כאן אונס כלל על של חבירו רק הוא מציל את ממון בממון של חבירו ובכה"ג בודאי חייב וכן הא דמחלקים הפוסקים לענין ג' עבירות דיהרג ואל יעבור ואם עבר באונס פטור דהיינו רק אם האונס הי' על העבירה אבל אם האונס הי' על דבר אחר והוא מציל עצמו באחת מג' עבירות חייב ומה"ט פסק הרמב"ם דמתרפא באחת מג' עבירות חייב ועי' בזה בפ"ת ביו"ד סי' קנ"ז ובס' שבט מיהודה שער א' להגרא"י ואונטרמן שליט"א היינו ג"כ מה"ט דהא דהתורה פטרה את האונס היינו רק אם האונס הי' על העבירה דומיא דולנערה לא תעשה דבר אבל לא אם האונס הי' על ד"א דאין זה נקרא אונס לגבי העבירה אבל בג"ד דאין זה ענין כלל של חיוב ופטור רק הכל תלוי באומדן דעת הנותן אם גמר ומקנה או לא בודאי הסברא נותנת כיון דהאונס בא מצד מקבל המתנה או הגט לאף דהאונס בא על דבר אחר ומתוך כך הוכרח לתת או לגרש מ"מ לא גמר ומקנה כיון דסו"ס האונס בא מחמתו. וכן מה שהביא שם ממרדכי פ"ג דשבועות שאם ההרג והחרם באו לגזול הפירות והוא כדי להנצל מזה נשבע להם אין זה נקרא אונס על השבועה חוץ ממה שכתבתי לעיל דדין שבועה חלוק מדין מתנה וגט נראה דבהא דנדרים (כ"ח) דע"ז קאי המרדכי שם לא דמי כלל לנ"ד דהאונס בא מצד הקונה או מקבל המתנה דשם כיון דהנדר אינו מביא שום תועלת להאנס רק שע"ז מאמת את דבריו והנדר הוא נוגע לאיסור של שמים והאונס בא מצד המוכס הר"ז כאלו האונס בא מאדם אחר וההקנאה לאדם אחר דבכה"ג בודאי לא נקרא אונס וכ"כ שהבין גם ביד דוד שהביא המחבר הנ"ל עיי"ש [אגב: במרדכי שם לא ראיתי משמעות לזה לחלק בין אם האונס הוא על אותו הדבר או על דבר אחר רק בין אונס הגוף לאונס ממון וכמו שמחלק הריטב"א בפ"ג דנדרים (כ"ח) עיי"ש].

ומה שהביא שם מתש' הריב"ש סי' רל"ב שכ' באחד שקידש שלא בפני עשרה ותפשוהו במצות הרב על שפרץ הגדר של תקנת הקהל וכתב כיון שהי' תפוש לעינינו ויודע כשיגרש יתירוהו ממאסרו ה"ה כאילו נאנס לגרש כיון שמסר מודעה ואע"פ שאין אונס זה מספיק לבד לבטל הגט היכא שלא מסר מודעה מתחלה כיון שלא נתפס עד שיגרש וכו' ומזה הביא רא"י דאם אנסוהו על ד"א והוא מעצמו גירש כדי להפטר מהאונס לא הוי אונס בלי מסירת מודעה. אני תמה על ראייתו דהרי שם קאי הריב"ש לפי הצד הזה שנאמין להרב שלא צוה לתפשו בכדי שיגרש רק מפני שעבר על תקנת הקהל עיי"ש א"כ הרי האונס הזה לא בא כלל מצד האשה המתגרשת רק מצד אחרים שלא לטובת האשה ובוזה אין מי שחולק דאם האונס

בא מאדם אחר ועי'ז הוכרח למכור להקונה או לתת מתנה או גט דזה נקרא אונסא דנפשי' דלא הוי אונס וכל מה שאנו דנים עליו הוא רק היכא שהאונס בא מצד הקונה או מקבל הגט אבל לא על המכר או על הגט רק ד"א.

גם מה שכ' שם בפשיטות דאם נאמר בהא דהריב"ש דהמאסר הוי ככפוהו בדין לא הוי מהני מסירת מודעה, בעיני אין זה פשוט כ"כ דהא בהאי עובדא דב"ב (מ) בהא דאזיל לקדושי איתתא דממנה הביא הריב"ש ראי' דאף באונס גרוע מהני מסירת מודעה הא שם מה שהאשה לא רצתה להתקדש לו עד שיכתוב לה את נכסיו בודאי לא הוי שלא כדין. וברייב"ש סי' קכ"ז לא ראייתי שום משמעות לזה דבכפוהו כדין על דבר אחר לא מהני מסירת מודעה.

סוף דבר דרוב מנין ורוב בנין של הפוסקים ס"ל דאם האונס בא מחמת הקונה או מקבל המתנה או הגט אף שהאונס בא על ד"א הוי כאנסוהו אחרים. והם: התשב"ץ שכ' שמסתבר דבכפוהו שלא כדין הוי גט מעושה והב"י הביאו כמודה לדבריו וכ"כ גם המב"י בס"י קל"ח והמהרשד"ם בס"י ס"ג וכן מבואר בדברי הש"ך בס"י רה שהבאתי למעלה. וכן דעת הר"ב אשכנזי בס"י ט"ו. ולא מצינו מפורש בראשונים מי שסובר דבכה"ג הוי אונסא דנפשי'.

ומהרבינו ירוחם בנתיב כ"ד ח"א שכ' שם במי שנתקוטט עם אשתו ותפשה היא שטרי חובות ממנו ונתן לה גט כדי שתתן לו את שלו ומסיק שם דהגט גט אין להביא ראי' דכאנסוהו על דבר אחר ומתוך כך גירש דלא הוי אונס חדא די"ל דס"ל דאונס ממון לענין גט לא הוי אונס כמו שצידד לומר התשב"ץ בס"י א' ומעובדא דפרדיסא אין ראי' דשם הוי לענין ממון ועוד אם נאמר דס"ל דאונס ממון הוי אונס גם לענין גט ע"כ דא"א לומר דמיירי דתפשה השט"ח בלי שום טענות ותביעות עליו בענין הכסף ואפ"ה לא הוי אונס משום דהאונס לא הי' על הגט דהא בכה"ג בודאי הדברים מוכיחים שתפשה כדי שיגרש אותה דלאו באמירתה תליא מילתא רק כל שיש הוכחה שכוונתה היתה כדי להכריח אותו לגרש בכה"ג בודאי לכ"ע הוי כאונס על הגט ולא דמי למ"ש הב"י בת"י הראשון בהא דסקריקון לפ"מ שהבינו האחרונים בכוונתו דהוי אונסא דנפשי' דשם האנס בא להרוג בגזירת המלך ואין שום הוכחה שבא על הקרקע אבל בהא דרבינו ירוחם בודאי שיש הוכחה שכוונתה הי' כדי לגרש אותה וע"כ צ"ל דמיירי שתפשה את השט"ח משום שהי' לה עליו תביעות מענין מזונות או תביעות אחרות וכיון שכן כיון דקיי"ל עביד אינש דינא לנפשי' י"ל דהוי ככפוהו בדין על דבר אחר ומתוך כך גירש דלכ"ע לא הוי אונס. ועי' בשו"ת צ"צ להגאון האדמו"ר מליובאוויטש בס"י רס"ב חאה"ע שעמד בארוכה בדברי הר"י הנ"ל ומתחלה גם הוא רצה לומר דטעמו משום דס"ל דאונס ממון לענין גט לא הוי אונס ואח"כ כ' שם דמטעם אחר לא הוי שם אונס. עיי"ש.

בכל אופן כיון שדברי הר"י באו סתומים אין ללמוד מן הסתום לסתור את המפורש בדברי הפוסקים שמפיהם אנו חיים.

ומ"ש התו"ג לפרש דברי התשב"ץ בספיקו בגולה אשתו מעות ומתוך כך גירש עפ"ד הב"י בתי' הראשון בסוגיא דסקריקון דבריו תמוהין מאוד כמ"ש בפ"ח אה"ע סי' קל"ד ס"ק י"א עיי"ש.

העולה מדברינו דאם אנסוהו אחרים שלא מצד האשה או לטובתה על דבר אחר בין כדין ובין שלא כדין והוא מעצמו גירש כדי להנצל מן האונס זה לדברי הכל הוי אונסא דנפשי' ואם האונס בא מצד האשה או לטובתה אפי' אם האונס הי' על דבר אחר ועי"ז הוכרח לגרש לדעת רוב הפוסקים יש בזה משום גט מעושה אך זה דוקא אם האונס על דבר אחר הי' שלא כדין אבל אם כפוהו כדין על דבר אחר ומתוך כך גירש מעצמו לד"ה אין בזה משום גט מעושה.

ואך אפי' אם כפוהו כדין על דבר אחר רק שכונת הכפי' היתה מתחלתה כדי להכריח אותו לגרש יש בזה ג"כ משום גט מעושה כמבואר במבי"ט ח"ב סי' קל"ח ובמהרשד"ם חאה"ע סי' ס"ג שהוציאו כן מדברי התשב"ץ.

ולפ"ז אם הביאו עלי' חיוב הדין בכפי' בכדי להכריח אותו לגרש מכש"כ דהוי גט מעושה כמו שיבואר להלן.

ז.

האופן הג' שנקרא אונסא דנפשי' הוא אם קבל על עצמו מרצונו בלי שום אונס התחייבות המכריחה אותו לתת מתנה או לגרש וזה בד' אופנים : א) התחייבות ע"י שבועה, ב) קבלת קנס, ג) ע"י נתינת ערבון, ד) ע"י שאוסר עלי' איזה דבר בנדר אם לא יגרש.

והנה אם לא התחרט על השבועה או על קבלת הקנס ועומד גם עכשיו ברצונו הראשון לגרש זה פשוט מסברא דלא נקרא אונס כלל ואף שעכשיו כבר הוא מוכרח לתת את הגט מחמת השבועה או הקנס אפי' אם לא הי' ברצונו עכשיו לגרש מ"מ אין זה מגרע כלל את הרצון שיש לו עכשיו דהרי לא עצם מציאות האונס פוסל את הגט רק משום דלא גמר בדעתו לגרש ומש"ה היכא דידעינן דגמר ומגרש ברצון כגון בכפוהו בי"ד כדין אפי' בלי הטעם של מצוה לשמוע ד"ח רק משום דמחויב בדין הוי כמכר כשר הגט אליבא דר"ה דקיי"ל כוותי' משום דאגב אונסא גמר ומגרש כמבואר לעיל ואם ברצון שבא מתוך אונס אמרינן שנקרא מגרש ברצון מכש"כ ברצון שלא בא כלל מתוך אונס רק אדרכה האונס בא מתוך הרצון והרצון נמצא גם עכשיו בודאי דנקרא מגרש ברצון וא"צ לראי' כלל.

ואפי' אם התחרט בלבו רק שלא גלה את דעתו לפני נתינת הגט או בשעת נתינת הגט שמתחרט ג"כ פשוט דכשר הגט משום דהוי דברים שבלב כיון דבשעת

נתינת הגט אמר שמגרש מרצונו א"כ מה שמתחרט בלב הוי רק דברים שבלב דבודאי אין כאן אומדנא המוכחת טובא שמתחרט דנאמר דבכה"ג דברים שבלב הוויין דברים ולקמן נביא תש' הריטב"א שהובא בב"י סי' קנ"ד בענין זה.

רק מה ששומה עלינו לברר אם גלה דעתו לפני נתינת הגט שמתחרט ולא אמר בלשון מודעה כמוסר דבריו לעדים רק ששמעו ממנו שמתחרט ומגרש או נותן מתנה רק מפני השבועה או הקנס מה הדין בזה.

דהנה בכל האופנים שקבל על עצמו לגרש או לתת מתנה יש להסתפק אם בכלל זה נקרא אונס ואם כן נקרא אונס אם דינו כאונסא דנפשי' או כאונס ע"י אחרים דיש מקום לומר דאין ע"ז בכלל שם אונס ואפי' לא אונסא דנפשי' דאונסא דנפשי' הוא רק אם תיכף מתחלה יש איזה אונס רק שלא בא ע"י אחרים אבל כאן שקבל עליו מרצונו את ההתחייבות ואדעתא דהכי קבל עליו שאם אח"כ ישתנה רצונו יהי' מוכרח לזה ע"י ההתחייבות שבאה ע"י רצונו של עכשיו א"כ אין ע"ז בכלל שם אונס דהכל נגרר אחר הרצון הראשון ויש מקום לומר כיון דסו"ס עכשיו אין לו רצון ה"ז אונס רק זה נקרא אונסא דנפשי' כיון שהאונס בא לו מחמת עצמו ויש גם מקום לומר דגרע מאונסא דנפשי' דאם באופן הראשון של אונסא דנפשי' שכתבנו למעלה הרי שם גם עכשיו כשנותן את המתנה אם ה' רוצה ה' יכול להתגבר על האונס ואם באופן השני הרי האונס איננו על המתנה או על הגט רק על דבר אחר והוא בעצמו נותן כדי להנצל מהאונס אבל כאן הרי ע"י האונס הוא מוכרח לתת או לגרש אחרי שכבר קבל על עצמו והאונס הוא על הגט או על המתנה א"כ י"ל דדינו כמו אנסוהו אחרים.

והנה אם נאמר דאין ע"ז בכלל שם אונס א"כ לשיטת הרשב"ם וסייעתו בב"ב (מ) דס"ל דבמתנה וכן בגט לפני כתיבת הגט מסירת מודעה לא מהני בלי אונס אף אם מבטל בפירוש את הגט א"כ גם כאן אפי' אם מוסר מודעה בפירוש לפני כתיבת הגט שנותן רק מפני השבועה או הקנס ואיננו רוצה בו ג"כ הול"ל דלא מועיל כלל.

ולפ"ז יש להוכיח דהרשב"ם והראשונים העומדים בשיטתו ס"ל דבכה"ג יש עלי' שם אונס ועכ"פ אונסא דנפשי' דהרי הרשב"ם וסייעתו מפרשים מאי דקאמר בש"ס בב"ב (שם) מודעה דמאי אי דמתנתא וגיטא גלויא מלתא בעלמא הוא היינו משום דבודאי יש לו איזה אונס דאל"כ למה לו לתת או לגרש ולפי הנ"ל הרי משכחת לה דיש עלי' אונס כה"ג שקבל עלי' מתחלה ברצון ע"י שבועה או באופן אחר לגרש ועכשיו נתחרט דלפי הדין אין ע"ז שם אונס כלל וע"כ דס"ל דבכה"ג הוי אונס ואפי' אם רק דינו כאונסא דנפשי' מ"מ עם מסירת מודעה מבטל את הגט או את המתנה כמבואר בב"ב שם דבטלה המתנה משום דמתנה טמירתא

שקדמה להמתנה הוי כמודעה ואף אם לא מסר מודעה בפירוש רק שגלה דעתו שרוצה בביטול המתנה או הגט דומיא דמתנה טמירתא שם.

אך זה דוקא אם מסר מודעה או שגלה דעתו ע"י מעשה שרוצה בביטול המתנה או הגט אבל אם לא מסר מודעה דהיינו שלא מסר דבריו לעדים רק שאמר סתם ועדים שמעו שהוא מתחרט ונותן רק מפני השבועה או הקנס בזה אם נאמר דדינו כמו אונסא דנפשי' א"כ לכאורה זה תלוי במחלוקת הר"ח והר"י הלוי בב"ב שם וכבר כתבנו למעלה דבמתנה קי"ל כהר"י הלוי דאונס כה"ג לא מבטל את המתנה ובגט כתבנו דיש להסתפק דאולי מפני חומר איסור א"א יש לחוש לשיטת הר"ח ומטעם זה החמיר באמת בשו"ת משכנות יעקב בדין קבל עליו קנס לגרש כנ"ל אך כבר הוכחנו לעיל דבאונס תמידי גם הר"ח מודה דאף בגט כשר וגם שי"ל דרק באופן של אונסא דנפשי' הנאמר בב"ב שם קאמר הר"ח דהוי אונס לענין מתנה אבל לא באופן אחר כמבואר הכל למעלה.

ואם נאמר דדינו כמו אנסוהו אחרים או אפי' אם לא מסר מודעה וגם לא גילה דעתו שרוצה בביטול הגט רק שגילה דעתו סתם שמתחרט ונותן רק מפני חיוב השבועה או הקנס הר"ז גט מעושה.

והנה בבד"ה בחו"מ סי' ר"ה שהובא בש"ך שם כ' דהנשבע לתת מתנה לחבירו ובשעת המתנה מוסר מודעה שמפני חיוב השבועה שעושה קרוב הדבר שאין מתנתו כלום וכן הביא בש"מ ב"מ (ס"א) בשם הריטב"א ומסיים שם כלומר שזה כמסירת מודעה וגילוי דעתא שנותן באונס ואצ"ל בגט וכיוצא פסול עכ"ל. ומוכח לכאורה מדבריו דס"ל דדינו כמו אנסוהו אחרים.

ואולם אחר העיון נראה דאין מדבריו שום ראי' כלל דהרי בלא"ה קשה להבין את דברי הריטב"א בזה דהא אפי' אם נאמר דהוי כמו אנסוהו אחרים תינח בקבל עליו קנס אבל בקבל עליו בשבועה מה בכך שמגלה את דעתו שנותן מפני השבועה הא כל הטעם דלא הוי מתנה באונס משום דלא גמר בדעתו להקנות א"כ זה שייך רק בכפי' חיצונית בגוף או בממון אבל אם הוא נותן מפני שיודע שמוכרח לקיים את השבועה והשבועה א"א לקיים רק אם יגמור בדעתו להקנות לו את המתנה וא"כ מתוך שרוצה לקיים את השבועה מוכרח הוא להתכוין להקנות לו את המתנה.

ואין לומר דאף שמתכוין להקנות מ"מ כיון שאינו נותן ברצון ובלב שלם רק הוא מצטער בלב ע"ז מש"ה המתנה בטלה דהרי בודאי מי שנותן מתנה לחבירו מחמת בושה או מאיזו סבה אחרת כיוצא בה אף שמצטער בלב מתנתו קיימת ועי' בתוס' חולין (ז' ע"ב) בד"ה שיש לו ואינו רוצה ורק ר' פנחס ב"י לא רצה ליהנות ממדת חסידות משום כל תלחם לחם רע עין ומה דאמרינן בב"מ (כ"ב) דמר זוטרא לא אכל משום דמחמת כיסופא הוא דאמר בעה"ב אמאי לא תיתב להו

לרבנן מהנך שפירתא עי' ברש"י קדושין (נ"ב ע"ב) ומ"ש ע"ז ברש"ש שם דרך ממדת חסידות לא אכל ואפי' לפמ"ש בב"ש באהע"ז סי' כח דמן הדין לא הוי שלו בכה"ג אף מכאן ולהבא נראה בודאי דהיינו דוקא שם דכיון דבעה"ב בעצמו לא נתן להם רק האריס אמרינן בכה"ג לא הוי גילוי דעת דניחא לי' במה שנתן האריס כיון דמחמת כיסופא הוא דאמר והר"ז דומה כמו שלוקח אצל בעה"ב איזה דבר שלא ברשות בעה"ב והבעה"ב רואה ושותק מחמת כיסופא דלא הוי מתנה ואפשר שזה כוונת רש"י במ"ש אבל למפרע לא ניח"ל דהיינו דלא ניח"ל במה שנטל האריס ומש"ה אף מכאן ולהבא לא הוי שלו אבל היכא שבעה"ב בעצמו נותן מחמת כיסופא נראה פשוט דהוי מתנה דהרי אפי' בגט בכה"ג הוי גט כדמוכח בהאי עובדא דב"מ (ס"ו) בהאי ש"מ דבשעת נתינת הגט אינגד ואיתנח הרי דהצטער בלב ע"ז ומכ"מ הוי גט כיון דנתינתו לפוטרה מיבום.

ואמנם במ"ש הריטב"א דבנשבע לתת גט דהגט פסול י"ל דלק"מ דהא כבר כתבנו לעיל בסימן ב' דבגט אם הוא אנוס לגרש אף אם גומר בדעתו לגרש מ"מ פסול משום דבגט בעינן רצון עצמו ולא שנותן מחמת הכרח ולא ניח"ל בלב ולא דמי לעובדא דש"מ בב"מ (שם) שהבאנו לעיל דשם אף שהצטער בלב מ"מ לא הוי' מוכרח לגרש אבל כאן אם נאמר דע"י שבועה בהתחרט הוי כמו אנסוהו אחרים א"כ ה"ז כמגרש מתוך אונס אבל במתנה בודאי אם גמר בדעתו להקנות אף שנותן מחמת אונס ולא ניח"ל בודאי דהוי מתנה דהרי בהא דסקריקון בגזירה השלישית דלא הוי מתנה קאמר הש"ס הטעם משום דאמרי השתא לישקול ולמחר תבענא לי' בדינא אבל אי לאו ה"ט הוי אמרינן דהוי מתנה אף שנותן מתוך אונס וכמו שביארנו הכל למעלה וא"כ קשה בנותן מחמת שבועה דמוכרח להתכוין להקנות למה המתנה בטלה.

ולכן נ"ל בכוונת הריטב"א דכיון דשבועה אפשר להשאל עלי' א"כ י"ל דדעת הנותן היא להתיר לו את שבועתו כשימצא לו פתח ומה שלא נשאל עד עכשיו או משום שעוד לא מצא פתח או משום דאין לו עכשיו ב"ד שירצה להודק לו דאין נשאלין על השבועה אלא מדוחק ואינו רוצה לעכב את המתנה או משום שנשבע לתת את המתנה עד זמן ידוע או משום דאינו יודע אם בכלל ימצא לו מקום להתיר את שבועתו ולכן הוא מוסר מודעה שרק מחמת השבועה הוא נותן כדי שאם ישאל אח"כ על שבועתו תתבטל המתנה ועי' במ"ש בנה"מ על הש"ך שם דהנ"מ מהאי דינא דהריטב"א הוא רק אם ימצא היתר לשבועתו ואף שלא אומר בפירוש שהמתנה תתבטל אם ימצא היתר לשבועתו מכל מקום כיון שאמר בלשון מסירת מודעה דהיינו שמוסר דבריו לעדים א"כ ה"ה מגלה את דעתו שרוצה בביטול המתנה או הגט ומה שהוא אומר שהוא אנוס מחמת השבועה כוונתו שעכשיו הוא אנוס ואם ימצא היתר לשבועתו תתבטל המתנה וכל

חידושו של הריטב"א הוא בזה דמה שמוסר מודעה שנותן מחמת השבועה הר"ז כמוסר מודעה שנותן באונס דלא נימא שאין זה אונס כלל כיון שקבל עליו ברצונו וא"כ הוי כמוסר מודעה בלי אונס דלא מהני כלל לדעת הרשב"ם וסייעתו ואפי' להחולקים עליו היינו דוקא אם מבטל בפירוש או שמוסר מודעה סתם שנותן מפני האונס שיש במשמעות דבריו ביטול המתנה כיון שאם הי' אמת הדבר שהוא אונס בטלה המתנה א"כ במה שאומר שהוא אונס הוי כאלו מבטל את המתנה אף אם באמת אינו אונס אבל היכא שמפרש את הסבה שמחמתה נותן את המתנה ואם נאמר שזה לא נחשב כלל לאונס א"כ אין במשמעות דבריו שמבטל את המתנה ולא מהני כלל דיבורו וזה שמשמיענו הריטב"א דזה נחשב לאונס ועכ"פ לאונסא דנפשי' ואונסא דנפשי' עם גילוי דעת מצד הנותן שאינו רוצה בקיום המתנה מבטל את המתנה כנ"ל וזה שכ' הריטב"א שזה כמסירת מודעה וגילוי דעתא שנותן באונס.

ולפמ"ש הוסרה השגת האחרונים על הרמ"א שכ' בד"מ דדעת הריטב"א היא כדעת הר' מיימין נוגאר דכל ששעבד עצמו בקנס לא מקרי אונס הואיל ועשה מרצון עצמו וע"ז השיגו ממ"ש בש"מ (שם) בשם הריטב"א דנותן מחמת שבועה מקרי אונס.

ולפמ"ש אין שום קושי' מהריטב"א הנ"ל דכוונתו רק דהוי כאונסא דנפשי' שבצירוף גילוי דעת של הנותן שרוצה בביטול המתנה נחשב לאונס וכ"ז רק במסר מודעה דגלי דעתי' שרוצה בביטול המתנה אבל בלי מסירת מודעה אף שגילה את דעתו שמתחרט ונותן רק מפני השבועה אין זה נחשב לאונס שיבטל את המתנה וזה נ"ל נכון וברור בכוונת הריטב"א.

ומ"ש הריטב"א בחי' לקדושין (נ') דאונס ע"י שבועה הוי גט מעושה כוונתו ג"כ ע"כ עם מסירת מודעה דמיירי שם מזה בראש דבריו. ואין לדייק ממ"ש אונס בגוף או בממוז או ע"י שבועה דשבועה הוי אונס דומיא דאינך אף בלי מסירת מודעה דהא בלא"ה ע"כ לא דמי שבועה לאונס הגוף או ממון דהא בשבועה עכ"פ בעינן גילוי דעת שנותן רק מפני השבועה ובאונס הגוף או ממון לא בעינן שום גילוי דעת.

וכן מוכח להדיא ממ"ש הריטב"א שהובא בב"י אהע"ז סי' קנ"ד על מי שנשבע לגרש את אשתו וגירשה קודם שיתירו לו ואח"כ הי' מערער לפסול את הגט מפני כך והשיב זו אינה טענה לפסול את הגט בדיעבד שלא מצינו שיהא חשוב אונס בגט אלא באונס שבא לו שלא מעצמו אבל שבועה זו הוא הביאה על עצמו שהרי מרצון עצמו חייב עצמו בשבועה לגרש לפי שגמר בדעתו לגרש עכ"פ לזרזי נפשי' וכי' הרי שכ' להדיא דלא חשוב אונס מטעם שהוא הביאו על עצמו ומה שסיים אח"כ ואם נתחרט אחר שבועה ואינו מגרש אלא מחמתה הו"ל לבקש

צד להיות נקי משבועתו או לגלות דעתו למסור מודעה בכך נ"ל שאין כוונתו דמתוך כך לא מאמינים לו שהתחרט דהא אפי' אם באמת נתחרט הו"ל דברים שבלב רק כוונתו דבכה"ג שנשבע ונתחרט אין לו עצה להמלט מהגט רק אם יתיר לו את השבועה או ע"י מסירת מודעה אבל לא עי"ז שיערער אח"כ שנתחרט ובתש' מהרלב"ח סי' קל"ח כ' שמה שכ' אח"כ הריטב"א ואם נתחרט אח"כ וכי' כ"כ רק לרווחא דמלתא אבל באמת אפי' אם נתחרט ג"כ לא הוי אונס כמש"כ בתחלה.

ואף שבב"י אהע"ז (שם) הביא בשם הריטב"א דמי שנשבע לחלוץ או לגרש וכפו אותו לקיים את השבועה הוי חליצה וגט מעושה היינו משום דלא גירש מעצמו רק ע"י כפיית בי"ד ובכה"ג לא נקרא אונסא דנפשי' כיון דלא גירש מעצמו כדי לקיים את השבועה דהא דנקרא אונסא דנפשי' היינו מפני שקבל עלי' בעצמו והוא לא קבל עליו רק שיהי' מוכרח לגרש מפני עונש השבועה אבל לא ע"י כפיית בי"ד וס"ל להריטב"א שאין זה בכלל גט מעושה כדין דגט מעושה כדין היינו דוקא אם הוא מחויב לגרש מדיני אישות אבל לא מחמת סבה אחרת.

ואולם הר"י בן הרא"ש שהובא בב"י סי' קנ"ד ס"ל דגם כופין אותו לקיים את שבועתו ולגרש והיינו משום דס"ל דגם בכה"ג הוי גט מעושה כדין כיון דסו"ס הוא מחויב לגרש אבל עכ"פ מוכרח לשיטתו דכל מה שאדם מקבל עליו בעצמו אף שנתחרט אח"כ אין זה אונס לבטל את הגט דאם נאמר שאם קבל עלי' בשבועה לגרש ואח"כ נתחרט כל שידוע לנו שנותן רק מפני חיוב השבועה הר"ז נקרא אונס לבטל את הגט אף אם מגרש בלי כפי' א"כ איך נאמר דאם אינו רוצה לגרש והבי"ד כופין אותו לגרש שהגט כשר זה בודאי דבר שלא ניתן להאמר כלל ובגט מעושה כדין בודאי דאם הי' מגרש בלי כפי' רק מחמת חיוב הדין מכש"כ דכשר וכיון שכן ה"ה אם קבל עלי' קנס לגרש ג"כ אין זה אונס לבטל את הגט דמה לי אם מוכרח לגרש מחמת עונש השבועה שקבל עלי' או מחמת עונש הקנס שקבל עליו. ואין לחלק ולומר דדוקא בשבועה אף דהוי כאנסוהו אחרים מ"מ אין זה אונס לבטל את הגט משום דמחויב לקיים את שבועתו משא"כ בקנס דאם כפו עליו את חיוב הדין הוי ככפוהו שלא כדין וה"ה כאן. וכן כתב בתש' אם חיוב הדין בא עלי' מאיליו אבל אם כפו עליו את חיוב הדין בודאי דהוי אינס כמו שהוכחנו לעיל מדברי הפוסקים לענין כפו אותו כדין על ד"א ומתוך כך גירש דאם כפו עליו את חיוב הדין הוי ככפוהו שלא כדין וה"ה כאן. וכן כתב בתש' לחם רב שהובא בהג' רעק"א אהע"ז סי' קל"ד לענין אשת כהן היכי דמסופק אם ראוי לכופו דאין תקנה לכופו אותו תחלה ליתן גט וממילא אם הוי גט מעושה שלא כדין מ"מ פסלתו לכהונה ולחזור ולכופו ליתן גט שנית אחרי דנאסרה לו

דכיון דהתחלה הי' בשביל כך שיהי' אפשר לכופו בשני שם גט מעושה עליו גם על השני. הרי להדיא כמו שכתבתי דאף שבאמת מחויב הוא כבר מן הדין לגרש אחרי הגט הראשון מ"מ אחרי שהביאו עליו בכפי' את חיוב הדין שם גט מעושה עליו.

וכן צ"ל לדעת ר"ה גאון שהובא ברא"ש פ"ג דנדרים שאם נשבע לגרש שחייב לקיים את השבועה ולגרש והיינו ע"כ ג"כ מה"ט דכל שקבל עליו מעצמו לא הוי אונס וכמ"ש בביאורי הגר"א באהע"ז סי' קנ"ד וכמו שהעיר ע"ז הרב הגאון הנ"ל בקובץ הנ"ל.

והנה בקבל עליו קנס אם לא יגרש הובא בב"י סי' קל"ד בשם הרמ"ן שכ' דלא אמרינן גט מעושה אלא כשכפוהו מדעתו בדבר שאינו רוצה לעשות וכפוהו עד שעשה וכו' אבל בנדרון זה שהוא חייב עצמו במה שהוא רוצה לעשות אין זו כפי' שכ"ז שהוא מגרש ברצונו מגרש וכו' לא הו"ל אונס שזה רצונו הי' מתחלה לגרש וברצונו הוא מגרש והקנס שעשה ברצונו עשאו לחזק עצמו ולא הו"ל אונס וגבי מוציא אשתו משום ש"ר אמרינן בגיטין באומר יאסרו כל פירות העולם אם איני מגרשיך היעלה על הדעת כשיגרשנה שנאמר שהי' אנוס בעבור הקונם אין לנו לומר כן. כיון שברצונו נדר ואמרינן בגיטין ע"מ שתתני לי ק"ק זווי הר"ז מגורשת ותתן ופסקו המפרשים אפי' לקח המעות בע"כ וכו' ומ"ש רבתינו הצרפתים שאם נשבע לתת גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס ס"ל דמתני' דקונם כיון שתלה נדרו בד"א וכו' אין בזה אונס כלל כשגירש אבל בנשבע לגרש דומה לאונס שתלה הגט בשבועתו וכו' ועוד אמרינן בפ"ק דכתובות דאין אונס בגיטין משמע דכל שנתחייב מרצונו אין כאן אונס עכ"ל.

ואח"כ הביא בב"י שם תש' הרשב"א שהובאה בב"י קצת בקיצור וז"ל בתשובה: ראובן בעל לאה וקרובי לאה הי' בהסכמה שיגרש ראובן זה את אשתו ונאותו זל"ז בקנס אלף דימרים ושיגרש זה לזמן ידוע ואח"כ נתחרט ראובן ומיאן בדבר והללו מתרין בו מצד הקנס עד שזה הולך אצל הגזבר ומחלה פניו שיתפשר עמו ולא רצה בתחבולות קרובי האשה אדרבה איימו שאם יעבור אפי' שעה א' מן הזמן יניחוהו במשמר עד שיפרע ומחמת יראה זו הוא מגרש אלא שלא הי' בקי למסור מודעה אם נדון זה כדין גט מעושה אם לאו וכו' נ"ל שגט זה מעושה ופסול כל שיודעין באונסו אעפ"י שלא מסר מודעה וכו' ומסיים שם וגט מעושה כגון זה אפי' ביד ישראל פסול וכ"ש ביד גוים דאלו גוים אפי' בדין פסול וכו' עכ"ל. ובד"מ שם הבין שהרמ"ן והרשב"א פליגי אבל המשכנות יעקב שם ומהרח"ש בדיני מודעת ואונס ועוד אחרונים השיגו על הרמ"א דלא פליגי דהרמ"ן מיירי בלא נתחרט כלל ולא זו מדעתו ורצונו שבתחלה והרשב"א מיירי בנתחרט. ונשגב ממני להבין דעת קדושים דבלא נתחרט מה הוצרך לראי' ע"ז כיון

דמגרש ברצון וכמו שהוכחנו לעיל דכ"ז שהוא מגרש ברצון לא איכפת לנו מה שהוא מוכרח ע"ז וגם מהראי' שהביא מש"ס גיטין באומר קונם פירות העולם עלי וכו' מוכרח דגם בנתחרט ומגלה את דעתו הוי גט דהרי שם ע"כ מיירי דומיא דרישא בנדרי אשתו באומר משום הנדר אני מגרשך עיי"ש במתני' ובסוגיין וגם הראיות שהביא מתא דהר"ז גיטיך ע"מ שתתני לי ר' זוזי ומהא דאין אונס בגיטין מוכח להדיא דמיירי גם בנתחרט ומ"ש הרמ"ן דכ"ז שמגרש מרצונו מגרש ע"כ כוונתו שהכל נגזר אחר הרצון הראשון שמכחו הוא מוכרח לגרש.

אך אפי' לפמ"ש דהרמ"ן מיירי גם בנתחרט וכדמוכח מכל מה שכתבנו לעיל מ"מ י"ל דלא פליג עם הרשב"א וכדמוכח מלשון הב"י שלא הביא את הרשב"א כחולק על הרמ"ן. רק מקודם אכתוב מה שנ"ל בביאור דברי הרמ"ן דהא לכאורה קשה להבין מה שחילק בין אונס מחמת שבועה לתולה בדבר אחר הא כל אונס מחמת ממון תולה האונס בד"א.

ונ"ל בביאור דבריו דמתחלה כתב דכל שקבל עליו מרצונו לגרש לא מקרי אונס משום דהכל הולך אחר הרצון הראשון ולפ"ז גם בשבועה לא הוי אונס אבל אחר שהביא דעת רבותינו הצרפתים דשבועה דומה לאונס חילק לדידהו בין שבועה לתולה בד"א וההבדל הוא בזה דאונס כה"ג שקבל עליו מרצון ואח"כ נתחרט אף דס"ל לרבותינו הצרפתים דלא נקרא מגרש ברצון מ"מ כיון דהאונס לא בא מצד האשה המתגרשת רק מעלמא נהי דבנשבע לגרש דומה לאונס כיון דסו"ס הוא מוכרח לגרש אבל בתולה האונס בדבר אחר לא נקרא כה"ג אונס על הגט כיון דלא מוכרח לגרש אם יקיים את נדרו או ישלם קנס. והא דאונס ממון הוי אונס בין לענין גט ובין לענין מכר היינו דוקא אם האונס בא מצד הקונה או מקבל הגט דכיון שהוא רוצה להכריח אותו ע"י אונס ממון למכור או לתת גט אמרינן שלא גמר בדעתו להקנות או לגרש כיון דהאונס בא מחמתו אבל כאן דהאונס בא שלא מחמת האשה וגם איננו מוכרח לגרש רק הוא בוחר לו לתת את הגט כדי שלא יתחייב בקנס אין זה נקרא אונס על הגט רק דינו כאונס דנפשי' וזה ברור בכוונת הרמ"ן.

וכ"ז אם מגרש בלי כפי' אבל בנדרן דהרשב"א דלא רצה לגרש וגם לא רצה לעמוד בחיוב הקנס רק ע"י שקרובי האשה איימו עליו וגם השתדלו אצל הגזבר שיאיים עליו שאם לא ישלם יניחחו במשמר ומתוך האיום הזה גירש הר"ז כאלו גירש מחמת כפי' שמצד האשה דנהי דתחלת האונס לא בא מצד האשה אבל סוף האונס שמחמתו גירש בא לטובת האשה והרי אפי' בכפוהו כדין על דבר אחר ומתוך זה גירש דאין זה אונס מ"מ אם הכפי' היתה בכוונה להכריח לגרש הבאנו לעיל מדברי הפוסקים דהוי גט מעושה וא"כ כאן אפי' ה' החיוב של קנס חל מן הדין באופן שאין בו משום אסמכתא מ"מ כיון שהכפי' באה להכריח את הגט הר"ז

כאונס על הגט ומכ"ש אם הכפי' היתה ע"י נכרים דנראה דזא דאמרינן דבכפוהו כדין על ד"א ומתוך כך גירש דאין זה אונס דהיינו דוקא אם הכפי' היתה ע"י ב"ד של ישראל אבל ע"י נכרים חשוב כשלא כדין כמו בגט מעושה כדין ע"י נכרים דהוי כמו מעושה שלא כדין לרוב הפוסקים ובפרט דלפ"מ דמוכח שם מתש' הרשב"א לא הי' שם שום חיוב מן הדין ורק בכחו של הגזבר ובידו גם לפטרו מן הקנס א"כ הוי כאלו מתחיל החיוב מוזמן שמכריחים אותו לשלם ואף שהוא בעצמו גרם לו לזה מ"מ כיון שהתכרח שמתוכו גירש בא ע"י אחרים ולטובת האשה הוי כאלו אנסוהו אחרים לגרש ע"י אונס ממון דהוי אונס.

העולה מכל מש"כ דר"ה גאון והר"י בן הר"ש והריטב"א והרמ"ן כולוהו קיימו בחזקא שיטה דמה שאדם מקבל עליו בעצמו בין ע"י שבועה ובין ע"י קנס אף אם ידוע לנו שמתחרט רק שלא מסר מודעה אין דינו כאונס לבטל את הגט ואפי' להר"פ שמצריך להתיר את השבועה וגם זה רק לכתחלה כמ"ש הפוסקים מ"מ בקבלת קנס י"ל דמותר אף לכתחלה מהטעם שביארנו למעלה וגם בדברי הרשב"א אין מבורר לפסול את הגט רק בהי' הכרח ע"י אחרים וגם שלא הי' החלות של חיוב הקנס מן הדין אבל היכא שגירש מעצמו בכדי שלא יצטרך לשלם את הקנס ומכ"ש אם התחייב בקנס באופן שחל מן הדין אין ראי' מהרשב"א לאסור.

והנה בש"ע אהע"ז סי' קל"ד וסי' קנ"ד הובאו כל ד' האופנים של התחייבות לגרש שנזכרו בראש הסימן הזה. ובכ"א הדין שונה מחבירו. בשבועה פסק המחבר כדעת הר"פ דצריך להתיר את השבועה שלא יהא דומה לאונס. ובקבלת קנס הביא הרמ"א דעת הפוסקים שתפס אותה לעיקר דאין זה אונס כלל ואח"כ דעת הרשב"א בשם יש מחמירים וכ' שטוב לחוש לכתחלה. ובנתינת ערבון פסק המחבר בסי' קל"ד וקנ"ד שיכול לתת ערבון אם ירצה. והרמ"א לא כ' בזה כלל שטוב לחוש לכתחלה כמ"ש בקבלת קנס ובנדר בניירות שמשון אם לא יגרש פסק המחבר בסי' קנ"ד שאין זה אונס ומותר לגרש וטוב לחוש לכתחלה לגרש בשני גיטין.

והנה טעם החילוק בין שבועה לקבלת קנס כבר מבואר למעלה אך צריך להבין למה בקבלת קנס פסק הרמ"א שטוב לחוש לכתחלה לפוטרו מן הקנס ובערבון מוכח דס"ל דמותר לתת לכתחלה ערבון כדעת המחבר דלכאורה היינו הך ודוחק לחלק בין קבלת קנס שעוד לא הוציאו הממון מתח"י ובין ערבון שהממון כבר אינו בידו ועי' בתש' מהרשד"ם שם שדוחה בשתי ידיים את סברת השואל לחלק בכה"ג. ונ"ל דטעם החילוק הוא דעיקר מה שהחמיר הרמ"א שטוב לחוש לכתחלה בקנס הוא עפ"י דעת הרשב"א ושם מיירי שחיוב הקנס לא חל מן הדין כנ"ל אבל באופן שחל מן הדין ס"ל להרמ"א דאין להחמיר כלל דהא בכפוהו כדין על דבר אחר ומתוך כך גירש לכ"ע אין בזה משום גט מעושה ואף דזה דוקא אם חיוב הדין בא מאליו אבל לא בכפו עליו את חיוב הדין בכדי להכריח אותו על הגט כנ"ל

זה רק דוקא בכפו עליו אחרים אבל כאן דבשעה שקבל את החיוב הי' זה ברצונו ואין בזה כפי' כלל רק אחרי שנשתנה רצונו ונתחרט אנו חוששין בזה משום כפי' ואז הרי כבר חיוב הדין חל עליו והוי כאלו חיוב הדין בא מאליו וכיון שכן אפי' אם הבי"ד יכפהו לשלם את הקנס בלי כוונת כפי' על הגט והוא יגרש מעצמו אין זה גט מעושה ומכש"כ אם הוא מגרש מעצמו בכדי שלא יתחייב בקנס דאין בזה כלל חשש משום גט מעושה.

ומש"ה בנתינת ערבון דלפ"מ שפסק המחבר בחו"מ סי' ר"ז קנה מי שהערבון בידו דבמחילה לא שייך אסמכתא ואף דהרמ"א שם הביא דעת הפוסקים דגם בזה יש משום אסמכתא מ"מ בודאי דהמוחזק יכול לומר קים לי כדעת הפוסקים דאין בזה משום אסמכתא וכיון דיוכל להחזיק מן הדין בערבון בודאי אם יגרש כדי לקבל בחזרה את הערבון אין בזה שום חשש כלל ומותר לכתחלה לתת ערבון אף לדעת הרשב"א ומש"ה לא כ' בזה הרמ"א שטוב לחוש לכתחלה.

אך עדיין קשה דבהא דנדר בנזירות שמשון דבודאי לא גרע מהיכא דחל חיוב ממון מן הדין כ' המחבר שטוב לגרש בשני גיטין ובהא דנתינת ערבון לא הזכיר כלל מזה ואדרבה כ' סתם שיוכל לתת ערבון אם ירצה.

ונראה דדוקא בהא דנדר בנז"ש אפשר לתקן שיגרש בשני גיטין דשם מיירי דנדר מעצמו כדי לגרש ועדיין ברצונו עומד כמבואר בתש' מהרלב"ח סי' קכ"ד שממנו נובע מקור דין זה א"כ אפשר לתקן בב' גיטין דבגט הראשון כיון דמעיקר הדין כבר היא מגורשת וממילא נפטר מהנזירות ואח"כ יכול לגרש עוד הפעם שלא יהי' בזה שום סרך אונס כלל אבל בנתינת ערבון לא שייך לתקן בב' גיטין דהא שם מיירי דהצדדים מתפשרים ומרצים את הבעל שיבטיח לגרש ובכדי שלא יתחרט הוא נותן ערבון כמבואר בתש' מבי"ט ח"ב סי' קל"ח א"כ א"א לתקן ב' גיטין דממ"נ אם לא יחזיר את הערבון אחר הגט הראשון א"כ נשאר אותו החשש של אונס שהי' בראשון ואם יחזירו לו את הערבון א"כ לא הועילו כלום בנתינת ערבון דיוכל להתחרט לפני נתינת גט השני וכיון דא"א לפשר ביניהם ולהבטיח שהבעל לא יתחרט רק ע"י נתינת ערבון — לא החמירו בזה כלל.

היוצא מדברינו שאם הבעל התחייב עצמו מרצונו בקנס לגרש והתחייבות נעשתה באופן שהחיוב חל מן הדין דהיינו עפ"י אופנים המבוארים בחו"מ סי' ר"ז שאין בהם משום אסמכתא יש מקום לומר דאף לכתחלה מותר לגרש אם יש חשש שאם יפטר אותו מהקנס לא ירצה לגרש והבי"ד רואים שיש הכרח שיגרש כיון דאפי' באין החיוב חל מן הדין לדעת כל הנך פוסקים שהבאנו למעלה אין בזה משום אונס והרמ"א שכל בית ישראל נשען על פסקיו פסק שטוב לחוש לכתחלה ומוכח מלשונו רק היכא דאפשר וזה אפי' באין החיוב חל מן הדין כנ"ל וא"כ י"ל דכשהחיוב חל מן הדין וא"א לפטור אותו מן הקנס מותר לכתחלה ואפשר לומר

שגם האחרונים שהחמירו בזה מיירי ג"כ רק בסתם קבלת קנס עפ"י קאמפראמיס שעיקר החיוב הוא ע"י ערכאות שלהם אבל לא בכה"ג שהחיוב חל מן הדין.

ו.

וכ"ז רק באופן שהבעל התחייב בקנס מרצונו אבל במה שראיתי בקובץ הנ"ל שדך בו הרב הגאון הנ"ל בענין ההצעה לתקן תקנה כללית לכל מסדרי קדושין שלא יסדרו חו"ק רק אם החתן יתחייב בקנס גדול אם יגרש בערכאות ואח"כ אם יגרש כדין היא תמחול לו את הקנס לפע"ד יש לחוש בזה הרבה דבכה"ג הוי כאנסוהו אחרים דהא כבר הוכחנו לעיל בסי' ג' מדברי הטור וב"י בחו"מ סי' רמ"ב שהביאו את דברי הר"י הלוי, דהא דאמרין בב"ב (מ) בהאי דאזיל לקדושי איתתא דנקרא אונסא דנפשי' הוא רק באופן שרצה לקדש אשה זו דוקא דשייך לומר אלו הוי בעי' הוי מצי למיכף ליצרי' אבל באונס כזה המונע אותו לקדש כל נשים שבעולם אם לא יתן מתנה הוי כמו אנסוהו אחרים כיון דמוכרח לקחת אשה מצד מצות התורה ומצד טבע העולם ואין לומר דלא הוי אונס כיון דיכול לקחת פלגש דהא לדעת הרמב"ם וכמה פוסקים אסור בפלגש, ואפי' לדעת הרא"ש דיותר בפלגש מ"מ יש בזה פגם משפחה והעדר כבוד כמבואר בטור אבהע"ז סי' כ"ו ובפרט שרוצה באשה שתהי' אגידא ב"י ולא שתוכל לעזוב אותו בכל רגע. והנוב"י בח' אהע"ז סי' ג' שכתב במה שהשביעו את הבעל לגרש שאין זה אונס זה רק מטעם שרק הבי"ד שלו נמנע מלהתיר לו לישא אשה אחרת בלי שישבע לגרש ואפשר שימצא בי"ד אחר שיתירו לו בלי שבועה כמ"ש שם להדיא אבל כאן שא"א יהי' לו לקדש שום אשה כדמו"י אם לא יתחייב בקנס נראה דהוי כמו אנסוהו אחרים וממילא לא חל חיוב הקנס מן הדין.

איברא שאם היו מתקנים תקנה בפ"ע שלא לסדר חו"ק רק אם החתן יתחייב בקנס אם יגרש בערכאות בטרם שיגרש בבי"ד של ישראל אף שמן הדין לא חל החיוב מ"מ משום מיגדר מלתא יכולים הבי"ד לתקן שיתחייב לשלם מטעם הפקר בי"ד הפקר ואף להשליש שטרות כדי לגבות את הקנס ע"י ערכאות כמבואר בחו"מ סי' ב' אבל באופן הנזכר בהצעה הנ"ל שכסף הקנס יהי' שייך להאשה ובידה למחול את הקנס אם יגרש אותה אח"כ א"כ הדברים מוכיחים שכל התקנה נעשתה לטובתה בכדי להכריח אותו לגרש, ואף אם נאמר דמ"מ כיון שיש בזה גם משום מיגדר מלתא חל החיוב אף שבא ע"י כפי' מ"מ הא כבר הוכחנו לעיל דאף בכפו אותו כדין על ד"א ומתוך כך גירש אם הביאו עליו חיוב הדין בכפי' בכדי להכריח אותו לגרש הוי ככפוהו שלא כדין וא"כ אפי' אם יתקנו שיתחייב בקנס בסתם אם יגרש בערכאות ואח"כ היא תמחול לו אם יגרש כדין הא כבר הוכחנו לעיל בסי' ד' דאם כפו אותו שלא כדין על ד"א ומתוך כך גירש כל שהאונס

בא לטובת האשה המתגרשת יש בזה משום גט מעושה לדעת רוב הפוסקים וא"כ כיון שהדברים מוכיחים שעיקר התקנה נעשתה בכדי להכריח אותו לגרש יש בזה לחוש משום גט מעושה.

ועוד אפי' אם נאמר דגם בכה"ג הוי אונסא דנפשי' דהרי כבר מבואר לעיל דבגט בעינן רצון עצמו ולא רצון שבא מתוך אונס רק כתבנו שהרצון לא מוכרח להיות רצון של כונה ראשונה דהיינו על עצם הגט רק דגם רצון של כוונה שני' דהיינו שרצונו להגיע לאיזה דבר ומתוך כך מוכרח לגרש ג"כ נקרא רצון לענין הגט כמו שהוכחנו לעיל בסי' ג' וכ"ז שייך רק באונס אחר אבל באונס כזה שמתוך שהוא רוצה לקדש אשה וא"א לו לקדש אותה רק באופן שיתחייב לגרש אותה כשתרצה האשה בודאי שא"א לומר שהרצון לקדש אותה כדי שתהי' אגידא ביי זה יקרא רצון גם לענין הגט.

וכעין זה פירשו קצת מפרשים בסוגיא דב"ב (מ) בעובדא דפרדיסא דשם אפי' בלי מסירת מודעה המכר בטל משום דשם כל האונס הי' מה שהפחידו שיכבוש את שטר המשכנתא ויקח את השדה ומש"ה אין לומר בזה אגב אונסא גמר ומקני דהרי רק מתוך פחד שיקח ממנו את השדה הוא מכר ואף דשם לא קיי"ל כן משום דשם נאנס למכור בכדי שלא יפסיד את הכסף. עי' בשמ"ק שם. אבל בנ"ד בודאי לא מסתבר לומר שמה שקבל עליו בקנס לגרש מתוך אונס שבלי"ז א"א הי' לו לקדש אותה שזה יקרא רצון לגרש.

מסקנת הדברים

מתוך כך נראה דאף אם המניעה לקדש לא באה מצד הבי"ד באופן כללי רק המניעה היתה פרטית מצד האשה שאיננה רוצה להתקדש לו רק אם יתחייב לה בקנס שאם לא תוכל לחיות אתו בשלום שיגרש אותה כדין אף דבכה"ג הוי רק אונסא דנפשי' דקיי"ל דלא הוי אונס ובאונס תמידי אף לדעת הר"ח בכה"ג לא הוי אונס כמבואר למעלה מ"מ לענין גט כיון דכל האונס בא רק מתוך זה שרוצה לקדש נראה דיש בזה חשש משום גט מעושה דאין זה נקרא רצון לענין גט כנ"ל. אכן אם הבעל מעצמו התחייב מרצונו הטוב לפני הנשואין לגרש אותה כשתרצה לא מתוך זה שהיא איננה רוצה להתקדש לו באופן אחר רק בכדי שגם היא תתחייב לעומתו לקבל גט כשהוא ירצה בכה"ג י"ל דאין בזה חשש משום גט מעושה אם נעשה באופן שחיוב הקנס חל מן הדין כנ"ל.

רבית בהלואה בנקאית

ב „נועם“ ספר שני, הודפס מכי"ק הגאון בעל תשובות מהרש"ג זצ"ל, היתר להלוות ברבית לבנק וכיו"ב (למעט ללוות, שגם הוא ז"ל לא התיר). כשהם בערבון מוגבל, דהיינו כשכל האחריות רק על נכסים מסויימים. — ואף שקטנו של הגאון זצ"ל עבה ממתני, הרי תורה היא וללמדה אנו צריכים, ולזה התחייבנו בכתיבת אלו הדברים.

ובמוקדם, חובת הבירור בגדרי הבעלות של בנק או חברה, שהם בע"מ.

ברור הוא, דאין שום אפשרות לחדש גדרי בעלות שלא מצינו בש"ס. וגם דינא דמלכותא ל"ש שיחדשו גדרי תורה חדשים, ויכולים רק להכלל בגדרים הקיימים. (יעוין כתובות ג' א', וברש"י, דע"כ לא חידשו חז"ל היתר חדש לא"א, חוץ מגט ומיתת הבעל, ורק יכולים להפקיע מעשיו, ע"ש.) ואי דברים חדשים כאן, היכן מצינו בבעלות כזו, איסורי וחיובי השבה, דגניבה גזילה ואונאה. וקיי"ל גורם למזון לאו כמזון דמי, גם משום גרמי כמעט ברור דיפטר, כגול חמץ ועבר עליו הפסח, ובא אחר ושרפו, דפטור אף לדין שדיגין דד"ג. ועל הרוצים לחדש דחברה בע"מ הוא מין בעלות חדשה, — בעלות ולא בעלות — עליהם ודאי מהש"ס לגדר כזה, ועצם אי מציאת הדברים בש"ס אינו נותן מקום כל שהוא להסתפק, וע"כ זו שותפות רגילה.

והגאון הנ"ל בח"א מתשו' מהרש"ג חיו"ד ס"ג, הביא מתשו' מהר"מ שיק זצ"ל חיו"ד סי' קנ"ח, לדון בזה, ומסיק במהרש"ג דלא שייך שהמעות אינם ממש של בעלי המניות, דא"כ של מי הם, יעו"ש, והוא כמש"כ.

אלא ברור דהמחזיק במניות של חברה בע"מ הנו בעלים רגיל ברכוש, בשותפות, אלא שזו שותפות בתנאים מיוחדים, כגון שאין שותף יכול להסתלק מהשותפות בלי הסכמת היתר (וזה שעבוד שגש לכל שותף על חלק חבריו, יעו"ש שהמהר"מ שיק ז"ל, רצה לדון מזה). וכן שהנהלת הרכוש הוא לפי הכרעת הרוב, וכיו"ב תנאים בשותפות. והכל בגדרי הבעלות המפורשים, וממילא כל דיני ואיסורי התורה שייכים בזה, כשותפות רגילה.

[והי' מקום בהל', לחברה בתנאים מפורשים שהבעלים הנו המחזיק ברוב המניות, והיתר הם בע"ח, אלא דאז יהי' בקבלת רוחי"המניות משום רבית, אולם החברות הרגילות אינם כך, עד כמה שידוע].

וכאן מקום להעיר, בתשו' מהרש"ג הנ"ל, דן להתיר אף ללוות מהבנק ברבית, מהמעות שכבר הוצאו פעם מהבנק והוחזרו לו, כשפקידי הבנק הם נכרים, ומהטעם דהבעלים לא זכו באלו המעות, דאין שליחות לנכרי, יעו"ש באריכות כידו הגדולה ז"ל. ולא זכיתי להבין, דהרי ישנו דין סיטומתא, וגם דינא דמלכותא, ואין זה מקרה פרטי דלא שייך בי' סיטומתא, דמנהג כל העולם שעצם הכנסת המעות לקופת הבנק נחשב כשייך לבעלי-הבנק, וגם ד"ד הוא, ויתפס בבית-האסורים כגנב וגזלן הלוקח בלי רשות הבעלים, ויעוין בפ"ת חו"מ סי' ר"א סק"א בשם החת"ס, דבאופן שהוא גם ד"ד ודאי שהוא קנין מדאורייתא, וצ"ע, ויש גם מקום לדון מדין חצר, וצ"ע דעתו ז"ל שם, דחצר המשתמרת עבור הבעלים, ע"י נכרי, אינה כחצר המשתמרת לקניין, ואכמ"ל.

והנה תוכן ההיתר הנ"ל — שהודפס ב"נועם" ב' — הוא, להיות ואין החוב נגבה אלא מהרכוש הרשום של הבנק, ואם יפסד הרכוש אין לגבות מבעלי-הבנק. המלוה מעות לבנק, אין כאן שעבוד הגוף, ואין כאן לזה, ולא תשיך לאחיך כתיב, וכאן אין אחיך לזה, וראיתו ז"ל מהא דתני' גיטין ל' א', המלוה מעות את הכהן כו' ופוסק עמהן כשער הזול ואין בו משום רבית ואין שביעית משמטתו כו' וביאר הש"ס כיון דכ"י לית לי' לא יהיב לי' כי אית לי' גמי אין בו משום רבית, ופירש הגאון ז"ל הסברא הנ"ל בכוונת הש"ס, ובכוונת הרמב"ן והרשב"א שם, וכן ביאר בזה הא דאין שביעית משמטתו, ע"ש. ולפ"ז אפותיקי מפורש ג"כ דינא הכי (חו"מ קי"ז) וכמוזכר בדברי הגאון הנ"ל בעצמו.

והנה ע"כ דכוונתו ז"ל, שהקנהו זכות גבי' בנכסים אלו, בלי שעה"ג, דאל"כ מ"ש חיובים בדומם, הרי הוא ז"ל בעצמו סבור דאין גדרי בעלות חדשים, והאמת כך, ומכש"כ במלוה מעות את הכהן ואת הלוי, וע"כ דכוונתו ז"ל כמש"כ.

והנה ראשית, הסברא קשה להולמה, דהיכן מצינו זכות גבי' שלא יבוא מכח חיובא דגברא, דאם זה קנין, לא יוכל לסלקו בזווי, ואם זה גביית חוב, הרי מוכרחים למחויב בתשלום החוב, ונכסים נקנים ואינם מתחייבים, וא"כ מיהו המחויב כאן, וראי' לדבר הא דפר"ת (הובא בראשונים ז"ל, כתובות פ"ה, ועוד) במוכר שט"ח לחבירו, דיכול למחול משום דשעבוד הגוף אינו נמכר, וכשנפקע שעה"ג ע"י מחילה, ממילא נפקע שעבוד הנכסים, דנכסי דאיניש רק ערבין לי', יעו"ש, הרי דלא שייך שעבוד נכסים בלי שעה"ג, ואף אם נחלק בדוחק גדול, עדיין יקשה, וכי באפותיקי מפורש אין הדין דמוכר שט"ח יכול למחול, לא מצאנו לאחד מהפוסקים שיסבור כך, חוץ ממה שיש לדייק מב"ק פ"ט א', ואכמ"ל. [ואיך גובה הלוקח אם אין חיוב הגוף אליו, זו שאלת הריטב"א קדושין מ"ז ב' יעו"ש, ותירוצו ז"ל צ"ע מהא דגיטין י"ג ב' הקנה לנולדים, א"ל דנחדש דהה"נ, וזה לא מצינו בפוסקים, ואכמ"ל].

ועוד דהרשב"א בתשו', הובא בט"ז חור"מ ס"ז, ס"ל דאפותיקי מפורש ג"כ משמט בשביעית. הרי מפורש נגד סברתו ז"ל, וגם החולקים בזה לאו מטעם סברא זו נחלקו, יעו"ש. ועוד דהרי תלה סברא זו בהרשב"א, כפי' לפירושו ז"ל.

אלא ע"כ דגם באפותיקי מפורש, לזה רגיל נקרא, אלא דשעבודו בתנאי זה.

ובגיטין הטעם דאינו משמט, משום דאין כלל אפשרות לתביעת חוב, כפשטות הש"ס, ורש"י, ונוסף, נבוא בראיות דגם באופנים שאין אפשרות לגבית החוב אלא רק מנכסים מסויימים, ג"כ ישנו דין רבית.

ערכין ל"א א', מתני' המוכר בית בבתי ערי חומה כו' הרי זה כמין רבית ואינו רבית, ובגמ' והתני' הרי זו רבית גמורה אלא שהתורה התירתו, אמר ר"י ל"ק הא ר"י והא רבנן כו' צד אחד ברבית א"ב. וכן תני' ב"מ ס"ד ב', מכר לו בית מכר לו שדה ואמר לי' לכשיהי' לי מעות החזירם לי אסור, ונפסק ביו"ד קע"ד ס"א, דזו רבית קצוצה, (והחולקים שם, או משום צד אחד ברבית, או משום דבית כשדה פירותיהן בספק יעו"ש).

והרי כאן הלוקח המלוה אינו יכול כלל לתבוע מעותיו, ואף פעם אין כאן מציאות של שעבוד, יותר מעל בית זה, דהרי אין נפק"מ, אי משום דהתנו כך בהלואה רגילה, או משום צד המכר כך הוא, הרי מ"מ במציאות אין על הלוה שום שעבוד נכסים חוץ מבית זה, ובכ"ז הוי ר"ק.

וביותר מצאנו לשיטת הריטב"א ב"מ ס"ג א', בשטמ"ק, ד"ה רבא אמר רבית ע"מ להחזיר א"ב, ופי' הריטב"א ז"ל דאיירי באופן שמכרו בתנאי, שהמכירה תהי' קיימת עד אז, אלא שיחזור וימכרנו בזמן שיחזיר מעותיו, ובכ"ז ירדה תורה לסוף דעתו של אדם, ולהכי כתיב את כספך לא תתן לו בנשך, ולא כתיב לא תלוה בנשך, שגם בכה"ג אסרה תורה, עכתו"ד, ז"ל, והרי שמכר לו מכירה גמורה ממש, ואין כאן צד הלואה כלל, אלא רק זכות ביד המוכר שיחזור וימכרנו (מכח תנאי) מעתה, ה"ז ר"ק, דירדה תורה לסוף דעת האדם לשוי' לה ומלוה, ולאסור הערמת רבית כזו, ואיך נאמר דאין דין לה, באפותיקי מפורש.

[ודברי הריטב"א ז"ל הם בהיפך ממש"כ הנוב"י החור"ד, ועוד אחרונים ז"ל, הובא בפ"ת ובחור"ד רס"י קע"ד, יעו"ש, ויש ליישב דמשיטת רש"י וסיעתו, במשכנתא באתרא דלא מסלקי, דמותר אף בלא נכיתא, דמכר הוא, יש סמך דפליגי אריטב"א בזה, — אף דיש לחלק].

ועוד ראי' ממש"כ התוס' ב"מ ס"ה ב' ד"ה לכשיהי' לי מעות כו' אבל משכנתא יכולים לעולם לפדות כו' משמע להדי' שפי' גם באופן שאינו יכול לגבות משאר נכסיו, דאל"כ הרי לא הוצרכנו לחלק, ובכ"ז אסור בלא נכיתא.

ועוד ראי' ממש"כ הרמב"ן ז"ל בהיתר משכנתא דסורא [במ"מ, בט"ז ושי"ך קע"ב ס"א] שהוא משום דאי שטפה נהר מפסיד חובו, ואינו גובה משאר נכסיו, ובכ"ז דוקא בנכיתא ומטעם דשכירות הוא, אבל בלנ"כ אסור.

ויותר מכל ראי' מדיני משכון של ישראל ע"י עכו"ם. בתוס' ב"מ ע"א ב' ד"ה כגון, כתבו בשם ר"ת להתיר הלואה ברבית במשכון ע"י נכרי, ובאופן שאין המלוה סומך כלל על הלוה אלא על המשכון, ומטעם דאין שליחות לנכרי אף לחומרא, והרי דאף שאינו סומך אלא על המשכון, ואין שום שעבוד כלל על הלוה, בכ"ז הוצרך לטעם שאין ללוה שום דין ודברים על המלוה אי אבד המשכון, יעו"ש, ומטעם דאין שליחות לעכו"ם, ולרש"י וסיעתו אסור, משום דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, והרי להנ"ל היתר גמור ע"י ישראל הוא, ומפורש להיפך מהנ"ל, וכן בטור ומחבר סי' קס"ט כתבו כמה אופנים באופן שאין שום שעבוד יתר מאשר על המשכון, וכמשמע מסעי' י' שם, דכל אופני ההלואה שם איירי שאין אחריות החוב אלא על המשכון, ובכ"ז לא התירו מטעם דאין כאן לוח, יעו"ש.

ובאמת הגאון הנ"ל ז"ל בעצמו הקשה מזה, (שם סי' ה') וכתב דאפשר שאינו אלא מדרבנן, ועוד כתב דאפשר שזוהי השגת הרא"ש על בעל העיטור פ"ב דפסחים סימן י'. וזו פליאה, דהרא"ש שם כתב בהדי' הטעם משום דישאל לא הלוה לישראל אלא לנכרי, יעו"ש, והרי מפורש ברא"ש דאלו הלוה לישראל כך הי' אסור, ואיך שייך לפרש שם בדעתו ז"ל שהוא משום דאין האחריות אלא על המשכון, ויעוין ברמ"א שם ס"ט שהביא בשם תשו' הרא"ש, ובטור וב"י כמה תשו' הרא"ש, ומבואר שם בהדי' דאין להתיר אלא רק באופן דהעכו"ם הוא הלוה ולא הישראל, ואף דאיירי באופן דר"ת, שאין אחריות ההלואה על הישראל חוץ מהמשכון.

ויעזיין עוד בטור וב"י סי' קע"ב בשם תשו' הרא"ש, הדין באופן שאם יפול הבית או ישרף יפסיד הקרן, ובכ"ז אסור משום רבית, ואין כאן היתר כללי דאין כאן לוח, ויש עוד ראיות לזה אלא שאין להאריך מדי.

מכל הנ"ל נתברר בהדי' דגם בכה"ג לזה גמור הוא, ושייך ב"י איסור רבית, ולא מצינו לאחד מהראשונים ז"ל שיחלוק בזה.

והשתא חובת הבירור בראיתו ז"ל מהא דגיטין ל' א', שהרמב"ן והרשב"א והתוס' פי' דלא כרש"י, ומשמע מדבריהם ז"ל דאפי' מה שבמקו"א ר"ק ג"כ הותר כאן, ודלא כהפנ"י שדחק בטעם דבריהם, עכ"ל (ב"נועם" ב').

וראשית, הלואה גמורה בתנאי שימכור לו בפחות משוי', ג"כ מחלוקת הראשונים ז"ל, אי זה ר"ק או א"ר, יעוין בש"ך קע"ג סק"ו, ובמקור מים-חיים שם, מש"כ בשם בעה"ת, והטעם דגם תשלום הרבית דרך מכר מפקיע מידי ר"ק.

ויעוין גם בחדושי רעקא ז"ל על יור"ד סי' קס"ו ס"ב בשם תשו' הרשב"א, ובשטמ"ק ב"מ ס"ז א' בשם הריטב"א, מש"כ לשי' רש"י דבית בפחות הוי ר"ק. והעיקר דבההיא דגיטין דרך מכר הוא, וכ"כ שם הרמב"ן מפורש, דזו זביני, וממילא לכו"ע א"ר הוא.

ולעיקר ראיתו ז"ל נצרכים אנו להקדים קצת כללים המפורשים בא"ר דדרך מכר. מקדים מעות, לקנות בזול, מה שביד המוכר, מותר, אף שלא עשה קניין גמור (סי' קע"ג ס"ז), ומיהו דוקא אם תנאי המכר הם כמכר רגיל, משא"כ אי קיבל המוכר אחריות כזו המראה שאין כאן מכר אלא הלואה, (שם סי"ג) ואף במוכר ממש מה שיש לו, ובאחריות הלוקח, לא הותר בדבר שכל צורך קניינו הוא לדבר שעתידי לבוא, כגון פרדיסא, (שם סי') אף שכל האחריות על הלוקח, דרואים אנו — לעניין רבית — כאלו קנה הפירות שיבואו, וזה הרי אין לו, ולמכור בזול בהקדמת מעות, מה שאין לו, לא הותר, אא"כ יצא השער (קע"ה ס"א) ומיהו אי עשה קניין גמור בפרדיסא, מותר, דאז איננו רואים כקונה את העתיד לבוא, אלא כקונה מה שיש למוכר, דמעשה קניין גמול מראה על זה (קע"ג, ט"ז ס"ק ט"ו) וישנו עוד היתר בהקדמת מעות, אף על מה שאין לו, אם זה בדרך של קרוב להפסד כמו לשכר, דזהו מסחר רגיל, דמה שמוזיל גבי' הוא משום קבלת ההפסד, — הרגיל לבוא, — עליו, כגון מה שעזי חולבות הן רב הן מעט, (שם ס"ט) [ולמה שלא הותר בפרדיסא משום הפסד ורווח, כבר עמדו בזה הראשונים ז"ל, ואכמ"ל].

והשתא בההיא דגיטין שהביא המהרש"ג זצ"ל, כתב הרמב"ן שם בהדי' [וכך גם נפרש כוונת הרשב"א ז"ל שם] דההיתר הוא משום דזביני הוא, ודמי' למה שעזי חולבות מכור לך עכ"ל, ובעזי חולבות פרש"י וכל הראשונים ז"ל, דהוא משום דקרוב להפסד ולשכר, ומש"ה הותר, וחזינן בהדי' דאין כאן היתר משום דאין כאן לזה, ואין רמז לסברא הנ"ל בדברי הרמב"ן והרשב"א ז"ל.

וגם מה שתירץ ז"ל (ב"נועם" שם) מההיא דפרדיסא, לא יתיישב לפמש"כ (בגיטין שם) התוס', — ובריטב"א בשם הראב"ד ביתר ביאור — דמש"ה אין בעה"ב יכול לחזור בו, דמכיון שאפי' לא יהי' פירות לא יתחייב להחזיר המעות, הוי זו כעין מתנה, ואיך יכול לחזור, יעו"ש. והרי גם בפרדיסא התנו ביניהם דאף אם לא יהי' פירות לא יחזור מעותיו, ומש"ה ג"כ נראה דאין הלוקח יכול לחזור בו, מאותו הטעם שבמלוה מעות את הכהן ואת הלוי, ותו נשארה הסתירה מפרדיסא שהוא ז"ל בעצמו הביאה.

מכל הנ"ל מבואר להדי' דאין שום היתר בבנק בע"מ, מטעם דאין כאן לזה, ולא מצינו רמז לזה באף אחד מהראשונים ז"ל. והשתא נצרכים אנו לבירור, אי כה"ג הוי ר"ק או א"ר.

והנה צדדי הספק הם, מהא דמצינו לשיטת ר"ת וסייעתו (ב"מ ס"ד ב' תודיה ולא, טור קע"ב) דגם בבית משכנתא בלא נכייטא אינו אלא א"ר, משום דספק הוא שמא יפול הבית או ישרף, ואין כאן קציצה ברורה לרבית. וכן בבנק שמא יפסדו כל נכסי הבנק. וכן יש להסתפק אף לשיטת רש"י הרמב"ם וסייעתם, דפליגי אר"ת בזה, וס"ל דאין שריפת או נפילת הבית נחשב כספק, והוי ר"ק. אולי מודים דהיכן שמוותר המלוה מתנאי הלואה הרגילים, שבתורה, ומסכים לאפתיקי מפורש, נחשב עוד קצת ספק אף בבית, ועבור זה לא אסרה תורה לקבל תשלומין, והוי א"ר. ודוקא כשהקרן בתנאי הלואה רגילים, אינם מתירים מטעם ספק בקציצת הריבית, דלזה בעינן ספק הרגיל קצת, וזה אינו בבתים לשיטתם ז"ל. אבל ספק כל דהוא נחשב אף בבתים, וכשהוא בקרן, הותר מטעם הוויתור מחיובי הלואה הרגילים. [אבל אי נניח דבבית אין אף ספק כל דהוא. אין עבור מה שיקבל תשלומין].

והנה ר"ת חילק בין הלוהו על הבית דמוחר בנכייטא, ובין הלוה סתם, דאסור לשכור בפחות. וכתב במקור מיס' חיים (קע"ד ס"א) בפשיטות, דלר"ת אי לא הלוהו על חצירו הוי בלא נכייטא ר"ק, יעו"ש. ולפ"ז בבנק דזו סתם הלוואה, אין לנו בשיטת ר"ת לשו' א"ר.

ומיהו דבריו ז"ל צ"ע. דעיקר הטעם דר"ת הוא משום דהפירות בספק, וכמו שפירש רש"י (ס"ב ב') בשדה להדי', ולר"ת בית כשדה, ומה לי הלוהו על חצרו או לא, הרי מכל מקום הפירות בספק. ותו דלפי זה נצטרך לפרש דבהלוהו על חצרו, באתרא דמסלקי, בלא נכייטא, הוי דרך מכר, לסלק רבית קצוצה, וזה דוחק גדול. דאיזה דרך מכר יש באתרא דמסלקי ובלא נכייטא. וע"כ ר"ת כתב החילוק רק לענין א"ר.

איברא דעיקר הסברא דספק בפירות צריכה ביאור. וכי כל הנכסים שבעולם נחשבים כעומדים בספק הפסד, והרי אלולי הלוהו גם מעותיו אפשר שהי' נפסדים. וע"כ דעיקר הטעם הוא דבעינן שימה ודאית, וכל שבלא תשימון עצמו אין ודאית לקציצת הרבית, דאולי לא יהי' פירות, אין כאן ר"ק. אבל כשקצץ סך מסויים, אלא שעשה אפתיקי מפורש לגבית הרבית, אפשר דגם ר"ת מודה דזו ר"ק. דהרי אפי' יפסד האפתיקי אין כאן חסרון בקציצה, אלא דאין ממה לגבות הרבית, והרי בכל פעם אין רבית נגבה בדין, ואין בטחון גמור לתשלומה. ולפ"ז אפשר דבבנק ר"ת מודה דזו ר"ק.

ועוד יש מקום להחמיר, דמסתברא דר"ת לא אמר אלא בבית יחיד וכדומה, אבל רכוש של בנק רגיל מובטח בדרך כלל מהפסד גמור, ורחוק לומר שכל הרכוש יפסד, וסברא זו מצאנו בט"ז קע"ב סק"ב. לפי' הטור, יעו"ש. [וכאן

יש להעיר, דיתר דברי הס"ז שם צע"ג, דאטו במלוה לעני לא יהי' ר"ק, ומה בכך שמא לא ימצא לגבות, הרי זהו שאסרה התורה, וראיתו ז"ל מפ' לא יחפור ג"כ תמוה, דודאי שיש בכל חוב קצת ספק של אי גביתו, והשכנים אינם מחויבים בע"כ להכנס לספק זה, כמו שא"א לחייב האדם להלוות, ומיהו אי הלווה, אסרה תורה לשים רבית].

מכל הלין למדנו דמחמת הספק ברבית, הדבר נוטה דגם לר"ת זו ר"ק, והשתא, לספיקתנו אף לרש"י, דאולי עבור וויתורו מחיובי הלואה הרגילים אין זה ר"ק, ולכאורה סמך לזה מדברי מרן הב"י ז"ל.

וז"ל הטור סי' קע"ב: ועל מה שנוהגין האידנא שראובן ממשכן ביתו לשמעון ולוי שוכרו משמעון וראובן נשאר בביתו ופורע השכירות לשמעון ע"י לוי השוכר כתב א"א הרא"ש ז"ל אני אוסרו אבל ר"ק לא הוי כיון שלא פסק לו רבית על ההלואה וגם אם יפול הבית או ישרף יפסיד שמעון מעותיו כו' ומדברי הרמ"ה יראה שהוא רבית קצוצה כו' עכ"ל.

ובב"י שם הקשה, על מ"ש הטור דהרא"ש כרש"י ס"ל, במשכנתא דבית, הרי מתשובה זו שכתב שאם יפול הבית או ישרף משמע דכר"ת ס"ל, ותירץ דיש לומר אף דסברא זו לא מהני לרש"י להתיר לגמרי מ"מ מהני לסלק מעליו דין ר"ק, והקשה בב"ח הרי בתוס' מפורש דלרש"י ר"ק היא, ותירץ דכאן איירי בנכיתא, יעו"ש.

ולפ"ז יקשה ל"ל להרא"ש הטעם שמא יפול הבית כו' הרי משכנתא בנכיתא דזו דרך שכירות לא הוי ר"ק (כמש"כ הרמב"ם ועוד ראשונים ז"ל) ועל כרחנו דיפרש דעת הרא"ש כדעת הריטב"א (שהבאנו לעיל) דאין במשכנתא לשוי' דרך שכירות להפקיע ר"ק, וא"כ שוב יקשה מה מהני טעמא שמא יפול הבית וכו', הרי לרש"י ל"מ ה"ט לסלק ר"ק במשכנתא בלא נכיתא, ומ"ש בנכיתא מבלנ"כ, הרי שניהם שווים הם, דעצם הנכיתא אינו מסלק ר"ק, אלא ע"כ דדוקא כשאין ספק בקרן הוי ר"ק בין בנכיתא בין בלנ"כ, אבל כשהספק בקרן לא הוי ר"ק, אף לשיטת רש"י, וכאן איירי באפוזיקי מפורש (יעו"ש בב"י דדן לפרש כך) ואף בלא נכיתא, וראי' לסברא הנ"ל.

ובזה מדויק לשון הרא"ש שכתב יפסיד שמעון מעותיו, ואי כוונתו לשיטת ר"ת, ל"ל לה"ט הרי לר"ת בית כשדה ואינו ר"ק אפילו אין חשש הפסד מעותיו, [ומזה צ"ע על מש"כ הב"ח שם, דהרא"ש כר"ת ס"ל, וכן למה שלא דייק הב"י מזה].

ומיהו לפ"ז עיקר חסר מן הספר בדברי הב"י ז"ל, דהי' לו לפרש דאין כאן עניין לשיטת רש"י כשהקרן מובטח, וכאן משום ספק בקרן נגעו בה, ועוד דאין עדיין הכרח לפירושו, די"ל בפשיטות, דהכוונה להפסד דמי

הנכייטא, ונהי דס"ל להרא"ש ז"ל דאם מכר לו חפץ בזול כאגר נטר, או אלו לא הי' תנאי להפסד דמי הנכייטא בנפילת הבית, הרי זה ר"ק, אבל כאן שיפסיד דמי הנכייטא בנפילת הבית, אין הדבר קצוב כדמי חפץ, או שכירות בתים רגילה, ונצרכים לאומד הלב לשומת שווי הדבר, תו לא נחשב ר"ק, דאין הדבר קצוב וברור, וכל שאין מחירו קצוב וברור, אין במשכנתא בנכייטא, בפחות, משום ר"ק, והסברא פשוטה, ולפ"ז גם מתיישבים היטב דברי הרא"ש, וגם דברי הב"י יעו"ש.

והנה הב"י שם הסתפק אי הרא"ש איירי בנכייטא או בלי נכייטא, וכ"ז שכתבנו הוא רק להצד דבנכייטא קיימין, אבל לפי צד פי' דאיירי בלנ"כ, ויפסיד מעותיו הכוונה לקרן, ובכ"ז לא הוי ר"ק, וע"כ לאו מטעם דכר"ת ס"ל, דלפ"ז תחזור קושית הב"י, וגם ממש"כ הרא"ש שיפסיד מעותיו, וכמ"ש, וע"כ דכרש"י ס"ל, ואין ר"ק מטעם שמוותר לשו"י אפותיקי מפורש, [ואף דלפ"ז לא יתיישבו דברי הב"י בתירוצו שהבאנו, אולי הב"י כתב רק להצד דאיירי בנכייטא, וכמ"ש, ולהצד דקיימין בלנ"כ יתרץ כדברינו, או שכוון בתירוצו לשניהם], ולהנ"ל מצאנו סמך מהב"י ז"ל דמקבל תשלומין מחמת וויתורו לאפותיקי מפורש אינו אלא א"ר.

ופשוט דאין להקשות מבית בבע"ח, דהתם אין שום וויתור בתנאי החוב, מצד המלוה, ומיהו הטור הרי כתב דלהרמ"ה הרי זה ר"ק, וגם הרא"ש כתב שני טעמים, יעו"ש בב"י, וכל זה במשכנתא, אבל בבנק ישנם עוד צדדים לשו"י ר"ק.

דבשלמא אי הי' מקבל תשלום חד-פעמי עבור וויתורו לאפותיקי מפורש, שפיר, אבל בזה שמקבל תשלום לפי משך הזמן, חודש או שנה, זה מראה שאין כאן רק השל"י עבור הוויתור לאפותיקי, אלא גם תשל"י כאגר נטר, והרי זה דומה למקבל תשל"י עבור הוויתור לאפותיקי, ונוסף לזה עוד תשל"י כאגר נטר, דודאי שזו ר"ק, ומשכנתא שאני, דהרי התולה בטחון מעותיו בבית או רכוש מסוים, זהו הלוקח הרגיל, ונהנה עבור זה מפירות רכוש, ומלוה במשכנתא באפותיקי מפורש, שקיבל עליו הריעותא דלוקח רכוש, יש מקום לפצותו גם במעליותא שבלוקח, ואף שאכילת פירותיו לפי משך זמן ההלוואה, ג"כ אינו דומה לר"ק, משא"כ בבנק דאין זה משכנתא, ואכילת פירות כלוקח, אלא רבית קצובה מראש, מסתברא דזו ר"ק, [וכן משמע קצת מסי' קס"ט, דאיירי באופן שאין אחריות החוב חוץ מאשר על המשכון, ובכ"ז יש אופנים של ר"ק, וע"כ דהחילוק הוא בין משכנתא לאכילת פירות, לרבית קצובה, וכמ"ש כ.], ונוסף לזה יש מקום בסברא, דדוקא אפותיקי מפורש דאיש פרטי, שבזה דנו הראשונים ז"ל, שכרגיל הנו על רכוש מצומצם, משא"כ בבנק שהאפותיקי מפורש הנו על רכוש גדול ומפורז, ובטחונו הרבה יותר מאשר לזה הרגיל, אין מקום לרמות את עצמנו דעבור וויתור בבטחון מעותיו מקבל תשלומין, ואין זה אלא ר"ק לכר"ע.

סיכום:

אף בית, משכנתא בלא נכיתא, באפתיקי מפורש, יש סמך, דאף לרש"י אינו אלא אבק רבית.

מלוה ולוה בבנק בע"מ. יש בו איסור רבית לכו"ע. לזה מן הבנק ברבית, רבית קצוצה. מלוה לבנק ברבית, להרמ"ה ר"ק, ויש מקום להסתפק לר"ת, ואף לרש"י, דאינו אלא אבק רבית. והדעת נוטה בהרבה דגם לשיטתם, ולכו"ע, זה רבית קצוצה.

כמובן שאיני כדאי להורות לרבים ומכש"כ לחלוק על גאון כזה. אולם ישפוט הדיין והמעין לפי מה שעניו רואות.

שמוש במקור חשמלי בשבת ויו"ט*

הריני בזה להעיר תשומת לב העוסקים בשאלה זו, על נקודה אחת, שעדיין לא נגעו בה.

הנה, החום השורר מסביב למקרר, מחמם את פנים המקרר, גם כאשר דלת המקרר סגורה ומסוגרת, ועל ידי כך, מפעיל הוא את מנגנון הקירור, גם בלי פעילות האדם. פעולת האדם, בפתיחת הדלת, מסייע אמנם להדירה הטבעית של החום, אל פנים המקרר, ומגבירה אותה, וע"י כך מחישה את הפעלת מנגנון הקרור, אולם, ביכולת החום השורר מסביב למקרר, להחם את פנים המקרר, וע"י כך, להפעיל את מנגנון הקרור, בלי סיוע האדם, ובלי שיתוף פעולה אתו. וא"כ אולי יש לדמות נדון זה, ל"לבה ולבתה הרוח" המובא במס' בבא קמא ס' א'. והכי איתא התם על המשנה "לבתה הרוח כולן פטורים" ת"ר ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלביו כדי ללבות חייב, ואם לאו פטור". והתוס' מוסיפים על כך לבאר "בשאין ברוח בפני עצמו ללבות מיירי, דאי בשיש בו כדי ללבות, אפילו כשיש בלביו המלבה כדי ללבות, למה יתחייב, דבלאו איהו נמי היה הולך ומזיק, אלא ודאי כשאין ברוח כדי ללבות מיירי, ולכך כשיש בלביו המלבה כדי ללבות, חייב המלבה, כי הוא עשה הכל, דהוה ליה כמו זה יכול (האדם) זה אינו יכול (הרוח) דחשיב אינו יכול מסייע, שאין בו ממש, (שבת צ"ג א'). ועוד ביתר ביאור נמצא הענין ברא"ש שם, "והוא שאין ברוח כדי ללבות, דאי יש ברוח כדי ללבות, אפילו יש בלביו כדי ללבות פטור דמאי קעביד (האדם), בלא איהו נמי תתלבה ותזיק". ומשמע מדבריהם להדיא, שכשיש כח לטבע, לבצע לבד, פעולה כל שהיא, כאשר מצטרף האדם אל הטבע, ומסייע לו בבצוע הפעולה, אין זה נחשב כאלו האדם בצע את הפעולה, ואין הנזק שנגרם נזקף על חשבונו של האדם עבור פעילותו המסייעת לטבע, כאשר ביכולת הטבע לבדו היתה אפשרות לבצע את הפעולה המזקת. וה"ה לענין שבת, אין זה בגדר "העושה את כולה" כאשר האדם מצטרף אל הטבע ומסייע לו בבצוע פעולה, שביכולת הטבע לבד לבצע את כולה. הרי במקרה זה האדם עושה רק מקצת המלאכה, ויש לפטור אותו משום ש"העושה את כולה (חייב) ולא העושה מקצתה". וגם בשבת רק אז אפשר לזקוף את המלאכה על חשבון האדם ולחייבו כעושה

* הערה למאמר שהופיע בכותרת זו, בספר "נועם" א.

את כולה כאשר אין ביכולת הטבע לבד לבצע, בלי סיוע האדם, כדוגמת "זורה ורוח מסייעתו".

הנה בנדון של הגמ' כשהאדם מסייע לרוח בבצוע לבוי האש, הרי בתגבורת הלבוי שלו, מחיש האדם את הלבוי, ובסיועו מקדים האש להתלקח, בכל זאת, אינו נחשב כאלו האדם לבה את האש, הואיל וסוף סוף היתה האש מתלקחת בלבוי הרוח לבד, בלי סיוע האדם, ומאי קעביד" האדם, כלשונו של הרא"ש, וה"ה בנדון שלפנינו, בפתיחת הדלת אמנם מחיש האדם הפעלת מנגנון הקרור, אולם סוף סוף החום, השורר מסביב למקרר, יחמם את פנים המקרר, ויפעיל את המנגנון בלי סיוע האדם, ומאי קעביד האדם הלא בלא סיועו, בכח הטבע לבד, היתה המנגנון מופעלת.

ואין זה דומה למה שכותב הרא"ש ביצה כ"ב א', "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר, דמאריך בהבערתו, והמסתפק ממנו חייב משום מכבה שממהר את הכבוי". דהתם הארכת ההבערה ומיהור הכיבוי וקידומו, הם תוצאות פעילות האדם, בלי סיוע גורם אחר, וכמו שכותב שם הרא"ש בעצמו "והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו, דאלו לא נתן שמן בנר היה כבה כשיכלה השמן שבנר, ומה שהוא דולק מכאן ואילך הוי כאלו הוא הדליקו" וכן לענין כיבוי נמי ממהר הכיבוי, על ידי שנסתפק מן הנר, הוי כאלו כבה הוא". מה שאין כן בנדון שלפנינו. האדם רק מסייע לטבע בפעולה שביכולת הטבע לבצע אותו לבד, והיה גם מבצעו לבד, לולא שהאדם מצטרף אליו לסייע לו, לכן אין זה בגדר "העושה את כולה". גם אין להשוות הנדונים שלפנינו, למה שמביא הרמב"ם שבת י' כ"ג, על פי המשנה שבת ק"ו ב', "צבי שנכנס לבית וכו' יושב אחד על הפתח ולא מלאוהו וישב השני ומלאוהו השני חייב". כי שם כאשר הצטרף השני אל הראשון למלאות הפתח, הראשון כבר הפסיק פעילותו, והוא יושב בטל בפתח, וברגע חלות החיוב לא היה פעיל רק השני, מה שאין כן בנדונים שלפנינו, ברגע הצטרפות האדם אל המלאכה, לא הפסיק הטבע (הרוח, או החום שבפנים ומסביב למקרר) פעילותו, וברגע חלות החיוב (דהיינו, ברגע התלקחות האש, או זרימת החשמל ופעילות המנגנון) שניהם פעילים, ושניהם גרמו לחלות החיוב, כי שניהם עשו את המלאכה. והואיל והטבע לבד היה ביכולתו לעשות את המלאכה, לכן אין לחייב את האדם, כי לא עשה רק מקצת המלאכה.

הרשב"א חולק על התוס' והרא"ש, וסובר, שכשיש בלבוי האדם ללבות, אף שגם בלבוי הרוח יש ללבות, חייב האדם בתשלום הנזק, אולם מדברי הרשב"א נראה בהדיא שגם לדעתו אין הלבוי נזקף לגמרי על חשבון האדם, ואדרבא דינו כשנים שעשאוהו, אלא שלדעתו של הרשב"א, בניזקים גם באופן זה חייב האדם לשלם, משום "דהוו כשנים שהביאו את האש ואת העצים ששניהם חייבים, וכדאמרינן

בפ"ק דמכלתין דמרבה בחבילות" (ב"ק י' א' בסופו, ועיין שם בתוס' ורשב"א) וכאן בנדון האדם והרוח שהזיקו יחדיו, חייב האדם לשלם הכל, "דאיתא כר' נתן דאמר כל היכא דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי" (ב"ק נ"ג א'). אולם ברור, שלגבי שבת אין זה בגדר העושה את כולה, כי האדם לא עשה רק מקצת המלאכה ופטור אבל אסור מדרבנן.

סיכום:

ברגע שמנגנון הקרור שובתת מעבודתה, תיכף מתחיל החום השורר מסביב למקרר לחדור פנימה אל המקרר ולחמם את מנגנון הקרור, וכשבינתיים, האדם פותח את דלת המקרר מסייע הוא אמנם בחימום ובהפעלת המנגנון, אולם אין האדם עושה את כולה, וכל הנדון הוא בבחינת "זה יכול" היינו החדירה הטבעית של החום, "וזה יכול" האדם בהגברת חדירת החום על ידי פתיחת דלת המקרר, שאפילו יש כאן אפשרות של מלאכה דאורייתא פטור האדם באשר לא עשה רק מקצת המלאכה ("כיון שכל אחד בפני עצמו יכול — לעשות את כל המלאכה — הרי כל אחד אינו עושה אלא מקצתה", משנה ברורה שט"ז ציון כ"א). בפתיחת הדלת, מחיש אמנם האדם את הפעלת מנגנון הקרור, אולם בגלל תחישת גמר המלאכה, אין הפעולה נכנסת בגדר "העושה את כולה" כאשר הוכחתי כבר לעיל בנדון "ליבה ולבתה הרוח". גם במקרה של תחישת גמר המלאכה, אין האדם עושה רק מקצת המלאכה, ולכן אין בפתיחת דלת המקרר רק מלאכה דרבנן.

הגאון, בעל חלקת יעקב, שליט"א, מתחיל דיונו בשאלת המקרר במילין דלהלן "והנה אם נוכל להחליט ולומר דנ"ד לא הוי רק גורם דאף לר"י לא הוי רק דרבנן ע' שבת ק"כ וכו' כיון דעיקר האיסור לא הוי רק דרבנן ואינו מתכוון ולא ניהא ליה ומשאיצל"ג זהו הנצוצות, ועדיף עוד יותר מסכין התקוע בחבית דמתיר המג"א שי"ד ה' בצירוף כל הני טעמים. מכש"כ בנ"ד דלא הוי רק גורם". ובמה שהתחיל הגאון הנ"ל אסיים אנכי, אם נכונים הם הדברים האמורים לעיל, ונוכל להחליט, שפתיחת הדלת אינה רק מקצת המלאכה, ואין בה רק איסור דרבנן, אזי כל הדרכים הללו, שמזכיר הגאון בעל חלקת יעקב, ישנו בה ואפשר יהיה למצוא היתר בשופי, לשימוש במקרר חשמלי בשבת ויו"ט.

בענין פתיחת מקור חשמלי בשבת

בספר "נועם" — ב ראיתי דיון רציני ממע"כ הרבנים בנושא הנ"ל, וראיתי לנכון להעיר בכמה נקודות בכדי להעמיק את הענין לענ"ד, בפרט כשזה נוגע הלכה למעשה.

בראשונה כמה פרטים לפעולת הטרכוסטט המפעיל את המנוע וכן מפסיקו כשהגיע הקור לנקודה הרצויה, הכלי הזה מורכב מצינור ממולא גז, בחלקו הוא נמתח על הפריזר מבחוץ וסגולתו המעשית הוא שכפי הידוע טבע של גז להתרחב בחום ומתכווץ כשהוא מגיע לקור תוכנן בכלי הזה שבכשיגיע בחום ויפעיל התפשטות הגז, לחץ הגז ילחץ על שלטר שמתחבר ומחבר את חוטי החשמל הקשורים עם המוטור ומפעילו עד שהוא מגיע לדרגת קור שמכווץ את הגז ואז חוזר השלטר למקומו וסוגר את החשמל ומשתק את המוטור.

(א) הבעיא היא אם מותר לפתוח את דלת המקרר שמזרים אויר חם המשפיע על הגז ואז הוא מפעיל את המוטור שזה אסור בשבת מכמה טעמים שיבוארו להלן.

הנה יש מקום לדון אם מותר לפתוח את הדלת בזמן שהמוטור הוא כבר בפעולה ואינו אלא מאריך את פעולת המוטור ובוה דנו הרבנים הג' ושפוט הדבר להיתירא וסמכו על זה שמצינו שמותר לסובב את השעון בזמן שהוא בפעולה אף שעל ידי זה הוא מוסיף לו כח שימשיך לפעול גם אחרי שהיה לו בכח ללכת יעו"ש.

לכאורה שפוט הדבר להיתר ועוד עדיף מהא דשעון הנ"ל שהרי כאן אינו מוסיף שום דבר אלא שמונע את פעולת הרמת השלטר שצריך לכבות הא למה הדבר דומה למי שהוריד את השלטר של החשמל הרגיל ובא שגי ולא נותן לו להתרומם אלא נשאר במצבו הקודם שזה ברור שאין זה בכלל מדליק ואינו מוסיף שום דבר משא"כ בשעון שמוסיף בו בעצמו שיוכל ללכת יותר ממה שהיה בכוחו לפני הפעולה הנוספת, ואפילו לדעת המחמירים שם אבל בנידון דנן כו"ע יודו דמותר אפילו לכתחילה.

ולא דמי לצמצם אדם במים ואינו נותן לו לעלות דחשיב רוצח ממש אף דאינו מוסיף שום דבר אלא מונע ממנו הצלתו, דפשוט דכל זמן שהוא במים ויכול להתרומם טרם נעשית כל פעולה שהיא בגדר רציחה הרי הוא כאילו נמצא

מחוץ למים ולכן עצם הדבר שמונעו הרי זה מעשה רציחה מובהק, וכאילו זרקו עתה במים דמי ולכן חייב, אבל בניד כשהחשמל מחובר שוב אין כאן הוספת פעולה כל שהיא אלא שהוא מונע את הניתוק אבל ההמשך הוא מאליו פשוט הוא דמותו, ונראה דה"ה לענין מכבה אם היה השעון של החשמל במצב של מכבה אלא שבעוד זמן מה הוא יחזור וידליק אם בנתיים הגדיל את הזמן של הכבוי לכמה שעות נוספות אין זה בכלל מכבה שהרי לא פעל כלום בגופא דכיבוי אלא בפעולה צדדית המאריכה את הכיבוי שהיה קיים, אלא דעצם הזוהר המחושים יש כאן משום מוקצה אבל כיבוי אין כאן.

(ב) עיקר הספק הוא אם מותר להפעילו על ידי זה שהוא פותח את הדלת ומזרים חום, ויתכן מאד שלפעמים הוא עומד על סף ההפעלה דאז כל תגבורת של חום הוא מפעיל תיכף את המוטור כמו שנתבאר לעיל.

ובעצם הפעלת מוטור חשמלי מהו יסוד האיסור ראיתי שם שכתבו שהאיסור הוא משום דבשעת הפעולה הוא מתין ניצוצות שזה רגיל בכל כלי חשמל בזמן פעולתם ועל זה רבו המקילים באיסור זה ואומרים שניצוצות אלו אין בהם ממש, או כהגדרת הרב י. א. הנקין שליט"א דאש נקרא רק כשיוצא לאויר העולם הפועל ושמו עליו ולא בכח והעלם וכו' אמנם דברי צריכים ביאור מרווח יותר דסו"ס רואים את הניצוצות בעין בלתי מזוינת וכל אחד מוכשר לראות את הניצוצות האלו ועוד שהם עלולים לגרום להבערת גז או דומיהם והם ממש אש, ברם אין איסור כלל מטעם זה שהרי זה דומה להא דאין מוציאין אור מן האבנים שאין בוה אלא איסור שבות, ברם איך שלא נתיחס לניצוצות אלו אבל יש כאן מקום לאיסור חמור בעצם הזרמת חשמל לכלי שהוא מופעל על ידו מטעם אחר לגמרי, והוא איסור בונה וכמו שהגדיר את זה הגאון החזו"א זצ"ל בס"י נ מהלכות שבת שכל שעם ההזרמה הוא עושה את זה לכלי שיכול לפעול ובלי החשמל הוא דומם ואין לו כושר פעולה כגון זה בונה ממש הוא וחייב משום כך, ולכן עצם הגרמא להזרים את החשמל להמוטור אפילו שהמשך של העבודה אינו נזקף על חשבון זה שחבר את החשמל הרי יש כאן מעשה שבת של מלאכת בונה שהוא אב מלאכה.

(ג) הנה לכאורה פשוט הוא שאם המקרר עומד בדרגא זו שעם פתיחת הדלת הוא מוסיף חום ומפעיל תיכף את המוטור הרי זה כחו ממש, והרי זה דומה להא דאמרינן בסנהדרין ע"ז גבי ההוא דפרע עליו את המעזיבה ונכנסה הצינה ומת דכתבו התוס' דפטור משום דשאני מבידקא דמיא דחייב בכח ראשון משום שלא היה באויר הקר הנכנס תיכף עם הפתיחה בכדי להמיתו אלא ביחד עם הצינה שחדרה אחר כך ואז הוי כח כחו, אבל בלאו הכי גם הזרמת אויר מקרי כחו וחייב, וכן הכא כיון דעם הזרמת אויר חם הוא מפעיל כח, וכלל הוא בידינו

שכל הפעלת כח הרי זה כחן והרי זה דומה לקשת שחץ מתוח עליה דבעיקר הכח שנוזק למרחקים הוא על ידי מיתוח הקשת שנעשה על ידי אחר מ"מ מי שישחרר את החץ שילך בכח המיתוח הקים מכבר הרי זה כחו וחייב, ומזה למדנו בכל מקום באש ודומיהן שכל המצמיד כח לדבר שזה ילך למרחקים ויזיק מכיון שנתן זה כח ותנופה הרי זה כחו ממש.

ובבידקא דמיא בכח שני הוא פטור אף שעל ידי הסרתו את הסכר הפעיל את הכח השני והפעילו עמד על כך הרב ג. אמאי לא אמרינן בזה אשו משום חציו, ומה שתירץ דלא אמרינן משום חציו רק בדבר שבטבעו להתפשט מרחוק כעין חץ כמו אש ורוח אבל מים אין טבעם להתפשט אלא במקום שאין להם מי שיחזיק אותם יעו"ש, סברא זו עדיין אין לה יסוד, דלכאורה אין כל מקום לחלק בין דבר שנדחף מכח עצמן או שנמשך מכח מדרון, אלא הדבר פשוט דכל חציו הוא כמו שהסברנו שהצמיד כח תנועה ותנופה ללכת ולהזיק הרי זה חציו וכחו הוא, אבל במים הסרת המניע הראשון אשר באמת נתן כח תנועה לשטוף הרי זה כחו ואילו המים השניים הרי הוא לא הצמיד להם כל כח, בהסרת הסכר שחרר כח הראשון וכיון שנשאר פתוח הרי זה זורם לא מכחו אלא מעצמם נעים, והרי זה רק בבחינת גורם ולא כחו.

ד) וראיתי להגר"ע הדאיא שליט"א שיצא להתיר מכח טעמא דהוי כח כחו ולא רק כח כחו הוא אלא המשה כחות שכל אחד גורם לשני, ולפי"ד כח א) פתיחת הדלת על ידי האדם ב) הזרמת האויר ג) הולדת ההבל על ידי האויר ד) סיבוב חתיכת המתכת על ידי האויר החם ה) חיבור חוטי החשמל ו) הפעלת המוטור על ידי חיבור חוטי החשמל וכו' ולכן מוסיף המחבר דדוקא היכא שתיכף פועל הסכין עם פתיחת הסכר ושוחט אז מקרי כחו, אבל לא כן בני"ד בפתיחת הדלת לא פעל רק זרימת האויר והאויר לחוד לא פעל רק עם ההולדת ההבל וגם זה לא פעל רק בסיבוב חתיכת המתכת והיא פעלה חיבור חוטי החשמל וכו' טרחתי להביא את זה שחלק מן הדברים נכתבו מתוך אי הכרת המציאות של פעולת חשמל במנוע ואין ההבל מפעיל את המנוע וכן יתר הפרטים הם לא כל כך מדויקים, ברם עלינו לדון על עיקר היסוד מה נקרא כחו ומה נקרא כח כחו, לפי"ד המחבר הנ"ל יוצא שאם אחד הדליק פתילה והאש הגיעה אל החומר נפץ והתפוצץ ופיצוצו הפעיל חומר אחר שהתפוצץ והרג את האדם בכה"ג הוי כח כחו ופטור ולדידן צריך עיון רב, דלכאורה מקור הדבר של כח כחו מצינו בגמ' מכות ח' האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי ואזול וקטול לגברא דפטור דהוי כח כחו, והנה ציור זה שציירה הגמ' אינו מקרי אלא לימוד גדול אנו לומדים מכאן להגדיר את מהות כח כחו, והנה התם פעל רק להפיל ולנתק את חיבור התמרים עם העץ אבל הירידה לארץ אינה באה מכחו כלל אלא מכח עצמו ואולי גם בניגוד לכחו, דאילו מכחו היה צריך לעוף

למקום אחר אולי למעלה כדרך אבן הנזרק שהוא מעיף את הדבר לצד דבר הנזרק וכאן הרי ירד למטה ונמצא שכל זה לא שותף בזה כלום וזה מקרי כח כחו. אבל היכא שהוא מפעיל דבר ובגרמתו הוא מפעיל כתגובת שרשרת שכל פעולה נמשכת מכח הפעולה הראשונה ובפרט כשמתחילה הוא מותקן בצורה זו שבהכרח שדבר אחד יפעיל את השני ולא כמקרה שנתקל בכח שני אלא מותקן לכתחילה לכך לכאורה הרי זה כחו ממש ואפילו שזה יגרום בכח החמישי מ"מ כל ההמשך נעשה מכחו והיה מן הדין להיות כחו ממש. ולכן נראה גם כאן כיון שמתחילה מותקן צורת התגובה שכח אחד מוסר לשני וכולם מופעלים מכח הראשון אין לדון על זה מכח דהוי כח כחו אלא כחו ממש הוא.

ומה"ט נראה לי הא דאמרינן בגמ' בב"ק דאדי אדויי וחשיב ליה התם דהוי כח כחו. נראה דהתם ההיזק נגרם עם נפילת האבן שנזרק למעלה על ידי הכח הראשון התם הוי כח כחו ודומיא דאתר תמרי דלעיל שבארנו דהוי כח"כ. אבל אם זרק אבן ובעופו נתקל באבן אחר והעיף אותו והזיק פשוט הוא לכאורה דהוי כחו ממש. דהרי זה שעף והזיק הוא מפני שקבל כח ותנופה מהראשון. ומה לי אם זרק ביחד שני אבנים או שנפגש בדרך ונצמד לו כח הזריקה הקודמת התם והכא כחו מקרי כחו ממש.

ומצאתי להאי גאון החזו"א זצ"ל דמסייע לי שכתב בהלכות שבת סימן ל"ו וז"ל החורש או הזורע בשבת במכונה המתוקנת לכך והאדם לוחץ לחיצה ראשונה ועל ידי זה מוציא כח חום הגורם לאדים שיבואו ויתניעו את הגלגל ותנועת הגלגל ממשכת יצירת האדים וכן חוזר חלילה נראה דכל החרישה והזריעה חשיבא גירי דיליה ומעשיו כמו שכתב הנמוק"י באש דכל ההמשך הוא מעשיו יעו"ש. ולפי"ז גם הכא אם על ידי הפתיחה הוא מפעיל את לחץ הגז וזה לוחץ על הטרכוסטט ומחבר את חוטי החשמל הכל בא בכח הראשון המפעיל וכחו מקרי.

ברם לדידי נראה דיש אפשרות טכנית לעשות שלטר שיפעל בצורה כזו שיהיה כח כחו ויהיה צורת פעולתו דומה בדיוק לאתר תמרי ונפול דאמרינן בגמ' דהוי כח כחו וכנ"ל.

שוב ראיתי בתוס' סנהדרין ע"ז שכתבו לחד תירוק דבנפלה סכין לא מקרי כחו והוא כמו"ש. ואין להקשות על יסוד דברינו שכל חציו הוא היכא שמצמיד כח לדבר המזיק דומיא דחץ, דהא אנן קיי"ל שאין חילוק בין מקרב הדבר אצל האש ובין מקרב האש אצל הדבר וכמו שהוכיחו התוס' בסנהדרין ע"ז מהא דהכונס ג"ו. ברם אין זה סתירה כלל, דכל שמקרב הדבר אצל האש צריך שתגיע לשם ברוח מצויה והרי זה כאילו זרק את החפץ באש מראש הגג שאפילו יעבור זמן עד שתגיע לאש מ"מ הרי זה מזיק ממש וכן הכא כיון שהאש הולכת ומתקרבת להרי זה כאילו

זרק ממש לתוך האש אלא שהיא צריכה להגיע, ועושה מעשה בגוף החפץ דהוי מזיק ממש.

ה) ולפתוח את דלת המקרר אחרי שהפסיק לא מזמן את פעולתו ויש עוד זמן עד שהגז יתפשט במלואו ויפעילו שוב, ראיתי להרב י. ג. שליט"א שנוטה להקל, וטענתו היא דמעט תחום הנכנס עם פתיחת הדלת לא יוכל להתניע את המוטור ואינו יכול לגרום להתפשטות מפעילה רק ביחד עם חום החודר דרך אטימות דפני המקרר, נמצא דהוי בגדר זה יכול וזה אינו יכול, דהאולי תחם שחודר גם בלי פתיחת הדלת בסופו של דבר יכול להפעיל את המוטור ואילו מעט תחום הנכנס עם פתיחת הדלת הוא מעט ולא יוכל לגרום להפעלתו והוי מסייע שאין בו ממש, ואף דגורם שימהר לפעול ובלי מעשה שלו היה פועל באיחור זמן מ"מ אין זה אפילו גרמא, דכל גרמא גורם קצת למהר מקצת המלאכה ואפ"ה לא מצינו שום חילוק בשום מקום לחייב במסייע היכי דממהר על ידו לגמור את המלאכה יעו"ש.

ולדין דבר זה צ"ע, דמה מועיל כאן מה שיכול לעשות אחרי הזמן אבל כיון דבזמן שהוא הפעיל לא יהיה יכול להפעיל בלי עזרת הפעולה של דלת המקרר ופתיחתו הרי זה כזה אינו יכול וזה אינו יכול, דין זה יכול הוא רק כשהוא עושה פעולה שלמה ובאותו הזמן שהשני עוזר לו אינו אלא מסייע שהשני אינו גורע מיכלתו של הראשון באותו הזמן שהוא פועל אבל כאן בשעה שהוא פועל הוא לא יכול לבצע את הפעולה אלא בעזרת השני מה יוסיף לו אם יכול לעשות את זה אחרי הזמן וקרוב לזה אמרינן בגמ' בב"ק י' לא צריכא דבלאו איהו הוי מתבר בתרי שעי והשתא איתבר בחדא שעה דאמרין ליה אי לאו את הוי יתבינן פורתא וקיימין יעו"ש דמשמע שכל הטעם הוא משום שהיו יכולין לקום מהמקום לפני שיגרם הנזק אבל בגונא דילן שמעשיו עומדים וקיימים ושניהם ביחד פועלים אין כל טעם לומר דמקרי זה יכול בגלל דיכול לעשות את זה יותר מאוחר, אף שיש לחלק בין נזיקין לבין גידון דידן מ"מ הסברא שרירה וקימת, ועוד יש להוסיף נופך אחר בזה, דלו יצויר דפעולת ההפעלה היתה קמעה קמעה וכל רגע פועל בעצם ההפעלה יתכן אולי לומר שההוא כבר התחיל בפעולה שיגמר אחר זמן, אבל לפי מה שתארנו את פעולת הטרמוסטט שאינו פועל לחלקים אלא עם הגיעו לשיעור חום ידוע הוא משחרר בבת אחת את הקפיץ המחבר את החשמל ועד שהוא מופעל לא געשה כל הוזה בצורת הפעולה נמצא דעצם מעשה ההפעלה לא התחילה כלל רק עם הגיע לסוף המעשה ואז שניהם שותפים במעשה זו ודו"ק.

ובהמשך הדברים כתב הרב ג. הנ"ל דאין לדמות דין זה להא דפתיחת דלת כנגד המדורה דאסור מכח ג' טעמים, א' דשם הוא סמוך לדלת דהוי כח ראשון וכאן לא אפשר שיהיה כח ראשון כיון שיש הפסק של מחיצות בין המוטור, ב'

דאפילו למ"ד אשו משום חציו מ"מ לא הוי כחו אלא כח כחו דאף שהמוטור סמוך לדלת אין זה נקרא כח ראשון כיון שהמוטור מכוסה והאוויר שנכנס צריך לחדור דרך המחיצות בין המוטור ובין תיבת המקרר שמשמשים, ג' דהוי רק מסייע יעו"ש, הנה מה שכתב דלא אפשר שיהיה כח ראשון מכיון שיש הפסק בין המוטור והמחיצות מפסיקות ומה"ט אין זה נקרא כח ראשון, חבל שלא נהיר להרב הנ"ל דרך פעולת מוטור חשמלי, היודע קצת בענין זה יודע להגיד שאין כל קשר לחום הבא מהחץ להפעלתו על ידי החום הזה, בין שיהיה מחיצות ובין שלא יהיה מחיצות אין הוא מופעל על ידי חום זה בצורה ישירה אלא כל החום משפיע רק על הגז הנמצא בצינור שמתרחב ולוחץ על השלטר המחבר את החשמל ומי שמסתכל רואה שעל תיבת הפריזר מתוח חוט דק והוא חוט הגז שהוא מושפע מהחום תיכף בצורה ישירה עם פתיחת הדלת של המקרר ולכאורה דומה לדין זה של פותח דלת נגד המדורה שאסור.

(ו) ובעיקר הדבר אם יש לדמות פתיחת המקרר שאינו פסיק רישא להפעיל את המוטור לדינא של פתיחת הדלת נגד המדורה דאם אין זה פסיק דמותר לכאורה יש לעיין בזה, דע"ד כאן לא שרינן אלא בדלת נגד הרוח שהפעולה של נשיבת רוח אם אינה מפעילה את האש הרי היא נגמרת, וכל עיקר הדיון הוא על שעת הפתיחה ובוה"ש יש מקום להתיר כדאמרינן בגמ' שם, אבל הכא לפי מה שבארנו החום שנכנס אינו נאבד אלא ממשיך לפעול פעולתו בתוך צינור הגז ומתחבר עם חום נוסף שהוא ביחד עם זה שנכנס משפיעים על הגז שיתרחב ואז יפעל את פעולתו בכה"ג יש לומר דבכל גווני אסור ואין חילוק אם זה פסיק רישא או שיפעל אחר כך דסו"ס הוא שותף בפעולה וכמו"ש לעיל, אלא יש מקום דיון אם זה בכלל מתחיל וגומר, ז"א שהאחד מתחיל והשני גומר, אבל לפי מ"ש גם זה אינו בכלל זה הדין שהרי כאן שניהם גומרים לפי מה שהסברנו לעיל.

ברם יש מקום לומר דהכא לכו"ע אינו מתכוין מותר דהנה ז"ל הסוגיא בשבת ק"כ פותח אדם דלת כנגד המדורה בשבת, לייט עלה אביי, במאי עסקינן אילימא ברוח מצויה מאי טעמא דמאן דאסר אי ברוח שאינה מצויה מאי טעמא דמאן דשרי יעו"ש, והנה לכאורה דברי הגמ' מתמיהים מאי קשה לו אם זה ברוח מצויה מאי טעמא דמאן דאסר הלא לפני זה באותו עמוד תניא נר שאחורי דלת פותח ונועל כדרכו ואם כבתה כבתה לייט עלה רב וכו', מאי טעמא לייט עלה רב אילימא משום דרב סבר לה כרבי יהודה ותנא קתני לה כר' שמעון, משום דרב סבר לה כר' יהודה כל דתני כר' שמעון מיליט לייט וכו' הרי מפורש שכל שהבעיר שלא על ידי פסיק"ר לפי מה דס"ד הרי זה תלוי במחלוקת ר"י ור"ש וא"כ מאי פריך בהא דפותח דלת כנגד המדורה מ"ט דמאן דאסר לימא דאסר משום דסבר לה כר' יהודה וכה"נ דנר דאחורי דלת לפי מה דס"ד לעיל, והנה בהא דנר אחורי הדלת

דפותח ונועל כדרכו פירש"י ואם כבתה ברוח כבתה [ע"י ברשב"א שם] והתוס' הקשו על פירוש זה ופירשו דעל ידי פתיחת הדלת מתנדנד הנר ומתרחק השלהבת מן השמן יעו"ש. והנה לולא דבריהם היה מקום לומר דגם לישיב קושיטנו הנ"ל היה מתישב בפירושם, דהנה היה מקום להסביר מחלוקת התנאים אם דבר שאינו מתכוין מותר או אסור, הכונה היא בכל פעולה שיש לפעולה זו הסתעפות של שני מעשים בבת אחת, והיא יכולה לשמש פעולה למעשה המותר וכן למעשה האסור, בזה ס"ל לר"ש דכל שאינו מתכוין אלא למעשה המותר הרי אף שיצא מזה גם מעשה איסור מ"מ נזקפת הפעולה למעשה ההיתר והוא איסור בלי מעשה איסור. ורבי יהודה סובר דמ"מ כיון שיש כאן גם מעשה האיסור אין הכונה יכולה לסלק את המעשה ולנתקו רק למעשה ההיתר ולכן אף שכונתו למעשה היתר מ"מ יש כאן דררא דאיסור גם כן, ולפי"ז דין זה שייך דוקא בכה"ג דלעיל, אבל היכא דעושה מעשה והיא רק מעשה איסור אלא דיאמר שהוא לא נתכוין למעשה איסור אפילו קמי שמיא גליא דלא היתה כונה לעבור איסור מ"מ מידי שגגה לא נפיק, שהרי אין כאן ניתוק המעשה למעשה היתר, ולכן נראה דדוקא היכא שהדלת מנדנדת את השמן נמצא שהדלת עושה פעולה של מכבה ממש בגוף השמן וכן יש כאן פעולת היתר שהיא פתיחת דלת שהיא כשלעצמה היא מעשה היתר ולכן נחלקו בזה ר"י ור"ש אי אמרינן דבר שאינו מתכוין מותר לפי מה דס"ד, אבל ההיא דפותח אדם דלת כנגד המדורה והרוח מבעיר את המדורה התם אין הדלת כשלעצמה מעשה איסור אלא הוא גורם על ידי פתיחתו הבערה על ידי הרוח, אלא דאמרינן שכל פתיחה כזו ונתינה שהרוח ידליק הרי זה כאילו הוא עצמו הדליק, אבל עצם פתיחת הדלת אינו איסור לעצמו אלא גורם לאיסור בזה לכו"ע אם אין זה פסיק"ר הוי פתיחת הדלת מעשה היתר גרידא ומותר גם לר"י, כיון שאין במעשה הפתיחה איסור צמוד אלא גורם לאיסור ודו"ק, ולפי"ז גם בנידון דנן היה מקום להתיר.

(ז) לכאורה היה נראה להביא ראיה ליסוד הנ"ל מהא דאמרינן בשבת מ"ב מכבין גחלת של מתכת בר"ה שלא יזוקו וכו', ותמוה מאד לפי מה שפירשו התוס' דאין כאן פסיק"ר א"כ מאי איריא שלא יזוקו הא בלא"ה מותר דהא שמואל כר"ש ס"ל דדבר שאינו מתכוין מותר, וע"י בחזו"א הלכות שבת סי' ג' נתעורר בזה, ולפי"ד יתכן לומר דלולא טעם שלא יזוקו רבים הרי יש כאן מעשה צירוף ואפילו אינו מתכוין לצרוף מ"מ הרי כתבנו שכל שאין אפשרות לנתק את המלאכה למלאכה המותרת אלא הוא טוען שאינו מתכוין למעשה האיסור לא מועיל כאן מה שאינו מתכוין, ולכן גם כאן אפילו יטען שאינו מתכוין למעשה צירוף מ"מ אסור, אבל אם יש כאן טעם אחר שלא יזוקו בו רבים יש מקום לנתק את המלאכה הזו למלאכת היתר שהכבוי הוא מכוון למטרה אחרת המתרת ואז יש כבר מקום להתיר אם אינו

מתכוין נמצא דשני הטעמים משלימים אחד את השני, נמצא דאין מתכוין גרידא אינו פוטר אלא דוקא היכא דאינו מתכוין לאיסור ויש כונה למעשה היתר וכפי שהסברנו לעיל.

והיה מקום בזה ליישב השגת הגאון בעל חלקת יואב שהקשה על הט"ז באו"ח סי' שט"ז שכתב שם בשם הטור דמותר לסגור תיבה גם אם יש ספק אולי נמצאים בתוכה זבובים ונמצא שצד אותם כיון שאינו מתכוין לצידה, ולא הוי פסיק"ר, אע"ג דהוי ספק לשעבר דהרי אם היו זבובים בודאי הוי צידה ומ"מ בספק הוי כאינו מתכוין ופטור ותמה הגאון הנ"ל מהא דפסק הרמ"א באו"ח דאסור לסתום את התנור בלילה סמוך להטמנה דיש לספק שמא הקדרות עדיין אינן מבושלות כל צרכן ונמצא דהוא גורם לבישול והתם הוי ספק לשעבר ואינו מתכוין ומ"מ אסור, ולפמ"ש יש מקום לרכך חומר הקושיא, דהתם מעשה סתימת התנור הוא דבר ברור שזה פעולה למען להרתיח את התבשיל, אלא יש דברים שהבישול מיותר בשבילם שכבר נתבשלו כל צרכן אבל אם עדיין לא נתבשלו ברור הוא שיש כאן מעשה בישול ואף שנאמר שאינו מכין לזה מ"מ אין הוא יכול לנתק את מעשה הבישול למעשה אחר על ידי שאינו מתכוין, אבל היכא שרוצה לסגור את התיבה מסיבה אחרת שיש לנתק את מעשה הסגירה אליה אלא יש גם פעולה של צידה והוא ספק יש מקום להקל, ולפ"ז אם ידוע לנו שיש קדרות שמצטמקות וטוב להם ונמצא דסגירת התנור מכוונת אליהם ולא למעשה בישול של הבלתי מבושלות כל צרכן אולי דנתיר כמו בסגירת תיבה הנ"ל.

ברם יש לעיין בזה, דהנה בהגהות רע"א ביור"ד סי' פ"ז הקשה שם עמ"ש הרמ"א דאסור לחתות תחת קדירת עכ"ם שלא יבוא לידי בישול בשר וחלב והקשה הא הוי דבר שאינו מתכוין ואע"ג דהוי פסיק"ר מ"מ הוא ספק שמא אינה בלועה בבו"ח, ותירץ דספק פסיק"ר אסור וציין שזה סותר מ"ש הט"ז הנ"ל דספק פסיק"ר מותר, ולפי"ד התם לא הוי מלאכה אחת של בישול שעל ידי אינו מתכוין אינו יכול לבטלה והוי כמבשל ממש ואומר שאינו מתכוין לבישול דאין בדבריו כלום, אבל הדבר פשוט, דגם התם מבשל עיקר הדבר מחוץ למה שבלוע או מחוץ התערובת שהרי כונתו לבשל את הבשר לחוד אלא הוא רוצה לבשל ביחד עם חלב אבל זה אינו מגרע מעיקר הכונה שרוצה גם לבשל הבשר בפני עצמו ואז נאמר שמעשה הבישול מכוון לבישול הבשר ולא לתערובת חלב שנמצא בתוך הקדירה.

ח) עוד ראיתי דנים שם להתיר לפי דעת הערוך דכל פסיק"ר דלא ניחא ליה מותר וכאן גם כן לא ניחא ליה בפתיחת הפתח על מנת שיפעל המוטור כי הוא חס על ממונו, ויש מקום עיון רב בזה לפמ"ש שהעירו המחברים עצמן שהכא ניחא לו שיפעל בכדי להוסיף קור שלא יתקלקלו המאכלים, אף שזה עולה כסף מ"מ

הרי מתחילה לכך נקנה וגדול הנאתו מהוצאתו, אלא שדחו שזהו רק בא בחשבון אם לדון לענין מלאכה שאינה צריכה לגופא דהתם אמרינן אם ניחא ליה אין זה מלאכה שאצ"ל אבל לענין אינו מתכוין סו"ס אינו מתכוין, חילוק זה תמוה דברור הוא אחרי שהוא יודע שהתחלת הפעולה מורה על חוסר מדת קור שזה יכול לגרום לקלקול המאכלים בודאי ניתא ליה ומתכוין הוא שיתחיל לפעול, או לפחות רוצה הוא בפעולה זו ואין זה נוגע לדעת הערוך.

ברם יש להוסיף ולומר דיש תקנה לזה דיצמיד את המחוג המכוין את מדת הקור לדרגא יותר גדולה מאשר ביום חול רגיל ואז בודאי נוכל לומר דלא ניחא ליה שיתחיל עתה בפעולה כיון דביום חול הוא מסתפק בדרגת קור נמוכה יותר, ולפי"ד הערוך מותר בכה"ג.

עדות מחללי שבת בעניני אישות

א.

הבעיה.

המצב הדתי הירוד בעמנו. בפרט כעת אחרי השואה והחורבן של הקהלות, גרם לכך, שרוב העדים המופיעים לפנינו בעניני אישות (קביעת המות, אשור גרושין וחליצה שהתקיימו, יחוס הילד, אשור נשואין כדת, תעודת רווקות ופנוי במקרה של ספק וכו') הם לדאבוננו מחללי שבת בפרהסיא. המעוניינים זקוקים לעדותם של העדים הללו, כי כמעט אי אפשר להשיג עדים כשרים, ומכל שכן אי אפשר להשיג כעת אשורי בתי הדין על העובדות, אחרי שהקהלות נחרבו בעקבות השואה, או נחרקנו ע"י עלייתם של יהודי ארצות ערב לארץ ישראל. והנה, להלכה פוסקים באה"ע סי' י"ז ס"ג שפסולי עדות מדאורייתא, פסולים אף לעדות אשה, אמנם גדולי האחרונים בדור הקודם דנו על האפשרות להעמיד את כל עד המופיע, על חזקת הכשרות שלו, כמבואר להלן — אולם בדרך כלל היה מצב קיום המצוות שונה אז לגמרי מהיום, רק יחידים היו שהעיוז בסביבות הללו לחלל שבת בפרהסיא, על כן דנים בעיקר על שמועות שכאילו העד ההוא מחלל שבת בפרהסיא, אבל היום, לדאבוננו רבים הם שפרקו את עול המצוות מעליהם, לא מתביישים מזה לגמרי, ואפילו מתפארים מהתנהגותם. ועל כן במציאות היום, אולי אנו עוברים על העלמת עין מאיסור, אילו מעמידים מן הסתם את כל יהודי על חזקת הכשרות שלו. לא צריכים העדות העדים בפני בי"ד על חלולי שבת מצדם, כי הכרת פניהם ענתה בם. ואם הב"ש מביא בסי' י"ז ס"ק ט"ז בשם השלטי גבורים בסוף יבמות, שאף במסירת עדות בשם עד אחר, צריכים לשאול על כשרות העד הראשון — מכ"ש שצריכים לשאול במציאות שלנו, על כשרות העד המופיע לפנינו, ובפרט אם יש חשד על כשרותו.

המצב אמנם קשה, כי כאמור, עדים כשרים נדירים הם, אבל דוקא מתוך כך, מוטלת עלינו חובה קדושה לברר את כל האפשרויות ההלכתיות שישנן, בכדי שנוכל לקבל את העדות, או לכה"פ את ההודעות של כל עד המופיע, ולפסוק על סמך זה כדין התורה.

אין ברצוני במאמר זה לפסוק הלכה פסוקה, כי הבעיה היא חמורה יותר

מדי, אני רוצה רק לאסוף את עיקר חומר ההלכתי, לסדר אותו ולהביע כמה הערות.

ב.

חומר הפסול.

ביבמות דף כ"ה ע"א מביאים את מאמרו של רב מנשה, גולן דדבריהם כשר לעדות אשה גולן דברי תורה פסול לעדות אשה. הרי"ף והרא"ש בסוף יבמות מביאים את דבריו לפסק הלכה, אלא מוסיפים שאם הוא מעיד במסיח לפי תומו נאמן, כי לא גרוע הוא מגוי. כך פוסק ג"כ הרמב"ם בפ"ב מה' גרושין הי"ז ומובא להלכה בש"ע אבה"ע סי' י"ז ס"ג, אלא הרמב"ם והש"ע מביאים את הדין בצורה כללית על כל העברנים. העבירה החמורה ביותר, היא חלול שבת בפרהסיא כיון שהוא כחומר לכל התורה כולה כמובא בהרבה מקומות, אלא שרש"י בחולין דף ה' מסביר שהמחלל שבת הוא לא ממש כעובד ע"ז אלא ככופר במעשה בראשית, ולכן נחוצה עוד העזה במעשה העבירה — שהיא נעשתה בפרהסיא.

חומרת עבירת חלול השבת כלפי שאר עבירות גורמת לכך, כדברי המהר"ם שי"ק אה"ע סי' מ"ח, שאפילו לפי שיטת הנמוקי יוסף בסנהדרין שנבאר עוד להלן, הסובר שרק גולן אינו נאמן בעדות אשה אבל פסולים אחרים נאמנים, "מיהו במחללי שבתות בפרהסיא דהוי כגוי לכל דבר, פשיטא דפסול כמו מומר לע"ז". למסקנה זו באים ג"כ בשדה יצחק סי' נ"ח, שכותב, דבמומר לחלל שבת או הכופר בתורה שבכתב ושבע"פ, גם הקהלת יעקב הסובר כשיטת הנמוקי, מודה שאינו נאמן לעדות אשה, דמלבד שהק"י בעצמו מסיק שראוי להחמיר, הרי בזה שהוא כופר בתורה או שהוא מומר לחלל שבת שהוא מומר לכל התורה כולה, א"כ חשוד הוא ג"כ להעיד שקר, ולא מהני בזה מה דהוי כחנוק שנשבעה בין העכו"ם דמי שאינו מאמין באנכי ה' אלקיך ובזכור את יום השבת לקדשו, ודאי דגם בלא תענה ברעך אינו מאמין.

אלא שבעל העיטור המובא בב"י אה"ע סי' מ"ד סובר שמחלל שבת נקרא מומר רק בעבודת קרקע, וכך מביא התשב"ץ ח"ג ענין מ"ג ומ"ז בקשר עם עדות האנוסים בקדושין ובגטין, וכותב שחלול שבת היא כע"ז, ליתא אלא בעבודת הקרקע כדברי בעל העיטור. אלא שבדעת התורה ס"ב ס"ק כ"ז טוענים שדעה זו של בעל העיטור היא נגד כל הפוסקים. גם בפ"ת יו"ד ס"ב סק"ה מביאים בשם משנת החכמים הלכות ע"ז דף נ"ז ע"ב שאם עושה מלאכה גמורה שחייב עליה מיתת בי"ד הוי כבר מומר, בזה הוא חולק על דעת בעל העיטור המצמצם את המומרות רק על עבודת קרקע.

הפרמ"ג בפתחה הכוללת לה' שבת מסופק, אולי מחללי שבת על איסורי

לאו גרידא הם ג"כ בכלל מומר לכל התורה כולה. בספר דעת התורה הנ"ל ס"ב בס"ק כ"ט מביאים לזה ראיה מתשוב' רדב"ז ח"ב סי' תשצ"ו שחלול שבת על לאו בעלמא הוי מומר לכל התורה כולה.

הב"י באה"ע סי' מ"ב מביא בשם מ"כ שלא יכולים מן הסתם לפסול עד, שאומרים עליו שהוא מחלל שבת, כי אולי הוא עבר רק על איסור דרבנן, אבל המציאות היום, מי שהוא מחלל שבת בפרהסיא עובר כבר על איסורי דאורייתא, וכך כותב הה"ס חו"מ סי' קצ"ה (בהשמטות) שהפותר חנותו בשבת חשוד על כל דבר, אלא שבחלק אה"ע ח"א סי' כ"ב הוא כותב שהמחלל שבת הוא רק מומר במובן שאינו נקרא בן ברית ואינו בר שחיטה, אבל מ"מ אינו חשוד לשאר עבירות אפילו קיל ממנו, בהתאם לדעת הב"י ביו"ד ס"ב שדוקא בענין אחד אומרים אם נחשד לאכול דבר חמור נחשד לאכול דבר קל ממנו, אבל נחשד לעשות מלאכה בשבת, אינו נחשד לאכול איסור קל. בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב ס"ט אות ט' תמהים על הסתירה בדברי הח"ס, ואמר, מה שכתבו הפוסקים שרק באיסור בענין אחד שהחשוד על דבר חמור הוא חשוד ג"כ על דבר קל, הוא רק בשאר איסורים ולא באיסור שבת החמור. בעל דברי מלכיאל שם קובע „ובזמננו אנו רואים ובחוש, אשר אלה שעוסקים בפרהסיא במסחר וקנין בשבת, חשודים על כל דבר אסור, ועוד, דידוע דאיש שעושה זאת, נעשה לו שבת הפקר"... פרהסיא אינה דורשת שיחללו שבת ממש בפרהסיא לפני עשרה מישראל, אלא אם נודע הדבר ברבים מספיק ג"כ, כך מביא הפרמ"ג ליו"ד ס"ב בשפ"ד ס"ק י"ז „פרהסיא הוי עשרה מישראל או שידע שיתפרסם", כמו באסתר. גליון המהרש"א שם בשם השמ"ח ס"ב סי"ז ותב"ש ס"ק כ"ז. בדעת התורה ס"ב סק"ל כותבים שכן נכון להחמיר, דכל שעכ"פ ידוע לעשרה מישראל אין להקל, ובפרט שהפליתי בסי' י"א סובר שזו היא דעת הרמב"ם ע"ש.

בשו"ת מהר"י אסא"ד חיו"ד ס"ג מביאים מתשובות יד אליהו, שמומר לחלל שבת הוי מומר לכל התורה כלה רק מדרבנן, אבל הוא חולק עליו ומוכיח מכמה ראיות שמחלל שבת הוא מומר לכל התורה כולה מדאורייתא.

ג.

מסיח לפי תומו.

האפשרות הטובה ביותר היא, אילו יכולים להוציא את הודעת העדים הפסולים בדרך מסיח לפי תומו, כפי שמתירים באה"ע סי' י"ז ס"ג. המה"צ בס"ק י"ד המובא בפ"ת שם ס"ק כ"א רוצה אמנם להבדיל בין המסל"ת של גוי לבין של ישראל מומר הגוי נאמן הגם שהודעתו לא נאמרה בקשור דברים עם ענינים

אחרים אלא שאמר פלוני מת כמובא שם בסייד, אבל היהודי אינו נאמן רק בקשור דברים כיון שיודע שמעדותו תלויה ההיתר ויודע ג"כ שבתור ישראל מומר אינו נאמן רק במסל"ת, על כן יעמיד את עצמו כאילו הוא מסיח לפי תומו, ולכן צריכים להחמיר ולדרוש קשור עם דברים אחרים. אלא שבסוף התשובה הביא ראיות שאין חלוק בין כותי לישראל פסול, ומסיק דהכל לפי ראות עיני המורה.

אבל בתשובות מחנה חיים ח"ג סי"ט כותבים, דלא מהני מסל"ת רק בקשור דברים וכמו שמביא החו"ד בסי' ס"ט ס"ק ל"ו. גם בתשו' האלף לך שלמה סי' ק"ג פוסקים דיהודי היודע את הדין ומסתמא מתכוון להעיד, אינו נאמן במסל"ת רק מתוך קשור דברים.

ונוסף לזה, הרי"ף והרא"ש בסוף יבמות הם בעלי השיטה שמאמינים לישראל מומר במסל"ת, אולם ישנה דעה החולקת עליהם ושוללת מן ישראל מומר לגמרי כל זכות עדות אף במסל"ת, הדעה הזאת מובאת בספר תומת ישרים סי' ע"ד בשם רבנו ישעי' הראשון, דדוקא בנכרי אפשר לחלק בין מסל"ת לעדות לפי שאינו בר עדות, אבל ישראל דבר עדות הוא, כל מה שאומר בתורת עדות חשבי ליה, וכיון שהוא פסול לעדות אינו נאמן. הגם שאין ההלכה כרבנו ישעי' הראשון אלא כרי"ף, קשה למעשה להסתמך על המסיח לפי תומו של העדים המופיעים לפני בתי הדין, כי הלא הוא בא בכוונה להעיד ואפילו אם לא יודע שהוא נאמן רק במסיח לפי תומו. מ"מ העדות שלו היא בכל זאת מכוונת.

למרות כן צריכים להשתדל להוציא מהעד הזה בדרך מסל"ת בקשור דברים עם ענינים אחרים מה שאפשר להוציא ממנו על ענין הנדון, ובפרט מאחר שהט"ז באה"ע סי' י"ז ס"ק ט"ו מקיל בעדות עד מפי עד גוי אם יש ספק במסל"ת של הגוי, אבל קשה להסתמך רק על המסיח לפי תומו שלו מאחר שהוא בא לבי"ד להעיד ואנו מסופקים מתוך כך, אם ההודעות שלו הן בבחינת מסל"ת. אבל כסניף ההיתר יכולים להשתמש בעדות כזאת שהוא מסל"ת עד כמה שאפשר. כשהצעת את הבעיה הזאת לפני הגאון והצדיק החזון איש זצ"ל, יעץ ג"כ שחשוב להוציא ממנו מה שאפשר בדרך מסל"ת עד כמה שאפשר, והוסיף בצחות לשונו "ואף שיהיה זה מסל"ת שתהי' שאלה עלי'".

ד.

חזקת הכשרות.

פשוט היה, אילו יכולנו להעמיד את כל עד על חזקת הכשרות שלו, כמבואר בתשוב' פני אריה המובאה בפ"ת אה"ע סי' מ"ב ס"ק י"ח, על ריקים ופוחזים שבפניהם נתקדשה אשה, שעל פסוליהם העידו אח"כ עדים כשרים ונאמנים והעידו

על עדי הקדושין שהם פסולי מדאורייתא — עוברים בכל יום על נשג"ז ואוכלים טריפות והם פושעי ישראל בגופם יש לבטל את הקדושין, ועל זה השיב הפנ"א וגם אינו לבטל עדי קדושין מחמת דאף בלא עדות האלו הרי הם חשודים וניכרים לכל לפוחזים וריקים, דליתא, כיון שאינם חשודים להעיד שקר בשביל ממון אלא חשודים על שאר עבירות, כל זמן שאין לפנינו שני עדים שמעידים שראו שעבר עבירה אלא שנתפרסם רק ע"י קלא, כשרים הם לכל העדות שבתורה, חוץ מלאותו דבר שהם חשודים עליו ע"ש. אולם הבאנו לעיל, שהיום במציאות שלנו קשה מאוד להעמיד מן הסתם כל יהודי על חזקת כשרות שלו.

לכאורה מבטל המהר"ם שי"ק באה"ע סי' מ"ח את כל החששות הללו. הוא דן שם על עדות מעיר, שלפי הנשמע רובם הם מחללי שבת, ועל זה השיב המהר"ם שי"ק, שיכולים להסתמך על חזקת הכשרות של העדים ולא צריכים ללכת בתר רוב, כדאיתא בסנהדרין דף כ"ו ע"א, דאמר חזקיה אפשר ח"ו דהקב"ה ילך בתר רוב, והשיבו לו קשר רשעים הוא וקשר רשעים אינו מן המנין, וה"נ אדרבא אמרינן כל דפרוש מרובא פרוש ופורש מרובן שהם רשעים. הוא ממשיך ומביא עוד ראיה שלא הולכים בנדון זה אחר רוב, ממ"ש בחולין ר"מ גזר על הכותים ולא קבלו ומרב אמי ורב אסי קבלו, ופ' הרשב"א דבתחילה לא היו רוב הכותים מקולקלים, אבל בימי רב אמי ורב אסי היו רובם מקולקלים בענין ע"ז. וא"כ לכאורה מאי ה"י צריך לגזירה אם רובם היו מקולקלים ואומרים כל דפרוש מרובא פרוש, וע"כ דאדם לא מקרי פרוש ולכן הוצרכו לגזור עליהם. וה"נ כיון שלא שמענו על ב' האנשים ההם שהם רשעים ומחללי שבתות הרי הם כסתם בני אדם ויש להם חזקת כשרות. ובפרט לענין עדות שרוב בני אדם בודאי אינם חשודים לבא לקלקל אשה בעבירה גדולה וכמ"ש מרן הגאון בעל הח"ס ז"ל באה"ע סי' מ"ט.

וכ"ש לדעת הריב"ש בתשובות סי' שצ"ט דכתב דב' חזקות הם עדיפות מרוב, וה"נ אית להו להנך תרי סהדי ב' חזקות א' חזקה כמו כל אדם מישראל שמתחילה בודאי היתה חזקת כשרות, וגם חזקה שאין אדם חוטא ולא לו ומכ"ש בעבירה גדולה כזו, וא"כ הוי ב' חזקות ועדיף מרוב.

הראיה מגזרת ר"א ור"א היא תמוה, כי י"ל שהגזירה היתה גם על המיעוט ועל כולם נגזרה שהם עכו"ם בכדי להפרש מהם לחלוטין, כפרש"י שם. אלא גם בעצם הדבר אין להשוות את המציאות בנדון של המהר"ם שיק לנדון שלנו תשובתו מיוסדת על המציאות דלהלן א). העד לא היה ידוע באופן אישי ולא ידעו מהתנהגותו הדתית, ב) רק רוב אנשי העיר היו מקולקלים ודנים אם הפרט שייך לרוב או למיעוט, ג) גם לכל יהודי מהרוב היתה חזקת כשרות בצעירותו. אחרת היא המציאות שאנו דנים עליה היום:

(א) העד מופיע באופן אישי בפני ביה"ד, יודעים לפעמים שהוא מחלל שבת או רואים מהתנהגותו שנתערערה חזקת הכשרות שלו.

(ב) אפילו אם מקבלים עדות ממרחקים, הנה ישנו היום עדים ואולי אפילו מדינות שלמות שאין שם יהודים שומרי שבת, חוץ מאולי כמה זקנים, ואם העד הוא בגיל הצעיר או אף בגיל העמידה, אי אפשר לומר שהוא שייך למיעוט שומרי שבת ויראי שמים.

(ג) ישנן כבר עדים ואף מדינות שהתבוללות שם היא כל כך איומה זה עשרות בשנים שלעדים צעירים שנתגדלו שם לא היתה אף תקופת מה של חזקת כשרות.

קשה על כן להסתמך היום על תשובת המהר"ם שיק הג"ל להכשיר מן הסתם כל עדות של יהודי מן הטעם שבדאי היתה לו חזקת כשרות.

נכון, שהרמ"א מביא בסי' י"ז ס"ה שאם מעידים עד מפי עד לא צריכים לומר ממי ששמע אלא אמר סתם ששמע, כשר, ולא חיישינן שעד הראשון פסול היה, אבל הב"ש מביא שם בס"ק ט"ז בשם השלטי גבורים בסוף יבמות שצריכים לשאול את העד אולי שמע את השמועה ממי שאינו ראוי להעיד. גם בתשובות הרמ"א סי' י"ב מביאים את דברי תה"ד סי' רכ"ד, שאמנם מתירים את האשה אם לא מכירים את העד, אבל העד צריך להעיד עדות בלי רמיה שאינו מכיר את העד הראשון אם הוא מהריקים ופוחזים, דלא חיישינן לאסהודי שיקרא וכו'. ואם צריכים לדרוש על הכשרות של העד הגם שאינו בפנינו, מכ"ש שנחזק לשאול על כשרותו אם הוא מופיע לפנינו ובפרט אם יש חשש שאינו שומר שבת, ואפילו יותר מזה מחמיר בעל כנה"ג באה"ע הגה"ט סי' י"ז ס"ק ל"ד, שכתב "ובסתם בני אדם שאין אנו יודעים בהם תלינן שהם פסולי עדים מדאורייתא (בנימין זאב ס"כ)". רבים תמהים על דברי הכנה"ג הללו שמוציאים "סתם יהודי" מכל חזקת כשרות ומשתדלים לתרץ אותם, אולי מתכוון הוא למקרה שאנו דנים עליו שלא מכירים את העד וגם יש ספק אם במקום המצאו יש אפילו מיעוט יהודים כשרים לעדות, ועל כן אין כל אפשרות להעמיד את העד על חזקת הכשרות, אבל הרמ"א מיירי שאמנם צריכים לברר את כשרות העד עד כמה שאפשר כפי דברי השלט"ג, אלא אם לא יכולים להודיע עליו ובמקום המצאו נמצא בוודאות מיעוט יהודים שומרי שבת — יכולים להעמיד את העד על חזקת כשרות כדברי המהר"ם שיק, באופן שאין חלוקי דעות ביניהם כל אחד דן על מציאות אחרת.

גם בתשובות ב"ח החדשות סי' ס' מבארים את דברי הרמ"א שרק בדיעבד הוא מתיר אם לא יכולים לברר את כשרותו "אבל בנ"ד איכא לברורי ולידע אם העדים הראשונים כשרים הם וכו' הלכך לא מקילינן לכתחילה, והא דכתב הרמ"א דל"ת שהעד הראשון פסול היה וכו' היינו דווקא היכא דא"א למצא עדות אחרת".

כך מביאים בתשורת שי מהד"ת סי' קמ"ו שיש להכשיר עדות שנתקבלה ממדינה שיש חשש שרובם מחללי שבת, דהלא לא הוגבה על זה עדות לפני ב"ד, ועוד דעכ"פ מיעוטם כנארים והוי קבוע כמחצה על מחצה דמי, ואע"ג דאולי בשוקא מ"מ הדרי לביתם ואז נחו והיו קבועים כדאיתא בנזיר י"ב, ואת העדות בודאי כתבו בבית.

לפי זה יוצא, שיכולים להכשיר עדות שנשלחו ממרחקים אם א"א להתודע על העד אבל יודעים שבמקומו ישנו לכה"פ מיעוט יהודים שומרי שבת ומעמידים את העד על חזקת הכשרות על סמך שתי החזקות, כדברי המהר"ם שיק. ואם העד לפנינו ושואלים אותו על כשרותו כדברי השלט"ג, ויצא שאין עליו כל טענה של ממש, גם עליו יכולים לקבוע שעומד בחזקת הכשרות.

ה.

אומר מותר.

ישנם הרבה עדים שהם כבר בגדר "תנוק שנשבה בין עכו"ם", שחונכו בסביבה לא דתית מכלי כל ידיעה על שמירת המצוות, ומה שהם מחללים שבת שגגה היא בידם. לחג זה שייך הדור הצעיר שנתגדל בבית הוריהם ללא תורה ומצוות, ורבים הם כאלו היום בכל ארצות התבל. בנוגע להם יכולים אולי להשתמש במה שמובא בחו"מ סי' ל"ד ס"ד "קוברי המת ביו"ט ראשון כשרים אפילו גדו אותם ושנו בדבר מפני שהם סוברים שמצוה הם עושים ושלא גדו אותם אלא לכפרה". רבנו הרמ"א שם מוסיף "וה"ה בשאר דבר אסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות" (ריב"ש סי' שי"א). כן מביא המחבר בסעיף כ"ד והוא שעבר על דברים שפשוט בישראל שהם עבירה אבל אם ראוהו שעובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכים להזהירו... שרוב העם אינם יודעים דברים אלו וכגון כל כיוצא בזה.

דומה לזה מביא רעק"א בתשובותיו סי' צ"ו. השואל רוצה לפסול קידושין שעדין עברו על איסור גלוח, אולם רעק"א פסק שאין להתיר לאשה להתחתן בלי גט וכתב "עוד נ"ל לדון בעיקר הדבר אחר דמבואר בחו"מ סי' ל"ד בראות קושר ומתיר בשבת ולא הודיעו מקודם שאסור, תולין שלא ידע שהיא מלאכה, אי"כ תולין דהשחתה בתער דנתפשט בעז"ה אצל הרבה לא חשב שזהו אסור כל כך דלא משמע לחו דאינשי דאסור, וכאשר באמת נזכר בג"ע דהשיב להמוכיח שהרבה אנשים חשובים עושים כן, וכיון שבאמת פשטתה מספחת בזמננו גם לאותן הנוהרים בשאר דברים נדמה להם דאינו אסור כל כך ... ומה שלא התנצלו בפני ב"ד, מ"מ זה אינו מגרע כמ"ש בתשובות המהרי"ט (חאה"ע סי' מ"ג) דאפילו הוי הוראה מ"מ אין אדם משים עצמו רשע ולא נפסל בזה.

והגם שבספר צור יעקב סי' י"א רוצים לומר שמתשובת רעק"א הנ"ל אין כל ראייה, כי התם היא לחומרא, אבל אנו מוצאים דעה זו גם בין גדולי הפוסקים הקודמים לו גם לקולא. כך מביאים בתשובת הרמ"א סי' י"ב בשם מוה"ר נפתלי ז"ל בנוגע לפסול עד שמסר יהודי לאנס — שיש צד להכשירו שקלול קצת ראשי העיר הם תקנתם, כיון שקצת מוסרים נימנים בין ראשי העיר, א"כ העד ראה והתיר גם לעצמו למסור באומד דעתו דאין נקרא מסירה לאנס רק המוסר גוף ולא ממון ומורגלים בזה. גם הפליתי בס"ב ס"ק כ"ג מביא על דברי הרמ"א שם „מוסר דינו כמומר ושחיטתו פסולה“ — „ועכשיו בעו"ה נעשה כהיתר עד שבתשובות מהרש"ל מכשירו לעדות ומכ"ש שאין לפסלו לשחיטה“. אולם התשב"ץ חלק ג' סי' רכ"ז חולק עליהם לענין קצוצי פיאות שאם הורגלו בעבירה כאילו שהיא לא נכתבה בתורה הרי הם כמומרים ואין שחיטתם כשרה והמקדש אשה בפניהם אינה מקודשת.

אבל אנו מוצאים שהרבה גדולי האחרונים מקילים בזה, בשו"ת שב יעקב בסוף סי' י"ז מקיל להכשיר עדות המגלה שערו בתער בלי התראה, דכיון דבעו"ה חושבים שיש היתר בגלוח זקן ה"ז דומה לקושר ומתיר בשבת המבואר ברמ"א הו"מ סי' ל"ד סכ"ד דצריך להודיעו מקודם שזה אסור. בעצם הדבר מביא הרמ"א בעצמו את ההיתר הזה ביו"ד סי' קי"ט ס"ז מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהיא עבירה לא מקרי חשוד (רשב"א סי' ס"ד). גם בעל משמרת שלום ח"ג אות נ"ב כתב שאמנם המהר"ם שיק באה"ע סי' קל"ח לא רצה לסמוך על שליח המגלה זקן שהביא גט, מ"מ יען שבעו"ה נתפשט השחתת הזקן בתער כל כך עד שלא נחשב אצלם כלל לאיסור, הנה בעגונה בודאי דיש לסמוך על עדותו... הוא מביא את דברי התשב"ץ הנ"ל וכותב די"ל שמיירי באופן שעבריינים מפקפקים במצוה זו ואינם מאמינים בה או מצד שאומרים שהיא זמנית דדינם כאפיקורסים. גם בנוגע לחלול השבת אנו מוצאים דעות שמתחשבים עם חוסר החנוך של העבריינים. כך מביא בעל שו"ת בנין ציון סי' כ"ג דמחללי שבת בזמננו הוי כאומר מותר. וגם במהרש"ם ח"ג סי' ס"ו מקיל במחללי שבת הגרים במקומות גדולים וכתב „ובפרט בהיושבים בעיירות הגדולות כהיתר חשוב להו, כבר נודע מ"ש רע"א על מגלחי זקן“. גם במלמד להועיל חאו"ח סי' כ"ט מחשיב כסניף להיתר של צרוף מחללי שבת למנין, שהיום שרוב מחללי שבת הם, לא מחשיב היחיד את עצמו כיוצא מן הכלל, להיפך אותנו החרדים לדבר ה' מחשיבים הם כיוצאים.

בשו"ת חלקת יעקב סי' ט"ו מביאים דומה לזה „א"כ במחללי שבת בזמננו באותם המקומות שאינם יודעים חומר האיסור, וקל הוא בעיניהם יותר משאר העבירות הנוגעים לנמוס האנושית כמו להעיד שקר, הוי דינו כמבואר בש"ע

שם ס"ה (יו"ד סי' קי"ט) ובש"ך שם דחשוד על איסור חמור אינו חשוד על איסור קל בעונש אם הוא חמור בעיני הבריות. דאולי מורא הבריות עליו יותר ממורא שמים ואין מוציאים אותו מחזקת כשרות. והכי נמי מי שחשוד על שבת וכדומה אינו חשוד להעיד שקר ונאמן בדבר אסור להעיד.

אולם הבאנו לעיל את דעתו לחומרא של בעל שדה יצחק סי' נ"ח שכתב שכל מי שאינו מאמין באנכי ובזכור את יום השבת לקדשו אינו מאמין ג"כ בלא תענה ברעך עד שקר, ועל כן לא תהני מה שאומרים שיהיה כתנוק שנשבה בין העכו"ם.

יוצא מהנ"ל שבמקרים מסויימים יכולים להתחשב עם האפשרות של קבלת עדות של מחללי שבת מן הטעם „אומר מותר“, בעיקר מעדים שנתגדלו בסביבה של התבוללות גמורה ללא כל חנוך לתורה ולקיום המצוות, אם ישנן עוד סניפים להיתר. אולם אני מסופק אם יכולים לשמש באפשרות זו כלפי עדים ישראלים שנתגדלו כאן בארץ בבית הוריהם ובקבוצים ללא כל קיום המצוות, כי הם למדו תנ"ך וספרות יהודית במדה מרובה ונוכחים לדעת על מאבקנו הקשה לשמירת השבת בחיי הצבור.

ו.

במקום שלא שכיחים כשרים.

בשו"ת שו"מ ח"א סי' קפ"ד רוצים להקל במחללי שבת שהעידו בענין אישות אם המקרה שדנים עליו היה במקום שלא נמצאים שם עדים כשרים. הוא מסתמך על מה שמוכח בקדושין דף ע"ד, נאמנת חיה לומר זה כהן וכו' וכסברת הר"ן שם שלא מן הדין היא נאמנת אלא מכח תקנת חז"ל דהימנוה רבנן משום שעל הרוב אי אפשר בענין אחר, ומתוך כך פוסק גם הרמ"א בחו"מ סי' ל"ח סי"ד דלענין המקומות בבית הכנסת של נשים תקנת קדמונים היא להאמין לנשים כיון דאי אפשר בענין אחר. יוצא מזה, שגם בעדות עגונה יכולים להאמין לפסולי דאורייתא במקום שלא שכיח שם עד כשר.

אולם בשרית אמרי יושר ח"ב סי' נ"ו חולקים על השו"מ כי איזה דמיון הוא להשוות איסורא לממונא, בממון יכולים הקדמונים לתקן תקנות אבל לא באיסורים, ולא דמי למה שהאמינו לחיה דהתם א"א לדעת עפ"י הרוב רק על ידה.

גם הח"ס חיו"ד סי' קי"ב נשאל על סברה דומה לשל השו"מ הנ"ל ודוחה אותה, דכותב, בחיה הוכרחנו לתקן תקנה זו וכדברי הר"ן דאי אפשר בענין אחר ואם לא נאמין לה לא נמצא כהן משמש על גבי מזבח ובכור וכדו', וכבר כתב המהרי"ק בשורש כ"ג דלא נתקן שאשה נאמנה בעזרת נשים רק כשהתובע טוען ברי אבל אי תבע על פיה לא. אע"ג דחיה נאמנת בלי ברי מ"מ הבו דלא להוסיף

שם סִיָּה (יֹדֵד סִי' קִי"ט) ובש"ך שם דחשוד על איסור חמור אינו חשוד על איסור קל בעונש אם הוא חמור בעיני הבריות, דאולי מורא הבריות עליו יותר ממורא שמים ואין מוציאין אותו מחזקת כשרות, והכי נמי מי שחשוד על שבת וכדומה אינו חשוד להעיד שקר ונאמן בדבר אסור להעיד.

אולם הבאנו לעיל את דעתו לחומרא של בעל שדה יצחק סִי' נ"ח שכתב שכל מי שאינו מאמין באנכי ובזכור את יום השבת לקדשו אינו מאמין ג"כ בלא תענה ברעך עד שקר, ועל כן לא תהני מה שאומרים שיהיה כתנוק שנשבה בין העכו"ם.

יוצא מהנ"ל שבמקרים מסויימים יכולים להתחשב עם האפשרות של קבלת עדות של מחללי שבת מן הטעם „אומר מותר“, בעיקר מעדים שנתגדלו בסביבה של התבוללות גמורה ללא כל חנוך לתורה ולקיום המצוות, אם ישנן עוד סניפים להיתר. אולם אני מסופק אם יכולים לשמש באפשרות זו כלפי עדים ישראליים שנתגדלו כאן בארץ בבית הוריהם ובקבוצים ללא כל קיום המצוות, כי הם למדו תנ"ך וספרות יהודית במדה מרובה ונוכחים לדעת על מאבקנו הקשה לשמירת השבת בחיי הצבור.

ו.

במקום שלא שכיחים כשרים.

בשו"ת שו"מ ח"א סִי' קפ"ד רוצים להקל במחללי שבת שהעידו בענין אישות אם המקרה שדנים עליו היה במקום שלא נמצאים שם עדים כשרים. הוא מסתמך על מה שמובא בקדושין דף ע"ד, נאמנת חיה לומר זה כהן וכו' וכסברת הר"ן שם שלא מן הדין היא נאמנת אלא מכח תקנת חז"ל דהימנוה רבנן משום שעל הרוב אי אפשר בענין אחר, ומתוך כך פוסק גם הרמ"א בחו"מ סִי' ל"ח סי"ד דלענין המקומות בבית הכנסת של נשים תקנת קדמונים היא להאמין לנשים כיון דאי אפשר בענין אחר. יוצא מזה, שגם בעדות עגונה יכולים להאמין לפסולי דאורייתא במקום שלא שכיח שם עד כשר.

אולם בשו"ת אמרי יושר ח"ב סִי' נ"ו חולקים על השו"מ כי איזה דמיון הוא להשוות איסורא לממונא, בממון יכולים הקדמונים לתקן תקנות אבל לא באיסורים, ולא דמי למה שהאמינו לחיה דהתם א"א לדעת עפ"י הרוב רק על ידה.

גם הח"ס חיו"ד סִי' קי"ב נשאל על סברה דומה לשל השו"מ הנ"ל ודוחה אותה, דכותב, בחיה הוכרחנו לתקן תקנה זו וכדברי הר"ן דאי אפשר בענין אחר ואם לא נאמין לה לא נמצא כהן משמש על גבי מזבח ובכור וכדו', וכבר כתב המהרי"ק בשורש כ"ג דלא נתקן שאשה נאמנה בעזרת נשים רק כשהתובע טוען ברי אבל אי תבע על פיה לא, אע"ג דחיה נאמנת בלי ברי מ"מ הבו דלא להוסיף

על התקנה, ותדע דא"כ הו"ל להאמין לנכרי בהיתר עגונה דמי שכיח בהריגות ורציחות כי אם אותם ... ואפ"ה אינו נאמן אלא במסיח לפי תומו ולא במתכוון להעיד. ועוד קשה לי, בעזרת נשים יכולה האשה להיות נאמנת מכיון שלא איתחזק שם לא היתרא ולא איסורא, כמו שהר"ן מבאר שם בקדושין לענין שתוקי אבל בעדות אשה ישנה חזקת איסור אשת איש על האשה, ואיך יכולים פסולים להסיר ממנה את האיסור — אף בלא שכיחים כשרים! ועוד, מי יעשה את התקנה, באשה שנאמנת בעזרת נשים תקנו "קדמונים" הגאונים את התקנה, אבל מי מוסמך כעת לתקן תקנה שפסולים נאמנים להסיר בעדותם חזקת איסור חמור כמו אשת איש! על כן צודקים דברי הגאון ר"מ תאומים בדברי משה תניינא סי' ק"ו הדוחה את דברי השו"מ וכותב עליו שרצה לקרב מה שהרחיק הגאון הח"ס וחלילה להעלות על הדעת להתיר אשת איש לעלמא עפ"י תקנה שאינה מדין תורה.

ז.

שיטת הנמוק"י.

חשוב בדיון שלנו השיטה של הנמו"י לסנהדרין דף כ"ז. אנו פוסקים אמנם כאב"י שם שאפילו אוכל נבלות להכעיס שאינו חשוד לשקר פסול הוא לכל עדות והפסול הוא משום אל תשת רשע עד, על זה כותב הנמו"י "ותלמוד" פסק כאב"י דלא בעינן רשע דחמס. לאב"י לא הוי טעמא משום דעבירה קא עביד אלא טעמא דאב"י משום דרשע הוא ורחמנא פסלו לעדות דכתיב אל תשת רשע עד, אבל בעלמא בשאר איסורים דלא שייך עדות דאפילו עד אחד כשר בהם ואפילו אשה, ליכא למפסליה. יוצא מזה, שבגדון על היתר אשת איש שבעלה נעדר, שלא נחוץ בו משפט העדות אלא בירור העובדה, וכל פסולי עדות מחמת קרבת משפחה כשרים, גם פסולי עדות מחמת עבירה כשרים להעיד חוץ ממי שחשוד לשקר. הגאון מליסא בקהלת יעקב לאה"ע סי' י"ז ס"ג תמה על השו"ע שלא מביא את דעתו של הנמוק"י להלכה כי אין חולקים עליה, אבל למעשה הוא מחמיר בה. הקצות בסי' מ"ו ס"ק י"ז סובר כנמוק"י דרשע שאינו דחמס אינו חשוד לשקר אלא רק מטעם גזרת הכתוב פסול הוא לעדות במקום שנחוץ משפט עדות. גם בסי' נ"ב סק"ב חוזר הקצות וסובר כשיטת הנמוק"י, אלא שהגאון מליסא בעצמו בנתיבות לסי' מ"ו ס"ק י"ז מתנגד לנמוק"י ומקשה עליו דהא מבואר ביו"ד סי' קכ"ז ובש"ך שם סק"כ דאפילו באיסורים אינו נאמן לאסור אלא רק להתיר מן הטעם אין אדם חוטא ולא לו, וקרובים נאמנים, אלמא דכל רשע חשוד לשקר. הוא מוסיף שבודאי גם הנמוק"י מודה שלעדות אשה אינו נאמן, דחשוד שנתן עיניו בה כמבואר ביבמות ובאה"ע סי' י"ז, דכל פסול דאורייתא פסול לעדות אשה. מענין שהקצות במשובב מודה לנתיבות, שיש להחמיר מדרבנן.

לעומת זאת מביא רעק"א בהגהותיו לאה"ע סי' י"ז ס"ג את דברי הקצות "וברשע שאינו רשע דחמס עי' קצות החושן סי' מ"ו ס"ק י"ז, ונראה שמסכים לו. אבל בעל מנחת חנוך למצוה ל"ז אות ד' מוכיח כדברי הנתיבות, "דהנמוק"י לא כתב אלא בשאר איסורים דעד אחד נאמן באיסורים מדאורייתא, אבל בעדות אשה בין להסוברים שעד אחד נאמן רק מדרבנן ובין להסוברים שגם מן התורה נאמן עד אחד מהספרי דלא יקום עד אחד באיש — אבל קם הוא לעדות אשה, עכ"פ בעינן שאינו רשע מן התורה".

גם הבית יצחק ח"א סי' קמ"ו אף שנוטה לפירוש הנמוק"י כותב, שלא יכולים להורות נגד הגאון מליסא ובפרט מהרמ"ה לסנהדרין יוצא שאינו סובר כנמוק"י, ובכל האופנים הוא ספיקא לדינא. בחבצלת השרון סי' נ"ב מסכים המחבר להשתמש בדעת הנמוק"י כסניף להיתר כי את ספרו קהלת יעקב כתב אחר הנתיבות. בירחון שערי תורה שנת תרס"ז ס"ק גדפס מכתב של הגאון המהרש"ם שהשיב על אפשרות לצרף דעת הנמוק"י להתיר עגונה "דברי הנ"י יעיין במשובב נתיבות באב"א בסופו לסי' נ"ב שהודה דאין להקל בעדות אשה, והעיר בסתירת הנמוק"י ע"ש, אבל התשוב' גוא"י סי' ס"ב האריך להוכיח דבדרבנן במשאל"ס גם פסול דאורייתא נאמן, א"כ בנדון דידן שהוכיח ר"מ דהוי דרבנן — נאמן". בירחון הנ"ל בסי' ע"ג גדפס מאמרו של הרה"ג ר' נפתלי צבי זצ"ל מו"ץ בורשא על הנ"י והעלה להלכה שבדאי למעשה אין להתיר נגד הש"ס כמו שכתב ג"כ בקהלת יעקב אבל עכ"ז באיסור דרבנן בטח היינו יכולים לסמוך על דעת הנ"י. להלכה יוצא מכל הנ"ל, שבאיסור דרבנן יכולים להסתמך על השיטה של הנ"י כפי דעתם של גדולי האחרונים.

ח.

אומדנא דמוכחא.

(א) אומדנא בעדות אשה

למעשה ישנה עוד אפשרות שאנו נוכל להעזר בה בהרבה בדיונים על עניני אישות — הדרך של אומדנא דמוכח המיוסדת על דין ה"רוב", את עצם העובדה אמנם מוסרים לנו עדים פסולים, אבל לא על הגדתם אנו מסתמכים אלא על העובדות ועל כל המסבות שנראות אמיתיות בעיני ביה"ד. אין אנו רוצים כאן להכנס לדון אם בממונות אנו פוסקים כרב אחא או לא אולם הרמב"ם, הגם שבדיני ממון אינו פוסק כרב אחא, מביא בדיוניו על עדות אשה בסוף הלכות גרושין שלא בעינן בעדות אשה משפט עדות אלא רק לדעת את העובדות האמיתיות על בן האדם שאנו דנים עליו שאינו בחיים, מתוך כך

ישנו בדיני אישות כר רחב להסתמך על אומדנא דמוכחת, הח"ס בתשובות אה"ע סי' מ"ו סובר כדעת הרמב"ם זו וכך מבארים בשו"ת הרי"ם אה"ע ס"ד שנאמנות הפסולים בעדות אשה היא מן הטעם, שלא צריכים עדות אלא ברור אמיתת פטירת הנעדר, והוי לפי זה רק עדות של גלוי מלתא בעלמא שנאמר בו ביבמות דף ל"ט שאפילו אשה וקרוב נאמנים, ואינו חל תחת הגדר של עדות על עון וחטאה שנאמר בו על פי שנים עדים יקום דבר. הסברה הזאת, שקביעת מיתת הבעל היא בבחינת גלוי מלתא בעלמא, נמצאת כבר בריטב"א לגיטין דף ב' הוא מביא בשם הרמב"ן ונ"ל ואי קשיא ליה ואי איתא דדבר שבערוה אינו פחות משנים, א"כ האיך משיאין אשה שמת בעלה עפ"י עד אחד, ותרצו בשם הרמב"ן דהדבר שהוא משום ערוה בעינן ב' ואין עד אחד נאמן, אבל התם אינו אלא גלוי מלתא בעלמא שאנו צריכים לדעת שמת בעלה וזה עיקר טעם שהאמינוהו. גם הפנ"י לגיטין דף ב' מביא את הקושיא הנ"ל בד"ה הוי דבר שבערוה, ומביא כתרוץ אותה הסברה, שאירי בעד אחד שמעיד על מיתת הבעל דהוי כעין גלוי מלתא בעלמא ואתתא ממילא משתרי' גם השב שמעתתא מביא בשמעתתא ו' פ"א שנאמנות של האשה והעבד בעדות אשה היא מטעם אומדנא ולא מטעם עדות "החכמים ראו להאמין להם בתורת אומדנא".

והנה לכאורה יכולים ע"י אומדנא דמוכחת שהוא מטעם "רוב" לסלק אפילו את עצם האיסור מן התורה דאשת איש שיש עליה, אולם בשו"ת אמרי אש אה"ע סי' ל"ב בדיון על אומדנא בגט, "הגם שכל האחרונים כותבים שהולכים בעגונה בתר אומדנא, צריך להתיישב בדבר" מהו הטעם של הזהירות הזאת? ונ"ל, הנה אנו פוסקים בדיני ממון בכמה מקומות שהולכים בתר אומדנא כגון בחו"מ סי' רמ"ו ס"א במי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאהרים ואח"כ בא בנו אין המתנה מתקיימת, ומצד השני פוסקים בחו"מ ס' ת"ח בגמל האוחר בין גמלים ונמצא גמל הרוג בצדם שלא הולכים בתר אומדנא. בתשוב' רמ"ץ או"ח סי' ס"ו מבדילים על כן בין להחזיק לבין להוציא. אומדנא יכולה לפעול להחזיק ממון כמובא שבנו הלך למדנה"י, אבל להוציא ממון על סמך אומדנא לא יכולים כמו שמובא בחו"מ ס' ת"ח. לפי זה קשה מאוד איך יכולים מכח האומדנא להוציא אשה מחזקת איסור אשת איש, בפרט שעצם ההבדל אם אומדנא יכולה להוציא או רק להחזיק אנו מוצאים כבר בתשובות הרא"ש כלל פ"ד וס"ח.

אלא הר"י בתוספות יבמות דף פ"א ע"ב ד"ה הבא עליה באשם תלוי ס"ל שסברת "דייקא ומנסבא" מרעה לה לחזקת אשת איש, בחבצלת השרון אה"ע סי' מ"ג אומרים שמתוך סברת התוספות הזאת מתירים את האשה ע"י עד אחד, כי ע"י סברת דייקא איתרעה חזקת האיסור שעליה. א"כ הדבר, יכולה גם אומדנא

להסיר את כל איסור מעליה, מאחר שעצם חזקת איסור אשת איש נתרעה ע"י סברת דייקא ומנסבא.

אלא הנובי"ק אה"ע סי' מ"ג בריש התשובה, מסביר את דברי הר"י שאין כוונתו שהחזקה נעקרה לגמרי ע"י סברת דייקא ומנסבא, אלא רק אתרעה, ואין החזקה שעליה דומה לשאר חזקות, וכותב עוד שהסברה דייקא ומנסבא נאמרה רק /טובת נאמנותו של העד, כי העד מסתמא יעיד את האמת, הוא יפחד לשקר לפי שהאשה דייקא, ועי"ז יתודע שהוא חי ויתפס בשקרו.

אולם אנו מוצאים בפנ"י סברה, שעד אחד נאמן בעדות אשה לפי שהחזקה נתרעה ממנו. בקדושין דף ס"ג ע"ב איתא אמר רב נאמן ליתן גט (הא דתנן בא אחד ואמר אני קידשתיה), ואין נאמן לכנוס אימא יצרו תוקפו. הפנ"י שם מקשה על זה ואע"ג דקיי"ל דאין דבר שבערזה פחות משנים ולא סמכינן אהא חזקה דאין אדם חוטא ולא לו, ואפילו בשאר איסורים היכא דאתחזק אסורא מספקא לן בפ' האשה רבה אי עד אחד נאמן או לא — ומתרץ דהא דאין עד אחד נאמן נגד חזקה היינו, דוקא שבלא דברי העד הוי חזקה גמורה ולא אתרעה כלל, ובכה"ג הא דמספקא לן בפ' האשה רבה בטבל וקונמות וכן בעד אחד שהעיד שמת בעלה או בשליח גט, דלולי דברי העד הוי בחזקת אשת איש גמורה דחזקה כי הא דלא אתרעה כלל עדיף מרובא כמו שהוכחתי בכמה דוכתא, משא"כ היכא שיש מקום ספק בלא דברי העד דאתרע חזקה, שפיר סמכינן אעד אחד, וה"ה לגבי הרוב, כיון דאיכא מיהו מיעוטא המסייע לדברי העד ואינו אלא כמברר המיעוט מתוך הרוב. לפי זה אם נתרעה החזקה, גם אומדנא יכולה לבטל את כל האיסור, וזה אפילו לדעת הנב"י הנ"ל, כי אף שהוא סובר שגם אחר הסברה דייקא נשארה החזקת אשת איש עליה — אפשר לומר, הא דלא מהני אומדנא להוציא מחזקה, היינו אם יש חזקה שלא איתרעה, אבל אם היא איתרעה, גם הנובי" מודה שאומדנא מבטלת את איסור אשת איש לגמרי.

(ב) בדיעבד — לכתחילה

מתוך מה שמבואר לעיל, מבינים את דברי הרמ"א באה"ע סי' י"ז סט"ו המביא את דברי פסקי מהרא"י סי' קל"ט, שאם גוי אמר אומדנא מוכחת אף שלא היה במסיח לפי תומו, אסור לה אמנם להנשא, אבל אם עברה ונשאה עפ"י חכם שהתיר לה להתחתן, לא תצא אם יש ראיות ואומדנות שמת — יוצא שהרמ"א מתיר רק בדיעבד להשתמש באפשרות של אומדנא. האחרונים מסופקים בכוונת הרמ"א, אם מתירים את האשה אפילו אם עצם האומדנא נודעת לנו רק ע"י הגוי שלא במסיח לפי"ת או שצריכים להודיע על האומדנא ממקור אחר, אלא הגוי בעדותו המכוונת, מחזק את האומדנא.

בשׁו"ת פרשת מרדכי סי' י"ט סוברים שלפי מ"ש הרמ"א נראה דרבנותא קמ"ל שאפילו אם עצם האומדנא נודעת לנו רק ע"י הגוי ג"כ מהני. הדבר יוצא ממ"ש מהרא"י — מקור דינו של הרמ"א, דשאלה לגוי לא גרע ממים שאין להם סוף שבדיעבד לא תצא. גם בשׁו"ת אמרי ישר ח"ב סי' קכ"ג סוברים, שאומדנא שהגוי אמר הרי הוא כמו הוצאת מקלו ותרמילו בסוף יבמות, דבכה"ג מתיר רב אחא ע"י שאלה ונהי שבש"ס שלנו לא סוברים כך להלכה, אבל עכ"פ לא גרע ממים שאין להם סוף שבדיעבד האשה מותרת.

אבל בשׁו"ת אמר שמואל ס"ג מפרשים את דברי הרמ"א שמתכוונים לאומדנא הו"ז מהגדת הגוי, אבל אומדנות מפי הגוי אינן מוכיחות כלל, ואין כאן עדות או הוכחה ואפילו בדיעבד האשה אסורה להנשא. בשער אשר סוף ס"כ כותבים על דברי שו"ת אמר שמואל הנ"ל שיפה כוון להלכה כיון שבפרוש אתמר בתשוב' מהרא"י שם שבהוכחות מפי גוי אכתי קיימא באיסור תורה ואם נשאת תצא (אוצר הפוסקים ח"ג דף קמ"ח). מזה יוצא שהם אינם מסכימים לדעת הח"מ בס"ק ל"ג שאומדנא לבד מוציאה מדין איסור תורה, אלא רק ביחד עם הגדת הגוי הגם שהיא לא נאמרה לפי תומו. כן מסיים גם בעל עין יצחק סימן כ"ט ענף ו'. שהסכמת תרה"ד והרמ"א היא במקרה שישנן הרבה אומדנות, והן מצטרפות למה שהגיד הגוי ע"י שאלה שמת בעלה ואעפ"י שאינו מקרי מסל"ת מ"מ צרוף כל זה ביחד מועיל שהאשה יצאה מאיסור תורה וממילא בדיעבד לא תצא.

אבל הב"ש בס"ק מ"ט מביא את תשובת משאת בנימין סי' פ"ח שלפעמים אף לכתחילה מתירים אם מוכיחים את אמיתת הטענה, כגון רוצח שהודה בלי ענוי שרצח את בעלה — דאל"כ מדוע הוא מחייב את עצמו. הגם שבתשובות מהריב"ל ח"א סי' נ"ח מחמירים גם בזה אבל הפ"ת סי' י"ז ס"ק ע"ז מביא את מה"צ ס"ק נ"ח התומך בדברי מהרא"י והרמ"א שיכולים בשעת הדחק להסתמך על דברי המקילים, ודוקא באומדנא דמוכח טובא דחשיבה לרוב גמור, הוא דסמכינן עלייהו מן התורה. לכאורה קשה איך יכולים להתיר לכתחילה הלא הרמ"א מתיר רק בדיעבד? אלא אפשר לומר לפי סברתם, שהרמ"א מיירי שהאומדנא נודעה לנו רק ע"י הגוי שלא במסיח לפי תומו, על כן האשה רק בדיעבד לא תצא, כמובא בתשובות שהבאנו לעיל אבל אם האומדנא נודעת לנו ממקור יהודי, ונוסף לזה מעיד הגוי כתשובה על שאלה אליו — מתירים אף לכתחילה.

ג) הגדרת האומדנא

והנה בעל החזון איש לשבת בלקוטים שם ס' ס"ג מעיר הערה חשובה מאוד „שלא למדונו רבותינו בגדרי האומדנות בזה שתהיינה כרוב" מתוך כך צריכים להיות נזהרים מאוד בשמוש האומדנא כמקור ההיתר וגם בפ"ת שם

בס"ק ע"ג מסיימים "שאינן להקל בזה כי אם בשעת הדחק ולפי ראות עיני המורה להורות כשורה". למעשה קשה מאוד ההערה של החז"א להכיר את גדרי האומדנא דמוכחת ובפרט אם רוצים להתיר אף לכתחילה כדעת בעל מש"ב הנ"ל. אולם בתשובות גדולי האחרונים אנו מוצאים כמה מקרים שמהם אנו יכולים ללמוד דבר מה מגדרי האומדנות שיכולים להסתמך עליהן.

(א) הדבר ברי לבית הדין.

הח"ס בתשוב' אה"ע סי' צ"ד מקשה על תוספות ר"פ האשה רבה הסוברים דהא שהתירו עגונה עפ"י עד אחד הוא משום דיש כח ביד חכמים וכו' וקשה הא לאו מפורש לא יקום עד אחד, וקשה, לפי הט"ז באו"ח סי' תקפ"ז סק"ה דאין כח לחכמים לעקור דבר המפורש להדיא בתורה לאסור ולהתיר? אלא ע"כ נראה דלא הצריכה התורה אלא במה שאין הב"ד יודע אלא עפ"י העדים, אבל דבר המבורר להם בלא האמנה לעדים, הוה כאילו המה ראו בעצמם, וכשם שאם בעצמם ראו אותו הדבר עשוי הדין שלא מתורת עדות כמבואר בסנהדרין ע"ה ע"א גבי טרפה שהרג בפני ב"ד וכו', — א"כ ה"ה כל שלב ב"ד יודעים בברור עפ"י הענין שלא בתורת נאמנות העד יכולים לדון שלא עפ"י עדות ואינו נכנס בגדר עפ"י שנים עדים ולא יקום עד אחד. ואפשר דדיני מיגו מהאי טעמא הוא, וקצת נכנס זה בדיני חזקת המנהג שהורגין וסוקלין עליהם כאשה שבנה מורכב על כתיפה משום חזקה שאין נוהג מנהג זה אלא אם על הבנים, והורגין על זה. וה"ה הכא נמי. וכל זה בדבר שנתברר לבי"ד עצמם כאילו הם ראוהו.

(ב) עומד להתברר

אך חת"ס ממשיך שם אך יש אומדנות דלא מוכחות כל כך אלא מצד נאמנות העד שע"י אומדנא ראוי הוא להאמין לו וכיון שנכנסנו מטעם נאמנות העד, הרי נוגעים במ"ש לא יקום עד אחד, ואפילו יהיה הדבר אמת וברור וכו' מ"מ לאו זה איננו מבואר בהדיא בקרא, כי י"ל דלא מיירי באומדנא כזה כי מי יכול לחלק בין אומדנות כי אם חז"ל שהם נתנו רשות, וע"כ כל היכא דעביד לגלויה יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, כיון שאין מפורש בהדי' לאסור, ואתי שפיר דברי התוספות שם. ובזה י"ל כוונת הרמב"ם סוף הלכות גירושין. הח"ס מסכם שם את הדיון "אך אם אומדנות מוכחות להאמין לעד אחד או נשים, נהי דמן התורה לא מהימן מ"מ אם יש צורך בדבר, יש ביד חכמים להאמינם, כגון במלתא דעבידי לגלויה, ששום אדם לא ישקר והוי כמו חזקת מנהג שמנהגו של עולם כך הוא".

הנמוקי יוסף ביבמות דף פ"ח מביא את דעת הריטב"א בשם הרא"ה שגם דעתו היא שיכולים להשתמש באומדנא במלתא דעבידי לגלויה להכשיר עדות מן התורה, דקים להו לרבנן דאמלתא דעבידא לגלויי ושהחמרת עליה בסופה כל

כך, ודאי קושטא קא מסייד וכי דייקא ומנסבא שפיר מנסבא ואנן סהדי במלתא, ופרסום כזה נחשב בכל מקום כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא, והכתוב מסרו לחכמים לדעת אי זהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שיהא חשיב כעדות. והא דאמרינן משום עיגונא אקילו בה רבנן, ה"ק, חכמים שהם מחמירים בכל מקום, הקילו בזה לחשבו פרסום ולדונו כעדות ברור כל זמן שלא באו עליו עדי הכחשה. גם בתשו' בית יצחק ח"א סי' קמ"ז אות ט' מביאים שעד פסול טוען שהעמידו מצבה על קבר בעלה ומאחר שיכולים לברר את אמיתת דבריו יכולים להאמין לו. דומה לזה מביאים גם בשו"ת חבצלת השרון ס' ל"א שמאמינים לעד פסול שהוא בעצמו מסר את גוף הנפטר לקבורה במקום פלוני לידי היהודים שם לשם קבורה ועל כן מאמינים לו, כי יכולים לברר את אמיתת דבריו. מתוך כך מביא המהר"ם ש"ק אה"ע ס' מ"ב שמאמינים לעדות הנהלת בית החולים שפלוני מת (חוץ מנאמנותם בתור ערכאות), כי בקלות אפשר לברר את הדבר תיכף ומיד במקום, וכבר אמר הש"ך ביו"ד ס' צ"ח סק"ב באפשר לברר מיד נאמן אפילו גוי.

(ג) יש רגלים לדבר

אם יש רגלים לדבר, כותב הנובי"ק אה"ע סי' ל"א שאפילו עכו"ם נאמן אף שאינו מסיח לפי תומו, והעדות יותר חשובה מעדות מסל"ת בלי רגלים לדבר. הגם שהוא גוזר שם שלא להשתמש בהיתר זה אף לא לצורך צרוף בעלמא "כי לא עיינתי היטב ומלתא חדתא היא לי" — אבל במהד"ת אה"ע סי' מ"ז הסכים הנובי"ק להאמין לגוי בלי מסל"ת לפי שיש רגלים לדבר שהוא אומר אמת, כגון שמצאו את בגדי הנעדר מלוכלך בדם וישנן רגלים לדבר שהוא נרצה. אלא שהח"ס אה"ע ח"א סי' מ"ז דוחה את הנובי"ק וכתב שאין לסמוך עליו בנדון זה כי המקור של ההיתר הוא מה שמובא ביו"ד סי' קפ"ז ס"ח שאם רופא עכ"ם אמר שריפא כבר נשים שראו דם מהמת תשמיש וכעת ריפא עוד אשה שהיא כבר התחזקה לראות דם, ואחרי הרפוי אמרה האשה שכבר פסקה דם וסתה וראייתה ע"י הרפואות, וניכר שהועילו לה, יכולים לסמוך על הרופא כי יש רגלים לדבר שגם את האשה הזאת הוא ריפא לחלוטין. אולם דא עקא, במקרה הזה מוכיח סופו על תחילתו, כי למעשה האשה הזאת נתרפאה ועל כן יש רגלים שדברי הרופא אמיתיים הם ועל כן יותר עדיפה עדות מכוונת זו של הנכרי מעדות מסל"ת בלי רגלים לדבר. ושנית שם יש רק איסור דרבנן אבל בעדות אשה דנים על חזקת אשת איש שהוא איסור מדאורייתא, ואין לך בו אלא מה שהקילו חז"ל מסל"ת, אבל סופו הוכיח על תחילתו לא.

אולם גם בדברי ההתנגדות של הח"ס הללו מודה הוא שבמקרים של רגלים לדבר אמיתיים כגון במקרה של הרופא הנ"ל ובאיסור דרבנן יכולים להאמין לעד פסול גם בלי מסיח לפי תומו.

במהרש"ם ח"ג סי' ס"ו נחשב כרגלים לדבר אם חולה מסוכן היה מונח בבית החולים, ובית החולים פרסם שהחולה הזה נפטר והובא לקבורה.

(ד) אשור ערכאות

חשוב מאוד בדיון שלנו היא הנאמנות של משרדי הממשלה של אומות העולם להוציא אשורים על פטירת פלוני. הח"ס באה"ע ח"א סי' צ"ד קבע בנדון זה מסמרים וכתב שג' פעמים התיר ע"י עדות הערכאות וכותב: "הגם שהראשונים מביאים כנמוק שכל השטרות העולים בערכאות של נכרים כשרים, או משום נעילת דלת או משום שלום מלכות, ומ"מ נ"ל עכ"פ חזקה דלא משקרי איכא, דאל"ה לא הוי מהימני לאפוקי ממונא מהני טעמי...". ועל זה שואל עליו המהר"ם שי"ק באה"ע סי' מ"ו, מ"מ קשה כיון דמהימנו למה צריכים לתקון חכמים, וע"כ הא דמהימנו, היינו משום אומדנא דלא מרעי נפשי' להעיד ולדון בשקר, וזה רק אומדנא, ובריש פרק המוכר פירות מדמים אומדנא לרוב, וכיון דקיי"ל כשמואל דאין הולכים בממון אחר רוב, ולכך הצריכו לעשות תקנה להאמינם, וא"כ קשה דלפ"ז מוכח דלענין עגונות אינם נאמנים, דהרי קיי"ל בסוף יבמות דבעדות נשים לא סמכינן על רוב, ולכך במים שאין להם סוף אשתו אסורה... אלא שיש לאמירתם של הערכאות ב' מעלות, א' מצד דאפשר להתברר מיד, וב' דערכאי לא מרעי נפשיה...

מתוך כך מביא בעל שבט סופר אה"ע סי' י"ד שיכולים להסתמך על ערכאות אפילו אם העדים מתכוונים להעיד, במשמרת שלום קונטרס עגונות אות ס"א וע' מביאים שאפילו ישראל הפסול לעדות, אם העיד בתור ערכאי כשר הוא. ומכל שכן נאמנים הערכאות אם האישור ניתן מן הפקיד האחראי בשם המוסד. כך מביא המהרש"ם ח"ג סי' ס"ו שגם אותם הפוסקים שאינם מסכימים לאשורי סתם הערכאות, מודים שיכולים לקבל אשורים מהנהלת בית החולים, כי הממונים בעצמם רואים הדבר ומתענינים בכל מה שמתרחש שם.

(ה) ידועים כאנשים נאמנים.

תנאי חשוב לנאמנותם של עדים פסולים, שנוכל לקבל הודעתם כאומדנא, הוא, שהם יהיו ידועים לכולם כאנשים ישרים ואנשי אמת, כך מביא במפורש בעל הבצלת השרון סי' ל"ח שיכולים להקל בפושעי ישראל בזמננו אם הם ידועים כאנשי נמוס ובושה ובדבר שהם מודים שהוא חטא ועול יש להם בושה כשאר אדם, וי"ל דלא משקרי במידי דעבידי לגלויה, היינו, שנוסף לעבידי לגלויה דרושים עוד שהעדים ידועים כאנשים ישרים בכדי לעשות מהודעתם אומדנא דמוכחת.

(ו) סיכום

למעשה קשה לסמוך רק על אומדנא להתיר את חזקת אשת איש מכמה

טעמים:

(א) הרבה פוסקים מבארים את דברי הרמ"א שרק בדיעבד הוא מתיר באומדנא הגם שהיא נודעה לנו ממקור יהודי ונוסף לה יש עדות גוי שלא במסל"ת.
 (ב) קשה לנו היום לקבוע בדייקנות, את גדרי האומדנא.
 (ג) בתשובות המהר"ם מלובלין ס' פ"ט מביאים שגם ר"א מוורדין לא התיר מכח אומדנא של אבד זכרו, רק במים שאין להם סוף דהיינו באיסור דרבנן ולכן רק אם יש רוב בלי האומדנא, יכולה האומדנא להתיר את האשה לכתחילה. גם בנובי"ק אה"ע ס' מ"ג אומרים שגם המהרש"ך יודה במים שאין להם סוף שיכולים להסתמך על אומדנא אף לכתחילה וכך מסיימים בספר אליהו רבה שער ב' שיוצא מכל הברורים של גדולי ההוראה שיכולים לדון ולהקל עפ"י הוכחות גם כשהספק הוא בגוף המיתה ובפרט אם הספק הוא אחרי שיצאה האשה מעצם חזקת אשת איש דאורייתא.
 מתוך כך צריכים להשתדל להסיר מהאשה את איסור אשת איש דאורייתא ע"י רוב או חזקה, ואת שאר פקפוקים ואיסור דרבנן יכולים להסיר מכח אומדנא — וזה אף לכתחילה כמבואר.

ט.

אישור גטין וחליצה.

הברורים שהבאנו עד הנה היו רק על המקרה שהבעל „נעדר“ וסוברים שאינו בחיים. לפי דברי הרמב"ם בסוף ה' גרושין לא נחוצים במקרים הללו של הפקעת חזקת החיים למשפטי העדות, רק ברור העובדה לאמיתה שאינו בחיים, ומתוך כך ישנה אפשרות לקבל עדות והודעות מאנשים שהם פסולי עדות מדין משפטי העדות.

אחרת הדין בברורים על הפקעת חזקת אשת איש לאחר גרושין שהתקיימו שעליהם אין כל מעשה בי"ד. הענין הוא דבר שבערוה וחל הדין של משפט עדות ונחוצים על כן שני עדים כשרים המעידים שהגרושין היו כדת, ודומה לזה שהחליצה סודרה כדת כמבואר באה"ע סי' קנ"ב לענין גרושין ובסי' קס"ט פ"ת ס"ק מ"ד בשם בית מאיר לענין חליצה „אשה המוחזקת לזקוקה ואינה מפורסמת לחלוצה אסורה להנשא אלא בעדים“. ואפילו אם מעידים „שמענו“ שהיא מגורשת, אינו מספיק עד שמעידים שהיא גרושה (רמ"א סי' קנ"ב ס"ז). מתוך כך אין אפשרות להסיר את עצם חזקת אשת איש בדרכים שציינו לעיל.

ואין להקשות הלא אנו משתמשים גם ב„אומד“, בדיון על עניני גרושין במסוכן שאמר רק כתבו גט לאשתי אנו אומדים את דעתו שהתכוון לכתבו ותנו (סי' קמ"א סט"ו) או לבטול הגט בשכיב מרע שגרש את אשתו והבריא — הגט בטל לפי דעה אחת, לפי שאומדנא מוכחת היא שלא כוון לגרשה אלא מפני שחשב

שימות ורצה לפטרה מהליצה (גטין ע"ב). אולם שם נעשה מעשה הגרושין בודאות ודנים רק על המחשבה אם לקיים את המעשה אבל אם מסופקים על עצם מעשה הגרושין, צריכים לקבוע את המעשה רק בדרך משפטי עדות ע"י עדים כשרים ולא ע"י אומדנא. (עי' בנוגע לסברה זו במהרי"ק שורש קכ"ט).

מתוך כך אנו עומדים בהרבה מקרים לפני מצב עגון חמור מאוד, הרבה יותר חמור מבמקרים שהבעל נעדר. אמנם מביאים באה"ע סי' קנ"ב סי' שהאשה שבאה ואמרה אשת אישי הייתי וגרושה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אבל על זה מביאים בט"ז שם אם יש עדים שהיתה אשת איש אינה נאמנת לומר גרושה אני, ואם נשאת תצא, ואפילו אם נשאה קודם שבאו עדים שהעידו שהיתה אשת איש. בדרך כלל אין אשה בודדת וגלמודה כל כך שלא יודעים בחוג המכירים שלה שהיא היתה אשת איש, להיפך היא מביאה תמיד מכירים לביה"ד כעדים על העובדה שהיא מוחזקת כגרושה, וממילא מחזיקים אותה כאשת איש. ישנם מקרים שמביאים עדים כשרים שמעידים שהיו אף נוכחים בזמן הנשואין, אלא על הגרושין מעידים הם רק בבחינת ש"שמעו", כי בדרך כלל אין זרים נוכחים בזמן הגרושין, על כן מחזיקים אותה כאשת איש לכל החומרות, והעדות על הגרושין חלשה מאוד.

אולם למעשה מסתמכים באשור גרושין על דין החזקה, שמביא הרדב"ז בח"א סי' רמ"ה שמתירים אשה על סמך שמופיעים שני עדים והעידו שהיא בחזקת גרושה זה כמה שנים בלא ערעור, ומצינו דחזקה מוציאה מידי ודא, והוא מוסיף דאם אתה אומר שלא יועיל חזקה לגרושה להנשא לא הנחת לבת של אברהם אבינו מגורשת להנשא, דאי על פי סהדי — עבידי דמייתי או אזלי למדה"י ואי ע"י גט או מעשה בי"ד — עביד דמירכס וכו' ואם הוחזקה כמגורשת פשיטא דאינה צריכה כלום. לבסוף התשובה הוא מגדיר את ההבדלים בין קול על גט שאינו מועיל, ובין חזקה על גרושין שמועילה וכותב: "קצורו של דבר גדר הקול, הוא קול שיוצא בלי הסכמה ואינו הולך ומתחזק ולזמן קצר, וגדר החזקה שהולך ומתחזק הדבר בלי ערעור ולזמן ארוך". למרות כן לא מסתמכים בחזקה אלא צריכים עוד אומדנא דמוכחת להסיר כל איסור דרבנן מעליה. במקרה שלו היה עוד עד אחד על הגרושין ועדים אחרים ששמעו מפי עדים, אבל הוא מסיים: "ומ"מ עיקר סמיכות הוראה זו היא על החזקה והנך טעמי סניפים גינהו" ע"ש (הובא גם בבה"ט אה"ע סי' קנ"ב סק"ב ובס"ק י"ד).

יוצא מזה שעל עצם העובדה שהיא בחזקת גרושה כדת צריכים להביא שני עדים כשרים בכדי להוציא את האשה מחזקת איסור אשת איש שעליה ולפי שצריכים עוד ראיות נוספות להסיר ממנה כל חשש איסור דרבנן, צריכים להשתמש

עוד באומדנות ולזה נוכל להעזר גם בהודעותיהם של עדים פסולים שיודעים את המסבות ואת הפרטים של הגרושין.

אלא שמעירים ושואלים על הגדרה של החזקה בדברי הרדב"ז אם מתכוונים לעדות שהיא מוחזקת כגרושה כדת, וצריכים לשני עדים כשרים, או עיקר הכוונה שהיא מוחזקת בצבור כגרושה להוציא שהיא לא נתגרשה בצנעה והיא עודנה ספק גרושה (קנ"ב ס"ד). העדות במקרה זה היא אולי רק בבחינת גלוי מלתא בעלמא וגם עדים פסולים כשרים בה כמו בעדות על הכרת יבם ויבמה (סי' קס"ט ס"ח). והגם שמובא בריש סי' קנ"ב שצריכים שני עדים כשרים — אפשר לומר ששם מיירי שהיא עודנה מוחזקת כאשת איש, וכעת היא טוענת שהיא נתגרשה, ולכן עליה להביא עדים כשרים על כשרות הגרושין כפי שהרדב"ז מביא בתשובה הנ"ל בקשר עם 'קול' על הגרושין שצריכים עדים כשרים על עצם סדור הגט. יכולים להביא ראיה לדעה זו מהתשב"ץ ה"א ס"א שכותב, אבל מ"מ כל זמן שאחר שנמסר הגט נעשה בה מעשה על פי ב"ד של ג' דהיינו שריפת הגט, הרי זו מוחזקת גרושה עפ"י ב"ד. מיד אחר שריפת וקריעת הגט התחילה למעשה חזקת הגרושין שלה וממילא העדות היא רק גלוי מלתא בעלמא שגם בכל הצבור נתפשטה הידיעה על חזקה זו.

ואולי שיש להבדיל, אם הזוג היה גר במדינה שבה היו נהוגים רק נשואין וגרושין דתיים כדת, היינו שגם חברי בתי הדין הללו הם מוסמכים וידועים כיראי שמים וכידועי דת ודין כמו כאן בארץ וכדו', ועל כן אם התקיימו גרושין, בודאי היו כדת, אפשר שהעדות על הגרושין היא רק בבחינת גלוי מלתא בעלמא, אבל אם הזוג היה גר במדינה ששם מחייבים מקודם לסדר נשואין וכן גרושין ממשלתיים בפני מוסדות הממשלה, והגרושין הדתיים הן ענין "פרטי" בהחלט, לא יכולים להסתמך על עדות סתם שהיו "גרושין", כי אולי מתכוונים ל"הפרדה" הממשלתית, ועוד אולי נעשה סדור הגרושין בפני אנשים ריקים ופוחזים שאינם מוסמכים כדת להיות רבנים ודיינים, על כן בודאי צריכים עדים כשרים שסדור הגט היה כדת.

אלא שקשה מאוד להסתמך על עדות של גלוי מלתא בעלמא בנדון הגרושין, כי בהחזקת היבם קיימת החזקה מיום הולדתו כאחיו אלא שצריכים להצביע עליו שהוא האח, אחרת בנדון דידן — בגרושין שצריכים לקבוע שבא שנוי במהות החוקית של האשה, שחזקת אשת איש עליה כבר בוטלה ע"י חזקה חדשה — חזקת גרושה ועל השנוי הזה צריכים להעיד שני עדים כשרים, כי הם מעידים על השנוי במהותה החוקית. מתשובת התשב"ץ אין כל ראיה, שם רק קובעים שהחזקה מתחילה מהרגע שביה"ד קורע את הגט.

י.

השבעת העדים.

אפשרות חשובה להשיג אומדנא דמוכחת ישנה אולי בהנהגת השבעת העדים. מדין התורה לא משביעים עדים, כי מושבעים אנו מהר סיני להעיד כל מה שיודעים, אם אחד הצדדים מבקש ממנו, מכח „אם לא יגיד“, ולהעיד רק את האמת מה שהעינים ראו מכח „לא תענה ברעך עד שקר“, יותר מזה, עצם המושג עדות במובן התורה מיוסד על נאמנותם כמ"ש „על פי שנים עדים יקום דבר“, ועד שזקוק לנאמנותו לשבועה פסול הוא ואינו נאמן, כמו שהעיר הח"ס בתשוב' חחו"מ ס' כ"ז. ועל כן קשה מאוד לכאורה להנהיג השבעת העדים בדין התורה, ובפרט שבכלל צריכים להמנע להשבע אפילו על האמת (רמב"ם ה' שבועות פ"ב הי"ב) „וטובה גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל“. ובמדבר רבה ריש פרשת מטות מספרים שאלף עיירות היו לינאי המלך וכולן נחרבו על עון שבועות על אמת. באופן מיוחד מזהירים בפני כל שבועה בתשובת הח"ס חו"מ ס' צ', אפילו אם באים ע"י מניעת השבועה לידי הפסד ממון, כי כן דרכן של בני ישראל להפסיד ממון עצמם ולעשות כל טצדקאות שלא לישבע אפילו אמת...

ולפי שמצווים להעיד את האמת אם נשבעים על אמיתת העדות הוי כשבועה שאינם צריכים אותה ועוברים על הלאו של לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא כדיון נשבע לבטל מצוה — כרמב"ם ה' שבועות פ"ה הט"ו, הנשבע לחברו שלא אעיד לך עדות זו שאני יודעה, הרי זה לוקה משום שבועת שוא מפני שהוא מצווה להעיד. אלא שיש לכאורה ראייה לאפשרות השבעת העדים מדין שבועה לקיים מצוה כמובא בנדרים דף ח' ובתמורה דף ג' והטעם הוא שמותר לאיניש לזרוזי נפשיה לקיים מצוה כמ"ש נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך — וזו היא דעתו של התשב"ץ ח"ג ס"ה המובא בב"י חו"מ ס' כ"ה סק"ה „ונראה אעפ"י שאינם חייבים לישבע כשנשבע להעיד אמת אינה שבועה שאינה צריכה דהא קי"ל דנשבעים לקיים את המצוות כדאיתא בנדרים ח' ובתמורה ג', ועוד אני אומר שיכולים להשביע אם רואים שהעם מקילים בעדות שקר ואינם מקילים בשבועה“, גם בח"ג ענין ט"ו מביא התשב"ץ, שבארץ אדום נהגו להשביע עדים כמנהג האומה ההיא, לא שמותר ללכת בחוקותיהם אלא לפי מחשבת העדים הללו ביניהם, והחשבותו תורה.

גם הריב"ש בס' ק"ע מביא דעד שמעיד לא מצינו שבועה כלל, ויש מקומות שנהגו להשביעים כדי לאיים עליהם אבל אין מן הדין, וממשיך שם „ואנו נוהגים להשביע העדים בקבלת עדות נגד מי שנחשד על עבירה לבד, פן יכבשו עדותם להחניף לנחשד ועל מה שראו אמרו שלא ראו וגם העדים עצמם חפצים בזה

להיות להם פה עם הנחשד שמעידים נגדו לומר השבועה הכריחתו להעיד אמת, וזה דומה לעובדא דמרי בר איסק שלא באים להעיד, אבל אם הם באו כבר בפני ביה"ד לא יעידו שקר (ב"מ דף ל"ט ע"ב).

מתוך כך מביא הרמ"א בחו"מ ס' כ"ח ס"ב אם נראה לבי"ד צורך שעה להשביען שיגידו אמת, הרשות בידם, הסמ"ע שם בס"ק ט"ז מפרש את דברי הרמ"א כגון שרואים שהעם מקילין בעדות שקר ואינן מקילין בשבועת שקר. גם באורים סי' כ"ח ס"ק י"ג מתירים השבעת העדים ומנמקים את ההיתר מתוך התפיסה הפסיכולוגית של העדים היום, הואיל והם מורגלים בגויים להשביע את העדים שיעידו את האמת, ובשביל זה חושבים המונים כל כמה שאינם נשבעים אין איסור להעיד שקר, ולכן רגילים בי"ד להשביעם, גם בכה"ג סי' כ"ח בהגב"י ס"ק י"ז מביאים מתשובות מהריב"ל אם הדיינים לא רצו לקבל עד אלא בשבועה הוא העיד שלא בשבועה, אין עדותו עדות להלכה ולא למעשה.

אלא שכבר בדברי הגאונים כלל ע"ד ס"ק ג"ט מביאים משו"ת בית שלמה ס"מ שאם העדים מעידים כראוי ולא רוצים להשבע, לא יכולים להכריחם. בשו"ת משפטי עוזיאל חו"מ סי"ג מבארים באריכות את אפשרות השבעת העדים ומתנגדים לכך בתוקף. הוא מתנגד בעיקר להשוואת שבועה לזרוז קיום המצוה להשבעת העדים לא לעבור על עבירה לא תענה ברעך עד שקר, כי אין שייכות של זרוז נפשיה בדבר של עבירה כי כאן יש רק סייג ופרישות במותר, ולא עושים עבירה כדי למנוע עבירה ועל כן לא חלה עליו השבועה.

ד"ר ז. וורהפטיג בספר "יבנה" דף 148 הערה 12 מביא לעומת זאת מתורה תמימה לדברים פ"י כ' דמסיק להיפך שלהכי למדים אנו את הדין שנשבעין לקיים את המצוה משני פסוקים, מהפסוק ובשמו תשבע למדים אנו דמצוה להשביע כדי לאפרושי מאיסורא (תמורה דף ג' ע"ב) ומהפסוק בתהלים נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך — אנו למדים דמותר להשבע גם לקיים המצוות המעשיות (נדריים דף ח'), על כן נפסק להלכה ביו"ד ה' נדרים סי' ר"ג ס"י, אם יראה שיצרו יתקף עליו ויעבור על איזה מצוה ממצוות לא תעשה — מצוה לישבע ולגדור כדי לזרז עצמו, ואת זה לומדים מנדריים דף ח', הרי שמותר להשבע לזרוז נפשיה גם בכדי שלא יעבור על מצוות לא תעשה. מביאים שם הערה של הגרי"א הלוי הרצוג זצ"ל ממדרש במדבר רבה שנשבע בועז חי ה' — לפי שהיה יצרו תוקפו — ולא בועז לבד אלא כל הצדיקים משביעין על יצרן — הרי במפורש שנשבעים גם לאפרושי מאיסורא.

ראיה נוספת יכולים להביא מדברי ד"מ יו"ד ס' ר"ג המביא בשם תא"ז גתיב י"ד "הא דמצוה לגדור לקיים מצוה, היינו שידוע שיכול לקיימה אלא שמתירא שיתרשל, מותר לגדור ולשבע, וכ"ש במצות לא תעשה".

אלא שקשה ללמוד משם צורת השבעת העדים שאנו דנים עליה כי במקרה שם מקבלים על עצמן את השבועה לשם זרווי דנפשיה והוי ככל נדרים אחרים, אבל בהשבעת העדים רוצים להנהיג שבועת העד מתוך כפיה נגד רצונו, ומאחר שלפי דעת העד השבועה היא לא נחוצה ואפילו לא רצויה, הוי היא שבועה שלא צריכים אותה והיא אסורה מטעם לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא. ואין להקשות משבועת העדים שבתורה הלא היא רק אם התובע אומר להם תבואו ותעידוני והעד נשבע מעצמו, שבועה שאין אני יודע לך עדות, או שאומר להם משביע אני עליכם והם עונים אמן אחריו או שכפרו בעדותן (שבועות ל"א ע"ב והרמב"ם ה' שבועות פ"ט ה"א) אבל לא מצינו שמכריחים אותם להשבע שמה שהם אומרים אחת הוא, אלא בנדון זה מאיימים עליהם ולא יותר. וכדברי רבי עקיבא בירושלמי סנהדרין פ"א ה"א שאומר להם „דעו שלא לפני עקיבא אתם מעידים אלא לפני מי שיודע תעלומת לב“.

אלא שקשה מדברי הרמ"א בחו"מ סי' כ"ח ס"ב שאמר אבל לא יכול להשביען אלא אם לא יגיד ונשא עונו, מיהו אם נראה לבי"ד צורך שעה להשביען שיעידו אמת, הרשות בידן, כמו שהבאנו את דבריו לעיל, ואולי אין סתירה לדבריו כי צורך שעה שאני כהסברו של הסמ"ע שם בס"ק ט"ז כגון שרואים שהעדים מקילים בעדות שקר ואינם מקילים בשבועת שקר, ועל כן מן הסתם לא יכולים להשביע כל עד המופיע אלא אם ביה"ד רואה בדיון ובהעדת העד שיש נחיצות במקרה זה ובעד זה להשביע להגיד רק את האמת אבל בעל דין בעצמו אינו יכול לדרוש להשביע את העד לפני התחלת הדיון (ערוך השלחן חו"מ סי' כ"ח סק"ז), וכך מביא גם הח"ס, הגם שהוא מסתייג מכל שבועה ומכ"ש מהשבעת העדים מביא הוא בתשובת חו"מ סי' כ"ז, אם ביה"ד רואה צורך בכך לברר את הדבר שבי"ד בעצמו מסופק בו, יכולים להשביע את העד, אבל אינו מרשה השבעת העדים אם רק הסוען אומר שאינו מאמין לעד בלי שבועה.

אלא מדברי הסמ"ע בחו"מ סי' כ"ח ס"ק ט"ו יוצא שהטוען יכול להשביע את העד, מבלי להכריחו לענות אמן על דבריו, וכך הוא כותב שם ואינו יכול להשביען בבי"ד בפני עצמן להזקיקן שיאמרו הרי אנו מקבלין עלינו באלה ובשבועה שאין אנו יודעים לך עדות או שיאמרו אמן, אבל הש"ך שם בסק"ג חולק עליו וכותב רק אם הוא משביע אותו ושותק, קבל העד עליו את השבועה „כהודאה וקבלה“ (קצה"ח שם סק"ב) אבל אם אמרו אין אנו מקבלים עלינו שבועה זו לא הוי שבועה (שם).

ולמעשה! בספר „יבנה" הג"ל מציץ ד"ר ז. ורהפטיג להנהיג השבעת העדים בנוסח „אני נשבע להגיד את האמת" בלי נקיטת חפץ, היות והשבועה היא לא מן התורה ולא מן המשנה אלא תקנת בי"ד — כעין מה שמובא בחו"מ סי' כ"ז

סייח. אלא שקשה להסכים לכך מאחר שמובא ביו"ד סי' רל"ז ס"א האומר אני נשבע אעפ"י שלא הזכיר לא שם ולא כנוי הוי שבועה והגם דאמרינן בשבועות דף ל"ה ע"ב דבעינן שם, ואף רבנן לא פליגי אלא דאינו צריך שם אבל כנוי בעינן כמ"ש במתניתין וכן איתא בדף ל"ה ע"ב, אפ"ת רבנן, היינו לחייב קרבן אבל איסור לעולם איתא (הגר"א סק"א). ועוד, בחו"מ סימן פ"ז סעיף י"ט מביאים שבדורות האחרונים בטלו שבועה בשם לפי שענשה גדול, ונהגו להשביע בארור — ארור פלוני לה' אם משקר (פ"ת שם סק"ב בשם האוריים), אבל הח"ס חו"מ ס' ע"א וס' ע"ג אינו מסכים להזכיר גם בנוסח זה את שם שמים, אלא בכדי לחזק את השבועה מסכים הוא שהארור הזה יהי' בעשרה, כיון שנשבע במקום שהקב"ה הוא שם בעשרה, הוי כאילו הזכירו את שם שמים.

אולם יכולים למצוא דרך מעשית אחרת, כפי שנהוג כאן בארץ בבתי משפט החלוניים כלפי עדים דתיים, מוותרים על הצהרה בשבועה, ומסתפקים בהצהרת "הן צדק", "אני מצהיר בהן צדק, להגיד את האמת", וכלפי החוק הפלילי נחשבת ההצהרה הזאת כשבועה. גם ד"ר וורהפטיג מציע במאמר הנ"ל הצהרה בהן צדק כנוסח מקביל, ונוסף לכך תהיה ההצהרה הזאת בפני בתי הדין בלי עשרה, בכדי להרחיק ממנה כל נדנוד של שבועה מכח דין התורה, ומכ"ש שלא יקח בידו כל הפץ של קדושה.

הלשון "בהן צדק" לא שבועה היא אלא חול הוא, רק אם כופלים ואומרים הן הן ולא לאו נקראת שבועה (יו"ד סי' רל"ז ס"ה). בש"ך שם סק"ו לומדים את זה מהשבועה בימי נח שכתוב שם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול וגו' ולא יהי' עוד המים למבול, ונאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי, מדלא ולא שבועה הן הן נמי שבועה, הט"ז שם סק"ב וכן הגר"א שם בסק"ז מביאים בשם הרא"ש שהפסוק הנ"ל מכיל רק ספור בעלמא, אבל לומדים את לשון השבועה לאו לאו שפעמיים נאמר שם בספור המבול לא אוסיף עוד — ואולי לדינא אין נ"מ ביניהם. ולחזק את אמיתת עדותו יכולים להנהיג לפרסם בחוזרים חדשים את שמות העדים שנתפסו כשקרנים ופסולים הם לכל עדות, בדרך שמפרסמים מטעם משרד הדתות בכל חודש את החשודים שאסור לסדר להם חו"ק, הפחד בפני העלבון החברתי והנוק שזה עלול להביא לו ברבים, יכריחו את העד להגיד רק את האמת. וזו אומדנא חשובה מאוד שיכולה לעזור לנו בהרבה בקביעת העובדות בפני בית הדין.

סיכום:

אני מסיים במה שהתחלתי, לא היתה בכוונתי לפסוק הלכות ברורות כי הנושא והבעיות הכרוכות בו הם יותר מדי רציניים וחמורים, אולם נסיתי לברר

אותם לאור מה שמובא בתשובות גדולי האחרונים ולנסות למצא את ההוראה למעשה במצבנו שאנו נמצאים בו היום. כפירות נושרין מהברורים אפשר לקבוע: לא יכולים להכשיר מן הסתם את עדות מחללי שבת, אלא צריכים מקודם לבטל את חזקת אשת האיש מן התורה ע"י דין "רוב" או "חזקה" בהסתמכות על עדים כשרים, רק אם יתעוררו עוד חששות שהם בגדר איסור דרבנן יכולים לסמוך על הדרכים שבררנו לעיל בהתאם לעובדות המציאותיים של כל מקרה ומקרה.

על נשים שבעליהן השתמדו

ב „נועם“, ספר ראשון, עמ' א' ואילך, נתפרסם מאמר „על נשים שבעליהן השתמדו“. מאמר זה, המשתרע על חמישים עמוד עד כדי קונטרס שלם, נכתב מעיקרו כתשובה לשאלה שהופנתה אל המחבר ע"י גדול א' מא"י: „יש לנו צער גדול ונורא מארבע נשים עגונות גולות מארץ תימן המתגוררות בפתח תקוה... שבעליהן השתמדו בתימן לדת האיסלם ורצו להכניס גם אותן ואת הילדים לאותה הדת, והצליחו הנשים עם הילדים לברוח לעדן הסמוכה והתגלגלו לארצנו הקדושה, ומאז צעקת אחיותינו עולה עד לשמים על עיגונן, ואין חכמה ואין עצה לקבל גט, או אפילו הרשאה מבעליהן... וכתבתי קונטרס כפי שיראה כ"ג בענין זה... ואני פונה לכ"ג אולי ימצא להן רפואה מן התורה“ וכו' (נועם, שם, סוף עמ' א, בהערת המערכת). טופס השאלה אינו ניתן במאמר זה, אולם מתוך דברי המשיב המחבר אפשר לסכם, שסעיפי ההיתר של השואל הם:

1. לדעת גאון אחד קידושי מומר בטלים (עמ' ב)
2. לדעת ר"ש המובא במרדכי קידושי מומר אינם אלא לחומרא (שם)
3. בתשובת מהר"י מינץ נאמר שקידושי מומר אינם אלא מדרבנן (שם)
4. לדעת רש"י ביבמות מ"ט בכל מקום שהקידושין אינם תופסים הם מתפקעים (שם)
5. אף זו, המהר"ם המובא במרדכי כתב לבטל זיקת מומר (עמ' ה)
6. הרב ר"א קלצקין הורה שיש ליתן גט על פי הכלל דזכין ועל פי דעת הרב רי"א ספקטור בשו"ת באר יצחק, שהעלה להלכה, שאומרים גם זכין מאדם (רע"מ ו).
7. הרב בעל זכות משה כותב דהיכא דאיכא זכות לנפש הוי זכות (עמ' כ"ט, ד"ה ולמה).

שבעת סעיפים אלה מתרכזים מסביב לשתי הנחות יסוד:

(א) ההנחה שישראל מומר הוא כנכרי לכל דבר, ולפיכך קידושיו אינם קידושין כלל (סעיף 1) ואם תמצי לומר שקידושיו קידושין הם, הרי לא נאמרו הדברים אלא כדי להחמיר על המומר ותו לא (סעיף 2) ואף אם תמצי לומר שקידושין הם לכל דבר, הרי אינם אלא קידושין מדרבנן (סעיף 3), ומאחר שלפי שלש הדיעות הללו אין קידושי מומר תופסים מן התורה, משום כך יש להקל במקרה העיגון שלפנינו ולראות את הקידושין כבטלים, ואעפ"י שבמקרה שלפנינו

השתמדו הבעלים זמן רב לאחר שנתקיימו הקידושין, בכל זאת יש לראותם כבטלים, אם כבטלים משעת השתמדות הבעלים, ומטעם שכל מקום שאין הקידושין תופסים הם מתפקעים מאליהם (סעיף 4) ואם כבטלים מעיקרם, ומטעם שאין אשה מתקדשת אדעתא דהכי שבעלה ישתמד (סעיף 5), ואם כך, הרי שניתן להתיר גטין אלו בלא שתזדקנה לגט.

(ב) ההנחה שישראל מומר אף על פי שחטא, ואף על פי שחטא בחטא החמור ביותר, ישראל הוא, אם כי פושע ישראל, ולפיכך קידושיו אמנם קידושין הם, אלא שניתן להפקיעם על ידי מתן גט לנשים אלו ללא ידיעת הבעלים, ומטעם זכין לאדם ומאדם שלא בפניו (סעיפים 6-7).

והנה, כבר הרגיש השואל עצמו שקשה לבנות היתר על יסודות אלה וכתב: „לא מלאני לבי לסמוך על יסודות רעועים“ (נועם, שם, עמ' א).

ואף המשיב־המחבר רואה את נימוקי ההיתר באספקלריא זו, ומשום כך מהסס הוא מאד מלפסוק היתר בשאלה זו: „ומי אני שאכניס את ראשי בענין המור זה שכל גדולי האחרונים לא מצאו מזור לאשת מומר אפילו קידש בעודנו מומר, ומהרי"ק גדול האחרונים גער בנויפה ברב אחד שרצה להתיר אשת מומר... בסי' פ"ז וקרא להמתיר משוגע... ולא עלה על דעתו להתיר לתת גט לאשה מטעם זכין או להפקיע קידושיו...“ (עמ' א, בדברי הקדמה).

ולא עוד אלא שהמחבר־המשיב דוחה בהמשך דברי ההקדמה את שתי הנחות היסוד הנ"ל. אשר להנחת היסוד הראשונה הוא מביא את דברי המהרי"ק בתשובה אחרת, שכל הדברים הללו לא נאמרו אלא לגבי יבמה שנפלה לפני מומר כדי לפוטרה מחליצה, אבל לא לגבי אשה שבעלה נעשה מומר „ובסי' פ"ה כתב דאפילו הגאונים שהתירו ביבמה שנפלה לפני מומר לפוטרה מחליצה ויבום מודים באשת מומר שקידושיו קידושין וזקוקה ליבום.“ (שם). ואשר להנחת היסוד השניה הוא מעיר: „וגם מתשובת רש"י... יוצא שסובר שאין עושים גט בלא שליחות... וכמה טרחות טרחו האחרונים לסדר גט למומר ע"י שליח אע"פ שאין מומר עושה שליח... ולא עלה על דעתם כלל לסדר גט בלא שליחות מטעם זכין מאדם“ (רע"מ ב).

והואיל וכך הרי הוא מדגיש ש„ראוי להשתדל לפעול על בעליהן ע"י שוחד כסף שיסכימו לגירושין“ וכ" (עמ' נ"א).

אעפ"כ נענה המחבר לדון באפשרות של היתר זה. יש שהוא דוחה את נימוקי השואל, יש שהוא מרחיבם ויש שהוא אף מוסיף עליהם. אולם הוא מדגיש שהוא מציע את דבריו לא כפסק הלכה אלא כ„מצע לדיון“ בלבד. כבר בראשית מאמרו הוא מעיר „כל מה שאכתוב כאן אין להם אלא ערך של הערות ודיונים בדברי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים“ (עמ' ב). ולא עוד אלא אף בסופו

של המאמר הוא חוזר ומעיר „ועוד הפעם אני חוזר ומשנן שכל מה שכתבתי ופלפלתי בקונטרס זה אינו אלא כתלמיד הדן לפני רבותי בקרקע, וההכרעה מסורה לגדולי ההוראה שבדור ולא לאיש כמוני להכריע בענין חמור כזה...“ (סע"מ ג"א). ואף באמצעו של המאמר הוא מעיר „וידע אני שכל מה שכתבתי אינן אלא סברות והשערות בלתי מיוסדות כהוגן והרבר צריך עיון ובדיקה עמוקה בש"ס ופוסקים, ומ"מ לא נמנעתי לכותבם כדי להעיר ולעורר את טובי הלומדים שיעיינו במקצוע גדול זה שבתורת אישות שאין ערוך לחשיבותו הגדול בזמננו זה שנתגבר הכרח לדאוג לקיום התורה וחוקי' בחיי אישות ולהגן עלי' מחמת המורדים והפוקרים שרוצים לפרוק מעל ישראל עול התורה ודיני אישות הקבועים בה וד"ל“ (עמ' מ"ח).

אני בוודאי שאין בכוונתי לחוות כאן דיעה על בעי' מיוחדת זו, שהיא חמורה גם כשלעצמה וגם מפאת המסקנות השונות, ובכיוונים שונים, העלולות להיות מוסקות על יסוד פתרונה, ושלפיכך רק זקני הרבנים שבדור זכאים וחייבים לחוות בה דיעה. ברם, עם קריאתו של המאמר נראו לי בו כמה דברים שיש להעיר עליהם, וחושבני לנכון להעיר על אחדים מהם, ולפי סדר העמודים שבמאמר.

א.

בטור אבן העזר, סימן מ"ד, מובא בשם „י"א“, שמומר אין קידושיו קידושין. אף בספר העיטור, אות קו"ף, הלכות קידושין, מובאת שיטה זו ובשם „תשובות דקמאי“. גם בעל העיטור וגם בעל הטורים דוחים שיטה זו. שיטה זו, המכונה במאמר זה בשם שיטת „גאון“, הועלתה לדיון ע"י השואל. המחבר, אף על פי שהוא מעיר ששיטה זו „נדחתה מהלכה“ (סע"מ כ"ט ועוד), דן בה ארוכות בנסותו למצוא לה הסברים שונים.

והנה, על הא דתניא בברייתא בענין גר „טבל ועלה הרי הוא כישאל לכל דבריו“ נאמר בגמרא במסכת יבמות מ"ז ע"ב: „למאי הילכתא, דאי הדר בי' ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא בי' וקידושיו קידושין“. סוגיא זו, שבה נאמר מפורש שלא רק ישראל שהמיר אלא אף גר שחזר לסורו קידושיו קידושין גמורים, וכפי שהעיר בעל העיטור במקום הנ"ל „ומדקאמר קידושיו קידושין ולא קאמר חוששין [לקידושין] ש"מ מדאורייתא תפסי קידושין“, סותרת איפוא את דברי „הגאון“ הנ"ל, שלפיהם קידושי מומר אינם קידושין.

כדי ליישב תמיהה זו על שיטת „הגאון“ מציג המחבר לפרש פירוש חדש בגמרא והוא כותב: „ונראה שפירשו הא דאמר בגמ' מ"ז ע"ב למאי הילכתא דאי הדר בי' ומקדש בת ישראל ישראל מומר קרינא בי' וקידושין קידושין, היינו דהדר בי' מגירותו ולא שנעשה מומר שמחאתו אינה מחאה“ (סוף עמוד א').

כלומר, פירושו של המושג „הדר בי“ אינו כפשוטו, כפי שנתפרש ע״י רש״י שם, ד״ה דאי, „הדר בי“ לקדמותו, כלומר לעכו״מיותו, אלא שחזר בו מגירותו בלבד, מבלי שיחזור לעכו״מיותו. ואשר לפירושו של רש״י מעיר המחבר: „ורש״י שפי׳ דהדר בי לקדמותו לשיטתו דישראל מומר הוא ישראל גמור לכל דיניו“ (שם). כלומר, דברי הגמרא יש לפרשם פירוש אחר, ואלו פירושו של רש״י נובע מתוך שיטתו בפסק ההלכה לענין ישראל מומר.

והנה, קודם כל יש להעיר, שאין זה מדרכו של רש״י לפרש את סוגיית הגמרא לפי נקודת המוצא של פסק ההלכה דוקא. רש״י בפירושו נתכוין בדרך כלל — חוץ מאשר במקום שבו הוא עצמו מדגיש שהוא בא לפסוק הלכה — לא לפסוק הלכה, אלא אך ורק לפרש את פשוטם של דברים במקומם הם, אף אם פירושו זה אינו אליבא דהלכתא. ידועים דברי הבאר שבע המובאים ביד מלאכי, כללי רש״י, אות א׳: „רש״י בפירושו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע״ג דלית הלכתא הכי“. כך גם דעתו של הרדב״ז בתשובותיו (ח״ה, סי׳ אלק תרנ״ב ואלף תקפ״ד = ללשונות הרמב״ם, סי׳ רפ״ט וסי׳ ר״כ), ואף מרן הב״י פוסק על פי הכלל הזה, וכפי שסיכם לאחרונה המהרש״ם בבואו להקשות על הש״ך שהכריע בענין מיון סוג הטריפות של גלודה על פי פירש״י „מבואר בב״י או״ח סי׳ י׳ דרש״י פרשן ולא פסק... ואף דהמחבר לעיל סימן י״ב העלה דהיכי דרש״י כתב דבריו דרך פסק ודאי דנחשב כפוסק אבל הרי בנ״ד לא באו דבריו דרך פסק“ (גילוי דעת, הלכות טריפות, דעת תורה, אות ג׳). ולפיכך קשה להניח שרש״י יפרש את המושג „הדר בי“ לא כפשוטו אלא אליבא דהלכתא, בהתאם לפי מה שהוא עצמו פוסק דוקא.

כן יש להעיר שפירוש זה אינו פירושו של רש״י „הצרפתי“ בלבד, אלא שכך פירשו רבותינו הראשונים הן באשכנז (הראב״ן, יבמות מ״ז ע״ב: דאי הדר לסורו וקידש בת ישראל משומד הוא וכו׳), הן בספרד (רמב״ם, הלכות איסורי ביאה פי״ג הי״ז: „ואפילו חזר ועבד כו״ם הרי הוא כישראל מומר שקידושו קידושין“) והן בפרובינציא (בעל העיטור, במקום הנ״ל: „גר שחזר לסורו הרי הוא כישראל מומר“ וכו׳) וכך פירשו גם רבותינו האחרונים (עי׳ דברי מרן המחבר בשו״ע יו״ד סי׳ רס״ח, סוף סעיף ב׳: „שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר שאם קדש קדושו קדושין“).

ואף אם יש עדיין מקום לומר שהראשונים הנ״ל פירשו את המושג „הדר בי“ בהתאם לשיטתם בפסק ההלכה, וכמו שרצה המחבר להסביר את דברי רש״י, הרי יש להוכיח מדברי ר״מ המאירי בקידושין שמבחינת הלשון אין כל אפשרות לפרש את המושג „הדר בי“ בצורה אחרת, וז״ל המאירי בחיבורו בית הבחירה על מסכת קידושין דף ג׳ ע״א ד״ה ישראל שקדש: „ובתשובת הגאונים (זהו

תרגום לשון בעל העיטור הנ"ל "כתשובות דקמאי" נמצא שהמשמדים של עכשיו אין קדושיהן קדושין... ואף גדולי המפרשים מסכימים שכל שהוא משומד לע"ז מין הוא ודינו כגוי גמור, ומכל מקום אין הדברים נראין, שהרי אמרו בפרק החולץ דאי הדר ב' הוה ל' כישראל משמד שקדושיו קידושין והדר ל' ודאי לגמרי משמע. ומדבריו אנו למדים שברור ה' לו לר"מ המאירי כ"ודאי" שאין כל אפשרות אחרת בפירוש המושג "הדר בר'" מאשר "הדר ב' לקדמותו", שהרי על יסוד הוראת המושג הזה הוא דוחה את הדין שנמצא בתשובת גאון ושאף הראב"ד מסכים עמו. ("גדולי המפרשים" בחיבורו של המאירי, הם, כידוע, כינוי להראב"ד ובנוגע לדברי הראב"ד ראה להלן אות ג).

ברם, אם על אף האמור, רצה המחבר לפרש את המושג "הדר ב'" באופן שהוראתו, בהתאם לשיטת ה"גאון", היא חזר בו מגירותו אך לא חזר גם לסורו, ז"א שנשאר בן בלי דת, הרי ה' עליו לבסס את דבריו על ידי ציון למקומות אחרים שבהם המושג "הדר ב'" מופיע בהוראה שפלוגי תחילה דבק בשיטה ידועה, אח"כ בשיטה שני', ולבסוף הדר ב', כלומר, חזר משיטה ב' ולא דבק שוב בשיטה א'. ולא עוד, אלא שצריך ה' להוכיח, שמציאות כזאת של "בן בלי דת", שהיינו עדים לה בדורות האחרונים היתה קיימת כבר בתקופת התנאים והאמוראים, או לפחות בתקופת גאוני בבל, ומאחר שדברים אלה לא הוכחו עדיין, לפיכך אין לפרש את הסוגיא שביבמות לדעת ה"גאון" כפי שפירשה המחבר, ולא עוד אלא שיש להוכיח ממקום אחר שהפירוש האפשרי היחידי של המושג "הדר ב'" הוא, "הדר ב' לקדמותו", וכפירש"י ביבמות. במסכת בכורות, דף ל' ע"ב, ישנה סוגיא מקבילה לזו שביבמות, שהובאה בתחלת אות זה, ובה מובאת התוספתא ממסכת דמאי פ"ב ה"ג "גר שקיבל עליו דברי תורה ונחשד על דבר אחד אפילו על התורה כולה הרי הוא כישראל מומר" (כך היא הגירסא בתוספתא דמאי, וכיו"ב גורסים בעל העיטור במקום הנ"ל ובשמ"ק לבכורות שם אות ד' ועוד) ואמרו עלי' בגמרא שם: "נפקא מינה דאי קדיש קידושיו קידושין". והנה, כאן מפורשים הדברים: גר החשוד על כל התורה כולה, כלומר, אף גר שנעשה עכו"ם, קידושיו קידושין.

מתוך השוואת הסוגיות אנו למדים, שהפירוש האפשרי היחידי של "הדר ב'" הוא חזר בו אף מכל התורה כולה, כלומר, אף לעכו"ם, וכפירוש של רש"י ביבמות, ואין איפוא כל מקום לפרש את המושג הזה פירוש אחר. אולם אף אלו ניתן ה' לפרש בדברי הגמרא ביבמות כפי פרושו של המחבר, דהיינו שהוראת "הדר ב'" הוא חזר בו מגירותו ולא חזר לעכו"מיותו, אין זה עדיין יישוב לשיטת ה"גאון", שהרי בגמרא נאמר "דאי הדר ב' ישראל מומר קרינא ב' וקדושיו קידושין" ולפי פירושו של המחבר ה' אפשר לחלק רק

בין גר שחזר לסורו ממש, ובין גר שחזר רק מיהדותו ולא חזר לעכו"מיותו, דבאופן הראשון אין קידושי קידושין ובאופן השני קידושי קידושין. אבל בישראל מומר בודאי דקידושי קידושין, כמבואר בגמרא בפירוש, והרי ה"גאון", שקשה עליו מסוגיא זו ושהמחבר רוצה לתרץ את דבריו, אינו דן לגמרי בגר שחזר לעכו"מיותו, אלא בישראל מומר, ובוה הרי מפורש בגמרא שקידושי קידושין, וא"כ הסתירה לשיטת ה"גאון" מסוגית הגמרא ביבמות בעינה עומדת גם אחר פירושו של המחבר.

יתר על כן, הגאון האלמוני מסתמך, כפי שיבואר להלן בראש אות ב', על הא דתניא בגמרא במסכת חולין ה' ע"א "מקבלין קרבנות מפושעי ישראל חוץ מן המומר ליין נסך ולחלל שבתות בפרהסיא" ומסיק מכאן שאף "מחלל שבתות בפרהסיא עכו"ם הוא וקידושי לאו קידושין", כלומר, לשיטת הגאון האלמוני לא רק מי שעובד עבודה זרה, אלא אף מי שמחלל שבתות בפרהסיא, עכו"ם הנהו וקידושי אינם קידושין, ואם כך, מה תועלת בפירוש המחודש "הדר בי" — חזר בו מיהדות בלבד, ומה יישוב לסתירה יש כאן. הן אף גר שחזר בו מיהדות בלבד אינו נמנה עם שומרי שבת, ואם אף לפי פירושו של המחבר נאמר עליו בגמרא שקידושי קידושין, הרי שהסתירה שבדברי הגמרא לשיטת הגאון האלמוני שרירה וקיימת.

אמנם יש להעיר, שהרעיון, שניתן לפרש את המושג "הדר בי" לא רק בהוראה של חזר בו לקדמותו ממש, לע"ז, הועלה כבר ע"י היעב"ץ. בשאלת יעב"ץ, סי' כ"ח, נאמר, כי אפשר לומר, שפירוש המושג הזה הוא שחזר למעשים רעים ולא "לע"ז". אולם המעיין יפה בדברי היעב"ץ במקורם מגלה, שמעולם לא נתכוין היעב"ץ לומר דבר זה כפירוש מוחלט אלא כתירוץ של דיחוי בלבד. היעב"ץ באותה תשובה משתדל להוכיח, שזיקת יבם מומר אינה זיקה, ועל הפירכא העולה מדברי הגמרא בסוגיית יבמות הנ"ל שקידושי מומר קידושין הם, ואם כך הרי לכאורה גם זיקת מומר זיקה היא, הוא משתדל להשיב באמרו, ש"יש לדחותה דילמא לא במומר לע"ז מיירי, וגר נמי דכוותה, דהדר בי' מעול מצות. כגון לאכול נבילות, אבל לע"ז לא חזר בו", אולם הוא מוסיף "שאפילו תאמר דהדר לסורו לע"ז, ולא כמו שרציתי לפרש לעיל, מ"מ לא נדחו דברי המתירין ביבם מומר" והוא מנמק שיש הבדל בין זיקת יבם מומר לקידושי מומר (עיי"ש). כלומר, אף היעב"ץ יודע שהפירוש הזה למושג "הדר בי" אינו פשוטם של דברים ולאמיתו של דבר נימוק אחר עמו — להבדיל בין זיקת מומר לקידושי מומר, ואת פירושו של "דילמא" זה לא אמר אלא כאפשרות של תירוץ של דיחוי לקושיא בלבד — "שיש לדחותה", שאין בונים עליו בנין של הלכה, ולרווחא דמילתא, כסניף, וכדרך המשיבים המוסיפים לנימוק האמיתי גם נימוק לכאורה

של „דילמא“, וכפי שהגדירו את הדרך הזאת כמה מרבתינו האחרונים, כמו, למשל, ההפלאה בתשובותיו, גבעת פנחס, סי' י"א.

ב.

בטעם שיטת ה„גאון“, שהוזכרה לעיל, כותב המחבר: „והנה טעם הגאון המובא בעיטור ובטור אבה"ע סי' מ"ד לא נתברר לנו“, והוא מעיר „שבאו"ז הגדול כתב טעם משום דאפקיעו רבנן לקידושין מיני' דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש“ (עמוד ד).

והנה קודם כל יש להעיר על מה שכתב שטעם הגאון לא נתברר לנו, שבו במקום ממנו מביא המחבר את השיטה שקידושי מומר אינם קידושין, בספר העיטור, פורש גם הטעם. וזה לשון בעל העיטור במקום הנ"ל: „בתשובות דקמאי משום דחלל שבתות אינו כישראל שנ' ביני ובין [בני] ישראל כל המשמר [שבת] נקרא ישראל ותניא מקבלין קרבנות מפושעי ישראל (תנן) [חזק] מן המומר לין נסך ולחלל שבתות בפרהסיא“ (הבאתי את הקטע על פי ספר העיטור, הוצאת ר' מאיר יונה, מתוך תיקון הטעויות הבולטות).

ובנוגע למה שהביא בשם או"ז, לא ציין המחבר את המקום בו כתב האו"ז טעם זה, שכן כתב דבריו על פי הזכרון „ואין הספר או"ז לפני לעיין בו“ (שם). ברם, המקומות הבאים בחשבון הם שלשת הסימנים שבספר אור זרוע, הלכות יבום וקידושין, תר"ד, תר"ה ותר"ו.

בסימן תר"ד דן הר"י או"ז בקידושי מומר. והנה, בסימן זה פוסק האו"ז בפירוש „ישראל מומר שקידש קידושי קידושין“ וכמקור להלכה זו הוא מציין את דברי הגמרא ביבמות מ"ז, שהוזכרו לעיל. אין האו"ז מזכיר כלל בסימן זה את השיטה שקידושי מומר אינם קידושין, וממילא שאינו נותן טעם לשיטה זו. בסימן תר"ו הנדון הוא, אם אשת מומר מתייבמת או לא. בסימן זה פוסק האו"ז במי שהמיר ויש לו אשה בת ישראל ולא המירה ואין לו בנים ממנה, ויש לו אח יהודי ומת המומר בלא בנים מישראל, „הכי הלכתא דודאי אשתו הישראלית צריכה חליצה או יבום...“, כלומר, קידושי מומר קידושין גמורים הם לכל דבר, ולא רק שלא לפטור אשתו בלא גט, אלא אפילו לחייב את אחיו ביבום או חליצה — כשמת בלי בנים. אף כאן אין האו"ז מזכיר את השיטה שקידושי מומר אינם קידושין, וממילא, כאמור, אין הוא נותן לה גם טעם.

בסימן תר"ה דן הר"י או"ז בדין „שומרת יבם שנפלה לפני מומר“. והנה, בסימן זה הוא מביא שתי שיטות, שיטת הגאונים המחמירים, ששומרת יבם שנפלה לפני מומר אינה ניתרת לנשואין עד שיחלוץ לה המומר, ושיטת המקילים, שבתנאים מסוימים פטורה היא מן היבום ומן החליצה. המחמירים מסתמכים על הדין שקידושי

מומר קידושין הם, ומקשים — מה קידושי מומר קידושין אף זיקת יבם מומר זיקה. המקילים מבדילים בין קידושי מומר לזיקתו. קידושי מומר קידושין הם „דאע”ג דפריש מן הצבור וכסבור שהוא עכו”ם מקרא צווח עליו כמה שנאמר העולה על רוחכם היו לא תהי’ אשר אתם אומרים גהי’ כגויים”. אבל זיקת יבם מומר שאני, שהרי כתבה תורה „כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם וגו’ יבמה יבא עלי’ ... מקיש ישיבת אחים להדדי” וכו’ (עיי”ש). דעתו של הר”י או”ז נוטה לדעת המקילים, ואפשר הי’ לצפות שכאן יביא, ולו רק כתוספת וסניף בעלמא לפסק דינו, את השיטה שקידושי מומר אינם קידושין, אולם אף כאן אין הוא מזכיר שיטה זו כלל, וממילא, כאמור, אין הוא נותן לה טעם.

5.

המחבר משתדל במאמרו זה להסביר את שיטת ה”גאון”, שלפי קידושי מומר אינם קידושין, ומחפש אחר סיוע לשיטה זו, אם על ידי שהוא מפרש את טעמו אליבא דרבתינו של המאירי (כצ”ל במקום „המאירי” ברע”מ ב, עיי”ש, והשוה את דברי המאירי במקורם ביבמות פרק ב’), אם אליבא דרבנו הגדול אברהם מריגנשפורק (עמ’ כ”ט-ל”ד), ואם כנ”ל באות ב’. והנה, לכאורה יש מקום לסייע את המחבר בחיזוק שיטת ה”גאון” על ידי ציון למסורת מפורשת שהגיעה לידנו ע”י הר”מ המאירי בחיבורו „בית-הבכירה” למסכת קידושין דף נ’ ע”א (דבריו הוזכרו לעיל באות א’, בקטע המתחיל ואף), שלפיה אף הראב”ד סבור הי’ שמומר לע”ז דינו כגוי ואף לענין קידושין, וז”ל הר”מ המאירי: „ובתשובת הגאונים נמצא שהמשמדים של עכשיו אין קדושיהן קדושין הואיל ומחללין שבת וממה שאמרו ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם כל המחלל שבת אינו נקרא ישראל, ואף גדולי המפרשים מסכימים שכל שהוא משמד לע”ז מין הוא ודינו כגוי גמור”, ו”גדולי המפרשים” הוא, כידוע, כינויו של הראב”ד אצל הר”מ המאירי בחיבוריו, והרי הראב”ד הוא „אביהן של ישראל” שעוד רבותינו הראשונים ראו בו את „גדול המורים”, ויכול הי’ אפוא המחבר להסתייע במסורת זו, אלא שכנראה לא הגיע לידו חיבורו של המאירי על מסכת קידושין. ברם, לעצם הדין לא היתה הבאת שיטתו של הראב”ד משנה ולא כלום, שכן, כידוע, כל שיטה, אף של פוסק מפורסם, ושל פוסק מפורסם דוקא, שנדחתה מההלכה ושהפוסקים לא מצאו לנכון להביאה, אין פוסקים על פיה, והן שיטתו זו של הראב”ד לא נזכרה בפוסקים, והר”מ המאירי המביאה, מזכירה רק כדי לומר „ומכל מקום אין הדברים נראין”, ונימוקו עמו (ראה לעיל אות א’ בקטע המתחיל ואף אם יש).

ד.

היסוד העיקרי להצעתו של השואל להתיר הוא האפשרות לכתוב וליתן גט לאשה בלא ידיעתו של הבעל מתוך ההנחה, שזכות היא לו על פי הכלל "זכין לאדם שלא בפניו".

ואלה הם סעיפיו של יסוד זה:

המהרי"א, בעל תרומת הדשן, בתשובותיו, סימן קפ"ח, כותב "אשה בעלת הבית לשה לה משרתת שלה עיסה והלכה לחוץ קודם שהפרישה חלה וקודם שחזרה נתחמצה העיסה כל צרכה שאם תשהה עוד שלא תאפה תתקלקל העיסה ובשביל כך רוצה המשרתת להפריש החלה בלי רשות בעלת הבית... יראה דשפיר דמי למיעבד הכי דכיון דמתקלקלת העיסה זכות הוא לה לבעלת הבית וזכין לאדם שלא בפניו".

רבה של קובנה, הרי"א ספקטור, מקיש מענין חלה, שבו דן בתרוה"ד, לענין מכירת חמץ ופוסק "באחד שלא הי' בביתו בערב פסח והי' במקום שלא הי' יכול למכור שם חמצו והי' נראה לו שיבוא לביתו בעת מכירת חמץ ואיחר עד שבא לביתו אחר זמן איסורו והב"ד הממונים בעסק מכירת חמץ השתדלו לטובתו ומכרו כל חמצו בתורת זיכוי דזכין שלא בפניו" על יסוד "דברי התה"ד דכתב דהיכא דהעיסה מתקלקלת יכולה ליטול חלה בלא רשותה דזכין לאדם שלא בפניו", אף כאן שאעפ"י ש"לכתחלה מחוייב להדר ולמכור חמצו בעצמו או ע"י שלוחו" הרי בדיעבד "נ"ד ודאי דהוי זכות גמור כיון דבל"ז יפסיד הרבה" ומסביר שיש לומר זכין גם כשעיי"ז "נוטלין חפץ שלא מדעתו בתורת זכות" (שו"ת באר יצחק, סי' א"ב).

הרב ר"א קלצקי מלובלין, שבסוף ימיו הי' יושב בעיה"ק ירושת"ו, בספרו "דברים אחדים", בדונו בבעיית העגונות מבעליהן שנלקחו לעבודת הצבא במלחמת העולם הראשונה, העלה את הדיעה ש"היכולת ביד ב"ד לומר לסופר לכתוב ולעדים לחתום הגט וליתן לה" מאחר "דשליחותא דבעל קעבדי דבכה"ג חיובא רמיא עליו שיגרשנה" ולפיכך "מהני מה דהוי זכות לדידי" וא"צ תורת שליחות" (ספרו זה של הרא"ק אינו, לצערי, בידי והנני מביא את דבריו על פי הרי"ז מינצברג ב"קונטרס היתר עגונה").

המחבר"המשיב מעיר, שהרב קלצקי אינו היחיד בדבר זהו ושכבר אחד מחשובי הרבנים בדורו של ר' עקיבא איגר הורה כך, וכותב: "ועכשיו נבוא להיתר השני שהביא הדר"ג בשם הגאון מהר"א קלצקין זצ"ל שיש לתת גט עפ"י הכלל דזכין ועפ"י דעת הגאון מהרי"א בבאר יצחק שהעלה להלכה שאומרים גם זכין מאדם. והנה בדבר זה נתכוונו שני גאונים גדולים לדבר אחד, הגאון בעל

פתח הבית סי' כ"א ענף ו' והגאון בעל באר יצחק בסי' א' וב' ושניהם הביאו את הדין דתרוה"ד סי' שפ"ח ומובא בשו"ע יור"ד סי' שכ"ג [צ"ל: שכ"ח] שמשרתת יכולה להפריש חלה בלא דעת בעה"ב.... ולא כסברת המרכבת משנה שכ' על הרב מקראטשין שצידד להתיר לשליח לתת גט בלא הבעל מטעם זכי' וכ' דדבר זה לא ניתן להאמר דזכין לאדם אמרינן אבל זכין מאדם לא אמרינן, ועיי"ש בפתח הבית שכ' דאין לסמוך על סברת הרב מקראטשין בענין חמור כזה, ובכ"ז כתב דאם יודעים בודאי דזכות היא לו סברת הרב מקראטשין נכונה מאד" (עמ' ו), והמחבר מדגיש וחוזר בהמשך מאמרו „וכבר כתבנו לעיל דהגאון רא"ק ז"ל אינו יחיד בדבר זה להתיר מטעם זכי' כי כבר הקדימו בעל פתח הבית הנ"ל, וידוע שהגאון ר' אברהם טיקטין אב"ד דק"ק ברעסלוי מחבר ספר הנ"ל הי' מגדולי דורו והגאון רע"א ז"ל התייחס אלי' בכבוד והערצה גדולה, ודעתו ג"כ להתיר במקום שברור שזכות היא לבעל כמשכ"ל" (עמ' יח). ובסופו של המאמר הוא מסיק מכל זה: „ועל יסוד כל הנ"ל נפתחו לנו שערי היתר להנשים העלובות שנשתמדו בעליהן ע"י גט שנכתב מטעם זכי' שלא בידיעתו" וכי' (עמ' נ, ועיי"ש).

והנה, איני רוצה כאן לפלפל בדברים שבסברא. כאן ברצוני רק להעיר על דבר הסמוכין שבמאמר זה להצעת ההיתר בדברי הרב מלובלין הרא"ק ובדברי בעל פתח הבית הנ"ל.

אשר להסתמכות על דבריו של הרב מלובלין הרא"ק „שיש לתת גט עפ"י הכלל דזכין“, הנה מלבד מה שהמקרה שבו מדבר הרא"ק (= נשים שבעליהן לא חזרו מן החזית) אינו דומה למקרה שלפנינו (= נשים שבעליהן השתמדו), הרי יש להעיר עוד שכבר יצא נגד הוראתו זו הרב רי"ז מינצברג, ששימש ברבנות בעיר העתיקה של עיה"ק ירושת"ו, ב"קונטרס היתר עגונה", ולא עוד אלא שהרב מינצברג מעיד על הרא"ק מלובלין „וכשהוציא ספרו נתוכחתי עמו ואמרתי לו שלא טוב עשה לחקוק בדפוס היתרים כאלו ונתן מכשול לדור דורות הבאים אחרינו שיסמכו על תשובות כאלו בלתי חקור אחרינו אם שורש דבר נמצא בהם, והודה לי שלבו נוקף מזה ובקשני לערוך תשו' סותרת לדבריו בכדי שלא ימשכו להקל אחרינו" (קונטרס היתר עגונה, עמ' י"ז) ועל בקשתו זו של הרא"ק מלובלין חזר הרי"ז מינצברג בסופו של הקונטרס „וכבר כתבתי שהרב מלובלין בעצמו בקש ממני לערוך תשו' סותרת לדבריו ולהפיצה ברבים בכדי שלא ימשכו אחרינו ויסמכו לתלות בו" (שם, עמ' כ"ו).

ואשר להסתמכות על הוראתו של בעל פתח הבית, הרי מתוך העיון בדבריו מתברר, שמה שכתב המחבר „דהגאון רא"ק אינו יחיד בדבר זה להתיר מטעם זכי' כי כבר הקדימו בעל פתח הבית הנ"ל" — אינו מדויק, שכן מלבד מה שהמקרה שבו מדבר בעל פתח הבית (= אשה שנשתטית שבעלה מינה שליח ליתן לה

את הגט בשעה שתשתפה) אינו דומה למקרה שלפנינו (= אשה שבעלה השתמד ואינו רוצה ליתן לה גט). הרי בעל פתח הבית מעולם לא הורה הלכה למעשה „שיש לתת גט עפ"י הכלל דזכין“.

לשם הבהרת הדברים אביא את דבריו של הר"א טיקטין בעל פתח הבית בלשונם וככתבם: „ומכאן כתבתי במק"א תשו' על המרכבת משנה שכ' בפשיטות על הרב מקראטשין, שצידד לומר בנשתטית אשתו, דנהי דיש מקום פיקפוק קצת בנתינת הגט ליד שליח בעת שטותה דכל מידי דאיהו לא מצי למיעבד השתא שלוחו לא מצי עביד אחר זמן, מ"מ יכול השליח ליתן לה הגט לכשתשתפה דזכות הוא לו לבעלה דניחא לי', וכי המרכבת המשנה ע"ז דברים אלו לא ניתנו להיאמר דזכין לאדם וכו' אמרינן, ולא זכין מאדם ע"ש, וז"א דהרי חזינן בדבר שבזכות ודאי אף זכין מאדם כמו חלה כנ"ל, ונהי דודאי אין נכון לסמוך על סברת הרב הנ"ל דזכות הוא לו בנידון חמור כזה, ומ"מ לא שייך ע"ז לומר לא ניתן להיאמר דאילו הוי ידעינן בודאי שזכות הוא לו הי' סברתו נכונה מאד, אבל בודאי לומר דאם נתן לה השליח שלא מדעת הבעל, ואח"כ כשגודע לו ניהא לי', זה ודאי לא מהני כיון דעכ"פ אם היה שלא מדעת כמו שכ' התרומת הדשן הנ"ל“.

מכאן שבעל פתח הבית מעולם לא התיר לתת גט לאשה מטעם זכין לאדם שלא בפניו, ואף הוא מודה שאין להקיש ענין גט לענין חלה „ונהי דודאי אין נכון לסמוך על הרב הנ"ל דזכות הוא לו בנידון חמור כזה“. אדרבה, פוסק הוא ש„בודאי לומר שאם נתן לה השליח שלא מדעת הבעל ואח"כ כשגודע לו ניהא לי', זה ודאי לא מהני כיון דעכ"פ אם הי' שלא מדעת כמו שכ' התרומת הדשן הנ"ל“, ומה שכתב בעל פתח הבית „דאילו הוי ידעינן בודאי שזכות הוא לו הי' סברתו נכונה מאד“ לא כתב אלא בתורת תירוץ של דיחוי — כדי לדחות את השימוש בלשון החריפה שבה תפס בעל מרכבת המשנה לגבי סברת הרב מקראטשין „דברים אלו לא ניתנו להיאמר“, וכמו שבעל פתח הבית אומר מפורש „ומ"מ לא שייך ע"ז לומר לא ניתן להיאמר“.

ה.

בהמשך המאמר כותב המחבר: „וכן הרמ"א כ' בסי' קנ"ז בשם מהר"י מינץ בדביעבד לא תצא אף אם לא חלצה“ (עמוד לח). והגה, מניסוח הדברים משתמע כאלו גם דעתו של הרמ"א היא כדעתו של המהר"י מינץ, אולם נראים הדברים שדעת הרמ"א היא לא כדעת המהר"י מינץ. בהגהתו על השו"ע בסי' קנ"ז הוא מביא אמנם את שתי הדיעות — את דעתו של המהר"י מינץ, כנ"ל, ואת הדיעה ש„דוקא אם חלק לה לבסוף“, אך בדרכי משה לטור שם אות ד' הוא כותב מפורש „דלא כדברי מהר"י מינץ בתשובה סימן י"ב שצידד להקל בדבר“ ושלא

הביא את דעתו של המהר"י מינץ אלא בתורת סניף ליסודו של היתר אחר ש"אם יש עוד צד להתיר יש לצרף היתר זה דמומר" (עיי"ש ובנ"ש). ומשום כך אין לנסח את ההבאה מדברי המהר"י מינץ בצורה של "וכן הרמ"א וכו' הנותנת מקום לטעות שזו היא גם דעת הרמ"א עצמו.

בנוגע לעצם השימוש בשיטת המהר"י מינץ כיסוד להלכה למעשה — יש לציין את דבריו של בעל ערוך השלחן, שהי' מן הפוסקים המובהקים בדור שלפנינו, והמכרר בחיבורו, חלק אה"ע, סי' קנ"ז אות י"א, שאין לסמוך למעשה על דברי המהר"י מינץ.

ו.

בהמשך הדברים דלעיל כותב המחבר: "ועיי"ש בבא"ה בשם הרד"כ דביבם משומד שהלך למרחקים יש להתירה" (עמוד לח). והנה, על כך יש להעיר מדברי רבנו הגדול החת"ם סופר, שכתב בענין זה (תמצית דבריו הובאו גם בפתחי תשובה בסי' קנ"ז סעיף ב' על דברי הבאר היטב הנ"ל): "וראיתי כי ספר באר היטב קטן נתן מכשול גדול לפני המעינים התם הוה עובדא במי שנישאי' למי שאחיו הי' במדינת שמד בשעת גזירת שמד ר"ל... ואדעתא דהכי לא קידשה נפשה" (שו"ת ח"ס, אה"ע, ח"ב, סי' פ"ח). כלומר, הרד"ך מתיר רק במקרה שכבר בשעת הנשואין הי' אותו אח מומר במדינת שמד, באופן שאפשר לומר, שעל דעת זה לא נתקדשה, אבל אין דעתו של הרד"ך להתיר בכל מקרה של אח מומר, ולא עוד אלא שהחת"ס מוסיף, שאף במקרה שכבר בשעת נשואין היה האח המומר במדינת שמד, גוטה הרד"ך להתיר רק בזמן שחכמי הדור יסכימו "ואם יסכימו עמי גדולי הדור דעתי להתיר" (שם) "והנה" ממשיך החת"ס "לא מצאתי שהסכימו עמו אפילו בנידון דיליה מכ"ש בנידון שלפנינו" (שם).

ז.

בעמוד מ"ה כותב המחבר: "עלי להעיר שמה שכתב הנו"ב דלפי התירוה"ד דלגאונים הוקשה והרי בהדיא אמרינן מומר שקידש קידושי' קידושין וכו', הנה קושיא זו ממומר שקידש שקידושו קידושין והחילוק בין עבד מעשה ואיסור כרת ובין ממילא ואיסור לאו לא נמצא כלל בתשובות הגאונים אלא שהאור"ז חידש זאת מדעתו".

והנה, מתוך העיון באור זרוע מתברר, שאמנם קביעותו של הנו"ב היא המדויקת, ולא האור"ז חידש זאת מדעתו, אלא שהחילוק הנ"ל נמצא באחת ה"תשובות" המובאות ע"י הר"י אור"ז, וזה לשון האור"ז בהלכות יבום וקידושין סי' תר"ה: "עוד מצאתי תשובת רבותינו... מן היבמה שהתרנו... ומה יש להקשות בה אי

משום ההיא דאמר גבי גר דאי הדר ב' וקדיש ישראל מומר קרינא ב' וקידושיו קידושין... וכי תימא לא יבוא ולא תפטר מידי דהוי אמומר שקידש התם הוא דבידים ואיסור מיתה אבל הכא דממילא ואיסור לאו לא ... והמקום יאיר עינינו בתורתו, ורק אח"ז דן הר"י או"ז בתשובה זו "ממה שכתב בזה התשובה" וכו'. הרי שגם הקושיא וגם החילוק הנ"ל הם מדברי תשובת הגאונים. וכן מבואר גם בתרה"ד בשם האו"ז, וזה לשונו שם בסוף דבריו: "וכתב שם [כלומר האו"ז] דהך מילתא נשאל לבני ישיבה דמתא מחסיא והשיבו כדכתיבנא... ולא האריכו בראיות יותר אבל הגאונים שאחרי' כתבו בתשובותיהם הנהו טעמא דכתיבנא לעיל". הרי מפורש בדבריו, שהחילוק הנ"ל הוא מתשובות הגאונים, וכמו שקבע הנוב"י, ולפי זה אין מקום להשגה הנ"ל על הנוב"י.

ח.

אחד היסודות להצעה שבה דן המחבר הוא להשתמש בכלל, שמצאנו לחז"ל במקומות אחדים בגמרא, "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש", ולפיכך הרשות ביד חכמים — במקום שמוצאים זאת לנכון — להפקיע הקידושין. לשם הוכחה שיש אפשרות להשתמש בכלל זה גם במקום שחז"ל לא השתמשו בו, מביא המחבר את דברי הרמ"א בדרכי משה: "ראיתי בדרכי משה לאבהע"ז סי' ז' שמביא המעשה דגזירת אסטרייך שהותרו נשים שבויות לבעליהן ואפילו לכהן, וכתב ול"נ דאפשר שהגדולים שהתירו לאו מדינא אלא משום צורך השעה שראו שיש ח"ו לחוש לעתיד שאם ידעו שלא יחזרו לבעל נעוריהן שלא יקלקלו ולכן הקילו, וא"ת מנ"ל לומר כן דיש להקל בחשש איסור דאורייתא נ"ל דסמכו אהא דאמרינן כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ויש ביד ב"ד לאפקועי קידושין מיניהו, והן כפנויות ואף אם זנו מותרות לבעליהן" (סע"מ מט"ר ע"מ נ). והוא מסיק מכאן "שחכמי אסטרייך השתמשו בכלל זה והרמ"א הסכים להם" (עמוד נ).

והנה, בנוגע למסקנתו "שחכמי אסטרייך השתמשו בכלל זה" יש להעיר, שאין לומר דברים אלה בגדר ודאי, שהרי הרמ"א דייק בלשונות והשמיע את השערתו רק בגדר, "שמא", שכן כתב "ול"נ דאפשר", וקשה להסיק מזה מסקנת ברי "שחכמי אסטרייך השתמשו בכלל זה".

ומה שנוגע למסקנה ש"הרמ"א הסכים להם" יש להעיר, דהנה בשלחן ערוך אבן העזר, סי' ז' סעיף י"א, נפסקה ההלכה שאשה שנחבשה ע"י נפשות וכו' אם ה' בעלה כהן גאסרה עליו, (דעת המחבר היא כדעת הרמב"ם בפ"ח מהלכות איסורי ביאה, דגם בנחבשה ע"י נפשות אין חוששין שמא נתרצתה לשוביה, ודינה ככל שבויה שמותרת לישראל ואסורה לכהן). על כך מגיה הרמ"א "וי"א דע"י נפשות אסורה אפילו לבעלה ישראל" וכו' ומוסיף "ובשעת הזעם והרג רב

התירו רבותינו לבעלה ישראל וכסברא הראשונה כלומר, מטעם דין שבויה ולא מטעם הפקעת קידושין. ומה שהרמ"א בדרכי משה העלה אפשרות, שטעמם של חכמי אסטרייך הי' משום הפקעת קידושין, הרי העלה אפשרות זו לא משום שזו היתה דעתו, אלא משום שרצה להסביר את השיטה, שלפיה מותרת לבעלה גם אם הוא כהן, ואילו מדין שבויה האשה מותרת לבעלה ישראל בלבד, ואין כאן אפוא אלא הסבר אליבא דשיטת חכמי אסטרייך ולי' לא סבירא לי'.

ועד כמה התנגד הרמ"א להשתמש בכלל של הפקעת קידושין יש ללמוד ממה שפסק בהגהתו לשו"ע אה"ע, סי' כ"ח, סעיף כ"א: "קהל שתקנו ועשו הסכמה ביניהם שכל מי שיקדש בלא עשרה או כיוצא בזה ועבר אחד וקידש חיישינן לקידושין וצריכה גט אע"פ שהקהל התנו בפירוש שלא יהיו קידושין והפקירו ממונו אפ"ה יש להחמיר לענין מעשה". ואם במקרה זה, שעצם הקידושין הי' בהם משום פסול, מתנגד הרמ"א להפקעתם, לא כל שכן שלא יסכים להשתמש בכלל של הפקעת קידושין במקום שהקידושין היו כדין.

ט.

בהמשך הדברים דלעיל מביא המחבר גם רא"י מדברי המהרי"ק באחת מתשובותיו: "ועי' במהרי"ק שורש ס"ג וההובא בב"י סי' קד"ל שכ' ואשר דקדקת מלשון רבנו משה בענין כפיית המומרים לגרש לענ"ד יפה דקדקת ולכאורה אין תקנה לאשת מומר לפי דברי' ואולי בכה"ג סבר רבנו משה דאפקיעו רבנן לקידושין מינ' ע"י גט זה שנותן המומר בכפי' דמשום עגונה חשו רבנן טובא עכ"ל" (עמ' ג) והוא מסיק מכאן "ורואים אנחנו דלפעמים השתמשו רבנים שלאחר התלמוד בכלל זה של אפקיעו רבנן בצירוף סניף אחר כגון גט ע"י כפי' (שם). לא הבנתי למי המכוון בדברי המחבר "רבנים שלאחר התלמוד", האם למהרי"ק או לרמב"ם או לשניהם כאחד.

ברם, אם כוונתו לרמב"ם — הרי גם המהרי"ק, כמו הרמ"א לגבי חכמי אסטרייך, השמיע את השערתו לגבי שיטת הרמב"ם בגדר "אולי" בלבד "ואולי בכה"ג סבר רבנו משה", ולא עוד אלא שכבר נדחה נסיון זה של הסבר על ידי גדולי רבותינו האחרונים וכפי שכתב הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל "כמה מן הדוחק יש בזה... ושרינן אשת איש לעלמא" (אור שמח, הלכות גירושין, פ"ב, כ"ה).

ואם כוונתו למהרי"ק — הרי אין להסיק מתוך שהמהרי"ק העלה אפשרות של הסבר אולי לדברי הרמב"ם, שאף הוא סבור כך. ודאי שגם כאן אין אלא נסיון לפרש את שיטת הרמב"ם ולי' לא סבירא לי'.

ומעניין לציין, שהדין הנ"ל משמו של הרמ"א, שאין להפקיע קידושין שנעשו בניגוד לתקנת הקהל, מקורו בתשובת המהרי"ק דוקא, שמרחיק לכת לומר

בשורש פ"ד "דאפילו תקנת חרם ר"ג לא אלימא לפקוע קדושין כ"ש וכ"ש דורות הללו". ושוב, אם המהרי"ק במקום שעצם הקידושין יש בהם משום פסול לא הסכים להפקעתם, לא כל שכן שלא יסכים להשתמש בכלל של הפקעת קידושין במקום שהקידושין היו כדין.

ובמיוחד יהא זה קשה להסיק כדברים הללו לגבי המהרי"ק לאורם של דברי המחבר עצמו שכתב בראשית מאמרו בענין התנגדותו של המהרי"ק לשימוש בכלל של הפקעת קידושין — שהמהרי"ק לא רצה בשום פנים ואופן להשתמש בכלל של הפקעת קידושין ואף במקרה של עיגון חמור ביותר, באשת מומר, ואף כשהמדובר אינו באיסור אשת איש שהוא איסור מיתה אלא בזיקת יבום שאינה אלא איסור לאו גרידא וכפי שנ"ל, בהקדמה.

י.

בסוף מאמרו כותב המחבר: "וכבר כ' הב"י בסי' קנ"ד (צ"ל: קנ"ט, ואין זו ד"ע של הב"י אלא דברי מהר"י ווייל, ב' ז' ב') דהיכא דהאיסור הוא מדרבנן יש לסמוך על הגאונים בזיקת מומר, וכ"כ הד"מ בסי' קנ"ז דהיכא דיש עוד סניף יכולים לצרף דעת הגאונים המתירים, ואמנם הם מדברים באיסור יבמה לחוץ שאינו אלא לאו או רק איסור דרבנן ולא בא"א שהיא איסור כרת, ואולם יש כמה מרבוותא שסוברים דקידושי מומר אינו אלא חומרא בעלמא וזו דעת הר"ש שמוכא בהגהות מרדכי ליבמות וכן דעת מהר"י מינץ (סע"מ ג"רע"מ נ"א).

והנה, מה שנוגע להצעתו של המחבר לסמוך, בהתאם לדיעה המובאת בב"י, על דעת הגאונים המתירים, הרי הדברים בלתי מובנים, שהרי הגאונים המתירים הנזכרים בב"י עפ"י המהרי"ו לא התירו קידושי מומר, אלא זיקת מומר בלבד, וכפי שכבר העיר גם המחבר בעצמו "הם מדברים באיסור יבמה לחוץ... ולא בא"א, כנ"ל. יתר על כן, לא רק שלא התירו קידושי מומר, אלא שבפירוש הורו שקידושי מומר קידושין, שכן כפי שהוזכר לעיל (אות ב.) הגאונים המתירים והמחמירים אינם חולקים אלא בענין זיקת מומר בלבד, אולם מה שנוגע לקידושי מומר דעת כולם כאחד שקידושיו קידושין. לפיכך המהרי"ו המובא בב"י שדן במקרה של יבם משומד יכול ה' לסמוך על הגאונים המתירים, אולם הן כאן הנידון אינו מקרה של זיקת יבם מומר אלא מקרה של קידושין של בעל שהמיר, ואם הגאונים המתירים זיקת יבם אף הם מחמירים בקידושי מומר, כיצד אפשר לסמוך בענין קידושי מומר על הגאונים המתירים.

ואם נסביר שכוונתו של המחבר היתה לומר, שכשם שהגאונים המתירים התירו זיקת מומר הואיל וזיקת יבם אין עמה אלא איסור לאו גרידא או אף איסור דרבנן בלבד, כך אלו היו הגאונים המתירים סבורים שקידושי מומר אין

עמהם איסור כרת ומיתה אלא איסור דרבנן בלבד, היו אף הם מסכימים להתיר קידושי מומר, ולפי עקרון זה ניתן לומר שמאחר שהר"ש משנץ ומהר"י מינץ „סוברים דקידושי מומר אינו אלא חומרא בעלמא“, לפיכך אפשר לסמוך על דעת הגאונים המתירים, הרי גם לפי הסבר זה אין עדיין על מה לסמוך, שכן אין להקיש מענין זיקה לענין קידושין כלל. שני ענינים אלו הם גדרי איסור שונים: ענין זיקה הוא בגדר של איסור לאו גרידא ואלו ענין קדושין הוא בגדר של איסור כרת ומיתה. ואם ענין קידושין גדרו חמור מזה של ענין זיקה, הרי שחומרתו קיימת גם בזמן ששני האיסורים אינם מדאורייתא אלא מדרבנן, ואין להקיש אפוא, גם בזמן ששניהם מדרבנן, מגדר זיקה הקל על גדר קידושין החמור.

וגם אם נסביר את דבריו באופן שנגיח, שכוונתו היתה לומר שכשם שאפשר לסמוך, לפי הדיעה הנ"ל שבב"י, בענין של זיקת יבם מומר על הגאונים המתירים במקרה של איסור דרבנן, כך אפשר לסמוך על שיטת ה"גאון" המובא לעיל, המתיר קידושי מומר במקרה של איסור דרבנן בענין שלפנינו, ואפשר אפוא לסמוך על מה שמובא בב"י, הרי לא הועלנו בזה כלום. שכן כבר העיר המחבר בעצמו, כנ"ל (ראה סוף אות ב), ששיטת ה"גאון" נדחתה מהלכה. ומאחר שרבותינו בעלי השו"ע ומפרשיו לא מצאו לנכון להזכירה, הרי שאין לסמוך עליה כלל ואף לא בתורת סניף בלבד, וכפי שכבר העיר רבנו הגדול החת"ם סופר ששיטת ראשון ידוע שלא נזכרה בספרי הפוסקים המקובלים אין לעשות ממנה אף סניף כל שהוא. וזה לשונו באחת מתשובותיו: „האמנם הרמ"א בח"מ סי' כ"ה הנ"ל [כתב] דאם נמצא דברי גאון ולא עלה זכרונו על ספר אם נראה לנו דעתו וסברתו נוכל לתלות אלו ידעו האחרונים סברתו הי' פוסקי' כוותי' ואי' הו' שמיעה' להו' הוה הדרי' בהו'... מ"מ הכא הראב"ן הי' רב גדול ומפורסם חברים של ר"ת ורשב"ם וגדולי הפוסקים המה תלמידיו ובני בניו כידוע ואין [אחד] מהם מייתי דעתו אפילו לחלוק ואין לומר שלא הי' מפורסם להם אלא ע"כ לא חשו לו כלל ואין לעשות מזה אפילו שום סניף מפני הטועים" והוא חוזר ומדגיש בסיום דבריו „ע"כ לע"ד אין לעשות מזה שום סניף כלל... אפי' בדיעבד דלא, אפי' א"א בענין אחר, כנלע"ד וחתמתי שמי" (שו"ת חת"ם סופר אה"ע ח"ב סי' ע"א. תיקנתי את החסרות עפ"י תשובה זו בתשובות רעק"א סי' קכ"ב).

ואם שיטת ה"גאון" הובאה ונדחתה כנזכר לעיל, לא רק בספר העיטור, אלא אף בספר הטורים שהוא יסודו של השלחן ערוך ומפרשיו, הרי שאין להעלות על הדעת, שהפוסקים שלאחריו לא ידעו על שיטה זו ומשום כך לא הזכירה, אלא שבודאי ידעו עלי' ולא מצאו לנכון להביאה אפילו כדי לחלוק עלי' וממילא שאין לעשותה סניף.

אולם גם אלו אפשר הי' להסביר את דברי המחבר כנ"ל ולסמוך על דעת

הגאונים המתירים או על שיטת ה"גאון", אין כאן את מה לסמוך, שכן המהר"י המובא בב"י יכול הי' לסמוך את התירו על דעת הגאונים המתירים, הואיל ובמקרה שבו הוא דן, יבמה שסברה שמת היבם המשומד ונישאה לאחר ואח"כ בא המשומד וחלצה, מכיון שחלצה אין כאן אפוא זיקה כלל, אלא קנס דרבנן הוא שרובץ על הנשואין, והאיסור שישנו אין בו, ולכל הדיעות, אלא איסור דרבנן, ובדרבנן הלך אחר המקיל. אולם בנידון דידן, אשה שבעלה המיר ולא גירשה, מכיון שאין כאן גט כשר, הקידושין תקפם קיים, ואשר לקידושי מומר הרי הדבר שנוי במחלוקת אם איסור דאורייתא או איסור דרבנן כאן, והואיל וכך אין כאן לומר הלך אחר המקיל. מלבד מה שאף לדעת המהר"י מינץ והר"ש משנץ הסוברים שאיסור דרבנן כאן, אין את מה לסמוך, שכן הסוברים שקידושי מומר אינם אלא לחומרא בעלמא סבורים כך מכח דעת הגאונים המתירים או מכח שיטת ה"גאון", כלומר, דעת הר"ש משנץ ומהר"י מינץ היא דעת הגאונים המתירים, ואם כך, נשאלת השאלה: כיצד אפשר לסמוך את דעת הר"ש משנץ ומהר"י מינץ המתירים מכח דעת הגאונים המתירים על דעת אותם הגאונים המתירים עצמם.

ואשר לדברי הרמ"א בדרכי משה, שלפי דברי המחבר כתב "בסי' קנ"ז דהיכא דיש עוד סניף יכולים לצרף דעת הגאונים המתירים", הרי כאן הדברים בלתי מובנים ביותר, שכן הרמ"א, בדברו שם על צירופו של היתר זה דמומר להיתר של עד אחד ביבמה, לא הזכיר כלל את דעת "הגאונים המתירים" אלא את דעת המהר"י מינץ המתיר, ומאחר שכן נשאלת השאלה: כיצד אפשר לצרף את דעת המהר"י מינץ אל דעת המהר"י מינץ עצמו.

ומה שנוגע לדברי המחבר, שהר"ש משנץ המובא במרדכי ומההר"י מינץ סבורים, שקידושי מומר אינם קידושין אלא לחומרא בעלמא, הרי אף הדברים האלה בלתי מובנים. קודם כל, אף אם נקבל את דברי המחבר שהר"ש משנץ והמהר"י מינץ פוסקים שכשם שזיקת מומר אינה זיקה כך קידושי מומר אינם קידושין אלא לחומרא בעלמא, הרי יש להעיר שפסקם זה נדחה מן ההלכה, וכפי שכבר נתבאר לעיל, ואם אף לגבי זיקת מומר נדחתה דעתם מן ההלכה, הרי ק"ו שדעתם לענין קידושי מומר נדחתה מן ההלכה.

ויש לציין עוד בזה, כי מה שכתב הרמ"א, שיש לצרף היתר זה דמומר אם יש עוד צד להיתר, לא כתב לצרפו אלא לגבי זיקת מומר בלבד וכשיש צד להיתר כמו עד אחד שהיבם מת אבל לא בקידושי מומר (עי' בד"מ שם, והשוה ד"מ לסי' קנ"ח אות א'). ולא עוד אלא שממקום אחר אנו למדים מפורש, שבענין ביטול קידושין של מי שהמיר הי' הרמ"א מן המחמירים ביותר, בשו"ע אבה"ע סי' י"ז סעיף מ"ח פוסק מרן המחבר, "שהאשה נאמנת לומר מת בעלי" כדי להנשא

רק „כשיש שלום בינו לבינה ושלום בעולם, אבל אם יש קטטה בינו לבינה כגון שאמרה גרשתי בפני פלוני ופלוני ובאו אותן העדים והכחישוה, ואח"כ הלכה היא ובעלה למדינה אחרת ובאה ואמרה מת בעלי אינה נאמנת אע"פ ששלום בעולם" ויותר מזה „ואפי' בא עד אחד והעיד לה שמת לא תנשא שמא היא שכרה אותו". והנה, הרמ"א במפה שלו לשם הוסיף על דברי המחבר, שהדין הקיים לגבי מקרה של קטטה בינו לבינה קיים גם לגבי אשה „שהמיר בעלה והניחה עגונה", כלומר, רבנו הרמ"א מחמיר יותר ממרן המחבר ופוסק שאף במקרה של בעל מומר, אם יש עד אחד שהוא מת, לא תינשא, ואין הרמ"א מעלה כלל את האפשרות לצרף לצד ההיתר של עד אחד את דעתו של ה"גאון" שקידושי מומר אינם קידושין או את דעתו של המהר"י מינץ שאינם אלא לחומרא בעלמא, וכמו שנהג לגבי זיקת יבם מומר שעד אחד העיד על מותו, כנ"ל.

אולם בכלל אין לומר, שהר"ש משנץ המובא במרדכי והמהר"י מינץ בתשובתו הנ"ל, דעתם היא שיש לפסוק שקידושי מומר אינם אלא לחומרא בעלמא. הר"ש משנץ והמהר"י מינץ במקומות הנ"ל אינם דנים במקרה של קידושי מומר אלא במקרה של זיקת יבם מומר, ושניהם לא העלו את הדיעה שקידושי מומר אינם קידושין אלא לחומרא בעלמא אלא אגב, כנסיון של תירוצ של דיחוי לקושיא — למה זיקת מומר אינה זיקה בעוד שקידושי מומר הם קידושין, קושיא שניתרצה כבר ע"י ראשונים בצורות שונות. ואם לגבי דברים, שנאמרו מתחלתם לשם פסק הלכה ונדחו או לגבי דברים שנאמרו בתורת סניף בלבד, אמרנו, שאין להסתמך עליהם לשם פסק הלכה, לא כל שכן שאין להסתמך על דברים, שמתחלתם לא נאמרו אלא לשם תירוצ של דיחוי בעלמא.



בסופם של דברים הנני חוזר ומדגיש שלא באתי בזה אלא להעיר הערות אחדות, וכדרכה של תורה — ואת זהב בסופה.

על תיקון עירובין במנהטון-ניו-יורק *

ר

סוד ההצעה להתיר עירובין במנהטון הוא, מפני שהעיר מנהטון היא אי מוקף מכל צדדיו סביב בימים ובנהרות, ומלבד המחיצה בידי שמים, יש לו בג' צדדיו וברובו של צד רביעי גם מחיצות בידי אדם סמוך לחוף, וגם בחלק הנשאר יש מחיצות בידי אדם על החוף (מלבד במקום אחד, כמו שיתבאר להלן), ועיקר השאלה היא על העשרים גשרים, שיוצאים ממנה לברוקלין ולבראנקס וכו' ולפי מה שנתברר על ידי שלשה רבנים, שסבבו כל העיר ובדקו כל הגשרים, יש לכולם צורת הפתח (מלבד במקום אחד, כמו שיתבאר להלן), ובנוגע אם יש לה להעיר עצמה דין רשות הרבים דאורייתא, כבר נתבאר על פי מה שכתבו הראשונים, שרשות הרבים אפילו אם יש בה ששים ריבוא, אם אין שעריה מכוונים כמו שהיה בדגלי מדבר לא הוה רשות הרבים דאורייתא אלא מדרבנן. ותנאי זה אינו קיים במנהטון.

כן על פי מה שכתב ה"חזון איש" לחדש, שבכל הערים הגדולות שישנם רחובות לכל האורך ורוחב יש להן תמיד ג' או ד' מחיצות עם פרצות, וכשעומד מרובה על הפרוץ ממילא אין להם דין רשות הרבים דאורייתא.

כן יש לצרף בנוגע לגשרים שיטת גדולי האחרונים, כשנוסעים על הגשרים רק ברכבת ובמכוונות, אין להם דין הילוך רשות הרבים כדגלי מדבר.

מכל אלה הטעמים נראה שאין לה למנהטון דין רשות הרבים דאורייתא וממילא שמועילה צורת הפתח של הגשרים להתיר לתקן לה עירוב, זוהי תמצית ההיתר.

בכ' סיון תשי"ט נתקיימה במשרד ועד הרבנים של ניו-יארק רבתי, אסיפת רבנים, כדי לדון על ההצעה לתיקון עירובין במנהטון השתתפו בה כשלושים רבנים ונתקבלה החלטה, לתת לרבנים זמן של שלושה חדשים לעיין בדבר ולבוא

* למשאומתן הלכתי זה עיין ב"נועם" א (ירושלים תשי"ח), עמר קצג-רלג, ותשובתי, שם עמר רלג-רמד ובתורה שלמה, טו, מילואים, עמר קנה-קנט (ניו-יורק תשי"ג). וראה מאמרי ב"הפרדס" סיון תשי"ט (שנה לג, חוברת ט) ובו בירורים לתיקון עירובין במנהטון.

לאסיפה הבאה בהצעות לשם החלטה. אחדים מבין הרבנים הציעו לפנות לחכמי ארץ ישראל ולשמוע גם חוות דעתם.

וקודם שאכנס לעצם הענין רוצה אני לבאר פרט חשוב, שנשאלתי עליו מרב אחד באסיפה זו, והיא: כיצד אפשר לתקן עירוב במנהטן? ואי אם יש רה"ר דאורייתא, זוהי מנהטן, העיר היותר מרובה באוכלוסיה שבעולם כולו.

ותשובתי: חלות שם רשות הרבים, אינו תלוי סתם ברוב אוכלוסין, כמו שיש לחשוב לכאורה. דין רשות הרבים דאורייתא הוא רק כשיש לה אותה הצורה ממש כרשות הרבים שהיתה במדבר בזמן שנצטוו על השבת, עם כל פרטיה ודקדוקיה, כפי שנמסרו לנו בתורה שבעל פה.

וטעמו של דבר כמו שכתב בספר התרומה, הלכות שבת, אות ריד: "ומה שהוצרך לשנות חיובי שבת לעומד בפנים ולעומד בחוץ, משום דהוצאה הוי מלאכה גרועה לטלטל מרה"י לרה"ר או אפכא, תדע דכל המלאכות אם הם במשכן מקרי אבות וא"צ להם שום פסוק רק, לא תעשה כל מלאכה, ומלאכות הדומות להם מקרי תולדות, ואלו הוצאה בעי ריש פרק הזורק: הוצאה היכא כתיבה? ומייתי לה פסוק, וגם זורק בעי: היכא הויא במשכן? אע"ג דהויא תולדה. ועוד אומר מורי רבי יצחק בר רבי שמואל, דבהוצאה איכא תרי קראי, אחד לעני ואחד לעשיר: ריש הזורק, דמייתי פסוק, ויכלג העם מהביא, ושלהי פרק קמא דערובין, אל יצא איש ממקומו".

מבואר, שלגבי מלאכת הוצאה, כתבה התורה פסוק מיוחד, מלבד, לא תעשה מלאכה, וכן שנו דין מיוחד לעומד בפנים ולעומד בחוץ, ושני פסוקים, אחד לעני ואחד לעשיר.

וכדבריו מבואר בתוס' שבת ב, א, ד"ה פשט: "משום דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי הוציא מרשות היחיד לרשות הרבים מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד... ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן"². ובחי' הרמב"ן ריש מס' שבת: "סד"א הוצאה חידוש הוא שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר כגרוגרות חייב משא"כ בשאר אבות מלאכות שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן והואיל וחידוש הוא ואין לך בה אלא חדושה בלבד והלכות עקרות הן ואין למדות זו מזו" עייש"ה, ומבואר שחיוב מלאכת הוצאה מדאורייתא הוא רק ברשות הרבים שדומה ממש לרשות הרבים שהיה במדבר בזמן שנצטוו על איסור הוצאה. וזהו שאמרו³: "שאינו דומה לדגלי מדבר". ויש לנו הלכות רבות בנדון זה שכלל זה הוא יסודן.

2 ועי' תוס' שם צו, ב, ד"ה הוצאה.

3 ראה להלן בפיסקא הבאה.

דגלי מדבר

א. בשבת ה, א; צח, א: המעביר חפץ ד' אמות ברשות הרבים מקורה פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר (וכל מלאכות דבשבת ממשכן גמרי — רש"י). והנה ידוע, שבערים הגדולות נוסעים ברכבת התחתית מלינוי אנשים ויוצאים ונכנסים בתחנות, ומכל מקום לפי ההלכה אין לו למקום זה דין רשות הרבים דאורייתא, מפני שהוא מקורה ובמדבר לא היה לרשות הרבים צורה כזו.

ב. שיטת הבה"ג והגאונים, שצריך שיהיו ששים רבוא בוקעין בו בכל יום, ובפחות מזה אין זו רשות הרבים דאורייתא, מפני שכן היה בדגלי מדבר. הרי שאין הדבר תלוי בריבוי אוכלוסין, אלא גזירת הכתוב היא שצריך להיות דומה ממש לדגלי מדבר⁴. ובשבת ו, א: והכרמלית אינה לא כרה"ר (דאינן דומין לדגלי מדבר דלאו להילוכא דרבים עבידי, רש"י).

ג. בשבת צט, א אנו למדים ממקום הילוך העגלות במדבר, שרשות הרבים דאורייתא רחבה שש עשרה אמה.

ד. בעירובין קא, א: ירושלים, אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים, וברש"י שם ד"ה חייבין עליה: "דעיר של רבים היא, שאוכלוסין הרבה באין לה, אבל עכשיו דדלתותיה נעולות לאו רשות הרבים, שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה". וכן מבואר בספר העתים דף שו, א בשם גאון: "רשות הרבים גמורה... ונכנסין ויוצאין בלילה כמו ביום כדגלי מדבר זו רשות הרבים גמורה". וכן בשו"ת הגאונים חמדה גנוזה, סי' ע, וכן כתב הרשב"א. הביאו הרב המגיד בהלכות שבת פ"ז ה"י: "שאין רשות הרבים אלא המסור לרשות הרבים בכל עת והואיל ויש לזה דלת ננעלת בלילה וחוסמת היא את העוברים שם בלילה אין זה רשות הרבים". ובשו"ת חת"ם סופר סי' צ למד מדברי הרשב"א אלה, שכל דבר החוסם רבים מלעבור, אף־על־פי שלענין צורת הפתח לא מהני, מכל מקום מבטל כח רבים וסגי בהיתר שני פסין. ובשו"ת אבני נזר או"ח, ח"א סי' רסז, שאפילו אם יש חוק שבליילה אין רשאים לעבור לא היה עליו תורת רשות הרבים אפילו לא היה שום דלתות.

ה. שם כב, ב: מעלות ומורדות שבארץ ישראל אין חייבין עליהם משום רשות הרבים, לפי שאינן כדגלי מדבר, וברש"י שם ד"ה שאינן: "דארץ חלקה היתה שהענן משוה אותה"⁵.

ו. בשבת ו, א: ואיזו היא רשות הרבים? סרטי' ופלטי' גדולה ומבואות

4. עיין תורה שלמה שם, מקור הלכה זו ופרטיה.

5. עיין בריטב"א שם ובתורה שלמה בשלח יג, כא (אות רפד ובהערה שם) מה שהבאתי ממכילתא וספרי, שהענן היה משוה לפניהם את הדרכים.

המפולשין, וברש"י עירובין ו, ב, ד"ה ירושלים. «רשות הרבים שלה מכוון משער לשער ומפולש... אבולי דמחוזא. שערי העיר מכוונים זה כנגד זה». ושם ו, א, ד"ה רשות הרבים: «שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר», וב"נ"ע" שם, הבאתי שכן דעת הרבה מהראשונים: הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והראב"ה, שמלבד מפולשין, שאפשר שיהיה מפולש בעקמיות, צריך שיהיו השערים מכוונים ממש זה כנגד זה כמו בדגלי מדבר. וכן פסק המגן אברהם בשו"ע סי' שמה דבעינן מפולשין ומכוונים.

ז. בתשובות הרמב"ם⁶ כתב, שההילוך בנהרות שהם כרמלית והטלטול בהם הוא רק מדרבנן ואין בהם «איסור תחומין דאורייתא, ממחנה ישראל שהוא רשות הרבים, והלא ידע שאסור הטלטול, שיש בו חיוב סקילה, אמרו בו: המעביר ארבע אמות ברשות הרבים מקורה פטור, לפי שאינו דומה לדגלי מדבר, כן בלי ספק המהלך י"ב מיל על פני המים המועטים פטור, לפי שאינו דומה למחנה ישראל». מכאן, שאפילו דין פטור הילוך י"ב מילין בנהרות ילפינן מדגלי מדבר. ח. בתוס' שבת צד, א, ד"ה שהחי, «דממשכן גמרינן, שלא היו נושאים דבר חי», לפיכך לאו מלאכה היא בהוצאה.

ט. ברשב"א עירובין לג, א: «שבני קהת מרה"ר לרה"ר היו נושאים, וכל מלאכות דשבת דילפינן ממשכן בדוקא ילפינן. דאי לא תימא הכי מושיט מרה"י לרה"ר יהא חייב, אלא בדוקא ילפינן מרשות היחיד לרה"י דרך אויר לרה"ר». י. הרמב"ן שם נט, א: «ויש לומר עוד, שלא אמר רבי יהודה שתי מחיצות תורה כו' דגמר ממדבר דליכא מחיצות»⁷.

מכל הנ"ל מתבאר שאם חסרים התנאים והצורות שהיתה לרה"ר שבמדבר, אין לה דין רה"ר דאורייתא, ואין הדבר תלוי בריבוי אוכלוסין גרידא.

מכתב א'

להלן אני נותן תשובה שכתבתי לאחד מגדולי התורה, שחוכך להחמיר בהיתר עירוב למנהטן, וכותב שאינו מוחה נגד המתירים לעשות עירוב, ואם יעשו עירוב יהיה מותר בדיעבד והרשות בידם לעשות, אלא שהוא אינו רוצה להצטרף, מטעמים וחששות צדדיות שיתבארו להלן.

א. הנה כג"ת שליט"א כתב, וז"ל: «ואם כן הגשרים שהולכים ממנהעטן שיש תחתיהן מחיצה גמורה כו' יש להתיר שם בצורת הפתח אף אם עוברים שם ס' רבוא, ולמסקנת התוס' כירושלמי יש להתיר בלא שום תיקון... ואם כן למאי דנהגינן

6 מהדורת א. ח. פריימן (ירושלים תרצ"ד) סי' סט.

7 עין תורה שלימה, טו, מילואים, עמ' קסד.

להקל כשיטות שמצריכים ס' רבוא לחשיבות רשות הרבים יש להתיר בצורת הפתח על הגשרים כו' לכן היה מקום להקל שיעשו בצורת הפתח על הגשרים להתיר במנהטן... נמצא שלהמג"א ליכא מחלוקת בזה שנגד המחיצות הוא רשות היחיד והאיסור הוא מטעם פרצת הגשר שאחר המחיצה שהוא כרמלית ואם כן יש להתיר בצורת הפתח כדכתבתי להר"י אף כשעוברים עליו רבים דס' רבוא.

והנה בעיקר שאלת הגשרים כתב הפרי מגדים באורח חיים במשבצות סי' שסג בקיצור, שאם יש גשרים רחבים יותר מיו"ד צריך צורת הפתח דוקא, וכ"כ בתוספת שבת שם. ובשאלות ותשובות חתם סופר או"ח סי' פ"ט הניף ידו בעים לברר ולקבוע הלכה בדין גשרים שצריכים תיקון בצורת הפתח ומביא שכן כתבו חכמי הספרדים בשו"ת שב יעקב, ולדעתו אין רבים מבטלין המחיצות על ידי הילוך על הגשרים הגבוהים. וכ"כ במשנה ברורה סי' שסג ס"ק קיח.⁸ וידוע שיש עשרות ספרי האחרונים שמחבריהם מדברים בעניין היתר גשרים על יסוד פסק דינו של החתם סופר ונתקבל הדבר זה קרוב למאה וחמישים שנה מזמן שכתב החתם סופר השובתו להתיר הגשרים בצורת הפתח.

ב. מה שנתקשה בדברי המהרש"א עירובין פט, א. בתוס' ד"ה במחיצות, וז"ל: «ותירץ המהרש"א דכיון שהי"ל לומר גוד אחית, רק שמצד גדיים בוקעין לא אמרינן גוד אחית, לכן סילק דין מחיצה רק ממקום שהגדיים בוקעין, שהוא מקום הבליטה, ולא מכל הגג שכנגד המחיצות, שא"א לגדיים לבקוע. עיי"ש. והוא תמוה. עכ"פ כיון שבמקום ששייך לומר גוד אחית לא אמרינן מצד בקיעת גדיים ממילא אין כאן מחיצה גם על הגג שכנגד המחיצות, דהא אין שייך גוד אחית באמצע הקירוי אלא בסוף הקירוי, כמפורש בסוכה דף ד' לענין גוד אסיק, שלא אמרינן באמצע הגג, והוא הדין לענין גוד אחית. וצריך לומר בכוונת המהרש"א שנחשב מצד גוד אחית מחיצה אף שהגדיים בוקעין, אף שלא מועילה על מקום בקיעת הגדיים ולכן על המקום שכנגד המחיצות שליכא בקיעת גדיים מועילה. והוא דחיק לומר זה בלא ראיה מוכרחת. אבל לע"ד סובר הר"י בתוס' דאף שלא במחיצות נמי הוא רה"י, דזה שרה"י עולה עד לרקיע לא יפרש מטעם גוד אסיק, אלא שהוא דין ברה"י, שאף שהמחיצות רק עד עשרה, כמו שמגיעין ולא יותר, תופס דינו דרה"י עד לרקיע».

הנה מה שכתב לפרש שיטת הר"י בתוס', כוון למפורש בשו"ע הרב סי' שמה, שמכל מקום הגג רשות היחיד, משום דרה"י שתחתיו בית היא עולה עד לרקיע. ומה שהקשה על המהרש"א ונדחק מאד לתרצו — לפי דרכו בפ"י התוס'.

8. עיין ב"נועם" שם עמ' רכז.

הי' לו לתרץ בסגנון אחר קצת, כן גם דברי המהרש"א, וכ"כ בשו"ת אבני נזר סי' ער"ב אות ו, וז"ל: "והנה תמוה דברי המהרש"א כו' אך הופיע רוח הקודש בבית מדרשו של המהרש"א, דמוכח ברשב"א שבת כותי', שהוא כתב בפרק הזורק גבי עמוד ברה"ר גבוה י' ורחב ד' וזרק לתוכו מאי, דאין אויר העמוד רה"י רק קרקעיתו, וע"כ דס"ל דלא אמרינן בעמוד גוד אסיק כו'. והשתא דברי המהרש"א נכונים, דגג בעצמותו אף בלא גוד אסיק הוה רה"י" (ובאבן העזר לעירובין מפרש שיטת התוס', דמירי שהגגין בולטין רק מצד אחד וע"כ מג' צדדין נעשו ג' מחיצות ע"י גוד אסיק והוי רה"י גמור ורק משום דנפרץ אל הבליטה של ד' טפחים שיש לה דין כרמלית).

ויש בענין זה שלוש שיטות: א. שיטת הרמב"ן, מובאת ברשב"א שבת צט ומאירי ז, ע"א שבועמוד עשרה ורחב ד' יש לו דין רה"י בקרקעיתו ולא באוירו; ב. שיטת רש"י שבת ו, א, שגם בעמוד רה"י עולה עד הרקיע. מטעם גוד אסיק (ועי' מאירי שבת צט, ב); ג. אנו אומרים רה"י עולה עד לרקיע לא משום גוד אחית, אלא מטעם דין רה"י, בשו"ע הרב סי' שמה, וכן בחי' ר"ח הלוי בשיטת הרמב"ם.

ג. ועל פי האמור יש לתרץ קושיה גדולה המובאת בספרי האחרונים על מה שאמרו (שבת ז, א): בית שאין בתוכו עשרה וקירוי משלימו לעשרה, על גג מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא ד' אמות, — אמאי לא אמרינן כמו שעל גבו הוי רשות היחיד ומותר לטלטל בכולו, כן למטה בתוך הבית הוי רה"י והרי אמרו בעירובין לד' ב: רשות היחיד עולה עד לרקיע וכי היכי דסלקא לעיל הכי נמי דנחתא לתחת, והגדול ממינסק תירץ קושיה זו ע"פ שיטת הרמב"ן שהבאתי שבאויר עמוד אינו רה"י רק העמוד עצמו, א"כ בכה"ג יש לו דין עמוד ברה"ר ולפיכך לא שייך לומר כמו דסלקא לעיל נחתא לתחת, אמנם לשיטות שלא ס"ל כהרמב"ן, אלא שגם בעמוד רוחב ד' וגבוה י' אמרינן רה"י עולה עד לרקיע משום גוד אסיק מחיצתא, א"כ שוב קשה: מ"ט לא אמרינן כי היכא דסליק לעילא עד לרקיע נחית לתתא? מכאן ראינו, שאפילו לפי שיטות הסוברות שלמעלה על העמוד הוי רה"י אין זה משום גוד אסיק, אלא משום דעצם רה"י עולה עד לרקיע ועל זה לא שייך לומר כמו דסלקא לעיל ה"נ נחתא לתחת, כי בגמ' עירובין שם מירי בביר שהוא ברשות היחיד ממש, היינו שיש לו מחיצות ועליהם אנו אומרים גוד אסיק וכי היכי דסלקא לעיל ה"נ נחתא לתחת, משא"כ בעמוד וכן בבית שאין בתוכו עשרה וקירוי משלימו לעשרה, אין אנו באים מצד גוד אסיק מחיצתא, שנאמר כי היכי דסלקא לעיל ה"נ דנחתא לתחת, כי העמוד עצמו הוא שרה"י שלו עולה עד לרקיע ולא מצד גוד אסיק של המחיצות.

וכאן שיש הפסק קירוי א"א להרשות לרדת, רק הקושיה שירדו המחיצות כשם שעולות ע"ז י"ל שכאן אין עולות המחיצות.⁹

ד. מה שמסתפק כג"ת לפי שיטת הרמב"ן שעמוד גבוה י' ורחב ד' שיש לו דין רה"י על גביו אבל אין רה"י שלו עולה עד לרקיע — אולי בבית שגבוה עשרה והגג בולט אין על הגג דין רה"י משום שיש לומר כמו שבקיעת גדיים מבטלת רשות הוא הדין בקיעת האנשים בתוך הבית שתחת הגג יש לבטל שם רה"י של הגג, ונדחק לומר מטעם שאפשר ביתא כמאן דמליא דמיא וכו' — לדעתי אין שום דמיון כלל בין הנושאים. שרק בדין גוד אחית, שאין כאן שום מחיצה בפועל אלא הלכתא גמירי לה וכלשון רבינו חננאל שבת קא, א (נדפס בדף קב. ב): «רואין בראיית הלב כאלו הרחב שעל ראשו מגיע עד עיקרו... דכיון שהגדיים בוקעין בו בעיקר הקנה ועוברין תחת הטרסקל מוכחא מילתא דלית ליה מחיצתא כלל, ורש"י שם ד"ה משום: «ובקיעת גדיים מעכבת מלמימר גוד אחית». והרשב"א ב"עבודת הקודש", שער ג סי' א: «שבקיעת הגדיים בוקעין בה ודורסין שם כאלו לא הי' שם מחיצה». ודבריהם נכללין בלשון הר"ח ופירושם: משום שהמחיצות של דריסת גדיים מבטלת ומעכבת מלומר גוד אחית דבר שהוא בראיית הלב ופליגי לענין בקיעת דגים בים משום שאינה נכרת, אבל איך אפשר לומר על אדם שהוא נכנס לתוך בית של מחיצות ממש שהן ניכרות, שיבטלו את הרשות היחיד שלמעלה על הגג, דבר כזה לא מצאנו בשום מקום. וראה סוכה יא, א: ובית נמי אע"פ שאין גבוה עשרה כיון דקביעי, אוהלא הוא עי"ש.

ובעיקר הדין של בקיעת גדיים יש להעיר על קושיא עצומה שהקשה הפני יהושע בסוכה טז, ע"א: א. אם בקיעת גדיים מעכב לומר גוד אחית א"כ בטלה לה תורת גוד אחית למ"ד שמחיצה תלויה לא מהני לענין שבת וסוכה, ובגמ' מבואר דגוד אחית הלכה למשה מסיני ועוד, כמו שאנו אומרים פי תקרה יורד וסותם למה לא נאמר גם שבקיעת גדיים מעכבת? וכתב לתרץ, שעיקר ההלכה של גוד אחית היא לענין פי תקרה כמבואר בתוס' סוכה ז, ע"ב ד"ה לגוד, ושוב הוא מביא ירושלמי דשמעתין, שם מבואר להדיא שמחיצה תלויה ופי תקרה ענין אחד הם, ונשאר בצ"ע. ובערוך לגר בסוכה מביא דבריו וכתב, שהריטב"א בערובין דף ה הקשה: איך מהני קורה, למ"ד קורה משום מחיצה, כיון דגדיים בוקעין בו, ותירץ, דדווקא כשהקורה רחבה טפח אמרינן גוד אחית, ועפ"ז מתורצת קושיית הפנ"י, שהמחיצה דהכא לא רחבה טפח, ובערוך לגר מביא שמשכחת לה גוד אחית ואין בקיעת גדיים.

הנה מ"ש הפנ"י, שפי תקרה הוא מטעם גוד אחית והביא ראיה מתוס' סוכה ז, יש להוסיף שכן מפורש ברש"י סוכה יט ע"א ד"ה דמחיצות, ומ"ש מירושלמי,

9 ועיין בשו"ת «בית אבי» תניינא, להרב רא"א יודלביץ, סי' ד' ענף ה.

הוא בעירובין פ"ח, ה"ח. וצ"ע שהפני יהושע והערוך לנר לא הביאו שבעירובין פו, ע"א פליגי בה רש"י ותוס' ד"ה קורה. רש"י ס"ל כמו שמוכח מהירושלמי ותוס' לא ס"ל כן, וכן דעת בעל המאור והרמב"ן שם ריש פ"ח.

והמאירי בשבת קא, ע"א כתב, וזו לשונו: "לפמ"ש מחיצה תלויה מתרת במים אבל לא בחורבה כו'. ושמא תאמר והלא במס' עירובין אמרו שמחיצה שקורת ארבעה מתרת בחורבה אע"פ שיש בה בקיעת גדיים. ותירצו גדולי הדורות. שפי תקרה וגוד אחית שני דינים ואין מקשין מזו לזו. והרא"י, שהרי פי תקרה בארבעה וגוד אחית אינו אלא במחיצה עשרה וכו' יש לדון בה גוד אחית אפילו בלא עשרה".

וברא"ש עירובין פו, ע"ב: "הלכך נראה לפרש, קל הוא שהקילו חכמים במים בקורה ד', דמותר בלא שיקוע, משום דפי תקרה יורד וסותם חשיב טפי אבל במחיצה תלויה קי"ל כרב יהודה דבעי שיקוע ור"ח ז"ל פירש...". מבואר, שההלכה של פי תקרה יורד וסותם אע"פ שהיא ראיית הלב, כוחה יותר גדול ממחיצה תלויה ממש.

ה. מה שכתב כ"ת, שלדעת השיטות שצריכים ששים רבוא, היינו שישנם בעיר ולכל היותר ברחובות כל העיר ס' רבוא, פרט זה דברו בו הרבה מחברים ובתורה שלמה שם, הבאתי בזה שיטת הראשונים. אמנם מ"ש לחדש, שבדרכים בעינן דווקא ס' רבוא והסתפק אם הגשרים יש להם דין דרכים או דין עיר, ושם עמ' קע"א הבאתי, שהרמב"ן עירובין נט, א כתב להיפך, שהסוברים שבעינן ששים רבוא דווקא בעיר ולא בדרכים, וכן מוכח מדברי הרא"ה, מובא בחי' הר"ן, וה"אבני נזר" או"ח סי' רע"ג מביא דברי הרמב"ן ומוכיח מלשון הרא"ש וריא"ז, שאף בדרכים בעינן ששים רבוא ובתורה שלמה שם הבאתי ראי' לזה מתשובות הגאונים.

ו. ומ"ש בתשובתו: "ומש"כ להקל מצד שנוסעים במאשינעס שלהם, שהם רשות לעצמן, לא מסתבר כלל" באמת אין זה חידושו של השואל אלא אחד מגדולי האחרונים והוא: ר' אפרים זלמן מרגליות, בספרו שו"ת בית אפרים או"ח סי' כו לענין הנוסעים בצגלות, וכן כתב בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קס"א וכן הרז"י רוזנפלד בתשובתו ב"תקות זכרי"י לענין מכוניות, וכן הסכים בזה בשו"ת בית אב תנינא עמ' עו, והדבר מסתבר מאד, ונ"מ גדולה לענין הגשרים שאין בהם עוברים ושבים ברגל רק במכוניות, הגם שבקונטרסי כתבתי¹⁰ מה שיש לפקפק בדבר זה, אבל בלי ספק שיש לצרף לסניף שיטת אלה המחברים.

ז. עוד כתב כ"ת וזו לשונו: "שיש שיטות גדולות שאף אם היו הדלתות

10 ועי' "נועם" שם, עמ' רח.

נעולות היו מנהטן וברוקלין רה"ר... לפי שיטת הרשב"א הובא בבאר היטב סימן שמה סעיף ז, שסרטיא ופלטאיא הוא רה"ר אף בעיר שמוקפת מחיצות ודלתותיה נעולות, אם כן אולי יש לנו להחמיר, כיון שלהרשב"א הוא גם רשות הרבים, ומה שעשו תיקונים לעיירות שביוראפ ולא החמירו בסרטיא ופלטאיא, אולי אין ראייה דלא חיישינן להו, אלא משום דנהגין להקל, שצריך ששים רבוא ובעיירות לא היו ששים גם בסרטיא ופלטאיא, אבל בעיר גדולה של ס' רבוא מצוין בסרטיא ופלטאיא שלו (כמו ניו־יורק), שזה לא היה כלל בעיירות שביוראפ, שעשו התיקונים כמפורש בכל הראשונים והפוסקים, אין לנו מנהג להקל בזה וא"כ יש לנו להחמיר, כיון שמצינו הרבה ראשונים שאוסרין".

הנה מ"ש „אולי יש להחמיר" כשיטת הרשב"א מפני שיש בסרטיא ופלטאיא ס' רבוא, הוא על יסוד לשון הרשב"א שהביא הבאר היטב בקיצור, אבל המעיין בדברי הרשב"א במקורם יראה, שלדברי הרשב"א החומרא של פלטאיא לא תלויה בס' רבוא ועיקר מהות פלטאיא לפי הרשב"א איננה מצויה במנהטן, ואבאר הדברים: בשבת ו, א: ואיזו היא רה"ר? סרטיא ופלטאיא גדולה ומבואות המפולשין, פירש"י: פלטאיא, רחבה של עיר ששם מתקבצין לסחורה, ובערוך ערך סרטיא: פלטאיא, שוק גדול של מקח וממכר; סרטיא, פירש"י: מסילה שהולכין בה מעיר לעיר, ובערוך: מקום שהולכין שם רבים תדיר, והוא דרך המלך.

והראב"י בריש הל' עירובין סי' שעט (עמ' 394) כתב: „פלטאיא, היינו רחוב העיר שהיא גדולה ומצויין שם בני אדם עומדים ויושבים בשוק, ונראה לי אפילו אינה מפולשת משער לשער משני צדדים, ומבואות המפולשין, היינו שמפולשות משער לשער ורחוב י"ו אמות".

ובתורה שלמה שם, עמ' קעז הבאתי לשון הרמב"ן בעירובין נט, ע"א: „שלא אמר רבי יהודה שתי מחיצות תורה, אלא ברחב שש עשרה שד"ך הרבים עוברת שם ואין הרבים נקבעין ועומדין שם, דגמר ממדבר דליכא מחיצות, אבל פלטאיא גדולה של עיר רחבה הרבה, שהרבה מתקבצין שם לשוק והיא רחבה של עיר, כיון שהרבים קבועים ועומדים שם כל היום, זהו רשות הרבים גמורה". הוסיף הרמב"ן על פירוש הערוך ורש"י בציוור המהות של פלטאיא, שרבים עושים להם קביעות ברחוב שעומדים שם כל היום.

מבואר מדבריהם שלמדו ממה שהזכירה הגמ' בדין רה"ר באופן מיוחד „פלטאיא גדולה" שהיא שונה ממבואות המפולשין וסרטיא, שעשויין לעוברים ושבים, משא"כ פלטאיא היא רה"ר מסוג אחר לגמרי שיש לבני אדם קביעות לעמוד ולשבת שם כל היום, ולכן דעת הראב"י, שרה"ר, כמו פלטאיא, לא בעי מפולשת משער לשער; והרמב"ן סובר שבפלטאיא גם ר' יהודה סובר שלא די בשתי מחיצות, והנה על סמך פירושים אלה במהות של פלטאיא, יש שיטה שלא מועיל גבי

פלטיא אפילו דלתות המדינה ננעלות, והיא ב"עבודת הקודש" להרשב"א תחלת שער שלישי אות ט, וז"ל: "איזו היא רה"ר? כל מקום שרחב ט"ז אמה על ט"ז אמה ומתקבצין שם בני אדם לסחורה ולעשות צרכיהם כשוקים שבמדינות ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה, וזו היא פלטיא שאמרו, וכן המבואות המפולשין ופתחיהן מכוונין זה כנגד זה ורחבין י"ו אמה והעם עוברין ביניהן כדגלי מדבר והעגלות".

מבואר מדבריו שמנו בגמ' שלושה מיני רה"ר: מבואות המפולשין, שלהם יש היתר ע"י שדלתותיהן נעולות בלילה; וסרטיא, שרש"י פירשה: "מסילה שהולכין בה מעיר לעיר", בה הרי לא שייך דלתות (אבל דרך המלך שבתוך העיר ניתרת ע"י דלתות); ופלטיא מכיון שעושים שם צרכיהם, והיינו השוקים שבמדינות, אינם ניתרים בדלתות המדינה.

שיטה זו מבוארת יותר במאירי שבת דף ו, וז"ל: "ופלטיא היא רחבה שמתקבצים בה לסחורה אע"פ שאינה מפולשת, ואפילו דלתות מדינה נעולות בלילה, הואיל ואין באותה פלטיא דלתות, שאם היו בה דלתות הרי אף רה"ר מתערבת בדלתות, לדעתנו, כמו שבארנו בראשון של עירובין, הא כל שאין בפלטיא זו בפרט דלתות אע"פ שבכל העיר יש בה דלתות נעולות בלילה, אין הפלטיא שבתוכה נכשרת בהכשר העיר... ומה שאמרו: 'ירושלים אלמלא שדלתות' נעולות וכו', משמע הא מאחר שדלתותיה נעולות בלילה אין חייבין עליה, נראה לפרש, אפילו בשום מקום ממנה ואפילו פלטיא שבה — אינו כן, אלא מתוך שרחבותיה רחבים ודריסת רבים מצויה שם ברשות השה לכל הוצרכה לנעילת דלתות, הא פלטיא שבה שרחבות י"ו אמה, רה"ר הם אפילו בנעילת דלתות שבעיר, וכן כתבו גדולי הצרפתים וגדולי הדורות מסכימים בה, ויש חולקים, ומכל מקום דווקא שאינה מקורית, שאם היתה מקורית דינה ככרמלית".

ובברכי יוסף, סי' שמה, מביא סברת הרשב"א מספר הבתים כת"י, וכתב עליה: "ויש מי שאמר, דכל עיר שיש לה חומה ודלתותיה נעולות, כל מה שבתוכה יצא מדין רה"ר, וזה נראה עיקר". וזה כהיש חולקין שהביא המאירי.

וידוע שב"גדולי הדורות" מתכוון המאירי לבעל השלמה, ולפעמים להרשב"א. וכיון שיש לפנינו שיטה זו ברשב"א ודאי היתה כוונתו לרשב"א. וכ"כ במחזיק ברכה סי' שמה ממאירי כת"י (וגורס: "וגדולי הדור"). אמנם "גדולי הצרפתים" לא ידוע למי נתכוון, אבל בכל אופן יש חבר לשיטת הרשב"א, ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' תשכב: "ענין שאמרת שאין רה"ר אלא כשיש בו שש עשרה אמה וששים רבוא, צריך ביאור והדברים ארוכים ואיני רואה עכשיו לטרוח לכתוב לך על כך, אלא דע שיש רה"ר אע"פ שאינו רחב כ"כ ואין עוברים שם ששים רבוא כסרטיא ופלטיא.

כדאיתא בשבת כדרך הולך ביושר ופוגע ברה"ר אע"פ שאין הדרך רחבה כל כך, כדמוכח בפ"ק דעירובין דף ו' ע"ב.

עיקר דבריו, שמשכחת ר"ה שאיננו רחב ט"ז, הוא על פי שיטתו, הביאה הרב המגיד בשמו בהלכות שבת ריש פרק יד: "מבואות הרחבים ט"ז אמה אע"פ שמקצתן מתקצרין ואין בו ט"ז אמה, ה"ז רה"ר, שא"א להתלקט במלקט. לפיכך מבואות המפולשין לרה"ר וארכן לאורך רה"ר אע"פ שאין ברחבן ט"ז אמה, הרי הן רה"ר גמורים. היה ארכן מפולש לרוחב רה"ר, אין זה רה"ר".

ומ"ש, שכן מוכח בעירובין דף ו' ע"ב — כן מבואר גם בתוס' שם, ד"ה וכי תימא, ועיין במפרשים, שם.

כן מ"ש דלא בעינן ששים רבוא היא עפ"י שיטת הרמב"ן בעירובין גמ', שחולק בזה על בה"ג ורש"י, אמנם מ"ש "כסרטיא ופלטאי" לכאורה קשה ממ"ש בעבודת הקודש, שצריך ט"ז על ט"ז. (ודווקא לומר שכאן ר"ל שדי בפלטיא ט"ז על ט"ז במקום אחד, והשאר אפילו קצר יותר). ונראה, שכאן עיקר כוונתו לסרטיא, היינו דרך, ולא לפלטיא. והזכיר פלטיא משום שנוכרת בגמ' יחד עם סרטיא. ולא ראיתי למי שעמד על דברי הרשב"א אלה, וצ"ע.

וראיתי בשו"ת בית אפרים, ח"א, סי' כו, שהקשה לשיטת הרשב"א ממה שאמר ר' יוחנן בעירובין ו' ב: ירושלים, אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום ר"ה. וכי תעלה על דעתך שלא היו בה פלטיות, והרי מבואר בעירובין קא, א: מעשה בשוק של פטמים שהיה בירושלים שהיו נועלין... מכאן, שהדלתות מועילות גם לפלטיא, והוא מדייק שם מלשון הרשב"א: "ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה", שגם הרשב"א מודה דאין לפלטיא דין רה"ר. אלא ביום כשאין ננעלות (ראה במאירי עירובין דף ו' א שוה"י מחלוקת הראשונים).

הנה בעיקר קושיתו מירושלים, כוון לדברי המאירי. ומ"ש לדייק שבשעה שננעלות גם הרשב"א מודה, מדברי המאירי אינו נראה כן. אמנם צ"ע למה לא תירץ המאירי קושיתו מירושלים, שהפלטיות שבירושלים ה' להן דלתות שלפי דבריו בכה"ג מועיל. ואולי היו מקורות, שזה מועיל גם לפלטיא.

וראיתי בתשובות "מים רבים", סי' לח, שמקשה גם הוא לשיטת הרשב"א, מהא דדחינן בעירובין, שם: אמרו לו מעשה בשוק של פטמים... ולמה צריך לתרץ בגמרא שם: כאן לאחר שנפרצו בה פרצות, הרי לשיטת הרשב"א שוק ופלטיא לעולם רה"ר ובשו"ת "בית אב" תנינא, סימן ו' הביאו וכתב, שהיא לכאורה ראי' נוצחת וחזקה מאוד, ונדחק לתרץ. ולדעתי יש לתרץ שיטת הרשב"א, שסובר ששוק אינו פלטיא, ואני מסתמך על לשון המדרש איכא פ"א: אמר ר' שמואל כ"א פלטיות היו בירושלים ועל כל פלטיא ופלטיא כ"ד שווקים... כ"ד מבואות. מכאן, שפלטיא כללה בתוכה כמה מיני שווקים, וכל שוק ה' מיוחד לסוג של סחורות.

כגון מה דמבואר בגמ': בשוקא דגילדאי (מועד קטן כז, א — שוק של סוחרי עורות), ובירושלמי עירובין פ"ה, ה"ה: בשוקא דגזראי (שוק שהיו דרין בו הגזרין נסרין — פני משה).

ולפי זה שפיר יש לומר, ששוק יחידי אינו בכלל פלטיא. וכן דייקו בגמ' ואמרו: „פלטיא גדולה“ ולכאורה אין לדעת כמה שיעור של גדולה. ולפי מה שכתבתי יש לומר: פלטיא גדולה היא שיש בה כמה מיני שווקים, כמו שהי' מפורסם בימיהם, ובאו להוציא שוק יחידי, שאין עליו שם פלטיא. וכן כתב בשו"ת „בית אב“ תנינא סי' ו, ענף א, אות ב וענף ב אות ג.

ח. ובענין זה קשה לכאורה מה שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ד ה"א: אי זו היא רשות הרבים מדברות ועיירות ושווקים ודרכים המפולשין להם, ולא הזכיר פלטיא גדולה כלל. וע"כ אתה אומר, שהרמב"ם מפרש „פלטיא גדולה“ היינו שווקים, משום שחולק על שיטת הרשב"א הנ"ל שיש איזה חומרא מיוחדת בפלטיא גדולה, וסובר שהיא בכלל רשות הרבים כמו הדרכים המפולשין לה. שוב ראיתי מקור לפירושו של הרמב"ם. מלשון הת"י על הפסוק (שיר השירים ג, ב), ואסובבה בעיר בשווקים וברחובות, מתרגם יונתן: בקרוין ובפלטיא. הרי שמפורש שוקין פלטיא. לפיכך כתב הרמב"ם במקום המלה הארמית פלטיא: ושווקים.

וצ"ע מ"ש בתשובת רבינו אברהם בנו של הרמב"ם¹¹, ששאלו אותו על לשון הרמב"ם „ושווקים ודרכים המפולשין להם“ האם אין אלה דרכים קרובים זה לזה? והשיב: „השווקים הן הדרכים אלא שהרחיב בדברים“, וזה תמוה, שהרי ממה שאמרנו למעלה ברור ששווקים ודרכים הם שני סוגים שונים, ולא הרמב"ם הוא שהרחיב הדברים, אלא בגמ' מנן: סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשין. וכפי שביארתי כיון הרמב"ם „בשווקים“ למה שאמרו בגמ' לפלטיא גדולה שמנו חכמים בגמרא.

והטור או"ח סי' שמה מוסיף על לשון הרמב"ם וזו לשונו: „ורשות הרבים היא רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה ומפולשין משער לשער וששים רבוא עוברים בו“. הנה מ"ש: הרחבים ט"ז על ט"ז אמה, הוא כפירוש הרשב"א על פלטיא גדולה (ובשולחן ערוך כתב המחבר „הרחבים ט"ז אמה בלבד“), אלא שהוא מצריך „ששים רבוא עוברים בו“, לא כשיטת הרשב"א.

ובתשובות לגאון, מובא בספר העתים לברצלוני עמ' שו¹², מפרש ענין זה של סרטיא ופלטיא: „סרטיא, שווקים גדולים שממלאין ופתוחין למקום שיש בו

11 מהדורת א. ח. פריימן, סי' קיא.

12 עיין תורה שלמה, טו, עמ' קסה.

ס' רבוא, פלטיא קורין אותו בלשון ישמעאל קיסר"א וחניות יש בה ושנו חכמים: המוציא מחנות לפלטיא, ומבואות המפולשין לרשות הרבים והם מקום שיש בו ס' רבוא בני אדם מכאן, שלדעתו אין צורך שיהיו ס' רבוא עוברין בו, רק מפולשין לרשות הרבים שיש בו ס' רבוא.

ט. ועיקר שיטת הרשב"א שהזכרתי, שיש מציאות רשות הרבים בתוך רשות היחיד, יש לה עוד מקור מלבד הדין של פלטיא, והוא בגמ' שבת צו, ב, שמחנה לוויה היה לה דין רשות הרבים. ובגמרא בבבא בתרא ס' א מבואר: ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה, מפרש הרשב"א: "ומחנה ישראל כחצר השותפין דמי, דלא היה רה"ר אלא במחנה לוויה, כדאמרינן בשבת (דף צו, ב). ובנימוקי יוסף כתב, "מחנה ישראל רשות היחיד היא וכחצר וכמבוי שאינו מפולש דמי". מבואר מדבריהם, שמחנה לוי' בלבד היתה רשות הרבים, אבל מחנה ישראל, אף-על-גב שגרו בה ששים רבוא, היה לה דין רה"ר. וראיתי בשו"ת "אוני יהושע" סי' יח, שמביא מכאן ראיה לשיטת רש"י (עירובין מז, א; גט, א) שבעינן ס' רבוא עוברים ברחובותיה¹³.

ועל פי האמור יש ליישב שיטת הרמב"ם מהל' שבת פי"ד ה"א, שהבאנו למעלה: אי זו היא רה"ה מדברות ועירות... עי' בהרב המגיד שם, שתמה עליו ממה שאמרו (שבת ו, א): כאן בזמן שהיו ישראל שרויים במדבר כאן בזמן הזה, ובתשובות ברכת אברהם (בנו של הרמב"ם) סי' טו כתב לפרש לשון הגמ' שם: "בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהן סדורין בו והוא מקום דירתן היה לגבן כמו בקעה ושדה ומאי דדמי להו; בזמן הזה, שאין ישראל דרין בו, אלא כל מי שירצה מהלך ועובר בתוכו בלבד הוא רה"ר, וטעמא דמיסתבר הוא".

ובפירוש "מעשה רוקח" על הרמב"ם מביא, שהקשו על הרמב"ם מהא דמקושש (שבת צו, ב), שהעביר ד' אמות ברה"ר, וכן ילפינן (שם, מט, ב) איסור הוצאה מרה"ה לרה"י מעגלות שבמדבר, גם מעירובין נה, ב וכן ממה שקורין (שבת צו, ב) למחנה לוויה רשות הרבים (ומ"ש לתרץ, שלגבי דידהו הו"ו רה"ר ולגבי אחרים לא הו"ו רה"ר — אתמהה. שהרי לא מצינו דבר כזה) ולפי האמור שפיר יש לומר, שמחנה ישראל הו"ו רה"י ומחנה לוויה רה"ר, ולא קשה ממקושש ולא מעגלות שבמדבר וכן מהא דעירובין נה¹⁴.

13 ועיין בשו"ת "בית אבי" תניינא, סי' ה.

14 עיין תורה שלמה, ח"ג במילואים, עמ' קנה, דעת הרוקח וכמה ראשונים, שמחנה ישראל במדבר הואיל ועננים מקיפים אותם הו"ו כמחיצה לענין שלא יצאו מי"ב מילין. ודאי שהו"ו רה"י גם לענין סלטול. ועיין גם שם מה שהקשו עליהם המפרשים ומה שיש לתרץ. והבאתי (שם עמ' קנז) ראיה להרוקח ממה שנאמר בפרקי דר"א פמ"ד:

ובענין זה יש לי להוסיף מאמר חז"ל, שמצאתי בילקוט שמעוני סוף פ' פקודי בשם ברייתא דמלאכת המשכן¹⁵ ואעתיק מה שנוגע לענינו: „והיו מימי הבאר יוצאין ונעשין נהרים נהרים, נהר אחד יוצא ומקיף את מחנה שכינה... ויוצא אל מחנה ישראל. עבר מחנה הלויים היו מתערבין נהרים זה לזה ומקיפין את כל מחנה הלויים... מקיפין את מחנה השכינה, ונהר גדול מקיף את כל מחנה ישראל מבחוץ ונעשו נהרים בין שבט ושבט, והיו הנהרות מודיעין בין כל אחת ואחת גבולין... שנים עשר מיל על שנים עשר מיל היתה חנייתן... והנהרות מקיפין מבפנים ומבחוץ ומצייגין אותן טבילות טבילות מראש ועד סוף שיהא להם רשות להלך בשבת למשכן וממחנה למחנה“¹⁶.

יא. והנה שיטת הרשב"א לא הובאה כלל בש"ע להלכה, והמחבר, סי' שמה ס"ז פוסק: „איזה רה"ר? רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינן מקורים ואין להם חומה ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשין משער לשער (ואין דלתותיו נעולות בלילה) הוי רשות הרבים“. מבואר שלדעתו פלטיא היינו שווקים ודינם

„רבי זכריה אומר... והיה עמוד הענן סובב את מחנה ישראל כעיר מוקפת הומה“.
15 לפנינו ליתא וחלק ממנו מקורו בתוספתא סוכה פ"ג, בתנחומא חוקת ובמדב"ר שם אמנם עקרי הדברים אין לנו מקור עליהם וראה מה שכתב רמ"א ש בברייתא דמלאכת המשכן, עמ' 89.

16 לפנינו: בשבת לשבת. ובזית רענן מגיה: בשבת למשכן וכו', שיהא להם רשות, דנהר הוי כמו מחיצה והוי עיר אחת. ובילקוט שמעוני דפוס ליוורנו הגי': להלך בשבת מבית לבית וממחנה למחנה.

מלשון בעל זית רענן מבואר, שהנהר הוא רק כמחיצה לעשות את כל המחנה כעיר אחת, אבל לא לעשותו רשות היחיד, והטעם משום שמחנה לוייה היה רה"ר. וכ"כ הראב"ה בשבת עמוד 423 בתשובתו לרבינו אפרים: „דגלי מדבר שאע"פ שהיתה ביניהם רה"ר מחנה לוייה, חשבינן ליה כארבע אמות וכן יושבי צריפין“. אמנם, מן הלשון „וממחנה למחנה“ וכן לגירסה „מבית לבית“ מוכח שהכוונה לענין טלטול, כפי השיטה שמחנה ישראל ה' לה דין רה"ר. ולהאמור שפיר י"ל, שע"י הנהר שמקיף מחנה ישראל לבד, ה' לה דין רה"ר לענין טלטול מבית לבית וממחנה למחנה, ומחנה שכינה ה' לה דין רה"ר וע"י צירוף הנהרות ה' להם דין עיר אחת לענין הילוך שיעור י"ב מילין (וכן מבואר בתוספתא סוכה שם, שמי הבאר ה' סובבין את כל מחנה ישראל). ולפ"ו צ"ל, שהנהרות ה' עמוקים עשרה ורחבים ד'.

ובתורה שלמה, שם, הבאתי מ"ש בס' יד דוד לתרץ הקושיא לשיטת הראשונים שהענן ה' לו דין מחיצה גמורה א"כ קשה ממחנה לוי' דהוא ליה דין רה"ר — ע"פ שיטת הרשב"א הנזכרת, שפלטיא יש לה דין רה"ר אע"פ שיש לעיר דין רה"ר. ודברים אלה י"ל גם למדרש הג"ל, אם נפרש שהנהר ה' מקיף כל מחנה ישראל, ולבעדי השיטות החולקים על הרשב"א י"ל שס"ל, שהמחיצה היתה רק למחנה ישראל ולא למחנה לוייה ולכן נשאר עליו דין רה"ר.

כמו רחובות ובעינן שיהי' מפולשים משער לשער ואז אם דלתותיהם נעולות כלילה, מותר. ושם: "ויש אומרים, שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר". הדיעה הראשונה היא דעת הרמב"ם ורמב"ן, דלא ס"ל כלל הדין של ששים רבוא. מכאן שלהלכה בפלטיא, אפילו בעיר שיש בה ששים רבוא, אם דלתותיה נעולות כלילה מותרת בטלטול, שלא כהרשב"א. ומה שמנהג העולם לתקן עירובין על ידי צורת הפתח ולא דלתות, כבר כתבו האחרונים מביאם בבאור הלכה סי' שסד ס"ב, שסומכין על שיטת הרמב"ם הלכות שבת פי"ז, הלכה לג, שפוסק כר' אליעזר, דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולדידיה סגי מן התורה בצורת הפתח ולא נשאר כי אם איסור דרבנן, וסומכין על השיטות דבעינן ששים רבוא א"כ הוי רק כרמלית ומועיל צורת הפתח.

ובני-יורק, אפילו אם נאמר שיש לה דין ששים רבוא עוברים בכל יום, יש לנו יסוד אחר שאין לה דין רה"ר, מפני שאין שעריה מכוונים¹⁶, והרמב"ן החולק על רש"י דלא בעינן ששים רבוא מ"מ סובר שאם אין שעריה מכוונים לא הוי רה"ר דאורייתא עיי"ש וכ"מ בכס"מ הלכות שבת פי"ד, ה"ה, ולעיל עמ' רנט מבואר טעמים שאין לניו-יורק דין רה"ר דאורייתא.

ובשו"ת חכם צבי סי' לו מביא דברי הרשב"א וכתב עליו: "חדוש גדול, לא נמצא בשום פוסק זולתו¹⁶, לא קדמון ולא אחרון... וכנראה שזו דעת הרב ר' אפרים שהביא בעל המאור... אלא שאני תמה שלא ראיתי לאחד הפוסקים שהביא דבר זה וביחוד הרב הגדול הבית יוסף שדרכו להביא כל הדעות". ואע"פ שהחכם צבי כותב שהדעה נכונה, אבל הריהו מדגיש שזו היא דעה יחידה ולא הובאה בשו"ע, ואף היעב"ץ, בנו, בשו"ת סי' ז' תמה על אביו, שקלסה לשיטת זו והרי בהדיא שמעינן לי' מגמ' עירובין ז': דבדלתות נעולות סגי.

מן האמור מבואר, ששיטת הרשב"א לאסור פלטיא אין לה ענין כלל לששים רבוא. ולפ"ז נדחה ממילא מ"ש כגת"ר שליט"א: "ומה שעשו תיקונים לעיירות שביוראפ ולא החמירו בסרטיא ופלטיא כו' ובעיירות לא הי' ששים רבוא גם בסרטיא ופלטיא" (דרך אגב: מה שהזכיר בשם הרשב"א סרטיא ופלטיא וכן בתשובותיו כמה פעמים, אגב גררא הוא, שהרי ברשב"א ובבאר היטב לא מוזכר כלל סרטיא, שפירושה דרך המלך). כי באמת הדבר להיפך, שהפלטיא, כפי דינו של הרשב"א שהיא ט"ז על ט"ז, מצויה ברוב העיירות שתקנו עירוב ולא חשו לשיטה זו כמו שנתבאר לעיל. א"כ יש לנו מנהג להלכה שלא חששו לעצם שיטה זו. ולפי מה שנתבאר לעיל, מהות הפלטיא לפי שיטת הרשב"א היא שוק ויריד

¹⁶ עי' תורה שלמה שם, מלואים, עמ' קעז וב"נועם" א, עמ' רלה.

¹⁶ כבר הבאתי למעלה חבר לשיטה זו מדברי המאירי.

שהיו נהוגים לפניו באירופה, כל עיר ועיר כפי גדלה היתה לה פלטיא גדולה שלה והי' לסוחרים קביעות מקום ברה"ר לשבת שם כל היום וכו'. פלטיא כזו לא נמצאת כלל בניו-יורק, כי כל בתי המסחר הגדולים, שבאים שם אלפים ורבות לקנות, אינם ברחוב, רק הכל בבתים שבפנים שהם רה"י. ואם יש עוד מספר רחובות שעומדים סוחרים זעירים ודלים ברחוב למכור סחורותיהם, ודאי שאין לזה בניו-יורק שם של "פלטיא גדולה", אי"כ אפילו לשיטת הרשב"א אין מקום להחמיר.¹⁷

ויש להוסיף, שיש לנו מנהג להקל, שלא לחוש לפלטיא אפילו בעיר שיש בה ס' רבוא (הגם כפי מה שנתבאר לעיל אין ענין זה לזה) — מעיר ווארשא, שהיתה עיר ואם בישראל שהיו בה פלטיות, ובמשך ארבעים שנה האחרונות בזמן קיומה גרו בה יותר מששים רבוא והי' בה תיקון עירובין. הרי יש לנו מנהג מפורסם להקל.

יב. טעם שני שהביא שם להחמיר, היא שיטת רבינו אפרים מובאת בבעל המאור עירובין פ"ב (ודחה אותה) ובמאירי שבת ו, א; עירובין ו, א. שירושלים אפילו דלתותיה נעולות יש לה דין כרמלית. ברם, כבר הארכתי בזה ב"נעם" א, עמ' רלח"רמא וביררתי שכמעט כל הראשונים סוברים שמועיל בה העירוב ודינה ככרמלית קודם שעירבו וכבר האריך בזה הב"י בס' שמה וכן שיטת רש"י והתוס', הריטב"א, המגיד משנה, שו"ת הריב"ש סי' תה, ועי' תרומת הדשן סי' עג ומהרי"ו סי' קנו ובלקט יושר או"ח עמ' 67. והנה ברור, שלהלכה נקטינן כשיטת רוב הפוסקים ומרן הב"י. ואין מקום להחמיר לאחרים כשיטה יחידית שנדחת מהלכה. יג. טעם שלישי, כתב לחדש על פי מה שמצינו בעירובין פ"י, מ"ט שירושלים לא היתה מעורבת, ולמה לא תיקנו לה עירוב. ודוחק לומר בשל איזה אונס. על כרחך משום שלירושלים באו אנשים מכל הארץ וחששו שמא יבואו אנשים ממקומות שלא יהיו מתוקנים במחיצות כמו בירושלים ויטלטלו גם שם. וא"כ גם במנהטן יש לגזור גזרה זו. זהו תורף דבריו. ברם, בעיקר הדבר המבואר במשנה שירושלים לא היתה מעורבת ראה בפירוש המשנה לרמב"ם שם, פ"ה, מ"ו, ופ"ז מ"ט. ובעירובין נ"ט, א מבאר הריטב"א הטעם משום שצריך לעשות שיור ועי' בתוס' יו"ט שם פ"י, מ"ט; "ודאי שאי אפשר לערב כולה ומפני כן אפשר שלא עירבו כלל כדי שלא יבואו להוליך אפילו במקום שאינו מעורב".¹⁸

אמנם, גזירה זו אין לה שום מקום, שהרי תמיד היו ערים גדולות, כגון ווארשא פרנקפורט, ועוד, שהי' להם עירוב ולא גזרו בשביל עיירות הסמוכות

17 עי' בשו"ת "בית אב" תניינא, שם.

18 עיין "נעם", א, עמ' רמב, שם הסברתי הטעם מפני מה גזרו שלא לערב את ירושלים.

שאינן להם עירוב. וכן כתב הר"ש אבוהב (נפטר בוויניציא שנת תנ"ד), בשו"ת דבר שמואל סי' קנ, שבזמנו "הי' עירובין בירושלים, דמשק ושלונקי וארצות אחרות של תורגמה... והן באשכנז ואיטליא, כגון ליורנו וריגוי". וכן היום יש עירובין בירושלים. וידועים דברי המגיד משנה הל' חמץ ומצה פ"ה, ה"כ "ואני אומר, אין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל". וכ"כ הרא"ש בשבת פ"ב, סי' ט"ו "ועוד תמיהני איך יכלו הגאונים לחדש גזירה אחר שסתם רב אשי הש"ס" וכן מפורש בשו"ת הגאונים חמדה גנוזה סי' עז: "כל דבר שלא גזרו רבותינו הראשונים אין אנו גוזרים שאפילו דבר שיש לחוש לו ויש בדבר להחמיר אין אנו חוששין".

יד. מה שכתב בספרו סי' קמ לפקפק על הטעם דמאנהעטן אינה רה"ר דאורייתא משום שאין שער' מכוונים, וז"ל: "בדבר שאין השערים מכוונים... שבעניותי אני נבוכ בעיקר דין זה, שמנלן שצריך שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה, דמש"כ הרא"ש שיהא פילוש דומה לדגלי מדבר, תמוה דמנלן שבדגלי מדבר היו מכוונים? ומלשון רש"י באמת אין ראיה... איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמות דף כב, שכתב: חייבין עליה משום רה"ר לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה, אבל תמוה, הרמב"ן מנא ליה דבר חדוש כזה לומר בלא ראיה מגמ', והא אין ללמוד מדגלי מדבר, שגם שם מנא ליה שהם מכוונים... ולכן צע"ג דבר זה" כבר כתבתי בירור הדברים על זה ב"נועם" שם, שכן מבואר בהרבה ראשונים וכן פסק בשו"ע סי' שמה ובכסף משנה הלכ' שבת פ"ד, ה"א, ובמג"א שם, ותמצית הדברים, לפי מה שאמרו בעירובין כב, ב: מעלות ומורדות שבא"י אין חייבין עליהן משום רה"ר, לפי שאינן כדגלי מדבר, ופירש"י שם, ד"ה מעלות וד"ה שאינן: "מעלות ומורדות דלא נחא דריסה דידהו ולא הוי רה"ר. דדגלי מדבר ארץ חלקה היתה, שהענן משהו אותה". הרי שלמדים מזה שנעשה במדבר ע"י הענן. ובירושלמי עירובין פ"ה, ה"ב: כיצד היו ישראל מהלכין במדבר? חד אמר: כתיבה, וחרנה אמר: כקורה וע"י סוטה לג, ב ובמכילתא בשלח, ענן "אחד שהי' מהלך לפניהם כל הנמוך מגביהו וכל הגבוה משפילו". ובברייתא דמלאכת המשכן פ"ד: "שהענן מדריך בדרך ישרה", ולפ"ז מחנה ישראל, שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל והענן עשה להם דרך ישרה וחלקה והדרך היתה מפולשת באופן ישר מתחלה ועד הסוף ואפילו כשהיו צריכים ללכת לימינם או לשמאלם הדרך היה באופן ישר ובו הלכו העגלות והארון, העגלות עמדו במחנה לוייה ברה"ר, שהיו הפתחים מכוונים משער לשער¹⁸. ולא עוד אלא, שהרמב"ן בעירובין נט, א החולק על שיטת הבה"ג ורש"י לענין התנאי של ס' רבוא משום שלא הוזכר בתלמוד

18 ועיי' ב"נועם" שם הבאתי דעת הרבה ראשונים ההולכים בשיטה זו.

בשום מקום רק ט"ז אמה ומקורה, הזכיר התנאי שבעינן מפולש ומכוון, משום שלמדו כן מלשון הגמ' "ומבואות המפולשים". ולפ"ז הדברים פשוטים וברורים. ומה שכתב: "מלשון רש"י באמת אין ראיה", תימה שלא הביא דברי רש"י עירובין ו. א. ד"ה ר"ה: "שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער, שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר".

וכן לשון הרשב"א ב"עבודת הקדש" שער ג הובא לעיל בענין פלטיא: "ופתחיהן מכוונין זה כנגד זה וכו' כדגלי מדבר". ובמאירי עירובין ו. א: "וענין ירושלים, שמבואותיה רחבים שש עשרה ומפולשים בכוון זה כנגד זה... ונמצאו רבים מצויים לבקוע ליכנס ולצאת ביושר בלא שום עקום". וכן כתב בספר התרומה סי' רלט¹⁹. אמנם, בריטב"א שבת (כת"י הובא בתורה שלמה שם) כתב: "ועוד כתב רש"י ז"ל במס' עירובין (ו. א. ד"ה ר"ה) שאין רה"ר אלא כשהוא מכוון משער לשער, והכי הוא בירושלמי, אבל לא הסכימו בזה כל המפרשים"²⁰.

טו. ויש להוסיף ביאור להדין שבעינן מכוונים ולא מועיל מפולשין לחוד, על פי דברי התוס' בעירובין כב, א. ד"ה חייבין, על מה שאמרו בגמ': ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר, הקשו בתוס': "כיון דמסקינן דר' יוחנן סבר לה כרבי יהודה אמאי חייבין עליה משום רה"ר הא אית ליה שתי מחיצות דאורייתא? ויש לומר, דירושלים היתה מפולשת מארבע צדדין וחייב עליה משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש, דליכא מחיצה"²¹. מבואר מדבריהם, שרה"ר דאורייתא הוא רק כשעומד במקום שישר ממולו אין מחיצה, אבל אם אינו עומד באמצע הפילוש יש עליו כבר הדין של מחיצות ופטור לר"י. ולפמ"ש הרמב"ן טעמו של ר' יהודה הוא משום שאינו דומה לדגלי מדבר שלא הי' להם מחיצות.

ולפ"ז אותו הדבר לרבנן, שצריך ג' מחיצות, חייב רק כשעומד ברה"ר שמפולש ושערי מכוונים, אבל אם הוא מפולש ואין שערי מכוונים יש לו דין ג' מחיצות²².

ומה שנוגע להלכה, אם יש להשתמש בתנאי זה דבעינן שעריה מפולשים ומכוונים גם בעיר שיש בה ששים רבוא — כבר פסק כן להלכה בשו"ת בית אפרים ח"א סי' כו (דף מה, ב): "ולענ"ד, דאף הפוסקים דתלוי טעמיהו שאין רה"ר משום רחב ט"ז אמה ולא הזכירו ששים רבוא, לפי שהי' מצוי שם כמה

19 והרבה ראשונים כתבו כן. ראה בתורה שלמה, שם, מילואים סי' יב.

20 ועי' בשו"ת הריב"ש, סי' תה.

21 עי' במהרש"א שם, ומה שכתבו כאן בעל המאור והרמב"ן במלחמות.

22 ועי' בשו"ת "ברית אברהם" אורח חיים, סי' יח, אות ו.

עיירות גדולים במדינת אשכנז וצרפת ואינגליטירא שהי' בהם ששים רבוא, כגון עיר גדולה פריז, לונדון, וינה, פפד"מ, ועוד רבים כהנה כרכים גדולים, אשר המה רוכלי העמים ומרובה באוכלסין מאד והיו גם הרבה ישראלים דרים שם. ועי' תשובת חכ"צ סי' ס"ז לענין אינגליטיריא, שכתב: איך יתכן כו' ויש בה כמה סרטיות ופלטיות דדשו בה רבים ואולי ס"ר כר. ואמנם עיירות שבמדינות אלו רחובותיהם קצרים ואין בהם רוחב י"ו וגם אינם מכוונים משער לשער, ולכן נקטו טפי הנך, שהם כוללים יותר אף לכרכים גדולים".

וכן כתב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד, סי' ג, ע"ד: "מה שכתבתי בחיבורי חלק ג בהשמטה לסימן יח, שאם יש מבוי מפולש רחב ט"ז אמה, היינו שהמבוי מפולש מקצה אל קצה אשר באמת אינו מצוי כלל בעיירות גדולות, ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים מאוד ולא חשו למה שיש שם ששים רבוא, כיון שאין שם ר"ה מפולש כנ"ל, וגם כי הס' רבוא מפורים בכל הרחובות, ולא יודמן כלל שילכו כולם ברה"ר אחד וכמו שכ' שם".

וכן כתב בשו"ת אזני יהושע סי' יח, שבניו-יורק הפתחים אינם מכוונים ולא הוי רה"ר אפי' יש ס' רבוא²³.

מבואר מכל האמור (וכפי שנתבאר באריכות ב"נועם" א), שיש מקום לתקן עירוב במנהטן ע"י שמוקפת בימים ובנהרות וע"י צורת הפתח בהגשרים וכו' וכו' אם יסכים על זה ועד הרבנים המטפל בזה.

וכדאי להביא מ"ש בשו"ת נפש חיה סי' כו בענין תיקון גשרים, שרצה להתיר הגשרים בלי צורת הפתח, וזו לשונו: "ולדינא בעיר שרבו המתפרצים ונושאים משאות ביום השבת בפרהסיא שחלילה שדינם כמחללי שבת בפרהסיא כדאיאת בעירובין דף סט, צריכים אנחנו לגבב כל הקולות שאפשר להקל ... על כן נראה לפענ"ד אם יסכימו אתי גדולי הדור להתיר היכא דהגשרים גבוהים ג' מרה"ר ... ומדברי החת"ס נראה להתיר אף היכא שאינם גבוהים כלל".

ובשו"ת אבני נזר או"ח, סי' רסו כתב, שאלה המתעקשים מלהעמיד עירובין ע"י תיקון הדלתות (אע"פ שהיו גדולים שחלקו עליו בתוקף נגד ההיתר של דלתות, ראה נועם שם, עמ' רל, אות כב) לדעתו הם מחטיאים את הרבים ועתידין ליתן את הדין, ומי זה שלא יזדעזע לקרוא דברים כאלה. וכן הביע דעתו בכמה שאלות בהל' עירובין ואעתיק בזה אחדים. שם, סי' רסה: "וההכרח לעשות ספק ספיקא, שמא אין רה"ר ... ושמא כהרמב"ם ... כי מה שמתירין מכח ספק ספיקא הוא אצלי מחמת הדחק הגדול שאם לא יהי' עירובין יבואו לפרוץ איסור שבת לגמרי חס ושלום, על כן כל מה שיכולין לעשות צדדים להתיר מחוייבין לעשות".

23 ועיין ב"נועם" שם, עמ' רח.

שם, סי' רסו: „א"א להכשיר רק מכח ספק ספיקא והוא היתר בדוחק עם כל זה... חלילה להפריע מלהעמיד, רק המחמיר אם ירצה יחמיר לעצמו".
 שם סי' רצג: „יש לפסוק לפי ענין שעת הדחק, ואם רואין שאם יחמירו להם מרבית העם יפרצו באיסור הוצאה, יש להתיר". סגנון זה מוצאים אנו בכל ספרי שאלות ותשובות מגדולי האחרונים שעסקו בהל' עירובין הלכה למעשה²⁴, ויסודם על מה שאמרו בגמ' עירובין פ, א: כל שיש לך להקל בעירובין הקל, ושם מו: הלכה כדברי המיקל בעירוב. ויש אומרים: לא בעירוב בלבד, אלא אפילו במחיצות ואפילו בפלוגתא דאמוראי. ויש אומרים: אפילו במחלוקת בין הפוסקים.

ומענין מה שכתב הר"ש אבהב בספרו שו"ת דבר שמואל, לענין מה שנהגו בשכירות מאת המושל, שיש שפקפקו על זה, וכתב להם לבאר יסוד ההיתר וסיים וזו לשונו: „ואין לנו להוציא לעז על הראשונים שהתירוהו, על האחרנים שקיימוהו וקבלוהו כפי עיקרי הדינים, ומה גם בדבר שהוא מדברי סופרים והם ז"ל אמרו ללכת בספיקן להקל, ובפרט בהלכות עירובין. וטעמם ומוקם משום שראתה חכמתם שאם יחמירו בדבר זה הוי חומרא דמייתי לידי קולא מפני הצורך ודוחק השעה תדיר לזלזול עמי הארץ א' שוגג וא' מזיד בחילול השבתות לענין ההוצאה והעברה בכרמלית, האנשים בראוי להם בבגדים שלא כדרך מלבוש, בתי עינים ומפתחות בתייהם; והנשים בראוי להן מתכשיטיהן. ואפילו הגדולים שבדור כמה פעמים נכשלים בדבר בצאתם החוצה, והמכשלה הזאת תחת ידם כגון הוצאת הפאשולייט"י, וגוואנט"י, וכדומה, והיכא דשכיחא הזיקא טפי, היינו בהסרת הכובע מפני הכבוד מידי עברם בשוק העיר אגב ריהטא, או משום דרכי שלום בפגישת השרים ונכבדי ארץ... היכא שאין העירוב מועיל לכולה ומה מאד עמקו מחשבת רז"ל הרועים הקדמונים, להרים מכשול מדרך בני עמנו".

מדבריו אנו שומעים עד כמה הדברים מגיעים. ואם בימיהם כן — כל שכן בזמננו אנו.

טז. ועל מ"ש לפקפק אם יש צורך לעשות תיקון עירובין בעיר גדולה כמו מנהטן — יש להעיר, שעיקר תיקון העירוב בערים הגדולות, כמו ווארשא, קראקא, וכו', לא ה' משום מים לבהמות ולא משום הפושעים, אלא בשביל שומרי שבת בכל ל"ח מלאכות ואפילו בנגיעת מוקצה, אבל במלאכת הוצאה אינם נזהרים, ויש אנשים, ובייחוד גשים, שמוציאים לרה"ר מפתחות, משקפים ומטפחת וכו' ויש שמיציאים טליתותיהם וספרים וכו' בחשבם שאין זה חילול שבת, ובייחוד יש תיקון גדול בשביל הנשים החרדות, שיש להן ילדים קטנים וסובלים עינוי

24 מקצת מהם הבאתי ב„נועם", שם.

גדול בשבת בימי הקיץ, להיות כל יום השבת כלואים בביתם עם ילדיהם, מפני שיציאת הילדים בעגלות כרוכה הרבה פעמים עם חילול שבת. נמטעמים אלה, ועוד כהנה, השתדלו כל גדולי ישראל בכל הדורות לעשות תיקון עירובין, כדי להציל אלפים ורבבות מחילול שבת, כמו שנתבאר לעיל. ומי שיודע המצב במנהטן יעיד שאותם הדברים ממש נהוגים בה. לכן בעיר גדולה כזו הצורך הוא הרבה יותר לאין ערך מן הצורך שהיה בערים הקטנות.

יז. והנה טעם המחמירים הוא, שיש לחשוש כשיראו אורחים הבאים מערים אחרות למאנהטן, שמטלטי' בשבת, יחשבו שמוותר לטלטל ברה"ר בשבת ולא ידעו לחלק בין מקום שיש עירוב למקום שאין עירוב. מלבד זה הביעו עוד כמה הששות שלקמן:

הואיל ובניו-יורק רגילים הרבה אנשים להחליף דירותיהם לחוץ לעיר, ואם יתרגלו לטלטל במאנהטן יטלטלו גם במקום שאסור לטלטל. עוד יש לחשוש, אולי במשך הזמן יעשו גשרים חדשים באופן כזה שלא יהי' להם צורת הפתח כלל ואז הרי יתבטל ההיתר ויצטרכו לעשות תיקון²⁵ והצבור שהורגל לטלטל בשבת, לא ישמע לאלה האוסרים לטלטל. עוד יש לחוש, שדין עירוב הוא רק במקום שיש רב או בית דין אחראי לדבר והואיל ואין בניו-יורק ב"ד קבוע ומוכר מכל הקהל אי אפשר לעשות עירוב. ועוד, שמא ברבות הימים במקום ועד הרבנים שיש היום, יעמוד ועד של רבנים קלי הדעת ובימיהם יבנו גשרים כאלה שיאסרו לטלטל ורבנים אלה לא יאסרו והקהל ימשוך בהיתר לטלטל על סמך ההיתר שהי' מקודם. ויש חוששים, שאם יתפרסם שמוותר לטלטל יבואו אנשים לקנות עתונים וגם שאר צרכיהם.

הנה לכל החששות שנכתבו לעיל²⁶ יש שהשיבו כי ההצעה לעשות תיקון עירובין היא, הואיל ויש פה ועד הרבנים ועל ידו ועד השבת, והם מדפיסים לחל כל שבתות השנה המקובל אצל רוב בתי כנסיות שבעיר, אי"כ אפשר לעשות על ידו ועד למען העירוב, שהועד יהי' אחראי לדבר והוא ימנה משגיח תמידי שיפקח על העירוב, ויסדרו כמו שעשו בכמה עיירות באירופה, שתיקנו עירוב בעיר, רק עד מקום ידוע ולא יותר, ועשו מודעה קבועה בכל בית הכנסת שבעיר, לפרסם ולהודיע עד איזה מקום מותר לטלטל ולא יותר. וכן עשו בירושלים היום וכן

25 אמנם, נמצאו מתירים שרצו להתיר גשרים אפילו בלא צורת הפתח, כמו שנתבאר בשו"ת נפש חיה, שהבאתי למעלה, ובשו"ת שערי ציון, סי' ד, ובשו"ת אבן יקרה מהדורה ג, סי' נז, ויש שדחו דבריהם. עי' בשו"ת "בית אבי", סי' ד.

26 ראה עירובין סד, א: אכרזתא לדירקיי

באנטווערפן. ואותו דבר נצטרך לעשות פה אם יחליטו לעשות תיקון עירובין, הועד למען העירוב, או נעזר השבת שע"י ועד הרבנים, יפרסם מודעה קבועה, שהיתר הטלטול הוא רק לדברים המותרים לטלטל בשבת, ורק למנהעטן ולא בברוקלין, בראנקס וקווינס ולא בשום עיר בארה"ב רק במקום שיתקנו עירוב. וצריכים אנו לקבוע, שהתועלת של העירוב היא בעיקר וביחוד רק בשביל האנשים הבאים לבית הכנסת בשבת, אשר לדאבונינו נכשל חלק גדול מהם באיסור הוצאה. כי אלה שאינם באים כלל לביהכנ"ס בשבת, בכל אופן מטלטלים בשבת. ואלה שבאים לביהכנ"ס ושומרים הדת, ודאי יבינו וישמרו מה שיודיעו להם. א"כ יש לנו מנהג ועצה נגד החששות, ואם יארע מכשול, ח"ו, הרי בוודאי שהצלת אלפים ורבבות מחילול שבת ודאי, מכריע את הכף נגד חשש וספק במכשול של יחידים.

ואלה הזהירים ואינם מטלטלים בשבת, אין ספק שישמעו להרבנים אם במקרה יאסרו לטלטל. והרי יש לנו גם מנהג קבוע בכל עיירות שהי' עירוב ולפעמים נתקלקל, הכריזו בבתי כנסיות שאסור לטלטל, ולא חששו כלל לעשות עירוב שמא יתקלקל ואי אפשר יהי' להודיע לציבור. וכאן הרי זו מציאות רחוקה מאוד שתתקלקל צורת הפתח של איזה גשר, אלא כמו שנתבאר לעיל, שיעשו גשר בלא צורת הפתח או בזמן שיבנו גשר חדש ועד זמן שיגמרו את צורת הפתח. א"כ אלה הזהירים וודאי ישמעו לדעת הרבנים שיאסרו, כמו שנהוג בכל העולם ואינם חוששים לאלה שלא ישמעו. כי אלה מטלטלים בלאו הכי.

ועל החששות הרחוקות שיעמוד, ח"ו, בית דין של קלי הדעת²⁷ הרי לא אלמן ישראל, ובכל דור ודור יש קהל חרדי שיודע את אשר לפניו, ורבנים גדולים בתורה שהקהל הדתי שומע להם, ובכן חששא זו רחוקה מאד.

יח. והנה שמענו שרב גדול וצדיק מפורסם הביע דעתו (אף שאינו מוחה נגד המתירים, וכשיטת הגר"מ פיינשטיין שליט"א) שיש מקום לכל החששות הנ"ל וגם יש חשש שא"א לעשות עירוב במנהטן, כיון שכאן אי אפשר לשכור משר העיר או משכירו ולקטו משום שיש חוק בארה"ב שאין רשות לשום אדם אפילו מטעם הממשלה ליכנס לבית חבירו שלא ברשות, א"כ אין לו לשר העיר רשות כלל בבית חבירו, ומבואר בש"ע או"ח סי' שצא ס"א בשם הריב"ש, שבמקום שיש רשות להשר רק במבוי ולא בבתי אין השכירות מן השר מועילה אלא לגבי היתר לטלטל במבוי ולא להכניס לביתו של אינו יהודי, ולפי' במנהעטן יהי' אסור להכניס לביתו של אינו יהודי וגם לביתם של מחללי שבת ואינם מודים בעירוב או לבתי כנסיות הקאנסערבטיבים, שאינם מודים בעירוב זהו תורף דבריו.

27 ראה מאירי סוכה מא, א חשש לבית דין טועים.

על זה יש להשיב, הרי בכל הערים הגדולות בימינו שנהגו בשכירות משר העיר או לקיטו ושכירו, היסוד של ההיתר הוא טעם הראשון שכתב הריב"ש, הובא בב"י שם, משום שבעיקר הדין דירת גוי אינה אוסרת אלא משום גזירה שלא ילמדו ממעשיו, ולכן הקילו בעירוב דרבנן, משום שידוע שאדון העיר יכול להניח כליו בבתי אנשי העיר ואין מוחה בידו, על סמך זה יכול להשכיר רשותם לישראל, ולדעת הבית יוסף (שם סי' שצב) אם יש לשר העיר רשות להושיב אנשי מלחמתו וכלי מלחמתם בשעת מלחמה שלא מדעתם, זה כבר נקרא תפיסת יד לענין שיכול להשכיר רשותו לעירוב, ואפילו משכירו ולקיטו של שר העיר מותר לשכור²⁸.

והנה טעם זה של רשות השר ושכירו ולקיטו בזמן מלחמה נוהג תמיד בכל הערים ואפילו במאנהעטן, ולא עוד, אלא שמלבד מציאות של זמן מלחמה, יש עוד מציאות יותר קרובה ממלחמה, יש מחלקת האש, מחלקת הנקיון, מחלקת שוטרי חרש, ולכל אלו יש רשות ליכנס לרשותו של אדם ולהניח איזה כלי שהוא, וזה כבר נקרא תפיסת יד, שמועיל להשכיר לשם עירוב, ומטעם זה לא שמענו מכל הערים באירופה שתקנו בהן עירובין, שיפרסמו בשום מקום שאסור להכניס ולהוציא לביתו של גוי או יהודי מחלל שבת, והוא משום, שלטעמו הראשון של הריב"ש ולשיטת הבית יוסף מותר להכניס גם לביתו של גוי, מפני ששכרו רשותו משר העיר או לקיטו ושכירו.

ומה שנוגע להיתר העירוב כלפי ישראלים מחללי שבת ואינם מודים בעירוב — כתוב בשו"ת שבות יעקב או"ח, סי' כט: „אם ישראלים או רבים מבני עמנו אינם רוצים לבטל רשות וגם אם ישראלים מומרים אינם רוצים לבטל רשות... דודאי אם המקום סגור ומסוגר מכל צד ונשכר או נקנה מן המלך ע"י שכירו ולקיטו, ע"י אחד מיועציו, כנהוג, ודאי דמותר לטלטל בכל העיר אפילו ברחוב ואין צריך לשום אדם לבטל רשות, וכן נתפשט המנהג פה ק"ק מיץ לטלטל בכל העיר בלי שום ביטול רשות וכן נהיגי מעולם משנים קדמוניות בלי שום מוחה“.

ובבאר היטב, סי' שפו, סק"ג: „כתב בגינת ורדים כלל ג' סי' כב, אם שכר מן הגזבר אפילו שאחר העירוב ח"ו המיר אחד משכונת ישראל, מועיל העירוב שנעשה קודם ההמרה, לפי ששכרו מן הגזבר נכנס בשכירות זו גם בתים יחידים מישראל“ וכן יש לדייק מלשון הריב"ש בתשובה סי' תכז, שאפשר לשכור מהשר בתי כל הישראלים, לולא הטעם שאין רבים נעשים כאורחים לגבי יחיד.

28 ועיין בשו"ת „זרע אמת“, ח"ג סי' מב בביאור קושיית בעל „חכם צבי“ על שיטה זו של הבית יוסף.

[ומענין זה בירושלמי עירובין פ"ו, ה"ג: הלכה ישראל מבטל ועכו"ם משכיר. (ההלכה, פסקן של דברים, שישראל יכול לבטל דוקא ולא משכיר, דדלמא ישכור ממנו בפחות משה פרוטה, והעכו"ם משכיר. דווקא, אבל ביטול דעכו"ם לא מהני. — קרבן העדה) — ומסיק ב"שירי קרבן". שבירושלמי כאן משמע כשיטת הר"מ בר ברוך, שאין שוכרין מישראל, ולא כהרא"ש ולא כהמגן אברהם "ואין לזוז מפסק הר"מ" (והביא שם, שהתוס' בעירובין סו, א מביאים לשון הירושלמי שלפנינו בנוסח אחר ומקשים על דברי ר' יוחנן שם, ולפי פירושו בירושלמי אין שום קושיא וראי'). ולכאורה יש סתירה מן הירושלמי לשיטת המג"א.

גם ב"ערוך השלחן" הלכות שבת סי' שפ, אות ה: "ובירושלמי (הדר, ה"ג) מבואר כדעת האוסרים, שאומר שם: הלכה ישראל מבטל והמצרי משכיר ע"ש ורבינו הב"י בסעיף ג הביא שתי הדיעות בזה, ונראה דרוב דיעות הוה לאיסור. וכן דעת הירושלמי. מיהו בשכירות גמורה בערב שבת אין ראייה מהירושלמי לאיסור, דלא מיירי בזה".

ברם, מדברי רבינו חננאל עירובין עא, א, אנו למדים שחסרה לפנינו: בירושלמי שורה שלימה. ולפני רבינו חננאל היתה הנוסחא בירושלמי: ור' יסא בשם ר' יוחנן אמר: ישראל ונכרי שדדין בבית אחד הלכה ישראל צריך לבטל רשותו ונכרי צריך להשכיר. ונוסח זה היה גם לפני התוס' ובריטב"א בשם התוס' ובשבלי הלקט שבת סי' צח (מובאים בירושלמי כפשוטו). ולפי' אזלא ממילא דחיית בעל "שירי קרבן" לפסק דינו של המג"א. ואין כוונת הירושלמי במה שנאמר שם "הלכה ישראל מבטל", לאשמעין דין זה, שישראל אינו יכול להשכיר, אלא כמו שמפרש הפנ"מ גם הגירסא שלפנינו: "הישראל מבטל רשות ואין צריך להשכיר, והעכו"ם משכיר דווקא", ומדברי הסמ"ג מצות עשה מדברי סופרים, שכתב: "והא דאמר ר"י בירושלמי, ישראל וגוי שהן דרין בבית אחד צריכין ישראל והגוי להשכיר" — ספק אם גרס כן או שפירש כן. אבל בכל אופן מבואר שפירש את הירושלמי כמו שפירש בעל "פני משה". מכאן שסובר כשיטת הרא"ש. ואולי בחדא יש לומר כ"שירי קרבן" שמהר"ם בר ברוך, ואולי גם הרמב"ם עירובין פ"ב, ה"ז, היה לפנייהם הנוסח בירושלמי כמו שהוא לפנינו בדפוס ופירשו כמו שפירש בעל "שירי קרבן". אבל לפי גירסת הר"ח ותוס' ושאר ראשונים מבואר כשיטת הרא"ש. וגם מדברי הריטב"א, שמביא גירסת הירושלמי "ישראל צריך לערב ועכו"ם צריך להשכיר" ראי' לפירוש המג"א.

ויש להוסיף ראי' לשיטת המג"א מדברי המאירי עירובין סב, א: "ובישראל אין צריך לשכור, הא מכל מקום אם שכר כל שכן שמועיל". הרי שהדבר הי' פשוט לפנינו מדין קל וחומר. וצריך עיון מה שלא הביא כלל, דברי הרמב"ם

בעירובין שם: „כל מי שאינו מודה במצות עירוב אין מערבין עמו... ואין שוכרין ממנו“. והיא כשיטת מהר"מ).

ובשו"ת משיב דבר סי' כו רוצה להחמיר בישראל שאינו מודה בעירוב שלא מהני שכירות משר שהקילו שכירות רעועה רק בביתו של גוי, ובשו"ת דברי מלכאל ח"ג סי' יד מביאו ומסיק, שלדעתו מועיל שכירות גם כלפי ישראל מומר. ולענין אינו מודה בעירוב כתב שם, בהשמטות, שאינו מצוי בזמן הזה.

וכן כתב בעל ה"חזון איש" הל' עירובין סי' פז (כג אות יג): „ואנו ששוכרים מן השר או מאריסו, שכירו ולקיטו, אע"ג דיש בעיר מחללי שבת בפרהסיא ומחללי בצינעא, ובלתי מאמינים, משום דלמחללי שבת בפרהסיא מהני שכירות רעועה, וכמש"כ לעיל סי' יח, ולמחללי שבת בפרהסיא מכל מקום דינן כמומר ומהני שכירות, דלדידן ליכא מחזיקין בקצת המצות, (כלומר, שרק אינם מודים בעירוב), והמכחישים אין להם חלק כלל באמונה ודינם כעובדי עכו"ם (כדבריו מלכאל בהשמטות, שם), וכמו כן אותם שאבותיו פרשו מדרכי צבור והוא נתגדל ללא תורה דינו כישראל לכל דבר, ואותו שדיינינו ליה כאנוס זוכין עירוב עבדו“.

גם לדעת בעל שו"ת „שואל ומשיב“ יש דין זכי' אף בשאינו מודה בעירוב, וז"ל שם, מהדורא תנינא ח"ב, סי' סב: „ומן האמור נוכל למצוא היתר למה שבזמננו בעוה"ר ישנם כמה אנשים שאינם מודים בעירוב וצריכין לבטל רשות, כמבואר סי' שפה, ומי יאמר להם שיבטלו רשות ואינם רוצים לבטל רשות, ומה נעשה וכבר חתרו רבים למצוא היתר, ולפי מה שכתבתי... נלפענ"ד ברור... כל שאחד מוכה אותם בעירובו שוב לא אכפת לן במה שאינו מודה בעירוב... כל כהאי גוונא בטלה דעתו... דכל שנותן עירובו ומזכהו והוא זכות גמור לו דבאמת צריך עירוב רק שאינו מודה בו, אין מועיל אף אם היה עומד וצווח שאינו רוצה“.

יט. ומה שנוגע לענין הכנסה והוצאה לבית הכנסת של קאנסערואטיווים, שאינם מודים בעירוב, לפי מה שנתבאר לעיל השכירות מועילה גם להם, ומלבד זה יש לביהכ"נ דין אחר כמבואר ברמ"א או"ח סי' שסו, ס"ג: „המנהג בזמן הזה להניח העירוב בבהכ"נ וכן נהגו הקדמונים... ואין צורך להניח בבית דירה“, ובמגן אברהם, שם ס"ק י: „ומה"ט נ"ל דמותר לטלטל בבהכ"נ בלא עירוב כיון שאין שם דירה, וצ"ע על מהרי"ל, שאסר לטלטל בביהכ"נ (כשאין עירוב) ולא התיר אלא כלים ששבתו בתוכה וכ"כ שבלי הלקט בשם הגאונים: בהכ"נ שאין בה דיורין, אפילו בגאון יחיד ואקדשה הוי הפקר וא"צ לערב“, ומבאר במשנה ברורה שם, שביהכ"נ יש לו דין חצר השותפין ומותר לטלטל ממנה לחצר אחרת בלי

עירובי חצרות, שכל החצרות רשות אחד להן אפילו דרך מבוי אם מתוקן כדין. וכ"ש שמותר להוציא מביהכ"נ לחצרו גופא אף שיש בית דירה".

לפי זה גם באותן בתי כנסיות של הקאנסערוואטיווים, כיון שיש רשות לכל אדם בכל השנה כולה ליכנס להתפלל (מלבד בר"ה ויוה"כ, שדורשים תשלום) יש לזה שם של חצר השותפין ולא צריך שום עירוב ולא אכפת אם הפרעזידענט או הראב"י אינם מודים בעירוב, כי הביהכ"נ אין לו דין דירה רק דין חצר, ואם יש שם דירה בשביל עכו"ם משרת חל על דירתו דין שכירות כמו על כל הדירות של עכו"ם. ולפ"ז אם יש עירוב אין איסור להכניס ולהוציא מבית כנסת כזה.

[וראיתי ב"אבן העזר", שדוחה שיטת המג"א שביהכ"נ אין צריך עירוב. וכתב שאין ראוי מדברי השבלי לקט, שהביא הב"י סוף סי' ש"ע, דהא מיירי שם להדיא בביהכ"נ של הפקר. גם לא כתב שם אלא שאין צריכה להשתתף בעירוב, אבל בביהכ"נ דידן, שקונים מקומות בביהכ"נ והוי מכלל נכסיו, פשיטא לכ"ע דאסור לטלטל לביהכ"נ. והאריך שם להוכיח שביהכ"נ דומה לדין חורבה המביאר בעירובין עה, א, לשיטת רש"י, שלא השתתפה בעירוב אינה אוסרת, אבל אסור לטלטל מתוכה או לתוכה, ודין זה אפילו בעיר מוקפת חומה ועירבו ונשתתפו יחד ונתנו בבית ולא בביהכ"נ אסורים להכניס ולהוציא לביהכ"נ. וכן הדין אם לא עירבו והביאו כלים ע"י עכו"ם או ע"י מלבוש אסורים הכלים לטלטל בביהכ"נ אלא ד' אמות וכמ"ש המהרי"ל. זה תורף דבריו. וצ"ע, שהרי לפי דעתו לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל הערים הגדולות, שיש להם הרבה בתי כנסיות ונהגו העם להוציא ולהכניס אע"פ שאין עירוב בביהכ"נ. שוב ראיתי באור שמח עירובין פ"ב העיר כן על "אבן העזר" וכתב לבאר עפ"ז מה שתמה בשו"ת חכם צבי על מה שנהגו בהמבורג להניח עירוב בכל בתי כנסיות.

אמנם, השאלה במקומה עומדת: למה בכל הערים הגדולות לא חששו לזה? ולפענ"ד דברי המג"א שרירים וקיימים. ומה שכתוב בשבלי הלקט בשם תשובת הגאונים בקיצור, מפורשים הדברים בשם רב נטרונאי גאון בשו"ת גאוני מזרח ומערב סי' לב²⁹, ששום ביהכ"נ אין צריך לערב להכניס ולהוציא לתוכו ומתוכו. וכן מבואר בספר העתים בשם רב שרירא גאון.

29. והכי אמר רב נטרונאי גאון: ושאלתם, בשביל חצרות הסמוכות לבית הכנסת צריכין להכניס ולהוציא לביהכ"נ, צריכין לערב בית הכנסת או לא. כך ראינו, דבר זה לא אמרוהו חכמים בכל עירובין ולא שמענו מעולם שצריכין לערב, מן כמה טעמים אין צריכין לערב, ואלמלא היתה של יחיד היה אוסר על אחיו ישראל וביהכ"נ של כל בני העיר היא כיצד אוסרת. ועוד, אפילו היתה של יחיד אינה אוסרת, משום דלא יתיב אינש ערובא אלא כל היכא דדייר, כדאמרין (עירובין עב): מעשה בבן נפח שהיה לו חמש חצרות באושא ובא מעשה לפני חכמים ולא אסרו אלא מקום

ומה שכתב ב"אבן העזר": "בביהכ"נ דידן שקונים המקומות הוי מכלל נכסיו", ראה נדרים מח, א, ובראשונים ובב"י יו"ד סי' רכד (ובמאירי נדרים שם מביא שתי שיטות של ראשונים), בביהכ"נ שיש בו מקומות קבועים לכל אחד מהמתפללים אם יכולים לאסור על אחרים את מקומן ובביהכ"נ שאין מקומות קבועים כתב הב"י שם, שהראב"ד וכל חכמי דורו פסקו שאין אדם יכול לאסור חלקו שבבית הכנסת. אמנם לענין עירוב אין ג"מ כמו שביאר ב"חזון איש", שם, שלא נתקן דין עירובי חצרות על רשויות בעלים של קנין אלא על רשויות דיורין ובדליכא דיורין אין אוסרין].

ובעיקר החששות שהזכרנו, יש להעיר ממה שכתב בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' ז: "ובפרט דדין זה שיאסר הוא מטעם גזירה שלא ילמוד ממעשיו, וזה ודאי לא שייך באומות בזמן הזה ולהם נתונה הארץ והמקום צר אצלנו ומפורים ביניהם, וכל אחד ואחד מצפה ומחכה לשכון אצלם כדי להמציא מזונות ופרנסת אנשי ביתו ודאי. דאין להחמיר כלל" וכן כתב ב"בית מאיר" או"ח, סי' שפד, ס"כ: "עתה במדינותינו... ממש לא מתקיימת כלל תקנת חכמים ועם כל האסורים ע"כ שכיח דדיירי ישראל עם העכו"ם במבוי ובחצרות ה' אפשר לומר דהוי כמו ספינה ומותר לערב בלא שכירות. אמנם, חלילה לי להקל במקום שכל הפוסקים סותמים ומחמירים ובודאי ראוי לנהוג לשכור בכל מקום, אלא בשעת הדחק... טוב יותר לערב מכל מקום בלא שכירות משלא לערב כלל ולנהג באיסור טלטול דממש קרוב לודאי שרוב המון עוברים ומטלטלים בלי עירוב כלל".

לפי המבואר לעיל נראה, שעל פי הלכה אין מקום לחדש גזירות מעצמנו. וודאי שבעלי-נפש הרוצים להחמיר על עצמם לצאת לכל הדיעות, תבוא עליהם

דירה בלבד, דהיכי דאית ליה לאינש עשר דראתא במתא לא צריך לזתן עשרה עירובין, אלא היכי דדייר, וכ"ש בביהכ"נ דדא מייחד לחד מנהון, וכיון דלא מייחד מאן יהיב עלה ערוב? הלכך לא צרך עירובו ולא אסר על ישראל ומכניסין ומוציאין לתוכו ומתוכו לרשותן דרך פתחים ודרך חלונות ודרך גגות ואין בכך כלום, אבל ודאי אי אית בה בית דירה לחזן דכריך ביה ריפתא צריך חזן למתן ערוב, דכי קא יהיב על דירתיה קא יהיב ולא על בית הכנסת קא יהיב".

וכן הובא תשובה זו בספר העתים סי' קא, ושם: "עוד נשאל רב שרירא גאון ז"ל בענין זה וזה היא נוסחא: וששאלתם, מבוי שיש בו עירוב ויש בו בית הכנסת והוצרכה לידע אם אוסרין בני בית הכנסת על בני מבוי אם לא, הוי יודע שיכולין בני מבוי לסלטל מן ביהכ"נ לבתים ומן בתים לביהכ"נ דהכי קי"ל דלא אסר אלא מקום דירה, וביהכ"נ מקום הפקר היא לכל ישראל, ואפילו דרים בו אורחים עוברים ושבים לא אסרי על בני מבוי, ולא אצרכינן לערב עמהן דקי"ל אורחי לא אוסרין והלכך כל דצריכי בני מבוי לסלטל מחצרותיהן לביהכ"נ בין דרך פתחים בין דרך חלונות מטלטלין ואין בכך כלום".

ברכה. כמ"ש ב"חזקוני" שמי שמתרחק מצ"ט שערי היתר בשביל שער אחד של איסור מקיים המקרא, ובחרת בחיים. אבל מה שנוגע לקהל כבר הביא הרמ"א בשו"ת סי' נד בכעין זה מירושלמי גדרים פ"ט ה"א לא דייך מה שאסרה לך התורה וכו'. וכבר נתבאר לעיל, שיש חיוב על מורי הוראות בישראל לדאוג שכל הקהל לא יחללו את השבת.

כ. וראיתי לכ"ת בספרו סי' קלט, ענף ו. מביא דברי הרמב"ן עירובין סז, שאם אין המחיצה נראית לעומדין באמצע אין בה תורת מחיצה, וכתב לפרש שהשיעור הוא כפי שאמרו בבכורות נד, ב: וקים להו לרבנן דשיתסר מילי קא שלטה ביה עינא דרועה. ולומד מכאן שעד ששה עשר מיל הוא שיעור ראייה של אדם, ועל יסוד זה כתב לחדש הלכה, בעיר שרחבה ל"ב מיל הרי העומד באמצע יכול לראות את המחיצות וזוהי שנקראת רה"י לרמב"ן, ואם רחבה יותר — לא. והנה מתחלה אכתוב לו מה שכתבתי לברר שיטה זו:

לשונו של הרמב"ן עירובין, שם, כך היא: „ומיהו לרבי יהודה דסבר שתי מחיצות דאורייתא, כדאמרינן פ"ק דמכלתין, אין לך רשות הרבים בתוך העיר ואפילו רחב כמה, אלא סרטיא ומדבר וכיוצא בהן שאין להם מחיצה כלל, ואע"פ שאי אפשר שלא יהי' הרים ובקעות סביב להן, כל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואינה נכרת להם, אי נמי שאין המחיצה מעכבת וממעטת על הרבים כלום, אין בה תורת מחיצה והכי נמי משמע (בעירובין כב, א) גבי סולמא דצור ואוקינוס". דברי הרמב"ן אלה שצריך שיהא המחיצה נראית לעומדים באמצע, אפשר הי' לפרש, שזה רק לרבי יהודה ששתי מחיצות דאורייתא, ואי אפשר שלא יהא שני הרים זה כנגד זה מסוף העולם ועד סופו, אבל לרבנן אין הכרח לומר כן. וגם הרי כתב תירוצו אחר לר"י („אי נמי שאין המחיצה מעכבת") לפ"ז אין הכרח לומר כן אפילו לר"י. עוד הי' אפשר לדייק מדברי הרמב"ן, שאפילו לתירוצו הראשון לר"י זהו רק במחיצות בידי שמים, אבל במחיצות בני אדם לא צריך שתהי' המחיצה נראית.

וכן מבואר להדיא בספר האשכול הלכות עירובין ח"ג, סי' סה (עמ' 62): „ואיכא לעיונא בהא מלתא, דים אוקינוס מקיף כולי עלמא וארץ ישראל מקיף סולמא דצור, ובבל פרת ודיגלת, ואמרינן לקמן דלא מהני לבטל רה"ר, אלמא מחיצות בידי שמים לא עבדי רה"י אי בקעי בהו רבים, לא מספקא לן אף אי בקעי בהו רבים לא מבטלי למחיצות ביד"ש, מיהו כל זמן שאינו רואה המחיצות ר"ה היכא משכחת לה, לאפוקי מחיצות העשויות בידי אדם אף אם לא נראו ועומד באמצע, שהשטח רבה מאד מהני לעשויה רה"י ולא אתי רבים ומבטלי".

אמנם, ממה שהביא הריטב"א (עירובין כב, ב) בשם הרמב"ן לא מוכח כן, וז"ל: „וכו"ע לא לחייב דהא מקיף ליה אוקיאנוס, פירוש, דכל שהוא עמוס

עשרה טפחים חשובא מחיצה, כדאיתא בפ"ק דשבת ובכמה דוכתיה, ולהכי פרכינן. דכיון דאמרת דאפילו המחיצות מרוחקות כל כך דין רה"י, א"כ אין רשות הרבים בעולם (א"א וק"ל עד), מ"מ עד אימתי יהא מרוחקת שיהא חשובים מחיצות לשוויה רה"י, דהא אמרינן דקרפף יותר מבית סאתים שהוקף אפילו שלא לדירה רשות היחיד מה"ת. וכמה יהא שיעורו אותו יותר מבית סאתים, אומר רבינו הגדול ז"ל, דהיינו כל שרואה עצמו תוך המחיצות, דאע"ג דלגבי שבת לא בעי מחיצות הנכרות לדירתו, כדאי' בפ"ק דסוכה, אפ"ה בעי שיראה עצמו תוך מחיצות. ומבוארת שיטת הריטב"א: א. שסברא זו נאמרה גם לרבנן ולא רק לר"י. ב. שסברא זו יש לומר גם במחיצות העשויות בידי בני אדם. ג. מה שכתב הרמב"ן "אי נמי..." לא חזר בו מתירומו הראשון ולהלכה הוא סובר כתירוץ הראשון. ובמשנה ברורה סי' שמו, ס"ג בביאור הלכה, ד"ה קרפף כתב, שהריטב"א למד שיטתו של הרמב"ן מדברי הרמב"ן בעירובין, שהבאנו למעלה, ולפי"ז יש לומר שלא כתב הרמב"ן כן רק במחיצות העשויות ביד"ש.

ויש להביא ראיה לדבריו ממה שכתב בחי' הרשב"א עירובין, שם: "אי הכי כו"ע נמי, דקא מקיף ליה ים ואוקינוס. מיהא שמעי' דבמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רה"י. ויש לעיין, דהא אמר ר' יוחנן בפרק הדר, קרפף יותר מבית סאתים אפילו כור ואפילו כורים הזורק לתוכו חייב, מחיצה היא אלא שמחוסרת דיורין, וא"כ עד כמה יהא נידון משום רה"י. והדבר צריך תלמוד".

ואם הי' הרמב"ן מפרש כן להדיא דינו של ר' יוחנן בעירובין סו, איך אפשר שהרשב"א, תלמידו של הרמב"ן, לא ידע מזה, שהרי כתב "והדבר צריך תלמוד", והריטב"א תלמידו הרשב"א כן הי' לפניו פי' של הרמב"ן? לכן מסתבר שהריטב"א למד כן מלשון הרמב"ן: "וה"ג משמע (בעירובין כב) גבי סולמא דצור ואוקינוס. וכפירוש הנ"ל.

והרשב"א שסיים "והדבר צריך תלמוד", הוא משום שסובר, שיש לחלק בין מחיצה בידי שמים למחיצה בידי אדם, כמו שכתוב באשכול. כן יש לומר, שדעת הרמב"ן שבעירובין הקשו כן לר"י שמצריך שתי מחיצות, וכשיטת התוס' בקידושין ע"א, ב. ד"ה עד היכן, שבבל היתה מוקפת משני צדדים³⁰. גם יתכן, שבתירומו: "אי נמי..." חזר בו מחידוש זה.

אמנם, עיקר חידוש זה של הרמב"ן, שהמחיצה צריכה להיות נראית לעומדין באמצע וניכרת להם. כלשון הריטב"א: "שיראה עצמו בתוך מחיצות". — לכאורה, אם זה דין להלכה בכל עיר שהיא מוקפת חומה ויש לה דין רה"י, הרי בעיר שיש

30 ראה בשו"ת "בית אב" תנונא סי' ג, ענף ב מה שכתב לתרץ מהא דאוקינוס.

בה בתים ורבים דורסין בה, הרי אין רואים את המחיצות כלל, אם כן נתת דבריך לשיעורים, כמה צריך לראות, אם חלק מהמחיצות בלבד או כל המחיצות. ועיקר הדבר הרי תלוי בגודל המחיצות (וכן חריץ, שיש בו דין מחיצה אי אפשר לראותו כלל מרחוק, מה שאין כן מחיצה), ואימתי צריך לראות המחיצות, בשבת או בכל יום, ועוד כמה ספיקות, ואיך זה סתמו דבריהם?

ועוד, מדבריהם נראה שסוברים שזה דין ברה"י דאורייתא, וקשה להבין, איך לא נזכר עיקר חשוב זה בגמרא להדיא, הרי זה בכלל שיעורין דאורייתא ולא הוזכר דבר כזה בכל הפוסקים, מלבד מה שהביא הריטב"א בשם הרמב"ן דרך אגב.

ולברר הדבר יש להקדים, שמצינו עוד מקור להלכה זו, שלא הובא במשנה ברורה שם. והוא, מה שכתב הרא"ה, תלמידו של הרמב"ן, בענין זה שעל פיו יש לפרש דברי הרמב"ן: "כל שאין המחיצה נראית לעומדין באמצע ואינה ניכרת להם". שהרי המלים "ואינה ניכרת להם" כוונתן סתומה. וז"ל הריטב"א סוכה ד, ב: "עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה, סבור אביי למימר: גוד אסיק מחיצתא, א"ל רבא: בעינן מחיצות הניכרות וליכא. פי' מורי ג"ר, מחיצות הניכרות ונראות עמה, משא"כ בשבת דלא בעינן ונראות עמה, כל היכא דנראות וניכרות, דהא ודאי אף לענין שבת, דאי לא תימא הכי (נראה שחסר כאן ויש להוסיף: כולי עלמא) הוי רה"י, שהרי הים מקיף אותה דעמוק כמה ואמרינן גוד אסיק מחיצתא דהא לדינא דאורייתא כל שמוקף מחיצות אפילו יותר מבית סאתים כל מה שאפשר ואפילו בידי שמים ושלא לדירה כלל רה"י גמורה היא, כדמוכח בדוכתא (עירובין כב) וא"כ לא משכחת לה רה"י (נראה דט"ס הוא וצ"ל: רה"ר), אלא ודאי דמחיצות הים לא חשיבי מחיצות, לפי שאין נראות וניכרות ואין אדם רואה עצמו בתוך מחיצות. מפי מורי הרב נר"ו" (כידוע כוונתו להרא"ה, תלמידו של הרמב"ן).

עוד שם בריטב"א: "ואע"ג דבעירובין (פט) קרי להו רבא גם לגג מחיצות הניכרות, היינו לענין שבת, אבל לענין סוכה אינן ניכרות אפילו על שפת הגג ובתוס' הרא"ש: "אבל על שפת הגג ד"ה כשרה, דחשיב מחיצות הניכרות טפי מעמוד משום דניכרות שהם מחיצה לבית".

והטעם לחלק בין שבת לסוכה מבואר בתוס' הרי"ד, וז"ל: "הוה מדמה אביי מחיצות דסוכה למחיצות דשבת, אילו היה תל גבוה ברה"ר (אין) מטלטלין בכולו כאלו היו מחיצות מוקפות סביב, דמה לי אם מקום התל היה חלול ומוקף מחיצות ומה לי אם הוא שלם. והוא הדין נמי בסוכה. ורבא לא מדמי, דהתם גבי שבת לא בעינן סככה, אבל בסוכה בעינן סככה, ואם אין המחיצות ניכרות לא אמרינן בהו גוד אסיק מחיצתא".

ובפסקי רבינו ישעי' דטראני בספר „סם חיים“ מעתיק דבריו ומוסיף: „אבל בשבת היכא בעי לאסוקינהו ומשיה מטלטל בכל התל ע"כ, ונראה דצ"ל: לא בעי לאסוקינהו, וכוונתו, שבתל אין צורך כלל לדין גוד אסיק, וכן מבואר במאירי סוכה, שם: „וכן יש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו בשבת (צט) שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב אפילו שהוא רה"י, אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות, ואין זו שאלה, שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק, עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות, שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של רה"ר ודינו כרה"י אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים וא"כ הדבר צריך למחיצות ניכרות“.

מבואר, שהריטב"א בשם הרא"ה דייק מהגמ' שבסוכה יש צורך ב"מחיצות הניכרות ונראות עמה" ובשבת די אם הן „נראות וניכרות“, וצריך ביאור מה כוונתו, ונראה, שבסוכה, מלבד מה שניכר וידוע שיש כאן מחיצה צריך לראות גם בעיניו מחיצה למעלה, לפיכך בעומד על הגג ויש הבדל בין גג לגג אינה נקראת מחיצה לענין סוכה, מה שאין כן לענין שבת נקראת נראה וניכרת, מפני שאפשר לראות המחיצה של הבית וניכר הוא.

ומה שכתב הריטב"א בשם רבו „דמחיצת הים לא חשיבי מחיצות, לפי שאין נראות וניכרות ואין אדם רואה עצמו בתוך מחיצות“ צריך ביאור אם כוונתו לומר, שבדרך כלל מחיצות של ים לא חשיבי מחיצות, משום שהמים מכסים אותם והיינו שאין נראות וניכרות ולמד כן מגמ' עירובין כב, ב וכעין מ"ש התוס', שם ד"ה דלמא „מחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא הוה מחיצה כולי האי“, וכן כתב המאירי, שם: „העיירות והמדינות שלא הוקפו בחומות, אע"פ שהיו הרים ובקעות או ימים או נהרות מקיפים אותם, לא הופקעו מידי רה"ר, שא"כ אף העולם כולו מוקף מים אוקיינוס“ ולפי' זה קשה מגמ' עירובין ח, א: מעשה במבוי אחד שצדו א' כלה לים, וכן מבואר בבה"ג הל' עירובין כדבר פשוט, שהיקף נהר מועיל³¹.

לכן נראה לי, שאין כוונתו לומר שים לא הוי מחיצה, אלא לפרש דברי הגמ' בעירובין מ, ב: „דכולי עלמא גמי מקיף אוקיינוס“ — למה לא מועיל היקף זה? „לפי שאין נראות וניכרות ואין אדם רואה את עצמו בתוך מחיצות“. כלומר: בעיר המוקפת נהר וים (לשיטות אלו שאין חוששין לשרטון) לכולי עלמא הרי זו מחיצה מעלייתא, מפני שהמחיצה נראית וניכרת והאדם רואה את עצמו, כלומר: הוא יודע, מרגיש ומבין שיש מחיצה המקפת אותו, ואין כאן ענין של ראיית

31 וראה ב„נועם“, חלק ראשון, שם, פרק שני דף ריו, ביאור שיטת הבה"ג והפוסקים.

שלכ"ע הימים נידונים כמחיצה.

מחיצה בעינים, כי אינו צריך לראות תמיד את המחיצה, כמ"ש התוס' בעירובין שם, ד"ה דלמא: "והוא הדין אפילו לאלף כורים" נמי רה"י הוא, אלא העיקר שיהא נראה וניכר לבני אדם המוקפין מחיצה זו, מה שאין כן אוקיינוס, וכדומה.

ועפ"ז מובן שפיר לשון הרמב"ן, שדייק והוסיף "ואינה ניכרת להם", כמ"ש הרא"ה, שיש צורך במחיצות "נראות וניכרות", כלומר: אפילו אינה נראית ממש, אלא ראוי לראות ג"כ מקרי מחיצה כמו גג ותל, מפני שניכרת להם, אבל סרטיא במדבר, אע"פ שאי אפשר שלא יהיו שם הרים ובקעות, כל שאין המחיצה נראית לעומדים באמצע המדבר או בסרטיא ואינה ניכרת להם אין בה תורת מחיצה, ועל זה מוסיף הריטב"א בשם הרמב"ן דבעינן "שיראה עצמו תוך מחיצות", ולפי ביאור זה אין כוונתו שצריך לראות ממש את המחיצות, שא"כ נתת דבריו לשיעורים, כמו שנתבאר לעיל וכמ"ש הריטב"א בסוכה שאין צורך בשבת ראית מחיצה ממש, אלא "שיראה עצמו תוך מחיצות" הניכרות לו, ולא כתב שיראה את המחיצות, אלא שיהיה במקום מחיצות שמרגישים שמעכבין הפילוש, רק במדבר ובבקעה אינו רואה את עצמו בתוך המחיצות, משא"כ בעיר המוקפת חומה, אבל לא נתכוון כלל הריטב"א להמציא מלשון הרמב"ן שיעור חדש בדין רה"י דאורייתא שאינו נזכר בשום מקום.

[ומצינו כעין זה, שהשוו ידיעה לראיה, במדרש לקח טוב בראשית יז, יג מובא בתורה שלמה יג, עמוד סח: "אע"פ שמצוה לקדש ע"פ הראיה אם לא נראה מקדשין אותו על פי הידיעה", וראי' מגמ' שבועות לד, שדרשו קרא: או ראה או ידע, ידע אע"פ שלא ראה, כגון ששמע מפי המקבל ממון והרי זה כאלו ראה, ואותו הדבר י"ל בשיטת הרמב"ן, שבעיר המוקפת מחיצות שבעצם יכול לראות אותן והאנשים הגרים סמוך למחיצות רואים אותן והאנשים הגרים בפנים העיר רואים אותם האנשים וכן הלאה ידיעה כזו הרי היא כמו ראיה, משא"כ במדבר ובבקעה].

ובענין דין מחיצות הניכרות יש לברר עוד מה שאמרו בשבת ק, א: מים לא מבטלי מחיצתא פירות מבטלי מחיצתא, עיי"ש בתוס' ד"ה פירות וברשב"א, משום דבעינן מחיצות הניכרות, וכן כתב הרב המגיד הל' שבת פי"ד, הכ"ג בשם הרמב"ן, וזה לא כשיטת רב האי גאון, מובא ברשב"א שם: "וה"מ דבטלינהו גבי בור אבל אי אצנעינהו לפירי בבור כו' לא ממעטי בבור", מבואר שסוברים דלא בעינן מחיצות ניכרות, עי' במפרשים שם, ועי' עירובין יב, ב תוס' ד"ה הכא: "וניכר מחיצה לבני חצר, ולבני בית שהם רחוקים אינה ניכרת".

כא, ומה שהביא מגמרא בכורות נד, ב, לדעתי אין כוונת הגמרא, שהרועה יכול לראות עד ט"ז מיל — דבר שהוא נגד המציאות של טבע ראית בני אדם, כמו שיתבאר להלן, אלא כמו שפירש רש"י, שם ד"ה מצטרף: "כפי מה שהבהמות רחוקות

זו מזו ויכולות להשתמר ברועה אחד והיינו ט"ז מילין, כדמפרש בגמ', דהכי שלטא עינא דרועה, ואם יש לו חמש בהמות בכפר זה וחמש בהמות בכפר אחר רחוק מזה ט"ז מילין, מביאו לתוך דיר אחד ומעשרן. ואם רחוקות יותר, פטורות". הרי, שאין הכוונה שהרועה צריך לראות בעיניו את הבהמות, אלא שיתא שולט עליהן והן תחת פיקוחו ורשותו ומשתמרות על ידו, כלשון הפסוק (בראשית מד, כא) : "ואשימה עיני עליו", ובתורה שלמה שם הבאתי דברי הרס"ג באמונות ודעות מאמר ב, פ"י : "ורצו בעין, השגחה", וכן כאן "שלטה ביה עינא דרועה" היינו, שהוא משגיח עליהן. ובכמה מקומות השתמשו חז"ל בביטוי זה, לדוגמא : ברכות כ, א : אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, ובתנחומא תשא לא : הלוחות הראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין רעה ונשתברו וברור שאין הכוונה ב"שלטה בהם עין רעה" ראייה ממש, אלא שקנאו בהם במחשבתם. ואם באנו ללמוד מן התורה כמה שיעור ראיית אדם מרחוק, יש לנו שני מאמרי חז"ל על כך : א. תנחומא ישן וירא מו, על הפסוק (בראשית כב, ד) "וירא את המקום מרחוק" "מהו מרחוק? אמר ר' יצחק : רחוק מיל, שנאמר (יהושע ג, ד) : "אך רחוק יהי' ביניכם וביניו כאלפים אמה"; על הפסוק (בראשית כא, טז) "ותשב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד" דרשו (בב"ר פנ"ג, וביתר ביאור) בבמדב"ר פ"ב, ח : "ומנין דהאי מנגד" דאמר בהגר דהוא רחוק מיל, כתיב הכא, 'הרחק' וכתיב להלן, 'רחוק'. אך רחוק יהי' ביניכם וביניו כאלפים אמה במדה' מה להלן מיל אף כאן מיל", הרי כשהתורה אמרה, "וירא את המקום מרחוק" פירשו חז"ל, כשהי' רחוק מיל אז ראה את המקום ומקודם לא ראה; וכאשר התרחקה הגר כדי שלא לראות — פירשו ג"כ שהתרחקה מיל, שיעור זה מספיק שלא תראה.

וכן אמרו במגילה ב, ב : כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נדון כדרך. ובראש השנה ל, א : קרובה, פרט ליושבת חוץ לתחום. עד כמה ... כמחמתן לטבריא. מיל. וכן פסק הרמב"ם הלכ' מגילה, פ"א, ה"י, "שהנראה עמו" הוא שיעור מיל אלפים אמה. עיין בנושאי כליו שם ובטורי אבן מגילה שם. וכן במשנה ראש השנה (פ"ד, מ"ג) : כל עיר שהיא רואה (את ירושלים) תוקעין (בשבת) וברמב"ם הלכ' שופר פ"ב, ה"ח : "כל עיר שהיתה בתוך תחום ירושלים ... היו תוקעין". הרי, שסתם "רואה" הכוונה בתוך מיל³².

[ויש לעיין בהמבואר במשנה ובחים (פי"ד, מ"ו) : באו לשילה ... קדשים קלים ומעשר שני בכל הרואה, ובגמרא שם, קיח. למדו מקרא (דברים יב, יג) : "השמר

32 וראה ברכות סב, א : ובקעה כל זמן שאין חברו רואהו ... ותו, רבא ביממא הוה

אזיל עד מיל.

לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה' בכל מקום אשר תראה אי אתה מעלה, אבל אתה אוכל בכל מקום שאתה רואה. ושם, ע"ב: רואה שאמרו, רואה כולו ולא המפסיק בינו לבינו... רואה מקצתו. בעי רב פפא: עומד ורואה. יושב ואינו רואה מאי? בעי רב ירמי': עומד על גבי הנחל ורואה, בתוך הנחל ואינו רואה? תיקו. וצ"ב למה לא פירשו בגמ' בכל 'הרואה' כמו שפירשו במשנה של ר"ה ומגילה, ש"רואה" הכוונה שיעור מיל קבוע ולא כל אדם ואדם כפי ראיתו. וזכורני שראיתי לאחד מן האחרונים (ונעלם ממני שמו), שתמה על מה שאמרו בבכורות (גד, ב): וקים להו לרבנן דשיתסר מילי קא שלטא ביה עינא דרועה — הרי בזמנינו בני אדם בינונים אינם רואים אפילו במישור דבר קטן כמו כבש, יותר ממיל. או שני מילים? הוא מקשה והוא מתרץ על פי מה שכתבו התוס' (עבודה זרה כד, ב, ד"ה פרה): 'דודאי עתה נשתנה העת מכמו שהיה בדורות הראשונים'. ועי' חולין מז, א, תוס' ד"ה כל ובכורות יט, ב, ד"ה פרה ומועד קטן יא, א, ד"ה כוורא. וראה בשו"ע או"ח סי' קעט, ס"ו; סי' שלא ס"ט ובמג"א סי' תקעו. וחתם סופר או"ח סי' קכו וסי' קפא.

ברם, לפי מה שכתבנו למעלה אין לנו שום הכרח לחדש מעצמנו דבר שלא נזכר בשום מקום. וכבר הוכחתי לעיל שאין הפי' בגמ' בכורות על רא' ממש. מציע אני תשובה זו בשביל ועד הרבנים הנ"ל בניורק ובשביל גדולי התורה בכל אתר שרצונם להתעמק ולהביע חוות דעתם בשאלה זו למען הצלת רבבות ישראל מחילול שבת והשי"ת יאיר עינינו בתורתו וינחני בדרך אמת.

מכתב ב'

א. ע"ד השאלה, בנוגע לתיקון עירובין במאנהטן נ"י. היות שיש בהיקף העיר על שפת הנהר שטח אחד בערך כמאה אמה, שאין לו מחיצות. של בני אדם וגם החוף שעל שפת הנהר אינו גבוה עשרה ואין מתלקטים בו עשרה מתוך ארבעה, אלא רחוק מן החוף הים עמוק עשרה, אם מקום זה פוסל מלעשות עירובין. לכאורה הרי זו משנה מפורשת בעירובין (פ"א, מ"ח): כל פירצה שהיא כעשר אמות מותרת, מפני שהיא כפתח; יתר מכאן אסור, וכפי המסקנא בגמ' (שם טז, א): נפרצה ביותר מעשר אסור כל ההיקף, ומבואר בירושלמי כלאים פ"ד, ה"ב, שבניין זה יש הבדל בין כלאים לשבת: בכלאים אינו אסור אלא נגד הפירצה, מה שאין כן בשבת פירצה יותר מעשר אוסרת כל ההיקף. וכן פסק הרמב"ם (הובא להלן) והמהבר בשו"ע סי' שסב, סעיף ט, שבכה"ג יש לעשות צורת הפתח.

אמנם אע"פ שאי אפשר לעשות צורת הפתח במקום זה, יש אפשרות להוציא מקום זה מתוך העירוב, כי למעלה ממקום זה יש מחיצות גדולות וקבועות, אם כן אין

הדבר נוגע להיתר העירוב בעיר, אלא שיש חשש משום שסמוך לשפת הים יש דרך שהולכים בה בני אדם לטייל, והואיל ויטלטלו בכל הדרך הזאת יש לחשוש שגם במקום הזה יטלטלו.

והנה, לדעתי, יש מקום להתיר פרצה זו, כמו שיתבאר להלן:

בעירובין יב, א: תנו רבנן, לשון ים הנכנס לחצר, אין ממלאין הימנו בשבת אלא אם כן יש לו מחיצה גבוהה עשרה טפחים. במה דברים אמורים — שפירצתו ביותר מעשר, אבל עשר אין צריך כלום.

וברמב"ם הלכ' שבת פט"ו, הלכות יא—יב: „אמת המים שהיא עוברת בחצר, אם יש בגובהה עשרה טפחים וברחבה ארבעה או יותר על כן, עד עשר אמות, אין ממלאין ממנה בשבת אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוהה עשרה טפחים בכניסה וביציאה. ואם אין בגובהה עשרה או שאין ברחבה ארבעה, ממלאין ממנה בלא מחיצה. היה ברחבה יותר מעשר אמות, אף על פי שאין בגובהה עשרה, אין ממלאין ממנה עד שיעשה לה מחיצה, שכל יתר על עשר פרצה היא ומפסדת המחיצות. ומהו לטלטל בכל החצר? אם נשאר מצד הפרצה פס מכאן ופס מכאן בכל שהוא, או פס רוחב ארבעה טפחים מרוח אחת, מותר לטלטל בכל החצר, ואין אסור אלא למלאות מן האמה בלבד. אבל אם לא נשאר פס כלל, אסור לטלטל בכל החצר, שהרי נפרצה חצר לים שהוא כרמלית“.

ודברי הרמב"ם „אם נשאר מצד הפרצה...“ מקורם ברי"ף על אתר, שפירש לשון הגמ' (שם, ע"ב) „דאית ליה גידודי“ „שהם כמו פסין, ואותן הפסין הם משתי רוחות ולמעלה מן המים מכשירות לטלטל בחצר, אבל מחיצה צריכה תוך המים להכשיר ולהוציא ולמלאות המים מתוכו“.

וה„מרכבת המשנה“ רצה לפרש מה שכתב הרמב"ם: „ומהו לטלטל בכל החצר...“ קאי על הלכה יא בפרצה עד עשר, והביא פירושו של הלחם משנה ומוסיף, שכן פירש גם ר' דוד ערמאה בפי' על הרמב"ם (שאלוניקי ש"ה) לחלק בנפרץ יתר מעשרה לכרמלית של מים. וז"ל „מרכבת המשנה“: „אמנם, מדעת הלח"מ נראה דקאי אף אהך דהיתה ברחבה יתר מעשר, וסובר רבינו דכשנפרץ לכרמלית מהגי פסין לפרצה יתר מעשר, אע"פ שלא נהירא דין זה בשאר כרמלית, י"ל דשאני הך כרמלית דים וכמ"ש הר' דוד ערמאה, שכיון שאין דריסת הרגל ואין בוקעין בו סגי בהיתר פסין אע"פ שהפרצה יותר מעשר ע"ל. תדע, דהא פסק רבינו לקמן פי"ז, ה"ה, דמבוי מפולש צדו א' לים וצדו א' לאשפה דרבים, שאינו צריך שום היתר. וע"כ הא דחשיב בנדון דידן פרצה לים, הואיל שהמים שוטפין בגוף החצר חשיב פרצה, הלכך סגי בפסין אפילו לפרצה יותר מ"י“.

וראה מה שכתב ב„אור שמח“ לפרש לשון הרמב"ם, ותמוה שלא הביא שיטת הרי"ף והר"ח, והמאירי כתב: ותי' בדאיכא גידודי ואי אתה יכול לפרש שני משהוין

בבליטת אבנים הנשארות בפרצה מכאן ומכאן שאין אלו אלא כעין לחיים, ולחיים ביתר מעשר מה טיבן נראה, שכוונתו להקשות על שיטת הרמב"ם והרי"ף וכנראה שלא הי' לפניו שיטת הר"ח.

וב"גאון יעקב" מפרש שיטת הרמב"ם והרי"ף: "טלטולי בחצר גוצי" שרי, אם נשאר מצד החצר פסין עד שלא תהא בפרצה יותר מיו"ד והמים נכנסו בפרצה ותחת הפסין ביתר מעשר ... מותר לטלטל בכל החצר, דלא נפרצה אלא עד עשר ... ואין אסור אלא למלאות מן האמה, הואיל והאמה פרצה מתחת הפסין ביתר מעשר". הנה עיקר פי' נמצא במאירי עירובין שם, וז"ל: "ויש מפרשין גדודי' אבנים גדולות, ממעטות את הפרצה עד עשר בכל שלמעלה מן המים ואינה פרצה יתר מעשר מכל וכל, שכל שאין המים ולמעלה מיהא אין בה פרצת עשר ולפיכך הטלטול מותר, אבל המלוא מכל מקום אסור, שהרי אף כשתאמר שלמטה מן המים ג"כ אין שם פרצת עשר בקצת מקומות, מכל מקום אינם מעכבין מרוצת המים וכל שכן אם משם ולמטה יש שם פרצות עשר".

אמנם שיטת הרי"ף והרמב"ם שכתב "אם נשאר מצד הפרצה פס מכאן ופס מכאן בכל שהוא", א"א לפרשה כן, שהרי מקור דבריהם בר"ח ומפורש בדבריו שההיתר משום לחיים.

וראה בשו"ת "בית שלמה" ח"א סי' מ"ב שדוחה מ"ש ח"א לסמוך על שיטת הרמב"ם והרי"ף להתיר פרצה יתר מעשר בנפרץ לכרמלית של יבשה. שלא נאמרו דבריהם אלא בנפרץ לכרמלית של ים, כמבואר בעירובין יב, א: קל הוא שהקלו חכמים במים.

מבואר מכל האמור, שלדעת ר"ד ערמאה ולחם משנה ומרכבת המשנה, שיטת הרי"ף והרמב"ם (וכן מבואר ברבינו חננאל) פירצה של חצר לכרמלית של ים או לנהר, אפילו יתר מעשר ניתרת בלחיים כל שהוא שנשארו מהכותל. לפ"ז בגידון דידן, שהמחיצות קיימות ורק במקום אחד יש פירצה יתר מעשר לנהר, מותרת ע"י המחיצות משני הצדדים משום שהעיר מוקפת במחיצות סביב עד אותו מקום.

ומקור שיטת הרי"ף נתגלה לנו כעת שכן מפורש ברבינו חננאל (כידוע רוב פירושיו של הרי"ף מקורו בר"ח), וז"ל: "ומקשינן בלשון ים דאסור הא בחצר שרי לטלטולי והרי נפרצה החצר למקום האסור לה? ושנינו, בחצר דאית לה גידודי שהן כמו לחיים". הרי מפורש כדעת הרי"ף והרמב"ם, שמותר ע"י שני פסין של משהו, והיינו לחיים. ומבואר מדברי הר"ח דגרס בגמ' "דאית לה", ולא כמו שלפנינו "דאית ליה", ועל יסוד זה כתב הראב"ד בהשגות שם, הי"א, שיש לו פירוש אחר בגמ' "דאית לה גידודי". ומסיים: "וזה עיקר פירוש דאית ליה גידודי, בין הלשון בין החצר. והלשון הוא לשון זכר והחצר הוא לשון נקבה. והחכם יבין".

כלומר: אם הכוונה במה שאמרו „דאית ליה גידודי“ על החצר, היה להם לומר „לה“ ולא „ליה“. והרי לפנינו בריח שהיתה לפניו הגירסא „דאית לה“ (ומ״ש בריף — „ליה“ — יש לעיין בדפוס ראשון) ובמרכבת המשנה מפרש את הגירסא „ליה“, שהכוונה על הכותל ולא על החצר.

ובספר „הבתים“ (חידושים על הרמב״ם מכת״י, מובא בראש ס' מעשה רוקח על הרמב״ם) מקשה על הרמב״ם: „מלשון רבינו נראה, שהוא מבאר „גידודי“ הנאמר בהלכה פס מכאן ופס מכאן, ופס ד' שאמר מפני שבלשון ים לא הצריכו אלא פס אחד, ומה שיש מן התימה בפסק הרב ז״ל, כי לפי לשונו נראה שהגדודין מתירין אפילו בפרצה יותר מ' וגדודין הם משהו מכאן ומשהו מכאן ומה יועיל משהו מכאן ומשהו מכאן לפרצה יותר מ' ? וגם פס ד' לא יועיל אם לא תתמעט הפרצה עד י'. ואין לומר, שבחצר אפילו בפרצה יותר מ' די בזה, שא״כ מצינו פרצת חצר יותר מ' ובכמה מקומות אמרו שאין פרצת חצר אלא ב'. ואם דעתך לומר, שפרצת חצר היא עד י' כשאין בו לחיים, אבל בלחיים משהו מכאן ומשהו מכאן אפילו ביותר מ' אינו אוסר — א״נ [= אינו נראה] לפי ענין ההלכה. סוף דבר לא מצאנו בזה דבר שתתישב בו דעתינו“.

ובלחם משנה כתב לתרץ שיטת הרמב״ם, שהגמ' מיירי בנפרץ יותר מעשר לרה״ר, והרמב״ם סובר בפירוש הגמ' שבנפרץ לכרמלית מותר ע״י ב' פסין. וז״ל הלח״מ שם, הי״ב: „קשה, דנראה מכאן דאפילו שהפרצה יתר על עשרה דפס מכאן ופס מכאן הוא מותר לטלטל בחצר או פס שני טפחים, וזה תימא, שהרי כתב רבינו לקמן פט״ז [הט״ז]: כל מחיצה שיש בה פרוץ (כעומד) [מרובה על העומד] אינה מחיצה אבל אם היה פרוץ וכו' ובלבד שלא יהיה הפרצה יתר על עשר וכו' וכן לקמן בפ״ז [הי״ז]: והוא שלא תהיה הפרצה יתר על עשר וכו', נימא [אם לאו דנימא] דשאני התם, משום שנפרץ מכרמלית שהוא הים, אבל הני דאמרינן דלא מהני פס ד' טפחים ביותר מעשר, איירי כשנפרץ לרה״ר“.

ויש להביא סניף לשיטת הרמב״ם את דעת רב האי גאון בפירושו לעירובין יא, א, שאמרו שם: מאי טעמא? הואיל ויותר מעשר אוסר במבוי ופרוץ מרובה על העומד אוסר בחצר... וכתבו התוס' ד״ה מה: „דיתר מעשר נמי אוסר בחצר ולא נקט מבוי, אלא משום דרב איירי ביה“ וכן פסק בשו״ע סי' שסג ס״ב ללא חולק. וגם בב״י לא הביא שום שיטה החולקת (ועיין מ״ש שם בשיטת הרמב״ם).

אמנם, המאירי כאן כותב: „וגאוני הראשונים דקדקו ממנה שיתר מעשר אינו אוסר בחצר אם עומד שלה כפרוץ, ומכל מקום גדולי הפוסקים והמחברים וגדולי המפרשים פסקו שאף חצר יתר מעשר פוסל בו אף בעומד מרובה“, וידוע שכ״גאוני הראשונים“ מתכוון המאירי, לרב האי גאון (ראה מאירי ריש קידושין).

ועל פי דעת רב האי גאון זו יש לתרץ דברי הראב"ן התמוהים מאוד בריש עירובין (העירני עליהם ידידי הרב מ"ב פירוטנסקי), וז"ל: "שיירה שחנתה בבקעה והקיפוחה כלי בהמה מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא גדר גבוה י' טפחים ולא יהא פרצות יתירות על הבניין, הא כבניין מותר, דאמר רב פפא, פרוץ כעומד מותר. והלכתא כרב פפא. פירצה שהיא כעשר אמות הרי היא כפתח ומותר לטלטל אפילו כנגד הפירצה, יותר מי' אסור לטלטל כנגד הפרצה, אבל כנגד העומד שרי. ובלבד שיהא עומד מרובה על הפרץ, אבל אם הפרוץ מרובה על העומד אף כנגד העומד אסור". ובפירוש "אבן שלמה" שם כתב: "צ"ע, דהא כנגד העומד שרי היינו לענין כלאים דמותר לזרוע כנגד העומד, אבל ודאי לענין שבת כל ההיקף אסור ביש פרצה יותר מעשר, כמ"ש רש"י וכן מפורש בירושלמי וז"ל [כלאים פ"ד ה"ב נמצאת אומר לענין כלאים... יותר מעשר אע"פ שהעומד רבה על הפרוץ כנגד העומד מותר כנגד הפרוץ אסור; לענין שבת... יתר מעשר אע"פ שהעומד רבה על הפרוץ אסור — אף כנגד העומד. כן הוא במפרשים שם]. וז"ל הריטב"א (עירובין טז): וזה הדין הוא לענין כלאים מפני שאנו הולכין אחר ערבוביא, מה שאין כן לענין שבת. דפרצה ביותר מעשר וכו' אסור כל המבוי וכל החצר וכו'. וזה ברור הסכימו כל המפרשים ז"ל. עכ"ל עיי"ש. וכ"פ כל הפוסקים. וצ"ע ג."

ולפמש"ל יש לתרץ, שהראב"ן הולך בשיטת רב האי וסובר, שדין זה שפרצת עשר אוסר הכל אינו אלא במבוי, אבל בחצר אינו אוסר אלא כנגד הפרצה. ואף שלפי המשנה (עירובין פ"א, מ"ח): שיירה שחנתה... יש לזה דין חצר — אולי מפרש הוא, לפי שיטת רה"ג, שרישא מיירי מחצר וסיפא במבוי. עוד יש לומר שאין דעתו לפרש לשון המשנה "יתר מכאן אסור" אף שלא כנגד הפרוץ. אלא כנגד הפרצה בלבד הוא שאסור, כמו גבי כלאים.

ויש להביא ראיה לפירוש זה מדברי רש"י עירובין טז, א, ד"ה ועד עשר, שלכאורה הם תמוהים מאוד, שכתב גבי כלאים יתר מעשר אוסר הכל אפילו שלא כנגד הפרצה, ובתוס' ישנים שעל הגליון שם, תמה: הרי "תנן במס' כלאים גדר שנפרץ עד י' אמה... יתר מכאן כנגד הפרצה אסור" וכן מפורש בירושלמי שהבאנו למעלה. על כרחך צריך לומר שרש"י ס"ל שהבבלי חולק על הירושלמי. שלא כהראב"ן, אלא גם בכלאים אוסר הכל, ודייק כן מדקאמר בבבלייתא סתמא, וכמו בשבת, שנאמר סתמא אוסר הכל, כן בכלאים, והבבלייתא בעירובין היא לא כהמשנה בכלאים.

ב. טעם שני יש לומר בנידון דידן, שאין זה כלל בגדר פירצה, כי הים או הנהר עצמו הוא מחיצה. והראשון שעמד על כך הוא המהרי"ט בשו"ת ח"א, סי' צד (שעשה תיקון עירובין לעיר קושטאנטינא), וכתב: "ויש מקום עיון בעיר

הזאת, שהיא פרוצה לים במקצת מקומות ביותר על עשרה אמות היאך תהא ניתרת והלא היא פרוצה למקום האסור לה, דים כרמלית היא ובפ"ק דמכילתין [ח, א] גרסינן: מעשה במבוי אחד שצדו אחד כלה לים וצדו אחד כלה לאשפה של רבים ובא מעשה לפני רבי וכו' היתר לא אמר שמא תעשה [יעלה] הים שרטון והביאה הרמב"ם פי"ז מהל' שבת וכתב „אינו צריך כלום וכו' ואין חוששין שמא תעשה הים שרטון“, משמע מדבריו דבמקום הים חשבינן ליה כסתום. כדלא חייש אלא לשמא תעשה שרטון. וכן כתב הרב המגיד ז"ל גבי מרימר דעבד לה לסורא באוזלי, כלומר: מצד האחר, דאילו מצדו של ים אין לחוש, לפי שאין הים בת טלטול עם המבוי, אלמא כסתום דמי (ומבאר שם דמיירי אפילו פרוץ ליתר מעשר), אלא שרש"י ז"ל פי' שם: אשפה גבוהה עשרה טפחים, וים שפתו גבוהה עשרה, לכאורה משמע, שרוצה לומר שאם לא היתה שפתו עשרה אין כאן מחיצה ולא חשוב כסתום וכו'. ומיהו י"ל, שאף רש"י לא אמרה לענין זה, דאפילו אין שפתו גבוה עשרה חשוב כסתום אי לאו משום דחיישינן שמא תעשה הים שרטון³³, אלא לפי שהוא ז"ל מפרש שמא תעשה הים שרטון, שיגרשו מימי רפש וטיט, להכי אשמעינן רבותא, דלא מבעיא אם אין שפת הים גבוה עשרה דאיכא לימחש למילתא דשכיחא, שמא תתרחב הים וישאר המבוי פרוץ לכרמלית, אלא אפלו אם גבוה עשרה וכו' שמא תעלה שרטון של חול ואבנים אצל שפתו ותתבטל המחיצה וגם שתתרחק הים ויבואו לטלטל מן המבוי לתוכו וכו'. אך קשה דלקמן בפרקין [יב, א] תניא: לשון ים הנכנס לחצר וכו' ואוקימנא דאית לה גידודי, אלמא לשון ים אוסר בחצר מלטלטל, ונראה דאין ענין חצר למבוי וטעמא רבה איכא להכשיר במבוי, דמשום היכר הוא, ותדע, שהרי הכשירו בלחי וקורה ולחי איכא מ"ד דמשום היכר היא כו' הילכך ים ודאי חשיבה היכרא, כיון דאינה בת טלטול כלל עם המבוי, אבל לענין חצר דבעינן מחיצות וכו' לא מהני ים, דלא חשיבה מחיצה וכו', ובזה נשאנו ונתננו לפי מעשה, ומתוך הדברים נזכרתי, מעשה בטבריה שרחובה פתוחה לים והיינו מטלטלין בכל העיר ובכל הרחובה על פי זקנים אע"פ שפרוצה יותר ממאה אמה".

ודברי מהרי"ט אלה הביאם תלמידו בעל „כנסת הגדולה“ והסכים לדבריו בשו"ת דבר שמואל סי' קנ, וז"ל: „והיינו כפסק המהרי"ט בתשובה, שבעיר ההיא שהיתה פרוצה לים במקצת מקומות יותר מעשר אמות, שהיא נדונת כמוקפת כולה חומה, משום דים ודאי חשיבא הכירא טובא טפי מקורה, וכן פסקו בזמנו הלכה למעשה בעיר טבריה וטלטלו בכולה על פי זקנים“.

ובמג"א סי' שסג ס"ק ל' הקשה על מה שכתב המחבר (שם סעיף כט),

33 לדעת הריב"ש (סי' תה) בשיטת רש"י, דוקא אם שפת הנהר עמוק עשרה.

והוא מן הסוגיא עירובין ח. א: מבוי שצדו אחד כלה לים...: "משמע כאן דים נחשב למחיצה, וצ"ע דכתבו התוס' דף כ"ב ע"ב... וי"ל, דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיב מחיצה (נשמטו המלים "כולי האי"). אתי רבים ומבטלי מחיצתן עכ"ל, עמ"ש סס"י זה. וצ"ל, דהכא מיירי במקום שאין הספינות עוברות שם לנמל, דשם הוי הים מחיצה והוא הדין שאר מימות, שאין הספינות עוברות שם, הם עצמן מחיצה כמ"ש בס"י ש"נ ס"ו וכ"ה בגמ' דף כד ע"ב ובתוס' ד"ה אין עושין כו' דהנהר בעצמו הוי מחיצה, וכ"כ הערוך ערך אוזל, ולפי מ"ש סס"י שמ"ה דוקא כששפת הנהר עמוק י' וכ"כ רש"י [ח. א. ד"ה אשפה] והריב"ש [סי' תה], אבל אם שפת הנהר משופע והולך, אם כשהולך השפוע ד' אמות עדין אינו גובה י', אינו מחיצה וכמ"ש סס"י זה".

הנה בעיקר קושייתו כוון לאחד מן הקדמונים, הוא, בעל ספר האשכול, הל' עירובין, שהבאתי במכתב א' אות כ. ומה שכתב שלמד מדברי הערוך "דהנהר בעצמו הוי מחיצה" — ז"ל הערוך ערך אזל: "מרימר פסק ליה לסורא באזלי בריש גמרא (ח) דעירובין, פ"י, כגון שהיו מבואות שמפסיק ביניהן לשון הנהר, אי נמי בין רשות הרבים והמבוי, והיו פורסין לשם איזלי, שהן מצידות עשויות מן הוטיין של טוי, תרגום מטוה אוזל, וחשב מרימר הלשון של נהר שמפסיק בין המבואות כמחיצה החולקת בין ב' מבואות, אי נמי בין המבוי ובין רה"ר ומתיר אותו מבוי בלחי וקורה ואינו חושבו כמפולש, אלא כסתום ולא חשש שמא יעלה שרטון ויתעכב עם רשות הרבים ויעשה כמפולש"³⁴.

וממה שסותם הערוך ולא כתב ששפת הים יהי גבוה עשרה, כמ"ש רש"י, על כרחך שסובר שלא איכפת לנו תנאי זה וכמו שדייק המהרי"ט מלשון הרב המגיד, שכתב כן בשיטת הרמב"ם, שמצידו של ים אין לחוש לפי שאין הים בן טלטול עם המבוי, אלמא כסתום דמי.

וכיון שכלל גדול בידנו שהרבה מדברי הערוך מקורם בפירושי הגאונים נראה לי להביא שתי ראיות מדברי הגאונים שמבואר בהם כשיטת הערוך.

א. מלשון הבה"ג הל' עירובין פ' הדר (עמ' 54, ד"ו): "ואי אית לה למתא שורה (חומה), אי נמי הדרינן לה נהרתא... זה הוא ערובה ולא צריכה אלא ערובי חצרות לערב בפת"... ומובאים דבריו באור זרוע הל' עירובין סי' קסד. מזה שלא הוסיף הבה"ג שדוקא אם שפת הים גבוה עשרה סביב כל העיר — מוכח כשיטת הערוך שהים עצמו מתיר משום מחיצה.

ב. מתשובת גאוני מורח ומערב סי' כז: "ושיירא שחנתה על שפת הנהר,

34 ב.גאון יעקב עירובין שם: "בעל הערוך אמר לנחל גופי קרי אוזלי, הואיל ופורסין

שם אוזלי, ואוזל תרגומו של מטוה, ופסיק בנחל דאמר לא חיישינן שמא יעלה שרטון וכן גרס רבינו חננאל, לא"י חיישינן".

אם עשו לה כמו ששנינו: שיירא שחנתה בבקעה והקיפיה כלי בהמה וכולי, נעשית כרשות היחיד ויכולין בני שיירא לעשות מחיצה עד שתגיע אותה מחיצה למים ושותין בני שיירא ומותר, ואם לא הקיפיה נעשית שיירא כרמלית ונהר עצמו כרמלית הוא אי אפשר לטלטל בכרמלית אלא בארבע א"כ עשו מחיצה או שילך כל אחד ואחד ושותה לעצמו. והרי הדין של פירצה יותר מעשר פוסל מקורו במשנה עירובין טו, ב: שיירא שחנתה בבקעה... וכיון שלא הזכירו כלום ששפת הים צריך להיות עמוק עשרה משמע שסוברים כשיטת הבה"ג והערור, שים גופיה הנה מחיצה. אמנם עיקר דבריו בנוגע לטלטל מן המים שחוק למחיצה צ"ע ואכמ"ל.

וכעין זה דייק בשו"ת חידושי הרי"מ, סי' ד, להקל כשהמים נקרשים, משום כשנסתפקו בגמ' (וכן בפוסקים) אם חוששין לשרטון בנהר או לא, לא הזכירו כלל קרישה, שהיא שכיחא, על כרחך שלא חיישינן לכך, וכן כתב בעניין זה בשו"ת "שבות יעקב" ח"ג, סי' כח "דמיום שנסתם הש"ס אין לנו לחדש שום דין להקל או להחמיר נגד משמעות הש"ס, ודין זה של נקרש לא נזכר לא בחז"ל ולא בראשונים". וכמו לעניין קרישה כן גם לענין גובה עשרה בשפת הים, וכמו שכתב המהרי"ט, שאין זה הכרח מלשון רש"י.

ובספר "בית מאיר" או"ח, סי' שסג, סעיף כט, מביא רא"י לשיטת המהרי"ט מקושית הגמ' דף כב מאוקינוס — ומה קושיא, בודאי ידע הקב"ה שיש באוקינוס בארבע רוחות העולם בים מקומות רחבים יותר מעשר, שעל שפתו הגידוד אינו מתלקט י' מתוך ד' והוי פרצה המכלה את המחיצה? אלא ודאי משמע, שהים בלא גידוד הוי מחיצה, ועוד שם: "וקצת משמע הכי בהריטב"א שם, שכתב וכ"ע לא ליחייב דהא מקיף לי' אוקינוס, פי', דכל שהוא עמוק י' טפחים חשובה מחיצה, כדאיתא בפ"ק דשבת ובכל דוכתא, הרי שאינו מקפיד על הגידוד שעל שפתו שיהא מתלקט כנ"ל (רק על עומק המים) ויש קצת ליתן טעם, שים א"צ שיהא על שפתו גידוד המתלקט, שהרי רש"י מפרש שבת דף ק' גבי תל דלהכי בעינן מתלקט כנ"ל ודוקא נקט מתוך ד"א, דאי מתוך ה' הרי הוא כשאר רה"ר דניחא תשמישה להילוך ונעשה מדרון כר"ה כו' משא"כ בים דלא ניחא תשמישתא אין קפידה בהגידוד ותמיד הוי מחיצה וצ"ע."

והמג"א שם מביא דברי הירושלמי עירובין פ"א, ה"א: מבואות המפולשין לים כמפולשין לבקעה, ובמראה הפנים כתב שמהירושלמי מוכח כג"י רש"י והרא"ש, שחיישינן שמא יעלה הים שרטון, ולא כג"י הר"ח והרמב"ם דלא חיישינן, ומיירי כשאין גידודי הים גבוהים עשרה, דאי גבוהין עשרה הרי הם מחיצה בלא הים, ולשיטת המהרי"ט נראה מכאן רא"י להאחרונים שכתבו לחלק, שרק כשיש מצד אחד ים סובר רש"י דבעינן שפתו עמוק עשרה, משא"כ כשמוקף מכל הצדדים

— מה איכפת לן אם עומק הנהר הוא במרחק מן העיר והמחיצה מתחילה משם. ולפי"ז יש לומר שהירושלמי דוקא נקט מבואות המפולשין לים, ולא נקט רבותא יותר: אפילו עיר המוקפת ים או נהר שדינה כמפולש לבקעה. אלא ודאי, שבכהאי גוונא לא שייך ההשש. ואין הטעם משום שרטון, שהיה לו להזכירו. אלא משום שאין מחיצת הגדודין עמוקה עשרה רק לאחר עשר אמות והרי היא פרצה יותר מעשר מהצדדין.

אגב: ראיתי מה שכתבו שני מחברים אחרונים בנידון שלנו ובפירוש דברי הרי"ף והרמב"ם, ודבריהם צריכים תיקון.

הרב ר' חיים אריה ליבוש הלוי הורוויץ, רב בקרקא, בספרו תקון עירובין ח"א, תשובה ג כתב לבאר שאלה זו: «כיון ששם (בקרקא) מקיף הנהר ווייכסל משני צדדי העיר ויש מקומות, יותר מעשרה, שאין המים עמוקים עשרה טפחים מתוך ד' אמות אצל השפה רק רחוק מן הנהר, נמצא שכרמלית מפסקת בין המחיצה ובין העיר, ומביא דברי המג"א ושאר המקורות שהבאתי למעלה. ושם דף יג, כתב וז"ל: «ומשני, הכא במאי עסקינן דאית לי' גדודי. ופירש הרי"ף, שהם כמו פסים ואותן פסים הן משתי רוחות למעלה מן המים מכשירות לטלטל בחצר והוא כפי' הרמב"ם ז"ל, דפירצה יותר מעשר אינו מבטל מחיצות החצר וע"כ הטעם שאמרינן דהנהר עצמו הרי הוא כמחיצה". וכן כתב שם בשיטת הראב"ד. ולפי מה שנתבאר לעיל יש כאן עירבוב של שני ענינים. טעמם של הרי"ף והרמב"ם הוא כמ"ש הר"ח וכמו שפירש הר"ד ערמאה והלח"מ, שבפירצה לכרמלית של ים מועיל שתי לחיק. והמקור הוא בסוגיא דעירובין יד. והדין של המג"א, שהים הוא מחיצה — הוא טעם אחר, והוא מן הסוגיא בדף ה ושם לא מיירי בשני לחיק.

אמנם מה שדחה אותו בר פלוגתיה בספר תורת עירובין להרב מנחם מענדל קרענגיל, עמ' ה, וכתב וז"ל: «לא ידע בזה מאי קאמר ואין ענינו לכאן לדמות מלתא למלתא, דשאני התם דודאי איירי שהיתה המחיצה באותו צד של החצר קיימת בב' צדדין רק שנפרץ באמצע במקום לשון הים. ומה שכתב: הכא במאי עסקינן דאית ליה גידודי, היינו ע"כ דזולת המחיצה הוה ליה בשפת הים גופא גם כן גידודי בב' צדדיו, כמו פסין למעלה מן המים להרי"ף והרמב"ם המכשירות לטלטל בחצר, אבל ודאי אינו מועיל מחיצות החצר לבד וכמו בכל מקום שיש פרצה בחצר דצריך ב' פסין משהויין להיכר ולא די בדופן החצר שבצדו».

אבל בחנם דחה אותו וכנראה שלא עייך כראוי בסוגיא שם, כי הפירוש שברי"ף וברמב"ם הוא כמו שהבין בעל תיקון עירובין וכמו שנתבאר לעיל.

ג. טעם שלישי להתיר, הוא משום שאפשר לצרף למחיצה הגדודין הגבוהים עשרה שהם בתוך הים. והמקור הוא בתוספתא עירובין פ"ו, כ': «גוזזטרא

שהיא למעלה מן הים אין ממלאין הימנה בשבת אלא אם כן עשו לה מחיצה גבוה י' טפחים למטה מן המים ואע"פ שהמים צפין על גבה אין בכך כלום. ובתוס' עירובין יב, ב, ד"ה הכא, לאחר שהביאו תוספתא זו, מסיימים: "אלמא אע"ג דאין מחיצה נכרת ממלאין הימנה, ושמא יש לומר, דהתם שהמחיצות עשויות לשם מים עדיפי מגדודי דהכא, וריצב"א פי' כרש"י... וטעמא דעריבי מים אין אסור אלא משום דילמא אזיל דלי לאידך גיסא ולא משום דאין המחיצות ניכרות... והשתא אתי שפיר ההיא דתוספתא".

ובספר "חזון איש" עירובין, בליקוטים סי' קיב (ה): "ע"ד ים הנכנס לעיר והגדודין הראוין לעשות מחיצה רחוקין מיבשה הרבה, גראה דיש מקום להקל ע"פ דברי הרשב"א והריטב"א עירובין פ"ו ע"א וע"ב, דלא נאמר דין עריבי מיא אלא בבור שבין ב' חצרות, אבל לא בלשון ים הנכנס וכן צדדו התוס' יב, ע"ב, שלא נאמר אלא לענין מילוי, והתוספתא שהביאו שם מכרחת לחלק כסברת הרשב"א והריטב"א, או כסברת התוס'". וע"ש בסי' קג (לט) סק"ח, שכתב דלמ"ד דאוסרין בעריבי מיא, אף להאומרים דהקרשה אינו מבטל את המחיצות מ"מ שלג שכיסה את הנהר והעיר חשיב כמים עדיין יש לדון לאסור משום עריבי מיא.

ובשו"ת חתם סופר או"ח סי' פט, כתב: "אלא שמעלתו כתב שבדק שם ולא היה בשפתו עומק כלל וחשש נמי שלא ימצא כלל שום עומק הראוי בכל הנהר. ואני תמה מאוד על חכמתו, הנה הנהר שם סמוכה מאוד להבתים ועתה אם נמי יהיה ברוחב הנהר עשר אמות פחות מעט הוט השערה בלי שום עומק ונדון את זה כיבשה ממש ומשם יתחיל לשפץ עשרה טפחים בתוך ד' אמות נמי די ולא יסופק אדם מעולם שיהיה כן. וקצת ראייה, שהרי הדייג' עוברים שם בספינות וחז"ל העידו גמירי דלא מסגי בפחות מעשרה וכו' ואיך נאמר שלא ימצא ברוחב הנהר שיהיה עומק עשרה". מכאן, שלא חשש שהמים השוטפים יבטלו מחיצת הגידודים. ומה שהצריך שלא יהא יותר מעשר — משום דשם איירי שהנהר הקיף רק צד אחד א"כ ביותר מעשר אם נחשב ליבשה יהיה בצדדיו פירצה יותר מעשר, מה שאין כן בנידון דידן.

ויש להביא ראייה מדברי רבינו הנזאל בראבי"ה הלכות עירובין סי' שפ"ו (הובא גם באור זרוע ה"ב, סי' ו) וז"ל: "אזי הכי כולי עלמא לא ליחייב דמקיף לה אוקינוס, משמע דהוי מחיצה והכי נמי הגדודים של מים שעוברים לפני העיר הוי מחיצה ואפילו מתלקט עשרה מתוך ארבע הגידוד, כדחניא בהזורק ואמרינו התם דמיא לא מבטלי מחיצה, וליכא למיחש מה שהמים מכסין הגידודין, ובפרק קמא אמרינן: לשון ים שנכנס לחצר אין ממלאין ממנו בשבת כו' ואוקימנא דאיכא עומק המים, וה"ג במקום שהספינה באה לנמל עמוק ומורשא דקרנתא דספינה נכנס אל הנמל שהוא חשוב כעיר והמים עמוקים מאחורי הספינה... ודבר גלוי לכל כי

כמה וכמה משופע ויורד הרייניס מאחורי הספינה.

וראה במשנה ברורה סי' שסג, בשערי הציון ס"ק צג, שכתב לבאר טעמו של המג"א דלא מהני המחיצות שמכוסות במים, ע"פ מה שכתב המג"א בסי' שמה, סקי"ד בשם הרא"ם, כיון דמדרבנן כל שטח המים שם כרמלית הוא, לא נוכל לחשבו לאותו מקום למחיצה להתיר הטלטול במבוי. אמנם לפי מה שכתב במחצית השקל שם דמיירי בבור יותר מבית סאתים א"כ, אדרבה, משם ראייה להיפך, דשייך מחיצות במכוסות במים, אלא שם משום דין קרפף נגעו בה.

ד. טעם רביעי, שבנידון דידן יש במקום הפירצה אבנים וסלעים שמעכבים את ההילוך, ובפירוש ר' יונתן על הרי"ף כתב: «ויש מפרשים, דאית ליה גידודי» שיוצאין אבנים מן פנת הכותל מכאן ומכאן והם חשובין מחיצה לענין טלטול, לפיכך אפילו ביתר מעשר מטלטלין לתוכה, שהרי אותו יתר מעשר אינו שוה בכל הפרצה, שהרי אבן יוצא ואבן נכנס ומעכבין ליכנס לאותו מקום שהוא רחב יותר מעשר אבל אותן הגידודין אינם מהנים כלום שיוכל לשאוב מים מן לשון הים, דמ"מ הפרצה בהרבה מקומות יתר מעשר אין מעכבין כניסת המים כלום.

נראה מלשונו, אע"פ שאין זו מחיצה גמורה, מ"מ כיון דמקלקל ההילוך לרבים אין הפירצה פוסלת.

וכ"כ בשו"ת «חידושי הרי"מ» או"ח סי' ד: «ולפי פירוש ר' יונתן, דאית ליה גידודי» הוא אבן יוצא... דמשמע שסגי רק שמקלקל הילוך הרבים להדיא בהפירצה י', ממילא כשד' טפחים ברה"ר המדרון בשיפוע כפי ערך מתלקט ד' מתוך ג' חשוב גידודי דהא מונע ההילוך והוי כרמלית כנ"ל.

מכל הטעמים שנתבארו, נראה אם יחליט ועד הרבנים הג"ל בעצם הדבר שיש לתקן עירובין במנהטן נ"י. אזי מסתבר שיש מקום להתיר הפרצה אצל החוף במקום שמטיילין על שפת הים בלי תיקון מיוחד. בתנאי, שיסכימו לזה שני רבנים מובהקים. וכבר נתבאר לעיל שאין היתר זה נוגע לעיקר תיקון עירובין לעיר מנהטן, כי למעלה ממקום זה שיש פרצה, יש להעיר מחיצות גדולות וקבועות, ואין אנו זקוקים להיתר זה רק בשביל האנשים הגרים בסביבה זו ומטיילין בהדרך על שפת הים סמוך למקום זה.

ועל דבר השאלה השני' שבגשר אחד הנקרא «הענרי הודסון» יש צורת הפתח רק בחצי רוחב הגשר ובחצי השני ישנם בתים קטנים בשביל גובי המס, ובין כל אחת דרך פחותה מעשר אמות ואורך הבתים יותר מד' אמות משוכים לאורך הגשר ורחבם בערך ג' אמות ע"כ.

הנה היות שהמפקח על הגשר הבטיח שבקרוב יעשו צורת הפתח גם בחצי השני של הגשר, שכן הוא התכנית, והדבר קרוב לוודאי שאפשר לעשות תיקון זה, לכן לא מצאתי לנחוצ' לפרסם מ"ש בביאור שאלה זו ומה שיש לעשות בתיקון הדבר אם לא היה אפשרות לעשות צוה"פ לחצי השני של הגשר.

מילואים

א.

(לעמוד רסה) ראיתי להביא כאן מה שכתבתי לבאר פסק דינו של הרמ"א בשו"ע או"ח סי' שסג, סי', שעושין לחי מסיד טחוי בכותל, — וקשה הרי מבואר בעירובין יד, א' אם הרחיק שלשה פסול, משום שגדיים בוקעין בו, א"כ אם עושה לחי מסיד מחוי בכותל בעובי ולא כלום הרי ג"כ גדיים בוקעין ואיך מועיל להתיר. (ראה לקמן אות ו).

א. הנה מקור הלכה זו הוא במהר"מ בר ברוך. כשראה שהנכרים בזמנו עוקרין את הלחי שעשו להתיר טלטול, תיקן להם לישראל עצה שיעשו לחי מסיד טחוי. ודבריו הובאו במרדכי עירובין סי' תפב ובהגהות אשר"י פ"א סי' יח: «וכתב רבינו מאיר דמה שעושים לחיים מסיד מחוי או צורת פתח², יפה עושין, וממני יצאו כולם בתחלה בעיר וירצבורג, לפי שהנכרים היו באים לעקור אותם. אמרתי לעשות כן, דהא תנן בכל עושין לחיים, וסיד מחוי או גיפסים, שמדבקין אותן אצל החומה כעובי אצבע, הוא הרבה חזק יותר מחוט הסרבל או קנה, וכשהקורה על גביו יש לה כח לקבל קורה ואריח [ושלום העלוב מאיר ב"ב].»

ודברי מהר"מ אלה מובאים ומבוארים בשו"ת תרומת הדשן סי' עד, וז"ל: «מה שנוהגין בכל המקומות לעשות הלחיים מסיד מחוי בעובי ולא כלום, ובמרדכי משום מהר"מ משמע דבעי כעובי אצבע. תשובה, יראה דאין למחות ולבטל מנהג זה, שכבר נתפשט בכל המקומות וכן שמעתי מאחד מהגדולים, שפעם אחת בא חד מרבוותא לניאושט"ט ורצה לשנות הלחיים שהיו שם מקודם ולעשות כעובי אצבע על פי המרדכי³, ולא רצו המנהיגים שהיו בעיר להניחו לעשות, כדי שלא להוציא לעז על הראשונים, כי יאמרו הכל שחללו שבת בהוצאה והכנסה וטלטול». ולדעתו, שיעור כעובי אצבע שבמהר"ם הוא זה שאמרו בגמ' «כחוט הסרבל». וזה

1 ועיין למעלה במכתב א' אות ד.

2 לולא דמסתפינא הייתי אומר שבגמ' המהר"ם היה כתוב «מסיד מחוי או גפ'», כמבואר להדיא בלשונו להלן: «וסיד מחוי או גיפסים», והמעתיק העתיק «צ"פ» במקום «גפ'». וכן הועתק בהגהת אשר"י: «צ"פ», ומה יצא. «צורת פתח». וראיה לדבר, אם היה כתוב «צורת פתח» הי' צ"ל: «דמה שעושים לחיים או צורת הפתח מסיד מחוי». ונתעוררתי לכך, משום שמצאתי בטור או"ח (דפוס ווארשא) סי' שסג: «וסיד מחוי או ג' פסים», הרי שהסופר שלא הבין פירושה של «גיפסים» חשב לתקן והדפיס במקוזה «ג' פסים» וכעין זה קרה עם המעתיק הראשון.

3 הרמ"א שם, כתב: «ולכן עושין לחי מסיד טחוי בכותל ובלבד שיזהר שלא יתחזה יותר משלש לארץ (תרה"ד)». ולא הזכיר שיעור כעובי אצבע, שבמרדכי.

רק בלחי, אבל בהכשר צורת הפתח לא בעינן שיעור כעובי אצבע, אלא עובי כל דהו סגי⁴.

והוא מסיים דבריו: „אמנם תמיה אחרינא קא חזינן בהך תיקון במחוי הסיד הטחוי בכותל, דזימנין טובא אתו לידי תקלה, כי הכלבים ודברים אחרים רגילים להתחכך בכתלים ומוחקין מן הכתלים כל מחוי הסיד למטה סמוך לארץ יותר משלשה טפחים מן הקרקע ולמעלה ותו לא חזי לא ללחי ולא לצורת הפתח, דהוי מחיצה שהגדיים בוקעין בה, ולא מסקי אינשי אדעתייהו ומטלטלי באיסור“. ב. והנה מקורו של בעל תרומת הדשן הוא במשנה עירובין (פ"א, מ"ו): „לחיין שאמרו גובהן עשרה טפחים ורוחבן ועוביין כל שהוא“ ובגמ', שם: „וכמה כל שהוא, תני ר"ח: אפילו כחוט הסרבל... אמר רבא: עשה לחי למבוי והגביהו מן הקרקע שלשה או שהפליגו מן הכותל שלשה, לא עשה ולא כלום, אפילו לרבן שמעון בן גמליאל, דאמר אמרינן לבוד, הני מילי למעלה, אבל למטה, כיון דהויא מחיצה שהגדיין בוקעין בה, לא קאמר“.

ויש להבין טעמם של אלה מגדולי הפוסקים, שסמכו על ההיתר של סיד מחוי ולא חששו לדברי בעל תרומת הדשן, שדרך הכלבים למחוק מן הכתלים, ולא ראיתי במפרשי השו"ע מי שיעמוד על כך. והנה לענין שיעור אצבע, יש לומר שהמהר"ם מפרש „כחוט הסרבל“, כפי הר"ח: „הוט חזק כפול שתופרין בו הסרבל“, ובערוך ערך סרבל: „חוט כפול ועב“, ובספר המפתח לרבינו נסים: „חוט כפול שנים“, ולכן הוא סובר שחוט הסרבל היינו עובי אצבע, כמ"ש הב"י, ושאר פוסקים שהזכירו בלשונם כל שהו ולא מצריכים שום שיעור, יפרשו כמ"ש הרשב"א בעבודת הקדש שער הראשון: „הלחי אין לו שיעור... אלא אפילו דק כחוט הסרבל“. וכ"כ המאירי בעירובין יד: „אפילו דק כחוט הסרבל“. ולא כראשונים שהזכרתי למעלה, שפירשו שהוא עב כפול וחזק. אבל צריך ביאור על מה סמכו להתיר נגד חששו של בעל תרומת הדשן?

ובשו"ת מהרי"ט ח"א סי' צט: וכבר נהגו בכל מקומות ישראל לעשות לחיין מסיד מחוי להיכר, וכותב תלמידו בשיירי כנסת הגדולה: „ואם הלכה רופפת בידך, פוק חזי מאי עמא דבר, שהמנהג פשוט לעשות לחיים מסיד ואין בזה נדנוד, אפילו לצורת הפתח וכן פשט המנהג“. ושם הוא מביא שיטת הב"ח „דנהיג עלמא לעשות לחי כל שהוא ממש“. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"ב, סי' ה, שהמנהג כמו שפסק הרמ"א.

וראיתי בשו"ת מהר"י בן לב ח"ג, סי' עד שמביא מ"ש התרומת הדשן בסוף התשובה „אמנם תמיה כו' ומטלטלים באיסור“ ומוסיף על דבריו: „ולא נוהרו

4 ראה מה שהקשה על דבריו בב"י או"ח סי' שסג.

כזה בסלוגיקי, לפי שאומרים דאדרבא כשיעשו הלחיים מדברים אחרים הגויים מסלקים אותם או על ידי הקרונות מסתלקין. ודבריו אינם מובנים, כי מה זו תשובה על תמיהת התרומת הדשן שמטלטלים באיסור? ועל איזה סמך לא נוהרו? זיהרי מה לי אם הנכרים מסלקים את הלחי או הכלבים מוחקים את הסיד יותר משלשה מן הארץ והלחי נפסל?

וכעין דברי תרומת הדשן נמצא גם בשו"ת מהרי"ל סי' קנו, וז"ל: «והלחיים שעושין בקהילות ע"פ מהר"ח [אולי צ"ל: מהר"מ] הוי שפיר ראויה להעמיד הדלת. ומיהו חמי הכהן בנוישט"ט צוה לשמש לתקנם למטה בעניין זה ע"י טרכסי"ד, והקפיד מורי ואמר שמנהג לעשות בסיד מחויי ושלם להחמיר יותר. כי אין הצבור יכול לעמוד בו ונשברין למטה ע"י גוים ועגלות⁵, וכן מנהג בכל הקהלות אף כי תימא הוא».

ומה שכתב מהרי"ל: «ונשברין למטה ע"י גוים ועגלות», לכאורה כוונתו, שהלחיים נשברים למטה ע"י גוים ועגלות, מה שאין כן בסיד מחויי, גם סיומו, «אף כי תימא הוא», לא ברור למה הוא מתכוון.

ג. ברם ביאור העניין מה שהי' בעיר גויאשט"ט אנו מוצאים במקור אחר. ב"לקט יושר", לתלמידו של בעל תרומת הדשן או"ח עמוד סח: «וזכורני הלחי בניאושטט היה עשוי מצבע של סיד ולפעמים מחק הגשם היורד מן הגג הצבע מן הלחי שלא נגע הלחי לארץ וצוה לעשות הצבע מן הלחי שנגע [אולי צ"ל: שיגע] לארץ. וכן צוה מהר"ר יוסף דקלון יצ"ו במיישטרי לעשות הלחי לארץ, והלך אחד ועשה הלחי מן צבע שחור, ולא רצה הוא ושאר לומדים לטלטל במבוי, משום שהצבע אינו דרך בניין והלחי איכא מ"ד דסבור משום מחיצה, ולכן צריך דווקא סיד שהוא דרך בנין... ע"כ כתבתי תמוז רכ"ז».

על פי דבריו יש להבין דברי המהרי"ל «צוה לשמש לתקנם למטה בעניין זה ע"י טרכסי"ד» — שעיקר הקפידא היה על ג' טפחים שלמטה, שרצה לעשות שם איזה תיקון מיוחד ע"י טרכסי"ד, ועל זה אמר ש"אין הצבור יכול לעמוד בו" בתיקון זה. ועוד, שתיקון זה יישבר «ע"י גוים ועגלות». והסיום «כי תימא הוא» — הוא חשש שלישי, שהלחי יימחק על ידי הגשמים ובעיקר יש חשש שיימחקו ג' טפחים הסמוכים לארץ. ו"תימא הוא" האין סמכו על היתר סיד מחויי ולא חששו לגשמים.

ד. ומדברי בעל "לקט יושר" אנו למדים דבר חדש, שהקילו לא רק בסיד

5 ואולי ל"חד מרכותא" זה כיוון בעל תרומת הדשן, שבא לנוישטאט.

6 הנה שני טעמים חדשים שלא לזוז מן המנהג לעשות בסיד מחויי, מלבד טעמו של בעל תרומת הדשן «כדי שלא להוציא לעז על הראשונים».

נחוי בכותל אלא ב"צבע של סיד", ואחד עשה "מן צבע שחור". ומקור שיטה זו מצאנו בשו"ת תשב"ץ ח"ב, ענין לה, וז"ל: "בענין שיעור לחי, בפ"ק דעירובין שנינו: רחבן ועבין כל שהוא, ואמרינן בגמ' מאי כל שהו? תני ר' חייא אפילו כחוט הסרבל, ונראה מדקדוק זה הלשון, שחוט הסרבל הוא השיעור היותר פחות שאפשר להיות בולט ויש לו היכר, שכיון שיש לו היכר קצת סגי, וכן נראה בפ' בהמה המקשה⁷ בשיעור צומת הגידין, מכאן נראה דסקירא עבה סגיא, ובלבד שיהא לה עובי עודף על שטח הכותל, שאם לא היה לה עובי כלל אלא צביעה בכותל לא משמע דליסגי, שהצבע אינו מוסיף כלל על גוף הדבר הנצבע, שאם היה בו תוספת היה חוצץ בטבילה, וכבר כתב הרשב"א ז"ל שאינו חוצץ כלל... וכן לענין ידים מצינו שהדיו היבש חוצץ אף-על-פי שאין לו בליטה גדולה, והכא נמי הסיקרא היא בולטת כדיו על גבי הנייר הויא שפיר בליטה לענין זה, ואלו היינו צריכים בליטה יותר גדולה מזו היה אסור לעשות לחיים בע"ז ואשרה... וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' שבת... שאפילו תשרף האשרה אי אפשר שלא יהא באפרה כדי לעשות לחי כחוט הסרבל".

ומה שכתב "דסקירא עבה" כוונתו לצבע אדום, כלשון המשנה בכורות פ"ט, מ"ז: וסוקרו בסיקרא — בגיטין פ"ב, מ"ג: בכל כותבין בדיו, בסם, בסיקרא, ובשמות רבה יח, ו: נוטל הסיקרא ורושם עליה⁸, ולדעתו, אם יש לו עודף עובי והיכר קצת הריהו כשר ויש עליו דין לחי.

וראייתו מלחי של אשרה — כעין זה כתבו התוס' בעירובין פ, ב, ד"ה אבל: "וה"ר אברהם פירש, לחי אם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי ובלבד שלא יהיו ניטלים ברוח".

ומה שכתב: "שכיון שיש לו היכר קצת סגי" — אף שלדידן לחי משום מחיצה מכל מקום בעינן גם היכר, כמ"ש התוס' סוכה ח: "דאפילו למ"ד לחי משום מחיצה כו' מ"מ היכר קצת בעינן".

ועל פי דברי התשב"ץ ולקט יושר יש ליישב מה שתמה הט"ז (שו"ע או"ה סי' שסג, ס"ק ד) על "מורה אחד", שצוה לרשום בכותל במקום לחי במין עפר לבן שקורין קרייד ודימה אותו להך מיחוי סיד, וטעה מאוד בזה, בפרט בענין זה של מיחוי הסיד, שאינו עולה שפיר להלכה, כמ"ש תרה"ד עצמו שם, שנדחק כדי ליישב המנהג בזה, והבו דלא לוסיף עלה, ואין בזה רק חוכא ואטלולא" — ולפי

7 חולין עו, א"ב.

8 ועיין ערוך השלם, ערך סקר.

9 ולא ראיתי שיזכירו מפרשי השו"ע מי הוא מורה זה וטעמו מה, ובהגהות מהרש"ם באו"ח ציין לדברי התשב"ץ.

דבריהם אין כאן „חוכא ואטלולא“ כלל, אלא יש לזה יסוד. ולדעתם, אין קרייז צבע גרידא, אלא יש לו גם ממשית ודרך בנין ונקרא „שיש לו היכר קצת“. ה. מכל האמור מבואר, שיש לנו ג' שיעורים: א. כעובי אצבע (שיטת מהר"מ בר ברוך); ב. עובי כל דהו (שיטת תרומת הדשן); ג. היכר קצת סגי (שיטת תשב"ץ). היינו סקירה עבה, ולדעתו אולי מועיל גם ע"י עפר קרייז, שיש בו קצת עובי, ורק צבע לבד אינו מועיל. ולא כשיטת הט"ז.

ובכך יש ליישב מה שתמהו בתרומת הדשן ובמהרי"ל על שסמכו על התירו של המהר"מ בסיד מחוי — משום שהם סברו כשיטת הט"ז; והגדולים בזמנם שהתירו ולא חששו, משום שסמכו בדיעבד על שיטת הרשב"ץ והלקט יושר, שמועיל היכר קצת¹⁰, ולכתחילה עשו סיד מחוי שהיה בו ממש. ואף שע"י חיכוך הכלבים נמחק הרבה מעובי הסיד, אבל מכל מקום נשאר עדיין רושם מצבע הסיד.

ו. אך לכאורה קשה להבין שיטת הרשב"ץ מגמ' מפורשת בעירובין יד, ב: עשה לחי למבוי והגביהו מן הקרקע שלשה... לא עשה ולא כלום... דהוי מחיצה שגדיין בוקעין בה. ואי נימא כדעת התשב"ץ שסקירה עבה מועלת משום לחי כיוון שיש לו היכר קצת, אבל וודאי אין לומר שזוהי מחיצה שאין הגדיים בוקעין בה. וכן יש להקשות אפילו לשיטת התרומת הדשן שמועיל סיד מחוי מתורת לחי, הרי לחי כזה אין מעכב את הגדיין ושוב אין עלי' שם מחיצה. ואולי מטעם זה מצריך המהר"מ עובי אצבע, כדי שיהי' לכל הפחות שיעור ידוע שמעכב. אבל אם נפרש „כל שהוא“ כפשוטו, הרי אין שייך לומר שהיא מחיצה שמעכבת גדיים ושוב אין על זה שם לחי.

וליישב דבריהם נראה על פי מה שאמרו (שבת צז. א): תינח למטה (דהויא לה מחיצה שהגדיים בוקעין בה); למעלה (היכא דאמרינן לבוד למעלה... כגון שהרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה — רש"י) מאי איכא למימר? אלא כל פחות משלשה כלבוד דמי, הלכתא גמירי לה¹¹. מכאן, שעיקר הדין שבפחות משלשה אמרינן לבוד ולמעלה משלשה לא, הלכתא גמירי לה. ולפי זה שפיר יש לומר, כשעשה לחי מסיד מחוי או מצבע הריהו כמו לבוד למעלה, שלא תלוי כלל בגדיים בוקעין בה. ובבית מאיר סי' שסג, ס"ו, מקשה על פירוש ר' יונתן במשנה, מהגמ' שם, דהווי מחיצה שהגדיים בוקעין בו, ומביא ראיה „ממחיצת לחי שאין לה שיעור וכל שהוא סגי, מהיכא תיתי תהא פסולה מפני שהריוח שבינו לבין הכותל מחמת שגדיים בוקעין בו ולא אפשר לחברה לכותל ע"י לבוד, ומה בכך אם הוא מרחק הא בכל מקום שעומד אינו אלא רמז מחיצה. ואדרבא, יותר נראה לרמז מחיצה

10 ועי' לקמן אות ו ובלשונו של ה„בית מאיר“: „רמז מחיצה“.

11 וראה בפירושו של רב ניסים גאון (נדפס בדף קא, א).

מרוחק מן הכותל ממה כשהוא סמוך לכותל, ומה לי אם הגדיים בוקעין בינה לכותל. כה"ג המה בוקעין אף כי היא מחוברת לכותל ברוחב הפתח כולו... ולהכי כי הוא מרוחק שלשה, שאי אפשר לומר לבוד מפני בקיעת הגדיים, הוא כלא היה ופסול, משא"כ פחות מג' ע"י הלבד הוי כסתום ולא שייך דאתא אורא". והיה יכול להקשות מ"הגביהו מן הקרקע שלשה...". כמו שהקשתי למעלה על התשב"ץ. מכל מקום הגה העלה את עיקר הרעיון, שבדבר ששיעורו במשהו לא שייך לומר שמעכב בקיעת גדיים ברוחב. וראי לפירוש זה מגירסת ש"ס כת"י מינכן ואוקספורד ודפוס שאלוניקי ורי"ף, בדקדוקי סופרים בשבת, שם: למטה כיון דהוא "כמחיצה" שהגדיין בוקעין בה; במקום שלפנינו: הגירסה "מחיצה". ולגירסא זו, הפירוש שאין זה מחיצה ממש המעכבת, אלא שהלכה היא, ששיעור זה, שהוא במקום אחר מחיצה שהגדיין בוקעין בה, והיינו שלשה — לא אמרינן לבוד.

ובשו"ת "נפש חיה" או"ח סי' לב כתב שקנה מכאן ומכאן בצורת הפתח אין הגדיים בוקעין בו, שהרי הקנים "עומדים ממש על הארץ. ומה שבמקום צורת הפתח הוי גיא למטה באותו מקום — אינו מזיק, שהרי בכל צורת הפתח תלוי הקנה למעלה ועשוי באמת לפתח שיהיו עוברים במקום הזה, ולא שייך לומר דהוי מחיצה שהגדיים בוקעים בו, שהרי במקום הזה עשוי להילוך בני אדם כמו כל פתחים והוי מחיצה משום פתח... ואי משום דאם כן צורת הפתח עדיף ממחיצה ממש, דבאמת לענין זה יש חילוק בין צורת הפתח למחיצה שבמקום הפתח פתוח". ולפי מה שכתבתי יש ללמוד מדברי תרומת הדשן בדין קנה סיד טחוי בכותל, שאין צורך שלא יהיו גדיים בוקעין בו ממש, אלא שיהא פחות מג', שנימא לבוד.

ז. ועל מה שכתב הב"י סי' שסג ד"ה ומ"ש בלחי, לאחר שמביא דברי תרומת הדשן: "ומיהו שאר פוסקים כולם סתמו דבריהם וכתבו שיעור לחי כל שהוא, משמע דס"ל דכחוט הסרבל לאו דווקא. אלא כלומר כל שהוא... מיהו אפשר דבסיד מחוי אפילו אם הוא כעובי אצבע טיח בכותל לא מהני, כיון שאינו יכול לעמוד בפני עצמו"¹² — כותב בכנסת הגדולה, שמצא הגהה בכתב יד על דברי הבית יוסף: וזה לא שמענו בשום מקום.

ויש להביא ראיה להגהה זו מן הדין שהביא הב"י ובש"ע שם, ס"ז: "לחי אפילו שברים ושברי שברים כשרים בו", והוא מהגהות מיימוניות הלכות שבת פי"ז, אות נ: "אבל לחי אפילו מכתת, פי', אפילו משברים ושברי שברים, ובלבד

¹² וב"נתיב חיים" בש"ע שם, סעיף ז, מעיר על דברי הרמ"א: "ולכן עושין לחי...". — "ע"כ ר"ת לא ס"ל הך דינא... בכך אל תחוש מה שהוא רוצה לקיים המנהג. וכן עשיתי ע"פ השררה בהיותי בפראג בכל המקומות שני לחיים דלהוי צורת הפתח".

שלא יגביה התחתונה מן הקרקע ג'. וא"כ הרי גם זה אינו יכול לעמוד בפני עצמו רק ע"י הכותל, ומועיל. ולפיכך הוסיף הרמ"א על דברי המחבר: "ולכן עושין מסיד..."¹³.

ועוד נראה לי ראייה ממה שהביא בארחות חיים שבת, אות רלא: "וכתב הר"ש ז"ל, ואם אין לו קנים יעשה בחבלים". ומקור הדברים בהלכות קצובות של רב יהודאי גאון (נדפס במחזור ויטרי הל' עירוב, סי' רפג), וז"ל: "ואם דרך רה"ר מפסיק בין מבואות יעשה צורת הפתח משני צדדים בקנים או בחבלים... וכן כל המדינה כולה ימעט פתחיה בקנים או בחבלים"¹⁴. הרי שחבלים מועילים ללחי. ואולי למדו מלשון הגמ' שהזכרנו: וכמה כל שהו? תני ר' חייא אפילו כחוט הסרבל — שחוט הסרבל בעצמו כשר ללחי אם הוא מהודק לכותל, מכאן שאין צורך שיוכל לעמוד בפני עצמו, ומאותו טעם עצמו גם סיד מחוי כשר.

ב.

(לעמ' רסז) ראיתי בספרו (סי' קלח) מ"ש לתרץ מה שהקשה ב"תורת חמד" עמ' קמה לשיטת הרשב"א ב"עבודת הקודש" (שהבאתי למעלה בתשובה אות ז), שפליטא אפילו דלתות המדינה ננעלות בלילה תורת רה"ר עליה, היאך מצינו דינו ורגלינו כביהכ"נ רחב ט"ז אמה, וע"כ משום דס"ל דפליטא מקורה עדיפה. ואין לומר משום דבעי ס' רבוא — עדיין יקשה מבית המקדש, אלא ע"כ משום דמקורה. על זה השיב לו, וז"ל: "וגם הרי העזרה לא היתה מקורה והיתה רה"ר לשבת. וקושינו אינה כלום, דגם הרשב"א מודה שאם הרבים צריכים להיות במקום מוקף מהיצות דוקא כמו בביהכ"נ ועזרה דמקדש הוא רה"ר, וכן בכל קבוץ רבים שרק מצד המחיצות נקבצים שם, ורק בסרטיא ופליטא הנקבצים אינם צריכים למחיצות. אך שמכל מקום עשו שם מחיצות מאיזה טעם סובר שלא מהני לסלק דין רה"ר...". ברם, השאלה במקומה עומדת, שהרי ישנם הרבה בתי כנסיות ובתי מדרשות, שיש להם חצרות שאינן מקורות וקהל אנשים מתפללים שם, וכן יש מקומות שאנשים מתאספים במגרשים שונים לשמוע דרשות, וכדומה, אם כן לשיטת הרשב"א מקום כזה יש לו דין רה"ר — ומעולם לא שמענו הלכה כזו.

ולפי מה שנתברר לעיל מדברי הרמב"ן והראב"ה והרשב"א, שדין פליטא הוא סוג מיוחד של רה"ר, שאנשים קובעים להם מקום ברחוב ויושבים שם כל היום לעשות צרכיהם, זהו רה"ר יוצא מהכלל; אבל סתם אסיפת בני אדם, שבאים

13 אלא שלפי זה צריך ביאור למה השמיט הב"י דינו של מהר"ם ב"ב והביא דינו של הגהות מיימוני.

14 ובהג' דף כז, ב, נראה דמירי במחיצה של חבלים, כמבואר במשנה עירובין פ"א מ"ט.

לשם באופן ארעי לשם טיול ולשם עונג. אין זה בכלל קביעות ועשיית צרכים. וברור שאם היה בדעת הרשב"א שגם כה"ג אסור, לא היה מדגיש: "ומתקבצין שם בני אדם לסחורה...". ובעיקר מה שכתב, שהיתר ביהכ"נ משום מקורה, כוון לדעת המאירי, שגם לשיטת הרשב"א מותר במקורה או כשיש דלתות מיוחדות. וכפי שנתבאר לעיל, שמחנה לוויה היה לה דין רה"ר, ולפי מה שהבאתי לעיל בשם "יד דוד", שמכאן ראייה לשיטת הרשב"א בדין פלטיא — הרי לכאורה שאין לחלק כך. שהרי במחנה לוויה לא היה כלל ענין זה שכתב הרשב"א. אם כן שוב קשה: למה לא משמיענו הרשב"א להלכה, שמקום קבוע לאסיפת בני אדם יש לו דין רה"ר.

ונראה ליישב על פי מה שאמרו בשבת (צו, ב): שכן אורגי יריעות זורקין מחטיהן זה לזה. ופירש רבינו חננאל: "משום דברה"ר היתה מלאכת המשכן נעשית" ועוד אמרו שם: מחנה לוויה רה"ר הוא. א"כ מבואר שבמחנה לוויה היו אנשים רבים כל היום ועשו מלאכתם, ונוסף לכך באו רבים לאהל של משה, אם כן הרי זה פלטיא גמורה, לשיטת הרשב"א, ואין ראייה מכאן לסתם מקום שמתאספים בו באופן ארעי. — ומה שכתב שעזרה היתה רה"י — יש להעיר מדברי הרשב"א¹ למנחות כא, א, ד"ה תקריב ואפילו בשבת: "יש להקשות למאי איצטריך ליה לומר ואפילו בשבת, פשיטא דמאי שנא מכל שאר מילי דקרבן שנעשות בשבת. ונ"ל דאיצטריך, דסד"א דלא עיקר מצוה היא (מליחה) ולא תדחה ולא הוי אלא מכשירי מצוה, דדוקא שחיטה וזריקה והולכה בעזרה שהיא [רה"ר] דחו שבת. דעיקר עבודה היא, אבל מליחה זה אינה עיקר עבודה ולא תדחה שבת". מכאן, שסובר עזרה רה"ר היא לענין שבת. ושיטה זו מובאת בפירוש הרא"ש למס' תמיד פ"ה, מ"ה (בדפוס ווילנא לג, א), ד"ה על שרץ בשבת: "שנמצא בעזרה... ויש מפרשים משום דעזרה רשות הרבים. ונראה לי, שטעו בהא דאמרינן פ"ק פסחים (יט, ב): זאת אומרת ר"ה היא. ולא היא. דהתם לענין ספק טומאה קאמר, אבל לענין שבת, כיון דמוקפת מחיצה ודלתות נעולות בלילה ואין שערים זה כנגד זה הויה רה"י מן התורה". הרי ששיטת יש מפרשים היא כשיטת הרמב"ם² מנחות. וכבר תמהו על כך בספרי האחרונים, שהרי מפורש בשבת צא, ב: מדאפקיה

1 ועיין בפני יהושע שבת ה, ב, ובחתם סופר בחידושו לשבת. וראה שו"ת "בית אב" תנינא סי' ו, ענף א.

2 בתשובה שכתבתי לפני ארבעים שנה הבאתי דברי הרשב"א אלה. ובספרי "שרי האלף" הזכרתי דעת בעל "אבני נזר", שהחידושים למנחות המיוחסים להרשב"א המה להרב שלמה מן ההר, רבו של רבינו יונה, רבו של הרשב"א.

חוץ לחומת העזרה איפסיל ליה ביוצא, אשבת לא מחייב עד דמפיק ליה לרשות הרבים, וכן מבואר בפסחים סד, ב וסוכה מג, א, שעזרה רה"י היא.

ואולי יש מקום לפרש שיטה זו על פי מה ששינו בתוספתא יומא פ"א, ג: כל הלשכות שבמקדש רה"י לשבת ורה"ר לטומאה, הוץ מלשכת היין ושמן, שיש להם פתחים זו כנגד זו. רבי יהודה אומר: כל לשכה שבמקדש, שיש לה שני פתחים זה כנגד זה, כגון שער עזרה, רה"י לשבת ורה"ר לטומאה, וב"אור שמח" הלכ' בית הבחירה פ"ה, ה"ז כתב לפרשה, דאזלו לטעמייהו "דרבנן סברי ג' מחיצות דבר תורה, ולשכת היין ושמן המה פרוצים במילואם ואין להם קירוי והוי רק שתי מחיצות דבר תורה ולכן הוי רה"י לשבת ופלוגתתם בעירובין". ולפי דבריו אפשר היה לדחוק ולהרץ דעת יש מפרשים שהביא ברא"ש, שאין כוונתם לעזרה כולה, אלא אם נמצא בלשכת היין והשמן שרץ, יש לה דין רה"ר לרבנן.

ברם, פירוש בעל "אור שמח" צריך ביאור, שהרי שינו במדות פ"ב, מ"ג, שעשו סורג גבוה עשרה טפחים, וכתב הרא"ש בפירושו: "ומצאתי כתוב, שלהיתר טלטול בשבת נעשה, וצריך לפרש זה הטעם, דמחיצת הר הבית נעשית תחלה לכל הבנינים שבתוכו והוא ליה הוקף ולבסוף פתוח, ואחר שנעשו הבנינים נעשה הסורג להקיף הבית לדירה להיות פתוח ולבסוף הוקף"³. ולפי זה אפילו אם לשכת היין והשמן היתה פרוצה במילואה ואין לה קירוי, מכל מקום הרי יש לה מחיצת הסורג ומחיצת הר הבית, אמנם בתוספתא כתי"ע הגירסא: חוץ מלשכת היין והשמן, שיש לה שני פתחים זה כנגד זה, רה"י לשבת ורה"ר לטומאה, ולפי גירסא זו, לכולי עלמא רה"י לשבת, וזה ברור.

וליישב קצת שיטת הרשב"א במנחות והיש מפרשים שמביא הרא"ש, נראה לי, כמו שאמרו בגמ' לענין ירושלים שאחר שנפרצו בה פרצות בטל ממנה דין רה"י — כך יש לומר בעזרה, כמו שכתוב בספר "חנוכת הבית", שמלכי יון סתרו כל הסורג ומקודם היו בו י"ג פרצות, או כניסות, ואחר כך חזרו בני חשמונאי וגדרום, ועל אותו הזמן אמרו שיש לעזרה דין רה"ר, מפני שחומת הר הבית לא הועילה, כדברי הרא"ש שהזכרתי.

עוד יש לומר, שהרשב"א במנחות והיש מפרשים שברא"ש סוברים כשיטת הראשונים שהבאתי למעלה, שפליגיא יש עליה דין רה"ר אפילו דלתותיה נעולות, ולדעתם, רק בזמן שיש בה ס' רבוא יש לה דין רה"ר ובזמן שאין בה ס' רבוא אין לה דין רה"ר, ולכן מה שאמרו בגמרא שיש לה דין רה"י, היינו בזמן שאין בה ס' רבוא; ומה שפירשו הרשב"א והיש מפרשים שברא"ש, — היינו בזמן שיש בה ס' רבוא, וכעין זה דברי הבה"ג שהבאתי בספרי תורה שלמה טו, עמ' קסט:

3 ועיין בתוספות יום טוב למדות, שם.

„דבצרה ביממא רה"ר, ובלילה דאיכא חראסי, כרמלית הוא", וכן כתב המאירי בריש שבת בשם גדולי המגיהים, שדלתות נעולות בלילה יש לה דין רה"י וביום יש לה דין רה"ר וכן הדין בלילה כשלא נעלו.

ולפי דברי המאירי, שהבאתי למעלה, שאם עשו דלתות מיוחדות מועילה גם לפלטיא, רק דלתות של עיר אינן מועילות להוציא מדין רה"ר — הרי העזרה, היו לה מלבד חומת העיר, גם חומת הר הבית והסורג. ואולי יש לומר בטעם של הסורג, כדברי הרא"ש, „שלהיתר טלטול בשבת נעשה", וחומת הר הבית היתה הוקף ולבסוף ישב. ולשיטות אלו יש לומר, כדי שתהיה מחיצה מיוחדת לעזרה, שזה מועיל אף לפלטיא.

דרך אגב יש להעיר על מה שהזכיר בתשובתו כדבר פשוט, וברור, שהעזרה לא היתה מקורה. ולא היא שהרי שנינו במשנה תמיד פ"א, מ"ג, שהיה אכסדרות בעזרה, ובגמ' (שם כח, ב), שהיו „אכסדרות של בנין". ובפירוש על המשנה שם: „כל סביב העזרה מארבע רוחותיה עשו אכסדרות על גבי עמודים לעמוד תחתיהן ולהצניע כלים". ובפירוש הרע"ב: „ומן העמודים ולחוץ היה בלא סכך והמזבה היה שלא במקום הסכך". וכן בערוך, ערך סטיו: זו היא איצטווה, ויש גורסין איצטבה (ועיין בערוך השלם שם, פירוש אחר). ובפירוש הראב"ד שם: „אבל באמצע העזרה מקום המזבה והכבש ומקום שחיטה לא היה מקורה". משמע מדבריו, שהשאר הכל היה מקורה. ומה שכתב הראב"ד: „באמצע העזרה מקום המזבה... לא היה מקורה" כן גם בפירוש המשניות לרמב"ם (אבות פ"ה, מ"ה): „כבר ידעת שיהמזבח היה באמצע העזרה... והיה מגולה לשמים". וכן גם בספר המוסר על אבות לרבי יוסף בן יהודה (חי בזמנו של הרמב"ם): „והיה המזבח באמצע העזרה⁴ ולא מקורה".

ומלבד הקירוי של האכסדראות יש סוברים שהעזרה גופה היתה מקורה. ומקור הדברים בשלטי הגבורים (לר' אברהם הרופא) פ"ב. לאחר שמביא לשון הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ה, ה"א): „וכלו (היינו, הר הבית) היה מקורה סטיו לפני מסטיו", הוא כותב: „או תאמרו אתם: אצטבא לפני מאצטבא, שפתרונם אחד הוא, היינו מקום צר כמו אמה וגבוה כארבע או חמשה טפחים, שעושים אותו לשיבת בני אדם, או להניח עליו דבר מהדברים למשמרת כדתנן במס' סוכה... מוליכין את לולביהן להר הבית והחזנין מקבלים וסודרין אותם על גבי אצטבא". וכתב שם הרע"ב: „רחבה של הר הבית היתה מוקפת באצטבאות לישב שם ומסוככות למעלה מפני הגשמים". שהוא מה שאמר רבינו כאן, וכולו היה מקורה' תוסיפו אתם חוץ ממקום מזבח הנחושת שהיה בגלוי ופתוח אל לב

4 „באמצע" לאו דוקא, אלא סמוך לאמצע.

השמים, כנראה במס' אבות". ובתוס' יו"ט מדות פ"ב, מ"א: "יפה פי' בעל שלטי הגבורים... אבל שגגה יצאת מלפני השליט בפ"ב כשכתב שם, שאמצע הר הבית לא היה מסוכך מפני המזבח, שהיה גלוי לשמים, והרי אין מזבח אלא בעזרה. אבל בלאו הכי ודאי שאין הר הבית מכוסה, שלא היה מסוכך אלא על גבי האצטבאות (כאותה ששנינו במשנה ה', פרק קמא דפסחים) והן בצדדים סביב, לא באמצע".

כנראה, שהתוספות יום טוב כתב דבריו מתוך הזכרון, שהרי אין כלל בלישוננו של שלטי הגבורים "שאמצע הר הבית לא היה מסוכך", אלא לפי שיטתו של בעל שלטי הגבורים שב"הר הבית" הכוונה לכולו וגם העזרות והכל בכלל, הוסיף שמקום מזבח הנחושת לא היה מקורה.

ובעיקר שיטת התוס' יו"ט יש לתמוה שלא הביא לשון הירושלמי תענית פ"ג, ה"ח שהביא במשנה למלך על הרמב"ם, שם: הדא אמרה: הר הבית מקורה היה, ותני כן, אסטיו לפניו מסטיו היה, ומסיים: "ועי' במ"ש תוסיו"ט רפ"ב דמדות". כנראה כוונתו להעיר על מה שדחה בתוס' יו"ט דברי בעל שלטי הגבורים, ולדעתו הר הבית לא היה מכוסה. — הרי מלשון הירושלמי, שסתם "הר הבית מקורה היה", משמע כפשוטו, שכולו היה מקורה, אם כן פירושם של דברי הרמב"ם: "וכלו היה מקורה" כן הוא, וממנו מקור לדברי בעל שלטי הגבורים, וכן פירש ב"מרכבת המשנה" לשון הירושלמי והרמב"ם, שהר הבית כולו היה מקורה, וכן כתב ב"מלאכת שלמה", שדעת הרמב"ם שכולו היה מקורה, אלא שלא ידע מהיכן מקורו ולא זכר את הירושלמי בתענית, שם, ואפילו אם נאמר, שהעזרות לא היו מקורות אלא הר הבית בלבד, אבל סתם לשון הירושלמי משמע, שהר הבית כולו היה מקורה ולא רק מקום האצטבאות.

גם ב"תפארת ישראל" כתב על שלטי הגבורים: "במחילת כבודו שגה ברואה, שמירושלמי יש להוכיח רק על הר הבית, ומלשון המשנה במדות פ"ב, מ"ה שארבע הצרות שהיה בעזרת נשים מבואר: "חצרות קטורות ואין קטורות אלא שאינן מקורות" וכל שכן העזרה שחוצה לה". ואיני מבין פירושו של "כל שכן" זה, הרי ממשנה זו יש להוכיח להיפך, שאלו החצרות בלבד לא היו מקורות, אבל העזרות היתה מקורית. שאם נאמר שהר הבית והעזרות עצמם לא היו מקורות, למה לנו להשמיענו שארבע הלשכות לא היו מקורות? אלא ודאי, שכל הת"ק אמות היו מקורות ובא להשמיענו, שחצרת אלו היו בלתי מקורות, ובספר "עזרת כהנים" נשאר בצריך עיון, לפי הטעם המובא במפרשים, שלפיכך לא עשו תקרה ב"לשכת הנזירים, ששם הנזירים מבשלין את שלמיהן" ולא תעכב את העשן מלעלות. תינתן לשכת הנזירים, אבל שאר הלשכות איך אפשר שלא היו מקורות? מה עשו בשעת הגשמים היורדים על כלי השמן והיין ועל העצים?

אלא על כרחך שבאמת השאר היו מקורות. ולשון המשנה שם: „ולא היו מקורות וכך הם עתידים להיות“ — כוונתה, שבבנין העתיד ישמשו כולם בשביל הנזירים לבשל קרבנותיהם ולכן כולם לא יהיו מקורות. ברם, הלשון „וכך הם עתידים“ לא משמע כלל כך. וצריך עיון.

והקושי השניה שהקשה בתפארת ישראל מתמיד פ”א, מ”ג, שהיו אכסדראות בעזרה; ואם היתה העזרה מקורה למה הוצרכו האכסדראות? לדעתי שימשו אכסדראות אלו גם לאנשים לעמוד שם. וכמו שמצינו במשנה מדות פ”א, מ”ה: „וכמין אכסדרא היה... שהכהנים שומרים מלמעלן והלויים מלמטן; ושם פ”ב, מ”ה, שעשו גזוזטרא בעזרת נשים, כדי „שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן“.⁵ כך שימשו כל האכסדראות שבעזרה.

ומה שמתמה בתפארת ישראל שם, שנשאר רק רוח מעט מקום מצומצם מאוד בעזרת ישראל ואיך הספיק לכל ישראל בעלותם לרגל? — יש לומר, שדוקא מטעם זה עשו אכסדראות, כדי להרויח הרבה מקום. ומסולקת בכך הקושי הנ”ל, ששוב הצטרכו לגג מקורה להגן מפני הגשמים לאלה שעמדו למעלה. ומלבד זה יש לומר, שבזמן שירדו הגשמים על האכסדראות הרי נכנסו המים גם להעזרה, לפיכך הצטרכו לעשות גג למעלה, למחסה ממטר, מכל מקום ממשנה זו ראייה לפירושו של בעל שלטי הגבורים בדברי הרמב”ם וכפשוטו הלשון של הירושלמי, שכל הר הבית היה מקורה וכמו שהיה לו גג להיכל כן היה גג לכל הר הבית, מלבד אותן החצרות, שהמשנה מזכירה באופן מיוחד שלא היו מקורות. וכן מקום המזבח והכבש היה יוצא מן הכלל ולא הי’ מקורה.

ובעיקר הדבר לא אוכל להבין שיטתם של החוס’ יו”ט ותפארת ישראל. הרי לפנינו שיטת שלטי הגבורים ומלאכת שלמה ומרכבת המשנה בשיטת הרמב”ם; וכן נראה ממשנה למלך, שפירש בירושלמי תענית ובשיטת הרמב”ם, שכל הבית כולו היה מקורה, ואין לנו שום מקור מפורש שלא היה מקורה ואסור שיהיה מקורה — וא”כ איך יעלה על דעתנו לומר, שבית המקדש שהרמב”ם כותב עליו (הלכ’ בית הבחירה פ”א, ה”א): „ומצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור שנאמר, ולרומם את בית אלהינו ומפארין אותו ומייפין כפי כחם, אם יכולין לטוח אותו בזהב והגדיל במעשיו הרי זה מצוה“ — שבית מקדש זה. כלומר: הר הבית והעזרות לא היו להן שום מחסה מזרם וממטר ומשמש ומרוחות ומעופות, שיכנסו בו יטנפוהו ויכניסו שם כל דבר טמא⁶. ואפילו אם נאמר שלא היה בזה דין שצריך להיות מקורה, אבל ודאי שיש בזה משום פאר

5 ובסוכה נא, ב: התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

6 ועיין מדות פ”ד, מ”ו: ואמה כלה עורב, ופירש הרע”ב: „טס של ברזל חד כמין סייף

ויופי, שהרי בית שאין עליו גג אין עליו שם בית, והעזרה הרי נקראת "בית ה'". ודוחק לומר, משום שמדמין את המקדש למשכן, וכמו שהיריעות היו רק על האהל מועד, והשאר היה בלי תקרה כן היה ההיכל בלבד מקורה ולא השאר, שהרי א"כ היה צריך להיות מפורש שאסור לעשות קורה באיזה מקום, ואין לדהות שבמשכן שבמדבר, היו להם עננים, שהרי גם על המשכן בשילה ונוב וגבעון היו יריעות בלבד, וצריך עיון.

וראיתי לכ"ת בספרו סימן קלז שנתקשה בלשון הירושלמי תענית שהבאתי: מאי ראיא מסטיו לפנים מסטיו, שהר הבית היה מקורה? לדעתי, מלשונו של התוס' וז"ל: "אבל בלאו הכי ודאי שאין הר הבית מכוסה, שלא היה מסוכך אלא על גבי האצטבאות (כאותה ששנינו במשנה ה' פ"ק דפסחים) והן בצדדים סביב לא באמצע". ומלשון רש"י בפסחים יג, ב, ד"ה גג האיצטבא: "גג היה בנוי למעלה מפני הגשמים — אנו למדים, שכל האצטבא שעשויה לבני אדם לשבת היה לה גג מפני הגשמים. וזוהי כוונת התוס' ט: מנלן שהיה מקורה גם באמצע במקום שאין אצטבאות? ולפי זה יש לומר, שהירושלמי פירש "סטיו לפנים מסטיו" היה נמשך ברובו של הר הבית, לפיכך היה כולו מקורה, ובדברי הרמב"ם צ"ל שקמשמע לן שני דברים: שהיה מקורה, וגם סטיו לפנים מסטיו מוקף ספסלים לשבת אחד למעלה מחברו. וכן מלשון רש"י סוכה מב, ב, ד"ה על גבי אצטבא: "רחבה של הר הבית היתה מוקפת איצטבאות לישב שם ומסוככת למעלה מפני הגשמים, על גב אצטבא... דהיינו על גבי הספסלים", נראה שכולה היתה מסוככת.

ומה שכתב כ"ת לדחות משמעות דברי המשנה למלך שכל הר הבית היה מקורה — ש"אי אפשר לומר כן ומוכרח כדבארתי (שכל הבית לא היה מקורה)" — לפי מה שביארתי דברי המשנה למלך שרירין וקיימין, שכן היא שיטת בעל השלטי הגבורים ומלאכת שלמה ומרכבת המשנה בפירוש דברי הרמב"ם והירושלמי, ולא עוד אלא שלדבריהם גם העזרה היתה מקורה, כמו שנתבאר לעיל.

וגובהו אמה... כדי שלא ינחו העופות עליו. לפיכך נקרא, כלה עורב, שמכלה היורבים משם.

7 שמות כג, יט. ועיין תורה שלמה, שם.

תיקון עירובין במנהטן – ניו-יורק

דה כמה שנים שנתפרסם התעוררות ע"י רבנים גדולי תורה לעשות תיקון עירובין במנהטן—ניו יורק שהיא מרובה באוכלוסין של אחב"י והפירצה בנוגע לאיסור הוצאה בשבת גדולה מאד, ואחרי אסיפות של גדולי תורה לא באו לעמק השוה. וכדרכה של תורה יש מיימינים ומשמאילים, ובין המשמאילים יש שתיים שהם הרבה. יש שחוששין מפני שלפי דעתם אין כאן מקום לתיקון עירובין מפני שיש כאן חשש רה"ר דאורייתא, ויש גם אלה שחוששין שהתיקון לא יצא לכל הדעות, ויש ג"כ שהם מודים שהתיקון נעשה כפי הדין, עכ"ז הם חוששין מפני תקלה צדדית שיכול לצאת ע"י התיקון, היינו שע"ז ישכח מההמון כל עיקר איסור ההוצאה, ע"ד שאמרו הראשונים דהוצאה מלאכה גרועה היא, ומכאן יבואו להתיר גם במקומות שאין שם תיקון עירובין כלל.

והנה זה מקרוב היה כאן בפעיה"ק ידידי הגאון הר"מ כשר שליט"א ומדי דברי בו בענין זה דרש ממני שגם אני אכתוב חו"ד בענין זה העומד שם על הפרק. ואמרתי לו שלפי מצב בריאותי קשה לי להכנס ביער שאין לו תחומין ובפרט לדון בהרבה פרטים שהם סמוים לי מן העין ואין דומה שמיעה לראיה, רק כלפי אלה הגדולים שבאמת מודים הם שיש דרך לעשות תיקון עירובין ולהרים מכשול מדרך עם ד' אלא שהם נמנעים מחשש תקלה צדדית שאפשר לצאת מתיקון זה שאחרים יחשבו הואיל והותרה הותרה גם בלי תיקון. על פרט זה הסכמתי לכתוב, שמלבד שכבר אמרו הראשונים שאין לנו לגזור גזירות מעצמנו, הנה עדיפא מינה מצינו גם בכה"ג שאין כאן גזירה חדשה, והענין הוא שכבר גזרו עלי' אלא שנשתייר חלק ממנו שבשביל איזה טעם לא הכניסוהו בכלל הגזירה ושוב בטל הטעם עד שגם פרט זה שייך לכלל הגזירה, מ"מ אמרינן דאין לנו להוסיף על הגזירה, וכמו שכי' המג"א (סי' ש"א ס"ק נ"ח) בהא דמסתפג באלונטית, שכתב דאע"ג דבזה"ז אפשר בלי רחיצה (הול"ל) אסור להסתפג, מ"מ כיון דלא גזרו בימיהם אין לנו לחדש גזירה, והביא ראיה מהב"י (סי' י"ג) ואע"פ שבחידושי רע"א תמה על הב"י מ"מ אין דברי הב"י נדחים וכדמשמע מהמג"א שמביא ממנו להלכה למעשה.

ומדי דברי בהאי כללא שאין אנו יכולים לגזור גזירות מעצמנו, לפום ריהטא היה קשה לי דברי תוס' קדושין ריש דף לא ע"א ד"ה דאקרוב עומר והדר אכול, שכתבו בירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה מחדש יבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש ומתיר דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דאחר הדיבור, אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני עכ"ל לכאורה בתירוצם השני

מחדשים גזירה חדשה שלא הוזכרה בגמרא כלל. ואף דמצינו מעין גזרה זו ביבמות (כ"א ע"ב) דבאלמנה לכה"ג מן האירוסין אסורה להתייבם, ומ"ט לא אמרינן עשה דוחה ל"ת, אמר רבא גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, והנה במג"א דלעיל מבואר דאפילו גזירה שכבר גזרו עליה ורק חלק מאותו ענין גופו נשאר הו"ן ממסגרת הגזירה בשביל טעם שאח"כ נתבטל הטעם, אין לנו להכניס פרט זה בתוך כלל הגזירה מתוך זה דנקטינן שאין גוזרין גזירה מעצמנו, וא"כ מכש"כ בשני ענינים שהם לגמרי נפרדים כמו יבמה לכה"ג לדין אכילת מצה מחדש שאין לומר דשניהם גזירה אחת היא. אך באמת זה לא קשיא כלל דמאי דנקטינן דאין גוזרין גזירה מעצמנו הפירוש הוא דאחרי חתימת התלמוד אין לנו לחדש איסור חדש והתוס' דקדושין הנו' אין מחדשין איסור חדש אלא נותנים טעם על האיסור שאסרו הקדמונים ובכה"ג אין זה הוספת גזירה אלא הוספת טעם לדברי הקדמונים שאסרו אכילת מצה מחדש ולא לומר עשה דוחה ל"ת.

אבל כד נעיין היא גופא קשיא דלמה נדחקו התוס' לחדש טעם שני מטעם גזירה במקום שהירושלמי אומר כלל גדול דכאן לא נאמר עשה דוחה ל"ת מן התורה ולמה חלקו על הירושלמי דלא ס"ל גזירה זו לגזור על כזית ראשון אטו כזית שני, וגם טעמא בעי דלמה לא סגי להו בתירוך הירושלמי, ולזאת נראה לומר דלהתוס' היה להם הוכחה דתלמודא דידן פליג על הירושלמי וס"ל דעשה דלפני הדיבור אלים טפי וכדמבואר (יבמות ה ע"ב) ומכולהו נמי שכן ישנן לפני הדיבור, דמה"ט דוחים גם ל"ת שיש בו כרת וא"כ לפ"ז אין לומר כתירוך הירושלמי. וממילא דיש לפרש המשך דברי התוס' בדרך קושיא ותירוך ותוכן דבריהם הוא דהירושלמי מקשה ומתירק ולתלמודא דידן דלית לי' תירוך הירושלמי א"כ הדרא קושיית הירושלמי לדוכתא וע"ז מתרצים די"ל אי נמי דגזרו כזית ראשון אטו כזית שני, ואין להקשות דאמאי לא מתירק הירושלמי כתירוך התוס', די"ל דהירושלמי רוצה לומר דעדיפא מזה שגם מן התורה היו אסורים באכילת מצה מן החדש.

וכדי לפרסם עושי מצוה כדאי הוא להודיע דברי תשובת החת"ס (או"ח סי' צ"ט) וז"ל: שאל ממני ידידי הרב נ"י לברר לו בראיות מדברי חז"ל שראוי ונכון לכל קהל עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם לתקן מבואותיהם בתיקונים צוה"פ או שארי תיקונים כיוצא בו כדי שלא יכשלו רוב המון עם בהוצאה מרשות לרשות ביום ש"ק. דבר זה אין צריך לפנינו ולראיה והוא מן השכל ומן המבואר להדיא בדברי חז"ל השכל מחייב באשר ידוע ששמירת יום שבת מעשות כל חפץ הוא אצלנו ממצות הראשיות ומי שאינו משמר כהלכתו הרי הוא ככופר ומומר בכל התורה כולה כמבואר בעירובין ס"ט ע"א... ואנו מצווין על הקטנים שלא להרגילים בחילולי שבת... וכן אסור להרגילים בחילול שבת ומועד אפילו בדברים שהם

משום שבות... וא"כ כל בר דעת ישפוט בשכלו שא"א בשום אופן לקהל ישראל לשמור את כל בני ביתם הקטנים וגם לא נשותיהם וחלושי דעת לשמרם בכל יום השבת מבלי להוציא מפתח ביתם החוצה דברים קטנים ומטפחת וקטנים ופתם בידם וכמה צער ודוחק יסבלו הגדולים הנוהרים ובפרט בענין תפלה בבהכ"נ ביום ש"ק בהבאת הסדורים להתפלל מתוכו וטליתים וכדומה ע"ז (סי' שמ"ו סק"ו) וא"כ השכל הפשוט גוזר שראוי ומחוייב לתקן החצרים והמבואות בעירוב המתיר טלטול... עיי"ש שמציין ביצה ט"ז ע"ב דהוא מדרבנן שהחמיר מלערב ביו"ט שחל בע"ש אמרו שהוראתו הוא קלקולא יעו"ש שמפליג הרבה בחיוב עירובין וכי' שדבר זה מוטל על הרב והת"ח שבעיר לתקן המבואות ואם לאו מכשול וקולר העם על צוארו יעו"ש.

וז"ל בעל מאורות נתן (להגאון הראב"ד בקה"ק ווארשא) בספרו סי' ח': ובעת שעסקנו בתיקון העירוב דפה ווארשא שמח מאד הרב הגאון החסיד המפורסם מו"ה יצחק מאיר נ"י אשר יש מקום שם לסמוך על תשובת מהרי"ט הגם שיש לפקפק הרבה בת' מהרי"ט עם כל זה בשעת דחק גדול כמו פה ק"ק ווארשא בודאי כדאי הגאון מהרי"ט לסמוך עליו, עכ"ל.

הרי דאף שלמעשה היה מפקפק בדינו של מהרי"ט עכ"ז בשביל תיקון עירובין של עיר גדולה שמח וסמך ע"ז מפני הדוחק, א"כ מכש"כ במנהטן שהנחיצות לתיקון עירובין גדולה עד מאד, בודאי כל המסייעים למצוה רבה זו זכות הרבים יגן עליהם — על העושים והמעשים.

בענין דגים מעושנים

שאלה: דגים מעושנים, או כבושים, או מלוחים, — עם דגים טמאים, אם מותרים באכילה.

מצינו בטור יו"ד סי' פ"ג ציר דגים טמאים אינן אלא מדרבנן, לפיכך מותר לקנות מעכו"ם דגים מלוחים טהורים אעפ"י שמונחים עם הטמאים בכלי אחד שמא לא נמלחו יחד, ועיין בב"י שכ"כ הרא"ש וז"ל וע"ז אנו סומכים כשמביאים בקרון אחד או בחבית דגים מלוחים טהורים וטמאים ביחד שמתירין אותן דספיקא דרבנן הוא שמא לא נמלחו ביחד ואחר שפלטו כל צירן עירבן יחד, והמרדכי כתב על דג שמלחו נכרי שרי, כתב אבי העזרי דכ"ז מיירי בידוע שלא נמלחו עם דג טמא דא"כ צירן אסור וכן בתשובות ה"ר ישראל דסתם דגים מלוחים נהגו בהן איסור חוץ מהערינג ומקרייש שאין דגים טמאים נמלחים עמהם, וסה"ג וסה"ת פסקו דספק אם נמלחו עם הטמאים דמותרים מטעם דציר דגים טמאים הוי מדרבנן וספיקא לקולא וכ"כ בסמ"ק, אלא שאח"כ מוסיף וי"מ דציר דגים טמאים היכא שיש שמנונית אסור מה"ת וכ"כ הרמב"ן, ומוסיף עוד טעם שאפשר שאין מולחין טמאים עם טהורים ביחד דצריכים לאפוש עליהם הרבה מלח, א"נ מטעם דהוי ספיקא דרבנן ולקולא וכ"כ הרשב"א, ובתה"ד סי' קע"ד מחמיר מאד ולא מצאתי טעם בדבריו לדחות כל הראשונים ואעפ"י שמדברי שערי דורא וא"ז משמע דלא שרי אלא בדגים טהורים מלוחים שאין עמהם דגים טמאים מ"מ לא שבקינן כל הני רבוותא משום ש"ד וא"ז אפילו באיסור תורה כ"ש בציר הוי רק מדרבנן, ובד"מ מחמיר בזה כדעת ש"ד וא"ז ותה"ד וכ"כ רבינו ירוחם לאסור בנשרו יחד, ועיין בשו"ע יו"ד סי' פ"ג שדעת הב"י לקולא, והרמ"א מחמיר והב"ח ג"כ מחמיר, ובאמת דין הנ"ל אם ציר דגים טמאים לא הוי רק איסור דרבנן הוי מחלוקת ראשונים בזה, דתוס' בחולין דף צט, ב שאני ציר דזיעה בעלמא היא ועי"ש בתוס' שאינו אסור רק מדרבנן, אבל עי' בעבודה זרה דף מ, א תוס' ד"ה מחלוקת בצירן אבל בגופן לא, וא"ת הא צירן נמי אסור מדאורייתא כדאמרין הטמאים לאסור צירן ורוטבן, וי"ל דודאי צירן אסור מדאורייתא מיהו צירן בטל ברוב וגופן לא בטל דבריה לא בטל ברוב, ותירוצם ג"כ בלתי מובן הלא הא דבריה לא בטל ברוב לא הוי רק מדרבנן א"כ הוי ג"כ ספיקא דרבנן לקולא, אבל מבואר בתוס' הנ"ל שציר דגים טמאים אסור מדאורייתא והב"י והרמ"א לא הביאו כלל התוס' הנ"ל וצ"ע.

ואפילו לכל הראשונים שסוברים שציר דגים טמאים לא הוי רק מדרבנן ג"כ צ"ל שאסור מה"ת אם נכבשו מעל"ע או נמלחו או עושנו ביחד דגים טהורים

עם טמאים לא מטעם ציר רק שעי"ז נפלט דם מהדגים הטמאים, ודין דדם דגים מותר זהו רק דם מדגים טהורים אבל בנפלט דם מדגים טמאים אסור מה"ת כגופם, ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' מאכלות אסורות ה"א דדם דגים וחגבים טמאים אסור מה"ת משום שהם כתמצית מגופן. ועיין ש"ך סי' פ"ג דציר היוצא מגופן ע"י כבישה ובישול דהוי איסור מה"ת כיון שהיא מלחלוחית הגוף ממש, ועיין בפמ"ג סי' פ"ה דדם דגים וחגבים טמאים הוי איסור מה"ת, ולענין כבוש כמבושל אם הוי מה"ת, עיין בשער התערובות ח"ב דכבוש בצונן מעל"ע הוי איסור מה"ת, וממילא בדם היוצא מדגים טמאים הוי איסור דאורייתא מטעם דהוי כגופם.

ולפי"ז צ"ע בדם אדם שמותר מה"ת, והלא מצינו בתו"כ פ' צו ופ' שמיני, וברמב"ם פ"ג ממאכלות אסורות, דבשר אדם אסור מה"ת בעשה כיון דאדם נקרא חיה דכתיב ויהי האדם לנפש חיה, ותוס' ורמב"ן עה"ת פ' שמיני, והראב"ד והרא"ש בפ' אעפ"י סוברים, דבשר אדם לא הוי רק מדרבנן, וריטב"א בפ' אעפ"י כתב דגוהג אבר מן החי באדם, וביו"ד סי' ע"ט נפסק כדעת הרמב"ם דבשר אדם אסור מה"ת בעשה, א"כ דם אדם צריך להיות אסור לא מטעם דם רק שהוי כבשר האדם. וכ"כ מצינו ביו"ד סי' ס"ד שהטור כתב שאין דין חלב בבהמה טמאה והק' הב"י מאי נפ"מ הלוא אסור מטעם טמאה, והב"ח תירץ דמטעם איסור חלב מותר בסחורה אבל כיון שחלבם כבשרם והוי דין טמאה א"כ אסור בסחורה, ודבריו בלתי מובנים מאי נפ"מ אם איכא איסור חלב ובין שליכא איסור חלב הלוא איכא איסור טמאה על החלב וממילא בכל האופנים איכא איסור סחורה ודו"ק.

וכ"כ צ"ע שמצינו בשו"ת חינוך בית יהודה בפרה שנמצא דם בחלב שלה שאסור החלב והחמאה שנעשה מזה החלב ימכור לעכו"ם, ויש לעיין למה הדם שיוצא מבהמה חיה לא יהיה אסור מטעם אמ"ה שהרי מצינו בגמ' בכורות דף ז דחלב היוצא מן החי מרבינן מקרא דלא הוי אבר מן החי, אבל דם היוצא מן החי יהיה אסור מטעם אמ"ה א"כ יהיה אסור למכור לעכו"ם שמצווה על אמ"ה מטעם איסור לפני עור. אבל מצינו ברמב"ם פ"ט ממלכים, שאין בן נח מצווה על דם מן החי א"כ מותר למכור לב"נ. וכעין זה מובא בח"ס יו"ד סימן צ"ד בעובדא דפרחה תרנגולת לתוך קלחת חמאה רותחת על האש ומתה בתוכה, דבעל ההפלאה ז"ל פסק שאסור למכור החמאה לעכו"ם, מטעם בליעת אמ"ה דאסורה לב"נ.

מסקנת הדברים

מכל מה שנתבאר לעיל, נראה שאם היו כבושים דגים טהורים עם דגים טמאים מעל"ע, או שעושנו או שנמלחו ביחד, אסורים מן התורה, לשיטת התוס' בע"ז מטעם ציר, ולשיטת שאר הראשונים, מטעם איסור דם שנפלט מדגים טמאים. על כן הכרחי שימנו רב שישגיח בכל בתי החרושת של סרדינים ודגים מלוחים ומעושנים, שלא לערבם ביחד עם דגים טמאים, וענויים יאכלו וישבעו.

ש ע ר ה ל כ ה

אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה
(ברכות ח, א)

מדור לפסקי הלכות, שנתפרסמו בספרי שאלות-ותשובות
שהופיעו בחוץ לארץ בשנים האחרונות.

מדור זה מוקדש לספרי שאלות-ותשובות המופיעים מפקידה לפקידה, ממשנתם של גדולי התורה ורבנים יושבי על מדין, בהם פסקי דינים בבעיות חדשות העולות על שולחן מלכים, מאן מלכי — רבנן.

כאן נביא לתשומת לב קוראי „נועם“ תמציתם של פסקים אלה •, ובייחוד מתוך ספרים שיצאו לאור בחוץ לארץ ואינם שכיחים בידי הרבנים בארץ ישראל.

אגב ישמש חומר זה לעיון ולדיון לבעיות הטעונות בירור וליבון נוסף.

• על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד. כמובן, שאין לסמוך למעשה על פסקים אלה, לפני העיון בגוף התשובות, כי מובאים כאן תמציתן ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.



תודתנו נתונה לחבר מכון „תורה שלמה“ בניו-יורק על עריכת מדור זה.

שאלה. כסוי קצת הראש לענין לילך ברחוב ולענין ברכה.

תשובה. אפילו אם רק מיעוט ראשו מכוסה, ונחשב זה בעיני בני אדם לראש מכוסה, שרי לילך ברחוב ואף לברך וכמו שעושין כן הרבה, ואין להחשיבם ח"ו לקלים. (תשו' אגרות משה * סימן א. מקורות שמהם דן: קידושין לא. ושבת קיח. ר"ה בד"י לא מסגי ד' אמות בגילוי ראש. הגר"א או"ח סי' ח' סק"ו. מג"א סי' ב' סק"ו. ומחצה"ש, מג"א סי' צא סק"ג וביד אפרים, ט"ז סי' ח' סק"ג. רמ"א או"ח סי' ע"ד סעי' ב' וסי' צא סעי' ד' ושם בבאה"ט סק"ד, ט"ז סי' ע"ד סק"ב).

ש. חולה אזור במחלה מתדבקת וצריך שילך לבית החולים שאין מניחין להוציא משם מכל מה שהביא עמו אלא שורפין הכל, אם מותר לו ליקח לשם תפילין לקיים המצות בזמן היותו שם.

ת. אסור לו להביא עמו, דודאי להביא כתבי קודש למקום שנפל וגם שיפול דליקה אסור מכ"ש ממה שחייבין להציל, ולכן אסור להביא לבית החולים זה תפילין וכתבי קודש כיון שידוע שישרפום, וממילא אין לעבור איסור זה בשביל מצות תפילין דלמחר, כמו שאין נדחין שאר איסורין אף בשביל מצות עשה החמורה כמילה שדוחה שבת ונכרתו עליה י"ג בריתות.

ואפילו לילך לשם ביום מלובש בתפילין אינו רשאי ולא אמרינן עשה דוהה ל"ת כמבואר בסוף סנהדרין דל"ת דאבוד כתבי קודש לא נדחה בשביל שום עשה. ועוד אני אומר שלהביא שם הוא כמאבד בידים ממש ולא רק גרם בעלמא, דכי שרפה נאמר, הא כל אבוד אסור והבאה לשם הוא אבוד תפילין כיון שסופן לשרף מצד זה, דלסלק מכה"ק דין הצלה בידים נחשב עושה מעשה שאסור אף בשמות ופסוקים בעלמא שאינם בקדושת כתבי הק', א"כ כ"ש שאסור בידים להביאם במקום שדין המלכות ודין הרופאים לשורפן, ואף אם יהי' מותר לשורפן מחשש סכנה לדעת הרופאים, מ"מ להביאם שם אסור ונחשב מעשה איבוד ממש שעושה בידים ולא נדחה האיסור מצד מצות תפילין.

וגם אין להתיר מצד דינו של הרמב"ן שאין למצוה אלא מקומה ושעתה בהא דאישתפיך חמימי, כי בשעת המצוה הכל עושה כדין למול הבן ואח"כ אם יהי' סכנה שרי, אבל כאן בכתבי הקודש שכל איבוד וחסרון שמירה אסור, ממילא

* חלק או"ח, מאת כשה פיינשטיין, ר"מ מתיבתא תפארת ירושלים בניריוק, מלפנים אב"ד ליובא פלך מינסק. גיוירוק תשי"ט.

ישנו האיסור ע"ג גופיה שהביאן למקום שמופקר להשרף ולהאבד (שם סי' ד—ז. המקורות, שבת קט"ו כותבי ברכות כשורפי תורה, שבת קל"ד בר"ן באישהדין חמימי). [יש שחלקו על הלכה זו וסוברים להפך שחייב להניח תפילין ואין לו לחשוש מה שיהי' בסוף והדבר צריך עוד בירור גדול]

ש. חולה שנתנו הרופאים קנה חלול דרך האמה והשתן יוצא דרך הקנה של ראבער לכלי זכוכית, מה דין הכלי זכוכית והקנה לענין תפילה.

ת. לכתחילה צריך לכסות גם הכלי זכוכית ואם א"א לכסות הכלי יכול להתפלל אף שאינו מכוסה אבל הקנה של ראבער מוכרחין לכסות, ואם הקנה של פלאסטיק אפשר עדיף מראבער ומ"מ טוב לכסות (שם סי' כ"ז. רשב"א ברכות דף כב הובא בב"י סי' ע"ח שו"ע או"ח סי' ע"ז סעי' ד' ה'. ט"ז סי' פז בענין כלי זכוכית ושו"ע שם סעי' ז').

ש. אם רשאים להתפלל במקום שקבוע פריצות והוללות, היינו לשכור מקומות כאלה להתפלל שם בימים הנוראים.

ת. בודאי אסור וראיה גדולה מזה דמצוה להתפלל יותר בביהמ"ד היכא דגרסי', ולתוס' (ברכות ל) אף להתפלל ביחידות עדיף, ואף דאין תורתו אומנתו כמפורש בתר"י (דף ח' ועי' רמ"א סי' צ' סעי' יח), חזינן דמה שעושין בהמקום. מועיל למצות תפלה, שכיון שהוא מקום דגרסי בו עדיף הוא להתפלל בו לכו"ע. ומכלל הן אתה שומע לאו, שבמקום שנעשים בו דברים מתועבים אינו מקום הרצוי לתפלה כלל שכיון שהוא מקום שנאוי להקב"ה, אינו מקום רצוי לתפלה כלל, ואף ע"י עשרה מתפללים שלא תהי' שכינה עמהם, ואין שם מעלת תפלה בצבור ועדיף להתפלל ביחיד אף בביתו שאף שאינו מקום המקודש, מ"מ אינו מקום שנאוי, וע"י תפלתו תתקדש לאותה שעה שתהי' השכינה שם ותשמע תפלתו, מלהתפלל במקום המתועב ושנאוי אף בעשרה שלא תהי' לרצון כלל, וכל זה לשכור על זמן, משום שהי' המקום קבוע למעשה תועבות ועדיף הוא קבוע לזה, אבל לקנות מקום כזה לקבוע מהיום והלאה לבית הכנסת מסתבר שמותר. (שם סי' לא. המקורות שהביא: הגר"א סי' צ' ס"ק כז. שו"ע סי' ק"ו סעי' ג', ברכות ח' תפלה בביהכנ"ס עת רצון הוא. רמב"ם רפ"ח מהל' תפלה, תוס' ע"ז דף ד' ד"ה כיון. באה"ט סי' קנ"א סק"א בשם הרא"מ. מג"א סי' קנד סקי"ז בשם הרא"מ).

ש. מחלל שבת בפרהסיא אם מניחים אותו לעלות לנשיאת כפים.

ת. יש להכשירו לנשיאת כפים אף אם לא שב, כמו שכשר בעבר שאר עברות חמורות, שאף קודם ששב הוא כשר לנשיאת כפים, וכמעט שלע"ד זה ברור

לדינא אף שהוא נגד דעת רבותינו האחרונים. כ"ז לדינא, אבל למעשה אפשר י"ש בזה משום מיגדר מלתא וראוי יותר שלא להניחם לישא כפיהם, ואפילו ליכא כהן אחר דלמגדר מילתא ודאי רשאים ב"ד לעשות כן, רק לא יאמרו לו לעלות, אבל אם אמרו לו לעלות באופן שיעבור בעשה, מסתבר שצריך שישא כפיו, אבל יותר טוב שלא יאמרו לו, אף בדליכא כהן אחר, אף שלא יתקיים מצות נשיאת כפים, אך למחות בידם בחזקה באלו עירות שמניחים אותם לישא כפיהם, אף שאין רוח חכמים נוחה מזה מסתבר שאין מחוייבין. (שם סי' לג. המקורות שהביא: דברי המשנה ברורה סי' קכח ס"ק קל"ד לאסור. רש"י חולין ה' המחלל שבת ככופר במעשה בראשית. רמב"ם פ"ט מביאת מקדש הל' י"ג. לח"מ פט"ו מהל' תפלה ה"ג).

ש. אם שרי לעשות שותפות עם ישראל מחלל שבת, והחנות יהי' פתוח והמחלל שבת יעשה כל מלאכתו שם בשבת.

ת. שרי שיהי' שותף עמו רק לימות החול לבד, וימי השבתות וימי יו"ט לא יהי' שייך לו כלל לא לשכר ולא להפסד, ובהוצאות שהם על כל השנה או החודש כגון שכירות המקום וכדומה יכולין להחשיב לפי חשבון הימים. והיתר זה אינו אלא אם השותף מחלל שבת א"צ להשותף שומר שבת שיכול לנהל העסק בעצמו או שיש לו שותפים אחרים, דאם בלעדיו לא יוכל לנהל העסק נמצא דבזה שנשתתף עמו גרם ששותפו יחלל שבת, ואף שהוא ביום שאינו שותף של ישראל. אסור. ואם השומר שבת עושה מלאכה בימי החול יותר מכפי שמוטל עליו מצד השותפות, אין זה מתירו ליקח מריוח של יום השבת, אלא צריך לקבוע לו על זה שכירות עבור מלאכתו, ולא יהי' נוגע לו כלל מה שיעשה השותף מחלל שבת בשבת. (שם סי' צ"א. כ"ז דעת תורה של המחבר בלי שום מקור).

ש. כלי טערמוס אם מותר ליתן בו תבשיל חם בשבת.

ת. כלי טערמוס אינו רק להחזיק את החום אבל אינו מוסיף הבל, לכן שרי לפנות מקלי ראשון לכלי טערמוס בשבת. (שם סי' צה. המקורות שהביא: שבת נ"א. אבל פינה ממיחם למיחם מותר פרש"י שם, רמב"ם הל' שבת פ"ד ה"ה. או"ח סי' רנ"ז סעי' ה. ט"ז סק"ה ומג"א סק"ד. ר"ן שבת נ"א הנ"ל. משנה ברורה סי' רנ"ז ס"ק כח).

ש. אם מותר לתחוב משהו בתוך הצוארון הוא הקאלנער של כתונת וכדומה כדי שקצות הצוארון לא יתקמטו ולצאת בזה בשבת.

ת. פשוט שמותר לכתחילה לצאת בזה ולצורך הלבשה היא וכמו בירית שלובשת על בתי שוקיה להדקן כיון דלצורך לבישה היא (כדפרש"י שבת סג

ועירש בתוס') וא"כ גם כאן מה שתוחב בהצוארון כדי שלא יתקמטו הקצוות הוא צורך לבישה וכמלבוש ממש הוא. ואין לאסור מצד גזרת תכשיט. דהא אין זה דבר נוי ואין בזה חשש שליפה ומחויא ומותר גם לנשים, וכ"ש שאין לאסור לאנשים (שם סי' ק"ז).

ש. שעון שלובש על גוף ידו אם יש לחוש להוצאה בשבת.

ת. שעון שלובש על גוף ידו ממש יותר נוטה שנחשב ללבישה ממש. וראיה מטבעות שיש עליהן חותם לאיש שאין עליו איסור הוצאה אף שתשמישו הוא למלאכה שאסורה בשבת וכשיתקלקל החותם לא ילבישנו ומ"מ מותר משום דכיון שהוא על גופו ממש היא לבישה שאין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל ועיקר עשייתו הוא לתשמיש. ועוד מקום להקל ממה שנחשב בין י"ח כלים סודר שבצוארו (שבת ק"כ ופרש"י שם) ואף שמטעם זה אין למחות באלו שנושאים אותו כשהוא לבוש על ידו ממש (להוציא השעונים שבכיס שפשוט שאסור) עכ"ז ראוי לכל בן תורה וירא שמים שלא ללבושו בשבת כדי שלא יבואו להקל בכלל שעון, ושלא להקל בשעון זה להלבישו על הכתונת שהרבה לא ידעו לחלק, וכן אני מצוה לתלמידי (שם סי' קי"א).

ש. אם שרי לנקות השניים בשבת וביו"ט.

ת. לנקות עם טוט-פעיסט (משחת שניים) פשוט שאסור שהוא ממחק, ובלא טוט-פעיסט בהבראש (מברשת) המיוחד לזה מותר שהוא כמו רחיצת שאר אבר אחד. אבל ישטוף רק בצונן, ואת הבראש טוב שלא ללחלח במים קודם הניקוי מחשש סחיטה בשער, ואחר הניקוי לא ירחץ את הבראש, אף שלא בשפשוף שאין שם סחיטה, משום שאין לו צורך שוב היום ואין לרחוץ בשביל מחר (שם סי' קי"ב).

ש. אם מותר לרחוץ בשבת עם בורית לח.

ת. הנה פשוט בורית אסור משום ממחק. ואף בבורית שהוא לח כמים אף שהרבה נוהגים להתיר אין ברור לי כ"כ ההיתר. מכיון שנעשה מזה המולינעס ומתפשט הרבה יותר מכפי שהוא ע"י רחיצה, וא"כ ניכר שעדיין יש בזה קצת ממחק, לא כשאר דברים לחים כמים ושמן, אף שאפשר שבדבר לח ליכא איסור ממחק, ולכן ראוי להחמיר. (שם סי' קי"ג).

ש. להתקשט לאשה בליפסטיק בשבת.

ת. הנה אסורה משני טעמים, מאיסור ממחק ומאיסור צביעה ואם הוא לח שליכא ממחק יש עכ"פ איסור צביעה, וכן אסור לאשה לצבוע את פניה מדין

צביעה, אבל לזרוק את הפודער לבן על הפנים שלא מתקיים כלל אין בזה איסור צביעה (שם סי' קיד).

ש. בענין תספורת הזקן בחוה"מ בומה"ז במדינתנו.

ת. הנה לאלו שנחוץ להם לגלח הזקן במספרים בחוה"מ יש להתיר בזה"ז במדינתנו (ארה"ב), שכל אלו הרגילים בתספורת הזקן מסתפרים בכל יום, ולכן אין שייך טעם החולקים על ר"ת שהביא הטור (סי' תקל"א) שמתיר במי שגלח קודם המועד לגלח במועד, מטעם דיאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין, שהוא הטעם שאסור באבדה לו אבדה ערב הרגל כדאמר אב"י (במוע"ק דף י"ד) דהוא משום דלא מיגלא לכו"ע אונסי' כפרש"י, וכן הכא מי יודע אם גילח קודם המועד כדכ' שם הטור, וא"כ במדינה שכל המסתפרין מסתפרין בכל יום, ואף אם רק רוב מהמסתפרין שידוע שאף שנסתפר בערב יו"ט מסתפר עתה ואין שייך חשש זה יש להתיר לכו"ע אף להטור וכל החולקים.

ולכן ברור לענ"ד דבזמננו במדינתנו שנוהגין אלו הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ואף אם ביום אחר יום או אחת לשלשה ימים ליכא שום איסור, אבל מ"מ אינני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי בלבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לענ"ד (שם סי' קס"ג).

ש. בענין הנשואין בימי הספירה בכאן ניו יארק וברוקלין שנתקבצו אנשים מכל המקומות אשר היו המנהגים משונים, שבצעם יש לכל אחד ואחד לעשות כמנהג המקום שבא משם, משום דהוו כשני ב"ד בעיר אחת שליכא משום לא תתגודדו וגם מהרבה מקומות נשכחו מנהגם, איך להתנהג.

ת. בעיר ניו-יורק כל אחד ואחד יכול לנהוג כאחד מהג' מנהגים בענין תספורת, וגם יכול בשנה זו לעשות כמנהג זה ובשנה אחרת כמנהג אחד, ובלבד שבכל שנה לא יסתפר ל"ג ימים. מתספורת לנשואין אין להחשיב תרתי דסתרי, ומותר לנהוג היתר כשצריכין עד אחר ר"ח אייר, ומר"ח סיון, והמסדר קידושין יכול להיות בין בזמן מא"ח פסח עד ר"ח אייר ובין בזמן מר"ח סיון עד החג וגם הקרואים מותרין להיות בשתייהן, וכן מותר לעשות נשואין חוץ מב' זמנים הללו, גם בל"ג בעומר בלילה וביום ובשעת דחק גדול יש גם להאשכנזים להתיר נישואין מל"ג בעומר ואילך, ולהספרדים הנהגים כהמחבר מותר לכתחילה. (שם סי' קנט). המקורות שמביא: אר"ח סי' תצ"ג ס"ב וס"ג, מג"א סק"ה, ב"י ב"ח והגר"א סק"ו, תשו' ח"ס חאו"ח סי' קמב).

ש. העמדת אותיות כתובים כל אחד בנייר אחר, זה אצל זה בשבת ויו"ט אם יש בזה משום כותב וכן בסתירתן משום מחיקה.

ת. אם אינו מחבר את האות אלא העמדה בעלמא עושה, אין בזה חשש, ומסתבר שגרוע מלכתוב במשקים שאין מתקיימין, שעכ"פ לרגע שהן מתקיימין הוא בחבור, אבל הכא שלא מחובר כלל אינו ענין כתיבה כלל, אבל אם יש איזה חיבור קבוע להאותיות שלא יוזז ממקומן יש לאסור. (שם סי' קלה. מקורות שמביא: מג"א סי' ש"מ סק"ו חיי"א כלל ל"ז אות ב, מ"ב סקכ"ב, ובנשמ"א שם. ב"י אה"ע סוף סי' קכ"ה, חיי"א שם סעי' ו.)

ש. אם יש להחשיב לסעודת מצוה, לפטור הבכורים מהתענית ערב פסח, ולאכול בשר מר"ח אב עד התענית, גם כשמסיימין בחבורה שלומדים מקרא בעיון והרב דורש לפנייהם מדרשות חז"ל על הפסוקים.

ת. גם זה נחשב סעודת מצוה כסיום מסכת, דיש לעשות שמחה לגמר כל מצוה שעושים משך זמן. (שם סי' קנ"ו. ראה או"ח ב"י סי' תרס"ט ממדרש שיר השירים. רשב"ם ב"ב קכא בטעם רבה ור' יוסף דיו"ט של חמשה עשר באב הוא משום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה זו, ובהגר"א יו"ד סי' רמ"ו ס"ק ע"ו. ובנמוק"י שם ב"ב).

ש. כמה היא מדת החום שמחללין עליו את השבת.

ת. אין בזה דבר ברור, אבל א"צ שיהי' ברור שהוא סכנה דעל ספק נמי מחללין, וכל שהאדם חושש לזה שמא הוא חם ביותר מחללין, ורק מה שתופס שהוא רק מעט חום בברור אין מחללין. וסתם בנ"א חוששין כשהוא קרוב למדת מאה ושתיים * שהוא חם ביותר, ולכן על מדה זו מחללין ואין רשאים להחמיר. ואם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו נמי מחללין דלא גרע ממכה שאינה של חלל שאם החולה אמר שצריך לחלל שמחללין. ובתינוק שאין שייך בזה אם רואין שמצטער ביותר וכדומה לזה מה שניכר שהוא חולה, אף שהחום הוא קטן רק יותר ממאה מחללין. סוף דבר אם רק לא ברור להו להחשיב שהוא מעט חום מחללין.

עוד נראה ברור שאם החום בא ממחלה שבריא או ממחלת שאר אברים פנימיים, הוא מכה של חלל ומחללין אף אם הוא רק חום קטן, וכל הנידון בקדחת הוא בצינון בעלמא שלא בא מאבר מיוחד רק שזה גופיה שנצטנן הביא עליו חום

* לפי מדחום פרנהייט, ולפי מדחום צלזיוס: 8/9 38.

או שבא החום ממחלה באבר שמבחוץ כגון מידו ורגלו, צריך שיהי' חם ביותר והשיעור הוא כדבארתי, וכן הוא כשמרגיש הצינון בחוטם, ואף אם הוא מהצואר אף שהוא של חלל כיון שהוא צינון המצוי אם הוא חום מעט אין מחללין וכדבארתי השיעור (שם סי' קכ"ט).

ש. אם שרי למדוד חום החולה ע"י טרמומטר בשבת ויום טוב.

ת. פשוט שמותר דהיא מדידה של מצוה לרפאות הגוף. ואפילו להחמיר אינו רשאי. דמדידה אינה מדאורייתא אלא במחתך שמכוין ומקפיד אמדה (שבת ער, ורמב"ם פי"א מהל' שבת ה"ז) וכאן למצוה שרי אפילו מדרבנן (שבת קכו בתוס' הובא במג"א סי' ש"ו ס"ק טו, ועי' משנה ברורה שם ס"ק לו) וגזרת שחיכת סמנים לא שייך בזה שאין המדידה עצמה הרפואה. (שם סי' קכח).

ש. אם שרי להדליק את הגעז מהפיילאט לייט ולהקטין את האש ביו"ט.

ת. להדליק את הגעז ביו"ט מהפיילאט לייט פשוט שמותר, כי אין בזה חשש מוליד אש אלא הוא הדלקה מאש הדולק כבר, ולא דמי לעלקטרי שיש חשש הולדת אש שלכן אסור להדליק. ולהקטין את האש ביו"ט, הנה כשצריך להקטין את האש כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה מותר, ואף אם יכול להניח אש זה הגדול ולהדליק אש אחר שיהי' קטן, יכול להקטין אש זה ולא להדליק אש אחר כי כשהוא לצורך התבשיל אין חילוק בין הדלקה לכבוי כיון שגם כבוי מותר לצורך אוכל נפש, כמו בבשרא אגומרי כמפורש בביצה דף כג, ולהקטין שלא לצורך בשול אלא משום הפסד געז הוא כמו כבוי הגעז לגמרי ואם כבוי לגמרי אסור אסור גם להקטין. (שם סי' קט"ו, וראה שם סוף סי' קכ"ח).

ש. אם אפשר להקל בשעת הדחק וצורך גדול למנות ג' חדשי הבחנה משעת כתיבת הגט הבא ממדינת הים והיא לא ראתה את בעלה זה כמה שנים.

ת. ע"כ לא החמירו למנות ההבחנה משעת נתינה אלא בנשים שמן הדין מחוייבת להמתין כדי להבחין הזרע, אבל בנשים כמו ארוסה ומי שבעלה במדינת הים שאינן מעיקר תקנת הבחנה, אלא משום גזרה דלא פלוג לכו"ע, שרי לה למנות בשעת כתיבה גם שלא בשעהד"ח. (תשו' ממעיני ישועה * סי' א', מקורות שמביא: גיטין י"ח ע"א, ירושלמי יבמות פ"ד הי"א, בית יוסף אה"ע סי' יג וש"ע ורמ"א שם, כנה"ג שם בשם הרלנ"ח, רא"ש בפ' המגרש סי' מד וקב"נ שם, צ"צ ליובאוויץ אה"ע סי' מג, תשו' ח"ס אה"ע סי' כו, תשו' ח"צ סי' צו).

* תשובה להלכה ופלפולים אשר חנן ד' אותי יהושע הלוי הירשהארן (ראש ועד

הרבנים) מאנטעריאל, קנדה, תשי"ט.

ש. מנורה של עלעקטרי בת ז' קנים לבית הכנסת.

ת. פשוט שבעשיית היכל האיסור דאורייתא הוא רק לעשות היכל ממש או מנורה ממש עם הכוונה לקדושת היכל בלי שום צורך אחר. אבל אם אין כוונתו לעשות היכל כלל אלא שעושה לעצמו בית לדור בו והוא דומה בתבניתו להיכל, זה אין אסור מדאורייתא. דלא אסרה תורה אלא שמשים ממש ולא אסרה לעשות שום דבר צורך הכרחי מפני שהוא דומה לשמשים, דכשהוא עושה דבר לצרכו לית ביה משום איסור שמשים. ועפ"ז יוצא שלעשות בית תבנית היכל דהיינו לא היכל של קדושה אלא בית לדור בו ואין בו שייכות להיכל אלא זה שמדותיו מכוונות וכן מנורה להאיר לעצמו ואין כוונתו למנורה של קדש, אלא שמדותיו מכוונות בתבניתן לדברי הקדש, בזה אין איסור דאורייתא, אלא שהחכמים אסרוהו מטעם מורא מקדש ואף בזה לא אסרו אלא אם עושה כמותו ממש. ומנורה של עלעקטרי שאין בה עיקר המנורה המעכב מדאורייתא. היינו מקום לשמן. אין זה מנורה כל עיקר, ואין בה שום תבנית האסורה, ולכן יש לסמוך להתיר להשהות מנורה של עלעקטרי בת שבעה קנים שאין בה בית קיבול לשמן כפי מדתה. (תשו' ממעיני ישועה סי' ב'. מקורות: ר"ה כ"ד. ע"ז מג. שאילתות סי' נז. רמב"ם פ"ג מהל' ע"ז ה"י וי"א. מנ"ח מציה לט ורנ"ד. פנ"י ר"ה הנ"ל. ב"י יו"ד סי' קמ"א בשם המהרי"ק ומה שכ' עליו בח"צ סי' ס', ביאור הגר"א יו"ד סי' קמ"א סקל"ה. קרית ספר הל' ביה"ב פ"ז כ': אפשר דהוי נמי מדרבנן כל שלא איכון לקדש).

ש. אם מותר לפתוח בע"ש את מכונת הראדיא שתהא משמעת קילה בליל שבת, ואח"כ תסגר מעצמה ע"י שעון המכבה את העלעקטרי, ויש זמנים מתוחים שמצפים לשמוע החדשות ומצטערים בסגירת מקיר החדשות. ואת"ל שרי אז אם מותר לסבב את הדייזל כדי להעמיד את הראדיא לקבל את הקול מהתחנה המבוקשת.

ת. מעיקר הדין יש מקום להיתר*, אבל למעשה פשוט שזה ענין של חול, וגם יש בראדיא הרבה דברים שאין צריך היהודי לשמוע אותם אפילו בחול, ומכ"ש להתעניין בהם ביום של קדושה שניתן בשביל הנשמה. ולכן אינני יכול להתיר שזה עובדא דחול וזילותא איכא למאן שאינו יודע הדין, אבל גם אסור לא אוכל לומר. וכ"ז כשלא יסבב הדייזל, כי בסיבוב הדייזל יש שאלה אחרת, כי אינני בקי בעשיית הראדיא, ואולי נעשה איזה מלאכה דאורייתא ע"י הסיבוב, אולי מגדיל את כח האש בטיובס או איזה דבר אחר של איסור, ואם היה ברור שאין

* תשובה זו מתיחסת כמוכרן לחר"ל שעובדי תחנת השידור הם נכרים. וראה להלן

שום איסור מלאכה, היה בזה שאלה אחרת מענין טלטול דבר בכלי שמלאכתו לאיסור. (שם סי' ה') תשובה ארוכה מאד. מקורות: שבת יח ע"א עם כל המפרשים ראשונים ואחרונים. ובדברי הירושלמי שבת פ"א ה"ה וה"ו והביא מחלוקת עצומה שבין האור שמח והצפנת פענח. דרכי משה א"ח סי' רנ"ב מחלוקת מהרי"ו והאגור. ערוך השלחן סי' רנב וסי' שלח).

ש. בית ספר שחסר לו מהעשרה ילדי בר מצוה, והמורה מתפלל עם התלמידים בכל שבת ושבת שחרית ומוסף, אם מותר לקרא בתורה ולהרגיל התלמידים בברכת התורה והקריאה להתעסק בטעמים והקריאה.

ת. מצד הדין מותר לקרא בס"ת בפחות מעשרה בלא ברכה, ואז הוי הקריאה רק מצות יחיד ואינו יוצא ידי"ח קריאת התורה בצבור, וממילא ה"ה אם מוציאין ס"ת לקטנים שיתלמדו בה והם עושים הברכה להתלמד ג"כ אין איסור כי לקטנים להתלמד אין איסור לברך בשם ומלכות ורק אסור לענות אמן אחרי ברכתם, אבל אם יש בין התלמידים בני י"ג שהם גדולים להם יש איסור לקרא בתורה ולברך לפניו ולאחריה ולכן לא נכון לקרא לגדולים בתורה בפחות מעשרה גדולים, ולפיכך אם אחד נהג לעשות כן לא עשה איסור, חוץ אם גם בני י"ג ג"כ ברכו, אבל להבא מאחר שיש חומשים אפשר להשתמש בהם וא"צ להשתמש בס"ת. (שם סי' י'). מקורות: מגילה כג: לבוש א"ח סי' קמ"ג. רא"ש הל' ס"ת בפרישה יו"ד סי' ר"ע, ירושלמי יומא פ"ז ה"א, שו"ת פרי השדה ח"א סי' ו', כסף משנה פ"ח מהל' תפלה כ': דלהכי נקט הרמב"ם ומברכין לפניו דבלא ברכה פשיטא דמותר לקרות, רמב"ם בפ"ב מהל' תפלה).

ש. אשה צעירה שזקוקה לחליצה והיבם שדר מעבר לים, עתה בעירה, אבל היא עדיין בתוך ג' חדשים למיתת בעלה והחולץ בשום אופן אינו רוצה להמתין עד סוף ג' חדשים ואם יסע בחזרה למדינת הים, לא יעלה בידה ליסע אחריו כי עניה היא מאד אם להתיר לה שתחלוץ בתוך ג' חדשים.

ת. אין להתיר בתוך ג' חדשים כי אם במקום שאם לא יחלוץ תשאר היא עגונה עולמית, כגון שהיבם הוא מאנשי חיל ועומד לצאת לשדה הקרב, אבל בגידון שלפנינו שמקום היבם ידוע אין להתיר בשום אופן. (תשו' לב אריה * סי' ז. אה"ע סי' קס"ד ס"א ובב"ש ופ"ת שם. שו"ת פרי השדה ח"ג סי' קטו, ותשו' עצי הלבנון סי' קכ"ז).

• כולל בירור הלכות בענינים שונים הנחוצות למעשה מארבעה חלקי השו"ע אשר חנן ה' אותי הצעיר ארי' ליב גרוסנס חבר בי"ד צדק דק"ק לונדון והמדינה. לונדון תשי"ח.

ש. גר שבא לימול, אם מותר להפיל עליו תרדמה בשעה המילה כדי שלא ירגיש הכאבים, ואם יש הבדל בין תרדמה לבין קירור מקום ערלה בלבד.

ת. גם הרדמה כללית מותרת, דמילת גר אינה מצוה כלל אפילו לגבי המל אותו, והוא רק הכשר, דבלא מילה אינו יכול להתגייר. אפילו אי נימא דהוה מצוה על הגר הנימול ג"כ מותר בתרדמה, כיון שהוא עצמו אינו יכול לימול, וכיון דמל אותו אחר, מה לי גופו חי ומה לי בהרדמה (שם סי' יא. מקורות: תשו' דבר אברהם סי' כה. תשו' אמרי יושר ח"ב סי' קמ, ותשו' מערכי לב להגאון צירלסון).

ש. תינוק שנולד מהול והטיפו לו דם ברית כד"ת, וכשנעשה בן שלש עשרה נמשכה ערלתו וכסתה כל העטרה, ולפי שהתינוק חלוש והוא בן יחידי להוריו רוצים שרופא מומחה נכרי ימול אותו, אם מותר לעשות כן.

ת. בנידון דידן שנולד מהול ולא היה לו מילה כלל רק הטפת דם ברית, באופן כזה מסתפק הט"ז (סי' רס"ד סק"ט) לומר שצריכים מילה מדאורייתא ודמי לכסוי הדם דכיסהו הרוח וחזר ונתגלה חייב לכסות, וא"כ ה"נ כיון שלא נעשה בו מעשה המילה ועכשיו יש לו ערלה מחוייב במילה מן התורה או אפשר דמן התורה אין חיוב רק על הערלה בתולדה ומה שנמשך לא הוי ערלה כלל עיי"ש, וא"כ כיון דהוי ספיקא דאורייתא בודאי צריך שיהי' המוהל ישראל דוקא כדין מילה דאורייתא, ושמא אפילו לברך צריך.

ודע שגם אם נימול כדין ואח"כ נמשכה ערלתו ג"כ אינו נימול אלא ע"י ישראל מדרבנן. (שם סי' יז. מקורות: יבמות ע"ב ע"א, יו"ד סי' רסד ס"ו. רמב"ם פ"ז מהל' תרומות ה"י, ופ"ב מהל' מילה ה"ה ובנו"כ הרמב"ם בב' המקורות הנ"ל, תשרי ח"ס חיו"ד סי' רמ"ח).

ש. בתים הניידים הבנויים על אופנים ונקראים "קאראוואן" אשר משמשים כבית לאלו האנשים אשר אין בידם לקנות בית דירה בנויה, ובית זה משמש להם כבית ממש לאכילה וללינה וכו' אם מחוייבת במזוזה או לא.

ת. לכאורה יש לומר דבנידון דידן דבית זה הוי דירת קבע לכל בני המשפחה הדרה שם מחוייב במזוזה, אולם יש לומר דעיקר חיוב מזוזה אינו בא ממה שהוא גר שם בקביעות אלא בעצם הדירה אם היא מיועדת לדירת קבע או לדירת עראי, ובאם אין הדירה מיועדת לדירת קבע אין זה מחוייב במזוזה, ולפי"ז י"ל דבעינן גבי חיוב מזוזה דעצם הדירה תהי' דירת קבע וגם צורת דיורו של האדם תהי' באופן קבוע ולא באופן עראי. ולהלכה נראה כיון דהוא ספק צריך

לקבוע מזווה אך בלא ברכה. (שם סי' יח. מקורות: שו"ע יו"ד סי' רפו סי"א, הרמב"ם פ"ו מהלכות מזווה ה"ט ובמרכבת המשנה שם, ובס' קהלת יעקב על הרמב"ם פ"ו מהלכות מזווה).

ש. אחד שנקטעו רגליו משוקו ולמעלה ואי אפשר לו ללכת בלי עגלה על האופנים שהוא מסובב את העגלה בידיו, האם מותר לישראל לדחוף את העגלה בשבת מביתו לביהכ"נ ואם אסור לישראל לעשות כן. האם מותר לומר לנכרי לעשות כן, או טוב שהוא בעצמו יגלגל האופנים.

ת. דע שיש איסור הוצאת שבת בדחיפת העגלה ודינו כמו גורר כלי שחייב (שבת צב: כתובות לא.) משום הוצאה, ואין לומר שכאן אין כאן איסור תורה דחי נושא את עצמו והעגלה טפילה לחי, דמאחר שהנקטע אינו יכול להלך הרי דינו ככפות ובכפות לא אמרינן חי נושא את עצמו (שבת צ"ד.) וא"כ גם אם העגלה בטל להנקטע החי הרי חייב על החי, מאחר שכפות הוא, ולפ"ז לא מבעי דאסור לישראל לדחוף העגלה, אלא אפילו לנכרי אסור לומר. וכ"ז לגבי אחר, אבל הנקטע עצמו בודאי שרי להוליך העגלה, דכיון שאינו יכול לילך בלי עגלה א"כ הוי העגלה לגביה כמו רגלים שלו (שבת ס"ה במשנה). (שם סי' כב. מקורות: שבת ח: תו' ד"ה לא מחייב. שבת קמא: הרמב"ם הל' שבת פ"ח הל' כח, ביאור הלכה במשנה ברורה סי' שח בשם הריטב"א וכוותיה רוב הראשונים דבאינו יכול להלך דין כפות עליו. שו"ע סי' ש"א סעי' טז. הגה"מ פ"ט מהל' שבת אות ב' בשם סי' התרומות, רא"ש ביצה דף כה: בכיסא איכא זילתא, דיכול להלך גם בלי זה).

ש. ישראל שיש לו בית מלון בעיר שעל חוף הים, וכל משרתי המלון המבשלים הם נכרים, והוא עצמו אינו עוסק בשום מלאכה, ועכשיו רוצים חברי המפלגה שאינם יהודים לעשות כינוס מפלגתם השנתית בעיר ההיא ובחרו בבית מלון, יען כי גדול ומרווח הוא, והאספה תמשך גם בימי החג, ובעל המלון שואל אם מותר לו לאכסנם ולבשל גם בעד הנכרים בימי החג על ידי משרתיו הנכרים באותה הקדרה שמבשלים בה עבורו ועבור משפחתו ואורחיו היהודים שנמצאים אצלו.

ת. בנידון דידן דהמבשל הוא נכרי, ואין החשש שמה ירבה בשבילו בקדירה אחרת, דיש להמלון יורה מיוחדת וגדולה וגם מבשלים מומחים עכו"ם. נראה לדברי הכל מותר להזמינם אפילו כשלא הוכנה הסעודה, ופשוט שצריך הבעל המלון לחשוב שלא יהי' כאן חשש דבישול עכו"ם. (שם סי' כג. מקורות: שו"ע או"ח סי' תקי"ב ס"א, ט"ז שם סק"א וסק"ב).

ש. נשאו בחופת נדה, ונקבעו לצאת בליל הנשואין מעבר לים, וגם נקבע להם מקום מגורים משותף באניה ואין לשנות מקום מגוריהם, השאלה אם במקרה כזה באין להם ברירה האם מותר להם לישון בחדר אחד בתנאי שלא ינעלו הדלת.

ת. הנה הדין מפורש (בש"ע יו"ד סימן קצ"ב ס"ד ואה"ע סי' כב) חתן שפירסה אשתו נדה קודם שיבעול אסור להתייחד עמה, וענין יחוד זה כ' המהרמ"ל בפירושו על התוס' (סנהדרין לו. ד"ה התורה מעידה) שלפי תירוצו הא' של התוס' אינו דאורייתא ולפי תירוצו הב' מדאורייתא אסור. ונהי דאיסור יחוד אינו אלא דוקא בחדר נעול במגעול (עי' ב"י אה"ע סי' יא מתשו' הרשב"א סי' אלף רנ"א, ועי' בתשו' רעק"א סי' ק' ומהרש"ם ח"ב סי' ע"ז ובמפתח שם בשם הערוך לגר סי' קלח) במקרה דידן אסור אליבא דכו"ע דלאו דרך האנשים להכנס לחדר שזוג אחר גר בספינה ולא כל שכן בלילה. אולם אם ישאירו את הדלת פתוחה במקצת אז אין חשש יחוד ומותר ליסע ביחד ולישון בחדר אחד (שם סי' כד).

ש. אשה שנתגרשה בערכאות מבעלה ע"י הודאתה בפניהם שזינתה, וגם הבעל כתב להערכאות שממנו נתברר שזנה עמו וקיבלה גט כדת משה, ועתה רוצה להנשא להבעל בטענה שמעולם לא זנתה עמו ולא הודתה לפני הערכאות אלא כדי להשיג גירושין אזרחיים והכל היה בערמה, וכן טוען הבעל. מה דינא דהאי איתתא.

ת. אמתלא שלה טובה מאוד ונוכר כבר בראב"ד (השגות פי"ח מהל' אס"ב ה"ט) דאמתלא זו מהני בכה"ג (ועי' ב"ש סי' ו' סקכ"ו ונוב"י אה"ע סי' יא). אולם להבעל צריך עיון מאחר שהוא עשה מעשה לאסור איסור על נפשו שכתב הודאתו בכתב, עכ"ז מאחר שטוען שרצה שתשיג גט פיטורין האזרחיים ובלא"ה לא היתה יכולה לקבל וכה"ג דאי אפשר להשיג רק בכה"ג מהני אמתלא גם על מעשה שעשה (ש"ך סי' קפ"ה ובנה"כ שם וביו"ד סי' א' סי"ג ובמפרשים שם) ולכן מותרת להנשא לו (שם סי' ל'. מקורות: סוף נדרים, שו"ע אה"ע סי' קטו ס"ו).

ש. ישראל שנשא נכרית בנשיאון אזרחים, ולאחר זמן בנסעו באוירון במדינה רחוקה קרה אסון והאוירון נפל ונהרג האיש הזה ונקבר שם בבית קברות של עכו"ם, ועתה רוצים אחיו שהם שומרי תורה ומצוות להעבירו משם לקבר ישראל, אם מותר או כשר לעשות כן.

ת. לכאורה דינו כפורש מן הצבור שאין צריך לקברו בקבורת ישראל (יו"ד סי' שמ"ה ס"ה). אך הח"ס יו"ד שמ"א כתב דחייבים לקברו שהוא מדין קבור תקברנו, רק אין מתאבלים עליהם דבאבוד רשעים רנה. א"כ מחוייבים

לקברו, אך הלא נפל מהאירון ולא הי' גופו שלם ואפשר דאין מצות קבורה באין גופו שלם, אבל זה אינו דגם כזית מן המת חייב לקברו (מנ"ח מצוה תקל"ז), אבל אפשר לומר דכאן אין שום חיוב לקברו דהלא כבר נקבר ונעשה מעשה ומה שמצינו להח"צ (סי' ג') שהתיר בכה"ג היינו למי שהי' נוהג כשורה (ועי' תשו' ח"ס חיו"ד סי' שלד ומהרי"א אסאד חיו"ד סי' שנ"ד), ולכן להלכה אין חיוב על האחים לפנותו ולקברו, אבל איסור ג"כ אין כאן ותלוי ברצונם הטוב. (שם סי' לב).

ש. אחד שהוא כהן קבל ממדינת אשכנז הארורה ספרי חול שידועים כי הכריכה שלהם נעשה מעור אדם מאותם האנשים שנשמדו במחנות ההשמדה רח"ל מה דינם.

ת. אסור לכהן להכניס הספרים לביתו משום טומאת אהל (רמב"ם פ"ג מהל' טומאת מת הי"א) ואסור למכור הספרים אפילו לנכרי (רמב"ם פ"ד מהל' אבל ה"א) ואפילו מצות קבורה שייך בהכריכה בתור מקצת מן המת (ראה מנ"ח מצוה תקל"ז) שחייב בקבורה. (שם סי' לו. מקורות: חולין קכב, אלו שעורותיהן כבשרן, תוס' שם ד"ה עורות אביו, גדה ע"א. תוד"ה שמא יעשה, וזבחים ע"א ד"ה ובטרפה, ומל"מ פ"ד מהל' אבל, חי' לב אריה חולין שם, ערכין ז: יו"ד שמ"ט, ר"ן חולין שם).

ש. תינוק שהגיד שלו עקום וכפוף לצד הכיס ונקב הגיד לא היה בראש הגויה כי אם למטה בצד הגוף הי' הנקב למי רגלים, וכשהי' מטיל מי רגלים הי' עושה כיפה ממש, ורופאים מיעצים להמתין עם המילה, ולא מצד חולשת התינוק כי חזק הוא, עד שיהי' התינוק בן שלש שנים כי אז רוצים לעשות נקב בראש הגויה שיוכל להטיל מים כשאר בני אדם, כי חוששים שאם לא יהי' הנקב בראש הגויה לא יוכל להוליד, וכדי לאפשר לו להוליד צריכים ג"כ לפשט את הגיד וצריכים לניתוח זה את עור הערלה של המילה, כי אז בעת הניתוח ידביקו את עור הערלה לבשר הגיד וגם יסתמו בזה את הנקב שלמטה. ואם יכרתו את הערלה עכשיו א"א יהי' להשתמש בעור הערלה לאח"כ, אם רשאים ומחויבים לדחות את המילה או לא.

ת. הגם דמילת בנו היא מצוה עצמית על האב, מכל מקום כיון דעל ידי עשיית מצותו יגרום הפסד והיזק גדול לבנו בודאי שאין לאב לעשות המילה ואין לו להזיק ולהפסיד לבנו כדי לקיים מצותו. (שם סי' מא).

ש. חולץ שבוהן רגלו חבושה בתחבושת מחמת פצע שיש לו על רגלו, ובשום אופן א"א להסיר התחבושת הזו מחמת רטיבות הפצע, והוראת הרופאים

לא להסיר את התחבושת, ולדחות החליצה א"א כי הוא שעהדי' גדול וקצת חשש עיגון, אם מותרת החליצה גם כשיש חציצה.

ת. יש פסול בחציצה, אלא כאן הוי מיעוט שאינו מקפיד ושרי לסדר החליצה במקום שיש קצת חשש עיגון. (שם סי' נד, פסקו של הגרצ"פ פרנק אב"ד ירושלים יצ"ת המחבר הרבה בראיות שאין שום חשש בחליצה מיבמות ק"ב ע"א שני מנעלים זה ע"ג זה מהו, ומפרשים שם, ומה שמצינו באחרונים שלא יהי' דבר חוצץ בין המנעל ובשרו הוא חומרא בעלמא עיי"ש, ראה אה"ע סי' קסט סעי' כו ול"ז ובנו"כ, תשו' עונג יו"ט האו"ח סי' ח', שו"ע יו"ד סי' קצח סעי' י' וסדרי טהרה שם ס"ק כד, תשו' כת"ס חלק יו"ד סי' צ"א, תשו' דבר"ח ח"ב חיו"ד סי' סה.)

ש. אי שפיר דמי לעשות תפילין ע"י מכונה (מאשין) כמנהג במדינת אמעריקא?

ת. אם העוסקים במלאכה הם יראים וחרדים יש להתיר שיאמר בכל פעם לשם מצות תפילין, כי כאן הולך הכל ע"י מכונה ורק הגברא דוחק כמו מסגר (קנעפעל) ואח"ז סוגר המכונה, וכח הראשון ע"י ישראל שדוחק את המסגר ועי"ז סובב המכונה, ויש להכשיר בשעת הדחק באם א"א בענין אחר, אבל מ"מ בעל נפש יחוש לעצמו ולקנות תפילין הנעשין ע"י ישראל עצמו לשמה כמו שנהגו בכל תפוצות ישראל, רק מ"מ בא"א באופן אחר אין לפסול אותם רק שידקדק היטב לעשות הכל ע"י ישראל כשר שיאמר בכל פעם לשמה, לשם מצות תפילין. (תשו' תפארת אדם * האו"ח סי' ג', מקורות שהביא: מנחות מ"ב, גיטין מה, שו"ע או"ח סי' טו, תשו' דברי חיים ח"ב האו"ח סי' א' וב', תשו' מהרש"ם ח"ב סי' טו, סנהדרין ע"ז, או"ח סי' קנ"ט ויו"ד סי' ז', זבים פ"ד מ"ג, עירובין ל"ה, ומס' ע"ז סא, ויו"ד סי' קכה בענין כח כחו ומנחות ז' ע"א).

ש. אם מותר לילך תחת המזחילה (טו"ש) בשבת שיזחול על כל גופו מים צוננים בימים שהחום גדול.

ת. אינו מותר מכמה טעמים. א', שיש חשש גדול בקנה שזחול מים חמים, וגם דרך לרחוץ בחול בבורית, ובשבת אסור (כמבואר סי' שכ"ח ברמ"א), ויש לחוש למראית עין, והרבה חששות יש בלא"ה ורק למצוה שומר מצוה לא ידע דבר רע, אבל לשם תענוג הוי עובדין דחול וגם משום מ"ע וצ"ע. (שם)

* מאת משה דוד אסטרייכער זצ"ל אב"ד שטימפא והגליל יצ"ו. ניריורק תשס"ו.

חאו"ח סי' כח, מקורות: ביצה י"ח, או"ח סי' שכ"ו ס"ח, פרמ"ג סי' רס"ז סק"ב, ובהגר"א סי' שכו).

ש. מנעול הנעשה באופן שאי אפשר לפתחו כי אם על ידי צירוף אותיות של שם ידוע ומי שאינו יודע לצרפו א"א לפתחו, ומסבבים אותו באותיות עד שנפתח וכן עד שנסגר, אי שפיר דמי לפתחו ולסגרו בשבת.

ת. כיון דהאותיות כבר נכתבין וקריבה לא מחוסר מעשה לא מקרי מלאכה ושפיר דמי לעשותו בשבת, וגם אינו עושה שום מעשה חדש, רק מפרק המסגרת העשוי לכך לסבבו עד שמצרף לאותיות הנצרך לו וכך הולך וחוזר חלילה כסדר לפתוח ולסגור, מ"מ בענ"פ יזהר, אבל לא מדינא, ואם עושה בצירוף אותיות ביד שמאל מותר לכתחילה לכו"ע, (שם חאו"ח סי' לג, מקורות: שבת קג ע"א וע"ב: תשו' רמ"א סי' קיט ובלבוש או"ח סי' שמ ובט"ז מג"א ומפרשים שם בענין ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים לפתוח ולנעול בשבת, גיטין כ, ובמג"א סי' שמ סק"י, שו"ע הרב שם ס"ד, תפא"י פי"ב משבת בהלכתא גבירתא ד"ה המוחק ב' אותיות, ח"א כלל לו בנו"י סי' לו סי"ג).

ש. האם מותר לחתוך בר ישראל אחרי מותו ללמוד עי"ז חכמת הרפואה מאחר שהוא עצמו צוה לפני מותו שיחתכו אותו כדי ללמוד ממנו.

ת. פשיטא שאין לחתוך שום בר ישראל לנוולו אחר מותו, רק כשיהיה מזה תכלית ללמוד חכמת הרפואה להציל נפשות ממיתה, אם החולה עומד לפנינו וצריך להצילו או מותר, ואם רופא עכו"ם התחיל לנוול או אפשר שגם ישראל מותר ויש לפקפק בזה להקל, ומה שצוה הוא לנוולו לא מעלה ולא מוריד כלל (שם חיו"ד סי' סט, מקורות שהביא; חולין יא ע"ב, נובי"ת חיו"ד סי' כו, פי' ר"ג חולין שם, תשו' ח"ס מהר"ם שיק מנח"א ותשו' דודאי השדה סי' עו, ב"ב קנד ע"א וע"ב).

ש. אם מותר לנער ישראל שאינו כהן, לישא בתולה שאינה ידועה מי היא ומי משפחתה.

ת. מאחר שלא איתחזקה בעכו"ם די לכו"ע בטבילה שטבילה לנידותה, אך צריך לחקור היטב ולדרוש ההתנהגות שלה בעניני הדת, בענין שבת מאכלות וכו"ב בכל הענינים, ומה שמדברת בלשון עכו"ם אינו ראוי, כאשר הנסיון מעיד, ומה שיש לה שמות של גויים ע"ז היא אומרת שזה מחמת פחד הגויים שגרה בסביבותם שלא יעשו לה רשעות, וע"ז יש להאמינה אם המורה יראה שניכרים דברי אמת (שם חאה"ע סי' פ, מקורות: יבמות מה ע"ב, עד סוף דף מ"ו ע"ב,

ראש רי"ף ומפרשים, טור ושו"ע יו"ד סי' רסח, ב"ש סי' ב סק"ב ושעה"מ פ"ב מהל' אי"ב ד"ה וסיים).

ש. איש ואשה שדרו ביחד כמה שנים ולא זכו לפרי בטן והאשה נבדקה כמה פעמים ע"י רופא מומחה והחליט שאין כלל מניעה מצדה מלהתעבר, ועתה עצת הרופאים לבדוק את זרע הבעל וליתן לו סמי רפואה לחזק זרעו, אם שפיר דמי למעבד הכי ?

ת. אין לעשות מעשה להתיר, בפרט עפ"י זוה"ק ומקובלים חמיר חטא זה מאד (שם חאה"ע סי' פו. מקורות שהביא: גדרים כ' אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, ומפרשים שם יבמות לד ע"ב תוד"ה ולא כמעשה ער ואונן, טשו"ע סי' כה עם המפרשים, חרדים מ' תשובה פ"ג, והרבה לדון בדיני פס"ר ודבר שאינו מתכוין) אולם שרי שישמש הבעל עם אשתו בחדר סמוך להרופא, ותיכף אחר התשמיש יקח רופא מומחה מרחם שלה ע"י כלי מזרע הבעל לבדוק ולעשות כל מה שרוצה.

ש. בן שהי' נוהג במכונת (קאר) ואביו נסע עמו ביחד ונהג את המכונה חיש מהר קצת יותר מהנהוג וע"י סבה עלה המכונת על מכונת נושא משא קרשים כבדים ונהרג אביו וגם הוא עצמו נלקה ואחר ששכב בבית החולים כמה שבועות נתרפא, ועתה השאלה אם הבן חייב לקבל עליו תשובה כגורם מיתת אביו ?

ת. גורם מיתת מאד חמור ולכן אפילו באופן רחוק מאד מ"מ חייב לקבל עליו תשובה, ולכן בניד"ד הי' קצת גורם, גרמא רחוקה שהנהיג את המכונת בחפז גדול שלא על דרך רוב בנ"א, ולכן ודאי נכון שיקבל עליו תשובה המבוארת בספרים בכגון דא. (שם חחו"מ סי' קד. מקורות שהביא: סנהדרין קג ע"ב, טוש"ע חו"מ סי' קעו סמ"ח וסמ"ע וש"ך ושם סו' סי' קפח ושם בט"ז ונתה"מ, תשו' ח"ס חו"מ סי' קנו, מג"א סי' תר"ג ובאה"ט שם, תשו' רמ"א סי' לו, באר שבע סנהדרין, א' ששכר חבירו לילך בדרך ונהרג נכון שיקבל תשובה, תשו' מהר"ם לובלין סי' מ"ג מ"ד מ"ה, באשה שמצאה ילד מת אצלה, ובתש' מהר"ל סי' מה, תש' אבני צדק סי' עה עו עז, ובסוף חחו"מ תשובה לאשה ששכבה על בנה ומת, ובענין תשובת המשקל עיין באחרונים).

ש. בנתהוה שאלה בעת כתיבת הגט והבי"ד אמרו להסופר שיכתוב ובינתים יעיינו בדין, אם אין בזה חשש של שלא לשמה.

ת. במידי דהוי רק חסרון ידיעה מהני ברירה בגט, וא"כ הכא דבאמת גם בשעת הספק הי' הדבר מבואר דעפ"י הדין כשר רק דהי' צריך עיון בדבר,

ועכשיו שנתברר דלמפרע הי' רק קצת חסרון ידיעה בזה מהני לכו"ע דאמרינן איגלאי מילתא למפרע דהי' כשר ונכתב לשמה (תשרי מהר"ש * חלק שמיני סי' מד. טיב גיטין, גיטין דף כ"ה, תוס' יומא נה: תשו' מהר"ש ח"א סי' יא.)

ש. חבורת חייטים שתופרים בגדי מתים, תקעו כפם זה לזה שלא יתפרו עד שיעלו להם שכרם כרצונם, וכפי שנדברו ביניהם. ועתה יש איזה מהם שהתחרטו ורצו להתיר להם, מה דינם?.

ת. תקיעת כף דינו כשבועה (יו"ד סי' רל"ט ס"ב) ובנשבע לחברו לתועלת חברו יש להחמיר מלהתיר אפילו בדבר מצוה (יו"ד סי' רכח סעי' כ') (תשו' פתחא זוטא ** חיו"ד סי' נ"ה. מקורות הנ"ל, ועי' יו"ד סי' רג דאין מתירין שבועה אלא מדוחק עיי"ש בש"ך ובהגה' יד שאול, סי' רכח סעי' כא וסעי' יז)

ש. טפח באשה ערוה, כמה שעור טפח, אם ארכו טפח ורחבו כ"ש, או טפח על טפח.

ת. מאחר דשיעור טפח באשה ערוה גלמד משום דמקום התורפה של אשה לא הוי פחות מטפח (ב"ח או"ח סי' עה עיי"ש), וכיון דמהתם ילפינן לענין אורך ממקום שבא גלמוד ג"כ לענין זה דלא בעינן טפח על טפח רק אורך טפח ורוחב כ"ש. (מקדשי השם *** סי' צו, ראה נדה כו ע"א ושם בתוס' רמב"ן ור"ן).

ש. נשים אשר דרכן לגדל צפרניהן ובהגיע תור טבילה אינן רוצות לחתכם כמנהג בנות ישראל הכשרות, ואם נחמיר עליהן יבטלו הטבילה וידורו עם בעליהן בטומאת הנדה, כדת מה לעשות?

ת. מאחר שמעיקר הדין צפורן נקי אינם חוצצין ואלו נשים שדרכן לגדל צפרניהן מקפידות מאד שתהיינה צפרניהן נקיות אף בלא טבילה, א"כ במקום שיש חשש שיבטלו הטבילה אין להחמיר עליהן, הא ודאי שאין להורות להן להדיא להקל, וטוב להעלים עין מהן. ויש גם לצרף דעת הרמב"ם דבהקפידה דחציצה בתר דידה אזלינן (ב"י ריש סי' קצ"ח) וכיון שהיא אינה מקפדת לחתכן

* על ד' חלקי שו"ע מאת שמואל ענגיל וצ"ל אבדק"ק ראדאמישלא... בעהמח"ס שו"ת מהר"ש ד' חלקים ושפתי מהר"ש. לונדון תשס"ו.
** חלק א' או"ח ויו"ד מאת פנחס חיים הלוי הורוויץ וצ"ל שהיה מלפנים ראב"ד דק"ק קאסוב... לונדון תשי"ו.
*** חלק ראשון על ד' חלקי שו"ע ממני הצעיר צבי הירש מייזליש מלפנים רב ור"מ בנימארק (גאליציען)... שיקאגא התשס"ו.

אלא אדרבה היא מקפדת שתהיינה גדולות וארוכות הו"ל מיעוט שאינו מקפיד ואינו חוצץ, ועוד דכאן אפשר לומר דלכו"ע בתר דידה אזלינן וגם החולקים בחציצה על הרמב"ם בצפורן יודו להרמב"ם. (שם סי' פח, וראה בתשרי מהר"ם בריסק ח"ב סי' צו ובתשרי אחיעזר ח"ג סי' לג שהעלו ג"כ כמו שכ' לעיל להלכה ולמעשה).

ש. אם מותר ליתן מעות לבנין מורה שעות על בית ע"ז שלהם?

ת. המורה שעות לא נעשה משום כבוד לע"ז שלהם רק הוא במקום שנראה לכל, מקום גבוה בעיר, וכמ"ש הרמ"א (סי' ק"ג) דמותר להסיר הכובע לפני השרים הנושאים ש"ו שלהם בבגדיהם דידוע שגם העובדים אינם מסירים הכובע לעכו"ם רק להשר, ועוד דכמו שמשא ומתן שרי עמהם מטעם טינא כמו כן דבר זה (שם סי' עב, מקורות: רמ"א סי' קמח, ש"ך סי' קמח סק"א, תשרי מהר"ש ח"א סי' פג, תשרי מנחת שי סי' פב, ובהגה' דבר צבי שם בס' מקדשי השם הביא מתשרי מנח"א ח"ב סי' עג שכ' דנהי שהמורה שעות מעמידים שם לטובת יושבי' ואף שממילא הוא ע"ז נוי וחשיבות קצת יותר לבית ע"ז וכבוד הוא לו, עכ"ז מותרת הראיה, להביט על המורה שעות לדעת הזמן, אבל לסייע לעשות את המורה שעות יש לחוש למ"ש הרמב"ם בהל' ע"ז (פ"ג ה"ו) דכל דבר שהוא לכבוד לע"ז עובר בל"ת עיי"ש. א"כ ה"ה בזה שעל ידי זה הוא כבוד ונוי להע"ז יש לחוש).

ש. דין בתי כסאות שבזמננו ובהרכבת, לענין נטילת ידים ואמירת דבר שבקדושה.

ת. לא מבעי' בבתי הכסאות שבהרכבת שפי הבה"כ פתוח למטה שהצואה נופלת תיכף לחוץ, בודאי הוי דומה ממש לבתי כסאי דפרסאי (ברכות כו ע"א ושו"ע סי' פג סעי' ד) דכסתומין דמי ושרי, אלא אפילו באותן שאין הבית הכסא פתוח למטה לצאת תיכף לחוץ רק אחר עשיית צרכיו מושכין בית יד הקבוע שם, ועל ידי זה נפתח החור למטה ויוצא לחוץ וגם יחד עם המים מדיחין את הבית הכסא מצואה, יש להם דין בית הכסא דפרסאי. אין על הבית הכסא דין גרף של ריעי (או"ח סי' פז ס"א) דדין גרף של ריעי דאסור אינו אלא בשהה בתוכו מעל"ע, אבל באינו שוהה בתוכו מעל"ע אין לו דין גרף של ריעי ובית הכסאות שלנו הדרך להדיחן תיכף ומיד אחד עשיית צרכים בכל פעם, גם לרוב אין הבית הכסא מיוחד לבית הכסא לחוד כי נעשה שם גם לרחוץ פניו ידיו ורגליו (ועי' מג"א סי' פז סק"א) ומחיצת בית הכסא שלנו נעשה גם מחיצה לבית (ועי' ט"ז סי' פ"ג סק"א) באופן דאפילו אם נחמיר לענין לומר דבר שבקדושה שם, מ"מ

לענין דין היוצא מבית הכסא כזו, בזה יש להקל אליבא דכו"ע, (תשו' מנחת יצחק * ח"א סי' ס. מקורות: תשו' ארץ צבי סי' ק"י ק"א ותשו' זקן אהרן ח"א סי' א'. וביאור הלכה סי' פ"ג ופ"ז).

ש. בן הנולד לו מנכרית ואח"כ נתגיירו האם והבן ונשארו בחו"ק, והבן נתחנך כל ימיו ע"י אביו בתור יהודי, ועתה חפץ להקרא בשמו אחרי אביו, אם רשאי לעשות כן לקראו לס"ת.

ת. לדינא אין להעלים מילדים כיו"ב כמו יתום שנתגדל אצל מגדלו יחוס משפחתו מפני כמה טעמים ומכשולות המסתעפים מזה, מכ"ש במי שנולד מנכרית דדינו מפורש בדברי מלאכי כי בגדה יהודה וגו', כי חלל קודש וגו' ובעל בת אל נכר וגו' יכרית ה' וגו' ער ועונה וגו', דפשיטא דאין ראוי להקרא בנו ולשנותו משאר גר ע"כ יקראו אותו לתורה פלוני בן אברהם. (שם ח"א סי' קלה. מקורות: יבמות כב א', או"ז הל' יבום הובא בדרכי משה אה"ע סי' קנו סק"א ורמ"א סי' טו סעי' יו"ד. דגמ"ר הל' גיטין סי' קכט ס"ב, שו"ת ח"ס חאה"ע ח"ב סי' מא וסי' קכה. שו"ת בית יצחק חאה"ע ח"א סי' כט, רמ"א או"ח סי' קלט סעי' ג' וטו"ז סק"א. מנ"ח מצוה א', שו"ת הרי בשמים מהד"ת סי' קעב, ח"ס חאה"ע סי' עו, שאילת יעבץ ח"א סי' קסה, ופ"ת חו"מ סי' מב ואה"ע סי' י"ט ויור"ד סי' ריו סק"א).

ש. מי שיש לו מיחוש בלבו ועל כן לפי פקודת הרופאים מוכרח לבלוע איזה סמי רפואה קודם ואחר תשמיש, כדי לחזק את מזגו שלא יזיק לו התשמיש, ועתה השאלה אם חל ל"ט בליל שבת ויו"ט אם מותר לו לבלוע סמי רפואה זו.

ת. שרי, דהרי הרדב"ז כ' (ח"ג סי' תר"מ) דשבות דגורת שחיקת סמנין גרע משבות דאמירה לנכרי, ומאחר ששרי לעשות מחיצה לצורך תשמיש ע"י אמירה לנכרי כ"ש דשרי לבלוע סמי רפואה לצורך מצוה דתשמיש (שם ח"א סי' ק"ח. מקורות: או"ח סי' שט"ו ס"א, חיי"א הלכ' שבת כלל לט סי"ד, ח"ס או"ח סי' עג, חיי"א כלל מב סי' ב', ביאור הלכה או"ח סי' שכח סעי' לו).

ש. אם שרי להעריך שעון מערב שבת שיפתח את זרם הראדיו בשבת לשמוע החדשות.

ת. מאחר שהסכימו כל גדולי האחרונים דאור העלקטרי דינו כאור ממש

* אשר חנן ד' אותי הקטן והצעיר יצחק יעקב וי"ס ראש ב"ד דק"ק מנשסתר והגליל ... לונדון תשס"ז.

הוא אב מלאכה דאורייתא (הגרא"ז מלצר בהסכמתו על תשו' חלקת יעקב בשם הגר"ע זצ"ל) והדבור בהמיקרופון של הראדיו לפי החלטת גדולי ישראל יש בזה איסור דאורייתא (מנחת יצחק סי' לו אות ח) ואף שרוב השומעים החדשות עכ"ם הם, אבל הרי עושה גם הפעולה גם לצורך ישראל שמשלם בעד דבר זה ובכה"ג אסור אפילו אם עושה לדעת רוב העכ"ם (כמבואר בתו"ש או"ח סי' רעו סק"ח) ע"כ אסור לעשות לפתוח זרם הראדיו כדי לשמוע החדשות, ונוסף ע"ז דהרבה מהפועלים אצל הראדיו הם מאחינו בני מחללי שבת ר"ל הרבה חדשות נמסרות על ידם, ובפרט כעת שנתפשט לשמוע הראדיו ממדינת ישראל שכולם ישראלים הם אין להתיר דבר זה. (שם ח"א סי' קז. מקורות: תשו' קרן לדוד סי' פ'. מהרש"ם ח"ב סי' רמז, לבוש"מ חאו"ח מסי' מז ולהלן, תשו' מהרי"א חאו"ח סי' עד ופרמ"ג או"ח סי' רנב מ"ז סק"ז, תשובת ש"י סי' תקע"ז ותש' מהרש"ג חאו"ח סי' מג, תשו' אמרי יושר ח"ב סי' נב, ובתש' ארץ צבי סד, מהר"מ שיק חאו"ח סי' קנז, מחזה אברהם סי' מב, כת"ס חאו"ח סי' סז).

ש. בענין מכונת השמיעה אם מותר לישא אותו בשבת בחוץ כי עכשיו הדבר מצוי ומתפשט בעולם, ומי שהוא רגיל בה בימות החול קשה לו שלא להשתמש בה בשבת, ויש גם סכנה ללכת ברחובות בלי המכונה משום סכנת דרכים, כי כידוע יותר משסומכין על הראיה סומכין על השמיעה, להשמר מתאונות דרכים, ואולי אפשר לדמות למשקפים אותם שיש להם אחורי האזנים וממילא אין מסירים אותן אין חוששין שמא יעבירם ברה"ק, ובמכונת שמיעה קשה יותר להסירה ממשקפים.

ת. אם המכונה מהודקת היא וא"א שתפול, ואי אפשר לו בשום אופן לילך זולתה שפיר מותר לילך עמה בשבת. אמנם אם אפשר לו זולתה אף דל"ש שמא יפול אסור לו לילך לחוץ. והמכונה צריך שתהא ערוכה מע"ש ותפורת סביב כדי שלא יבוא לפתוח ולסגור, וכן החלק המונח בכיס יש לתפור מע"ש בתוך הבגד שלא יהא בזה חשש איסור הוצאה. ומי ששומע בכבדות בלא מכונה אין להשתמש במכונה כי לבד חשש איסור שבת י"א דדינו כשומע קול הברה, דא"י ידי חובתו בקריה"ת ותקיעת שופר ומגילה, (שם ח"א סי' לו, שו"ע סי' ש"א וש"ג, דדבר שאינו מלבוש ולא תכשיט מקרי משוי, ואסור מה"ת להוציא, גם בתכשיט או מלבוש חשו חז"ל לפעמים משום שלפי ומחוי, משום דילמא משתליף ממילא ואתי לאחויי או דלמא מחייכי עלה ואתי למישלוף ולאחויי, גם הרבה דברים אסרו משום מ"ע, ראה תוס' שבת (סי' ש"א סק"ב) ושו"ע סי' שא ס"ז, רא"ש ביצה כה, תו"ש סי' ש"א סקל"ז ול"ה, פרמ"ג שם א"א

סקכ"ז סקכ"ח. שבת סו מחלוקת רש"י ורבותיו, ס"י ש"א סט"ז, חיי"א כלל נו סעי' ג', מנח"ש ס"י פ"ד סק"ו, מהרש"ם ח"ב ס"י פ' שהמ"צ בהלכה ס"י פ', עדות לישראל מדור הלכה צד קכ"ב).

ש. אם מותר לדבר ברמקול (מיקרופון) בשבת ויום טוב.

ת. לדבר בשבת ברמקול, היינו מיקרופון, או בטלפון, או בראדיו, בכל מלה שמדבר בשבת עושה אב מלאכה, וזה הבערה גמורה, אחת מל"ט מלאכות בשבת. (שם ח"א ס"י לו אות ח' מקובץ תבונה, ירושלים, שנת תש"ט, חודש מנחם אב, בשם גדול אחד, ובמפתח הביא המנחת יצחק מקובץ הפרדס חודש אב תשי"ב ס"י פ"ב לאסור ג"כ הדבור ברמקול בשבת ויו"ט, וגם הבעל מאורי אש (ירושלים תרצ"ה) מביא ראיות חזקות לאסור).

ש. במקום שגם אנשים נוהגים לשאת שעון יד, ובאופן שהצמיד בעצמו הוא תכשיט והשעון מחובר אליו במעשה אומן, מהו לשאתו ברשות הרבים בשבת?

ת. אפילו אם השעון מכסף וזהב באופן שיש לומר שהוא תכשיט, מ"מ מאחר דעיקר עשיית השעון הוא להשתמש בו (באור הלכה ס"י ש"א ס"י י"א) אסור לצאת, וממילא לא מהני הצמיד המחובר אליו במעשה אומן. מ"מ הצמיד בטיל לגבי השעון ולא השעון לגבי הצמיד, וממילא אסור. (שם ח"א ס"י סז, ע"י תו"ש ס"י שא סקכ"ד, ותשו' קרן לדוד ס"י פט).

ש. אם תלו ליבש חיתולים (ווינדלען) של ילדים, ובביה"ש הם לחים עד שא"א להשתמש בהם, האם מותר להשתמש בהם בשבת כשנתיבשו?

ת. אם תלו ליבש בבית ולא הי' לח כ"כ עד שברור שבעוד יום יהי' יבש לגמרי, שרי להשתמש בהם. (שם ח"א ס"י פא, והגם שהרב המחבר לא העלה דבר ברור והניח לבסוף בצ"ע מחמת דברי המשנה ברורה ס"י שח סקס"ג, וראה בט"ז ס"י ש"י סק"ד, וביצה דף כז ומאירי שם).

ש. אם שרי להניע הכפתור האלקטרי בזמן שהאור האלקטרי כבוי בשבת ויו"ט ע"י שעון, כדי שלא יודלק בעת שיגיע הזמן להדליק מעצמו ע"י השעון?

ת. אסור משום מוקצה, שגם נענוע בדבר המוקצה אסור אף שאינו מטלטל כולו ממקום למקום (שם ח"א ס"י נח, מקורות: או"ח ס"י שי"א ס"ז, ופרמ"ג ס"י רע"ז במשב"ז סק"ח וא"א סק"ג).

ש. מה אם שרי לשפוך מים חמים מכלי ראשון על אינסטענט-קאפע בשבת קודש.

ת. מאחר שהאינסטענט-קאפע כבר מבושל ממש ולא רק קלויים בלבד יש להתיר בכלי שני ובכלי ראשון המחמיר תבוא עליו ברכה, דהאינסטענט-קאפע יבש וגמס לגמרי ומתערב עם המים ע"כ לכתחילה יש להחמיר כמו במלח (מהר"ם שיק חאו"ח סי' קלב) אבל בכלי שני שרי בודאי. (שם ח"א סי' נה. מקורות: תשו' ח"ס חאו"ח סי' עד, פרמ"ג בא"א סי' רנג סקמ"א, תו"ש סי' רנג סקל"ט, ומחצה"ש סקל"א, הגה' מהרש"ם או"ח סי' תס"ז אות יז, ט"ז סי' רנג סק"כ, ובמשב"ז שם ושע"ת אות ה).

• * •

"Noam" by now has become a household word in Torah academies. The three volumes are establishing its *hazakah*. The contributors, from three continents, tackle competently and authoritatively the problems posed to them. The Talmudic warning has proved potent: "A disciple who has attained the qualification to decide questions of law and does not decide them is responsible for many spiritual fatalities" (Sotah 22a).

A most welcome development in "Noam" is the new feature "digest of Halachoth". This selection of Rabbinic decisions gleaned from current Responsa volumes call attention to the new "Piskei Halacha" of noted authorities. It will further stimulate practical consideration of problems in Jewish law which arise and confront Rabbis the world over.

"Noam" is sent forth to the rabbis of our generation as both guidance and challenge.

LEO JUNG

Chairman, American Committee for Noam

N O A M

**A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems**

V O L U M E 3

Published by

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

JERUSALEM

5720

ISRAEL