

נועם

במה
לבירור בעיות בהלכה

ספר תשיעי



הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשכ"ו

כתובת המערכת :
מכון "תורה שלמה" ירושלים, ת.ד. 5169
המנהל : הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות

נדפס בישראל
דפוס התחיה בע"מ, ירושלים

* *

*

העולם נברא במדת החסד — "עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג) וכל הבריאה שופעת חסד. מדה זו משתקפת גם בתורה ש"תחילתה גמילות חסדים וסופה גמילות חסדים" (סוטה יד, א).

האדם מצווה להיות דומה לבוראו, ובמה הוא יכול להזדהות לבוראו — במדת החסד והרחמים בלבד, כמו שאמרו חז"ל: "ואנוהו" — הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום (שבת קלג, ב). שכן מדות אלו הן הן מדותיו של הקב"ה, כמו שאמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב "אחרי ה' אלקיכם תלכו" וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה... אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים... אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים... אף אתה קבור מתים (סוטה, שם).

מדת החסד יש לה מבוא גם בעניני הלכה. אמנם ברור הדבר שעצם הכרעת ההלכה יסודה בשיקול דעת המשוחזר מכל נטיות צדדיות, אבל נכונות החכם להתאמצות ויגיעה מרובה בענינים עמוקים, כדי למצוא את השביל הנכון וההלכה הברורה — יסודה במדת החסד. וכבר ציין גדול אחד בספרו דברים אלו על רבינו יצחק אלחנן ז"ל — "עובדא היא כי ברוב תשובותיו מכריע ר' יצחק אלחנן לצד ההיתר. אמנם בראיות והוכחות ובמשא ומתן של הלכה, אבל המסקנא לרוב היא להקל. חכמי האמת אומרים, כי בית שמאי שורש נשמתם היא מגבורות עליונות, ובית הלל — מחסדים עליונים. דומה, כי שורש נשמתו התורנית של ר' יצחק אלחנן חוצב ממדת החסד. ביחוד אנו רואים מדתו זו בשאלת העגונות. ב"עין יצחק", למשל, באו יותר משבעים שו"ת בעגונות לכל מקצועותיהן — ובכולן, מלבד באחת מהן, הסיק להיתר, תשובה יחידה בלבד יצאה באיסור".

יסוד מוסד הוא "כי התורה והשלמות נבנו על דרכי נועם, ואפילו כופרא (עץ כמין חרותא) בשביל לולב, והירדוף (כמין קליעה עשויין עליו) במקום הדס, פסלו חז"ל, משום דבעינן דרכיה דרכי נועם וליכא (ומפרש רש"י: "דרכי נועם, והאי מברז בריז את הידים כקוצים שראשי עליו עשויין חדין כמחט") (סוכה לב א"ב) ולו יהא שכל העולם לא

ימצאו לקיים מצות ד' מינים בהדס, או לולב אחר, בטלה המצוה, והכופרא והירדוף פסולים. ואין זו בעייה של מדת חסידות, כי הרי מצות עשה היא.

הרי לנו שהגדרה האמיתית במצות התורה הוא הכלל של דרכי נועם, ואחר שאין כופרא והירדוף "נועם", לפי שיכולים להנזק בקוציהם ומחטיהם, אינם בכלל ציווי התורה. ולו יצויר שהתורה צותה בפירוש על הכופרא והירדוף, אז ודאי היינו עושין כן, אבל עכשיו שלא כתיב בה איזה לולבים וענפי עץ עבות, דנו חז"ל כי אין זו מה שרוצה התורה, מפני מה? מפני ש"דרכיה דרכי נועם".

נמצא שהיה מקובל לחז"ל מהפסוק הזה יסוד לפסול כל מה שיצא מן הכלל הזה, לכן לא יתכן כי כל מה שיש לנו מן התורה והשלמות, יהיה זה עלינו מס, ודבר לא נעים, (ס' מדרגת האדם, תקון המדות, פ"ג).



הליכות עולם מתגשמות בהלכות כל דור ודור. בחוקי תורתנו הקדושה ומשפטיה נמצא הדרכה אלקית בכל זמן ומקום, בחינת "חדשים לבקרים" — משום "רבה אמונתך", אמונת הקב"ה, ואמונת עם ישראל (במובן פירושו של הרשב"ם על "בכל ביתי נאמן הוא" — במדבר יב, ז).

תודתנו העמוקה לחכמי ישראל וקברניטיו בעד תרומותיהם הרמות, ברכת ה' עליהם ועל כל הנלוים להם.

אלי' יונג

ראש הועד למען ה"נועם" בארה"ב

ה ת ו כ ו *

א—לא	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	באור חדש על משנה גימין פ"ט מ"ג
לב—מו	הרב שלמה יוסף זיין עורך „אנציקלופדיה תלמודית“	שבקית—עזבתי
מז—מח	הרב איסר יהודא אונטרמן ראש הרבנים לישראל	— —
מט—נ	הרב יצחק נסים ראשון לציון, הרב הראשי לישראל	— —
נא—נו	הרב יצחק הוטנר ראש ישיבת ר"ח ברלין, ניו-יורק	— —
נז—ס	הרב משה פיינשטיין ראש ישיבת „מתיבתא תפארת ירושלים“, ניו-יורק	— —
סא—קסד	הרב מנחם מ. כשר ירושלים	בירור טעמי הפסולים שבגט בתרגומו העברי
קג—קנא	פרופ' יחזקאל קוטשר הרב בנימין רבינוביץ תאומים ירושלים	שבקית—עזבתי לשון עזיבה בגט
קסז—קעב	הרב אברהם שפירא חבר ביה"ד האיזורי, ירושלים	שבקית—עזבתי
קצג—רסו	הרב יחיאל יעקב וויינברג מונטרה, שווייץ	הפלת עובר באשה חולנית
רסז—רכד	הרב כתריאל דוד קאפלין לונדון	בענין ערכאות
רכה—רעד	הרב חיים דרוק ירושלים, מח"ס אורות חיים	בירור חלוקת שעות היום ושיעור מהלך מיל
רעה—רסד	הרב אליהו פרדס הרב הראשי ואב"ד לירושלים	מצות „בצדק תשפוט עמיתך“
רפה—שא	ד"ר יעקב לוי ירושלים	המציצה בפה לאור הרפואה

אם מותר לצאת בשעון יד בשבת	הרב חנוך זונדל גרוסברג	שב—שו
	ירושלים, מח"ס זר התורה	
קנין בספר תורה	הרב ברוך רקובר	שת—שכא
	חבר בית־הדין, חיפה	
בנין ומתירה בכלים	הרב יצחק אייזיק ליעבעס	שכב—שכט
	ברונקס, נ. י.	
תפלת הדרך בימינו	הרב זאב דוב פלונים	של—שמו
	רב בנחלת־שבעה, ירושלים	
בירור במנין שמיטות ויובלות	הרב בנציון פירר	שמח—שנא
	רב ניר־גלים	
לבעית הרופאים בשבת	הרב משה פינדלינג	שנב—שנו
	מנהל מחלקת הנשואין	
	ברבנות הראשית — חיפה	

הערות ובירורים

הערות בענינים שונים	הרב אפרים גרינבלט	שנח—שסה
	שו"ב מעמפיס, ארה"ב	
הערות לנועם חלק שמיני	הרב ישעיה אבן־ספיר	שסו—שסט
עירוב—לדין סמוך לענין מקרא מגילה	הרב חנוך זונדל גרוסברג	שסט—שעא
על שמר מכירה בשנת השמיטה	הרב מנחם מ. כשר	שעב—שסב

א.

באור חדש על משנה גיטין פ"ט כ"ג*

דברים כד, ג : וכתב לה ספר כריתות

א) במשנה גיטין פ"ט מ"ג, ובגמ' פ"ה ע"ב : גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, רבי יהודה אומר ודן דיהוי ליכי מנאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין, למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין.

בגמרא שם מבואר שאם לא כתב לה ודן, אמרי בדיבורא (דאמר לה בשעת מסירה הרי את מותרת לכל אדם) גרשה, ושטרא ראיא בעלמא (להיות בידה לעדות בכל אשר תלך להראות שהיא פנויה). ובגמ' מבאר אביי שצריך לזוהר לכתוב בדקדוק גדול אותן ט"ו מלים, ויש סימן מיוחד על הדינים של נוסח זה בשו"ע אבן העזר סי' קכו, והרבה הלכות על כל מלה ומלה אם נכתבה בשינוי אות יו"ד או וי"ו וכו' וכו' ויש כאלה שאפילו בדיעבד הגט פסול.

ובגמ' שם : דאתקין רבא בגיטי איך פלניא בר פלניא פטר ותריך ית פלוניא. וכן ביבמות קטו ע"א : אנא וכו' פטריה ותרבית, ושם קטו ע"א : אנא וכו' פטריה ותרבית ולא הזכירו ושבקית. אמנם הבה"ג, הגאונים, הרי"ף, רש"י והרמב"ם הזכירו המלה ושבקית, וכן בטופס שלנו, הכולל הזמן והמקום ושם האיש והאשה וגם הנוסח ושבקית ופטריה ותרבית, תקנוהו הגאונים, ובספר השטרות לרב האי גאון מובא הנוסח דלהלן : בכך בשבת וכו' וכו' צביתי ברעות נפשי (בדלא) אניסנא ושבקית ופטריה ותרבית יתיכי ליכי 'אנתי פלונית בת פלוני דממתא פלונית וכל שום אחרן וחניכה דאית ליכי ולאבהתיכי ולארתריכי ולארתריהון דאבהתיכי די הוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו פטריה ושבקית ותרבית יתיכי ליכי די תהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבה לכל גבר די תצביין ואינש לא ימחא בידיכי מן שמי מן יומא דגן ולעלם והרי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מני ספר תרוכין וגט פטורין ואגרת שבוקין כדת משה וישראל. ע"ב. ולהלכה נתקבל בשו"ע אהע"ז סי' קכו — הנוסח של רה"ג, בשינויים קלים, ראה נחלת שבעה סי' מה.

* בירור על דבר תרגום של גט בעברית שנתפרסם בכמה ספרים, ויש בו הרבה מלים הפוסלות הגט.

והנה בגמ' לא מבואר שום טעם וסברא לנוסח זה של הגט שמסר רבי יהודה שהכניסו בו שלשה ביטויים אלה: ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין.

(ב) ומצאתי לאחד מן הראשונים שעמד על זה, בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' כ: ועוד אפילו תאמר דכיוצא בזה אין למדין משטה אחרונה ובעינן נמי דין דיהוי ליכי וגו' אפ"ה לא היינו פוסלין אותו אלא אם נכתב ודין דיהוי ליכי עד סוף הגט בשטה אחרונה, אבל אם לא נכתב בו אלא וגט פטורין אפילו תאמר שאין למדין משטה אחרונה אינו נפסל בכך, שכיון שבשטה של מעלה ממנה כתוב ספר תירוכין ואגרת שבוקין דשפיר משתמע מהני לישני דלאו בדבורא מגרש לה אלא בגט, ואמרינן בפרק התקבל, כתבו אגרת ונתנו לה הרי אלו יכתבו ויתנו לה, ומשמע דאגרת סתם לשון גט כריתות משמע, (ראה מ"ש להלן אות ח), וכ"ש אגרת שבוקין וכ"ש ספר תירוכין שהוא לשון התורה שנאמר ספר כריתות וכן תירוכין ושבוקין לישנא דגרושין משמע דאמרינן התם תרכוה שבקוה הרי אלו יכתבו ויתנו, ומה שכתבה המשנה וגט פטורין עם אלו, לא שיש עכוב בדבר אם לא נכתב לפוסלו, אלא שלשון חכמים משולשין הם, כדאמרינן במנחות מגל זו מגל זו, שבת זו שבת זו, שבת זו, ובשקלים תרום תרום תרום, כדאיתא התם, וגט עצמו יוכיח שהרי כתוב בו פטריה ושבקיית ותרוכית, ובודאי דאי לא כתבי להו לכלהו לא מפסיל גיטא בהכי, דכל חד מהני לישני משמע לישנא דגרושין שפיר וכמ"ש. אם כן מה שנהגו לכתוב כל הני לישני שופרא דגיטא הוא וליכא עכובא בכלהו, והכי נמי בהני לישנא בתראי ליכא עכובא בכולהו, ובחד מניהו או בתרי סגי ושאר לא מעכב כנ"ל, עכ"ל.

מבואר מדבריו: (א) שהשלשה ביטויים בדברי רבי יהודה אין להם כוונה מיוחדת, אלא שלשון חכמים משולשין, והני לישנא שופרא דגיטא ובחד מיניהו או בתרי סגי והשאר לא מעכב. (ב) בלשון פטריה ושבקיית ותרוכית בכל חד מועיל מפני ששלשתן לישנא דגירושין.

ויש לה"ר לדבריו שאין שלשתן מעכבין מדברי התוס' בגיטין שם ד"ה ר' יהודה שיש ספרים שלא כתוב גט פטורין וכו' (ובמלאכת שלמה כ' שבמשנת ר' יהוסף ליתא גט פטורין וכן במשנה שבירושלמי) ונראה דה"ג גרסינן לה דהא ספר כריתות מתרגמינן פטורין וגם בגיטין רגילין לכתבו, עכ"ל. ומבואר מדבריהם שרגילין לכתוב אבל אינו מעכב. ולהלן אביא שכ"כ עוד א' מהראשונים הטעם שהשמיטו גט פטורין. וע' נדרים ה' ע"ב ובראשונים שם. וראה לקמן אות יז. כד.

(ג) אמנם מצינו להפוסקים הקדמונים שכתבו טעמים על ג' לשונות של גט. הראשון שכתב ביאור ללשונות של הגט הוא רבינו שמשון מקינון, מובא בלשונו בשלטי הגבורים הנדפס במרדכי גיטין סי' תמה, וסיים: ע"כ ביאור הגט ממהרש"ק ולא קדמוהו אדם לבארו. כן נדפסו דבריו בסדר הגט בשו"ת מהר"י מינץ (דפוס

פיורדא דף לה, א). אחריו כתב לבאר בתרומת הדשן סי' רכח והלבוש הל' גיטין סי' קכו.

וז"ל הר"ש מקינון (במהר"י מינץ) : ושבקית ופטריה ותרוכית, צריך ליתן טעם למה לנו לכפול ולשלוש הדברים והא בתר הכי איכא כהאי לישנא וכדו פטריה ושבקית, ועוד מאי ו' דושבקית, הי' לנו לכתוב צביתי וכו' שבקית וכו' או צביתי למשבק ולמפטר והי' לשון צח טפי, ועוד מ"ש דהכא כתיב ושבקית והדר ופטריה, ובתר הכי ופטריה והדר ושבקית, ונ"ל הכי, דהא דקאמר הכא צביתי וכו' ושבקית לא הוי ביאורו לומר שעכשיו הוא פוטר את אשתו דהיינו דקאמר בתר הכי, אלא מספר שכבר מצא בה ערות דבר לב"ש ולב"ה הקדיחה תבשילו או עשתה דברים לא ישרו בעיניו, ולכך מקדם הניח אותה זהו ושבקית, לאחר שעזבה, נפטרה ממנו, שמכאן ואילך ידיו מסולקות ואמנם כאדם שנפטר מחבירו וזהו ופטריה תרגום של כריתות. ותרוכית גירשה מביתו על אודות ערות דבר או מצא בה דבר רע בעיניו לב"ה ולכך צריך לכתוב בגט, למה גירשה כי לכתחילה אסור לגרש את אשתו אם לא מצא בה שעשתה עמו שלא כהוגן וכן משמע בגטין כדאיתא התם אמר ליה רב פפא לרבא לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו אמר ליה מדגלי רחמנא גבי אונס וכו' אבל הכא מאי דעבד עבד, משמע דוקא עבד אבל לכתחילה אסור וכן פסק רב אלפס, ולכך פטרה ושבקה מאותה שעה משום לא תחרוש כדאמר ליה רב משרשיא לרבא בלבו לגרשה ויושבת תחתיו ומשמשו מהו קרא עליו לא תחרוש על רעיך וגומר, עכ"ל.

דבריו צ"ב, מ"ש דושבקית היינו לשון עזיבה, אבל היות שעזיבה הרי המובן „שהניח אותה" ולא שהוא מגרש אותה לכן מפרש שסיבת העזיבה הוא מפני שמצא בה ערות דבר, ולאחר שעזבה, ופטריה : כלומר נכרתת את ממני, תרגום של כריתות פיטורין. ותרוכית גירשה מביתו. אבל פירוש זה תמוה ולא נמצא בשום מקום בחז"ל רמז שיש להכניס בהגט סבת הדבר של הגט, וכבר כתבו הפוסקים שבגט אסור לכתוב שום דבר שאינו נוגע ממש לענין כריתות, כמ"ש וכתב לה ספר כריתות, רק דברים הכורתיים בינו לבינה. ראה שו"ת הרשב"א סי' אלף רל"ז. ועוד הרי יש הרבה גיטין כגון נשא עשר שנים ולא הי' לו בנים וכל אלה שכופין להוציא, וכי מצינו גט בנוסח אחר לפניהם. (וראה מ"ש להלן סי' ח' ביאור דברי הר"ש).

ד) בשו"ת תרומת הדשן סי' רכח (דף עא, א) כתוב וז"ל : וההיא דטופס הגט כו' לע"ד נראה דרש"י מוסיף והולך בתחילה כתב ופטרינן דהאי לישנא איתא בלשון התרגום אונקלוס ושלחה מביתו, אשר שלחה וכו' מתרגמינן ופטרה (מה שלא הביא מאונקלוס ספר כריתות גט פטורין ראה לקמן), ואח"כ כתב ופי' זמוסיף ושבקית תרגומו של ועזבתני (דברים כח, כ). דשבקתא ואולי צ"ל : עזבתני), והאי לישנא נמי אשכחן בצד אישות ע"כ יעזוב איש וכו' ודבק באשתו, ור"ל דהאי גברא עזב אשתו

(ראי' זו קשה להבינה דאיזה ענין של אישות יש בקרא על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו וגו') ואח"כ מוסיף לישנא דתירוכין דהיינו עיקר הלשון הנופל בגט דגרושה מתרגמינן מתרכתא, והא דלא אקדמיה קודם גט פטורין מאחר דעיקר הלשון הוא, או לכתביה לגמרי לבסוף, צ"ל דגט פטורין כתיבה ממש בהאי לישנא כתרגומו על ספר כריתות, אבל ספר תירוכין לא אשכחן כלל במילי דגט, דבלשון הקודש קרי ספר כריתות, ובתרגום גט פטורין כו' (תימה שלא הי' לפניו תרגום יונתן שמתרגם ספר כריתות, ספר תירוכין), דשפיר דמי למכתב כמה לישנא לשופרא דגיטא (מבואר שס"ל כהראשונים הנ"ל שכל הענין של הכפלות רק לשופרא דגיטא). ולסמ"ג ולמנהגינו דכתיבנא שפ"ת ופש"ת ותש"פ נראה לע"ד דהאי סברא אית לך דכל לישנא משמע כריתות טפי מחבריה, שבקית תרגום של עזיבה הוא הפחות, ופטורין הוא תרגום של שלוח משמע טפי דשלוח טפי מעזיבה הוא, ותירוכין תרגומו של גירושין טפי משלוח, וכל זה ק"ל וכו', עכ"ל.

מדבריו מבואר שסובר שהמלים שבקית, שבוקין המה לשון תיקון חכמים וכשיטת הר"ש מקינון הנ"ל, לכן השתדל למצוא רמז שהמלה עזיבה יש בה צד אישות, וכ"כ בהערה הנ"ל שזה תימה. ובעיקר הדבר סובר, שההוספות המה רק שופרא דגיטא כמ"ש התשב"ץ.

ה) בספר הלבוש אבן העזר הל' גיטין ס"י קכו (דף מט): ומה שאנו כותבין אותו באלו הלשונות ולא בלשון אחר, הוא מפני שנוכל לדקדק בו בכמה עניינים שתקנו ודקדקו בהן חכמי התלמוד שהיו בבבל, מה שלא היינו יכולין לעשות כן אם היינו בוחרין לנו לשון אחר, כי הם דקדקו בו בעומק עיונם בלשונם שהבינוהו, שלשונם היה לשון ארמי בבבל, ואנן גרירינן בתרייהו לכותבו בלשונם כו'. ושבקית ופטריית ותרוכית, נהיגינן לכתוב בתחלה שלשה לשונות של גירושין, שבוקין ופטירין ותרוכין, וכולם עניין לשונות של גירושין הן וכותבין אותן לשופרא דשטרא, ונתהיגין לכתוב בתחלה ושבקית ואחר כך ופטריית, ואח"כ ותרוכית, מפני דשבקית הוא תרגום של עזבתי ולשון עזיבה הוא הפחות שבלשונות הגירושין, כלומר עזיבה בעלמא עזבתיה, אבל עדיין אגידא ביה מעט (דבריו מתאימים עם לשון התרה"ד, וצ"ע כמ"ש שם, וראה ברמב"ם פ"א מגירושין ה"ג: ספר כריתות דבר הכורת בינו לבינה, שלא ישאר לו עליה רשות, ואם עדיין לא נכרת בינו לבינה אינה מגורשת, ע"כ), ואח"כ מוסיף והולך ואומר ופטריית שהוא תרגום של שלוח, דתרגום של ושלחה ופטרינה, שהוא בלשון בני אדם יותר מעזיבה, כלומר שהוא פוטר ממו לגמרי ואינה אגידה ביה עוד בכלום, אבל עדיין משמע שעדיין היא יכולה להיות עמו, לכך מוסיף אח"כ ואומר ותרוכית, שהוא תרגום של גירושין והוא יותר משלוח, שמגרש אותה מביתו, לכך כותבין בתחלה על זה הסדר שמוסיף והולך להתחזק הגירושין בלשון שמשמעו כלשון בני אדם בלא זו אף זו כו', וכותבין שבוקין שהוא

בתרגום גם כן לשון גירושין יותר מפטורין כו' (צ"ע שלעיל כתב דשבקית תרגום של עזבתי, וכאן כותב שהוא בתרגום ג"כ לשון גירושין), דסתם גט פירוש שטר וגט פיטורין אינו פירוש של כריתות, דכריתות הוא יותר מפטורין אלא דתרגום פירוש הענין ולא הלשון (ראה לקמן אות יט) כו', אף על גב דהאי לישנא דפטורין לאו לישנא מעלייתא של גירושין הוא, מקדימין איתו גם כן פעם אחת להראות שהוא גם כן לשון של הבדלה איש ואשתו אף ע"פ שאינו לשון גירושין ממש ולפיכך בדיעבד אם שינה אלו הסדרים אין קפידא בכך, עכ"ל.

דברי הלבוש מתאימים קצת עם הר"ש מקינון שהמלה שבקית היינו עזיבה בעלמא ועדיין אגידה ביה מעט, אבל זה תימה שלא פירש כלום למה תקנו לשון כזו שפסול בגט אם לא נכרת לגמרי. ועיקר פי' מתאים עם התרה"ד שכ': מוסיף והולך וכו' דכל לישנא משמע כריתות טפי מחבריה וכ"כ הלבוש שמוסיף והולך להחזיק הגירושין כו' בלא זו אף זו.

הנה משלשת המפרשים הנ"ל נראה שחשבו שלשונות שבקית ותרוכית המה תיקון ר"י (וכ"כ השטמ"ק לק' אות כה בהערה) ונדחקו מאד לפרש ביחוד מה בעי בהמלה שבקית, ולפני שלשתם לא הי' אפילו תרגום יונתן, כי אין אחד מהם מביא מלשון תרגום יונתן: ספר תירוכין.

(ו) והנה כעת זכינו להכתב"ד של התרגום הירושלמי השלם על התורה, ונתגלה לנו ב"ה פירוש חדש המאיר עינים בהבנת משנה הנ"ל והכל מבואר יפה ופשוט

דברים כד, ג: וכתב לה ספר כריתות.

אונקלוס:	יונתן:	ירושלמי השלם מכת"ר:
ויכתוב לה גט פיטורין	ויכתוב לה ספר תירוכין.	ויכתוב לה אגרת שיבוקין
		כת"י על הגליון: אגרה דשיבוקין.

אשה גרושה (ויקרא כא, ז). אלמנה וגרושה (ויקרא כא, יד — כב, יג. במדבר ל, א).

אונקלוס:	יונתן:	ירושלמי מכת"ר:
אתתא דמתרכא	אתתא דמפטרא	ואתתא משבקא
ארמלא ומתרכא	ארמלא ומפטרא	ארמלתא ומשבקא

(ולכאורה קשה למה לא תרגמו אונקלוס ויונתן כשיטתם: אונקלוס מתרגם: גט פיטורין, צריך לתרגם: גרושה, מפטרא, ויונתן דמתרכא, ואנו רואים להיפך ולא כמו הירושלמי שמתרגם אגרת שיבוקין, ומתרגם גרושה, משבקא, וצ"ל שאינו תלוי זה בזה, מעשה הכריתות עצמה מתרגם האונקלוס, „גט פיטורין“ והאשה הגרושה נקראת בשם הכולל „מתרכא“ שזהו התרגום גם על: ויגרש את האדם (בראשית ג, כד) ותרך ית אדם (וראה בתו"ש שם אות רטז—יז שפירשו שהוא מלשון גירוש אשה), ויונתן מתרגם ויגרש — וטרד, שם ד, יד: הן גרשת אותי, אונ': תרכת, ויונתן: הא

טרדת, וכן שם כא, י, וכן שמות יא, א. אמנם בשמות כג, ח, כח, כט, וכן במדבר כב, יא ועוד מתרגם גם יונתן השרש גרש — ותרך (במק"א כתבתי לבאר שתרגום יונתן לא יצא מיד אחת אלא הוא ליקוט של תרגומים שונים ויסוד הראשון שלו הוא עתיק מתחלת בית שני, ולכן איננו עקבי בפירושו, ולא רק מספר לספר אלא בספר אחד לפעמים הוא משתמש בשני תרגומים (כמו לעיל שמות יא, א, ושמות כג, ח) וכן יש בו כמה תרגומים למלה אחת וזה רגיל גם באונקלוס כמו שביארתי במבוא ואכמ"ל). ובעכצ"ל שענין זה תלוי בלשון בני אדם והיו שלשה שמות בארמית לספר כריתות, ושלשה שמות לאשה גרושה.

ז) ונראה לי שהתנא רבי יהודה במשנה מסר נוסח הגט שהיה לו קבלה מרבו ר' עקיבא מדורות הקדמונים, דלא כתוב אתקין ר' יהודה או אתקין ר' עקיבא כמ"ש שם אתקין רבא. ומסתברא שנוסח הגט בארמית תקנו הנביאים ועזרא בגלות ראשון בבבל. שהרי ברור שבתקופת בית ראשון דברו בעברית ונוסח של הגט היה בעברית כמו שיתבאר להלן, אלא בגלות בבל שחלק גדול מהעם ישכח לשון עברית והבינו רק ארמית אז תקנו להם הנביאים שביניהם נוסח הגט בארמית, וכן הנהיגו הדבר עזרא ואנשי כנה"ג כשעלו מן הגולה, ואז בבבל תיקנו להם תרגום הארמי לתורה ועזרא ואנשי כנה"ג תקנו בא"י שבקריאת התורה בשבת יתרגמו כל פסוק לארמית. וזהו מה שכתב רש"י במגילה (כא, ב) ועוד ראשונים, שעיקר התרגום הוא בשביל עמי הארץ ונשים שלא הבינו עברית. א"כ אותו הדבר הוא בגיטין, שהדין הוא שהמגרש ואשתו צריכים להבין מה שכתוב בגט, ראה בתו"ש ח"ז במילואים סי' כג, וכ"כ הב"ח באהע"ז תחלת סי' קכו: שנהגו בלשון ארמית לפי שזה היה לשונם של גשים וקטנים וכדי שתבין האשה מה שקורין לפניה קודם הניתנה ואחרית. ואותו הדבר י"ל לענין קדושין, שהרי מבואר בקדושין י, א: האומר [הרי את] לקוחתי הרי זו מקודשת משום שנאמר כי יקח איש אשה. ובגמרא ב ב אמרו: מעיקרא תני לישנא דאורייתא [האיש קונה] ולבסוף תני לישנא דרבנן [האיש מקדש] ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע כהקדש. ולישנא דרבנן י"ל שהוא תרגום ארמי, וכן לשון רב עמרם בסדורו ח"ב לד, ב: מ"ט דהדין,, תרגום דרבנן". והנוסח המקובל הוא הרי את מקודשת וכו' ולא הרי את לקוחתי, מפני שהראשון היה מובן לכל יותר מהשני, ועזרא ואנשי כנה"ג שתקנו ברכות ותפלות, כמבואר בברכות לא, א, בוודאי תקנו להם נוסח של כתובה, קדושין וגיטין¹, וידוע

1 יש לציין שיש ברכות שהם בסגנון ארמי, כגון ברכת נטילת לולב, לא תקנו הנוסח בעברית: לקיחת כפת תמרים, כמ"ש בתורה ולקחתם לכם... וכפת תמרים, אלא נטילת לולב בלשון ארמית, במקום לקיחה נטילה, וכפת תמרים בשלשת התרגומים: לולב, כן ברכת נטילת ידיים פ"י הגאונים (נתבאר בארוכה בתו"ש חלק כא, פ' תשא, במילואים סי' ו) שנטילה מלשון כלי נטלא שהי' במקדש, כמבואר בתרגום ירושלמי שמות מ, לא: ונסבין וכו' מניה בנטלא,

שעזרא שקד על קדושת וטהרת המשפחה בישראל כמבואר בקדושין סט, ב, דטהרת המשפחה נשמרה בבבל יותר מכל הארצות וארץ ישראל בכלל כי עזרא עשה כסולת נקיה. ואמרו שם: כל הארצות עיסה לארץ ישראל וארץ ישראל עיסה לבבל ע"כ, והצעד הראשון בטהרת המשפחה הוא זהירות בעניני גיטין וקדושין, ולכן מסתבר שנוסח הנ"ל ג"כ תיקנו אז.

ועל המלים ספר כריתות בתורה יש שלשה תרגומים כנ"ל: „גט פיטורין“, „ספר תרוכין“, „אגרת שבוקין“ ולאשה גרושה היו גם כן ג' תרגומים בארמית: אתתא דמתרכא, אתתא דמפטרא, ואתה משבקא, כמבואר בתרגומים הנ"ל, לכן הכניסו שלש הנוסחאות הנהוגות במקומות שונים².

וכן ל, יט: ויסבון מניה בנטילא דכיא. כן ברכת להניח תפילין, לא תקנו לשון טוטפות אלא תרגום הארמי של טטפות — תפילין. וצ"ל מפני שאז השתמשו היהודים בלשון ארמית בדברים אלו. משא"כ כל התפלות והברכות תקנו בעברית. וביטול חמץ שתקנו בארמית ביאר המאירי בספרו מגן אבות שלא נתקן עדיין בימי המשנה. ובמשנה יומא נב ע"ב: ומתפלל [הכה"ג] תפלה קצרה בבית החיצון, ובגמ' נג ע"ב: מאי מצלי כו' לא יעדי עביד שלטון מדבית יהודה. ראה בתר"ש ויחי פמ"ט אות קלא, שכתבתי לבאר למה אמר תפלה זו בקה"ק בארמית ולא בעברית. ובסוטה לג, ע"א: יוחנן כה"ג שמע בת קול מבית קדה"ק שהוא אומר נצחו טליא דאזלו לאנחא קרבא לאנטוכיא (שהלכו פרחי כהונה בני בית חשמונאי להלחם עם יחנים לפני יום הכפורים ונלחמו ביום הכפורים ושמע יוחנן בת קול כשהיה עובד עבודת יוה"כ), ושוב מעשה בשמיעון הצדיק ששמע בת קול מבית קדשי הקדשים כו' ובלשון ארמי היה אומר כו' עיי"ש בגמ'. ובמבוא הנ"ל על התרגום ירושלמי הכאתי שנמצא כתב יד תרגום ארמי על הי"ח ברכות נוסח ארוך יותר מהעברי, וכפי מה שכתוב בו תקנתו עזרא ואנשי כנסת הגדולה, והבאתי שם קטע מברכה אחת, אך זה חידוש גדול ולא מצאנו מקור אחר לזה. ואף שהדבר מסתבר כמו שתקנו תרגום ארמי לתורה כדי שעמי הארץ יבינו, אותו הדבר י"ל שתקנו גם נוסח תפלה בארמית לאלה שלא מבינים עברית, והנוסח העברי הי' לבני ישראל המבינים עברית וכן אלה הפזורים בתפוצות, וכן מזה שאמרו בשבת יב, ב: לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ובסוטה לג, א, שזה רק ביחיד אבל בצבור מותר, א"כ שפיר י"ל שתקנו להם גם סדר התפלה בלשון ארמי בקיצור כמו בעברית, לא כנוסח כתיי הנ"ל שהוא באריכות, והובר צריך עיון.

2 וראה בתוס' ב"ק פג ע"א, הא דנקט הכא בגמ' בארץ ישראל לשון סורסי ובבבל נקט לשון ארמי אומר ר"ת לפי שמעט משתנה כעין לשון לעז שמדברים אותו לשון צח במדינה אחת יותר מבאחרת [ובתוס' רבינו פרץ כתב: כעין לעז שלנו שמדברים אותו בלשון צחות יותר מצרפת יותר במדינת טריגונא] כי אונקלוס הגר תירגם עד הגל הזה סהיד דנורא הדין ולכן קרי ליה יגר שהדוחא [בנביאים נמי מתרגם מעון גלים מדור דגוריים, תוס' ר"ט] ונ"ל לשון שדיבר לכן הוא לשון סורסי ועל שם סוריא נקרא סורסי דסוריא הוא ארם נהרים וארם צובא שכבש דוד ועל שם שקרובה לארץ ישראל אין לשון הארמי שלה צח כל כך. ועי' תוס' ב"ב צ, ב, בד"ה לסוריא, וברש"י סוטה מט, ב, כ' לשון סורסי קרוב הוא ללשון ארמי

על פי זה מובן שפיר מה שהשתמשו בשלש לשונות אלו בגט פעמיים, מלבד גוסס הנ"ל ודן דיהוי וכו', במקום שרצו לומר שהבעל מגרש את אשתו אמרו שבקית, פטרית, ותרוכית, מפני שאלה ג' הלשונות היו לשון בני אדם דוברי ארמית לבטא המלה גירושין, וכדי שהדברים יהיו מובנים יפה לכל בני אדם השתמשו בג' ביטויים אלה.

ואומר אני שזה לשון גמרא ירושלמית ע"כ. וכ"כ רז"פ מובא בעה"ש ע' סרס שזהו ההבדל בין תרגום אונקלוס שתרגם בארמית וגוטה לעברית ותרגום ירושלמי שגוטה לסורסי, וכ"ה ההבדל בין תלמוד בבלי וירושלמי, וכן יש הבדל בין שניהם לתרגום של דניאל ועזרא, וראה שם ד, ז, הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית. וכעת מהתרגום ירושלמי השלם מכת"י רואים אנו שהוא שונה מאונקלוס ומתרגום יונתן.

ובספרי על תרגום הירושלמי השלם ביארתי שבטבריא מקום שנתחבר התלמוד ירושלמי השתמשו בתרגום ירושלמי השלם, ובירושלים השתמשו ביונתן.

אני נתן להלן מספר דוגמאות מפסוקי התורה שיש בשלשת התרגומים שלשה ביטויים שונים, אע"פ ששלשתם מתכוונים לדבר אחד, כמו התרגומים על גט כריתות. יש בשלשת התרגומים הרבה פעמים שיש הפרש בפירוש המלים ונ"מ להלכה, ובספרי הנ"ל הבאתי הרבה דוגמאות.

בראשית לו, ז. מאלמים אלומים. אונקלוס: מאסרין אסרין. יונתן: מפרכן פירוכין. ירושלמי כתי"ר: מכרכן כרוכין.

שמות כא, ו. ורצע... במרצע, אונקלוס וירושלמי כתי"ר: וירצע... במרצעא. יונתן: ויחייט... במחטא. גליון כתי"ר: ויברז... בארזבא.

שם ל, יח. ונתת אתו. אונקלוס: תתן יתיה. יונתן: ותסדר יתיה. ירושלמי כתי"ר: ותשווי יתיה.

שם ל, לג. אשר ירקח כמהו. אונקלוס: דיבסם. יונתן: דימוג. ירושלמי: דיפטם.

שם לא, ו. ואני נתתי אתו. אונקלוס: יהבית עמיה. יונתן: הא מניית. ירושלמי כתי"ר: הא שווית.

שם לא, יח. ככלתו. אונקלוס: שיצי. יונתן: פסק. ירושלמי: אשלם.

שם לב, יג. דבר לעשות. אונקלוס: מליל למיעבד. יונתן: חשיב למעבד. ירושלמי כתי"ר: אמר למייתיה.

ויקרא ב, ז. פתות אותה פתים. אונקלוס: בצע יתה בצועין. יונתן: רסק יתה רסוקין. ירושלמי כתי"ר: מקצי תקצי יתה קצויין.

שם יד, מה. ונתן את הבית. אונקלוס: ויתרע. יונתן: ויפכרון. ירושלמי כתי"ר: ויפור. גליון כתי"ר: ויסתר.

במדבר יד, מה. לא משו מקרב המחנה. אונקלוס: לא עדו. יונתן: לא זזו. ירושלמי כתי"ר: לא זעו.

דברים ב, ל. ולא אבה סיחון. אונקלוס: ולא אבי. יונתן וירושלמי כתי"ר: ולא צבא. גליון כתי"ר: ולא בעי.

שם כד, כ. כי תחבוט זיתך. אונקלוס: ארי תחבוט. יונתן: ארום תשבטון. ירושלמי הגדפס וגליון כתי"ר: ארום תחרון. ירושלמי כתי"ר: ארום תשמטון.

ויש כהנה וכהנה בכל ספר מחמשה חומשי תורה.

ע"פ הנ"ל יש לפרש כמין חומר המשנה בגיטין פ"ו מ"ה — בגמ' גיטין סה, ב, דהאומר כתבו גט ותנו לאשתי (פירש"י לשון בני אדם הוא, כבר החזיקו בו לקרות לספר כריתות אשה, גט, וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש גיטין פ"ב: אין ספק שכבר נתבאר ממה שנקדם ששם גט נופל על כל שטר והשטרות כולם נקראים גיטין, ותרגום ספר כריתות — גט פטורין, אבל הן קוראין ברוב לגט האשה, גט, במלה מוחלטת, ואין כאן דבר שיפול בו ספק, ע"כ), כתבו אגרת ותנו לה הרי אלו יכתבו, ופירש"י כתבו אגרת גם זה לשון הגט שכותבין בו ודין דיהוי לכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שיבוקין, ע"כ. וקשה הרי בעינן לשון בני אדם, כמ"ש רש"י אצל שם גט ולא מה שכתוב בגט או במשנה, ואם אחד יאמר כתבו „ספר" ותנו לה לא יועיל אע"פ שכתוב בגט ספר תירוכין ובתורה ספר כריתות, אבל לא איתחזק בלשון בני אדם לשם גט, כי ספר הוא שם הכולל ולכן לא מועיל, א"כ למה מועיל אגרת, הרי אגרת יש לה מובן של מכתב. [שו"ר בספר גבול יהודה דאם אמר כתבו לה ספר ודאי מהני ולא ראיתי גילוי דעת ע"ז בפוסקים ע"כ. הדבר ברור להיפך שגט לא נקרא ספר בלשון בני אדם]. ולהנ"ל מובן שפיר, שבאותו גליל או מחוז שהיה לשון בני אדם לכנות לספר כריתות אגרת שבוקין כמו שתרגם הירושלמי, ה"ל לשון בני אדם לכנות גט — אגרת, כמו המלה גט בדרך כלל פירושה שטר כגון גט שחרור, גט מיאון, גט חוב, גט חליצה. אבל המלה גט לחוד קבעו לשון בני אדם רק על גט פיטורין, אותו הדבר על „אגרת" יש לה ג"כ מובנים הרבה, אבל בארץ ישראל שגט נקרא אגרת שבוקין, קראה בקיצור אגרת (וכע"ז כתב התשב"ץ, הבאתי דבריו לעיל), ובמקום שקראו ספר תירוכין, או בעברית ספר כריתות, לא קראו גט בשם ספר, כי המלה ספר משמשת תמיד לספר ממש. וכ"כ בתוס' רי"ד שם: ונהגו העולם לקרוא לגט אגרת מפני שכתוב בו ואגרת שבוקים והלך אחרי לשון בני אדם. ע"כ.

וכן מפורש להדיא במכילתא דרשב"י מובא בתורה שלמה יתרו פי"ח אות יז. אחר שלוחיה, ר' אלעזר המודעי אומר אחר שפטרה באגרת נאמר כאן אחר שלוחיה ונאמר להלן ושלחה מביתו מה להלן גט אף כאן גט. הרי סתם אגרת היינו גט. וראה מ"ש לקמן סי' ח', שיש גם נוסח אגרת פטורין ואגרת גט פטורין.

(ט) ולפי מה שנתבאר לעיל ממילא מיושבות כל הקושיות והדיוקים שכתבו כל המחברים הנ"ל, שלא היו לפני עיניהם התרגומים הנ"ל, שבהם מבואר שאלה ג' הלשונות שבגט אין להם ענין לתיקון חכמים, אלא הדבר תלוי בלשון בני אדם במקומותיהם, והתיקון היה שיכתבו בשלשת הסגנונים הארמיים המדוברים בגלילות שונים, ואפילו במקום שמדברים בסגנון אחד, לשופרא דגיטא כמ"ש הראשונים הנ"ל הכניסו לכתחלה שלש הלשונות, אבל מזמן הגלות למקומות שלא מבינים ארמית, ובלא"ה צריך להבינם בלשון המדוברת שלהם, שפיר י"ל שג' הלשונות אינם מעכבים כמ"ש כל הפוסקים הנ"ל.

ומענין הדבר שדבר זה, שאגרת שבוקין הוא תרגום לספר כריתות, לא נודע משום מקור אחר עד עכשיו שנתגלה התרגום ירושלמי, אבל דבר זה שאשה גרושה מתרגם הירושלמי משבקא מובא בערוך (כמו שביארתי במק"א שהערוך השתמש הרבה בתרגום ירושלמי בת"י) ע' שבק, וז"ל: גרושה תר"י ויקרא כא, ז, משבקא, וכן במדבר ל, י, ונדר אלמנה וגרושה. ובהערות קאהוט בערוך השלם כתב: בנו"ג בתר"י מפטרא (תרגום ירושלמי ליתא בדפוס), ומציין לירושלמי כתובות פ"ו ה"א ושם פ"א: הורי ר' יצחק בהן דמשביק אינתתיה (מגרש את אשתו, קה"ע ופנ"מ) ולא ממרק לה פורנה; ב"ר פי"ז, ג: א"ל תלמידיו שיבקה (כלומר גרש האשה הזאת) שם ושבקה מיניה (וגרשה ממנו). שם מביא עוד שמנה פעמים השרש שבק במובן גירושין. וכ"ה בויק"ר פל"ד, יד. וכן ר' אלי' בחור, שה"י בידו כתב"יד זה, כתב בספר מתורגמן ערך שבק: וכל גרושה תרגום ירושלמי שבקה, ספרים אחרים משבקא, כמו בכת"י שלפנינו. ולפי כל הנ"ל ברור שפירוש המלה „שבקית" בנוסח הגט הוא גרשתי, [או שלחתי כלשון תרגום ירושלמי מובא להלן סי' ת.]. וכן היו קוראין בתרגום ארץ-ישראל לגרושה משבקה או שבקה, ותימה שכל המחברים הנ"ל לא הביאו דברי הערוך.

ובשאלה הנ"ל למה עשו הגאונים המסדרים האחרונים של הגט שינויים בהסדר, כמבואר לעיל בנוסח של רה"ג, בפעם הראשונה מתחיל: ושבקית וכו', בשניה ופטריית כו' ובשלישית תירוכין — וגם על זה כתבו המפרשים הנ"ל טעמים שונים. ובשו"ת בנימין זאב סי' קכג עמד על זה ונשאר בצ"ע.

ועל פי הנ"ל נ"ל לפרש באופן פשוט, שמצינו כעין זה ממש בהא דמבואר בר"ה דף לד: אתקין ר' אבהו בקסרין לענין תקיעות, תשר"ת תש"ת תר"ת, ומבואר בפ"י ר' חננאל שר' אבהו אסף ג' שיטות שהיו לפניו תשר"ת תש"ת תר"ת, ובארתי הדברים בארוכה בקונטרס „יום תרועה", כלומר שר' אבהו בעצמו לא תיקן תשר"ת אלא שה"י כבר לפניו תש"ת תר"ת וגם מנהג תשר"ת והוא אסף שלשת המנהגים ותיקן שכולם יתנהגו כן, ושם עמוד 261 הבאתי מ"ש ר' חיים כהן בהגהת רבינו פרץ על הסמ"ק מצות שופר, שהנהיג לתקוע במלכיות קשר"ק קש"ק קר"ק, ובזכרונות קש"ק קר"ק קשר"ק, ובשופרות קר"ק קש"ק קשר"ק. וביארתי טעם הדבר עפ"י שרב האי גאון שיש לחלוק כבוד לשתי השיטות, ולשיטת הר"ח שהיו ג' שיטות סובר ר"ח שיש לחלוק כבוד לשלש השיטות ולהתחיל בכל פעם בשיטה אחרת. אותו הדבר י"ל בגיטין, שהגאונים תקנו להכניס ג' התרגומים גם בתחלת הגט, שבקית, פטריית ותרוכית, תקנו ג"כ לחלוק כבוד לכל אחד מהם ולהתחיל בכל פעם בתרגום אחר, להראות שכולם שווים. ואפילו אם נימא שהגאונים לא היו לפנייהם תרגומים הנ"ל, יש ג"כ מקום לפרש כן. וכע"ז כתב הג"פ מובא להלן בהערה: משום דלא ידעינן הי ניהו תרגום עיקר.

ויש להעיר שעיקרי החדושים שכתבו מפרשים הנ"ל לפרש השינויים בהסדרים של ג' הלשונות, אין להם יסוד רק לפי נוסח רה"ג, אמנם יש בזה שיטות שונות. הנוסח של בעל העיטור הוא רק שתי פעמים ולא שלש, ובהנוסחאות שיש בראשונים, בהלכות גדולות ובספר השטרות, ברי"ף, רש"י ומחזור ויטרי וכו' וכו', גרסאות שונות, מה קודם ומה מאוחר. מזה אנו מוכרחים לומר שלא דווקא הם, ואין קפידא בזה.³

(י) ומלשון התרגום ירושלמי הנ"ל יש ללמוד דבר הנוגע הלכה למעשה בענין חמור של נוסח הגט בעברית.

בספר אוצר השטרות לר"א גולאק (ירושלים, תרפ"ו) עמ' 71 כתב תרגום עברי מגט ארמי על פי הנוסח הנדפס בהלכות גדולות: איך אני פלוני בן פלוני וכל שם שיש לי רציתי ברצון נפשי בלא אונס פטרתי ועזבתי וגרשתי אותך לנפשך כו' ועכשיו גרשתי אותך כו', וזה יהיה לך ממני ספר גרושין ואגרת עיוזבין וגט פיטורין כדת משה וישראל. ועל פיו נדפס תרגום הגט מארמית לעברית ברמב"ם פ"ד מהל' גירושין ה"ב בהרמב"ם עם פי' לעם, הוצאת מוסד הרב קוק (ירושלים

³ אחרי שהי' מאמרי מסודר לדפוס ראיתי בספר גט פשוט לר"מ תביב, הלכות גיטין סימן קכ"ו אות מט. וז"ל: ואיכא למידק כל הגי' לישני שבקית ופטרית ותרובית למה לי, י"ל דהיינו טעמא משום דכל דברי חכמים משולשים כגון גבי פרה אזור זה אזור זה ג"פ בכל דבר, וכן במנחות מגל זה ג"פ וכיון דלישנא דקרא ספר כריתות ואנו כותבין הגט בלשון תרגום, אנו כותבין כל הגי' תרגומים שיש במלת כריתות ולכן כותבין הנך גי' לשונות נגד ג"פ וכותבין בכל פעם סדר א' משום דלא ידעינן הי' ניהו תרגום עיקר כנ"ל.

ובספר גט מקושר לרפ"מ בולה (קושטא תקכו) הלכות גיטין סימן סב אות ב. כי על דברי הר"מ הנ"ל וז"ל: ואני חפשתי בתרגום ולא מצאתי בשום תרגום שיתרגם מילת כריתות בלשון שבוקים, שבתרגום אנקלוס כתוב גט פטורין, ובתרגום יונתן בן עוזיאל כתוב ספר תירוכין, ובתרגום ירושלמי לא יש כלום כו', וכתב בעל תרומת הדשן (הנ"ל), אבל ספר תירוכין לא אשכחן כלל במילי דגט, דבלשון הקדש קרי ספר כריתות, ובתרגום גט פטורין עכ"ל. ואשתמיטתיה להר' שיונתן בן עוזיאל תרגם על ספר כריתות, ספר תירוכין. נשאר לנו להבין האי דכתבין אגרת שבוקין וכדקתני במתני' מאיזה טעם הוא, כו'. אבל שבוקין אינו כתוב בשום תרגום וכמ"ש לעיל, כו'. ואיך שיהיה נלמד מכל הכתוב דמה שכותבין גי' לשונות הללו, אין הטעם כמ"ש הג"פ דבמלת כריתות יש גי' תרגומים דזה אינו דשבוקין. לא נמצא בשום תרגום, אלא הטעם דבמלת ספר יש גי' שינויים דנקט ספר וגט ואגרת בלשון תרגום וגם בלשון הקדש נמצא להדיא דקורא לאגרת ספר דנמצא דספר נקרא אגרת גם בלשון הקדש. ע"כ.

ובחנם השיג על הר"מ שהוא לא התכוון לומר שיש עכשיו בזמנו תרגום על התורה שכתוב בו אגרת שבוקין, אלא התכוון לומר כמו שכתב הרדב"ז, מובא להלן סי' ח', שכותבין גי' תרגומים שישנם במלת כריתות. והביא שם הטעמים של התשב"ץ והרדב"ז. ולאמתן של דברים יפה כוון הרמב"ח כמו שנתגלה לנו כעת שבאמת יש שלשה תרגומים.

תשי"ח), ובאנציקלופדיה תלמודית ח"ה, ערך גט (ירושלים, תשי"ג), נדפס ג"כ תרגום עברי לנוסח הגט וז"ל: חפצתי ברצון נפשי מבלי שאני אנוס ועובתי ושלחתי וגרשתי אותך וכו' ועתה שלחתי ועובתי וגרשתי אותך לך וכו' וזה אשר יהיה לך ממני ספר גרושין ואגרת עזיבה וגט כריתות כדת משה וישראל, ע"כ.

כן במשניות עם פי' הר"ח אלבק (ירושלים, תשי"ד) במבוא לגיטין, עמוד 268, נותן ג"כ תרגום לגט בעברית, והוא הנוסח של גולאק בקצת שינויים, וז"ל: רציתי ברצון נפשי בלא שאני אנוס (כלי אנוס) ועובתי ופטרתי וגירשתי אותך וכו' ועכשיו פטרתי ועובתי וגירשתי אותך וכו' וזה (הוא) שיהא לך ממני ספר גירושין ואגרת עיזובין וגט פיטורין כדין משה וישראל, ע"כ.

לפענ"ד יש לפרסם שנוסחאות הנ"ל בעברית יש בהם חשש פסול מדאורייתא ואין להשתמש בהם אפילו בשעת הדחק וחשש עיגון, מהטעמים שיתבארו להלן. בדרך כלל תיקון נוסח חדש של גט בעברית צריך עיון גדול והתיעצות של בית-דין מומחה, והסכמת גדולי ישראל בדבר שיש בו תיקון לדורות, ולא על דעת יחידים אפילו גדולים ומומחים, (ויש כמה שינויים גם בשלשת התרגומים הנ"ל) וכן מפורש פסק הלכה בשו"ת הגאונים הרכבי סי' רנה (מובא באוצה"ג גיטין פ"ז עמ' 207): ואם תורפיו במקומו אע"פ שהוא בלשון אחר כשר הוא בין בשעה"ד בין שלא בשעה"ד בזמן שנחקרו דבריו ונמצאו יפין ששמרו את התורף כהוגן, ואם כלשון הזה דרגילנא ביה (כלומר בארמית) ובכתב אחר כ"ש דשפיר דמי, אלא ודאי ראוי שלא לעשות כך בלשון אחר לכתחלה, שמא לא יוכל לדבר באותו לשון דברים מכוונים על התורפים הללו (בארמית), ושמא אם יפלו לידי מחקר ימצא בהם פגם, אלא אם כן הוא שנועדו בבית דין חשוב בארץ יון או רומי או פרס וכיוצא דברים שתיקנו אותן מומחין והחזיקום שהרי מוחזקין הם, ואם לא נועד בכך אלא יחיד כותב גט בלשון אחר טעון מחקר ואינו מוחזק בזה ובהחקרו והמצאו מכוון כהוגן כשר הוא, ע"כ. ומובא בא"ת שם עמוד תרסא.

הרי מפורש שלכתחלה צריכים בית-דין חשוב מומחין שיקבעו נוסח קבוע של הגט המתורגם מארמית ללשון אחר שיהא מתאים בדינו בכל הפרטים לנוסח הארמי בגיטין, והרי ר"מ סובר בגיטין ה': כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין יוציא והולד ממזר, והמאירי מביא: ויש מי שסובר הלכה כר"מ. ודוחה אותו וכן הלכה שלא פסקינן כר"מ בגזרותיו, אבל מ"מ לכו"ע צריך לכתחלה נוסח כעין מטבע שטבעו חכמים ולא נוסח של יחיד.

וראה בשו"ת חת"ס אהע"ז סי' לד וסי' לו, כתב: ידוע דבשו"ת גוב"י אוסר לסדר גט בעיר חדשה שלא נתפרסם שמה, ואפילו גדולי עולם לא סידרו גט בעיר חדשה עד שנתיעצו עם גאוני הזמן, וכמה כרוכרים כרכר בעל טיב גיטין על כמה עיירות שלא נסדר שם גט מעולם מבלי שנמלך עם רבותנו וכו' ע"כ. ואם על שם עיר

כך, על אכו"כ על סידור נוסח חדש לגמרי ולהשתמש במלה חדשה לשם גיטין שמשמעותה יש בה חשש פסול דאורייתא⁴.

(יא) בנוסח הגט שבאנציקלופדיא תלמודית הנ"ל יש בו שלש מלים שיש בהם חשש פסול, ובנוסח של גולאק והשאר — שש מלים שיש בהם חשש פסול, כמו שאבאר.

המלים ושבקית פעמיים מתורגמות ועזבתי וכו' ואגרת שבוקין מתורגם ואגרת עזיבה, עזובין. הנה המלה עזבתי עזיבה בעברית אין לה שום מובן של גירושין, לא מצאנו אף פעם בלשון חז"ל או בלשון בני אדם שהשתמשו בהמלה עזבתי לשם גירושין, וכשאחד אומר עזבתי את אשתי הכוונה עזיבה לשעה. בלשון עזובה משתמשים לעגונה, אלמנה חיה, כשהבעל נוסע למרחקים ועוזב את אשתו גלמודה. ובגמ' סוטה יב, א: למה נקרא שמה עזובה, שהכל עזובה, פירש"י: מתחלה חולנית היתה וכו', שעזבה כל בחורי ישראל מלישא אותה. ומצינו בב"ר בראשית פמ"ה: כל זמן שהאשה מקבלת עוברים היא מתעכרת ומיתעזבת (כלומר הבעל מרחיקה ממנו כד"א לא יאמר לך עוד עזובה, פירושו מרוחקת ושוממה, מת"כ). בסדר אלי' זוטא פ"ז לפי הנוסח בגנוזי שכטר ח"א דף רלט. יש ביטוי: עזבתי את אשתי מעוברת ואיני יודע אם הולידה זכר. אבל לא מצינו בשום מקום שם עזובה לגרושה.

ומצינו גמ' מפורשת שנסתפקו על לשון עזובה לענין גט במקום שנראה

4 אפשר שהמתברים הנ"ל לא כתבו זכריהם בתור נוסח גט בעברית להשתמש בו לשם גט, אלא תרגום בשביל הבנה לקוראים. מכל מקום יש לפרסם שהנוסח פסול להשתמש בו, משום שיש חשש מבוסס שהקוראים לא מבינים שתרגום זה אינו בגדר „נוסח“ של גט בעברית, ומאד יתכן שבמקרה של שעת הדחק, כגון אם המגרש מצוה לכתוב גט בלשון עברית דווקא, ויש חשש של עיגון, בודאי הבי"ד שיפנו אליהם יתירו לכתוב גט בעברית, כמו שנפסק בשו"ע סי' קכו, ויפסקו על פי הנוסח של הא"ת, שהוא ספר מוסמך מעובד ע"י חבורה של ת"ח גדולים בתורה וידידי הגרש"י ז"ל שליט"א בראשם, וביחוד שהכניסו בהנוסח שבא"ת כמה תיקונים חשובים שונה מהנוסח שלפניהם שעשה ר"א גולאק, כמו שיתבאר להלן. הרי זה הוכחה שדייקו וכווננו יפה. וכבר אמרו בגמ' ב"ב קלה, ב: בית דינא בתי דינא לא דייקי (שיטען ב"ד שני לומר כי יפה דבירו ב"ד ראשון, רשב"ם), א"כ בשעת הדחק בוודאי יסמכו על הנוסח הנדפס בא"ת.

ולא רק שיש לחשוש לשעת הדחק כמו שנתבאר אלא יש לחשוש גם לבי"ד טועין שלא יחשו להמנהג, שיעמדו ויתקנו להם גט בעברית, וישתמשו בהנוסח שנדפס באנציקלופדיה תלמודית. ויש כע"ז במאירי בסוכה מא, א: לא צריכה דאבני (בידמ"ק) כלילה, ואע"פ שאין בנין בית המקדש וכו' כלילה דכתיב ביום הקים את המשכן, חשש לבית דין טועין שתהא חיבת הקדש מביאתן לידי כך ע"כ. ואם באיסור דאורייתא כך, על אחת כו"כ בדבר שהוא מנהג יש חשש לבית דין טועין שתהא חיבת לשון הקדש מביאתן לידי כך.

מדבריו שהוא מתכוון לגירושין, כגון שאמר לאנשים „עזבוה“ וכוונתו היתה שיתנו לאשתו גט שכתוב בו „ושבקית ואגרת שבוקין“ ובוזה יכריחו אותה לעזוב אותו, היא בעיא דלא אפשיטא בגמרא גיטין סה, ע"ב: ת"ר שלחזה (לשון ושלחה מביתו) שבקוה (לשון אגרת שבוקין) תרכוה (לשון תרוכין, גירושין) הרי אלו יכתבו ויתנו וכו' איבעיא להו הוציאוה מהו (מי אמרינן לישנא דקרא נקט ויצאה מביתו) (דברים כד.) או דלמא לאו לישנא דקרא הוא דלא כתיב והוציאה מביתו אלא ויצאה היא מעצמה, רש"י, עזבוה מהו (לשון אגרת שבוקין הוא או דלמא כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט לאו לישנא דגיטא הוא). והיא בעיא דלא איפשיטא, והוה ספק גט, וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהל' גיטין ה"א.

הנה בצד הראשון שכתב רש"י לבאר שיועיל לשון עזיבה משום שלשון אגרת שבוקין היא. כלומר ששבוקין הפירוש עזיבה, א"כ יש סברא לומר שיועיל לשון עזבוה, ולהצד השני שמ"מ לא כתוב בגט עזיבה לכן לא יועיל, קשה אם נימא שיש לתרגם ושבקית בעברית ועזבתי א"כ הרי אפשר לכתוב בשבילו גט בעברית, שהרי מותר לכתחלה לכתוב, ויהי' בו לשון עזיבה בגט, ואיך כתב רש"י בפשיטות ודבר מוחלט דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט, ומשמע מזה דלעולם לא כתבינן לשון עזיבה אפילו יכתבו בעברית, כי המלה עזיבה אין משמעותה לשון גירושין ושפיר כתב רש"י בהחלט שלא כתבינן לשון עזיבה בגט. ודוחק גדול לומר שהאיבעיא היא רק במקום שכותבין גט בארמית ואמר עזבוה אז יש ספק, אבל במקום שכותבין גט בעברית ואמר עזבוה כן יועיל. דבר כזה צריכים היו לפרש שהרי ב"מ להלכה למעשה, ומדלא חלקו נראה ברור מלשון רש"י שמעולם לא כתבו לשון עזיבה בגט מטעמים הנ"ל שכתבתי.

יב) ובעכצ"ל דלשון „שבקית“ בארמית היה מקובל בלשון בני אדם דוברי ארמית לביטוי מובהק של גירושין ושלוחין, והשתמשו בשורש זה בדיבור בינם לבין עצמם בכל סגנוני לשון הנוגע לגיטי נשים, כמבואר בירושלמי כתובות פ"ה ה"א, שם פ"א ה"ג, גיטין פ"ד ה"ב, וב"ר פ"ז ז—ג.

ויש לקבוע שאונקלוס דרכו לתרגם הרבה שרשים בעברית בשורש אחד בארמית, ולא בכוונה לתרגם המלים אלא לבאר הענין. ובענין שלפנינו, האונקלוס מתרגם י"ב מלים בעברית בשורש אחד: שבק, כגון: נתן, ויטש, אצלת, עזב, ותשכת, תשא, סלח, חדל, ירפך, גזירך, יצג, הניחי, כמבואר בקורקודנציה קוסובסקי לתרגום אונקלוס. ואע"פ שיש לו להרבה מאלה המלים ביטויים מיוחדים גם בארמית, ובכל זאת להסברת הדברים בארמית מצא לגכון להשתמש לפעמים בהמלה „שבק“.

ויש להביא דוגמא שלכאורה קשה להבין למה השתמש בה בהשורש שבק, בקרא בשמות י, כד: רק צאנכם ובקרכם יצג, באונקלוס: שבוקו. ביונתן וירושלמי: יקום גבי. ברש"י יהא מוצג במקומו. ורי"א: יעמוד במקומו עד שובכם. והנה

בפשטא דקרא המובן בהמלה „יצג“ בעברית, שאמר להם פרעה לשון שמוכנה ברור שהצאן והבקר יהיו בידו כמו פקדון וכשיבואו יתן להם בחזרה, ולא במובן שבוקו — עזובו, שאפשר לפרש גם לעזוב אותם לפרעה. ואונקלוס בעצמו בבראשית מז, ב. ויצגם, מתרגם: ואקימינין. בראשית מג, ט. והצגתיו — ואקימינה, כמו שתרגמו כאן יונתן וירושלמי יקום גבי, אך בוודאי ה' לו טעם שהשתמש כאן להסברת המלה והענין בהשורש שבק.

ובענין שלנו אונקלוס מתרגם ספר כריתות — גט פטורין, אבל אין זה תרגום מילולי, שהרי אונקלוס מתרגם הרבה פעמים השורש כרת — קצץ, [אשריו תכרתון (שמות לד, יג.) תקצצון], וכאן עזב לגמרי המלה „כריתות“, ונראה טעמו שהשרש קצץ מתאים רק לדבר חומרי, כגון עצים וכדומה, ולא בדבר רוחני קשר בין איש לאשתו, ובעברית המלה כריתות היא מעין מליצה, ולכן מתרגם רק במלה שיש לה ענין ולשון בני אדם אצל גט, והיא פטורין. ובכל מקום שכתוב בתורה שלוח במובן שליחת עבד לחרות, או לפטור אשה מבעלה או יציאה לחרות, משתמש בהשורש פטר, כגון והאנשים שלחו (בראשית מד, ג), ושלח לכם את אחיכם (שם מג, יד), ובשאר מקומות משתמש גם האונקלוס בהשרש שלח, ומבואר מזה שהמלה פטורין בארמית אינה מלה מיוחדת לגט בלבד, רק כשמדברים מעניני גירושי אשה המשמעות של גט פטורין, גט גירושין, אבל בעברית המלה פטור אין לה שום משמעות של גט, כמו שיתבאר לקמן אות יז, וכמבואר ברש"י גיטין ס"ה: דפיטורין לשון ארמי הוא תרגום של שילוח, רק בארמית בבליית היה לשון בני־אדם להשתמש בגט פטורין, והתרגום ירושלמי השלם משתמש בשורש שלח אפילו במקומות שהאונקלוס משתמש בשרש פטר. אותו הדבר בהסגנון: ספר תירוכין שביונתן, האונקלוס מתרגם כל מיני לשונות של גירוש שאין להם שייכות לגט בשורש תריך, אבל מלבד זה הוא משתמש בהשרש תריך לתרגם מלים אחרות, כגון יירשום ויורש וכו', כן המלים זעם, רש, ונשל מתרגם בלשון תרך, ויונתן וירושלמי יש להם תרגומים מיוחדים לאלה המלים, ואותו הדבר הוא באגרת שבוקין כמו שנתבאר שרק כשמדברים בעניני גירושין יש להם בלשון בני אדם דוברי ארמית משמעות של גט. ומי שירצה לשחזר מדעת עצמו את אגרת שבוקין לעברית בהמלים „אגרת עזיבה“ טעות בידו, כי לא תמיד המלה שבקית מובנה בעברית, עזיבה, המלה עזיבה היא מלה אחת מי"ב שרשים בעברית שאוני' מתרגם בשורש שבק, כמו שנתבאר לעיל, ומענין הדבר שהשורש עזב־שבק יש בתורה רק ט"ו פעמים, והשורש סלח ונשיאת עון בתרגום שבק יותר מארבעים פעמים, וכאלו מי שהוא יתרגם אגרת שבוקין, — אגרת נטישה, משום שאונקלוס מתרגם ויטש, דברים לב, טו. ושבק פולחן. ובמקום שבקית יתרגם נטשתי, בוודאי שזה אינו תרגום. האונקלוס מתרגם לא המלים, רק הענין, (לדוגמא, שמות י, כו: לא תשאר פרסה — לא תשתאר מדעם.

שם יד, ח: ביד רמה — בריש גלי. וכהנה וכהנה). א"כ בעברית צריכים ג"כ לתרגם מלים שמשתמשים בהם בשייכות לגט, כגון כריתות, שלוח וגירושין, ולא עזיבה. [להלן סי' ח' הבאתי לשון הירושלמי שמתרגם ג' פעמים לשלחה — למשבקה עיי"ש]. המלה עזיבה בעברית לא מצינו אף פעם אחת בכל ספרי חז"ל, הראשונים והאחרונים, שמי שהוא ישתמש במלה זו בלבד לשם גט, ולכן בגט שכתוב בו עזבתי הוא פסול, משום שאין זה לשון גירושין כלל, אלא עזיבה לשעה, [ולקמן סי' ח' נתבארו הדברים בארוכה מהא דגיטין לב: סה: ומ"ש הראשונים].

יג) ואין להביא שום ראיה כלל מכל אלה הלשונות של הראשונים שהבאתי לעיל שהשתמשו בלשונם לפרש המלה שבוקין עזיבה, משום שזו המלה היותר קרובה לפרש המלה שבוקין, אבל זה רק מה שנוגע לשם פירוש ובירור הענין, אבל אין מזה שום ראיה כלל לקבוע מלה זו בגט, כי בגט התרגום האמיתי והמכוון של המלים „אגרת שבוקין“ בעברית ספר כריתות ולא יותר, ואין לנו כח ורשות לחדש מעצמנו מלים חדשות לשם נוסח בגט, מה שלא הוזכר בחז"ל. ותרגום מילולי להמלים אגרת שבוקין מארמית לעברית טעות הוא, משום שכאן התרגום הארמי איננו מילולי רק תוכן הדבר, כמו שנתקבל בלשון בני אדם, וכשאנחנו מתרגמים לעברית באופן מילולי, הרי משנים אנו מדעת בעל התרגום. ואם רוצים לתרגם בעברית צ"ל שלוחין. כמו שמתרגם לשלחה — למשבקה.

וכבר נתבאר מ"ש הראשונים לעיל ששלש לשונות בגט לא מעכבין אלא המה שופרא דגיטא, ואחד מהם ג"כ מועיל, ואם יכניסו הנוסח עזבתי, יהי' דינו כמו שלחתי, וגרשתי, וצריך להועיל אפילו אם אומר עזבתי לחוד, וזה ברור בלי שום ספק כלל שהכותב גט בנוסח עזבתי את אשתי, לחוד, לכו"ע היא ספק מגורשת, א"כ אפילו ישנם שאר הלשונות פסול, כי הדין הוא מלה אחת פסולה, פוסלת את הגט, משום שהבעל יש לו מקום לערער. וראה בשו"ת שטמ"ק סי' כא.

יד) ולכאורה נמצא פעם אחת בגמ' שהשתמשו בלשון עזיבה לשם גט — בגמ' גיטין לב, ע"ב: תנא גט זה לא יועיל לא יתיר לא יעזיב לא ישלח יהא חרס דבריו קיימין, וכן פסק הרמב"ם פ"ו מגירושין הכ"ב ומוסיף ע"פ המבואר בגמ' בטל הוא אי אפשי בו כו', ואם אמר אחד מאלו וכל הדומה להן הרי זה בטל. ולכאורה מבואר כאן שלא יעזיב הוא מלשון גירושין, אבל ברור שזה אינו, כי רק באופן כזה שנתן גט שכתוב בו ושבקית כשהוא אומר לא יעזיב כוונתו ומחשבתו שהוא מבטל את השבקית והגט בטל, וזו היא הלכה הנוגעת לאדם פרטי שהביע רצונו בסגנון כזה של: לא יעזיב, שהוא מתרגם לעצמו את המלה: שבקית עזבתי. ומבטלו בלשון: לא יעזיב, בכהאי גוונא בוודאי שזה הוה כמו לא יועיל שמועיל לבטל, והרי יש שיטה בראשונים שאפילו גילוי דעת ויש אומדנא מוכחת הגט בטל ראה גיטין מו. ובראשונים שם. אבל אין מזה שום ראיה כלל שאפשר

להשתמש בהמלה עזבתי לשם גט ולהכניס אותה בנוסח הגט בשביל כל הצבור, כי בשביל כלל הצבור המלה עזבתי לחוד בעברית אין לה מובן של גרשתי כמו שנתבאר לעיל. וזה דומה להבטיא דלעיל כשאמר „עזובה“ דיועיל, כמו שבי רש"י שהוא מתכוון להא שכתוב בגט אגרת שבוקין. אבל אדם שמדבר עברית ולא יודע כלל מהמלה ושבקית בגט, כשאומר עזבתי את אשתי אין שום משמעות של גרשתי, אלא עזובה לשעה. ונראה שלזה נתכוון הר"ש מקינון בפירוש הגמרא: לא יעזיב היינו שבוקין ע"כ. כלומר שהוא מתייחס אל המלה ושבקית שבגט, אבל מלת ועזבתי לעצמה אין משמעה ענין של גירושין.

והנה לפי דברי הר"ש מקינון שהבאתי לעיל המפרש שהלשון ושבקית בגט בעברית ועזבתי: ואין ביאורו לומר שזה הוא לשון גט, אלא הפירוש שהוא מתחלה עזב אותה משום שמצא בה דבר ערוה ואח"כ הוא שמגרשה עכ"ד. וכנראה שגם הלבוש שהבאתי דבריו לעיל נתכוון לזה. ולפי"ז אפשר הי' לומר שלפירוש זה גם בגט עברי שכתוב ועזבתי אין פסול בהמלה ועזבתי משום שמשמעותה שהוא מתחלה עזב אותה ולא שמגרשה וכמו שביאר הר"ש מקינון, וממילא שאין כאן פסול שעזיבה הוא רק לזמן ולא לעולם. אך כבר כתבתי לעיל שפי' זה תמוה מאד שלא מצאנו בשום מקום בחז"ל רמז שיש להכניס בהגט רעיון זה [לקמן סי' ח' נתבאר שיש ברעיון זה חשש של פסול בגט, משום תנאי]. ומלבד זה איך יפרש עיקר לשון הגט: אגרת שבוקין, שבוודאי לא יעלה על הדעת שבשביל רעיון זה קראו את הגט אגרת שבוקין.

וכבר כתבתי שהראשונים הנ"ל כתבו כל אלה הפירושים משום שלא נודע להם מהתרגומים הנ"ל, אבל כעת הדבר ברור שאגרת שבוקין הוא תרגום לגט כריתות, והמלה ושבקית בארמית היא במובן שלחתי או גרשתי כלשון בני אדם ואינה דומה להשימוש בשורש זה במקום אחר. ראה לקמן אות יט.

טו) יש עוד פסול בהמלה עזבתי. על פי מה דמבואר בקדושין ה ע"ב, ז ע"א: איני אישך איני בעלך אין כאן בית מיחוש וכו' כתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו, וכן פסק הרמב"ם פ"א מגירושין ה"ד, והמלה „עזבתי“ אומרת מפורש שהוא עזב אותה, היינו שמשלח את עצמו, ובגמ' פה ע"ב: ולורכיה לו"י דתירוכין ולו"י דשבוקין דמשמע תריכין ושבוקין, ובשו"ת הגאונים הרכבי סי' תלו: דלא (דאם לאו) משמע ספר תריכין ושבוקין ספר אנשים מגורשים או אנשים עזובים. וכ"כ המאירי שהמלה תריכין ביו"ד יש לפרשה כלומר גט של בני אדם המגורשים. וברמב"ם פ"ד הי"ג: ויהיה משמע תריכין ושבוקין כלומר שהוא אומר לה שהיא שבקה וגירשה אותו⁵ (וברש"י: משמע ספר תריכין גרושות דעלמא

5 ויש להעיר שאופן זה שנראה כאילו היא מגרשת אותו זה הוא דין גט של בני נח כמבואר

ושביקין אגרת גשים עזובות דעלמא ולא שלה הוא, ע"כ). הרי שחששו על וי"ו דשביקין מפני שאפשר לטעות שהכוונה שהיא מגרשת אותו ופסול מקרא ושלחה ולא שהיא תגרש אותו, וכן למדנו מקרא ושלחה ולא שהוא משלח את עצמו, על אכו"כ כשהוא אומר מפורש, „עזבתי“ שהוא עזב אותה, כלומר משלח את עצמו ממנה, בוודאי זה פוסל.

כן מבואר בגמ' שם: ולא לכתוב לימהך דמשמע לי מהך, עי' רש"י ומאירי, ובאור-שם ברמב"ם פ"א ה"ד מגירושין מפרש משום שיש לפרש דגט פטורין, לי מהך, שהבעל הוא גפטר מהך איתתא והוה כמו איני בעלך וזה שמשלח עצמו ממנה. הרי לפנינו עד כמה חששו לפסול זה שלא יהיה נראה שהוא משלח את עצמו ובמאירי קידושין ו, ב: כתב לאשתו אין לי עסק בך אין זה כלום, ולא סוף דבר באין לי עסק בך שהוא כמשלח עצמו. וכן מבואר ברשב"א קידושין ו, ב, בשם הראב"ד: הא דבעי רבינא מרב אשי אמר לעבדו אין לי עסק בך מהו, גבי אשה לא בעי לה, דפשיטא ליה דלגבי גט לאו כלום הוא, דאין לי עסק בך כאיני אישך הוא וכתב ושלחה ולא שישלח את עצמו. והלשון עזבתי הוא כולל גם הכוונה של אין לי עסק בך, כלשון הקרא ויעזב כל אשר לו בידו ולא ידע אתו מאומה (בראשית לט, ו), והפי' שעזב הכל בידו ולא היה לו עסק בדבר. א"כ ברור מכל הנ"ל שהמלה עזבתי בגט פעמיים ובסוף חזור עלי', „אגרת עזיבה“ הוא ביטוי שפוסל את הגט, ובמאירי שם, שאם נכתב לשון פסול אפילו נכתבו לשונות כשרים פסול, וכלשון ירושלמי גיטין מובא להלן. אם פירש פסול אם לא פירש כשר, שיש דברים שאינם מעכבים כלל והגט כשר אם חסרים, אבל פירש וכתב שלא כדין פסול, וכמ"ש הגאונים באוצה"ג גיטין שם הטעם של כל אלה הפסולים שמנו בגמ' הוא מטעם שאם יבוא הבעל ומערער ואומר מה שכתבתי כן כוונתי לפסול הגט, אע"פ שכל הגט נכתב כדין הוא פוסל, א"כ אותו הדבר הוא על המלה „ועזבתי“, אע"פ שכתוב בגט הכל כדין פסול.

ובשו"ע אהע"ז סי' קלו ס"ג כתב המחבר שאפילו מסר לה גט כשר אם אמר לה בשעת מסירה איני אישך איני בעלך י"א שאינו גט וי"א ספק מגורשת, והבית-שמואל פוסק דאינו גט. והב"י כתב אע"פ שמלשון הרמב"ם משמע רק כשכתב

בירושלמי קדושין פ"א ה"א ובב"ר פ"ח, דיש מ"ד ששניהם מגרשין זה את זה וכן פסק הרמב"ם פ"ט מהל' גרושין ה"ח, ויש עוד מ"ד שרק היא מגרשת אותו. וראה מ"ש בתו"ש בראשית פ"ב אות שא ובמלואים שם, ומה שכתבתי בתו"ש בראשית פ"ב אות קמו ופ"כ אות י, ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא, בשם רבנו חננאל שאברהם גירש את אשתו, וכתב לפרש שבדבור זה שאמר אחותי היא גירשה, כאילו אמר איני בעלך, ומבואר בשני אופנים אם היא מגרשת אותו או הוא משלח את עצמו, בשני האופנים אלה המה דיני גירושין של בני נח.

זה הלשון בגט, אבל מ"מ מודה שאפילו אמר כהני לישני אינה מגורשת, ובערוך השלחן סובר דבכה"ג הוה ספק מגורשת, אבל כשכתב בגט אין שום ספק שאין זה גט. (וראיתי במשניות עם פירוש הר"ח אלבק במבוא למס' גיטין עמ' 226, כתב: איני אישך איני בעלך וכו' וכוונתו שאם אמר איני אישך בלבד אינו מועיל, לפי שהבעל צריך לשלח את אשתו מביתו, ולא שישלח את עצמו ממנה, אבל אם הוא מוסיף בכל נוסח שהוא, שהוא משלח את אשתו ממנה הרי זה גט כלשון שנאמר בהושע ב, ד, היא לא אשתו ואנכי לא אישה, עכ"ל. זה אינו והדברים צריכים תיקון כמו שנתבאר לעיל שבכה"ג הגט פסול, אע"פ שכל הנוסח כדין, והקרא בהושע לא בא ללמד דיני גיטין. ובגיטין פ"ג: היום אי את אשתי כו' ורק בנוסח כזה כשר, ראה לקמן סי' ח).

ויעוין בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' כא, כב, כג, שיצא הוא ועוד שני גדולים בדורו, ר' אברהם מונסון ור' אברהם הכהן, לפסול גט שכתבו גט פטורין ולא פיטורין ביו"ד אחרי הפ"א כמו שכתב הרא"ש, הגם שיש פוסקין חולקין על הרא"ש וס"ל שאין לכתוב יו"ד רק פטורין, מ"מ כיון שבמצרים נהגו כהרא"ש ואפילו כבר נתנו הגט פסלו את הגט ופסקו לתת גט אחר, וכן עשו [ועי' בשו"ת בנימין זאב ח"א סי' קיח, שכ' ג"כ שלא צריך לכתוב פיטורין ביו"ד אחר הפ"א, ושכן באונקלוס ליתא יו"ד. על זה יש להעיר כי כעת נתגלו כתבי-יד של האונקלוס (הוצאת שפרבר) שפיטורין עם יו"ד כמ"ש הרא"ש]. ושם בסי' כג מבאר, שהפסול של פטורין בלי יו"ד הוא משום דיש לחוש ולפרש לשון פטור חוב ופטורין דעלמא, אי נמי שהיא פוטרת אותו, הגם שלא ברור בדבריו איך המשמעות של פטורין שהיא פוטרת אותו. הרי לפנינו שאפילו בזמן שיש משמעות רחוקה כזו ויש פוסקים להדיא שלא צריך, מ"מ חששו ופסלו הגט בדיעבד, על אחת כו"כ בנידון דידן שהלשון „עזבתי" מפורש להדיא שמשלח את עצמו ולא ששולח אותה, והדבר הוא לכתחלה בלי ספק כלל שיש לתקן, כמו שנתבאר לעיל.

טז) גט בעברית אותו הנוסח שיש בארמית לא כתבוהו הראשונים, ומה דמבאר במשנה גיטין פ"ט מ"ח גט שכתבו עברית, מפרשים הגאונים באוצה"ג שם היינו שהכתב עברי והלשון ארמית והיינו הנוסח שלנו. וכ"ה בשו"ת הגאונים הרכבי סי' רנה. ובספר השטרות לרב האי גאון דף 19: אלו שני השטרות כתובת אשה וגט אשה מנהג ישראל בכל המקומות שכותבין אותם בלשון ארמי. והגט אין מוסיפין על הדברים האלה ואין פוחתין מהן. אבל שאר השטרות יש שכותבין אותם בלשון ארמי כו' וכותבין אותם בלשון הקודש. וכו' עיי"ש ומבאר שלא היה המנהג לכתוב גט בלשון הקודש רק בלשון ארמי. וראה לקמן סי' ח'.

בעברית יש נוסח קצר בירושלמי גיטין פ"ב ה"ג על המשנה כותבין על עלה של זית: אפילו כותב אני פלוני מגרש את אשתי (פלונית) כשר (זה אפשר

לכתוב על (עלה אחד) ואתיא כי האי דאמר ר' אילא אם פירש (הרבה דברים בגט כגון שם עירו ושם אביו ושינה בהן) פסול (אבל) אם לא פירש (שום דבר אלא כתב אני פלוני מגרש את אשתי פלונית) כשר. ועי' תוספתא גיטין פ"ט (פ"ז) ה"ו, בגט שהוא כתב בו אני היום גרשתיך, ועי' קדושין ה, ב: הרי את משולחת הרי את מגורשת, ובגיטין פה, ב: הרי את מותרת לכל אדם.

ומצאנו לאחד מהראשונים מביא נוסח קצר של גט בעברית, והוא בספר החינוך מ' תקמח, כותב: ושאר הדברים שבגט כגון הזמן וחתימת העדים וכיוצא בהן הכל מדברי סופרים ועיקרו של גט הוא שיאמר האיש להאשה אני פלוני מגרש אותך פלונית שהיית אשתי קודם מעשה גט זה והרי את מותרת לכל אדם, ומכל מקום נהגו כל ישראל לכתוב הגט בלשון ארמי אע"פ שמותר לכתבו בכל לשון, ע"כ. (י) ועתה נבוא להפסול השני בלשון הגט בנוסח העברי של גולאק וההולכים בשיטתו שמתרגמים פעמיים המלה ופטריית גם בעברית פטריית וכן בסוף הגט וגט פיטורין, וזה שלא כדין כי בגמ' גיטין מה, א, אמרו: פטרוה לא אמר כלום, ופירש"י משום שהוא לשון פטור וחובה. וכן יש ללמוד מהמבואר בשו"ת לחם רב סי' כט: וא"ת כיון דהרא"ש חייש במלה פטורין בלי יו"ד לפטור וחובה למה אנו כותבין בגט ופטריית הרי הרמב"ם בפ"ד מהל' גירושין פוסל בגט דבר שמשמעו לשני ענינים, וכיון דהאי ופטריית אפשר לפרשו לשון פטור וחובה ואפשר לפרשו לשון גירושין לא הי' לנו לכתבו בגט, וי"ל דודאי כל אדם יודע שהגט הוא לשון תרגום ולא יפרשהו אלא מלשון גירושין, כי פיטור הוא תרגום שילוח, אבל בפטורין טועה מפני שגט כריתות הוא יודע שמתרגמין גט פטורין בחיריק, והוא סבור שצריך לכותבו ביו"ד, וכיון דאינו רואה בו יו"ד ודאי שהוא אומר שהוא לשון פטור וחובה, ולכן הוצרך הרא"ש לומר שנכתוב פיטורין בשני יודין, ע"כ.

ומבואר בדבריו שהמלה ופטריית כשרה רק בגט-ארמי, אבל בעברית המלה פטריית פסולה בהחלט משום שיש לפרשה כמ"ש רש"י גיטין סה, ב, מלשון פטור וחובה להקל מעלי' חובותיה, ולא מלשון גירושין. ולכן יש מהראשונים פוסלין את הגט אם לא כתבו פיטורין ביו"ד משום דהוה מלשון פטור של חובות. א"כ בעברית בוודאי שלשון פטור אין לה משמעות של גירושין, וכלשון הכתוב בדהי"ב כג, ה: כי לא פטר, היינו פטרם משעבודם, וכן שם דהי"א כ, כג, וכ"ה בפ"י מיוחס לתלמידי רס"ג לדהי"א י, יב: בלשכת (פטירים) פטורין, אין להם עבודה אחרת כי אם לשורר וללמד טעם השירים ונגינתם, וי"א פטורים ממש מכל עבודה אחרת, ע"כ.

ובזה יפה עשו באנצקלופדיה-תלמודית שהמלה ופטריית תרגמו ושלחת, וגט פטורין — גט כריתות. וכן יש להוכיח מלשון הר"ש מקינון בפ"י הגט נדפס בסדר הגט בסוף שו"ת מהר"י מיגץ (דף לט. דפוס פיורדא) וז"ל: ואגרת שבוקין משום שהגט כשר על עליה של זית ועל קרן של פרה דלא ספר הוא, קרי ליה לגיטה

איגרת. וגט פטורין תרגום של ספר כריתות, ובספרים ישנים לא היה כתוב בהן גט פטורין (ראה מ"ש לעיל אות ב) והביאו ראיה דבגמרא קאמרינן ולורכיה לו"י של תרוכין ואילו וי"ו דפטורין לא כתב. ונראה דטעמא דידהו משום דספר תרוכין הוי במקום גט פטורין דתרגום של ספר גט ותירוכין היינו גרושין וכריתות דמתרגמינן פטורין דהיינו שילוח. עוד טעם אחר למה לא כתבו גט פטורין, משום דפטורין לא משמע גירושין כדתנן (פרק התקבל) האומר כתבו גט ותנו לאשתי גרשה, כתבו אגרת ותנו לה, הרי אלו יכתבו ויתנו, פטורה, פרנסה, עשו לה כנימוס, עשו לה כראוי, לא אמר כלום, ותני שלחה, שבקה, תרכה, הרי אלו יכתבו ויתנו, פטורה, לא אמר כלום, ולכך תפסו שבוקין ותרוכין ולא פטורין דלא משמע, אע"ג דהתרגום של ספר כריתות גט-פטורין גבי ציווי הבעל לא שייך האי לישנא, משום הכי שבקה, האי לישנא הקדמונים — והאחרונים דעתם כך, וגט פטורין קאי על ודן די יהוי וכו' דאיתא בפ"ד דנדרים וגם כתוב כל הלשונות הללו לשון גט הם כדאמרי' במתניתין (גיטין לב:) לא יועיל לא יעזוב לא ישלח לא יגרש וכו', לא יעזוב היינו שבוקין, לא ישלח היינו תרוכין כן לא יגרש היינו תירוכין דשילוח ותירוכין חד לישנא, כדכתיב „כשלחו כלה גרש יגרש" ואת בני ישראל לא אשלח וכו', ע"כ. ומבואר מדבריו ג"כ שהלשון גט פטורין לא מעכב, משום „דפטורין לא משמע גירושין", ואע"ג דכתיב בגט זהו מפני שכתוב באונקלוס, אבל בגט עברי לא יועיל.

וכן יש להוכיח מהמבואר בשם אחד מהראשונים בכת"י מובא בשאלות ותשובות שיטה מקובצת סי' כא, וז"ל: ראיתי בנוסח הגט שכתב הרמ"ה ז"ל דלא כתיב ביה אלא ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט גירושין וכו', משמע דלא רצה לכתוב לשון פטור כלל, משום דאנן כוותיה דתנא דידן דבארץ ישראל פסקינן בהאי מילתא וכדכתיב' והלכך אין להזכיר לשון פיטור בגיטא כלל, דאע"ג דכל הגט נכתב בלשון ארמי, מ"מ חיישינן דלמא אנן לא בקיאין בלשון ארמי ופטורין מלשון פטור וחובה, ע"כ. והנה ביטוי זה "גט גירושין" מצינו בפרקי דר"א פ"ל, מובא בתו"ש בראשית פכ"א אות עט: בקרא גרש האמה הזאת, ובתרגום יונתן שם פסוק יד: ופטרה בגיטא (ויש גם סגנון: גט כריתות — שבת נו, א, כתובות ט, ב, וסנהדרין יא, א). וזה חידוש גדול דאע"ג שלשון גט פטורין הוא בתרגום אונקלוס, בכל זאת השמיטו הרמ"ה, ולקמן אות כה הבאתי שכן יש נוסח כזה במשנה דגיטין.

יח) ובחפשי בספרי האחרונים מצאתי שלשה מחברים גדולים שמהם יש לה"ר למה שכתבתי.

א. הערוך השלחן כתב לפרש לשון הגט בעברית, ונוהר שלא לתרגם עובתי, ולא פטרי. וז"ל: רצוני לשלחך מביתי ולהכרית הקשר שבינינו ולגרש אותך. ומבואר שמתרגם המלה: ושבקית, מלשון שילוח, והמלה: פטרי, כרתי הקשר,

כלשון הקרא ספר כריתות מתרגם אונקלוס גט פטורין. ואע"פ שלא מבאר מפורש הטעם, נראה ברור שהוא מטעם שכתבתי שעזבתי אין לה מובן של גירושין, ועוד שמשלח את עצמו, ובארמית המלה ושבקית כלומר שמניחה לילך מביתו, והמלה פטורית בעברית פסולה משום שהיא מלשון פטור וחובה. ולפי דבריו יש לתרגם בעברית: כרתי הקשר שבינינו, שלחתי וגרשתי. ולפי מה שאביא להלן מספר אור גדול שלכתחלה יש לכתוב בלשון הוה ובארמית שבקית אינו לשון עבר, א"כ לפי העה"ש יש לתרגם אני כורת הקשר שבינינו משלחך ומגרשך. [ולקמן סי' ח' כתבתי שלפ"ד צ"ל בסוף הגט: גט כריתות ספר גירושין ואגרת שלוחין, ומה שיש לפקפק על הביטוי אגרת שלוחין. כ"כ כתבתי מה שיש לדון על עוד ביטויים בגנוסת העברי של הגט].

עו"ל לפמ"ש הראשונים הבאתי דבריהם לעיל, אין שלשת הלשונות מעכבין, ומספיק גם שתיים, א"כ בעברית אפשר לכתוב רק גט כריתות וספר גירושין. וכן מבואר בספר התרומה הל' גיטין דף לז, א, דרק ספר תירוכין מעכב, וי"א גם גט פטורין ולא אגרת שבוקין, וז"ל: מורי רבינו היה רגיל לכתוב בגיטין ספר תירוכין קודם שיטה אחרונה, לפי שנראה להיות דבר עיקר, דאבעיא להו מיבעי למכתב ודן דליהוי ליכי מינאי ספר תירוכין (לפנינו אין גירסא כזו) דילמא משמע דמגרש לה בדברים בעלמא ולא בספר ולא אפשריטא אם כן דבר עיקר הוא, והרי שנינו אין למדין משטה אחרונה, ויש שעושין כן גם מגט פטורין לפי שהוא תרגום מספר כריתות, ואין כותבין בשטה אחרונה רק ואגרת שבוקין כדת משה וישראל, ע"כ. ומבואר שבעיקר הדין סובר כמ"ש התוס' ב"ב קס"ב, הבאתי דבריהם לקמן סי' ח'. וכפסק התשב"ץ ששלשתן לא מעכבין וספר תירוכין לבד מעכב, וליש אומרים גם גט פטורין מעכב, רק אגרת שבוקין לא מעכבת. ובפרט לפי מה שנתגלה התרגום ירושלמי השלם הרי שלש הלשונות יש להם מובן אחד תרגום של ספר כריתות א"כ בוודאי שאגרת שבוקין לא מעכבת.

ויש להעיר מלשון שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תצד: ואפילו לא כתב ואנש לא ימחא בידיכי כלל אינו מעכב, תדע שאם כתב את הגט באחד משאר לשונות ונוהר יפה מהטעיות של אותו לשון הגט כשר, וזה ברור, ע"כ. ונראה מדבריו שהגנוסת שבשאר לשונות לא היה ממש תרגום שלם מגנוסת הגט בארמית, לכן מביא ראיה כמו בשאר הלשונות כשר אע"פ שלא כתבו לשונות כפולות, כן כשר גם בעברית. וכן נראה מלשון הלבוש אהע"ז סי' קכו ס"א שכתב: שהגט כשר בכל כתב כו' כגון הרי את מותרת לכל אדם וכו' או ודן די יהוי כו'. מ"ש או ודן כו' נראה לכאורה שאם כתב הרי את וכו' מספיק ובתרגום בשאר לשונות לא צריך לכתוב ודן, וזה צ"ע שהרי התיקון של ודן הוא שלא יאמרו בדבור גרשה כמבואר בגמ', א"כ זה

הוה המטבע נוסח הגט. אבל לשונות הכפולין לפי מ"ש התשב"ץ ושאר ראשונים אינם אלא לשופרא דגיטא, ונראה שזה רק במקור הארמי ולא בתרגום ללשון אחר. (ט) ב. בשו"ת חיים לעולם אהע"ז ח"ב סי' יג (אזמיר, תרמ"ה): איברא דלענין מעשה לכתוב כל הגט בלשון הקדש, לבי מהסס וחוכך אני בו כי אף שאינו דומה לשאר לשונות הגנים דלא בקיאנין בהו ובמשמעותיהו, משא"כ בלשון הקדש, כי לב חכם הבקי ורגיל לא אתי למיטעי וכמש"ל, מכל מקום מאחר דחזינון כפל הלשונות הן רבים עתה כמו תירוכין שבוקין פיטורין, וכן כל כיוצא בזה, מי יוכל לרדת לעומק הבנת הארמי כדי להעתיק אותו הענין על מתכונתו ממש בלשון הקדש, ואף שבפי' הגט למוהר"ר שמשון המובא בשה"ג ובסדר הגט למהר"י מינץ האריך בביאור הדברים, מ"מ היכול וזכר לסמוך על הפירוש ההוא כדי לשנותו ללשון הקדש, ומי יודע אם המצא תמצא דוגמא לאותו ענין בלשון הקדש, כי קצר הוא בידינו, כנודע, ועי' בחלקת מחוקק שם סק"ה, ע"כ.

המחבר לא בירר למה הי' מהסס לתרגם בעברית כפל הלשונות, ולפמ"ש יש לשער שהמלים שבוקין ופיטורין לא הי' יכול להחליט אם לתרגם עובתי ולסמוך על פירושו של הר"ש מקינון כמו שנתבאר לעיל שזה פסול, וכן על המלה פיטורין בעברית וכמש"ל. וכ"כ בגט פשוט סי' קכו אות ח', שבימי התנאים היו כותבין בלשון ארמי, כי היה לשונם לשון ארמי, ולא רצו לשנות הנוסח ללשון אחרת שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שיהיה משמען ב' ענינים ויפסידו כוונת הגירושין. ע"כ. ומ"ש: ללשון אחרת נראה שכוונתו ללשון הקדש, והטעם שלא יבואו לטעות כו' מסתבר שכוונתו לאלה שתי מלים שבקית ופטריית שאלה הם המלים בהגט שיש בתרגומם ב' ענינים לכן קשה לתרגמם. (ולהלן סי' ח' ביארתי בארוכה דברי שני המחברים הנ"ל).

(כ) באור גדול ח"א סי' כח כתב וז"ל: יש להוכיח מטופסי גיטין דידן דכתבינן בהן לשונות אלו (פטריית ושבקית ותרוכית הם לשון עבר כמו פטריית ושבקתי ותרכתי וכן שאלתי ממדקדק אחד והסכים כן) ויש מחלוקת בראשונים הובא בב"י חו"מ סי' ק"צ ס"ח בשטרי מכירה דידן שכתוב בהו לשון עבר מכרתי ונתתי ואיננו כתוב בהן לשון הווה מכורה ונתונה או אינו אלא שטרי ראייה ולא מהני לקנין או דמהני לקנין וכו', וליכא לשון הווה בגט רק והרי את מותרת לכל אדם, וא"כ זהו עיקר הגט ובלעדו ליכא עיקר הגט שהיא מהני לגירושין דהלשון לשון עבר, ואינו אלא כהודאה דלא מהני באיסורא וכמ"ש הט"ז יו"ד (סי' קסח סקי"ד) עיי"ש וכו' ועי' ביו"ד סי' רסז, בש"ך סקצ"ד בשם הב"ח דלמעשה חיישינן להפוסקים דלשון עבר לא מהני לקנין, וא"כ ה"ב יש לחוש בלא הרי את מותרת (השאלה היתה בגט שהמלים את מותרת נתקלקלו ואינם ניכרים) וע"כ אחת משתים או דלשונות

אלו אינן לשון עבר (ומביא מ"ש הר"ש מקינון דפטרית הראשון לשון עבר והשני לשון הווה) או דתפסיגן להלכה דגם עשיתי מכרתי ונתתי דהם לשונות של עבר מהני לקנין משום דאינו לשון עבר לחוד (עי' רמב"ן ריטב"א קדושין ו, ב), וכ"כ הרמ"א בחו"מ סי' צב, דמכרתי ונתתי ב' לשונות משמע להבא ומשמע לעבר כמו בטל הוא בגיטין ר"פ השולח. וה"ג פטרית אף אי הוי כמו פטרתי, דאל"כ למה כותבין כל הני לשונות שאינם מועילים וע"כ דהם מועילים מטעמים הנ"ל, עכ"ל.

(כא) ונ"ל ראי' לבעל אור גדול מלשון הירושלמי גיטין פ"ב ה"ג: אפילו כותב אני פלוני מגרש את (פלונית) כשר. הרי זה לשון הווה, וכן בקדושין ה, ב: הרי את משולחת הרי את מגורשת, ובשו"ת הרא"ש כלל מה, אות יז, בביאור נוסח הגט כתב: לשון נוסח הגט הוא ספירת דברים שהבעל מספר שבזמן הזה הוא מגרש את אשתו, וכן בספר החינוך מ' תקמח בנוסח הגט: אני פלוני מגרש אותך, וכן הלשון במשנה הרי מותרת לכל אדם הכל הווה. ולפ"ז מבואר חשש חדש בהנוסח עזבתי שלחתי וגרשתי מפני שהם לשון עבר. ועל הקושיא היאך מועיל בארמית תי' האור גדול בשני אופנים: (א) „דלשונות אלו אינן לשון עבר“. (ב) דהלכה דגם לשון עבר מועיל, ותי' זה דוחק דתשאר קושיא להשיטות שלא מועיל. ולכן מסתבר יותר לומר שבארמית אפשר דבביטוי זה משתמשים להווה. וזהו כמש"ל בשם ערוך השלחן שמפרש ושבקית שהוא נותן לה רשות לעזוב אותו. וראה בתרביץ ח"ה ע' 381. וכן ראיתי בספר דקדוק ארמית בבליית דף 294: לפעמים אנו מוצאים גם את העבר כשהוא משתמש במקום הבינוני, וכ"ה שם 274. ועל מ"ש ותרוכית לשון עבר יש להעיר מהמבואר בתשובת בעלי התוס' (מרא"י איגוס) סי' קט מכת"י מרדכי הגדול יש שאלה מר' חזקיה לר' אביגדור כ"ץ וכתב: וכן כתוב בו ותרוכית ולא ידענא איזה לשון הוא, ואנו רגילין לקרוא ותרוכית וגרשתי מתרגמינן ואיתריך, ולשעבר יאמר ותרוכית ושם דבר יכתוב תירוכין ותרוכית לא ידענא, ע"כ. ויש להעיר ושבועברית מצינו הרבה פעמים משתמשים לביטוי הווה בלשון עבר, כמו הרמותי ידי (בראשית יד, כב) מרים אני את ידי, וכן בי נשבועתי (שם כב, טז), נתתי כסף השדה (שם כג, יג), ואותו הסגנון יש גם בארמית. ולפ"ז מסתבר לומר שכן היה סגנון לשון בני אדם בארמית ושבקית לשון הווה כמו שמפרש באור גדול.

ונראה לתרץ קושיית האור גדול עפ"מ"ש הרשב"א והר"ן בקדושין כו, א, מובא בב"י חו"מ סי' קצ, ט: ושטר ראייה דקאמרינן שאיננו מועיל לקנין היינו שטר הודאה בעלמא שמודה שמכר בשטר זה אינו קונה, אבל בשטר כהני שטרי דידן אע"פ שכתב בהן ומכרתי ונתתי לשון עבר שטר קנין הוא ולחזק הדבר מועיל כך כמו נתתי כסף השדה נתתיה לך וכו' ע"כ. והרשב"א בחי' מוסיף דמתרגמינן „אתון“. וראה מ"ש בתורה שלמה בראשית פכ"ג בביאור אות סז. ולפ"ז י"ל שבגט כתבו סגנון זה לחזק הדבר כפי שהיה נהוג בימיהם וכלישנא דקרא, ואפשר שזה בכלל

שופרא דגיטא. [שו"ר שכוונתי לדברי האור גדול שהוא תי' כן אלא בסגנון אחר. והעיר לי ע"ז הגרשי"ז].

ולכאורה יש לתמוה על קושיתו של אור גדול על לשון עבר שבגט מגמ' מפורשת ב"ב קעב, ב: אם כתוב בו היום גרשתיה כשר, וכן בפסק בשו"ע, ובמקור הברייתא בתוספתא פ"ט דגיטין: אפילו כתבו בו אני היום גירשתיך כשר. הרי מפורש להדיא שאין כאן פסול בגט בלשון עבר. וגראה שיש לחלק בין גרשתיך סתם לגרשתיך היום, לפ"מ דמבואר ברשב"ם שם קס"ד השתא כיון דעדים קא חזו ליה בידיה וכתוב בו היום הרי כתוב בו זמן. ולפמ"ש"ל בלא"ה אין קושיא כמ"ש הרשב"א והר"ן.

כב) וראיתי דבר פלא בנוסח הגט הנדפס בהלכות פסוקות להגאונים דף 102 (ובהלכות פסוקות החדש הוצאת ר"ס ששון חסר) וז"ל: מודה אנה דשרית ושבקית ופטרת ותרוכית יתיכי אנת וכו' וכדין תרוכית יתיכי וכו' ספר תירוכין וגט פטורין ואגרת שבוקין, ע"כ, מוסיף מלה אחת, „דשרית" ושבקית, וזה לא נמצא ולא נזכר בשום מקום.

ועלה בדעתי לפרש שמכוון בזה להנוסח „הרי את מותרת לכל אדם", והוסיף בתחלה בלשון ארמית, „דשרית", כמו שהשתמשו בהלשונות: שבקית פטרת ותרוכית, על סמך הלשונות של אגרת שבוקין, גט פטורין, וספר תרוכין. אמנם יש נוסחאות שלא הביאו נוסח זה של: הרי את מותרת לכל אדם, וכ"כ התוס' גיטין כו, א, ד"ה וצריך, שבטופסי גיטין לא היה כתוב הרי את מותרת לכל אדם והנהיג ר"ת לכתוב לשון זה בגט, וטעמם מפני שכבר כתוב דבר זה בארמית כדברי ר' יהודה, וכ"כ הבעל העיטור מאמר ז, ח"א: דלישנא הרי את מותרת לכל אדם, תוספת היא, ואינו בטופס, ור"ש (גם ברש"י גיטין פה, ב, ליתא) ורב אלפס לא כתבו, והגה"ה בהלכות שלגו: ושמעתי שהר"י הלל מרומניאה פוסל, והר"י שבתי חולק עליו, ומקודם לזה מוסיף טעם: ותו לישנא דר"י בארמית ולישנא הרי את מותרת לכל אדם עברית, אלא את מותרת, תוספת (וכבר האריכו בענין זה בשו"ת הרמ"א סי' קכ"ק, ובשו"ע אהע"ז סי' קכו, א), ובנוסח של העיטור, נדפס שם ח"ב (דף 8) אות גט, ליתא. וכ' דכפילא דלישנא לא נהירא לו, ועיי"ש ברמב"ן, רשב"א ור"ן, והרמב"ן מחמיר כדברי ר' הלל הנ"ל.

ולענ"ד ילה"ר לשיטת המחמירים שצריך וכן דעת הרדב"ז בשו"ת שר' יהודה מוסיף על דברי הת"ק, כפי מה שנתבאר לעיל שעיקר התיקון היה להשתמש בשלש לשונות של תרגום שהיו משתמשים במקומות שונים, א"כ מסתברא שהכניסו סגנון העברי המקורי הרי את מותרת לכל אדם, והוסיפו עליהם כל הלשונות של הסגנונים השונים שבתרגומים הארמיים, הגם שלפ"ז צריך ביאור למה עזב בסוף את מקור העברי של „ספר כריתות", ואולי י"ל עפ"מ דמבואר בסוטה טז, א, דכאן

הלכה עוקרת המקרא, התורה אמרה בספר והלכה בכל דבר, לכן השתמשו בהמלים גט ואגרת וגם ספר תרוכין שהוא תרגום וכמו שדרשו לספירת דברים. והנה בהלכות פסוקות שם בנוסח הגט שלו אין המשפט: והרי את מותרת לכל אדם, כמו בבה"ג ושאר ראשונים, ולפ"ז אי אפשר לפרש כמו שכתבתי לעיל.

וי"ל שזה הוא פירוש האיך המלה ושבקית מביע הרעיון של כריתות הקשר בין איש לאשתו, ולזה מוסיף „דשרית“ כלומר שבגט זה התיר את הקשר שבינו לבין אשתו, ובוזה נתפרדה החבילה והיא מותרת לכל אדם ועוזבת אותו. ובוזה יש לומר פירוש חדש בכוונת התרגום ירושלמי גט כריתות אגרת שבוקין. שזה קיצור מלשון שרית ושבקית, ובלשון בני אדם דוברי ארמית בעניני גט המלה ושבקית לחוד מביע הרעיון של שרית ושבקית, כמו גט לחוד ואגרת לחוד הכוונה לגט גירושין. ולפירוש זה שבוקין דומה ממש לכריתות. ועפ"ז מתורץ שפיר מה שהקשיתי לעיל, איך תרגמו „שבקית“ אם המובן עזבתי הרי זה לשון פסולה כמו איני בעלך שמשלח את עצמו, ולהנ"ל „שבקית“ כאן יש לה מובן אחר לגמרי, ולא במובן עזבתי שהיא מלה פסולה בגט. וכן מצינו בקידושין יג, ב, שהשתמשו בהמלה „שרי“ לענין היתר אשה לשוק: בשלמא גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות, אלא מיתת הבעל מנלו, סברא הוא, הוא אסרה והוא שרתה, ופירש"י: שרי לה, כשאנינו בעולם נפטרה הימנו שהרי בו היתה קשורה, מפרש לשון: שרי לה מלשון התרת קשר. ויש לפרש גם המלה הוא אסרה, הכוונה עשיית קשר. וכ"כ ר"י גנאח בספר השרשים ערך אגד, אגדת אזור, אוגדין אותה וקושרין אותה ואמר המתרגם בה אסרת אזורב והוא דומה ללשון העברים ואסרה על נפשה ותקשר קשר ע"כ. (ועיין בגמרא קדושין ו, א: זקוקה לי מקודשת, ובחדושי תלמיד הרשב"א, גרפס בשו"ת הגר"י בי רב דף צ: כתב זקוקה לי פירוש מלשון ואם אסורים בזיקים, כלומר והנה היא אסורה בשלשלאות ובכבלי ברזל האיסור החזק לחייב כל הקרב אליה וגם שאין זיקת אחר תופס בה). ולפ"ז מתאימה מלה זו לגט ושתי המלים „דשרית ושבקית“ הם ביטוי אחד ושבקית מחובר עם שרית, על ידי שמתיר הקשר שהיתה קשורה בו ומעכשיו כבר אינה קשורה והיא כגרושה שמותרת לעלמא. ולפ"ז י"ל שהמלה שבקית לחוד וכן אגרת שבוקין, ג"כ הפירוש שע"י התרת קשר נפסק החיבור שהיה ביניהם.

ראה מ"ש בביאור על התרגום ירושלמי השלם פ' תשא לב, לב: וכדין אם תשרי ותשבוק לחוביהן, והבאתי מכמה מקומות שיש ביטוי זה תשרי ותשבוק, ויש להוסיף תרגום ירושלמי במדבר יד כ: הא שריתי ושבקית. וראה בעה"ש ערך שר י"ד, ובכל המקומות שמתרגם לסליחה וכפרה תשבוק מוסיף הירושלמי המלה תשרי ותשבוק, וצ"ל הכוונה שהחוטא הוא כמו אסיר בחטאו, וכשאנו מתפללים שהקב"ה

ימחול לנו או אנחנו מבקשים שמקודם יתיר, יפתח לנו הקשר שאנו קשורים בחטאים ואח"כ ישבוק לנו, כלומר שימחול על העונש שאנחנו חייבים.

(כג) שוב מצאתי בגנזי שכטר ח"ב דף רצט. מביא מכת"י של הגניזה דף מספר השטרות של רב האי בן רב שרירא קטע מנוסח של גט וז"ל (ואם היתה ארוסה יאמר ארוסת) בת פלוני דהות אינתתי כו' מן קדמת דנא ובידין תהוי שריא ושביקא ורשאה ושלטא בנפשה למהך להתנסבה לכל גבר די תצבי ואנש לא ימחא בידה מן שמי מן יומא הדין ולעלם כו' הא לך חתים באגרא שיבוקא כו' ע"כ, הרי לפנינו ביטוי זה: תהוי „שריא" ושביקא, כלשון ושרית ושבקית, ומבואר שבאמת היה נוסח כזה. ובהערות שם לא עמד על זה, [ומה שהעיר בהערות שם שיש בו לשונות של נוכח ונסתר, וידוע מ"ש הר"ן על הרי"ף בהא דמבואר בגיטין פה: איך פלגיא פטר ותרך דצ"ל לאו דוקא דכוון דספר מקנה בעינן צריך שידבר בלשון נוכח, כמבואר ביבמות קטו. אנא כו' פטריה ותרוכית. וכ' לתרך דלחכמים דלא בעינן ידיים מוכיחות אינו צריך לודן. ולהר"ן גם דעת הרמב"ם כן, וממילא דלא קשה על נוסח הנ"ל. תימה שלא ראה, שכבר האריכו בזה הפוסקים בשו"ת מהר"י בי רב סי' מז. והרלב"ח סי' קלו. ובגט פשוט סי' קכו. אות לו. שהתירו גט בלשון נסתר עיי"ש]. וחידוש יש בנוסח של גט זה שיש בו רק הסגנון של שביקא, וזה תימה. כי בכל הגיטין העתיקים מלפני אלף שנה שישנם בידינו בכולם יש כבר בסוף הגט שלשת הסגנונים, (רק בגט אחד מלפני תשע מאות שנה נדפס ע"י בלאו דף 97, יש ספר תרוכין ואגרת שבוקין, וכן שם דף 102. אבל בכל שאר המקורות אצל גולאק, יש שלשתן). אבל שיהי' רק שבקא לחוד זה חידוש אע"ג שלהלכה כשר באחד. שהרי בהלכות גדולות מובא כבר הנוסח של שלשת התרגומים וכן יש עוד שינויים שלא כמבואר בגמ' והיות שהוא רק קטע, קשה לדון על זה אם יש לפנינו מקור שראוי לסמוך עליו ולדון בו.

(כד) התוס' גיטין פה: כתבו שיש ספרים שלא כתוב במשנה גט פטורין, כן ליתא במשנה שבירושלמי וכן במשנה כת"י מינכן ובמשנה כת"י קויפמן. ובנדרים ה: הובאה המשנה פעמיים, בפעם הראשונה הגירסא ספר תירוכין ואגרת שבוקין, ובפעם השני' גורס ספר תירוכין וגט פטורין ואגרת שבוקין. אמנם בש"ס כת"י מינכן גם בפעם השני' אינו גורס גט פטורין, וזה כגירסת המשנה שבירושלמי, וטעם של חילוק הגרסאות הוא, באונקלוס שנקרא תרגום בבלי מתרגם ספר כריתות, גט פטורין. וזה נוסח של הגט שנהג בבבל. ובגמ' הזכירו ג' פעמים, בגיטין פה. פטר ותריך. ביבמות קטו. שהוא גיטא דאשתכח בנהרדעא כו' פטריה ותרוכית. שם קטו. שהוא גיטא דאשתכח בסורא כו' פטריה ותרוכית, ומבואר שבבבל עיקר הנוסח פטריה והוסיפו גם המלה ותרוכית משום שהאונקלוס מתרגם המלה גרושה מתרכא, והיות שבתרגום יונתן שהוא תרגום ארץ-ישראלי מתרגם ספר תירוכין, וגם האונקלוס

מתרגם המלה גרושה מתרכא, לכן הכניסו גם ספר תרוכין. בארץ ישראל היו שתי נוסחאות ספר תרוכין כמו ביונתן, וכמו שנתגלה לנו בתרגום ירושלמי אגרת שבוקין, ולכן במשנה שבירושלמי ישנם רק שנים תרוכין ושבוקין, ובבבל כמבואר בגמ' רק שנים פטרית ותרוכית.

כה) והנה כעת נתגלה לנו מקור עתיק מסמך חשוב מאד, שמאשר לנו שהעיקר כהגירסא במשניות שבתלמוד ירושלמי ספר תרוכין ואגרת שבוקין. זה לפני שלש שנים נמצא במערות עבר-הירדן גט ארמי נכתב בשנה הששית לבר-כוכבא, ובו יש הנוסח „שבק ומתרך“, „ספר תרכין וגט שבקין“. ולהלן סי' ח' הבאתי עוד מספר שינויים שיש בו.

ונראה שנוסח הירושלמי שבק הוא יותר קדום, ויש ללמוד מזה שכבר בימי ר"ע נהגו להשתמש בשתי הנוסחאות של שני התרגומים, וזה סותר למ"ש ח"א שרק בזמנו של רבי יהודה הכניסו הנוסח של אגרת שבוקין ומקודם השתמשו רק בנוסח אחד ספר תרוכין, ושבוקין הוא מאוחר, ובבבל השתמשו רק בפטר, ואח"כ הוסיפו תרך. מגט זה שהוא מזמנו של ר"ע רבו של ר"י מבואר שכבר היה אז נוסח זה, ומסתבר כמ"ש שנוסח זה הוא עתיק יומין, ואנשי כנה"ג תקנוהו.

הטעם שלא השתמשו בארץ ישראל בנוסח גט פטורין מבואר בגיטין סה: פטרוה כו' לא אמר כלום, תניא רבי נתן אומר פטרוה דבריו קיימין פיטרוה לא אמר כלום, אמר רבא רבי נתן דבבלאי הוא ודייק בין פיטרוה לפטרוה תנא דידן דבר ארץ ישראל הוא לא דייק ע"כ, וברש"י יש שתי גרסאות והמסקנא היא שהבירייתא הפוסלת פטרוה היא לתנא דא"י, ורבי נתן מבבל ס"ל שיש חילוק בין פיטרוה לפטרוה. ומפרש הראב"ד בתמים דעים סי' רלט. וז"ל: ופטרוה משמע ליה מלשון ספר כריתות דמתרגמים גט פטורין, מפני שהם רגילים בלשון ארמי, אבל תנא דידן דבר ארץ ישראל ואינן רגילים בארמית, לא משמע ליה לשון פטורין אלא ענין פטור וחיוב, ושמא פטרוה משבועה קאמר, ואין מעלים בדעתם תרגום כריתות. ואיכא מאן דאמר אע"ג דלענין פטרוה אין הלכה כר"ב דוקא בא"י אבל בבבל הלכה כמותו, דהא אמר רבא דלא פליגי, מר כי אתריה ומר כי אתריה, ונראה לי דאנן השתא כר' נתן עבדינן, דהא כוליה גמרא וכוליה תניין בלשון ארמית אמרינן ליה כלישנא דבבל ע"כ⁶.

6 בשו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' כא כתב וז"ל: והילכך גט פטורין דהיינו תרגום אונקלוס כמאן דכתיבא באורייתא דמי, שהוא שגור בפי הכל שהרי חייבין לקרות שנים מקרא ואחד תרגום ואמטו להכי לא דייק ביה הרמב"ם ז"ל לכתוב ביה יו"ד ולא להאריך הוי"ו ולא יבואו לסעות בו כלל דמרגלא בפומיה דכולא ואפילו לא יכתוב יו"ד ולא יאריך הוי"ו אין במשמעו אלא ענין אחד ולא שני עניינן, דכל אחד לא יקרא אלא גט פטורין כמו שתרגם אונקלוס על גט כריתות. אבל תרוכין ושבוקין ושאר הדברים שהם דברי עצמו, אשר לא כתוב בספר צריך

ונראה מדברי הראב"ד דלתנא בא"י בין פיטרוה בין פטרוה פסולות שיש חשש שזה לשון פטור, והחילוק של ר' נתן הוא רק בבבל. ולפירושו י"ל כמו שנתבאר לעיל שרבא לא גורס במשנה „גט פטורין“, וכיון לזה הרש"ש כאן ולא ראה דברי הראב"ד. (עיקר דבר זה שכ' הראב"ד זכ"ל ברש"י שבא"י דברו רק עברית, ואינן רגילין בארמית ובבבל רגילים שניהם, זה חידוש, ויש בזה ב' שיטות ובמקא"ה). וראה מ"ש מדברי השטמ"ק וצ"ע שלא הזכיר כלום מתלמוד ירוש' ותר"י. והעיר בזה בתפארת יעקב על גיטין, ולד' הראב"ד דאנן כר' נתן עבדינן, אמנם הרמ"ה מובא בשטמ"ק הבאתי דבריו לעיל חשש אפילו לדין להזכיר גט פטורין ובמקומו כתב גט גירושין. ומצאתי שאין זה חידושו של הרמ"ה אלא שכן יש גירסא במשנה כת"י קויפמן בפנים ליתא גט פטורין ועל הגליון גט גירושין. והרא"ש החמיר שצריך לכתוב פטורין ביו"ד כדי לצאת מחשש לשון פטור וחוב.

ומבאר מכאן שהמתרגמים לעברית „גט פטורין“ טעו טעות גמור ופסול בהחלט, כי בעברית המובן פטור מלשון פטור וחוב, ואין לזה שום מובן של גירושין. ומזה"ל יש ללמוד גם לנידון דידן בהמלה עזבתי, אם במלת פטורית שכתובה באונקלוס גט פטורין לא רצו בא"י להשתמש מחשש שיש לה בקריאה בעברית מובן אחר, א"כ על אחת כמה וכמה מלת עזבתי-עזיבה, מלה חדשה לגמרי, שפירושה הוא עזיבה לזמן ולא כמו אגרת שבוקין בארמית שבלשון בני אדם קבלוה לגט גירושין גמור, בוודאי שיש חשש פסול.

ומגמ' שלפנינו ומפי' הראב"ד שכתב: שלא היו מעלים בדעתם תרגום כריתות, מבאר שבא"י בתקופת התנאים לא הי' תרגום אונקלוס ידוע ומפורסם רק שני התרגומים הארצי-ישראליים יונתן וירושלמי, הגם שהראב"ד לא הזכיר שני התרגומים ידוע שתרגום יונתן לא היה שכיח כלל, והרוב מהראשונים לא ידעו עליו, אבל כעת שנתגלה לנו התרגום ירושלמי, הרי ברור שהשתמשו בנוסח הגט, בשני התרגומים.

לדקדק שלא ידא משמען שני עניינין עד שנמצא הקורא אומר שמא לכך נתכוון, שאין משמען לשון גירושין או שמא לענין זה נתכוון שמשמעו לשון גירושין, וכמו שכתב הרכ ז"ל בפ"ד מהל' גירושין. והרא"ש ז"ל הטיל פשרה לכתוב לשון המתרגם ודלא כהרמ"ה ז"ל והצריך יו"ד בפטורין לבאר הקריאה ואע"ג דכתיב בתרגום אונקלוס ולא שני ליה בין אי כתיבא בתרגום בין אי לא כתיבא, דלעולם בעינן שיברר לשון הגט דלא לישתמע אלא חד עניינא, ואי כתיב גט פטורין ביו"ד ליכא למטעי כלל, דכל העולם קראו פטורין בחיר"ק ודגו"ש והיינו מלשון שלוח, וכמו שתרגום אונקלוס תרגום של גט, ואי לא כתב יו"ד יתירא תרי משמע שתי עניינות, דיש מי שיקרא פטורין בסגול"ל או בפת"ח והרי הסי' רפויה והוא מלשון פטור וחובה, עכ"ל.

מ"ש: אבל תרוכין ושבוקין ושאר הדברים שהם דברי עצמו, כלומר דברי ר' יהודה במשנה. ומבאר דסובר סהראשונים הנ"ל את ג-ד-ה. ותימה שלא ידע מתרגום יונתן. כן לא היו לפניו דברי הראב"ד הנ"ל.

(כו) סוף דבר למעשה כיון שהמדובר בתקנה חדשה שצריכים ב"ד לדון ולהחליט כמבואר בתשובת הגאונים הנ"ל, והיות שזה ענין שלכתחלה, שאין כאן שום חשש להוציא לעז, הרי ברור להלכה מכיון שיש חשש של פסולי דאורייתא בהנוסח הנדפס כמו שנתבאר לעיל, ויש מספר חכמי התורה שהסכימו לזה, להלן יובאו דבריהם, א"כ יש כבר על נוסח זה לעז של פסול, ואפילו אם יש כאלה שמתירים, אבל לכתחילה לכולי עלמא פסול הוא, משום לעז. וידוע מה שכתבו התוס' גיטין צ. ד"ה והלכתא: ומעשה בא לפני ר"ת שיצא על גט אחד קול פסול ונתנו גט שני מפני הלעז, ולא הצריכה ר"ת להמתין ג' חדשים מזמן גט שני, כיון שהראשון היה כשר ולא היה גט שני אלא מפני חששא דלעז, עיי"ש. ומובא בש"ע אהע"ז סי"ב סק"ט עיי"ש שיש מחמירים שצריך להמתין ג' חדשים מהגט השני. הרי לפנינו עובדא בגט שר"ת פסק שהוא כשר ע"פ הלכה, והלעז היה בשקר יסודו כמבואר במרדכי סוף גיטין. ובכל זאת מכיון שיצא עליו לעז פסק לתת גט שני, ואין לחלק שרק בעובדא שנתנו גט ומי שהוא הוציא עליו לעז אפילו בטעות יש לחשוש משא"כ כשיש מחלוקת בין שתי שיטות, ז"א, כי מלשון רש"י בגיטין פה: ד"ה מן יומא: ואע"ג דקיי"ל כר' יוסי בעינן לאפוקי נפשין מפלוגתא, שיצא הדבר בהיתר ולא יצא שם פסול על משפחות ישראל, ע"כ. מבואר שאפילו בדבר שיש פלוגתא לכתחלה יש לחשוש שלא יצא שם פסול אמשפחות בישראל.

ומבואר בהלכות קצובות המיוחס לרב יהודאי גאון דף קט. ואמרו חכמים מאה גיטין ולא ספק אחד. ובהערות, כמבואר בגיטין סג: כותבין וגותנין אפילו מאה פעמים. וראה בשו"ת מטה יוסף (קושטא תע"ז) להרב יוסף הלוי גזיר בעה"ק ירושלים חבירו של הרב פר"ח. בח"א סי' א' כותב ששלח גט לקושטא ורבני קושטא עיכבו הגט מפני הפקפוק, והרב מטה יוסף האריך לבאר שדבריהם תמוהים וז"ל סוף דבר דברי מעכ"ת שגבו ממנו ולא יכולנו להולמם, ומ"מ לבלתי סור מן המצוה עשינו ככל מה שאמרו והשתדלנו ליקח גט אחר וכו', כי מהראוי לאדם לבחור לו היותר בטוח מסיבת מכשול בפרט בערוה החמורה ובסגנון זה ניצול מכל ספק ומכשול ע"כ.

דברים כאלו ישנם בכמה שו"ת בעניני גיטין. ויש ללמוד מזה איך גדולי ישראל התרחקו מחשש ופקפק בדבר הנוגע לאיסור ערוה החמור, ובטלו לגמרי את דעתם אפילו בדבר שהיה בדיעבד, לא חששו לכבוד עצמם ולא עלה על דעתם להחזיק דבריהם. על אחת כו"כ בנידון שלנו שהוא ענין של לכתחלה והדבר נוגע לתקנה חדשה לתרגום גט בעברית לשעת הדחק ובמקום עיגון. ובנידון דידן מי יכול לקבל על עצמו אחריות גדולה כזו ולא לחשוש לספק איסור דאורייתא לגרום פסול משפחות בישראל. וכל זמן שלא דנו בית-דין חשוב ביחד על כל הספיקות

הנ"ל, אסור להשתמש בהנוסח הנ"ל אפילו בשעה"ד ומקום עיגון. ולקמן סי' ח' כתבתי ההצעות שלי בנוסח הגט.

בקשתי מהרבנים שיעיינו בהלכה זו להביע דעתם על עיקר השאלה ועל הצעות הנ"ל.

ב

„שבקית” – עזבתי

ראיתי אשר כתב ידידי הגרמ"מ כשר שליט"א בדבר תרגום הגט ללשון הקודש באנציקלופדיה תלמודית כרך ה' ערך גט, ולדעתו אם מי שהוא יכתוב גט בנוסח זה יהיה בו חשש של פסול דאורייתא, מפני שתרגמנו „שבקית ופטריה ותרוכית” עזבתי ושלחתי וגרשתי, ולדעתו אם כתבו „עזבתי” בגט פסול משני טעמים: (א) מפני שבגמ' גיטין ס"ה ב' ה"ז בעיא דלא איפשיטא כשאמר הבעל לעדים עזבוה; (ב) שפירוש עזבתי הוא שעזב אותה, והרי זה בכלל מה שאמרו ושלחה ולא שישלח את עצמו, ותרגום של שבקית לדעתו אינו כלל עזבתי אלא גרשתי.

ולדעתי הדבר פשוט שהתרגום המדויק והנכון של שבקית שבגט הוא עזבתי, ואם מי שהוא יכתוב גט בלה"ק, הרי זולת מה שעצם הדבר של כתיבת גט לכתחילה שלא בנוסח המקובל בלשון ארמית לא ניתן לעשות כן, ועל כך אין חולק שלא ניתן לכתחילה לכתוב כן, הרי מצד מלה זו של עזבתי במקום שבקית אין כל חשש ופקפוק בעולם כלל, כי דוקא כך הוא תרגומו האמיתי.

ומריש אמינא שכל עיקרו של תרגום הגט ללה"ק היתה כוונתנו בו לשם הבנת הקוראים והמעיינים שידעו מהותו ותוכנו של הגט, ולא בשביל להשתמש בו, ושם „תרגום” שניתן בראשו מוכיח שאינו לא „נוסח” ולא מקור ולא תחליף אלא תרגום ופירוש, ולא עוד אלא שכתבנו מפורש בו במקום שכבר נהגו כל ישראל לכתוב הגט בלשון ארמי, וגם ציינו לעמ' תרכ"א, ושם הבאנו מתשועה"ג הרכבי שאין לכתוב לכתחילה בלשון אחרת אלא א"כ נועדו בי"ד חשוב וכיוונו מומחים וכו', ואם כי בתשועה"ג שם סיים שאם כתב יחיד גט בלשון אחרת טעון בדיקה ובהמצאו מכוון כהוגן הוא כשר, לא לשם כך ניתן התרגום שלנו, שכן גט לא לכל מסור אלא לבי"ד, ובודאי ששום בי"ד לא ישנה מלשון ארמית שבגט שנהגו בו כל ישראל מימות המשנה או קודם לכן ואילך. וכל מה שהאריך בזה הגרממ"כ שלא לכתוב גט בלה"ק הוא למותר, שאין חולק ע"ז, זולת מש"כ הגרממ"כ שבמקרה של שעת הדחק, כגון אם המגרש מצוה לכתוב גט בלשון עברית דוקא ויש חשש של עיגון, שהבי"ד יתירו להם לכתוב בעברית

כמו שנפסק בשו"ע סי' קכ"ו, ואני מוסיף שמא בכלל מי שהוא יעבור ויכתוב גט בעברית והוא שעה"ד ועיגון, שבמקרים אלו סובר הגרמ"כ שהגט פסול מחמת התרגום של עזבתי במקום שבקית, וע"ז הוא הדיון, שלדעתי הדבר ברור שהגט במקרה זה יהיה כשר בלא חשש כלל, כי שבקית בארמית תרגומו בלה"ק הוא עזבתי.

ומפורש הדבר בתרגום על הפסוק עזבתי את ביתי (ירמיה י"ב ז'), שתרגומו שם: שבקית, וכן על הפסוק לא עזבתי פקודיך (תהלים קי"ט פ"ז) תרגומו: לא שבקית, וכן ואף אני עזבתי (דהי"ב י"ב ה') תרגומו שבקית, וכן בכל מקום בתנ"ך שכתוב לשון עזיבה תרגומו שביקה, וכן להיפך, ע"י בערוך ע' שבק ובערוך השלם שם שבכל מקום שביקה ענינו עזיבה, ואם כי עזיבות שבפסוקים לא בעזיבת אשה הדברים אמורים, אין שום נ"מ מזה, וגם שביקה מצינו בכמה וכמה מקומות לעזיבה סתם ולא באישות, ע"י בערוך השלם שם, ומ"מ כשכותבים שבקית בגט אשה הכוונה לגרושין, והוא הדין בעזבתי, דהיינו הך.

ולא עוד אלא שאף בנוגע לעזיבת אשה מצינו בפסוק כי כאשה עזובה (ישעיה נ"ד ו'), ותרגומו הרי כאיתא שביקא, וכן תחת היותך עזובה (ישעיה כ' ט"ו), תרגומו חלף דהוית שביקא, וכן לא יאמר לך עוד עזובה (ישעיה ס"ב ד'), תרגומו לא יתאמיר לך עוד שביקא, והנה הגרמ"כ הביא מתרגום ירושלמי כת"י שמתרגם גרושה (ויקרא כ"א ז' וי"ד) משבקא, והרי לפנינו שגם על עזובה התרגום הוא שביקא, ונראה שגם כאן ענינו גרושין, וכלפי שאמר הנביא איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה (ישעיה נ' א'), וכן אמר ירמיה שלחתיה ואתן את ספר כריתותיה אליה (ירמיה ג' ח'), המשיל גם כאן את ישראל לאשה גרושה ואמר תחת היותך עזובה וגו' ולא יאמר לך עוד עזובה וגו' (ועי' להלן במכתבו של הרב הראשי לישראל וראל"צ הגר"י נסים שליט"א בשם ספר נהר מצרים יותר מזה שכל עיקר מה שתיקנו לכתוב בגט שבקית הוא ע"פ לשון הכתוב כי כאשה עזובה ותחת היותך עזובה).

ולא עוד אלא שמצינו עזובה במקרא שחז"ל פירשו במובן של גרושה ממש — לא רק ע"ד ההשאלה כישראל שהנביא קוראה בתוכחה גרושה — והוא בדהי"א (ב' י"ט) ותמת עזובה ויקח לו כלב וגו', ואמרו במדרש (שמו"ר א') ותמת עזובה מלמד שנחלית ונהגו בה מנהג מתה וגם כלב עזבה, ויקח לו כלב שאחר שנתרפאת עשה בה מעשה לקוחין והשיבה באפריון וכו', והכוונה שנשאה מחדש מפני שגירשה קודם, כי לשון זה עצמו אמרו שם גופא במדרש על ויקח את בת לוי שעמרם עשה לה ליוכבד מעשה לקוחין והשיבה באפריון, ושם אמרו שעמרם גירש את אשתו ועמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן

ואח"כ החזירה, וכ"ה בגמ' (סוטה י"ב א'), וא"כ אף כאן בכלב פשוט שהכוונה שגירשה ונשאה מחדש, וכ"כ בעץ יוסף שם שהיה זה זיווג שני, והרי שפירשו עזובה גרושה. ואע"פ שה"ז אגדה ודרש, ובגמ' בסוטה דרשו במובן עזיבה מלהנשא ולא על גרושין, אין שום נ"מ מזה, שלא באנו ללמוד הלכה מכאן, אלא שאנו רואים שלשון עזובה בפי חז"ל יש גם במובן גרושה.

ולא עוד אלא שהלשון שבקית שבגט גופו מפורש בראשונים שהוא עזיבה, שכן כתב רש"י בגיטין (פ"ה ב' ד"ה ולורכיה) על מה שאמרו בגמ' שם להאריך הוי"ו של שביקין "דאי לא מאריך ליה מיחזי כיו"ד ומשמע שביקין אגרת נשים עזובות העלמא ולא שלה הוא", וכ"כ בנמוקי יוסף גיטין מכת"י (ירושלים תשכ"ג) שם, הרי שתרגום שביקה שבגט הוא עזיבה. ובשו"ת הגאונים מן הגניזה (גאניקא) עמ' 171 ובתשה"ג הרכבי עמ' 229 כתבו שאגרת שבוקין משמע ספר אנשים עזובים, והיינו כפי' הרמב"ם (ע' להלן), אבל עכ"פ גם הם מפרשים שביקין שבגט עזיבה.

וכן מוכח ברש"י ס"ה ב' באותה בעיא עצמה של עזובה מהו, שכתב שהספק הוא אם "לשון אגרת שבוקין הוא או דילמא כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט לא לישנא דגט הוא", הרי שלשני צדדי הספק שבוקין הוא לשון עזיבה, שלא אמר רש"י בצד השני או דילמא לאו לשון שבוקין הוא, ועוד שכתב בפשיטות ובוודאות "כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגיטא", ואם כוונתו לומר ששבוקין אינו לשון עזיבה, הרי ע"ז אנו דנים וזהו הבעיא אם שבוקין הוא לשון עזיבה, וכל מעיין ישר הולך יראה כוונתו בפשטות שזה ברור לו לרש"י לשני הצדדים ששבוקין הוא לשון עזיבה, אלא שכיון שהגט הרי כתוב בלשון ארמית, ולא הורגלו כלל לכתוב בלשון הקודש, וממילא בגוף הגט הרי לא כותבים לשון עזיבה, והבעל הרי אמר את דבריו בלשון הקודש, ומבלי שיהיה שום גט לפניו, לכן הספק הוא מה נתכוין הבעל, וכ"כ בערוך השלחן (סי' קמ"א סצ"ה) וז"ל: "דבעיה הוא בגמ', דעזובה הוא ממש כמו לשון אגרת שבוקין דכוונה אחת להם ומורה על לשון גט, אלא דעכ"ז כיון דלשון עזיבה אינו כתוב בגט שמא אינו מועיל", ואם היינו יודעים שנתכוין לעזיבה של גט ודאי היה מועיל כי שבוקין שבגט הוא לשון עזיבה, אבל ע"ז גופא הוא הספק אם נתכוין הבעל לכך, וכל הדיון הוא על כוונת הבעל, וכמש"ש רש"י בענין פטרוה: "ולאו לגט פטורין איכוין", ותמוה מש"כ הגרממ"כ, "אם נימא שיש לתרגם ושבקית בעברית ועזבתי, א"כ הרי אפשר לכתוב בשבילו גט בעברית" וכו', איך אפשר, שאם זה הבעל לא נתכוין לעזיבה של גרושין איך יכתבו לו גט, ומאי נ"מ אם יכתבו לו ושבקית או עזבתי אם לא נתכוין כלל לגט, וכן מש"כ שצריכים היו לפרש שבמקום

שכותבים גט בעברית ואמר עזבה יועיל וכו' — יגיד נא, באיזה מקום כתבו בעברית, והרי עכ"פ מזמן התלמוד ואילך לא נמצא שום מקום שיכתבו בעברית, ולכן נסתפקו בכוונת הבעל כשאמר עזבה, אבל כשהבעל מגרש באמת את אשתו ואנו באים לתרגם את הגט גופו על כל לשונותיו ודאי שתרגום שבקית הוא עזבתי, וכמפורש בתרגום בכל מקום שכתוב בתנ"ך עזיבה, ובכל אריכות דבריו של הגרממ"כ לא ראיתי אף צל של הוכחה ששבקיה אין תרגומו עזיבה (על ג' התרגומים, עי' להלן).

ומלבד כ"ז העירגני הרב הראשי הגר"י נסים שליט"א שבלבוש אע"ז (סי' קכ"ו סט"ז) כתב מפורש בזה"ל: "דשבקית הוא תרגום של עזבתי" (על המשך דברי הלבוש שם, עי' להלן). הרי לנו דברים ברורים מאחד מגדולי הפוסקים, ומה לנו עוד.

וראיה נוספת — אם יש עוד צורך לראיה — ששבקית פטרית ותרוכית שבגט תרגומם בלשון הקודש עזבתי ושלחתי וגרשתי, יש מגמ' דגיטין (ל"ב ב') בביטול הגט: "לא יעזיב ולא ישלח ולא יגרש", והרי זה מכוח ממש לשלש הלשונות שבגט, לא יעזיב במקום שבקית, לא ישלח במקום פטרית ולא יגרש במקום תרוכית, וכמש"כ ג"כ בסדר הגט של שו"ת הר"י מינץ בשם הר"ש מקינון שג' לשונות אלו לא יעזיב וכו' הם ג' הלשונות שבגט שבוקין פטורין ותרוכין, ואם במובן חיובי עזיבה אינה גרושין הרי במובן שלילי אין בלא יעזוב משום ביטול, ועל כל כגון דא יאמר ידיעת ההפכים אחת היא. וראיתי להגרממ"כ שהרגיש בראיה זו של לא יעזיב וכתב לדחות שכיון שנתן גט שכתוב בו ושבקית כשאומר לא יעזיב "כוונתו ומחשבתו" שהוא מבטל את השבקית והגט בטל, אבל זה אינו, שאם בעצם הלשון עזיבה אין משום גרושין, הרי אפילו כשיש גט לפנינו והבעל אומר לא יעזוב, אין כאן אלא גילוי דעת והוכחה שנתכוין לשבוקין שבגט, והרי קי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא, וכל שאין בעצם לשונו משמעות של ביטול הגט אין בגילוי דעת כח לבטל הגט, ואפילו שיש לפנינו אומדן דעת ברורה והוכחה ודאית על "כוונתו ומחשבתו" לבטל הגט אין זה מועיל כלום, כמש"כ בשו"ת משאת בנימין (סי' ע"ה ועו') והוכיח מסוגיית הגמ' (ל"ד א') רב יהודה אשקליה גיטא לחתנא דר' ירמיה ביראה ובטליה תנא אשקליה ובטליה הדר תנא ואשקליה על כרחיה ואמר להו לסהדי אותיבו קרי באודניכו וכתבו ליה, ואי סלקא דעתך גילוי דעתא בגיטא מילתא הוא הא חזו ליה דקא רהיט בתרייהו, הרי שאף על פי שיודעים בבירור שרוצה לבטל הגט כיון שלא שמעו בפירוש הביטול הרי זה גט עי"ש, וא"כ בעל כרחנו שבעצם הלשון לא יעזוב יש משום ביטול הגט, ולא רק משום גלוי דעתו וכוונתו בלבד.

ומש"כ הגרממ"כ מגיטין מ"ו א' וראשונים שם שבגילוי דעת ואומדנא מוכחת הגט בטל — כבר עמד בתוס' רי"ד גיטין שם מאי שנא מגילוי דעתא בגיטא דלאו מילתא הוא וכתב לחלק שבמוציא משום שם רע וכה"ג שאמרו במ"ו א' אפילו אביי מודה, שכן מעיקרא נתן על מנת כן, משא"כ בגילוי דעתא של אביי שאחרי שכבר נתן להשליח בדעת ברורה רוצה לבטל ע"י גילוי דעת, וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ע"ח) חילוק זה בין כשמגלה דעתו בשעת נתינת הגט שאינו ענין כלל לגילוי דעתא דאביי, וכעין זה כ' בשו"ת הב"ח החדשות סי' צ', אלא שאח"כ כ' שם בהר"ם אלשיך יותר מזה שאף בהך דמ"ו א' קי"ל כאביי שגי"ד לאו מילתא, ועי' בשו"ת עונג יו"ט (סי' קנ"ד ד"ה והרשב"א) שכ' ג"כ שגי"ד שע"מ כן מגרשה אינו ענין כלל לגילוי דעתא בגיטא דלאו מילתא הוא עי"ש טעמו, הא מיהת זו הלכה פסוקה היא בגט שמסר לשליח שגי"ד אח"כ לאו מילתא הוא, ובע"כ שבלא יעזוב יש גם בעצם הלשון משום ביטול הגט ולא משום כוונתו ומחשבתו בלבד.

ואם אמנם שלכאורה מכל מקום עדיין קשה, שהרי סוף סוף כשאמר עזובה זו בעיא דלא איפשיטא בגמרא, והרי גם כאן אמר הבעל לא יעזיב, ומאי שנא מעזובה. אבל נראה פשוט ההבדל, שכשאמר עזובה בלבד ואיזו כאן גט כלל, יש להסתפק בכוונת הבעל, ולא שהספק הוא בעצם הלשון עזיבה וכמבואר לעיל, אבל כשהגט לפנינו ואמר לא יעזיב ודאי פירושו במובן של גרושין, שכיון שמצד הלשון אין לנו ספק שיש בו משמעות של ביטול הגט, וכל עצמנו אנו דנים על כוונת הבעל, הרי כשאומר כן על גט שיש לפנינו אין לנו ספק גם בכוונתו. וא"כ הוא הדין כשכתב גט גמור בלשון הקודש ובכל הלשונות של גרושין, ובמקום שבקית כתב עזבתי, שאין כאן מקום ספק כלל. ודין זה שלא יעזיב הוא ביטול הגט הלכה פסוקה היא ברמב"ם (פ"ו הכ"ב) ובטוש"ע (סי' קמ"א ס"ג), ואין חולק בדבר.

ותמה אני איך אפשר לערער על תרגום עזבתי במקום שבקית אחרי שבלהקת ראשונים ואחרונים מפורש כן, וכדהביא גם הגרממ"כ בעצמו ממש"כ בשו"ת הר"י מינץ בשם הר"ש מקינון ובשלטי הגבורים על מרדכי גיטין בשמו ובשו"ת תרומת הדשן סי' רכ"ח ובלבוש סי' קכ"ו ובג"פ סי' קכ"ו ס"ק מ"ט, מלבד מה שכן מפורש בתשוה"ג וברש"י ונמוק"י כמבואר לעיל, וכ"כ בשו"ת הראג"ח סי' י"א דפירוש פטרית ושבקית שהוא אפטור ואעזוב, ואין שום ג"מ כיצד פירשו את המשך הדברים של שפ"ת תש"פ וכו', אבל הא מיהת כולם כאחד תרגמו שביקה שבגט עזיבה, וביחוד שבלבוש באו הדברים גם בלשון ברור ביותר: „דשבקית הוא תרגום של עזבתי“, ומה מקום יש עוד לערער ע"ז? וכי בשביל שנמצא עכשיו תרגום ירושלמי בכת"י על ספר כריתות נבוא לעשות מהפכה

בהלכה נגד כל הראשונים והאחרונים? (ולפנינו יתבאר שאין כל סתירה מתרגום ירושלמי, ע"י להלן) וכי מי ראה כזאת שעל יסוד איזה כת"י ישן נבנה בנין שלם להלכה בניגוד לראשונים ואחרונים? ואם יש לו להגרמ"כ תמיהות וקושיות על גוף דברי הפוסקים הג"ל, לא בשביל כך יתבטלו דבריהם.

ואף עצם תמיהותיו איני רואה אותן לתמיהות, שמש"כ להקשות על התה"ד שכ' לשון עזיבה בצד אישות בכתוב על כן יעזב איש וגו' ודבק באשתו, וכתב ראיה זו קשה להבינה דאיזה ענין של אישות יש בעל כן יעזב איש את אביו ואת אמו, הנה נראה בפשיטות שהתה"ד נתכוין לומר שהניגוד וההקבלה לדביקות באשתו הוא עזיבה, שכן הכתוב מקביל אותם בזה לעומת זה, יעזב את אביו ואת אמו ודבק באשתו, ומכאן שיש עזיבה בצד אישות, וביותר שבאונקלוס שם תרגם: על כן ישבוק גבר בית משכבי אבוי ואמיה וידבק באתתיה, ובסנהדרין (נ"ח א') תניא על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ר' אליעזר אומר אביו אחות אביו אמו אחות אמו, ר' עקיבא אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש, ובירושלמי יבמות (פ"י ה"ב) על כן יעזב איש את אביו ואת אמו בסמוך לו מאביו בסמוך לו מאמו, היינו אחותו מן האב ואחותו מן האם, עכ"פ לדברי כולם היינו בעריות, וזהו שאמר התה"ד שמכאן מצינו עזיבה בצד אישות.

ומה שתמה על הלבוש שכתב ששבקית היינו עזיבה בעלמא לזמן ועדיין אגידא ביה מעט, ותמה שא"כ ה"ז פסול וכמש"כ הרמב"ם גרושין פ"א ה"ג שכריתות היינו דבר הכורת שלא ישאר לו עליה רשות ואם עדיין לא נכרת בינו לבינה אינה מגורשת, וכן תמה על הר"ש מקינון, הנה מלבד זה הרי יש לשאול על הלבוש וכי לא מצינו עזיבה לגמרי ולעולם ולא לזמן, והרי בכמה מקראות מצינו עזיבה לעולם, כמו לעני ולגר תעזוב אותם במתנות עניים, וכן יעזוב רשע דרכו (ישעיה נ"ה ז'), וכן ועזבו לאחרים חילם (תהלים מ"ט י"א), וכן מודה ועזוב ירוחם (משלי כ"ח יג), וכה"ג עוד, ואיך זה כתב הלבוש שעזיבה היינו לזמן, אלא שהוא הרי בא לפרש למה צריכים כל שלש הלשונות שבקית ופטריית ותרוכית, וכתב שאילו היה כתוב ושבקית לחוד הרי יש במשמעו גם עזיבה לזמן, וכמו שמצינו ברגע קטן עזבתיך (ישעיה נ"ד ז'), וכה"ג עוד, ובמובן זה עזיבה הוא הפחות שבלשונות הגרושין, כלומר עזיבה בעלמא, ולכך מוסיף והולך ופטריית שמובנו שפוטרה לגמרי ואח"כ תרכית שהוא יותר משילוח שיגרשה מביתו, ואחרי שכבר כתובים כל הלשונות בא זה ולימד ע"ז שגם ושבקית היינו עזיבה גמורה לעולם. תדע שכן הוא שהרי אח"כ כ' שם הלבוש ששבוקין הוא לשון גרושין יותר מפטורין, ואיך הוא סותר א"ע מיניה וביה, אלא שכאן שכבר כתוב שבקית ופטריית ותרוכית, ונתברר ששבקית הוא עזיבה לעולם, שוב במובן

זה י"ל שהוא לשון גרושין יותר מפטורין. וכל זה בנוגע לפירוש הסדר של שפ"ת וכו', שאינו נוגע לענינו, אבל בעיקר הדבר כל מה שנפרש בשביקה כך הוא בעזיבה, וכל מה שכשר בשביקה כשר בעזיבה, דהיינו הך. ומש"כ הגרמ"כ באות י"ז שאין להביא ראיה מכל הלשונות של הראשונים שפירשו שבוקין עזיבה, שזה רק מה שנוגע לפירוש וביאור הענין, אבל התרגום האמיתי והמכוון של אגרת שבוקין הוא ספר כריתות ולא יותר, והתרגום האמיתי אינו כאן אלא כמו שנתקבל בלשון בני אדם — הרי הוא סותר את עצמו, שהרי כתב בעצמו — ובצדק — שהוא הוא שהמציא החידוש ששבוקין הוא בלשון בני אדם כריתות ע"פ תרגום הירושלמי, ושהראשונים לא ידעו מזה כלל, וחזר ע"ז כמה פעמים, וא"כ כשהם כתבו ששבוקין היינו עזיבה, הרי הכוונה כפשוטה, שהיא שבוקין היא עזיבה, וכמש"כ התה"ד שמצינו לשון עזיבה באישות.

והחשש שהמציא הגרמ"כ שעזבתי פסול מפני שה"ז משלח את עצמו — מנין לו לחדש מלבו מיני פסולים שלא נמצא להם שום מקור, שלא מצינו משלח את עצמו אלא כשאמר איני אישך איני בעלך בקדושין (ה' ב'), שלא אמר שעשה שום פעולה של גרושין ביחס אל האשה, אלא אמר על עצמו שאינו בעלה, אבל כשאמר "עזבתי אותך לך" הא מנא לן שהוא משלח א"ע, ואם זהו משלח א"ע אז גם שבקית כך הוא, ששבקית ועזבתי היינו הך. והנה ענינו הרהוראות שראשונים ואחרונים הנ"ל פירשו ששבוקין היינו עזיבה ולא עלה על דעתם חשש כזה, והרי הם לא ידעו מהחידוש וההמצאה ששבוקין בלשון בני אדם הוא גרושין ולא עזיבה. וגם ממקומו הוא מוכרע, שהרי הבעיא בגמ' עזובה מהו היינו אם נתכוין לגרושין או לא, וכמש"ש רש"י בצדדי הספק, אבל בזה לא נסתפקו כלל לומר שהוא משלח א"ע, והרי לדבריו אפילו אם נתכוין לגרושין הרי זה כמשלח א"ע, ומה כאן הספק, הרי זה פסול מצד אחר, ופשוט שכשאמר "עזובה" אין כוונתו שהם יעזובה, שאין אדם מגרש אשת חברו, אלא כוונתו שהם יעשו אותה עזובה, היינו שיכתבו שהוא עוזב אותה, והרי אנו רואים שאין כאן משום משלח א"ע. ומש"כ מהרמב"ם ששביקין נראה שהוא אומר לה שהיא שבקה וגירשה אותו (ועי' להלן על עיקר דברי הרמב"ם) ופסול מקרא ושלחה ולא שהיא תגרש אותו, וכן למדנו ושלחה ולא שמשלח א"ע, ועל אחת כו"כ כשאומר מפורש עזבתי שהוא עוזב אותה שבדאי זה פסול — לא ידענו מאי קאמר ומה ענין זל"ו, ובדאי כשהיא שבקה וגירשה אותו פסול, ומה זה ענין לעזבתי אותה, ואיזה מין ק"ו יש כאן, ואם מצד הסברא ר"ל שעזבתי היינו משלח א"ע, הרי ע"ז אנו דנים, ומה זה שייך להרמב"ם כשהיא עוזבת אותו.

וזה לשון החכם רש"י פין בס' האוצר ח"ג עמ' 416 ערך עזב: "עיקרו התרת משא, לאזבינדען (ברוסית: "רוויזואט") וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו

(ולפ"ז יש לפרש לשון ספרי דברים פסקא רכ"ב: עזוב תעזוב עמו זה פריקה, כפשוטו, לא מלשון עזרה ושהכתוב מדבר בעזרה של פריקה, אלא עזיבה זו עצמה פירושה פריקה, ועי' תורה שלמה משפטים פכ"ג אות ע"ח שהביא מלק"ט ומה לשון עזב שיפרוק המשא כו'), ומזה ע"ד המליצה אעזבה עלי שיחי, אתיר משא שיחי מעלי וכו', אעזבה פני ואבליגה, וענינו אתיר, אפרוק את התוגה וצער המכסה את פני וכו', ומזה הוצאת דבר מרשות, פריילאסען (ברוסית: „וויפוסטיט נא וובובודו“) יחמול עליה ולא יעזבנה, ע"כ לענינו, והרי כל זה מתאים בדיוק נמרץ לגטאשה. ואם אמנם אין למדים הלכה מספר זה, אבל גם החשש שעזיבה היא כשילוח א"ע לא נמצא בשום מקום, ולא בא ע"ז הגרממ"כ אלא מסברת עצמו מצד שכן נראה לו משמעות הלשון, ובנוגע לחקר הלשון בעל ס' האוצר הוא מומחה ובר סמכא.

ומה שהביא ראיה לדבריו מהכתוב ויעזוב כל אשר לו ביד יוסף ולא ידע אתו מאומה, שהרי זה דומה לאין לי עסק בכ שהוא כמשלח א"ע — אם זוהי ראיה צ"ל גם שבקית פסול מהאי טעמא גופא, שהרי גם על ויעזוב זה עצמו תרגמו שם אונקלוס ויונתן „ושבק“, אלא שזה תלוי איפה נאמרה השביקה, וכשכותב לאשה בתורת גט מובנה עזיבה של גרושין, והוא הדין בעזבתי (ובעיקר אין לי עסק בכ עי' להלן בתשובת הגר"י הוטנר שליט"א).

ועיקר יסודו של הגרממ"כ ששבוקין אינו עזיבה הוא משלשה התרגומים על ספר כריתות, שאונקלוס מתרגם גט פטורין ויונתן מתרגם ספר תרוכין ובתרגום ירושלמי כת"י אגרת שבוקין. והנה מה שחידש שזהו באור שלשה הלשונות שאמר ר' יהודה במשנה ושכתובים בגט: ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין, שלשונות אלו הם הם שלש הלשונות שבתרגומים, בזה אמנם נראים דבריו נכונים, וישר חיליה בעד הארת הלשונות שבמשנה, אבל אין זה ענין כלל לפירוש המלים של תרוכין ושבוקין ופטורין, ולא כמו שכתב שתרגום אחד לכולם בעברית גרושין, ואין כאן עזיבה, שאם כן הרי יוצא כשכותבים שבקית ופטריית ותרוכית שהוא גרשתי וגרשתי וגרשתי, ואם יש טעם למין כתיבה משונה כזו? אלא כך הוא בירורם של דברים, שאונקלוס שתרגם פטורין הוא מלשון שלוחין, וכמו שתרגם על ושלחתה לנפשה (דברים כ"א י"ד): ותפטרינה, וכן תרגם שם הירושלמי גופו ותפטרינה, וכן באונקלוס בפרשת גט באותו פסוק עצמו שתרגם גט פטורין על ספר כריתות תרגם ושלחה מביתו שכתוב שם: ויפטרינה מביתה, וכן תרגם ושלחה מביתו בפסוק ג' שם, וכן על לא יוכל שלחה שבפרשת אונס (דברים כ"ב כ"ט), תרגום אונקלוס ויונתן הוא לית ליה רשו למיפטריה. ויונתן שתרגם ספר כריתות תרוכין הוא מלשון גרושין, וכמו ויגרש את האדם (בראשית ד' כ"ד) שתרגם

אונקלוס ותרך ית אדם, וכן בגט גופו מתרגם אונקלוס על גרושה (ויקרא כ"א ל"ז ושם י"ד) מתרכא, וכן בכמ"ק, והירושלמי שתרגם שבוקין פירושו עזיבה, וכתרגום עזיבה בכמ"ק כמבואר לעיל, וכוונת כולם גט וכריתות, והתרגום של שבקית ופטריית ותרוכית הוא בדיוק עזבתי ושלחתי וגרשתי.

ומלבד זה אפילו אי יחיבנא ליה כולה טענתא וגאמר שהתרגומים תרגמו לפי לשון בני אדם שהיה בימיהם, שבמקום זה היה המורגל לקרוא לגט תרוכין ובמקום זה שבוקין וכו', אין זה משנה כלום מגוף הדבר, כי זה גופא מה שקראו בלשון בני אדם שבוקין ה"ז מפני ששבוקין היינו עזיבה וכה"ג בתרוכין ופטורין, ואם היו מדברים בלשון הקודש היו אומרים עזיבה וגרושין ושלוחין, והגע בעצמך הרי כל נוסח הגט שהוא בארמית ה"ז ודאי מפני שכך דיברו אז בארמית, וא"כ כשכותבים למשל "למהך להתנסבא" וכו' ואנו באים לתרגם "ללכת להנשא" וכו' נאמר ג"כ כי מאחר שהדיבור היה "להתנסבא" וכו' אין לנו אלא מה שדיברו, ופשוט שאמרו למהך מפני שענינו הוא ללכת ואמרו להתנסבא מפני שענינו הוא להינשא, וכן כשאמרו תרוכין ה"ז מפני שענינו הוא גירושין וכשאמרו שבוקין ה"ז מפני שענינו הוא עזיבה וכשאמרו פטורין ה"ז מפני שענינו הוא שלוחין.

ואשר הביא הגרממ"כ מס' ערוך השלחן סי' קכ"ו סל"ח שפירש שבוקין שבגט שהוא שילוח ושבקית שמניחה לילך מביתו — הלא עינינו הרואות שערוך השלחן במח"כ לא דייק בלישניה כאן, וכי היכן מצינו שבק במובן שילוח, וכבר ראינו שתרגום פטורין הוא שילוח ושבוקין הינו עזיבה. והנה הערוך השלחן עצמו כתב בסי' קמ"א סצ"ה בזה"ל: "דעזובה הוא ממש" (ממש"!) כמו לשון אגרת שבוקין דכוונה אחת להם ומורה על לשון גט" ומה שהביא מספר אחד בשם חיים לעולם שכתב שאין לכתוב כל הגט בלה"ק מפני שרבים הם כפל הלשונות ומי יודע לכוונם בלה"ק, וע"ז כתב: "יש לשער" שלא היה יכול להחליט אם לתרגם עזבתי במקום שבקית — מה יש להשיב על השערות, ובאותו ספר לא הזכיר כלל ענין של עזיבה, וכן מש"כ מהג"פ שלא רצו לשנות הנוסח ללשון אחרת שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שמשמען ב' ענינים, וכתב: "ללשון אחרת נראה שכוונתו ללה"ק, ושלא יבואו לטעות. מסתבר שכוונתו לאלו שתי מלים שבקית ופטריית" כו', אין אלו אלא דברי נביאות. והמספרים שמביא הגרממ"כ (י"ב מלים בעברית שאונקלוס מתרגם שבק, ט"ו פעמים שמתרגם עזב שבק, ארבעים פעמים שסלח נשיאת עוון מתרגם שבק) אינם אומרים כלום, וכשתימצי לומר אייתי נורא לקיניה: (א) כשם שי"ב מלים שתרגומן שבק, ובכ"ז כשכותבים לאשה בתורת גט מובנה גרושין, כך אין שום ג"מ אם מצינו עזיבה גם לא בתורת

גרושין, אבל כשכותבים לאשה בתורת גט ה"ז גרושין. והגע בעצמך גם המלה גרושין עצמה כלום מיוחדת דוקא לגט, הרי כשמגרשים חתול מן הבית גם זה גרוש יקרא, ובתנ"ך מצינו הפעל גרש במקומות אין ספור לא לאשה, ומ"מ כשאומר לאשה הרי את מגורשת ה"ז מורה על גט, והוא הדין בשביקה ובעזיבה; ב) כשנדקדק בדבר נראה שכל אותן י"ב המלים שמתרגם שבק כולם ענינן עזיבה, וצדק הגרממ"כ במה שכתב "האונקלוס מתרגם לא המלים רק הענין", והיא הנותנת, שכשרוצה לפרש איזו מלה שהכוונה לעזיבה תרגם שבק, מפני ששבק הוא תרגומו של עזב, וכמו בכל אותם המקומות שתרגם סליחה ונשיאת עון במלה שבק, הכוונה לעזיבת החטאים, וכמו שמצינו מצד האדם עזיבת החטאים בכתוב יעזוב רשע דרכו וכדומה, וכן ותשכח א-ל מחוללך שתרגם שבקתא פולחן אלקא ג"כ הכוונה שעזבת את אלקיך ולכן תרגם שבקתא, וכמו שכתוב ועזבני והפר את בריתי וכדומה הרבה, ומהאי טעמא תרגם ויטש אלוה עשה ושביק, שמובנו עזיבת אלקים, שמצינו בכתובים כמה פעמים הלשון עזיבה על זה, וכן כשרצה לפרש צאנכם ובקרכם יוצג במובן שיעזבו אותם כאן תרגם "שבוקי", ואיני יודע מה התמיה של הגרממ"כ ע"ז, הרי מצינו גם במקום אחר שאונקלוס ויונתן תרגמו שניהם יצג שבק, והוא בבראשית (י"ג ט"ו): אציגה נא עמך מן העם אשר אתי, ותרגומו אשבוק, מפני שגם שם פירשו במובן של עזיבה, וכן את ענבי נזירך לא תבצור שתרגם אונקלוס ענבי שבקך, כבר פירש הרמב"ן שם שאונקלוס נתכון לעזיבה, וזה לשונו: "והגפן שלא עבדו ולא חרש ולא זמר אותו יקרא נזיר, כי הזירו והפרישו ממנו כאילו אינו שלו, מגזרה אשר נזורו מעלי בגלוליהם וכו', ואמר אונקלוס שבקך, שהנחת אותם לשמיר ולשית היו". וכן אחיכם האחד הניחו אתי שתרגם שבוק, ה"ז מפני שפירש במובן תעזבו, וכן לא ירפך, שפירש במובן לא יעזבך, תרגם לא ישבקינך, וכה"ג עוד. וכן נתן, כגון ולא נתנו אלקים להרע עמדי (בראשית ל"א ז') שענינו נתינת רשות כמו שתרגם יונתן: ולא ירב ליה ד' רשו, וכן לא יתן אתכם מלך מצרים (שמות ג' י"ט), שענינו נתינת רשות כמש"כ הראב"ע שם, תרגם אונקלוס ולא שבקיה, ולא ישבוק, כי במובן עזיבה יש גם נתינת רשות, כמש"כ מהר"ש אוזידא באגרת שמואל על דת (ב' ט"ז) וגם שול תשולו לה בין הצבתים ועזבתם ולקטה, וכתב שם בשם הרשב"א הלוי לפרש כי הם שני ציוויים, שול תשולו שיעשו לה שכחה מה שאינו שכחה, ושלא תאמרו אחרי שנתן לה מה שלא ניתן לאחרות די לה זה, ותניח לקט האמור בתורה ליתר האלמנות על כן אמר ועזבתם ולקטה, כלומר עזבו אותה ללקט כדרך המלקטות האחרות וכו' עי"ש, הרי שענינו נתנו לה רשות ללקט, והנה תר"י קאפח פרסם תרגום רב סעדיה גאון בערבית

לחמש מגלות עם פירושו לעברית (ירושלים תשכ"ב) וראיתי ששול תשולו מפרש בענין אחר אבל ועזבתם מפרש ג"כ נתינת רשות, וז"ל: "של תשלו, תפזרו לה מן החבלות ותניחו לה שתלקטנו", וכן מצינו בלשון חז"ל: כשם שהיתה בדעתו של לבן לעשות עמי רעה ולא עזבתו (ב"ר פע"ד ט'), שפירושו לא נתת לו (ועי' להלן בתשובת הגר"י הוטנר שמחדש לפרש שבקית בגט כנתינת רשות); ג) אם בט"ו פעמים בתורה התרגום של עזב הוא שבק, וזה בתורה בלבד, ובנ"ך יש יותר ויותר, הא כיצד מצינו הוא לתרגם במקום שבקית שלחתי, אדרבה יראה נא אף פעם אחת מכל המקומות הרבים בתנ"ך שהוזכר שלח שיתרגם אונקלוס או יונתן שבק, ואיך זה אזיל בתר איפכא לתרגם שלחתי שאינו כלל וכלל התרגום של שבקית, ולא עזבתי שהוא התרגום האמיתי של שבקית, יציבא בארעא וכו'.

ואשר הוא טוען וחוזר וטוען שלא מצינו אף פעם בכל ספרי חז"ל וראשונים ואחרונים שמי שהוא ישתמש בלשון עזיבה לשם גט — הנה אפילו לו יהי כדבריו לא היה זה מוכיח כלום, שהרי חז"ל השתמשו בלשון ארמית וגם גוסס הגט הוא בארמית, ועזיבה היא בלה"ק, אבל באמת הרי מצינו ומצינו עזיבה במובן גרושין גם בחז"ל (עזובה, ולא יעזיב) וגם בגאונים וגם ברש"י וגם בשאר ראשונים וגם באחרונים, ככל הא דכתוב ומפורש לעיל. והפחדה זו של "מאה גיטין ולא ספק אחד" וכיוצא מהלשונות שהביא הגרממ"כ אין לזה ענין לכאן כלל, כי אין כאן גט ולא ספק, לא גט, שכן כל השאלה היא מפשטת, שאין כותבים גט בלאו הכי בלשון הקודש, ולא ספק — או כביטוי של הרב הראשי הגר"י אונטרמן שליט"א בתשובתו להלן: "אין שום צל ספק" — כי הדבר ברור ששבקית תרגומו המדויק הוא עזבתי.

ואדרבה אין לנו לשנות ולהחליף המלה שבוקין באיזה תרגום אחר שאין ענינו עזיבה או להשמיט לגמרי המלה שבוקין, כפי שמציע הגרממ"כ, מאחר שכך קבעו חכמים במשנה לפי הנוסח שלפנינו ונתקבל כך בראשונים ואחרונים ובכל תפוצות ישראל מאז ועד הנה, ואילו היה זה בתורף ה"ז בכלל כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, שאע"פ שאין הלכה כר' מאיר שהולד ממזר מ"מ ה"ז פסול, אלא ששבקית הוא מהטופס כמש"כ בשו"ת רח"כ רפפורט אבהע"ז סי' ס', ואם דילג לגמרי מלה אחת כשר בדיעבד, אבל לשנות לכתחילה או לחסר ודאי שאין לנו.

וחשש אחר עורר הגרממ"כ: עזבתי הוא לשון עבר, ובב"י חו"מ סי' ק"צ הביא מחלוקת ראשונים אם מועיל לשון עבר, וכשכותבים בארמית שבקית ופטריית ותרוכית ה"ז לשון הווה, משא"כ בעזבתי, והסתמך על שו"ת אור גדול (סי' כ"ח) — ותמהני בתרתי: א) הרי הלכה פסוקה היא ברמב"ם

(זכיה ומתנה פ"ד הי"א) ובטוש"ע חו"מ (סי' רמ"ה ס"א) הכותב בשטר נתתי שדה פלונית לפלוני או שכתב נתתיה לו או הרי היא שלו הרי זה זוכה בה כשיגיע השטר לידו, והוא ע"פ ברייתא בגיטין (מ' ב') ועיי"ש בראשונים, וכ"ה בשו"ע חו"מ (סי' קצ"א ס"ג) וסמ"ע שם (ס"ק ו'), והביאו שמצינו לשון עבר במקח שנאמר נתתי כסף השדה קח ממני; (ב) גם שבקית ופטריית הוא לשון עבר, וכל בר בי דקדוק דחד יומא יודע כי שבקית הוא לשון עבר, וכן מצינו בשלשה מקראות שכתוב בהם עזבתי ובתרגום שם שבקית, כמבואר לעיל, ואם נאמר ששבקית הוא לשון הווה פירוש הדברים הוא שגם לשון עבר משמש לפעמים הווה, וא"כ גם בלה"ק כך, כמש"כ הראשונים מנתתי כסף השדה, אבל אין שום מקום לחלק בין עזבתי לשבקית בנוגע ללשון עבר והווה.

והן אמנם אע"פ שלהלכה הדבר ברור שמועיל לשון עבר, מכל מקום קשה מה שעמד באור גדול שסו"ס ה"ז מחלוקת הראשונים שהביא הב"י סי' ק"צ, שהעיסור והרמב"ן והרשב"א והר"ן והמ"מ סוברים שלשון עבר מועיל לקנין והרא"ה והטור סו"ס קצ"א וסו"ס רנ"ג והרא"ש בתשובה סוברים שאינו אלא לראיה ואינו מועיל לקנין, וא"כ למה כשר הלשון פטריית בגט לשיטתם. ומש"כ האור גדול שלדידן מועיל או מחמת שההלכה כהפוסקים שגם לשון עבר מועיל או שפטריית הוא לשון הווה, הנה התירוץ הראשון אמנם נכון, אבל מה זה יועיל לשיטת החולקים, ומש"כ בתי' ב' אינו מובן, שאם פטריית לשון הווה גם מכרתי ונתתי לשון הווה וכדלעיל. ומש"כ הגרממ"כ ליישב קושיית האור גדול ע"פ מש"כ הרשב"א והר"ן בקדושין ומובא בב"י חו"מ סי' ק"צ לחלק בין שטר ראייה לשטר קנין, ובשטר קנין גם לשון עבר מועיל שבא לחזק הדבר וכו' — נפלאתי, הלא האור גדול בעצמו מביא שם את הב"י בשם העיסור והרשב"א והר"ן, ועליהם לא הקשה מעיקרא כלל, ואדרבה כתב בפירוש שכל קושייתו היא לדעת החולקים עליהם, והם הרא"ה והרא"ש והטור, שכל לשון עבר הוא שטר ראייה, וכתב שם בב"י שהם חולקים על העיסור ורשב"א ור"ן, וא"כ מה תירוץ הוא עליהם.

ולפי הבנת האור גדול בד' הרא"ש והטור עמד שם בתמיה עצומה על הטור והשאר בצע"ג, שבסו"ס קצ"א ורנ"ג פסק שלשון עבר הוא שטר ראייה ואינו מועיל וסותר את עצמו שביו"ד (סי' רס"ז סע"ד) ובחו"מ (סי' רמ"ה) פסק בעצמו בעשיתי פלוני עבדי בן חורין ונתתי שדה פלונית בגיטין (מ' ב') כפירוש כל הראשונים שאם כתב כך בשטר ה"ז קנין. ואיני יודע למה הקשה רק על הטור, הרי לפ"ז גם הרא"ש סותר א"ע, שבגיטין (פ"ד סי' ל') כתב הרא"ש עצמו בעשיתי עבדי בן חורין ונתתי שדה פלונית שאם כתב כן בשטר קנה.

ונראה לי שמעולם לא נתכוונו הרא"ש והטור לחלק בין הלשונות, ואף הם מודים שלשון עבר מועיל כמו לשון הוה, ולא חילקו אלא בין שטר ראייה לשטר קנין, ששטר ראייה אינו קונה, ויתכן שאפילו אם נכתב בלשון הוה, ושטר קנין מועיל אפילו בלשון עבר, כי דברי הטור סו"ס קצ"א נכתבו בקיצור: "השטרות שכותבין עתה אינן אלא לראיה ואין הקרקע נקנה על ידן", אבל מקורו משו"ת הרא"ש כלל ס"ח סי' כ"א כמש"ש הב"י (סי' ט"ז טס"ה וצ"ל כ"א), ושם באו הדברים בארוכה, והמעין שם יראה ששטר ראייה הוא לא מצד לשון עבר, אלא מצד המעשה, שכבר קנה את הקרקע בכסף או בחזקה או בקנין סודר ואח"כ כתב לו שטר לראיה, ששטר זה אינו קונה, ואע"פ שלמאי נ"מ והרי כבר קנה בכסף וחזקה וק"ס, ביאר שם הרא"ש באר היטב שנ"מ אם חזר הלוקח ומכר לאחר ומסר לו השטר וכתב לו קני לך איהו וכל שעבודיה, שאין השני קונה בזה, שהרי אף הוא עצמו לא קנה בשטר זה, וכן בשטר מתנה כזה שהחזיר השטר לנותנו אין אומרים חזר שטר חזרה מתנה, שלא בשטר זה קנה המתנה, וככל הדברים האלה כתב הרא"ש גם בפסקיו בב"ב (קס"ט ב'), והוא מסתמך בתשובתו שם על מש"ש בב"ב, וכאן בתשובה הוא מוסיף: "ולפ"ז כל השטרות שלנו הן לראיה בעלמא ולא לקנייה ולא שייך בהם חזר שטר חזרה מתנה", הרי מבואר שזה נקרא "שטרות שלנו", כשכבר קנה באחד מדרכי הקנינים ואח"כ כתב השטר לראיה, וגם מינה יביה מוכרח כך, שאם לא קנה מקודם מה שייך לדון אם חזרה מתנה או לא חזרה הלא אין כאן מתנה מעיקרא כלל, אלא שאם לא קנה מקודם שטר זה עצמו הוא שטר קנין וחזר שטר חזרה מתנה. ועי' שו"ת או"ז שבסוף ח"א סי' תשנ"ז שכתב סימן מה זה שטר ראייה, וז"ל: בכל שטר מתנה שעכשיו הוא שטר ראייה, שכך כותבין זכרון עדות שהיתה לפנינו כו' עד איך פלוני אמר לנו הוה עלי, עדים שנתתי לו זה אינו שטר מתנה אלא שטר ראייה וכו' עי"ש, א"כ זהו מה שאינו קונה, מפני שגוף לשון השטר נכתב בתורת זכרון עדות לראיה, וכן בטור סו"ס רנ"ג כתב וז"ל "דבזמן הזה אין רגילין לא בדיני ישראל ולא בערכאות של עכו"ם לקנות בשטר לא במכר ולא במתנה, דשטר קנייה היינו שטר שכתוב בו שדי מכורה לך ומוסר השטר ליד הלוקח או שדי נתונה לך ומסרו ליד המקבל, ובזה אין אנו רגילין בזה"ז אלא מקיימין המכר באחד מהקנינים דשייכי בה וכותבין השטר לראיה", והיינו כמש"כ הרא"ש בתשובה לעיל, ומש"כ בלשון מכורה ונתונה לא בא כלל להוציא מכרתי ונתתי, ולא נחית כלל לזה, ותפס לשון הגמרא, ועיקר כוונתו שהשטר קונה במסירתו ליד הלוקח או מקבל המתנה, ולא שנקנה מקודם בקנינים אחרים. ולפ"ז אין שום סתירה מהטור על הטור ולא מהרא"ש על הרא"ש, וכן

לק"מ מפטרית בגט שלדברי הכל מועיל, שגט הוא שטר קנין, ואין בו קנין קודם ואין בו לשון של זכרון עדות, ועי' גיטין (ט' ב') ורש"י שם ד"ה חוץ מכגיטי נשים, ועי' ב"ב (ק"ס ב') שלמדו דינים בגט מואקח את ספר המקנה, ולשון עבר בגט גם להרא"ש והטור מועיל (ובדברי הרא"ה שהביא הב"י בשם הנמוק"י לא אוכל לדון אם גם הוא נתכוין לכך, כי אין בידינו גוף דברי הרא"ה), אלא שלהעיסור והרשב"א ותר"ן ונמוק"י ועוד גם שטר ראיה מועיל לקנות, כמבואר בפירוש בעיסור אות א' אגב בתחילתו ובנמוק"י ב"ב פ"ג שמביאו ב"י, וכתב הב"י שגם הרשב"א ור"ן בקדושין כ"ו א' סוברים כמותם, ולא הוציא הר"ן מן הכלל אלא שטר הודאה, ובזה הוא שנחלקו הרא"ש והטור, אבל בשטר קנין בלשון עבר לא נחלקו כלל.

ואכמ"ל יותר, ועכ"פ להלכה ודאי פשוט שלשון עבר מועיל בגט (והאור גדול כתב רק בתורת "פטטיא דאורייתא טבין" כמש"ש בעצמו).

* * *

והנה גדול אחד אמר לי שאע"פ שמצד עזבתי אין כל חשש כלל, מ"מ לדעתו יש חשש אחר בתרגום הגט, שכן תרגמנו אגרת שבוקין "אגרת עזיבה", ויש בזה פסול לדעת הרמב"ם שכתב שאגרת שביקין בשני יודי"ן פסול מפני שזה יש לפרש שהיא עזבה אותו, והרי ברור שאין הפירוש ברמב"ם ששביקין מוכיח שהיא עזבה אותו, עד שנאמר שב"עזיבה" אין הוכחה זו, ועל כרחק הפירוש ברמב"ם שכשכתוב בו שביקין אין לנו הוכחה שהוא עזב אותה, ודוקא שבוקין מוכיח שהוא עזב אותה, אבל שביקין יתכן שהיא עזבה אותו, וזה הוא פסולתו, וא"כ ב"אגרת עזיבה" הרי זה כתרגום של שביקין בשני יודי"ן, שאינו ניכר שהוא עזב אותה, וא"כ לדעת הרמב"ם ה"ז פסול. וכן עמד על חשש זה הרב הראשי לישראל הגרא"י אונטרמן שליט"א בתשובתו להלן. אלא שהוא כתב להסיר חשש זה, עי' להלן.

ונראה ברור שמעיקרא אין כל מקום לחשש זה, כי "עזיבה" הוא תרגום של שבוקין ולא של שביקין, שההבדל בין שבוקין לשביקין הוא, ששבוקין הוא שם הפעולה בלבד, בלי פועל ונפעל, שהרי זהו תרגום של ספר כריתות, וכריתות ה"ז שם הפעולה, ועוד שה"ז מקביל לספר תרוכין וגט פטורין, ותרוכין ופטורין הם ג"כ תרגומי אונקלוס ויונתן לכריתות, וה"ז כמו קדושין ונשואין וגרושין וכיוצא, ואילו שביקין פירושו אנשים עזובים, שכן על כתוב עצור ועזוב (דברים ל"ב ט"ו) מתרגם אונקלוס "מטלטלין ושביקין", והרי שם מדובר על אנשים העזובים, וכן בנביאים ועזוב (מלכים ב' י"ד כ"ו) מתרגם ושביקין, וכן בנקבה כאשר עזובה (ישעיה נ"ד ו') מתרגם כאיתתא שביקא, וכן שם עוד (ס' ט"ו, ס"ב ד'), וכן שביקין שבנוסח כל גדרי הכוונה

על הנדירים שהם עזובים, וכן בפעל קדש המלה "קדושים", היינו אנשים קדושים, התרגום הוא "קדישין", כמו שביקין, ועל "קדשים", שהוא שם קדושה, התרגום "קודשין", וכן "הרחוקים" (דברים י"ג ח') תרגומו "דרחיקין", וכיו"ב. ואם כן עזיבה ה"ז תרגום של שבוקין, והוא שם הפעולה, כמו אמירה ונתינה ומכירה ולקחה וכיו"ב.

והן אמנם לפ"ז צריך להבין דברי הרמב"ם שכ' ששביקין מורה שהיא עזבה אותו, שבזה ודאי שצדק אותו גדול שאין כוונתו שזה מורה דוקא שהיא עזבה אותו, אלא שכוונתו שיתכן כך, ואני מוסיף שהרי הרמב"ם מסיים שם ועד"ז צריך להיזהר בכל לשון שלא יהיה משמע שני עניינות, וא"כ גם כאן ר"ל שיש לפרש בשני עניינות, או שהוא עזב אותה או שהיא עזבה אותו, וא"כ למה כשר בשבוקין, שה"ז שם הפעולה כמבואר לעיל, וג"כ הרי לא מוכח כלל מי עזב את מי.

ונראה לפרש כוונת הרמב"ם, שבשבוקין — וכן בעזיבה — מכיון שאין זה מוסב כלל לא על הפועל ולא על הנפעל, וה"ז מוסב על הספר והאגרת, לא איכפת לך, שאין מקום לטעות שהיא עזבה אותו, שהרי אין אנו מדברים בביטוי זה כלל על מי שהוא עזוב או עזובה, אלא ודן די יהוי ליכי מנאי ספר של עזיבה, אבל כשכותבים שביקין, שפירושו על האדם, וכמבואר לעיל, הרי בעל כרחנו שהכוונה או על האיש העזוב או על האשה העזובה, והיינו שני עניינות שפוסל הרמב"ם.

עכ"פ הא מיהת ברור שבבוקין הוא שם סתמי של הפעולה, וזה תרגומו ללה"ק: עזיבה.



והנה אע"פ שהדברים ברורים בעיני שלא זו בלבד שאין בעזבתי שום חשש ופקפוק כלל — זולת מה שבכלל אין לכתוב בלשון הקודש לכתחילה — אלא אף זו שהתרגום האמיתי של שבקית הוא דוקא עזבתי, מ"מ מאחר שהגרמ"כ ערער על כך, מצאתי לנכון לפנות * לחמשה גדולי תורה שליט"א: שני הרבנים הראשיים לישראל הגרא"י אונטרמן והגר"י נסים, הגר"י הוטנר ראש ישיבת ר"ח ברלין בניו-יורק, הגר"מ פיינשטיין מח"ס שו"ת אגרות משה, והגר"י רודרמן ראש ישיבת נר ישראל בבליטמור, וכולם הסכימו לדעתי שזה תרגומו הנכון והאמיתי של שבקית "עזבתי" ומצד זה אין שום חשש כלל.

והרי תשובותיהם (ע"ס א"ב):

• מסר לנו הגרשי"ז שלא שלח להרבנים את המאמר של המחבר בשלמותו, רק כתב להם תמצית של ג' נקודות עקריות של המאמר, מבלי הזכרת שם מחבר המאמר. המערכת

הרב איסר יהודא אונטרמן

ג

ב"ה יום ב' ויקהל, כ' אדר ב תשכ"ה.

החזו"ש למע"כ ידי"נ הנעלה, הרב הגאון הגדול, גמרגא וסדרנא מוהר"ר ש"י זוין שליט"א. יקרת מכתבו קבלתי נידון התרגום של שבקית. אין שום צל ספק כי התרגום של המלה שבקית הוא עזבתי, והראיות שהביא הדר"ג מפיצות אור על דקדוקו של תרגום זה, עד שאין מה להוסיף על דבריו. אכן רצוני להוסיף עוד משהו בענין זה לחזק את הענין שאין כאן כל חשש.

דלכאורה יש מקום להערת הרב המשיג מטעם אחר, שהרי באותו מאמר שמביא כתר"ה שצריך להאריך הוי"ו של שבוקין למען לא ישתמע שביקין ביו"ד פירש"י דשביקין הכונה נשים עזובות דעלמא, הנה הרמב"ם מפרש (בפ"ד דגירושין) דשביקין הי' משמע שהוא עוזב אותה, וכן מביא הב"ש משמו בסי' קל"ו סי"א עיי"ש.

ולכן יש להעיר דבשלמא כשהוא כותב בלשון ארמית יודע הוא לחלק בין שבוקין לשביקין וכותב בוי"ו בולט. אבל כשכותב בעברית "עזיבה" האין נוכל לדעת אם זה תרגום המלה שבוקין או שביקין? ונולד אצלנו החשש שמא נתכוון לתרגם שביקין ומכוח שהוא עוזב, כי בלשון עזיבה אין אנו יודעים להבדיל בין שני סוגי עזיבות כמו במלת שביקין*.

ברם אליבא דאמת אין כאן כל חשש, דלכן כתבינן כל שלשת הלשונות שזה מרחיק כל צל ספק, ומכיח שהוא כיוון לגירושין ובא זה ולימד על זה. ובלא"ה אנו צריכים לומר כן בנוגע להמילה "ופטרית" או פטורין (או—פיטורין), משום דמצינו בתנ"ך לשון זה על איש שהוא נפטר מהשני

* יפה העיר וכ"כ הגרשני"ז לעיל סי' ב' בשם גדול אחר, ומ"ש לתרץ מטעם "בא זה ולימד על זה", ראה לקמן דף נג, בהערה 3 מ"ש בביאור ענין זה, ומ"ש בנוגע לפטרית ראה לעיל סימן א' אות י"ז.

כמו שכתוב גבי דוד "ויפטר מפני שאול" (שמואל א. י"ט, י) היינו שהוא עזב אותו.

ולכן אלמלי הי' כתוב רק ופטרית לא היינו יודעים אם הכונה שהוא משלח אותה או משלח עצמו ממנה; אולם מכיון שכתובים כל הלשונות הרי אין כאן שום מקום לפקפק, כי הכונה ברורה שהוא מגרש אותה. ולכן לענ"ד אין כל צורך לתקן מה שכתוב ואין כאן בית מיחוש.

והנני ידידו דוש"ט ומוקירו, המצפה לתשועת ד' בימינו בקרוב.

איסר יהודה אונטרמן.

הרב יצחק נסים

ד

ב"ה. ירושלים, י"ב באד"א התשכ"ה

לכבוד

ידידי הרב הגאון רב הפעלים כש"ת מהר"ר שלמה יוסף זוין שליט"א,
ירושלים.

שלום וישע רב,

קבלתי את מכתבו מיום ז' לחודש זה בעגין תרגום הגט ללשה"ק שהודפס באנציקלופדיה התלמודית בעריכת מעכ"ת.

הכוונה לתת תרגום הגט בלשה"ק רצויה היא, כדי שכל מבקש יוכל להבין ולדעת את תכנו ומהותו של הגט וכבר העיר כ"ת בסמוך לתרגום שכבר נהגו כל-ישראל לכתוב הגט בלשון ארמי כדי שלא ישתמשו בו לשם גירושין כי אין מכשירים לכתחילה גט שלא כתוב במטבעו בלשון הארמית, כנהוג ומקובל בכל תפוצות ישראל בכל הדורות, ולמען שלא יכשלו בזה בתי דין של הדיוטות הנמצאים בימינו והמתחדשים, ויהיה נוסח הגט מסור ביד כל אדם לתרגמו כרצונו ולהשתמש בו. תרגומו ללשה"ק בפירוש לעם ברמב"ם הנד"מ שונה מתרגומו באנציקלופדיה וכטה עלול להיות ח"ו אם ינסו לכותבו בלשה"ק, וע"ז באה האזהרה בשו"ת הגאונים (הרכבי סי' יד) שאין לכתוב בלשון אחרת אלא א"כ שנועדו בית דין חשוב וכונו הדברים וכו' ע"ש. ועיין גט פשוט סימן קכ"ו ס"ק י'.

באשר לחששותיו של החכם המשיג יפה השיב לו מעכ"ת ולא השאיר מקום וצורך להוסיף ע"ד היציבים.

תרגום המילה שבקית, בלשה"ק עזבתי, נכון הוא. וכמ"ש כ"ת שכן מתרגם התרגום בכ"מ שכתוב בתנ"ך עזיבה ולא כמו שנראה מדברי בעל ערוך השלחן בס' קכ"ו ס"ק לח. כאילו מפרש מלת שבקית מלשון שילוח, ועיין מהר"י מינץ בסדר הגט סי' קי"ו¹.

1. ראה לקמן סי' ז' אות כ"ו בו ביארתי שיטת העה"ש. ומ"ש מספר נהר מצרים
ראה לקמן סי' ח' מ"ש להעיר על דבריו. מ. מ. כ.

ברצוני להוסיף שראיתי בספר נהר מצרים בשלולית הנהר דף רל"ד ע"ב שמצא רמז לשלש הלשונות הללו שבקית ופטריה ותרוכית, ממה שנמצא בתנ"ך שלוש לשונות של גירושין, "שלח גירושין עזיבה": שלח, אחר שלוחיה בפ' יתרו, ושלחה מביתו בפ' תצא, הן ישלח איש את אשתו בירמיה, והוא לשון פיטורין כמ"ש שם התרגום. גירושין, ואשה גרושה מאישה, וגדר אלמנה וגרושה, ותרגומו מתרכה. עזיבה, כי כאשה עזובה האמור בישעיה, וכן תחת היותך עזובה, ובמשלי העוזבת אלוף נעוריה, ותרגומו משבקה. וסדרו בגט תרגום של שלוש הלשונות כדי שיגרשנה בכל לשון של גירושין האמור בתנ"ך.

ידידו מוקירו ומכבדו,

יצחק נסים.

אחרי שקבלתי את מכתבו העירני כע"פ על דברי הלבוש שכ' מפורש ששבקית הוא תרגום של עזבתי, עי' לעיל. שי"ז. (ביאור הדברים ראה להלן דף נט בהערה).



הרב יצחק הוטנר

ה

ב"ה, יום ד' פ' בשלח תשכ"ה.

לכבוד ידינ"ע הגאון הגדול,

חכם וסופר, נודע ומפורסם בספריו הרבים.

איש האשכולות הרב ר' שלמה יוסף זוין שליט"א.

שלום וברכה!

מכתבו הגיעני לנכון—על אודות הראיה מסוגיא דגיטין דף ס"ה לפסול "עזבתי" בגט. אינני יודע כיצד אפשר להשוות דין משמעות של לשון הנאמר בכתיבת הגט לדין משמעות של לשון הנאמר במינוי שליח לגירושין¹. הרי עינינו הרואות דכתיבת הגט אין לך לשון מובהק יותר "מהרי את מגורשת", ואעפ"כ הממנה שליח בלשון "גרשוה" לא מהני אלא א"כ דיבר עמה בעסקי גיטין. ולא עוד אלא שבפוסקים מבואר דטעם פסלות "גרשוה" במינוי שליח הוא מצד דמצינו "גרש את האמה ואת בנה" וכדומה, ואעפ"כ לא אשתמיט תנא למיחש לזה בהרי את מגורשת בגט².

ראיתי מ"ש ידידי הגר"י הוטנר שליט"א וזה אשר ראיתי להעיר ועצם הענינים נתבררו בשני הקונטרסים שלא היו לפניו בשעת כתיבת מכתבו.

1. להלן סי' ת' אות לד—לה נתבאר שהרמב"ם משה הפסול שיש במשמעות הלשון בדין מינוי שליח לגירושין להפסול שיש בלשון כתיבת הגט, בהל' גירושין פ"ב ה"א: אמר להם עזבוהו כו' ספק אם משמע מלות אלו גירושין או ענין אחר כו' ספק מגורשת, שם פ"ד ה"ט כל לשון שיכתוב בה הגט צריך כו' שלא יהא משמעו שני ענינים כו' שאין משמעו לשון גירושין כו' אלא יהיו הדברים שאין בהם ספק, ה"א: היה בו משמעות שני ענינים, כו' עד שאפשר שיקרא כו' הרי זה פסול, ושם נתבאר למה במינוי שליח ספק מגורשת ובגט פסול עיי"ש. וברמב"ם ה' גירושין פ"י ה"ב—ג.

2. הקושיא אינה מובנת, במשנה גיטין סה. האומר כתבו גט ותנו לאשתי (לשון בנ"א הוא כבר החזיקו בו לקרות לספר כריתות גט אשה—רש"י), גרשוה, (נמי כבר נהגו לקרות גירושין), כתבו אגרת ותנו לה הרי אלו יכתבו ויתנו, וכן פסק הרמב"ם פ"ב מהל' גירושין ה"י, וכן נפסק בטור ושו"ע סי' קמ"א, סט"ו, והמ"מ ברמב"ם שם כ' ונראה בגרשוה שלחזה תרכזה כתבו אגרת שמשמען לשון גירושין, אע"ג דאינו מדבר עמהם על עסקי גירושין וכו' ע"כ, ומבואר ששיטת הרמב"ם יכן הרי"ף והרא"ש והר"ן שלא

ובירורא דהך מילתא הוא ע"פ סברת הר"ן נדרים דף ו'. דיש דין של דיבור מוכיח, ויש דין של ענין מוכיח. ומבואר שם דעצם מעשה הגירושין משמע פירוש ללשון הגט, ומשום הכי בודאי דלשון גירושין אינו דיבור מוכיח דבביטול אישות עסקינן, מ"מ כשהוא כתוב בגט הרי הוא לשון מעולה, דהענין מפרש את הדיבור, כמו שכתב הר"ן. וא"כ בודאי דהוא הדין לגבי "עזבתי", דנהי דאינו דיבור מוכיח על משמעות של גרושין, מ"מ כשהוא כתוב בגט הרי יש כאן דין של משמעות המוכחת מתוך הענין. וממילא כשהוא משתמש בדיבור זה במינני שליח לגירושין, דשם אין לנו אלא דיבור גרידא, בודאי שאין זה משמעות של גרושין, אלא שאם היה המטבע של הגט טבוע בנוסח "עזבתי", כי אז היתה המטבע הזו עצמה משמשת פירוש לדיבור, וזו היא בעית הגמ'. ועל כן לפום חד צד של האיבעיא לא מהני "עזובה" במינני שליחות אף במדבר על עסקי גט, מפני שאין כאן דיבור של גרושין כל עיקר, לא מצד עצם המשמעות ולא מצד היותו מטבע לגט. אבל אם באמת כתב בגט "עזבתי", בודאי דלא בעינן לעצם משמעות הלשון, ולא בעינן שיהא מטבע של גט, דהתם מדין ענין מוכיח באנו עלה. וע"כ לענין ביטול הגט

הזכירו כלום מתנאי זה, וכן הטור ושו"ע דגרשוה מועיל אפילו לא דבר עמהם, הראב"ד הוא שחידש כן שהמשנה והברייתא מדברים שכבר דבר עמהם על עסקי גירושין, בהשנות על הרי"ף, ובשו"ת תמים דעים, והביאו המ"מ שם, גם המאירי כאן וכן הב"ש בש"ע אהע"ז שם, וז"ל הראב"ד: בכולן אני אומר שכבר דבר עמהם על עסקי גירושין שאם לא כן מנין הם יודעים שעל עסקי גירושין הוא אומר, והלא כתיב שלחו זאת מעלי, גרש את האמה הזאת, כלה גרש יגרש אתכם ע"כ, ומבואר שהראב"ד בעצמו הוא שהביא ראיה לדבריו, ולא פוסקים אחרים, ומלשון המחבר הנ"ל יש להבין כאילו זה הלכה פסוקה לכו"ע והפוסקים ה"ר לחבריו וז"א.

והנה מ"ש ואעפ"כ לא אשתמיט תנא למיחש לזה ב"הרי את מגורשת" בגט, הרי כוונתו למה שאמרו בקידושין ה': אמר לה הרי את מגורשת הר"ז מגורשת וכן פסק הרמב"ם בפ"א הי"א המגרש צריך שיאמר לה כשנותן לה הגט הר"ז גיטך כו' לא אמר כלום הר"ז פסול כו' אבל אם ה"י מדבר על עסקי גיטה כו' כשר. וכן הוא הלכה בשו"ע אהע"ז סי' קל"ו שבשעת נתינת הגט צ"ל הרי את מגורשת ממני בגט זה, א"כ מה שייך להקשות ואעפ"כ לא אשתמיט תנא למיחש לזה בהרי את מגורשת בגט, מה מקום למיחש, מה זה דמיון להאומר מלה יחידית "גרשוה". וכן הבאתי לעיל סימן א מתוס' הרא"ש קדושין שבאומר הרי את מגורשת וכו' מיירי אפי' אינו מדבר עמה, משום שאין זה לשון מסופקת. שהלשון הרי את מגורשת זה לשון ברורה ומקובלת אצל בני אדם לשם גרושי אשה ואין זה דמיון להאומר גרשוה סתם.

ואם כוונתו ללשון הרמב"ם פ"א מגירושין ה"ד כתב לה הרי את מגורשת כו' הר"ז מגורשת ומפרש אמר לה כתב לה כבר ביאר הלח"מ שם שהרמב"ם מיירי דינא דאורייתא ומה מקום להקשות מסברת הראב"ד לענין גרשוה שמיירי במדבר עמה, בקיצור. הדברים אינם מובנים וצריכים תיקון.

מועיל שציר לשין „אל יעזיב“, משום שנישא דיבורו הנא גוף הגט, ושפיר מהני מדין ענין מוכיח³.

ובעצם החידוש של ג' התרגומים לספר כריתות — הגה הראה לי ידידנו הרב ר' דוד קאהן שליט"א כי בספר גט פשוט כותב כן להדיא שג' לשונות בגט הן ע"פ ג' התרגומים. ולא עוד אלא שבספר גט מקושר להספרדי ר' רפאל משה בולא, קושטא תקכ"ז, סי' ס"ב אות ב', כתב על הגט פשוט ששני

3. הלכה ברורה ופסוקה שבנוסח הגט אם כתבו מלה שיש לה שתי מובנים ולא ברור שהיא מכוננת רק לגירושין, הגט פסול, (ראה רמב"ם הלכות גירושין פ"ד ה"ט—י וה"י"ג ופ"ב ה"א, ולקמן ס"ח נתבארו הדברים בארוכה) משני טעמים לפמ"ש הרה"מ משום שמשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, ומטעם המבואר בגאונים שהבעל יכול לומר שבכוונה נכתב כך שיכול לערער והרי זה פסול בשם כריתות, ואע"פ שהמלים הכתובות בגט לפני מלה זו ואחרי מוכיחים שהכוונה של המלה שאנו דנים עליה כוונתם לעניני גירושין, בכל זאת זה לא מועיל כי בגט לא אמרינן „בא זה ולימד על זה“ או „יגיד עליו ריעו“, או „הענין מוכיח“. וכי' הב"י שהרמב"ם למד דינו מגמ' מפורשת בגיטין פה : ולא לכתוב איגרת שבוקין איגרת ביו"ד אלא בלא יוד, משמע איגרת לשון גג, ולהרמב"ם והגאונים משום דיש לקרוא אי גרת כלומר אי זנת, והרי מתוך הענין מוכיח שאין הכוונה לגג וכדומה אלא לאגרת שבוקין, וכן כל שאר פסולין שבגמ' כולם „הענין מוכיח“ והרישא והסיפא מוכיחים בכל זאת לא מועיל כלום וכן נפסק בשו"ע וכ"כ האחרונים.

וכן כתב הרלב"ח בשו"ת סי' ק"ל וז"ל : לענין גט שצריך שלא יסבל הלשון שום משמעות אחר שיהיה כנגד הגירושין, ובכאן אמת הדבר שמצד המשך לשון הגט נראה שמדבר עמה, אבל מצד דקדוק המלה בעצמה נראה שמדבר עם אשה אחרת ואם כן הגט פסול כיון שאפשר לפרש הלשון למשמעות אחר, עכ"ל, והכפיל דבריו באותה תשובה, ואם כדבריו שכותב בעצמו לעיל שבעזובה אין כאן בירור של גירושין כל עיקר לא מצד עצם המשמעות ולא מצד היותו מטבע לגט, וע"כ משום שיש מקום לפרש עזיבה לזמן כמ"ש הלבוש, א"כ הלכה ברורה שמצד ענין מוכיח לא מועיל גבי גט אם המלה כשהיא לעצמה פסולה.

וכ"כ הנובי" מהד"ת אהע"ז סי' קי"ג : ואין לומר ילמד עליו ריעו תחלת הגט וסופו, שמדבר עם אשתו לנוכח שהרי בגיטין פ"ה : מבואר תיהוין כו' דלא יהי קאי על נשין דעלמא כו' בכל אופן לכתחילה פסולין. וכן כי' בספר מאמר מרדכי על פירש"י גיטין פה : שפסול לימהך דמשמע לי מהך לי תהא, מספר הזה ואילך, הרי אמר מקודם לזה שגרשה וכי יש לנו „ענין מוכיח“ יותר מזה אלא הלכה ברורה שבגט לא משגיחין לפניו ולאחריו, וכ"כ הרבה מפרשים וזה דבר פשוט ברור ואין מן הצורך להאריך בזה.

אמנם יש לציין שכבר היה לעולמים חכם אחד שכתב כן בנוגע למלה פסולה בגט כגון פטורין בלי יו"ד להפסולין משום שיש להבין מלשון פטור וחיוב ולא גירושין, הרי הענין מוכיח שמדבר מגירושין, על זה השיב לו בשו"ת שטה מקובצת סי' כ"א וז"ל : „ראיתי בקונטרס המכשיר וכו'.

ואם תשאל האין נחוש לדילמא גט פטור חיוב קאמר, והרי כתוב כהדיא ספר תרוכין ואגרת שבוקין וכל לשון הגט מיירי בצנין גירושין אשה, תשובתך הרי אמרו בגמ' בפ' המגרש לא לכתוב למהך דמשמע לי מהך אלא למהך ופירש"י ז"ל ולא לכתוב למהך ביו"ד דמשמע

תרגומים מצא, אבל התרגום השלישי לא מצא, כי בירושלמי שלנו לא נמצא דבר על הפסוק „ספר כריתות“⁴.

ולא אמנע להודיע מה שלבי מרגיש בשימוש תיבת „שבקית“ בגט. דהנה כמה דינים ילפינן בגמ' מהיקש ד„ויצאה והיתה“. וחזינן מזה דתיבת „ויצאה“ הכתובה בתורה מתפרשת היא במובן גוף הגרושין, והלא הגרושין צריכים להיות ע"פ דין פעולתו דוקא, ולשון „ויצאה“ הכתובה בתורה, הרי היא פעולתה של האשה (עי' גיטין דף ס"ה: הוציאוהו מתו), ועל כרחנו דהך „ויצאה“ ענינה הוא מה שקיבלה רשות לצאת. ועל כן בא הביטוי של „ושבקית“ הכולל בתוסו מובן של נתינת רשות, כמבואר בתרגום על הכתוב „ולא נתן אדום עבור ישראל בגבולו“. וביותר באור הנה מצינו בתורה בפרשה זו של גט ג' ביטויים לענין הגירושין: הנתינה לידה, השילוח, היציאה. ולדידי הם הם הביטויים של שבקית פטריה ותרוכית הכתובים בגט באופן שהמלה שבקית בגט מתיחסת היא אל ביטוי היציאה האמור בתורה. ומכאן שבקית שהוא מניח לה לעשות את פעולת היציאה. וכל זה מפני שמושג היציאה בגט כתוב בתורה

לי מהך לי תהיה מספר הזה ואילך, אלא למהך בלא יו"ד, והא ידאי קשיא טובא דהאיך איכא למסעי בהכי דהא קרינן בתרי' להתנסבא לכל גבר די תצביין. כו'. ולא קשיא להו ולא מידי דס"ל דכל תיבה ותיבה צריך לדקדק בה ואין לנו לראות ולדון ממה שלפנינו וממה שאחרינו דבעינן דכל הגט מתחילה ועד סוף יהא במשמעותו שהוא כורת בינו לבניה ואפילו לדעת הרמב"ם ז"ל איכא למימר דשניא הא דגט פיטורין מההיא דלי מהך, דאי מפרשינן לי מהך לי תהיה מספר זה ואילך הרי הוא היפך גמור, דההיא דקרינן בתריה להתנסבא לכל גבר דתצביין ומשום הכי שום אחד לא יפרש כן, אבל אי מפרשים גט פטורים מלשון פטור וחובה אינו הפך שארית הגט, דדילמא איהו סבר דבגט זה תפטר גמי מחובתה ומשבועתה דהא סבא תליא, ואהכי נתן לה גט זה, וכשלא יעשה מחשבתו תבטל הגט למפרע, לכך צריך להוסיף יו"ד בפיטורין שלא יטעה בו שום דבר דאיירי בפטור וחובה כלל כו' עכ"ל. א"כ אותו הדבר ממש עם המלה „עזבתה“, כיון שסובר ג"כ כלשונו „שאין בה בירור של גירושין כל עיקר“ א"כ בגט לא אמרינן ענין מוכיח והגט פסול, מכל הנ"ל תשובה למה שכתבו לעיל סי' ב' וסי' ג' מעין סברא זו, „בא זה ולימד על זה“, „יגיד אליו ריעו“, שהדבר ברור מפשטות הגמ' ומהפוסקים שבנוסח הגט לא אומרים סברא זו.

ומ"ש הר"ן בנדרים ו': לחלק בין גיטין וקידושין ביד מוכיח דשאני גט כיון דאיכא מעשה דהיינו נתינת הגט הוה שפיר ספי מיד ועיקר מוכיח מקרי משא"כ בבעיין (לענין קידושין) ולחדא הוא דהייב שתי פרוטות אבל לתברתה לא יהב מידי ע"כ שם מיירי כשהגט בעצמו כדין ויש עליו השם גט כשר אלא יש חשש שמגרש בעל פה והגט הוא לראי' בעלמא וצריך לומר ובדין כו' אבל אין משם ראי' כלל ודמיון בענין שיש ספק על מלה בגט שאינה מבוררת, ועל כגון דא אמרו בגיטין יט. וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה ובירושלמי שם: נתיר אשת איש לעלמא.

4. יפה כחן ודבריהם נדפסו בקונטרס ראשון שלי בהערה אות ט' קודם שקבלתי מכתבו.

בתור פעולתה של האשה בגיגור לענין הנתינה ליד והשילוח שהם פעולתו של האיש.

ומתוך כך נראה לי לפרש את צירוף המלים של הביטוי „אגרת שבוקין”. ואני רואה בזה דקדוק מיוחד לצרף את שם העצם „אגרת” לתואר „שבוקין” דוקא. יעויך כתובות פי”א משנה ה’ שהוזכר שם הביטוי אגרת בקורת, וכתב על זה התויו”ט בזה”ל: הואיל והמכר לא נעשה מן הבעלים עצמם ולמיחש איכא לקלא בישא שיוציאו עליו, לפיכך נוח לו ביותר שזו השטר יהא קרוי גלוי לכל, לכך קראוהו אגרת, שכן דרך אגרת לפשטה ולא לסתמה, וכמו שכתבו הפוסקים בשם רב האי גאון בקריאת המגילה שפושטה כאגרת ולא כרוכה כס”ת, עכ”ל התויו”ט. ונמצא דהשם אגרת בתעודות ובמעשה בי”ד מכוון הוא ביחוד לבחינת הגילוי לאחרים שיש בענין, והם הם הדברים גם בגט, שאחרי שהביטוי שבקית מתיחס הוא ליציאת האשה על מנת להיכנס לרשות האחרים, ויצאה והיתה”, הרי היא צריכה להראות לאחרים את הגט. והיינו צירוף המלים של „אגרת שבוקין”.

ועל אודות הטענה השניה כי „עזבתי” מיקרי ששלח את עצמו — הנה מצינו פלוגתא דרבוותא אם „אין לי עסק בך” כשר בגט, [עי’ תוס’ ר”י הזקן קדושין ו: שבגט אין בו ספק שמגורשת. וכ”ה בתוס’ ב”ב מ”ג. ד”ה אין לי עסק שבשדה אינו מועיל מפני שה”ז כאומר אלא תהא לעצמך, ולפ”ז בגט שתהא לעצמך מועיל ה”ה אין לי עסק בך, ויותר מזה משמע דעת רש”י בכריתות כד: שאף בשדה אם אמר אין לי עסק בך לחוד מועיל, ועי’ תפארת יעקב אהע”ז סי’ קל”ו ס”ד, אלא שהרשב”א והמאירי קדושין שם סוברים שה”ז כמשלח א”ע. שי”ז.]. והלא לשון זאת של „אין לי עסק בך” הוא לשון סילוק מובהק, כמבאר בכמה דוכתי, ואעפ”כ דעתם של רבותינו הראשונים שאין בכך משום פסלות דמשלח את עצמו. ואפילו לדעת החולקים, היינו משום ד”אין לי עסק בך” הוא משפט שאין בו שום פועל, ואינו אלא תאור מצב, ועל כן ס”ל לדידהו דזה תלוי מי הוא הנשוא של המשפט, דאם הוא אומר „אין לי עסק בך”, שאז הוא נשוא המשפט,

5. מ”ש לפרש ויצאה היינו שקבלה רשות לצאת, הדברים אינם מובנים, הרי כתוב ונתן בידה ושלחה מביתו ויצאה מביתו, א”כ אחרי שנתן לה הגט ושלחה מביתו מה שיך לומר שקבלה רשות לצאת, הרמב”ם כתב לדייק להיפך כפי”א מגירושין ה”ה זה שנאמר בתורה ושלחה מביתו אין ענינה שלא יגמרו גירושיה עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושיה ואעפ”כ שהיא עדיין בביתו כו’ עיי”ש אמנם מצינו בחז”ל שדרשו ושלחו על הגירושין, וראה מ”ש להלן סי’ ח’ אות ס”ג לפרש המלים ויצאה מביתו, עפמ”ש הרס”ג לפרש ויצאה מביתו, ויצאה ממנו, וכן יש פסוק מפורש בירמי’ ג, א. הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו ומכאן יש ללמוד שצריך לכתוב „מנאי”.

הרי זה פסול, אבל אם הוא אומר "אין לך עסק בי", שאז נושא המשפט היא האשה, שפיר מקרי שהוא משלח אותה (עיין היטב במאירי), אבל כשהוא אומר "עזבתי", שהוא פועל יוצא, ויש כאן נפעל שהוא מקבל את הפעולה, ומקבל הפעולה היא האשה, בודאי שזה מיקרי שהוא שלח אותה. ולא איכפת לך כלל בזה שהמעשה הפיזי של העזיבה נעשה בגופו ולא בגופה, מאחר שבמובן הלשוני יש כאן פועל ונפעל, והנפעלת היא האשה, בודאי ששפיר דמי⁶.

ובנוגע לאגרת שבוקין שכותב הדר"ג שמכיון שאין השבוקין מוסב לא על הפועל ולא על הנפעל, והרי זה מוסב על הספר והאגרת, לא איכפת לו, שאין מקום לטעות שהיא עזבה אותו, שהרי אין אנו מדברים מביטוי זה כלל על מי שהוא עזוב או עזובה, אבל כשכותבים "שביקין" שפירושו על האדם, בעל כרחנו שהכוונה היא או על האיש העזוב או על האשה העזובה עכ"ל — נראה להוסיף על זה דבעזיבה ובשבוקין באמת יש הוכחה מי הוא העזוב ומי היא הנעזבת, דכשתיבת אגרת באה בהצטרפות לשבוקין אז הפירוש הוא שם הפעולה, כדברי כת"ר, וממילא כשהבעל כותב שאגרת עזיבה זו תהיה לך ממני, הרי המשמעות גלויה שהפעולה היא שלו, אבל כשהוא כותב אגרת שביקין, שאין כאן שם הפעולה, אלא תואר, אז אי אפשר לפרש שהאגרת היא היא היוצרת את מצב העזיבה, דהלא אין המדובר בכאן על שום התהוות ועל כרחך דאגרת שביקין אינו אלא אישור העובדא שיש בכאן עזובים, וממילא מה שהוא אומר שאגרת זו תהא לה ממנו מתפרש שהוא הוא המאשר את העובדא, אבל בנוגע לעצם העובדא אין כאן רמז מי הוא הפועל.

ותשואות חן להדר"ג על שהעמיד את דברי הרמב"ם על הבסיס הנכון. בצפיה לתרמת קרגם של עמלי תורה, הנני חותם בהוקרה רבה ונאמנה.

יצחק חוטנר.

6. ביאור ענין זה ראה להלן סי' ח' אות מ"ט.

1

בע"ה כ"א אדר ראשון תשכ"ה

מע"כ ידידי הרב הגאון הגדול המפורסם חו"ב סוע"ה ויורד לעומקה של הלכה כש"ת מהר"ר שלמה יוסף זוין שליט"א. שלו' וברכה וכל הטוב לכ"ג ולאשר אתו לעולם

אחדשה"ט באהבה ובכבוד הראוי לכהדר"ג.

הנה בדבר פירוש ושבקית ופטרית ותרוכית שבאנציקלופדיא התלמודית ערך גט מפורש ועזבתי ושלחתי וגרשתי שחכם אחד מערער שעזבתי אם היו כותבין הגט בלשון הקודש היה פסול שפירשו שהוא עוזב אותה שהוא כמשלח את עצמו שפסול כאיני אישך איני בעליך שבקידושין דף ה', ודאי צדק כ"ג ששבקית בארמית הוא פירוש בלה"ק עזבתי כדהביא כ"ג מרש"י דף ס"ה ודף פ"ה בגיטין שפי' על לשון עזובה שהוא לשון שבוקין ועל לשון שביקין שהן לשון עזובות ומלשון הגמ' בדף ל"ב ראייה על ג' הדברים, וגם תרגום על הקרא דאל תעזבני בתהלים ע"א מתרגם לא תשבקני לא תשבוק יתי וכן ברוב המקומות ואין ספק בזה, ולהמערער גם שבקית יפסול משום שהוא משלח את עצמו שהוא ממש פירוש אחד. ומבעיית עזובה בדף ס"ה לא קשה כלום שהוא מטעם דפרש"י דהספק הוא רק מכיון שלא כתבין לשון זה, דגם בזמן הגמ' נהגו לכתוב בלשון ארמית גט וכל השטרות כדאיתא בדף פ"ה אף במתני' בלשון ארמית משום שכן היו רגילין לדבר. ובעצם לא היה רש"י צריך לפרש זה בהצד שלא יכתבו גט¹. דמ"ש מפטרוה שלא אמר כלום אף שנכתב לשון פטורין ופטרית בגט, דגם הכא בעזובה אפשר לומר ענין

עיינתי בתשובת ידידי הגר"מ פיינשטיין שליט"א, וזה אשר ראיתי לציין.

1. ראה מ"ש להלן פ"ח אות לד — לה לפרש לשון רש"י דלאו לשון עזיבה בגט אפילו יכתבו בעברית, משום דהיא לשון פסולה שמשמעה גט עזיבה לזמן, כמ"ש הלבוש, וזה דומה להתירוה שכתוב בגט הרי את מותרת לכל אדם ובכל זאת היא בעיא דלא איפשטא וספק מגורשת, ומה שהעיר מלשון פטרוה ראה מ"ש שם אות לה מדברי הצפנת פענח שכתב לפרש יפה.

אחר דיעזבו מלעזור אותה באיזו דבר הצריכה עזר, אבל הוא משום שבשבקה הוא ממש לשון עזובה איתא לעיל בברייתא דיכתבו ויתנו ולא אמרינן דאולי הוא שלא יעזרוהו, והטעם דרק בפטרוה אף שהוא לשון הנכתב בגט חוששין משום דהוא להיטיב לה, שכן דרך בנ"א לבקש מבנ"א שייטיבו, אבל בשבקה שאם לא לגירושין הוא להרע, שאין דרך בנ"א לצוות זה ולבקש זה מבנ"א, לכן אמרינן דהוא לכתוב גט מאחר שהוא לשון הכתוב בגט והוא דרך לצוות זה לאחרים שיעשו, ובהוציאה שאם אינו לגירושין הוא לדבר רע, שאין דרך בנ"א לבקש זה מבנ"א, מ"מ מספקא לן משום דלאו לישנא דקרא הוא ולא לשון הכתוב בגט, ולכן בעזובה דאף דהוא פירוש לשון הכתוב בגט אבל אינו הלשון ממש הכתוב בגט בעי נמי מה יכריע מכיון דאם לאו לגירושין הוא להרע שלכן הוא לגירושין כפירוש לשון אגרת שבוקין, או מכיון שאין לשון זה מפורש בגט אמרינן יותר דכוונתו לבקש שלא יעזרוהו אף שאין הדרך לבקש זה מבנ"א, — ובעצם קושיית המערער דעזבתי וכן הוא בשבקית שאנו כותבין הוא לשון דמשלח את עצמו אינו כלום, דכשהוא עוזב ושביק אותה נמי הוא ממש מגרש אותה ממנו דבזה שמגרשה הרי עוזב אותה, ורק באיני אישך איני בעליך נחשב משלח את עצמו, דכי הגירושין הוא מהמקום שנימא דבלשון עזיבה ושביקה משמע שהוא הולך משם והיא נשאת שם, דלכן לא יועיל משום דצריך לגרש אותה, דהא הוא ממנו מאישותו ומרשותו ולא קאי על שום מקום, שלכן שייך ע"ז שמוציאה ומגרשה ממנו גם לשון שהוא עוזב אותה ושביק יתה². בכל אופן איך שנימא לדינא ברור שלשון

2. לקמן סי' ח' אות ס"ה, הבאתי מ"ש הר"י בן לב לפסול גט שכתוב בו: ותרוכית יתי, מפני שבהוספת מלת "יתי" הוא אומר שמגרש עצמו ממנה. וכן מפרש האור שמח בהל' גיטין הפסול המבואר בגמ' גיטין פה: לי מהך, משום שבמלת "לי" משלח את עצמו ממנה, א"כ אפילו עשה פעולת הגירושין ג"כ פסול, אותו הדבר ממש הוא במלת "עזבתה", וכן מבואר במאירי גיטין שם, שהפסול של המלה תיריכין ושביקין, מפני שנראה כמשלח עצמו, וכוונתו משום ששניהם מתגרשין זה מזה, ומפורש ממקורות הנ"ל שאין הדבר כמו שחשבו חכמים אחדים, שדווקא באיני אישך המפורש בגמרא פסול, אבל לא באופנים אחרים, אלא בכל מלה שיש בה המובן של משלח עצמו פסול, משום שבכל הלשונות של הגט צריך להיות מודגש שהוא מגרש ומשלח ועושה פעולת הכריתה ובכל מלה שאין הדגשה זו פסול, ואותו הפסול הוא בעזבתי.

ועל השאלה שעזיבה ושביקה אחת היא והוא תרגום מדויק, להלן סי' ח' נתבאר שזה רק בתרגום שבקית, להמלה עזבתי, אבל המלה שבקית שבגט יש לה ביטוי וניקוד מיוחד, והיא תרגום ירושלמי על המלה ושלחה שבתורה הכתובה אצל גירושין. ואין לה שום שייכות לעזיבה.

עזיבה ושבקית אחת היא והוא תרגום מדויק. וכן מפורש בתרה"ד חלק הפסקים סימן רכ"ח דשבקית תרגום של עזיבה הוא, וגם כל ג' הלשונות כתב כדברי כ"ג שבקית תרגום של עזיבה פטורין הוי תרגום של שלוח ותרזיכין תרגום של גירושין ואין להרהר שוב.

ומה שטען החכם המערער שג' הלשונות ספר תרוזיכין ואגרת שבוקין וגט פטורין הוא משום שכן נמצא בג' התרגומים בכל אחד לשון אחר והנהיגו לכתוב ככל השלשה תרגומין, ואף שהסכים לו כ"ג, לא נראה זה לטעם³, ועיין בתה"ד שם טעם ועל ג' הלשונות ועל החילופים, וכנראה שלא ראה כלל התרגומים דיונתן בן עוזיאל והירושלמי והרבה מרבתינו הראשונים לא ראו אותם, כי כתב דספר תרוזיכין לא אשכחן במילי דגט דבלה"ק קרי ספר כריתות ובתרגום גט פטורין ונתן טעם על מה שכותבין גם ספר תרוזיכין משום שהוא עיקר לשון גירושין ע"ש. ואף שאצלינו יש תרגומים אלו מ"מ אין לנו לומר שבשביל זה הנהיגו כל הלשונות בלא טעם, אלא בשביל טעם תה"ד דהנהיגו כמה לישנא לשופרא דשטרא וגם שכל אחד מוסיף והולך. אבל בכלל אין זה נוגע להענין כי ודאי צדק כ"ג שאין ג' התרגומים תרגום על מלת כריתות שיש לו בארמית ג' תרגומים אלא שפירשו ענין הקרא של ספר כריתות אבל הם תרגומים לענין המלים דלה"ק כל אחד על מלה אחרת, וכן הוא בתה"ד שם דגט פטורין שבאונקלוס הוא לענין המלים תרגום של שלוח.

ולענין כתיבת הגט לכתחילה הוא מנהג קדום מאד אולי⁴ מימי הגמ' לכתוב בלשון ארמי דהא גם ברמב"ם פ"ד מגירושין הי"א כתב כבר נהגו כל עם ישראל לכתוב הגט בלשון ארמי ומשמע שגם לא בלה"ק. וטעם לזה לא מצינו מה שהניחו נוסח הגט שכתבו מימות משה עד גלות ראשון שודאי

ומ"ש מתרה"ד דשבקית תרגום של עזיבה, זה נכון, אבל לא קאמר להיפך. שעיזים תרגום של שבקית, זה סתחלט לא אמר אדם, מפני שיש י"ב שרשים אחרים בעברית שמתורגמים בשרש שבק, ולא רק עזב, ואותם המלים א"א לתרגם בשורש עזב, ואותו הדבר בהמלה שבקית שבגט שנאמרה על המלה ושלחה שבתורה המתרגם אותה לעברית עזבתי טועה הוא, ותרגומה הוא מלשון שילוח. ובדרך כלל עזבתי היא מלה פסולה בגט מפני שמובנה רק לשעה כמפורש בלבוש ור"ש, ופסול זה לא הזכיר כלל במכתבו, ולא דן עליו. וכשיענין בהקונטרסים ימצא בירורי הדברים.

3. טעם זה מפורש ברדב"ז וגט פשוט מובא להלן ס"ח אות לא — לב.

4. ראה לקמן ס"ח אות נד מ"ש המהר"ם חביב שכבר בימי התנאים היו כותבים גט בארמית, ושם הוכחתי מלשון רה"ג שעזרא ואנשי כנה"ג תקנו עיקר הנוסח של הכתובה והגט בזמן שתקנו התרגום על התורה בשביל אנשים ונשים שלא מבינים וכן כתב הבי"ח באהע"ז ריש סי' קכ"ו, שמאותו הטעם תקנו גם הגט בארמית.

כתבו בלה"ק והתחילו לכתוב בלשון ארמי ולהנהיג כן לדורות, ורק שהחליפו איזה תיבות והזמן לכותבם בלה"ק כדמשמע ברמ"א סימן קכ"ו סעיף א' שהוא שינוי הנעשה בנוסח הגט מבנוסחי הקדמונים דכתב ולכן נוהגין עכשיו לכתוב בגט מקצת מלות לה"ק ורובו לשון ארמית, והוצרך לתרץ על מה שכשר אף שהרמב"ם פוסל בגט שמקצתו בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר עיי"ש. אבל להתחיל לגמרי שהוא נגד מנהג הקדום משמע שאין רשאים אף שודאי לא יפסל⁵.

והנני ידידו מוקירו ומכבדו מאד

ודו"ש ושלום תורתו

משה פיינשטיין.

הרב יעקב יצחק הלוי רודרמן

ז

אמע"כ ידידי הגאון המופלא בכל מקצעות התורה כש"ת ר' שלמה יוסף זוין שליט"א

אחדשה"ט הדר"ג באהבה וכבוד כיאות, קבלתי מכתבו בדבר מה שהעיר ח"א בפירוש עזבתי, לפי דעתי לאחר שעניתי בזה אינני רואה שום חשש בזה והצדק עם מעכ"ג ואין בזה שום חשש ומפני הטרדה וגם אינו נחוץ בזה להאריך ואל יטריח מעכ"ג להדפיס שנית לתקן.

מוקירו דש"ת ומכבדו כערכו הרב, יעקב יצחק הלוי רודרמן.

5. נוסח החדש של גט בעברית, שנדפס בא"ת נתברר לעיל ס"א ולהלן, מגמ' ורמב"ם שפסול להשתמש בו והוא ספק מגורשת, חושבני כאשר יעבור על שני הקונטרסים ס"א וס"ח ימצא הרבה חומר חדש מראשונים ואחרונים שלא היו לפניו, בשעה שכתב תשובתו, — וביחוד שלא דן כלל על לשון הרמב"ם בפ"ד ה"ט וה"י מהל' גירושין ופ"ב הי"א, שבדבריו, לפ"מ שפירשם הטור והלבוש, מפורש שעזבתי שהיא מלה מסופקת כמפורש בגמ' לענין שליחות לכתיבת גט, פוסלת גם אם כתובה בגט, וזה לפענ"ד דבר פשוט וברור, ועל שאר הפרטים שהעיר, הכל נתבאר לעיל בארוכה ואין לכפול הדברים. וכן בעל ערוך השלחן מתרגם שבקית שליחתי ולא עזבתי, משום שעזבתי מלה פסולה לענין גט כמ"ש הלבוש, "עזיבה בעלמא עזבתי ועדיין אגידה ביה מעט". וכ"כ חז"ל והרבה מהראשונים לפרש הביטוי: אשה עזובה, משל לכנסת ישראל הכתוב בקרא בא לדייק שרק עזובה ולא גרושה הבאתי דבריהם להלן סי' ח'.

ושם ביארתי שעה"ש כיוון לאמיתה של תורה, שכן בתרגום ירושלמי בד' מקומות בתורה שכתוב לשון שלוח בנוגע לגט מתרגם, "למשבקה" וכן ספר כריתות אגרת שבוקין, והמתרגם המלה: למשבקה, גבי גט מארמית לעברית, מלשון עזיבה טועה בהחלט. כי גבי גט בעברית יש לתרגם מלשון שלוח וגרושין.

כן ביארתי שם שמלבד הפסולים מלשון עזבתי, ואגרת עזיבה, (וגדול א' חושש לפסול רק משום המלים "ואגרת עזיבה"), יש בהנוסח החדש בעברית שלא היה לעולמים, עוד כמה חששות ופסולים, ויש לחשוש שפעם יבואו אחרים ויקבלו נוסח עברי זה לכתחילה, וזה יהי מכשול גדול בדבר הנוגע לחשש גט פסול לרבים ולדורות, לכן צריכים לדון על כל הספיקות ומה שאפשר לתקן, ורק אז יהי מותר להשתמש בו בשעת הדחק ומקום עיגון.

[*ח]

בירור טעמי הפסולים שבגט בתרגומו העברי

פרק א

תמצית הטעמים למה המלים „עזבתי“ ו„אגרת עזיבה“ פוסלות את הגט

בקונטרס הנ"ל סי' ב' כותב ידידי הגרש"י זוין שליט"א השגות על קונטרס א' ומסיק „אם מי שהוא יעבור ויכתוב גט בעברית (הנוסח הנדפס באנציקלופדיה תלמודית ערך גט) יהיה כשר בלא חשש כלל“ ע"כ.

לפענ"ד ברור שנוסח העברי של גט זה פסול ואסור להשתמש בו, עד שיתקנו כל הפסולים, ואם עברו והשתמשו בו הרי זו ספק מגורשת וצריכה גט אחר, בקונטרס הראשון כתבתי דהפסול הוא משום הלשונות: עזבתי — ואגרת עזיבה. כעת מצאתי בו עוד חששות של פסולים ותיקוני לשון לכתחלה, שלא הוזכרו בקונטרס ראשון. מתחילה אכתוב בקיצור הטעמים למה המלים „עזבתי“, ו„אגרת עזיבה“ פוסלות את הגט, ואח"כ אבאר שאר הפסולים ותשובה על השגותיו.

א) בגמ' גיטין סה: אמרו: הוציאוה, עזבוה, התיירוה, הניחוה, הועילו לה, מהו, והיא בעיא דלא איפשטא, ואם הבעל אמר לעדים אלה הלשונות, אפילו אנו יודעים שרצונו לגרש וכתבו ונתנו, ההלכה דהיא ספק מגורשת. וכן פסק הרמב"ם ושו"ע. וכשכתב אלה הלשונות בגט עצמו כגון עזבוה ג"כ ספק מגורשת ואולי ודאי פסול כמו הועילו לה והניחוה.

(* פ"א. תמצית הטעמים למה המלים „עזבתי“, ואגרת עזיבה“ פוסלות את הגט, ומקורות

- | | |
|-------|---|
| א—כ | חדשים מתרגום ירושלמי כת"י שנתגלה לנו כעת |
| כא—מה | פ"ב. עוד פסולים וחששות בנוסח הגט העברי |
| מו—עו | פ"ג. תשובה על השגות הגרש"י על קונטרס הראשון |
| עז—פס | פ"ד. הפסול של המלה אגרת „עזיבה“ |
| צ—צט | פ"ה. הניקוד במלים שְׁבִיקִית שְׁבִיקִית שְׁבִיקִין שִׁבְיָקִין שבגט |
| ק—קו | פ"ו. נוסח גט עברי בזמן בית ראשון |
| | פ"ז. מקורות לנוסח הגט בארמית, ונוסחאות מגט עתיק מזמנו של ר"ע |
| קז | שנמצא זה מקרוב במערות הירדן. |

ב) הרמב"ם בפ"ד מגירושין הי"א י"ג פוסק שכל מלה בגט שיש לה שתי משמעות פוסלת את הגט ובפ"ב מגירושין הי"א כתב על המלים הג"ל שיש איבעי' בגמ' ובהם עזובה: הרי זה ספק אם משמע מלות אלו גירושין או ענין אחר. והטור סי' קמ"א מוסיף „לשון" גירושין או „לשון דבר" אחר והלבוש מבאר: מספקינן בהו אם הם בלשון הקודש לשון גירושין. ראה להלן אות מז, לפ"ז מפורש שלהרמב"ם המלה עזבתי בגט פסולה וי"ל הטעם מפני שיש לפרש משמעה שהוא עזיבה רק לזמן כמבואר להלן אות ד'. המתירים לא הזכירו ולא דנו כלל על דברי הרמב"ם אלו. בסוף מאמר ב' הזכיר דרך אגב לשון הרמב"ם פ"ד ה"ג לענין אחר. מלשון רש"י גיטין שם שכתב בהחלט מצד השני של האיבעיא: דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט. משמע שאפילו יכתבו גט בעברית אין כותבין לשון עזיבה, ולכן לא מוזכר בשו"ע סי' קמ"א שבכה"ג אם אמר עזובה יכתבו גט בעברית, אלא תמיד נשארה ספק מגורשת וצריך גט אחר. והטעם שלשון עזובה פסולה בגט משום שמשמעה עזיבה לזמן ולא לעולם, ומדברי המבי"ט בקרית ספר שם מבואר שרש"י ורמב"ם הולכים בשיטה אחת.

ג) לא מצינו אף פעם בתנ"ך ובספרי חז"ל ובראשונים ובלשון בני אדם שישתמשו בהמלה עזבתי בפני עצמה לשם גט, (מצינו רק פעמים אחדות שהראשונים שפרשו המלות שבקית—עזבתי זה רק לשם ביאור והסבר אבל לא לשם תרגום ונוסח בגט) וכמו המלים הניחותה הועילו לה וכו' שהם מלים זרים בנוסח הגט.

ד) בדברי חז"ל והראשונים להלן אות נו—נה, מבואר שהשורש עזיבה שמצינו באישות כגון: כאשה עזובה (ישעי' נד, ו) פי' חז"ל והראשונים שעזובה לזמן כלומר שכלל ישראל בגלותו נמשל לאשה שלא נתגרשה מבעלה אלא עזבה לפי שעה וכ"כ הר"ש והלבוש כתב בפ"י הגט שלשון ושבקית, הראשון בגט פירוש: „עזיבה בעלמא עזבתיה ועדיין אנדה ביה", א"כ מבואר מדבריו להדיא שעזבתי לענין גט הוא להיפך ממש, מגירושין וכריתות, שהכוונה לעולם, ועזבתי הכוונה רק לזמן.

ה) ההלכה שאם בית דין מצאו שהסופר טעה וכתב בגט איגרת ביו"ד, פסול לכתחלה מפני שיש אפשרות שהבעל יטעון שבשעת נתינת הגט התכוון דווקא למלה זו ולפסול הגט. משום שאיגרת מלשון קורה. ודין מלשון דין, ומינאי מלשון מינות וכו' וכו', הגם שהדברים רחוקים מאוד, כן היא ההלכה שזה פסול בשם כריתות, א"כ על אחת כו"כ במלת „עזבתי" אם יכתבו בפעם הראשונה בגט בעברית המלה עזבתי, וכי אין הבעל יכול לומר שכוונתו עזבתי רק לזמן, וכמו שמפרש להדיא הלבוש בלשון הגט, ויש לפנינו חכמי תורה האומרים שכן הוא באמת הפירוש של עזבתי בגט, האם בשביל שיש חכמים אחרים הרוצים להכשיר את המלה עזבתי הכי בשביל זה יצא מידי אפשרות שהבעל יפרש

כך, ויצאה מידי ספק, האם בזה פחות כוחו לומר כמ"ש הגאונים: מפליגה אני בדברים ריקים בטלים. וכי זה לא מועיל לעשותה ספק מגורשת.

(ו) לפנינו בתורה שלש לשונות של גירושין בעברית כריתות גרושין ושלוח, ושלשתן תורגמו בתרגום ירושלמי בשורש שבוקין ומשבקא (ראה לקמן אות יג), עכשיו כשרוצים לתרגם המלה שבקית שבגט בחזרה לעברית, האם אפשר לעזוב כל אלה הג' לשונות של גירושין בעברית, שעליהם נאמר התרגום במקורו, ונבחר לנו מעצמנו במלה זרה לגירושין, „עזבתי“ ולא עוד אלא שמובנה להיפך מגירושין רק עזיבה לזמן — וליחס המלה „עזבתי“ במובן גירושין להתרגום, היש לך סילוף גדול מזה, ומגמ' גיטין סה: יש ללמוד להחמיר ולומר ספק מגורשת אבל לא להכניס לכתחילה המלה „עזבתי“ בגט.

(ז) יש מקום לכאורה לטעות שהתרגום להמלה שבקית—עזבתי מפני שבהרבה מקומות בתנ"ך מתורגמים המלים עזבתי—שבקית, אבל זה לא נכון, בהחלט, כי המלה שבקית בארמית משמשת ל"ב שרשים כמו שנתבאר לעיל סי' א' אות י"א, א"כ כשרוצים לתרגם בחזרה מארמית לעברית צריכים לתרגם אך ורק השורש בעברית שעליו נאמר התרגום כל שורש מי"ב שרשים במקומם, ולמשל אצלת לי ברכה מתרגם שבקת לי ברכתא, וזהו התרגום של הענין, אבל מי שיתרגם מעצמו לעברית עזבתי לי ברכה, טעות הוא כי בעברית צריך להיות אצלת ואין עזבת כהרי אצלת, א"כ איך אפשר לתרגם מלה ברורה כזו שבקית בארמית שהיא נודעת ומפורסמת בלשון בני אדם בתור לשון של גירושין — כמבואר בירושלמי כתובות וב"ר כמבואר לעיל ולהלן, — על מלה בעברית עזבתי שאין לה מובן של גירושין אלא שמשמשים להיפך מהמובן גט עזיבה לזמן. (דרך אגב: מה שכתב לעיל סי' ב': וכן: ואף אני עזבתי (דה"ב, יב, ה) תרגומו שבקית, ז"א, כי בכלל אין תרגום לדבה"י ובתרגום ר' יוסף כתוב: אנא אשבוק יתכון, והדבר צ"ב ואכ"מ).

(ח) בש"ע אהע"ז סי' קכ"ו סק"ח בבית שמואל סקכ"ז מסיק להלכה „מה לי ספר תירוכין ומה לי גט פטורין ואגרת שבוקין, בכל אחד מהם מועיל“, ועי' בהגהות פר"ח שם, ולפי דברי הראשונים הנ"ל אפילו יכתוב רק שבקית לחוד ובסוף אגרת שבוקין הגט כשר דג' הלשונות הנם רק שופרא דגיטא, וכל אחד מהם מועיל. ולפ"ז גם בנוסח העברי: עזבתי ושלחתי וגרשתי, ג"כ אחד מאלה מועיל.

והרי ברור שאפילו המתירים לתרגם בעברית בנוסח עזבתי ואגרת עזיבה מודים ג"כ שבמקרה שיכתבו בגט רק עזבתי ואגרת עזיבה ואין בו לשון גירושין ושלוחין לא גט כריתות ולא ספר תרוכין בוודאי שהגט פסול כמ"ש הגרש"י לעיל סימן ב' בפ"י שיטת הלבוש: „ואחרי שכבר כתובים כל הלשונות בא זה ולימד על זה שגם ושבקית היינו עזיבה גמורה לעולם“. אבל כשכתוב בגט רק לשון עזבתי ואגרת

עזיבה לכ"ע פסול, ולעיל סימן ה בהערה, נתבאר שהלכה פסוקה ומקורה בגמרא גיטין פה: שבגיטין אם המלה עצמה אינה מוכיחה בבירור על משמעות של גירושין, אי אפשר להתיר בה מטעם: בא זה ולימד על זה, ומשמעות מתוך ענין, ולפי"ז אם המלה „עזבתי" כשהיא כתובה לעצמה שאין עליה הוכחה מודים כולם שפסולה, ולפי"ז אפילו אם כתובה גם עם השאר לשונות ג"כ פוסלת כמו שפוסק הרמב"ם בפ"ד מהל' גירושין מובא לעיל אות ב.

ח*) מ"ש לעיל סי' ב' דף לו: לתרץ למה לשון עזבתי אינו פוסל. לפמ"ש הלבוש שעזיבה רק לשעה. משום „בא זה ולימד על זה", וכ"כ בסי' ג' דף מז. לתרץ למה „אגרת עזיבה" אינו פוסל משום בא זה ולימד על זה, וכן כתב בסי' ה' דף נג לתרץ שעזבתי אינו פוסל משום שהענין מוכיח, ראה מ"ש שם בהערה 3 לבאר שיש הלכה פסוקה וברורה שבנוסח הגט אם יש מלה פסולה מצד עצמה לא אמרינן כלל זה של „בא זה ולימד על זה" ולא „הענין מוכיח" ולא „יגיד עליו ריעו", כן פסקו להלכה בשו"ת הרלב"ח, ובשו"ת שיטה מקובצת, ובשו"ת נוב"י, והמקור הוא גמ' מפורשת בגיטין פה. וממילא נסתרו שלשת התירוצים הנ"ל, והמלים עזבתי ואגרת עזיבה פוסלות את הגט.

ט) אחד מגדולי האחרונים הרב בעל ערוך השלחן מתרגם לעברית המלים ושבקית מלשון שלוח ולא עזבתי כנוסח הגט הנדפס וכוון להמפורש להדיא בתרגום ירושלמי כמו שיתבאר להלן אות י"ג.

י) אחד מגדולי הדור בזמנו של הגוב"י הרב ר' חיים מודעי ז"ל כותב שמנע את עצמו מלתרגם גט הארמי לעברית מפני שלא ידע איך לתרגם הלשונות הכפולות ולקמן אות י"ט הבאתי עוד שלשה מגדולי הפוסקים הלבוש, הר"מ בן חביב והחלקת מחוקק שמדבריהם מבואר שיש קישורים גדולים לתרגם הגט הארמי ללשון אחרת שלא יפלו בו טעותים, וביארתי דבריהם וטעמם וכעת רואים אנו מתרגום הגט שלפנינו שצדקו בדבריהם.

יא) נוסח הגט העברי שלפנינו כתבו מתחילה ד"ר גולאק בספר השטרות דף 71. אחריו באנציקלופדיה תלמודית עשו קצת שינויים והוספות, והגרשי"ז כותב „כל עקרו של תרגום הגט ללשון הקודש היתה כוונתו בו לשם הבנת הקוראים והמעיינים שידעו מהותו ותוכנו של הגט, ולא בשביל להשתמש בו, ושם „תרגום" שניתן בראשו מוכיח שאינו לא „נוסח" ולא מקור ולא תחליף אלא תרגום ופירוש" ע"כ. ויש להתפלל איך אפשר להעלות על הדעת שנוסח העברי של גט שלא נעשה כלל בכוונה לשם נוסח גט להשתמש בו אלא סתם כלאחר יד להבנת תוכן הגט, ובכל זאת כוונתו בו יפה גם להלכה למעשה עד כדי כך שנוסח זה כשר הוא „ואין כל חשש ופקפק בעולם כלל", להלן פ"ב אות כא—לה ביארתי שיש הבדל גדול בין תרגום שנעשה רק להבנת הקוראים שידעו מהותו ותוכנו, לתרגום לשם נוסח הגט,

ומה שטוב ויפה לראשון פסול לשם נוסח הגט. נוסח הגט הנדפס הוא תרגום מלה במלה זה דבר קל לעשות, ויפה בשביל הבנת הקוראים אבל נוסח של גט לגרש בו אשת איש, צריך להיות גם תרגום של הענינים מגט הארמי שאי אפשר לתרגמם באופן מילולי וזה קשה מאוד, וצריך עיון גדול, ובשביל זה באו לידי טעות לתרגם שבקית לפי שיטתם באופן מילולי עזבתי, וכן עוד כמה דברים כאלה שהם פסולים וחששות בגט מפני שהתרגום הוא מילולי, כמו שיתבאר להלן פ"ב.

יב) עוד יש להביא ראיה להפסול של מלת „עזבתי“ מהא דמבואר בגמ' גיטין פ"ה: שהוסיפו בגט, מלה אחת מיומא דנן, „ולעלם“ כדי שלא יבואו להוציא לעז על הגט כמו שאמרו היום אי את אשתי ולמחר את אשתי, רואים אנו כמה חששו חז"ל בגט ממקרים רחוקים, הגם שאין שום מקום בלשונות הגט לחשוש שהגט הוא רק לשעה תקנו מלה מיוחדת להוציא מרעיון כזה, על אחת כמה וכמה איך אפשר להעלות על הדעת להכניס את מלת „עזבתי“ שהיא אומרת מפורש שהוא עוזב אותה רק לזמן ומתי שירצה ישוב אליה, וגרע עוד יותר שאפילו אותו הזמן שהוא עוזב אותה לא גרש אותה ולא שייך לומר כיון דפסקה פסקה כמו בגיטין שם, ואין לומר שהמלה „ולעלם“ תועיל לפרש שהמלה עזבתי כאן מובנה לעולם כמו שמצאנו עזבתי במקומות אחרים שלא בעניני גירושין במובן לעולם, משום שמלה פסולה בגט פוסלת ולא מועלת הסברא של „בא זה ולימד על זה“ או „יגיד עליו ריעו“, כמו שנתבאר לעיל סימן ה' בהערה.

יג) בנוגע לשיטת ערוך השלחן שמתרגם שיבוקין מלשון שילוח כותב הגרש"ז: „ואשר הביא הגרממ"כ מס' ערוך שלחן סי' קכ"ו סל"ח שפירש שבוקין שבגט שהוא שילוח ושבקית שמגיחה לילך מביתו — הלא עינינו הרואות שערוך השלחן במח"כ לא דייק בלשניה כאן, וכי היכן מצינו שבק במובן שילוח, (ההדגשה שלי) וכבר ראינו שתרגום פטורין הוא שילוח ושבוקין היינו עזיבה וכו'. אדרבא יראה נא אף פעם אחת מכל המקומות בתנ"ך שהוזכר שלח שיתרגם אונקלוס או יונתן שבק, ואיך זה אזיל בתר איפכא לתרגם שלחתי שאינו כלל התרגום של שבקית ולא עזבתי שהוא התרגום האמיתי של שבקית ע"כ, עכ"ל. מה שמבקש ממני להראות לו פעם אחת אוכל להראותו, לא רק פעם אחת אלא כל מקום בתורה, שכתוב ושלחה במובן של גירושין והם ארבע פעמים, התר"י השלם מתרגם המלה: שלחה־משבקה והתרגום ירושלמי הוא המקור הראשון והיחיד שמתרגם גם המלים ספר כריתות, — אגרת שיבוקין ומובאים במשנה דגיטין וכן המלה גרושה־משבקה. והאונקלוס ויונתן מתרגמים באופן אחר כמו שנתבאר לעיל ס"א.

בדברים כב, יט. לא יוכל לשלחה כל ימיו, אונקלוס ויונתן: למפטרה, ובתרגום ירושלמי השלם למשבקה.

שם שם כט: לא יוכל שלחה כל ימיו, באונקלוס ויונתן: למפטרה, ובירושלמי: למשבקה.

ושם כד, ד. לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה, באונקלוס ויונתן: די פטרה, ובירושלמי: די שבוק. וי"ג דשבק יתה.

שמות יז, ב. אחר שלוחיה, באונקלוס בתר דפטרה, בתרגום ירושלמי — בתר דשבק יתה. ובמכילתא: נפטרה ממנו בגט ובמכדרשב"י שם: באגרת. ראה בתו"ש שם. וראה להלן מהתרגום לדברים כד, א, ג.

שבקה היא מלה סורית במובן של גירושין שהשתמשו בה בעיקר בארץ ישראל בגליל ומוזכרת רק בתלמוד ירושלמי וב"ר כעשר פעמים, ואף לא פעם אחת בתלמוד בבלי, ושבק במילי דעלמא מוזכר הרבה בבבלי ומוזה ראייה ברורה שאין לערבב השורש שבק בכל הנוגע למילי דעלמא לשורש שבק בנוגע לגירושין, שזה גרם לידי טעות לתרגם שבקית שבגט עזבתי, ולקמן פ"ה יבואר שהשורש שבק במובן גירושין הוא מנוקד בבנין כבד ושבק בבנין קל הוא מענין עזב.

ואיני מבין כלל מה מקום לשאלתו שהאונקלוס ויונתן לא מתרגמים אף פעם אחת המלה שלח-שבק, הרי ידוע שהאונקלוס ויונתן מתרגמים מפטרה, ועל גרושה האונקלוס מתרגם מתרכה, והיונתן מפטרה, וכשרוצים לתרגם המלה משבקה מארמית לעברית, הרי מוכרחים לתרגם אך ורק בהמלים שלוח, גירושין כריתות, כמו שהם לפנינו במקורם בירושלמי, וזהו אמת לאמיתה של תורה ולא אמת דמיונית. ובעל ערוך השלחן אע"פ שלא ראה את התרגום ירושלמי כוון בעצמו יפה יפה שמתרגם שבקית — שלחתי, ולא עזבתי.

וכבר כתבתי לעיל ס"א אות ב' שאפילו אלה שלא ראו תרגום הנ"ל כתבו כן, לשון התשב"ץ: „וכן תרוכין ושבוקין לישנא דגירושין משמע“. ולשון הרדב"ז: „ושלש לשונות אלו משמעו אחד, ומבאר שהמה ג' תרגומים לספר כריתות, וכן כותב הלבוש מובא לעיל אות ה': „וכותבין שבוקין שהוא בתרגום ג"כ לשון גירושין יותר מפטורין“, ולקמן אות סד הבאתי לשון הר"ש דשילוח ותירוכין חד לישנא. אבל עזבתי מאן דכר שמיה.

ויש להעיר שהתרגום ירושלמי דברים כד—א ונתן בידה ושלחה מביתו מתרגם וישוי בידה וישלח יתה מן בייתה, וכן בפסוק ג' שם ונתן בידה ושלחה מביתו מתרגם וישווי בידה ויפריד יתה מן בייתה. מה שלא תרגם מלשון למשבקה כמו במקומות הנ"ל, נראה שבכוונה מפרש שמה שנאמר ושלחה מביתו הכונה לאחר מעשה הגירושין, שנאמר לפני זה ונתן בידה ואח"כ ושלחה מביתו ושילוח זה אין זה פעולת גירושין אלא סתם שילוח מביתו לאחר הגירושין לכן מתרגם וישלח ויפריד ולא „וישבק“ משום שכאן לא מדבר על שילוח של גירושין.

וכן מבאר הרמב"ם פ"א גירושין ה"ה: זה שנאמר בתורה, ושלחה מביתו

אין ענינו שלא יגמרו גירושיה עד שתצא מביתו אלא משמגיע גט לידה גמרו גירושיה ואע"פ שעדיין היא בביתו כמו שיתבאר, שלא נאמר ושלחה אלא שאם גירש ולא הוציאה מביתו ה"ז כמי שגירש והחזיר גרושתו לפיכך צריכה ממנו גט כמו שיתבאר. הרי כוון לאותו הפי' של תרגום ירושלמי, ויש מן הראשונים שמביאים ראיה מלשון ושלחה מביתו, שלשון שלוח היינו גירושין, ונראה שיש מקור לשיטתם במכילתא דרשב"י הבאתי לעיל סי' א' אות ח': ונאמר להלן ושלחה מביתו מה להלן גט אף כאן גט, עיי"ש.

ובהעמק דבר שם מדייק שבפעם השלישית (פסוק ד) דכתיב אשר שלחה לא כתיב מביתו, משמעו אשר נתן לה גט פטורין ונקרא הגט על שם הפעולה שע"ז הוא משלחה ע"כ וזה מדויק כי בפסוק זה מתרגם הירושלמי די"שבוך וכן בדברים כ"א, י"ד, מתרגם הירושלמי ושלחתה לנפשה, ותשלח יתה ברשות נפשה ולא מתרגם כמו היונתן והספרי ושלחת בגט.

ועפ"ז יש ליישב מה שתמהו המפרשים על הרמב"ם פ"ח מהל' מלכים ה"ז שכתב ומשלחה לנפשה משמע בלא גט. והרמב"ן כאן נסתפק בזה והלח"מ ומל"מ נשארו בצ"ע על הרמב"ם ולפי המבואר בתרגום ירוש' שלפנינו יש מקור נפלא לשיטה זו שכאן מתרגם ושלחה ותשלח יתה ולא בלשון משבקה כמו שפי' במקומות ששלחה הכוונה בגט, ורד"ה במדרש תנאים שם מפרש שהספרי הוא רק לשיטת ר' יונתן וכלשון הספרי ושלחת בגט כדברי רבי יונתן עיי"ש.

ומה שהקשה על הערה"ש דסותר א"ע שכתב, דעזובה הוא ממש כמו לשון אגרת שבוקין דכוונה אחת להם ומורה על לשון גט", אין כאן סתירה כלל וכלל, פירוש זה כתב לבאר לשון רש"י בהס"ד דגמ' שעזובה יועיל משום שאם המגרש אומר עזובה ואנחנו יודעים דכוונתו לגרש כמו שנתבאר לעיל והמלה עזובה הוא כמו אגרת שבוקין דכוונה אחת להן ומורה על לשון גט, ונפסק בגמ' להדיא שאפילו בכה"ג הוה ספק גט, אבל אין לזה ענין כלל לנוסח של הגט בעברית.

יד) יש עוד טעם, שהמלה עזבתי פסולה בגט משום שהמובן הוא, ששולח את עצמו ממנה וזה פסול דאורייתא מקרא ושלחה, ולא שישלח את עצמו, כמבואר בקידושין ו. וכן נפסק להלכה, אבל בארמית המלה למשבקה הוא תרגום על המלה לשלחה, כלומר שהוא עושה פעולה שהיא תשבק ממנו. ולקמן פ"ה נתבאר שיש הבדל בביטוי ובניקוד בין שבקית בבנין כבד שמשמעותו לשון גירושין, לבין שבקית בבנין קל שמשמעותו עזיבה.

יד*) יש גדול א' הפוסל את הגט משום לשון, "עזיבה" שזה נראה כאילו היא מגרשת אותו כמו שאמרו בגמ' גיטין פ"ה: וברמב"ם בטעם הפסול אם כתב תריכין ביו"ד. ונתבאר בארוכה להלן פ"ד שצדק בהחלט ומ"ש הגרשי"ז לדחות אין לדבריו יסוד.

דמנא ידעי, ותימצו משו"ז דמיירי שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה וה"נ בגירושין. ומכח קושיה זו פירש רש"י שלשון גירושין כבר נהגו כל אדם לדבר כן, ול"ד ללשונות המסופקות בקידושין שאיש אינו יודע עליהן רק בספר הם נכתבים. ובאמת לכאורה אין דמיון לשונות המסופקים בגידון דידן ללשונות המסופקים בקידושין, דהתם שפיר קשיא מנא ידעה דכיון שאין מובן לשון זה מפורסם, הרי אין כל הוכחה על עצם הסכמת האשה לקידושין, דאין כל ראייה, כמו בכל קידושין, מקבלת הכסף, שהרי שמא היא אינה יודעת לאיזה מטרה נותן לה הכסף, ולזה לא מהני מה שהלשון הוא לדינא לשון קידושין, ומכיון שאין ראייה מעצם קבלת הכסף ממילא אפילו אמרה אח"כ שכן ידעה לא מהני, וכמו"ש הרשב"א בשם הראב"ד, שהרי אין עדים על כך והוי כמקדש בלי עדים. אבל הכא אם מדינא הלשון הוא לשון גירושין והעדים יודעים על כך, בין שנודע להם בשעת אמירה ובין שנודע להם על כך לאחר אמירה, עכ"פ ידוע להם שמדינא נתמנו להיות שלוחי גירושין ולכן כותבין ונותנין.

וצריך לומר דהראב"ד לשיטתו דכל מינוי שליח גירושין ג"כ צריך עדים כדין דבר שבערונה, ולכן הוי דומה לקידושין דהמינוי אינו מינוי כיון שאין עדים שיעידו שהיה כאן דבור של מינוי לגירושין, ומה שיודעים מאומדנא דליבא לא מהני שיהיו עדים כמו"ש הרשב"א וכמוש"נ לעיל, ולכן צריך שקודם ידבר אתו על עסקי גירושיה.

ח. ובזה יהי' מובן שיטת הראב"ד שם לעיל בדין אמר פיטרוה דפליגי ר' נתן ות"ק אם דבריו קיימין ואמר רבא ר' נתן דבבלאה הוא ודייק בין פיטרוה לפטרוה (יעו"ש ברש"י) לכן סבר דדבריו קיימין, ות"ק דבר א"י הוא לא דייק ולכן סבר דלא אמר כלום. וכתב הראב"ד דאנן השתא כר' נתן עבדינן דהא כולי גמ' וכולי תגנין בלשון ארמית אמרינן כלישנא דבבל וכ"כ הר"ן.

ולכאורה הוא מילתא דתמיהא טובא, דמה בכך שאנן שנינן לישנא דש"ס בארמית, אבל הרי טעם דר' נתן הוא משום דבני בבל דייקי בלישנהו בין פטרוה לפיטרוה, והרי אנן לא דייקינן כלל בזה כבני ארץ ישראל, וכבר תמה ע"ז בב"י ובהגר"א ומשו"ז נפסק בשו"ע כת"ק.

אכן לפימ"ש יוצא שרש"י והראב"ד פליגי בלשונות אלו דלרש"י מהלשון בלבד הוא שאנו יודעים כונתו לגרש אשתו ולכן צריך שיהא לשון רגיל אצל בני אדם, אכן לראב"ד על כונתו לגרש את אשתו ידעינן כבר מזה שדבר קודם על עסקי גירושיה, אלא שאם אמר אח"כ לשון שאינו שייך לגירושין עקר כונתו הקודמת וכמו"ש בקידושין בלשונות המסופקין דשמא למלאכה קאמר עיי"ש, ולגבי זה אם נקרא פטורין לשון גירושין, הרי לדידן פטורין הוי לשון גירושין, דאנן בתר בני בבל גריירי, ולבני בבל פטרוה הוי לשון גירושין, ואם כי אנן לא דייקינן כמו בני

(טז) והנה הגרשי"ז כותב וז"ל: שאם כן הרי יוצא כשכותבים שבקית ופטריית ותריכת שהוא גרשתי וגרשתי וגרשתי, ואם יש טעם למין כתיבה משונה זו?

תמה אני שהוא מוצא טעם לפגם בהסגנון של גרשתי ג' פעמים, הרי לפנינו דברי התוס' ב"ב והראשונים הנ"ל שג' לשונות שבגט כפל לשון הם וביחוד דברי התשב"ץ שהבאתי בסימן א' אות ב' שהוא מאריך לבאר שלשון חכמים משולשין הן כדאמרינן במנחות מגל זו מגל זו מגל זו, ובשקלים תרום תרום תרום כדאיתא התם וגט עצמו יוכיח שהרי כתוב פטריית ושבקית ותרוכית ובודאי דאי לא כתבי להו לכולהו לא מפסל גיטא בהכי דכל חד מהני לישני משמע לישני דגירושין שפיר ע"כ ועי' בפרה פ"ג מ"ו עץ ארו זה וכו' וביחוד יש להוסיף על דברי התשב"ץ שמצינו כן גם בעניני אישות בהיתר אשה בחליצה, ביבמות ק"ו: לענין חליצה ענו כולכם, חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל וכן היא הלכה, הרי אנו רואים שדעת חז"ל שג' פעמים לחזק הדבר ולפרסמו יש בזה טעם לשבח ואין הדבר משונה כלל, וכ"ש כשאומרים בארמית בג' סגנונים שונים כהנוסח שלנו אע"פ שכולם מכוונים לענין אחד תרגום להמלים גט כריתות הסגנון עולה יפה.

ועל הוי"ו הראשונה של ושבקית כבר עמד על זה הר"ש מקינון: ועוד מאי וי"ו דשבקית, ומבאר לפי דרכו. ובטופס הגט שבהלכות גדולות ורש"י ליתא להוי"ו הראשונה. רק בספר השטרות לרב האי וברי"ף יש הנוסח של הוי"ו הראשונה. ובכת"י העתיקים של הגט ברובם יש הוי"ו הראשונה ובמיעוט אין.

ומענין הדבר שגם על זה שאומרים חלוץ הנעל, שלש פעמים הביא בהגהות מיימוני ה' יבום וחליצה פ"ד אות טו. בשם הגאונים מדרש, למה אומרים ג' פעמים, ומכאן סמך להר"ש והתרה"ד שהשתדלו לתת טעם על ג' לשונות של גט. אבל אין זה נוגע להלכה ועיקר דבר זה של אמירת מלה ג' פעמים, ביארו המפרשים בישיע' ו, ג. קדוש קדוש קדוש, בגר"א: ג"פ להגדיל הענין, ונוסף לזה יש המון רמזים. ומזה למדו בכל מקום שרצו לחזק ולפרסם הענין אמרו ג' פעמים. וזהו הכוונה שלשון חכמים משולשין *).

(יז) ואלה ג' לשונות כפולות בארמית כשבאים לתרגם בעברית, יש שלש דרכים או לתרגם רק פעם אחת בעברית ספר כריתות ובתחלה בתור פועל: את נכרתת ממני כלשון הר"ש לקמן, או אני כורת הקשר בינינו כלשון הערוך השלחן, ואם רוצים לעשות שופרא דגיטא גם בעברית י"ל אותו הדבר ג' פעמים שלשון

(*) מענין לציין הגירושין נקראין בערבית „אטלאק" ואם אמר (לפי דיניהם מתגרשת בעל פה) פעם אחת „אטלאק" עדיין היא קנינו ואשתו ונקראים „גירושין חוזרים" ורק באמירה השלישית נקראים גירושין ברורים או מוחלטים, ויכול גם לקרוא בבת אחת לעבר אשתו „טלקתך, טלקתך, טלקתך", מגורשת מיד, ולא רחוק שלקחו פרט זה מהגט של היהודים כידוע שמיסד דתם העתיק הרבה דברים מדיני ישראל, עי' בספר קורננין, ירושלים תשכ"ד.

חכמים משולשין כדעת התשב"ץ, או להוסיף בעברית שלחתי (שזה תרגום ירושלמי ושלחה ושבקה כמבואר לעיל) וגרשתי לשונות הכתובים אצל גט, ובסוף הגט: ספר כריתות אגרת שלוחין וגט גירושין, אבל לתרגם עובתי ואגרת עזיבה לזה אין שום טעם והדבר לא רק משונה ומוזר, אלא יש חשש מיוסד שפוסלים את הגט כמו שנתבאר לעיל ולהלן.

שיטת הרדב"ז

יח) ומצאתי עוד מקור חשוב לבירור השאלה שלפנינו: בשו"ת הרדב"ז (החדשות) ח"ד סי' אלף רצ"ה (רכ"ד) לפיכך אני אומר דמשום חומרא דגיטין חששו לכל החששות אפילו חששה רחוקה כהנך דאמרינן בגמ' לא ליכתוב למהך ואיגרת וכו' תדע דחיישינן לכל החששות דהא תקנו נמי ודן די דיהוי ליכי מנאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין ושלש לשונות אלו משמעות אחד, ואפילו למאן דלא גריס גט פטורין קשיא תרתי למה וטעמא דקרא דספר כריתות איכא מאן דמתרגם ספר תרוכין ואיכא מאן דמתרגם אגרת שבוקין ואיכא מאן דמתרגם גט פטורין וחששו לכל הלשונות, וכתבו אותם בגט לשופרא דגיטי כדי שלא ישאר גמגום ומשוה"כ אנו נוהגין עתה בכל חומרי הפוסקים והמפרשים זכרם לברכה בענין הגיטין עכ"ל.

הנה הרדב"ז הולך בשיטת התוס' ושאר ראשונים ומבאר שיש כאן לפנינו שלשה תרגומים לשופרא דגיטא, ושלש לשונות אלו משמעו אחד, כלומר שאין כאן שום הוספות של ביאורים ופירושים אלא פירושם גט כריתות.

שיטת הר"מ חביב

יט) וכ"כ בספר גט פשוט סי' קכ"ו הל' גיטין אות מ"ט (וכבר הבאתי לשונו לעיל סי' א אות ט) וז"ל ואיכא למידק כל הני לישני שבקית ופטריית ותריכית למה לך, וי"ל דהיינו טעמא משום דכל דברי חכמים משולשים כגון גבי פרה אזור זה, אזור זה, ג"פ בכל דבר, וכן במנחות מגל זה ג"פ וכיון דלישנא דקרא ספר כריתות ואנו כותבין הגט בלשון תרגום, אנו כותבין כל הג' תרגומים שיש במלת כריתות ולכן כותבין הנך ג' לשונות נגד ג"פ וכותבין בכל פעם סדר א' משום דלא ידעינן הי ניהו תרגום עיקר כנ"ל ע"כ.

ומבואר שהג"פ שהוא גדול הפוסקים האחרונים בעיני גיטין כלל דברי התשב"ץ והרדב"ז בעיני גיטין יחד ופוסק כשיטתם, הגם שיש הבדלים בין דברי התשב"ץ והרדב"ז, אמנם להלכה אין נ"מ.

תמצית מהנ"ל ששיטת התוס' ששלש הלשונות המה כפל לשון (וכן היא להלכה דעת בעל התרומה הסמ"ג המרדכי והגהת אשר"י הביאם הב"י), וביאור הדברים המה בשו"ת תשב"ץ הנ"ל הביאם מרן הב"י בטור אבהע"ז סי' ק"ל, וכן

דעת הרדב"ז ומהר"ם חביב ובית שמואל באהע"ז, ולעיל הבאתי שכן הוא דעת הערוך השלחן וכן נוטה לזה מהר"ח מודעי. לקמן אות עז כג.

הנה ברור שלכל הראשונים והאחרונים הנ"ל שכתבו שהג' לשונות בגט הם לשון כפולה ורק משום שופרא דגיטא וס"ל שאין שום פירוש מיוחד לכל אחד אלא כולם לשון גירושין והתרגום ירושלמי שנתגלה לנו כעת מכריע שיפה כוונתו שיש כאן ג' תרגומים כמ"ש הרדב"ז והג"פ והתרגום לשבקיית הוא שלחתי כמבואר בתרגום ירושלמי וכמו שפסק הערוך השלחן.

שיטת הר"ש התרה"ד והלבוש

(כ) מדברי התוס' והראשונים הנ"ל יש ללמוד דמה שכתבו הר"ש והתרה"ד והלבוש הבאתי דבריהם בסימן א' אות ג—ה ולקמן אות ס"ד לפרש שיש כוונות מיוחדות באלה הלשונות ומטעם זה באו לפרש שהמלה שבקיית הראשונה בנוסח הגט הכוונה ללשון עזבתי וכו', כתבו כן רק לחידוש בעלמא אבל להלכה ס"ל ג"כ דג' לשונות הם לשופרא דגיטא, כמ"ש גם התרה"ד והלבוש וכ"מ מלשון הר"ש ואינם חולקים על התוס' ושאר ראשונים דג' לשונות אלו הם לשונות כפולות מלשון גירושין תרגומים למלת כריתות דקרא. וכן נראה מלשון הר"ש שכותב בסוף דבריו: עד כאן בביאור מילות לשון הגט דברים לא שמעתי ולא קדמני כו' נתתי לבי לבארם כפי קוצר דעתי ע"כ, עו"כ שם ובטופסי קדמונים כתב ופטריית ושבקיית ותרוכית, אמנם בארתי על דרך נוסחאות שנהוגים בדורותינו בצרפת וזה בגלילי ע"כ הרי כותב מפורש שאין דבריו מיוסדים רק על נוסח אחד שבגליל שלו ולשאר נוסחאות הראשונים אין לדבריו יסוד כלל, א"כ אין דבריו נאמרים רק לפלפולא דאורייתא, ולא עלה על דעתו שיבואו ללמוד מדבריו לענין הלכה למעשה. ונראה לי שמהאי טעמא לא הזכיר כלל הבית יוסף בהל' גיטין קונטרס של הר"ש אע"פ שראהו כי הקונטרס של הר"ש בביאור הגט נדפס בשנת רע"ה בין שאר קונטרסים משפטי החרם ופסקי חלה להרשב"א, ואותם זכר ואותו השמיט ומסתבר מפני שאין לדבריו מקום בהלכה, כמו שנתבאר לעיל, ונראה שלזה כיוון גם ר"ח מודעי לקמן אות עז. שכתב „ואף שבפי' הגט למוהר"ר שמשון כו' האריך בביאור הדברים, מ"מ היכול נוכל לפמוך על הפירוש ההוא כו' " ע"כ ולהלן אות סד—ה יתבארו עוד ג' שיטות הנ"ל.

פרק ב

עוד פסולים וחששות בנוסח הגט בעברית

(כא) טרם אגש לבאר השגותיו בנוגע להפסול של שלשת המלים, עזבתי—עזבתי—עזיבה. רוצה אני להודיעו שאחרי העיון, התבוננתי ונגלה לי דבר שלא

עמדתי עליו בקונטרסי הראשון, ראיתי שעיקר הגישה שלי בנוגע לבקורת על הגט העברי לא היתה שלמה, עכשיו אני רואה שלפנינו שאלה גדולה וחמורה, דיון על נוסח חדש של גט עברי שלא היה לעולמים, ואחרי עיון בו מצאתי שיש בנוסח זה עוד גמגומים, חששות ופסולים שלפענ"ד יש לדון עליהם לתקנם, מלבד המלים עזבתי שאנו דנים עליו.

דבר ידוע הוא שישנם שלשה סוגי תרגומים, תרגום מילולי ותרגום חפשי לפי הענין וכבר האריכו בענין זה בהמעלות וחסרונות שיש בכל אחד ואחד מהם, ראה הקדמת אבן תבון לחובת הלבבות ולמורה נבוכים ובהקדמת ר' יהודה אלהריזי לפיהמ"ש להרמב"ם, ופתח דבר לסהמ"צ הוצאת הגר"ח ה"ל, ועי' שו"ת הרא"ש כלל נה סי' ט' בענין התרגום מערבית לעברית.

יש עוד סוג שלישי שכולל שני הדרכים והוא לתרגם מלה במלה בכל מקום שאפשר ואין שום ספק ובמקום שבתרגום מילולי הדברים לא יהיו ברורים ומובנים יש לתרגם לפי הענין וזה הוא דרכו של אונקלוס בפי' התורה, ויסודו בגמ' קידושין מט. המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף כו' ראה מה שבארתי מאמר זה בתו"ש חי"ז סי' כג דף שי"ג, והבאתי מ"ש בשו"ת הגאונים הרכבי סי' טו, וכ"כ הרמב"ן בפיה"ת בכמה מקומות (ראה ריש פ' קרח) שהאונקלוס פתר הענין ולא הלשון, וכבר ביארו המפרשים, שהתרגום מוכרח היה לתרגם הענין ולא המלים מפני שמובני הדבור והבעה משתנים מלשון ללשון ואם יתרגם מלה במלה יסלף דברי המקור, לכן מוכרח לפעמים להשמיט מלה, להוסיף מלה, לסרס את המלים המאוחר קודם והקודם מאוחר, ורק באופן כזה יכול למסור אמיתת כוונת המקור שהוא מתרגם ועי' גיטין פז. לענין חתימת עד יוני, ובירושלמי סוטה פ"ז ה"ב אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך וכו' כדנה תמרון להום, ועי' בספר עוטה אור על התרגום בהקדמה, ובתו"ש וישלח, פל"א—קט. ותרגום בסגנון כזה אפשר לקרוא, מילולי ועניני.

כב) כפי שיתבאר להלן פוסק הרמב"ם והטור, שגט הכשר בכל הלשונות אינו תרגום מילולי מהגט שתקנו חז"ל בארמית, רק תרגום בכל לשון הוא תרגום עניני, ואפילו הענין נראה שאין חיוב לתרגם רק התורף כמו שיתבאר, ונראה פשוט כמו שיתבאר להלן שגם לשון עברית בכלל כל הלשונות לענין זה שיש לתרגם את הגט גם לפי הענין כדי שיהא לשונו צח וברור ובעברית נראה שאפשר לתרגם כולו גם הטופס היינו: מילולי ועניני, וכיחוד יש להשתמש בהביטויים המקוריים של גט בעברית וכן יש ספק על השלשה ביטויים בסוף הגט אם יש להם מקום בעברית. והנה הגט העברי שלפנינו בא"ת הוא תרגום מילולי מתחילה ועד סוף ואין בו תרגום לפי הענין, ולכן יש בו חסרון מובהק בעיקר תרגומו ונפלו בו הרבה חששות הפוסלות אותו.

ועל פי זה יש להבין מה שמצינו להרבה גדולי ישראל שהביעו חששות

גדולות בנוגע לאפשרות של תרגום גט מארמית לעברית או לשפה אחרת.
 ר"ח מודעי ז"ל הבאתי דבריו לעיל ס"א אות י"ט שהי' גאון בדורו וחכם
 מפורסם, סלק ידיו מלתרגם גט ארמי ללשון הקדש, מטעם שכותב: מי יוכל לרדת
 לעומק הבנת הארמי כדי להעתיק אותו הענין על מתכונתו ממש בלשון הקודש וכו',
 מאחר דחוינן כפל הלשונות הן רבים כו' וראה להלן אות עז. וכן כותב רבינו מהר"ם
 חביב בעל הגט פשוט: שבזמן שבטל דבור הארמי לא רצו לתרגם שלא יבואו לטעות
 ולכתוב תיבות שיהי' משמען ב' ענינים ויפסידו כוונת הגירושין ע"כ.

הלבוש כותב וז"ל: „ומה שאנו כותבין אותו באלו הלשונות ולא בלשון
 אחר, הוא מפני שנוכל לדקדק בו בכמה ענינים שתקנו ודקדקו בה חכמי התלמוד
 שהיו בבבל, מה שלא היינו יכולים לעשות כן אם היינו בוחרין לנו לשון אחר, כי
 הם דקדקו בו בעומק עיונם בלשונם שהבינוהו שלשונם היה לשון ארמי בבבל ואנן
 גירינן בתריהו לכתבו בלשונם. ע"כ.

ומבואר בדבריו שגם לשון הקודש בכלל ועיקר התיקון של גט ע"י חז"ל
 הי' בארמית.

החלקת מחוקק ריש סי' קכ"ו כותב: מי יכול לסדר נוסח אחד בלשון אחר.
 הערוך השלחן סי' קכ"ו אות ה. כותב: „ויראה לי דכל זה הוא לענין כתב אבל לענין
 לשון אחר אין לכתוב כלל אף במקום עיגון ולא מצד הדין אלא דאנן פהדי דכמעט
 אין היכולת להעתיק לשון הגט שתקנו חז"ל ללשונות אחרים בלי שיבושים.
 ולכאורה תמוה מאוד למה פחדו והססו, חששו ופקפקו כל כך לסדר תרגום
 של שורות אחדות מארמית לעברית או לשפה אחרת.

מה זאת שכותב החלקת מחוקק מי יכול לסדר נוסח אחד בלשון אחר, אפשר
 לשאול באותו הסגנון מי לא יכול לסדר נוסח אחר מספר מלים מארמית לעברית, הרי
 לפנינו גט מסודר בעברית באופן מילולי שנעשה כלאחר יד לשם פירוש וביאור
 בעלמא ובכל זאת יש אומרים שהוא גט כשר וישר בלי שום חשש ופקפוק.

איך אפשר שחכמי ישראל לא ידעו מה שבן תורה רגיל יכול לעשות. איך
 זה נעלם מגדולי הדור דבר פשוט כזה.

אמנם ברור שלתרגם באופן מילולי כמו נוסח הגט שלפנינו ידעו שזה דבר קל
 ושכל ת"ח יכול לתרגם שורות אחדות מארמית לעברית וכן הוא בשפה אחרת,
 אמנם ידעו מההלכה שאין לתרגם באופן מילולי מפני החששות ופסולים שיש בו,
 כמו שיש בהגט העברי שלפנינו כמו שיתבאר להלן, ולתרגם לפי ההלכה לפי הענין
 זה קשה מאד, ולדוגמא אפשר לראות ממה שכתבתי להלן שיש ד' הצעות איך לכתוב
 בסוף הגט ולמעשה הדבר צריך הכרע, לפני גדולים הנ"ל בודאי היו עוד חששות
 ופקפוקים שלא עלו עוד על לבנו ולכן התרחקו מזה.

(ג) ויש להבין דבריהם כשמתבוננים במס' גיטין פה: אמר אביי לא לכתוב ודין

כו' גזרו לכתוב בגט מלה ודן בלא יו"ד הגם שבתרגום הוא נכתב גם ביו"ד אלא מפני גזירה רחוקה שיש מקום לפרש פי' אחר (ראה לקמן אות לח) ויש בזה ג' פירושים בגזירה זו, וכן באגרת ביו"ד ג"כ ג' פירושים כו' וכן שאר התיקונים שהם משום גזירות רחוקות כגון, מינאי כותבין גם ביו"ד תקנו לכתוב מנאי בלי יו"ד, שמא יקראו מלשון מינות או שם ינאי. מוגין כותבין גם בוי"ו תקנו לכתוב מנין, בלי וא"ו שלא יקרא מלשון אונאה. לימהך מבואר בגמ' שהיו"ד פוסלת ופירש"י שיש לפרש לי תהא מספר הזה ואילך. כמה זה רחוק ממשוטן של דברים. לבריאת עלמה פסול דעלמה לשון נערה. אם כתב לא ימחה בה"א יש חוששין לפסול שיש לפרש מלשון מחייה היינו השחתה. וכן התקנה של חמש יודין במלת דיתיהויין שלפי דברי הרב האי גאון בתשובות הגאונים הרכבי סי' יג איכא דרבנן מוסיפין בה, שנראה היא הוספה מרבנן סבוראי או ראשוני הגאונים, וכן בדורות הראשונים ואחריהם הוסיפו חומרות על גבי חומרות בענין כתיבת הגט ודקדקו על קוצו של יוד כגון מ"ש הרמ"א בסי' קכו שלא כותבין בארמית פלוני בר פלוני והלבוש מפרש מפני שיש מקום לפרש בר לא במוכן בן אלא מלשון חוץ כלומר חוץ מפלוני, ויש בשו"ע אבהע"ז סי' קכו המון דיוקים ודקדוקים כאלה. אע"פ שהרבה דקדוקין אין מעכבין מ"מ יש ללמוד מדבריהם שאין סוף ושיעור להחששות שיש בדיני גיטין כמו שכותב הלבוש, במלה שיש לפרשה לשני ענינים עד שאדם יכול לומר עליו לא לכך נתכוונו ויבוא הדבר לידי עירעור אחרי כן, ולפסק ממזרות עכ"ל, ומסתבר שבמשך הרבה דורות ע"י נסיונות שהי' להם בעובדות שבאו לפנייהם מצאו לנחוץ לתקן אלה התיקונים מפני גזירות שונות ואח"כ המשיכו גם הגאונים והראשונים, אבל בנוסח חדש לגמרי בעברית אע"פ שלכאורה נראה הכל פשוט וישר, אבל אחרי עיון יש בוודאי למצוא בו חששות כמו שיבואר להלן הפסולים שישנו בגט העברי שלפנינו, וכללוא הוא שאם יש רק מקום לפרש ולערער כבר יש חסרון בכריתות ולכן יראו כל כך הגדולים הג"ל מתרגום חדש.

הגישה של גדולי ישראל לנוסח חדש בגט היתה מעין זה שכתב החת"ס שהבאתי לעיל ס"א אות י' שכתב לרב שסידר גט בעיר חדשה אשר לא סודר עדיין עד עכשיו, שלא נתפרסם שמה של העיר ויש ספיקות איך לכתוב השם סיים החת"ס וז"ל ויש לחוש לכמה פסולים שאינם ניכרים בגט כי הלכות אלו הררים תלויים בשערה כו' וכבר אירעו שגיאות לגדולים וטובים ממנו וממני ושגיאות מי יבין וטוב לאדם שיכסוף בעוה"ז ולא יעייל בכיסופא קמי מלכא קדישא ויהי' עליו חטא אשת איש וממזרים בישראל, הלא אפשר לתקן הדבר בגט אחר ובמקום אחר, עכ"ל.

ואם על שם חדש של עיר כך ע"ד נוסח חדש של גט בעברית על אכו"כ, שיש לשקול הדברים בעיון רב קודם שמחליטים להתיר. תרגום שנעשה רק לשם ביאור

בעלמא, ובין לילה יתקבל בעולם לכתחילה (בשעה"ד) לשם נוסח בגט להתיר בו אשת איש.

וכמה מאלפת העובדא המבוארת בתרומת הדשן סי' רל"ג וז"ל ובירח אייר, קבלתי דכבר הוה עובדא שכתב גדול אחד איר בחד יו"ד ונחלק עליו גדול אחר בווינה דהוה קשיש מניה, וע"י כך נתקבצו הגדולים ושאר הלומדים יחד לווינא, ונפקא מסקנא מביניהו דלכתחילה יש לכתוב בב' יודין ובדיעבד יש להכשיר אם נכתב בחד יו"ד כו' וכ"כ בסדר גט דר"י מינץ ז"ל העיד בשם מה"ר יעקב מווינא וכל חכמי אושטרייך אייר כתוב בב' יודין עכ"ל והרמ"א בס"י קכו פ"ז כתב יש נמנעים ליתן גט באייר, מעובדא זו שעל ספק אם אייר חד יוד או תרי יודין נתקבצו חכמי אושטרייך, לדון ע"ז ולהחליט, אפשר לנו לתאר איך אלה גדולי ישראל היו מתיחסין לנוסח חדש של כל הגט, כמה פעמים היו מתקבצין לדון בכובד ראש על כל הספיקות והחששות שיש בנוסח חדש, וע"י בג"פ סי' קכ"ו סקל"ה.

מכל הנ"ל רואים אנו איך צדקו כל הגדולים הנ"ל שיראו להודקק לתרגום עברי.

(כד) עוד יש להוסיף מהא שמבואר בתשובת הגאונים הרכבי (מובא לשונו להלן): שלא לתרגם לכתחילה ללשון אחרת, שמא אם יפלו לידי מחקר ימצא בהם פגם אלא א"כ שנועד ב"ד חשוב כו' וכיוונו דברים שתיקנו אותם מומחין כו' ע"כ הנה דקדקו הגאונים „בית דין חשוב" אולי כיוונו למה שכתוב באותה שו"ת הגאונים הרכבי סי' ר"מ לבאר מה שנשאלו בית דין חשוב, חשוב לאפוקי מאי, וז"ל דבר זה ברור, בית דין שיש בו תלמידי חכמים שניכר במקומו ובסיבת מקומו בחכמה, ובזמן שאומרים פלוני דיאן בכך וכך רבים שותקין לדבריו ומאזינין, ובזמן שחושבין את חכמי ישראל ואת בתי דיניהן חושבין אותו בכללן, והוא בית דין חשוב, ואשר איננו כך אינו חשוב ולאפוקי אתי ע"כ.

ולפי"ז ביארו לן הלכה חדשה שלקבוע נוסח חדש של גט בכל לשון שהיא צריך בית דין חשוב ולא כהשיטה שב"ד חשוב שבאותה העיר נקרא ב"ד ועוד שיטות.

ויש להסביר עפמ"ש הר"ש מקינון בפ"י להגט כמו שאומרים בקידושין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש משום שאומרים כדת משה וישראל כן בגט אמרינן כל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש כמו שאומרים בגט כדת משה וישראל ונ"מ לענין ד' אמות בר"ה עיי"ש.

ולפי"ז אולי י"ל שהגאונים סוברים דלענין זה שיחול על הנוסח החדש שתקנו שם של גט שאפשר לומר כל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש הוא רק כשהנוסח החדש נתחבר ויצא מבית דין חשוב, רק אז חלה עליו שם קביעת גט, בוודאי באופן

פרטי כתבו הגאונים בעצמם, בתשובה הנ"ל, שאם אחד עשה גט וחקרו אחריו ומצאוהו כדין כשר, אבל לקבוע נוסח לרבים צריך ב"ד חשוב.

ולפי"ז יש שפיר מקום להבין מה שחששו כל הגדולים הנ"ל לתרגם ולסדר נוסח חדש של גט בלשון אחרת.

כה) מקור ההלכה שתרגום של גט צריך להיות לא רק תרגום מילולי אלא גם תרגום עניני מבואר ברמב"ם פ"ד ה"ז מגירושין, כותבין את הגט בכל כתב ובכל לשון וכו' ה"ט: כל לשון שיכתב בה הגט צריך שיוזהר הסופר בדבר הגט שלא יהא משמעון שני ענינים עד שנמצא הקורא אומר שמא לכך ולכך נתכוון שאין משמעו לשון גירושין, או שמא לענין זה נתכוון שמשמעו לשון גירושין, אלא יהיו הדברים שאין בהן ספק באותו הלשון אלא משמעון ענין אחד שגירש ושלח פלוני את פלונית. ע"כ הרמב"ם לא כתב בקיצור כותבין בכל לשון היינו שיתרגמו כדין כל הגט מלשון הארמית.

ובפיהמ"ש להרמב"ם פ"ט ומותר לכתוב הגט באיזה לשון שיהיה ובאיזה כתיבה שיהיה וזה בשני תנאין, תנאי בלשון, ותנאי בכתיבה, ואמנם תנאי בלשון, בהזהרת אלו הענינים המיוחדים בלשון הגט אצלנו, ואמנם התנאי דכתיבה שלא יהיה בו ספק בשום דבר שיובן הקריאה בענין אחר מחסרון התיבות או הפסד צורת האותיות המוסכמות עליהם אצל זאת האומה. ע"כ מזכיר ג"כ: הענינים המיוחדים כו' ולא מתרגום מילולי של כל הגט.

וכן נראה מלשון המאירי וז"ל: הגט כשר בכל לשון ובכל כתב ובלבד שיוזהר באיזו לשון שיכתבו שיכתוב בו דברים המורים באותו לשון אלו שהזכרנו בגופו של גט ע"כ וכוונתו כמ"ש מקודם לזה במשנה גופו של גט ר"ל עקרו הרי את מותרת לכל אדם כו' ורבי יהודה אומר שעל כל פנים צריך שיכתוב בו ודן דיהוי ליכי מנאי כו' ע"כ.

והטור בסי' קכ"ו הביא לשון הרמב"ם בתוספת מלים לשם ביאור וז"ל הגט כשר בכל כתב ובכל לשון שיכתבנו, ויהיה ענינו שמגרשה ופוטרה ממנו ומתירה לכל אדם כגון הרי את מותרת לכל אדם ויהיה מבואר שלא יהיה בו לשון המתפרש לב' ענינים עד שאדם יכול לומר לכך נתכוון, או לכך אלא יהיו הדברים שאין בו ספק באותו לשון אלא שמשמעו אחד שפלוני מגרש אשתו פלונית וצריך שיכתוב בו ודן דיהוי ליכי מנאי גט פטורין וכולי. ונהגו בכל המקומות לכתוב בלשון ארמית וזה נוסחו כו' ע"כ.

מבואר מדברי הטור בשיטת הרמב"ם שבכל לשון צריכים בעיקר לתרגם הענין שתי הנקודות העקרויות של הגט והם שמגרשה ממנו ומתירה לכל אדם, והטור הוסיף דינו של רבי יהודה שמגרשה בגט זה ולא בע"פ ושהיא מתגרשת ממנו. ונראה שלשון הטור כאן, וצריך שיכתוב וכו' מתאים עם לשונו בקיצור פסקי הרא"ש גיטין

פ"ט: גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם וצריך לכתוב ודן די יהוי ליכי מנאי, וזו היא לשון הרמב"ם בפיהמ"ש הנ"ל ר' יהודה אומר אע"פ שגוף הגט הוא הרי את מותרת לכל אדם צריך שיכתוב בו ודן דיהוי ליכי מנאי והל' כר' יהודה ומותר לכתוב גט באיזה לשון שיהיה ובאיזו כתיבה שיהי' וזה בשני תנאין תנאי בלשון ותנאי בכתיבה, ואמנם תנאי בלשון בהזרה אלו הענינים המיוחדים בלשון הגט אצלנו, כו'.

ואפשר שעל יסוד לשון הרמב"ם סדר הטור לשונו לאשמעין בדרך כלל בכל הלשונות שעיקר הגט הוא הרי את מותרת ודין דיהוי ליכי מינאי, ומבואר מדבריו שגם בלשון אחרת צריך לכתוב שני הענינים.

והעירני ח"א שמלשון הב"י והב"ח נראה שפירשו סוף לשון הטור: וצריך שיכתוב בו כו' שזה מתחיל ענין חדש ולא קאי אדלעיל, וממילא שאין ראיה ולא קושיא מדבריו, אמנם אף שלכאורה נראה כן מזה שהב"י והב"ח לא הוסיפו כלום שהטור מוסיף על דברי הרמב"ם וכו' אמנם אי אפשר לפרש כן.

א. אם כאן התחלה לענין חדש, היה לסיים הלשון ונהגו בכל המקומות וכו' קודם המלים: וצריך וכו', מקודם לגמור את הענין של הכתיבה בשאר לשונות, זה מראה ברור שזה שייך עוד להענין שלעיל.

ב. הרי אחרי זה הוא אומר: וזה נוסחו של גט ושם כתוב בסוף: ודן די וכו' א"כ מה זה הביא כאן דינו של רבי יהודה שכתוב בסוף הגט ע"כ שזה קאי על הענין הקודם ומוסיף על דברי הרמב"ם כמו שיש ללמוד מלשון פיהמ"ש והמאירי הנ"ל, ומדברי הב"י והב"ח אין הכרח שפרשו באופן אחר, אלא שבאו לפרש למה שכ' שצריך לכתוב ודן די יהוי שזהו משום טעמו של ר' יהודה שהדין כן בכל גט.

ג. מדברי הלבוש מובא להלן מבואר שגם הוא מפרש לשון הטור כמ"ש, אמנם ראיתי במאירי מביא לשון פיהמ"ש להרמב"ם בסגנון אחר וז"ל אמנם תנאי הלשון הוא שישמור מאלו הענינים בנוסחת הגט אצלנו. צריך לפרש לשונו: שישמור מאלו הענינים בנוסחת הגט אצלנו, כוונתו להענינים המיוחדים כמו שנתבאר לעיל, וידוע שאין לסמוך על העתקות של פיהמ"ש מערבית. ודווקא הנוסח שבדפוס מאושר מכת"י מקורי בערבית. ולכן יש לסמוך על הנוסח שבדפוס שהוא מתאים עם דבריו בהלכה.

כו) בלבוש הלכות גיטין סי' קכ"ו סעיף א' דף מ"ט מוסיף על דברי הטור וז"ל: כבר כתבנו בסי' קכ"ד דספר דכתיב בגט אין פירושו אלא שיכתוב לה סיפור דברים, שיש במשמעותן דברים הכותרים בינו לבינה, ולא הקפידה התורה באיזה לשון ובאיזה כתב יספר לה אותן הדברים, לפיכך אחז"ל שהוא כשר בכל כתב ובכל לשון שיכתבנו, ובלבד שיהא משמעו וענינו שמגרשה לפוטרה ממנו ולהתירה לכל אדם כגון הרי את מותרת לכל אדם כו' או ודן די יהוי ליכי מנאי גט פטורין וכו'.

וכה"ג, שכן כתיב מיד אחריו והלכה והיתה לאיש אחר, ויהיה בלשון מבואר שלא יהא בו לשון מגומגם המתפרש לשגי ענינים, עד שאדם יוכל לומר עליו לא לכך נתכוונו ויבא הדבר לידי ערעור אחרי כן ולספק ממזרות, לכך צריך שיהיו הדברים באופן שאין בהם ספק באותו לשון אלא שיהא משמעותו אחד בלא ספק שפלוני מגרש את אשתו פלונית וכו'. ע"כ.

דברי הלבוש שמעתיק דברי הטור ומבארו, ובענין אחד נראה לכאורה שחולק עליו, הטור כותב וצריך שיכתוב בו ודן כו' והלבוש כותב: הרי את מותרת לכל אדם כו' או ודן די יהוי כו', ונראה לכאורה הפי' או היינו אחד משניהם וידוע המחלוקת שיש בראשונים בענין זה, שהי' מנהג קדמונים שלא היה בגט בנוסח שלהם המלים: הרי את מותרת לכל אדם, ואחרים חולקים שצריך, וראה תוס' גיטין כו. ד"ה וצריך ובתוס' רי"ד על אתר כאן, וקשה להבין טעמו של הלבוש שבתרגום אין צורך ודין לר"י הסובר שזה צריך להיות א"כ גם בתרגום כן. וכמ"ש הטור. ואולי המלה „או" שלא במקומה וצ"ע.

ובפרי חדש שם בתוה"ד כתב: דמשמע ודאי שאף שלא כתב בלשון זה ממש בגט אלא שכתב ענין לשון זה סגי בהכי. וכ"כ בשו"ת הרדב"ז סי' תתק"ל וז"ל: ולענין הגט אשר בא מקונסטאנטינה כו' ולא היה כתוב בו מן שמי, ואמרת שיש מי שרצה לפוסלו כו'. ג"ל שאין זה שינוי מטבע, שלא נאמר זה אלא בלשונות שדקדקו חכמים שיש בהם שתי משמעויות, אבל הכא בין שיכתוב מן שמי או לא יכתוב אינו משנה המשמעות, ואפילו לא כתב ואנש לא ימחא בידיכי כלל, אינו מעכב. תדע שאם כתב את הגט באחד משאר לשונות ונזהר יפה מהטעויות של אותו לשון הגט כשר וזה ברור והגלפערנ"ד כתבתי ע"כ, ומבואר מדבריו שהי' לו לדבר פשוט שבשאר לשונות לא תקנו לכתוב כל אלה הדברים שתקנו משום שופרא דגיטין, לכן אפילו בארמית אם נשמטו כשר.

וכעין זה מבואר: בהלכות הגט אשר יסד רבינו יצחק ברי' שמואל (ר"י בעה"ת—) (יו"ל עפ"י כת"י עם הערות ע"י אפרים קופפר בקבץ על יד טז, דף 137) לענין אם צריך כל אות מוקפת גויל, וכתב ומסברא יש לומר שאין לדקדק דלא גרע משטר יוני ועדיו עברי דכשר, ובהערות שם מביא מדברי התוס' גיטין כ: ורמב"ן שם: ומסברא כיון שהותר ליכתב בכל לשון... לא בעינן מוקף גויל, עי' מגיד משנה פ"ד מגירושין ה"ט.

ומבואר מלשון הרמב"ם והטור שההיתר לכתוב גט בכל לשון אין הכוונה שהחויב הוא לתרגם מלה במלה כל נוסח הגט הארמי שבידינו, ללשון אחרת, אלא החיוב הוא לכתוב תוכן וענין הגט, היינו שני היסודות שישנם בגט. א. שהוא מגרש ומשלח את אשתו פלונית; ב. שהוא מתירה לכל אדם. והטור מוסיף גם דינו של ר"י ודין די יהוי לכי מינאי גט פטורין וכולי, וזה שדייק הרמב"ם לומר: אלא משמען

ענין אחד שגירש פלוני את פלונית, וכן הטור מוסיף: ויהיה ענינו שמגרשה וכו' אלא שמשמעו אחד וכו'.

ויש לבאר טעמו, כי ידוע הוא שכל לשון ולשון יש לה ביטויים מיוחדים משלה ודרכי הבעה משלה יש ניבים מקוריים וצורפי-לשון שעל פי רוב אינם נתונים להתרגם כצורתם בלשון אחרת, ואם מי שהוא ירצה לתרגם דיוקא מלה במלה אזי הענינים יוצאים מעורפלים ולפעמים אפשר לפרשם למשמעות אחרת, והיות שבגט מאוד חששו לזה, לכן לא אמרו לתרגם בכל הלשונות כל הנוסח כצורתו מלה במלה, אלא שיכתבו הגט בכל לשון במקורה כראוי באופן שהיא מובנת בלשונה ולהכניס בה אותם הענינים והמשמעות שישנם בגט הארמי.

ובתרגום מארמית לעברית נראה שאפשר לתרגם כולו כמו שהוא בארמית לפנינו רק במקומות שתרגום מילולי אינו ברור יש לתרגם לפי הענין, גם להשתמש בהלשונות המקוריים של לשון העברית שאינם בהנוסח הארמי.

מבואר מהנ"ל שהכלל שאמרו שאסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים בגיטין זה רק בגט ארמי שחז"ל תקנו וחכמים הוסיפו משום שופרא דגיטא משא"כ בשאר לשונות שאין כאן נוסח מתוקן העמידותו רק על עקרי הלכות.

(כז) אמנם צ"ע מהא דמצינו בשו"ת הרמב"ם סי' רנ"ד (הוצאת בלאו) וז"ל: בדבר מאמר המשנה „ואלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה ווידוי מעשר וקרית שמע ותפלה וברכת המזון“, שנראה מלשונו וברורה, שסומכין על הענינים לבד ולא על המלים, ושהפיוטים שחברו למועדים אם הענינים נשמרים בהם בכללותם, מוציאים ידי חובה, אף על פי שלא נזכר ענינו של כל פרט ופרט מן הפרטים זולתי חתימת הברכה לבד, ובאו בתלמוד מאמרים אחרים, שנראה מהם שסומכין על הנוסח, שקבעו ז"ל במלותיו העבריות, מהם מה שהקפידו על מלה אחת, והיא „אהבת עולם“ ו„אהבה רבה“. וכן „כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו“. ואומרים ז"ל „כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה“. כו'. והחיובים אשר חייבו בקרית שמע, והדיוק, אשר זכרו, והתנאים הנזכרים בברכת המזון, אשר אם הפר מקצתם או לא אמר מקצתם והקדים או איחר וסר מן הסדר שהתקינו, לא יצא ידי חובתו כו'. ייטב הדרתו הקדושה לבאר כל מה שקדם זכרו, ושכרו כפול מן השמים ע"כ.

תשובת הרמב"ם: אסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות בשום פנים, וכל המשנה טעה, ומה שהבאת ראיה מן „אלו נאמרין בכל לשון“, אינו ראיה לפי שהוא אינו מוסיף על הענינים ואינו גורע מהם, אלא משנה הלשון לבד, ע"כ. מבואר בדבריו להדיא שצריכים לתרגם כל הדברים ולא לגרוע מהם אלא שמדייק ג"כ „אינו מוסיף על הענינים“ לא מדבר על המלים אלא הענינים, אבל כל מה שנאמר צריך לתרגם, ולכאורה קשה מכאן למה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם,

דלא בעי בגט רק עקרי הענינים ולא תרגום מכל הגט למה לא גימא ג"כ אותו הכלל שאסור לשנות ממטבע שטבעו חכמים בגט רק לשנות הלשון, ודוחק לחלק שרק מה שתיקנו בלה"ק שייך כלל זה ולא כשתיקנו בארמית, דמאי נ"מ כיון שחכמים תקנו והוסיפו משום שופרא דגיטא, הכל הוה בכלל כל מה שתיקנו חכמים, ואע"פ שההלכה שאלה הדברים אינם מעכבים אבל לכתחילה למה לא צריך בלשון אחרת לתרגם כל הענינים, וצריך לחלק כמ"ש לעיל שכל אלה ההוספות שהם משום שופרא דגיטא, חששו חכמים שאם יתרגמו אותם ללשון אחרת יכתבו מלים כאלה שיש להם שתי משמעות ויפסלו את הגט משום שאין לשונות אלה נוהגים בגיטין שבלשון אחרת.

לכן ס"ל שבכל לשון מספיק לתרגם עיקרי הגט שבתורף ושמעכבים והמה דברים שישנם גם בכל לשון ולשון, ואולי י"ל שבלשון אחרת הוה שופרא דגיטא שלא להאריך בענינים אחרים כדי שלא יבואו לכתוב דברים הפוסלים את הגט. וראיתי דבר מעניין במגדל עוז על הרמב"ם פ"ב מהל' ק"ש על דברי הרמב"ם: קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שיבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש.

ובהשגות הראב"ד אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירוש.

והכס"מ מפרש שכוונת רבינו שכשיאמר ביאור המלה יאמר הביאור אמיתי ומסכים לאותה מלה בלשון ההוא ולא יאמר ביאור משובש שדרך קצת בעלי אותו לשון לאומרו כיון שאין הבקיאין אומרים אותו לפי שאינו משמעות המלה או לפי שיש ביאור יותר יפה ממנו ע"כ, ומבואר מדבריו כעין מה שנתבאר לעיל בענין תרגום לשון הגט, שהעיקר לומר הביאור האמיתי באותה הלשון לא סתם תרגום מילולי שאינו מובן. וכן כתב המגדל עוז כאן לתרץ קושיית הראב"ד וזה לשונו: כך קבלנו כו' כי בין לגבי גט אשה או שאר שטרות שהכשיר בכל לשון חוץ מלשון הקודש (כוונתו מלבד גוסס הארמי שהוא קורא לשון הקדש) שצריך לדקדק באותו הלשון שלא יצא משמעות הדבר מענין לענין וכן כתב הרמב"ם כל דבר ודבר במקומו ע"כ. (ראה ש"ע או"ח סי' תלד ס"ב ובחק יעקב שיש קוראין ללשון ארמי לשון הקדש).

וג"ל שכוון לדברי הרמב"ם הנ"ל דגירושין פ"ד ה"ח שצריך לדקדק לתרגם ענין הדברים שלא יהי' שתי משמעות להמלים.

ובצפנת פענח באן כתב לבאר דהרמב"ם והראב"ד פליגי אם שאר לשונות הוי רק גדר ביאור ופירוש או לשון בפ"ע, ובכמה מקומות בספריו האריך בביאור ענין זה מכמה מקומות בשני התלמודים וראשונים, כן נ"מ בין תרגום מלה במלה

או פי' הענין והדברים צריכים ביאור ארוך, ראה צ"פ הפלאה בהשמטות דף נ"ד : דף נ"ו : קונטרס השלמה דף ו. מהדורא תנינא דף ה. שם ס"ח : שם ס : [דרך אגב מה שכ' שם ס : לתמוה על לשון פיהמ"ש מעשר שני פ"ה מ"ב דוידוי מעשר נקראת הפרשה בלשונה, כמו שניתנה ע"י נביא, הרי מבואר בסוטה לב. דנקראת בכל לשון ולתרץ דבריו כותב כלל חדש בענין זה, בהתרגום החדש של קפאת מכת"י בערבית מבואר הלשון : ובשעת קריאה אינו קורא אלא נוסח כמו שכתוב ע"כ ואינו מבואר כלל הלשון שצריך לקרות כמו שניתנה ע"י נביא, אלא בא למעט שאינו קורא הדרשות על הפסוקים כמבואר במשנה אלא הנוסח הכתוב בתורה, ונוסח זה אפשר לקראו בכל לשון והדברים פשוטים וברורים כהלכה].

(כח) הנה המפרשים לא הביאו מקור לדברי הרמב"ם בנקודה זו, אע"פ שהדברים מבוארים מן ההגיון והמציאות כיון שלא כתוב „יראה לי" משמע שהי' לפניו באיזה מקור ולפענ"ד מקור דברי הרמב"ם בתשובת הגאונים, אביא דבריהם. בשו"ת הגאונים הרכבי צד 30—129 סי' רנ"ה — מס' גיטין דף פ"ז : וז"ל : והילכך גט דכתיב פרסית כשר הוא ואין בו חששא כל עיקר. אלא מיהו צריך שיכתב כהלכתו או כלשון הזה דרגילנא ביה בלשון ארמית ואע"פ שנכתב בכתב פרסי או בכתב יווני וכו'. ואו אפילו הועתק גופו של גט ותורפיו אל לשון אחר וחקרנוהו ומצאנו בו את הצרכים שתיקנום חכמים כשר הוא. והוא ששנו רבותינו (פה). גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם ר' יהודה אומר ודין די יהוי ליכי מיני ספר תירוכין וגט פיטורין ואגרת שבוקין למהך להתנסבא לכל גבר דיתצבייין. ואמרינן איבעיא להו וכו'. אם תרף הדברים הללו נמצא בגט אפילו בלשון אחר הרי זה כשר, כו'. ודאי לכתחילה צריכין סופרים לעיין בההוא לשון אחר דכתבין ביה גיטא, דאו איכא מילי דמשמען לפסולא, ידקדקו באותיותיהן באותו הכתב שכותבין בו כדי שלא יהפכו הדברים. כו'. ואם תורפיו במקומו אע"פ שהוא בלשון אחר כשר הוא בין בשעת הדחק בין שלא בשעת הדחק בזמן שנחקרו דבריו ונמצאו יפין ששמרו את התורף כהוגן. ואם כלשון הזה דרגילנא ביה ובכתב אחר כל שכן דשפיר דאמי. אילא ודאי ראוי שלא לעשות כך בלשון אחר לכתחילה, שמא לא יוכל לדבר באותו לשון דברים מכוונים על התורפים הללו, ושמא אם יפלו לידי מחקר ימצא בהם פגם אלא אם כן הוא שנועדו בית דין חשוב בארץ יון או רומי או פרס וכיוצא דברים שתיקנו אותן מומחין והחזיקום שהרי מוחזקין הם. ואם לא נועד בכך אלא יחיד כותב גט בלשון אחר טעון מחקר ואינו מוחזק בזה ובהחקרו והמצאו מכוון הוגן כשר הוא. עכ"ל.

מדברי הגאונים מבואר שדקדקו לומר שהתורף הוא כהוגן בלשון אחרת ולא הזכירו הטופס כן לא הזכירו על תרגום מילולי כן דייקו אי איכא מילי דמשמען לפסולה, כל זה מתאים עם לשון הרמב"ם.

(כט) ובמגיד משנה בה"ט כל לשון שיכתב בה הגט כו' זה מבואר בגמ' באותן דקדוקין שהזכיר רבינו בנוסח שלנו ובודאי שהוא הדין בכל הלשונות והוא פשוט ע"כ דבריו צ"ב מה שייד דקדוקין שלנו בכל הלשונות, הרי כל אלה הדקדוקין שנזכרו במס' גיטין פה: וברמב"ם שם בהי"ג י"ד אינם שייכין רק בלשון ארמית ולא בלשונות אחרות, ונראה שכוונתו לסוף לשון הרמב"ם וכן כל כיוצא בזה בכל לשון פסול, וצ"ל כוונתו בהמלים כיוצא בו, היינו שאם ישנם בלשונות אחרות מלים שיש להם משמעות שני עניינין או כוונה כזאת שפוסלת בגט ארמי אותו הדבר פוסל גם בגט בלשון אחרת. ונראה שלזה כוון גם רבינו מנחם בעל צדה לדרך מאמר שלישי פ"ד: בכל לשון שיכתבו הגט יש לדקדק בו שיכתבו כתקונו כאשר יכתבנו בלשון ארמי.

והנה בשו"ע סקכ"ו ס"א פוסק כהרא"ש שבכתב אחר כשר רק בשעה"ד ובמקום עיגון וב"ש וח"מ כתבו: כ"ש בלשון אחר, וזהו לכאורה שלא כשיטת הגאונים, אמנם החילוק מבואר מהגאונים מיירי בזמן שהנוסח נקבע ואושר ע"י חכמים אז כשר והרא"ש והמפרשים לא מיירי בנוסח שנקבע ע"י חכמים אלא במקרה שאחד כתב בלשון אחרת אע"פ שבדיעבד נמצא כשר מותר רק בשעה"ד. ואפשר שהרא"ש ס"ל שלעולם לא כשר בלשון אחרת רק בשעה"ד אפילו יש נוסח שהוסכם ע"י ב"ד חשוב.

ומדברי הגאונים: ושמא אם יפלו לידי מחקר ימצא בם פגם כו' בזמן שנחקרו דבריו כו' ובהחקרו ובהמצאו מכוון הוגן כשר ע"כ מדבריו יש לפשוט מה שנסתפקתי לקמן אות נא בלשון הרמב"ם פ"ד ה"ט מגירושין עד שנמצא „הקורא" וחקרתי לאיזה קורא הוא מתכוון, מדברי הגאונים שכתבו לידי „מחקר" גראה הכוונה שאם חכמים יכולים למצוא בו פגם פסול, ולכן צריכין ב"ד חשוב.

ועל דבר שכתבתי לעיל אם גט בעברית ג"כ יש לו דין כמו כל גט בלשון אחרת או לא. מזה שהגאונים הרמב"ם והטור לא הזכירו שום חילוק משמע שלשון הקודש בכלל כל לשון, והגט פשוט בשו"ע סי' קכו כתב ובכל לשון בין בלשון תרגום בין בלשון הקודש בין בשאר לשונות ולא כתב ג"כ שום הבדל, משמע דאע"פ שיש לתרגם כולו כמו שתקנו חז"ל בארמית אמנם במקומות שע"י התרגום המילולי יוצא מגומגם יש לתרגם לפי הענין, בלשונו המקורית, ויש להשתמש בהביטויים המקוריים לשם גט שישנם בעברית, — וראיה לזה שאותו הטעם שכ' הטור והלבוש שבשאר לשונות אין לתרגם באופן מילולי מפני שעל ידי זה יצא לשון מגומגם המתפרש לשתי עניינים כו', אותו הטעם ממש ישנו גם בתרגום לעברית כמו שנראה מהגט העברי שלפנינו כמו שיתבאר להלן.

(ל) והשאלה איך נהגו הלכה למעשה בגט בלשונות אחרים, מצאתי שב„דבר שמואל" לר"ש אבוהב המפורסם, הוא דן על גט בלשון ספרדית וראיתי

להעתיק את הגט, ומ"ש עליו מהר"ש אבוהב ממנו יש ללמוד לעניננו כמו שיתבאר להלן.

טופס הגט שבא מעיר מרסילא כתוב בלשון וכתב ספרדי — הועתק בס' דבר שמואל בשאלה שס"א דף צ"ב וז"ל:

אני יוסף — בן — הסכמתי עם כל רצוני לתת גט לאשתי רחל — בת — בנוכחות האנשים הנכבדים שם העדים — — —

אני מצהיר שאני נותן גט לאשתי זאת עם כל התנאים אשר נחוצים אשר תורת משה מצוה במקרים אלו, בקחת בחשבון את מדת האפשרות הרשיון שניתן לנו בעיר זאת החוק לקיים כפי תורת משה וישראל.

אני מצהיר כך רצוני (האגרת) התעודה הזאת תשמש כגט כדי לעשותה פנויה לאיזה איש שיהיה ואני נותן כח לאגרת הזאת כמו היתה כתובה עם כל התנאים והמשפטים הביטויים והלשונות אשר צריך לכתוב במקרים כאלה (ונתתי) והגשתי ונתתי לה בתוך ידה בנוכחות העדים אשר למטה חתומים.

לא) תשובה פקפוקים על הגט שכנגד העמוד (מס' דבר שמואל) טא"ה סי' קכ"ו מנהג לפסול הגט בכל כתב או לשון לעז ובמקום עיגון הכשיר הרא"ש לבדו. שם הגט שנכתב בשתי לשונות פסול אליבא דהרמב"ם ורוב הפוסקים ובנדון דידן איכא לעז מעורב עם מלת גט ותורת משה.

בכל כתב ובכל לשון צריך להזהר באותיות הכתיבה שלא יהיה בו משמע שני ענינים הרמב"ם פ"ד הלכות גירושין וב"י שם טא"ה ובג"ד לא ראינו הכתב עצמו שניתן לאשה לדקדק בו ובלבול הדבוקים והפרודים.

קיימא לן כר' יהודה בפ"ב דגיטין דגופו של גט אינו בלבד הרי את מותרת לכל אדם אלא ודן די יהוי ליכי מגאי ספר תרובין וכו' משום ידידים אינם מוכיחות ואף על פי דאליבא דמ"ד משום דלא מוכח מלשון הרי את מותרת דמגרש אותה בכתב הגט אלא בע"פ ובג"ד מוכח דבכתב ההוא מגרש אליבא דתוספות ז"ל הר"ן ז"ל ופוסקים אחרים דס"ל דהוכחה תליא נמי במלת (יהוי ליכי מגאי) פסיל נמי בג"ד פב"פ הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בתורף הגט.

הזמן ז' לראש חודש ניסן, ולא קאמר לתודש ניסן, שנת התל"ט ולא קאמר לבריאת עולם.

המקום והזמן הוא בסוף ולא מוכח מי כתבו.

אף כי מהשגרת לשון כתב נראה שהבעל כתבו האמת יורה דרכו שסופר אחר כתבו ולא הזהירו הבעל שיכתוב אותו לשמו ולשמה ולא אמר כלום לעדים לחתום אותו לשמה וגם הם מחסרון ידיעה לא סליק אדעתינו להזהר בזה ולא להעיד את כתיבת הסופר וכל זה לעיכובא כפי הדין.

(לשון הכתב)

אי סילו פריסינטי אי די אין שו פרופריאה מאנו.
זה שקר מפורסם שבזמן הכתיבה עדיין לא ניתן בידה.
היכן הוא עדות המסירה ואופן מציאותה בדברי הבעל וסדורה באותה שעה.
ואם קדם יום או יומים הכתיבה למסירה.
אם נתנו הש"מ בדרך ע"מ כנהוג או לחלוטין ואם נתיחד שמה אחר שנתנו לה בעל מנת.

אם היה שפוי בדעתו בין בכתיבה בין במסירה.
ועל כל אלה הדברים וכיוצא בהם כתבו הפוסקים האחרונים הרא"מ והריב"ש הובאו
ב"י סימן קמ"א ומהרמ"א בהגה' סוף קנ"ד ריש סדר, הגט שסדרו אותו הדיוטות יש
לפוסלו ולשון הריב"ש ז"ל בב"י הנ"ל ואני אתיר אשה ע"פ מעשה ב"ד כזה שהאיך
אסמוך על בני אדם שאינם יודעים בטיב גטין מפני שהם כתובים שנתברר להם שכל
עניני גירושין נעשו כהוגן ותיקון חכמים להתיר אשה העומדת בחזקת איסור ואנחנו
יודעים ועדים שאינם כדאי שיהיה הענינים הצריכין להם. ע"כ תשובת הריב"ש
סי' ש"צ.

לב) מהגט שלפנינו שנכתב בלשון ספרדית ומהטעמים שה"דבר שמואל"
פסלו, יש ללמוד כמה הלכות.

א. שעצם הגט בלשון אחרת איננו תרגום מלה במלה, ואין לו כלל הצורה
של גט בארמית אלא כמו שפסק הרמב"ם והטור שהעיקר רק משמעות הענין בלשון
ברורה בשפה שהגט כתוב בה.

ב. אפילו העקרים שבתורף הגט לא צריכים להיות בסגנון עברי הרי את
מותרת לכל אדם, או כלשון רבי יהודה בארמית שתהיי רשאית ושולטת בעצמך
ללכת להנשא לכל איש שתרצה. אלא מועיל, בסגנון שהי' בוודאי נהוג בשפה
הספרדית: „התעודה הזו תשמש בגט כדי לעשותה פנויה לאיזה איש שיהיה“.

ג. הנוסח של רבי יהודה ודן די יהוי ליכי מנאי, לא צריך להיות כתוב
דווקא בנוסח זה אלא מוכח מתוך מהתעודה „דבכתב ההוא מגרש“ וזה מועיל, אלא
שחסר לשון תורף הגט „יהוי ליכי מינאי“.

ד. שאין צורך בגט בלשון אחרת כל התיקונים שהוסיפו חכמים בטופס של
גט. א. כל הג' לשונות הכפולות שבגט ארמי. ב. ואינש לא ימחה בדיכּי מן יומא
דגן ולעולם. ג. וכדו פטרית וכו'. ד. זהות אנתתי מקדמת דנא. ה. בדלא אניסנא וכו'.
וזהו מתאים עם לשון הטור הנ"ל שהוסיף על לשון הרמב"ם: ויהיה עניניו שמגרשה
ופוטרָה ממנו ומתירה לכל אדם וצריך שיכתוב בו ודן. ולפי שיטה זו בע"כ צריך
לומר שהחכמים לא תקנו כל אלה ההוספות בטופס של גט רק בגט ארמי ומה שאמרו
כל המשנה כו' הוא רק על תיקון של גט ארמי שהי' נהוג בימיהם. אבל על גט בלשון

אחרת השאירו תקפו כהנוסח שהיה נהוג קודם שתקנו חכמים תקנות הנ"ל שבטופס לשופרא דגיטא.

ומכל מקום הדבר צריך עדיין עיון רב כי זה קולא גדולה וצריך היה הדבר להיות מפורש להדיא ועוד הרי בכל לשון אפשר לתרגם התנאים שיש בטופס הגט בלשון המקורית א"כ למה לא נימא שלכתחלה צריך לעשות כן וביחוד הדבר תמוה מאד שמרן המחבר בש"ע סי' קכו השמיט לגמרי הלכה זו של הרמב"ם והטור בנוגע להנוסח של הגט בשאר לשונות, והנו"כ לא עמדו על זה, והרי זה שאלה שנוהגת תמיד שיש צורך בשעת הדחק, כמו שרואים אנו מהגט של דבר שמואל, וצע"ג.

(ג) אני נותן בזה נוסח הגט הרגיל בארמית ותרגומו בעברית. ובנוסח העברי הדגשתי המלים שיש לדון עליהם אם אין בהם חשש פסול או תיקון לשון לכתחילה.

נוסח הגט בעברית כפי שנדפס באנציקלור פדיה תלמודית ערך גט:

בשלישי בשבת בשלשה ימים לירח סיון
שנת חמשת אלפים ושלש מאות
וארבעים לבריאת עולם למנין שאנו
מונים כאן... אני פלוני המכונה פלוני
בן פלוני המכונה פלוני העומד היום
בקאזמר... חפצתי ברצון נפשי מבלי
שאני אנוס ועזבתי ושלחתי וגרשתי
אותך לך לעצמך את אשתי פלונית
כו' המכונה פלונית בת פלוני המכונה
פלוני העומדת היום בקאזמר שהיית
אשתי מקודם לכן ועתה שלחתי
ועזבתי וגרשתי אותך לך שתהיי
רשאית ושולטת בעצמך ללכת להנשא
לכל איש שתרצי ואדם לא ימחה בידך
מהיום הזה ולעולם והרי את מותרת
לכל אדם וזה אשר יהיה לך ממני ספר
גרושין ואגרת עזיבה וגט כריתות כדת
משה וישראל.

נוסח הגט שבשו"ע אה"ע סו"ס קנ"ד:
בשלישי בשבת בשלשה ימים לירח סיון
שנת חמשת אלפים ושלש מאות
וארבעים לבריאת עולם למנין שאנו
מנין כאן בקאזמר... אנא פלוני
המכונה פלוני בן פלוני המכונה פלוני
העומד היום בקאזמר... צביתי ברעות
נפשי בדלא אניסנא ופטריית ותרוכית
יתיכי ליכי את אנתתי פלונית המכונה
פלונית בת פלוני המכונה פלוני
העומדת היום בקאזמר... דהוית אנתתי
מן קדמת דנא וכדן פטריית ושבקית
ותרוכית יתיכי ליכי דיתהויין רשאה
ושלטאה בנפשיכי למהך להתנסבא לכל
גבר דיתיציביין ואנש לא ימחה בידיכי
מן יומא דנן ולעלם והרי את מותרת
לכל אדם ודן די יהוי ליכי מנאי ספר
תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין
כדת משה וישראל

פלוני בן פלוני עד
פלוני בן פלוני עד.

(ד) לפ"מ שנתבאר לעיל שבתרגום הגט מלשון הארמית, צריכים לתרגם גם משמעות הענין ולא רק תרגום מילולי, והתרגום העברי שלפנינו הוא רק תרגום מילולי, ולכן יש לעורר על כמה מילים וביטויים בתרגום זה.

בשלשת הלשונות הכפולות, „ועזבתי ושלחתי וגרשתי“ תרגמו באופן מילולי הלשונות „ושבקית ופטרתית ותרוכית“, ועיקר חסר מן הספר, בראש וראשונה בכל לשון צריכים להביא המלה המיוחדת לגירושין באותה הלשון, א"כ כשרוצים למסור אמיתת הכוונה של הגט הארמי בתרגומו לעברית מוכרחים להשתמש במילים שבעברית מקורית מובנם ענין של גירושין, והם כריתות, שלחתי וגרשתי ולא סילוף לשון תרגום מארמית המלה שבקית — עזבתי, שמובנה האמיתי בעברית עזבתי לשעה להיפך מגירושין. ולכן צריכים בראש וראשונה להשתמש בהמלה „כריתות“ הכתובה בתורה שהיא המלה המיוחדת אך ורק לגט, והיא בבחינת אב בגיטין והביטויים גרושין ושלוחין הם בבחינת תולדות מפני שאינם מיוחדים רק לגיטין, א"כ בתחילה צריכים לכתוב את נכרתת ממני כמו שמפרש הר"ש מקינון או כרתי הקשר אתך כמ"ש הערוך השלחן ואח"כ גרשתי ושלחתי, ואיך אפשר להעלות על הדעת שבמקום כריתות שבתורה להכניס מלה זרה „עזבתי“ (אפילו לא היתה מלה פסולה) שאין לה זכר לא בתורה ולא בנ"ך ולא בחז"ל במובן גרושין (בדיעבד ספק מגורשת) והיא תדחה לשון תורה. כמה מוזר תרגום כזה, יציבא בארעא וגירא בשמי שמיא, וכל זה נגרם מפני שחשבו שתרגום שלפנינו הוא תרגום מלה במלה ולכן תרגמו שבקית—עזבתי, אבל ההלכה היא בנידון זה העיקר לתרגם המשמעות והענין של שלשה לשונות כפולות של התרגומים שהמה ביאור להמלים „ספר כריתות“, אם כן עיקר העקרים בגט הוא גט כריתות וזה חסר בגט העברי שלפנינו.

לה) בהחתימה של הגט הנדפס בא"ת הנוסח: ספר גירושין ואגרת עזיבה וגט כריתות (כבר נתבאר שהנוסח ואגרת עזיבה היא לשון פסולה בהחלט שאין לה מקום בגט) וגם הנוסח „וגט כריתות“ לא נכון וצריך להיות וספר כריתות וגט גירושין. גט כריתות זהו לשון חז"ל כתובות ט: שבת כו. אבל לשון תורה זהו ספר כריתות. ובוודאי שאסור לשנות הלשון ואם הקפידו חז"ל על המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין על אכו"כ שיש להקפיד על המטבע שטבעה התורה בגיטין. התורה קבעה ניב מיוחד לגט אשה ספר כריתות וכלשון הרמב"ם בפ"א מגירושין ה"ג: ספר כריתות דבר הכורת בינו לבינה שלא ישאר עליה רשות ואם עדיין לא נכרת בינו לבינה אינה מגורשת, ובשו"ת הרמב"ם (הוצאת בלאו) סי' תכ"ג: והוא אומרו ספר כריתות דבר הכורת בינו לבינה ולא ישאר ביניהם קשר בשום פנים ראה מ"ש לעיל ס"א אות כ"ב וצרף לכאן, מצינו בתורה עוד שתי מלים המשמשים לענין גט אשה, שלוח שלוחין, לא יוכל שלחה—לשלחה כל ימיו, גרושין, אשה גרושה מאישה. והגם ששתי מלים אלו שלוחין וגרושין אינם מיוחדות לשם גט אשה כמו ספר כריתות מ"מ נתקבלו כן בלשון בני אדם דוברי עברית.

לכן בוודאי שלכתחילה אין להשתמש בגט עברי שחסר בו הביטוי המקורי ספר כריתות, והביטוי ספר כריתות צריך להיות הראשון ואסור לחלקו לשנים ספר גירושין וגט כריתות, כי אסור לשנות מנוסח התורה.

והכל נובע ממקור אחד מפני שהתרגום שלפנינו הוא תרגום מילולי וכיון שבגט הארמי אין ביטוי זה ממש של ספר כריתות, לכן ד"ר גולאק השמיט לגמרי המלים ספר כריתות, וכתב ספר גירושין ואגרת עיזובין וגט פיטורין, וכבר ביארתי לעיל שבעברית גט פיטורין יש חשש פסול משום שיש לפרש מלשון פטור חובה, כמ"ש בשו"ת לחם רב לעיל ס"א אות יז. ובא"ת כבר עשו חסד עם הביטוי של תורה, „ספר כריתות” וכתבו ספר גירושין ואגרת עזיבה, וגט כריתות במקום גט פיטורין, אבל גט כריתות אינו ספר כריתות גט זה מלה ארמית וסורית לשם שטר. להשמיט בגט עברי את המלה המקורית והיסודית לשון התורה, „ספר כריתות” דומה למי שיתרגם גט לשפה אנגלית וצרפתית וישמיט המלה המיוחדת לגט: לעטער אף דיווארס, וכן בשאר שפות אם ישמיט ביטוי זה, הגט פסול, אמנם בעברית יש לומר שהמלה גט נתקבלה כבר ללשון גירושין ומועילה אפילו בעברית, אבל בכל זאת לכתחילה בוודאי פשוט שהדבר הראשון שצריך להמצא בגט עברי המה המלים הכתובים בתורה וכתב לה „ספר כריתות”.

ולא עוד אלא שיש להסתפק כמו שאבאר לקמן אם מותר להוסיף בגט עברי בזמן שכתובים המלים ספר כריתות עוד לשונות של תורה שלוחין וגירושין כגון ספר גירושין שבא"ת ולהצעתי גט גירושין ואגרת שלוחין.

[ויש להעיר למה לא הכניסו בגט הארמי המלים „ספר כריתות” כמו שהשאירו הנוסח של ת"ק בעברית הרי את מותרת לכל אדם לפי שיטת הרמב"ם בפייהמ"ש, היה להם להזכיר גם השם ספר כריתות.

ולכאורה י"ל עפ"מ דמבואר בסוטה טז. זה אחד מן המקומות שההלכה עוקרת את המקרא, התורה אמרה ספר וההלכה בכל דבר, אך לפ"ז קשה למה תיקנו ספר תרוכין.

ואין לומר משום פסול של שתי לשונות עברית וארמית כבר תירץ הרמ"א בשו"ת שעברית וארמית הוה כחד לישנא, ועוד הרי יש בגט מספר חשוב של מלים בעברית א"כ גם מלים אלה שהם ביטוי מיוחד לגט גירושין היה להם לעזוב, אחרי שנותנין שלשה תרגומים, צריך להיות גם המקור ובוודאי בכוונה עשו דבר זה, ולפמ"ש בשו"ת לחם רב סי' א' אות יז יש לומר מכיון שכל עיקר הטעם שהתירו לכתוב גט פיטורין אע"פ שיש חשש לקרוא פיטורין מלשון פטור וחיוב, אלא הטעם שכל אחד יודע שהגט הוא לשון ארמי ולא יפרשהו אלא מלשון גירושין, ואם יהיה סמוך אליו לשון „ספר כריתות” בעברית יש חשש גם על הביטוי גט פיטורין שיקראו אותה בסגנון עברי. עוד י"ל שאם היה כתוב ספר כריתות כלשון התורה שוב אין מקום ללשונות של תרגומים, ורק בזמן שאין לשון התורה הכניסו שלשת התרגומים משום שופרא דגיטא].

לו) ולכן היתה הצעתי לנוסח העברי של הגט (בשעת הדחק וחשש עיגון) בגוף הגט, כרתי הקשר אתך (כדעת ערוך השלחן) (או את נכרתת ממני) (כדעת

הר"ש) וגרשתי ושלחתי, כן בפעם השני' אותו הדבר, ובסוף הגט, ספר כריתות גט גירושין אגרת שלוחין. (הנוסח גט גירושין יש בכת"י משניות קויפמן וכ"ה בנוסח הגט של הרמ"ה ראה לעיל ס"א אות ט—).

והנה בנוסח זה נתעורר אצלי ג"כ חשש על יסוד דברי הרמב"ם שכל מלה שיש לה שתי משמעות פסולה בגט ומה"ט פסולה עזבתי מפני שיש לה גם מובן של עזיבה לזמן וכן כל שאר מלים כאלה וכן פטריה, א"כ אותו הדבר י"ל על אגרת שלוחין, מכיון שיש שטר שליחות להולכת הגט שתקן רבנו גרשם מובא ברבינו ירוחם, א"כ י"ל שאגרת שלוחין יכול הקורא להבין שאין הכוונה לעצם גט הגירושין שנאמר בלשון ושלחה מביתו על האשה, כמו הרי את משולחת, אלא על שליחות של הגט, מכיון שיש לפנינו ביטוי חדש שלא נזכר עוד בשום מקום. ויש עוד יסוד לחשש זה מהמבואר בקידושין מ"א. ושלח מלמד שהוא עושה שליח ושלחה מלמד שהיא עושה שליח ופירש"י: בגירושין כתיב ושלחה מביתו ומדלא כתיב וגירשה ללמדנו בא שהאיש עושה שליח להוליך גט לאשתו עיי"ש בתוס'. הרי מפורש לפנינו שחכמים דרשו אותו קרא דושלחה שמדבר לעניני גיטין שיש ריבוי לענין שליחות בגט א"כ בוודאי שיש לחשוש על המלה אגרת שלוחין שאפשר לפרשה שיש כאן שטר שליחות.

ויש להביא סמך להחשש בהביטוי אגרת שלוחין גם מדברי הר"ש מקיגון בביאורו על הגט וז"ל: ויש ליתן טעם למה עזבו רבותינו לישנא דקרא (דהיינו שילוח דכתיב) ושלחה מביתו ותפשו לשון גירושין כמו ותרוכית (ספר תירוכין) וכן בכל מקום במשנה ובגמ' (תפסו לשון גירושין ולא לשון שילוחין).

ונראה משום דשילוח משמע שתי לשונות האחת בשלוח אדם חבירו או שלוחו ושב אליו לרצונו וזהו רובו של מקרא (כמו לא שלח יעקב את אחיו), שלחה את הנער, ידה ליתד תשלחנה, שהיא לשון הושטה, וכן ותשלח את אמתה, שלח נא ביד תשלח, שאינו כי אם שליחות שאדם משלח את שלוחו לעשות שליחותו, וכן כי שלח ברשת ברגליו, כי גם זה שילוח והושטה שהנה רבות, איש איש לפי ענינו. שלחו באש מקדשך. והנה יד שלוחה אלי. כל אחד מכל אלה לפי ענינו ומשמעו במקרא ואין אחד מעניני הגירושין. אך יש בלשון גירושין מתי מעט (כמו) ושלחה מביתו, וישלחנה (ה' אלקים) מגן עדן. ועל כן עזבו לשון שילוח שרובו אין לשון גירושין ולקחו ביאור של שילוח דכת' גבי גירושין אשה ושלחה מביתו, שהוא לשון גירושין, מפני שרוב שלוח הוא חוזר אחר שעשה שליחותו, כמו שילוח היונה והעורב דנח. ולקחו לשון גירושין דבר שאינו חוזר לרצונו, כמו ויגרש אותם מאת פני פרעה, ויגרשהו וילך, שבכולן אין ברשות (השולח) [השלוח] לחזור שהנה רבות. וא"כ תירוכין במקום שילוחין שהרי שלחה מביתו וגרשה כדפרישית ותרגום של גירושין תירוכין עכ"ל.

ומבואר שהוא בעצמו העיר דשילוח משמע שתי לשונות, לכן השתמשו יותר בלשון גירושין ולפ"ז גם בהביטוי אגרת שלוחין כיון שזה ניב חדש שמעולם לא השתמשו בו בני אדם, ולא מוזכר בספרים רק עתה כשמתרגמים הביטוי אגרת שבוקין לפי תרגום הירושלמי היינו שלוחין, יש מקום לחשוב שה"קורא" יכול להבין שזה הוא שטר שליחות להולכת הגט.

לז) לכן עלה בדעתי אם נקבל שגם בגט בנוסח עברי יש להשתמש בשלש לשונות כמו בגט ארמי, אולי י"ל דמשום שופרא דלישני להשאיר הביטוי שיש בגט הארמי אגרת שבוקין, ואין לדחות הרי שבוקין הוא ארמית ואנו צריכים לתרגם בעברית, כבר ביארתי לעיל שאין צורך לתרגם כל הגט מלה במלה, ובפרט הלשונות הכפולות, ועל החשש שאסור לכתוב שתי לשונות בגט כבר ביאר הרמ"א בשו"ע ריש סי' קכו ובתשובתו שעברית וארמית כחד לשון חשיבו, ומזה הטעם ישנו בגט הארמי הרבה מלים בעברית ואין קפידא, א"כ אין קפידא אם יהי' מלה אחת ארמית שבוקין, כי אגרת הרי היא עברית לשיטת התוס' גיטין פ"ה. ומצינו כע"ז שבשביל חשש רחוק שיפרשו מלה בארמית לכוונה פסולה נתנו במקומה בגט הארמי מלה עברית, שאנו אומרים בן פלוני ולא בר פלוני שהוא בלשון תרגום וכתב הלבוש וז"ל: מפני שיש מקום לטעות ד, בר"ה הוא לשון כריתה שהוא לשון חוץ ויכולים להבין חוץ מפלוני, מ"מ אם כתב בר כשר ע"כ ועי' משנה גיטין פז: וביבמות קטז. מבואר לענין גט ענן בר חייא ויש בזה שינויים בגיטין י"ג בן וי"ג בר. ולפ"ז כעין זה להיפך יש להשאיר מלה ארמית, שבוקין במקום מלה עברית שיש חשש פסול, ולפ"מ שנתבאר לעיל שבוקין — היתה מלה מפורסמת ומקובלת בלשון בני אדם בא"י לכן אולי אפשר להשאיר אותה בגט כדי שישאר המנהג של שלשה ביטויים.

לח) שוב התבוננתי לפ"מ שנתבאר לעיל שבגט בלשונות אחרות תרגמו רק הענין ולא המלים א"כ ברור שלשונות הכפולות בארמית כגון שלשת התרגומים להמלה גט כריתות, לא היה להם צורך לתרגמם בלשון אחרת, למשל בגט שנכתב בכל לשון שיש לה שם מיוחד לגט כתבו אותו השם במקום גט כריתות או גט פטורין לא היה צורך לחפש אחר שמות נרדפים אם ישנם כאלה, ואולי לדעת התשב"ץ שג' הלשונות המה מטעם שלשונות חכמים המה משלושים ולפ"ד יש מקום לומר שלש פעמים גרשתי. אבל לתרגם השם היסודי של הגט בג' צורות בוודאי אין צורך.

וכן יש להוכיח מלשון הטור מובא לעיל אות כה שכתב לענין התרגום בכל לשון שמוסיף על לשון הרמב"ם שצריך גם ודין דיהוי ליכי מינאי גט פטורין וכולי, והנה באותו עמוד הוא מביא נוסח הגט: ודין דיהוי לכי מינאי ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין, הרי גט פטורין בסוף ולוא היתה כוונתו בהמלה: וכולי, שצריכים

לתרגם גם שאר שתי הלשונות הי' אומר כסדרן שהביא (הגם שבמשנה יש גירסא כזו גט פטורין בראש) לכן מסתבר שמתכוון בכולי כדת משה וישראל, ומה שתפס הלשון: גט פטורין משום שהוא תרגום אונקלוס על ספר כריתות ועוד שהמלה גט היא מלה מובהקת לגירושין לכן נקט הלשון גט פטורין. וכלל גדול כתבו הפוסקים בגט שכל דבר שאין צורך או שיש ספק מוטב להשמיט מלכתוב דבר שלא בסדר, ויסודם על הירושלמי גיטין פ"ב ה"ג: אם פירש פסול, ואם לא פירש כשר.

ולפ"ז רק בארמית שהיה בתרגומים שלשה סגנונים על המלים ספר כריתות, בבבל השתמשו בגט פטורין (אונקלוס) ביהודה בספר תרוכין (יונתן), בגליל באגרת שבוקין (ירושלמי), וכבר נתבאר לעיל שנוסח הגט שתקנו (לדעתי) אנשי כנה"ג מפני שפשוטי עם והנשים לא הבינו עברית כמ"ש הב"ח והג"פ ובמקומותיהם דברו בשלשה סגנונים שונים, משום שופרא דלישני הכניסו ג' הלשונות הנ"ל.

אמנם כשבאים לכתוב בלשון אחרת יש לכתוב רק שם שנקרא הגט בלשונם, וכן מבואר מהגט בלשון ספרדית שהבאתי לעיל שיש רק ביטוי אחד בלשונם. ואותו הדבר י"ל גם בגט בעברית, ממש כמו בעובדא שלפנינו אם אנחנו באים לתרגם מארמית לעברית המלים אגרת שבוקין — אגרת עזיבה, יש כבר משמעות שאינו לשון גירושין רק עזיבה לשעה, או פסול לשון משום שמגרשים זה את זה, וזה פוסל את הגט, ואם יתרגם אגרת שלוחין כבר כתבתי לעיל שיש ג"כ מקום לקורא לפרש שזה הוא שטר של שליחות הגט. וכן יש חשש בגט פטורין בעברית מלשון פטור וחובה כמ"ש לעיל ומטעם זה יש סברא שיש להשתמש בעברית רק בלשון תורה, „ספר כריתות“, כמו בשאר לשונות רק בלשון אחד בהמלה המקובלת ומפורסמת לשם גט.

ומלבד הטעם של הרמב"ם והטור שיש בתרגום ללשון אחרת חשש של ביטוי שיש בו שני מובנים, י"ל שבעברית לא שייך הטעם שיש בארמית משום שופרא דגיטא משום שהנוסח „ספר כריתות“ לא שייך לומר שיצטרך שופרא דלישני, כי שני המלים גרושין ושילוחין שישנם בתורה אצל גט אינם מיוחדים לגירושין כמו המלה גט כריתות, אלא מלים הכוללים הרבה מובנים, אלא התורה וכן בלשון בני אדם השתמשו בהם גם בגירושין והמלה אגרת עזיבה לא באה בחשבון כלל שאין לה בעברית שייכות ישרה לגט וכן לפמ"ש הלבוש בעצמו: ולשון עזיבה הוא הפחות שבלשונות הגירושין כלומר עזיבה בעלמא עזבתי אבל עדיין אגידא ביה מעט, אבל אפילו גט גירושין ואגרת שלוחין, שהם ביטויים קלים וחלשים אצל הביטוי החזק של ספר כריתות, ואינו דומה ארמית ששלשתן שוין ולפמ"ש הלבוש שבוק קל יותר, וי"א שגט פטורין קל, לכן משום שופרא דגיטא לחזק הדבר השתמשו בג' לשונות אבל בעברית אפשר שזה הוה בכלל כל המוסף גורע.

עוד יש חשש בהמלים אגרת שילוחין, לפמ"ש הפרישה באהע"ז סי' קל לפרש

הטעם ששתי לשונות בגט פוסלין ורק עברית וארמית התירו, משום שדרשו בגיטין כ: ספר אחד ולא שתיים ושלשה ספרים, ושתי לשונות נראות כמו ב' ספרים, ולפי"ז בעברית אם יכתבו שלש לשונות ספר כריתות וגט גירושין ואגרת שלוחין יש חשש שנראה כאלו נותן לה שלשה ספרים, בשלמא בארמית שהיה דרך בני אדם לדבר כן בסגנונים שונים בגלילות שונים ולדוברי ארמית הי' הדברים ידועים לכן משום שופרא דגיטי כמ"ש התשב"ץ והרדב"ז הנ"ל הכניסו ג' לשונות, משא"כ בעברית אגרת שילוחין לא השתמשו מעולם בעברית בביטוי כזה, א"כ אפשר לחשוש שיש להבין במלים אלו שזה עוד ספר.

ואם יש מקום להוסיף עוד ביטוי, שלא יהיה עליו שום חשש יש להוסיף „גט גירושין" שכן יש בנוסחת משנה כתי"ק ראה מ"ש לעיל ס"א אות כה. והנה בנוגע לגט בנוסח עברי המתירים בשעה"ד וצורך עיגון ישנם כמה הצעות:

הנוסח בגט שלנו:

...ושבכית ופטרית ותרובית...

ספר תרובין ואגרת שבוקין וגט פטורין.
...ושלחתי, וברתי הקשר בינינו,
וגרשתי (הנוסח בסוף הגט לא תרגם).

א. תרגום עברי, לפי דעת הערוך
השלחן:

ב. לפי דעת ד"ר גולאק בספר
השטרות.

ג. לפי האנציקלופדיא תלמודית, ערך
גט:

ועזבתי ופטרתי וגרשתי
ספר גירושין ואגרת עיזובין וגט
פיטורין.

ועזבתי ושלחתי וגרשתי.
ספר גרשין ואגרת עזיבה וגט כריתות.
וברתי הקשר אתך, וגרשתי, ושלחתי.
(א) ספר כריתות וגט גירושין ואגרת
שילוחין.

ד. הצעתי, בתחלת הגט:
בסוף הגט. יש ד' הצעות שדנתי
עליהם לעיל, והדבר צריך הכרע
הלכה למעשה.

(ב) ספר כריתות.
(ג) ספר כריתות וגט גירושין.
(ד) ספר כריתות וגט גירושין ואגרת
שבוקין.

ועל זה ועל ספיקות אחרים שנתעוררו בקונטרס זה בקשתי מחכמי התורה
שיעיינו בהלכה זו ויביעו דעתם ודבריהם יבואו בגועם.

ועתה אבאר שאר הפסולים והחששות שישנם בנוסח העברי.
לח*) בגיטין פ"ה: לא לכתוב ודין דמשמע ודין אלא ודן, פירש"י דמשמע
דין הוא שאגרשך אבל אם אינו דין עלי שאגרשך לא תתגרשי. והרמב"ם בפ"ד

מגירושין שמא יקרא הקורא ודין כלומר משפט יהיה ביני וביניך, וראה במכתב מאלהו שער ב' סימן ב' מ"ש הנ"מ בין הטעמים ומצאתי טעם שלישי בשו"ת הגאונים הרכבי סי' י"ג וסי' תל"ו (מתשובת רש"ג לרב האי) אי כתיב ודין, משמע ודין דיהוי ליכי מנאי, כלומר דינא דאית עלאי למיכתב לך ספר תירוכין, ולא קאמר הדין איהו (ניהו ג"א) ספר תירוכין דכתבית לך ע"כ.

המלה הדין קצת קשה שהרי הנוסח הוא ודן ובעכצ"ל שכוונתו שהכתיב ודין יש לפרשו שאין הכוונה כאלו כתוב הדין (בצירי) משא"כ הכתיב ודן, (ויש להעיר שבהגט העתיק שנמצא במערת הירדן מזמן ר"ע כתוב במקום אחד, „בדין“, ובמקום שני וב(די)ן, וכמובן שנוסח זה הוא קודם התקנה שהביא אב"י בגיטין פה. לא לכתוב ודין דמשמע ודין אלא ודן, אמנם צ"ב למה לא השאירו הנוסח ובדן בבי"ת שזה לכאורה מדגיש יותר דינו של רבי יהודה וצ"ע).

וכתב הכנסת הגדולה בהגהת הטור אות ו' בשם הפוסקים דיקראנו ודן בצירי ולא בפת"ח ע"כ ואם לא כתב ודן כתבו הפוסקים דהיא ספק מגורשת. ועתה נחזי אנן בנוסח הגט בעברית.

בארמית: ודן די יהוי ליכי מנאי ספר תירוכין.

בעברית: וזה אשר יהיה לך ממני ספר גירושין.

רש"י במשנה גיטין פה: מפרש (לא מתרגם): וזה הספר אשר יהיה לך ממני, הלבוש כותב: פירוש, וזה יהיה לך ממני ספר גירושין, השמיט בכוונה המלה „אשר“ כי בנוסח הגט אין המלה „הספר“, והמלה „אשר“ בלי ספר עושה את המאמר בעברית לבלתי ברור, כמו שיבואר להלן, ר"א גולאק מתרגם: וזה יהיה לך ממני, כוון להלבוש, ר"ח אלבק הוסיף וזה [הוא] שיהא לך ממני הוסיף בחצי מרובע לשם ביאור מפני שנתן תרגום מילולי.

הקורא עברית ולא ידע שזה תרגום בארמית יכול להבין הדברים, ממש, כמ"ש רה"ג שהוא כותב לה שעליו לכתוב לה ספר גירושין, ואין שום הכרח לפרש שהוא מגרש אותה עתה בספר גירושין זה, בדרך כלל כל המשפט הזה בעברית לשון מגומגמת ובלתי מובנת, בעברית הכותב בסגנון מקורי להשמיע דינו של ר' יהודה במשנה ולא בתרגום מילולי יאמר: בספר כריתות זה שאת תקבלי ממני תהי מגורשת, תרגום קרוב להנוסח: וזה שתקבלי ממני הוא ספר כריתות אבל הביטוי וזה אשר יהיה לך ממני, משפט מעורפל, ובלי ספק שיש מקום לבעל לערער כמו אם היה כתוב „ודין“ עם יו"ד, שאין הכוונה כלל שהוא מגרשה עכשיו בספר כריתות, אלא שעליו לכתוב לה גט מתי שירצה, (עי' גיטין ס"ג: יהא לי בידך וירושלמי גיטין פ"ו ה"א, אבל יש לך בידי אין זה גט).

ומצינו בקרא השימוש בעברית, „זה אשר יהיה לך“ במובן שמגיע לעתיד. במדבר יח. ט. זה אשר יהיה לך וגו', הפי' זה מגיע לך מקדש קדשים מן האש,

כלומר אחרי שיקטירו האימורים על המזבח, יש מצוה לתת לכהנים חלקם, ויש לזה דין ממון גבוה, אלא יש לכהנים בכלל זכי בקרבן, אבל אין הפי': וזה אשר יהיה לך ממני, כלומר שאתה מקבל עכשיו ממני.

ומציגו כן גם לענין שטר שכתוב בו „יהיה“ לפלוני, כ' בשו"ת חוות יאיר סי' פ: דיש לחלק בין לשון „יהא“ ללשון „יהיה“, דלשון „יהא“ הוא כמשמעות תיכף ומיד, משא"כ „יהיה“ לעתיד משמע, כמו בטור וש"ע חו"מ סי' רמ"ה ס"ג ע"כ. ולפי"ז י"ל שבארמית המלה „יהוי לך“ משמעה כמו „יהא“, אבל בעברית — „יהיה“, גם בגט יש לפרש לעתיד וכדמוכח בקרא דבמדבר.

עוד יש מקום לחשוש על המלה „יהיה“ לפמ"ש מלשון הכתוב גבי מתנות כהונה, א"כ יש להבין ש„יהיה“ זהו לשון מתנה. וכן כתב החו"י שם מהדין המבואר בשו"ע שם ד„יהיה“ הוה לשון מתנה. עיין בשו"ע שם בנו"כ מהירושלמי דלשון „נכסי יהיו לפלוני“ הוה מתנה, ויש חולקים דדוקא בשכיב-מרע. בכל אופן, יש חששות של פסול על המלה „יהיה“ כאלו נותן לה גט במתנה, שברשותה שלא לקבלו, ולא בתורת גט, שניתן אפי' בעל-כרחו. ומכל החששות הנ"ל נראה שיש לכתחילה צורך לתקן.

וזהו הפסול של תרגום מילולי כי אין להשוות סגנוני הלשון של עברית לארמית.

לט) בגט הארמי הנוסח: ושלמאה בנפשיכי — בעברית ושולטת בעצמך. לדעתי אין זה תרגום נכון, לקמן ביארתי לשונות הגט והראיתי שיש הרבה ביטויים בגט שיסודם בפסוקי התנ"ך בעניני גירושין, וזהו שופרא דגיטא שמתקני הגט הוסיפו על נוסח הגט היסודי שתיקנו אנשי כנה"ג, בקרא דברים כא, יד, ושלחת לנפשה בת"י ותפטרנה לבלחודה בגיטא וכ"ה בספרי, ובתרגום אונ' ותפטרנה לנפשה, א"כ ביטוי זה לשון עברי שבתורה, א"כ אי אפשר לתרגם בנפשיכי — בעצמך, רק יש להשאיר הביטוי העברי שבתורה — בנפשך, הגם שהמובן אחד, כמ"ש באע"ז ושלחת לנפשה תעשה רצונה. אבל בגט עברי יש להשתמש בלשון התורה ובפרט שגם התרגום הארמי השאיר התרגום העברי: לנפשה.

מ) בארמית: ותרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי פלונית

בעברית: וגרשתי אותך לך את אשתי פלונית.

התרגום אותך לך, לשון כפול ומגומגם, ואינו סגנון עברי ולמטה בהערה כתוב: לעצמך, בתור ביאור על המלים „לך“ הכתובות פעמיים, אבל בגט הרי אין מקום לביאורים, ואם כתוב בפנים סגנון כפול כזה יש מקום לפירושים וחששות, ר"ח אלבק הוסיף וגרשתי אותך לנפשך ג"כ בתור ביאור, גולאק בפעם הראשונה מתרגם וגרשתי אותך לנפשך ובהשניה מתרגם נוסח הבה"ג שלא גורס „ליכי“ אלא גרשתי אותך שתהא כו'.

ולפמ"ש לעיל אות לט במקום שכתוב ושולטת בעצמך, צריך להיות בנפשך, לכן מסתבר שכאן יש לתרגם ליכי — לעצמך, במקום לך, ובזה אולי רצו מתקני הגט להכניס מה שאמרו בגיטין פ"ה, וברמב"ם פ"א ה"ד, הרי את לעצמך מגורשת, וכן מפרש הלבוש וז"ל תרגום של אותך יתיך זה"פ ותרוכית יתיכי גירשתי אותך ממני, ליכי פירוש להיות את שלך לעצמך ולא כמו שהיית מקודם לכן שהיית שלי. או פירוש ליכי — לעצמך אני מגרש אותך לבדך ולא אחרת עמך, כדדרשינן לה ולא לה ולחברתה כגון ששמותיהן שוות עכ"ל, ומצאתי מקור לפירוש זה ביונתן שם בפסוק ושלחתה לנפשה מתרגם ותפטרינה לבלחודה בגיטא ע"כ. ולפ"ז אולי י"ל ש"ליכי" השני מרמז להלכה זו.

וראה בשו"ת צ"פ דווינסק ח"א דף כ"א שכתב לפרש הנוסח ברמב"ם שתי פעמים יתיכי ליכי דנ"מ אם נותן לה הקנין או רק שמסלקה ממנו ושיטת רש"י בקידושין ט. דמקנה עצמה לה וזה רק שהקנין שיש לו בה מקנה לה והאיסור שאסרה מתיר אותה.

(מא) בארמית : דיתצביין

בעברית : שתרצי.

לשיטת המתרגמים מלה במלה תרגום זה לא מדויק, כי לעיל בהביטוי: צביתי ברעות נפשי — מתרגם חפצתי ברצון נפשי (הלבוש מפרש רציתי ברצון נפשי), וזה נכון, כי בלשון הארמי במקום שכתוב חפץ מתרגם צבי, והמלה רצון מתרגם "רעות" — א"כ צריך לתרגם המלה דיתצביין — שתחפצי, והלבוש מפרש ג"כ שתרצי וכ"כ רבינו ירוחם שתהיי רשאה להנשא לכל איש שתרצי. וכן מתרגמים כאן גולאק ואלבק.

המלבי"ם בספריו (ראה הכרמל ערך חפץ) מבאר ההבדל בין חפץ לרצון, שהמלה חפץ שיש לאדם נטיה נפשית אל איזה דבר ולא נמצא על הרע רק פעל חפץ, כי חפץ בבת יעקב, ואם לא יחפץ לקחת את יבמתו, ואם לא יחפוץ לגאלך, ולפ"ז מדויק שפיר התרגום כמ"ש הלבוש: רציתי. ואפשר שסגנון הלשון, "חפצתי ברצון נפשי" יותר יפה מהסגנון רציתי ברצון נפשי, אבל לא כל מה שיפה, בשביל הבנת הקוראים והמעיינים" יפה בנוסח הגט שצריכים לדקדק על כל קוץ ותג, לכן לכתחילה כדאי שיהי' תרגום אחד לשני המלים צביתי — דיתצביין, מלשון רצון, ולא אחד חפץ והשני רצון.

(מב) בארמית : צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא

בעברית : חפצתי ברצון נפשי מבלי שאני אנוס

הר"ש מקינון בפ"י הגט: בדלא אניסנא כלומר לא אנוס אותי, הר"ח אלבק: בלא שאני אנוס (בלי אנוס). גולאק מתרגם: בלא אנוס, ולכאורה נראה שהסגנון: מבלי שאני אנוס, יותר מדויק. אמנם יש חשש פסול לפי ההלכה

שאם יש לפרש המלים בפני עצמם לאיזה כוונה אחרת פסול, והמלים מבלי שאני אנוס, יש לפרשם שהוא אומר שהוא איננו אנוס כלומר מן האנוסים ובלשון יחיד, נקרא אנוס, כמבואר בשו"ת מהר"י קולון סי' פ"ה מעשה היה בפני רש"י באנוס שקדש עלמה בפני אנוסים חבריו א"כ זהו מעין תנאי ואין לדחות שזה מוזר ורחוק, כי עלינו לזכור שהגזירות על הקריאות שהוזכרו בגמ' וראשונים שהבאתי לעיל אות כג, הם הרבה יותר רחוקים, אבל ככה היא ההלכה. ובשו"ע סי' קכ"ו סקל"ב דאם כתב בדלא אנוס במקום בדלא אניסנא כשר ומפרש הג"פ לאשמעינן דלא נפסל משום דסד"א דמשמעות בדלא אניס משמע כאילו מדבר על אדם אחר וכו' עיי"ש.

ואולי יש לנסח: מבלי שאנפו אותי, כלשון הגמ' גיטין מד. הרי שאנסו בית המלך גרנו. אמנם יש לדון שהביטוי „מבלי שאני אנוס“ כולל יותר מהביטוי „מבלי שאנסו אותי“ שהראשון מקיף וכולל יותר דברים, כידוע יש הרבה ספיקות ושיטות מה נכנס בגדר אנוס לענין זה. כגון להפוסלים הפחדה ואיום אע"פ שאין זה כפי ממש אבל בכלל אנוס חשוב, וכן אם יפסיד ממונו ע"י שלא יגרש, הוה בכלל אנוס ולא כפי, ויש בזה כמה נ"מ וכן באנוס שהביא על עצמו, וע' בב"י סי' קלה אם אנסוהו לעשות דבר א' והוא מעצמו כדי ליציל מאותו אנוס גירש מעצמו מביא מהתשב"ץ, זה אינו קרוי כפי' כיון שלא כפו אותו ממש עיי"ש"ה.

ולפי"ז י"ל שהלשון מבלי שאני אנוס, כולל יותר לפי שיטת המחמירים משא"כ מבלי שאנסו אותי יש לפרש רק אנוס וכפי' באופן ישר, ולכן מסתבר כהנוסח „בלא אנוס“ שאפשר לו לפרש כל אחד לפי שיטתו, וראיתי להעיר מ"ש הריב"ש סי' שיד דברוב מקומות כותבין בכא"ף כדלא אניסנא ואין לשנות בזה מנהג המקומות שלא להוציא לעז על גיטין הראשונים ע"כ והג"פ סקפ"ג מפרש שהמנהג לכתוב בבית"ת שאם היה כתוב בכ"ף היה נראה כאילו אינו אנוס אבל הוא אנוס, ויש להעיר לפי מה שמצאתי בכתבי היד של גיטין היתה גירסא כד לא אניסנא, וקראו אח"כ ביחד כדלא, ולהנוסח „כד לא“ ממילא אויל חשש הג"ל שנראה כאילו אינו, אלא להיפך כדפי' כאשר לא אניסנא.

(מג) בארמית: ותרוכית יתיכי ליכי אנת אנתתי פלונית כו' דהוית אנתתי מן קדמת דנא.

בעברית: גרשתי אותך לך את אשתי פלונית כו' שהיית אשתי מקודם לכן.

משפט זה: אשתי פלונית כו' שהיית אשתי מקודם לכן, אינו מובן ונראה כפול שאם הוא מדבר אל אשתו ואומר אשתי פלונית מה טעם יש להוסיף עוד שהיית אשתי מקודם לכן, הרי הם מלים מיותרות וכלל גדול בגט כל מלה מיותרת יכולה לעורר פסולים כמו שנתבאר לעיל, ואין לדחות הרי לפנינו כן הוא גם בנוסח הארמי של הגט ומה שנפרש נוסח הארמי נפרש גם בנוסח העברי זה אינו כי

הנוסח של הגט שביסודו תקנו אנשי כנה"ג ואח"כ הוסיפו עליו חז"ל עוד ענינים משום שופרא דגיטא עד לתקופת הגאונים שאז נתחבר הגט שלנו רק ההוספה של ר"ת הרי את כו', בלי שום ספק שהי' להם טעם וסיבה מספיקה לכל הוספה בארמית, ואפילו אם לא ידוע לנו הטעם עליהם אנו סומכין, אבל בעברית בלשון אחרת פנים חדשות באו לכאן ואולי הצורך להוספה זו היתה רק בלשון ארמית ולא בלשון אחרת, וכן לפי הפי' בלשון הגט שאכתוב לקמן י"ל שזה מדויק בלשון ארמית ולא בעברית, לכן בעברית יש שפיר מקום לומר שאין צורך כמו שהבאתי שיש נוסחאות בראשונים שאין בהם לשונות כפולות, ובנידון כזה י"ל שאין לתרגם באופן מילולי רק לפי הענין שיהיה ברור ומובן בלי מלים מיותרות שעלולות לפסול את הגט. ועתה נבאר מ"ש המפרשים בביאור משפט זה, הרמ"א אהע"ז סי' קכ"ו סל"ה כותב שאם לא כתב המלים אנתתי מן קדמת דנא, כשר, וכ"כ הריא"ז בשה"ג נראה בעיני שאם לא כתב דהוית אנתתי מן קדמנא אלא פ' אנתתי סתם הר"ז כשר, והפר"ח כ' בשם מהר"מ מינץ שלא יכתוב מקדמת דנא רק מן קדמת דנא שלשון המבורר טפי ובדיעבד פשיטא שיש להכשיר ע"כ, לא כתב למה מבורר טפי, וג"ל טעמו של דבר משום שמצינו שתי פעמים בנ"ך בדניאל ו, יא. מן קדמת דנא, ובעזרא ה, יא מקדמת דנא, ויש הבדל גדול בהמלים שבדניאל להמלים בעזרא, בדניאל מדבר שבכל יום ויום בבית האסורים התפלל שלש פעמים כמו שהיה רגיל לעשות קודם לכן, ובמצודות כן היה עושה מלפני זה, ובתרגום עברי כאשר עשה מעודו, ובעזרא, ובנין ביתא די הוה בנוה מקדמת דנא שנין שגיאין, במצודות אשר היה בנוי מלפני זה שנים מרובים, ובתרגום עברי: היה בנוי בשנים קדמוניות, ולפ"ז מובן שיש לדייק לכתוב הביטוי דהוית אנתתי מן קדמת דנא שזה מתאים לגט, כלומר שקודם לכן היינו רגע קודם נתינת הגט היתה אשתו דהמלה, "מן" כלומר מאז עד היום, כמו בכל יום ויום היה מתפלל, משא"כ הביטוי מקדמת דנא יש להבין שהיתה לפני זמן רב כמ"ש הראנ"ח מובא להלן.

התרגום העברי, "מקודם לכן", מדויק וכן מבואר ברס"ג לדניאל ובר"ן נדרים ל"ה וברש"י ב"מ ק"ד, מפרש מקדמת דנא לפני היום הזה, ולא כתרגומו של גולאק, "מכבר" ותרגומו של הר"ח אלבק במבוא למשניות: שהיית אשתי תחלה. והעיקר כהנוסח באנציקלופדיה תלמודית: "מקודם לכן".

ועל הקושי שבמשפט זה עמד בשו"ת הראנ"ח סימן י"א וז"ל:

תשובה לענין דלא כתב אנת ארוסתי כו', מ"מ נראה דאין קפידא בכך, ואדרבא היה נראה דעדיף שלא לכתבו דאע"ג דכיון שאמר צביתי ברעות נפשי ושבקית ופטרית, היה נראה לכאורה דלא שייך לקרותה תו אשתי, אין קפידא בכך, דמ"מ י"ל דקרי לה אשתי כיון דהשתא אשתו אלא שעתה מגרשה, ומשתמע נמי אשתי שהיתה כבר, וכענין דאמרינן בפ' השולח מאי עבדי עבדי שהיה כבר, מ"מ מי הכנסנו לתגר זה, ומה צריך לכתוב כן כלל, כיון שכותב אח"כ ומודיע שעל

פלוגית שהיתה אשתו מדבר, ולא על פלו' אחרת, שאומר דהוית אנתתי מן קדמא דנא, ועוד שנראה שפת יתר לגמרי וכפל הדברים בענין אחד ממש וכו', אבל הכונה לומר דאפטור ואעזוב דאמר צבתי ברעות נפשי ושבקית ופטריית הוא בענין קשר האישות שהי' ביגו לבינה, והוא מה שאומר דהוית אנתתי מן קדמת דנא וכדו פטריית ושבקית והוא באור פטריית ושבקית שאמר תחילה סתם וגקשר יפה עם לשון וכדו פטריית כו' וזה כפתור ופרח בהבנת הלשון הזה, מ"מ בנוסח הגט שכתב הרמב"ם והטור אין כתוב שם אנת אנתתי אלא אנת פלנית ואעפ"י שודאי צורך הוא לבאר שבאשתו אמר ולא באשה פלנית דעלמא הרי הוא מתבאר במה שאומר דהוית אנתתי מן קדמת דנא, ואפילו כפי הכוונה שפירשנו לעיל בלשון דהוית אנתתי שלא בא לבאר איזו אשה היא מ"מ ממילא משמע מינה דהיא האשה אשר הוא מגרש אותה שהיתה אשתו כו'. ע"כ.

הנה מדברי הראשונים נראה שהיו כאלה שלא גרסו אנת אנתתי אלא אנת לחד ויש שגרסו רק אנתי או אנתתי בלא אנת, וכן כתב הרד"ך בית ד' חדר ד' ומטעם שחסר הסופר אנתתי הוי שפיר ידים מוכיחות, וכמה גדולים הרגילים שלא לכותבו דהואיל והוא כותב לה שפטרה לא אתי שפיר לקרותה עתה אשתו וכן לענ"ד שאין לכתוב אלא אנת פלוגית ע"כ והגט פשוט אות פ"ט מביא דמנהג ירושלמי שלא לכתוב אנתתי קמא וכן יראה שהוא מנהג רוב מקומות ומבאר שכוונת הרד"ך רק אנתתי הראשון אבל בדילוג אינתתי הב' אין ראייה דמכשיר ולדעתם אם דילג אנתתי הראשון והשני פסול ואם יש א' כשר דבעינן ידים מוכיחות שאת אשתו מגרש. ואולי יש כאן שתי גרסאות כמו שיש בתרגום אונקלוס עה"ת ויונתן הרבה פעמים שישנם לשונות כפולות שיסודם בשני גירסאות, ודוגמא לזה בספר השטרות לרב האי גאון סי' ב' הנוסח: יתיכי ליכי אנתי פלוגית, ואנתי הוא כמו אנתתי ובכתי"א מתשובה זו הגירסא „אנת" פלוגית וכשנכתבו שתי הנוסחאות ביחד אנת אנתי פלוגית נמצא גירסא שלישית, כמו לפנינו.

והמאירי בגיטין פה: כתב ולחכמי גרבונו מצאתי גט שכתב שכיב מרע שהיו חתומים בו שני גדולי עולם כו' וראיתי שלא כתבו דהוית אנתתי מן קדמת דנא. ונראה טעם הגירסאות השונות מפני שהוקשה להם נוסח הכפול שאינו מובן לכן לא גרסו המלה אנתתי פעמים.

אמנם הנוסח שלנו מיוסד על נוסח הבה"ג ורה"ג שגורסים אינתתי או אנתי פעמיים על יסוד הגמ' גיטין פה: ית פלוגיתא אינתתיה דהוית אינתתיה מן קדם דנא.

ובנחלת שבעה כתב: אנת אנתתי ברי"ף ורמב"ם וטור כתב אנת פלוגית ולא כתוב אנתתי ובנוסח הלבוש כתוב אנתתי ולא כתוב אנת כו' ולכן בוודאי לכתחילה יש לכתוב שניהם. אבל הי' נ"ל יתור לשון מלת אנת והיה די אם כותב ליכי, ולכן מי שאינו כותב תיבת אנת לא הפסיד כנ"ל.

ויש להוסיף עוד על הראשונים הנ"ל שגם בנוסח הבה"ג ליתא המלה אנת וכן בנוסח רב האי גאון הגי' רק אנת פלונית וכן ליתא בנוסח רש"י בגיטין.

ולפי"ז נראה שבגט עברי כדאי להשמיט המלה „את“, כמ"ש בנחלת שבעה וביחוד שבעברית לא צריך שתהי' מלה כפולה ומיותרת ולדעתי יש למצוא חשש במלה מיותרת זו, היות שבגט אין ניקוד הרי יש לקרוא במקום את עלולומר שהוא מדבר אודות אשתו בלשון נסתר, ויש מחלוקת בפוסקים בגט שיש בו לשון נסתר ולשון נוכח אם נפסל ראה מ"ש לקמן פ"ו.

וכעי"ז כותב הלבוש סי' קכה אות יט. שצריך לכתוב דהוית (אנתתי מן קדמת דנא) ביו"ד אחר הוי"ו שאם היה בלי יו"ד היו יכולים לקרות דהות בפתח תחת הוי"ו והי' לשון נסתר לנקבה כלומר שהיתה אשתי, והיה פירושו כאלו מדבר עם אדם אחר ואמר לו זאת היתה כבר אשתי ואין זה כוונת הגט שהרי הוא מדבר עמה ואומר לה כל לשון הגט לנוכח אנת אנתתי כו'. ע"כ.

ויש להעיר שבגמ' גיטין פה: מבואר ג"כ בלשון נסתר ובאמת יש בכת"י של גמ' גיטין: ית פלוניתא אינתתיה דהות אינתתיה מן קדם דנא, הרי כתוב „דהות" פי' שהיתה, ראה מ"ש בגנזי שכטר ח"ב דף 239 מכת"י הגניזה.

וצ"ע שלא עמדו הראנ"ח והג"פ על לשון הגמ' גיטין פה: דאתקין רבא (הראשונים גרסו רב) בגיטי איך פלניא בר פלניא פטר ותריך ית פלונית אנתתיה דהות אינתתיה מן קדם דנא מיומא דגן ולעלם, הרי לפנינו כפל הלשון אנתתיה דהות אנתתיה, וצריך ביאור מה רצו בזה, ומה שנפרש בגמ' נפרש בנוסח הגט.

ולפענ"ד נראה שרבא או רב רצו בדיבור זה דהות אנתתי להשתמש בלשון גרושין המבואר בקרא, היא לא אשתי הושע ב. ד. אמר „דהות אינתתיה" כלומר שעכשיו היא לא אשתו, ומה שמבואר בדברי רבא בלשון נסתר מבואר בגט בלשון נוכח: אנת אינתתי כו' דהוית אינתתי מן קדמת דנא. ולקמן סוף פ"ז ביארתי הענין.

מד) ונ"ל לבאר הקושיא הנ"ל עפ"י דרכו של הראנ"ח אלא בסגנון אחר, דהנה בנוסח הגט של רב האי גאון כתוב מתחילה „ליכי אנתי די הוית אנתתי", וכן הוא בששה כת"י של הגיטין העתיקים מהגניזה אצל בלאו „אנתי — אנתתי" הלא דבר הוא, ולכאורה נראה היינו הך, אמנם עפ"מ דמבואר באונקלוס בכל מקום בתורה שכתוב לאשה היינו לאישות מתרגם לאינתו, כגון בראשית ב, יט, ואקח לי לאשה באוני' לאיתו ויש גירסא לאינתו ובשאר מקומות בתורה הכתוב אשה, מתרגם איתתא, ומבואר שאיתו — אינתו מדבר על מעשה האישות משא"כ איתתא — אינתתי מדבר על שם התואר של אשת איש.

ולפי"ז אולי י"ל דמתחילה הוא כורת הקשר שלו בעניני האישות זהו פטריית יתיכי ליכי אינתו פלונית אח"כ הוא כורת את שם אשת איש לגמרי דהוה אנתתא, ויש להביא סמך מהדין שאמרו ביבמות נב, ואשה גרושה מאישה לא יקחו אפילו לא

נתגרשה אלא מאשה ולא התירה לכל אדם — לא יקחו, ולפ"ז מתחילה כשאומר גרשתי אותך אנתי היינו שהיא מגורשת ממנו בעניני אישות ואח"כ אנתתי דהוית מקדמת דנא היינו שם אשת איש והוא אומר לה הרי את מותרת לכל אדם.

ובני הרב משה שלמה הוסיף ביאור על דברי הראנ"ח על פי מה שכתב ב„פרקי מבוא" בצפנת פענח על ספר דברים :

דהגירושין הם למעשה הפסקת קשר האישות בין האיש לאשתו. ברם הגירושין נפעלים על ידי גט שכוחו נובע מתוך האישות הנותנת תוקף לו, שכן בלי אישות אין חלות של גט, כמו שכתב הרמב"ם :

„אמר לסופר כתוב גט לפלונית ויהיה עמי לכשאשאנה אגרשנה בו ונכתב ונישאת וגירשה בו אינו גט, מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כשנכתב גט זה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין”.

ש„הגורם היא האישות וכל כמה דליכא אישות לא שייך כלל מציאות גט”.

כלומר : הגירושין קשורים לעולם עם שם האישות שהיה פעם, שכן בכלי אישות נתהוה הגט שממנו הגירושין.

יוצא מזה ששמו של הבעל שגירש נשאר תמיד על גירושין אלו, שכן הוא שיצר את המציאות הזו.

דברים אלו למד הצ"פ מדברי הרמב"ם פ"י מהל' גירושין הי"ז.

ובגט פשוט הלכות גיטין סימן קכ"ו כתב וז"ל :

ויראה לי דהוצרכו לכתוב הני תרי לישני בגיטא משום דלישנא קמא לחוד דאמר אנת אנתתי פ' לא אתי שפיר לקרותה עתה אשתו כיון שכותב שפטרה גם לישנא בתרא לחוד דאמר דהוית אנתתי מן קדמת דנא לא אתי שפיר משום דמשמעות לשון זה הוא שהיתה אשתו זה ימים זמן רחוק כענין לפני שבוע שנה כמ"ש ס"ק פ"ח לכן לשופרא דשטרא תיקנו לכתוב שני פעמים בראשונה אנת אנתתי ואח"כ דהוית אנתתי מן קדמת דנא דע"י ב' הלשונות האלו מוכח שמגרש לפלונית שהיתה אשתו עד עתה כן נ"ל ליישב שני הלשונות האלה ע"כ.

מד *) בגט : להתנסבא לכל גבר ... ואנש לא ימחה ... מותרת לכל אדם. משתמש בג' לשונות, גבר, אנש, אדם, בא"ת בעברית : לכל איש, ... ואדם לא ימחה. מותרת לכל אדם, איש, אדם, אלבק וגולאק מתרגמים אדם איש אדם, לדעתי הנוסח בא"ת גבר — איש זה נכון, לפ"מ שביארתי שנוסח הגט מיוסד על שני הפסוקים של גירושין בתורה, ושם כתוב והלכה והיתה לאיש אחר ובתרגום לגבר א"כ יפה דייק לתרגם כאן : גבר-איש.

אמנם ואנש-אדם, זה לא מוכרח כי באונקלוס מתרגם הרבה פעמים המלה אנש — איש, וברוב המקומות מתרגם אנש-אדם, א"כ גם כאן אפשר לתרגם כמ"ש אלבק וגולאק : ואיש, לכאורה יש סברא לומר שאדם כולל יותר מאיש שאיש לפעמים

ממעט ולא אשה, משא"כ אדם, ובגוסס הארמי אנש כולל גם אשה, אמנם מצינו לפעמים איש כולל יותר מאדם, ראה מ"ש בתו"ש פ' תשא פ"ל — קסב, ובמילואים דף קצו, בהא דמבואר בקרא על בשר אדם לא ייסך, שמלך מותר למשוך מפני שהמלה אדם מתרגם הירושלמי: בר נש הדיוט, ולא מלך וכ' הרמב"ם במו"נ שאדם מדרגה יותר נמוכה, ועי' מגילה יא: אדם ולא מלך, והיות שבגט חששו להמציאות הרחוקות ביותר, לכן בעברית ההבדל בהביטוי לכל איש — ואחריו מיד: ואדם לא ימחה ולא ואיש לא ימחה יכול לעורר חשש שיש כאן שיור בגט, לפמ"ש לקמן פ"ז לענין הרי את מותרת לכל אדם כ' הראשונים לפרש שהכוונה אפילו שלא בדרך נישואין אלא בדרך זנות, א"כ יש מקום לפרש ואדם לא ימחה אבל לא מלך כגון במקום שיש חק המלך שזה אסור, המלך יכול למחות, וזה הוה כבר שיור בגט ויכול לפסול, אבל לשון הארמי אנש לא ממעט מלך, אבל המלים: מותרת לכל אדם המלה „לכל" כוללת הכל*.

והטעם שמסדרי גוסס הגט הכניסו המלה „ואנש" ולא השתמשו בהמלה אדם מפני שאדם זה בעברית ואנש הוא תרגום של איש ואדם, והשם גבר נמצא בתורה ובתנ"ך ואם הי' רעיון מיוחד שהגט הזכיר ג' שמות גבר-אנש-אדם, גם בעברית אפשר הי' להשתמש איש גבר אדם, אבל אפשר שאין בזה כוונה מיוחדת, ולכן מסתבר לי שצ"ל: ואיש לא ימחה בידך.

מה) ואלה הם הפסולין והחששות שישנם בגט העברי שלפנינו הצריכים תיקון:

א. וזה אשר יהיה לך ממני ספר גירושין — צ"ל: וזה שתקבלי ממני הוא

ספר כריתות.

ב. ושולטת בעצמך — צ"ל בנפשך.

ג. לך, צ"ל: לעצמך.

ד. את — מיותרת.

ה. חפצתי, צ"ל: רציתי.

ו. מבלי שאני אגוס, צ"ל בלא אגוס.

ז. ועזבתי (הראשון), צ"ל כרותה את ממני.

ח. ועזבתי (השני), צ"ל כרותה את ממני.

ט. אותך לך, צ"ל: לעצמך.

י. גט כריתות, צ"ל ספר כריתות.

(*) בדגל התורה שהו"ל בשנת תרפ"א סי' ה' כתב ידידי המנוח הגאון וכו' ר' מאיר דן פלאצקי זצ"ל לבאר מ"ש הרא"ש בהוריות יא, דעל בשר אדם ממעט ולא מלך וכתב לפרש שגם הפסוקים ויקרא א—ב: אדם כי יקריב, שם יג—ב: אדם כי יהיה בעור בשרו. במדבר יט—ד: אדם כי ימות באהל, כולם יש לפרש שממעטים מלך. וכתבתי שם שכן יש לפרש גם הפסוק ויקרא כד—כא מכה אדם עיי"ש. ובמקום שכתוב „כל אדם" כולל גם מלך.

יא. ספר גירושין, צ"ל גט גירושין.
 יב. אגרת עזיבה, צ"ל אגרת שילוחין, או עוד ג' הצעות כתבתי לעיל אות לח.
 יג. ואדם לא ימחה, צ"ל ואיש לא ימחה.
 רוצה אני להדגיש שאינני קובע הלכה שכן צריך להיות נוסח הגט העברי, באתי רק להציע מה שנראה לפענ"ד להעיר על הפסולים והחששות שיש בגט זה, ולשמוע חוות דעת חכמי התורה, אחרי שיעברו על החומר הנ"ל מקיבועא ולא מקופיא, בוודאי יבואו אחרים ויתנו פתרונים אחרים או ימצאו פסולים אחרים, בכל אופן דבר אחד ברור שרחוק הדבר להיות כהשיטה הכותבת בוודאות גמורה ומוחלטת, על נוסח חדש של גט העברי שלפנינו שנולד במקרה בלא כוונה תחילה הצעה לשם גט, אלא לשם הבנת הקוראים" ובכל זאת הוא כשר וישר כמו שהוא, ואין עליו כל חשש ופקפק בעולם כלל" (כמובן בשעה"ד), ברור שנוסח חדש זה צריך עיון גדול בירור וליבון בעומק ההלכות, וההחלטה מבי"ד חשוב על כל החששות הנ"ל אז יהי' כשר להשתמש בו בשעת הדחק ומקום עיגון.

פ ר ק ש ל י ש י

תשובה על השגות הגרשי"ז על קונטרס ראשון

(מו) עתה אבוא לביאור השגות הגרשי"ז, על הקונטרס הראשון שלי.
 הנקודה המרכזית שבה אנו מחולקים, היא פירוש הגמ' גיטין ס"ה: איבעיא להו הוציאנה מהו, עזובה מהו, התירוה מהו, הניחוח מהו, הועילו לה מהו, פשוט מיהא חדא דתניא עשו לה כדת עשו לה כנימוס עשו לה כראוי, לא אמר כלום. ראה מ"ש לעיל תשובה א' אות י"א.
 על זה כתב וז"ל:

וכן מוכח ברש"י ס"ה ב' באותה בעיא עצמה של עזובה מהו, שכתב שהספק הוא אם, לשון אגרת שבוקין הוא או דילמא כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט לא לישנא דגט הוא, הרי שלשני צדדי הספק שבוקין הוא לשון עזיבה, שלא אמר רש"י בצד השני או דילמא לאו לשון שבוקין הוא, ועוד שכתב בפשיטות ובוודאות, כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגיטא, ואם כוונתו לומר ששבוקין אינו לשון עזיבה, הרי ע"ז אנו דנים, וזוהי הבעיא אם שבוקין הוא לשון עזיבה, וכל מעיין ישר הולך יראה כוונתו בפשטות שזה ברור לו לרש"י לשני הצדדים ששבוקין הוא לשון עזיבה, אלא שכיון שהגט הרי כתוב בלשון ארמית, ולא הורגלו כלל לכתוב בלשון-הקודש, וממילא בגוף הגט הרי לא כותבים לשון עזיבה, והבעל הרי אמר את דבריו בלשון הקודש, ומבלי שיהיה שום גט לפניו. לכן הספק הוא מה נתכוין הבעל.

וכ"כ בערוך השלחן (סי' קמ"א סצ"ה) וז"ל: „דבעיא היא בגמ', דעזובה הוא ממש כמו לשון אגרת שבוקין דכוונה אחת להם ומורה על לשון גט, אלא דעכ"ז כיון דלשון עזיבה אינו כתוב בגט שמא אינו מועיל". ואם היינו יודעים שנתכוין לעזיבה של גט ודאי היה מועיל, כי שבוקין שבגט הוא לשון עזיבה, אבל ע"ז גופא הוא הספק אם נתכוין הבעל לכך, וכל הדיון הוא על כוונת הבעל, כמ"ש רש"י בענין פטרוה: „ולאו לגט פטורין איכוין". ותמוה מש"כ הגרמ"כ, „אם נימא שיש לתרגם ושבקית בעברית ועזבתי, א"כ הרי אפשר לכתוב בשבילו גט בעברית" וכו', איך אפשר, שאם זה הבעל לא נתכוין לעזיבה של גרושין איך יכתבו לו גט, ומאי נ"מ אם יכתבו לו ושבקית או עזבתי אם לא נתכוין כלל לגט, וכן מש"כ שצריכים היו לפרש שבמקום שכותבים גט בעברית ואמר עזובה וכו', — יגיד נא באיזה מקום כתבו בעברית, והרי עכ"פ מזמן התלמוד ואילך לא נמצא שום מקום שיכתבו בעברית, ולכן נסתפקו בכוונת הבעל כשאומר עזובה, אבל כשהבעל מגרש באמת את אשתו ואנו באים לתרגם את הגט גופו על כל לשונותיו ודאי שתרגום שבקית הוא עזבתי, וכמפורש בתרגום בכל מקום שכתוב בתנ"ך עזיבה, ובכל אריכות דבריו של הגרמ"כ לא ראיתי אף צל של הוכחה ששביקה אין תרגומו עזיבה (על ג' התרגומים, ע"י להלן). עכ"ל.

הנה שיטתו: „אם היינו יודעים שנתכוין לעזיבה של גט ודאי היה מועיל כי שבוקין שבגט הוא לשון עזיבה".

ולפירושי אפילו אם היינו יודעים שנתכוין לעזיבה, מ"מ לא מועיל משום שיש ספק על העצם המלה עזובה אם היא לשון גרושין או לא. ועתה ניתי ספר ונחזי: (מז) ברמב"ם פ"ב מהל' גירושין ה"א: „אמר להם הוציאוה עזובה התיירוה הניחוה הועילוה, הרי זה ספק אם משמע מלות אלו גירושין או ענין אחר, לפיכך אין כותבין לה, ואם כתבו גט ונתנו לה הרי זו ספק מגורשת, והביאו הטור אבן העזר סי' קמ"א: „הטור מעתיק לשון הרמב"ם והוסיף המלים „לשון" אם משמע מלות אלו „לשון" גירושין או „לשון" ענין אחר. הוסיף מלים אלו שלא נטעה לפרש שהכוונה שיש ספק בכוונת הבעל אם רצונו לגרש אלא אפילו כוונתו לגרש ג"כ ספק בלשון. וכן העתיק המחבר באהע"ז סי' קמא סקט"ו לשון הטור: „או לשון שמשמעו שיגרשוה וכו' ולא הביא בסוף הטעם כי בש"ע דרכו להביא רק פסק הלכה.

וכ"כ הלבוש שם אמר להם עזובה הוציאוה התיירוה הניחוה הועילו לה מלות אלו מספקינן בהו אם הם בלשון הקדש לשון גירושין או לשון דבר אחר שאין אנו בקיין בלשון הקדש כ"כ לפיכך לא יכתבו ויתננו לה, ואם כתבו ונתנו לה הרי זו ספק מגורשת.

וכן מפרש הערוך השלחן שם אות צה וסיים על כל אלה המלים, אלא דמכל

מקום אין זה לשון מבורר והוא ספק עכ"ל הרי מפרש ג"כ להדיא שכל עיקר הספק הוא על עצם הלשון של כל אלה הביטויים שאין זה לשון מבורר. ותמה אני שמביא כמה פעמים תחלת לשון העה"ש: דעזבוה הוא כמו לשון אגרת שבוקין שכ"כ לצד שיועיל ולא הביא סוף לשונו שאינו מועיל ש,,אין זה לשון מבורר" ולכן הוה ספק מגורשת.

ומפורש בדבריהם שאפילו אין לנו ספק שנתכוין הבעל לגרש, אלא שיש לנו ספק אם משמעות מלות אלו גירושין או ענין אחר משום שהעדים צריכין לשמוע דבר ברור כמ"ש הת"י להלן, וברור שטעמו של הרמב"ם כמ"ש הלבוש, מפני שאותו הטעם שכתב הרמב"ם על האומר לעדים, הוא אומר על הכותב בגט מלה שיש ספק אם משמעות המלה לשון גירושין או לא, והרמב"ם מבאר באריכת דברים הטעם של פסול זה, דבר שלא שכיח כלל במשנה תורה שירבה בהסברת ענין שאינו מפורש להדיא בגמ', וז"ל בפ"ד מגירושין ה"ט: כל לשון שיכתב בה הגט צריך שיזהר הסופר בדברי הגט שלא יהא משמעו שני ענינים עד שנמצא הקורא אומר שמא לכך ולכך נתכוון שאין משמעו לשון גירושין, או שמא לענין זה נתכוון שמשמעו לשון גירושין, אלא יהא הדברים שאין בהם ספק באותו הלשון אלא משמען ענין אחד שגירש ושלח פלוני את פלונית כו', היה בו משמעות שני ענינים, או שהיה בכתבו עקום או בלבול עד שאפשר שיקרא ממנו ענין אחר, הואיל ונקרא לענין (הגירושין ויש) [אחר אע"פ שיש] בו משמעות גירושין, ויש בו מענין גירושין הרי זה פסול (*). (כן הוא הנוסח המתוקן נדפס על הגליון שכן הוא נוסחת הטור ומצאתי באו"ז הל' גיטין סי' תשט"ז וז"ל: נראה בעיני שט"ס וכך אני סבור שיש כך להיות: הואיל ונקרא לענין אחר אע"פ שיש בו משמע). ושוב כפל את דבריו בהלכה יג.

(*) ויש להוסיף שעיקר דברי הרמב"ם מקורם בתשובת הגאונים הרכבי, וצריך למיהוה תירוכין בו"ז ולא בו"ד שהוא גירושין לומר שזו אגרת גרושין וספר כריתות כל זאת להיות הדברים חתוכין לטעמן ולא יהא בהן דבר שהוא כתלוי ועומד שיוכל הבעל לערער בו. ע"כ.

וזהו שמפרש הרמב"ם הלשון „חתוכין לטעמן וכז' שהוא כתלוי ועומד" וכז': כלומר שאין בהן ספק באותו הלשון אלא משמען ענין אחד וכן פי' הרמב"ם מ"ש איגרת כלומר אם זנית מפורש כן באותה תשובה שם.

בצ"פ הל' גירושין פ"ד ה"ח וז"ל: אבל אם היה כז' עיין בהשגות ועיין בירושלמי פ"ט דכיון דיש בו דבר דמי שאינו יודע לקרות בו סבר שהוא ענין אחר פוסל בגט אפילו כל שהוא וא"כ כאן ג"כ כן ולכך כתב רבינו ז"ל לקמן בהל' י"א הואיל ונקרא לענין הגירושין ויש בו משמע כז', ר"ל דאם כל הגט יש שאינם מבינים אותו לא אכפת לן אבל כיון שיש בו משמע גירושין לכל רק איזה דבר יש שאינם מבינים אותו הוה כמו ענין אחר בגט ופסול משום דאין זה כריתות וכמש"כ. ע"כ.

ועיי"ש פ"ג ה"ח מירושלמי גיטין פ"ג ה"ב: חלק מקום שני שיטין לענין אחר אפילו כל שהוא פסול (עיי"ש במפרשים) ומפרש וז"ל: דכל דבר שהוא נכתב בהגט אם לא נכתב מחמת צורך הגט הוה כמו ענין אחר ופוסל אפילו בכל שהוא ע"כ.

ועל דרך זה צריך לזהר בכל לשון ובכל כתב שיכתוב שלא יהיה בו משמע שני ענינים.

ומקור דבריו כ' הב"י: מזה שפסלו בגמ' איגרת ביו"ד משום שאפשר לקרוא איגרת לשון גג, ולרמב"ם: איגרת כלומר אם זנית. ושאר הלשונות הפסולות שבגמרא כמו שביארתי לעיל אות כג, וכאן מדבר מן אדם שאמר לסופר לכתוב גט והכל הי' כראוי, ונתנו לה, ואם יש בגט מלה אחת נכתבה שלא כראוי כגון ודין ביו"ד פסול, שמא יקרא הקורא ודין כלומר משפט יהיה ביני לבינך, הגם שאנו רואים שכוונתו ורצונו לתת גט גירושין זה לא מועיל כלום מכיון שיש אפשרות לקראו כן הוה הספק בלשונו ופסול, וגט צריך להיות שמשמעו ענין אחד.

מח) והמבי"ט בקרית ספר על הרמב"ם אחרי שמביא לשון הרמב"ם הנ"ל: שהספק הוא אם משמע מלות אלו גירושין או ענין אחר מוסיף על זה לשון רש"י וגראה דסובר שטעמו של רש"י כמ"ש הרמב"ם שהספק על הלשון, ולכן כתב רש"י בהחלט דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט לאו לישנא דגיטא הוא. אפילו נכתוב גט בעברית אין בו לשון עזיבה, דעזיבה אינו לשון גיטא. וכן מצינו לאחד מן הראשונים שכתב מפורש שהספק בגמ' שעזובה הוה ספק גט מיירי אפילו אנו יודעים שנתכוין לעזיבה של גט אינו מועיל. בהשגות הראב"ד על הרי"ף כאן (נדפסו בשו"ת תמת ישרים סי' רלט): הא דאמרינן בגמ' שלחנה שבקוה תרכוה הרי אלו יכתבו ויתנו וכן אותם ששנו במשנתנו גרשוה כתבו אגרת ותנו לה הרי אלו יכתבו ויתנו, בכלן אני אומר שכבר דבר עמהן על עסקי גרושיה שאם לא כן מגין הם יודעים שעל עסקי גירושין הוא אומר והלא כתיב שלחו זאת מעלי, גרש את האמה הזאת, כלה גרש יגרש אתכם. וכל אותם הלשונות ששאלו בגמ' עליהם, הוציאוה עזובה הניחות הועילות אם לא שכבר דבר עמהם בענין גירושיה מה היה לחוש לאלו הלשונות, ע"כ.

והמגיד משנה פ"ב מגירושין הי"א מביא דברי הראב"ד וכותב שלהרמב"ם בגרשוה, שלחוה מיירי אפילו אינו מדבר עמהם על עסקי גירושין לא כהראב"ד אבל על הוציאוה ועזובה מודה הרמב"ם דמיירי במדבר עמהם ואנו יודעים שרוצה לגרש. וראה לקמן פ"ה.

גם המאירי בגיטין כאן מביא דברי הראב"ד הנ"ל ולשון הרמב"ם הנ"ל, וכן מבואר בתוספת הרא"ש בספר שמחה לצדיק קידושין ו. גמרא תיקו, וכל תיקו דאיסורא לחומרא הילכך הוי קידושי ספק, וה"ה בשאר לישניה דמספקא לן בעלמא גבי גירושין כגון הוציאוה עזובה התירוה הניחותה, דאיבעי' לן בפ' האומר התקבל בגיטין אי הוי לישנא דגירושין ולא איפשיטא האי לישנא דמנא ידעה כו' דלגיטין לא בעי דעתה איהני לישנא דמשמע לשם גירושין אע"ג דלא ידעה לה עכ"ל ה"ר דוד: ודוקא גבי הנך דמספקא לן, אבל מגורשת ומשולחת מותרת לכל אדם אפי' כשאנו מדבר עמה על עסקי גיטה מגורשת עכ"ל, ומבואר בלשונו דמפרש,

הגמ' כמ"ש הרמב"ם אי הויא לישנא דגירושין ולא מטעם שלא ידעינן כוונתו ועי' ברש"י שם, ד"ה במאי עסקינן: וכן בהנך לישני דגירושין שלא היה מדבר עמה על עסקי גיטה ע"כ והמפרשים נשארו בצ"ע ולהנ"ל י"ל דכוונתו לגמ' גיטין ס"ה: הנ"ל וכשיטת ר"ד, אמנם סוף לשונו: אבל מגורשת כו' משמע דס"ל דבלשונות המסופקים בגירושין מיירי במדבר עמה על עסקי גירושיה וכשיטת הראב"ד הנ"ל, ואשמעינן דבאומר הרי את מגורשת לא צריך, ומלשונו: דלגיטין לא בעי דעתה כו' משמע דגם בלשונות המסופקים לא בעינן מדבר עמה, א"כ כ"ש בהרי את מגורשת, ודבריו צ"ע ולשיטת הראב"ד יש מקום לאשמעינן שהלשון הרי את מגורשת דמיירי בנתן לה גט הדין אפילו אינו מדבר עמה, וכשמדבר עמה הלכה כר"י דאין צריך לומר.

וכן בספר תפארת יעקב על מס' גיטין כאן כוון מעצמו לדברי הראב"ד הנ"ל. וז"ל ודע שיש להסתפק אי דוקא באינו מדבר עמה על עסקי גט לא מהני הנך לישני כמו ברישא דמיירי ודאי באינו מדבר כיון דלישני מעליא ניהו, א"כ סיפא נמי דוקא באינו מדבר אבל במדבר ודאי לגירושין נתכוון, או דלמא אפי' במדבר עמה לא מהני כמו בקידושין דאמרינן דלישני גריעי גרע משתיקה, ומסתברא לי אפילו מדבר עמה על עסקי גיטין לא מהני הנך לישני לכתיבת הגט, כיון דאפי' אמר אמרו לא מהני, ש"מ דבעינן שמיעה מפיו וכל שאינו לשון ברור לא שמע מפיו, וכן נראה מסתימת הפוסקים ע"כ.

מט) וראיתי בספר חידושי „עין מאיר" שהעיר בדברי הרמב"ם הנ"ל וז"ל: ה' י"א אמר להם הוציאוה עזובה וכו' ה"ז ספק מגורשת וכו' עי' לקמן בה' רבינו פ"ד ה"י וי"א ה' בו במשמע ב' ענינים או שהי' בכתבו כו' עד שאפשר שיקרא ממנו ענין אחר ה"ז פסול לפי סברת רבינו דגט הנשמע מלשונו ענין אחר ה"ז פסול לפ"ז בכל הספיקות בענין לשון גירושין כגון הך דהכא, בלי ספיקו דש"ס, מצד עצמותו הוא פסול מדרבנן כו'. ע"כ. ויפה העיר.

ג) ונראה לתרץ עפמ"ש הצפנת פענח לפרש הקושיא בהא דפטרוה בא"י פסול, הרי כ', „גט פיטורין", ותי' דמה שנוגע לנוסח הגט שתקנו חז"ל ולבסוף הגאונים הבעל עושה על דעת חכמים (ויש להוסיף שכן ביאר הר"ש מקינון שאנחנו כותבין בגט כדת משה וישראל וכל המגרש על דעת דרבנן מגרש כמו במקדש ע"ד דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, אותו הדבר בגירושין) א"כ הקריאה בגט לא תלוי' בדעת המגרש אלא בדעת חכמים שתקנוהו שקוראין אותו כדין, ואע"פ שהגט נקרא ספר משום שהוא ספירת דברים של בעל, אבל על דעת חז"ל הוא, ורק בלשון מינוי שליחות שתלוי בדיבור הבעל יש הבדל אם אומר פטרוה או פיטרוה משא"כ בהגט ע"ש ולפ"ז י"ל שפיר דבלשונות הכתובות בגט אם יש בהם שתי משמעות פסלו חכמים את הגט ולא תלוי כלל בדעתו משום שעושה על דעת חכמים, משא"כ כשאמר עזובה זהו דבר התלוי בדעתו ולכן כיון שיש ספק הר"ז ספק מגורשת.

ובעיקר הקושיא בהא דפטרוה הר"ש מקינון בפי' על הגט עמד ע"ז וז"ל תניא שלחוה שבקוה תרכוה הרי אלו יכתבו ויתנו פטרוה לא אמר כלום וכו' ואע"ג דתרגום של ספר כריתות הוי גט פטורין, גבי צווי הבעל לא שייך האי לישנא ומשום הכי שבקוה האי לישנא הראשונים ע"כ הנה הקשה מלשון התרגום ולא מהכתוב בגט אולי י"ל דס"ל דברייתא זו ס"ל דלא גרסי ליה בגט הלשון גט פטורין כמו שהביא שם, וזהו שתי' דאין ראי' מלשון התרגום ללשון בני אדם, שלא נתקבל בלשון בני אדם לשון פטרוה לשם גט.

ראה לקמן אות ק"ג יש שיטה ברמב"ן: דכל המגרש אדעתא דרבנן מגרש ושוינהו רבנן לגיטא חספא בעלמא ואין חוששין לריח הגט כלל, ולפי"ז פסול דרבנן יותר חמיר, והאחרונים האריכו בענין זה אם אינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מדאורייתא, ואכמ"ל.

נא) וראיתי להעיר על לשון הרמב"ם הנ"ל: הקורא אומר כו' לאיזה קורא נתכוון לכאורה אפשר לומר שנתכוון להדין המבואר בגיטין יט: ופסקו הרמב"ם ובש"ע אהע"ז סי' קלה שהעדים צריכים לקרותו קודם נתינת הגט ואחר הנתינה ובש"ע שם שהחכם המסדר קורא אותו תחילה וסוף עם העדים. וזה שאמר הקורא אומר היינו מי שצריך לקרותו. אמנם מהמשך לשונו נראה שאין כוונתו לומר שבאמת הקורא את הגט בזמן שכתוב בו איגרת שבוקין ביו"ד יקרא ויבין במלה זו איגרת כרש"י קורה או אי זנת כהרמב"ם, זה רחוק מלומר וסתמא כשהעד הקורא את הגט יקרא אותו פשוטו כמשמעו, אלא שזה דין תורה שכל מלה בפני עצמה צריכה להיות מבוררת שלא יהי' בה שתי משמעות ואם נכתבה בטעות הקורא אומר, היינו שם תואר קורא דעלמא, הרמב"ם מתכוון למציאות תיאורתית, אם יש חכם מחכמי התורה הדיין המסדר את הגט ימצא טעות בגט ויאמר שאפשר במלה זו כשהיא לעצמה להבין שתי משמעות פוסלת את הגט כולו. ולא מועיל מה שכתוב לפניה ולאחריה. מפני שיש חסרון בכריתות מפני שהבעל יכול לפסלו או מטעם כל המשנה ממטבע הגט וכו', (וראיתי בס' מכתב מאליהו שער ב' סימן ב' כתב וכבר מבואר ברמב"ם ז"ל בפ"ד שכל אותם הדקדוקים דאביי אינם אלא שמא יקרא הקורא ע"ש דמשמע דאם קים לן שלא יקרא הקורא כן אע"פ שהוא באפשר, כל שהוא אפשר רחוק לא חיישינן ליה ע"כ, פירושו דחוק מאד איך אפשר לומר קים לן). שוב מצאתי בשו"ת הגאונים מובאת לעיל אות כח שמפורש בדבריהם שהכוונה שב"ד יכולים למצא קריאה לא נכונה, ובע"כ צריך לפרש,,קורא דעלמא".

אמנם מצינו הרבה פעמים מחלוקת בפוס' במלה בגט שגכתבה שלא כהוגן שאחד סובר שאפשר לקרא המלה באופן שיש כאן פסול והשני חולק על זה, וצ"ל שההלכה היא כמו בכל שאר דיני התורה, ולכאורה לפ"ד הרמב"ם למה לא יפסל הגט מטעם זה, ואולי י"ל מה שמצינו שהפוסקים החמירו בדיני גיטין בהרבה הלכות בשאלות

כאלו לצאת ידי יחיד המחמיר, הוא על יסוד דברי הרמב"ם, ורק בדיעבד ובמקום עיגון התירי כרוב הפוסקים כמו בכל דיני דאורייתא.

ואביא דוגמא אחת בשו"ת בנימין זאב דיני גיטין סי' ק"ח פוסל לכתחילה אם כתב לבריא עלמה בה"א במקום א' עלמא. דמשמע המלה עלמה או נערה, על יסוד דברי הרמב"ם דמלה המשתמעת לשני ענינים פסולה, והרד"ך בבית ה' האריך להכשיר מובאים דבריהם בשו"ע סי' קכ"ו ס"ק מ"ט שכשר בשעת הדחק, ובשו"ת הרשד"ם אהע"ז סי' נ"ח מחמיר ג"כ לפסול בגט שהיו בו גמגומים עפ"י ד הרמב"ם הנ"ל וסיים ומכל מקום מי הוא זה יערב את לבו להתיר אשת איש בגט שהוא פסול לדעת הרמב"ם וכשר לדעת פוסקים אחרים אם לא יהיה באופן עיגון גדול וכולי האי ואולי ע"כ. ויש כהנה וכהנה המון הלכות בדיני גיטין שמחמירים בהרבה מקרים שהמה חששות רחוקות הכל על יסוד לשון הרמב"ם.

(נב) ומבואר מכל הנ"ל שלדעת רש"י הרמב"ם הראב"ד והמאירי הטור והלבוש ות"י מסקינן בגמ' ונפסק כן להלכה בלי חולק שלשון עזובה פסולה בשליחות לכתובת הגט וכן בגט עצמו כמ"ש הרמב"ם. אפילו יודעים ברור שכוונתו לעזיבה של גט, וכפירושו של הרמב"ם משום שהמלה עצמה אינה ברורה ויש לה שתי משמעות לכן פסולה בספק.

ובזה נפל כל היסוד של הבנין להכשיר עזובה בגט, ומעתה באמת למותר להאריך על שאר הפרטים שכבר נתבארו כל צרכן בתשובה א', אלא בגדר יגדיל תורה ויאדיר.

(נג) מה שכתב „יגיד נא באיזה מקום כותבים בעברית" כו', אי זו שאלה היא. הרי ההלכה בש"ע סי' קכו ס"א: כותבין הגט בכל כתב ובכל לשון, ובגט פשוט מפרש כלומר בין בכתב אשורי בין בכתב הגויים בין בלשון תרגום או לשון הקודש בין בשאר לשונות הגויים כו' ע"כ, א"כ הלכה זו מדברת במקום ובזמן שבשעת הדחק ובמקרה של שעת עיגון כותבין בשאר לשונות, ואין הכוונה דווקא במקום שכתבו בקביעות בלשון הקודש, אלא במקרה בשעה"ד ועיגון א"כ מה זו שאלה באיזה מקום, התשובה בכל מקום בשעה"ד, א"כ היאך סתמו וכתבו בעזובה שהיא ספק מגורשת, ומשכחת שתשאר עגונה לעולם, הרי אפשר לכתוב לה גט בעברית, ובפרט להשיטה שמיירי בדיבר על עסקי גירושין, ומזה ראייה ברורה שלעולם אין כותבין לשון עזיבה בגט, משום שהיא לשון פסולה, כנ"ל.

(נד) ועיקר פירוש הנ"ל בגמ' שהאיבעיא רק בזמן שלא ידעינן כוונתו אם רוצה לגרש אבל אם ידעינן שרוצה הוה גירושין ילכן עזובה כשרה בגט, נסתר מגמ' שם שהרי האיבעיא היא על חמשה ביטויים: הוציאה, עזובה, התירה, הניחה, הועילו לה.

ולפי דבריו „אם היינו יודעים שנתכוין לעזיבה של גט ודאי היה מועיל כי

שבוקין שבגט היא לשון עזיבה, אבל על זה גופא הוא הספק אם נתכוין הבעל לכך" כבר נתבאר לעיל שמפורש בפי' הראב"ד להיפך שאפילו יודעין אנו שנתכוין לא מועיל משום שהספק בלשון, אך מלבד זה לפי שיטתו היאך יפרש האיבעיא בגמרא על „הועילו לה". ויצויר לעצמו שאמר לשני עדים שכוונתו לגרש אשתו, ולשנים אחרים שרוצה לעשות אותם לשלוחים לכתוב גט ולתת לאשתו ולא אמר להם רק המלים הועילו לה או הניחוח וכו' האם יעלה על דעתו לומר שבכה"ג הרי היא מגורשת, הרי ברור כשמש שאפילו בכה"ג הרי זו רק ספק מגורשת משום שהעדים צריכים לשמוע מהבעל המשלח מלים ברורות והיות שמלה זו מסופקת אפילו יודעים ברור שרצונו וכוונתו לגרש זה לא מועיל לענין גט, א"כ ברור שאותו הדבר ממש הוא עם המלה „עזבתי" כמו בשאר ארבע ביטויים שכולם דין אחד להם שהספק על הלשון רק גרשוה שבקוה כו' מועיל. ועוד אם הי' דין כזה שאם יודעין כוונתו מועיל איך פסק הרמב"ם והשו"ע שאם אמר עזבתי הרי זו ספק מגורשת, ויכולה להשאר עגונה לעולם, צריכים היו להוסיף: בד"א שאין יודעים שכוונתו הי' לגרש אבל אם אנו יודעים שכוונתו לגרש הר"ז מגורשת. א"כ ברור בלי שום צל של ספק שלכ"ע הפי' בגמ' כמ"ש הראב"ד שהספק הוא אפילו יודעים ברור כוונתו לגרש הר"ז ספק מגורשת, וממילא שמלה „עזבתי" בגט ג"כ ספק מגורשת.

ועוד ראיה דלא תליא בכוונה מהא דאיבעיא התירוה ופירש רש"י לשון מותרת לכל אדם הרי מפורש שאפילו כתוב בגט הלשון הרי את מותרת לכל אדם בכל זאת הוה בכלל ספק משום שאפשר לפרש לשון התרת גדרים או התרת חגורה, ורק האומר מותרת לכל אדם מועיל אבל התירוה לחוד לא מועיל אותו הדבר ממש לענין עזובה מ"ש רש"י כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט לאו לישנא דגיטא, אין הפי' משום דבארמית לא כתוב לשון עזובה, אלא דלאו לישנא דגיטא היא שהלשון עזיבה שמשמעה רק לזמן לא כתוב בגט אפילו בעברית משום דלאו לישנא דגיטא שמשמעה לעולם, ועזיבה רק לשעה. ולהיפך מכוונת הגט. ואינו דומה לשבקית שבארמית שהמובן בה לגט ממש כריתות לעולם.

ולהצד הראשון של האיבעיא שעזובה יועיל משום שמצינו לפעמים בני אדם מבארים לאחרים ולעצמם המלה שבק — עזב, כגון המקורות שהבאתי לעיל סי' א' אות טו מתשובת הגאונים ורש"י ועוד ולפ"ז י"ל שפיר שכוון לומר שבקוה וכלשון שבוקין שבגט.

וראיתי שכן פי' לשון רש"י כמו שכתבתי בס' ט' פרקים להרמב"ם בהל' גיטין (מהגרש"ב פינס ז"ל, שהיה גדול בתורה מפורסם—קובנה תרפ"ח) שם פ"ד הי"ב הקשה למה אמרו בגיטין ס"ה: בתרכוה ושבקוה דבריו קיימין מפני שהם לשונות הכתובים בגט. ולמה איבעי ונשאר בתיקו באומר התירוה וקשה להבין הרי הלשון

הרי את מותרת לכל אדם נמי נמצא בגט, ודו"ל שהאבע"י רק להשיטות שלא הי' כתוב בגיטין שלהם הנוסח הרי את מותרת, ובפרט להרמב"ן שזה מעכב גם בגיטין שלנו, ומביא רא"י גם מלשון רש"י שהספק בעזובה כיון שלא לשון עזיבה כתבינו בגט לאו לישנא דגיטא הוא, משמע הא אילו הואי לשון עזיבה בגט הוה לישנא דגיטא בלי ספק, ע"כ. הרי מבואר שמפרש לשון רש"י כמ"ש שהספק בהמלה עזובה שאינה לשון גירושין, ולא על כוונת הבעל. ועיקר קושיתו יש ליישב לפ"מ שנתבאר ששבקוה ותרכוה הם לשונות של תרגום גט כריתות והעיקר שכן היה לשון בני אדם ומטעם זה תקנום חכמים בגט, ולכן מובן שפיר שמועילים הלשונות שבקוה ותרכוה, משא"כ המלה התירוה לחוד לא היתה לשון בני אדם בעניני גירושין ואינה בתרגומים, לכן שפיר הוה בעיא דלא איפשטא ולא מועיל מה שיש בגט לשון הרי את מותרת לכל אדם, ורק לבטל את הגט מועיל לשון לא יתיר, אבל לענין חיוב תלוי אי זה לשון בני אדם, וכן מה שהביא ראיה מרש"י, כבר כתבתי לעיל ס"א אות יא לפרש כוונת רש"י שלצד השני שאינו מועיל עזובה משום דלאו לשון עזיבה כתבינו בגט, אפילו אם יכתבו גט בעברית, מפני שהמלה עזיבה פסולה בגט שמשמעה עזיבה לשעה. וראה לעיל אות נ. מ"ש מהא דפטרוה.

(נה) עוד כתב וז"ל: כמו שמצינו שביקה בכמה מקומות לעזיבה סתם ולא באישות ומ"מ כשכותבים שבקית בגט אשה הכוונה לגרושין והוא הדין בעזובתי, דהיינו הך. ע"כ.

כבר בארתי כמה וכמה פעמים שהחילוק הוא נגלה לכל מעיין, שבגט העיקר תלוי בלשון בני אדם כמבואר ברש"י גיטין סה: לענין גט, שבעצם המלה גט פי' שטר אבל בנ"א החזיקו בה לגט, ואותו הדבר אם אמר תנו אגרת כותבין ונותנין, שבני אדם החזיקו להשתמש כמ"ש התשב"ץ מובא לעיל פ"א אות ב' ומשמע דאגרת סתם לשון כריתות משמע וכ"ש אגרת שבוקין וכן השתמשו בה בארץ ישראל, בלשון בני אדם כמבואר בהרבה מקומות בירושלמי כמבואר להלן אות צג, והיא מלה ארמית מקורית בשימוש להמושג של גירושין, אלא שדרכו של לשון ארמית להשתמש בשורש אחד להמון מובנים, והמלה עזובתי בעברית לא רק שאין לה שייכות להמובן של גט אלא מובנה להיפך לא גרושה אלא עזיבה לזמן, א"כ איך אפשר להעלות על הדעת ולהשוותם, שבקית של גט לעזובתי והרי רא"י ברורה ומכרעת היא מלשון פטרוה שבבבל כשר ובא"י שאין זה לשון בנ"א פסולה, מפני שמשתמשין בה לענין פטור. ולקמן פ"ה נתבאר שיש הבדל בביטוי ובניקוד המלה שְבָקִית תרגום לעזובתי, לבין שְבָקִית או שְבָקִית שמוכנה גירושין עי"ש.

(נו) עו"כ וז"ל: ולא עוד אלא שאף בנוגע לעזיבת אשה מצינו בפסוק כי כאשר עזובה (ישעיה נ"ד, ו), ותרגומו הרי כאיתא שביקא, וכן תחת היותך עזובה (ישעיה כ, טו), תרגומו חלף דהוית שביקא, וכן לא יאמר לך עוד עזובה (ישעיה

סב, ד), תרגומו לא יתאמיר לך עוד שביקא. והנה הגרממ"כ הביא מתרגום ירושלמי כת"י שמתרגם גרושה (ויקרא כא, ז. וי"ד) משבקא, והרי גם על עזובה התרגום הוא שביקא, ונראה שגם כאן ענינו גרושין, וכלפי שאמר הנביא איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה (ישעיה ג, א), וכן אמר ירמיה שלחתיה ואתן את ספר כריתותיה אליה (ירמיה ג, ח), המשיל גם כאן את ישראל לאשה גרושה ואמר תחת היותך עזובה וגו' ולא יאמר לך עוד עזובה וכו' עכ"ל, דבריו תמוהים מאד כמו שיתבאר.

מצינו בתנ"ך שלש פעמים המלה עזובה במשלו עם ישראל בגלותו לאשה עזובה ישעיה נד, ו. כי כאשה עזובה ועצובת רוח קראך ה' ואשת נעורים כי תמאס אמר א'. ברגע קטן עזבתך וברחמים גדולים אקבצך. ישע' סו, טו: תחת היותך עזובה ושנואה. שם סב, ד: לא יאמר לך עוד עזובה. ובתרגום ר"ס גאון (תרגום דירינבורג): בישע' נד. עזובה, איזה זמן, וכן כי תמאס שלא תמאס אלא זמן מועט. וכן פירש"י: כשתמאס פעמים שכוּעס עליה מעט. ובאבן עזרא: כאשה עזובה כו' שעזבה בעלה והנה בעלה חי כו'. וכן בפ' הרד"ק כי כאשה עזובה, אין את כמו האשה שמת בעלה כו', אלא הרי את כאשה שקצף עליה בעלה ועזבה ימים רבים כו'. ברגע, אע"פ שארכו ימי הגלות כולם יהי' נחשבים כרגע קטן. וכן בפ' רבינו ישעיה הראשון: כי תמאס כשתמאס מבעלה, שאינו אלא לפי שעה. וכן פי' ר"א מבלגנצי כי כאשה עזובה מאישה חנם וגו' כן קראך ד' וקירבך כאלו לא חטאת לו כו', וכאשת נעורים האהובה שנמאסת בשעת כעסו כו' ע"כ.

ומפורש מכל הראשונים הנ"ל דפשטא זיקרא שעם ישראל בגלותו נמשל לאשה עזובה שבעלה עזבה לזמן ולא כאלמנה ולא כגרושה. וכמפורש בקרא: ברגע קטן עזבתך כו', וברד"ק: אע"פ שארכו ימי הגלות כולם יהיו נחשבים כרגע קטן כו' אותם הימים הם רגע כנגד ימי הטובה ע"כ.

נז) ויש כמה מאמרי חז"ל שמבארים אותו הרעיון שעם ישראל בגלותו הוא בבחינת אשה עזובה, אבל לא גרושה. בתענית כ. וסנהדרין קד. היתה כאלמנה, אמר רב יהודה לברכה, כאלמנה ולא אלמנה ממש, אלא כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אליה.

וכן בברכות לב: ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני (ישעיה מט) היינו עזובה היינו שכוחה, אמר ר"ל, אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אשה על אשתו ראשונה וזכר מעשה הראשונה, אתה עזבתני ושכחתני (עזובה, כאלו נשא אשה על הראשונה ושכוחה, שלא זכרת מעשה ראשונה. מהרש"א), אמר לה הקב"ה כו' כולן לא בראתי בשבילך, ואת אמרת עזבתני ושכחתני, התשכח אשה עולה. ובאיכה רבה פ"ה, ד. אריב"א ארבע דברים אמר ירמיה, מאיסה וגעילה, עזיבה ושכיחה כו', עזיבה ושכיחה דכתיב למה לבצח תשכחנו תעזבנו לאורך ימים, והושב ע"י ישע' דכ' גם אלה תשכחנה ואני לא אשכחך. ובמהרו"ו כ': לא הביא פסוק

על עזיבה, ובלי ספק שכוונתו על פסוק בישעי' סב, ד. לא יאמר לך עוד עזובה. ושם פסוק ב. תחת היותך עזובה. ובפסיקתא רבתי פל"א על הפסוק למה לנצח תשכחנו, מביא משל למלך שהיתה לו מטחנת כו', התחיל אומר לו, מרי המלך אמור לי מה, כו', אם אין בדעתך לשוב אליה, היה לך לגרשה שתלך ותנשא לאחר.

ובאיכה רבה פ"א ג. רע"א אלמנה מעשרת השבטים (שגלו ולא חזרו) ולא משבט יהודה ובנימין (שגלו וחזרו). ומכאן מקור למ"ש הרד"ק בירמי' ג, ח. שלחתי ואתן את ספר כריתותיה אליה, והנה אמר ישעי' איזה ספר כריתות אמכם אשר שלחתי, פי' המפרש כי ירמי' דבר כנגד עשרת השבטים שנתן להם ספר כריתות כו', אבל ליהודה לא נתן ספר כריתות, אלא כבעל שמוציא את אשתו מביתו שקצף עליה אבל לא נתן לה ספר כריתות, מפני שעתיד להחזירה אליו כו', שהרי שבו לארצם אחרי שבעים שנה עיי"ש.

אברבנאל ישעי' נד, ו. ואמר עוד כי כאשה עזובה ועצובת רוח קראך ה' להגיד שלא היתה האומה בשום זמן מהומנים נבדלת ונפרדת בהחלט מההשגחה האלקית כאשה שמת בעלה שהיא אלמנה בהחלט אלא כאשה עזובה מבעלה ועצובת רוח כן קראה השם וכן היה לפני ענינה וכאשת נעורים כי תמאס מבעלה וכמו שדרשו חז"ל באיכה רבתי היתה כאלמנה ולא אלמנה ממש שנאמר כי לא אלמן ישראל מאלקיו אלא כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור וכן הוא בתענית ובסנהדרין. וכן בקרא משלי ב, ג. להצילך מאשה רעה מנכרי' אמריה החליקה, העזבת אלוף נעוריה ואת ברית ה' שכחה, גם בקרא זה כתיב המלה עזבת הכתובה אצל איש, פי' לא גרושה אלא עדיין אשת איש, הפסוק הקודם להצילך מאשה זרה היא אשת איש שהיא זרה לך (מצ"ד) וכן הפסוק העזבת אלוף נעוריה מדבר באשת איש שבגדה בבעלה כמו שכי' האע"ז, וכן דרשו חז"ל במדב"ר פ"א—א, לענין זונה שהיא כופרת בשני אישים בהקב"ה שנקרא איש, ובבעלה שהוא איש, וכה"א העזבת אלוף נעוריה ואת ברית ה' שכחה ע"כ הרי דעזבת מיירי שהיא עדיין אשת איש וכ"ה בפס"ר פכ"א (דף ק"ו *).

° עיינתי בס' נהרות המים (להרב ר' רפאל אהרן בן שמעון, הדפיס ספרו בשנת תרס"ח בנא אמון). מוזכר לעיל סי' ב' וסי' ד'.

וראיתי מ"ש שם בהערה לפרש שלשת הלשונות שבגט נגד שלש לשונות של גירושין בעברי: שלח גירושין ועזיבה. והביא מקרא משלי ב, ג הנ"ל. וכבר נתבאר לעיל מדברי חז"ל ופירושי הראשונים שכל מקום בתנ"ך (ונכללים גם הפסוקים הנ"ל) המוזכר השרש עזב בעניני אישות בא להדגיש שהיא איננה גרושה רק אשת איש ועזובה לזמן, ולא מצינו אף פעם בתנ"ך שהשרש עזב יבא במובן של גרושה, וכן לא בראשונים או באחרונים שישתמשו בהמלה עזבתי כשהיא לבדה לשם גירושין. ורמז הנ"ל פירשתי בשינוי קל שבתורה ישנם שלש לשונות של גירושין, ספר כריתות — אשה גרושה, ושלחה מביתו, לא יוכל לשלחה, באונקלוס ספר כריתות גט פטורין — ביינתן — ספר תרוכין, גרושה — מתרכא, בתרגום ירושלמי אגרת שבוקין — וארבע פעמים בתורה במלת

מבואר מכל הג"ל השקפת חז"ל רס"ג וכל הראשונים הנ"ל, כי המשל בקרא על עם ישראל כאשה עזובה, וכן: היותך עזובה: לא יאמר לך עוד עזובה, הפי' עזובה כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור אליה, וזה מפורש גם בקרא איזה ספר כריתות אמכם כלומר מטעם זה דייק לקרוא אותה עזובה, ומבואר מזה להדיא כמ"ש הלבוש בפירושו על הגט להמלה שבקית שלשון עזיבה היא רק לשעה ועדיין אגידה ביה. וכן פירוש הר"ש מקינון שלכן לא מצינו אף פעם בתנ"ך וספרי חז"ל והראשונים שישתמשו בהשרש עזב לשם גירושין אלא הדגישו להיפך שהשרש עזב גבי אשה מציין רק עזיבה לזמן שהיא עדיין אשת איש ולכן ברור שמלה זו פוסלת את הגט, משא"כ השרש שבק לגט מצינו הרבה בירושלמי וב"ר שהשתמשו בו לשם גט כמו שנתבאר.

נח) עו"כ וז"ל: ולא עוד אלא שמצינו עזובה במקרא שחז"ל פירשו במובן של גרושה ממש — לא רק ע"ד ההשאלה כישראל שהנביא קוראה בתוכחה גרושה — הוא בדהי"א (ב, יט) ותמת עזובה ויקח לו כלב וגו', ואמרו במדרש (שמו"ר א') ותמת עזובה מלמד שנחלית ונהגו בה מנהג מתה וגם כלב עזובה, ויקח לו כלב שאחר שנתרפאת עשה בה מעשה לקוחין והשיבה באפריון וכו', והכוונה שנשאת מחדש מפני שגירשה קודם, כי לשון זה עצמו אמרו שם גופא במדרש על ויקח את בת לוי שעמרם עשה לה ליוכבד מעשה לקוחין והשיבה באפריון, ושם אמרו שעמרם גירש את אשתו ועמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן ואח"כ החזירה, וכ"ה בגמ' (סוטה יב, א), וא"כ אף כאן בכלב פשוט שהכוונה שגירשה ונשאת מחדש, וכ"כ בעץ יוסף שם שהיה זה זיווג שני, והרי שפירשו עזובה גרושה. ואע"פ שה"ז אגדה ודרש. ובגמ' בסוטה כתבו במובן עזיבה מלהינשא ולא על גירושין. אין שום ג"מ מזה שלא באנו ללמוד הלכה מכאן, אלא שאנו רואים שלשון עזובה בפי חז"ל יש גם במובן גרושה, עכ"ל. לעיל (דף יג) הבאתי רא' מגמ' סוטה יב. שמפורש בה שעזובה אינה גרושה. ותמה אני למה נכנס בפרצה דחוקה, להכניס פי' כזה בלשון השמו"ר על פי דיוק בפי' עץ יוסף. מ"ש: ותמת עזובה מלמד שנחלית כו' ויקח לו כלב שאחר שנתרפאת עשה בה מעשה לקוחים והשיבה באפריון, היינו שגירשה אחרי שנחלית, והרי אמרו בספרי תצא פ' ריד גבי יפת תואר ושלחת בגט כדברי ר' יונתן ואם היתה חולה ימתין לה עד שתבריא ק"ו לבנות ישראל שהן קדושות וטהורות (עי' ש"ע אע"ז סי' עט) (הובא בהה"מ אישות פי"ד הי"ז בשם הרשב"א), א"כ מנ"ל לחדש מעצמנו להוציא לעז על כלב שגירש את אשתו אחרי שחלתה, ועמרם שגרש את שלחה — למשבקא. אלה הם שלשה ביטויים בעברית שישנם בתורה מפורש לענין גט.

אבל המלה עזובתי בגט מאן דכר שמיא. פירושה הוא רק עזיבה לזמן וגט שיש בו המלה עזיבה היא עוקרת את הגט והאשה ספק מגורשת. וראיתי שיפה כוון מ"ש: ואולי תרגום ירושלמי אשר תרגם ספר כריתות אגרת שבוקין, שכן הוא באמת בתרגום ירושלמי שנתגלה לנו כעת ומה שהעיר למה לא נכתב בגט ארמי המלים „ספר כריתות“ היא הערה חשובה, ועמדתי על זה. ראה מ"ש לעיל אות לה. לפרש הדברים.

אשתו, הרי מבואר הטעם שלא רצו להוליד, אבל מנ"ל גירושין לאשה שחלתה, ובעץ יוסף כתב על מה שאמרו שאחר שנתרפאה עשה בה מעשה ליקוחין הושיבה באפריון מרוב שמחתו בה, שהחזרה היתה במעשה ליקוחין ממש כמו שעושין בזווג ראשון, ומלשוננו הרי מבואר להדיא שרק מרב שמחה שאשתו נתרפאת הושיבה באפריון כמו שעושין בזיווג ראשון הגם שכאן היתה אשתו ולא גרשה ולא הי' זווג שני, ואין שום רמז שהי' כאן מעשה גירושין וזווג שני, וס"ל להמדרש כמבואר בסוטה שלא גירשה ואין לנו לחדש מחלוקת, וממילא אודא לה הראי' היחידה שרצה למצוא רמז במדרש ע"פ דיוק בע"י שיש עזיבה במובן גרושה.

והדברים ברורים כמו שנתבאר לעיל בגמ' ובמדרשים ובכל הראשונים שהפי' כאשה עזובה היינו לזמן וכלשון הקרא ברגע קטן עזבתיך ולא גרושה. ואין אף מקום אחד שאשה שעזובה יהיה פירושה גרושה.

נח * (מ"ש, ואם היו מדברים בלשון הקודש היו אומרים עזיבה", זהו בוודאי ליתא, כי מעולם לא השתמשו בלשון עזיבה לשם גט כמו שנתבאר לעיל, אלא להיפך השתמשו במלה עזיבה במובן שאינה גרושה, רק בארמית בלשון המקורית שמשו בני אדם דוברי ארמית בהמלים אגרת שבוקין, לשם גט, וכן בהשורש משבק לשם גט, וראה לקמן פ"ה. והיהודים שגרו בסביבת דוברי ארמית השתמשו ג"כ בסגנון זה. ואם היו יהודים אלה שמדברים ארמית, מדברים בלשון הקודש היו משתמשים בהמלים גט כריתות או לשון גירושין ושילוחין שהשתמשו בהם בני אדם דוברי לה"ק. אבל מעולם לא היו משתמשים בעזבתי שהיא מלה זרה לגמרי בעניני גיטין. ואין ראיה כלל מלשון שבוקין בארמית שנתקבלה בלשון בני אדם, והכל תלוי בלשון בני אדם כמו שפירש"י על המלה גט, ועי' קידושין ו' האומר חרופה ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה, ובתוס' שם ודוקא ביהודה אבל בעלמא לא, אותו הדבר לענין גיטין.

נט) עו"כ וז"ל: וראיה נוספת, אם יש עוד צורך לראיה, ששבקית פטריה ותרוכית שבגט תרגומם בלה"ק עזבתי ושלחתי וגרשתי, יש בגמ' דגיטין (ל"ב ב') בביטול הגט: „לא יעזיב ולא ישלח ולא יגרש", והרי זה מכוון ממש לשלש הלשונות שבגט, לא יעזיב במקום שבקית, לא ישלח במקום פטריה ולא יגרש במקום תרוכית. וכמש"כ ג"כ בסדר הגט של שו"ת הר"י מינץ בשם הר"ש מקינון שג' לשונות אלו לא יעזיב וכו', הם ג' הלשונות שבגט שבוקין פטורין ותרוכין, ואם במובן חיובי עזיבה אינו גרושין הרי במובן שלילי אין בלא יעזוב משום ביטול, ועל כל כגון דא יאמר ידיעת ההפכים אחת היא.

וראיתי להגרמ"כ שהרגיש בראיה זו של לא יעזיב וכתב לדחות שכיון שנתן גט שכתוב בו ושבקית כשאומר לא יעזיב, „כוונתו ומחשבתו" שהוא מבטל את השבקית והגט בטל, אבל זה אינו, שאם בעצם הלשון עזיבה אין משום גירושין, הרי

אפילו כשיש גט לפנינו והבעל אומר לא יעזוב, אין כאן אלא גילוי דעת והוכחה שנתכוין לשבוקין שבגט, והרי קי"ל גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא. וכו' ע"כ. (ס) מ"ש: ואם במובן חיובי עזיבה אינו גירושין הרי במובן שלילי אין בלא יעזוב משום ביטול. ע"כ.

המעין כראוי רואה שלא קרב זה אל זה ואין שום דמיון בין שתי הסוגיות, האומר הוציא אותה, עזובה, מיירי שאומר לעדים רק מלה אחת ולא יותר, ואפילו מיירי שדבר עמה על עסקי גירושין כמ"ש הראב"ד, אבל העדים לעשותן שלוחין לא שמעו מפיו רק מלה אחת כגון התירוה עזובה כו', והיות שהמלה לא ברורה שהכוונה רק לגרש, כגון התירוה, אם הכוונה לשון מותרת לכל אדם או לשון התרת נדרים או התרת חגורה, ועזובה אם לגרש כדין או רק לזמן, ואולי עזובה מלשון עזב תעזוב לעזור לה, לכן אמרינן דהוה ספק מגורשת, דכריתות ודאי בעינן (ואין שום מקום כלל לפרש דהספק הוא ברצון הבעל כמו שנתבאר לעיל מדברי הטור והלבוש בפ"י דברי הרמב"ם ודברי הראב"ד דמיירי שדיבר על עסקי גיטין). אבל בביטול הגט הרי מפורש במשנה ל"ב, שמיירי באומר גט שנתתי לך בטל הוא, ובברייתא: גט זה לא יועיל לא יתיר, איזה ספק שייד כאן וכי אפשר לומר שגט זה לא יתיר נדרים, או לא יתיר חגורה, וכן לא יעזוב וכן השאר, הרי ברור בדבוריו שהוא מבטל את הגט, אותו הדבר שהוא ספק גבי שליח לגט שמא נתכוון לשיבוקין שבגט, בביטול הגט הוא ודאי וברור שכן נתכוון, ואין לזה שום שייכות כלל לגילוי דעת בגיטא, משום שכאן לאו גילוי דעת אלא דיבור גמור וברור מה שנוגע לגט, וממילא שאין כאן אפילו צל של ראייה שיועיל עזבתי בגט, וכמו בשליחות לגט עזבתי הוה ספק מגורשת כן אם כתב בגט עצמו עזבתי ג"כ ספק מגורשת, אבל בביטול הגט הוה ביטול כדין.

מ"ש בשם הר"ש שג' לשונות אלו לא יעזוב ולא ישלח ולא יגרש הם ג' לשונות שבגט שבוקין תרוכין ופטורין — זה שלא בדיוק וז"ל הר"ש: לא יעזוב היינו שבוקין, לא ישלח היינו תרוכין, כן לא יגרש הוי תרוכין, דשילוח ותירוכין חד לישנא כדכתיב כשלחו כלה גרש יגרש ואת בני ישראל לא אשלח. עיי"ש מה שהאריך בענין שילוח וגירושין. ובכל אופן מגמרא זו אין שום ראייה שעזבתי בכתיבת הגט כשר. מפני שמלה עזבתי בלשון בני אדם פירושה רק לזמן ולא מגורשת, רק באדם פרטי שנתן גט והוא לפנינו וכתוב בו שבקית והוא מתרגם לעצמו בלשון לא יעזוב היינו שהוא מבטל מ"ש שבקית שבוקין הוה ביטול כמו לא יועיל.

(ס*) אמנם יש להקשות על דין דעזובה הרי זה ספק מגורשת, מהסוגיא גיטין לב. בטל הוא דבריו קיימין למימרא דבטל לישנא דליבטיל כו' אלמא בטל מעיקרא משמע, אמר אביי בטל שתי לשונות משמע, משמע דבטל ומשמע דליבטיל, גבי גט לישנא דמהני ביה קאמר (סתמא דמילתא כי טעין איגיש מילתא דמהניא במילתא קא טעין, ומפרשים בטל להבא) גבי מתנה לישנא דמהני ע"כ.

ולפי זה יש להקשות למה אצל דין ביטול אמרינן שזהו ודאי בטל משום דגבי גט, „לישנא דמהני ביה קאמר“, נימא גם אצל עזובה התירוה כו', „דלישנא דמהני ב' קאמר“ כו' ובפרט „עזובה“ לפמ"ש בחידושי הריטב"א מס' גיטין דף ל"ב, ז"ל: אמר אב"י בטיל ב' לשונות משמע דליבטל, ומשמע דבטל, פ"י רבינו נר"ו (ידוע שזה הרא"ה) דבלשון בטיל הוא משמע הכל, שכבר היה בטל ושהנא מבטלו עכשיו, והכל הוא בכלל הלשון, דתרוויהו משמע בלשון בטל, בטל היה, בטל יהיה, והיינו דאמרינן דגבי גט לישני דמהני קאמר כל' דכיון דמלישנא דבטל הוא משמע הכל, אע"ג דגבי גט בטל היה לא עביד כלום, מ"מ משמעות דאית ביה נמי דבטל יהיה מהני, וגבי מתנה דלא מהני לשון עתיד, מהני לישנא דמעיקרא משמע דלישנא דבטל הוא, כך, פ"י רבינו נר"ו ונכון הוא, אבל רש"י שהוא מפרש לישנא דבטל כו' והוא פ"י נכון ג"כ ע"כ וראה ברמב"ם וראב"ד כאן ובר"ן מה שהקשה לדבריהם, ובמרכבת המשנה ברמב"ם כאן שהאריך בביאור הסוגיא.

וכן כתב המאירי וזה לשונו: כלומר שאנו מפרשים את המלה במה שהוא רוצה לאמרה. ואע"פ שבלשון מסופק אומרינן בעלמא יד בעל השטר על התחתונה, בדברים שבעל פה אינו כן אלא הולכין אחר מה שאומדין בכוונת דבורו, ועוד שאין זה לשון מסופק אלא ששתיהן במשמע וראוי לדונם כפי מה שאנו אומדים בכוונתו וכן כל כיוצא בזה ע"כ. (מ"ש שאין זה כו' כיון לדברי הרא"ה הנ"ל ובהערות לא ציין לזה). ומפורש בדברי המאירי כמ"ש: שכל כונתו ומחשבתו, ואין לזה ענין כלל לגילוי דעת בגיטא, ואכמ"ל.

עיקר הטעם שמועיל בבטל הוא משום דלישנא דמהני ביה קאמר, הוא משום שאנו אומדים בכוונתו, ממש כמ"ש להסביר הטעם שמועיל לא יעזוב משום שאנו אומדים.

ולפי זה עזובה דומה ממש לבטל, שהרי אותה המלה עצמה לפעמים פירושה רק לזמן וביחוד אצל אישות ולפעמים פירושה עזבתי לעולם כמו בטל, א"כ למה בעזובה ספק מגורשת ולא אמרינן לישנא דמהני ביה קאמר.

ויש לתרץ שרק לענין ביטול הגט להחזיקה בחזקת אשת איש ס"ל לאב"י סברתו לישנא דמהני ביה קאמר והגט בטל, משא"כ לענין לעשות שליח לכתוב גט לקולא להוציאה מחזקת אשת איש לא אמרינן לישנא דמהני ביה קאמר רק אמרינן לחומרא ספק מגורשת וכן בגט אם כתוב הלשון עזבתי ברור שהוא פסול.

ויש לה"ר מלשון הרא"ש בנדרים ה: אלא דגבי גט דבעינן כריתות וליכא, פ"י הרא"ש דכיון שהיתה כבר אשתו אינה כרותה ומופרדת הימנו אם לא בהוכחה גמורה (לכן בעינן ידים מוכיחות) ומה"ט י"ל אם יש במשמע שני ענינים הרי זה פסול משום דספק לא הוה כרותה ודאי לכן בשני הסוגיות מחמירין להעמידה בחזקת אשת איש.

(סא) עו"כ וז"ל: ותמה אני איך אפשר לערער על תרגום עזבתי במקום שבקית אחרי שבלהקת ראשונים ואחרונים מפורש כן, וכדהביא גם הגרממ"כ בעצמו ממש"כ בשו"ת הר"י מינץ בשם הר"ש מקינון ובשלטי הגבורים על מרדכי גיטין בשמו ובשו"ת תרומת הדשן סי' רכ"ח ובלבוש סי' קכ"ו ובג"פ סי' קכ"ו סי' מ"ט, מלבד מה שכן מפורש בתשוה"ג וברש"י ונמוק"י כמבואר לעיל, וכ"כ בשו"ת הראג"ח סי' י"א דפירוש פטרית ושבקית שהוא אפטור ואעזוב. ואין שום נ"מ כיצד פירשו את המשך הדברים שפ"ת תש"פ וכו'. אבל הא מיהת כולם כאחד תרגמו שביקה שבגט עזיבה, ומה מקום יש עוד לערער ע"ז? וכי בשביל שנמצא עכשיו תרגום ירושלמי בכת"י על ספר כריתות נבוא לעשות מהפכה בהלכה נגד כל הראשונים והאחרונים? ולפנינו יתבאר שאין כל סתירה מתרגום ירושלמי, (עי' להלן), וכי מי ראה כזאת שעל יסוד איזה כת"י ישן גבנה בנין שלם להלכה בניגוד לראשונים ואחרונים?, ואם יש לו להגרממ"כ תמיהות וקושיות על גוף דברי הפוסקים הנ"ל, לא בשביל כך יתבטלו דבריהם, ע"כ.

והנה גבדוק נא את להקת הראשונים ואחרונים (שכולם הבאתי בקונטרסי) הסוברים שאפשר לתרגם בגט שבקית עזבתי. א. חושב במנין את הר"י מינץ, וזה ליתא, מה שהבאתי בתשובתי את הר"י מינץ רק לומר שבספרו גדפס הקונטרס של הר"ש ונכדו של הר"י מינץ כותב בהקדמתו שסדר גיטין לקט מקונטרס כת"י זקינו, ובין הכתבים הי' קטעים משל אחרים שהוא מזכירם בר"ת גם סדר גט של מהר"י קולון ופי' הגט למהר"י שמשון זצ"ל, אבל מה זה שייד לחשוב את המהר"י מינץ שסובר כהר"ש, וכי בשביל שנמצא העתק של פי' ברשותו סימן שסובר כן. וידוע הוא מ"ש הכנה"ג חו"מ סי' קצא הגהה טו. שאפי' אם פוסק מביא תשובת איזה רב בספרו אין להכריח שכן דעת המחבר מדקבעה בספרו וכ"כ הרבה מחברים. (ויש להעיר שיש שם ערוב גדול בר"י מינץ, כי הפי' של הר"ש קטוע, תחילתו בסי' קט. וקטע שני בסי' קיב. ושלישי ורביעי בסי' קטו. קטז).

ב. מה שהבאתי משלטי הגבורים, הוא גם כן רק שמובא שם הקונטרס של הר"ש ולא שהשט"ג סובר כהר"ש, ובעיקר הדבר קטע זה נדפס בטעות תחת שם שלטי גבורים, והוא שייד להמרדכי, וכן כתב בקונטרס חוסן ישועות לר"א זולצבאך פראנקפורט ד"מ תרס"ו שהעתיק פי' הר"ש מכת"י במרדכי הגדול ושם בדף תע"ג מביא כת"י ביאור הגט מר' שמשון מקינין ואומר, „אינו מגוף הספר המרדכי הגדול אך מצאתיו וארשום למזכרת" ע"כ, ומבואר שאין זה שייכות ליחס שיטה זו לא להשט"ג ולא להמרדכי.

ג. מ"ש מהלבוש כבר ביארתי לעיל בקונטרסי הראשון סי' א' אות ה. הבאתי לשון הלבוש והוא מפרש ג"כ השבקית הראשון מלשון עזבתי וז"ל: מפני דשבקית הוא תרגום של עזבתי ולשון עזיבה הוא הפחות שבלשונות הגירושין, כלומר עזיבה

בעלמא עזבתיה, אבל עדיין אגידה ביה כו', וכותבין שבוקין שהוא בתרגום גם כן לשון גירושין יותר מפטורין כו' ע"כ. מבואר להדיא בדבריו שרק השבקית הראשון הוא מלשון עזיבה אבל הסוף אגרת שבוקין היא מלשון גירושין ועל אמצעי לא ביאר להדיא.

קשה להכריע אם ראה את דברי הר"ש וקבל ממנו הפי' רק ברישא של הגט בלשון ושבקית אבל לא בעיקר טעמו שצריך להזכיר טעם לעיקר הגירושין אלא טעמו שזה סגנון לא זו אף זו. אבל מ"מ חולק עליו שבסיפא הפי' שביקין מלשון גירושין כשיטת התשב"ץ, דשביקין לישנא דגירושין, ואולי לא ראה אותו כלל ומדעתו הוא שכתב כן, ולפי' המתרגם גם בסוף לשון אגרת עזיבה אין לו יסוד לסמוך על הלבוש.

ד. ומ"ש בספר גט פשוט, שם מבואר להיפך כמ"ש לעיל אות ו' הוא מביא את לשונו של התשב"ץ, והרדב"ז, רק בסוף דבריו מביא גם דברי הר"ש, ומוסיף שעל פי דברי הר"ש מתיישב מ"ש הראנ"ח, וזה נוגע רק לפירוש לשון הגט בדבר שאינו להלכה רק לביאור בעלמא, ומה שנוגע להלכה שיטת הגט פשוט כשיטת התשב"ץ והרדב"ז.

ה. מ"ש מתרומת הדשן, יש לציין שהתה"ד חולק על עיקר שיטתו של הר"ש בביאור המלים שבקית — שבוקין, הוא סובר שאין מכל עזבתי — שבקית שבתנ"ך, שלא מדברים בנוגע לאישות שום ראייה כלל לענין גט, והראיה היחידה שהתרומת הדשן מצא שיש עזיבה בעניני אישות הוא בקרא על כן יעזב וסובר כן לפרש רק בשבקית הראשון ובאגרת שבוקין הוא מפרש שזה מענין גירושין, ולקמן אות סו ביארתי שראיה זו מקרא תמוהה ואין זה אלא רמז בעלמא ונאמרה רק בדרך ביאור אבל לא עלה על דעתו של התרה"ד שאפשר לצרף דבר זה להלכה. והרוצה לתרגם כל הלשונות של הגט בלשון עזיבה אין לו מקום כלל לסמוך על התרה"ד והלבוש הסוברים שאגרת שבוקין הוא מענין גירושין ולא עזיבה.

א"כ מכל להקת הראשונים והאחרונים הנ"ל אחרי בירורן של דברים לא נשאר רק הר"ש היחיד שהוא מפרש שבקית הראשון במובן עזיבה לזמן ואגרת שבוקין עזיבה לגמרי וכ"כ לעיל אות ז' שדבריו נכתבו רק בדרך פירוש למלת שבקית ולא ללמוד מזה הלכה לנוסח הגט, וראה לקמן אות סג, כי בנוסח הגט מבואר בגמ' ורמב"ם שמלה שיש לה משמעות שני ענינים פסולה וממילא לדבריו וכן לדברי הלבוש שעזיבה פירושה גם לזמן ממילא פסולה בנוסח הגט, כי עוקרת את הגט, והטעם שהמלה שבקית כשרה מפני שהיתה בגליל מלה מובהקת ומקובלת בלשון בני אדם לכן כשמשמשים בעניני גט מובנה שבקית לעולם, משא"כ לשון עזבתי בעברית לא שמשו בה אף פעם לענין גט ואינה לשון בני אדם לענין גט. וראה לקמן פ"ה שנתגלה מכת"י משניות שיש הבדל בין ניקוד שבקית שמשמעה גירושין לסתם שבקית.

אמנם להקת הראשונים והאחרונים שלית להו פ"י הר"ש בגט, הבאתי לעיל המה התוס' ב"ב ושאר ראשונים שם, התשב"ץ, הרדב"ז, הב"י, הגט פשוט, הבית שמואל, ר"ח מודעי והערוך השלחן, ועוד. וברור שלדבריהם י"ל שפיר שסוברים כפשטות הסוגיא בגיטין, שהמלה עזובה, היא מלה מסופקת וכשיטת הרמב"ם ושו"ע שכל מלה מסופקת בגט פוסלת את הגט.

סב) ומ"ש ובי בשביל שנמצא עכשיו תרגום ירושלמי כו' איני מבין לתמיהה זו הרי יש על זה הלכה מפורשת. בש"ע חו"מ סי' כה. ס"ב מביא הרמ"א שו"ת מהרי"ק שורש צ"ו וז"ל: שאם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרנו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוה שמיע להו הווי הדרי בהו ע"כ. וראה בש"ך סקכ"א מ"ש מדברי מהר"מ אלשיך. ומה שהאריך בענין זה בתומים שם בקיצור תקפו כהן (דפוס ווארשא) דף מ"ח ע"ב.

והנה התר"י שנתגלה לנו בוודאי אפשר להסתייע ממנו במקום שיש מחלוקת כמבואר בתשה"ג ליק סי' מה. שאלו מן קמאי מר רב יהודאי גאון ריש מתיבתא כו' אמר ריש מתיבתא כל היכא דפליגי רבנן במילתא ומתרגם אמר קרא כחד מנהון הלכה כוותיה ע"כ. ואף שהוא מיירי מתרגום אונקלוס, כבר בארתי בספרי על התרגום ירושלמי כת"י הג"ל שגם שני התרגומים ארצישראלים הירושלמי ויונתן יסודם הוא מתקופת עזרא שהתקינו אז תרגומים, ומטעם זה כ' המר"מ מובא בתשב"ץ קטן סי' קפד. כי מן הדין היה לנו לחזור את הסדר (שנים מקרא ואחד תרגום) בתרגום ירושלמי לפי שמפרש את העברי יותר טוב מתרגום שלנו (אונקלוס) אך אין מצוי בינינו, ואף כי אנו גמשכים אחר מנהג הבבליים ע"כ.

ולפי"ז ברור בנידון שלנו בתרגום המלה שבקית כפי שנתבאר אין כאן מחלוקת כלל ולכל הראשונים והאחרונים המלה עזובה בגט פסולה, כמפורש בגמ' ורמב"ם, והר"ש היחידי שכ' בדרך פירוש וביאור לפרש הלשון שבקית מלשון עזיבה, אבל לא כתב דבריו שיהי' ג"מ להלכה למעשה לתרגם שבקית-עזובתי, וברור שהתרגום ירושלמי הוא המקור האמיתי המכריע שתרגום של שבקית-שלחתי.

סב*) מ"ש: לעשות מהפכה בהלכה בנין שלם להלכה בניגוד לראשונים ואחרונים ע"כ אינני מבין פירוש המלים, אינני יודע אפילו מקור אחד שכתוב בו הלכה שיש לתרגם בנוסח הגט שבקית-עזובתי, הרי זו המצאה חדשה הנוסח של הגט בעברית, שלא הי' לעולמים.

וטעמי הפסול נתבארו לעיל שהלכה פסוקה ברמב"ם פ"ד מגירושין ה"ט וה"י שכל מלה מסופקת במשמעה פוסלת הגט, יסודה בגיטין פ"ה: שמביאה הרבה מלים שאפשר בדרך רחוקה לפרשם למובן אחר פוסלים הגט, וכן נפסק בשו"ע אבהע"ז סי' קכ"ו, גמ' מפורשת בגיטין סה: שהמלה עזובה לענין לעשות שליח

לגרש היא מלה מסופקת במובנה, וכן פוסק הרמב"ם פ"ב מגירושין הי"א שעזובה ספק במשמעה ולכן היא ספק מגורשת, וכן נפסק בשו"ע. הטור והלבוש ביארו להדיא שיטת הרמב"ם שהמלה עזובה הספק הוא במובן הלשון של המלה עצמה ולא שספק ברצון הבעל, והראב"ד ועוד מחברים מבארים שהגמ' מיירי בדיבר על עסקי גיטין ואפילו יודעין שרוצה לגרש יש ספק בהמלה, הלבוש בהל' גיטין כותב שהמלה עזיבה בגט עזיבה בעלמא עזבתיה ועדיין אגידא ביה כלומר שהמלה עזיבה בגט מובנה שעוזב לזמן ועדיין אגידא ביה, וכן פירשו חז"ל והראשונים המלים כאשה עזובה שישנם בנ"ך היינו רק לזמן, ולא מצינו בשום מקום בחז"ל ובראשונים אף פעם אחת שישתמשו בהמלה עזיבה בפני עצמה לשם גט.

ונוסף על כל זה, נתגלה לנו כעת בתרגום ירושלמי כת"י שמתרגם ספר כריתות אגרת שבוקין, ובכ"מ בתורה שכתוב ושלחה גבי גט מתרגם משבקה, הרי למעלה מכל ספק ופקפוק שהתרגום שבוקה הוא ושלחה, וכן כוון לזה בערוך השלחן, ושוב נתגלה במשניות כת"י קויפמן שהניקוד של המלה שבוקין במשנה בבנין כבד שביקין והתרגום של עזבתי הוא בבנין קל שביקין. ורש"י בגיטין מפרש כן בגמ' לענין פטורה דנ"מ בין בגין כבד שהכוונה גירושין לבנין רפה שהפ' מלשון פטור וחובה וכ"כ הר"ש מקינון, ולפי"ז מבואר שיש הבדל בניקוד ובביטוי בין המלה שביקית שמובנה לגרש בין שביקית תרגום להמלה עזבתי, א"כ כל הענין מבורר ומיוסד היטב על יסודי חז"ל וספרי הראשונים והאחרונים, והבאתי עוד הרבה ראיות ועוד כמה פסולים וחששות שיש בתרגום עברי שנתבאר בארוכה בקונטרסים שלפנינו.

מהו היסוד של התירו היות שבא"ת כתבו תרגום עברי להגט הארמי, לא לשם נוסח גט אלא, לשם הבנת הקוראים והמעיינים, והשתמשו בהסגנון, "עזבתי" שהי' בהתרגום שלפניהם, ואחרי שכתבתי בקונטרס א' שיש מקום לטעות שנוסח זה כשר לגט, לכן יש לפרסם שזה פסול, ובמאמרי הבאתי מ"ש הראשונים בענין זה וביניהם דברי הלבוש באהע"ז שבלשוננו לכאורה יש מקום לטעות שכאילו הוא ס"ל שהתרגום של שבקית הוא עזבתי, על סמך זה החליט שאין צורך לתקן אפילו לכתחלה.

אבל כבר נתבאר שזה אינו שהוא כותב, "שבקית הוא תרגום לעזבתי" ומעולם לא אמר להיפך ש, "עזבתי תרגום לשבקית" שיש הרבה שבקית שיש להם תרגומים אחרים בעברית וכן שבקית שבגט תרגומו שלחתי.

ומלבד זה הרי הלבוש בעצמו מסיים שאם המובן של שבקית עזבתי אין זה גט משום שעדיין אגידא ביה, ואיך אפשר להוציא מלים אחדות מאמצע המאמר ולדון על פיהם ולא להזכיר סוף דבריו שמפורש בו ממש להיפך, ומה שרצה לפרש לשון הלבוש, ראה לקמן אות סז, עא, ביארתי שזה נגד פשטות דבריו וגם נגד הלכה פסוקה שאין אומרים בגט, "בא זה ולימד על זה". ומלבד זה ביארתי שעיקר

הרעיון שלו מבואר בפי' הר"ש, אבל מעולם לא כוון הר"ש ולא הלבוש לומר שכן צריך להיות הנוסח בעברית.

דבריו לא נאמרו אלא לשם ביאור ופירוש לנוסח אחד שלפניו, ואין שום מקום כלל להוציא הלכה מתוך דבריו נגד דברי חז"ל וכל הראשונים והאחרונים הנ"ל. ועתה יש לשאול, מי עושה מהפכה בהלכה? מי כותב בניגוד להראשונים והאחרונים? מי הולך בתר איפכא?

(סג) מה שהביא מדברי הגאונים ורש"י שהבאתי לעיל בסימן א' אות ט"ו שהשתמשו לפרש המלה שבקית מלשון עזיבה, מי לא רואה שהמה כתבו רק לבאר פירוש המלה שבקית, והמלה הקרובה ורגילה ביותר היא עזבתי, אבל לא עלה על דעתם שזה הוא תרגום ונוסח ממש בעברית, להמלה שבקית אם יצטרכו לתרגם אותה לעברית.

ויש לציין מה שהבאתי שם לשון הרמב"ם פ"ד הי"ג: כלומר שהוא אמר לה שהיא שבקה וגירשה אותו דייק לומר שהיא „שבקה" לא עזבה כסגנון לשון הגאונים ורש"י שכתבו דרך פירוש בעלמא משא"כ הרמב"ם שכל דבריו במשנה תורה המה להלכה, וראה גמ' ב"ב קל. אין למדין הלכה לא מפי למוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה, שאל, ואמרו לו הלכה למעשה ילך ויעשה, ובגיטין יט. א"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ומרן הב"י בשו"ע השתמש בכלל זה בהלכה שהעיקר כהפוסקים ולא כהמפרשים. וכי בב"י או"ח ס"י: ולענין הלכה אע"ג דהרא"ש מפרש כפירש"י כיון דרש"י מפרש הוא ולא פסקן כו' הלכה כהרמב"ם ע"כ.

ויעיין נא בדברי עצמו מה שכתב בראש דבריו, אע"פ שפרסם תרגום של גט בעברית לכל דקדוקיו ופרטיו, בכל זאת כותב שלא היתה כוונתו לשם נוסח של גט לגרש בו אלא „כוונתו בתרגומו לשם הבנת הקוראים והמעיינים שידעו מהותו ותוכנו של הגט", א"כ על אחת כו"כ אלה המחברים שפירשו המלה שבקית עזבתי הוא רק לשם פירוש והבנה, ולא לשם תרגום ולא לשם נוסח בגט.

(סד) והיות שדברי הר"ש מקינן המה היסוד היחידי לפירוש, אמרתי לברר קצת דבריו נוסף על מ"ש בפ"א אות ב.

טרם נגש אל דברי הר"ש, אכתוב ההשתלשלות של הקונטרס הזה. הוא נדפס בראשונה בקושטא בשנת רע"ה ביחד עם משפטי החרם ופסקי חלה להרשב"א ואח"כ בשו"ת מהר"י מיגץ, ובשלטי הגבורים למרדכי סוף גיטין, ואח"כ בפני עצמו בקונטרס חוסן ישועות פראנקפורט תרס"ו ע"י ר"א זולצבאך מכת"י של מרדכי הגדול, ואח"כ מכת"י ווין בסוף ספר הכריתות ניו-יורק תשכ"א. והנה הנוסח בר"י מיגץ מסורס ומקוטע. בשטה"ג יש בו שגיאות השמטות והוספות, לא כהנדפס בדפוס ראשון. בין שני כת"י הנ"ל ודפוס ראשון ישנם ג"כ שינויים והוספות, וראיתי לציין

דבר מענין שבקושטא שנת רע"ח נדפס קונטרס פי' הכתובה עם פי' הגט מהרשב"ץ וסדר חליצה, ואחרי שבדקתי ראיתי שבטעות יחסו הפי' להתשב"ץ כי זה הוא העתקה מלה במלה מפי' הר"ש מקינון, וכפי מה שנתבאר בקונטרס א' אות א' התשב"ץ לא ידע כלל ממנו. ובס' מכתב מאליהו מביאו ומיחסו להתשב"ץ וכנראה שלא היה הדבר ברור לו שהפי' הוא להר"ש מקינון.

ואביא מה שנוגע לענינינו, הוא בא לפרש נוסח הגט של שבקית פטרית ותרוכית, למה צריך ג' לשונות ולמה מתחיל בשבקית. לבאר דבר זה המציא חידוש גדול ש, צריך לכתוב בגט טעם למה מגרשה, כי לכתחלה אסור לגרש את אשתו אם לא עשתה שלא כהוגן, ולכן מפרש שהפירוש ושבקית לא הוה ביאורו לומר שעכשיו הוא פוטר אותה (את אשתו ר"י מינץ) (בשטה"ג נשמטה בטעות המלה „לא"), אלא שמספר שמצא בה ערות דבר כב"ש או כב"ה ולכך, מקודם הניח אותה וזהו ושבקית ואחר שעזבה נפטר ממנה שמכאן ואילך מסולקת ממנו" (נוסח זה הוא בשני כתבי יד, אבל בדפ"ר ובר"י מינץ הגי': שמכאן ואילך ידיו מסולקות, ונוסח זה תמוה שהרי זה בכלל ושלח את עצמו, והעיקר כנוסח שני הכת"י, ובשטה"ג נשמט כל זה). ומסיים: ולכן פטרית ושבקית מאותה שעה משום לא תחרוש כו' ע"כ. ולשון זו שהוא בכל המקורות צ"ב שהרי ה"י צ"ל לכן שבקית ופטרית אמנם בשטה"ג הנוסח נכון: ולכן קאמר ושבקית ופטרית זה ימים רבים היה בלבי לגרשה.

ויש להעיר על עיקר החידוש שהוא אומר הטעם שהשתמש בלשון שבקית מפני שמצא בה דבר ערוה וכו' והרי הרמב"ם מפרש בפ"ד מהל' גירושין הי"ג ולא יכתוב ואיגרת ביו"ד שמא יקרא הקורא ואיגרת כלומר אם זנית, ומקורו בתשובת הגאונים באוצה"ג ושם יש ביאור: ואתו למימר בהאי הכי קאמר לה אי גרת אי זנית יש לה שבוקין ותנאי הוא זה ע"כ ולכן הוא פסול ולפ"ז אם נפרש שלשון שבקית הוא מטעם זה שמצא בה דבר ערוה הרי יש חשש שזה תנאי בגט ועי' רמב"ם פ"ח מגירושין ה"ד וכ"כ לעיל שעיקר חידוש זה תמוה וקשה להבין כי אין לו מקור בחז"ל וראשונים שענין זה יהי' מוזכר בגט ראה סימן א' אות ג'.

עתה בא לפרש את הסדר השני: וכדו פטרית ושבקית ותרוכית, כאן הנוסח הישר הוא בדפוס ראשון: פטרית לפני שבקית, כלומר את נכרתת לגמרי ממני ונפטרת תרגום של כריתות (בכת"י ובר"י מינץ יש כאן הוספה; כלומר אני נפטר ממך לגמרי ונכרתת את ממני (ונפטרת ממני) תרגום של כריתות פטורין) ע"כ.

מבואר בדבריו שהוא מתרגם פטרית לא מלשון גירושין ולא שילוחין, אלא „את נכרתת ממני", לא מלשון האונקלוס על קרא ושלחה מביתו ויפטרנה, ובעצמו מביא לקמן לשון הגמ' גיטין לב: לא ישלח היינו תירוכין.

ויפה כוון הערוך השלחן שמפרש כן פטרית כרתי הקשר. ראה מ"ש בסימן א' אות יט. והיחידי הוא בשטה"ג כותב: וכדו פטרית, כלומר עכשיו אני פוטר ומגרש,

ולכך פטרית קודם שהוא תרגום של כריתות ממש ע"כ. כנראה שהוא פירושו של המעתיק כי בשאר ד' מקורות הנוסח כנ"ל.

ושוב מפרש: ושבקית כלומר אל תאמרי שאני פוטר אותך עד זמן ידוע כו', שא"כ הוא לא היה מניחה ועזובה (י"ג ועזובה, ועזובה) לגמרי.

ושוב מפרש הסדר השלישי וז"ל: ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין. ספר תירוכין לישנא דקרא ספר כריתות, בכריתות ר"ל דבר הכורת בינו לבינה, דהוי תירוכין משלחה ומגרשה מעל פניו כו'. נראה הטעם דנקט ספר תירוכין לישנא דקרא ספר כריתות, ותרוכין לשון שילוח לישנא דקרא ושלחה. ורבותינו הרגילו לשון גירושין במקום שילוח, ותרגום של גירושין תירוכין, כי לא תמצא גבי גירושין אשה כי אם לשון (שילוח) [גירושין] כו', לא יעזוב היינו שביקין לא ישלח היינו תירוכין, וכן לא יגרש הוי תירוכין דשילוח וגירוש חד לישנא הוא דכתיב כשלחו כלה גרש יגרש, ואת בית ישראל לא אשלח, ע"כ. ומבאר שם באריכות למה עזבו לישנא דקרא שילוח ותפסו לשון גירושין, משום שרובו אינו לשון גירושין אלא שילוח שחזור, משא"כ גירושין. (על סמך דבריו שהולכים במלה אחרי רוב שימושה בתורה, כתבתי להעיר שבתורה רוב פעמים שישנה המלה שבקית בתרגום, בעברית איננה עזבתי אלא מלים אחרות לגמרי וגם המלה שבקית שבגט אין תרגומה בעברית עזבתי. וזו היא תשובה על ההערה למה הבאתי בתשובתי המספר של התרגומים בפרט זה).

וסוף דבריו: ושבוקין מלשון עזובה תהי' (צפני' כ, ד) על כן יעזוב איש (בראשית ב, כב) לשון עזיבה לגמרי (כ"ה הנוסח בדפ"ר, ובר"י מיניץ גורס לשון עזיבה לגמרי, ולא מביא משני הפסוקים. ובשט"ג: תרגום של עזיבה לגמרי, ובשני כת"י חסרים המלים: של עזיבה לגמרי).

הנוגע לעניינינו מבואר בדבריו שהשבקית הראשון שהוא עזבה ולא גרשה, והשבקית השני וכן אגרת שבוקין היינו עזובה לגמרי. ומביא ראיה משני פסוקים שמצינו לשון עזיבה לגמרי.

ונראה ברור שהר"ש לא כוון בדבריו להלכה רק לשם ביאור בעלמא וראיה ברורה לזה, שהרי במציאות יש בעולם הרבה גירושין שהם לא מחמת שנאה אלא מחמת אהבה (כמו שהאריך בזה בשו"ת מהר"מ מלובלין סי' קכג) כגון גט שכיב מרע שלא תפול אשתו לחליצה, וכן הגמצא בסכנה גיטין סו: מי שהיה מושלך בבור, וכן המגרש ששהה עשר שנים ולא הי' לו בנים והיוצא לא"י והיא לא רוצה לעלות, וכהא דכתובות ט: היוצא למלחמת מלכות ב"ד גט כריתות כותב לאשתו. ועוד כהנה וכהנה. א"כ לפי פירושו שהמלה ושבקית בגט מובנה משום שמצא בה דבר ערוה ועזובה לזמן, איך אפשר לכתוב גט בנוסח זה, בכל המקרים הנ"ל שאין כאן חשש ערוה, הרי יש חשש פסול על כל אלה הגיטין לפירושו של הר"ש, משום שיש לפרש השבקית כעין תנאי משום שמצא בה דבר ערוה — ובעכצ"ל שהר"ש לא כתב

דבריו כלל להלכה אלא לשם ביאור בעלמא והרי זה בכלל דרוש בהלכה שאין משיבין עליו.

והנה עיקר דבריו קשה להבין, איך אפשר לפרש אותה מלה ושבקית מתחלה שהוא מלשון עזיבה לשעה ואח"כ ושבקית ושבוקין לגמרי. ולפמ"ש לקמן פ"ה יש מקום לפרש דשבקית הראשון יש לקרוא בניקוד מבנין הקל שְבָקִית שפירושה עזיבה לזמן ועדיין לא גרושה וְשָבָקִית השני בניקוד מבנין כבד שמשמעותו גירושין לעולם.

כן כל עיקר החידוש הוא בנוי על הנוסח שלנו, וברמב"ם כתוב פטריה קודם שבקית ובנוסח של רש"י רק ופטריה לבד ויש עוד נוסחאות. ובשו"ע סי' קכו. ס"ק לג. כ' נהגו לכתוב פטריה קודם ושבקית, ויש מחלוקת בשיטת השו"ע אם כוונתו להסדר הראשון או רק לסדר האמצעי. וכן בבבל לא השתמשו מתחלה רק בלשון פטר ודרך וכן בהנוסחאות של שלשה הסדרים יש שינויים שונים א"כ כל הפי' והחדושים נאמרו רק להנוסח המקובל במקומו, כמו שהעיר בעצמו וראה לעיל אות ז. ועוד תמוה אם יש לפרש המלה ושבקית עזיבה לזמן שפסול בגט, הרי להרמב"ם כל שאפשר ויש ספק לפרש באופן שאין זה במשמע גט כבר פוסל את הגט, א"כ אפילו מפרש בסוף שבוקין עזיבה לעולם צריך להיות פסולה, משום שיש לפרשה לעזיבה לשעה וכן לתרה"ד ששבקית הראשון הוא עזיבה לשעה והאחרון הוא לשון גירושין, צ"ע שהרי להרמב"ם אם יש שתי משמעות צריך להיות פסול, וע"כ הטעם כמו שביארתי דשבקית ושבוקין לשון גירושין, ופי' לגט כריתות כמו שנתבאר לעיל כשיטת התשב"ץ.

ומה שמביא משני הפסוקים להגירסא עזיבה לגמרי צ"ע. ואולי הפסוקים המה הוספה מהמעתיק, והעיקר כגירסת ר"י מינץ ושט"ג שלא הביאו מהפסוקים, כי זה ידוע שיש הרבה פסוקים במובן עזיבה לגמרי. וראה לקמן אות סו. סה) מ"ש לתרץ קושיתי על לשון הלבוש ור"ש שכ' דשבקית הראשון הוא עזיבה לזמן ועדיין אגידה ביה וכו'. א"כ הרי זה פסול, ראה לעיל פ"א אות ה. וכתב לתרץ ונ"ל: אחרי שכבר כתובים כל הלשונות בא זה ולימד על זה שגם ושבקית היינו עזיבה גמורה לעולם.

תמה אני כי המעיין כראוי בגוף דברי הר"ש והלבוש, יראה שהר"ש מפרש ששבקית הראשון הוא עזיבה לזמן אחר שמצא בה דבר ערוה. ויסודו הוא, שצריך לכתוב בגט טעם למה מגרשה, א"כ מה זה שייך לומר, „בא זה ולימד על זה". הרי לדבריו כוונתו מסדרי הגט לזה ששבקית רק עזיבה לזמן, ובסוף שבוקין שמה כוונתו עזיבה לגמרי כמפורש בדבריו.

סו) עוד כתב וז"ל: ואף עצם תמיהותיו איני רואה אותן לתמיהות, שמש"כ להקשות על התרה"ד שכ' לשון עזיבה בצד אישות בכתוב על כן יעזוב איש וגו', ודבק באשתו. וכתב ראה זו קשה להבינה דאיוה ענין של אישות יש בעל כן יעזוב

איש את אביו ואת אמו, הנה גראה בפשיטות שהתה"ד גתכוין לומר שהניגוד וההקבלה באשתו הוא עזיבה שכן הכתוב מקביל אותם בזה לעומת זה, יעזב את אביו ואת אמו ודבק באשתו, ומכאן שיש עזיבה בצד אישות, וביותר שבאונקלוס שם תרגם על כן ישבך גבר בית משכבי אבוהי ואמיה וידבק באתתיה ובסנהדרין נח. ר"א אומר אביו אחות אביו אמו אחות אמו כו' עכ"פ לדברי כולם היינו בעריות וזה שאמר התרה"ד שמכאן מצינו עזיבה בצד אישות. ע"כ.

מ"ש מאונקלוס לא הביא לי חדשות הרי הבאתי פי' זה בתו"ש בראשית פ"ב אות ש"ג אבל זה רק בדרך דרוש ורמז כהדרש סנהדרין נו, לאמר זו גלוי עריות כו' אבל זה רחוק מפשטו והוא לא מזכיר את אונק', והפי' הפשוט והאמיתי באונקלוס הוא משכבי אבוהי ואמיה, היינו חדר בית משכבם וכמו שמתרגם היונתן והירושלמי, בית מדמכיה, כלומר בית שנתו היינו חדר המטות. וכ"מ בפרקי דר"א שם סי' שג. וכן מתרגם האונקלוס שמות ז, ח. ובחדר משכבך, ובאדרון בית משכבך. ואפילו במקום שכתוב להדיא משכבי אביך (בראשית מט, ד) מוסיף האונקלוס, "בית" משכבי אביך, כלומר כמ"ד ביקש לחטוא ולא חטא רק בלבד יצועי אביו, כי כן דרכו של האונקלוס תמיד למצוא זכות ולכסות על החטאים. וכן פי' בנפש הגר. בכל אופן הראי' של התרה"ד מקרא זה הוא רמז רחוק מפני שלא מצא בשום מקום בתנ"ך לשון עזיבה אצל אישות, כמו שנתבאר לעיל.

והיות שאנו מצווין לקיים דברי רבותינו הראשונים אמרתי לפרש לשון התרה"ד, עפ"מ שהבאתי לעיל אות סד מפי' של הר"ש בדפוס ראשון בסוף דבריו מביא ראיה שיש עזיבה לגמרי מקרא על כן יעזב. ולכאורה תימה למה הביא דווקא פסוק זה. וי"ל כפשוטו שהביא יעזב הראשון שכתוב בתורה ובאונקלוס ישבוק, הרי שמצינו לשון שביקה לגמרי. אותו הדבר כוון התרה"ד (ואולי ראה דברי הר"ש) והוסיף שמצינו לשון עזיבה לעולם אצל אישות היינו בקרא על כן יעזב וגו' ודבק א"כ מה הדביקה של אישות היא לעולם אף העזיבה היא לעולם. ומ"ש: ור"ל דהאי גברא עזב את אשתו, כגראה חסר וצ"ל: דהאי גברא עזב את [אביו ואת אמו] ודבק באשתו, כלומר ששניהם ועזב ודבק הפירוש לעולם.

סז) מה שהקשה על הלבוש שכ' שעזב היינו בעלמא אבל עדיין אגידא בית והקשה וכי לא מצינו עזיבה ולעולם ולא לזמן הרי מצינו וכו'. זה אינו קושיא. הלבוש אומר עזיבה אצל אישות היא רק לזמן. וכלישנא דקרא אשה עזובה היינו לזמן כמו שנתבאר לעיל. וזה ברור כי בלשון בני אדם עזיבה אצל אישות היא לזמן ולא לעולם.

ובלבוש כתב לפרש שסדר לשונות הגט הוא בלשון „זו אף זו“, א"כ ג"כ לא שייך לומר „בא זה ולימד על זה“, דבאופן זה גפל כל הפירוש של „זו אף זו“, לכן מצד לשונם וכוונתם של הר"ש והלבוש אי אפשר לדחוק בדבריהם פירוש כזה.

אבל מלבד זה הלכה ברורה ופסוקה שבגיטין לא אמרינן „בא זה ולימד על זה“. וראה לעיל סי' ה' בהערה נתבאר ענין זה.

סח) עו"כ וז"ל: והחשש שהמציא הגרמ"כ שעובתי פסול מפני שה"ז משלח את עצמו — מנין לו לחדש מלבו מיני פסולים שלא נמצא להם שום מקור, שלא מצינו משלח את עצמו אלא כשאמר איני אישך איני בעלך בקדושין (ה' ב'), שלא אמר שעשה שום פעולה של גירושין ביחס אל האשה, אלא אמר על עצמו שאיננו בעלה, אבל כשאמר „עובתי אותך לך“ הא מנא לן שהוא משלח א"ע, ואם זהו משלח א"ע אז גם שבקית כך הוא, ששבקית ועובתי היינו הך. והנה עינינו הרואות שראשונים ואחרונים הג"ל פירשו ששבוקין היינו עזיבה ולא עלה על דעתם חשש כזה, והרי הם לא ידעו מהחידוש וההמצאה ששבוקין בלשון בני אדם הוא גרושין ולא עזיבה. וגם ממקומו הוא מוכרע, שהרי הבעיא בגמ' עזובה מהו היינו אם נתכוין לגרושין או לא, וכמש"ש רש"י בצדדי הספק, אבל בזה לא נסתפקו כלל לומר שהוא משלח א"ע, והרי לדבריו אפילו אם נתכוין לגרושין הרי זה כמשלח א"ע, ומה כאן הספק, הרי זה פסול מצד אחר, ופשוט שכשאמר „עזובה“ אין כוונתו שהם יעזובה, שאין אדם מגרש אשת חברו, אלא כוונתו שהם יעשו אותה עזובה, היינו שיכתבו שהוא עזוב אותה, והרי אנו רואים שאין כאן משום משלח א"ע. ע"כ.

מ"ש מנין לו לחדש מלבו מיני פסולים שאין להם מקור כו' יואיל נא לעיין בגמ' שם התחלת הברייתא נתן לה ואמר לה כו' הרמב"ם בפ"א מהל' גירושין ה"ג—ה"ד מפרש לשון הברייתא בקידושין ה': ושלחה שיהא ענין הגט שהוא המשלח אותה לא שישלח עצמו ממנה כיצד כתב לה הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי את לעצמך הרי את מותרת לכל אדם (וכל, בדפוס ראשון) וכיוצא בזה הענין הרי זו מגורשת כו' אבל אם כתב לה איני בעלך איני ארוסך איני אישך אין זה גט שנאמר ושלחה ולא שישלח את עצמו ממנה.

הרי הרמב"ם מפרש לשון הברייתא בקידושין ה': וכן בגירושין נתן לה ואמר (הרמב"ם ושאר ראשונים מפרשים האי „אמר“ היינו כתב) לה הרי את משולחת וכו' היינו שבאה לפרש הדין של ושלחה ולא שישלח את עצמו, הוא, שצריך להדגיש בדיבורו שהוא המשלח אותה, ולפ"ז ברור שלשון „עובתי“ אינו דומה להרי את משולחת, ולשון עובתי דומה לאומר איני אישך, וכל החילוקים בזה אין להם יסוד, כמו שיתבאר להלן, וכבר הבאתי לעיל ס"א מהא דקידושין ו: כשכתב לה אין לי עסק בך יש ראשונים פוסלים מטעם שדומה לאיני אישך.

ויש להוסיף עוד מ"ש המאירי בגיטין סה. דפי' דברי הרמב"ם ש„תריכין“ פסול כלומר גט של בני אדם המגורשים ונמצא משלח את עצמו, הרי מפורש בדברי המאירי בפירושו בשיטת הרמב"ם, שלא דווקא, „כשאמר איני אישך שלא אמר שעשה שום פעולה של גירושין ביחס להאשה“, כו' ולפנינו אפילו כשאמר כל

הלשונות של גירושין שהוא מגרש אותה, אבל מכיון שכתב שינוי בכתיבת מלה אחת, „שביקין“ במקום „שבוקין“ שעי"ז יכולה המלה להתפרש שהכוונה ששניהם נתפרדו וגרשו זה את זה, מכיון שהוא מסכים לזה שגם היא מגרשת אותו זה הוה בכלל ושלחה ולא שישלח את עצמו.

[וברמב"ם שם פ"א ה"א ושיהיה ענין הכתב שגרשה והפירה מקנינו (הפר"ח העיר: פירוש ולא שיגרש הוא ממנה) והרלב"ג בפירוש התורה מוסיף: ולפי שאמר ושלחה מביתו, למדנו שצריך שתהי' כוונת הספר שהוא, שהוא משלח אותה ומסלק אותה מקנינו, לא שישלח את עצמו ממנה, כי אינו קנין לה, אך היא קנינו.

מ"ש הרמב"ם והרלב"ג „מקנינו“ ראה בקידושין ט: מקיש הווייה ליציאה, מה יציאה בעיני דעת מקנה פירש"י היינו בעל שהקנה אותה בגט זה לעצמה ופוטרה ממנו ובעיני שיכתוב מדעתו דכתיב וכתב לה ע"כ ומבואר מדברי רש"י שיש לו קנין באשתו וכמו שביאר הרשב"א בגיטין עה: דאשה זו קנויה אצל הבעל וקנינו קרא רחמנא כי יקח איש אשה, ונראה דכוונתו דיש לו בה קנין ושיעבוד לאישות ולשימוש, וקנין איסור, כמ"ש רש"י בכתובות ג. ד"ה קדיש וז"ל בשלמא ע"י גט כשר אע"פ שהן קידושין קיימין עד עכשיו גזירת הכתוב הוא שהגט כורתו ומתיר איסורו מיכן להבא כו' ע"כ.

דאין לומר קנין ממון בגופה שהרי בגמ' גיטין פה. אשה דלא קני גופה וכן שם בגמ' עז: גופה מי קנה לה, ויש סוברים (הרא"ש מובא בשטמ"ק כתובות ד:): דהאשה קנין כספו של איש כמו עבד, וכבר האריכו בענין זה האחרונים בספריהם ואכמ"ל].

ומצאתי שכן מבואר בשו"ת מהרלב"ח סי' קכ"ט לענין אם נכתב בגט בטעות ותרוכית יתיכי יתי בפני עצמו כגון: ותרוכית יתי כי, הגט פסול בודאי, שהרי שינה בכוונת הגירושין שצריך שיפטר וישלח את אשתו ובזה פוטר את עצמו ממנה ופסול, עכ"ל. גם גדולי ישראל הר"י בי רב והמבי"ט ועוד, שחלקו עליו והתירו מטעם שהמלה כי שאין לה משמעות בפני עצמה מכריחה לומר ששייכת להמלה יתי וצריך לומר יתיכי, אבל לא שיש למצוא חילוקים בין הדין של איני בעלך לפסול זה של הרלב"ח.

וראה באור שמת הלכות גירושין פ"ד הי"ג דף כ"ט וז"ל: בזה נראה לבאר מה דאמרו (דף פ"ה) ולא לכתוב לימהך דמשמע לי מהך דהכונה דמצינו לפרש בשתי תיבות ומשמעו יהא דגט פטורין לי מהך. שהבעל הוא נפטר מהך איתתא והוי כמו איני בעלך. וזה שמשלח את עצמו ממנה, כו', וזה לפי לשון המשנה שהיו כותבים וגט פטורין למהך כו', אבל לגוסח הגט שלפנינו (לקמן ברמב"ם פ"ד) וכדו פטריה כו' בנפשיכי לי מהך יהא משמעו אלשון ראשון דפטריה ושבקי לי מהך שפטר את עצמו מהך אתתא, ועיין רש"י שם, ופשוט. ע"כ.

ומפורש בדברי הרלב"ח ואור שמח להלכה למעשה שהפסול של ושלחה ולא שישלח את עצמו, אינו כמו שעלה על דעתו לפרש שזה רק בזמן „שלא אמר שעשה שום פעולה של גירושין ביחס אל האשה, אלא אמר על עצמו שאיננו בעלה, אבל כשאמר „עזבתי אותך לך“, הא מנלן שהוא משלח א"ע“, לפנינו פוסק הרלב"ח שאם אמר „ותרוכית יתי“ אחרי כל הלשונות של הגט אם מוסיף המלים גרשתי אותי — את עצמי, הגט פסול משום שיש כאן רעיון פסול של ושלחה ולא שישלח את עצמו, וכן מפרש האור שמח הפסול בגמ' וש"ע „לימהך“ הוא משום שיש לפרש גט פטורין לי מהך, או ושבקית לי מהך, הרי מפורש שאפילו אם אומר שעשה פעולה של גירושין אלא שלא הדגיש שהוא מגרש אותה אלא מגרש עצמו ממנה פסול, כי פסול זה יש לו חיוב ושלילה, השלילה שלא ישלח עצמו ממנה והחיוב שיאמר שהוא מגרש אותה, כמו שאמרו בגמ' שצ"ל הרי את משולחת כו' וכמ"ש הרמב"ם שצריך לכתוב שהוא מסירה מקנינו זהו האופן החיובי שצריך להיות בגט, והנה ג"כ בכלל ולא שישלח את עצמו.

אבל בג' אופנים הנ"ל כגון תרוכית יתי, לימהך, שביקין, עזבתי, בכל אלה פסול משום ולא שישלח את עצמו הן מצד השלילי והן שחסר צד החיובי.

ולפי ביאור הנ"ל יראה שלא חדשתי מלבי פסולים בלי מקור, אלא מקורן בראשונים ואחרונים דמסתבר שאם יכתוב „עזבתי“ זוהי לשון פסולה שכאן ישנו הביטוי השלילי שהוא משלח א"ע ממנה ולא הלשון החיובי שהוא גורש אותה כמו שלחתי וגרשתי.

ויש לשאול באותו הסגנון: מגין לנו לחדש מלבנו היתרים להכניס בגט מלת עזבתי בזמן שיש חשש איסור דאורייתא, ע"פ סברא בעלמא שאין לה יסוד. בזמן שאפשר לתקן הדברים שלא יהי' שום פסול. תמה אקרא.

סט) מ"ש: ואם זה משלח א"ע אז גם שבקית כך הוא, לקמן פ"ה ביארתי בארוכה שהמלה שבקית שבגט יש לה ביטוי אחר ואינה אותה המלה שבקית שהיא תרגום לעזבתי.

מ"ש: ממקומו מוכרע כו'. אפילו אם נתכוון לקידושין כו'. כבר נתבאר לעיל אות מז. שמפורש ברמב"ם לפי ביאורו של הטור ולבוש שהספק בגמ' על עצם הלשון אם זה לשון גירושין ולא על כוונת הבעל.

ע) מ"ש: „ופשוט כשאומר „עזובה“ אין כוונתו שהם יעזובה, שאין אדם מגרש את אשת חבירו, אלא כוונתו שהם יעשו אותה עזובה, היינו שיכתבו שהוא עוזב אותה, והרי אנו רואים שאין כאן משום משלח את עצמו“ ע"כ.

תמה אני איך עלה בדעתו לעזוב הפירוש הפשוט בגמ' ולהמציא פי' חדש שאין לו מקום כלל כדי להוכיח שהמלה „עזבתי“ בגט כשרה, מתחילה מקשה על הגמ' ששאלו על עזובה מהו, הרי אין אדם מגרש אשת חבירו, ואיך יועיל כשאומר

עזובה, למה לא שאל כן, על המשנה, גרשוה, ובגמ' שלחוה שבקוה תרכוה הרי אלו יכתבו ויתנו, איך יכולים לגרש את אשת חבירו, אך התשובה פשוטה שהאיש יודע שאין אדם מגרש אשת חבירו אלא שהוא עושה אותם לשלוחים במקומו ושלוחו של אדם כמותו, ואותו הדבר בהאיבעיא הוציאה עזובה אם זה כמו גרשוה שבקוה כו', שכוונתו לעשותם לשלוחים, והמה כותבים גט כרגיל על סמך שעשאם שלוחים וכלשון הרמב"ם פ"ב ה"י מגירושין הרי אלו יכתבו גט, "כשר" ויתנו לה. והדברים פשוטים וברורים.

אבל אין הפי', "שיכתבו שהוא עוזב אותה" כלומר שיכתבו בגט לשון עזבתי ומזה ראייה שעזבתי בגט אינו פוסל, ובכלל איני יכול להבין לפי פירושו איך צייר לעצמו שבגט ארמי בנוסח המבואר במשנה ובגמ' במקום שבקית ואגרת שבוקין יכתוב בעברית עזבתי ואגרת עזיבה ולפי"ז צ"ל גם בהשאר: הוציאה, התירוה, הניחה, הועילו לה, יכתבו לשונות אלה בגט ומה ימחקו ואיך יכתבו, "ספר הועילו" וכו', הדברים מוזרים מאד וכנראה שכל הנ"ל הוא רק פליטת הקולמוס.

אמנם על עיקר שאלתו איך יש לפרש המלה, "עזובה" מלשון אגרת שבוקין שכוונתו לגרש, כבר עמדתי על זה וכתבתי לפרש שאין לקרות המלה כמו שרגילים עזובה בקמץ, אלא עזובה בחיריק, וכן מצאתי בש"ס כתי"מ וכן בכתי"ר הגירסא עזובה ביו"ד, ולפי"ז הפירוש הוא שיעשו פעולה היינו לסדר לה גט בשמו שבזה יכריחו אותה שהיא תעזוב אותו וזהו עזובה ראה לקמן פ"ד שכתבתי שיש לומר שגם בעברית אם יאמר עזבתי אפשר שאין בו הפסול של ושלח ולא שישלח את עצמו וכן אגרת עזובין ויש רק הפסול שלשון עזיבה הוא רק לזמן משא"כ המלה, "עזיבה" יש בה הפסול גם משום ושלח.

(עא) עוד כתב: ומלבד כל זה העירני כו' שבלבוש אהע"ז סי' קכ"ו סט"ז כתב מפורש בזה"ל, "דשבקית הוא תרגום של עזבתי" (על המשך דברי הלבוש שם עי' להלן), הרי לנו דברים ברורים מאחד מגדולי הפוסקים ומה לנו עוד. ע"כ.

תמה אני על, "החדש" שהביא ולא ראה שזה כבר מן, "הישן" העתקתי דברי הלבוש לעיל סי' א' אות ה', וביארתי אותם, ומ"ש הרי לנו דברים ברורים כו' ומה לנו עוד, זה נכון, הלבוש הוא היחידי מגדולי הפוסקים, שהוא הוא הנותן לנו טעם למה המלה, "עזבתי" פופלת את הגט, ושפיל לסיפא דקרא וז"ל מפני דשבקית הוא תרגום של עזבתי ולשון עזיבה הוא הפחות שבלשונות הגירושין, כלומר עזיבה בעלמא עזבתי, אבל עדיין אנדא ביה מעט ע"כ, הוא מבאר כמו הר"ש שהמלה ושבקית הראשונה באה לומר שעדיין לא גרש אותה אלא רק עזבה לשעה, שכן לפעמים משמעות המלה שבקית בזמן שהיא מתרגמת המלה עזבתי מובנה לשעה, ורק המלה שבוקין בסוף הגט פירושה לשון גירושין ממש. לא לשון עזבתי. אין לחזור על כל הקושיות שיש על פירוש זה, אבל דבר אחד לומדים ממנו שהמלה

עזבתי בנוגע לשימוש בענין גירושין באה להגיד שלא גירשה אלא עזבה רק לשעה, אע"פ שבדאי ידע הלבוש שיש הרבה פסוקים בתנ"ך שהמלה עזבתי משמשת עזיבה לעולם אבל בנוגע לאישות בתנ"ך וחז"ל תמיד פירושה רק לזמן ולכן פוסלת את הגט. ומ"ש: דשבקית הוא תרגום של עזבתי זה בודאי נכון שהרי כמה פסוקים לפנינו שעזבתי מתורגם שבקית. אבל מעולם לא אמר הלבוש שעזבתי הוא תרגום של שבקית, שהרי הבאתי לעיל ס"א אי"ב שישנם י"ב מלים בעברית שאונקלוס מתרגם אותם בשורש א' שבק. א"כ א"א לומר שרק עזבתי תרגום של שבקית. ובפרט לענין נוסח הגט שכתוב שבוקין לתרגמו עזבתי. (וכע"ז העיר הרא"מ בשו"ת מובא בכללים נפרדים בסוף גמ' ברכות מצינו שטר נקרא בשם גט אבל לא מצינו שגט נקרא בשם שטר), וברור שלדעת הלבוש אסור להשתמש בהמלה עזיבה בגט מפני שמוכנה לשעה ופוסלת את הגט (ולחזקתה י"ל שהיא ספק מגורשת כמו בגיטין פ"ה:). ואם לתפוס כשיטת הלבוש כפשוטו הי' לו לתרגם לבסוף לא אגרת עזיבה, אלא אגרת גירושין — כמ"ש הלבוש: וכותבין שבוקין שהיא בתרגום גם כן לשון גירושין, ורק בשבקית נדחק לפרש את הראשון במובן לשעה ובסוף במשמע גירושין מפני שהשרש שבק הוא מלה מובהקת בשימוש לגירושין, אבל עזיבה שמעולם לא השתמשו בה לשם גירושין בודאי תמיד פירושה עזיבה לשעה ועדיין אגידא ביה. ומלבד זה כבר נתבאר לעיל אות סא שעיקר פירוש זה של הר"ש ששבקית הראשון יש לפרשו במובן לשעה כמו עזבתי הוא רק פירוש בעלמא שיש עליו הרבה קושיות ולא נאמר להשתמש בו להלכה. והרבה מהראשונים ואחרונים חולקים עליו. וראה לעיל אות סב, סז.

עב) ומש"כ מהרמב"ם ששביקין נראה שהוא אומר לה שהיא שבקה וגירשה אותו ופסול מקרא ושלחה ולא שהיא תגרש אותו, וכן למדנו ושלחה ולא שמשלח את עצמו, ועל אחת כו"כ כשאומר מפורש עזבתי שהוא עזב אותה שבדאי זה פוסל — לא ידענא מה ענין זה לזה ובודאי כשהיא שבקה וגירשה אותו פסול, ומה זה ענין לעזבתי אותה ואיזה ק"ו יש כאן, ואם מצד הסברא ר"ל עזבתו היינו משלח א"ע הרי על זה אנו דנים ומה זה שייך להרמב"ם כשהיא עוזבת אותו ע"כ.

ראה לעיל אות סח ולקמן פ"ה ביארתי בארוכה מ"ש הרמב"ם: ששביקין פסול משום שנראה שהוא אומר לה שהיא שבקה וגירשה אותו, ומפרש המאירי דפסול זה הוא משום דהוה בכלל ושלח ולא שישלח את עצמו, ואין לימוד מפורש שהיא אינה יכולה לגרש אותו אע"פ שהדבר פשוט שכן הוא משום שזה הוה בכלל ושלחה ולא שישלח א"ע. (ומצאתי רק מקור אחד בילקוט אור האפלה: ושלחה מביתו, שיהיה ענין הגט שישלחנה לא שתשלחנו).

וזהו מ"ש אם יו"ד אחת במקום ויו במלת שבוקין-שביקין פוסלת את הגט משום שיש ללמוד מפירושה פסול שזה בכלל ושלחה ולא שישלח את עצמו כמ"ש

המאירי, (ורש"י לית ליה פירוש זה) עאכו"כ המלה „עזבתי" שכולה אומרת ומכרזת שהוא משלח את עצמו בוודאי פוסלת את הגט, משום ולא שמשלח את עצמו. והדברים פשוטים וברורים.

(עג) מה שהביא קטע מספר האוצר מלון של רש"י פין, א"י מה ראה מדבריו לענינינו ומה שנוגע בהגדרת המלה עזב יפה העיר בזה ידידי הגרא"ב רבינוביץ מדברי הגאון המלבי"ם וז"ל בס' הכרמל: ההבדל בין עזב ובין גטש הוא, שעזב מציין רק שעזב הדבר והולך אף שאינו מוציא הדבר מרשותו בפועל, אבל גטש הוא יותר שמציין שמפריד הדבר מאתו ומוציאו בפועל, והכלל, הנטישה מציין הרחקה יותר מעזיבה, כמו עזבתי את ביתי, ולא לבד שעזבתי רק, „גם נטשתי את נחלתי" שסלק קדושתו ונטשה בפועל ונתנה ביד אויב ע"כ, ומביא הרבה דוגמאות עיי"ש ועל המלבי"ם בוודאי אפשר לסמוך יותר מעל אחרים והוא מפרש להדיא כמ"ש, שלשון עזבתי שהוא עזב אותה אבל עדיין היא ברשותו כמו שכתב הלבוש.

(עד) מה שהאריך בענין גילוי דעת בגיטין, אין לו שייכות ישרה לענינינו כי כאן אין זה בכלל גילוי דעת, ומה שכתבתי: יש שיטה בראשונים, והאריך בזה כאלו כתבתי שכן דעת כל הראשונים הרי דייקתי: יש שיטה בראשונים וכו' והרי יש שיטה כזו, ואכמ"ל.

(עה) מ"ש על ראייתי לעיל ס"א אות יט. מלשון הגט פשוט, „אין אלו אלא דברי נפילות" זה דחי' בקש, כי כל המעיין כראוי בדברי ה"גט פשוט" רואה שיש לפנינו מקור נפלא פסק הלכה בנוגע לבירור השאלה שלפנינו, הרב ר' משה בן חביב ה' ראש רבני ירושלים לפני שלש מאות שנה מכנים אותו „התייר הגדול" ספרו גט פשוט הוא החיבור החשוב ביותר על ה' גיטין ונתחברו עליו הרבה פירושים וקיצורים, והוא הראשון שהעיר בנוגע לתרגום הגט הארמי ודבריו חשובים ומכריעים וז"ל באהע"ז ס"י קכ"ו: ונהגו לכתבו בלשון ארמי, כתב וז"ל יען שבימי התנאים והאמוראים היו כותבין אותו בלשון הארמי בנוסח זה, כי היה לשונם בלשון ארמי, והיו כותבין אותו בלשונם, כדי שיבינו אותו הבעל והאשה והעדים, והם דקדקו יפה יפה בנוסח זה שיהיה דבר דבור על אופניו, לפיכך גם בזמן הזה החזיקו לכותבו בלשון ארמי, ולא רצו לשנות הנוסח ללשון אחרת שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שיהיה משמען ב' ענינים ויפסידו כוונת הגירושין ע"כ.

ונבאר דבריו, א. מ"ש: שבימי התנאים היו כותבין כו' מבואר בדבריו כמו שכתבתי לעיל ס"א אות ז. שנוסח הגט תקנו אנשי כנה"ג (*), כי שמעון הצדיק שהי'

(*) כן יש להוכיח מדברי רב האי גאון בספר השטרות דף 19: אלו שני השטרות כתובת אשה וגט אשה, מנהג ישראל בכל המקומות שכותבין אותם בלשון ארמי, והגט אין מוסיפין על הדברים האלה ואין פוחתין מהן עכ"ל.

משיירי כנה"ג נחשב להראשון מהתנאים וכיון שלא מצינו מיוחס התיקון לא' מן התנאים בע"כ שאנשי כנה"ג תקנוהו כמו שבארתי שם, ב. הטעם שכתב שיבינו אותו הבעל והאשה, טעם זה הבאתי שם שכתב הב"ח באהע"ז תחילת סי' קכ"ו: שנהגו בלשון ארמית לפי שזה היה לשונם של נשים וקטנים וכדי שתבין האשה מה שקורין לפניה, וטעם זה מבואר במס' סופרים וברש"י מגילה כ"א: שעיקר התרגום על התורה הוא בשביל גשים וקטנים, א"כ מזה ראינו שאנשי כנה"ג תקנו אותו בזמן שתקנו התרגום עה"ת כמו שביארתי באריכות בספרי על התרגום ירושלמי, ג. מה שהעיר הטעם שבזמן הזה לא רצו לשנות הנוסח, לכאורה שאלתו היא על זמנו ממש ואולי כוונתו בזמן הזה גם להדורות הקודמים מזמן שנפסק הדבור הארמי ונתבטל הטעם שבשבילו תקנו את הגט בארמית, והשאלה למה לא תקנו בלשון אחרת, וצריך ביאור מה כוונתו ללשון אחרת, הרי דוחק לומר ששאלתו היתה שחכמים יתקנו נוסח רק בערבית או יוונית, אלא בוודאי כוונתו, "ללשון אחרת" גם ללשון הקודש או ללשון לאדינו (יהודית-ספרדית) שהי' אז הלשון שדברו היהודים צאצאי ספרד בינם לבין עצמם, ובכל אופן אם לא מבינים ארמית למה לא נימא שיש ללשון הקדש דין קדימה אפילו אם יש מיעוט שאינם מבינים, זוהי שאלה גדולה. ד. תשובתו: שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שיהיה משמען שני ענינים ויפסידו כוונת הגירושין, ע"כ פסול זה של מלה שיש בה משמעות שני ענינים הוא מזכיר הרבה פעמים בספרו מלשון הרמב"ם פ"ד ה"ט ופ"ב הי"א, והנה בנוגע להחשש של, הרי לפנינו גט מתורגם מארמית לעברית והמתירים כותבים, "אין כל חשש ופקפוק בעולם" ולמה גדולי ישראל או חששו שיבוא לטעות, אבל

[מלשון הרמב"ם פ"ד מגירושין: כבר נהגו כל עם ישראל לכתוב הגט בלשון ארמי, נראה שהשתמש בלשון רה"ג].

מסתבר הדבר ששניהם הנוסח העקרי שלהם נסדר ע"י עזרא ואנשי כנסת הגדולה. בנוגע לכתובה, מבואר בגמ' שבת יד. שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה. אמנם בכתובות פב: מפורש שתיקן שיהא כותב כל נכסי אחראין לכתובתך עיי"ש בר"ח ורש"י, אבל נוסח הכתובה בעצמה קדומה, ומדברי הריב"ש בשו"ת סי' קנג. נראה שסובר שהוא מאנשי כנה"ג (ובערוך דפוס וינציא רפ"א, הנוסח "עזרא" תיקן כתובה, במקום שמעון בן שטח, וזה בטעות, ונראה שזה הוספת פירוש על לשון הגמ' שמעון בן שטח תקן, שעיקר המתקן הוא עזרא). וכבר האריכו החוקרים להוכיח שנוסח הכתובה הוא לכה"פ מתקופת עזרא מהפפיראוס של כתובה שנתגלה בימינו שהוא מאה ועשרים שנה קודם חרבן בית ראשון, מזה נראה ששניהם נתחברו בזמן אחד.

ובנוגע לגט יש לציין שזה מקרוב נמצא גט עתיק בחפירות של עמק הירדן בשנה חמש לבריכוכבא, ובו הנוסח הוא שתי הלשונות שבק — ותרך. ומבואר כמ"ש שאין זה תיקונו של ר' יהודה, אלא כבר בימי ר"ע רבו ה' נהוג כן, ופשוט שזה לא תיקן אז אלא כן היה המנהג כל ימי הבית שני והמסדרים הם אנשי כנסת הגדולה. ועי' תוספתא קידושין תקנה גדולה התקינו שיהו העדים מפרשין את שמותיהן בגיטין ובס' כריתות חלק ימות עולם שער ע' סימן יט כל תקנה סתם הוא תקנת עזרא.

זה הוא הדבר שנתבאר כבר לעיל פ"ב, תרגום מילולי זה כל אחד אפשר לו לעשות בקל ולחשוב שאין בו כל חשש ופקפוק, אבל אין זה כהלכה מפני שבתרגום מילולי יש לפנינו „תיבות שיהיה משמען ב' ענינים ויפסידו כוונת הגירושין" ממש כמו שנתבאר לעיל שיש הרבה מלים בתרגום עברי זה שמשמען ב' ענינים. והמה מפסידים כוונת הגירושין והגט נפסל ע"ז. ויפה פלטה קולמוסו של הגרשי"ז שהמשפט של הגט פשוט: שלא יבואו לטעות כו', אין אלו אלא דברי נביאות שראה מראש שיגיע זמן שיבואו לתרגם גט לעברית ויבואו לטעות וכו' כמו התרגום שלפנינו.

ואין להקשות הרי פסק הרמב"ם פ"ד ה"ז ע"פ המשנה גיטין פ"ז כותבין את הגט בכל כתב ובכל לשון, י"ל שזה מעצם הדין אבל למעשה לפי דעתו וכן יבואר להלן שיטת הרב ר' חיים מודעי, יש חששות גדולות בתרגום גט לעברי. (עו) עו"כ וז"ל: ומה שהביא מספר אחד חיים לעולם שכתב שאין לכתוב כל הגט בלשון הקודש מפני שרבים הם כפל הלשונות ומי יכול לכוונם בלה"ק, ועל זה כתב „יש לשער" שלא היה יכול להחליט אם לתרגם עזבתי במקום שבקית, מה יש להשיב על השערות, ובאותו ספר לא הזכיר כלל ענין של עזיבה ע"כ. ראה כל לשונו לעיל ס"א אות יט.

מה שהגרשי"ז כותב: ומה שהביא מספר אחד „חיים לעולם", אין לפנינו סתם ספר אחד, מחכם אחד, המחבר של ספר זה הי' אחד מגדולי הדור. בשו"ת גוב"י יו"ד מהד"ק סי' פ"ז כותב עליו, נשאלתי מהרב הגאון החכם השלם והכולל מוהר"ר חיים מודעי נ"י חד מחכמי קונשטאנדינא רבתי, מדי עברו עלינו בשליחות מצוה לכון את ק"ק צפת. ושוב כותב סי' פח. אלקים ראיתי עולים מן האר"ש ארשת שפתיו ברור מללו הלכה ברורה, דברי אלקים חיים, מר גיהו רבה מודעה רבה לאוריינתא זה ידידי וזה רעי ואהובי הרב המובהק החכם הכולל חיים מודעי הי'. מהתוארים הנפלאים של הנוב"י רואים אנו שהי' מהגדולים בדורו של הנוב"י ואמר עליו שדבריו הם „הלכה ברורה".

והיות שהוא דן ממש על אותה השאלה שאנו דנים עליה, א"כ יש לנו לעיין כראוי בדבריו ולהתחשב בדעתו, ואם במכתבי הראשון כתבתי „יש לשער", עכשיו אני אומר שמדבריו: מאחר דחזינו כפל הלשונות הן רבים עתה כמו תירוכין שבוקין פיטורין, וכן כל כיוצא בזה, (היינו שבקית פטרית תרכית) ברור מאד שהספק שלו הי' על המלה שבוקין שהביא, וכן שבקית איך לתרגם אותה, כמו שנתבאר לעיל שיש קשיים לתרגם בעברית שלש לשונות של חתימת הגט, ואחרי שמציין לדברי הר"ש שבדבריו מבואר הפירוש של ושבקית עזבתי, וברוב חכמתו העיר בקיצור „מכל מקום היכול נוכל לסמוך על הפירוש ההוא כדי לשנות ללשון הקודש", כלומר המלה עזבתי להמלה שביקין. ממש אותו הטעם שכתבתי לעיל שצריך לומר שהר"ש כתב דבריו רק בדרך פירוש וביאור אבל לא להלכה לשם נוסח בגט בעברית, משום שזה נגד הסוגיא גיטין סה: וכו' וכו'.

והנה לפנינו „גאון וחכם השלם והכולל“ כותב „לבי מהסס וחוכך אני בו“, וברוב ענותנותו הוא אומר „מי יוכל לרדת לעומק הבנת הארמית“, ומי יודיעני כי „קצר הוא בידינו“ אע“פ שמספריו רואים אנו רב גובריה בעברית וארמית. בכל זאת סילק ידיו מלתרגם הגט לעברית משום חשש פסול.

ברור שלפנינו פסק להלכה מאחד מגדולי הדור בזמנו של הנוב“י בנידון השאלה שלפנינו, שיש יותר מחשש ופקפוק בתרגום של עזבתי במקום שבקית. והרב ר' חיים מודעי שהיה כמאתים שנה אחרי הגט פשוט כוון ממש לדבריו שיש חשש בתרגום גט מארמית לעברית מאותן החששות שכתב הג“פ, ולעיל אות יט הבאתי שכן כתבו גם הלבוש והחלקת מחוקק, רואים אנו שגדולי ישראל חסמו הדרך שלא לתרגם גט לעברית, רק להשתמש בגט הארמי. וכעת כיון שכבר נתפרסם בדפוס בכמה ספרים הנוסח של גט בעברית שיש בו הרבה פסולים ויש כאלה שהסכימו להתירו, והדבר יכול פעם לבוא לידי קלקול, בוודאי שיש לכתחלה לתקנו כדי שבשעת הדחק ומקום עיגון אם ישתמשו בו יהי גט כשר.

פרק ד

פסול של „אגרת עזיבה“

עז) בגיטין פה: ולורכיה לוי“ו דתירוכין (בכתי“מ דתרוכין) ולוי“ו דשבוקין דמשמע (בכתי“מ דאי לא, משמע) תריכין ושביקין, בגמ' לא ביארו מה הפסול של תריכין ושביקין, בתשובת הגאונים הרכבי סי' רנה ובגאוניקה 163 ובאוצה“ג כאן: ורובא דרבנן גארסי בתירוכין ושבוקין לורכה לוי“ו דלא משמע ספר תריכין ואגרת שביקין, כלומר ספר אנשים מגורשים או אנשים עזובים וצריך למיהות תירוכין שהוא גירושין לומר שזו אגרת גירושין וספר הכריתות ע“כ. הגאונים לא ביארו להדיא הפסול של אנשים מגורשים וכו' אמנם המאירי מבאר הטעם וז"ל ויארין וי"ו תירוכין ושבוקין ופטורין שלא יהא משמע תריכין ושביקין ופטורין כלומר גט של בני אדם המגורשים ונמצא משלח את עצמו ע"כ ומבואר שהמאירי כוון להדיא ללשון הגאונים ומבאר שאלה ג' לשובות אם כתובים בסגנון: תריכין ושביקין ופטורין יש לפרש שהבעל אמר שגט זה הוא של בני אדם המגורשים כלומר האיש והאשה מתגרשים זה מזו שניהם בדרגה אחת, שהוא שבק אותה והיא שבקה אותו, הוא גרש אותה והיא גירשה אותו, הוא פטר אותה והיא פטרה אותו, וזה פסול משום שהוא משלח את עצמו כי הגט צריך להדגיש שרק הוא המשלח אותה והיא משולחת ממנו, וזה הוא שכתבו הגאונים וצריך למיהות תירוכין שהוא גירושין לומר שזו אגרת גירושין וספר

הכריתות ע"כ. כלומר שהוא הוא המגרש אותה ולא סתם שזה ספר שכתוב בו שפלוני ופלונית נתגרשו ונתפרדו אחד מהשני, אלא צריך להיות כתוב שזה אגרת גירושין שהאיש מגרש את האשה, כמו שכתוב וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, שבספר כריתות כתוב שהוא השולח אותה, והדברים מבוארים יפה. ראה מ"ש לעיל סי' א' אות טו בהערה מהמבואר בירושלמי קידושין פ"א ה"א יש מ"ד שבני נח שניהם מגרשין זה את זה ולהג"ל יש לפרש שכולל גם צורת גירושין כזו ששניהם מגרשין זה את זה ואין כאן מגרש ומגורשת, וזה פסול בישראל מקרא ושלחה, שצריך להיות מודגש שהבעל פטר והיא מפטרה, הבעל שבקה והיא משבקה, הבעל תרך והיא מתרכה, הוא מגרש והיא גרושה, הוא משלח והיא משולחת. וראה לקמן אות צו, מ"ש בשם המריק"ש.

עח) עתה נבוא לדברי הרמב"ם: פ"ד מגירושין הי"ג: וכן יאריך לוי"ו בתרוכין ושבוקין שמא תדמה ליו"ד ויהיה משמע תריכין ושביקין, כלומר שהוא אומר לה שהיא שבקה וגירשה אותו, ועל דרך זה צריך להזהר בכל לשון ובכל כתב שיכתוב שלא יהיה בו משמע שתי עניינות ע"כ.

ולכאורה דברי הרמב"ם אינם מובנים איך משמע שהמלים תריכין ושביקין פירושם שהיא שבקה וגירשה אותו, אמנם לדברי הגאונים ולפי המאירי סתמו הולך בשיטת הרמב"ם דבריו מובנים שהוא מתכוון ג"כ לפי הגאונים שהמלים תריכין הם לשון רבים (וזה הוא גם פירש"י שהמלה 'תריכין', 'שביקין' הפי' לשון רבים) היינו אנשים מגורשים כלומר האיש ואשתו וכמו שנתבאר לעיל וכלשון הירושלמי שניהם מגרשין זה את זה בבת אחת שאין מגרש ומגורשת, א"כ עיקר הפסול הוא שמלת שביקין יש לפרשה שהבעל אומר לאשתו כמו שהוא מגרש אותה גם היא מגרשת אותו כלומר שהם במעלה אחת. א"כ נמצא שהאשה מגרשת את בעלה ופסול זה כותב המאירי שזה בכלל ושלחה ולא שישלח את עצמו מפני שהוא מסכים לזה שגם היא מגרשת אותו זה הוה בכלל ולא שישלח את עצמו שפסול ובאופן כזה דברי הרמב"ם מבוארים יפה.

עט) ומצאתי במכתב מאלי' שער ב' סי' ה' מביא דרך אגב דברי הרמב"ם, ומבואר מדבריו שגם הוא פירש לשון הרמב"ם כמ"ש, וז"ל: והיינו ודאי (הרא"ש) לפי שיטתו, שפירש בתריכין ושביקין קאי לתרוכית ושבוקית דעלמא, אשר לפי זה תהי' קריאת התי"ו של תרוכין ושין של שביקין בפתח, וכאשר תהי' ביו"ד לאו כלום הוא, אבל לשיטת הרמב"ם דתריכין ושביקין הוי תאר לבעלים שנתרכו ונשבקו, לעולם הוי התי"ו והשין בשוא, כאפס עצור ועוזב מתרגמינן והן מטלטלין ושביקין, וכיון שכן גם אם תהי' יו"ד אחר התי"ו והשין, אינו מזיק לקריאתן ע"כ והמבואר להדיא שמפרש שהמלים שביקין תריכין להרמב"ם הכוונה על הבעלים היינו האיש והאשה נתרכו ונשבקו, כלומר

שנתגרשו ונפרדו זה מזה ואין כאן מגרש ומגרשת כמו שהוא מגרש אותה כן היא מגרשת אותו.

ויפה העיר מקרא ועזוב מתרגמינן ושביקין ולפי מה שיתבאר להלן ההבדל בניקוד בין שְבִיקִין תרגום של המלה עזוב שזה מבנין הקל להמלה שְבִיקִין בבנין פיעל שהפירוש במובן גירושין, א"כ מובן שפיר שבניקוד מבנין קל הפירוש מלשון עזיבה.

(פ) וראיתי דבר תימה ברשב"א גיטין כאן שכותב טעם חדש לפסול זה וז"ל דאמר דלורכיה לוא"ו דתירוכין ולוי"ו דשבוקיה (צ"ל דשבוקין) ולוי"ו דכדו כו' כדי שלא יראו יודין, דהא אין הטעם אלא כדי שלא יערער הבעל לומר, תרכין אמרית, וכדו אמרית ע"כ אינו מבואר לאיזה תרכין מתכוון ואפילו נתקן תריכין צ"ע כוונתו ומה יפרש לשביקין, ולמה עזב פי' הגאונים רמב"ם ורש"י, ואין דרך אחרת רק לומר שיש כאן חסרון מלים אחרי: תרכין אמרית, כלומר שהבעל יאמר שהתכוון לפירושים הנ"ל וצ"ע וראיתי כעיי"ו בשו"ת הגאונים הרכבי סי' יג: ולור"ך בה בואו דתירוכין וואו דשיבוקין ואלא (כמו ואי לא) משמע תריכין ושביקין, וטעמיהן הכין הוא ע"כ אינו מובן ג"כ מה הפירוש הכין הוא וצ"ע.

ולפמ"ש צריך לפרש לשון הלבוש כאן ס"ק לב שהביא פי' הרמב"ם בנוסח זה, א"נ כאלו אמר לה שהיא גירושין, [צ"ל גרשה] ושבקה אותו ולא הוא אותה ע"כ מה שהוסיף ולא הוא אותה, לפ"מ שביארתי צריך לפרש דבריו: ולא הוא אותה, כלומר ולא כמו שצריך שהוא לבדו יגרש אותה ולא באופן כזה ששניהם מגרשין זה את זה.

(פא) ורש"י מפרש: ספר תריכין גרושות דעלמא ושביקין אגרת נשים עזובות דעלמא ולא שלה הוא ע"כ וכ"כ הרא"ש והר"ן, בעיקר הפירוש ששבוקין לשון יחיד ושביקין מובנה לשון רבים הוא מפרש כהגאונים אלא שמפרש שהרבים היינו נשים דעלמא.

ועפ"מ שנתבאר לעיל מובן מה שהגאונים מפרשים שביקין אנשים עזובים והגרשי"ו הביא מזה ראייה שהתרגום של שבוקין עזובים, ודחיתי שאין רא' מכאן שנכתב רק לשם פירוש ולא לשם נוסח בגט. ולפי הנ"ל אין צורך לזה, כי המלה שביקין שאין משמעותה לגרש הרי מנוקדת בבנין קל שְבִיקִי אז תרגומה בעברית עזובים, וכן מה שפירש"י ושביקין אגרת נשים עזובות, ג"כ מבואר יפה שהמלה שביקין שאין מובנה גט שהאיש מגרש את אשתו אז מובנה בעברית מלשון עזיבה, אבל המלה שְבִיקִין מבנין פיעל אין לה שום שייכות לעזיבה אלא לשילוח בעברית, ובוה נסתלק הסמך היחידי בגאונים ורש"י שהבאתי, שתלו בו הפירוש של שבקית-עזובתי.

פב) ודבר זה שכ' הגאונים וצריך למיהוה תירוכין שהוא גירושין לומר שזו אגרת גירושין וספר הכריתות — כתבו לבאר החילוק בין המלים תריכין שפסולה לתרוכין שכשרה שבתרוכין מפורשת הכוונה שהבעל מגרש את אשתו ובתריכין יש לפרש ששניהם מגרשין זה את זה, ונראה שכן מפרש גם הבעל העיטור מאמר ז' שכתב לה"ר דאין צריך לכתוב: הרי את מותרת לכל אדם, משום שכבר כתוב להתנסבא לכל גבר דיתצביין ותו דהא כתב ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין וגט פיטורין והוה ליה כמאן דאמר הרי אג' מגורשת וגרסינן בקידושין ה: הרי את מגורשת הרי את מותרת לכל אדם הר"ז מגורשת ע"כ. הרי מפורש להדיא שאלה הג' לשונות מבטאים לשונות של גירושין וכאלו אמר הרי את מגורשת.

ודברי הגאונים והבעל העיטור נראה דיסודם בלשון הגמ' קידושין יב: ספר כריתות ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה, ומבואר שבשעת מסירת הספר כריתות שבו כתוב שהבעל מגרש את אשתו, הספר עושה פעולת הכריתה, וכפשטא דקרא וכתב לה ספר כריתות ונתן, שע"י נתינתו הוא עושה מעשה הכריתה. ועי' קידושין שם יג: האשה קונה את עצמה בגט דכתיב וכתב לה ספר כריתות, כלומר שברגע שנותן הגט בידה היא נכרתת ממנו וקונה את עצמה והיא ברשות עצמה, ולדברי ר"י כאילו אומר זה ספר כריתות, וברש"י כתובות ג: גזירת הכתוב הוא שהגט כורתו ומתיר איסורו מיכאן ולהבא. וברמב"ם פ"א ה"ט מגירושין: ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות.

פג) ונראה שגם הר"ש מקינן הולך בשיטת הגאונים ובעל העיטור בענין זה, וז"ל ודן די יהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שבוקין, וגט פטורין, מדבר ומגיד אל העדים את אשר עשה, ועתה מבאר שדעתו לגרשה בגט זה ולא בדברים בעלמא, והתורה אמרה ספר כריתות ספר כורתה, ואין דבר אחר כורתה, ולכך קאמר ודן די יהוי ליכי כלומר זה הגט ואפילו הנייר שלך כו' ומפרש והגט מהו ספר תירוכין לישנא דקרא ספר כריתות, דכריתות ר"ל דבר הכורת בינו לבינה דהוה תרוכין, משלח ומגרשה מעל פניו ועתה כותב כל הלשונות של גט הכתובים למעלה ולא בדברים כו' עכ"ל. וכן כתב הלבוש סקט"ז: ובסוף הגט כו' חוזר על הראשונות ואומר שעיקר כל כוונת הגט יהי' לך סיפור דברים של גירושין לכך צריך להתחיל בו כו' דספר (תירוכין) לספירת דברים הכורתים הוא דאתא כו' וכותבין שבוקין שהיא בתרגום ג"כ לשון גירושין יותר מפטורין כו' ע"כ.

פד) עתה נבוא לדברי הגרש"ז שכתב וז"ל „והנה גדול אחד אמר לי שאע"פ שמצד עובתי אין כל חשש כלל, מ"מ לדעתו יש חשש אחר בתרגום הגט, שכן

תרגמנו אגרת שבוקין „אגרת עזיבה“, ויש בזה פסול לדעת הרמב"ם שכתב שאגרת שביקין בשני יודין פסול מפני שזה יש לפרש שהיא עזבה אותו, ותרי ברור שאין הפירוש ברמב"ם ששביקין מוכיח שהיא עזבה אותו, עד שנאמר שב„עזיבה“ אין הוכחה זו, ועל כרחך הפירוש ברמב"ם שכשכתוב בו שביקין אין לנו הוכחה שהוא עזב אותה, ודוקא שבוקין מוכיח שהוא עזב אותה, אבל שביקין יתכן שהיא עזבה אותו, וזה הוא פסולתו, וא"כ ב„אגרת עזיבה“ הרי זה כתרגום של שביקין בשני יודין, שאינו ניכר שהוא עזב אותה, וא"כ לדעת הרמב"ם הר"ז פסול, וכן עמד על חשש זה הרב הראשי לישראל הגר"י אונטרמן שליט"א בתשובתו לעיל ס"ג, אלא שהוא כתב שם להסיר חשש זה, ע"כ.

פה) הנה בעיקר הדבר שעמד גדול אחד על פסול לשון אגרת עזיבה ומביא שגם הרב הראשי לא"י הגר"י אונטרמאן שליט"א עמד על זה, יפה העירו, אך מה שכתב אותו גדול לפרש: שע"כ א"א לפרש ששביקין מוכח שהיא עזבה אותו, דמנין לנו זאת אלא שאין לנו הוכחה שהוא עזב אותה, ורק שבוקין מוכח שהוא עזב אותה אבל שביקין יתכן שהיא עזבה אותו, כמה דחוקים הדברים, הרי הרמב"ם אומר מפורש שהיא שבקה וגירשה אותו.

אמנם לפמ"ש מדברי הגאונים הדברים ברורים וישרים מאוד שגם הרמב"ם כוון לזה שתריכין ושביקין הפירוש ששניהם מגרשים זה את זה בבת אחת, וכמ"ש המאירי דהפסול הוא משום ושלח את עצמו, ולא משום שיתכן זה או זה, אלא שזה כולל פעולת הגירושין של שניהם כמו שנתבאר לעיל, וכל מעיין ישר רואה שזה אמיתן של דברים בכוונת הרמב"ם. [ומ"ש לפרש שלזה כוון הרמב"ם מ"ש ועל דרך זה כו' אין כוונת הרמב"ם על פרט זה, אלא קאי על כל ההלכות שהביא בה"ג שעיקר הפסול בכולם משום שיש לפרשם בשתי עניינות, כפשוטם או כהפירוש הפוסל, וזה פשוט וברור]. וממילא ברור שגם המלה „שביקה“ יש לפרש לאותה הכוונה ששניהם נתגרשו זה מזה ממש כמו שביקין.

פו) עוד כתב הגרשי"ז לדחות דעת הגדול הפוסל מלת „עזיבה“ וז"ל וגראה ברור שמעיקרא אין כל מקום לחשש זה, וכתב לחדש: שהחילוק בין

1 זה שלא בדיוק, כי לשון הרמב"ם: כלומר שהוא אומר לה שהיא „שבקה“ וגירשה אותו, וכ"כ שהרמב"ם דייק ולא כתב „עזבה“ אותו שלא לבא לידי טעות שהתרגום של שבקית עזבתי, כי המלה עזבה אינה תרגום של שבקה בגירושין, ולכן לא השתמש בה כלל אפילו לשם פירוש א"כ בכל דבריו בהנוגע להרמב"ם צריך היה לכתוב בלשון מדויק שבקה או גרשה אותו כמ"ש הרמב"ם. ולא להשתמש רק בהמלה עזבה כאלו זה דבר פשוט ומוסכם. ולקמן ביארתי שאפילו הגאונים ורש"י יפה פי' מלשון עזיבה מפני שבמקום שיש מלה פסולה שביקין הפוסלת את הגט, אזי התרגום הוא עזבתי.

שביקין לשבוקין, ששבוקין שם הפעולה בלבד בלי פועל ונפעל, שהרי זהו תרגום של ספר כריתות וכריתות הר"ז שם הפעולה כו' כמו אמירה נתינה ומכירה ולקיתה, כו' ומכאן שאין זה מוסב כלל לא על הפועל ולא על הנפעל, והרי זה מוסב על הספר ועל האגרת לא אכפת לך שאין מקום לטעות שהיא עזבה אותו שהרי אין אנו מדברים בביטוי זה כלל על מי שהוא עוזב או עוזבה, אלא ודן די יהוי ליכי מינאי ספר של עזיבה, אבל כשכותבין שביקין, שפירשו על האדם וכמבואר לעיל הרי בעל כרחנו שהכוונה או על האיש העוזב או על האשה העוזבה והיינו שני עניינות שפוסל הרמב"ם עכ"פ הא מיהת ברור ששבוקין הוא שם סתמי של הפעולה, וזה תרגומו ללה"ק עזיבה ע"כ.

מ"ש לדחות דברי "הגדול" שכתב: שדווקא "שבוקין" מוכיח שהוא גרש אותה ולא שביקין, ודוחה דבריו שלדעתו שביקין הוא שם הפעולה בלי פועל ונפעל, ואין מדברים כלל מי מגרש או מתגרש, ז"א וברור להיפך שהמובן באגרת שבוקין הוא שהאיש מגרש את אשתו כמו שהבאתי לעיל מדברי הגאונים ובעל העיטור.

פז) ויש לה"ר לדברי הגאונים ובעל העיטור מהמבואר בתיב"ע ירמיה ג, ח. ואתן את ספר כריתותיה אליה, ובתרגום אגרת גט פטורין ומשלחין, הרי לפנינו שמתרגם גט פטורין אפילו על המלה כריתותיה שאין כאן שם הפעולה אלא פעולת הבעל שנותן גט כריתות לאשתו, וכן בישעיה נ, א. ספר כריתות אמכם מתרגם אגרת פטורין, וכן בספר כריתות שבתורה אגרת פטורין ג"כ הכוונה ספר שבו כתוב הכריתות שהבעל כורת הקשר בינו ובין אשתו. וידוע שאין זה תרגום מילולי אלא עניני.

ואין זה סתירה אי נימא שבוקין היא שם הפעולה, כמו ספר כריתות שהוא שם הפעולה, אבל הפעולה הזאת שם כריתות הוא רק באופן שהבעל מגרש אשתו כמ"ש מקודם למלים אלו וכתב לה ספר כריתות ונתן לה, א"כ שם של כריתה על הספר חל רק אם ברור באגרת זו שהבעל מגרש את אשתו, אז נקרא ספר כריתות שהאיש נותן לאשתו אבל אם לא כתוב כן אין על זה שם כריתות אלא סתם שטר, ואותו הדבר על המלים איגרת שבוקין אפילו אם זה שם הפעולה, אבל המובן בשם זה איגרת שבוקין הוא משום שכתוב בו ברור שהאיש מגרש את אשתו, ולכן ברור שהביטוי "אגרת עזיבה" שבו לא מפורש שהאיש גירש את אשתו אלא להיפך ששניהם מתגרשים זה מזה, והיינו שגם האשה מגרשת בעלה, ממש כמו שביקין כמו שנתבאר ברור שזה פוסל את הגט.

פח) ומצאתי ראיה למ"ש, בתשובה לאחד מהקדמונים בעלי התוס' רבינו אביגדור (רבו של מהר"ם מרוטענברג) בתשובתו לר' חזקיה (מובא בכת"י

ממרדכי הגדול ונדפס בספר תשובות בעלי התוס' ניו־יורק תש"ד ע"י רא"י, איגוס) וז"ל וכן כתוב בו [בגט] ותרוכית, ולא ידענא מאיזה לשון הוא, ואנו רגילין לכתוב ותריתית, וגרשתי ומתרגמינן ואיתריך, ולשעבר יאמר ותריתית, ולשם דבר יכתוב תירוכין, ותרוכית לא ידענא וכו' ותרוכית, איכא למימר כיון דאינה אלא לשופרא דשטרא בעלמא דגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, אפשר דאע"ג דנכתב בטעות לית לן בה כו'. ע"כ. על זה השיב לו ר' אביגדור וז"ל: ותרוכית בוי"ו כו' ראיתי בטופס גט והלכותיו שכתב ר"י הזקן בכתב ידו והאריך הוי"ו וכן הוה נוהג מו"ר הר"ר אליעזר מטארנא על פיו כו' ואיני זוכר אם נתן טעם לדבריו, אמנם שמא הוה דעתו דלא לישתמע תריכית שם דבר בחט"ף על משקל שארית, רוח קדים חרישית (יונה ד, ח) כו' ומבואר א. דחה דברי ר' חזקיה שתמה על הביטוי ותרוכית, שכן הוא בטופס הגט, ותימה שלא העיר כלום מהמפורש בגמ' פ"ה: ולורכיה לוי"ו דתירוכין, ומביא רק מנוסח הגט, ואולי לפנייהם בכת"י בגמ' לא הי' כל משפט זה כמ"ש הגאונים מובא באוצה"ג: ורובא דרבנן גארסי בתירוכין ושבוקין, לורכיה לוי"ו כו' ומבואר שמיעות רבנן לא גרסי, לכן מסתבר שלפניהם בכת"י לא הי', לכן מביא רק שרבותיו נהגו כן לכתוב בטופס הגט, ולא הזכיר מה שמפורש בגמ' וכן השואל כתב "ותרוכית" לא ידענא מפני שלא הי' לפניו בגמ'.

ב. מבאר טעם חדש לפסול תריכית מפני שזה מישתמע "שם דבר", כלומר אין כאן פעולת גירושין, ונראה שהוא מבאר כן מ"ש רש"י ספר תריכין גרושות דעלמא ולא שלה הוא והיינו שתריכית שם דבר, שאין בגט זה מגרש וגרושה, אלא גט של נשים גרושות דעלמא וזה הוה שם דבר. ומבואר בדבריו שהמלה תריכית שם דבר בארמית, ופסולה משום שלא מבואר בו שהאיש הוא המגרש אלא ששניהם מגרשים זה את זה, א"כ אותו הפסול ממש הוא גם על "אגרת עזיבה" אפילו אם היא שם הפעולה פסולה מטעם זה, משא"כ אגרת שבוקין במלים אלו המובן ברור שהאיש מגרש את אשתו.

ומצאתי גם לר' אברהם כהן בשו"ת שטמ"ק סי' כג סובר כדעת ר' חזקיה, וז"ל: כשאנו מדגישים הטית בדגש הוא מלשון גט פטורין דהתם אע"פ שהפ"א בחיריק הטית דגושה שאינו ציווי אלא שם דבר, פיטורין וכו'. ומבואר שבנוגע לשבוקין ופטורין שהם שם הפעולה יפה כוון הגרש"י להמתברים הנ"ל שכתבו שתירוכין ופטורין הם, שם דבר' היינו שם העצם או שם הפעולה, אמנם בפ"י המלים ברור כמו שכתבתי. שגם שם הפעולה יש לפסול אם יש להבינו ולפרשו נגד ההלכה. וצריך אני להעיר שכל הג"ל אני כותב רק להשיטה שמלה עזובין כשרה

בגט אבל עזיבה בוודאי פסולה ולשיטתי גם המלה עזובין פסולה בגט וממילא אין מן הצורך כלל לפלפל על ענין זה וחושבני כאשר "גדול" הנ"ל יעבור על שני הקונטרסים יתברר לו ג"כ שעזובתי פוסל את הגט.

פט) ועלה בדעתי שמצד אחד י"ל שהפסול של "עזיבה" יותר גרוע מעזובתי. עפמ"ש להלן פ"ה שמצאתי גירסא בש"ס כת"י בגמרא גיטין סה: במקום שנדפס עזובה, גורסים עיזובה. זה הוה פועל יוצא שיעשו פעולה לגרשה ושהיא תעזוב אותו, וכמו בארמית אנחנו קוראים המלה שפְּקִית במובן גירושין משא"כ שפְּקִית הפי' לעזוב ולא לגרש אע"פ שאינו נקוד אבל הבי"ד יודעים לקרות כדין, א"כ אותו דבר י"ל על המלה עזובתי שאפשר לקרוא עזובתי אולי י"ל שבכה"ג ליכא הפסול של ושלחה ולא שישלח את עצמו.

ובסוף הגט גם גולאק ור"ח אלבק מתרגמים אגרת עיזובין וזה מתאים עם עיזובתי, ואולי י"ל שזה הוה בכלל ספק האיבעי' בגמ' שעזובתי דומה לאגרת שבוקין, משא"כ המלה "עזיבה" פסולה מכל הצדדים.

ונ"ל שיש עוד חשש פסול בהמלה "עזיבה" לפ"מ דמבואר בנדרים כב. אלו לא חמאת בה אימה (אלולי שראתה אמה בה) מילין דעזיבה (דברי זימה) בכדי לא אדרתה (בחנם לא היתה מדירתה). הרי שהשם עזיבה השתמשו כינוי לדבר זימה השורש הוא עזב, שע"י דברים מכוערים ראוי להניחה ולעזבה (פי' הרא"ש).

ולפ"ז כשכתוב בעברית בגט אגרת עזיבה, והיות שכתוב בתורה בפרשת גירושין, ומצא בה ערות דבר, יכול הבעל לעורר שאגרת עזיבה היינו שכותב דברי זימה שמצא בה שמטעם זה רוצה לגרשה. אבל אין זה גט כריתות. עוד יש חשש על המלים אגרת עזיבה או איגרת עיזובין מלשון עיזובין במובן ירושה מוזכרת בראשונים וש"ע חו"מ מלוה ולוה סי' ס"א. והכוונה לעיזובין היינו לירושה מהבעל ולא על עצם הגירושין.

פרק ה

שפְּקִית שבוקין - שפְּקִית שבוקין

צ) בקונטרסו הנ"ל העיר הגרשי"ז כמה פעמים אם עזובתי נפסל משום דהוה עזיבה, לזמן וכן מטעם דהוה בכלל ושלחה ולא שישלח את עצמו, א"כ צריך לפסול גם שבקית ומה שנפרש לשבקית נפרש לעזובתי. בקונטרס א' כתבתי לבאר דלא הרי שבקית שהיא מלה מובהקת שבני אדם השתמשו בה לשם גירושין כהרי עזובתי שלא השתמשו בה אף פעם לשם גירושין.

ויש לה"ר לזה מהמלה גט שמובנה שטר ומשתמשים בה לענין כמה דברים בכל זאת מבואר במשנה גיטין סה: כשאומר כתבו גט כותבין ונותנין ופירש"י: לשון בני אדם הוא כבר תחזיקו בו לקרות לספר כריתות אשה גט, וכן הדבר באגרת, ומבואר מזה שאף שהיא מלה שיש לה מובן כללי מ"מ העיקר מכיון שכן נתקבלה בלשון בני אדם מועיל אותו דבר י"ל לענין שבקית, אבל יש לחלק דלענין זה אם המלה יש לה שתי משמעות י"ל שמועיל מה שבני אדם כבר תחזיקו ללשון גט, משא"כ בסגנון של המלה שבקית כיון שפירושה היא עזבתי א"כ הרי הוא נגד שיטת חז"ל ושלחה ולא שישלח את עצמו וכן מטעם שעזיבה הוא לזמן ולמה הכניסוה חז"ל בנוסח הגט, אפילו אם בני אדם דוברי ארמית דברו כן.

וכעת נתגלה לי שתשובה על קושיא זו מבוארת ברש"י על אתר.
(צא) בגיטין סה: ר' נתן אומר פטרוה דבריו קיימין פיטרוה לא אמר כלום. וברש"י פיטרוה דבריו קיימין לשון גט פטורין כך שמעתי ולי נראה היפוך פטרוה שע"כ בלשון צוואה הוא כמו שלחה וכמו דברו שברו [בשרו] הוא לשון גט פטורין שהיא דגש, פיטרוה שבלשון צוואה הוא רפי כמו אמרו שלחו מכם שמעו מלכים, אף פיטרוה הוא לשון פטור וחובה דאי לשון פטורין היה לו להדגיש פטרוה כו' כי אמר פטרוה לשון גט פטורין הוא שהדגיש וסיפר בלשון ארמי, וכי אמר פיטרוה סיפר בלשון עברי ואמר לשון פטור וחובה ע"כ.

בגמ' שלפנינו בדפוס מבואר שיש הבדל גם בהכתיב של פטרוה לפיטרוה והכתיב היא כגירסת רש"י שפיטרוה ביו"ד לא אמר כלום ופטרוה בלי יוד דבריו קיימין.

ולגירסת רבותיו של רש"י פיטרוה דבריו קיימין, ופטרוה לא אמר כלום, ובש"ס כת"י מינכעץ וכן בכת"י רומי הגירסא בגמ' כרבותיו של רש"י. שפיטרוה ביו"ד דבריו קיימין. ומצאתי בגמ' כתב"יד רומי מס' גיטין על הגליון כתוב: פיטרוה רפי כמו פנחס, אבל בלא יוד שאפשר לה להדגיש אף כשהוא בחירק, אבל פטרוה בפתח לעולם דגוש. ע"כ וזהו כשיטת רש"י, והחידוש הוא שאפילו קורין בחיריק אפשר להדגיש הטי"ת והפ"א מלשון גירושין.

מלבד שתי גירסאות אלו כתב בשו"ת שטמ"ק ס' כ"א דבין לרש"י ולנ"י רבותיו אין הבדל בין הכתיב ולשניהם פטרוה בלא יוד, ברישא ובסיפא, וההבדל הוא בניקוד. לרבותיו של רש"י פטרוה בחיריק דבריו קיימין פטרוה בפתח לא אמר כלום, ולרש"י להיפך פטרוה דבריו קיימין פטרוה לא אמר כלום ולכו"ע בגט פטורין באונקלוס מנוקד בחיריק ודגוש הפ"א והטי"ת פטורין.

רבותיו של רש"י ס"ל דפטרוה דבריו קיימין משום שדומה לפטורין

שבגט ופטרות לא אמר כלום ויש בראשונים ד' טעמים למה לשיטה זו פטרות בפתח לא אמר כלום. א. משום שהפירוש פטור וחובה. ב. פטור משבועה ג. לשון עבר (ריטב"א). ד. ענין לזיה (מאירי).

ורש"י ס"ל דהניקוד לא מכריע אלא העיקר הדגוש א"כ פטרות דהוא ציווי ולשון כבד והטית דגושה דבריו קיימין, ופטרות שהוא לשון קל ואין הטית דגושה לא אמר כלום*).

ובשו"ת לחם רב להלח"מ מפרש שלפירש"י שהעיקר תלוי בהדגוש שבטו"ת של פטרות ולא בהניקוד א"כ גם פטרות דמועיל היא בניקוד חיריק פטרות משום דבחיריק הטית יותר חזקה במבטא מהניקוד של פתח או סגול תחת הפא.

וראיתי לר"א כהן בשו"ת שיטה מקובצת סי' כג שמפ' דלרש"י פטרות דבריו קיימין שהפ"א קמוצה והעיקר משום שהטו"ת דגושה וזהו מלשון גט פטורין שג"כ דגושה, ומבואר מהנ"ל שיש ג' שיטות בהניקוד של פטרות המועיל פתח, חיריק וקמץ.

והוא מפרש בכדי שתהא הטית של פטורין דגושה, צריך לשים יוד אחרי הטו"ת או כדי שתקרא להדגושה בחיריק דלא לשתמע לשון פטור וחובה. ומבואר מהנ"ל שיטת רש"י שעיקר הטעם שפטרות בניקוד פתח, או קמץ וחיריק מועילים ולא חיישינן לפסול של פטור וחובה וכו' משום שהטו"ת דגושה והביטוי של דגש מטעים יותר את הפעולה של שילוחין וגירושין משא"כ פטרות בלי דגש היא רפה ויש לפרש מלשון פטור וחובה וכו'.

צב) ויש כעין זה בהר"ש מקינון בפ"י על הגט, בסוף הענין כתב לתרץ קושינו למה השתמשו חז"ל יותר בהשרש גירושין ולא שילוחין, ותי' מפני שרוב הלשונות של שילוח חוזר לאחר שליחותו, ולקחו גירושין שרוב לשונו אינו חוזר, ובהר"י מינץ ושט"ג יש הוספה: טעם אחר למה עזבו רבותינו לשון שילוח על דעת קצת המדקדקין בלשון שילוח יש קל וכבד, הקל שליחות חוזרת, והכבד שליחות שאינה חוזרת, ובכתיבה אין הבדל בין הקל והכבד, אם לא במקרא, על כן עזבו לשון שילוח, ע"כ ורבותינו דרשו (יבמות ק"ג) משלחה ואינה חוזרת מלשון המקרא שהוא לשון כבד ולפי הפשט מדכתיב ושלחה והיתה לאיש אחר, והנה חמש פעמים שכתוב בתורה ושלחה בכוונה לגט יש דגוש בלמד, דברים כב, יט. שם כד, א. שם ג, שם ד. (בזה האחרון בקצת

* וראיתי לבאר ענין זה של מלא וחסר יו"ד באלה הג' מילים. בנוגע להיו"ד אחרי ת.ש.פ. בהמלים תרוכין שבוקין פטורין ישנם ד' נוסחאות.

א. הנוסח מלא עם יו"ד בתרגום אונקלוס (דברים כד—ג) גט פיטורין. כ"ה הנוסח בכל כתי"י אצל שפרבר, ובשטמ"ק שם: שאין מחלוקת בגירסת התרגום פיטורין ביו"ד

חומשים אין, אמנם במנחת שי, שם כתב גם כאן דגוש) שמות יז, ב. (לפי התרגום ודרשת חז"ל).

ולפי"ז אותו הדבר ממש של פטורין הוא בהמלה שבוקין ושבקית שבגט, במשניות כת"י קויפמן מנוקדת המלה אגרת שבוקין וכן פטורין (וכן בניקוד משניות של ר"ח ילין) כלומר בבנין כבד, יאסטרב במלונז מנקד כל המלים בירושלמי וב"ר משורש שבק שמשמעם ענין גרושין בבנין כבד.

ובשו"ת בנימין זאב ח"א סי' קיח וכן בהגהות מהרש"ל על הרא"ש כתבו שהגירסא באונקלוס פטורין בלי יו"ד.

ביונתן ספר תירוכין, בתרגום ירושלמי אגרת שיבוקין. במשנה שבירושלמי תירוכין ושיבוקין מלא, פטורין ליתא כלל וכן ליתא במשנה שבכת"י מינכן בתלמוד בבלי. גם בהלכות גדולות כתוב מלא בשלשתן, וכן בהלכות פסוקות הלכות ראו דף 102. וכן הוא בבעל העיטור וכ"ה בנוסח הראב"ה ח"ד נדפס מחדש מכת"י עמוד יג. עיי"ש בהערה 88. וכן הוא בקצת כת"י של גיטין עתיקים.

ב. במשנה שבבבלי וכ"ה בכת"י קויפמאן יש רק תירוכין מלא וכן ברש"י תירוכין וכן יש בהרבה כת"י.

ג. ברי"ף תירוכין פטורין מלא ושבוקין חסר וכן יש בקצת כת"י.

ד. בס' השטרות לרב האי גאון שלשתן חסרים וכן ברמב"ם, והרא"ש בגיטין פ"ה מדבר על אלה היודין וכותב: משמע שאין לכתוב יוד בין תיו לריש של תרוכין ובין שין ובית דשבוקין דאי כתב בהם ליכא לימטעי כלל דתירוכין ושיבוקין [צ"ל דתיריכין ושיביקין (כלומר בג' יודין) כ"כ הג"ה וג"מ וק"נ] לאו כלום ע"כ אבל פטורין נראה שצריך לכתוב יוד. — וכן פסק המחבר סי' קכ"ו סק"ב יכתוב תרוכין שבוקין חסרי יוד ראשונה, אבל פטורין מלא בשני יודין, וכ' הפר"ח דפשיטא דלא פסל ואדרבא אם כתבם מלאים יוד אף שלא האריך הוויין אין הגט נפסל כמ"ש הרא"ש דתיריכין ושיביקין לאו כלום הוא.

והגט פשוט מפרש מ"ש הרא"ש והטור דיכתוב חסרי יוד ראשונה היינו לומר דמשפט התיבות הם חסרי יוד אבל אם כתבם ביוד אין בזה שום הפסד במשמעות הגירושין ולכן דייק בלשונו בש"ע ולא כתב ולא יכתוב, רק יכתוב חסר היינו דכן משפט התיבות, ומ"ש בס"ק כב: אם כתב היודין דפסול לא קאי לתרוכין ושבוקין, והג"פ חולק על הלחם רב שכתב דאין ראוי להיות מן הדין. הכל בו מביא שיש כותבין מלא בשתי יודין ויש ביו"ד אחת.

ויש להביא ראיה מכרעת לדעת הג"פ מכל החומר הנ"ל שיש הרבה מקורות שכתובים להדיא מלא בשלשתן ולא הזכירו כלום מכל הנ"ל.

ונראה שהדבר תלוי בביטוי המלים לפי המקורות לפימ"ש המהרש"ל לחלוק על הרא"ש שכתב דצריך יו"ד בפיטורין וכתב: ולא נהגו כן בגט פטורין, בתרגום בלי יו"ד וגמרא דהתקבל בחיריק קאמר ע"כ (וכ"כ לעיל שכעת נתגלה שברוב הכת"י של התרגום פטורין מלא כמ"ש הרא"ש ויש מקצת כת"י בלי יו"דין) ומבואר מדבריו שאין הכרח לומר מזה שהזכירו בגמ' ביו"ד שא"א לקרוא בדגוש אלא הכוונה על קריאתה בחיריק, וכ"ה מנוקד במשנה כת"י קופמן, שבוקין השי"ן בחיריק.

צג) וז"ל הירושלמי כתובות פ"א ה"ג איתתא דר' יוסי הגלילי הוות מעיקה (פי' מיצרה) ליה סגין, סליק ר' לעזר בן עזריה לגביה א"ל רבי שיבקה (פי' גירשה) דלית היא דאיקרך (שאין היא לכבודך) א"ל פירנה (כתובתה) רב עלי (בב"ר פי"ז: ולית בי משבקה — ואין ביכלתי לגרשה) א"ל אני יהיב לך פרנה ושבקה (ובב"ר אנן פסקינן פרנה לישבקה מינך) יהיב לה פרנה ושבקה כו' אית הכא שכונה דמשבקי ולית בחיילי עייל לה לתמן (יש כאן שכונה שבה גר מי שגירש אותי ואין ברשותי לכנס שמה). בויק"ר פל"ד יד, הגירסא אמרה לי מישבקתיה אנא ולית בי מחמי ספר אפוי כלומר גרושתו אני ואיני יכולה לראות פניו. שם פ"ה ה"א א"ר אבין מעיקא היא ליה מישבק לה. שם פ"ו ה"א הורי ר' יצחק בהן דמשבקי אינתתיה (שגירש אשתו) ולא ממרק לה פירנה וכו' וכ"ה בירושלמי גיטין פ"ד ה"ב. ויאסטרוב מנקד מלים הנ"ל: שְבָקָה, שְבָק, אֶשְבָק, וְשָבַק, וְשִבְקָה, דְמִשְבָּקִי, וכן ל. בלאו בספרו ח"ב דף 36. דְשִבְקָה, מְשִבְקָתִיה, לְשִבְקוֹתֶיהָ, וקצת מהנ"ל, ולוי במלון מנקד התרגום ירושלמי על המלה גרושה מְשִבְקָא.

צד) ולפ"ז באנו לידי בירור דברים, השורש „שבק” בשימוש לשון בני אדם לענין גירושין, תמיד המלה מנוקדת מבנין כבד, כמו שאמרו בגמ' לענין פטרוה בבנין כבד הפי' לגרש, פטרוה בבנין קל מלשון פטור וחיוב, וכן וְשִבְקָה בבנין כבד מלשון גירושין ובבנין קל מלשון שליחות. אותו הדבר בשבק, בבנין כבד שְבָקִין שְבָקִית וכן בשאר הפעלים הם מלשון גירושין. אבל שְבָקִין שְבָקִית בבנין קל אינם מלשון גירושין רק מלשון עזיבה, ונמצא השורש שבק ארבע פעמים בדניאל ועזרא ג' פעמים בבנין קל וא' בבנין כבד דניאל ב', יב. ברם עיקר שרשוהי בארעא שְבָקִי וכ"ה שם שם כ, שם כג, ודי אמרו לְמִשְבָק עקר שרשוהי. שם ב, מד, ומלכותה לעם אחרון לא מְשָתְבִי. ובתרגום לתנ"ך בכל הפעלים של שבק בעבר הכל בבבנין קל ובעתיד יש בבנין כבד ויש בבנין קל. כגון (ירמ' יב, ז) עֲזַבְתִי שְבָקִית (תהלים קיט, סז) לא עֲזַבְתִי פְקוּדֶיךָ לא שְבָקִית ויש גם בעתיד בבנין קל כגון (ירמיה נא, ט) עֲזַבְוּהָ ונלך — שְבָקוּהָ. עֲזַבוּ עֲרִים (שם מח, כח) שְבָקוּ, אבל בשרש שבק לענין גירושין תמיד הוא בבנין כבד כגון שְבָקִית כמו תרוכית פטריה, וְשִבְקָה גרש אותה. מְשִבְקָתִיה — גרושתו, מְשִבְקָה — גרושה.

ועל פי הנ"ל ממילא מתורצת הקושיא למה המלה עֲזַבְתִי פסולה בגט מטעם שמשמע גם עזיבה לזמן, או מטעם שמשלח את עצמו ולמה המלה שְבָקִית בגט כשרה, משום שבגט אנו קוראין לא שְבָקִית בבנין קל אלא בבנין כבד שְבָקִית שהיא מלה מיוחדת לענין גירושין, בלשון בני אדם דוברי ארמית בגליל, וכן הדבר גְשִבְקִין ולא שְבִיקִין שמשמעם רק גירושין לעולם ולא לזמן ושהבעל משלח את אשתו. והנה לקמן הבאתי שיטה שאפשר להיות שהשתמשו בשרש שבק בבנין קל גם לענין גיטין א"כ שוב קשה כנ"ל, ונראה ברור שזה רק בדיבור בני אדם בינם

לבין עצמם בסיפור הנוגע לגיטין כגון סיפור הירושלמי הנ"ל, אבל מה שנוגע לנוסח הגט המלה וְשִׁבְקִית לכ"ע קראוה בבנין כבד שאין בה ספק ומשמעה רק לגרש כמו המלה שְׁבֻקִין.

ואותו הדבר צ"ל בהא דמבואר בגיטין סה: שאם אמר „שבקוה" לעשות שלוחים לגרש שזה מועיל, היה מקובל לקרוא שְׁבֻקִית בבנין כבד שמועיל לכ"ע, ורק בפטרוה אמרו לחלק בין בנין כבד לקל אבל בשבקוה לא חילקו משום שהיה ידוע שבזמן שמדובר בגט או שלוחים לכתוב גט דברו בלשון כבד.

צה) ויש להוסיף ביאור, רש"י מביא כלל גדול בשמות כז, ג. שיש לפעמים מלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה כגון לרשנו להסיר דשן, תהלים כ, ד. ידשנה סלה, יעשה ממנה דשן, אע"ז, ותשרש שרשיה (הפי' שלח שרשים לתוך האדמה) וחלופו, תבואתו תשרש, איוב לא, יב. (עקר צמח מן האדמה על שרשים), כן ויסקלוהו באבנים (מ"א כ"ג יג) וחלופו ישעי' ב, ב. ויעזקוהו ויסקלוהו (הסיר האבנים) ע"כ הרי שאותה המלה בנקוד אחר משתנה פירושה מבנין לסתירה סָקַל סָקַל. שָׂרַשׁ — שָׂרַשׁ. וראה מ"ש בתו"ש בראשית פל"א קיג, ומה שכתב בבאר רחובות על רש"י דדין זה בהיפך הפעולה לא שייך רק בלשון הכבד, וכן הוא בויסקלוהו דגש בהקוף כן המלה ותשרש דגושה.

ומבואר מהנ"ל שישנם מלים שאותה המלה עצמה בניקוד אחר ובבנין כבד מתחלפת במובנה, לא רק פירוש אחר אלא להפך הענין מבנין לסתירה, כן הדבר לפנינו במלת פטרוה בבנין כבד היא מלשון גירושין ופטרוה בבנין קל הכוונה לענין אחר לפטור וחובה.

כן המלים שבקית שיבוקין — אם הם בבנין קל פירושם מלשון עזיבה שהאיש עוזב את האשה ואין כאן מגרש וגרושה, אבל בבנין כבד המובן להיפך שהאיש עושה פעולה לשבק אותה כלומר שהוא משלחה מאתו וזה הוא דין גירושין.

ויש להביא סמך להנ"ל מהעובדא שבתלמוד שנתחבר בבבל והמלים משורש שבק נהגו בבבל ומוזכרות כבר בדניאל ועזרא וכן השתמשו בהם הרבה בתלמוד, למה לא השתמשו בהם גם לשם גירושין, ולא מצינו בכל התלמוד רק פעם אחת מוזכרת דרך אגב בגיטין ס"ה: הביאו ברייתא מא"י ת"ר שלחוה שבקוה כו' תנא דידן דבר א"י כו' עיי"ש והדבר צריך ביאור, והתשובה היא כמו שנתבאר לעיל שהשורש „שבק" במובן של גירושין יש לו ביטוי מיוחד מבנין כבד, ואין זה שבק הרגיל הכולל כמה וכמה מובנים, וביטוי זה נהגו בו רק בארמית הגלילית, אבל אם היו משתמשים בו בבבל גם לצורך גיטין בהביטוי הרגיל, בוודאי שהי' משתמשים בהם גם לענין גירושין.

צו) ולפי הביאור הנ"ל לכאורה קשה מה שמצינו בגמ' לענין עזובה ומקום הספק לפירש"י הוא שכתוב בגט אגרת שבוקין, ולהנ"ל הרי שבוקין בגט הפי' שהוא

מגרש אותה משא"כ המלה עזובה אין לה שום ענין לגט וביארתי משום שהבעל לפי דעתו נתכוון לפירוש שעזובה הוא כמו שבקוה וזה דוחק.

והנה מצאתי שבש"ס כת"י מכון הגירסא בגמ' גיטין עיזובה ביו"ד, ולפ"ז הדברים מאירים וברורים, בניקוד של עזובה זה לשון פיעל שהבעל אומר לעדים שיעשו לה פעולת גירושין לתת לה גט בשמו ושהיא תעזוב אותו, שהרי אפילו כמו שכתוב לפנינו עזובה, ג"כ צריך לפרש כן, שהרי כפשוטו אם נפרש כמו בכל מקום מה שייך לומר לעדים שהמה יעזבו אותה, אבל לפי הגירסא שבכת"י עיזובה מפורש שכן הוא הפירוש.

[ומצינו כעין הביטוי עיזובה בפסיקתא רבתי פל"א דבר אחר עין בני ה', עין בני, ורמא"ש: בבבין הכבד ופועל יוצא לשלישי הוא, כלומר גרם שיעזבו אותו וכדמסיק ע"כ, אותו הדבר כמו לפנינו עיזובה].

והצד השני שלא מועיל משום שלא מצאנו בתנ"ך צורת עיזובה, והמקום היחידי שכתוב (בירמיה נא, ט) עזובה וגלך אל ארצו ובתרגום שבקוהא פי' המלה כפשוטה שיעזבו את הארץ, ולא בפירוש של פיעל, א"כ זהו מקום הספק. ויש להוסיף עוד משום דמלת עזובה לפעמים הפירוש לזמן ולפעמים לעולם לכן אין הדבר ברור לעדים.

וכן יש לפרש האיבעיא על: הניחוה, רש"י והמפרשים לא ביארו כלום טעם הספק, ולהנ"ל י"ל כי על המלה אחיכם האחד הניחו אתי (בראשית מב, לג) אחיכון חד, שבוקו' אתי, ומה"ט ס"ד הניחוה כמו שבקוה.

ועפ"ז רואים אנו שבדיוק אמרו בגמ' לב: גט זה לא יעזוב, דקדקו לומר ביו"ד כלומר שהגט לא יעשה פעולת עזיבה היינו גירושין, וכבר ביארתי שלענין ביטול גט מכיון שהוא אומר, גט זה מועילים כל מיני לשונות של ביטול כמו יהא חרס. אבל הסגנון עיזובה — לא יעזוב מתאימים שפיר.

צז) ולפי ביאור הנ"ל שהמלה שבוקין מבנין כבד פירושה גירושין, א"כ לכאורה קשה לכל אלה הגרסאות בחז"ל וראשונים שהבאתי שגורסים שיבוקין ביו"ד אחרי השין. הרי יש כלל גדול שבג"ד כפ"ת רפות אחרי אותיות אהו"י, והרס"ג בפ"י לספר יצירה מעיד שגם בארמית כן, א"כ לפי הגירסא שיבוקין, איך אפשר לנקד הבי"ת של שיבוקין הרי אחרי י צריך להיות ב' רפה.

ומצאתי מענין זה בשם המהריק"ש ז"ל בתשובה כ"י בספר גט פשוט הלכות גיטין סימן קכ"ו דף 46 וז"ל: דא"כ גם בתרוכין ושבוקין דלא מצריך הרא"ש יו"ד ראשונה, אמאי לא חיישינן שמא יקרא תרוכין שבוקין בציר"י או בסגול" שר"ל גרושים ועזובים והוי משלח את עצמו, כמו שחששו אם לא האריך וי"ו דתירוכין ושיבוקין שמא יקרא תריכין שביקין, ועוד דלפי דבריו דרש"י ס"ל שהפתח גורם לקרות דגוש והחיריק גורם לקרות רפ"א, אם כן אם יכתוב פיטורין ביו"ד בין פ"א

לטי"ת יקראנו רפ"א, דכן הוא דקדוק הלשון, דכל מלך לא יבא אחריו דגש וחיריק כי יו"ד מלך הוא וא"א להדגיש אחריו טי"ת דפיטורין, והעלה דלדעת רש"י אם יכתוב פטורין ב"י בין פ"א לטי"ת הוא פסול וכן היא דעת מהר"א סאגיס הובאו דבריו בתשובת הרב בצלאל סי' כ"ג יע"ש.

ונראה לתרץ עפמ"ש המהרש"ל להשיב על הרא"ש שס"ל שצריך להיות פיטורין יו"ד אחרי הפ"א ויש גרסאות בלי יו"ד, וכ' הרש"ל אף שבגמ' יש ביו"ד אין הכוונה שיכתבו בגט כן, אלא לאשמעין שכן היא הקריאה בחיריק, וכן הבאתי לעיל אות צא מגליון כת"י גמ' גיטין כתי"ר שבקריאת חיריק בלי יו"ד אפשר להדגיש ולפ"ז י"ל כן על המלים שיבוקין מה שכתוב בכל המקורות הג"ל עם יו"ד הוא רק לענין הקריאה. וכ"כ הר' אהרן הכהן בשו"ת שטמ"ק סי' כ"ג, דכדי שתהא הטית של פטורין דגושה צריך לשים יו"ד אחרי הפ"א או כדי שתקרא להדגושה בחיריק, דלא לשתמע לשון פטור וחובה. וכ"כ בביאור הגר"א אע"ז סי' קכו—כד, שהיו"ד בגמ' לסמן הקריאה בחיריק.

ולפי"ז י"ל אותו הדבר על המלה שבוקין שרק בלשון כבד מובנה ענין גרושה וצריך להדגיש הבית ולכן כתבו יו"ד אחרי השין כדי לנקד השין בחיריק וס"ל שהעיקר כגירסת הרי"ף והרמב"ם שלא לכתוב יו"ד אחרי השי"ן.

וע"פ הנ"ל יש לבאר מה שמצינו בהעובדא הנזכרת בירושלמי כתובות ובב"ב ויק"ר יש גרסאות בכמה מלים ביו"ד כגון שיבקה וכן כמה מלים אחרות, ויש בכת"י גרסאות בלי יו"ד, ולהנ"ל יש לבאר שיש בזה שתי שיטות כמו שכתב בשו"ת לחם רב שיש מנקדים פטורין ויש סוברים פטורין משום שע"י החיריק משתמע יותר הדגוש של הטי"ת. אותו הדבר י"ל בשבקה.

צח) ולכאורה יש להקשות לטעם הנ"ל של בנין קל וכבד, למה השתמשו חז"ל בגט במלה שבקית הרי בכתב של גט המלה אינו מנוקדת ואפשר לקרוא אותה בבנין קל ולשיטת הרמב"ם מלה שמשמעה לב' ענינים פסולה, התשובה על זה מפני שמלה "שבקית" בניקוד של בנין כבד היה לשון בני אדם דוברי ארמית וכן תירץ בשו"ת לחם רב סי' כט מובא לעיל ס"א אות יג, שכותבים פטורין בגט והרי אפשר לפרשה מלשון פטור וחובה ולהרמב"ם מלה שמשמעה לשני ענינים פסולה ותי' וז"ל וי"ל דודאי כל אדם יודע שהגט הוא מלשון תרגום ולא יפרשוהו אלא מלשון תרגום כו' עיי"ש אותו הדבר ממש לענין "שבקית" כיון שזה כתוב בגט כל אדם יודע שהיא נקראת בבנין כבד ומובנה מענין גירושין ולא מענין עזיבה.

צט) וילה"ר לזה שהרי מצינו בגט כמה מילים שתלויים בקריאת הנקודות כגון הא דמבואר בשו"ע אע"ז סי' קכ"ו סק"י דתיהויין דתיצביין שלוש יודין רצופין כו'. ומפרש בפרי חדש שם סק"י: דכיון דכתיבי בג' יודין א"א לקרות אלא בחיריק ור"ל דתהוי את ותרצי את, אבל אי לא כתיב אלא בב' יודין אפשר שיקרא הקורא בפת"ח

ור"ל נשים דעלמא, או שמדבר עם ב' נשים גמצא שאינו מגרש אלא לנשים אחרות. ובגט מקושר סי' ע"ב מביא דברי הפר"ח ומוסיף: כלומר דכיון דכתיבי בג' יודין ע"כ היו"ד הראשונה היא במקום נקוד חיריק הוי"ו והיו"ד האחרונה במקום נקוד חיריק היו"ד האמצעית, אבל אי כתב בב' יודין אפשר שיקרא הקורא בפת"ח דהיו"ד ראשונה היא במקום נקוד חיריק והיו"ד שניה בפת"ח, אבל כשהן ג' יודין א"א לקרות היו"ד האחרונה בפת"ח כיון שיש ב' יודין לפניה וע"כ היו"ד ראשונה היא במקום חיריק הוי"ו והאחרונה במקום חיריק היו"ד האמצעית.

אמנם בתוס' רי"ד בגיטין פה: מביא הגיקוד דתהויין דתצביין, ובגט מקושר דיתיהויין תיצביין. וי"מ שבלי שלשה יודין אפשר לקרוא תהויין.

בגט פשוט שם ס"ק צ"ב דנפשכי בלא יו"ד הוא כמו ונפשנו יבשה דכתיב בלא יו"ד ומיהו אם היה כתוב ביו"ד אין לפוסלו שיש לקרות בנפשכי היו"ד למילוי ולא בנפשכי בפת"ח דמשמע ב' נפשות.

ויש להעיר מדברי שו"ת ר"א מזרחי סי' סז, שכ' לענין שם בגט שלא היה כתוב כדין וכתב: וליכא למימר דאעפ"כ אין לחוש הואיל ויש קצת מקומות שקורין הפתח חירק כמו אברהם שקורין אותו איברהים (הישמעאלים כותבים אותם בספריהם בחיריק כמו איברהים נוהגים גם היהודים במקומותם לקרותם בחיריק כקריאת הישמעאלים מפני שהם רוצים להדמות להם בקריאת השמות ולשונם) וקצתם קורין הפתח צרי ולכן כתבו יו"ד עכ"ל.

ועל המלה גט יש ג"כ כמה נוסחאות בהניקוד, בתרגום אונקלוס, גט, גט. ובמלאכת שלמה קידושין פ"ט—ג, וגט פיטורין, ובתוס' העה"ש: גט באשורית גט, וברור שקריאת הניקוד לא מעכבת אפילו מי שלא יבין קריאת גט בפתח, כיון שהמלה כתובה כדין אותו הדבר י"ל על התלויים בניקוד שהעיקר אם כתובין כדין והגט ניתן על דעת חכמים, והבעל יודע שמגרש אותה ממנו ומתירה לכל אדם, ושאר פרטי הגט הוא עושה על דעת חכמים וחכמים קוראים כדין וממילא יש עליו דין גט, לגרש בו, ולכן אין הבדל גם בהביטויים השונים שיש בין אשכנזים, ספרדים ותימנים, העיקר תלוי בהכתיבה (*).

(*) וראיתי בס' ברכת המים להגר"מ יוזפס, חלק ממנו נדפס בשו"ע אה"ע בסופו הוא כותב הניקוד לנוסח הגט: ספר תרוכין ואגרת שבוקין וגט פטורין ובבאור כתב: ומשמע דמ"מ יש לקרות פטורין ותרוכין הפ"א והתי"ו בחיריק שכן הוא בת"א גט פטורין ובתרגום יונתן ספר תרוכין ולכן נראה בגט שבוקין השי"ן בחיריק דלא כמ"ש בס"ג מהר"י מרגליות תרוכין שבוקין התי"ו והשי"ן בשו"א, ותימה שלא העיר כלום על הדגש שצריך להיות בפ"א ובתי"ו של מלת פיטורין, כמו שיש בתרגומי אונקלוס המדויקים ובתאג התימני. והיסוד בגמ' דגיטין סה: ככל הנתבאר לעיל, כן השאיר השו"א במלת תרוכין ולא החיריק

והנה ביאור הנ"ל נוגע לידיעות בדקדוק לשון הארמית ואם הלבוש הובא לעיל ס"א אות ה' כ' על המלה עזובה לענין גט שאין אנו בקיאים בלשון הקודש, על אחת כו"כ שאין אנו בקיאים בדקדוק לשון הארמי, וידוע מ"ש בשו"ת יעב"ץ ח"א סי' קמ"ה בנוגע להנוסח של כל נדרי בארמית שהאריכו בזה הפוסקים בשו"ע או"ח סי' תרי"ט איך הוא הנוסח הנכון, וכתב היעב"ץ בחיבורו שכל מה שטרחו אלו הרבנים ושאר האחרונים ז"ל לפרש נוסח כל נדרי ע"ד שיטת ר"ת הכל טעות ושיבוש בלשון במחילת כבודם ולא אחד מהם שידע והכיר לשון ארמי על בריו וכו' ע"כ ולכן הוא מחמיר לומר בכל נדרי שני נוסחאות למפרע ולהבא עיי"ש, ואם היעב"ץ כתב כן על גדולי הפוסקים והדבר נוגע רק למנהג בעלמא, מי יכול לסמוך על עצמו שידוע ומכיר לשון הארמית על בריו ולהכריע בדבר הנוגע לאיסור א"א, כמו בנידון דידן. לתרגם המלה שבקית—עזבתי.

מצינו לחז"ל כשהיו מסופקים איך לתרגם מלה מעברית לארמית הלכו לברר אמתת דברים מלשון בני אדם ולא רצו לסמוך על בירורים מדעת עצמם.

בב"ר פע"ט מבואר שר' חייא רבה, ור' שמעון בן חלפתא שכחו מילין מן הדין תרגומא, ובמפרשים שלא ידעו לפרש ולתרגם איזה מלות קשות במקרא והלכו לשוק של ערבים ללמוד מפי לשון בני אדם, וכעין שאמרו בר"ה כו. שר"ע ורבי ועוד, למדו מלשון בני אדם ומאמתא דרבי איך לפרש ולתרגם מלים שונות בתנ"ך. והנה בנידון דידן בלשון בני אדם ברור שהמלה עזבתי משמשת רק עזיבה לשעה ולא

שכתב, ושיטת הגר"א באע"ז סי' קכו אות כד כתב „והוא משקל פעולין בדגש הע' ולכן בתרוכין וערוכין הת' והע' בציר"י ע"כ. (וראה לעיל אות צו שהבאתי מכת"י מהריק"ש, וצ"ע). ובמלה ותרוכית כותב שם בברכת המים: הרי"ש של ותרוכית פשוט הוא שאין לקרות בקמץ כו' ובס"ג מהר"י מרגליות נקוד התי"ו בפתח וכן בס"ג מ"ו מהר"ס ולא נהירא אלא כמו שכתבתי ע"כ. ובחנם דחה כי מצינו באונקלוס בפסוק וגרושה מתרגם מתרכא התי"ו בפתח, ובדרך כלל באונקלוס כל הלשונות של גירושין מתרגם תריך התי"ו בקמץ, ומבואר שיש ד' נוסחאות בהתי"ו בקמץ, בפת"ח, ובציר"י, ובחיריק, אבל לא בשוא, ואותו הדבר יש בפטורין ופטריה, וממילא מה שכתב על שבוקין ג"כ אין לסמוך כי העיקר כמ"ש במשניות בכת"י קאופמן שבוקין, כי בדרך כלל לא דיבר על הדגוש באותיות.

עוד דוגמא בתחילת הגט, מנקד ברעות נפשי, ומביא שיש גורסים הרי"ש בפתח והעין בחטף פתח והו"ו בפתח וכו' אבל ברעות במלופום כו' לשון שברון כמו רעות רוח, ומ"מ מסיק שצ"ל כמו שנקד, ולא העיר שבאונקלוס בכל התרה הנוסח רְעָא בְרַעָא ויש רְעָא, ורעות מתרגם על אות נפשך, ראה קורקודנציא קאסאווסקי. ויש להאריך על כמה וכמה פרטים, כי הניקוד לא בסס על דקדוק לשון ארמי אלא על השוואת אל הניקוד באונקלוס ויוב"ע, וידוע שיש גרסאות שונות בהניקוד ובעיקר על ניקוד היונתן הנדפס אין לסמוך הרבה כי לא ידוע כלל מי נקדו, לכן אין להביא ראיה ממחבר הנ"ל לענין הניקוד של שבוקין ושבקית.

לשם גרושין, ולהכריע בדבר זה יש להתנהג כמו בכמה ספיקות הנוגעים להלכה שסומכים על אנשים מומחים בדבר, ויש לשאול פי מומחה בלשון עברית וארמית ולשמוע חוות דעתו, איך יש לתרגם המלה „שבקית“ מארמית לעברית, ואיך יש להביע המלים בארמית ואיך לשון בני אדם, ולכן פניתי לאחד מהגדולים והמומחים שבדורנו בשפה הארמית והעברית וכמה שפות. פרופ' באוניברסיטת העברית, יחזקאל קוטשר בירושלם, מפורסם בעולם בספריו החשובים במקצוע זה והוא יהודי יר"ש, שיביע דעתו על שאלה הנ"ל. שלחתי לו הקונטרס הנ"ל פרק ה' מ"ש בנוגע לניקוד המלה „ושבקית“. וזו תשובתו:

הרב כשר היקר, לאורך ימים טובים.

קבלתי קונטרסו, ע"ד שאלתו אם אפשר לתרגם המלה הארמית „שבקית“ שבגט לעברית „עזבתי“. זהו מצב הדברים כפי שביררתי: שרש „שבק“ משמש בתרגום אונקלוס ובתרגום הנביאים בבנין קל בהוראה של „עזב“, ואילו שרש „גרש“ העברי מתורגם שם תמיד בשורש „תרכ“.

שונה המצב בתלמוד ירושלמי במדרשי האגדה ובתרגום ירושלמי כתב-היד שנתגלה מקרוב שכבודו מצטטו, וציין שגם הערוך ע' שבק מביאו. כאן משמש שרש „שבק“ בקל בהוראת „עזב“, אך בבנין פעל שהוא מקביל לפיעל העברי, בהוראת „גרש“, דרך משל: הצורה „משבקא“ שהיא תרגום תיבת „גרושה“, בתרגום ירושלמי הריהי בינוני סביל של בניין פעל הארמי. דבר זה אינו מפתיע, מצינו הן בעברית והן בארמית פעלים לא מעטים, שבהם נשתנתה הוראת בנין פיעל מן ההוראה שיש לבנין קל בארמית. דרך דוגמה השורש „זבן“ משמש בבנין קל בהוראת „קנה“ ואילו בבנין פעל בהוראת „מכר“. לפי הדברים הנ"ל יש לכאורה מקום להניח, כי רק בבנין פעל שימש הפועל „שבק“ בהוראת „גרש“. אסמכתא נוספת להנחה זו תשמש צורת „שיבוקין“ במשנה גיטין לפי הניקוד של כ"י קאופמן שכן משקל קטול (שהוא המשקל של „שיבוקין“) משמש בעברית בהוראה של שם פעולה כמעט רק בקשר לבנין פעל כגון „פפורים“ „פפור“ „גדופים“ „גדוף“ „נחומים“ „נחם“, או בלשון חז"ל „סורין“ „סר“ „קידושין“ „קדש“, והוא הדין לארמית כגון „סורין“ „סר“. לפי זה ברור, כי ליד שם הפעולה „שיבוקין“ (בכתיב מלא יו"ד כדרך כתיב לשון חז"ל והארמית היהודית) היה הפועל שבק בבנין פעל.

אך אין להתעלם כאן מבעייה מסויימת והיא: בירושלמי ובמדרשי האגדה מופיעות צורות של שורש „שבק“ בהוראת „גרש“ הדומות להיות משל בנין קל. לצערנו אין באותם המקומות כתבי-יד טובים (עכ"פ לא בכל המקומות). לפי חלופי הנוסחאות שמצאתי נראה מכל מקום כי הירושלמי והמדרשים השתמשו באותם המקומות לא בבנין פעל אלא בבנין קל. במלים אחרות: יש אפוא, מקום לשער (אך

אין הדבר בגדר ודאי) שבארמית היהודית של ארץ ישראל היו משתמשים בשרש „שבק” בהוראה של „גרש” לא רק בבניין פעל אלא גם בבניין קל.

בניבים ארמיים אחרים אנו מוצאים השרש „שבק” בהוראה של „גרש” בבניין קל דוקא: כך בסורית, כך במנדאית, וכך גם בארמית הנוצרית של אר”י.

כללו של דבר: בניבים הארמיים השונים משמש „שבק” בבניין קל גם בהוראה של „עזב” וגם בהוראה של „גרש” ואילו בתרגום אונקלוס לא מצינו שורש „שבק” אלא בקל כתרגום של „עזב”, אך כל עיקר לא כתרגום של „גרש”. בארמית של התלמוד הירושלמי והמדרשים משמש „שבק” בבניין קל בהוראה של „עזב” ושמא גם בהוראה של „גרש”, ואילו בבניין פעל רק בהוראה של „גרש”.

לפי זה יש איפוא לקרוא בנוסח הגט „שִׁבְקִית” או „שִׁבְקִית” בבניין פעל (דגש בבי”ת), שכן כאמור בניין פעל בהוראה זו בחזקת וודאי הוא, ואילו בניין קל בהוראת ספק, ואין ספק מוציא מידי וודאי. והוא הדין כמובן ל„אגרת שיבוקין” (בי”ת דגושה) כמו בכ”י קאופמן.

ואשר לשאלתו אם אפשר לתרגם את תיבת „שבקית” שבגט בתיבת „עזבתי” העברית לדעתי תרגום זה לא יתכן, כי לא מצינו בעברית שורש ‘עזב’ בהוראה לגרש. אף אם נהפוך את הספק הנ”ל לוודאי, ונאמר כי „שבק” שימשה גם בבניין קל בהוראת „גרש” (וגם עזב) אין להפוך את היוצרות, שכן אמנם כל „עזב” עברי יוכל להתרגם לארמית בתיבת „שבק”, אך אין זאת אומרת, כי כל תיבת „שבק” ארמית תוכל להתרגם לעברית בשורש „עזב”. למה הדבר דומה? כל אדם יש לו שתי רגלים אבל לא כל שיש לו שתי רגלים אדם הוא.

לצערי איני יכול להכנס כאן לדיון על צורת התיבה „פטרית” שהיא בעיא חמורה ועדיין מחכה היא לפתרון.

במיטב הברכות

יחזקאל קוטשר

תמצית דבריו, אחרי בירור מקיף וחודר א. שאי אפשר לתרגם המלה ‘שבקית’ שבגט לעברית ‘עזבתי’ כי לא מצינו בעברית שורש ‘עזב’ בהוראה לגרש; ב. שיש לקרוא בנוסח הגט שִׁבְקִית או שִׁבְקִית. כמו אגרת שיבוקין. כמו שנתבאר באריכות בפרקים הנ”ל.

פרק ו

נוסח גט עברי בזמן בית ראשון

(ק) יש לחקור איך היה נוסח הגט בעברית מסיני עד שתקן עזרא ואנשי הכנה"ג הגט בארמית, ולא ראיתי הדבר מבואר בשום מקום¹, ואי לאו דמסתפינא אמינא, שנוסח הגט הי' בכתיבת הפסוקים שבתורה: כי יקח וגו' וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אהר. וחילי דילי מגמ' גיטין י"ט: ההוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ס"ת² יהיב לה לדביתהו אמר לה הא גיטך אמר רב יוסף למאי ליחוש לה אי משום מי מילין (שמא כתב לה גט מבחוח ואינו ניכר, רש"י) אין מי מילין על גבי מי מילין (וכל גוילים של ס"ת שלהם עבודים בעפצים) אי משום כריתות דאית בה (שכתובה בה פרשת וכתב לה ספר כריתות) הא בעינא וכתב לה לשמה — וליכא, וכי תימא ליחוש דלמא אקדים ויתב ליה זוזא לספרא מעיקרא (יתב זוזא לספרא לכתוב אותה פרשה ולשם גירושיה) הא בעינן שמו ושמה שם עירו ושם עירה — וליכא (דתנן לקמן (דף פ.) דפסול אלמא צריך לכתוב שמו ושמה) ורב יוסף מאי קמ"ל (כל הני פשיטא לן דפרשה שבתורה אינה גט), דאין מי מילין על גבי מי מילין ע"כ.

מזה שהקשו בגמ' דהפסול הוא שחסר לשמה או שם האיש והאשה, משמע דעצם הנוסח הוא נכון, אם נכתב לשמה והוסיף שם האיש והאשה למ"ד דאורייתא, ואם הוסיף הזמן והמקום יכשר גם מדרבנן. וע"כ משום שבזמננו היה ידוע עוד שפעם היה נוסח כזה עלה על דעתו של האיש לגרש בס"ת, שיש בה אותה הפרשה, ואולי השתמשו בנוסח זה גם אחרי תקופת עזרא והוסיפו עליו התקנות של דרבנן, (ומעניין שנוסח זה כולל י"ב מלים ואולי מכאן המקור לי"ב שורות, כי אפשר שכתבו אותם באורך מלה תחת מלה וזה הוא כמו י"ב שורות. והדין בגט הוא שצ"ל זה גיטך כמבואר בגמ' שם בס"ת, ויש דין שאם דיבר עמה בעניני גיטין בנתינה עצמה מגורשת.

וכן נראה מרש"י ותוס' דעצם הנוסח של פסוקי התורה יש עליהם דין גט וכן נראה מדברי הרמב"ן שכ': נ"ל משום דכתיב ספר כריתות והיינו ספירת דברים של כריתות וא"א לספר כריתות שבינו ולבינה אלא א"כ כתב שמו ושמה עכ"ל

1 לעיל ס"א, אות טז הבאתי מהמבואר בקידושין ה: ורמב"ם פ"א ה"ד אמר לה (להרמב"ם ועוד ראשונים היינו כתב לה) הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם הרי זו מגורשת, וכן הרי את לעצמך, וכן מבואר שאם אמר אין את אשתי, וכן בתוספתא גיטין פ"ט—ו אני היום גירשתיך, ובירושלמי פ"ב ה"ג: אני פלוני מגרש את אשתי, אמנם קשה לומר שלא היה נוסח קבוע בבית דין איך לגרש אשה, בשביל מי שלא יודע לברר לשון לעצמו. ולמה אין זכר לנוסח זה בספרי חז"ל.

2 הר"ן על הרי"ף גורס שקל, "ספרא" אולי כוונתו ספר שאפשר להוסיף בו שמות האיש והאשה ולא ס"ת וצ"ע.

כלומר שאם אין שמו ושמה זה חסרון בכריתות, וכ"כ הר"ן על הרי"ף, ומבואר דס"ל כשיטת רש"י ותוס' שבעיקר הנוסח אם יכתוב בפ"ע לשמה יש לזה דין גט. וכן נראה מדברי הראשונים שלמדו כמה הלכות מעובדא זו, הבעל העיטור אות גט כתב להביא ראיה דאפילו כתב ענינים אחרים בגט ג"כ יש לחוש, וז"ל ההוא דעאל לבי כנישתא דאבי גובר שקל ספר תורה יהב לה, אי משום כריתות איתא לגיטא, וה"ה לגירשתי ולכל לשון כריתות, ואע"פ שכתוב בו ענינים אחרים כיון שכתוב בו שמו ושמה ואמר לה הר"ז גיטך יש לחוש לגירושין ומגורשת מספק ע"כ, ובהערות בשעה"ח: ר"ל דדוקא הכא ל"ח משום שלא כ' שמו ושמה הא לא"ה הוי שפיר חיישינן, אע"ג דלא כתב בה נוסח הגט רק כריתות וה"ה יש לדון מזה דכל שכתבו לשון גירושין חיישינן לכהונה, וה"ה אם נכתבו בו לשון גירשתי ע"כ וכן הביא ראיה זו במאמר ז' אות ל"ט, ומבואר שבכה"ג הוה ספק מגורשת.

קא) ובשו"ת, „אור זרוע" סי' תשמה, כתב וז"ל: ורבינו יואל הלוי זצ"ל כבר דיבר בזה והביא מפ"ב דההוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ס"ת ויהב ליה לדביתהו ואמר לה הא גיטך, אמר רב יוסף למאי ניחוש לה כו' עד הא בעינן שמו ושמה ושם עירה, אלמא אפי' בדיעבד פסלינן היכא שלא כתב שמו ושמה שם עירה ושם עירו, מיהו אינה ראיה דאיכא למימר מדרבנן הוא דפסול, ותדע דהא פריך נמי מעירו ומעירה והא ודאי מדרבנן הוא אם לא נאמר כדי נסבה אגב שמו ושמה, מיהו ע"כ מעירו ומעירה נמי פריך דהא קי"ל שינה שמו ושמה שם עירו ועירה תולד ממזר אפי' לחכמים אם לא נאמר שיותר הוא רע כששינה שמות דהוי כמוזיף, מיהו ראיה שלימה היא לפסול מדרבנן ע"כ. ומבואר מדבריו שהולך בשיטת הראשונים הנ"ל שעצם הנוסח יש עליו דין גט. ומה שיש להעיר על נוסח שבספר תורה שלא כתוב בלשון נוכח כמו בנוסח הגט המקובל אלא בלשון נסתר, ויש לברר אם זה מועיל, וכבר עמד על זה אחד מגדולי הפוסקים בשו"ת מהר"י בי רב סי' מ"ז, וז"ל: אבל מה שיש להסתפק אם כל נוסח תגט דרך נסתר וכו' וכדו שבק ופטר ותריך יתה לה די תהוייא רשאה כו'. וכפי מה שיראה מסוגיית הגמ' אפי' כה"ג כשר דאמרי' התם בגיטין יט: ההוא גברא דעאל לבי כנישתא ושקל ס"ת ויהב לדביתהו ואמר לה הא גיטך וכו' הרי את מגורשת ממנו וכו' ומסקנת הגמ' שמפני שאינו כתוב לשמה שהוא פסול הרי בפ"י שמכח נכח או נסתר אין בזה חשש כלל ששם לא כתיב אלא וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ובכאן אינו מדבר לנכח, ומכאן הביא ראיה הרא"ש ז"ל שגט שאינו כתוב שם עירו ושם עירה שהוא כשר והביא מההוא עובדא, א"כ יצא מכאן שאין חששא בין שידבר נכח לנסתר, אלא בכל לשון שיהיה משמע ממנו שהוא מגרש אותה היא מגורשת, ואם איתא שצריך לכתוב לשון שמדבר לנכח היה לו לפרש, וכבר הוכחתי מההוא דפ' האשה דאין צריך וכו' וכן כתוב בכל הפוסקים שאם כתב באיזה לשון שיהיה משמעו שפלוגי מגרש אשתו פלונית מגורשת. עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת המהרי"ט אהע"ז סי' ו' וז"ל ובעיקר גט אשה מאן לימא לן שאם כתב הגט שלא לנוכח שהוא פסול כגון שיכתוב ופטריה ושבקית אנתתי פלוני בת פלוני די תהוי רשאה ושלטאה בגפשה ודין דיהוי לה מינאי עכ"ל.

אמנם ראיתי בס' תפארת יעקב גיטין שם כ' על דברי התוס': דבריהם דחוקין מאד כו', ולפענ"ד נראה דלק"מ בלא"ה דודאי גבי סוטה דכל פרשת סוטה כתובה בתורה כמות שהיא כתובה במגלת סוטה ממש הלכך שפיר אמרינן כיון דמוחקין לה מן התורה סתמא הוי לשמה, אבל פרשת גירושין שבתורה פשיטא דאפי' כתבה לשמה ממש ואפי' אקדים ויהיב זוזי לספרא אין כאן גט כשר דהא אין בו זמן ונוסח גט ודן די יהוי ליכי מנאי והרי את מותרת רק מיחש הוא דחייש ל' ר"י אי כתבה לשמה דגט פסול גמי חיישינן ליה, אבל פשיטא אי כתב סתמא שלא נטוון מעולם שירצה אחד לגרש בו דמי הוא זה שיגרש בגט פסול ולא עלה על דעתו כלל דבר זה והוי כמו להתלמד וגרע מינה, וזה ברור. ע"כ. ומבואר שס"ל שעצם הנוסח שבתורה הוה גט פסול.

וכ"כ בס' גרש ירחים שם כ' ג"כ לתרץ קושיית התוס', ולענ"ד נראה ליישב קושיית התוס' דודאי פרשת סוטה שמצוותה לכתוב הפרשה עצמה כמו שכתובה בתורה א"כ י"ל בתורה דכתיבה גמי פרשת סוטה עצמה שפיר חשיב לשמה, אבל הפרשה של ספר כריתות לא נכתב בתורה שיהיה הגט בלשון הכתוב בתורה רק שיכתוב הבעל מדעתו הספר כריתות, א"כ פשיטא דלא חשיב לשמה כלל. ע"כ. ולפ"מ שנתבאר לעיל מבואר דאין כאן קושיא על התוס' דאולי בשיטת הראשונים הנ"ל, דס"ל דיש על נוסח זה דין גט ומה שהקשה הת"י תירצתי להלן. ויותר מהנ"ל מבואר ברמ"ה מובא בס' יד אהרן סי' קכ"ד שהכריע מהך סוגיא דהרי את מותרת אי לא נכתב אין הגט בטל לגמרי אלא נותנין לה חומרי א"א וחומרי גרושה.

קב) אמנם יש יסוד גם לשיטתם בדברי המאירי כאן שכתב בבית הבחירה גיטין דף כ'. לפי דרכך למדת שאם לא כתב בתוכו את הגט אלא שסמך על פרשת הגט שבתוך ספר תורה ועליו הוא אומר הרי זה גיטך אין זה כלום שאין זו לשמה ואפי' הקדים ונתן דינר לסופר לכתוב אותה פרשה לשם אשתו אינו כלום דהא בעינן שמו ושמה שם עירו ושם עירה, ושמה תאמר והרי אמרו שבהרי את מותרת לכל אדם חוששין לגט שבשינה שמו ושמה הוא וכו' הוא שאמרו למטה שפסול לגמרי אבל אם לא כתבם כלל אינו פסול בכך, מכל מקום אף הרי את מותרת לכל אדם אין כאן שאינו אלא סיפור בעלמא ואף כשכתב לשמה אינו כלום, ע"כ.

ומבואר לשיטתו אין כאן אלא סיפור בעלמא, וכ"כ המהר"מ שיהי ז"ל כאן על לשון רש"י אי משום כריתות פרש"י שכתובה בה כו' לכאורה האי לשון בעצמו אם כתב בגט לא מהני, ועדיפא מיניה קאמר ע"כ.

וכדברי המאירי כתב הרשב"א בשם תוס' וז"ל: דהכא דאינו כעין גט כלל וליכא שמו ושמה בפ"י כו"ע מודו דליכא למיחש לריח הגט כלל והריטב"א מוסיף: אבל כריתות דס"ת דלא הוי כעין גט כלל אפי' ריח הגט אין בו ע"כ, ומבואר מדבריהם דס"ת לא הוה כעין גט כלל.

וי"ל דס"ל כשיטת הרדב"ז בשו"ת דגט בנוסח נסתר פסול והנה מה שהקשה בתפ"י על התוס' שלפנינו וכן הקשה בעל חקרי לב בחלק אהע"ז אפילו כתב שמו ושמה הרי לא כתב ביה הרי את מותרת לכל אדם או למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין ואולי ס"ל שזה ג"כ מדבריהם א"כ עכ"פ פוסלה מן הכהונה אלא שאין נראה כן מדברי הראשונים, ע"כ.

קג) ובחדושי הרמב"ן בגיטין כ' שם עירו ושם עירה לאו דוקא דדיעבד אע"פ שאין שם מקום מגורשת וי"ל גט פסול הוא מדרבנן מ"מ מגורשת ואינה מגורשת הויא ורב יוסף לא חשש לה כלל ובתוספ' מוקי לה כר"מ דאמר עידי חתימה כרתי וא"א אלא א"כ מוכיח מתוכו מי מגרש ומי מתגרשת ואינו נכון. וי"א שמו ושמה ועירו ועירה מדרבנן צריכי ואע"פ כן אם לא כתב אין חוששין לריח הגט כלל דכל דמגרש אדעתא דרבנן מגרש ושיתוה רבנן לגיטא חספא בעלמא ולאו דוקא ועוד דא"כ היכי אמרינן מאי קמ"ל טובא קמ"ל. עכ"ל.

אמנם בער אני ולא אבין קושיית האחרונים הנ"ל על נוסח של פסוקי התורה ובפרט ראיית הרמ"ה שאפילו בלא הרי את מותרת לכל אדם ג"כ יש ספק גט, וכ"כ המאירי שאין לשון הרי את מותרת לכל אדם בנוסח שבתורה, וכ"כ החק"ל שאין בו הלשון למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין. ודבריהם קשה להבין שכפי מה שביארתי להלן שלשון הגט: ושלטאה בנפשייכו למהך להתנסבא לכל גבר, הרי זה הוא תרגום ירושלמי לקרא ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר ותפוק מביתה ותזיל ותתנסב לגבר אחר, ובעברית תקנו הלשון הרי את מותרת לכל אדם, ולהפוסקים הנ"ל שגט כשר אפילו בנוסח של לשון נסתר הרי מפורש כן בפסוקי התורה וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו. והרי כן פוסק הרמב"ם מקידושין ה: כתב לה הרי את משולחת כו' הרי זו מגורשת וזהו הספר בריתות. וכן בירושלמי גיטין פ"ב ה"ג: אפילו כותב אני פלוני מגרש את אשתי כשר. וזה לא נוכח. וסוף פסוק והלכה והיתה לאיש אחר זהו ממש כמו הרי את מותרת לכל אדם*).

* ומצאתי לא' מהפוסקים שהעיר מענין זה, הלבוש באע"ז ריש סי' קכו. שיכתוב בגט ודין די יהוי ליכי מנאי גט פטורין וכו' וכו"ג שכן כתיב מיד אחריו (אחרי המלים וכתב לה ספר כריתות) והלכה והיתה לאיש אחר הרי מפורש שתפס הדברים כפשוטם כמו שנתבאר לעיל, אמנם בפ"י המלים של "ספר כריתות" הבין באופן אחר ממ"ש וז"ל: דספר דכתב בגט אין פירושו אלא שיכתוב לה סיפור דברים שיש במשמעות דברים הכותרים בינו לבינה ולא הקפידה התורה באיזה לשון ובאיזה כתב יספר לה אותן הדברים וכו'. וזה חזקה שלא העיר שאותם מלים בעצמם: וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה

ובע"כ צריך לדחוק שהמה סוברים כהשיטות שצריך בגט לשון נוכח ולשון נסתר לא מועיל.

אמנם שיטת כל הראשונים הנ"ל רש"י ותוס' לפנינו כן רמב"ן ר"ן בעל העיטור הרא"ש וביחוד הר"י בי רב והמהרי"ט וכן פשטות הסוגיא מוכחת דס"ל דלשוני הפסוקים המה נוסח של גט.

ודוחק גדול לומר מ"ש הגרש ירחים: שלא נכתב בתורה שיהיה הגט בלשון הכתוב בתורה רק שיכתוב הבעל מדעתו ספר כריתות, אלא מסתבר להיפך שעד שתקנו אנשי כנה"ג גט בארמית היה נוסח הגט כמו שכתוב בתורה, ולקמן ביארתי שחז"ל תרגמו לשון הכתובים לארמית והפסוקים המה יסוד לנוסח הגט. קד) ויש להביא ראיה לדברי מהמבואר בספר המגהיג הל' גיטין שכתב: ירושלמי בגיטין, כתוב הכא וכתב לה ספר כריתות וכתוב התם וכתב לו את משנה התורה הזאת, מה להלן צריך לזיין בו' אותיות שעטנ"ז ג"ץ אף הכא בגט צריך לזיין ע"כ והנה מאמר זה לא מובא בשום מקום וליתא בירושלמי שלפנינו, ודבריו תמוהים מאוד, וראה במנחות ל"ב: אמר שמואל כתבה (מזוזה) אגרת פסולה מ"ט אתיא כתיבה כתיבה מספר ופירש"י כתבה אגרת בלא שרטוט ולא דקדק בחסרות ויתרות כאגרת בעלמא, כתיבה כתיבה, וכתבתם על מזוזות ביתך וכתב לה ספר כריתות, אי נמי כתוב זאת זכרון בספר כו', ובתוס' ד"ה כתבה, לא כמו שפי' בקונטרס מוכתב לה ספר כריתות דכמה חסרות ויתרות יש בגט כו' ושרטוט נמי [לא] אשכתן דבעי בגט כו' וצ"ע אמאי לא ילפינן ליה גט כתיבה כתיבה [מס"ת] דלפסל בהכי כו' ע"כ ובחדושי הרשב"א כ' ג"כ מנלן דבעי בגט שרטוט ודקדוק כו' וה"ה דנוכל לומר דספר כריתות ילפינן מס"ת, ובטור ושו"ע הל' גיטין סי' קכ"ה כ' ונוהגין לשרטטו וכתב רב האי לפי שנקרא ספר.

ומבואר שלדידן אפילו שרטוט בגט הוא רק מנהג, ודברי הירושלמי הנ"ל צריכים ביאור.

אמנם מצאתי לאחד מן הראשונים החמיר כן בגט בספר התרומה הלכות גיטין דף ל"ז וז"ל: אמנם הרב רבינו יצחק בר ר' אברהם היה מדקדק [בשעטנז גץ] כיון שלא יתחייב עליהן אם יכתבם בשבת אם לא יעשה תגים וזימין כמשפטם כדאיתא

מביתו, זהו הכורת בינו לבינה, כמו הכותב המלים הרי את מגורשת או הרי את משולחת כו' המה גירושין כן הכותב המלים וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו וכו' זה היה גט, כמבואר בסוגיא דגיטין הנ"ל בפרש"י אי משום כריתות דאית בה פרשת וכתב לה, וכבר ביארתי לעיל שזהו כהשיטות שגם הנוסח של נסתר היה גט, וצ"ל שהוא יסבור כהשיטות שנסתר לא יועיל לכן מפרש וכתב לה ספר כריתות היינו דברים שמשמעותן דברים הכורתיים, וכן נראה מלשון פי' הרא"ש בנדרים ה: גופו של גט עיקרו שאמרה תורה וכתב לה ספר כריתות הרי את מותרת לכל אדם שבזה הוא כולתה ומפרישה ממנו ומתירה לכל אדם, ולפ"ד הפירוש של ספר כריתות היינו סוף הפסוק ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר.

פרק הבונה כו' ומ"מ כיון שאין רגילות לעשות תגין באותיות הגט אין לשנות המנהג פן יוציאו לעז על אלה שאינן עשויין כן ועוד כי אם ירגילו לעשות תגין יש הרבה סופרים שיעשו גדולות כמו מקלות על האותיות לבלתי ידעו לעשותן כהוגן וע"י כן יקלקלו הכתב ברוב פעמים שלא תהא נקראת אות לכך טוב לחדול ולעשות מנהג. ע"כ.

ולהג"ל י"ל דדין זה נאמר בזמן הבית הראשון שנוסח הגט היו הפסוקים וכתב לה ספר כריתות וגו' לאיש אחר, אז היתה שיטה שצריך לזיין שעטנ"ז ג"ץ ובוודאי הי' צריך שרטוט ודקדוק חסרות ויתרות, וכהדרשה המוזכרת שלמדנו מזוהר מגט, וכמ"ש התוס' שלמדו ספר כריתות מס"ת.

אמנם מזמן עזרא שנהגו הגט בארמית ממילא בטל דין זה ונשאר המנהג של שרטוט, ואולי הפסולין של חסרות ויתרות בגיטין כמ"ש התוס' יסודם בפסולי החסרות ויתרות שהיה בגט העברי הקדמון.

ויש להביא סמך גם מכתיבת פרשת סוטה, הרמב"ם פ"ג מהל' סוטה ה"ח: וכותב עליה בלשון הקודש כו' לשמה של האשה כמו הגט, והכס"מ מביא מקור מתוספתא גיטין פ"ב ומגמ' סוטה דף יח. כ: וכעת נתגלה שמקור דברי הרמב"ם הנה בדרש המבואר במדרש הגדול, כתבה שלא לשמה פסולה נאמר כאן וכתב ונאמר להלן וכתב לה ספר כריתות מה להלן לשמה אף כאן לשמה, ומבואר שהגז"ש היא מוכתב ולא מלשון לה הכתוב בסוטה, ולהג"ל שהי' כותבים פסוקי התורה בגט כמו שכתבו בפרשת סוטה א"כ דומה פרשת סוטה לגט.

וכן גבי גט חליצה מובא ברמב"ם פ"ד מהל' יבום וחליצה כותבין בו ג"כ פסוקי התורה כלשונם ומאסיפין גם תרגום והוספות מחז"ל, ואע"פ שאין זה אלא מדרבנן מעשה ב"ד מ"מ גלוי מלתא יש בזה שגם בגט כתבו רק הפסוקים. ואולי מטעם זה תקנו הגט בארמית כדי שלא יצטרכו כל דיני כתיבה כמו הדין בס"ת, וכמו שאמרו בירושלמי גיטין פ"ב ה"ג שכותבין גט על עלה של זית, ולא כמקורע הוא, אמר ר"ז כו' ועי' ברמב"ם פ"א מגירושין ה"א הכ"ג מגמ' גיטין י"ט, ואין עושין כך בשאר שטרות קל הוא שהקילו בגיטי נשים כדי שלא יהיו בנות ישראל עגונות.

ובשו"ת תרשב"א אלף ר"כ כ' הטעם בגט דצריך שרטוט משום דכתב ספר כריתות וכדאמרינן גבי מגילה צריכה שרטוט משום דאקרי ספר זכו' ואע"ג דדברים אלו אין להן עיקר מדין הגמ' כו' דערוה האמורה בתורה צריך לחוש לכתחילה כדי שלא יעמוד ב"ד ויערער, ומה שהצריכו י"ב שיטין כו' לא מצאתי כן באחד מן התלמודים ולא בשום מקום אפה"כ כיון שהתנו כן המחברים להם שומעין לכתחילה, אע"פ שאין הענין הזה מעכב ומביא ראייה מעלה של זית הנ"ל וגם בס"ת תקס"א כ' על הגט שכתב הבעל י"ג שיטין מביא ראייה מעלה של זית והוסיף: וכן ראייה

מההוא דשקל ספר תורה ויהיב לדביתהו ע"כ וזה תימה וכי ס"ד לפסול מטעם מנהג. (קה) עוד יש לי ראייה הנה בדיני כותים ידוע המחלוקת אם גירי אריות או גירי אמת הן עי' ב"ק ל"ח: וש"ג, ויש הרבה סוגיות בשני התלמודים מה שנוגע לכותים לכמה הלכות, ובגיטין פ"א ה"ד במשנה מעשה שהביאו לפני ר"ג לכפר עותנאי גט אשה והיו עדין עידי כותים והכשירו, ובירושלמי שם (וכן בירושלמי ע"א פ"א ה"א) הטעם: לא נחשדו על העריות, מעתה אפילו שניהם כותים (ובמשנה התירו רק בעד אחד) שנייא הוא שאינן בקיאים בדקדוקי גיטין כו', כותים משום מה הן פסולין כו' והא אמר ר"ע גירי צדק כו' על שאינן בקיאים בדקדוקי גיטין וכו' (כלומר לרבנן פסלותו מלבא בקהל משום שאינן בקיאים בדקדוקי גיטין והם נושאים נשים בגיטין פסולים ובניהם ממזרים — קה"ע) ובגיטין י. רשב"ג אומר כל מצות שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל ועיי"ש ובמס' כותים פ"ב ה"א ונאמן הכותי להביא גט ממדינת הים לישראל, ובשמחת יהודה מפרש שזה כרשב"ג עיי"ש ובכרמי שומרון שם ובקידושין ע"ז. שאין בקיאים בתורת קידושין וגירושין כו' ממזר מאחותו וממזר מאשת אח נתערבו בהם.

והנה טעם זה שאמרו בירושלמי שאינן בקיאים בדקדוקי גיטין, צריך ביאור שהלשון דקדוקי גיטין מתאים לגט שנכתב כדין אלא שחסר איזה דקדוק שהוא, אבל בכותים שאין בקיאים כלל ונושאים נשים בגיטין פסולין ובניהם ממזרים, מה שייך לשון דקדוקי גיטין, ובבבלי קדושין עו. אמרו לפי שאין בקיאים בתורת קידושין וגירושין, אמנם אפשר לפרש הדברים על פי שאנו רואים בנוסח הגט שלהם שיש בידנו, נדפס מכתב יד בספר השטרות לגולאק דף 87 וז"ל: בחודש... פלאן בן פלאן... מן שכוני שכם... בסעדות הסעודם (בעדים העדום) והכתב לה דן ספרה כריתה והנתן לה בידה כאשר אמר ה' על יד עבדו משה כי יקח איש אשה ובא אליה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו (כי מצא בה ערות דבר) וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו ויצאה מביתו (והלכה) ע"כ.

והנה לפנינו הגט שיש בו שם האיש והאשה והמקום והזמן ועדים ולשון ספר כריתות, אמנם עיקר חסר מן הגט סוף הפסוק: והלכה והיתה לאיש אחר, שפי' המלים הוא הרי את מותרת לכל אדם או כסגנון הגט: ושולטת בנפשך ללכת להנשא לכל איש שתחפצי, ולפ"מ שביארתי אלה המה תרגומים להכתוב בתורה והלכה והיתה לאיש אחר, ובגט שלהם חסר סוף הפסוק (המלה והלכה מוקפת).

וכעין זה הוא, בהנוסח הנדפס בספר המצות להקראים בלקוטי קדמוניות להרכבי ח"ב דף 113 סי' נ"ו, אלא בסגנון אחר.

וזהו כוונת הירושלמי דקדוקי גיטין, שהרי זה דקדוק קל אם היו גומרים הפסוק והלכה והיתה לאיש אחר, כבר היה לזה צורת גט. אבל כיון שאינם יודעים דקדוק קל כזה בניהם ממזרים.

ויש ללמוד מזה לענינינו שמסתבר שקודם תיקון הנוסח של אנשי כנה"ג הי' נוסח הגט, הפסוקים הכתובים בתורה כי הכותים מתחלה לקחו דבריהם מתורת ישראל ומנהגם.

ולפ"ז י"ל כמו שכתבו הראשונים הנ"ל בסוגיא דגיטין שאם היה כותב גט מיוחד בנוסח כזה של פסוקי התורה לשמה כראוי היתה מגורשת, אלא איש זה חשב שגם פרשה הכתובה בס"ת כשרה ועל זה הוא שדנו אם יש בזה פסול לכתונה משום ריח גט.

קו) וע"פ דרכנו יש לפרש מאמר חז"ל שקשה להבינו הוא הספרי פ' קכב ומובא בירושלמי קידושין פ"א ה"ב ובבבלי סוטה טז. בג' מקומות הלכה עוקרת המקרא התורה אמרה וכסהו בעפר והלכה בכל דבר, התורה אמרה בתער בנוזר תער לא יעבור על ראשו והלכה אמר בכל דבר. התורה אמרה וכתב לה ספר כריתות והלכה בכל דבר, ע"כ עיי"ש ברש"י. ובתורה שלמה משפטים פכ"א אות קכב ובמלואים עמוד רצ"ג ושם מבואר. והנה מה שהלכה עוקרת המקרא משום וכתב לה ספר כריתות היינו קלף ומותר בכל דבר אפילו עלה של זית, והשאלה היא אם יכתוב על קלף אותם מלים שכותב על עלה של זית, הרי את מגורשת, או הרי את מותרת לכל אדם, וימסור לה בפני עדים, שמן התורה מגורשת לשיטת התוס' רי"ד ורבינו יואל אפילו לא מוזכר שמו ושמה, וקשה להבין איך קורא לפסת קלף עם מלים אחדות ספר כריתות, ולשון זו מצינו גם בישיעה (א). ספר כריתות אמכם, ובירמיה ג, ח, ספר כריתות, והגם שמצאנו ששטר מכירה נקרא בירמיה ב, יא. ספר המקנה, מלשון הכתוב נראה שזה היתה מגלה כתובה והי' בה נוסח של שטרות עם הגבולים, ועוד פרטים שונים, כמו שאנו רואים בהשטרות העתיקים, משא"כ פיסת קלף שכתוב בה מלים אחדות קשה להבין שזה יקרא ספר.

ולפי הנ"ל מיושב שפיר בזמן המקרא היו משמשינ' לנוסח הגט שני פסוקי התורה בפרשת כי תצא כי יקח איש כו' עד לאיש אחר, וכלל אמרו בשבת קטו: ס"ת שיש בה פ"ה אותיות כגון ויהי בנסוע מצילין מן הדליקה בשבת, שיש עליו דין ספר עיי"ש בתו"ש חי"ט במילואים דף שס"ח, בירור ענין זה.

ואלה שני הפסוקים יש בהם יותר מפ"ה אותיות, וכשכתבו אותם על קלף וכדין בזיונין יש על זה שם ספר כריתות, [ועי' ברש"י גיטין כ. ד"ה כריתות דאית בה שכתובה בה פרשת וכתב לה ספר כריתות, והיעב"ץ מגיה דצ"ל שכתובה בה פרשת כריתות], ולפי זה מובן שפיר מה שאמרו שהלכה עוקרת את המקרא, שחכמים מסרו הלמ"מ שכשר בכל דבר היינו אפילו על עלה של זית, והלכה זו כוללת שגם נוסח קצר, „הרי את מגורשת" ג"כ כשר. שבכל אופן שיתן לה ספר כריתות כשר, ולזה אמרו הלכה עוקרת את המקרא, שההלכה באה להקל, דלא בעינן קלף ולא כתיבת פסוקי התורה אלא בכל לשון שמגרשה כשר, וא"כ כאשר תקנו

אבות מונה בשם מספר גדול של חכמים מאלה המקומות, והרז"ה והמאירי כותבים שהדברים הי' בידם מאבותיהם ורבותיהם, א"כ עיקר השאלה הזאת של שמטת קרקעות בזה"ז מקבלת צורה אחרת לגמרי, שאין כאן לפנינו שאלה של רבים ויחיד כמו שחשבנו, אלא רבים ורבים שהיו נוהגין כן הלכה למעשה.

ר' בנימין בספר המסעות כותב: ברבונה עיר קדומה לתורה וממנה תצא תורה לכל הארצות, ומצינו שהיתה לחכמי פרובינצא השפעה גם על א"י וז"ל הרז"ה במס' ביצה פ"א כשבאו חכמי פרובינצא לא"י הנהיגו ע"פ הרי"ף לעשות שני ימים טובים ר"ה, מקודם נהגו לשמור רק יום אחד ע"כ.

ומדברי הרא"ש יש ללמוד שמנהג חכמי פרובינצא שלא שמטו כספים בשביעית נתפשט גם לספרד. וז"ל בשו"ת הרא"ש סי' עז אות ד' שאלו אותו לענין שמיטת כספים בזמן הזה. והשיב להם מיום באתי לארץ הזאת וצווחתי כי כרוכיא (שלא מקיימים מצות שמיטת כספים) וליכא דמשגח בי, ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת לא אפשר לשנות מנהגו, ושם סי' סה אות ד', כותב: דברים רבים היה לי עם גדולי העיר מדוע אינם משמיטים כספים ואומרים שכבר נהגו בארץ הזאת שלא להשמיט ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו זה ימים רבים כו' ואומר אני דאפשר כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים הוה ליה כאילו התנה המלוה ע"ז שלא תשמטנו שביעית ע"כ מובא בטור חו"מ סי' סז. ועי' בשו"ע חו"מ סי' סז.

ודבר פלא שגדולי העיר וכן הרא"ש בעצמו לא הביא כלום מכל אלה הדברים והטעמים שנתבארו ברז"ה ובמאירי וצ"ע.

בכל אופן מבואר שכן היה מנהגם של גלילות אלו והמאירי הוא שביאר יפה שיטתם, יש להדגיש, שלא כל אלה שלא קיימו שמטת כספים מוכרחים לתפוס שהשיטה שגם שמטת קרקעות לא נוהג בזמן הזה כי המאירי בעצמו מביא שיש שיטה ששמיטת קרקע נוהגת ושמיטת כספים לא נוהג, וכ"כ כמה מחברים. כן הרא"ש מביא סברת המקילין משום שיש לשונות בשטרות שמונעין השמיטה והוא דוחה שאין לשונות כאלה וכותב סברא מדעת עצמו דהו כאלו התנו, משום שכן נהגו. ולא הזכיר כלל שיטת הראשונים שבמאירי ורז"ה. כן יש להעיר שהמאירי מביא שיטה שיש סוברים ששמיטת קרקע בטלה בזה"ז אפילו מדרבנן ושמיטת כספים נוהגת. ולפ"מ שנתבאר אין ראיה שכל אלה שלא החזיקו בשמיטת כספים הולכים בשיטת הראשונים שגם שמיטת קרקע אינו נוהג בארץ, וכן להיפך אין ראיה מאלה שהחזיקו בשמיטת כספים שסוברים ששמיטת קרקעות נוהגת בזמן הזה, בכל אופן שפיר יש לבוא למסקנא שאין כאן יחיד ורבים אלא רבים ורבים.

והנה שיטות הראשונים הנ"ל שהביא המאירי ובס' חקת הדיינים

ה. ותרוכיות יתיכי ליכי לשון הברייתא גיטין פה: הרי את לעצמך, ונ"ל שגסמך על לשון הכתוב: ושלחתה לנפשה (דברים כא, יד) ראה לעיל פ"ב אות מ'. ולקמן אות ז.

ו. די הוית אנתתי מן קדמת דנא י"ל שגסמך על לשון הפסוק הושע ב, ד, היא לא אשתי ואנכי לא אישה, וזהו שמזכיר בהגט שפלוגית

היתה פעם אשתו, ומובן שעכשיו היא לא אשתו. ומה שלא תקנו בלשון הקרא: היא לא אשתי משום שחששו שלא יכתוב סגנון סוף הפסוק ואנכי לא אישה. וחז"ל בקידושין ו. למדו מקרא ושלחה מביתו ולא שישלח את עצמו ואם אמר איני בעלך איני אישך אין כאן בית מיחוש. וז"ב שאפילו יאמר שניהם ג"כ לא מועיל כמו כל הפסולים. אמנם עיקר הרעיון הביעו בזה שאמרו: שהיתה אשתו ועכשיו לא כבר אשתו.

ואם אמר לה לאשתו אין את אשתי מבואר בגמ' גיטין פ"ג: שזה לשון גירושין, דאיבעי שם, היום אי את אשתי ולמחר את אשתי מהו כו' מסתברא בין לר"א בין לרבנן כיון דפסקה פסקה (לכל אדם לעולם ושוב אינה אשתו עד שיחזור ויקדשנה הלכך אין תנאי זה כלום) ובגמ' מבואר שלכן הוסיפו בסוף הגט, מיום דנן „ולעלם“, ופירש"י ופשט לה כיון דפסקה פסקה אפה"כ תיקן דלא לעבוד הכי שלא להוציא לעז על הגט ע"כ. פי' לדבריו שהבעל לא יכול להגיד שכוונתו היתה לגרשה רק ליום אחד, וזה צ"ע מה מקום ללעז כזה שאין לו שום אחיזה בלשון הגט, ובתוס' רי"ד מפרש: תקן שיכתבו כך כדי להרגילים בכך שאם הבעל רוצה לומר היום אי את אשתי ולמחר את אשתי שישתיקוהו ליתן גט לצמיתות כמו שכותבין גט לעלם, ולפ"ז יש לבאר לשון רש"י משום שכבר הזכירו בגט אותו הרעיון שהיא לא אשתו, א"כ יש מקום קצת להוציא לעז שכוונתו רק להיום לכן תקנו באופן מיוחד המלת „לעלם“.

בגמ' גיטין פה: מן קדם דנא, גם בנוסח הגט העתיק כת"י: מן קדמת דנא, וכ' הפר"ח מן קדמת דנא לשון מבורר טפי, וראה מ"ש לעיל פ"ב ההבדל בין מן קדמת דנא לקדמת דנא. והמהר"מ מינץ ס"ט כתב דבדיעבד יש להכשיר מקדמת. והי' לו להעיר שכן בנוסח הגט של רש"י בגיטין פה: הגירסא מקדמת דנא וכן ראיתי בגיטין כת"י עתיקים מלפני אלף שנה יש גירסא זו א"כ נראה שהדבר תלוי במנהג.

ז. די תהויין רשאה ושלטאה בנפשיכי מיוסד על קרא: ושלחתה לנפשה (דברים כא—יד) בתרגום ירושלמי ותשלח יתה ברשות נפשה, ובספרי ויונתן, ושלחה בגט.

ח. למחר להתנפבא לכל גבר מיוסד על לשון הקרא: והלכה והיתה לאיש אחר באונקלוס: ותהך ותהי לגבר אחרון, בירושלמי השלם: ותיוול ותתנפב לגבר אחרון, ובהגט ממערת הירדן

מזמנו של ר"ע הנוסח: למהך למהי אנתא לכל גבר. כלשון האונקלוס ותהי וכדרשת חז"ל והיתה היינו הויה של אישות. וזה נכלל בהמלה: להתנסבא. ועי' ברמב"ן גיטין פה: שלהתנסבא יש לפרש לא בזנות, וחזק מזנותך פסול, לכן צריך הרי את כו' ויש חולקים. והנוסח „למהי אנתא" ממעט יותר זנות. ובגט העתיק הנ"ל ליתא ג"כ הנוסח של והרי את מותרת לכל אדם, וראי' להראשונים החולקים על הרמב"ן, וראה לקמן אות י'.

ט. לכל גבר דיתצביין מסתבר שזה מיוסד על לישנא דקרא (במדבר לו, ו) לטוב בעיניהם תהיינה לנשים. ובמדרש הגדול בנות צלפחד הותרו להנשא לכל מי שירצו. ועי' ב"ב ק"כ, ולעיל הבאתי שהבעל העיטור כתב: דתיהויין דתיצביין לישדו בהו תלתא יודין כו'. ומסתברא דאי כתב דתהוי את רשאה להתנסבא לכל גבר דתיצבי, טפי עדיף, ובחי' הרשב"א מביאו בשינוי לשון דאי כתיב ביה דתיהוי את רשאה למהך (חסר להתנסבא) לכל גבר דתיצביין (בעיטור דתיצבי והר"ן מביאו ג"כ בשינויים) עדיף מלישנא דתהויין עכ"ל ובספר המנהיג וכתב הר' יצחק דאי כתב דתיהוי את רשאה לכל גבר דתיצבי טפי עדיף וישר ע"כ. והרמ"א בשו"ע סי' קכו ס"ק כב כתב דאם לא כתב דתהויין רשאה רק כתב: ואת תהא רשאה עדיף טפי ע"כ. ולשון ההג"ה שכתב: ואת תהא רשאה: והעיר בגט מקושר: דצ"ל דתיהוי את רשאה כמ"ש הבעה"ט. הנה עיקר דברי בעל העיטור לכאורה תמוהים מאוד איפוא מצינו דבר כזה שבגמ' אמרו סתמא בלי מחלוקת שכן צריך לכתוב בתלתא יודין והבעה"ט כותב מסתברא טפי עדיף, שלא לכתוב כן, והרשב"א והר"ן הביאו דבריו ולא כתבו עליו כלום, וכן פסק הרמ"א. אמנם גראה שדברי בעל העיטור כאן הם בקיצור כמו שרגיל הרבה בספרו כי הרב האי גאון בתשובת הגאונים באוצר הגאונים כאן כתב: ואיכא רבנן דמוסיפין בה ונכתוב תלתא יודין כו' והנך דגרסי תלתא יודין כו' לאו דברי הכל ניהו ע"כ ובעה"ט מפרש השיטה החולקת על הגאונים שתקנו תלתא יודין, ואולי זה העתקה מלשון הגאונים וצ"ע שהרשב"א והר"ן והפוסקים לא העירו כלום על זה. וראה זה פלא שבנוסח הגט העתיק מימי ר"ע הנוסח: די את רשיא בנפשכי למהך למהי אנתא לכל גבר יהודי די תצבין, וזה קרוב להנוסח של בעל העיטור: דתיצבי — די תצבין. ובתחילה לא גורס המלה: דתהוי. וחידוש מפתיע יש בהנוסח יהודי. הוספה מלת יהודי זהו כהמשנה גיטין פ"ה הרי את מותרת לכל אדם אלא כו' ולגכרי ולכל מי שאין עליו קידושין כשר (לאו שיורא הוא דבלאו איסור אישות גמי לא תפסי להו בה קידושין).

י. ואינש לא ימחה בשו"ת הרשב"א סי' תקצ"ח כתב וז"ל: לשון זה לא מצאנוהו בגמרא ולא בשום מקום, ובשו"ת הרדב"ז בדיכוי ח"ג סי' תצ"ד: ואפילו לא כתב ואנש לא ימחה

בידיכי כלל אינו מעכב, וכן אם אין כתוב בו משמאי כו' אין בכך כלום כו' דכל שנתן לה גיטה האיך יכול איש למחות בידה משמאי, והדבר צ"ב, ולפמ"ש י"ל שזה המשך וביאור למ"ש מקודם לזה דיתצביין, כלשון הקרא: לטוב בעיניהם תהיין לגשים, ואיש לא ימחה בידיכי כמו שכתוב בתורה שאין בני השבט יכולים למנעם, כמבואר בב"ב קכ. בנות צלפחד הותרו לכל השבטים מה אני מקיים אך למשפחת כו' עצה טובה השיאן הכתוב.

עוד יש לפרש הכוונה של משפט זה מה ס"ד ואיך יכול איש למחות וביחוד המלה מן שמאי או משמו, ולא ראיתי שום פי' מזה ומ"ש בפ"י ר"ש מקינון קשה להבין, ונראה לבאר עפמ"ש הרמב"ן והרשב"א והר"ן כאן והאריך בזה בגט פשוט דפליגי אם יש לחשוש שבהמלה,,להתנסבא" ממעט זנות וזה הוה שיור הגט כמבואר בגיטין פה: חוץ מזנותיך הוה שיור, ולכן לדעת הרמב"ן צריך לכתוב גם הרי את מותרת לכל אדם שכולל גם זנות ולהשיטות שאין צריך הרי את ס"ל דהמלה להתנסבא לא ממעטת כי זה בכלל להתנסבא, ולשיטה זו יש לומר שבהמלים ואיניש לא ימחה בידיכי משמאי, בא לומר אחרי שהוא התיר לה לכל גבר אפילו בזנות ואם בא מי שהוא מאיזה ב"ד למחות בה על הזנות הוא אומר שאין לאסור מצד חשש איסור אשת איש היינו איסור שבא ע"י דיבור פיו כי דיבורו להתנסבא כולל גם זנות והמה יכולים להזהירה ולמחות מצד איסור זנות אבל לא מצד אשת איש, משום שכבר אינה אגידא ביה כלל, והבה"ג גורס מלים אלה: ואיניש לא ימחה כו' אחרי המלים והרי את מותרת לכל אדם, ולפמ"ש זה מובן שפיר. מכיון שהמלים הרי את מותרת לכל אדם הכוונה שאין איסור א"א אפילו זנות א"כ הרי אפשר למחות בידה שלא לזנות, לכן הוא מפרש שאיסור זה הוא לא בא מכחו, ושמו, אלא איסור אחר ולא איסור א"א — ומ"ש הרדב"ז שכל המשפט לא מעכב, ילה"ר שבגט בכת"י העתיק הנ"ל ליתא כלל כל המשפט.

יא. גופו של גט הרי את מיוסד על לשון הקרא: והלכה והיתה לאיש אחר. מותרת לכל אדם

יב. ודן די יהוי ליכי נ"ל שהוא מיוסד על קרא ונתן בידה ושלחה מביתו ודן דיהוי ליכי היינו ונתן בידה, מנאי, זה הוא מנאי ויצאה מביתו מתרגם הרס"ג ויצאה ממנו כלומר מביתו — הפי' ממנו.

ונ"ל ראייה לפירושו מקרא ירמיה ג, א. הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, וזה דומה לקרא ויצאה מביתה והלכה וגו' הרי מאתו במקום מביתו. ובתיב"ע הא יפטר גברית איתתיה ותהך מלותיה ותהי לגבר אחרון. (וילה"ר מקרא בשמות כו, ו, וגנב מביתו מתרגם הרס"ג וגנב מעמו, ומביתו לאו דוקא) א"כ מנאי היינו

ממני וזהו מביתו, ולפי"ז י"ל שהדרש בקידושין ו. והכא כתיב „ושלחה“ ולא שישלח את עצמו, וברמב"ם פ"א ה"ג ושלחה שיהיה ענין הגט שהוא המשלח אותה, לא שישלח את עצמו ממנה. ולפי' רס"ג אולי י"ל שצריך להיות גם סוף הפסוק ושלחה מביתו, כלומר כאלו אמר ושלחה מעמו היינו שצריך לפרש ולהדגיש מנאי, ועי' בתוס' גיטין פה: תוס' ד"ה אע"ג שכתבו דבנדרים ו. מוכח דרבנן ור"י פליגי במנאי. ומסקו דפליגי בתרווייהו עי"ש בראשונים ושו"ע ונו"כ, ולפי' הרס"ג נראה שהמלה מנאי מלבד שבאה להוציא שאינו מגרש את אשת חבירו כמבואר בסוגיא דנדרים, באה גם להדגיש שע"י הגט שהוא נותן בידה הוא המשלח אותה מעמו ולא שמשלח את עצמו ממנה, ולא שהיא גירשה אותו.

יג. ספר תירוכין	ספר כריתות — בתרגום יונתן: ספר תירוכין.
יד. אגרת שבוקין	ספר כריתות — בתרגום ירושלמי: אגרת שבוקין (בגט מן מערות הירדן הנ"ל הנוסח גט שבוקין, ובתרגום שמר' ספר שבוקין).
טו. גט פטורין	ספר כריתות — באונקלוס: גט פטורין.



מסתבר שכל מי שיעבור על שני הקונטרסים יראה בעליל שיש פסולים ודאים וכמה חששות בנוסח הגט בעברית כפי שנדפס, ולא עוד מאחר שהבעיה כאן היא במצב של לכתחילה, שכן אפשר לתקן שיהיה כשר לכל הדעות, אין שום טעם לסירוב זה לתיקון הדברים. חושבני שגם הרבנים הגאונים שליט"א שהסכימו להתיר כפי הנוסח שבדפוס, אחר שיעיינו בחומר הנ"ל, שלא היה לפניהם בעת כתיבת תשובתם, אולי ישנו את דעתם, ועל כל פנים יורו לתקן את הנוסח כדי שיהיה כשר לכתחילה לכל הדעות (גם הגרשי"ז שליט"א לא ראה את הקונטרס השני ונימוקיו החדשים).

כן אנו פונים לחכמי התורה שיעיינו בכל החומר הנ"ל בהיקפו השלם, ואם יש להם מה להעיר, יואילו נא בטובם לשלוח חוות דעתם למערכת „נועם“ והדברים יודפסו בשמם.

שני הרבנים גדולי התורה מירושלים עיה"ק הגר"ב רבינוביץ תאומים שליט"א והגר"א שפירא שליט"א, היחידים שהספיקו לעבור על חלק מן החומר הנ"ל, שהיה באמצע הדפסה, הסכימו, שנוסח הגט בתרגומו העברי, כפי שנדפס, פסול להשתמש בו. והרי תשובותיהם:

לשון עזיבה בגט

על לשון עזיבה, אם יכתבו בגט, שמעכ"ת שליט"א האריך בקונטרס על לשונות הגט לפוסלו משני טעמים, האחד, מפני שהוא כמשלח את עצמו, וכמו שפסלו באומר איני אישך, בקידושין ה' ב', והשני, מפני שאין בלשון עזיבה לשון של גרושין, ולא מצאנו אף פעם בלשון חז"ל או בלשון בני אדם שהשתמשו בעזובתי לשם גרושין, וכשאחד אומר עזובתי את אשתי הכוונה עזיבה לשעה. ועד כאן לא נסתפקו בגיטין ס"ה ב' באומר עזובה אם יכתבו גט אלא מצד כוונתו בציורי הבעל, אבל לכתוב בגט לשון זה אין לכתוב מפני שאין במשמעות עזיבה לשון גירושין כלל, — החששות כשהם לעצמם הם חששות חמורים שיש לדון עליהם בכבוד ראש, ואין לפטור את הדבר מפני שלא מצאנו בראשונים ובאחרונים מי שידון להחמיר בזה, שהלא מעולם לא היו רגילים לכתוב את הגט אלא בלשון ארמי, כידוע.

א. ולכאורה החשש הראשון הוא החשש החמור יותר, שיש בזה משום משלח את עצמו, וכמ"ש ביאיר אור להגאון מלבי"ם ז"ל להבדיל בין עזב לנטש, שעזב הוא עזב את הדבר והולך מפניו, ונטש הוא שמניח את הדבר להפרד מאתו, וא"כ הלא מפורש שבמשמעות הלשון הוא שאת עצמו משלח. אבל יפה העיר ע"ז בני הנבון מר יעקב שליט"א שא"כ איך קבעו שבקית בגט, הלא גם בלשון ארמי הוא מלשון עזיבה כמו שמוכח מרש"י גיטין שם ומדברי הר"ש מקינון שהובא בשלה"ג ע"ד מרדכי גיטין סי' תר"מה, שהביא מעכ"ת, שזהו התרגום של עזיבה בארמית, ונמצא שהוא כמשלח את עצמו, והלא אין לחלק בין לשון שבקית בארמית ללשון עזובתי בעברית לענין זה, ומה שרגילים בני אדם להבין הלשון שבקית כענין של גרושין אינו מעלה ואינו מוריד לענין זה, שיהא הוא המשלח כשאומר לה בלשון שבקית, וכשיאמר בלשון עזובתי תהא היא המשלחת או משלח עצמו.

לכן היה נראה לפרש לפ"מ הר"ש מקינון ויותר מזה הלבוש בסי' קכ"ז שכל עיקר מה שמזכיר שלשת הלשונות שבקית פטריית ותרוכית בא כדי לפרש שמתחילה רק עזבה והניחה, והיינו שהוא מאס בה מפני שמצא בה ערות דבר או כיוצ"ב שבדין יכול לגרשה, ואח"כ פטרה ואח"כ גירשה, ואינו אלא כמספר דברים של השתלשלות הכריתות שבינו לבינה, וכמ"ש בלבוש שם שמוסיף והולך להחזיק הגרושין בלשון לא זו אף זו. וגם הר"ש מקינון כתב כע"ז שמתחילה עזבה ואח"כ

נפטרה ממנו ואח"כ גירשה. וכנראה בא הכל לצורך הוכחת השלב האחרון של הגרושין, שאין זה שגירשה רק לזמן ויכול עוד להתחזרה, אלא שגירשה לחלוטין, וכל מהלך הדברים היה להפרד ממנה לגמרי, ומספר איך שנפרד ממנה לאט לאט עד כדי גרושין וכריתות גמורה. ולפיכך אין זה חסרון בגט הכורת ביניהם, אלא בא להראות שהיו שם שלבים קודמים עד שבא האחרון שבהם הכורת לגמרי ומגרשה מביתו. ולפי"ז יתכן שאין כאן חסרון של משלח את עצמו, כיון שאינו בא אלא לספר את מהלך הכריתות שנגמר בגרושין גמורים כדין. ומיושב גם מה שהקשה מעכ"ת ע"ד הלבוש שכתב בשבקיית שהיא עדיין מעט אגידא גביה, והלא אין זו כריתות כמבואר להלכה, אבל כסיפור דברים אין זה חסרון בגט, כיון שבסוף כורת כריתות גמורה [שו"ר שגם מעכ"ת נגע בזה]. ולפי"ז יש להבין גם מה ששאל מעכ"ת שדברי הלבוש סותרים שכתב מתחילה ששבקיית תרגום של עזבתי ואח"כ כתב שהוא בתרגום ג"כ לשון של גרושין, מפני שבתחילה בא לבאר מצד הפרידה שהוא הפחות שבלשונות של גרושין, לפי שאינה אלא עזיבה בלבד, ואח"כ כשאומר פטריית הרי זה שילוח, אבל מכ"מ הוא לשון גרושין מקובל ויש בו עדיפות מצד הלשון, שפטריית לאו לישנא מעלייתא של גרושין הוא ואינו לשון גרושין ממש (ועוד נראה שפטריית יש בו משמעות של פטור וחובה), ואינו פירושו של כריתות.

ב. אבל למרות שהדברים מצד עצמם אפשר נכונים הם לבאר דעתם של הר"ש מקינון והלבוש, האמת והנכון הוא בעיקר תקנת שלשת הלשונות כמו שכתב מעכ"ת לבאר עפ"י שלשת הלשונות שבתרגום אונקלוס ותרגום יונתן ב"ע ותרגום ירושלמי, ונמצא ששאלת מעכ"ת במקומה עומדת איך זה אפשר בגט לשון עזיבה או שביקה שהוא כמשלח את עצמו. אלא בהכרח צ"ל שהלשון עזיבה מצד עצמה אינה כמשלח את עצמו כלל, אלא שהוא עזובה ומניחה לנפשה (וכן הוא הלשון בספר הכריתות, כמו שהביא מהר"י מינץ בשמו שם בסדר הגט ולכך מקודם הניח אותה), וכמו שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם שהוא מניח בשבילם, כך הוא מניח אותה לנפשה, ונמצא שהוא המניח אותה, וכמו שהיה אומר הרי את לעצמך שמועיל כד' הגמ' בגיטין פ"ה ב', ואינו צריך דוקא שישלח אותה ויגרש אותה מביתו, וכל שאומר עזבתי כאומר הרי את לעצמך, ולא הקפידה תורה אלא שלא יהא הוא המגרש, כשאומר לה איני אישך, כמ"ש הרמב"ם פ"א מה' גרושין ה"ד שיהא ענין הגט שהוא המשלח אותה ולא שישלח עצמו ממנה, ושם בפ"ד ה"ג בלשון תריכין או שביקין, שהוא כאומר שהיא שביקה וגירשה אותו. ולכן באומר שהוא עזובה בודאי שהוא העוזב אותה ולא היא עוזבת אותו, ונמצא שהוא המגרש.

ואין לשאול ממה שיש מן הראשונים שפסלו באומר אין לי עסק בך, שהוא כמשלח את עצמו, כמ"ש הרשב"א בקדושין ו' ב' ובמאירי שם, מפני שאומר אין לי עסק בך כאומר איני אישך, כיון שאינו אומר שהיא אינה אשתו, שבוזה הקפידה

תורה בעיקר שלא יהא הוא המגורש אלא היא המגורשת, וכאותה שאמרו גם לענין קדושין שיקח ולא שיקח את עצמו. וראיה לדבר, שבאין לך עסק בי נחלקו ראשונים, כמו שהביא המאירי בקדושין שם, וגם מה שמכריע המאירי שאינו גט אינו אלא מצד שאין לשון זה נאמר אלא גבי ממון, משמע שמצד שמשלח את עצמו אין כאן חסרון, והיינו מפני שיוצא מדבריו שהיא משולחת ואין לה עסק בו, וזה כאומר שאינה אשתו, כיון שהיא אין לה עסק בו.

ויתכן עוד שיש באמירת עובתי גם משום התרת קשר הנשואין, שהוא עוובה לנפשה, וכמו שהעיר גם מעכ"ת בהמשך דבריו ומסתייע בזה מדברי ראשונים (בקונטרסו אות כ"ב), מדברי רב האי גאון בספר השטרות (בגנוי שכטר ח"ב דף רצ"ט) שכתב בנוסח הגט ובדין תהי שריא ושביקא, וכן גם בהלכות פסוקות להגאונים דף ק"ב שכתבו מודה אני דשרית ושבקית, שכל עיקר מה שעווב אותה היינו שמתיר הקשר שביניהם ועוובה לנפשה, והרי זה כאומר הרי את מותרת לכל אדם, וכמ"ש המאירי בקדושין באומר הרי את לעצמך שהוא כאומר הרי את מותרת לכל אדם, ואין בזה משום חידוש בפירוש שבקית, אלא שזהו המובן של עזיבה לנפשה, שאין קשר ביניהם, בלי שישלח אותה ויגרשה מביתו, כמו באומר הרי את לעצמך, וסרך ראיה לדבר הוא גם מלשון שאנו אומרים בנוסח כל נדרי שביקין שבייתין בטלין ומבוטלין, שהוא כמבטל דבר, אלא שבזה יל"ע אם גם בעזיבה יש לומר כן, ויתכן שרק שביקה משמעו כך, ולכן הוא לשון גרושין מובהק ושגור בלשון בני אדם, כמו שמוכח מירושלמי כתובות פ"ו דמשביק אינתתיה, ומבראשית רבה פ"ז, ג' א"ל תלמידיו שיבקה ושבקה מיניה, כמו שהעיר גם מעכ"ת מהערות קאהוט בערוך השלם.

ג. לעומת זה נראה שהחשש השני שאין בעזיבה לשון גרושין מבוררת הוא חשש גדול, וקרוב הדבר שתהא ספק מגורשת, ולכתחילה אין לנו לכתוב לשון זה בגט בודאי. אמנם מסוגית הגמ' בגיטין שם שנסתפקו אם עוובה מועיל אין להוכיח שהספק הוא על הלשון, אם עוובה הוא לשון של גרושין, שהרי גם על הועילו לה נסתפקו, ושם בודאי שאינו לשון של גרושין מצד עצמו, ואף מ"ש הרמ"בם פ"ב מה' גרושין הי"א שהספק אם משמע מלות אלו גרושין בודאי צ"ל שאין הכוונה על המלים מצד עצמן, אלא הכוונה על משמעות מלים אלו בציווי הבעל, ודייק הרמב"ם שכתב משמעות מלות אלו גרושין ולא כתב אם זה לשון גרושין, שאי אפשר אם אמר הועילו לה שיהיה לשון גרושין, אלא לפי כוונתן משמעותן גרושין, והיה אפשר לומר שעזיבה מצד עצמה אינה לשון גרושין ומשמעה עזיבה לזמן, וכמו שמוכח מדברי הר"ש מקינון שכתב בסוף דבריו שם ושבוקין תרגום של עזיבה לגמרי, משמע שעזיבה סתם אינה עזיבה לגמרי, אלא זו המשמעות המיוחדת של

שבקית, וכמ"ש גם לפני זה שפטרית היה אפשר עד זמן ידוע, אבל שבקית הוא לגמרי.

ואף מש"כ הראב"ד בהשגות לרי"ף שאין הדברים אמורים אלא אם היו מדברים על ענין הגט ומכ"מ נסתפקו בגמ' אף משם אין להוכיח שהספק הוא על הלשון, שהרי הועילו לה אי אפשר לפרש כן, שאינו לשון גרושין כלל (ובאמת פלא שהראב"ד לא התחיל להוכיח משם, ומוכיח דוקא מלשונות שהם לשונות של גרושין כשהם לעצמם. וגם גראה שבמ"מ שם וכן בב"ש סי' קמ"א סק"כא קבעו כן להלכה אינו אלא מפני שאי אפשר שמועיל לשון הועילו לה אפילו להיות ספק גרושין, אם לא שדברו בענין הגט גם קודם לכן). אלא הספק הוא על כוונת המגרש. וכמובן, שלא יועיל אפילו יאמר אחר כך שלכך נתכוין, כיון שאינו יוצא ממשמעות לשונו, ונמצא שהעדים לא שמעו אז ציווי הבעל, וכל שיש לנו ספק אם לכך נתכוין או לא הר"ז ספק בגרושין. ובהכרח צ"ל שאפילו אם דברו מענין הגט, מכ"מ אין זה מועיל לדעת כוונתו בשעת אמירה, ואפשר שעדיין לא החליט על כך להיות זה ציווי מוחלט לגרש.

ד. אבל מפירש"י שם שכתב גם על לשון הוציאוה, אם נקט לישנא דקרא ויצאה מביתו, או דילמא לאו לישנא דקרא הוא, דלא כתיב והוציאה מביתו אלא ויצאה היא מעצמה, ועל עזובה כתב לשון אגרת שבוקין הוא, או דילמא כיון דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט לאו לישנא דגט הוא, הרי שתלה רש"י את הספק בעיקר הלשון אם יש בו משמעות של גרושין, ועל הועילו לה לא כתב רש"י כלום (ויתכן שלא היתה גירסתו בגמ' הועילו לה ויעי' במאירי שלא הביא ספק זה כלל, ויש לבדוק בנוסחאות הגמ'). וגראה שרש"י מפרש כן בדוקא על ספקות אלו למה לא נאמר שיהיו גם אלה לשונות של גרושין ממש, וכמו שאמרו בשבקות, שהוא בודאי לכוונת גרושין, מפני שנוכר בגט אגרת שבוקין, וכן שלחות, שהוא לשון הכתוב ושלחה מביתו. נמצא לפי דעת רש"י הספק הוא על עיקר הלשון אם הוא גם לשון של גרושין. וגם הטור בסי' קמ"א נמשך אחר דברי רש"י וכתב הר"ז ספק אם משמעות מלות אלו הוא לשון גרושין או לשון דבר אחר, ויותר מזה כתב בלבוש שם מספקינן בהם אם הם בלשון הקודש לשון גרושין או לשון דבר אחר, שאין אנו בקיאים בלשון הקודש כל כך. ואע"פ שדברים אלו לא יתכנו על לשון הועילו לה, אבל כתבו לפי רובן של הלשונות, ששם הספק על הלשון מצד עצמה, אם זו לשון גרושין. ולפ"ז צ"ל שהספק אם עזיבה הוא לשון גרושין יהיה גם אם יכתבו לשון זה בגט עצמו, וכמו שמוכח מדברי הלבוש שאין אנו בקיאים בלשון הקודש אם זה לשון גרושין אם לאו, שלפי הצד שזה לשון גרושין אף בגט עצמו יועיל, ונמצא שלהלכה יש כאן ספק גרושין לדבריהם. ואע"פ שמצינו לשון עזיבה גם לגמרי, כמו שהביא מעכ"ת מדברי הר"ש מקינון, שהביא מן הכתוב בצפני' ב',

ד' כי עזה עזובה תהיה, ובבראשית ב' כ"ב על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, מכ"מ אין זה שגור בלשון בני אדם לומר עזיבה לגמרי, וכנראה שזוהו הספק, אם זה שגור ע"פ הכתוב בגט לשון אגרת שבוקין, שהתרגום הוא עזיבה, אבל מכיון שלא נכתב לשון עזיבה בגט אין זה שגור להיות לשון של עזיבה לגמרי, שיהא נידון כלשון של גרושין, אלא כעזיבה לשעה בלבד, ונמצא שזה ספק בעיקר הלשון, והיא אינה אלא ספק מגורשת. ולפי"ז אם היינו רגילים לכתוב גט בלשון הקודש והיינו כותבים עזיבה ואגרת עזיבה היה זה ודאי לשון גרושין רגיל בלשון בני אדם, אבל לא דברו חכמים אלא בהווה, שלא היו רגילים לכתוב גט בלשון הקודש, ולפיכך הר"ז ספק אם הוא לשון גרושין רק מפני שזה תרגום לשון שבוקין, לדעת רש"י, או שזה ספק בעצם משמעות של לשון עזיבה בלשון הקודש, כמ"ש בלבוש.

ה. אמנם יש מקום לפרש שאפילו אם אין רגילים לכתוב עזיבה בגט, מכ"מ אם כתבו עזבתי יועיל מאחר שכתוב בגט גם אגרת עזיבה, וזה בודאי מורה על גרושין, שהצטרפות אגרת לעזיבה מורה על גט, וממילא יש לומר שזה בא ללמד גם על עזבתי שיהא מובנו עזיבה לעולם, ולא נסתפקו בגמ' אלא על ציווי הבעל אם יש לומר שכוונתו היתה לגרושין. ואע"פ שהרמב"ם כתב מפורש בפ"ד מגרושין ה"ט שצריך להיות הלשון ברורה שלא יהא משמעו שני ענינים, ואע"פ שהוא כתוב בתוך הגט אין אומרים בענין הגט בא זה ולימד על זה, מפני שצריך להיות כל מלה בתוכו משמעה מצד עצמה, וכדוגמת הראשונים המפרשים שלא לכתוב איגרת ביו"ד שלא תהא המשמעות מלשון גט (אמנם הרמב"ם מפרש שם אחרת, שלא יפרשוהו כתנאי, אי גרת, אם זנית, שזה כבר מקלקל בודאי, וכן שביקין ותריכין, שהמשמעות אגרת מגורשים, שהיא גירשה אותו, כמ"ש שם בהי"ג, שאף זה מקלקל בעיקר הגט), כמו שהעיר מעכ"ת, מכ"מ אפשר שאינו דומה לכאן, מפני שאם כותב אח"כ אגרת עזיבה הרי זה כמפרש את לשונו הקודם שעזיבה היא עזיבה לעולם. ולפי"ז מתישב מה שהקשה בלחם רב סי' כ"ט איך אנו כותבים את הלשון פטריית בגט, כיון שלדעת הרא"ש החושש במלת פטורין בלי יו"ד לפטור וחובה, שהביא מעכ"ת באות י"ו, מפני שאח"כ הוא כותב גט פטורין וזה בודאי לשון גט הוא (אע"פ שבלבוש מפקפק גם בזה שגט הוא שטר ופטורין אינו כריתות, אבל מכ"מ אין אנו חוששים לפרש לא לגרושין אם כתב גט פטורין בצירוף יחד), וממילא בא זה ולימד על זה, שגם פטריית שכתב קודם הוא מכיון לגרושין, כשמפרש אותה מלה עצמה בגט גופו. אבל מכ"מ אין לסמוך על סברות אלו להתיר איסור אשת איש, וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה להתיר עריות. וגם מדברי בעל לחם משנה שנדחק שם לפרש באופן אחר אנו רואים שלא נוח לו לפרש כן, ותמה אני על גדולים היושבים על מדין איך באו להקל בדבר, כשלדעת הרמב"ם יש לומר שאינה מגורשת כלל וכלל, מפני שעזיבה אינו לשון גרושין אלא עזיבה לזמן, ואף לדעת רש"י וטור

שהספק הוא בלשון עכ"פ מידי ספק לא יצא, ולדעת הלבוש שאין אנו בקיאים בלשון הקודש ודאי שהספק יהיה גם אם יכתוב בגט לשון עזיבה, מפני שהספק הוא מעיקר הלשון, ורק לדעת רש"י וטור אפשר שאם היינו רגילים לכתוב גט בלשון הקודש היה לשון עזיבה ג"כ רגיל בלשון בני אדם להיות לשון של גט, וכמו שנראה קצת מלשון רש"י שגם בשבוקה לא כתב אלא מפני שזה לשון אגרת שבוקין, משמע שמצד עצם הלשון שביקה לא היינו אומרים שהוא לגרושין, שהרי לא כתב שם כמו שכתב בתרכוח שלשון תרוכין גרושין, אע"פ שכתוב בגט שבקית כמו שכתב תרכית, מכ"מ יש עדיפות בלשון תרכוח שהוא לשון גרושין ממש כמו גרשוה, משא"כ שבוקה שאינו לשון גרושין אלא מפני הרגילות בלשון אגרת שבוקין. ויתכן שבבבל לא היה רגיל הלשון שביקה לגרושין, כמו שהיה רגיל בא"י, כפי הנראה מלשון הירושלמי, שהובא לעיל.

עכ"פ אנו אין לנו אלא הנוהג לכתוב בלשון ארמית, ואין זה הלשון עזיבה משמעו גרושין אלא מצד שהוא תרגום לשון שביקה הכתוב בגט, ואינה אלא ספק מגורשת גם לדעת רש"י וטור, ואי אפשר להקל בדבר כלל, והלא אפילו פטריה כתב בלחם רב שלא היה מועיל אע"פ שכתוב בגט וכותב גם גט פטורין, ורק מפני שפטריה בלשון ארמית הוא לשון גרושין מלשון שילוח, אבל עזיבה אינה לשון גרושין מצד עצמה כלל וכלל, והספק בא רק מפני שכתוב בגט שביקה, ולכן יש ספק בלשון עזיבה אם הוא נעשה ע"ז לשון גרושין מפני שהוא תרגום של שביקה, או שאינו מועיל, ומידי ספק לא יצא לכל הדעות.

ו. ומסוגית הגמ' גיטין ל"ב ב' שאמרו לענין ביטול הגט אם יאמר לא יעזיב ולא ישלח ולא יגרש הגט בטל, אע"פ שזה מכוון כנגד שלש לשונות שבגט, כמ"ש הר"ש מקינון, מכ"מ אין להוכיח משם על עיקר הלשון, שהלא בלשון עזיבה אנו מסופקים שמא אינה אלא עזיבה לזמן, כמו שרגיל בלשון בני אדם עד היום הזה, וממילא הדבר ברור שאם אומר שלא יעזיב אין לנו ספק לענין הביטול ואינו שייך שם אותו הספק כלל, ולא מוכיח שהוא לשון גרושין, אלא שמבטל את הגט ולא יעזיב כלל. וכל מאן דגמר שמעתתא יודע שבביטול הגט א"צ ללשון של גרושין, ואין אנו באים כאן דוקא מפני שהגט לפנינו, ובודאי שאין זה ענין לגילוי דעתא בגיטא כלל, והלא אם יאמר שיהא כחרס מועיל, ואין שם ביטול לשון גרושין כלל אלא שהוא מבטל את הגט, וכל הדברים בזה הם למותר. ולנכון הוכיח גם מעכ"ת מזה שהלשון לא יועיל מועיל לביטול הגט, אע"פ שבודאי אינו לשון גרושין, ואע"פ שנסתפקו בגמ' גם לענין ציווי הבעל, אם זה יועיל כשיאמר הועילו לה, כמבואר. גם מעזובה בעצמה מוכח כן, שהרי בגמ' נסתפק לענין ציווי הבעל אם יועיל, וכאן אמרו שבודאי מועיל, ובהכרח מפני שכאן אין להסתפק שמא כוונתו לעזיבה

לזמן, שזה כש"כ, שאפילו לזמן לא יעזיב, כש"כ לעולם, אבל אין עזיבה לשון גרושין מבוררת כלל.

ז. ועל עיקר ההבדל שבין לשון שביקה בארמית ללשון עזיבה בלשון הקודש נראה שאין ההבדל בשורש המלה עצמה, ששתיהן משמשות הן בעיקר לעזיבה, אלא ההבדל הוא בשגרת לשון בני אדם, איך שהם משתמשים בעזיבה אם לעזיבה לחלוטין, או בעזיבה לשעה, שבלשון הקודש אין אנו רגילים להשתמש עפ"י רוב דוקא לעזיבה לחלוטין, ומכאן בא הספק בכוונת האומר, משא"כ בארמית עפ"י רוב משתמשים לעזיבה לחלוטין, אע"פ שמצוי גם שימוש לעזיבה לשעה, כמו שאמרו לא שבק אינש היתרא ואכיל איסורא, בגיטין ל"ז ב', וכן לא שביק אינש שמיה וחתים שמיה דאבוה, שם פ"ז ב', וכן לא שבקא דידה ומרחמא דלאו דידה, בבכורות כ"ד א', וכן גם תרגם אונקלוס על מה שנאמר בתורה, בשמות י', כ"ד רק צאנכם ובקרכם יצג, שתירגם שבוקו, ואינו אלא לשעה, אבל מכיון שעפ"י רוב שבק הוא לתמיד לכן נתקבל גם להשתמש בו לגרושין. ויתכן שגם הר"ש מקיטון לא כיון בשבקית הראשון לעזיבה לשעה, שהרי אח"כ מפרש שבקית לענין זה הוא לתמיד ולא לשעה, כנגד פטריית שאפשר רק לשעה, ולא מסתבר שיפרש שם פעם כך ופעם כך, אלא ששבקית הוא בשורש הדבר מלשון עזיבה, וזה נוח יותר מפטריית בעיקר הפרידה, אבל גם העזיבה היא לתמיד. ואף מש"כ בלבוש שעדיין אגידא גביה אין כוונתו שהעזיבה היא רק לשעה, אלא כמו שכתב עזיבה בעלמא עזובתיה, והיינו שאין לו ענין בה יותר, אבל עדיין לא שלח אותה, ובוזה היא אגידא גביה שלא נפרד ממנה, ואח"כ שלח אותה, וזהו ופטריית, אבל עדיין לא גירשה מביתו אלא נפטר ממנה, והיינו שדבר אתה על פירוד, ואח"כ ותרכית, שגירשה מביתו. ולפי דברי הלבוש צ"ל אע"פ שפטריית הוא מלשון שלוח, מכ"מ עדיין אין זה שמשלחה מביתו, שא"כ הרי זהו גרושין ממש ואין מוסיף בתרכית כלום, אלא שאמר לה שהם נפרדים והוא נפטר ממנה, וכמ"ש בלבוש שם שעדיין היא יכולה להיות עמו בבית (אמנם זהו תמוה, שהרי בתרגום ושלחה ויפטרינה הלא כתוב מביתו וכ"ה בתרגום שם דברים כ"ד, א', ואין אפשר שתהיה עמו עוד. אבל צ"ל כל שלא גירשה ממש אפילו אמר לה שתלך עדיין אין זה בהחלט שתעזוב את ביתו, וזה דחוק). עכ"פ לשון עזיבה הוא ג"כ לעולם, אלא שאין זה פירוד גמור, כל שלא אמר לה דברי פירוד ממש ופטרה ממנו לגמרי, אבל לא שהשאיר שיור בעזיבתו, שלא תהא אלא לשעה, וכל אלה הם דרגות של פירוד, אבל אף בגרוע שבהן אין רמז שזה אינו אלא לשעה.

ח. ואין להוכיח ממה שכתב הראב"ד שאם לא היו מדברים על ענין הגרושין אפילו אם יאמר גרשוה אינו כלום, שהרי אפשר שאמר לגרשה סתם, כמו שנאמר גרש את האמה הזאת, ומכ"מ אם יכתוב הרי את מגורשת בתוך הגט אין ספק שזה לגרושין, הרי שבתוך הגט נעשה הגט מוכיח על כוונתו, וכמו כן בעזובה אע"פ

שספק לנו בעל פה בציווי הבעל, מכ"מ אם כתב בגט הלא הגט מוכיח על כוונתו לגרושין, מפני שהוכחה זו אינה אלא שהגט עושה כאילו הוא מדבר עמה על עסקי גרושין ומועיל במקום שהלשון מצד עצמה היא לשון גרושין כאומר מגורשת, אבל במקום שהדיבור על עסקי גרושין אינו מועיל, כמו באומר עזובה, אין הוכחה שהגט עצמו יועיל, מפני שאין הגט עושה לשון שאינו של גרושין כלשון גרושין. וזהו הספק בעזובה אם הוא לשון גרושין, וכל שאינו לשון גרושין לא יועיל אפילו כתוב בגט, כמו שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם מדברי לחם רב. ועוד יותר מזה מבואר בדברי בעל לחם משנה בלחם רב שם שאפילו אם כתוב בגט כל שיש בו ספק אם הוא לכוונת גרושין לא יועיל כמ"ש לענין פטריית שאין כותב פטריית בגט אלא מטעם שבארמית הוא ודאי לשון גרושין, ושם הכל יודעים שהגט הוא בלשון ארמית, ולולי זאת לא היה מועיל כלל.

ואף לדעת רש"י שכל לשון הכתוב בגט יש להסתפק בו כשיאמר הבעל בלשון זו אם כיון לגרושין, כמ"ש בעזובה, מכ"מ כשאין בני אדם רגילים להשתמש בלשון זו אלא לענין אחר לא יועיל מה שנוכר לשון זו בגט, ולכן פטרוה אינו כלום, כיון שבני אדם רגילים לומר בלשון זו ע"פ רוב לענין פטור של חובה. אמנם יתכן שלדעת רש"י מטעם זה אף פטרוה יהא ספק גרושין, כמ"ש בב"ש סי' קמ"א סק"כא לדעתו עפ"י מ"ש שם ד"ה פטרוה דדלמא לשון פטור וחובה כו', משמע שזה ספק, מפני שלשיטתו כל שיש בו אפשרות של כוונת גרושין מחמת שכך נזכר בגט הרי זה ספק, כמו שכתב בעזובה. אבל אין להוכיח שאפילו אינו לשון גרושין אם נכתב בגט הרי הוא כשר מזה שכותבים פטריית בגט, מפני שגם לדעת רש"י אפשר כמ"ש בלחם רב שבגט הוא ודאי לשון גרושין מאחר שבארמית הוא נכתב ובלשון זו הוא לשון גרושין ודאי. ודעת הפוסקים אינה כדעת רש"י כיון שכתבו בפטרוה לא אמר כלום, ואינו מועיל מה שנוכר בגט, וכמ"ש בתורי"ד שם אע"פ שנוכר בגט גט פטורין, כיון שבלשון בני אדם משתמשים בו לענין פטור מחובה. ולפי"ז בעזובה צ"ל שהספק הוא אם הוא משמש לשון גרושין בלשון בני אדם, שאילו לא היה משמש לשון גרושין לא היה שם ספק אפי' נכתב בגט, כמו בפטרוה. וכנראה זהו מה שהכריח לבעל הלבוש שם לומר שאין אנו בקיאים בלשון הקודש, והספק אם זה לשון גרושין. ומשום כך גם הוסיף בטור שהספק אם יש משמעות לשון גרושין דוקא, שאלמלא כך לא היה מועיל מה שנוכר בגט לשון זו, ולא היה ספק גרושין כמו בפטרוה. ולדבריהם לא יתכן לומר שעזיבה אינה לשון גרושין כלל, אלא עזיבה לשעה, שא"כ לא היה שם ספק כשם שאינו ספק בלשון פטרוה. ולדעת הרמב"ם א"צ לפרש שהספק בלשון אלא בכוונה, כמו בהועילו לה, ובפטרוה לא אמר כלום, מפני שהכוונה ברורה שזה לשם פטור מחובה, ואם כתב בגט הרי זה לשון גרושין כמ"ש בלחם רב. וגמצא לפ"ז שעזיבה אינו לשון גרושין כלל, ואם יכתוב בגט אינה מגורשת כלל, כמבואר.

שבקית – עזובתי

ב ידון השאלה בתרגום לשון שבקית שכותבין בגט פטורין למלה עזיבה אם לשון עזיבה הוא באמת לשון כשר בגט ואם יש חשש שכתובת לשון עזיבה בגט הוי גט פסול, הנה לכאורה זהו הספק בגיטין סה באומר לשנים על אשתו, עזובה מהו, והיינו לכאורה אם עזובה הוי לשון של גירושין או לא, והספק לא נפשט בגמ' ונפסק להלכה דהוי ספק גירושין. אכן לכאורה יש ראייה דהוי לשון טוב בגירושין מברייטא בהשולח ל"ב דאומר על הגט לא יעזוב הוי לשון מועיל לביטול הגט, ומוכח שלשון עזיבה שייך בגט, ולכאורה הוי סתירה לסוגי' דהאומר ולמה לא פשטי' בגמ' מהאי ברייתא דהשולח.

ב. אכן נראה פשוט דיש הבדל בכשרות הלשון לגירושין לכשרות הלשון בביטול הגירושין, דאם נניח דהוי לשון פסול בגט, היינו או שעזיבה אינו לשון כריתות דאם כי אדם המגרש אשתו כלול בזה גם מעשה עזיבה, אבל עזיבה לחוד אינו כולל בו גם שהם כרותים זמ"ז לעולם, שזה עיקר גט כריתות, ועיין בשה"ג במרדכי דשבוקין תרגום של עזיבה לגמרי, ויתכן דעזיבה סתם אינה מובנת כעזיבה לחלוטין, או שנימא דעזיבה הוי פסול בגט משום שמובנו שהוא עזוב אותה והוי משלח את עצמו ממנה, וכ"ז הוי פסול לגבי גירושין, אבל לגבי ביטול הגירושין י"ל דאדרבה דאי רק חוזר בו מאיזה צד שהוא של הגירושין יש בזה כבר ביטול שהגט לא יפעל, דאם רק אומר שהגט לא יעזוב ביניהם היינו שאפילו עזיבה זמנית לא תהי' ביניהם א"כ הוי ביטול הגירושין, והו"ה כשמבטל בלשון שממנו נדע שהוא לא ישלח עצמו ממנה, מה בכך שלגבי גט כריתות הוי פגם אבל עכ"פ בכריתות הבעל משולח ממנה ואם לא יהיה משולח ממנה הרי אין זה גירושין והוי לשון של ביטול.

ג. ועיין בשו"ע אבה"ע קלז שאם נתן לה הגט ואמר לה איני אישך איני בעלך יש מי שאומר שאינו גט אפילו היה מדבר על עסקי גיטה, ויש מי שאומר שהוי ספק מגורשת, ובבי"ש תמה למה בקידושין נפסק סתם דכה"ג אינה מקודשת. ולכאורה נראה פשוט דבטעם אמירת הבעל לפני מתן הגט שמגרשה לדעת כמה ראשונים למדנו מקרא דושלחה, וי"א שאמירתו היא רק כדי שהאשה תדע שהיא מגורשת, ולכן אם בעינן ושלחה ומעשה השילוח הוא ע"י שאומר לה שמגורשת, הרי כשאומר איני אישך הוי ההיפך מושלחה, אבל אם מפני שתדע שהיא מגורשת

ממנו הרי גם כשאומר לה שהוא מעתה לא בעלה יש בזה הודעה לאשה שמכאן ואילך היא מגורשת ממנו, ומה בכך שכלשון גירושין בגט אין זה לשון כשר אבל בהודעה אין הבדל בין לשון כשר ללשון פסול וכנ"ל גבי ביטול שאינה אלא הודעה הרי בכל לשון הוי הודעה.

והספק לפי הי"א הוא שכ"ז אם מתכוין רק להודעה אבל הרי יתכן שהוא מתכוין שהגט עצמו שנותן לה יפעל, לא שע"י זה היא מגורשת ממנו, אלא שזה יפעל לגרש אותו ממנה וכונה כזו הרי פוגמת הנתינה ולכן הוי ספק גירושין, ולדעה הראשונה דהאמירה היא מדין ושלחה הוי פסול גמור.

וכ"ז בגירושין דהאמירה כדי שתדע בלבד אבל בקידושין כשאמר לה לשון הריני אישך הוי חסרון ולקח ולא שיקח את עצמו ואכמ"ל.

ד. אמנם לכאורה הראיה מסוגיא דגיטין ס"ה יש לדחות דהרי שם הסתפקו גם בלשון שבוודאי אם נכתב בגט לא היה מועיל כמו לשון הניחוח, וע"כ דשם הדיוק רק אם יש להבין מדבריו שרצונו שיהיו שלוחים לגירושין, וזה אינו תלוי דוקא בדיבור שמהני בגט עצמו וא"כ יתכן דגם עזובה אפילו זה מהני לציווי הבעל לשליחות גירושין אבל ללשון הגט גופא לא יועיל.

ה. אמנם ברש"י פירש דיסוד הספק בעזובה הוא, משום די"ל דלשון איגרת שבוקין הוא או"ד כיון דלא לשון עזיבה כתבינן בגט לאו לישנא דגיטא הוא, ולכאורה כונתו אם זה לשון דכשר לכתיבה בגט.

אכן זה אינו נראה לומר דכונת רש"י דלאו לשון עזיבה כתבינן בגט היינו דאם היה כותבו הוי לשון פסול, דזה אינו במשמעות הלשון דרש"י, ופשטות הלשון דרש"י כאן הוא דלשון שאין רגילין להשתמש בה בגירושין אין בזה ציווי על גירושין. ומפירוש רש"י בכל הסוגיא שם נראה דלא סגי לרש"י מה שלשון זה יתכן להיות לשון גירושין, עיין במשנה, כתבו גט ותנו לאשתי, ופירש"י כבר החזיקו בו לקרות לספר כריתות אשה גט, ולכאורה הרי במשנה הראשונה דגיטין כבר מפורש שזה נקרא גט, וע"כ דלא סגי בזה שיתכן לקרוא גט לספר כריתות, אלא בעינן שכך החזיקו בני אדם וגט נעשה שם נרדף לספר כריתות, וכן אח"ז גרשוה פירש"י נמי כבר נהגו לקרות גירושין, אבל בלא נהגו לא היינו מפרשים שמכיון לגירושין, אם כי יתכן לפרש על גירושין.

ו. ובאמת מרש"י במשנה מוכח דאפילו בלשונות דלא מהני לגירושין יש צד של לשון גירושין, עיי"ש בפרנסוה דפירש"י הלכך לא ידעינן אי צרכי גט הוא וכו' או צרכי מלבוש וכו', ומלשון רש"י נראה שהוי באמת ספק ומשום זה לבד סגי שלא יהי' גירושין, וע"כ פירש דבכל אלו שכן מגרשים היינו משום שרגילים ונוהגים להשתמש בו לגירושין.

אכן בדין זה באמת מפורש ברמב"ם ובשו"ע לא כרש"י, דמפורש שם שאפילו כתבו ונתנו הוי הגט בטל ולא ספק, ולרש"י לכאורה צריך להיות עכ"פ ספק גירושין, שו"ר בב"י שכתב דרש"י חולק על הרמב"ם וכנראה כוונתו לרש"י הנ"ל.

אמנם באמת לכאורה בסוגיה שם מוכח להדיא כהרמב"ם, דהרי בשאר הלשונות המסופקות הוציאוה מהו עזובה מהו וכו', ומסיימו בגמ' פשוט מיהא חדא דעשו לה כדת לא אמר כלום, ואם נימא כפירש"י דלא אמר כלום זה רק לכתחילה אבל בדיעבד הוי ספק גירושין, א"כ איזה פשיטות יש כאן ללשון זה שיהא גרוע מהלשונות שלא נפשטו, שהרי גם לא אמר כלום הוי ספק גירושין, א"כ למעשה הוי ממש כמו שאר לשונות שלא נפשטו.

ולכאורה יש לומר שאם העדים ששמעו מהבעל פרנסוה אינם יודעים שיש כאן ספק לצרכי גט, אפילו אחרים מסבירים להם גם לרש"י בדיעבד יהי' הגט פסול, שמה שאחרים מסתפקים בכונת הבעל אינו מועיל לגבי העדים עצמם, ובפרט לשיטות דהפסול דאומר אמרו הוא משום שלא לשמה כ"ז שהעדים לא שמעו מפי הבעל עצמו שרוצה לגרש. משא"כ בהוציאוה ועזובה שזה ספק בעיקר כונת המלה וזה הוי ספק דדינא שאם ב"ד אומרים להם שמדינא יתכן דהלשון כולל מחמת עצמו ענין גירושין, אם העדים כתבו ונתנו בדיעבד הוי ספק גירושין, וא"כ אכתי לא דמי במה שהדין לא אמר כלום למה שנשארו בגמ' בספק, דבפרנסוה מהני רק כשהעדים אומרים שהם הבינו מהבעל שכונתו לגירושין.

ובאמת בכל לשונות המסופקין אם מהני דברי העדים שהבינו את הדברים כלשון ודאי, עיין ברשב"א קידושין ד"ה שאפילו האיש והאשה והעדים אומרים שהבינו הדבור לשם קידושין אין זה קידושין ודאין. משום שאם הלשון עצמו אינו מוכיח הוי פגם בעדות, דהם לא מעידים על מה שראו או ששמעו אלא על אומדנא דילהו וזה לא מעשה קידושין, וא"כ לכאורה ה"ג הכא לשיטה דבעי עדים במינוי שליח, כיון שהלשון עצמו הוי ספק לא מהני לברר הספק מה שמבררים אח"כ שהם הבינו לשון גירושין. ולכאורה לפי הרשב"א ה"ה כשהן עצמן העדים על המינוי שהרי ממנה שנים לגירושין הן הן שלוחים הן הן עדים, אכן לכאורה בעינן רק לשליח להולכת הגט אבל לא לכתובת הגט ש"א של"צ בכלל שליחות אלא ציווי הבעל, ואין כאן הפגם הנ"ל שכתב הרשב"א, ועיין רשב"א קידושין ס' ואכמ"ל.

ז. והנה לכאורה נראה שההכרח של רש"י לפרש כל הסוגיא דמיירי בלשונות שכבר נהגו להשתמש בהם לגירושין, הוא מכח קושית הראב"ד בהשגות על הרי"ף ובתמים דעים, שהוכרח לפרש כל הסוגיא דמיירי שהיה מדבר עמהן על עסקי גירושיה שאם לא כן מהיכן ידעי שעל עסקי גירושין הוא אומר ומה להם לחשוש לאותן הלשונות, ושיטה זו הובאה בה"ה וכן בב"ש, אבל ברמב"ם גופה וגם בשו"ע לא הוזכרה כלל, וקושית הראב"ד היא כקושית הגמ' בקידושין י' בלשונות המסופקות

דמנא ידעי, ותימצו משו"ז דמיירי שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה וה"נ בגירושין. ומכח קושיה זו פירש רש"י שלשון גירושין כבר נהגו כל אדם לדבר כן, ול"ד ללשונות המסופקות בקידושין שאיש אינו יודע עליהן רק בספר הם נכתבים. ובאמת לכאורה אין דמיון לשונות המסופקים בגידון דידן ללשונות המסופקים בקידושין, דהתם שפיר קשיא מנא ידעה דכיון שאין מובן לשון זה מפורסם, הרי אין כל הוכחה על עצם הסכמת האשה לקידושין, דאין כל ראייה, כמו בכל קידושין, מקבלת הכסף, שהרי שמא היא אינה יודעת לאיזה מטרה נותן לה הכסף, ולזה לא מהני מה שהלשון הוא לדינא לשון קידושין, ומכיון שאין ראייה מעצם קבלת הכסף ממילא אפילו אמרה אח"כ שכן ידעה לא מהני, וכמו"ש הרשב"א בשם הראב"ד, שהרי אין עדים על כך והוי כמקדש בלי עדים. אבל הכא אם מדינא הלשון הוא לשון גירושין והעדים יודעים על כך, בין שנודע להם בשעת אמירה ובין שנודע להם על כך לאחר אמירה, עכ"פ ידוע להם שמדינא נתמנו להיות שלוחי גירושין ולכן כותבין ונותנין.

וצריך לומר דהראב"ד לשיטתו דכל מינוי שליח גירושין ג"כ צריך עדים כדין דבר שבערוה, ולכן הוי דומה לקידושין דהמינוי אינו מינוי כיון שאין עדים שיעידו שהיה כאן דבור של מינוי לגירושין, ומה שיודעים מאומדנא דליבא לא מהני שיהיו עדים כמו"ש הרשב"א וכמוש"נ לעיל, ולכן צריך שקודם ידבר אתו על עסקי גירושיה.

ח. ובזה יהי' מובן שיטת הראב"ד שם לעיל בדין אמר פיטרוה דפליגי ר' נתן ות"ק אם דבריו קיימין ואמר רבא ר' נתן דבבלאה הוא ודייק בין פיטרוה לפטרוה (יעו"ש ברש"י) לכן סבר דדבריו קיימין, ות"ק דבר א"י הוא לא דייק ולכן סבר דלא אמר כלום. וכתב הראב"ד דאנן השתא כר' נתן עבדינן דהא כולי גמ' וכולי תגנין בלשון ארמית אמרינן כלישנא דבבל וכ"כ הר"ן.

ולכאורה הוא מילתא דתמיהא טובא, דמה בכך שאנן שנינן לישנא דש"ס בארמית, אבל הרי טעם דר' נתן הוא משום דבני בבל דייקי בלישנהו בין פטרוה לפיטרוה, והרי אנן לא דייקינן כלל בזה כבני ארץ ישראל, וכבר תמה ע"ז בב"י ובהגר"א ומשו"ז נפסק בשו"ע כת"ק.

אכן לפימ"ש יוצא שרש"י והראב"ד פליגי בלשונות אלו דלרש"י מהלשון בלבד הוא שאנו יודעים כונתו לגרש אשתו ולכן צריך שיהא לשון רגיל אצל בני אדם, אכן לראב"ד על כונתו לגרש את אשתו ידעינן כבר מזה שדבר קודם על עסקי גירושיה, אלא שאם אמר אח"כ לשון שאינו שייך לגירושין עקר כונתו הקודמת וכמו"ש בקידושין בלשונות המסופקין דשמא למלאכה קאמר עיי"ש, ולגבי זה אם נקרא פטורין לשון גירושין, הרי לדידן פטורין הוי לשון גירושין, דאנן בתר בני בבל גריירי, ולבני בבל פטרוה הוי לשון גירושין, ואם כי אנן לא דייקינן כמו בני

א"י, הנה לדידהו משום שלא דייקי לחלק אין לשון פטרוה לשון של גירושין כלל, ולכן לא מהני כלל מה שדברו קודם על עסקי גירושין שדבור זה אינו קובע מה שאינו לשון גירושין שיהיה ללשון גירושין, משא"כ לדידן דלשון גירושין הוי, וע"י שקודם דבר על עסקי גירושין ידעינן דבאמת כיון בלשון זה לגירושין.

ט. והנה עכ"פ לשיטת רש"י דגרשה מהני משום שבני אדם נהגו לקרוא כך, ולכאורה צ"ע מ"ש רש"י בשלחיה מהני משום דנקט לשון דקרא ומשמע שזה לבד מספיק, ועוד צ"ע דלכאורה גם גרושה הוי לשון תורה דכתיב אשה גרושה מאישה לא יקח, ולכאורה עדיפי עוד לשון גרושין משלוחין שהרי מבואר בש"ג במרדכי (והיא היא התשובה שבמהר"ם פאדוא בכמה שינוים) שחז"ל תקנו בגט לשון מגורשת ולא משולחת משום דלשון שילוח כולל הרבה דברים חוץ מענין של כריתות וגירושין כולל פחות משילוח עיי"ש [ועיין קידושין מ' ושלחה לרבות השליח ופירש"י דר"ל דהו"ל לכתוב וגרשה].

וצ"ל דיש הבדל בין ושלחה לקרא דאשה גרושה בפרשת כהן, דושלחה כתיב על פעולת הבעל בכריתות אבל גרושה לא הוזכרה כפעולת הבעל אלא היא תוצאה של מתן ספר כריתות, ולכן לשון שילוח כולל ציווי על מתן גט ולא לשון גירושין, ולהכי כתב רש"י דמהני משום שדרך בני אדם לקרוא כן.

ולכאורה הרי גם ושלחה מביתו אינו לשון גירושין, שהרי עצם הגירושין הוא ע"י נתינת הספר כריתות, אכן הרי כתבו הראשונים שמזה למדנו שהבעל צריך לומר לאשה הרי זה גיטך, א"כ באמת קרא דושלחה היא חלק מפעולת הגירושין של הבעל, (אכן הר"מ למד ד"ו ממק"א ואכמ"ל).

ועיין בפירש"י בבעיא דהוציאוהו מהו שצדדי הספק הן משום דכתיב ויצאה מביתו או"ד דכיון דלא כתיב והוציאוהו אלא היא יצאה מרצונה אי"ו לשון דקרא, והיינו אם כי מעשה הגירושין מחייב דין יציאה מביתו, אבל חסר לשון דפעולת הבעל. [ועיין ספרי דלמדנו מוצאה מביתו דין אחר שהאשה היא היוצאת מהדירה ולא הבעל, והיינו דלא שייך כלל לעצם ענין הגט דעל מעשה הוצאה של הבעל יש ללמוד מושלחה מביתו (ועיין בר"מ פ"א דגירושין). ואם כי לכאורה צ"ע למ"ל קרא פשיטא הרי זה מדיני ממונות שהבעל יוציאה מדירתו ולא הוא יצא משם, ובפ"ב דכתובות דנו רק על איסור מגורים בשכנות שהיא נדחית ממנו, אבל מהבית עצמו לכאורה מדין ממון יכול להוציאה, וצ"ל דס"ד דכיון דלפני גירושין היה לה זכות מדור מדין חיובי הבעל ש"א שזה מה"ת, והוי היא כדין שוכר שבעלים אינו יכול להוציאו לפני עונת השכירות, עיין בהשואל ואכמ"ל].

י. ופשטות לשון רש"י לפי"ז היא דאם כי לשון שבקית הוי לשון גירושין והוי צווי לגירושין, מ"מ יש לומר שתרגום לשון זה לל"ק היינו עזיבה אין לו אותו

מובן של לשון תרגום דשבקית, שכיון שהעיקר הוא מה שרגילים בני אדם להשתמש בו כגירושין, א"כ הרי בני אדם משתמשים למעשה רק בלשון שבקית ולא משתמשים בלשון עזיבה. וז"ש רש"י לשון איגרת שבוקין הוא ולכן הוי גמי לשון ציווי לגירושין או"ד שתרגום הלשון דשבקית אין לו אותו דין לשון כשבקית שהתם הכי לשון זה כפי שהוא רגילים לכתבו בגט ומשו"ז הוי לשון גירושין לגבי ציווי, אבל לשון עזיבה הרי אינם רגילים לכתבו בגט ומחמת זה אינו לשון ציווי, אם כי הוא תרגום של לשון דמועיל שתרגום של לשון אין לו אותו דין של הלשון עצמו.

ולכאורה י"ל דניתן להוכיח דאפילו אם כציווי לא מהני אבל בגט עצמו כשר, שהרי לשון גירושין ודאי כשר בגט וברייאת מפורשת בקידושין הרי את מגורשת מהני, ומ"מ כתב רש"י דלציווי מהני גרשוה משום שרגילים לדבר כך, אבל בל"ז לא, וא"כ לכאורה אפילו נימא דעזיבה לא הוי ציווי לגירושין מ"מ אם נכתב בגט כשר.

אבל באמת ז"א דלשון גירושין עכ"פ מפורש בקרא כנ"ל אשה גרושה מאישה, אבל לשון עזיבה אם נימא שאפילו כתרגום של שבוקין לא הוי לשון ציווי של גירושין, מהיכן לנו לומר דהוי בכלל לשון של גירושין.

יא. והנה הר"ן בקידושין כתב לפי מ"ש הר"מ דחרופתי הוי לשון קידושין בכ"מ משום דאיתא בתורה בחצי שפחה וחצי בת חורין, וע"כ גם בהרי את מיועדת לי תהי' מקודשת והרי איתא באמה העבריה ושם היא מקודשת גמורה. וכתב הר"ן דלשון יעוד באמה העבריה לשון מושאל הוא בודאי ולא לשון מיוחד באישות כדכתיב הילכו שנים יחדיו בלתי אם גועדו. ולכאורה לפי הר"ן צ"ע למה בגירושין אם כתב הרי את משולחת מגורשת והרי לשון שילוח הוא לא לשון מיוחד בגירושין אלא יש לו גם משמעות אחרת, והרי מחמת טעם זה שינו חז"ל בכונה בלשונם לקרוא גירושין ולא שילוחה וכמו שמבואר בש"ג במרדכי סוף גיטין, ואין לומר דאם נכתב לשון כזה בשטר שאני משום דאין ליחס משמעות אחרת ללשון זה כשנכתב בשטר, דלשם שילוח סתם אין כותבין שטר, שהרי הרמב"ם כתב דלשונות המסופקות בקידושין לא מהני גם בשטר.

אכן לכאורה יש לומר שבקידושין שהספק הוא שכונתו לקנותה למלאכה א"כ שייך גם בזה ענין של שטר מה שאין כן בגירושין שנידון הספק תהי' לגבי שילוחה סתם דל"ש ע"ז שטר. אבל באמת הרי אם מכח של"ש ענין שטר בזה, הרי לכאורה גם למלאכה לא מצינו דקונים אדם לזה בשטר, ועוד דלגבי קנין ממון המוכר נותן השטר ואילו כאן הבעל נותן לה השטר, וא"כ לכאורה לא יתכן לומר דנותן לה שטר כזה לקנותה למלאכה בזה שנותן לידה שטר, ואפ"ה כיון שכך אפשר לפרש לשון זה לא לשם קידושין לא מועיל גם אם נכתב בשטר, א"כ ה"נ גם בהרי את משולחת נימא כן.

וא"ל שרק משום שאשה מקודשת חייבת גם במלאכה יש מקום לשון שלשון זה מוסב על צד חיוב המלאכה שיש בקידושין אבל לא מפרשינן הלשון על צד אחר שאינו קשור עם קידושין וה"נ בשטר גירושין.

אולם פשוט יותר הוא שהר"ן כתב מה שכתב רק כלפי לשון שלא כתוב בפירוש בפרשת קידושין אלא שלמדין ממקום אחר ששייך בקידושי אשה כמו ביעוד, וע"ז כתב שכיון שגם באותו מקום אחר אינו אלא לשון מושאל לא מהני להיות לשון קידושין, אבל שילוח דכתיב בפירוש בפרשת גירושין בזה מודה הר"ן שעיד"ן נהי' ללשון של גירושין.

ולפי הר"ן נראה שהו"ה דעזיבה לא מהני בגירושין שכמו יעוד שבאמה מהני שתתקדש אבל כיון שהלשון הוא לא לשון קדושין מחמת עצמו אלא לשון מושאל אם כי מהני לקידושי אמה לא מהני להיות לשון קידושין בעצמו, ה"נ על ענין של לשון עזיבה אינה אלא לשון מושאל בלבד ולא נקבע להיות לשון גירושין.

והנה גם מדברי הש"ג מוכח דלשון שבוקין הוא לשון עזיבה גמורה, אבל לשון עזיבה סתם בלה"ק נראה שאינו לשון עזיבה גמורה, דיש לשונות של עזיבה יותר חמורים כגון זנוח ונטוש, ועיין בדברי הימים א' פרק ט', ואם תעזבני יזנחני לעד, ופירש"י שזנוח הוא לשון יותר קשה מעזיבה, ועיי"ש שהוכיח זה מקרא דזנוח ה' מזבח, וצ"ב מה ראייה מקרא זה, ונראה כונת רש"י שהרי במזבח קיי"ל שאינו ראוי אח"ז אפילו להקים מאבניו מזבח אחר כמבואר במס' ע"ז, והיינו דמקדש שנתחלל ע"י שבאו פריצים מ"מ ראוי לחזרה אבל המזבח נעשה אינו ראוי לעולם, ולהכי כתיב זנוח מזבח ויבנה במהרה בימינו.

יב. ולכאורה נראה ראייה דלשון אגרת שבוקין עצמה שלא בתרגום עברי ג"כ אינו לשון טוב לגירושין, דבתוס' ב"ב (קס"ב) כתבו דכיון שאין למדין משיטה אחרונה אין לכתוב ודין דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין בשיטה אחרונה אלא מתירוכין ואילך שהוא כפל לשון, ובספר התרומה הביא שיש שעושין כן גם בגט פטורין לפי שהוא תרגום מספר כריתות ואין כותבין בשטה אחרונה רק ואגרת שבוקין כדת משה וישראל, ולשיטה זו בגלל הטעם הזה משנים את הסדר דתנן בהמגרש ומקדימין גט פטורין לאגרת שבוקין. ולכאורה אם בגלל שזה תרגום מספר כריתות הוי ג"כ עיקר לשון גירושין שאי"צ לכתוב בשיטה אחרונה אע"ג דכבר כתב לפני זה ספר תרוכין, א"כ למה כותב אגרת שבוקין בשטה אחרונה ומשמע לכאורה שאפילו בארמית יש פחות משמעות לגירושין בלשון אגרת שבוקין מאשר ספר תרוכין וגט פטורין, וי"ל ואכמ"ל.

ועיין בתוספתא גיטין דמביא רק הלשון דתרכוה ולא הביא לשון שבוקה כבש"ס וכן הוא בירושלמי, ומשמע דלא בכ"מ היה מובן ורגיל לשון שבוקין כגירושין, אם כי במשנה בהמגרש נתן אגרת שבוקין וי"ל.

יג. והנה במש"כ לעיל טעם נוסף לפסול לשון זה משום דהוי כמשלח את עצמו וכאומר איני אישך וכו', ולכאורה אינו דומה לגמרי דהתם מזכיר רק על עצמו, אבל הכא הוא מזכיר את אשתו שהוא עוזב אותה אלא דבשילוח הפעולה ממש נעשה באשה ואילו פעולת עזיבה של אשה נעשית בזה שהבעל משאיר אותה, אבל יתכן שעצם הלשון שהוא משאיר אותה עדיפי מלשון שהוא משלח את עצמו ממנה שאין זה לשון שפעולת השילוח עושה על עצמו.

ולכאורה נראה שתלוי במחלוקת הראשונים דבקידושין ה' נפשט דאומר לעבד אין לי עסק בד מהני, וכתב הרשב"א אבל באשה לא מהני לשון זה דהוי כמשלח את עצמו, אכן בתוס' ר"י הזקן כתב דכ"ש שמהני באשה, ועיין בחידושים המיוחסים לתלמיד הרשב"א שכתב בשם הרא"ש דלא מהני אבל לא כתב הטעם של הרשב"א דהוי כמשלח את עצמו אלא משום דלשון אין לי עסק בד יש לו משמעות שעסק אין לו בה, אבל עזר יש לו בה, והיינו שלשון זה מהני לענין קניני ממון ותו לא, ולהכי מהני בעבד ולא באשה, אבל פגם דמשלח את עצמו אין כאן.

ולכאורה פליגי בזה שאם צריכים פעולת שילוח באשה עצמה, הרי באין לי עסק בד אין פעולה כזו, אבל מאידך פעולת שילוח עצמו אין כאן אלא הוא משלח אותה ע"י סילוק שאין לו בה יותר שום עסק, ולרשב"א לעולם הוי משלח את עצמו ולר"י הזקן וכן להרא"ש אין פגם דמשלח את עצמו, וה"נ לכאורה בלשון עזיבה לרשב"א לא יועיל ולר"י הזקן יהני.

והנה הרשב"א בקידושין ה' אחרי שכתב שאין לי עסק בה מהני רק בשחרור עבד ולא בגט פטורין, הביא דיש מדקדקין דהרי באומר דין ודברים אין לי על שדה זו ואין לי עסק בה לא אמר כלום, ותירץ שאין זה לשון הפקר ולא לשון שאינו רוצה בו אלא שיהא לעצמו והלכך לגבי שדה אין הבאי הוא שאין השדה זוכה בעצמו אבל בעבד מהני דזוכה הוא בעצמו. ולכאורה קשה דלפי הרשב"א עצם הלשון של אין לי עסק בד לא מהני אלא משום דהוי כאומר שיהא לעצמו, א"כ למה לא מהני באשה לפי הרשב"א הרי לשון הרי את לעצמך הוא לשון טוב בגט.

ואין לומר דאם כי יש להבין מתוך הדברים על אין לי עסק בד שהמכוון הוא לעצמו, אבל כיון שלא כתוב בפירוש הוי חסרון דכריתות, וכמו"ש בגיטין וגדרים גבי ידים מוכיתות, ובעבד קיל מאשה בזה, שהרי גם בשטר שחרור בעינן כריתות וכמו"ש גיטין ח' דבעי כרות גיטא ועיי"ש ברש"י משום דבעינן כריתות כאשה, ומוכח דשחרור שוה לגירושין לגבי כריתות.

ומה שהרשב"א בכל זאת מחלק שבעבד קיל מאשה במשלח את עצמו ולא גמרינן מאשה, היינו משום דההקש דלה לה הוא רק למה שכתוב וכתב לה ספר כריתות, אבל לגבי קרא דושלחה מביתו סובר הרשב"א דאין הקש ודין שלא ישלח את עצמו.

והנה ברמב"ן וריטב"א כתבו תירוץ דומה למ"ש הרשב"א אבל לא הזכירו דמהני משום דהוי כאומר שיהא לעצמו אלא רק סוף דברי הרשב"א שבשדה שאין השדה זוכה הוי לשון הבאי ובעבד אינו לשון הבאי. ומדבריהם י"ל דאי"ז באמת לשון הרי"ז לעצמך אלא סילוק גרידא, אלא דבשדה גם סילוק לא הוי אלא דברים בטלים ובעבד הוי דבור של סילוק, אבל מלשון הרשב"א נראה דהוי לשון הרי אתה לעצמך, וכן הוא גם לשון התוס' ב"ב מ"ג, וכיון שבלשון כלול הרי אתה לעצמך תקשי דיהני גם באשה.

ולכאורה אפשר לומר שזהו באמת הסברה של התור"ד דלשון אין לי עסק בכך כשר בגט משום דהוי כאומר הרי את לעצמך.

אמנם נראה דאם כי מכלל דבריו שאין לי עסק בכך יש לשמוע שר"ל הרי אתה לעצמך (ועיין רשב"ם ב"ב שם), אבל אין משמעות זו כתובה בשטר, ותורת שטר יש רק על דבור של סילוק לחוד גם אם המכוון הוא שיהא לעצמו, וע"כ בעבד דאין פגם בלשון סילוק משום משלח עצמו כשר, משא"כ בגט אפילו אם מכוין שתהא לעצמה אבל תורת שטר יש רק על לשון אין לי עסק בכך וזה פסול משום משלח עצמו.

ומחלוקת הרשב"א והרמב"ן הוא בזה שלרמב"ן סגי לשון סילוק ולשחרור עבד גם אם אין האדון מתכוין על זה שיהא לעצמו, אלא על הסילוק לחוד, ודי בזה שע"י הסילוק בפני העבד קונה עצמו, וגם זה נקרא שחרור, ולרשב"א אם האדון אינו מכוין בלשון זה שהעבד יהי' לעצמו אין זה שחרור, וגם לשון סילוק לא היה עליו תורת שחרור ואכמ"ל.

אכן באמת יש לצדד דלשון עזיבה עדיפי לכו"ע מאין לי עסק בכך, דאין המובן עזיבת האשה שהבעל מסלק עצמו, אלא היא מסולקת בעזיבתו וכמו בביטול ע"ז דעזובה עובדיה הוי ביטול לע"ז א). וזה נראה מהלשונות במקרא כגון ועזבתיך

(א) ראה לעיל סי' א' ג' שכ"כ הר"ש דושבקית שבגט היינו הניח אותה. ולכאורה יש לה"ר לדבריו מהמבואר בתו"כ ויקרא יט, י. לעני ולגר תעזב אותם, ובתו"כ, תעזב, הנח לפניהם והמה יבזבזו. הרי מבואר שהנח הוה כמו תעזב וזה ששאלו בגיטין סה: גבי גט הניחיה מהו, כלומר שזה הוה כמו עזובה. ולפ"ז נראה שהעזיבה עושה פעולה על הנעזב וכמו שהעיר הגר"ב רבינוביץ לעיל סי' ט. דהוה כאלו אומר הרי את לעצמך. אבל לקושטא דמילתא נראה דמכאן ראוי להיפך, שהרי בגמ' חולין קלא: אמרו וכולן (לקט שכחה ופאה) אין בהן טובת הנאה לבעלים מ"ט עזיבה כתיבא בהו פירש"י צריך להניח שם כהפקר ולא שיחלקם כו' דלא כתיב בהו נתינה ע"כ, ומבואר דעזיבה הפי' סילוק רשות גרידא ואין לו שום כח ופעולה על הדבר הנעזב כמו שפי' הק"א הנח להם שאין לעשות רק לעזוב בידם. ובכוח"ק תעזוב אותם, הא' הפסק וביטול המחשבה מן הדבר כמו ויעזוב בגדו בידה. ולפ"ז גם לשון עזבתי באשה ג"כ אין לומר שזהו בכלל ושלחה, אלא דומה יותר למשלח את עצמו. אמנם יש לחקור לשמ"ש הצפנת פענח הלי' נדרים פ"ב הי"ד וז"ל ובאמת זה

ואעזובך בתוכחות ואזהרות הנביאים בשם השם שאין לפרש אלא כמשלח אותם והוי פורעניות להם ולא ח"ו להפך, (אכן הטעם הראשון שאין לשון עזיבה כוללת בכלל ענין של גירושין של אשה נראה ברור מאד).

אמנם מה שכת"ר חושש שיש בזה חשש תקלה של איסור מה"ת אם יכתבו בגט נוסח של עזבתי. נראה שזה רק אם יכתוב בגט רק הרי את עזובתי לבד ותו לא מידי אז נראה הגט להיות פסול אפילו בדיעבד, ולא בכח"ג ששאר הגט נכתב כדיון ב).

תליא אם ההפקר הוא שמסלק רשותו ממנו, וממילא אין עליו שום רשות, או ר"ל שנותן רשות לכל מי שיכול ליטלה, כלומר אם הפקר רק סילוק רשות או הקנאה, א"כ אפשר הי' לומר שתלוי אם עזיבה הוה כמו סילוק רשות גרידא והוה כמשלח את עצמו, או שנימא שעזיבה הוה כעין הפקר אם נימא שזה הקנאה כלומר כאלו אמר הרי את לעצמך, ומכל מה שנתבאר לעיל נראה יותר דהוה כמשלח א"ע. ואכמ"ל.

ב) טעמי דילי שיש חשש איסור דאורייתא עפמ"ש לעיל סימן ח' אות ז' מדברי הבית שמואל שאם כתב בגט רק אחד משלש לשונות אפילו שבקית לחוד כשר, א"כ אם יכניסו לנוסח הגט תמלה עזבתי הרי יהי' הדין שאם כתב עזבתי ואגרת עזיבה לחוד ג"כ מועיל כמו שאר השנים, ובכח"ג הרי יהי' פסול דאורייתא.

עוד יש חשש לפמ"ש המרכבת המשנה פ"ד מגירושין הי"ד: והמ"מ כתב בטעם רבנו הג"ל דה"ל כמשנה ממטבע של חז"ל, ולענ"ד מדכתב רבינו שיכתוב שלא יהא משמעות ב' עניינים, משמע דפסול מדינא ואפי' כתבו בלשון אחר, דלא שייך כ"כ מטבע של חז"ל, כל לישנא דמשתמע לתרי אפי' אינו כריתות ודאי, ובהנך דקדוקים שבטופס פסול ובתורף הי"ז ספק מגורשת דבר תורה ותצא והולד ממזר ע"כ.

ולפמ"ש לעיל ס"ח פ"ה מדברי הבעל העיטור מאמר ז' שכתב לה"ר דאין צריך לכתוב: הרי את מותרת לכל אדם, משום שכבר כתוב למהך להתנסבא לכל גבר דיתצביין וז"ל, ותו דהא כתב ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואגרת שיבוקין וגט פיטורין, והוה ליה כמאן דאמר הרי את מגורשת וגרסינן בקידושין ה: הרי את מגורשת הרי את מותרת לכל אדם הר"ז מגורשת ע"כ וכן הביא לקמן מדברי הרשב"א קדושין וכו' לדייק ממנו דאגרת שבוקין הוה בכלל תורף. ואגרת עזיבה הרי היא לשון פסולה והוה יותר מלישנא דמשתמע לתרי אפי' ומבואר במרכבת המשנה דהוה ספק מגורשת דבר תורה, ודוחק לומר דהמרכבת המשנה מיירי כשכתב רק הלשון דמשתמע לתרי אפי' לחוד כגון בנידון דידן רק אגרת שביקה, אבל אם יש גם הלשונות הכשרות אז אין פסול מדאורייתא רק מדרבנן, כי מפשטות לשונו נראה דקאי על לשון הרמב"ם שמייירי בגט מסודר כראוי, ויש בנוסח התורף מלה דמשתמע לתרי אפי' כמו בנידון דידן, וטעמו כמו שביאר משום דלא הוה כריתות ודאי והוה כמו שיויר בגט ולא מהני מה שהוסיף הלשונות הכשרות.

ויש להביא ראיה מהדין המבואר בשו"ע סי' קלו באומר איני אישך שי"א שאפילו כתב לה גט כשר אם בשעת נתינה אמר לשון זו ספק מגורשת וי"א וודאי אינה מגורשת, ונראה שלהראשונים שפירשו בסוגיא שם אמר היינו כתב, ג"כ הגט פסול מדאורייתא או ספק מגורשת אם כתב בגט הלשון איני אישך אע"פ ששאר הגט נכתב כדיון משום שהבעל

יד. ויש לעיין אם לשונות אלו לבד סגי לגרש אשה אפילו כשכתובין בארמית, דהנה ראיתי בשו"ת פני יהושע (ח"ב סימן פ"א) שפשוט לו שכל לשונות אלו של פטרית ושבקית ותרכית אין זה תורף, ואינו סגי להיות לשון שטר גירושין. וראיה דיליה היא ממ"ש דהכותב טופסי גיטין צריך לשייר רק שם הבעל והאשה והרי את מותרת לכל אדם, ואם נימא דפטרית ושבקית ותרכית הוי נמי ספר כריתות ואם גרשה בהן בלבד נמי מגורשת א"כ מדינא גם הם צריכים להכתב לשמה ומה מועיל מה שהניח מקום הרי את מותרת הרי כבר נכתב גופו של גט שלא לשמה ולא יועיל מה שיכתוב אח"כ הרי את מותרת לשמה, דלא ס"ד דגט שנכתב שלא לשמה יחזור ויכתוב לשון הכתוב בגט לשמה ויבאר את הגט וזה אינה תורה, ומה שאמרו תרכוה כותבין גט היינו כפירש"י דבלשון בני אדם קוראים לגט גירושין, אבל בגט בעינן לשון דמשמע באמת גירושין לא לפי לשון בני אדם.

והנה גם עצם הדין של הפנ"י וגם הראיה שלו תמוהים מאד לענ"ד. דמה שכתב לחלק שאם כי תרכוה הוא לשון גירושין בלשון בני אדם מ"מ זה לא מועיל לפי לשון בני אדם אלא מה שבאמת הוא לשון גירושין הוא. צ"ע שהרי גט כשר בכל לשון ובכל לשון היינו מה שבני אדם מדברים ומה זה שלשון בני אדם קורין אותו גירושין ומ"מ אינו באמת לשון גירושין, דזה היה שייך אם היה הדין דגט כשר רק בלשה"ק.

וצריך לפרש כונתו שצריך לשון שמיוחד רק לגירושין בלבד, אבל אם לשון זה אינו לשון מיוחד לגירושין דזה כולל גם מושגים אחרים ורק שבני אדם משתמשים בלשון זה לשם גירושין זה פגם בגט, ולכן לשון תרך שכולל גם דברים אחרים אינו כשר לכתיבת גט ולכן רק כשכותב הרי את מותרת לכל אדם הוי בזה גט כשר, אבל צ"ע דגם הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי לשון שילוח וגירושין אינו מיוחד לגירושין ובכ"ז הגט כשר, ולמ"ש לעיל י"ל בזה.

אכן הראיה של הפנ"י תמוה מאד דמה שמניח כסברה פשוטה שבגט שנכתב שלא לשמה ואח"ז כתב באותו גט נוסח לשון הכתוב בגט לשמה כבר לא יועיל להיות כשר ע"י כן, הוא דבר הנראה לכאורה נגד הסברה. דמה בכך שקודם כתב פטרית ושבקית שלא לשמה ולמה זה יגרום שמה שכתב אח"כ לשמה הרי את מותרת לכל אדם כבר לא יועיל. דבשלמא בקדשים כה"ג כשחשב קודם שלא לשמה הקרבן בפסל, ולכן לא יהני מה שהשלים אח"כ לשמה להכשיר הקרבן הפסול. וכן לא מהני שיזרוק עוד פעם הדם לכפר לשמו משום שזריקה שלא לשמה עושה שיריים. אבל בגט הרי לא חל שם פסול על הנייר כולו שלא יהיה ראוי לגט וא"כ מה בכך

סובר שכל ענין גירושין הוא בזה שהוא מסלק את עצמו ממנה ולכן לא מהני מה שכתב שאר הלשונות הכשרות, והדבר צריך בירור. וראה בשו"ת נוב"י אה"ע מהד"ת סי' קיג עיישה. מ. מ. כ.

שיש כאן שורה של תורף שאינה ראויה לגירושין ע"י שנכתבה שלא לשמה אם אח"ז כתב שורה אחרת במקומה לשמה. וזה אין לומר משום הפסק בגט היינו בזמן ובשמות בשורה שנכתבה שלא לשמה, שא"כ גם בטופס כן, ותורף שלא לשמה אינו יכול להיות גרוע בזה מטופס שלא לשמה, ובעניי לא אוכל להבין יסוד של פסול בדבר, וממילא שוב לא תהי' ראייה מאותה סוגיה דפטרית ותרכית לא הוי לשון גירושין.

טו. ולכאורה יש הוכחה מהגמ' דלא מהני לשון פטרית ותרכית שהרי בגמ'

גיטין שם בעיא אם בעינן ודן או לא בעינן ודן ת"ש דאתקין רבא (או רב) בגיטי איך פלניא בר פלניא פטיר ותריך ית פלוניא איתתיה וכו'. ואילו ודן לא קאמר ולטעמיה כולהו מי קאמר, אלא בעינן ה"נ בעינן. והנה הרשב"א פירש דהקושיה היא דהרי איכא הרי את מותרת לכל אדם דצריך לכו"ע, וכוונתו לא כפירש"י דר"ל על די תיהוויין וכו', והיינו דלפירש"י קשה שהרי זה שכתבינן דיתיהוויין וכו' זה גופא ג"כ ר' יהודה קאמר לן במשנה אחרי שכותב ודן תיהוי, והרי הגמ' רוצה להוכיח מסדר הגט לבד דלא כתב ודן תיהוי דלא סבר כר' יהודה וכיון דלא סבר כר"י א"כ גם סוף הנוסח דר"י דיתיהוויין ג"כ לא כתבינן, ומ"ש לומר ע"ז ולטעמיה, ועיין בתורי"ד שם, ולכן פירש הרשב"א דהכונה על הרי את מותרת לכל אדם שזה הנוסח של רבנן, ואפ"ה לא הוזכר ומוכרח דלא פרט הכל. וא"כ בשלמא אם גימא דפטרית ותרכית אין זה לשון גירושין, שפיר פריך ולטעמיה הרי חסר כאן לשון גט כשר דליכא כאן הרי את מותרת לכל אדם, אבל אם גימא דגם לשון פטרית ותרכית הוי לשון גירושין והגט כשר, א"כ מאי פריך דלטעמיה הרי חסר הרי את מותרת לכל אדם, הרי כיון דתקן לכתוב פטר ותריך א"כ יש כבר בזה נוסח גט כשר, ושוב אין צריך להוסיף גם הרי את מותרת לכל אדם.

ולכאורה י"ל דפטר ותריך הוי לשון עבר ולא מהני לגירושין, משא"כ ודן

תיהוי לכי גט פטורין וספר תרוכין הוי לשון הוה, מהני, אבל באמת הרשב"א גופא שיטתו בגיטין מ' דלשון עבר הוי לשון טוב בשטרות.

ונראה דזה היה פשוט לגמ' דתקנת רב לתקן לשון בגט היה רק להוסיף על

מה שהוזכר במשנה ולא לשנות, וע"כ הנוסח שבמשנה ודאי אין להשמיטו וכמו אנן בזה"ז דכתבינן בטופס כל מה שהוזכר בדברי אביי לעיל אם כי זה רק לרוחא דלישנא, וע"כ אפילו אם יש בתקנת רב משום לשון גירושין אבל ודאי חייב לכתוב או הנוסח של רבנן הרי את מותרת לכל אדם או נוסח של ר"י ודן תיהוי וכו', ואם כי זה לא מעכב בדיעבד, אבל ודאי לתקן לכתוב לכתחילה אין לתקן להמנע מלכתוב מה שמפורש במשנה ומזה מוכיח דע"כ צ"ל שרב לא הזכיר הנוסח שתקנו לפניו, וממילא אין הוכחה דלא סבר כר"י דבעי ודן.

טז. ונראה עוד בזה דבאמת מוכח מהרמב"ם דיש עדיפות ללשון הרי את

מותרת לכל אדם על שאר לשונות של גירושין, אם כי כולם כשרין שהרי הרמב"ם

בפ"א מגירושין ה"ד מנה כל לשונות הכשרים, הרי את משולחת וכו' הרי את מותרת לכל אדם ואח"ז חוזר ומסיים וגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, ודבריו צ"ב במה זה נקרא יותר גופו של גט משאר לשונות. ונראה כונת הרמב"ם להדגיש שעיקר לשון גט הוא ההיתר שהבעל מתיר לאשתו לאחרים ולשון ההיתר הוא הוא ענין של גט, וע"כ לשון הרי את משולחת באמת בלשון הזה כפשוטו לא נכלל בפירוש שמתירה לאחרים אלא שכיון שבתורה כתוב לשון ושלחה, לכן יש להבין בלשון של שילוח שמכוין למה שאמרה תורה שגט מתירה לכל אדם, ויש כאן משו"ז כאילו אמר לשון של היתר, וזהו שהרמב"ם מדגיש שאם כי כל הלשונות כשרים אבל גוף של גט הוא דבור שהוא מתירה לכל אדם. והרמב"ם מפרש שזהו מה שהמשנה אמרה גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, שאין הפירוש דבאו לומר שזה לא טופס של גט אלא תורף של גט, אלא לפרש עיקר של גט בכל לשון של תורף שכל עיקר לשון גירושין הוא מה שמתירה לכל אדם. וא"כ ברור שאחרי שמפרש במשנה שבגט יש לכתוב את הלשון העיקרי של גירושין שהוא הרי את מותרת לכל אדם, בודאי שרב לא היה מתקן לבטל תקנה זו ולכתוב במקום זה לשון שאינו עיקר לשון גירושין כגון פטריית ותרית. וכ"נ שזהו כונת הרמב"ם בגיטין פ"ה במ"ש שזה מעכב בכשרות הגט ועיין באור גדול כ"ה ובמשנת אליעזר לחתנו הגאון ר' אליעזר ממינסק סימן נ"ו ואכמ"ל.

יז. ולכאורה נראה ראייה מהרא"ש דסובר דפטריית ותרית אינו לשון דמהני לגירושין. דבשו"ת הרא"ש כלל מ"ו דן בשכיב מרע שכתב גט לאשתו בתנאי אם ימות שהגט פסול, שתנאי שנכתב בגט לפני התורף פסול, דכיון שכתב את התנאי קודם והרי את מותרת לכל אדם שגם הוא מן התורף דאמר שמואל דהכותב טופסי גיטין צריך לשייר גם מקום והרי את מותרת לכל אדם וכי היכי דבעינן שיכתבנו לשמה צריך גם לכתוב לשם כריתות. ואם נימא דלשון פטריית ושבקית שבגט הוי כמו לשון הכשר לגירושין, ולפי מה שכתב הרא"ש להלן הרי התנאי נכתב לאחר שכבר כתב ופטריית ושבקית א"כ הרי יש כבר בגט תורף כשר וראוי לנתינה, ומה שהוסיף אח"ז וכתב עוד שורה שהיא ג"כ ראויה לתורף ושורה זו נכתבה שלא לשם כריתות לכאורה לא תוכל לפסול את התורף הקודם שנכתב לשם כריתות, וע"כ שאין פטריית ושבקית לשון כשר לגירושין.

אכן למ"ש בתשובת פני יהושע הנ"ל שאם בגט יש תורף שלא לשמה פסול אף אם יש בו גם תורף לשמה א"כ ה"נ מה שכתב בסוף תורף שלא לשם כריתות פוסל הגט אם כי יש בו תורף כשר.

אבל לכאורה אפילו לפי הפנ"י י"ל שחידושו הוא רק כשנכתב הגט בפסלות שוב אינו נכשר במה שהוסיף אחריו בכשרות, אבל אין ראייה להפך שאם הגט

נכתב בכשרות דלשמה שיפסל ע"י שהוסיף תורף שלא לשמה אחרי שכבר היה כשר קודם.

יח. ועיין בחרעק"א גיטין שכתב דג' עדים בגט ואחד חתם שלא לשמה אין פסול בגט כמו בנמצא אחד קרוב או פסול, שא"א בזה שמתפשט על הכל. ולכאורה הרי מלבד הדין המיוחד של עדות הרי מכיון שלפי הפנ"י אם יש תורף שנכתב שלא לשמה פסול גם אם יש תורף שנכתב לשמה א"כ ה"נ עצם הדבר שיש כאן עדות שלא לשמה פוסל, וע"כ דאם רק יש שיעור מספיק להכשיר הגט אינו נפסל ע"י תוספת שלא לשמה ואפילו החותם בראשונה היה שלא לשמה ג"כ כשר אם השנים שלאחריו חתמו לשמה. שהרי רעק"א מוכיח דבריו ממה שאפילו הסופר כתב שלא לשמה והוא עד כדין כתב סופר ועד ומ"מ כשר.

אמנם י"ל דבהסבר דברי הגרע"א י"ל או שרק פסול דשייך בכל דין עדות יש דין קא"פ ולא בפסול המיוחד לגיטין או די"ל שאם לר"מ דמפרש וכתב שר"ל וחתם היינו רק על שיעור עדים שיש צורך לכתיבת הגט, ועדים שאין צורך בהם אינם בכלל וכתב ועד שלישי רק בגלל רצון הבעל הוא חותם ולא מדין וכתב וחתם ולפי זה י"ל שגם לכתחילה כשר לחתום שלא לשמה ואין ראייה מכאן, ואכמ"ל.

ובגוף הדבר עיין בגיטין פ"ז בשנים שכתבו קודם גיטם ביחד ואח"כ פרטו פלוני לפלונית כשר אעפ"י שהרישא של הגט פסול משום לה ולא לה ולחברתה מ"מ אם פרט אח"כ הגט כשר ומוכח דאם כי יש בגט נוסח פסול אינו מעכב את הכשר הנוסח שנכתב אח"כ. אבל באמת גראה דכל מה שהפ"י פוסל את הגט, זה רק כשהכל גט אחד ולכן שורה אחת של תורף פסול פוסל את כל הגט אבל אם באותו גייר היה חוזר שוב על הכל היינו שם הבעל והאשה וכל השאר, גם הפנ"י מודה שמה שבאותו גייר יש גם גט פסול אין בזה משום פסול לנש השני שהוא כשר. והתם מה שקודם נכתבו שני הגיטין כאחד זה הוי גט לחוד ומה שאח"כ פרש את המגרש והמתגרשת הוי ככותב גט חדש וכה"ג כשר.

יט. אכן הראיה משו"ת הרא"ש יש לדחות דלא דמי פסול של מחשבה שלא לשמה לפסול דחסרון כריתות דאם כי בתרומתהו יש חסרון דמחשבה פסולה אבל בחסרון דכריתות הוי לא רק פסול מחשבה בלבד אלא שכתובת הספר כשהיא לעצמה אין בה כתיבה דכריתות שאם כותב בגט חוץ מפלוני עיקר הפסול הוא שאין כאן ספר כריתות מפני השירור שמשיר, ורק על סמך זה יש גם עוד פסול של מחשבה שלא לשם כריתות, והארכתי בזה במחלוקת רש"י ותוס' שם בכתיבת תנאי בגט ואכמ"ל. וע"כ אם השירור נכתב בתורף הוי שירור בכל מעשה הגירושין שהרי מפורש בכתבו של הגט שאין רצונו לגרש באופן מוחלט וכל מה שמאריך בתורף הכל הוא תורף אחד ולא נימא דכל נוסח של תורף הוי גט לחוד כמו"ש לעיל שהרי חסר שמו ושמה וע"כ הכל גט אחד. וכיון שנתפרש בגט שמגביל את הגירושין כפי

התנאי הוי חסרון כריתות בכל הגט כולו, משא"כ כשיש רק חסרון של מחשבה שלא לשמה שלא ניכר כלל בכתבו של הגט הוי חסרון רק במלים שכתבו שלא לשמה ותו לא ואם נשאר נוסח של תורף שנכתב לשמה הגט כשר.

ולכאורה זה מוכרח מדברי הרא"ש עצמו, שהרי מחלוקת הראשונים הוא באם כתב להתנסבא אם צריך גם לכתוב הרי את מותרת לכל אדם ומלשון הרא"ש כתבו האחרונים (עיין בב"י ובפר"ח קכ"ו) שסובר כהרמב"ן שצריך לכתוב. אבל זה גופא צ"ע הרי התנאי נכתב שם בגט גם לפני להתנסבא והו"ל לרא"ש לכתוב בפשטות שכתב התנאי לפני התורף, ומוכרח מזה דלא סגי בהכי דגם בזה שכתב ופטריה ושבקית לפני התנאי הו"א דמשום זה הוי כלאחרי התורף וע"ז קאמר הרא"ש שעכ"פ מה שמוסיף אח"ז הרי את מותרת לכל אדם הוי עכ"פ גם מכלל התורף, ולגבי היתר לכתוב תנאי צריך לכתבו דוקא אחרי שמסיים כל לשון דתורף ואף מה שמאריך בתורף יש לו דין תורף לפסול הגט אם נכתב בתוכו התנאי.

כ. ובגוף הדבר הנה מפורש ברשב"א גיטין דלשונות אלו כשרים בגט, עיי"ש אחרי שהכריע שלא כשיטת הרמב"ן דלשון הרי את מותרת לכל אדם מעכב בגט ולא סגי בלהתנסבא, כתב ועוד ראייה דאינו צריך דהרי כתיב ביה ודן תיהוי לכי מינאי גט פטורין וספר תרוכין ואגרת שבוקין והו"ל כמ"ד הרי את מגורשת דגרסינן בקידושין דמגורשת, הרי מפורש שלשון ארמי זה הוי לשון דכריתות.

וא"ל דהפנ"י מודה בלשונות אלו דכשרים כשמצורף אליהם לשון ספר כפי שכותבין בסוף הגט וכמו"ש הרשב"א, דלשון זה הוא תרגום של ספר כריתות שבתורה ולכן הוי לשון גירושין, משא"כ כשמשתמש במלים אלו בלי צירוף של ספר או אגרת וגט אין זה מיוחד דוקא לגירושין, וכה"ג סובר הפנ"י דפסול.

אכן א"כ עכ"פ יוצא לדון לנידון דידן דאגרת שבוקין לחוד הוי לשון גירושין כשר, וא"כ יש מקום לחשוש שיכתבו במקום לשון ארמית לשון אגרת עזיבה וזה הוי לשון פסול לגירושין כנ"ל.

כא. והנה לכאורה לשיטת הפני יהושע דכתב תורף שלא לשמה שוב הגט פסול אפילו אם השלים לשמה א"כ ה"נ כשיש לשון עזיבה דהוי לשון פסול שוב י"ל דלא מהני מה דמסיים בלשון כשר. אבל באמת כל יסודו של הפנ"י הוא מזה שכותב פטריה ושבקית שלא לשמה ולדבריו הרי מוכרח אחד מהשנים או שזה אינו תורף כלל כפי מה שכתב בתשובתו או כמו שהוכחנו לעיל מהרשב"א שכתובה זו אינה פוסלת אם סיים בסוף לשמה. וא"כ לפי הפנ"י גופא אין לפסול גט שיש בו לשון טוב הרי את מותרת לכל אדם גם אם כתב לשון עזיבה בתוך נוסח הגט.

ולמ"ש לעיל י"ל שהפנ"י לא קאמר רק בפסול בשלא לשמה דכה"ג אשכחן בקדשים שהקרבן פסול ולא מהני להכשירו אח"כ בעשייה לשמה ולא סבר ככל

החילוקים שכתבנו לעיל אבל בפסול נוסח אחר מודה דאינו פוסל אם יש גם נוסח כשר.

אבל לכאורה נראה מהש"ס להיפך דרק בפסול דשלא לשמה סבר הרשב"א דלא איכפת לן כיון שסיים התורף הנשאר לשמה, אבל בפסול אחר לא שהרי בגמ' קפדינן לדייק בלישנא ואפילו בטופס (ועיין בשו"ע קכו ובט"ז ובפר"ח) וע"כ דכל שהשינוי הוא בלשון הגט עצמו חמור יותר מה שמשנה לכתוב במחשבה שלא לשמה.

כב. והנה הרלב"ח בתשובה קלט כ' דאם יש הפסק בהמלה יתיכי וקרינן יתי כי פסול משום שגראה ותרוכית יתי שהוא משלח את עצמו והוי שינוי בכונת הגט, והר"י בי רב והמבי"ט חלוקין עליו ועיין בפר"ח דיש לחשוש לרלב"ח אכן הפנ"י בתשובה (ח"א סימן ב) דחה דברי הרלב"ח עיי"ש, אבל באמת זה לא שייך לשיטת הפנ"י שפסל הגט אם קצתו נכתב שלא לשמה. שכאן הדיוק רק אם יש לחשוש על כונה כזו של משלח את עצמו, משום שהמשך הדברים מוכחים שלא כיוון לזה עיי"ש, ובוזה סובר הפנ"י כהמבי"ט דאין לחשוש בזה. אבל כשהדברים ברורים ונכתבו בפירוש לשון גמור דמשלח את עצמו או לשון אחר שאינו לשון גירושין ודאי, אין ראייה מזה שהכשיר וכמוש"נ שהרי בסוגיא אמר אביי לא למיכתב ודן וכו' משום דאפשר למטעי אעפ"י שכתוב בו לשון טוב בגט.

והנה במבי"ט הזכיר בדבריו מה שאמרו בגמ' דכתב בגט ושאלו בשלומי דהגט כשר. ועיין במהרלב"ח שדחה ד"ז כלאחר יד, ופשוט דמה שמוסיף כל מיני דברים אחרי שגמר נוסח הגט כשר וזה כוונת הרלב"ח דל"ד למה ששינה בתוך הגט.

כג. אכן נראה ראייה מרש"י והרמב"ן דגם בתוך הגט כן, עיין ברש"י שם פ"ה דאמר לה הרי את בת חורין ולא כתב בו הרי את מותרת לכל אדם, ומשמע מרש"י שאם היה מסיים בלשון הרי את מותרת לכל אדם היה הגט כשר ולא גפסל במה שכתוב בו הרי את בת חורין.

וכן הרמב"ן שסובר דהרי את מותרת לכל אדם מעכב משום דלשון לאיתנסבא משמע רק נשואין ושייר זנות ולכן כותבין שניהם, וא"כ לכאורה הרי יש כאן לשון הפוסל בגט בשכתב לאתנסבא ואפ"ה כשמסיים כדין כשר.

והנה הרמב"ם בפ"ד מגירושין הי"א כתב שאם היה בגט משמעות שני ענינים עד שאפשר שיקרא ממנו ענין אחר הר"ז פסול ועיי"ש בהגה שהביא הגירסא מהטור אעפ"י שיש בו משמעות גירושין ויש בו מענין גירושין ועיין באו"ז תשט"ו שהגיה ג"כ ברמב"ם בדומה לזה. והנה ממה שה"ה מציין כאן למ"ש הרמב"ם להי"ד משמע שמפרש שהמדובר בטופס הגט, ויתכן לפי"ז לומר שרק בטופס הגט פסול אבל בתורף הגט בטל. והיינו דאע"ג דכה"ג בכל שטרות קיי"ל דמה שיד השטר על התחתונה בספק שטר הוא רק על שיעור הדמים אבל אם דנים לפסול את השטר לגמרי להפך השטר בחזקת כשר, אבל בגט י"ל להפך דבספק הוי גט בטל.

ועיין בר"ן בהמגרש בדין כתב טופס לכל אחד והעדים למטה דהוי ספק אם העדים מעידים גם על הראשון, וכיון שאין זה מתברר ומוכח אפילו ספק לא היה ובודאי פסול, ואם כי הרמב"ם חולק שם על הר"ן וסובר דהוי ספק, יש לחלק בין חתימת עדים ללשון הגט גופא.

והיינו דגט שונה משטר, דמספר כריתות למדנו דצריך ספירת דברים, וכל שהדבר אינו מבואר אינו ספירת דברים כלל (ועיין רש"י ותוס' מנחות לב ואכמ"ל) וזה לא שייך בשטר. וזה גם לא נאמר על חתימת העדים לדברי הרמב"ם, וקצת נראה כן שיטת הרמב"ם שם בהט"ו בדין מחק בתורף שכתב שאינו גט, ועיי"ש בפר"ח שתמה מאד על הרמב"ם, אכן עכ"פ לשון לא ברור הוא פסול מחמת עצמו שאינו לשון כשר בגט אם בטופס ואם בתורף.

אכן על ה"ה עצמו יש לתמוה שבהי"ד גופא כתב שטעם הרמב"ם שכתב בלא האריך הוואוי"ן או הוסיף יודי"ן שזה מפני שהוא משנה ממטבע שטבעו חכמים. וצריך עיון הרי מהלכות הקודמות הנ"ל נראה שזה פסול מעצם דיני כתיבת הגט, והנה להלן הביא ה"ה דברי ר' האי גאון שהזכיר נמי בזה משנה ממטבע שטבע חכמים אבל הרי שיטת רב האי גאון שם היא לא כשיטת הרמב"ם בכלל עיי"ש, והנה בהעיטור הובא לשון ר' האי גאון בזה ומדבריו יש להבין שכונתו על מה שתקן רבא שצריך לכתוב לעלם או מהיום. ובזה באמת נראה שאין כאן הפגם של ספירת דברים שיש כאן גם משמעות ענין אחר מגירושין, שהרי הענין ברור שהוא גירושין והחסרון רק בקביעת זמן וכד', וע"כ שפיר נקיט ר' האי גאון שהפגם הוא משום משנה ממטבע שטבעו חכמים, אבל ה"ה הרי הביא זה לגבי חסרון שיש מקום לטעות במשמעות גירושין, וזה פסול שהרמב"ם הזכיר בהלכה ט—יא ולמה כתב ה"ה פסול של משנה ממטבע שטבעו חכמים.

ונראה בכונת ה"ה דסובר שדין פסול בלא האריך הוואוי"ן והיודין זה לא הוי פסול משום משמעות שני ענינים. דכה"ג בכל שטרות לא מצינו כלל שיש צורך להאריך האותיות. דמחמת עצמן לא היה כלל לנו לפרש פירוש אחר ולחשוש על שינוי אותיות וכל החששות שהוזכרו בגמ', לכאורה נראות להיות חששות רחוקות של משמעות אחרת.

ועיין בספר המנהיג במ"ש הרמב"ם דיאריך לוואו דוכדו שלא ידמה ליו"ד ויהא משמעו שמגרש בתנאי נוסף שם בהגה ולא הבנתי וכן מ"ש הר"מ בוא"ו דתירוכין שאל"כ יש לפרש שהיא שבקה אותו נוסף בהג"ה הא דתריכין ושביקין לא הבנתי. וע"כ בהא מדין שטר או מדין ספירת דברים לא היה פסול ויש בזה רק חשש בעלמא. ורק מכיון שהוזכר בחז"ל שצריך להאריך הוואוי"ן וכו' משו"ז גופא חייבין להזהר ולדקדק בזה, והמשנה בהם אין כאן חסרון דספירת דברים אלא רק משנה ממטבע שטבעו חכמים.

וכן נראה בכונת המחבר באבהע"ז קכ"ה שבסעיף י"ז הביא סתמא לשון הרמב"ם שאם אפשר לקרוא בו ענין אחר פסול, ואילו בסימן קכ"ו סעיף כ"ב בלא האריך הוואוין וכו' הביא ג' דעות הראשונים אם נפסל בלא ערעור הבעל, ומשמע שהם שני ענינים שונים וכו"ל.

ולפי"ז נראה שרק אם בלשון הגט נכתב לשון שמשמעותו לא גירושין או גם לשון הפוסל את הגירושין כגון שהוא משלח את עצמו ואז אפילו בטופס יש בו פסול דרבנן עכ"פ, או משום פגם דספירת דברים או משום דע"י שינוי בלשון יש לחשוש שהבעל כיוון שאינו רוצה בגירושין ובוזה נחלקו הראשונים אם רק ע"י ערעור מפורש של הבעל נפסל הגט או גם בלי ערעור הבעל אנו חוששים לכך, אבל אם כתב לשון שאם הוא כשלעצמו אינו מועיל שיהא כשר בזה לגירושין, משום שאין בו כריתות שלימה או גם חלקית, אבל אין בו לשון שפוסל בגירושין, בזה לכו"ע לא יהא פסול בגט, כיון שיש לשון כשר בתורף וראוי לגירושין, וע"כ בין הוסיף בגט הרי את בת חורין שאם כי לא הוי לשון של כריתות אבל אין בה סתירה לגירושין, וכן אם כתב להתנסבא אם כי לגירושין זה לא מספיק ועדיין זקוקים לכתוב מותרת לכל אדם, אבל אין זה לשון גרוע שיפסול את התורף שנכתב בכשרות. וד"ז מוכרח ממ"ש הר"ש ותה"ד והתשב"ץ שלשון שבקית ופטרית אין בהם לשון כריתות גמורה ואפ"ה הגט אינו נפסל עיד"ז וע"כ כנ"ל.

ועיין בנובי"ת קי"ג (והובא בפת"ש) שכתב לדעת הרמב"ן שאפילו כתב הרי את לכל אדם נמי כשר. וזה ודאי צע"ג שהרי כיון שהדבר סתם הרי אפשר לומר גם שהיא אסורה לכל אדם. וצ"ל דכיון דמלהתנסבא משמע עכ"פ שיש היתר לנשואין לכן מפרשים כבר משום זה גם הרי את על היתר ואכמ"ל.

היוצא מכל הנ"ל הוא, לשון עזיבה אע"פ שאינו נראה להיות לשון מגרש את עצמו, אבל ברור שאינו לשון גירושין מחמת עצמו, וע"י שהוא תרגום בעברית של מלה בארמית שבא"י היתה לשון גירושין אינה נעשית ע"י כן ללשון גירושין בעברית, כל זמן שאין בני אדם משתמשים בה לגירושין. ואפילו כתרגום דשבקית בגט אין זה מדויק, כיון דבגירושין צריך שילוח גמור ומתאים יותר זנח מאשר עזב כמו"ש רש"י בדברי הימים. ולכן אם הבעל ירצה לכתוב גט בעברית דווקא ויש חשש של עיגון, הרי הדין שכותבין גט בכל לשון [אבל רחוק הדבר, שמי שצורבא מרבנן יכונה, ישנה לכתחילה נוסח הארמי המקובל בישראל ל'נוסח עברי'] אז אין להשתמש בגט הכתוב בו הנוסח עזובתי ואגרת עזיבה שהן לשונות פסולות לגירושין ובמקום שבקתי צריך לתרגם שלחתי וכן אגרת שלוחין שהרי לשון שלוחין הוא לשון תורה לגירושין, ואעפ"י שלשון שילוחין כולל גם ענין של שליחות מ"מ על ידי זה לא נתבטל הגט ממנו לשון גירושין, שהרי הראשונים כבר כתבו שמחמת שכולל לשון שליחות ראו חז"ל להשתמש בלשון גירושין שיותר קרוב לענין של גירושין

משליחות ומ"מ על ידי זה לא נתבטל ענין הגירושין שיש בלשון שליחות כמפורש
בברייתא, הרי את משולחת ממני כשר וכשר לכתחילה משא"כ בלשונות שלא נזכרו
במקרא שהן לשון גירושין כהנ"ל.

אמנם בדיעבד אם נתנו גט בנוסח כזה, וא"א לתת גט אחר לדעתי יש להכשיר
אם שאר הגט בעברית נכתב כדין.

ולענ"ד ברור שאעפ"י שכת"ר זכה לגלות הפירוש האמתי שבשלש הנוסחאות
שבגט שהנם משום שלש הנוסחאות בתרגומים שעל המקרא, והמפרשים שנדחקו לפרש
פירושים על נוסחאות אלו בגט, כתבו כן משום שלא ראו התרגום הירושלמי של אגרת
שבוקין שהיה בכת"י. אכן לענ"ד מה שיוצא להלכה מפירושיהם יש לקבל אף
אם יש פירוש אחר על נוסח הגט, ולפי פירוש הר"ש יוצא שאם כי שבוקין לבד אינו
לשון גירושין טוב, מ"מ אין לשון זה מועיל לפסול לשון טוב שנכתב אחריו וזה כמו"ש
לעיל שבדיעבד אם א"א לתקן יש לסמוך עליו ותו לא מידי.

וראיתי בקונטרסו של הדר"ג שליט"א בדרך העברה שהעיר כמה חששות גם
על שאר מלים בתרגום העברי ולא נפנתי לע"ע לעיין בזה ועוד חזון למועד אי"ה
והנלפענ"ד כתבתי.

סיכום התשובות האחרונות

בסי' ט' כותב הגר"ב רבינוביץ-תאומים שליט"א: „האמת והנכון הוא בעיקר תקנת שלשת הלשונות כמו שכתב מעכ"ת לבאר ע"פ שלשת הלשונות שבתרגום אונקלוס ותרגום יונתן ותרגום ירושלמי כו'. תמה אני על גדולים היושבים על מדין איך באו להקל בדבר, כשלדעת הרמב"ם י"ל שאינה מגורשת כלל, מפני שעזיבה אינו לשון גירושין אלא לשון עזיבה לזמן, ואף לדעת רש"י וטור שהספק הוא בלשון, עכ"פ מידי ספק לא יצא, לכל הדעות, ואם יכתוב בגט אינה מגורשת”.

בסי' י' כותב הגר"א שפירא הכהן שליט"א: „הטעם הראשון שאין לשון עזיבה כוללת בכלל ענין של גירושין של אשה נראה ברור מאוד. לשון אגרת עזיבה הוי לשון פסול לגירושין כנ"ל. היוצא מכל הנ"ל הוא, לשון עזיבה אע"פ שאינו נראה להיות לשון מגרש את עצמו, אבל ברור שאינו לשון גירושין מחמת עצמו. ולכן אם הבעל ירצה לכתוב גט בעברית דווקא ויש חשש של עיגון הדין שכותבין גט בכל לשון, אזי אסור להשתמש בגט הכתוב בו הנוסח עזבתי ואגרת עזיבה שהם לשונות פסולות לגירושין ובמקום שבקתי צריך לתרגם שלחתי וכן אגרת שלוחין. אמנם בדיעבד אם נתנו גט בנוסח כזה וא"א לתת גט אחר לדעתי יש להכשיר אם שאר הגט בעברית נכתב כדין. וראיתי בדרך העברה שהעיר כמה חששות גם על שאר מלים בתרגום העברי ולא נפנית לעיין בזה ועוד חזון למועד. ולענ"ד ברור שכת"ר זכה לגלות הפירוש האמיתי שבשלש הנוסחאות שבגט שהנם משום שלש הנוסחאות בתרגום שע' המקרא, והר"ש מקינן שנדחק לפרש פירושו על נוסחאות אלו בגט, כתב כן משום שלא ראה התרגום הירושלמי של אגרת שבוקין שהיה בכת"י”.

בתשובה סי' ב' ע' מה. מביא בשם גדול א' שאמר לו: „שב, אגרת עזיבה” הר"ז כתרגום של שביקין בשני יודין, שאינו ניכר שהוא עזב אותה, וא"כ לדעת הרמב"ם הרי זה פסול עכ"ל (אמרו לנו שהגדול הנ"ל הוא הגר"י אברמסקי שליט"א, שהשיב להגרשי"ז מבלי שראה הקונטרסים הנ"ל).

פרופ' יחזקאל קוטשר כותב (לעיל ס"ח פ"ה) „ע"ד שאלתו אם אפשר לתרגם המלה הארמית „שבקית” שבגט לעברית עזבתי... לדעתי תרגום זה לא יתכן... לא מצינו בעברית שרש „עזב” במובן של גירושין... אין להפוך את היוצרות, שכן אמנם כל „עזב” עברי יוכל להתרגם לארמית בתיבת שבק, אך אין זאת אומרת כי כל תיבת שבק ארמית תוכל לתרגם בעברית בשורש עזב, למה הדבר דומה, כל אדם יש לו שתי רגלים אבל לא כל שיש לו שתי רגלים אדם הוא”.

הפלת עובר באשה חולנית



שאלה באשה שחלתה בשעת הריונה במחלת אדמת (Röteln) אשר לפי דעת הרופאים הילדים הנולדים מהריון שכזה הם עפ"י רובא דרובא חרשים או שוטים גמורים או סומים. עפ"י החוק השורר באנגליה מחויבים הרופאים להפיל את העובר אחרי עובר שלוש חדשים להריון, בזמן זה מתברר טיב המחלה הנ"ל. השאלה היא אם מותר לרופא ישראל לעסוק בהפלת הולד אם המעוברת היא ישראלית או אף אם היא נכרית, ואם מותר הוא להודיע להממשלה על מחלת המעוברת כדי שתאחז באמצעים להפלת העובר. לפי דעת הרופא השואל יש לו לחוש שבאם יעבור על החוק הנ"ל יענישוהו בעונש חמור ואף יעבירוהו ממשמרתו משמרת הרופא, כי עפ"י חוק הלאמת הרפואה השורר באנגליה הרופאים נחשבים לפקידי הממשלה והם מקבלים את משכורתם מקופת הממשלה ואין להם רשות להשתמט מחובת המשמעת לחוק הנ"ל הדורש במפגיע הפלת העובר של אשה שחלתה בשעת הריונה במחלה הנ"ל *).

א.

קודם כל עלינו לברר את האיסור של המתת עובר עפ"י דעת הראשונים ז"ל, אם זה איסור מדאורייתא או מדרבנן, ואח"כ יש לנו לברר אי מותר להפיל עובר כשאין סכנה לחיי האם אלא שהוא גורם לה חולי שאין בו סכנה, ואי מותר להפיל את העובר אפילו אם אינו גורם לה חולי אלא הוא גורם לה צער והתרגזות גדולה שיוכלו להביא אותה לידי חולי הנפש, כפי שאומרים הרופאים.

והנה ידועים דברי התוס' בנדה מ"ד ע"א ד"ה איהו שכתבו בלשונם „דמותר להרוג את העובר“, אלא שכתבו כן בלשון „אם תמצוי לומר“, ועי' בהגהות הגרצ"ה חיות שנקט בפשיטות שלדעת התוס' בנדה הנ"ל מותר להרוג את העובר, אלא שהוסיף דלדעת התוספות בסנהדרין נ"ט וכן בחולין ל"ג אסור לישראל להרוג את העובר אלא שאינו חייב מיתה. ואולם בתשובות חו"י סי' ל"א כתב דלשון התוס' שמותר הוא שלא בדיוק דהרי א"א להעלות על הדעת שיהא מותר להרוג את העובר

(*) קונטרס זה נכתב על ידי לפני ט"ו שנים ויותר בתור תשובה לשאלת רבנים חרדים באנגליה ועכשיו ראיתי כי בנועם ו' וז' נדפסו שני מאמרים גדולים בנושא זה ובכמה נקודות נתכוונתי עמם ובהרבה נחלקתי עליהם והלכתי בדרך אחרת, ושגם הגעתי למסקנות אחרות כמו שיראה המעיין.

ובכ"ז מחללין עליו את השבת דזהו דבר שאין לו שחר עי"ש בדבריו. וכן כתב בהגהות הגרי"ע ז"ל דלשון התוס' אינו מדויק דמאן הוא דשרי להרוג את העובר בלי טעם אע"ג דאינו נהרג עליו ואין ראיה מההיא דערכין משום גוול דאמו הוא וירך אמו הוא ובלא רפואה הוה סופו למות עם אמו עכ"ל של הגרי"ע ז"ל.

מדברי הג"ל אין להוכיח אם סוברים הם שהוא איסור דאורייתא או דרבנן. ולכאורה היה צ"ל שהוא מדרבנן, דאל"כ איך מותר להרוג את העובר כדי להציל את האם מניוול. וזה שסופו למות בלא"ה אינו טעם מספיק להתיר את הריגתו של העובר כ"ז שעודגו חי. ומאידך גיסא אי נמצא שאינו אלא איסור דרבנן איך מחללין עליו את השבת כמפורש בערכין ז' אמר ר"ב אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעין את כריסה וכו' ומסיק שם ל"ב אלא להביא סכין דרך רשוה"ר עי"ש. ואמנם מתו"ז אנו מוכרחים לומר כסברת התוס' בגדה מ"ד ע"ב דמתה שאני דכמונח בקופסא דמי וחשוב העובר כחי גמור ולכך מחללין עליו את השבת, אבל בלא מתה אין מחללין עליו את השבת. אבל מתוך דברי התוס' בגדה יוצא דאפילו אם נאמר דמותר להרוג את העובר אפילו כשאמו מתה דלא הוי כמונח בקופסא מ"מ מחללין עליו את השבת משום פקו"ג. והתוס' מביאים ראיה מגוסס דההורגו פטור ומחללין עליו את השבת עי"ש. ולפי"ז י"ל דאף באמו חיה ג"כ מחללין עליו את השבת ומ"מ מותר להורגו, דההיתר לחלל עליו את השבת אינו מכריח לומר דאסור להורגו. דהרי לפי דברי התוס' הג"ל אין נ"מ בין אם אמו מתה או לא דגם במתה לא הוי כמונח בקופסא. והמסקנה היוצאת מזה דגם באמו חי מחללין עליו את השבת משום פקו"ג נפש. מסקנה זו מכריחה אותנו לומר דאפי' באמו חיה אסור להרוג את העובר מה"ת, דאל"כ איך אפשר לומר שהתירה התורה לחלל עליו את השבת, דזה דבר שאין לו שחר, כבטויו של החו"י הג"ל, שיהא מותר להורגו ויהא מותר לחלל עליו את השבת. ובע"כ אנו מוכרחים לומר דמה שכתבו התוס' מותר להורגו אינו אלא שיגרא דלישנא וכוונתם לומר דההורגו פטור. וממקומו הוא מוכרע שהרי התוס' דימו עובר לגוסס, ובגוסס כתבו דההורגו פטור, ובודאי הוא כן שרק פטור אבל אסור דאינו עולה כלל על הדעת שמותר להרוג את הגוסס, ודמוי זה של עובר לגוסס מוכיח שגם בעובר הכוונה שהוא פטור. וכן בשמ"ק לערכין ז' ע"א מביא בשם הרא"ש דעובר הוה ספק גפשות ומשום כך מחללין עליו את השבת, והא דמותר להורגו כדי להציל את אמו משום דדוחין ספק גפשי מפני גפשי ודאי עי"ש, וגם שם נקטו הלשון דמותר להורגו, מיהו שם בא לשון זה בקשר עם הצלת האם ושייך שפיר לומר מותר. הן אמנם שבשו"ת בית יעקב המובא בשו"ת שבו"י סי' י"ג מוכיח דאין מחללין שבת על הגוסס נגד דעת התוס' הג"ל. אבל גם הוא מודה דאסור להרוג את הגוסס מה"ת. ועכ"פ אין להוכיח מדברי התוס' שסוברים שמותר להרוג את העובר אלא שרצו לומר שאינו

חייב, ובטוי המופלא מותר להורגו לא נתכוון אלא להוציא מן הסברא הראשונה שכתבו קודם לכן דבמתה חייב משום דכמונח בקופסא הוא. מיהו לפי הרמב"ן במס' נדה מ"ד יוצא דאין איסור מה"ת להרוג את העובר ובכ"ז מחללין עליו את השבת, ולא כדעת החו"י שזה דבר שאין לו שחר, דהרמב"ן סובר דאין חילול שבת תלוי כלל בדין הריגה וכן היא דעת הר"ן בפ"ג דחולין דהא דאשה היוצאת ליהרג אין ממתינין לה עד שתלד הוא לא משום דעובר ירך אמו אלא דעובר לאו נפש הוא *.

ומתוך כל הנ"ל אני תמה על מה שכתב בשו"ת חו"י שיש ג' חילוקים בעובר, כשמתה אמו חייב ההורגו מיתה בעקר דכמונח בקופסא דמי. כשאמו חיה ועקר פטור אבל אסור, ובלא עקר והאם חי' מותר להורגו, והא דאמרינן בערכין האשה שישבה על המשבר מביאין סכין דרך רשות הרבים ומקרעין את כריסה דוקא נקט ישבה על המשבר דעקר, דאל"כ אין מחללין עליו את השבת. והחו"י מסיים: וא"כ לפי מש"כ היה היתר גמור שאלתך אשר שאלת מדין תורה לולא המנהג הפשוט בינינו וביניהם מפני גדר פרצות הפריצות והזוננים אחריהם עכ"ל. השאלה היתה באשת איש שזינתה ונתעברה ואח"כ נתחרטה וחזרה בתשובה אי מותרת לגמוע דבר מאבקת רוכל לשלשל זרע המקולל „אשר בקרבה". והחו"י רצה בתחלה להתיר משום שעדיין לא עקר הולד ולפי הנ"ל מותר להורגו. אבל המעיין בדברי התוס' רואה כי התוס' לא חילקו בכך והם כתבו סתם דאפילו אם נאמר דגם במתה מותר להורגו מ"מ מחללין עליו את השבת כמו בגוסס דההורגו פטור ומ"מ מחללין עליו את השבת. ומשמע מדבריהם דאפי' בלא עקר ג"כ מחללין עליו את השבת וא"כ בע"כ צ"ל לפי דעת החו"י דאסור להורגו דזה דבר שאין לו שחר שנאמר שמותר להורגו ומ"מ מחללין עליו את השבת וכמש"כ החו"י בעצמו. ואמנם בראש דבריהם כתבו התוס' דהא דישבה על המשבר מקרעין כריסה הוא משום דבישבה על המשבר עקר הולד והיא מייתא תחלה ולהכי מותר לחלל את השבת בשביל הצלת הולד כיון שעדיין הוא חי, ובזה לא רצו התוס' אלא לתרץ הקושיא דאמאי מחללין עליו את השבת הא איהו מיית ברישא ועל מת בודאי אין מחללין את השבת ולכן כתבו דבעקר הוא חי. אבל התוס' לא נחתו כלל לברר את הדין אם מותר לחלל את השבת על עובר שאמו חיה והוא לא עקר. וכן בסוף דבריהם דגו בזה והעלו דמותר לחלל שבת אפי' על עובר שמותר להורגו. ומוכרח מדבריהם דאפי' בלא עקר מחללין את השבת, דאל"כ לא היו מקשים מהא דמקרעין את כריסה והא התם ישבה על המשבר והולד עקר. וע"כ דלפי סברתם אין חילוק בזה. ולפי"ז אינו מובן מה שרצה החו"י להתיר הריגת עובר אם אמו חיה והעובר לא עקר. ומה שתמוה ביותר שהחו"י עצמו כתב שם דמהא דאמר שמואל האשה שישבה על המשבר וכו' אין ראייה דדוקא נקט בישבה על המשבר דעקר, דאל"כ

(*) עי' בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס"ה אות י"ד שמביא דברי הר"ן ומסיק כמש"כ בפנים.

אין מחללין את השבת בשביל הצלת הולד, די"ל דמקמי דישיבה על המשבר ועקר ודאי א"א לוולד לחיות באם מתה אמו. והכי משמע מתוס' נדה מ"ד ע"א וכו'. ולפי דבריו אלה אין לנו שום יסוד ושום הוכחה דבלא עקר מותר להורגו ושאין מחללין עליו את השבת. וא"כ תמוה איך רצה החו"י להתיר הריגת עובר בדלא עקר וצ"ע"ג. ובעצם השאלה אי מחללין את השבת בשביל עובר שלא עקר יש מחלוקת בין הפוסקים, ועי' במג"א סי' ש"ל סק"י דמביא בשם שו"ת רמ"א סי' מ' דאפילו בלא עקר מחללין עליו את השבת דבפקו"נ אזלינן לקולא, ומהר"א שטיין פסק לחומרא דבלא עקר איהו מיית ברישא ועי"ש במג"א דמדסתם הרמב"ם והמחבר משמע דס"ל דאפילו בלא עקר מחללין עליו, וכדעת רש"י בערכין ז' ע"ב דס"ל דפעמים העובר חי אחרי שמתה האם (וזה לא כמש"כ החו"י דרש"י ס"ל דדוקא בעקר מחללין עליו את השבת והוכיח מדכתב רש"י דזמנין מיקרי דהיא מייתא ברישא ר"ל בדעקר, דבעדיין לא עקר א"א לו להתקיים, ודבריו דברי תימה, דאדרבא מדברי רש"י מוכח דס"ל דאפילו בלא עקר זמנין דהיא מייתא ברישא, דאל"כ למה לרש"י לומר זמנין וכו'. וע"כ דרש"י ס"ל כמ"ש המג"א) ועי' בהגהות רע"א שהביא שו"ת שבו"י סי' י"ג שכתב דגם הרמב"ם ס"ל כמהר"א שטיין וכן כתב בהגהות חכמת שלמה להגר"ש קלוגער ז"ל.

והנה לפי הנחת החו"י שבעובר שאין מחללין עליו את השבת מותר להורגו ג"כ, נצטרך להסיק דלדעת הרמב"ם ומהר"א שטיין מותר להרוג עובר שלא עקר וכמו שסבר החו"י בתחלה. אבל באמת אין הדבר כן, דהפוסקים הנ"ל מחולקים רק בסברא אי עובר שלא עקר יוכל לחיות אחרי מות אמו, ובספק זה תלוי הדין אי מותר לחלל עליו את השבת, ועיקר המחלוקת היא רק במתה האם אי אמרינן הוא מיית ברישא או דלפעמים יכול לחיות, אבל באמו חיה אין כאן מחלוקת דבדאי הוולד יכול לחיות וא"כ מותר לחלל עליו את השבת לדעת הפוסקים הנ"ל, דכל המו"מ שלהם סובב והולך רק על ספק זה אי הוולד יכול לחיות אי לא עקר וכמבואר בדבריהם, ולוא יצויר שאפשר לו לחיות היה מותר לחלל עליו את השבת, ובשאלת החו"י היתה האם חי' ובאופן זה חי' מותר לחלל עליו את השבת, ואיך רצה להתיר את הריגתו לפי שיטתו דדין דהריגה תלוי בדין חילול שבת.

והנה החו"י לא ראה מ"ש הרמב"ן בתוה"א והובא ברא"ש ובר"ן בפ"ח דיומא דלדעת הבה"ג מחללין את השבת בשביל עובר אפילו הוא קודם מ' יום והרמב"ן והרא"ש חולקין ע"ז וס"ל דרק במתה האשה מותר לחלל עליו את השבת דהוי כילוד, ועי' במג"א ש"ל סקט"ו. ולפי דעת הר"ן והרא"ש אין מחללין על עובר אפי' כלו חדשיו אם אמו חיה, ולפי הנחת החו"י הנ"ל יהא מותר להורגו ג"כ. וזהו דבר שאין הדעת סובלתו.

והנה כל מה שכתבנו לערער נגד היתרו של החו"י הוא רק על מה שהעלה

עפ"י דברי התוס' בנדה מ"ד ע"ב שנקטו הלשון דמותר להרוג את העובר. אולם בהמשך תשובתו חזר החו"י מהיתרו והביא דברי התוס' בסנהדרין ובחולין שכתבו בפירוש שאסור להרוג את העובר ועי"ש שפלפל הרבה בטעם האיסור ולהלן נדון בדבריו אלו.

ב.

חילול שבת בשביל הצלת עובר

בטרם שאנו נגשים לדין אי מותר להרוג עובר במעי אמו עלינו לברר תחלה דעות הראשונים בענין חילול שבת בשביל הצלת עובר ולראות מש"כ רבותינו הפוסקים האחרונים בזה. ראינו לעיל שהחו"י רצה בתחלה לתלות שאלת הריגת העובר בשאלת חילול שבת בשבילו, דאי מחללין שבת בשבילו הרי אנו מחשיבין אותו לנפש או לקצת נפש ואז אסור להורגו, ואי אין מחללין שבת להצלתו הרי אנו אומרים שעובר אינו נחשב לנפש וא"כ אין איסור להורגו. ואף שהחו"י חזר אח"כ מסברתו זו, מ"מ לא נתבררו עדיין הדברים כל צרכם, דבתחלה נסתייע החו"י מהא דנקטה הגמרא את הלשון האשה שישבה על המשבר ומתה וכו' דרק בישבה על המשבר והיא מתה מחללין שבת בשבילו, ואח"כ דחה ראייה זו כמש"ל, ובכ"ז תחזיק בסברתו דרק במתה או רק בעקר מחללין שבת בשבילו. וכנ"ל.

והנה הרא"ש וכן הר"ן בפ"ח דיומא הביאו לשונו של הרמב"ן בתוה"א וז"ל: ובעל ה"ג כתב אשה עוברת ידיעין דאי לא אכלה מתעקרה ולדה אע"ג דאמרינן ספק בן קיימא ספק נפל הוא שפיר דמי למיתן לה. וכתב הרמב"ן ז"ל דמדקאמר משום סכנת וולד משמע דאפילו ליכא למיחש לדידה מחללין והיינו דגרסינן בערכין האשה שישבה על המשבר מביאין סכין וכו' ואע"ג דתנן בפרק ז' דאוהלות האשה המקשה לילד וכו' דאלמא מעיקרא לית ביה משום הצלת נפשות ותנן נמי גבי תינוק בן יום אחד (נדה מ"ד) וההורג חייב ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא וקרא גמי כתיב דמשלם דמי וולדות אפ"ה לענין שמירת מצוות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה. הלכך אפי' בהצלת עובר פחות מבן מ' יום שאין בו חיות כלל מחללין כדעת בעל הלכות ז"ל. ואיכא מ"ד שאין מחללין משום נפלים וכו' וההיא דיושבת על המשבר טעמא אחרינא דכיון שמתה הוא כילוד ולא כירך אמו הוא ולא בדידה תליא אלא חי הוא ודלת נגעלה בפניו וכו'. אלו דבריו ז"ל בספר תוה"א. מדברי הרמב"ן יוצא כי רק בעובר שנחשב כילוד מותר לחלל את השבת ואולם הרמב"ן לא ביאר דעתו אי בעינן בעובר זה שיכלו לו חדשיו או לא. והנה המג"א בסי' ש"ל סקט"ו תפס בפשיטות דרק בידעין שכלו לו חדשיו שנחשב לבר קיימא מותר לחלל עליו את השבת.

וראית המג"א, כפי שפי' דבריו במחצה"ש שם, היא דהא הנך דפליגי על ה"ג וסברי דבעובר דמותר להורגו אין מחללין עליו א"ה ולא ס"ל כההיא סברא דבה"ג דאעפ"י דמותר להורגו כההיא דאהלות דהאשה שמקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אבר אבר מ"מ מחללין עליו את השבת, דמוכרחין לומר דבכל מקום שמותר להורגו אין מחללין עליו א"ה, ומכיון דבאינו ידוע אם כלו לו חדשיו ההורגו פטור ממיתה בע"כ דאין מחללין עליו א"ה, וזה מכריח לומר דהא דאהלות וכן הא דר"נ אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת וכו' מיירי דידעינן דכלו לו חדשיו ואם לא ידעינן אין מחללין עליו את השבת. לפי מסקנא זו של המג"א יוצא לכאורה דבספק בן ט' דאין מחללין עליו מותר גם להורגו וכפי שהניח בעל חו"י הג"ל בתחלת דבריו דשאלת היתר הריגה של עובר תלויה בשאלת חילול שבת עבורו. אולם זו בורכא, דא"א כלל להעלות על הדעת דמותר להרוג ספק בן ח' או בן ט', ובע"כ דאין הכוונה אלא שההורגו פטור ממיתה דאין ממיתין על הספק, אבל בודאי הוא איסור גמור מה"ת להרוג ספק בן ח' או בן ט'. ולפי"ז יכולין לומר דאף להנך דפליגי על ה"ג וסברי דאין מחללין השבת על גפלים מ"מ אסור להורגם. ועיקר מחלקותם של ה"ג והרמב"ן היא רק אם מותר לחלל שבת על גפלים, דלדעת בה"ג מחללין עליו את השבת ואף שאינו נפש ואין נהרגים עליו מ"מ מחללין עליו שבת דלגבי שבת לא בעינן נפש גמור, אלא כל שהוא עתיד להיות נפש מותר לחלל עליו שבת מדרשא דושמרו בנ"י את השבת חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (יומא פ"ה ע"ב), ולדעת הרמב"ן ודעמיה מותר לחלל את השבת רק על מי שהוא נפש גמור וזהו רק בנולד או באמו מתה דהוי כנולד.

ויש דעה שלישית לאחד הראשונים והוא בעל התוס' המובא בשמ"ק לערכין ז' ע"ב שסובר דהא דאמר ר"נ אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת וכו' מיירי בהוציא העובר את ראשו דאז חשוב כנולד ממש כמפורש בפ"ז דאהלות הוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש.

ברם בעצם היסוד של המג"א דאין מחללין שבת אלא על מי שנודע שכלו לו חדשיו, כבר חלקו עליו גדולי האחרונים. הגרע"א ז"ל בהגהותיו לאו"ח כתב לערער נגד המג"א וראיתו מהרמב"ן, דהרמב"ן לא כתב רק דעובר לא מיחשיב לנפש מדמותר להורגו ולפיכך אסור לחלל עליו את השבת, אבל ביושבת על המשבר דכמונח בקופסא דמי ומיקרי נפש שפיר מותר לחלל עליו את השבת, ואעפ"י שהוא ספק נפל לא שאני ספק זה משאר ספקות דמחללין שבת גם על ספק פקו"ג. ולכאורה דברי המג"א תמוהים מאד וכי נעלם ממנו דין פשוט דמחללין שבת אפי' בספק נפשות והרי משנה מפורשת היא ביומא פ"ג מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם וכו' ספק חי ספק מת וכו' מפקחין עליו את הגל וכן ביומא פ"ה ע"ב אשכחן ודאי ספק מגיין וכו'. ובגמרא ערכין ז' ע"ב מסיק דאפילו היכא דלא הוי אלא ספק

דחיותא כגון בישיבה על המשבר דאפשר דאיהו מיית ברישא מ"מ מחללין עליו את השבת. אולם למעיין בדברי מג"א נראה דלשון השו"ע הכריחו לכך, דבסי' ש"ל ס"ה הביא בשו"ע דיושבת על המשבר מביאין סכין ומחללין עליה את השבת. ואילו בס"ז מובא בשו"ע דבאם ספק אי נולד לו' או לט' אין מחללין עליו את השבת, וקושיא זו הקשה בע"ש כמובא במג"א, ולכן תירץ דסעיף ה' מיירי בכלו לו חדשיו אבל בספק אם כלו חדשיו אין מחללין. ואף שאמרו בגמרא ערכין ז' ע"ב הנ"ל דאף בלא הוי ליה חזקה דחיותא מ"מ מותר לחלל עליו א"ה, זהו רק בכלו לו חדשיו ונכנס לגדר חיים והספק הוא רק אם הוולד מת או חי דאז מחללין עליו כמו בשאר ספק פקו"נ, אבל בספק אם הוא בן ח' או ט' דהספק הוא שמא לא נכנס כלל בגדר חי אין מחללין. והא דאמרה הגמ' בערכין אבל הכא דלא הוי ליה חזקה דחיותא מעיקרא אימא לא קמ"ל, הפירוש הוא דקמ"ל שגם זה נחשב חזקה חיותא ולא נשאר אלא ספק דשמא מת ועל ספק כזה מחללין את השבת. ועי' בהגהות יד אפרים שפירש כן את דברי המג"א. והנה אף שהמג"א הוכרח לכתוב כנ"ל על יסוד הסתירה שבין ס"ה ובין ס"ז בשו"ע, מ"מ אין ראיתו מדברי הרמב"ן מיוסדת כלל, דהרמב"ן לא כתב אלא באמו חיה דאז אפי' ישיבה על המשבר ואפי' ידע שכלו חדשיו מותר להרגו להצלת אמו כ"ז שלא הוציא ראשו, אבל בישיבה על המשבר ומתה דחשוב כמונח בקופסא אז מחללין אפי' בספק אם כלו לו חדשיו, דספק זה הוא כשאר ספיקות של פקו"נ דמחללין עליהם את השבת. וכבר העיר ע"ז בדגול מרבבה. ועי' בנו"ב מהדורא תנינא חו"מ סי' נ"ט שהגאון רי"פ רצה לחדש דמתניתין דפ"ז דאהלות דאומרת ביצא ראשו אין נוגעין בו מיירי בדידיעין דכלו לו חדשיו, אבל בספק אי כלו חדשיו הורגין אותו להציל את האם, והנו"ב חלק עליו וסובר דאין הורגין אותו ודעתו שההורגו חייב מיתה מה"ת דרוב וולדות בני קיימא הם, ועי"ש שהביא גם דברי המג"א הנ"ל שמצילין את העובר כשאמו מתה רק בידעין שכלו לו חדשיו, וכתב שדברי המג"א בדעת הרמב"ן מגומגמים קצת, אלא שרצה להליץ עליו בסברא חדשה דלא אמרינן רוב וולדות לא נפלים הם אלא בוולד שכבר יצא לעולם דאז אמרינן מדנולד בלי פגע ויצא בשלום הוא מרוב וולדות אבל קודם שיצא לאויר העולם ואף שהוציא ראשו חי אינו בכלל רוב. ואמנם הגו"ב בעצמו כתב דזו סברא חדשה דלא מצינו סברא זו בשום פוסק.

ואמנם גם מה שחידש היד אפרים בהסברת דברי המג"א דבספק אי כלו חדשיו אינו נכנס כלל לגדר חי ומשו"ה אין מחללין עליו את השבת היא ג"כ סברא חדשה שלא מצאנוה בשום פוסק. וגוף דברי השו"ע בס"ז דעל ספק בן ז' או ח' אין מחללין את השבת צע"ג דמנ"ל הא, דהבריייתא בשבת קל"ה ע"א האומרת ספק בן ז' או ח' אין מחללין עליו א"ה מיירי לענין מילה, דילפינן מקרא דערלתו, דערלתו ודאי דוחה את השבת ולא ספק דוחה את השבת ועי"ש בתוס' דידעין מסברא דאין לחלל את

השבת דהיכי תיסק אדעתין לחלל את השבת ולא ידענא אם הוא בר חיוב עי"ש, אבל להצילו ממיתה שפיר מחללין עליו את השבת כמו בכל ספק פקו"ג, ומנ"ל לחלק סברות חדשות שאין להן זכר בש"ס. ועי' בהגהות י"א הנ"ל שפלפל הרבה בדברי המג"א ונדחק לישוב את דבריו, אבל קשה לחדש דינים חדשים בעניני פקוח נפש החמור מאד על יסוד סברות שאין להם מקור נאמן בש"ס ובראשונים.

ונחזור לראשונות, דמדברי הראשונים הנ"ל יוצא ברור דאסור להרוג את העובר במעי אמו ואע"ג דאין מחללין עליו את השבת, דהנה לדעת הרמב"ן אין מחללין א"ה אפי' בבן ט' אלא בזמן שמתה אמו, ולדעת התוס' המובא בשמ"ק אין מחללין אפילו בעובר שהוציא ראשו, וכי יעלה על הדעת דמותר להרוג עובר בן ט' שלא הוציא ראשו ואמו עדיין חיה רק משום שאין מחללין עליו את השבת? בע"כ עלינו לומר שאיסור הריגת עובר אינו תלוי כלל באיסור חילול שבת ולא כמו שרצה החו"י בתחלת דבריו לתלות זב"ז, אלא אף דאין מחללין עליו את השבת מ"מ אסור להורגו. ומכש"כ לפי דעת בה"ג שמותר לחלל את השבת אפי' על עובר קודם מ' בודאי שצ"ל דאסור להרוג אפילו עובר קודם מ' יום.

וראיתי בספר חמדת ישראל במפתחות דף י"ז דאם הוולד קודם מ' יום יש לצדד להקל להרוג את הוולד, דקודם מ' יום מיא בעלמא הוא (יבמות ס"ט ע"ב). אבל הוא כתב כן רק במקום שיש סכנה לאם עי"ש, אבל באין סכנה לאם בודאי אסור. ואגב אעיר שבספר ישועות מלכו ט' ע"ב כתב דנראה פשוט דלדעת הסוברים דמותר לחלל שבת על עובר, דעד מ' יום לא מיקרי עובר לחלל עליו את השבת. ונעלמו ממנו דברי הרמב"ן שכ' בפ' דאף קודם מ' יום לדעת בה"ג מותר לחלל את השבת וכמש"ל.

מיהו יש מקום לומר דקודם מ' יום אין איסור להרוג את העובר, דקודם מ' יום הוא מיא בעלמא ואין עליו שם עובר כלל, כמבואר ביבמות ס"ט ע"ב דבת כהן שגשאת לישראל ומת בו ביום מותרת לאכול תרומה דאי לא מיעברא הא לא מיעברא ואי מעברא עד ארבעים מיא בעלמא הוא ולא נחשב כלל לעובר. והא דמותר לחלל עליו את השבת, לפי בה"ג יש לומר דהתורה התירה חילול שבת בשביל צמיחת החיים העתידיים וכש"כ הרמב"ן דגם קודם מ' יום יש לומר עליו חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, והיינו דמחללין שבת בשביל שמירת שבת העתידה לבוא לאחר שיולד ויתקיים בחיים. ואף שזה נגד הסברא הפשוטה דיהא מותר להרוג אותו ויהא מותר לחלל עליו את השבת, מ"מ יש לומר עפ"י החקירה שחקרתי אי הלימוד דוחי בהם ולא שימות בהם הוא בגדר אזהרה ומצות חיוב להציל חיי ישראל שלא ילכו ח"ו לאיבוד ע"י קיום אחת מן המצוות ומזה ילפינן שפקו"ג דוחה אף שבת תחמורה, או שזה הוא ויתור מצד התורה על מצותיה בשביל קיום החיים, כלומר שהתורה גילתה רצונה שלא ניתנו כל המצוות והאזהרות במקום שהם פוגעים בקיום

החיים של איש מִישראל, דבאופן הראשון שהוא בגדר מצוה הרי אנו יודעים ממילא שמי שמאבד את החיים ואפילו אם מאבד גרעין של חיים העתידים הוא עובר על אזהרה זו של וחי בהם, אבל באופן השני אפשר לומר שאין כאן אזהרה מצד התורה לשמור על גרעין של חיים העתידים, ורק יש כאן ויתור מצד התורה, שבמקום שרוצים לקיום חיים איזו שהם אין היא מקפדת על שמירת מצוותיה. ואולי י"ל שבזה פליגי הראשונים ז"ל אי פקו"נ הוא בגדר הותרה או דחיה, כגון המחלוקת של הרו"ה והרמב"ן באישתפוך חמימי דלהרמב"ן מותר למול ואין חוששין למה שנצטרך אח"כ לחלל את השבת בשביל פקו"נ ולהרו"ה אסור למול וקוטב מחלוקתם הוא אי חילול שבת במקום פקו"נ הוא היתר גמור או רק דחיה, וכן נחלקו בזה הראב"ד ורבנו מאיר לענין חולה שיש בו סכנה אי מתירין לו לאכול נבלה או לשחוט בשבת דלהראב"ד מוטב שיאכל נבלה ולהר"מ מוטב שיחללו עליו את השבת דחילול שבת במקום פקו"נ הוא היתר גמור (עי' ברא"ש סוף יומא) והחת"ס באו"ח סי' ע"ט כתב בביאור דברי הר"מ דשבת הותרה וכחול היא מצד הדרשה דשמרו חלל עליו שבת אחת וכו' משא"כ שאר איסורים הם רק בגדר דחויים מטעם וחי בהם עי"ש. ונראה דס"ל לחת"ס ז"ל דוחי הוא אזהרת חיוב וחיוב זה דוחה את האיסורים. וכן מצינו מחלוקת הראשונים אי מותר לחלל שבת לחולה שיש בו סכנה אף בדברים שאין במניעתם סכנה לחולה, עי' רמב"ם פ"ב מהל' שבת הי"ד ובמ"מ וכ"מ שם.

וכן המחלוקת הידועה בין הרמב"ם ושאר הראשונים בשאר עבירות דיעבור ואל יהרג, דלהרמב"ם אסור למסור את נפשו עליהם ואם מסר א"ע ה"ז מתחייב בנפשו כמו שפסק בפ"ה מהל' יסוה"ת ולשאר ראשונים רשאי להחמיר ע"ע ולמסור את נפשו, דלהרמב"ם הוא בגדר אזהרה וחיוב לקיים מצות וחי בהם ולכן אסור לעבור ע"ז, ולשאר ראשונים הוא רק בגדר היתר שהתירה תורה, אבל אם רוצה להחמיר ולקדש ש"ש רשאי לעשות כן, וכמ"ש הר"ן בריש פ"ש דפסחים דאי לאו דכתבה התורה וחי בהם ה"י מחויב למסור נפשו על כל מצוה שבתורה. ויכולים לומר דבשאר מצוות פטרה התורה מהחיוב של מס"נ, אבל לא אסרה את המס"נ למי שרוצה בכך. ולפי"ז י"ל דנהי דהתירה התורה לחלל את השבת אף בשביל עובר קודם מ' יום מ"מ אין כאן איסור מפורש. ואף שאנו רואים רצון התורה לקיים את החיים בישראל ומי שמאבד אותם הוא עובר על רצון התורה, מ"מ איסור מפורש לא מצינו בזה. ודוגמא לדבר אכילת בשר אדם, דבידאי הוא נגד רצון התורה בלי שום ספק, ומ"מ כיון שלא נכתב בתורה לאו מפורש יש מן הראשונים שסוברים שאיסור זה אינו אלא דרבנן ולהרמב"ם ז"ל אינו אלא אזהרת עשה. ובכלל יש לשאול על יסוד האיסור להרוג עובר במעי אמו, להרא"ש המובא בשמ"ק לערכין ז' ע"א הוא ספק נפשות שהתורה התירה לדחות ספק נפשות מפני נפש ודאי כמובא לעיל, אבל בלא הצלת האם הוא איסור גמור מצד ספק נפשות. וצ"ל שאין הספק מחמת

שאינו יודעים אם יתקיים הוולד בחיים או לא, דהרי רוב וולדות בני קיימא גיגהו וא"כ אין זה ספק אלא רוב, ובע"כ צ"ל דאין אנו משגיחים על העתיד להיות אלא מה שהוא כעת, וכוונת הרא"ש לומר שהוא קצת נפש ולא נפש גמור, והתורה אסרה להרוג אפי' קצת נפש. אלא דעדיין יש לשאול מגיין לנו איסור זה והיכן הוא רמוז בתורה שאסור להרוג קצת נפש. וצ"ל דהרא"ש ס"ל כדעת בעל ה"ג שמוחי בהם אנו למדים שמותר לחלל שבת אף בשביל הצלת עובר והוא ז"ל סובר שיש כאן אזהרה וחיוב להציל אותו ומכאן שיש איסור להמית אותו. ואולי סובר הרא"ש כדעת החו"י הנ"ל דדין הריגה תלוי בדין חילול שבת, והרי בפ"ח דיומא מביא הרא"ש דעת הבה"ג וחולק עליו.

ג.

ובזה באנו למחלוקת שבין רש"י ושאר ראשונים ובין הרמב"ם ז"ל דרש"י כתב בסגהדרין ע"ב ע"ב דלהכי מחתכין את העובר להציל את האם משום דעובר לאו נפש הוא עי"ש ואולם הרמב"ם ז"ל כתב בפ"א דהל' רוצח וז"ל: אף זו מצות ל"ת שלא לחוס על נפש הרודף לפיכך הורו חכמים שהאשה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם ובין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה. ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם עכ"ל וכבר נתקשה הגרי"פ ז"ל דלמה כתב הרמב"ם הטעם מפני שהוא רודף והרי הטעם פשוט שדוחין נפש העובר שאין חייבין על הריגתו מפני נפש האם שחייבין על הריגתה, וכמו שפירש"י דנפש העובר אינו נפש ומותר להורגו להצלת האם. והגאון נו"ב מהדו"ת חו"מ סי' נ"ט השיב לו אני תמה על תמיהתו ואטו מי התיר להרוג את הטריפה כדי להציל אדם בריא וכו' ולענין עובר אף שאין מחללין שבת בשבילו אם אין סכנה לאמו מ"מ כיון שעכ"פ אסור להורגו א"כ אי לאו דמחשב קצת רודף יותר עדיף להיות בשב ואל תעשה לכך הוצרך הרמב"ם לומר שהוא כרודף ובפרט כשיושבת על המשבר דאז מחללין שבת עליו כמבואר במג"א סי' ש"ל וכו' עי"ש. ויוצא מדברי הרמב"ם לפי דעת הגו"ב שאסור להרוג את העובר אפי' כדי להציל את האם, ולא הותר אלא במקשה לילד שאז מותר רק מפני שהעובר הוא רודף, אבל במקום שאין עליו דין רודף אסור להורגו אפי' אם יכולים על ידי כך להציל את האם כגון באין האם מקשה לילד אלא שהרופאים אומרים שע"י המתת הוולד יכולים להציל את האם באיזה אופן שהוא, דאז אסור להרוג את הוולד, דאין דוחין נפש העובר מפני נפש האם כשהעובר אינו נחשב לרודף וכן תפס מרן הגר"ח ז"ל בחידושו כמו שנביא להלן.

ולענ"ד קשה להוציא דין זה מדברי הרמב"ם, דמ"ש הרמב"ם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה אינו מובן כלל, דהרי בסוף דבריו מסיק הרמב"ם וזה טבעו

של עולם והוא כדברי הגמ' בסנהדרין ע"ב דמשמיה קרדפי לה ואין העובר רודף כלל, ובירושלמי סנהד' שם איתא אין אני יודע מי רודף את מי והיינו דשניהם רודפין זא"ז וכבר נתקשו בזה הגאון רי"פ ז"ל בנו"ב הנ"ל וכן בהגהות רע"א לאהלות פ"ז וכן בחור"י סי' ל"א והניחו בצ"ע. וראיתי למרן הגאון רח"ה ז"ל שחידש בספר חידושי רח"ה בה' רוצח ושם"נ דבאמת יש גם בעובר דין דפקו"נ עפ"י שיטות הראשונים דמחללין שבת בשביל עובר, ועכ"פ בישבה על המשבר ועקר לצאת הוי כגופא אחרינא ומחללין עליו את השבת לכו"ע, ולכן לא ניתן העובר לדחות מפני פקו"נ דאשה, אלא מכיון דהעובר הוא גם רודף והיא גוזה"כ דמצילין את הנרדף בנפשו של הרודף להכי מחתכין אותו כדי להציל את האשה. וצ"ל דיש לנו שני מיני רודף, רודף גמור שמלבד מצות הצלה של הנרדף יש חיוב מיתה על הרודף, ויש רודף שאינו גמור, דאעפ"י שנחשב לרודף לענין הצלת הנרדף מ"מ אין בו חיוב של מיתה. והשתא ברודף גמור מותר להרוג אותו כדי להציל הנרדף ואין אומרים בו אין דוחין נפש מפני נפש כיון דעל הרודף יש חיוב מיתה. משא"כ בעובר שאינו רודף גמור לענין חיוב מיתה אבל יש בו דין רודף לענין הצלת האם, אז אמרינן דבלא יצא ראשו שפיר הורגין אותו להצלת האם, דמכיון שיש כאן מצות הצלה דוחין נפש העובר שאינו נפש גמור מפני נפש האם. אבל ביצא ראשו שהוא נפש גמור אין הורגין אותו להצלת האם, דגהי דיש כאן מצות הצלה אבל אין כאן חיוב מיתה לוולד מאחר שאינו רודף גמור ולהכי אין דוחין נפש מפני נפש, ומה שאמרה הגמרא משמיה קרדפי לה הוא רק להפקיע מן העובר חיוב מיתה, אבל מ"מ יש בו דין רודף לגבי חיי האשה שהוא מסכן את חייה ולהכי יש כאן מצות הצלה ומש"ז יכולים להורגו כדי להציל את האם דחיייה קודמין לחייו. אבל במקום שאין העובר רודף אין להמית את העובר כדי להציל את האם, דגם בעובר יש מצות פקו"נ ואין דוחין נפש העובר מפני נפש האם, ורק במקום שהוא רודף וגורם לסכנת חיי האם מותר להורגו מדין רודף, שכן גזרה התורה דמצילין הנרדף בחיי הרודף ואפי' אם אינו רודף גמור. אבל זה רק בעובר דאז אמרינן דחיי האם קודמין, אבל בילוד גמור אין הורגין אותו אלא א"כ הוא רודף גמור ויש עליו חיוב מיתה.

והנה הגם שדברי מרן ז"ל הם נפלאים בעמקותם ההגיונית, קשה להכניס דבריו בכוונת הרמב"ם ז"ל. ועוד דמנ"ל להרמב"ם חידוש זה דיש כאן שני דיני רודף ושטעם המשנה שמצילין את האם הוא בשביל שהעובר הוא רודף, ולמה אינו מפרש כרש"י דהטעם הוא פשוט דמצילין את האם בחיי העובר לפי שאינו נפש ומותר להורגו. וצ"ל לפי מרן ז"ל דס"ל להרמב"ם כיון דמצינו בגמ' ערכין ז' דמותר לחלל עליו את השבת וש"מ דיש בו מצות פקו"נ שדוחה את השבת, וכיון דיש בו מצות פקו"נ בע"כ שיש בהריגתו איסור של שפ"ד ולהכי צריכין לומר דהא דמותר להרוג את העובר במקום איסור של שפ"ד הוא רק בשביל שהוא רודף, דבלא"ה אסור

לעבור על שפ"ד אפי' במקום שיש פקו"ג לאחר, ואין צורך לומר דהרמב"ם ס"ל כהכ"מ המובא לקמן דהא דאסור לעבור על שפ"ד אפי' במקום שיש פקו"ג הוא אפי' היכא דליכא למימר מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אלא דס"ל להרמב"ם ז"ל דנהי דאין חייבין מיתה על רציחת עובר זהו רק מגזירת הכתוב, אבל לענין דפקו"ג דמא דעובר עדיף כדמא דנפש גמור, ואין דוחין פקו"ג דעובר בשביל פקו"ג דאם, ורק במקום שיש בו דין רודף דוחין פקו"ג דעובר וזה ג"כ מגזזה"כ בדין רודף.

ולולא דברי מרן הגר"ח ז"ל הייתי מפרש דברי הרמב"ם הג"ל באופן אחר, דהרמב"ם לשיטתו דסובר בפ"ח ה"ד מה' חובל ומזיק דאנס שאנסו המלך להביא ממון חברו חייב לשלם. ועי"ש בהשגת הראב"ד: גם בזה ע"ד הרב הוא הולך ואין הגאון מודה לו וכן הדין שאין לך דבר עומד בפני פקו"ג וכו' עי"ש, דהרמב"ם ס"ל כדעת הרמב"ן בב"ק קי"ז דאסור להציל א"ע בממון חברו והיינו דאף דמצות פקו"ג דוחה איסור גזילה מ"מ יש כאן גזילה וחייב לשלם והראב"ד ס"ל כדעת רה"ג דבמקום פקו"ג אין כאן גזילה (ועי' באבן האזל שפירש את מחלוקתם דתליא אי אמרינן פקו"ג הותרה או פקו"ג דחוייה, ויש לפלפל בדבריו, ואכ"מ) והנה בהט"ו פסק הרמב"ם בספינה שחשבה להשבר מכובד המשא ועמד אחד והקל ממשאא והשליך בים פטור שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם עי"ש ומבואר דבמקום שיש מצוה להציל פטור מלשלם מדין מזיק. והנה בערכין דף ז' אומרת הגמרא על המשנה דאשה שיצאה ליהרג אין ממתניין לה עד שתלד פשיטא גופא היא, איצטריך ס"ד אמינא ממונא דבעל הוא ולא ליפסדיה מיניה קמ"ל. ואימא ה"ג וכו' אמר קרא ומתו גם שניהם לרבות הוולד עי"ש וראינו מזה דאי לאו קרא דמתו גם שניהם היה לנו לאסור להמית את הוולד משום ממונא דבעל, וא"כ לפי"ז היה אפשר לומר דהמקשה לילד והוא צריך לחתוך את הוולד היה אסור כדי שלא להפסיד ממונא דבעל ולכה"פ היה צריך לשלם ממון להבעל, ולהכי כתב הרמב"ם דמותר לעשות כן ולחתוך את העובר ולא רק שאין כאן איסור אלא שיש כאן מצות הצלה. ומדוקדק מש"כ הרמב"ם לפיכך מותר לחתוך העובר וכו' ולכאורה הי' צ"ל מצוה לחתוך את העובר דהרי יש כאן מצות פקו"ג, אלא דהרמב"ם בא להשמיענו שיש כאן היתר גמור ואין כאן חיוב תשלומין לבעל. ומליצת הרמב"ם גבי עובר מפני שהוא כרודף אחרי' היא כמליצתו גבי ספינה שגם שם כתב שהמשא שבה הוא כמו רודף אחריהם. ולחנם כתב עליו הראב"ד אין כאן לא מלח ולא תבלין שאין כאן דין רודף כלל וכו' ובאמת הבטוי רודף הוא רק לומר שבמקום שדבר אחד גורם סכנה יש מצוה לסלק את הגורם הזה. וכן היא כוונת הגמרא בב"ק קי"ז דפטרי' רבא משום דחמרא רודף הוא. ובוודאי דלא שייך דין רודף לא על משא הספינה ולא על חמרא דאסקיה גברא למברא, אלא דזו מליצה לדבר הגורם סכנה לאדם. ולפי"ז אין להוכיח דהרמב"ם חולק על רש"י וסובר דבמקום שאין

העובר רודף אסור להציל את האם בחיי העובר.

וראיתי לש"מ ערכין ז' ע"א שהביא בשם הרא"ש להקשות על הא דתנן האשה המקשה לילד מחתכין העובר שבמעיה וכו' כיון דמותר להורגו אמאי מחללין עליו את השבת כדאמר בשמעתין אמר רבא לא נצרכה אלא להביא סכין דרך רשו"ה וכו' ותירץ דחשיב כספק פקו"נ ואפ"ה מותר להורגו במתניתין דאהלות דדוחין ספק נפש מפני נפש ודאי ומצילין את האם במיתתו והכי אמרינן בגוסס לר"י בן בתירא בפ' בן סורר ומורה דבדין בני אדם ההורגו פטור ומחללין עליו את השבת עכ"ל. ומבואר שגם הרא"ש ס"ל דאף במקום שהעובר אינו רודף מ"מ מותר להורגו כדי להציל את האם דדוחין ספק נפש מפני נפש, ובשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ע"ב כתב הגאון רה"ע ז"ל דאפילו לדעת הנו"ב דהרמב"ם סובר דלולא הטעם דרודף אסור להרוג את העובר זהו דוקא במקשה לילד דביושבת על המשבר אמרינן בערכין כיון דעקר הוולד כגופא אחרינא הוי ולהכי לא אמרינן גביה עובר ירך אמו הוא. אבל כ"ז שלא ישהה על המשבר סובר הרמב"ם דעובר ירך אמו והוי כמו אבר מאבריה והלא בודאי מחוייבים לחתוך אבר אחד בשביל הצלת נפשות של כל הגוף ואם שהעובר אח"כ יצא לאויר העולם מ"מ כיון דעובר ירך אמו א"כ באותה שעה הוי כאחד מאבריה, עכ"פ בודאי הדין דין אמת שאין חילוק בדבר דעיקר הטעם משום דלא הוי נפש עכ"ל. וראה מה שאכתוב להלן.

ד.

היסוד של האיסור להמית עובר

כבר הזכרנו למעלה שהחור"י בתשובתו הנ"ל חזר אח"כ מהיתרו הראשון להמית עובר במעי אמו כדי להצילה מבזיון. לאחר שהביא דברי התוס' בנדה מ"ד ע"ב שנראה לכאורה מלשונם שמותר להרוג עובר הוא מביא דברי התוס' בסנהדרין ג"ט ע"א ד"ה ליכא וכן בחולין ל"ג ד"ה אחד נכרי עמ"ש הגמרא מי איכא מידי דלישראל שרי וכו' דאע"ג דב"נ נהרג על עוברין וישראל אינו נהרג נהי דפטור מ"מ לא שרי עי"ש ומשמע דאסור מה"ת, דאל"כ הדרא קושיא מי איכא מידי דלישראל שרי וכו'. ואמנם דאכתי לא הועילו התוס' בתירוצם דאפי' אי נימא דיש כאן איסור מ"מ שייך למיפרך מי איכא מידי כיון דליכא לאו מפורש בתורה לאסור. וכמו דפריך שם והרי פחות משו"פ ומשני התם משום דלאו בני מחילה נינהו ועי"ש רש"י, ולפי דברי הרמב"ם בפ"א מה' גניבה אסור לגנוב כל שהוא דין תורה וע"ש במ"מ דאסור משום חצי שיעור. ועי' בלח"מ ריש הל' גזילה ואבידה שהעיר בזה וגדחק לתרצו וכן בראש יוסף לחולין דף ל"ג. ועי"ש בחידושי חת"ס לחולין ואכמ"ל. אלא דהתוס' לא ביארו את הטעם לאיסור זה, דבודאי לא נכלל בלאו דלא תרצח, דאי נימא דיש

בהמתת עובר משום רציחה לא היתה המשנה בפ"ז דאהלות מתירה להמית את הוולד כדי להציל את האם דבשלוש עבירות של ג"ע שפ"ד וע"ז אין מתרפאים בהם אפילו בחולי שיש בו סכנה. ולפי דעת הר"ן בסנהדרין וכן כמה ראשונים הדין דיהרג ואל יעבור הוא אפי' אביזרייהו דע"ז וג"ע עי"ש שהוכיחו כן מגמרות מפורשות. וא"כ צריך לחקור על יסוד איסור זה. והנה החו"י הנ"ל כתב דלא עדיף מנחמים באלים וכו' שוחטי הילדים וכו' (נדה י"ג ע"א) וכוונתו דיש בזה איסור משום השחתת זרע לבטלה. וצ"ל דלדעת החו"י איסור השחתת זרע הוא מה"ת. ולא כן כתב הגאון בעל עזר מקודש לאבהע"ז סי' כ"ג, שהוכיח מספר חסידים סי' קע"ו שהובא שם בח"מ ובב"ש דמותר להוציא זרע לבטלה אם מתירא שלא יכשל באיסור א"א דאיסור הו"ל אינו אלא מדרבנן והדרשה שלא תנאף ביד אינה אלא אסמכתא עי"ש בדבריו. ואולם מדברי התוס' סנהדרין ג"ט ע"ב ד"ה והא פו"ר לא משמע כן, דהקשו דמנ"ל דפו"ר לא נאמרה לב"ג ואי משום דלא חשיב ליה בהדי ז' מצוות הא אמר לעיל דקום ועשה לא חשיב ועי"ש שכתבו דשב ואל תעשה נמי הוא דמי שמצווה על פו"ר מצווה שלא להשחית זרע, ומוכח דהוא איסור דאורייתא.

והנה אם נחזיק בסברת החו"י דיסוד האיסור של הריגת עובר הוא משום השחתת זרע יצא דאשה מותרת להרוג את העובר כיון שאינה מצווה על פו"ר לשיטת ר"ת דאיסור השחתת זרע הוא משום פו"ר ואשה אינה מוזהרת על השחתת זרע כמש"כ התוס' ביבמות י"ב ע"ב. ועי' בחו"י שנגע בזה אלא שבחר לדון עפמ"ש התוס' דאשה מצווה על לשבת יצרה כמ"ש התוס' בגיטין מ"א ע"ב ועכ"פ זה שייך רק בזרע ידי' אבל לא בזרע של אחר, וא"כ יהא מותר להרוג עובר של אחר. ודבר זה לא עלה על דעת שום פוסק, ואף החו"י לא הוציא דין זה על יסוד סברתו הנ"ל. ולדינא כבר העלו התוס' ביבמות וכן בנדה דאף נשים אסורות להשחית זרע אע"ג דלא מפקדו אפו"ר, וכן העלה הרמב"ן בחידושי לנדה שם דאיסור השחתת זרע הוא לאו מטעם פו"ר דאנשי דור המבול נענשו ע"ז. ועי' במשל"מ בפ"י מה' מלכים שהאריך בזה אי בן נח מוזהר על השחתת זרע. ולפי דעת התוס' והרמב"ן הנ"ל אסור להשחית גם זרע של אחר ויש בזה משום סרך של שפ"ד שמכלה את הגרעין של החיים העתידיים להווצר, וכמאמרם ז"ל כאלו שופך דמים שנאמר וכו' אל תקרי שוחטי אלא סוחטי. אלא דקשה לומר דאיסור זה הוא בכלל שפ"ד, דאי נימא כן הוא אביזרייהו דשפ"ד וא"כ למה מותר להרוג את העובר כדי להציל את האם (ולהלן עוד נדבר מזה). ולכן נראה כמ"ש בעל עזר מקודש דאינה אלא אסמכתא והאיסור הוא מדרבנן. והא דהוכחתי מדברי התוס' דסנהדרין דהשחתת זרע הוא איסור מה"ת וכנ"ל, י"ל דזה הוא רק לשיטת ר"ת דאיסור זה הוא משום ביטול פו"ר וא"כ כשמשחית את הזרע הוא מבטל עשה דפו"ר וביטול העשה הוא איסור מה"ת, אבל להנך דסברי דאיסור השחתת זרע אינו תלוי במצות פו"ר אפשר דאינו

אלא מדרבנן. וזה הוא החילוק בין שיטת ר"ת לשיטת שאר הראשונים, דלר"ת אין האיסור בהשחתת ז"ל אלא בשביל שעיי"ז הוא מבטל מ"ע דפו"ר דבורע זה היה יכול לקיים מצות פו"ר ולשיטת שאר הראשונים הוא איסור מיוחד להשחית זרע שהוא מכיל בקרבו גרעין של חיים אנושיים. ואולי י"ל דבזה תליא מחלוקת הראשונים אי מותר לבעול שלא כדרכה דדעת הרמב"ם בפכ"א מהלכות איסורי ביאה ה"ט דמה שהתירו בנדרים כ' ע"ב דכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה הוא בלבד שלא יוציא ז"ל, ודעת התוס' ביבמות ל"ד ע"ב דאינו כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבוא על אשתו שלא כדרכו שרי עיי"ש וזוהי תימה גדולה דהיכן מצינו בתורה להתיר איסור באקראי בעלמא. והנה לשיטת הנך ראשונים דאיסור הוצאת ז"ל הוא איסור מיוחד שאינו תלוי כלל במצות פו"ר אפשר לומר דכיון שאינו מתכוין להשחית זרעו מותר ואף דהוי פ"ר מ"מ מותר, דעיקר האיסור שלא יתכוין להשחית זרע כדרך שעשו ער ואונן שהתכוונו להשחית זרעם, אבל במי שאינו מתכוין לא אסרו חכמים. ואולם לשיטת ר"ת דיש כאן ביטול מ"ע דפו"ר אין להתיר אף באקראי ואף באינו מתכוין. ועי' בריטב"א יבמות י"ב ע"ב שכתב דהא דמותר לשמש עם קטנה ומעוברת זקנה ועקרה ולא חשיב השחתת זרע הוא משום מצות עונה או משום דהוי דרך תשמיש. ונראה דטעם הראשון הוא אליבא דר"ת דהאיסור של הוצ"ז"ל הוא משום ביטול מצות פו"ר ולהכי מותר כשרוצה לקיים מצות עונה, דל"ש לאסור עליו מטעם ביטול פו"ר דבלא"ה אין היא ראויה להוליד, ולומר שישא אשה אחרת בת בנים ולא יבעול זו שאינה ב"ב אי אפשר דהא מחויב בעונה. ולאידך רבוותא דיש איסור מיוחד להוציא ז"ל מותר משום דהוא דרך תשמיש ואינו מתכוין להשחית זרע.

ונתחזר לעניננו דלפי מה שהעלינו דאיסור השחתת זרע הוא משום ביטול פו"ר או שהוא איסור מיוחד מדרבנן א"א לומר דהאיסור להרוג את העובר הוא מטעם השחתת זרע, דבהריגת העובר ל"ש לומר דיש בזה ביטול פו"ר וא"כ מג"ל להתוס' לומר דאיסור הריגת העובר הוא מה"ת ומה הוא היסוד לאיסור זה. ועוד דמשום ביטול פו"ר אין לאסור לאחר להשחית זרעו של חברו, דהא המשחית אינו מבטל מצות פו"ר, וגם אין סברא לומר שהאיסור הוא שמבטל פו"ר של חברו. והראיה דלדעת ר"ת מותרת לשמש במוך משום דאין אשה מוזהרת על השחתת זרע משום דלא מפקדא אפו"ר, ואע"ג דעי"ז היא מבטלת את בעלה מפו"ר. וע"כ דאיסור המתת עובר אינו משום השחתת זרע כמו שסבר החו"י אלא הוא מטעם אחר, ועדיין אין אנו יודעים טעם לאיסור זה. וכבר כתבתי למעלה דאין לומר דהאיסור הוא משום שפ"ד דא"כ אמאי מותר להציל את האם בהמתת הוולד, והרי בעריות וע"ז אסור אפילו בפיקוח נפש ואפי' באביוזרייהו דע"ז ועריות כדמוכח בכ"מ בש"ס וכבר

דברו הראשונים בזה.

ואולי יש מקום לומר, דשפ"ד שאני מג"ע וע"ז, דבשפ"ד נאמר בגמרא ורוצח גופא סברא היא וכו' דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא ידיה סומק טפי ועי' ברש"י פסחים כ"ה ע"ב ובסנהדרין ע"ד ע"א שכתב דאסור לו להרוג את פלוני משום דלא תדחה נפש חברו דאיכא תרתי איבוד נשמה ועבירה מפני נפש דליכא אלא חדא איבוד נשמה, דכי אמר רחמנא לעבור על המצוות משום וחי בהם משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל והכא גבי רוצח כיון דסו"ס איכא איבוד נשמה למה יהא מותר לעבור. מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חברו הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות עי"ש. ומוכח דבלא טעם זה היה מותר לעבור על איסור דשפ"ד בשביל להציל חיי אחר, אלא דברציחת נפש יש איבוד נפש של אחר ולפיכך אסור, משא"כ בהמתת עובר אע"ג דגם בו יש איסור דשפ"ד מ"מ נדחה מפני חיי נפש של אדם שלם וכפשטות לשון המשנה בפ"ז דאהלות המקשה לילד מחתכין את הוולד וכו' מפני שחייה קודמין לחייו. אלא דלפי"ז היה לנו לומר דאם אמרו עכו"ם תגו לנו חד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג את כולכם דיהא מותר למסור אותו כדי להציל את הרבים. וכבר תמה בזה הרמ"ך והובא בכ"מ פ"ה מיסודי התורה. וכ"מ כתב דבלא יחדו איש מיוחד בלא"ה לא קשיא דהרי א"א לבחור מי מהם דמהיכי תיתי יבחרו בזה ולא בזה, והקושיא היא רק ביחדו איש מיוחד דלרי"ל אסור למוסרו כמפורש בירושלמי פ"ח דתרומות. ועי"ש שהכ"מ תירץ דס"ל לרי"ל דהא דאמרו בגמרא סברא דמאי חזית אינו עיקר הטעם אלא דקבלה היתה בידם דגבי שפ"ד הדין דיהרג ואל יעבור כמו בג"ע וע"ז ואפי' במקום דליכא הטעם דמאי חזית. ואולי יש לחלק ולומר דרק להרוג נפש בשביל הצלת רבים אסור להרוג נפש מישראל, דמי יודע אם אין נפש היחיד מישראל יקרה בעיני המקום יותר מנפשות הרבים אבל לא כן בעובר שאינו נפש גמור דאז אמרינן דחיי נפש שלם קודם. וצ"ע דמנ"ל לחז"ל סברא זו, ועכצ"ל דפשיטא לחז"ל דאין בהריגת עובר משום שפ"ד, אלא הוא איסור אחר שאין אנו יודעים מהו. ואח"כ ראיתי בספר בית זבול ח"ב ס"א להגאון מהרי"מ חרל"פ ז"ל שהאריך בזה ומכיון שיש לי לפלפל בדבריו אחשוך זה למקום אחר מכיון שאינו גוגע לנידון שלנו, דבסברות גרידא אין להכריע את הדין ורק עלינו לשמוע מה שאמרו רבותינו הראשונים בזה.

וראיתי בספר חמדת ישראל דף פ"ח שהביא דברי הרמ"ה בסנהדרין ע"ב ע"ב וז"ל: איתבי' ר"ח לר"ה מהא דתנן באהלות פ"ז האשה המקשה לילד מחתכין את הוולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו, יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, דכתיב שופך דם אדם באדם דמו ישפך איזהו אדם שהוא באדם הו"א זה עובר. ודוקא כשיצא רובו אבל כ"ז שהוא מבפנים לאו נפש הוא ולא חסה עליו התורה שהרי לא חייבה עליו מיתה דכתיב ויצאו ילדיה

ענוש יענש עכ"ל. והגאון בעל חמ"י פירש את דבריו שהרמ"ה ז"ל סובר דהא דיצא רובו אין גוגעין בו הוא ג"כ מצד הדרשה דשופך דם האדם דאל"ה לא היה חייב עליו עד שיצא לאויר העולם לגמרי. ועפ"י דברים אלו חידש בעל חמ"י דבאמת הקרא דשופך דם האדם נאמר בין לישראל ובין לב"נ, דהוי בכלל נאמרה ונשנית כיון דכתיב בתורה מכה כל נפש גם עובר בכלל נפש. ונהי דנתמעט נפל מדכתיב מכה איש אבל עובר לא נתמעט. רק דבזה חלוק ישראל מב"נ לענין עובר שהוא במעי אמו לגמרי, דבזה יצאו ישראל להתקל שלא יתחייבו עליו מיתת בי"ד, והטעם י"ל כמ"ש הרא"ם בפ' משפטים דרוב להבא לא אמרינן. לכן כ"ז שהוא במעי אמו לא חייבה התורה מיתה עליו משום דכתיב בישראל והצילו העדה וכו' עכ"ל. ולפי"ז יצא לנו יסוד חדש בהריגת עובר מקרא דשופך דם אדם דנאמר בין לישראל ובין לב"נ. ואולם דברים אלו לא נתנו להאמר כלל, דזה נגד גמרא מפורשת בסנהדרין נ"ז ע"ב דרק בן נח חייב על העוברין ועי"ש ברש"י שכתב הכה את האשה ויצאו ילדיה נהרג עליהם ובישראל עד שיצא לאויר העולם כדתנן במס' גדה מ"ד ע"א תיגוק בן יום אחד ההורגו חייב היכא דקיים לו בגווה שכלו לו חדשיו ואינו נפל. וא"כ גם ביצא לאויר העולם לגמרי אינו חייב אלא אם ידע שכלו לו חדשיו (ועי' גו"ב הנ"ל שפלפל בזה לדעת הרמב"ם ואכמ"ל) ועכ"פ א"א כלל לומר שהקרא דשופך דם האדם קאי גם לישראל דאם היינו אומרים כן היה לנו לומר שחייב מיתה דבקרא נאמר דמו ישפך, וחוז' מזה א"א לומר כן דהא הרמ"ה כתב בפ"י דכ"ז שהוא בפנים לאו נפש הוא, והוא מביא ראיה לדבריו מהא שחייבה התורה לשלם דמי וולדות לבעל, ואי היה חייב מיתה היה פטור מלשלם מטעם קי"ל בדברא מיני. והג' בעל חמ"י נדחק לתרץ את הדברים בדרך פלפול אבל אין דבריו מסתברים כלל. וברור כי יש כאן איזו השמטה שהרמ"ה רצה לומר דרק ב"נ חייב על עובר מדכתיב שופך דם וכו' אבל לא ישראל. או יש כאן איזה שרובב ממקום אחר. וידוע למדי כי המו"ל ספרי קדמונים בזמנים שעברו לא דקדקו הרבה ולא טרחו למצוא כת"י אחרים שעל ידם היו יכולים להציל את הספרים משבושים גסים. ואין כדאי להרבות בפלפולים רק בכדי לישוב את השבושים של כותבי ספרים ומעתיקיהם. ואנו אין לנו אלא מה שכתב הרמ"ה בפירוש דעובר שהוא מבפנים לאו נפש הוא, משא"כ ביצא רובו (כן היא גירסת הרמ"ה. ויש גירסא אחרת: יצא ראשו) הוא נפש גמור וההורגו חייב ולכן אין דוחין נפש מפני נפש. והוא כמ"ש רש"י ושאר הראשונים ז"ל ושכן היא לשון המשנה בפ"ז דאהלות, מפני שחייה קודמין לחייו. וכן שאין דוחין נפש מפני נפש. וחלילה לנו לחדש דינים על יסוד כתבייד משבושים או על יסוד של שבושים שנפלו בהם ע"י מעתיקים או מדפיסים בלתי הגונים וד"ל.

ומכאן תשובה גם למה שהביא הג' בעל חמ"י בשם הגאון ר"א בספרו זכותא דאברהם דההורג עובר חייב מיתה בידי שמים, דאי גימא כן יקשה אליבא דרנבה"ק

הפטר מתשלומין גם בחייב מיתה בידי שמים ואפילו בשוגג כמ"ש התוס' בכתובות ל' ע"ב ד"ה זר, וא"כ איך משכחת דישלם לבעל דמי וולדות. וכבר העיר בזה הרש"ש בהשגותיו לרמב"ם ה' מלכים פ"ט ה"ד. וגם המחבר הנ"ל הרגיש בזה, אלא שרצה להעמיד את דברי הגאון בעל זכותא דאברהם בדרך פלפול דאעפ"י שחייב מיתה בידי שמים מ"מ משלם דמים בתורת כופר. ואין ברצוני להאריך בסתירת דברים אלו שאינם אלא לחדודי בעלמא.

והנה הגרי"פ הקשה להגאון נו"ב ז"ל דמניין אנו יודעים דישראל פטור על העוברים, דאדרבא עלינו לומר דמכיון שלא נשנתה לישראל נאמר ולא לב"ב, דאל"כ מי איכא מידי דלישראל שרי וכו' עי"ש. והגאון נו"ב השיב לו דכיון דלא נשנית בסיני וגם ל"ש בו מי איכא מידי דהרי עכ"פ אסור לישראל כמ"ש התוס' בסנהדרין דאסור לישראל להרוג עובר, א"כ מהיכי תיתי לומר דקאי על ישראל עי"ש. אולם הגאון נו"ב לא ביאר את הדברים כל צרכם, דסו"ס קשה דמניין לנו שהתורה אסרה להרוג עובר. אמת שהתוס' כתבו כן, אבל גם הם ז"ל לא גילו לנו את המקור בתורה, והם כתבו כן רק לתרץ הקושיא דמי איכא מידי דלישראל שרי וכו' והרי ישראל מותר להרוג עובר וב"ב אסור ולכן כתבו דבאמת אסור. אבל בזה לא גתישבה הקושיא דמניין לחז"ל דבר זה. ושוב חוזרת הקושיא של הגרי"פ דמניין לחז"ל דישראל פטור על הריגת עובר כמפורש בנדה מ"ד ע"א דההורג תינוק בן יום חייב ומשמע דעל עובר אינו חייב, וכמו שדקדקה הגמ' שם בסוף ע"א לענין נחלה ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא. וה"נ יש לנו לדקדק לגבי חיוב מיתה על ההורג דדוקא בן יום אחד אבל עובר לא. הן אמנם שהתוס' שם רצו לחדש דבאם אמו מתה חייב ההורג, אבל זה רק משום דכמונח בקופסא דמי ונחשב לילוד, אבל מי שעודנו נחשב לעובר ההורג פטור. ועי' בר"ב פ"ח דיומא שמביא את הרמב"ן בשם בה"ג שכתב דבעובר ליתא משום הצלת נפשות וכתב ותנן נמי גבי תינוק בן יום אחד וההורג חייב, ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא עי"ש.

והנה הגרי"פ הביא מה שכתב הסמ"ע בס"י תכ"ה דכ"ז שלא יצא לאויר העולם אין עליו שם נפש, דבקרא כי יכה נפש כתוב, והביא רא"י מדמשלם דמי וולדות לבעל מכלל שאין חיוב מיתה עליו. וכבר ראינו לעיל שגם הרמב"ן וכן הרמ"ה הביאו רא"י זו. אולם הגרי"פ דחה רא"י זו דאפשר לומר דהקרא מיירי בלא כלו לו חדשיו דאז הוא נפל ופטור ממיתה מדרשא דמכה איש כמפורש בסנהדרין דף פ"ד ע"ב. והגרי"פ הוסיף חיזוק לדבריו מדברי התוס' שם בד"ה הוה אמינא דהקשו דאיך ס"ד דחייב אפילו על נפלים א"כ איך מחייב דמי וולדות הא חייב מיתה ועי"ש שתירצו דנהי דהוה מחייב אנפל לאחר שנולד, קודם שנולד לא מחייב עי"ש, הרי שהתוס' נקטו בקושייתם דגם עובר הוא בכלל נפש. והגו"ב תירץ דהתוס' כתבו כן רק בקושייתם לפי הס"ד דגמ' דאי כתב רחמנא כל מכה נפש הוה אמינא אפילו

נפלים, ולפי ההו"א הזה היינו אומרים דגם עובר הוא בכלל נפש, אבל לפי המסקנה דגלי קרא דמכה איש דפטור על נפלים שוב אנו אומרים דגם על עובר פטור. אבל עדיין צ"ע דמנ"ל דפטור על עובר שכלו לו חדשיו, המקרא דמכה איש לא ידעינן אלא דפטור על נפלים שאינם חיים וכמו שכתב שם רש"י כגון בן ט' שראשו אטום או שיש לו שני גבים דלא חיי, אבל עובר בן ט' שהוא חי מנין לנו להוציא מדרשא דמכה איש. ובאמת נראה שהגאון נו"ב קיצר דברי הגרי"פ ז"ל, דהגרי"פ ז"ל השיב על דברי הסמ"ע שכתב בפשיטות דעובר אינו בכלל נפש מקרא דכל מכה נפש, וע"ז הביא הגרי"פ ראי' מדברי התוס' שנקטו בקושייתם דגם עובר נחשב נפש וכמו שסברה הגמ' דגם נפל הוא בכלל נפש, ואי לאו קרא דמכה איש דממעטינן מיני' נפל היינו אומרים דגם נפל הוא בכלל נפש, ונהי דממעטינן נפל ממכה איש לפי שאינו חי, עדיין אין אנו יודעים שגם עובר אינו בכלל איש. ואמנם התוס' בתירוצם נקטו בפשיטות דעובר גרע מנפל דכתבו דנהי דהוה מחייב אנפל לאחר שנולד מ"מ לא מחייב על עובר קודם שנולד. אבל גם דבריהם צ"ע, דמנ"ל הא, דהסברה הפשוטה היא להיפוך, דנפל אינו חי. אבל עובר עתיד להיות הרוב נשים אינן מפילות, ומכש"כ בן ט' שהוא חי ממש יש לחשבו לאיש. והנו"ב בעצמו הרגיש שם בסברה זו ועורר נגד הגרי"פ על שרצה לדמות עובר שלא כלו חדשיו לטריפה דההורגו פטור, והוא דחה דברי' בסברה זו דטריפה אינו חי משא"כ עובר אפשר שהיה משלים ימי עבורו והי' נולד כדרכו, ועי"ש בדבריו שכתב דאם יש לחלק בין כלו חדשיו ובין לא כלו חדשיו אין זה אלא משום שבכלו חדשיו הוא מרוב וולדות שאינם נפלים, אבל קודם שכלו אכתי אינו מרוב וולדות. ועפי"ז יצא לתרץ קושיית הגרי"פ דדלמא הקרא דמשלם דמי וולדות מיירי בלא כלו חדשיו. די"ל דאפילו אי נימא כן מ"מ קשה אמאי משלם דמי וולדות, דנהי דפטור ממיתה דאי אפשר להורגו מספק, מ"מ מדוע חייב דמי וולדות הא אדרבא יש לנו לאוקמי הוולד בחזקתו ולומר שהעובר עתיד להיות בן קיימא וחייב מיתה ופטור מתשלומין. אלא ודאי שאפילו בוודאי בן קיימא ליכא חיוב מיתה קודם שיצא לאויר העולם.

ואמנם יש לפקפק בדברי הנו"ב הנ"ל דהיכן מצינו דאף במקום שהוא פטור ממיתה מטעם ספק הוא פטור מתשלומין דלא מצינו כן רק בשוגג דאעפ"י שפטור ממיתה מכל מקום פטור מתשלומין מילפותא דקרא כדתני דבי חזקי'. אבל היכא שפטור ממיתה מטעם ספק שפיר יש לומר שהוא חייב בתשלומין. וחזקה זו שכתב הנו"ב איני יודע לפרשה, והרי אין חזקה להבא והראי' שהוא פטור ממיתה. וההוכחה של הנו"ב דאי נימא שיש חיוב מיתה בכלו חדשיו הי' לנו לפטור גם מתשלומין גם בלא כלו חדשיו דיש לומר שהעובר עתיד להיות בן קיימא וחייב מיתה ופטור מתשלומין, הוכחה זו אינה מובנה לי, דמדברי' אלו נראה שהנו"ב סובר דמכיון שיש חיוב מיתה בכח והיינו אם יהיה בן קיימא, חיוב זה צריך לפטור

מתשלומין. ואף שאין חיוב זה בפועל דהרי אין הורגין מספק כמש"כ למעלה מזה מ"מ לענין פטור תשלומין סגי מה שיש חיוב מיתה בכח. אבל באמת אין זו הוכחה, דיש לומר דבכלו חדשיו חייב מיתה משום שהוא חי גמור. אבל בלא כלו חדשיו אין עליו שום חיוב מיתה מכיון שבשעת הריגתו איננו בר קיימא ואינו חשוב עדין חי, ואף שעתידי הוא להשלים ימי עבורו ולהיות חי מ"מ פטור ההורגו, דאין חיוב מיתה על הריגת מי שעתידי להיות חי, דאין לנו בחיוב מיתה אלא שעתו, ואין דנין את הרוצח על העתיד להיות אלא על מה שהוא עכשיו בשעת מעשה הרציחה ואין הפטור ממיתה בלא כלו חדשיו מטעם שמא לא יהי' בר קיימא אלא משום שבשעת ההריגה איננו בר קיימא.

ואולם לא נעלם דבר מרבנותינו הראשונים ז"ל, וכבר עמד בזה הרמב"ן לגדה מ"ד ע"ב ע"ש שכתב וז"ל: והא דתנן וההורגו חייב ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא, דלא קרינא בו נפש אדם וה"נ אמרינן בסנהד' עב ע"ב האשה המקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר, יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש. אלמא מעיקרא ליכא משום הצלת נפש וקרא נמי כתיב ומשלם דמי ולדות. ואיכא דקשיא ל' מההיא דגרסינן בערכין ז' האשה היושבת על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה ומוציאין ממנה הולד. ואמאי מחללין שבת כיון שאינו קרוי נפש. וליכא למימר התם ביושבת על המשבר דווקא משום כיון דעקר גופא אחרינא הוא כדאמר התם בערכין, במקשה לילד לא בעינן יושבת על המשבר (כוונתו דמה דאמר התם ביושבת על המשבר ממתניין לה עד שתלד כיון דעקר גופא אחרינא הוא ה"ה נמי במקשה לילד ולא יושבת על המשבר נמי ממתניין). ועוד דהכא בן יום א' תנן, וקרא דגבי דמי ולדות אפילו היושבת על המשבר היא. ולא אמרינן התם דכילוד הוא, אלא גופא אחרינא הוא קאמרינן, לומר ממתניין לה עד שתלד ואח"כ ממיתין אותה ולא מיתרבי מגם שניהם, דאפי' קודם שתשב על המשבר כלל אי לאו קרא דגם לא הוה קטלינן לולד כדמפורש התם, אבל לענין לידה דבר ברור שאינו בכלל נפש אדם עד שנולד כדאמרינן. ולא קושיא התם אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה, והא דאמרינן במסכת שבת קנ"א ע"ב תיגוק בן יום אחד מחללין עליו את השבת לאו לאפוקי עובר אלא גוזמא הוא כדי לומר דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו ע"כ.

וכן במאירי לסנהדרין ע"ב ע"ב כתב וז"ל עוברה שהיתה מקשה לילד ונסתכנה מרוב קושיה מותר לחתוך העובר שבמעיה בין בסם ובין ביד ולהוציאו חתיכות, שאין זה נקרא נפש הואיל ולא יצא לאויר העולם וכו' עכ"ל הרי לנו תירוץ ברור לקושית הגר"פ דמנ"ל דבן ישראל פטור על הריגת עובר, כיון דאינו גקרא נפש והכתוב מחייב רק מכה נפש וכדאי' בסנהד' פ"ד ע"ב וע"ש בתוס' ד"ה הוה אמינא וצדק הנו"ב בתשו' להגר"פ שרצה להוכיח מדברי התוס' בסנהד' פ"ד ע"ב שנקטו

בקושיתם דגם עובר הוא בכלל נפש. והנו"ב השיב לו שרק בקושיתם כתבו כך לפי הס"ד דגמ' דגם נפלים בכלל נפש. אבל לפי מסקנת הגמ' דנפלים אינם בכלל נפש גם עובר אינו בכלל נפש. משום דכ"ז שלא יצא לאויר העולם אינו בכלל נפש סברא זו מקוימת בדברי הראשונים רש"י והרמב"ן בנדה מ"ד והרמ"ה בסנהדרין ע"ב וכמובא למעלה. ונראה שגם הנו"ב בתירוצו לקושית הגר"פ לכך נתכוין. דליכא למימר דהקרא שופך דם אדם באדם דמו ישפך מיירי גם בישראל דהא ישראל פטור ממיתה מקרא דמכה כל נפש. והראשונים הוסיפו ראי' דישראל פטור על הריגת עובר מקרא דכי ינצו אנשים וכו' ענוש יענוש ואי נימא דחייב מיתה על הריגת עובר הו"ל להפטר ממון מטעם קי"ל בדבריה מיני' וכסברת הסמ"ע בחו"מ סי' תכה. וקושית הגר"פ דשמא הקרא מיירי בלא כלו חדשי'. כבר סילק הרמב"ן הנ"ל דהקרא מיירי אפילו ביושבת על המשבר. דקרא סתמא כתיב ועדיין יש לנו לשאול דמנ"ל להתוס' בדף נ"ט דישראל אסור מה"ת להרוג את העובר אעפ"י שאינו חייב מיתה על הריגתו. וקשה בעיני לומר דידעינן מהא דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור ומדברי הרמב"ן בנדה משמע דאין איסור לישראל מה"ת להרוג את העובר שאינו נפש. והא דמחללין שבת ומביאין סכין ברה"ר להצילו הוא משום חלל שבת כדי שישמור שבתות הרבה. וכן ראיתי בספר מרגליות הים לסנהדרין מביא בשם הצפנת פענח לה' יסודי התורה פ"ה ה"ו. דמתוספתא פ"ג דע"ז מוכח דשרי (אין הספר צ"פ תח"י) (דנאמר שם בה"ד לא תחתוך נכרית העובר במעיה של בת ישראל ומשמע דבת ישראל מותרת. אבל אין זו ראי' מכרחת).

וחיפשתי בספרים ומצאתי בשו"ת מהרי"ט סי' צ"ז דיסוד האיסור לישראל להמית את העובר הוא משום חבלה. דבהמתת העובר הוא מחבל את האשה. וכפה"נ דעתו דאיסור זה לא תלוי אי עובר ירך אמו או לא דאפילו אי נימא דעובר לא ירך אמו מ"מ אם הוא ממית את העובר במעיה הוא מחבל אותה. ודבר זה צ"ע דלפי"ז נצטרך לומר דהאשה עצמה מותרת מה"ת להפיל את ולדה לפי שיטת הרמ"ה שסובר דאדם רשאי לחבל בעצמו. וגם לפי שיטת המאירי בב"ק צ"א ע"ב דהאיסור לחבל בעצמו אינו אלא מדברי סופרים ודרשת הקרא בב"ק צ"א ע"ב אינו אלא אסמכתא בעלמא.

היוצא מכל השו"ט להלכה באשה שחלתה בשעת הריונה במחלת אדמת שלפ"ד הרופאים עלול הולד להיות מחוסר אבר או מחוסר דעת. הנה קודם מ' יום להריונה מותר להפיל את העובר. שקודם מ' יום הוא מיא בעלמא כמפורש ביבמות ס"ט. ואינו חשוב עובר כלל. וכן תפסו כל גדולי האחרונים. ע"י בש"ך חו"מ דמזכה לעובר קודם ארבעים יום לא קנה. דמיא בעלמא כדאמרינן ביבמות. וחולק על הסמ"ע שכתב בסק"ד שהטור והמחבר שסתמו משמע שלא חילקו. והש"ך כתב שמהם אין ראי' דתוך מ' יום לא מיקרי עובר כלל ע"ש ובשו"ת אחיעזר ח"ג

סי' ס"ה כתב בסוף התשובה ומש"כ דלפני מ' יום לקליטתו דהוי כמיא בעלמא לא איקרי נפש יעוין ברמב"ם ספ"ב מה' טו"מ דבנפל אע"ג שלא נתקשרו גידיו מטמא שנאמר הנוגע במת לכל נפש אדם. ובמל"מ שם דבציר ממ' יום אינו מטמא דלא מיקרי נפש. ונראה דב"נ אינו נהרג ע"ז. וגם בישראל אפשר דאין איסור מן התורה עכ"ל.

ובשו"ת מהרי"ט סי' צ"ז דיסוד האיסור של הריגת עובר לישראל הוא משום איסור חבלה בודאי לא שייך בעובר קודם מ' יום איסור חבלה.

ולאחר מ' יום הנה בשו"ת שאילת יעב"ץ סי' מ"ג מקיל באם הולד גורם לאם צער או חולי עי"ש שכתב דגם בעובר כשר הא יש צד להקל לצורך גדול כל כמה דלא עקר אפילו אינו משום פק"נ של אמו אלא להציל לה מרעתה שגורם לה כאב גדול. ודברי השא"י סובבים והולכים על דברי החו"י בתשובה ל"א בא"א שקלקלה ונתעברה ואח"כ חזרה בתשובה ומחמת בושה רצתה להפיל ולדה עי"ש. וגם בשו"ת צפנת פענח סי' ג"ט כתב דקודם מ' יום אין איסור כ"כ גדול לכמה שיטות. וכמה אחרונים תפסו לעיקר דקודם מ' יום מותר להפיל את העובר. ואפילו לדעת הבה"ג שסובר דמחללין שבת אפילו בעובר קודם מ' יום מ"מ אין איסור מה"ת להורגו. שכבר כתב הרמב"ן בנדה דלא תלוי איסור הריגה בהיתר של חילול שבת. וכן יוצא מדברי התוספ' שם. והוכיחו זאת מגוסס שההורגו פטור ומ"מ מחללין עליו את השבת.

אגב אעיר ע"מ שראיתי בס' חמדת ישראל להביא רא' לסברא זו מדברי התוס' בב"מ קי"ד ע"ב שהקשו דאיך החי' אלי' בנה של האלמנה כיון דכהן הי' ותירצו דהי' ברור לו שיחיהו לכך הי' מותר משום פק"נ, וקשה דהיכן מצינו שיש מצות פק"נ בהחיות מת וע"כ דהטעם הוא משום חלל עליו שבת אחת וכו' (וכפה"נ גם בשמ"ק לב"מ תפסו כן עי"ש שמביא בשם תלמידי ר' פרץ לתרץ קושיית התוס' דאיך טימא א"ע אלי', משום דסופו לחיות כחי דמי ואינו מטמא. אלא שדברי השמ"ק צ"ע, דבמס' נדה ע' ע"ב בעי בן השונמית (שהחי' אלישע) מהו שיטמא, אמר להן מת מטמא ואין חי מטמא, ומוכח דדווקא לאחר שהחיהו בעי, אבל לא קודם). עי"ש בדברי' שגם דעתו דאלי' החי' את העובר משום פק"נ. ולענ"ד קשה לומר שיש בהחיות המת משום פק"נ. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דהלשון פק"נ בתוספות הוא מליצה בעלמא. דעיקר כוונתם שכדי להחיות מותר לטמא כשם שמותר לטמא למ"מ שאין לו קוברים או לנשיא. ואין לך כבוד המת יותר מהחיותו ולא גרוע ממצות קבורת מת מצוה.

וכן תפס הגאון הנצי"ב ז"ל בהעמק שאלה סי' קס"ו דף ש"ו דלהכי כתבו התוס' דהי' ברי לו שיחיהו משום דאף לבה"ג דמחללין שבת על וולד קודם מ' יום הוא

דווקא בודאי אבל לא בספק דבספק ל"ש לאמר חלל עליו שבת אחת וכו'.

וראיתי בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ע"ב אות ג' שנשאל הגר"ע ז"ל באשה חולנית במחלת הריאה ופקודת הרופאים לעשות לה נתוח ולחתוך את העובר שבמעיה ואם לא יעשו את הנתוח יש סכנת מות להאשה בשעת לידתה והשואל חשש לדעת הרמב"ם בפ"א מה' רוצח שכתב במקשה לילד שמחתכין את העובר מפני שהוא כרודף אחרי' ומשמע דבלא טעמא דרודף אסור לחתוך את העובר כדי להציל את האם והגר"ע השיב לו דעיקר הטעם ברמב"ם הוא דעובר לא הוי נפש כדעת רש"י ואפילו להנו"ב שכתב במהדו"ת חו"מ סי' נ"ט דאיצטריך צירוף דרודף משום דאין סברא להרוג את הטריפה בשביל השלם זהו רק במקשה לילד דבישבה על המשבר גופא אחרינא ולא אמרינן גבי' עובר ירך אמו ושייך סברת הנו"ב אבל כל זמן שלא ישבה על המשבר פסק הרמב"ם דעובר ירך אמו והוי כמו אבר מאבריו והלא בודאי מחיבים לחתוך אבר בשביל הצלת כל הגוף וכו' ע"ש.

והנה דברי הגר"ע עדיין צ"ע דאכתי לא ידעינן טעם האיסור לישראל להרוג את העובר דאם נחזיק בסברת המהרי"ט דטעם האיסור הוא משום חבלה הנה ביש סכנה להאם בודאי מותר להפיל את הולד אפילו אם אינו רודף ולא צריכים לטעם הגר"ע שם דנחשב לרודף אפילו אם הוא לאחר זמן אבל אי נימא שיש בהמתת הולד משום אביזרייהו דרציחה אפשר שאסור להמיתו בכדי להציל האם מסכנה ולפי דעת הנו"ב אסור להמית את הטריפה בשביל השלם. וגוף הסברה דלמ"ד דעובר ירך אמו פשיטא דמחויבים לחתוך את האבר כדי להציל כל הגוף עדיין צ"ע, שהרי התוס' כתבו בסנהדרין פ' ע"ב ולד טריפה מותר אפילו למ"ד עובר ירך אמו משום דטריפה תלוי בחיות והעובר יש לו חיות בפני עצמו ולא אמרינן עובר ירך אמו שגטרף עם אמו ומשמע שמסופק אם מותרים לחתוך את העובר כדי להציל את האם אע"ג שבודאי מחויבים לחתוך אבר כדי להציל כל הגוף אבל העובר יש חיות בפני עצמו. ועלי להעיר שכל מה שכתבנו בהיתר הפלת העובר כדי להציל את האשה מחולי הוא רק לשיטת הראשונים שסוברים דהיתר המשנה במקשה לילד הוא משום דעובר אינו נקרא נפש אולם לשיטת מרן הגר"ח דהרמב"ם לא התיר חיתוך הולד במעי אמו רק משום שהוא רודף אבל באינו רודף אסור וכדעתו סוברים גם הנו"ב וגם הגרי"פ וגם בעל חו"י אין להתיר אלא בשהולד הוא בגדר רודף. אלא מכיון שרוב הראשונים חולקים על הרמב"ם וכמו שהבאנו למעלה אפשר שיש להתיר ולסמוך על בעל שאילת יעב"ץ וכנ"ל.

בענין ערכאות

ש א ל ה

בשאלתי בהיותי בבקור בטנגיר על-ידי אחד ממכירי אודות בעי' חמורה. הנ"ל עובד בתור רואה חשבונות מוסמך (מה שנקרא באנגלית צ'ארטערד אקונטענט) פעמים שבבית המשפט מתבררת איזו שאלה בין שני בעלי דינים ובית המשפט מזמין רואה חשבונות מוסמך כדי להביע את דעתו — בתור מומחה לעניני משא ומתן — על ענין מסוים למשל מי מן הצדדים צודק לפי החוק או להשתדל למצוא פשרה בין הצדדים. המומחה יכול לקבל על עצמו לברר מקרה מסוים ולסרב במקרה אחר אם ירצה. נשאלת עכשיו השאלה אם מותר להנ"ל לפי דין תורה לקבל עבודה כזאת.

היות ובתור מומחה הוא צריך להביע את דעתו לפי חוקי המדינה (במקרה דנן הם מוסלמים וא"כ לא עבדי ע"ז) נשאלת השאלה:

(א) האם האיסור של דן בערכאות של נכרים שייך רק בבעלי הדין או גם במומחה כזה המשתדל להוציא לאור את הדין;

(ב) האם יש הבדל אם בעלי הדין או לפחות אחד מהם הם יהודים לכאשר הם נכרים כדאי להוסיף שלפי חוקי הממשלה פה אין לבתי דין היהודים סמכות לשפוט בעניני מסחר וכדומה וסמכותם מוגבלת לעניני אישות וירושות וא"כ כל הסוחרים כשנכנסים להסכמים עושים זאת על דעת חוקי המדינה ולכן פשט הדבר אצל הציבור להתדיין לפני בתי המשפט בלי לבקש רשות מבית הדין עכ"ל השואל.

ת ש ו ב ה :

(א) איסור מביא דין ישראל לפני ערכאות של גוים דאורייתא הוא (ספר התשב"ץ חלק רביעי טור שלישי סימן ו', תשובת הר"ר אברהם נ' טוואה זצ"ל) וא"כ אין לדון בזה ממה שכתב הגאון מלובלין זצ"ל בשו"ת תורת חסד סי' ה' דאין איסור מסייע באיסורי דרבנן דהוי גזירה לגזירה וכתוב שם בשם זקנו הרשב"ץ וז"ל ומה שכתב ומייקר שם אלילים הוא כולל דת אומה זו אע"פ שאינם עובדי ע"ז הרי הם מכחישים משפטי תורתנו והמביא דין לפניהם ח"ו עושה עילוי לדתם על תורתנו וכן כתב א"ז הרשב"ץ ז"ל עכ"ל ועי' ג"כ בתשב"ץ ח"ד טור הראשון סי' י"ז. הרי לפניך שאין חילוק בין עובדי ע"ז למוסלמים לענין הנ"ל.

(ב) בשו"ת הרמ"א סי' נ"ב באמצע התשובה כתב וז"ל עוד נראה דכשישראל דן עם הגוי אז מותר להעיד אבל כשישראל דן עם חבריו אין הכי נמי דאסור להעיד אע"פ שהוא כדין משום דמסייע לעוברי עבירה ואע"ג דלית ביה משום לפני עור לא תתן מכשול מאחר דבלאו ידיה יוכל לעשות תאיסור וכמו שכתבו התוס' והמרדכי והאשרי פ"ק דע"ז מ"מ איסורא דרבנן איכא כמו שכתב שם הר"ן וכן כתבו התוס' והאשרי פ"ק דשבת עכ"ל הרי כתב הרמ"א דהעדים מסייעים עוברי עברה וא"כ לכאורה י"ל דהאיש הרואה חשבונות הנ"ל מסייע עוברי עברה היכא דשני בעלי הדין הם ישראלים.

ומצאתי להשער המשפט בסי' כ"ו אחר שהביא דברי הרמ"א בתשובה הנ"ל שכתב דאע"ג דלית ביה משום לפני עור לא תתן מכשול מ"מ איסורא דרבנן איכא משום מסייע כתב השעה"מ וז"ל ולכאורה לא דמיא כלל להתם דבשלמא התם כשמושיט לחבירו דבר איסור אף דחבירו יכול ליטלו בעצמו מ"מ הרי הוא גורם לו לעשות תאיסור בנתינתו לו ואדרבה הוא מחוייב להפרישו מלעשות תאיסור דאף קטן אוכל נבלות ב"ד מצווה להפרישו וכו' משא"כ הכא הא דאסור לדון לפני דייני עכו"ם הוא מפני שמייקר שם האלילים כשדן לפניהם וא"כ מה שהעדים מעידים לפניהם שהאמת כדברי התובע אינו גורם ומסייע כלל לעשיית העברה דהא אף שלא יעידו כבר הוא מייקר שם האלילים במה שדן לפניהם ואין שום תועלת בעדותן ליפוי כח שלהם אך מ"מ מצאתי סיוע לדברי הרמ"א ממתני' דע"ז דף נ"ה דאיתא התם דאין דורכין עם ישראל העושה בטומאה ומוכח התם לשטת רש"י ותוס' שם דאף סוף דריכה אסור אף שכבר נטמאו הפירות מ"מ אסור לסייעו כדי שלא ירגיל בכך וכמ"ש הר"ן שם וא"כ ה"נ י"ל כיון שעושה איסור במה שהוא דן לפני אלילים אסור לסייעו כדי שלא ירגיל בכך אך מ"מ לא נ"ל וכי משום שלא ירגיל בכך ימנעו מלהעיד לו שהוא מצות עשה וג"כ עובר על לא תעמוד על דם ריעך כמ"ש בסי' כ"ח באריכות והוי כהשבת אבדה דחייב להחזיר אף למומר אוכל נבלות לתיאבון וה"ה לענין עדות פשיטא דחייב להעיד אף לרשע גמור וכי משום שלא יחזיק עובר עברה שהוא חומרא דרבנן בעלמא והקילו בו בכמה דוכתי משום דרכי שלום יעברו העדים בעשה ולא ועוד דכיון שהם יודעים האמת שהנתבע חייב ממון להתובע והוא כופר לו אם לא יעידו הרי הם מסייעים ומחזיקים ידי הנתבע שגוזל ממון חברו וכו' עכ"ל השעה"מ ועי"ש. והנה כל השגתו של השעה"מ הוא לענין עדות שמותרין להעיד בערכאות אפילו כשב' הבע"ד הם ישראלים מטעם להציל ממון התובע מיד הנתבע, אמנם בגידון שאלתנו שהרואה חשבונות יגיד להם דבר המשפט לא שייך דבר זה דהוא אינו מציל ממון דאף רואה חשבונות אחר יכול להגיד להם מהו הדין בדיניהם ועוד שהוא מעלה יראתם שהוא מסייע להם בחקיקת משפטם ובפרט שהאיש השואל בודאי אינו יודע משפטי התורה על בורין וא"כ

אדרבה יצמח מזה קלקול שמפסיד ממון שלא כדין שמוציא מזה ונותן לזה נגד חוקי תורתנו הקדושה.

ג) וצופה הייתי להרמ"א שכתב ביורה דעה סימן קנ"א ס"א בהגה י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתה היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר אבל אם יכולים לקנות במקום אחר מותר למכור להם כל דבר (מרדכי פ"ק דע"ז) ויש מחמירין ונהגו להקל כסברא הראשונה וכל בעל נפש יחמיר לעצמו עכ"ל ובש"ך שם ס"ק ו' פירש דבריו דס"ל דכי היכי דאמרינן בש"ס גבי נזיר דאסור להושיט לו כוס יין דהיינו דוקא דקאי בתרי עברי נהרא ה"ה הכא ויש מחמירין וסוברין דמ"מ איסור מדרבנן איכא אפילו לא הוי כמו תרי עברא נהרא אבל הש"ך שם כתב דהמרדכי לא פליג על התוס' והרא"ש פ"ק דשבת והר"ן פ"ק דע"ז דהם מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור משא"כ בגוי דביה איירי המרדכי שאינו חייב להפרישו וכן סובר המגן אברהם בסי' שמ"ז ס"ק ד' וא"כ לפי דבריהם אסור לסייע לישראל עובר עברה לכולי עלמא. ואפילו לפי דברי הרמ"א שכתב ונהגו להקל כסברא הראשונה וכל בעל נפש יחמיר לעצמו יש להקשות עליו מדידיה אדידיה דבתשובה הנ"ל כתב דאסור להעיד בערכאות משום מסייע דאסור מדרבנן ועל זה מסיק בתשובה הנ"ל וז"ל מכל הנני נראה דבדין נתנדה יוסף הרופא בראשונה וכו' עכ"ל ואם כל הטעם דיש להחמיר במסייע כתב הרב במפה דבאמת נהגו להקל וכל בעל נפש יחמיר לעצמו אם כן מי שאינו בעל נפש ולא יחמיר למה יהיה מחויב נידוי ומצאתי בקונטרס בית ישראל הנדפס בסוף החכמת אדם בקיצור כללי הפוסקים אות כ"א שכתב ואחר הגהות רמ"א חיבר שו"ת רמ"א. ואם אמת דבר זה יש לומר דחזר בו הרמ"א בתשובותיו או י"ל דרק לגבי גוי כתב דנהגו להקל במסייע אבל לסייע ישראל מודה רמ"א דאין להקל כלל אפילו אינו בעל נפש וא"כ כיון די"ל דהרמ"א מודה דמסייע אסור מדרבנן ודעת הש"ך והמג"א ברירא לן דיש איסור דרבנן במסייע עוברי עברה א"כ אסור להאיש הנידון לסייעם לומר לדייני ערכאות מה דינם.

ד) אמנם יש לדון בעיקר הדבר דלא מיקרי מסייע עוברי עברה כלל אפילו כשהשני בע"ד הם ישראלים דרק בעדים י"ל דמסייעים לפי דעת הרמ"א דהבעלי עברה קוראים אותם לבוא להעיד מיקרי מסייע אותם אבל כאן בנ"ד דהשופטים קוראים את הרואה חשבונות וכל מגעו ומשאו הוא רק עם השופטים והשופט מוציא הפסק דין הוא מסייע רק השופט ואפשר דלא מיקרי מסייע בעלי עברה הישראלים אבל לפי מה שכתב הרא"ש ריש פ"ק דשבת שדין מסייע הוא מטעם חייב להפרישו מאיסור דלא גרע מישראל קטן אוכל גבלות שב"ד מחויבים להפרישו כל שכן ישראל גדול וא"כ י"ל דאף אם אין מגעו ישר עם הישראלים אסור הוא שחייב להפרישם מהאיסור ולא לסייע אותם אפילו ע"י שום גרם ודו"ק.

(ה) ומה שכתוב בשאלה שפשט הדבר אצל הציבור להתדיין בפני בית המשפט בלי לבקש רשות מהב"ד זהו נגד הדין דאפילו שני הבע"ד רוצין אסור וכמו שכתוב בשו"ע חושן המשפט סי' כ"ו ואפילו נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם אסור ומקורו מהרמב"ן בפירושו ריש פרשת משפטים.

(ו) ומש"כ בשאלה וז"ל וא"כ כל הסוחרים כשנכנסים להסכמים עושים זאת על דעת חוקי המדינה וכו' עכ"ל זה אסור וכמש"כ הבית יוסף סי' כ"ו בשם תשובת הרשב"א לנהוג כן מפני שהוא משפט עכו"ם אסור וכתב שם עוד וז"ל ובכלל עיקר כל דיני התורה השלימה ומה לנו ולספרי הקודש המוקדשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני עכו"ם ויבנו להם במות טמאות בבית מדרשי עכו"ם וכו' עכ"ל.

הן אמת דהרמ"א חו"מ סי' רמ"ח סעיף א' מביא דברי הריב"ש סי' נ"ב שפסק ואם עשה הצוואה במקום שנהגו לדון בערכאות של עכו"ם ובאו אח"כ לדון בדיני ישראל לא אמרינן דירושה אין לה הפסק (דבדיני גוים ירושה יש לה הפסק ובדיני ישראל אין לה הפסק וכמש"כ המחבר שם) אבל מדברי הרשב"א המובא בבית יוסף בסי' כ"ו הנ"ל בעובדא שאחד מתה בתו ותבע את חתנו בערכאות של עכו"ם שיחזיר כל הנדוניא בטענה אע"פ שבדיני ישראל הבעל יורש את אשתו כיון שהכל יודעים שהם הולכים בדיני עכו"ם הרי כל הנושא אשה שם כאלו התנו כן וכו' וכתב שם הרשב"א לנהוג כן מפני שהוא משפט עכו"ם אסור עי"ש ובכנסת הגדולה בסי' כ"ו בחידושי ב"י אות כ' כתב שמחולקים המה הרשב"א והריב"ש ולכן לא הביא המחבר דינו של הריב"ש.

אמנם הרמ"א בעצמו בסי' שס"ט הביא נמי תשובת הרשב"א הנ"ל ולכאורה דבריו סותרים דהאיך מזכי שטרי לבי תרי דבסי' רמ"ח הביא דברי הריב"ש וא"כ האיך מביא דברי הרשב"א הרי לכאורה פליגי אהדדי וכמש"כ הכנה"ג הנ"ל. ובסמ"ע בסי' שס"ט אות כ' הקשה זאת ויצא לחלק שרק בסי' רמ"ח בגוונא דהריב"ש שהיה גילוי דעת בשעת הצוואה דקאמר ואחריו לפלוני התם אמרינן דודאי דעתו היה כמו שמורגל בפי הבריות דמפרשים ואחריו לפלוני כפשוטו ואפילו אם הראשון ראוי לירש ומ"ה פסק שדנין בדיני עכו"ם משא"כ בהנושא אשה דבשעה שנשאו זה את זה לא היה שעת ירושה ולא היה אז שום גילוי דעת שנשאה אדעתא דמנהגא והבעל עומד עתה לפנינו ואומר שלא היה דעתו אז לישא ע"ד שאם תמות שלא ירשנה דבזה ודאי לא עקרי דין תורה וכו' עכ"ל הנה לפי דברי הסמ"ע דדנים להם דיני עכו"ם רק אם היה גילוי דעת שעשו הדבר עפ"י דיניהם כמו בגוונא של הריב"ש שכתב בפירוש ואחריו לפלוני וא"כ בהני סוחרים דטנגיר ליכא שום גילוי דעת בפירוש בשעת ההסכם שאם יהיה כך וכך הדין יהיה כך אסור לנו לפסוק להם

כדיני עכו"ם וכ"ש שאסור להם לילך בערכאותיהם לפסוק להם כך ועי' ברמ"א סי' ע"ג סעיף י"ד ובש"ך שם ס"ק ל"ט.

ותבט עיני לדברי הטורי זהב בסי' רמ"ח שכתב דהריב"ש איירי שלא הצריכום לילך למרחקים לדין ישראל אלא ידונו בפני עכו"ם כמו שקבלו עליהם מקדם והשיג על הרמ"א שכתב ואם באו לדון בדיני ישראל שידונו להם כדיני עכו"ם דירושה יש לה הפסק וכונת הרשב"א הנ"ל היה שאנחנו בבית דין של ישראל אסור לדונם בכך ורק לפי חוקי התורה וא"כ לפי חילוקו של הט"ז אפשר שאין איסור אם קבלו עליהם מקודם שכל עסקם יהיה לפי פסק דינם של הערכאות. אמנם יש לתמוה עליו מהא דכתב מרן בסי' כ"ו ומקורו מרבנו הרמב"ן כנ"ל דאפילו נתרצו השני בעלי דינים אסור לילך לערכאות ושמא יש לדחוק ולחלק דשם מיירי דבתחלה לא קיבלו עליהם מפורש לילך בערכאות אם יהיה להם ריב ואז חייבים הם להתדיין לפני ב"ד של ישראל אבל אם קיבלו עליהם או אפשר אפילו לא קיבלו עליהם בפירוש אלא שהמנהג הוא כך הוה כמאן דקיבלו עליהם וא"כ לפי דברי הט"ז אפשר יש להם להגני סותרים דטנגיר על מה לסמוך.

אבל התשב"ץ ח"א סי' ס"א חולק על הריב"ש הנ"ל וכתב וז"ל ומה שנהגו קהל מיורקא גם כי יהיה הדבר כן אין מביאין ראיה ממנהג של איסור ותא חזי מה סלקא בהו וכו' עי"ש ובפתחי תשובה סי' רמ"ח ס"ק ב' מביא מהחתם סופר סי' קמ"ב דכתב דפשוט דאלו ראה הרמ"א דברי התשב"ץ לא היה חולק עליו ויותר נראה דהריב"ש לא אמר אלא בעובדא דיליה עי"ש וכן במהרי"ט בשו"ת חלק שני חו"מ סי' ו' חלק על הרמ"א עי"ש.

(ז) ומה שכתוב בשאלה וז"ל שלפי חוקי הממשלה פה אין לבתי דין היהודים סמכות לשפוט בעניני מסחר וכדומה וסמכותם מוגבלת לעניני אישות וירושות עכ"ל עיין מהרי"ט שם שכתב וז"ל ועוד בסוף סי' שס"ט כתב דנראה מדברי הרשב"א דלא אמרי דינא דמלכותא דינא אלא במה שהוא מדיני המלוכה אבל דינים שדנים בערכאות אין אלו משפטי המלוכה אלא מה שמצאו בסיפרי דיניהם שאם אתה אומר כך א"כ בטלת ח"ו דיני ישראל עכ"ל וכתב עוד וז"ל דר"ל דאפילו אם גזר המלך בהדיא ללכת בערכאות אין אלו משפטי המלוכה ולדברי הכל אין עלינו לקיים זה וכו' עכ"ל ועי"ש.

(ח) ואפילו אם הדיני ישראל שבעיר אינם יודעים דיני ישראל הרי כתב הרמ"א בסי' ח' סעיף א' וז"ל ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים או שכולן עמי הארץ. וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם שלא ילכו לפני ערכאות של עכו"ם ממנים הטובים והחכמים שבהם אע"פ שאינם ראויים להיות דיינים עכ"ל (ובדפוס קניגסברג נשמטו קצת תיבות ואולי מפני הבקורת).

ט) ולענין אם שני בעלי דינים גוים נראה לכאורה דמותר לישראל להיות אפילו דיין להם דהנה כתב הרמב"ם פרק עשירי מהלכות מלכים הלכה י"א חייבין ב"ד של ישראל לעשות שופטים לאלו הגרים התושבים לדון להם עפ"י משפטים אלו כדי שלא ישחת העולם אם ראו ב"ד שופטים מהן מעמידין ואם ראו שיעמידו להן מישראל מעמידין עכ"ל הרי כתב הרמב"ם דאף ישראלים נעשים שופטים לגוים והנה הגוים מחוייבים להעמיד להם בתי דינים וא"כ אין איסור להימנע לעזורם ואדרבה י"ל דמצוה איכא (זולת שנאמר כיון דחוקותם בגוים על חוקי האיסלאם מקורם מהכחשת תורתנו אבל כנראה שחוקים אלו אין להם שורש ישר בדתם אלא שכללו בדתם לשמור חוקותיהם).

והן בקודש חזיתיה להרב רמ"א בשו"ת סימן יו"ד שכתב דר' יוחנן דלמד דינים מויצו סובר שבן נח אינו מצווה רק לשמור המנהג המדיני וכו' אבל אינו בדרך דיני ישראל שמסרם לנו משה מסיני רק הוא חק נימוסי ור' יצחק דלומד מאלהים מגזרה שוה סובר דדיני בני נח הם אותם הדינים שנצטוו ישראל בסיני וקי"ל כר' יצחק אבל בהעמק שאלה להנצי"ב זצ"ל בראשית שאלתא ב' השיג עליו שהשאלות מביא קרא דר' יוחנן ועוד קושיות ועי"ש וכתב אלא ודאי לכו"ע לא ניתן לב"נ פרטי דינים ולא נצטוו אלא להושיב דיינים כפי דעתם כערכאות שבסוריא עי"ש.

וחזיתי להספר מרגלית הים סנהדרין נ"ו ע"ב דהעיר מהרמב"ם הל' נחלות פ"ו ה"ט הנכרי יורש את אביו ד"ת אבל שאר ירושותיהן מניחין אותן כפי מנהגן ובמנחת חינוך מצוה ת' תמה לאיזה צורך סיים הרמב"ם דברים אלו ותי' המרגלית הים דברור כי הדגיש בזה שאף אם שופטים שלא כדין ישראל בכל זאת מניחין אותן כפי מנהגן והזוכה בירושת נכרי באשר אינו מגיע לו לפי מנהגן הוא כגוזל היורש ע"כ ממרגה"י והנך רואה מכאן שדיניהם אינם דיני ישראל ממש אמנם במאירי קדושין עמוד ק"ח כתב וז"ל הרי הוא בכלל ירושה של תורה ויורש את אביו ושאר מורישיו עכ"ל ולדבריו אין ראיה ובהערות שם כתוב לאמור שדבר חדש הוא שלא נשמע בין הפוסקים עי"ש.

ולכאורה היה אפשר לדחות הך ראיה מהרמב"ם דלשטתו אזיל בפ"ט מהל' מלכים הלכה י"ד שכתב וכיצד מצוון הן על הדינין חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו ולהזהיר את העם וב"נ שעבר על אחת משבע מצות אלו נהרג בסייף וכו' ובכסף משנה שם הביא שהרמב"ן פרשת וישלח חולק בזה וכתב דמה שנהרגין בדינים אצל ב"נ הוא בגנב או עשק או אנס ופתה וכו' וצוה אותם בענין הדינים שנצטוו ישראל עי"ש ומשמע דהרמב"ם לית ליה דנצטוו בפרטי דינין ודינין להרמב"ם הוא רק לדון בשש מצוות האחרות וירושות אינם בכלל וניחא בזה למה הוצרכו בפ"ק דקדושין דף י"ז וי"ח למילף מפסוקים דיש ירושה בגוים

ור"ח ב"ר אבין א"ר יוחנן עכו"ם יורש את אביו דבר תורה דכתיב כי ירושה לעשיו נתתי את הר שעיר. אמנם בחתם סופר בלקוטי שו"ת סי' י"ד כתב שלענין דינא מודה הרמב"ם להרמב"ן דכל אלה שחשב הרמב"ן מוזהרים בהן ב"ג וחייבים מיתה עליהן אלא דהרמב"ם סובר דכל זה הוא אביזרייהו דגזל ואם נימא דירושות בכלל הדינים הם אביזרייהו דגזל א"כ לפי דברי החתם סופר חזרה ונצבה ראיית המרגלית הים מהרמב"ם הנ"ל דדיניהם אינם דיני ישראל.

ועוד י"ל דאפילו לפי דברי הרמ"א הנ"ל שכתב דהלכה כר' יצחק וחייבים לדון בדיני ישראל יש לומר שזהו כל זמן שלא חקקו ביניהם דינים אחרים אבל לאחר שחקקו דינים אחרים הוה כמחלי להדדי דומה למה שכתב החלקת יואב מהדורא תנינא סי' י"ד בסופו דזה דב"נ נהרג על הו' מצות יש חילוק ביניהם והיינו דעל עבירות שבין אדם לחבירו דהיינו גזל וגנבה אף דחייב מיתה הוא רק כל זמן שלא חקקו ביניהם דין ומשפט ונימוס אבל אם המלכות קבעה דין ומשפט כמה יקנוס הגנב וכדומה לזה שוב אין חיוב להרוג אותם והוי כאלו מחלו זה לזה עיש"ה ויש לומר גם כן לפי דברי הרמ"א דמחויבים לשמור חוקי ישראל היינו כל זמן שלא חקקו ביניהם דינים אחרים אבל כי חקקו דינים אחרים הוי כמחלי להדדי אבל בנידון הרמ"א איירי בדין שהיה בין גוי לישראל ושם אינו יכול הגוי לזכות ולחוב הישראל מכח מנהג שלו שאנחנו לא קבלנו מנהגיהם אלא מניחים הדברים על דין תורה. וכבר נדפס בשמי בקובץ הדרום חוברת כ' הוכחה לדברים אלו מדברי הרמב"ן שהקשה החמדת ישראל בקונטרס נר מצוה דף צ"ט סתירה בדבריו שבסדר נח כתב (עמוד ס"ב הוצאת הרב שעוועל) וז"ל כי על שופך הנפש הוא מחייב מיתה לא על דם האברים שאין הגשמה תלויה בהם עכ"ל והנה מקרא זה נאמר לנח ולבניו וא"כ החובל בב"נ אינו חייב מיתה וזה סותר לדברי עצמו בסדר וישלח (עמוד קצ"ב) וז"ל ונהרג עליהן... וחבל וכיוצא בהן... עכ"ל בקיצור ויש לומר עפ"י החלקת יואב הנ"ל דזהו נמי כונת הרמב"ן דבפרשת נח שכתב דדוקא בהורג ושופך הנפש הוא נהרג ולא על דם האיברים שאין הגשמה תלויה בהם כי רק בהורג אין להם שום דין אחר אלא מיתה אבל בחובל יכולים הם להסכים לעשות עונשים אחרים כיון שבחובל מהני מחילה אבל בפרשת וישלח מדבר מעיקר דין תורה אם לא עשו שום דינים ולא מחלו מקודם אז יש שם דין מיתה ודו"ק ועי' בחוברת הנ"ל באריכות. ובמרגלית הים בסנהדרין שם כתב דמהרמב"ן וישלח הנ"ל (ל"ד פסוק י"ג) נראה כי חייבים ב"נ לדון כדין תורה ולא בדת נימוסית עי"ש ולפי הנ"ל אין שום הוכחה לזה דזה רק כי לא חקקו דינים אחרים אבל כי עושים דת נימוסית הוה כמחלי להדדי ודוק.

ויש להוכיח נמי דאף הרמ"א ס"ל כן דלכאורה יש להקשות סתירה בדבריו דבתשובה הנ"ל כתב דלהלכה דאותם דינים דנצטוו לישראל הם הם אותם שנצטוו ג"כ לבני נח אבל בחושן משפט סימן רמ"ח מביא דברי הריב"ש הנ"ל דאם עשו

צוואה במקום שנהגו לדון בערכאות של עכו"ם לא אמרינן דירוששה אין לה הפסק ובין לתירוצו של הסמ"ע ליישב מהא דפסק הרמ"א בס"י שס"ט כהרשב"א הנ"ל דבס"י רמ"ח היה גילוי דעת בשעת עשיית הצוואה ובין למה שקאמר הט"ז דהריב"ש לא קאמר אלא דמניחים אותם לדון בערכאות ולא הצריכום לילך למרחקים לדון בדיני ישראל הרי משמע שהגוים לעצמם שפיר דנים דירוששה יש לה הפסק עד שלפעמים מניחים לפסוק כן אף לישראל ולפי דברי הסמ"ע בביאור הרמ"א אם היה גילוי דעת בשעת הצוואה פוסקים להם כדיניהם הרי משמע מכאן שדיניהם משונים המה מדיני ישראל והרי בתשובה הנ"ל כתב הרמ"א דדיניהם הם הם אותם דינים של ישראל ולפי מה שכתב החלקת יואב הנ"ל יש ליישב דבריו שפיר דנהי דמקור דיניהם הם דיני ישראל אבל כי עשו דינים והנהגות אחרות הוי כמחלי להדדי ודו"ק.

ואולי יש לומר דירושות אינם בכלל הדינים דדינים הם כשחולקים שני בני אדם על חפץ שהיה שייך מקודם לאחד והאחר גזלו או נטלו בדרך אחרת או חבל בו או בממונו שלקח אותו אבל ירושות הם שאחד מת והניח נכסיו כהפקר ואין אחד מוציא מחברו ושם באמת קאמר המנחת חינוך במצוה ת' דאם אין לו בן דאין לו יורש מן התורה הוה נכסיו כהפקר כנכסי הגר בדיננו ותמה על הרמב"ם ורק בזה יש לומר ששטת הרמב"ם דיש להם חוק ונימוס שלהם ושאר ירושות מניחים אותם כמנהגם. אבל נראה לענ"ד להוכיח מדברי הרמב"ם במקום אחר בהלכות מלכים פ"י הל' י"ב שכתב וז"ל שני עכו"ם שבאו לפניך לדון בדיני ישראל ורצו שניהן לדון דין תורה דנין. האחד רוצה והאחד אינו רוצה אין כופין אותו לדון אלא בדיניהן היה ישראל ועכו"ם אם יש זכות לישראל בדיניהן דנין לו בדיניהם ואומרים לו כך דיניכם ואם יש זכות לישראל בדיננו דנין לו דין תורה ואומרים לו כך דיננו ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דנין לו בדיניהם עכ"ל והנה בגר תושב שיש לו דין עם ישראל למה דנין אותו בדיניהם הרי כאן היה צריך להיות לפי דברי הרמ"א הנ"ל הדין דדנין אותו בדיני ישראל דלא שייך כאן מחלי להדדי דזה שייך רק כי דנין גר תושב עם גר תושב חבירו אבל עם ישראל חזרה הדין לדין תורה וא"כ לכאורה מוכח מכאן דלא כהרמ"א אלא דדיניהם אינם דיני ישראל והרמ"א שם בתשובה הביא דברי הגמרא בפרק הגזול בתרא המחלוקת בין ר' ישמעאל ור' עקיבא אבל דברי הרמב"ם הנ"ל לא זכר וצ"ע.

אחר כתבי זאת מצאתי בספר ערוך השלחן הנדפס מחדש מכת"י על הלכות סנהדרין מלכים וכו' סימן ע"ט סוף סעיף ט"ו וז"ל ופשוט הוא דדיניהם אין הכונה כדיני התורה שלנו אלא בנימוסיות ויש שחקרו בזה אבל האמת כמ"ש ואין להאריך בזה עכ"ל.

והיות שלא רציתי לסמוך על עצמי בענין הנ"ל שלחתי הדברים הנ"ל לכבוד מרן הגאון וכו' מוהר"ר יצחק יעקב וייס שליט"א ראב"ד מנשטער המחבר ספר

שו"ת מגחת יצחק ג"ח וזה אשר השיב לי בקצרה וז"ל את יקרת מכתבו עם הקונטרס בבירור הלכה למעשה הגיעני ונהגתי מזה כי הכל עשה יפה בעטו לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא אמנם בגופא דעובדא נשאלתי... ונשאל אם יוכל לקבל עליו בלא שבועה על הפרטים דלהלן: (א) בין שני גוים, (ב) בין גוי ויהודי, (ג) בין שני יהודים. והשבתי: (א) בין שני גוים אם ברור לו שהשופטים משתדלים לפסוק לפי האמת שאינם מקבלים שוחד וכיב"ז אפשר דעוד מצוה יעשה בזה לסייעם להוציא המשפט בצדק שגם נכרים נצטוו על הדינים, (ב) בין גוי ויהודי לא יקבל על עצמו רק בהסכמת היהודי, (ג) בין שני יהודים יש לדון משום מסייע ידי עובר עברה מה שהביאו הענין לפניהם ורק לפעמים יש מצוה להציל עשוק מיד עושקו שלא היה רוצה לבוא או לציית לד"ת ע"כ צריך בכל פעם רשות ושאלת ב"ד אם להזדקק לאותו ענין ובכך צריך לברר לעצמו מה לברור לו את אשר יקבל ואת אשר לדחות לא יגרום להביא לידי... ע"כ לשוני וכל זה מתאים עם מה שבירר כ"ת בקונטרס הנ"ל ואי"ה בל"נ לעת הפנאי עוד חזון למועד לפלפל בדברי תורתו... ידידו יצחק וייס עכ"ל בקיצור במכתבו אלי ושמחתי שכוונתי לדעתו הגדולה ת"ל.

בירור חלוקת שעות היום ושיעור מהלך מיל בדברי חז"ל

[לדעת הרמב"ם ותרומת הדשן ושו"ע והגר"א]

פרק א

ביאור ובירור דעת התרומת הדשן בזמן איסור אכילת חמץ בערב פסח

(א) תנן בפ"ק דפסחים ר"י אומר אוכלים כל ארבע וכ"פ בשו"ע או"ח (סי' תמ"ג ס"א), וכתב הרמ"א ובשנת העבור שהיום ארוך אלו ד' שעות לפי ענין היום ומותר לאכול עד שליש היום (רמב"ם בפה"מ ומתרי"ו) וי"א עד ב' שעות קודם חצות (תה"ד סי' קכ"א) ע"כ.

מבואר דעת הרמ"א בשיטת הת"ה דחולק ע"ד הרמב"ם, ומיקל דמותר לאכול לעולם עד ב' שעות שוות שהם חלק א' מכ"ד דיום ולילה שהוא ס' רגעים אפילו בשנת העבור שהיום ארוך יותר מיום בינוני, וכ"כ בפשיטות בדעת הת"ה, הב"ח וא"ר (סי' תל"א) ומ"א וט"ז ופר"ח (סי' תמ"ג), ובמ"א שם וכל האחרונים [לבד הט"ז] פסקו להלכה בדיעבד לקולא כהת"ה דיכול למכור החמץ עד שעה שוה קודם חצות וכמ"ש במשנ"ב שם.

(ב) והנה בט"ז שם הוסיף להוכיח בפשיטות דכוונת הת"ה לב' שעות שוות, גם מדברי הת"ה (סי' קס"ז) בטעמא דנהגו לשהות שעה למליחת בשר, דהתם ודאי איירי בשעה שוה, ומדמהו לשעות שבתלמוד עי"ש. אולם תמה מאד ע"ד הת"ה, חדא, דא"כ הך ששנינו אוכלין כל ד' היינו ג"כ שעות שוות, וכי כתיבי שעות באורייתא דניזול בתרייהו אלא ודאי דהשעות הם זמניות כהרמב"ם עכ"ד. ולכאורה אינו מובן קושייתו, כמ"ש במו"ק שם דתקשי ליה לדידיה אטו מי כתיב שליש היום באורייתא, אטו מי סני מאי דאמרי רבנן ד' שעות ולא נקט לישנא קלילא שליש היום והיינו ניצולים מטעות ומספק עכ"ד, ועכצ"ל כוונת הט"ז כמ"ש ביד אפרים שם, דרצ"ל כמ"ש שם בסו"ד דכיון דלהת"ה עיקר גזרת חז"ל לאיסור חמץ הוא משום הרחקה שלא יבא לאיסור תורה לאכול בחצות, ולכן נקט דלעולם גזרו ב' שעות לפני חצות, א"כ למה נקט התנא לשון אוכלין כל ד' הול"ל טפי דאסרו ב' שעות לפני חצות, ומסיק מה"ט דדעה זו בטלה ואין לסמוך ע"ז כלל עיי"ש.

אמנם לכאורה תמיהת הט"ז נפלאה, שכבר קדמו הת"ה גופיה בקושיא זו, וז"ל והא דנקט ר"י אוכלין כל ארבע משמע דלא תלינן בקודם חצות, היינו משום דבימים הבינוניים לעולם שעה ד' היינו ב' שעות קודם חצות עכ"ל, וכן תמה ע"ד הט"ז במו"ק שם עיי"ש. ועכצ"ל דהט"ז לא ס"ל תי' הת"ה דנקט ליה לדוחק ולא חש להזכירו ולהשיב ע"ד.

והנה עכ"פ גם מתמיהת הת"ה הנ"ל, דהקשה אמאי נקט ר"י ד' שעות ולא ב"ש ומדחיק טובא לשנויי כנ"ל, מבואר להדיא דס"ל להלכה להקל לעולם עד ב' שעות שוות קודם חצות כיום הבינוני וכמ"ש הרמ"א והפוסקים הנ"ל, דאי ס"ל ג"כ ב' שעות זמניות קודם חצות דהיינו שליש היום כהרמב"ם, הרי קושייתו מעיקרא ליתא כלל, דשפיר נקט ר"י ד' שעות זמניות וכדנקט כן בשעות דזמן תפילת שחרית עד ד' שעות וכן ג"ש לק"ש ובכ"מ שנוכר שעות בש"ס להרמב"ם, אלא ע"כ מבואר דס"ל להת"ה דחשבינן ב"ש שוות קודם חצות ולכן הוקשה לו כנ"ל, ופשוט הוא.

(ג) עוד האריך בט"ז לתמוה ע"ד הת"ה דמוכח (מפ"ק דפסחים) דאיסור חמץ ושחיטת הפסח תליא זב"ז, ושחיטת הפסח תליא בענין היום דזמנו בשש ומחצה דמצותו דתמיד מכי ינטו צללי ערב, הרי מבואר דבתר היום אזלינן וכיון דהוי חצות היום ע"פ השמש קרוי ש"ש דאנן חשבינן כל יום ל"ב שעות זמניות ואותן שעות אמרו עליהם חכמים אוכלים כל ד', גם מ"ש ד' זמן סעודה לכל היא היינו ג"כ לפי ענין היום, שאדם רגיל לאכול סעודתו בשליש היום כל יום לפ"מ שהוא כאשר הוא מנהג בג"א שודאי זמן הסעודה של יום ארוך אינו שוה ליום קצר אלא היא לפי ענין היום, וא"כ אין כאן שאלה לגמרי דהא דאמרי' בגמ' אדם טועה ב"ש היינו לפ"ע היום כדקאמר וכו' שית יומא בקרנא קאי פי' שהשמש באמצע הרקיע ואין שייכות לשעות שלנו לענין החמה, וא"כ גם לשינויא קמא דאדם טועה ב"ש היינו זמניות, וכי חשבינן ביום ארוך ב"ש זמניות קודם חצות הוי ממש שליש היום ודא ודא א' היא, ודברי הת"ה תמוהין דתלה האיסור בשעות שלנו וז"א וכו', ולענ"ד דהדעה השניה לאו דסמכא כלל עכת"ד. וכ"כ גם הפר"ח והגר"א שם להוכיח כהרמב"ם מדתליא חמץ בשחיטת הפסח וכן מדילפינן מאך חלק עיי"ש.

(ד) ונראה ליישב דעת הת"ה והרמ"א והפוסקים הנ"ל, וכדי להסביר שאלת הת"ה ומסקנתו, נקדים להציע לשונו (בסי' קכ"א) וז"ל: שאלה, הא דקיי"ל כר"י אוכלין כל ארבע ולא יותר, בשנת העבור שהיום מאריך בגבולנו שבסוף ד' עדיין כמו ג' שעות עד חצות, עד אימת שרי לאכול חמץ עד ב' שעות קודם חצות לעולם, או נימא דכי שלימא להו ד' שעות מתחילת היום לעולם אסור חמץ. תשובה, יראה מתוך ההלכה דלעולם שרי לאכול עד ב"ש קודם חצות, ואע"ג דמסיק דטעמא דר"י גזרה משום יום המעונן וארבע זמן סעודה לכל, ולהנך שינויא נוכל לומר דלעולם

אפילו בימים הארוכים זמן סעודה היא בארבע מתחילת היום לאחר ד' שלים ליה זמן סעודה ויש כאן לגזור משום יום המעונן, מ"מ הואיל ולשינויא קמא דאדם טועה ב"ש אין לאסור לעולם רק ב"ש קודם חצות כדמוכח התם, אע"ג דמסיק בשינויא אחרינא אגופא דגזרה דאינה אלא ב"ש קודם חצות לא הדר, וכע"ז דקדק ר"ת בתוס' פ' החולץ ופ' אע"פ מתרי שינוי דתלמודא דגרושה ומינקת אסורה להנשא כו' והמיקל לא הפסיד עכ"ל והובא בט"ז שם.

הנה מדבריו מבואר להדיא, דזה היה פשוט וברור להת"ה דלעולם חשבינן השעות שוות ביום הארוך כיום הבינוני בלי שום הבדל ושינוי כלל, וכמ"ש להדיא בהגי תרי ספיקות מלת, „לעולם" כנ"ל, אלא דכל עיקר שאלתו היא בשורש ההלכה דקביעות איסור אכילת חמץ שאסרו חז"ל ב"ש קודם זמן האיסור מה"ת, אי נימא דקבעו בעיקר סוף הזמן להיתר חמץ דהוא רק ד"ש בינוניות מתחילת היום ולא יותר, ושיעור זה כ"ה תמיד גם ביום הארוך ולחומרא, או נימא להיפך דלא קבעו זמן להיתר חמץ, אלא דקבעו זמן להתחלת איסור אכילת חמץ דמתחיל ב' שעות בינוניות לפני חצות ולא קודם ולקולא, ונפ"מ לדינא בשנת העבור דאיכא ז' שעות עד חצות ובסוף ד"ש מהיום יש ג' שעות עד חצות, ולפ"ז היתר השעה החמשית תליא בספק הנ"ל, דאי חשבינן תמיד רק עד ד"ש, שעה ה' אסורה, ואי זמנו עד ב"ש קודם חצות, שעה ה' מותרת, והשיב דנקטינן דהעיקר הוא דגזרו חז"ל לאסור ב"ש אחרונות שלפני חצות, ולפ"ז שעה ה' מותרת ולקולא.

ובתשובתו מבאר הת"ה, דלכאורה תליא שאלתו באוקימתות הגמ' (בפסחים יב:) דלמסקנת רבא דקאמר טעמא דר"י גזרה משום יום המעונן ויטעה בין חמש לשבע, ופריך אי הכי בארבע נמי לא ניכול, אר"פ ד' זמן סעודה לכל, ופירש"י והכל בקיין בה, ולפי טעם זה מסתבר להת"ה דגם בימים הארוכים לא משתנה זמן הסעודה ולעולם אוכלים בארבע שעות בינוניות מתחילת היום, ולפ"ז הול"ל דגם בימים הארוכים יש מקום לגזרה זו אחר ד"ש ולאסור משום יום המעונן, כיון דבשעה ה' אינה זמן סעודה להכיר בה ול"ש שינויא דהש"ס הנ"ל.

ומסיק הת"ה דמ"מ הואיל דלשינויא קמא דקאמר טעמא דר"י דאדם טועה ב' שעות וחמץ מסור לכל גזרו להרחקה ב"ש קודם חצות שלא יטעה לאכול בחצות דאסור מן התורה. ומה"ט ס"ל להת"ה דלא חדשו לגזור ביום הארוך יותר מיום הבינוני דשיעורו ב"ש שוות קודם חצות, וכ"מ במו"ק שם ע"ד הט"ז הנ"ל, וז"ל: ומ"ש הט"ז מהא דאיסור חמץ ושחיטת פסח תלויים זב"ז, מה בכך מ"מ ב"ש הללו דהרחקה אינו אלא מחמת טעות דב' שעות (והן אינן תלויות בשחיטת הקרבן שהוא אחר חצות), ובאמת גם בזמן ב"ש שוות אין אדם טועה ותדע וכו' ולכן דעת הת"ה יותר נראית בעיני ב"ש שאמרו שאין אדם עשוי לטעות בהן ששיעור א' להן לעולם ולא ניתנו לשיעורין חלוקין עכ"ד.

ה) שו"ר בס' לקט יושר לתלמיד רבנו בעל הת"ה, שהביא (בעמוד 78) לשון תשובת הת"ה להדיא כדברינו הנ"ל, וז"ל: גלע"ד דמשמע קצת מן הספר, דהיו צריכים ליוזר להפסיק באכילת חמץ בי"ד בסוף ד' שעות מתחילת היום בעמוד השחר אפילו בשנת העבור שהיום מאריך בגבולנו כ"ד שעות בימי ניסן, ולא מחשבינן ד' שעות הללו לעולם לשליש היום כמו שהוא, או נחשוב לעולם ב"ש לפני חצי היום, משום דבפ"ק מסיקנא דהטעם משום גזרת יום המעונן כו', ומשני ד' זמן סעודה לכל היא ופירש"י כו' ואי לאו ההיא טעמא הוי אסרינן אפילו שעה ד' ולענד"נ דזמן סעודה היא בד' אפילו בימים הארוכים, דמסתמא ההיא ברייתא התם דשעה ראשונה מאכל לודים איירי בכל הימים ול"ד בימי ניסן ותשרי וכן המנהג לאומות העולם עדיין במדינות, ומ"מ גלע"ד דתחילת הגזרה לא היתה אלא לימים בינונים ולשנים בינוניות ולא רצות בינוניות, ואין לחדש הגזרה בשביל זה, ועוד כיון דלהנך שינויים דמעיקרא אין לאסור רק ב"ש לפני חצות לעולם, אע"ג דמסיק בטעמא אחרינא משום סעודה, מגופא דגזרה ב"ש קודם חצות לא הדר וכו' עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו להדיא דשעות דסעודה הוי שוות תמיד כיום בינוני ודלא כמ"ש הט"ז דמנהג בני"א לאכול בכל יום לפ"מ שהוא דהיינו שליש היום כנ"ל, והרי העיד הת"ה דתמנהג אצל או"ה עדיין במדינות לאכול תמיד בזמן שוה כאותו שעה דיום בינוני כנ"ל, וכן השיגו במו"ק שם שבודאי אין ענין הסעודה ורעבוננו של אדם נתלה בשעות זמניות שהאצטומכא מרגשת תאוה ועיכול בשיעור ד' שעות שוות לעולם ואינה מעכבת המאכל במעיים בקיץ יותר מבחורף וכו' עיי"ש, ולפ"ז נסתלקו כל תמיהות הט"ז והאחרונים הנ"ל, דזה הוי פשוט להת"ה דבין הד"ש ובין הב"ש נחשבות לעולם בשעות שוות כיום הבינוני כנ"ל, וכמ"ש בלק"י מפורש בשאלתו ולא מחשבינן ד"ש הללו, "לעולם" לשליש היום, ופשוט הוא דס"ל כן גם לצד הספק השני דב"ש קודם חצות ג"כ לא מחשבינן שליש היום, מדלא כתב להדיא בספק השני דב"ש קודם חצות דהיינו, "זמניות" שהוא, "בשליש היום", כיון שזהו עיקר הספק שלו אי חשבינן ד"ש שוות או ב"ש זמניות, ועוד דאי ספיקו אי ד"ש שוות או זמניות, לא הו"ל להזכיר בספק ב' איסור דב"ש לחצות, כיון דתחיל בדין זמן ההיתר דד"ש אם הם שוות הו"ל להסיק בצד הב' או גימא דהד"ש זמניות הם, אלא ע"כ מבואר דמ"ש דלעולם לא חשבינן שעות אלו לשליש היום אינו מצדדי הספק, אלא משום דהוי ס"ד להסתפק נמי ספק שלישי לחשוב שעות זמניות דהיינו שליש היום (כהתוס' שבת"ה סי' א'), לזה בא כאן לאפוקי מספק זה דברור הוא דלחמץ לא חשבינן זמניות כלל, וזכרו בצד ספק זה משום דלפ"מ דנקטינן בצד זה דהעיקר קביעת איסור דחמץ הוא בד"ש הנזכר במשנה, ולפ"ז הוי לכאורה מקום להסתפק דנחשבות שעות זמניות, ע"ז אשמעי' בבירור דליכא לספוקי בזה כלל, ומכא הוכחתו מההיא דשעות דסעודת בני"א דע"כ הם שוות תמיד כנ"ל, אבל בצד ספק ב' דחשבינן

תמיד ב"ש לחצות, הנה זמן ב"ש לא נזכר בהדיא בגמ' אלא דמהא דקתני אוכלין כל ד' מבואר דב"ש לחצות אסור, ולפ"ז אין מקום כלל למטעי בזה לפרש דבעינן ב"ש זמניות לחצות לאיסור חמץ וע"כ דנחשבות שוות ופשוט הוא, ומסיק דשרי לאכיל עד ב"ש שוות קודם חצות תמיד כנ"ל, והת"ה בא בעיקר לאפוקי דעת תשובת מהר"י ברונא שהובא בד"מ (סי' תמ"ג) לאחר שהביא דעת הרמב"ם ות"ה, מסיק: ודלא כתשובת מהר"י ב דאסר לאכול רק עד ד"ש ביום אף בשנת העיבור ועמ"ש במו"ק שם, ואפשר טעמא דמהר"י ב דמחמיר לחשוב לעולם ד"ש שוות מהיום משום דנקט עיקר טעמא דשעות דסעודה כנ"ל.

ו) וביותר מפורש כן בלקט יושר בסו"ד שם וז"ל: ומסתמא תחילת הגזרה לא היתה אלא להרחיק ב"ש מחצות כמו שהוא בענין בינוני, דהאיסור אינו אלא משום טעות דלאחר חצות, ומשו"ה לא מסתבר לומר אדרבא תחילתה היתה שעות ראשונות ביום כמו שהוא בענין בינוני, וא"כ אדרבא אין לחדש להקל, דבתר שורש הגזרה אזלינן, והא דנקט אוכלין כל ד', משום דהכי הוא לישנא דתנאי, ואי הוי תני בע"א הוה צריך להאריך, וסברא זו צ"ע כי קלושה היא וראיה אחרונה עיקר, ואין לדחות ההיא ראיה גופא מה"ט, דאפילו לאידך שינויא לא אכלינן לעולם אלא עד סוף ד', משום דבעינן בינוני הכי הוא לא חדשינן הגזרה להקל, דלא מצית אמרת כלל הכי דנהי דלישנא דתנא משמע הכי מדנקט אוכלין כל ד' דתחילת הגזרה היתה אד' שעות הראשונות, אבל מ"מ הוי קשה אתנא גופיה אמאי לא הוי תחילת הגזרה להרחיק ב"ש מחצות לאידך שינויא דאדם טועה בב"ש עכ"ל.

הרי מפורש יוצא בדבריו, דלשני צדדי הספק חשבינן בשעות כמו שהוא „בענין בינוני" כמ"ש להדיא כנ"ל, וקבעו חז"ל זמן זה לעולם מבלי הבדל דשנת העיבור מביום הבינוני, אלא דכל עיקר ספיקו הוא בשורש האיסור דחמץ אי אזלינן בתר טעמא דהרחקה מטעות דחצות וזמנו ב"ש לחצות, או דהעיקר הוא דזמן ההיתר רק ד"ש מהיום תמיד „ואין לחדש להקל", ובזה ביאר לנו בבירור גמור בל"ס, דלהצד דב"ש לחצות הוי חידוש להקל בגזרת חז"ל, ורצ"ל דכיון דזה ברור דחז"ל איירי בשעות שוות, ואי נקטינן דד"ש קבעו לחמץ, ולפ"ז בשנת העיבור נמצא דשעה ה' אסורה ואנן מחדשינן להקל גם בשעה ה', משא"כ אי נימא ב"ש לחצות לא הוי חידוש להקל ביום הארוך יותר מהבינוני, אבל אי נימא דמ"ש דב"ש היינו ג"כ שעות זמניות, ולפ"ז נמצא דאדרבא בספק דד"ש הוי חידוש להחמיר יותר מביום בינוני, דזמנו ד"ש שוות מהיום דהוי אז שליש היום, וביום ארוך מחמרינן בד"ש שוות שהוא פחות משליש היום, ואמאי כתב בל"י להיפך דלצד דחשבינן ד"ש לחצות הוי חידוש להקל, ובאמת אינו שום חידוש להקל בזה כלל, ומסיק שבשניהם חשבינן שליש היום לפ"ע היום וליתא שום חידוש להקל בזה כלל, ומסיק דהעיקר דשורש האיסור הוא מטעם הרחקה דב"ש כיון דמתחילת הגזרה לא היתה

אלא ב"ש כיום בינוני, ונתברר בבירור גמור שאין לך בירור יותר מזה בתשובת הת"ה שבל"י הג"ל כדברינו כנ"ל פשוט.

(ז) והנה הארכת בזה כי ראיתי בהגהות מלא הרועים (בסי' תמ"ג) שרצ"ל בדעת הת"ה דנסתפק אי חשבינן ד"ש שוות מהיום, או ב"ש זמניות קודם חצות, ומסיק הת"ה להלכה דחשבינן ב"ש זמניות לחצות, ותמה ע"ד הט"ז דנקט בספיקת הת"ה להיפך אי חשבינן ד"ש זמניות או ב"ש שוות, דא"כ מ"ש הת"ה דכי שלימו ד"ש מתחילת היום הול"ל ד"ש זמניות עיי"ש.

ודבריו תמוהים וגפלאים מאד, [ומלבד דדעתו זו היא כנגד דעת הרמ"א וכל הפוסקים בשיטת הת"ה דנקטי בפשיטות בכוונתו לב"ש שוות כנ"ל.], הרי תקשי דגם לדידיה מי ניחא דא"כ הול"ל ב"ש זמניות, אלא ע"כ מבואר גם מזה דהת"ה ס"ל בפשיטות גמור דשעות דחמץ הם שוות, דלא הביא כלל בשום מקום דעת פיה"מ להרמב"ם דס"ל שעות זמניות, וכמ"ש להוכיח [בס' נועם ז'] מהת"ה (בסי' א') דדחיק טובא ללמד זכות על המקדימים ק"ש ותפ"ע לפני פלה"מ, והוצרך להביא מהתוס' ברכות בשם, "יש רוצים לומר" וכו' ומגדול א' בזמנו דחשבינן זמניות לענין תפילה, ולא נתבאר אם הסכים לדעה זו עיי"ש ולא זכר כלל דעת הרמב"ם הג"ל. וכנראה שכ"כ מחמת שלא ראה תשובת הת"ה בס' לק"י הנ"ל דמפורש יוצא בדבריו דלעולם חשבינן השעות שוות כיום בינוני, ומסיק להקל עד ב"ש שוות לחצות אף שהוא חידוש להקל משום דבתחילת הגזרה גזרו כשיעור ב"ש שוות להרחקה מטעות חצות ולא יותר כנ"ל.

אולם תמהני ע"ד מלא הרועים דהרי גם בת"ה שלפנינו מפורש דבשנת העבור איכא בסוף ד"ש כמו ג' שעות לחצות, וע"כ בשוות איירי דבזמניות ליכא בחצי היום אלא ש"ש, וע"ז מסיק דבשעות אלו סגי להקל עד ב"ש לחצות כנ"ל, ובכלל אינו מובן לדבריו, עיקר ספיקת הת"ה דאמאי תלי כל עיקר ספיקו אי חשבינן ד"ש או ב"ש, והלא אי חשבינן תרויהו זמניות ליכא ספיקא כלל וכמ"ש הט"ז, ואי דבצד א' מסתפק אי חשבינן שוות ובצד ב' חשיב זמניות, א"כ העיקר חסר מהספר דהו"ל לפרש כן בהדיא באיזה צד הספק חשיב שוות אי בד"ש או בב"ש, ולהסיק להלכה בפשיטות דחשבינן ב"ש זמניות שהוא שליש היום שלא נטעה בזה אלא ע"כ דחשיב בכ"ע שוות כנ"ל, וביותר הוכחנו מדדחיק הת"ה טובא ליישב לשון התנא אוכלין כל ד' דהול"ל טפי עד ב"ש וכמו שתמה ג"כ בט"ז, וביותר מדחיק בל"י בתמיה רבתי זו כנ"ל, ואי ס"ל ב"ש זמניות לק"מ דהיינו הך ד"ש זמניות, וע"כ מבואר כנ"ל ופשוט.

(ח) וכ"מ בפמ"ג (שם במ"ז) דמפרש ספקת הת"ה אי חשבינן ד"ש שוות מהיום או ב"ש שוות לחצות, ומסיק להקל עד ב"ש שוות לחצות ונתכוין לתשובת

הת"ה שבל"י כנ"ל, אולם הא דמצדד (שם במוקף) דנסתפק גם ספק שלישי אי חשבינן ד"ש זמניות כהרמב"ם עם שלא הזכיר זה בדבריו י"ל דנכלל במ"ש שם עכ"ל. כבר נתברר מפורש בל"י מהת"ה דהני ד"ש בוודאי נחשבות שוות כשעות דסעודה כנ"ל, ואלמלי ראה הל"י לא כ"כ, כנלע"ד.

היוצא מהאמור דנתברר מפורש בלק"י הנ"ל, דלא כט"ז וש"א דנקטו בשאלת הת"ה אי חשבינן ד"ש זמניות או ב"ש שוות, ולכן תמהו ע"ז דמסתמא כל השעות בגוונא חדא איירי, ולהמתבאר בלק"י א"ש בפשיטות, דאמנם בכל ענין לא איירי רק בשעות שוות, אלא דשאלת הת"ה אינה אלא בקביעות זמן איסור חמץ, אם הוא ד"ש מהיום או ב"ש לחצות, ומסיק דקבעו ב"ש לחצות תמיד ונתכוונו הרמ"א וכל הפוסקים להלק"י כנ"ל, ופשוט הוא, ומסתבר דאילו ראה המלא הרועים תשובת הת"ה שהובא בלק"י מפורש כהרמ"א והפוסקים בודאי היה חוזר מפ"י הנ"ל, ופשוט.

ט) והנה מתשובת הת"ה שבס' לק"י הנ"ל, מבואר דלא כהב"י (בסי' תל"א) שהביא שי' הרמב"ם דכל השעות שבמשנה זמניות הם, ולפ"ז מסיק דה"ה כששינוי אוכלין כל ד' היינו עד שלישי היום בין שהשנה פשוטה שהיום קצר ובין שהשנה מעוברת שהיום ארוך וכ"ה דעת בעל הת"ה עכ"ל, וכבר תמהו בב"ח ודרישה שם וט"ז ופ"ח (סי' תמ"ג) ע"ד הב"י דאדרבא דעת הת"ה מבואר (בסי' קכ"א) דס"ל להקל עד ב"ש שוות לחצות כנ"ל, ועכצ"ל כמ"ש בפר"ח דכוונת הב"י למ"ש בת"ה (סי' א') שהביא סברת התוס' דחשבינן זמניות, אבל (בסי' קכ"א) מבואר דס"ל להקל עד ב"ש שוות לחצות עיי"ש, וכבר כתב המו"ק שם דהת"ה אינו סותר ד"ע דשאני (בסי' א') דאיירי לתפילה כמ"ש שם להדיא דתליא בזמניות, משא"כ בחמץ דתליא בהרחקה דב"ש שוות כנ"ל, ועכ"פ מצאנו מפורש בלק"י מהת"ה דלשני צדדי הספק חשבינן לעולם השעות שוות כיום הבינוני כנ"ל, ולפ"ז ע"כ גם למסקנת הת"ה הוי ב"ש שוות לחצות, ודעת הב"י צע"ג.

ואמנם חזינא דגם מרן הרב"י אף דבפ"י להטור הביא דעת הרמב"ם דחשבינן ד"ש זמניות, מ"מ להלכה למעשה לא ס"ל כהרמב"ם, מדלא חש להביאו להלכה למעשה בשולחנו הטהור (סי' תמ"ג) שכ' שאסרוהו חכמים ב"ש קודם חצות דהיינו מתחילת שעה ה' ע"כ, ומדסתים ולא פירש להדיא דזמנו ד' שעות ביום, דהיינו שלישי היום ואפילו בשנת העבור וכמ"ש הרמ"א שם וכמ"ש מרן גופיה כן בשו"ע (סי' פ"ט) דזמן תפילה ד"ש שלישית היום, וכ"כ (בסי' נ"ח) דזמן ק"ש ג' שעות שהוא רביע היום.

ואי"ל דסמך מרן עמ"ש בהל' ק"ש דחשבינן שעות זמניות וה"ה בכ"מ שנזכר שעות הם זמניות, ז"א דהרי לא השמיענו מרן בשום מקום בשו"ע כלל זה דכל השעות שזכר זמניות הם [כמ"ש הר"מ בפה"מ בכ"מ] דאז הוי שפיר יכול להסתמך ע"ז.

ופשוט הוא דאי"ל דסמך מרן עמ"ש בפ"י על הטור דעת הרמב"ם דכל השעות שבמשנה זמניות, דהרי שם הוא מאסף לכל המחנות וכמה הלכות מהראשונים שהובאו שם השמיטם להלכה בשו"ע ונקטו הפוסקים בפשיטות דמדלא הביא בשו"ע ע"כ דלא ס"ל כן, והרמ"א דס"ל כדעה זו הביא בכ"מ השמטת הב"י להלכה כידוע [ועיין בב"י (סי' רל"ג) שזכר בקצרה דהת"ה נדחק ליישב מנהג המקדימים תפ"ע ולא עלתה בידו ולא חש להזכיר כלל דעת הת"ה בשם התוס' דחשבינן שעות זמניות לתפילה, ובכ"מ לא הביא דעה זו מהת"ה כ"א מפה"מ להר"מ].

וחזינו למרן בשו"ע דלאחר שכ' (בסי' נ"ח) בזמן ק"ש ג"ש דהיינו רביע היום, שוב חזר וכתב (בסי' פ"ט) זמן תפילה ד"ש דהוא שלישית היום ולא סמך עצמו עמ"ש (בסי' נ"ח) בק"ש (וכ"ש עמ"ש בפ"י הטור לדעת הר"מ) וע"כ דלא נחית מרן בשו"ע לכללא דהר"מ בכל השעות שנו' בדיני התורה דזמניות הן, ורק לגבי ק"ש ס"ל דתליא בזמן שכיבה דבנ"א וכן זמן תפילה דתליא בשמש כתב דשיעורם רביע או שליש היום, ומדלא כתב כלל בשו"ע גם בדין חמץ (בסי' תמ"ג) דזמנו ד"ש כלשון המשנה, דהיינו שליש היום כמ"ש בתפילה, אלא כתב ב"ש לחצות משמע דלדינא ס"ל ג"כ דסגי בב"ש שוות תמיד להרחקה כהת"ה, ודעת מרן הרב"י ז"ל עדיין צ"ע.

עכ"פ נתברר צדקת דעת מאורן של ישראל רבנו הרמ"א ז"ל ומשה ותורתו אמת בשיטת הת"ה, ובנ"י יוצאין ביד רמ"א כפסק רבותינו המ"א וכל הפוסקים להקל בדיעבד כהת"ה שדעתו פשוטה וברורה, ונסתלקו בפשיטות כל תמיהות הט"ז ופר"ח כנ"ל בעה"כ.

(י) וראיתי בנועם ח' (עמוד ק"ז) מאמר ארוך בדעת הת"ה הנ"ל, ורצה לחדש מלבו דכל ספקו דהת"ה הוא אי חשבינן ד"ש שוות מהיום או ב"ש זמניות לחצות, ומסיק דחשבינן תמיד עד ב"ש זמניות לחצות דהיינו שליש היום, ולפ"ז יצא לחלוק ע"ד הרמ"א ומ"א וכל הפוסקים דנקטו להקל בדיעבד עד ב"ש שוות לחצות כהת"ה, וכתב ע"ז: דלפי' החדש לית מאן דמתיר אחר שליש היום, ודעת הרמ"א והפוסקים שמקילים אחר שליש היום תמוה", עו"כ דהב"י ס"ל בדעת הת"ה כהרמב"ם דהשעות הם זמניות והיינו דהעתיק הב"י בקיצור שלו [השו"ע] להת"ה, והעתיק תחילת לשון סי' לק"י הנ"ל לראיה לדבריו, וכתב (באות ד') דאילו ראו האחרונים תשובת ת"ה בלק"י הנ"ל היו מודים להב"י בפ"י הת"ה עכ"ד.

והנה כל דברי המחדש בעל המאמר הנ"ל בטלים מעיקרם הם, וכבר הוכחנו לעיל בפשיטות ובירור גמור מלשון הת"ה גופיה, מדלא זכר כלל בדבריו ענין שעות זמניות או "שליש היום" בתרי הספיקות ידיה, וכן מדמדחיק טובא בהא דנקט במשנה ד"ש ולא ב"ש, ואי ס"ל דהני ד"ש זמניות הן לק"מ קושייתו מעיקרא כנ"ל

ופשוט הוא, ותמהנו ע"ד בעל מלא הרועים שקדמו ורצ"ל כן בת"ה כנ"ל, וביותר הבאנו שזכינו תה"ל לתשובת הת"ה שהובא בס' לק"י דמפורש דלא חשבינן לעולם „שליש היום“, ובשני צדדי הספק כתב מפורש דחשבינן השעות גם בשנת העבור „כיום הבינוני“, ומסיק להקל עד ב' שעות „כיום הבינוני“ והיינו ע"כ שעות שוות כאותו שיעור של ד"ש „כיום הבינוני“ שזכר שם כנ"ל, דע"כ התם שוות ממש הם ביום העבור „כיום הבינוני“ כמ"ש שם בטעמא דד"ש דסעודה לעולם שוים הם כמו שהוא אצל אות"ע כנ"ל, וכלשון הזה כתב גם למסקנתו עד ב"ש שהוא „כיום הבינוני“ וע"כ באותם השעות שוות ממש „כיום הבינוני“ חשבינן גם בשנת העבור, הרי נתגלה בעליל אמיתות דעת רבנו הרמ"א ומ"א וכל הפוסקים בדעת הת"ה כנ"ל, וקבענו בפשיטות דאלמלי ראה המלא הרועים תשובת הת"ה בלק"י מפורש כרמ"א הוי חוזר בו מפ"י הנ"ל נגד כל הפוסקים.

אולם אינו מובן דעת המחדש בעה"מ הזה, ומי בדורנו זה שיוכל להתאמץ ולהתיצב מול רבותינו הרמ"א ומ"א וגדולי הפוסקים שמפיהם אנו חיים להלכה למעשה כמ"ש במשנ"ב שם, ולדחות דבריהם המאירים לדינא, ולשבשן ולמשוי אותם כטועים ח"ו בדעת הת"ה, וביותר אינו מובן כלל כיון דבעה"מ כבר ראה ס' לק"י הגדמ"ח, שהעתיק ראשית תשובתו, ואיך העלים עין ולא שם לבו ללקט ביושר מס' לקט יושר, ולהעתיק גם סוף התשובה הנ"ל. שכתב מפורש מסקנת הת"ה דחשבינן לעולם עד ב"ש שוות „כיום הבינוני“ ולא „שליש היום“ כנ"ל.

ואמנם אין לתמוה על בעה"מ, שכ"כ שם בזה"ל: הנה זכה בזה תלמידו [הלק"י] להרים מכשול מדברי רבו כו' ודברי הרמ"א להקל אחר שלישי היום תמוה, ולדינא לכאורה תמוה דברי המ"א שמיקל בדיעבד אחר שלישי היום, אבל המעיין יראה כי לדינא לא יצא ח"ו שום מכשול מדברי רבנו הגדול המ"א אשר כל דבריו הם כאורים ותומים, ואם כי בפ"י הת"ה נגרר כו', אבל להלכה הקדים דברי הלבוש ול"ח דלדדהו מחשבינן מהנ"ה כו' עכ"ל. הנה כל דבריו אלו מביאין לידי גיחוך, במה ששם כביכול „מכשול“ בדעת הרמ"א והפוסקים בשי" הת"ה זולת המ"א שלדבריו ניצל כביכול „ממכשול“ ח"ו ע"י פלפול שלא עלה ע"ד המ"א כלל, ולפ"ז אין לתמוה גם על זלזולו בגדולי האחרונים [ביניהם גם המ"א] שהבאתי דנקטו שלא כדבריו בשיעור המיל כדלהלן, וכתב ע"ז (שם אות ד') „ואפילו ירבה ספרים עד אין קץ לא יועיל לו וא"א לשנות פני הדברים“, ולא ראה דבלק"י גופיה מפורש בבירור גמור כהרמ"א ומ"א וכל הפוסקים, וליתא מעיקרא שום „מכשול“ ופקפוק כלל בדבריהם ז"ל, ונתכוונו לאמיתות דעת הת"ה כנ"ל.

(יא) והנה בעה"מ הנ"ל כנראה שגג בחדשות נגד הרמ"א והפוסקים, בבואו להצדיק דבריו הראשונים שהדפיס בדעת הת"ה בשיעור מהלך מיל, שהובא בשו"ע

או"ח (סי' תנ"ט) דשיעורו רביע שעה ואחד מעשרים מהשעה, ונקטו בפשיטות כל הפוסקים דהכוונה לשעה שוה של כ"ד במעל"ע, ולפ"ז עולה שיעור זה י"ח דק כמפורסם שיעור זה לחימוץ וכדומה, ובעה"מ בדה מלבו חידוש מוזר, דאף דהת"ה והשו"ע כוונתם לשעה בינונית של י"ב שעות בימים הבינוניים כתקופת ניסן ותשרי, לא דברו בשעה שוה של כ"ד במעל"ע, כ"א בשעה ארוכה זמנית של י"ב שעות זמניות דמעה"ש עד צה"כ (לשי' ר"ת), שניתוסף לפ"ז שעה ומחצה דמעה"ש עד הנ"ה וכן משק"ה עד צ"ה שהם ביחד ט"ו שעות שוות, וכשתחלקם לי"ב חלקים עולה כל שעה ע"ה דק ובשעה זמנית זו איירי הת"ה ושו"ע, ובחידושו זה בנה יסוד ליישב סתירת הרמב"ם בפה"מ ברכות ופסחים, ומשבש דברי גדולי האחרונים המ"א וחי' והגר"א, כאילו נעלם מהם פי' זה, והרכיב גם דעת הת"ה כהר"מ כיון דיסוד דעתו דהשעות זמניות הם מקורו הוא מהר"מ בפה"מ וע"כ ס"ל ג"כ הכי.

יב) ובנועם ז' (רס"א-רפ"ב) הוכחנו וביררנו היטב בעה"י דדבריו מוטעים הם וליתא כלל, והבאתי מגדולי הפוסקים המ"א ומ"כ ולבוש והגר"א וחי' ודברי המודות ופמ"ג כו' עד המשנ"ב וחז"א דנקטי בפשיטות בדעת הת"ה ושו"ע דכוונתם לשעה שוה של כ"ד במעל"ע, והוכחנו כן בבירור גמור גם מת"ה גופיה, שבכ"מ שכתב שיעור המיל בסימנים (א' ק"ב קכ"ג קס"ז) לא זכר כלל דמקורו מפה"מ, ובכלל לא העלה ענין שעות הזמניות בכ"מ, כ"א בסי' א' רצה להמליץ בזה על המקדימין תפ"ע הרבה, ור"ל לפ"ד התוס' דיש רוצים לומר דהשעות זמניות, וכ"כ גדול א' לענין תפילה ולא העלה ישוב מספיק למנהגם עיי"ש, ולא זכר כלל דעת הר"מ המפורשת בפה"מ בכ"מ וע"כ דלא ראהו כלל, [שו"ר בשה"ג שהביא ממהרש"ל ביש"ש (פ"ק דב"ק סי' מא) דהת"ה לא היה בידו פה"מ להרמב"ם], ועוד כמה הוכחות מוצקות מהת"ה בכ"מ דלא נחית כלל לחלק גם את היום הבינוני לשעות זמניות ארוכות כ"א שוות עיי"ש.

יג) עוד הוכחתי שם ברור, מלשון הר"מ גופיה בפה"מ פ"ק דברכות דמפרש ג' שעות דק"ש היינו רביע היום אפילו בתמוז וטבת, ומשמע דכל עיקר חידושו בשעות הזמניות לא הוצרך רק לימים המשתנים דהיינו הארוכים וקצרים ולא בימים השווים עיי"ש, ואי כבעה"מ הרי אותו חידוש הו"ל להר"מ להשמיענו בכל השנה גם בימים השווים כניסן ותשרי דלא נטעה לחשוב שעות שוות דמהנ"ה עד שק"ה כהתוכנים, אלא נחשוב שעות גדולות דמעה"ש עד צ"ה, דהרי אין שום חידוש אחר בחשבון הזמניות שבימי תמוז וטבת מבימים השווים דגם אז אין השעות שוות, והו"ל להר"מ לבאר בקצרה דבאמרו במשנה ג' שעות הוי כאמר רביע היום וזה שייך בכל השנה, אלא ע"כ מבואר בדבריו בפשיטות למעיין הישר דבימים השווים דיש י"ב שעות קבועות פשוט הוא דחשבון השעות הוי מהנ"ה עד שק"ה [וכמ"ש במעיי"ט פ"ק דברכות ותוי"ט פ"ג דפסחים בדעת הר"מ עיי"ש], ולכן הוצרך הר"מ

להשמיענו דבימים האריכים וקצרים חשבינן זמניות לפי אורך היום. וכ"כ בתומים סי' ל' בפשיטות דהר"מ ס"ל דהשעות נחשבות לענין עדות [בסנהדרין מא':] מהנ"ה עד שק"ה ודלא כהתוס' שם וכן עיקר עיי"ש.

(יד) וביותר הוכחתי כהמע"ט ותומים דע"כ ס"ל להר"מ דחושבין שעות היום מהנ"ה עד שק"ה, לפמ"ש הרלב"ח ומהר"מ אלשקר בדעת הר"מ דשיעור ג' רבעי מיל מתחילת שק"ה הוי צה"כ ולילה כשי' הגאונים ור"א בן הרמב"ם (שבמהר"מ אלשקר סי' צ"ו) [עמ"ש בס' אורות חיים (פ"ט ה') באריכות], ולפ"ז ע"כ דס"ל דחשבון י"עות היום לק"ש ותפילה וחמץ הוא מהנ"ה עד שק"ה, דאז הוי שפיר סוף שש שעות בחצי היום ממש כדאיתא בפסחים יב. שית יומא בקרנתא קאי עיי"ש פרש"י, ומאז הוי נמי זמן תמיד דביה"ע מכי ינטו צללי ערב (יומא כח:), וה"ה ד' שעות לתפילה כמ"ש במ"א (סי' רל"ג סק"ד) עיי"ש, אבל אי נימא דחשב הר"מ השעות מעה"ש עד צאת ג' כוכבים שהוא בזמן ג' רבעי מיל משק"ה, ולפ"ז הוי חצי היום בשיעור זה קודם חצות היום האמיתי שהחמה נמצאת באמצע הרקיע, וע"כ דחשב השעות מהנ"ה ולא מעה"ש.

(טו) גם הוכחתי מהרמב"ם (פ"ג דתפילה) שכתב להדיא דזמן תפילי המנחה הוי עד שק"ה וכ"כ בפה"מ ברפ"ד דברכות, והיינו דמפרש עד הערב כהר"י שם דהיינו שק"ה ודלא כפירש"י חשיכה דהוא צה"כ, וכיון דזמן מנחה לרבנן דהוא בסוף י"ב שעות היום מסתיים בתחילת שק"ה, א"כ ע"כ מתחילות השעות מהנ"ה, וכן הוכיח הפר"ח מהר"מ דע"כ ס"ל כדעת הלבוש ומעי"ט והגר"א ודלא כת"ה, ולפ"ז נפל בבירא כל פי' המחדש הנ"ל בפה"מ להר"מ, דלפי' עכצ"ל דחושב שעות זמניות ארוכות גם בימים הבינונים, וכיון דנתברר דע"כ חושב הר"מ שעות היום מהנ"ה עד שק"ה, א"כ ביום בינוני בהכרח ליכא אז שעות ארוכות כלל אלא שוות של כ"ד במעל"ע, ופשוט הוא ותו לא מידי עכת"ד שם.

(טז) ואמנם אף דראיותי ברורות הן ואי"צ חיזוק, אביא מה שמצאתי הלום מפורש בתשובות הרמב"ם פאר הדור (סי' מ"ד) דכתב להדיא דחשבינן השעות מהנ"ה עד שק"ה, שנשאל שם בהא דקאמר בגמ' שית יומא בקרנתא קאי אם כ"ה תמיד ובכ"מ, והשיב: זה ודאי תמיד ובכ"מ, מפני שכל השעות שזכרו חז"ל בכל התלמוד הם שעות זמניות, דהיינו בכל זמן חושבים י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה, אם היום והלילה שוין או אם היום ארוך והלילה קצרה או להיפך, ואם היום או הלילה ארוכים יהיו השעות ארוכות ואם קצרים יהיו קצרות, ולכך קראו אותם חכמי התכונה שעות זמניות כי לפי הזמן ישתנו, ולעת אשר יתהפכו או קצרות או ארוכות, אז אם תשים פניך לצד דרום ויהיה צד מזרח לשמאלך ומערב לימינך, הנה תראה השמש בתחילת היום קרוב מן הארץ בחוש הראות, וכאשר יעבור שעה אחרת

תראהו יותר מעולה מן הארץ והוא לצד שמאלך, וכן ע"ז הדרך ולסוף ש"ש תראה השמש נגד פניך בכיוון, וזה יקראוהו בי קרנתא, ועד סוף שעה שביעית השמש נוטה לצד ימינך ומתקרב לארץ עד אשר ישקע זהו תמיד בקיץ ובחורף וכו' עכ"ל הרמב"ם ונזכר תשובה זו במשכנ"י חאו"ח סי' ע"ו.

הרי מפורש יוצא מפי רבנו הגדול הרמב"ם גופיה דהוא מקור שעות הזמניות שבפוסקים, ובתשובתו הרמתה מבאר היטב ענין שעות הזמניות, דהתחלת שעות היום הוא „כשתראה השמש בתחילת היום קרוב מן הארץ בחוש הראות וכאשר יעבור שעה א' תראהו יותר מעולה כו' ובש"ש חמה בקרנתא וכו' ומתקרב לארץ עד אשר ישקע", הרי בירר בלשונו הזהב מפורש וגלוי בלי שום ספק ופקפוק כלל, דהשעות שבכל התלמוד חשבינן זמניות מהנ"ה עד שק"ה וכדעת הלבוש והגר"א והגר"ז בסידורו, ותה"ל מצאנו תנא גדול דמסייע להו רבנו הרמב"ם ז"ל, ובספרי או"ח (פ"ט) הוכחתי שכן ס"ל גם לר"ת וראבי"ה וכ"מ מרמב"ן עה"ת עיי"ש, ומעתה אודא בפשיטות כל פלפולא דבעה"מ בפה"מ להר"מ כנ"ל.

(יז) והנה כראות בעה"מ הוכחותנו הנ"ל, יצא שוב בנועם ח' (ע' ק"ז) להצדיק דבריו הראשונים ומתאמץ להשיב על דברינו בענינים צדדיים [כמשי"ת להלן], אולם על עיקר הוכחתי מת"ה שלא בנה כלל יסוד שעות הזמניות ע"ד פיה"מ דלא כבעה"מ כנ"ל, וכן ראיותי הברורות כראי מוצק מהרמב"ם גופיה בחיבורו ובפה"מ דע"כ חשב שעות היום דחו"ל בכ"מ מהנ"ה עד שק"ה כנ"ל, ע"ז לא מצאתי תשובה כלל, ושתיקתו יפה לו וכהודאה דמיא, [ובפרט לפמ"ש מפורש כן בתשו' הר"מ כנ"ל], ליתא שום ספק ופקפוק כלל.

והנה בדעת הר"מ שכ' בפה"מ (פ"ק דברכות) דמעה"ש עד הנ"ה הוא שעה וחומש מהשעות הזמניות, דפירושו פשוט ומבואר (כמ"ש המ"א סי' פ"ט והגר"א סי' תנט) דרצ"ל שיעור ד' מיל כמסקנת הש"ס (פסחים צד), ולפי שיעור הילוך י' פרסאות ביום בינוני דהוא י"ב שעות שוות עולה שיעור מיל י"ח דק ונמצא ד' מיל שעה וחומש שעה שוה, ומ"ש מהשעות הזמניות, כוונתו מבואר דשיעור זה משתנה ותליא בשיעור אורך הימים וקיצורם בקיץ ובחורף [וכמ"ש בפה"מ פ"א דברכות גבי זמן ק"ש ובתשובת הרמב"ם כנ"ל] ועמש"ב בס' אורות חיים פ"ו באריכות.

ובעה"מ מפרש מ"ש הר"מ מהשעות „הזמניות“, דרצ"ל דגם ביום בינוני שהימים והלילות שוים י"ב שעות שוות ביום מהנ"ה עד שק"ה וי"ב בלילה משק"ה עד הנ"ה נמי שייך שעות זמניות, ומחדש דס"ל להר"מ כת"ה דחשבינן השעות מעה"ש עד צ"ה (וכשי' ר"ת בזמן צ"ה), ולפ"ז ניתוסף לו גם ביום בינוני שעה וחצי דמעה"ש עד הנ"ה, ושעה וחצי דמשק"ה עד צ"ה (לבד י"ב שעות דמהנ"ה עד שק"ה), ומחלק ט"ו שעות שוות דמעה"ש עד צ"ה לי"ב חלקים דהיינו שעות זמניות ארוכות, ונמצא

דשיעור שעה בינונית ארוכה, הוא שעה ורביע שעה שוה, ובאלו שעות ארוכות איירי הר"מ שכ' שעה וחומש מהשעות, הזמניות, ולפ"ז עולה הנשף מעה"ש עד הנ"ה שעה ומחצה שעה שווה, ונדחק כן בחשבו ליישב בזה תמיהת המ"א (סי' פ"ט) וח"י והגר"א (סי' תנ"ט) דהר"מ סותר ד"ע למ"ש פה"מ (פ"ג דפסחים) דשיעור המיל הוי ב' חומשי שעה מהשעות השווה, והרגיש דגם לחידושו לא נתיישבו דבריו, דלפ"ז עכ"פ עולה ד' מיל צ"ו דק ודחיק טובא בזה, ולהמתבאר מהר"מ גופיה דלא ס"ל כלל כת"ה ולא חשב מעולם השעות מעה"ש כ"א מהנ"ה עד שק"ה, לפ"ז נהרס כל יסוד תירוצו בסתירת דברי הר"מ בפה"מ, ומרן בחז"א (או"ח סי' י"ג) ג"כ דחה פי' זה בשתי ידים מט"א עיי"ש, וכ"ז פשוט וברור הוא ותו לא מידי.

(יח) ומה שלא זכר בעה"מ כלל מראיותי הנ"ל מהר"מ, מובן בפשיטות דכיון שנהרס יסוד פירושו בפה"מ מעיקרו, ירד עכ"פ להציל רעיון זה, ומדחיק להעמיסו בדעת הת"ה דנקט דחשבינן השעות מעה"ש עד צ"ה כמ"ש המ"א (סי' רל"ג) עיי"ש, ומדחיק ביותר להרכיבו גם בדעת השו"ע, נגד פשטות לשון שעה הנזכר בשו"ע בכ"מ דע"כ שעות שוות וקבועות הן כ"ד במעל"ע כמ"ש כל האחרונים כנ"ל, אולם כיון דגם בדעת הת"ה לא מצא ידיו בראותו הוכחתי המפורשת מת"ה גופיה (בסי' קכ"א) דנקט מפורש בשעות דחמץ דזמנו עד ב' שעות שוות לחצות, וכמ"ש הרמ"א ומ"א וכל הפוסקים כנ"ל, ומזה מבואר דע"כ לא נקיט כלל דהר"מ דכל שעות שבמשנה זמניות הן, ומצא שוב תיוהא ברעיונו, הנ"ל בת"ה, לכן המציא שוב תגלית חדשה שלא שערם רבותינו הרמ"א וכל הפוסקים דנקטו להלכה למעשה לקולא בדיעבד לענין חמץ כת"ה כנ"ל, ורצה לבנות יסוד על ס' לק"י [ס' חדש שיצא לאחרונה שלא ראוהו כל הפוסקים לרבות המשנ"ב וחז"א] להוכיח ממנו נגד פסק הרמ"א והפוסקים הנ"ל, וסותר בעה"מ לדבריו שם, דאין לסמוך על ספרים חדשים מקרוב באו לא שזפתום עין חכמים" [לשונו שם], ובפרט לפ"מ שהוכחנו מת"ה גופיה [בנועם ז' שם] הוכחות ברורות דע"כ ס"ל שיעור המיל י"ח דק, וכ"ה המסורת והמנהג כמ"ש כל הפוסקים כמפורסם, ואנו אין לנו אלא מה שקבלנו מהמסורת גלוי ומפורש" [לשונו שם], והמדמה לחדש נגד הלכה קבועה מקבלת אבותינו מעולם אין לו שום יסוד כלל.

(יט) והלום מצאתי מפורש בס' קדמון מפורסם הנקרא איסור והיתר הארוך שחיברו תלמיד רבנו בעל ת"ה כמ"ש הרמ"א (בד"מ יו"ד סי' נא), שממנו ישאבון מקור פסקי רבותינו הרמ"א וב"ח וש"ך וט"ז וכל הפוסקים, וכתב שם (בשער א' ס"ט) וז"ל: נוהגין העולם להשהות במלח שעה אחת מכ"ד שעות ביום, ובדיעבד מותר בשהיית מהלך מיל כו', ושיעור מיל הוא שליש שעה פחות חלק אחד משלשים בשעה עכ"ל.

והנה לשונו זה מקורו בתשובת רבו בת"ה (סי' קס"ז) והובא להלכה בשו"ע (יו"ד סי' ס"ט) וברמ"א שם, הרי מפורש יוצא מפי תלמיד הת"ה גופיה דשיעור שהייה במלח שעה א' מכ"ד במעל"ע ובדיעבד סגי בשליש שעה פחות א' משלשים בשעה שוה דאיירי ביה התם בתחילת דבריו, ואין לשבש דבריו ולומר דבסיפא איירי בשעה אחרת לגמרי שהיא ארוכה משעה שוה של כ"ד במעל"ע מדלא פי' כן בהדיא, הרי דעתו מפורש וגלוי בעליל דשיעור המיל י"ח דק כדעת כל הפוסקים, ובוודאי קיבל כן מרבו מהרא"י בעל ת"ה וכמ"ש שם בהגהות או"ה הנ"ל עיי"ש, ומסתבר כן בפשיטות דע"כ בשיעור שעה דשהיית בשר במלח היא שעה שוה וקבועה תמיד וכמ"ש כל הפוסקים וכן נהגו למעשה מעולם, ולפ"ז כי איירי בשיעור מליחה בדיעבד או בע"ש וכדומה דשיערו הגאונים שהוא שיעור מיל בודאי דברו ג"כ באותה השעה שוה וקבועה דכ"ד במעל"ע, דל"ל דמדבר בשני סוגי שעות ללא תועלת כלל ופשוט הוא כנ"ל, ולפ"ז ברור הוא דאפילו כי ימצא איזה רמז לדבריו בלק"י, בודאי אין לסמוך ע"ד כלל היפוך מהמפורש בדברי תלמיד הת"ה שסמכו עליו כל הפוסקים בעל או"ה כנ"ל, ופשוט וברור הוא להלכה למעשה.

כ) עו"כ בעה"מ שם (אות ב') וכ"מ בתשובה שהעתקנו (בלק"י) דהשעות הן ארוכות אפילו ביום בינוני, וז"ל כו' סוף ד' שעות מתחילת היום בעה"ש אפילו בשנת העבור שהיום מאריך בגבולנו, כ"י"ד שעות" כו' עכ"ל, ומפורש דהשעות הן ארוכות דשעות השוויה, הם ט"ו ביומי ניסן מע"ה עד צ"ה אפילו בשנה פשוטה וברור עכ"ד, אינו מובן כלל מה רוצה בזה יותר ממ"ש בת"ה (סי' קכ"א) דבשנת העבור הוי ז' שעות לפני חצות וכל היום הוי י"ד שעות, וע"כ היינו שעות שוות כיום הבינוני וכמ"ש מפורש בלק"י בסוף התשובה כנ"ל, ומ"ש דמתחילות השעות בעה"ש, הלא כ"כ גם בת"ה גופיה (סי' א') וכמ"ש במ"א סי' רל"ג, ומה הוסיף מהל"י, ומה דתמה ע"ז דאי איירי בשעות שוות הרי גם בשנה פשוטה יש ט"ו שעות, הלא הוא יודע דכבר קדמוהו הלבוש וח"י והגר"א בתמיה רבתי זו ע"ד הת"ה גופיה (בסי' א') דס"ל דבימים הבינונים יש י"ב שעות מעה"ש עד צ"ה וז"א כמפורסם כנ"ל, ומה שחשב בעה"מ ליישב זה בחידושו שבדה דגם ביום בינוני אין השעות בינוניות, דהיינו חצי מעל"ע, אלא זמניות וביום הם ארוכות ובלילה קצרות, ומ"ש כ"י"ד שעות כוונתו לשעות ארוכות שכ"א שעה ורביע שעה שוה, ולא שם לב למאי דקאמר, שז"א נכון במציאות כלל, דלפ"ז עולים י"ד שעות ארוכות י"ז שעות וחצי מהשוות, וא"כ ביום הארוך עולה יותר מ"ט שעות שוות דאפילו בארץ ישראל שאינה רחוקה מקו השוה אלא כמו ל"ב מעלות, ניתוסף מער"פ בשנת העבור עד יום הארוך כשתי שעות כמ"ש בלוח אר"י, וכ"ש בניאושטט שבאוסטריה מקומן של בעל הת"ה ולק"י שנמצאת רחוק מקו השוה כמו ג' מעלות ששם הנשף יותר ארוך מא"י אפילו ביום הבינוני כמ"ש הגר"א סי' רס"א (ועמ"ש בס' או"ח פ"ו באריכות), ולפ"ז בתקופת

תמוז הארוך ביותר עולה שם בוודאי יותר מ"ט שעות שוות, וז"א לפי המציאות וכמפורש בת"ה גופא שכתב (בסי' א') דבאמצע הקיץ [תקו' תמוז] היום מאריך ביש ארצות כמו י"ח שעות מעה"ש עד צ"ה, וכ"כ התוס' בעירובין נו. עיי"ש, הרי מבואר דרך ביש ארצות [ולא במקום הת"ה] הוי יום הארוך, כמו י"ח שעות ולא יותר מ"ח שעות במקומות המיושבים בזמנו (ועיין באגור סי' שכ"ז), ודברי הלק"י נפלא מאד וצ"ע"ג.

כא) וביותר תמוז דהלק"י סותר עצמו, שכתב שם (ע' 157) וז"ל: ואם היה יולדת או חולה כו' בי"ג באדר, מותר להם לקרות מגילה קודם הלילה אחר י' שעות וג' רביעיות דהיינו מפלג המנחה ולמעלה דהיינו מעט קודם שהכה ה' בניאושטט בשנת העבור כו' עכ"ל. (וכ"ה בת"ה סי' ק"ט ובשו"ע סי' תרצ"ב). ודבריו נפלאים ותמוהים מאד, מ"ש דזמן פלה"מ שהוא שעה ורביע קודם צ"ה כמ"ש בת"ה (סי' א') [ובשיטת ר"ת כמ"ש בת"ה סי' ק"ב] הוי מעט קודם שהכה שעה ה' וכו', דכוונתו פשוטה למורה שעות (ארופי) דשעה י"ב הוא בחצי היום האמיתי כשהחמה באמצע הרקיע ממש דהיינו בראש כ"א כמפורסם בכל מדינות העולם, [וכעיי"ז עמ"ש בלק"י (ע' 70) לענין שעות תקופות עיי"ש]. ולפ"ז בהכרח בי"ג אדר בשנת העבור לא מתאריך היום יותר מיום בינוני בתקופת ניסן בשנה פשוטה, דאז הימים והלילות שוים י"ב שעות שוות מהנ"ה עד שק"ה וכ"ה בלילה, ולפ"ז נמצא דהנה"ח הוי בשעה שש (לשעון ארופי) ושק"ה הוי בשש אחה"צ, וזמן צ"ה לר"ת שעה וחצי אחר שק"ה הוא בשבע וחצי אחה"צ, וא"כ איך יתכן מ"ש הלק"י דמעט קודם סוף שעה ה' הוי זמן פלה"מ, דהרי הוא יותר משתי שעות וחצי לפני צ"ה, ועמ"ש בת"ה (סי' א') דאפילו בתקופת תמוז שהיום ארוך י"ח שעות אינו עולה שיעור פלה"מ זמניות כ"א ב' שעות פחות שמינית לפני צ"ה וכ"ש בי"ג אדר"ב וצ"ע"ג.

(ובתחילה אמינא מחומר התמיהה בסתירת דבריו, דעכצ"ל דס"ל כשיטת הלבוש והגר"א הנ"ל דחשבינן שעות היום מהנ"ה עד שק"ה וכ"ה מפורש בתשובת הרמב"ם כנ"ל, ובהכרח צ"ל דמ"ש בהל' פסח דחשבינן, מעמוד השחר", דאמנם בכת"י היה כתוב, מעה"ש והוא ר"ת, מעליית השמש", וכלשון הרמב"ן (בפ"ד דהל' דעות ה"ד ופ"א דק"ש הי"א) שקרא להנה"ח, שתעלה השמש" עיי"ש, וכ"ה בפנה"מ (פ"א דברכות מ"א) ועה"ש הוא כו' קודם, עלות השמש" וכ"ה בכ"מ, וחשב המעתיק דהוא ר"ת, עמוד השחר" וז"א כנ"ל וא"ש לכאורה ביישוב הלק"י הנ"ל).

אולם האמת יורה דרכו, דמשמעות לשון הת"ה (סי' א') מבואר דחשב י"ב שעות שוות דיום בינוני מעמוד השחר עד צ"ה וכמ"ש המ"א (סי' רל"ג), וכ"מ בלק"י (ע' 79) בשם הת"ה דחשבון מהלך י' פרסאות ביום בינוני (דפסחים צד). הוי מעה"ש עד צ"ה וכפירש"י שם. ומוזה נראה כהלבוש והגר"א וח"י שהחליטו בשיטת הת"ה דס"ל דמע"ה עד צ"ה יש י"ב שעות שוות, והרעישו ע"ז שז"א אמת

כמ"ש כל התוכנים כנ"ל, ומה דחשב בעה"מ ליישב הת"ה בפ" הנ"ל, כבר הוכחנו דליתא כנ"ל, וכבר כתבנו שם דהח"י (סי' תנ"ט) רצ"ל בתחילה כן ודחה זה בשתי ידיים, דמשמעות לשון הת"ה והפוסקים מבואר שז"א עיי"ש, ואמנם כמה דיו נשפך כבר ליישב הת"ה וסייעתו לפ"ד כל הפוסקים בשיעור המיל י"ח דק כנ"ל, ותמיהת האחרונים עצומה מאד.

כב) ומחומר הנושא, עכצ"ל דמחורתא הוא כדמסיק הלבוש (בסי' רס"ז) לאחר שהאריך לתמוה ע"ד הת"ה כנ"ל כתב בזה"ל: אבל אומר אני אולי היה זה לבלתי עוסקים בזמנו בספרי התכונה, וחשבו מאי דחלקו רבנן היום ליי"ב שעות מתחיל לעולם מע"ה עד צ"ה, ולדידי נ"ל מתוך דברי התוכנים אלוניים בפשיטות שטעות גמור הוא ולא היה דעת רז"ל מעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה, וזה נ"ל להלכה למעשה בכל הדינים הנאמרים בסגנון זה שתלו אותם בשעות היום עכ"ל. ומיישב בזה מנהג קדמון (שבת"ה סי' א') להקדים תפ"ע ג' או ד' שעות קודם צ"ה, והיינו דחשבו פלה"מ שעה ורביע זמנית קודם שק"ה עיי"ש.

כג) ונפלאתי ע"ד בעל התוי"ט שהשיג בס' מלבושי יו"ט ע"ד הלבוש הנ"ל שכ' שטעות גמור וכו', וז"ל: אין זה מוכרח כלל, ודברי התוכנים הנחה בעלמא לא מצד ההכרח והמופת כלל, ודברי חז"ל בפ"ב דמגילה ופ"ק דברכות שמעה"ש עד צ"ה יום, ולכך יפה עשה בעל ת"ה, והאמת כדבריו, וכן דעת התוס' ורא"ש בפ' ת"ה ובפ' יוה"כ עכ"ל, והו"ד בא"ר (סי' רס"ז) עיי"ש.

מבואר כוונתו שהשיג על הלבוש בשם התוכניים הנ"ל, וס"ל דעצם יסוד הנחת התוכנים די"ב שעות שוות יש מהנ"ה עד שק"ה אינו מצד ההכרח והמופת כלל, ואדרבה מוכח בש"ס בכ"מ דמעה"ש עד צ"ה יום הוא, ובשיעור זה יש י"ב שעות דהיום, וכוונתו פשוטה לשעות שוות, וכמ"ש להדיא במעי"ט (ברכות ט'). דלהת"ה הוי שיעור מיל רביע שעה וחלק כ' וכו' שהוא שכ"ד חלקים משעה שוה שהיא תתר"ף חלקים ועולה לפ"ז י"ח דק בדיוק, והביא שם מספרו מלבושי יו"ט הנ"ל לתמוה ע"ד הת"ה בשיעור המיל כנ"ל, וכ"כ בדברי חמודות רפ"ד דברכות עיי"ש. הרי דנקט בפשיטות גמור דהאמת הוא כדעת הת"ה די"ב שעות שוות יש מעה"ש עד צ"ה ודלא כהתוכנים, וכ"ה דעת התוס' ורא"ש עפ"ד הש"ס כנ"ל, ויש לתמוה מאד גם על רבנו הגאון בעל תוי"ט שגדול כחו בתכונה כידוע [ועיין בתשובת בעל תוי"ט שהובא בשו"ת צ"צ (סי' י"ד) ושו"ת שב יעקב (סי' א') בענין חשבון שעות התקופות כדלהלן עיי"ש] וראה השגת הלבוש ע"ד הת"ה שטעות גמור הוא ואפ"ה הסכים דהאמת כהת"ה כנ"ל, ועכצ"ל מחומר התמיה דבזמנו לא היה מצוי כ"כ מורה השעות מתוכנן כשלנו וכ"ש בזמן הת"ה וצ"ע.ג. וכן תמוה מ"ש הדרישה ביו"ד (סי' קפ"ד) בביאור דעת אביאסף די"ב שעות שוות יש בימים השונים בלילה עד עה"ש, ועמ"ש שם בנקוה"כ להדיא די"ב שעות הוי עד הנה"ח עיי"ש, וצ"ע.

וגבי מטה של פרקים דמתיר רשב"ג בגמרא כתבו הראשונים הרי"ף והרא"ש והרמב"ם להלכה דמותר ברפוי וכ"ה בש"ע סי' שר"ג ס"ו ולשיטת הכלבו בשם הראב"ד דוקא בדרכו תמיד להיות רפוי אז מותר והסמ"ג מחלק בין דבר שאינו צריך גבורה ואומנות מותר ובכוס של פרקים ג"כ מחלוקת אי שוה למטה דדוקא רפוי מותר או דבכל ענין מותר ולהכלבו והר"מ מרוטנברג כוס שוה למטה ולרבינו פרץ בכוס בכ"ע מותר כמבואר בב"י; והט"ז בסק"ז כתב דבנודות של בדיל שיש להם שרויף אסור להדקה בחוזק כמו גבי מטה של פרקים ולדעת הר"מ מרוטנברג אפילו ברפוי י"ל דאסור כיון שדרכה להיות מיהדק ומ"מ אליבא דאמת כתב שם דנודות לא דמו לכוס של פרקים דאפילו מאן דמחמיר בכוס מ"מ בנודות מותר כיון דכוס דרכו להשתמש רק שלא ע"י פירוק אבל בנודות דרכו להתהפך תמיד קודם תשמישו א"כ פירוק לא הוי גמר מלאכתו אפילו אם יהדק את השרויף בחוזק וסיים להלכה להתיר לצורך גדול אפילו בכוס ברם המג"א בסק"ב כתב דאפילו ע"י שרויף אם מיהדק בחוזק אסור כמו תוקע ממש ועיין בהגהות לבו"ש מש"כ על דברי הט"ז והמאמר"ר מובא במ"ב כתב דכל עניני שרויף לא הוי רק איסור דרבנן מ"מ להלכה מצדד כהמג"א לחומרא אבל כל האחרונים מקילים בכלים הנעשים ע"י שרויף עיין חיי"א כלל מ"ד.

והגרש"ז בס"י שר"ג מצדד ג"כ להקל משום שמחת יו"ט וכבר כתבנו לעיל בשם הפנ"י שפקפק אם שייך במנורה משום שמחת יו"ט.

ובנידון שאלתינו בהמכונה גראה לפיע"ד דקשה להקל אפילו למאן דמיקל בכסוי כלים ע"י שרויף דהתם נעשה להתפרק תמיד קודם תשמישן אבל בהמכונה שאנו דנין עליה כיון שנעשה באופן זה שלאחר שמשימין הנר בהשפופרת קודם שמכסים בהברז את פי השפופרת נותנין באמצע חוט ברזל קלוע ספרינג בלע"ז והברז דוחק על הספרינג כדי להעמיד הנר תמיד למעלה שהפתילה תהי' סמוך להגב שיצא השלהבת ולא יפול הנר למטה לאחר שנתקטן הנר א"כ הוי כמו כלי שדרכו תמיד להיות מהודק שאסור אפילו ברפוי לכמה פוסקים כמו שביארנו לעיל כיון שא"א בשום פעם להיות רפוי בגלל הספרינג שבאמצע שצריך להיות דוקא מהודק היטב וזה אסור לדעה שניה בש"ע ועל סניף של שמחת יו"ט מפקפק הפנ"י כמוש"כ ולתירוץ בתרא בתוס' ביצה במפורקת לגמרי אסור להקימה והרי בני"ד צריכים לפרק כל חלקי המכונה מכל וכל קודם שמשימין הנר לתוכה ולא דמי כלל לכלים שיש להם כסוי ע"י שרויף דהרי בכלים יכולים להשתמש בהם ואפילו בלא הכסוי ושם כלי יהי' עדיין עליה והמכונה אינה ראויה לשום תשמיש כשהיא מפורקת וז"פ.

והה"מ בפ"ד מהל' יו"ט הביא את דברי הרשב"א בעבוה"ק, שכתב שם וז"ל וגדולה מזו יראה לי שלא אמרו אלא במנורה שאינה עשויה לתקוע חליותיה אבל

כ"ד דשאר ימים עכ"ל, הרי נתבאר דעת רש"י די"ב שעות של יום הוי מעה"ש עד צ"ה, דהיינו י"ב דהליכה של כל יום, ונוסף אז גם י"ב שעות שוות דעמידה וביחד הוי כ"ד שעות שוות דיום ולילה דשאר ימים, דאל"כ הוי יותר מיום תמים שהוא כ"ד שעות דמעל"ע שהרי נתוספו שעות דנשפים ד' מיל בבקר וד"מ בערב, ואי"ל דשעות דעמידה קטנות הן כשיעור הלילה מצ"ה עד עה"ש, ז"א דא"כ תקשה למ"ד התם דהוי היום ל"ו שעי דהיינו י"ב דהליכה וכ"ד דעמידה, דיום תמים אעמידה לחוד קאי, ואי חשיב שעות דעמידה קטנות הרי חסר כש"ש מיום תמים שהוא כ"ד שעות שוות, אלא מוכרח דחשב הש"ס הכל בשעות שוות [ומ"ש האחרונים להוכיח מסוגיין דע"כ חשב הש"ס זמניות לפמ"ש בסד"ע רבה דעמידת השמש היה בתמוז, ביארתי היטב בעה"י בכתובים באריכות ואכמ"ל].

והנה בפשיטות י"ל דהיום נתארך להם מהנ"ה עד שק"ה, וכפשטות לשון הש"ס התם, דאיירי בהליכת ועמידת עיגול השמש דהיינו מהנ"ה עד שק"ה כדכתיב ויעמוד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא וכתיב שמש בגבעון דום, וכדוגמת עמידת הירח דכתיב גמי שם וירח עמד, דע"כ לא איירי בזריחת אורה כ"א בעמידת גופה, וכ"ה לעמידת השמש דהיינו גופה ממש, וכדפי' באברבנאל שם בהדיא בביאור הגמ' דהליכה ועמידה דשמש היינו מהנה"ח עד שק"ה עיי"ש, וכ"מ בפיר"ח בסוגיין עיי"ש, ולפ"ז יש לתמוה לכאורה לפירש"י דלא מפרש כן כנ"ל, וע"כ מוכרח מזה דרש"י נקט כן בפשיטות דשיעור י"ב שעות שוות דיום בינוני [כסתימת הגמ' דל"ק דאיירי בתמוז כמ"ש הס"ע] היינו מעה"ש עד צ"ה כהת"ה כנ"ל, ונראה דהת"ה גמי יסוד דבריו הוא לפ"ד רש"י ותוס' בכ"מ וכ"ש במלבי"ט כנ"ל.

כז) ובביאור הענין נראה דרש"י ותוס' לשיטתיהו אזלי, לפ"מ דאיתא בעירובין נו. כיצד חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום ארוך זהו פני צפון, חמה יוצאה ביום קצר ושוקעת ביום קצר זהו פני דרום, תקופת ניסן ותשרי חמה יוצאה בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב שנא' הולך אל דרום כו' הולך אל דרום ביום וסובב אל צפון בלילה, סובב סובב הולך הרוח אלו פני מזרח ופני מערב שפעמים מהלכתן ופעמים מסבבתם ע"כ, ופרש"י לפי שהחמה לעולם ביום ממזרח לדרום מהלכת כדכתיב הולך אל דרום והליכת החמה ביום היא, אבל בלילה אינו הולך אלא סובב מחוץ לכיפה, וביום הארוך עומדת בקרן מזרחית צפונית ומהלכת מזרח דרום ומערב וכו' עד שיוצאה בתקופת תשרי באמצע המזרח ושוקעת באמצע המערב לפיכך היום והלילה שוים וכו' עכ"ל עיי"ש.

והנה לפירש"י שם בתכונת הילוך השמש מבואר שהשמש הולך בסבוב וביום מהלך בפנים ובלילה סובב מחוץ לכיפת הרקיע, ובמעל"ע גומר סיבוב ד' רוחות העולם, ובתוך הזמן שמעה"ש עד הנה"ח ומשק"ה עד צ"ה נוקב עובי רקיע בכניסה ויציאה כדעת חכמי ישראל (פסחים צד:), ובתקופת ניסן ותשרי מהלך ב' רוחות ביום

ושני רוחות בלילה עיי"ש, ולפירש"י ע"כ לא יתכן כלל לומר דמהנץ עד שק"ה ביום בינוני הוא י"ב שעות שוות, שא"כ גם מצ"ה עד עה"ש יתחייב שיהא י"ב שעות שוות, שהרי גם באותו הזמן מהלך שתי רוחות כשיעור שמהנ"ה עד שק"ה, ולפ"ז יהא המעל"ע יותר מכ"ד שעות שוות כשיעור הזמן שהשמש מהלך בעובי הרקיע בכניסתו וביציאתו וזה לא יתכן במציאות כמפורסם, וכן הוכיח התוכן המופלא הגר"י מזאמוטש בס' נצח ישראל (בפסחים צג.) לפירש"י כנ"ל עיי"ש. דמסיק בפשיטות, וז"ל ודע שלפי הדעה הראשונה המיוחסת לחכמי הגמ', לא יתכן לומר בשום פנים שהי"ב שעות שביום הבינוני נחשבים מהנ"ה עד שק"ה, שא"כ שיעורי הנשפים יתוספו על הלילה ויהי' הלילה א"כ יותר מי"ב שעות ויהי' היום הטבעי שהוא המעל"ע יותר מכ"ד שעות, אמנם שנאמר שהיום נחשב לדעתם ליי"ב מע"ה עד צ"ה יש לו פנים כאשר אבאר בסמוך עכ"ל, והאריך לתמוה לפירש"י הנ"ל ומבאר הגמ' דלא כפירש"י עיי"ש.

ועיין עוד בנצ"י (בעירובין שם) שתמה מאד לפירש"י בתכונת מהלך השמש, דלפ"ז יתחייב שבכ"מ בכדור הארץ יהא היום הארוך י"ח שעות והיום הקצר ש"ש, וז"א אמת שגלוי לכל שלא ישתוו בכ"מ, כי יש מקום שהיום הארוך הוא ט"ז ויש וכו' ותחת קו השווה היום והלילה שוים, ועוד הלא נתבאר במופת ונגלה בעליל שהארץ כדורית [וכ"ה בירושלמי רפ"ג דע"ז] ויתחייב לפירש"י שהשמש מקיף הרוחות שלא ינהג מנהג יום ולילה זולת להשוכנים בחצי כדור העליון אבל בחצי כדור התחתון יהי' תמיד חושך, וזה מבואר הביטול וכו', ועוד דלפ"ז אנה תהיה מסלול הלבנה וכו', ועו"ק לפירש"י שהניח תנועה לעצם השמש והלא מסיק בפסחים צד: שנצחו חאוה"ע לח"י שאמרו שגלגל קבוע ומזל חוזר עכ"ד עיי"ש, ועיי"ש בפי' ר"ח בעירובין כפירש"י בהליכת השמש ברקיע כנ"ל, ומסיק בזה"ל: זו דרך השמועה, ובעלי כוכבים טוענים עליהם עכ"ל, וכ"כ בפיר"ח בפסחים צד. עיי"ש, ונראה כוונתו להשגת חכמי התכונה ע"ד ח"י שאין החמה הולכת בלילה ברקיע כתמיהות הנצ"י כנ"ל.

כח) היוצא מהמתבאר מפירש"י בעירובין הנ"ל, דמפרש הסוגיא לפ"ד ח"י דבלילה הולכת החמה חוץ לכיפת הרקיע, ולפ"ז יוצא ע"כ דשיעור י"ב שעות שוות של הימים השוים (בתקו' ניסן ותשרי) היינו מעה"ש עד צ"ה, וכ"ה י"ב שעות מצ"ה עד עה"ש כנ"ל, ומה דתמה בנצ"י דמסקנת הש"ס בפסחים פ"ד דנצחום חאו"ה לח"י וכן מ"ש שם נראים דבריהם מדבריו עיי"ש, וכן תמה בלח"מ בפ"ה דשבת לשי' ר"ת (בשבת לה.) בזמן ביה"ש וצ"ה דנקט כח"י עיי"ש, צ"ל כמ"ש בש"מ (כתובות י"ג) בשם ר"ת דאע"ג דנצחו חאו"ה לח"י היינו נצחון בטענות, אבל האמת הוא כח"י והיינו דאמרי' בתפילה ובוקע חלוני רקיע עכ"ל, והובא בגה"ש שם וא"ש. וי"ל דגם התוס' (ברכות ג' ופסחים יא: וסנהדרין מב:) דנקטו דיי"ב השעות דיום

נחשבות מע"ה עד צ"ה, לשיטתיהו אזלי דנקטי דהאמת כח"י וכפירש"י ור"ת כמ"ש התוס' (ברכות ב: ושבת לה. ופסחים צד.) ובכ"מ עיי"ש.

כט) אולם לפמ"ש בשו"ת הר"מ אלאשקר (סי' צ"ו) בשם הגאונים רש"ג ורה"ג ורג"ג והרא"ש (בפ"ב דפסחים) בשם היראים והרא"ה בארחות חיים וכל בו דהעיקר כחאו"ה, וכ"כ בתוס' רי"ד (שבת לה.) ומבאר היטב שי' ר"ת בבית"ש לפ"ד חאו"ה עיי"ש. ולהני ראשונים עכצ"ל דמפרשי סוגיא דעירובין הנ"ל מ"ש הולך וכו' ביום וסובב בלילה כמ"ש הריטב"א שם על פירש"י הנ"ל וז"ל: קורא [רש"י] סובב למה שמתהלכת בלילה כמ"ש"ל, ונתן טעם לדבר לפי שבלילה אינה מהלכת אלא סובבת חוץ לכיפה, ואין זה נכון, אלא כל שמהלכת החמה בדרך נטיה נקרא הילוך וכל שמהלכת ביושר ממזרח למערב כמו בתקו' ניסן ותשרי נקרא סובב ואמרי לה איפכא עכ"ל. ולדבריהם עולה נכון בפשיטות חשבון י"ב שעות שוות ביום בינוני מהנ"ה עד שק"ה כהרמב"ם ולבוש וסייעתם בשם התוכנים כנ"ל, ובשעות אלו דברו חז"ל בכ"מ בתלמוד וא"ש, ופשוט הוא.

ל) והנה הת"ה (בסי' א') כנראה נקט כפירש"י ותוס' כדעת ח"י, ומה"ט ס"ל ג"כ די"ב שעות שוות שביום בינוני היינו מע"ה עד צ"ה כנ"ל, עוד נראה דמ"ש הת"ה שם דביש מקומות הוי היום הארוך בתקו' תמוז כמו י"ח שעות מע"ה עד צ"ה, ולפ"ז חשב שנתוסף היום ש"ש ליום הבינוני דהיינו שליש מלבר עיי"ש, כנראה דיסודו הוא מסוגיין דעירובין לפירש"י כנ"ל וכמ"ש התוס' שם להדיא דביום הארוך הוי י"ח שעות והלילה ש"ש וזכר התוס' שם עיי"ש. והנה דבריהם הוא לפי פירש"י הנ"ל, כמ"ש בס' נצ"י הנ"ל (בפסחים י"א). דמה שמונח קיים אצלנו דיום היותר קצר הוא ש"ש בלבד, הוא נבנה ע"ד רש"י (בעירובין נו.) דביום קצר השמש מהלך חצי המהלך ממה שמהלך ביום בינוני, וכתבתי שם שזאת הדעה אינה מקויימת מכמה טעמים, ובגין אב שבכולם דהודו ח"י לחאו"ה שגלגל חוזר ומזלות קבועים ובזה אין מקום לקיום פירש"י, לפיכך אנו חייבים להודות להתוכנים כפי הנחותיהם ולדעתם לא יגיע יום היותר גדול בגבולות המיושבים כ"א לט"ז שעות, והיום היותר קטן לשמונה שעות כמבואר בס' צורת הארץ ובס' אשפיר"א, וכ"ה דעת חז"ל כפי פירושי בכ"מ וכן דעת הרמב"ם ז"ל עכ"ל.

ואמנם כבר קדמו המאירי שם בתמיה זו, וז"ל והוא שאומר הולך אל דרום כו', ואע"פ שדברים אלו אינם נאמרים בדיוק לגמרי, וכמ"ש לעולם לא יצאה מקרן מזרחית צפונית לשקוע בקרן מערבית צפונית וכו', שאילו כן היה בתכלית ההיקף של תמוז י"ח שעות ליום ושש ללילה וכן ההפך להפך, ואין הדבר כן, מ"מ כך הדבר בקירוב ר"ל בנטיה לקרנות עד שיבא הענין לט"ו שעות ומחצה היום ושמונה ומחצה הלילה וכן בהפכה להפך עכ"ל. ואיירי התם בשעות שוות של כוכבי שצ"מ חנכ"ל עיי"ש. וכ"כ האשכול (הל' גדה סי' ל"ב) דבתקופת תמוז שהיום שלנו י"ז

שעות וכו' מחשבין יום ולילה י"ב שעות לכ"א כו' כמה עונה יום או לילה כו' חצי יום וחצי לילה דהוי עונה של י"ב שעות עכ"ל, הרי דחשב שהיום לא נתארך להם בתמוז יותר מי"ז שעות שוות דאיירי התם כנ"ל, וע"כ כוונתו להשעות דמהנ"ה עד שק"ה, דאי בשעות דמע"ה עד צ"ה ודאי הוי טובא מי"ז שעות במקומו כידוע.

והנה תמיהת המאירי ונצ"י הנ"ל, פשוט הוא לפ"מ דמפרשי סוגיין דאיירי בשיעור יום הארוך דמהנה"ח עד שק"ה, ולזה תמהו שפיר דו"א, דהיום היותר ארוך במקומות המיושבים אז אינו יותר מט"ו שעות ומחצה כנ"ל, ומה"ט דמסיק הש"ס גופא שם דקאמר ר' משרשיא דכל הני כללי ליתא דמעולם לא יצאה בקרן מזרחית צפונית וכו' דלפ"ז יוצא דהחמה נוטה לצפון מ"ה מעלות מהמשה כמ"ש בנצ"י שם, אבל באמת אינו כן דאינה מתרחקת אפילו בתקופת תמוז יותר מכ"ג מעלות וחצי כמ"ש כל התוכנים כידוע, ולכן היום אינו ארוך יותר מט"ו ומחצה, אבל בתוס' מבואר להדיא דבאמת הוי ביום הארוך י"ח שעות שוות גם למסקנת הש"ס שם עיי"ש. ונראה דהת"ה דמפרש ג"כ כפירש"י, לכן הוכרח לפרש דשיעור י"ח השעות דיום ארוך בתמוז כמבואר בסוגיין דהוא שיעור הילוך החמה ג' רוחות כנ"ל היינו מע"ה עד צ"ה ולא מהנ"ה עד שק"ה, ונתיישב בזה תמיהת המאירי, דאף דמהנ"ה עד שק"ה אינו יותר מט"ו ומחצה, מ"מ בצירוף גם שיעורי הנשפים דהילוך החמה בעובי רקיע הוי שפיר י"ח שעות, וא"ש לכאורה כנלע"ד.

ואמנם מפשטות הסוגיא דהתם, מבואר דאיירי בהליכת גלגל החמה ביום ממזרח למערב דהיינו מהנ"ה עד שק"ה וכהמאירי ונצ"י הנ"ל, דע"כ אי"ל דהגמ' איירי בשיעור זריחת השמש דהיינו מע"ה עד צ"ה, דא"כ הו"ל שיעור המעל"ע יותר מכ"ד שעות, וז"א אמת כמפורסם, ועכצ"ל דאיירי שפיר בשעות דהליכת השמש ממש מהנ"ה עד שק"ה, ומ"ש שזורחת במקצוע מזרחית צפונית ל"ד, וכדמסיק הש"ס דליתניהו הני כללי כנ"ל וא"ש.

(לא) היוצא מהמתבאר, דהוכחנו דהת"ה ורש"י ותוס' דחשבי י"ב שעות מע"ה עד צ"ה, הוא לפ"מ דס"ל דהאמת כח"י, וי"ל דגם רש"י ור"ח דמפרשי בפסחים שם לפום רהיטא דסוגיא שם דנקטה כח"י דהחמה הולכת בלילה ברקיע עיי"ש, לכן סברי דכיון דהשעות נחשבות בכ"מ מע"ה עד צ"ה, א"כ ה"ה חשבון מהלך אדם י' פרסאות נמי חשבינן בשיעור זה גם לפי המסקנא שם, דס"ל כר"ת דהאמת הוא כח"י כנ"ל, אבל לדעת הרמב"ם ויראים ותוס' רי"ד וסייעתם דנקטי עיקר כחאו"ה, וכדמסיק שם ונראין דבריהם מדברינו, ס"ל שפיר דחשבינן שעות היום מהנ"ה עד שק"ה כהתוכנים כנ"ל, ולדידהו מסתבר לפ"ז דגם האי שיעורא דמיל דקבלו חז"ל לפי"ח מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות, שיערו ג"כ בשיעור י"ב שעות היום דמהנ"ה עד שק"ה, למסקנת הש"ס שם כפי' הגר"א וסייעתו וכ"ה דעת הרוקח וריה"ח והגאונים כדלהלן, דבשיעור זה חשבו חז"ל בכ"מ לדינא, כנלע"ד.

עכ"פ נתברר דאמנם לית נגר ובר נגר ליישב תמיהת הלבוש והגר"א וח"י שהרעישו ע"ד הת"ה ותוס' דנקטי דביום בינוני יש י"ב שעות שוות מע"ה עד צ"ה, כיון דתליא לפ"מ דנקטו דהעיקר כח"י כנ"ל וכפשטות הש"ס בכ"מ.

ובאמת אין להבין דעתם ז"ל בזה, כשם שאין בהשגתנו כלל להבין דעת ח"י כפשטות שהחמה מקפת בלילה אחורי כפת הרקיע, דשיטה זו תמוהה ונפלאה מאד כמ"ש בנצ"י כנ"ל, ושהיא נגד המציאות הנראה לעינינו בהגלות לנו מהישוב דבנ"א במדינות שבחצי כדור התחתון, ולדעת הרמב"ם וסייעתו דהאמת כחאו"ה, עכצ"ל דמפרשי הש"ס בכ"מ לפ"ד ח"י, כמ"ש הגרד"ל (בהשמטה) לפרד"א מהרמח"ל (בפי' האדרא), דמבאר דברי חז"ל הנ"ל דכוונתם על פנימיות השמש ולא על השמש הנגלית לנו, וע"ז תקנו בתפילה ובוקע חלוני רקיע, [ומ"ש הרד"ל כן גם בדעת ר"ת שבש"מ הנ"ל, לא משמע כן מפשטות דבריו עיי"ש].

(לב) ומעתה נתבאר בבירור, דלחנם התפאר בעה"מ, בחשבו ליישב דעת הת"ה בשיעור המיל דתליא לפ"מ דחשב י"ב שעות היום ביום בינוני מע"ה עד צ"ה, ורצ"ל דחשב שעות ארוכות, ולא אמר כלום, דכבר ביארנו היטב לעיל דשיטת הת"ה הנ"ל, מקורו הוא לפ"ד רש"י ותוס' דנקטו בכ"מ כדעת ח"י כנ"ל, ובדבריהם הרי מפורש דסברי דיש י"ב שעות שוות ביום בינוני מע"ה עד צ"ה כמבואר להדיא בפירש"י ע"ז כה. ועירובין נו. ותוס' ברכות ג. כנ"ל, וע"כ לשיטתיהו אולי דמפרשי כן גם מסקנת הסוגיא (בפסחים צד.), ולפ"ז אודא כל דבריו בזה.

אבל לשיטת הרמב"ם ור"ח דחשבי השעות מהנ"ה עד שק"ה [ומ"ש בפיר"ח פסחים שם כרש"י היינו לפ"ד ר"י דנקט התם כח"י, אבל לפי מסקנת רבי דדחה דעתם (שם ע"ב) ס"ל שפיר כמ"ש התוכנים בעלי הכוכבים כמ"ש דיי"ב שעות הוי מהנ"ה עד שק"ה דוקא], וכ"ה לפ"ד הגאונים והיראים ורא"ה ותוס' רי"ד וסייעתם דנקטי בפשיטות כמסקנת הגמ' דהעיקר כחאו"ה דבלילה אינה הולכת החמה ברקיע כנ"ל כמפורסם, ולפ"ז מתפרש שפיר קבלת ר' יוחנן (בפסחים שם) שקיבל בשיעור מהלך י' פרסאות ביום היינו ג"כ באותן י"ב שעות שמהנ"ה עד שק"ה, וכפי' הרוקח וריה"ח והגאונים ולבוש והגר"א ורז"ה וסייעתם כדלהלן, ולפ"ז א"ש האי הלכתא רבתא ומסורת שקבלנו מאבותינו מדורות עולם בשיעור המיל דהוא י"ח דק בל"ס ופקפוק כלל, כנלע"ד.

(לג) היוצא מהאמור, דאף דנחלקו הת"ה וסייעתו עם הרמב"ם וסייעתו בחשבון שעות היום אם הוא מע"ה עד צ"ה או מהנ"ה עד שק"ה, מ"מ לדינא בשיעור הילוך מיל דחז"ל בכ"מ לא נפ"מ מידי, דכו"ע מודו דשיעור הילוך מיל דבינוני הוא לפי"ח הילוך מ' מיל ביי"ב שעות שוות כ"ד במעל"ע, דלפ"ז עולה שיעור המיל י"ח דק כקבלתנו האמיתית במסורת מאבותינו ככל הפוסקים כנ"ל, אלא דהת"ה וסייעתו

דנקטי כח"י חשבו דמע"ה עד צ"ה יש י"ב שעות שוות ביום בינוני ובהן מתחלקי גם שיעור מ' מיל, ולהרמב"ם וסייעתו דס"ל כחאו"ה נקטי דיי"ב השעות שוות הם מהנ"ה עד שק"ה, ולפ"ז מתחלקי בהו שיעור מ' מיל ועולה לפ"ז ג"כ שיעור מיל י"ח דק, וא"ש כגלע"ד.

לד) ואמנם מצינו כבר כע"ז בענין שיטת ר"ת בשיעור ביה"ש וצה"כ לפירושו דאיכא ב' מיני שקיעות ברקיע (בתוס' שבת לה.) ובכ"מ דאולי שם בשיטת ח"י הנ"ל, והרעיש ע"ז בשו"ת הר"מ אלאשקר שם דלדעת חאו"ה נפל בבירא כל שיטת ר"ת דתליא בשק"ה ברקיע עיי"ש, אולם כבר הבאנו בס' אורות חיים (פ"ג ובהקדמה) משו"ת הרדב"ז אלף שנ"ג (רפ"ב) שכ' וז"ל: והוי יודע שאע"פ שחזרו ח"י להודות שהחמה תחת כדור הארץ כו', דודאי השתא קיי"ל דכוכב קבוע וגלגל חוזר, לא נפק"ל מידי לשיעור ביה"ש דבין הכי ובין הכי שיעורו הוא תלתא רבעי מיל כו' הוי ביה"ש והיא סוף השקיעה, ובציור השקיעה היה המחלוקת כו', ובודאי אותה הסוגיא דפסחים רהטא קודם שהודו, ואפ"ה הקשו התוס' הכא והתם והעלו דשני שקיעות נגהו וז"ב עכ"ל, וכ"כ בס' מנחת כהן (מ"א פ"י) וז"ל: ואף שלפי האמת אין השמש נכנס כלל ברקיע כו', מ"מ דינו של ר"י (בפסחים צד.) הוא אמת כו', וזה הכלל העולה מפ"י ר"ת בין שהשמש יכנס בעובי רקיע או ישקע תחת הארץ אין זה מעלה ומוריד לענין זה הדין [דביה"ש] וכמ"ש כו', משום שר"י כתב זה הלשון לפי סברתו ומ"מ דינו אמת כו' עכ"ל. והבאתי שם מהתוס' רי"ד דמפרש היטב שיטת ר"ת הנ"ל לפ"ד חאו"ה, [ובהערה ציינתי לספרים שהאריכו לבאר דעת ח"י עיי"ש ואכמ"ל]. ולפ"ז אמינא בפשיטות, גם בענינינו בשיעור מיל דהוא י"ח דק לכו"ע כנ"ל, וכמ"ש להלן בעה"י פי' הרקח והגר"א בפסחים בחשבון י' פרסאות עיי"ש. ותה"ל עלה בידינו לברר צדקת פסק גדולי האחרונים בשיעור המיל להלכה למעשה ואין לזוז מזה.

לה) והנה במאמרי בנועם הוכחתי עוד מת"ה, דמבואר כן בלשונו: דמהלך אדם י' פרסאות ביום בינוני, „שהוא י"ב שעות" עכ"ל, וכ"כ (בסי' קכ"ג וכ"ב) לשון זה „שהוא י"ב שעות", וראיתי מבוארת בפשיטות, מדהוסיף הת"ה ביאור בכ"מ להגדיר לנו מהות יום הבינוני „שהוא י"ב שעות", ע"כ כוונתו שיש י"ב שעות שוות קבועות ביום, דהיינו חצי הקף גלגל החמה במעל"ע כמו בלילה, שז"א כ"א בתקופת ניסן ותשרי שאז הימים והלילות שוין כידוע משא"כ בכל השנה, אבל אי נימא דר"ל ט"ו שעות שוות, אלא שאנו מחלקין אותם לי"ב חלקים זמניות, אינו מובן כלל מהו הוספת ביאור במלות „שהוא י"ב שעות", ור"ל שאז הוי י"ב שעות ולא יותר, וז"א דהרי גם בכל ימות השנה נחלקו הימים לי"ב שעות זמניות ועדיין לא נתברר באיזה יום הוי בינוני, ואי דידיעין בבירור ממילא זמן היום הבינוני, שהוא בינוני באורך היום שבין יום הארוך ביותר ליום הקצר שבכל השנה, א"כ למותר הוסיף מילות

אלו והול"ל בקצרה ביום בינוני ותו לא, אלא ע"כ מבואר כדברינו דכוונתו לבאר מהות יום הבינוני שאין בו כ"א „ר"ב שעות שוות" ביום כמו בלילה, ובהו משוער מהלך י' פרסאות ושיעור מיל כנ"ל, זהו כוונתי שם והדברים פשוטים למבין, ולמותר להאריך בדברי בעה"מ שם.

(לו) עוד הוכחתי שם ראיה ברורה מהת"ה (סי' קס"ז) שכ' בטעמא דנהגו שיעור שעה למליחת בשר וז"ל: ותפסו שעה לשיעור זה כדאשכחן בכה"ג כו' בפ"ק דפסחים יהבי ליה רבנן שעה א' ללקט עצים אע"ג דיש לוקט ברביעית שעה ויש כו', מ"מ תפשו חכמים שיעורה בשעה לפי שהוא חלק מבורר בעיתותי לילה ויום וכן נוכל לומר בנ"ד כו' עכ"ל. ומדכתב מפורש דלקיטת עצים תפשו חכמים שיעורה בשעה, לפי שהוא „חלק מבורר בעיתותי לילה ויום“, הרי דבריו ברורים ומפורשים דכוונתו לשעה שוה ומבוררת א' מכ"ד שבמעל"ע דשיעורה קבועה ואינה משתנית לעולם בלילה כביום, וזהו פשוט יותר לבנ"א, ולכן שיערו חז"ל בשיעור שעה שוה ואסרו מה"ט שעה החמשית, וגם מכאן מקור נאמן להת"ה (בסי' קכ"א) דחשבינן ב' שעות דחמץ שוות וכמ"ש בביאור הגר"א (סי' תמ"ג) מקור להת"ה משם עיי"ש [וכבר הבאנו ראיות מפורשות מת"ה גופיה, וביותר מהלק"י כדעת הרמ"א והפוסקים כנ"ל], גם מדהוכיח הת"ה שם מצליית הפסח דסגי בשעה אחת וה"ה למליחה עיי"ש, ובמליחה הרי נקטינן בפשיטות דמשערין בשעה שוה א' מכ"ד ביום כמ"ש בב"ח (יו"ד סי' ס"ט) וכ"פ כל הפוסקים. והנה אף דפשוט דהת"ה אין כוונתו כלל ללמוד דין מליחה מלקיטת עצים וצליית הפסח דלא שייכא אהדדי, מ"מ חזינן דהת"ה לא איירי בתרי מיני שעות משונות, אלא משווה אותם אהדדי דבין במליחה ובין בלקיטת עצים וצליית פסח נקבע שיעורם בשוה דהיינו שעה קבועה המבוררת „בעתותי יום ולילה“, אף דטעמייהו לא שוין מ"מ קבע הת"ה בפשיטות דבכ"מ תפשו חז"ל שיעור שעה שוה משום לא פלוג, הרי מפורש מת"ה דכל השעות שזכר שם שוות הן, מדלא פי' בהדיא דשאני שעה דמליחה דהיא שעה שוה, משא"כ שעה דלקיטת עצים וצליית הפסח דהיא ארוכה יותר, ולמימר בה טעמא במלתא, דבאמת אינו מובן כלל לחלק בהו דכמו בלקיטת עצים דיש לוקט ברבע שעה ויש כו' ולכן קבעו בשעה בינונית ארוכה [לדבריו], כן י"ל בשיעור שהיית המלח דתלוי פליטת הדם מהבשר לפי עובי החתיכה כמ"ש בת"ה שם, ולכן קבעו שיעור שעה בינונית ארוכה, ולמה כתב דסגי בשעה מבוררת כו', ואדרבה שעה מבוררת „בעתותי יום ולילה“ כתב לראשונה מפשט הסוגיא דפסחים בזמן לקיטת עצים, אלא דמדמה להתם דכמו דחזינן דכשרצו חז"ל לקבוע שיעור קבוע בלי הבדל קבעו שעה קבועה ומבוררת לבנ"א ביום ובלילה [משא"כ זמנית שאינה מבוררת כנ"ל], כן י"ל לבנ"ד במליחה שקבעו המנהג בשיעור מבורר לבנ"א ביום ולילה דהיינו שעה דכ"ד במעל"ע כנ"ל, ולפ"ז נתברר ג"כ מהת"ה, דמסיק שם דביעבד סגי בשיעור מיל דהוא שליש, שעה פחות חלק ל'

משעה דע"כ מיירי נמי באותו שיעור שעה שוה דאיירי בתחילת התשובה שם, דאל"כ הו"ל לפרש דשיעור זה משתער בשעה אחרת ארוכה שאינו מבוררת בעיתותי יום ולילה אלא ע"כ כנ"ל. הרי נתברר גם משם כדברינו הנ"ל דהת"ה משער שיעור המיל שליש שעה וכו' בשעה שוה דאיירי בה דהוא י"ח דק, ופשוט וברור הוא.

לז) והנה בעה"מ הביא ראייתי המפורשת מת"ה כנ"ל, וכתב לדחות דהת"ה לא נכנס כלל לקבוע אם זה משעות השוות או הזמניות, ולא הביא אלא לדוגמא וכו' והאמת דכמו שהד"ש דחמץ הן זמניות כמו"כ מסתבר דהשעה החמישית לר"י היא ג"כ זמנית מאחר דהושוו במתני' אהדדי, ומה שנהגו שעה למליחה אף דמסתבר דנהגו שעה קבועה, אין להקשות כלל דלא בא הת"ה להשוותן לגמרי דמאי שייכותן להדדי וכו', ובסוף התשובה שם שמדבר וכו' בשיעור מיל שם דקדק וכתב רביע וכו', הנה מראה באצבע שכוונתו משעות היום שנחלק לי"ב חלקים כנ"ל עכ"ד.

ואינו מובן כלל איך מסתבך בעה"מ בראיה מפורשת וגלויה זו, ואם מסכים הוא בע"כ דמסתבר הוא דלמליחה נהגו שעה קבועה שוה כדעת כל הפוסקים (ביו"ד סי' ס"ט) כמנהג אבותינו מעולם, הרי חזינן מהת"ה דאיירי בשעה שוה המבוררת וכו' ומשוה שם כל השעות הנ"ל אהדדי, ואף דבטעמיהו חלוקין הן כנ"ל, מ"מ חזינן דזהו יסוד קבוע להת"ה דהיכא דליכא זמן מסויים וקבוע במלתא דתקנו או גזרו חז"ל, קבעו טפי בשעה שוה המבוררת כו' משום לא פלוג, ומאי נפ"מ בטעמיהם החלוקין, ועכ"פ חזינן דלא מחלק הת"ה בשיעורי השעה דמליחה משעה דלקיטת עצים, ומה"ט מבואר להדיא דגם שיעור המיל שמשער באותו תשובה בשליש שעה כו' איירי נמי בשעה קבועה זו בל"ס מדלא מחלק דלא נטעה בזה, ופשוט הוא, ואיך לא הרגיש שכל דבריו בשי' הת"ה בב"ש דחמץ דהיינו זמניות מופרכין לגמרי מהת"ה הנ"ל, דפשוט הוא דלקיטת עצים דסגי בשעה בינונית ביום בינוני, ה"ה דתסגי להו גם בשנת העבור, ול"ל לחז"ל להחמיר לבנ"א לחשוב זמניות ולהקדים חמץ מיום הבינוני, והרי בת"ה ובלק"י כפל ושלש דבריו דלא החמירו לחדש הגזרה ביום הארוך יותר מהבינוני כנ"ל.

לח) עוד הוכחתי שם (אות י"ח) מת"ה (סי' א') שרצה ליישב מנהג המקדימים תפ"ע לפ"ד התוס' דחשבינן זמניות, ולפ"ז כתב דביש ארצות שהיום מאריך באמצע הקיץ כמו י"ח שעות מע"ה עד צ"ה, ונמצא כל שעה יתירה שליש מלבד, וא"כ משעה ורביע [דפלה"מ] תעשה ב' שעות פחות שמינית השעה בינונית כו' עכ"ל, וז"ב שא"א לפרש כוונתו דבתקו' תמוז שיש י"ח שעות מע"ה עד צ"ה היינו זמניות שכל שעה היא ארוכה בימים השונים שהוא שעה ורביע שעה שוה, דלפ"ז עולה י"ח שעות ארוכות, היינו כ"ב שעות וחצי מהשוות, ולא נשאר ללילה מצ"ה עד עה"ש רק שעה וחצי, וכ"ש להרמב"ם ותוס' (פסחים יא :) וכמה ראשונים דס"ל דעובי רקיע הוי ה' מיל, ולפ"ז עולה שיעור מיל כ"ד דק, ונמצא דהיום בינוני

ט"ז שעות אפי' בא"י ובתמוז יותר משיעור זה, והוא תמוה ונפלא מאד. שז"א כ"א באופק סמוך לקוטב ממש דבודאי לא נתיישבו בנ"א שם בזמן הת"ה, ועכצ"ל דכוונתו ל"ה שעות שוות וכמ"ש, "שעה הבינונית", ונוסף אן שליש מלבר היינו ש"ש שוות על י"ב שוות דיום בינוני ועולה דזמן פלה"מ הוי ב' שעות פחות שמינית דהוא ב"ש פחות ז' דק וחצי עכ"ד שם, ולראייתי מפורשת זו לא מצאתי שם תשובה כלל. וכ"מ מלשון התוס' [שבת"ה סי' א'] שכ' דבימי הקיץ שהימים מאריכין, אגן מחשבינן שעות הלילות לשעות קטנות, ושעות היום לשעות גדולות, בדרך זה שלעולם יעלו י"ב שעות ללילה וכו' עכ"ל, משמע מזה דדוקא בימים הארוכים הוצרך לחשוב שעות הימים גדולות והלילות קטנות, אבל בימים הבינונים שפין חשבינן שעות הימים שוים כמו הלילות, ולדבריו הרי גם בימים הבינונים ע"כ צריך לחשוב שעות הימים לגדולות והלילות לקטנות, דברוב השנה הימים גדולים מהלילות, וע"כ כדברינו, ובכלל אינו מובן איך אפשר להסתפק בזה, דבתוס' בעירובין [שזכר הת"ה שם] מפורש דהג"ה י"ח שעות של יום הארוך וש"ש דלילה הקצרה ע"כ שוות הן עיי"ש, ואין להאריך בדבר פשוט כזה.

לט) עוד הבאתי שם מתוס' חדשים (פ"ק דברכות) בשם בית דוד דמש"כ בפה"מ שם דמע"ה עד הנ"ה יש שעה וחומש מהשעות, "הזמניות" דט"ס וצ"ל מ, "השוות", וכ"כ בשו"ת מהר"י פראגי (סי' מ"ז) תלמיד הר"ה אבולעפיא הזקן המוסמך [הובא בברכ"י בכ"מ] שראה בפה"מ המקורי בנוסח ערבי מ, "השוות", וכ"כ הראב"ע (קהלת י"ב ב') שעה ושליש מ, "השוות", וכ"כ הראב"ע (בפ' בא) בפסוק ושחטו כו' בין הערבים בשם רבנו סעדיא גאון דשיעורו קרוב משעה ושליש, ובס' אוהל דוד [פי' על הראב"ע] הביא מס' כלי נחושת להראב"ע שכתב מפורש דשיעורו י"ח מעלות שהוא שעה וחומש דהיינו ע"ב דק (שכל מעלה הולכת החמה 4 דק כידוע) ולפ"ז נפלו כל דבריו כנ"ל. וכתב ע"ז בעה"מ: ואנו אין לנו לסמוך אלא על מה שקבלנו מהמסורת גלוי ומפורש ואין לסמוך על ספרים חדשים מקרוב באו שלא שזפתום עין חכמים ע"כ, ואינו מובן כלל, וכי ספרי רבנו אבן עזרא ז"ל חדשים הם, וידוע שהיה גם תוכן גדול, והרמב"ם שיבח את ספריו במכתבו לבנו כידוע, ושהביא כן גם מרס"ג, ובודאי מקור דבריהם הוא לפ"ד הגמ' (פסחים צד), ועמ"ש הרחיד"א בשו"ת ח"ב (מערכת פיה"מ) לאחר שהאריך בבירור המעתיקים את פה"מ מכת"י הרמב"ם המקורי בלשון הגרי, מסיק בזה"ל: ומהעתיקות אלו נמשך שמאיוזה לשונות בפה"מ אינם מכוונים וגם יש טעיות כנודע עכ"ל, וכ"כ בשו"ת חת"ס (חיו"ד סי' קס"ז) וז"ל וידוע כי פיה"מ משובש מהמעתיקים א"א לדקדק עליו כ"כ עכ"ל. ונאמנה לנו עדות הגאון מהרי"פ שראה עצם כ"ק הרמב"ם ז"ל המקורי שכתב בערבית, ושם איתא, "מהשוות" כראב"ע ודלא כמו שהעתיקו בטעות, "הזמניות" ועליו יש לסמוך.

(מ) שו"ר ראייה מפורשת מהרמ"א שכ' בד"מ (סי' רס"א), וז"ל באגור כתב לפ"ד התוס' יכול לקבל שבת מפלה"מ, ולמוהר"י ב' שעות קודם הלילה שהוא חלק י"ב מכל יום השבת שהוא כ"ד שעות דהוי ל' יום חלק י"ב בשנה עכ"ל. והנה באגור (סי' שס"א) כ"כ בשם מהר"מ, ולענ"ד ט"ס הוא וצ"ל „מהר"ח" כידוע דמהר"י מולין הוא מהרי"ל, וכ"ה להדיא בשו"ת מהרי"ל (סי' קנ"ג) ותוס' שבת ב' שעות לכל הקודם כדברי מהר"ח וכו' עכ"ל, והו"ד במ"א (סי' רס"א), וכוונתו ברור לשו"ת מהר"ח או"ז [שפלפל בדבריו בכ"מ עיי"ש סי' קס"ח] שכ' (סי' קפ"ה) וז"ל: תו"ש ויוה"כ ויו"ט דאורייתא וכו', והרב ר' אברהם בר' עזריאל וצ"ל כתב בס' ערוגת הבושם שיש בירושלמי שצריך להוסיף שתי שעות דהיינו א' מי"ב חלקים דכ"ד שעות ליל שבת ויומו יליף לה משביעית שמוסיפין חודש ל"ב חדשים וכו', ונ"ל שכך הפי' אם יקבל עליו שבת בע"ש מי' שעות ולמעלה חל עליו שבת וכו', אבל קודם אפילו קבל עליו אינו חל דאטו אם היה מקבל עליו בע"ש מעה"ש וכו' וכי יקבל עליו כל יום ששי, ואין הירושלמי מדמהו לגמרי לשביעית עכ"ל, הרי נתבאר להדיא במהר"ח או"ז דביוה"כ דהוי בימים הבינונים יכול לקב"ש ב' שעות לפני הלילה דהוא חלק י"ב מהמל"ע של יום השבת וליל, וכתב להדיא דזמנו הוא מעשרה שעות ביום ולמעלה כנ"ל, הרי דחשב י"ב של יום בינוני בשעות שוות, ופשוט הוא.

(מא) והנה הא דנקטו הרמב"ם והראשונים הנ"ל חשבון י"ב שעות היום ביום בינוני בשעות שוות, מהנ"ה עד שק"ה, פשוט הוא דכ"ה יצירת היום המזווג ע"פ התורה דיום ולילה שהוא כ"ד שעות נחשב ליום אחד לדיני שבת ויו"ט וכדומה, ונמצא דחצי מעל"ע דהוא י"ב שעות שוות דמהנ"ה עד שק"ה נחשבות לשעות היום לזמן ק"ש ותפילה וחמץ, ומקור חשבון די"ב שעות היום מבואר בגמ' (סנהדרין לח: וע"ז ד:) י"ב שעות הוי היום, ובפדר"א פ"ו שא עיניך וראה י"ב מזלות י"ב שעות היום וי"ב שעות הלילה כו', ובמד"ר (דברים פ"ב) ביום צרה כשם שהיום י"ב שעות כו', ובפ"ח: בכ"ח באלול נבראו חמה ולבנה ומנין שהוא שנים וחדשים וימים ולילות שעות כו' ועיבורין היו לפני הקב"ה כו' מסרן לאדם כו' ושם מסר לאברהם ונכנס בסוד העבור ע"כ, הרי דגם חשבון השעות שוות נמסר בסוד העבור וכמפורש במס' ר"ה כ"ה כך מקובלני כו' אין חידושה של לבנה פחותה מכ"ט יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ע"כ, הרי דנמסר לחשוב בשעות שוות שכ"א תתר"ף חלקים כמפורסם, ובפדר"א פ"ו שכ"ה מקובל מבית דוד עיי"ש ובס' המצוות קי"ג כ' הדברים מסורה והל"מ עיי"ש, ובערכין ט: והאיכא יומי דשעי וכו' עיי"ש.

(מב) ומצינו בגמ' ובפוסקים בכ"מ דכתבו שיעור יום ושעה ושיעורו ע"כ בי"ב שעות שוות כדלהלן, במס' ע"ז ע"ה. מבואר שיעור טהרת כלי יי"נ דמסיק דשיעורו יום או לילה בתקופת ניסן ותשרי או חצי יום וחצי לילה בתמוז וטבת וזהו י"ב שעות שוות כמבואר ברש"י וראשונים שם, וכ"פ הרמב"ם (פי"א דמאכלות

אסורות) ובטוש"ע יו"ד (סי' קל"ח) שכתבו בסתמא י"ב שעות ולא פי' דהם שוות, משמע דסתם שעות דאיירי בהו שוות הן, וכמבואר כן בגמ' שם דסתם יום או לילה בינוני הוי י"ב שעות שוות כנ"ל, וכ"ה במס' גדה סה: לענין שעות דוסתות עיי"ש.

וכ"מ במס' גדה סג. תנא השכים ושנה פרקו אין זה רוק תפל, ועד כמה כו' כל שיצא רוב דבורו של שלש שעות, פירש"י שהוא עשוי לדבר בשלש שעות, וברמב"ם (פ"ט דאסו"ב ה"ח) וז"ל: איזהו רוק תפל וכו' והוא שלא יצא רוב דבורו עד ג' שעות ביום וכו' שהדבור מבטל כו' עכ"ל, ופשוט וברור הוא בל"ס, דהני ג"ש ששיערו חז"ל שוות הם ולא זמניות, דבודאי לא ישתנה טבע הדבר דקבלו חז"ל שיעור ג"ש לבטל רוק תפל ושיעור זה כ"ה בקיץ ובחורף, ומדלא פי' בגמ' ורש"י ור"מ דשעות אלו ארוכות הן, משמע להדיא דסתם שעות שוות הן כיום הבינוני דבהו משתער בכ"מ.

וכ"כ הרמב"ם (פ"ד דדעות ה"ד) היום והלילה כ"ד שעות, די לו לאדם לישן שלישן שהוא ח' שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שתהי' מתחילת שנתו עד שתעלה השמש ח' שעות כו' עכ"ל, הרי דאיירי בסתם שעות שוות שהם י"ב שעות הלילה משק"ה עד הנ"ה, וכדעתו דחשב שעות היום מהנ"ה כנ"ל, וכ"כ בד"מ או"ח (סי' קפ"ז) פי' בכל „שעה“ (דבהמ"ז) דהיינו שעות היום, וכ"פ בא"ר שם בכל „שעה“ (דתפילה) עיי"ש, וכ"כ הרמב"ם (פי"ד דאבל ה"ה) ואין מבקרין את החולה לא בשלוש שעות ראשונות ביום, ולא בג' אחרונות מפני שהן מתעסקין בצרכי החולה ע"כ, ומקורו בנדרים מ' עיי"ש. והנה לטעם הרמב"ם ברור הוא דשיעור זמן התעסקות בחולה שוה ביום הארוך כיום הקצר, וע"כ דשיערו בסתמא בשעות שוות דיום בינוני מהנ"ה עד שק"ה כנ"ל, ופשוט הוא.

וכ"מ ברמב"ם (פ"ט דמאכ"א הכ"ח) דשיעור אכילת חלב אחר בשר הוא כשיעור סעודה כמו שש שעות מפני הבשר שבין השינים שאינו סר בקנות ע"כ, וכ"פ בשו"ע יו"ד (סי' פ"ט) ופשוט הוא לפי טעם זה שכ"ה בכל השנה ממתין ש"ש שוות כמ"ש בפ"ת שם מהאחרונים שהסכימו להכנה"ג וכן המנהג פשוט כמ"ש בברכ"י שם, והכי נקטינן להלכה פסוקה ומסורה מאבותינו מעולם בלי שום פקפוק כלל ודלא כהפר"ח, והנה מדעת הרמב"ם דבשיעור הש"ש דמקורו מגמ' דקאמר מסעודה לסעודה, ומפרש סעודת ת"ח דהוא ש"ש (בשבת י') נמי מבואר לפ"מ דנקטינן דהני ש"ש שוות הן כנ"ל, והיינו דשיעור חז"ל דסגי בהפסק בין בשר לחלב ש"ש שוות ביום בינוני וע"כ דהיינו מהנ"ה עד חצות, דאי מעה"ש הרי איכא שבע שעות וחצי ומבואר בב"י חו"מ (סי' ה') דבסוף ש"ש הוי חצות עיי"ש, ולפ"ז ה"ה זמן ד' שעות דסעודת כל אדם דהגמ' (פסחים י"ב) תלי בזה טעם איסור חמץ כנ"ל ע"כ בשעות שוות אלו איירי, וזהו דלא כמ"ש במ"א (סי' קנ"ז סק"א) דש"ש דת"ח נחשבות זמניות מעה"ש, וצ"ע דלפ"ז הו"ל לחשוב נמי ש"ש דהפסקה בין בשר

בחלב ג"כ זמניות מע"ה וכהפר"ח, ולא שמענו מעולם כן וצ"ע. עכ"פ נתברר גם מכאן דלא חשבינן שעות ארוכות כלל.

היוצא מהנ"ל, דנתבאר מחז"ל ורמב"ם ופוסקים דנקטו שעות סתם לכמה דיני תורה, וכוונתם פשוט הוא לשעות שוות כ"ד במעל"ע מטעם שנמסר כן בסוד העבור כנ"ל, ומה"ט נמי חשבו שעות היום רק מהנ"ה עד שק"ה כרמב"ם ור"ח והראשונים הנ"ל, אף דקי"ל דמע"ה הוי יום מה"ת, וכן משק"ה עד צ"ה, מ"מ שיערו היום הטבעי של הקפת גלגל חמה לחצי כדור הארץ, וה"ה להפך משמרות ושעות הלילה חשבו משק"ה עד הנ"ה כנ"ל.

פרק ב

מברר דעת הגר"א להלכה דשיעור המיל י"ח דק כהשו"ע, לפי פירוש הנפלא (בפסחים צד.) שחידש בזקנותו ע"פ הירושלמי, ויישוב דעת הרמב"ם בשיעור המיל לחימוץ ולענין דרך רחוקה מפוגיא דפסחים שם

א) והנה בס' או"ח שם, הבאנו מרגניתא ופי' נפלא שהעלה רבנו הגר"א (סי' תנ"ט) בסוגיא (דפסחים צ"ד) ביישוב דעת הר"מ והפוסקים דשיעור המיל הוי י"ח דק, ותמוה מאד ממסקנת הגמ' שם דשיעור עובי רקיע מעה"ש עד הנ"ה ומשק"ה עד צ"ה הוא ד' מיל, דלפ"ז נשאר ל"ב מיל מהנ"ה עד שק"ה וכשתחלקם לי"ב שעות שוות כנ"ל עולה שיעור מיל כ"ב וחצי דק, וקשה למ"ש הר"מ בפה"מ דשיעור הנשף שעה וחומש כנ"ל, ומבאר רבנו הגר"א דעת הר"מ, בהא דמסיק ר' יוחנן אנא ביממא קאמרי ואינהו דקטעו דמקדמי ומחשכי עיי"ש פירש"י, והר"מ מפרש בפשיטות דר' יהודא חשיב שיעור י' פרסאות דמהלך אדם ביום בינוני דהוא מהנ"ה עד שק"ה לחד, ושיעור עובי רקיע דבוקר וערב הוא חוץ לחשבון י' פרסאות, והכריח הר"מ פירושו, דלפירש"י תמוה לשון הגמ' אנא,, ביממא" קאמרי דשפת יתר הוא דתרי גם להס"ד איירי ביממא, והול"מ העיקר ובקצרה אנא לא קאמינא אלא מהלך אדם ביום י"פ זכו, ור"ל דלא אמר אלא בכלל הילוכו ביום ולא בפרטי דעובי רקיע כמה הוא, ועו"ק אמאי שינה ר' יוחנן למסקנא, וחשיב גם שיעור דעובי רקיע בחשבון מהלך י"פ, דלא כאוקימתא דרבא ועולא שם דחשבי עובי רקיע א' מששה ביום שמהנ"ה עד שק"ה כפירש"י והו"ל א' משמונה ביום, ומה"ט הכריח הר"מ דבאמת גם ר"י חשיב עשירית היום שמהנ"ה עד שק"ה כנ"ל, וכתב הגר"א שמצא מפורש כן בירושלמי (פ"ק דברכות) דחשיב שם ר' יהודא בברייתא שיעור עובי רקיע מהלך חמה נ' שנה חוץ לחשבון ת"ק שנה דמהנ"ה עד שק"ה, וכ"כ הגאון ר' זאב הלוי [בזמן הנובי"ה ומשבחו מאד בנו"ב מ"ק או"ח סי' לח] שהוכיח ג"כ מהירושלמי כפי הנפלא הנ"ל, וכתב שהיא ראייה שאין עליה תשובה, ומיישב בזה גם תמיהת

הל"ח, עמ"ש הלבוש או"ח (סי' תנ"ט) דשיעור המיל י"ח דק, וסותר לדעתו דהשיג ע"ד הת"ה דס"ל דמע"ה עד צ"ה יש י"ב שעות שוות, שז"א כמ"ש התוכנים כנ"ל, ועכצ"ל בפשיטות דמפרש ג"כ כהר"מ דחשבון י"פ הוי מהנ"ה עד שק"ה עיי"ש.

וכתבתי לנכון, דלפ"ז עכצ"ל דהגר"א בודאי חזר בו ממה דרצ"ל שם מעיקרא לפי פירש"י דשיעור המיל הוי כ"ב וחצי דק, ולפ"ז תמה מאד ע"ד הת"ה מהחוש דבהכרח יש י"ב שעות מהנ"ה עד שק"ה, אבל לאחר שמיישב דעת הר"מ וש"ע בפ"י נפלא במורווח בסוגיא דפסחים כמפורש בירושלמי, למה נדחוק למשוי פלוגתא בין הבבלי וירושלמי, כיון דאפשר לפרש בפשיטות גם מסקנת הש"ס דילן כפי הר"מ ולבוש לפ"ד הירושלמי, ואפושי פלוגתא לא מפשינן, ותמהתי ע"ד ס' סדר זמנים ודמש"א דנקטו בדעת הגר"א להלכה כדעתו דמעיקרא עיי"ש.

(ב) והוכחתי כן לפ"מ שהעיד הרא"א קליינערמאן ז"ל בחלופי גרסאות [בסנהדרין מא: דפוס וילנא] שראה בכת"ק ביאור הגר"א שם דליתא שם כל פי' הג"ל, דפי' זה חידש רבנו לעת זקנותו כמ"ש בשנו"א (פ"ק דברכות) והגרמ"מ משקלאב בהקדמתו לפי' הגר"א על משלי לדעת הר"מ ושכן מפורש בירושלמי, וא"כ נכון חשבון ת"ה בשיעור מיל, ולא יפה עשה המעתיק שהציג דברים לכאן כאילו בדבור אחד נאמרו עכ"ד, ודבריו ברורין דהאמת והנכון הוא דהגר"א חזר בו בזקנותו ממה דהוי סבר בילדותו כנ"ל, כיון דמיישב בפ"י הג"ל תמיהותיו ע"ד הר"מ ושכן מפורש בירושלמי ובודאי הלכה כפירושו שחידש בסוף ימיו. אלא שלא יפה עשה המעתיק שהעתיקו כאן בחדא מחתא באמצע תמיהותיו ע"ד הת"ה והתוס' ברכות ג' שהעתיק אחר פירושו הג"ל עיי"ש.

והבאתי מ"ש בעליית אליהו (עליית קיר א') כי באור הגר"א כתב בכת"ק קודם שהיה בן ארבעים ע"כ נצרך לעיין ביתר חבוריו שכתבו תלמידיו לעת זקנותו אם לא חזר בו מדעתו עכ"ד, ובמעלות הסולם (בהערה י"ג) הביא מ"ש תלמיד רבנו הגר"י משקלאב בס' פאת השלחן בהקדמה, וז"ל: ויש לי הרבה בביאורו שהיה דעתו כחד מרבותינו ואח"כ בעומק דעתו פי' שיטה וגרסא חדשה עסי' קנ"ח ס"ו השותה כו' ולכן העיקר כהרא"ה כו' ואח"כ בפ"י המשניות שחבר לאחרונה (בפ"ח דברכות מ"ב) כתב ונראה שאי"צ ליטול ידיו לשתייה כו' עיי"ש שיטתו החדשה עכ"ד. וחזינא דהגר"מ משקלאב ז"ל שזכה ללמוד אצל הגר"א לעת זקנתו כמ"ש שם (דף ל'), וכתב בהקדמתו לפי' הגר"א על משלי [תקנ"ח שקלאב] וז"ל: העמדתי ד"א ממתק צוף דבריו ששמעתי מפיו הקדוש כאשר למד אתי פי' המשניות זרעים, שיעור עה"ש פסק הר"מ וכו' עכ"ל, ולשונו שם השוה כמ"ש בשנו"א ברכות עיי"ש שהביא כל פי' רבנו הג"ל ושכ"ה מפורש בירושלמי ובוזה מרווח סוגיא דפסחים בפשיטות ע"ש, ולפ"ז אסיקנא בפשיטות דרבנו הגר"א לאחר שחידש פירושו הנפלא בזקנותו בסוגיין

כהירושלמי, ברור הוא דנקט ג"כ להלכה דשיעור המיל י"ח דק כדעת השו"ע והפוסקים כנ"ל, וכ"פ בפשיטות מרן בחז"א (או"ח סי' קכ"ג) דיש לסמוך ע"ד השו"ע להקל במליחה בשעה"ד (לפי"ח י"ח דק המיל), מה"ט דגם הגר"א לבסוף דמסיק שהוכיח מפורש מהירושלמי כפירושו ס"ל כן להלכה עיי"ש, וכתבתי דאילו ראה מרן ז"ל עדות הרא"א והגר"מ משקלאב הנ"ל ששמע מפ"ק הגר"א זצ"ל בזקנותו שחידש כן ע"פ הירושלמי, היה שמח שנתכוין להלכה למסקנת ד"ק עכ"ד שם.

ג) והנה פי' הגר"א הנ"ל שהובא בשלש מקומות (בסי' תנ"ט ובהקדמת פי' למשלי ובשנ"א ברכות) אף דמיישב בפי' הנ"ל דעת הר"מ שזכר שם בשיעור המיל י"ח דק, אולם המעיין בדבריו, יראה באמת דמכריח פי' זה בעיקר מחמת תמיהותיו מלשון הגמ' לפירש"י כנ"ל, דלפ"ז מלת „ביממא" מיותר לגמרי, והעיקר חסר מהספר, וגם דלא מצינו כן בש"ס לשנות פירוש הברייתא במסקנא ממאי דפירש בהס"ד בברייתא כיון שאי"צ והכרח כלל מחמת קושית הש"ס שבשבילה משני תירוצו, ולפיכך מסתבר ליה להגר"א דגם לפי המסקנא לא חזר הש"ס מפירושו דמעיקרא דר"י לא חשיב שיעור עובי רקיע בחשבון י"פ, וביותר כיון שכן מפורש בדברי ר' יהודה גופיה בברייתא שהובא בירושלמי כנ"ל, [ולפירש"י ל"ק, כמ"ש בחז"א (או"ח סי' י"ג) דהירושלמי לא היה בידי הראשונים בקביעות מפני העניות שלא היו כת"י מצוים הרבה ומפני שאר סיבות, ואילו ראו רבותינו את הירושלמי היו מפרשים כן את הסוגיא עכ"ד]. ותה"ל מצאתי מבואר כדברי בשנ"א (פ"ב דשבת), דהתם לא זכר כלל דעת הר"מ ות"ה בשיעור המיל, אלא דלאחר שהאריך לתמוה ע"ד ר"ת בענין ביה"ש דיסוד דבריו הוא מר"י דפסחים שם ומסיק בזה"ל: אבל מימרא דר"י שם בפסחים גופא קשה, דקאמר א' מעשרה ביום תדע כמה מהלך כו' משק"ה עד צ"ה ד"מ נמצא א' מעשירית היום, והא אחד משמונה הוא, וא"ת דקחשיב מלבר, אחד אחד מט', וכו' עכ"ל, ומבאר שם דבריו הגרנ"ה ז"ל, דרצ"ל כשנחשוב מלבר היינו בתחילה החלק עם הכלל, ואז נחשוב כמה נמצא כמו החלק בתוך כלל שניהם דהיינו החלק עם הכלל, אבל כאן הכלל הוא היום מהנ"ה עד שק"ה, ועוד יש שני פרטים מע"ה עד הנ"ה, ומשק"ה עד צ"ה, וכשנבוא לחשוב על כל פרט חשבון מלבר, לא נוכל לחשוב רק זה הפרט עם הכלל, אבל לא נוכל לצרף גם פרט השני, וא"כ ד"מ מע"ה עד נה"ח, נוכל לחשוב כמה יש כמהו בתוך כלל היום מהנ"ה עד שק"ה עם זה הזמן ביחד, ואז הוא א' מט', אבל לא נוכל לצרף הזמן השני שהוא משק"ה עד צ"ה, והוא פשוט עכ"ל.

הרי מבואר דרבנו תמה על עיקר דברי ר' יהודה בברייתא, דקאמר א' „מעשרה" ביום. ול"ק „משמונה" ביום לפי המסקנא, ולא ניח"ל כפירש"י דקחשיב מלבר דל"ש כה"ג כנ"ל, ושוב תמה שם גם מלשון „ביממא" דשפת יתר הוא, ומסיק: ולתרץ הכל הוא כך כו' כפירושו הנ"ל עיי"ש, ולא נחית התם כלל בשיעור המיל כמה

הוא ולא ליישב בזה דעת הר"מ ות"ה, הרי נתבאר דהכריחו להגר"א פי' נפלא זה מתוך עומק הסוגיא, דלפ"ז מרווח טפי פשטות לשון הש"ס כנ"ל, וכנראה דגילה פירושו הנ"ל לתלמידיו בזמנים שונים, ולהר"מ משקאלב הנ"ל, הוסיף שמצא מפורש כן בירושלמי, וממילא יש מקום לפ"ז ליישב גם דעת הר"מ בפה"מ בשיעור המיל כנ"ל, ור"ל דלפ"ז נתיישב גם שיעור המיל י"ח דק כדעת הת"ה וש"ע ולא נחית כלל ליישב בזה סתירת הר"מ גופיה בפה"מ בברכות ופסחים. והמעין בדבריו שהובאו בארבע מקומות (בביאור הגר"א ופי' משלי ושנ"א ברכות ושבת), יראה בעליל דלא זכר כלל בפי' הנ"ל דעת הת"ה דהוא מקור שיעור המיל שבש"ע ופוסקים שנשאר ע"ד בתמיה קיימת כנ"ל, וזכר רק דעת הר"מ (בפה"מ דברכות) דמע"ה עד הנ"ה שעה וחומש, דמשמע לכאורה דס"ל ג"כ די"ב שעות היום הוי מע"ה עד צ"ה, וע"ז תמה מאד שזהו כלל גדול די"ב שעות הוי מהנ"ה עד ש"ה כמ"ש התוכנים, [וכן תמה ע"ד התוס' (פסחים יא:)] דמשמע דס"ל ג"כ דחשבון השעות הוי מע"ה ומגיה בדבריהם עיי"ש], ומסיק: ושיטת הר"מ ג"כ נראה דודאי ס"ל דחשבון י"ב שעות מהנ"ה עד ש"ה כמ"ש"ל אלא דמ"ש כו' שעה וחומש, מפני שמפרש הסוגיא דלא כתוס' כו', ולפ"ז ניחא הכל עכ"ל, הרי מבואר להדיא דרבנו הגר"א לא נחית הכא כלל ליישב עיקר דעת הר"מ בשיעור המיל, [דבזה אמנם דבריו סתראי נהו למ"ש (בפה"מ פסחים ובהל' ק"פ) דהמיל ב' חומשי שעה כנ"ל, וע"ז כבר תמה באמת בביאורו שם בראשית דבריו ונשאר בתמיה למסקנת הש"ס לגרסתנו שם, ובודאי איכא כאן חזרה, [וכמ"ש בחז"א או"ח סי' י"ג עיי"ש], וכל קוטב דבריו יסובבו להוכיח דבעיקר היסוד די"ב שעות הוא מהנ"ה עד ש"ה גם הר"מ מודה בפשיטות כהתוכנים ודלא כת"ה, ותמה ע"ד הר"מ (ברכות) דמשמע לכאורה דס"ל ג"כ די"ב שעות הוי מע"ה עד צ"ה, וזה תמוה מאד, וע"ז כתב דבעיקר יסוד זה בוודאי נקט גם בפה"מ ברכות כהתוכנים, אלא דס"ל פי' אחר בפסחים דלא כפירש"י, ולפ"ז שפיר עולה מיל י"ח דק.

וכ"מ בביאורו בראשית דבריו שכ' בשחרותו שכל תמיהותיו העלה רק ע"ד הת"ה דמשמע ליה דנקט באמת דמע"ה עד צ"ה הוי י"ב שעות, ומסיק דהעיקר כהאומרים שהחשבון מהנ"ה עד ש"ה ואין לזוז ממנה, והוכיח כן גם מפה"מ פסחים ובהל' ק"פ, אולם תמה מפה"מ ברכות דיש סתירה אחרת ששם ס"ל די"ב שעות מע"ה עד צ"ה ונשאר בתמיה, ולפ"ז יפה כתב בחלו"ג שם דלא יפה עשה המעתיק שהרכיב פי' הנפלא שהעלה בזקנותו מתוך עומק הסוגיא ושבוה יש ליישב דעת הר"מ (דפה"מ ברכות) לחוד, שלא יסתור דבריו לדעת התוכנים בכלל האמיתי שמהנ"ה עד ש"ה הוי י"ב שעות ולא מע"ה, [וגם המעתיק שהביאו שם לא נתכוין לומר דבזה מיושב כל דברי הר"מ בכ"מ שז"א כנ"ל, כ"א דברי פה"מ דברכות שתמה שם מיסוד התוכנים שזכר שם מעיקרא], ופשוט הוא.

(ד) והנה בעה"מ שם, מתעקש לומר דהעיקר כביאור הגר"א (סי' תנ"ט), ומה ששמעו תלמידיו מפ"ק הפי' הנפלא החדש אינו אלא ליישב הר"מ בפה"מ ולא להלכה ע"כ, וכבר נתבאר ביטול דבריו שז"א, כדחזינו דבשנ"א בשבת לא זכר דעת הר"מ כלל אלא העלה פירושו מתוך עומק פשטות הסוגיא שם וכמפורש בירושלמי כנ"ל, וגם בג' מקומות הנ"ל שזכר דברי הר"מ בפה"מ ברכות לא כתב רק ליישב דבריו שלא יסתרו דעת התוכנים כנ"ל, אלא דממילא נתיישב גם שיעור המיל שקבע הר"מ שם שהוא י"ח דק כנ"ל.

ואינו מובן כלל, איך משבש דברי רבנו הגר"א, לדבריו נחית רבנו בעיקר ליישב סתירת דברי הר"מ, ואינו מיישב כלל, וגם לחינם לימד הגר"א פי' הנפלא לתלמידיו ששמעו, "ממתק צוף לשוננו" דהרי לא הרויחו כלל ביישוב דעת הר"מ כנ"ל, ועכצ"ל כדברינו דלא נחית אלא ליישב דעת הר"מ דגדול כחו בחכמת התכונה שלא יסתור דעת התוכנים, וגם דעתו (בהל' ק"פ ופה"מ פסחים), ביסוד הנ"ל עיי"ש ולא יותר, אולם להלכה בודאי אינו זו מדעת השו"ע ורוב הפוסקים דנקטי דשיעור המיל י"ח דק, וכפירושו (בפסחים שם) ע"פ הירושלמי דאזדא בזה כל תמיהותיו כנ"ל, ופשוט הוא.

(ה) היוצא מהאמור דעיקר תמיהת הגר"א שהרעיש דשגגה גדולה היא, היא רק ע"ד הת"ה דמשמע דס"ל דחשבון השעות מתחילות מע"ה וכ"מ בתוס' (פסחים י"א), וע"ז כתב דשקר מפורסם הוא לומר די"ב שעות יש מע"ה עד צ"ה, ומזה לא חזר הגר"א כלל גם לאחר שחידש פירושו הנפלא הנ"ל ואדרבא בפירושו אזיל דוקא בשיטת התוכנים כנ"ל, וכן בסתירת דברי הר"מ (בפה"מ בכ"מ והל' ק"פ) נשאר בתמיה קיימת גם לפירושו, דע"כ בחיבורו לא ס"ל כן, וע"כ דגרס גרסא אחרת שם כמ"ש הגר"א שם, והעיקר הכריח הגר"א לפירושו הנ"ל מעומק לשון הש"ס לפי המציאות די"ב שעות היום הוי מהנ"ה עד שק"ה ודלא כפירש"י, וא"ש טפי ע"פ התורה דזמן הליכה הוא בהנ"ה כדאמרינן לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב דהוא בהנ"ה כפירוש רש"י (פסחים ב.) וכמשמעות הגמ' (בתענית י:): הכניסו חמה לעיר עיי"ש, וז"ש, "ביממא" כמ"ש (ברכות כ"ו) הוותיקים וכו' ונמצא מתפלל "ביום" דר"ל בהנ"ה, והא דעמד הגר"א (בסי' תנ"ט) בענין שיעור המיל, משום דמהתם הוכיח מת"ה דלפירש"י ע"כ נקט חשבון השעות מע"ה כנ"ל ולכן תמה ע"ז ולפ"ז מסתעף דממילא בטל נמי שיעור המיל ח"י דק לפירש"י, אבל לא ע"ז עיקר תמיהתו, דבאמת לפירושו הנפלא א"ש שיעור המיל כנ"ל וכפ"ד התוכנים, וחזינו דבשו"ע יו"ד (סי' ס"ט) שהובא ג"כ שיטת הת"ה דשיעור מיל הוא ח"י דק, וציין שם בביאור הגר"א מקורו לפי"ח י' פרסאות בפסחים ולא נתעורר כלל להגיה שם ולציין לכה"פ למ"ש בסי' תנ"ט דחולק ע"ד הת"ה כדרכו בכ"מ, אלא ע"כ דאי"ז עיקר השגתו שם כ"א על יסוד הת"ה לחוד ולא בשיעור המיל, ובזה נאמנה עדות

תלמידו הגר"י משקלאב בע"ס פאת השלחן שמצינו הרבה בביאורו שחזר בו לאחרונה שלמד לתלמידיו בשנ"א כנ"ל, ולפ"ז מובן שפיר דגם בשיעור המיל ס"ל לדינא כהשו"ע כיון שנסתלקו ממילא תמיהותיו שהרעיש ע"ד הת"ה כנ"ל וא"ש.

(ו) ומ"ש בעה"מ שם המצאה חדשה, דאם באמת חזר בזה הגר"א למה לא תקן הדברים בכ"ק והשאיר ספר שאינו מוגה בתוך ביתו וכו' ואיך השאיר לנו דברים עקרים ומשבש את דברי השו"ע בשעה שכבר חזר מזה, ועיין בשו"ע יו"ד סי' רע"ט אסור לשהות ס"ת שאינו מוגה וברמ"א אפילו בשאר ספרים משום אל תשכן באהלך עולה כו', והאריך בדברים בלי סוף להתעקש דלא חזר בו הגר"א מהא דסבר בילדותו לחלוק ע"ד השו"ע בשיעור המיל, היפוך דעת גדולי תלמידיו (בארבע מקומות) ששמעו מפ"ק רבנו זצ"ל בזקנותו פי' הנפלא שהכריח כן מש"ס דילן ומירושלמי מפורש כנ"ל, ובוודאי נקטו בפשיטות דחזר בו והעיקר הוא כדעתו בזקנותו [וכמ"ש כה"ג בב"מ מד. ובכ"מ] וכדעת הת"ה ושו"ע וכל הפוסקים כנ"ל. ומ"ש מספר שאינו מוגה אינו מובן כלל מאי שייטא להכא, כיון שנתברר בבירור גמור דרבנו אינו משבש את דברי השו"ע בשיעור מיל, רק שדחה יסוד הת"ה דנקט די"ב שעות יש מע"ה עד צ"ה שז"א כנ"ל, ולא בשיעור המיל דתליא בפי' הש"ס דפסחים כנ"ל, וכבר כתבנו מ"ש תלמידו בפאת השלחן דמצינו הרבה שחזר בו הגר"א בזקנותו בשנ"א ממ"ש בביאורו להלכה כנ"ל. וגדולה מזו מצינו בב"י יו"ד (סי' רע"ט) בשם הרשב"א שהביא תשובת הרמב"ם דס"ת שיש בו טעות אי"צ להוציא אחרת ולברך פעם ב', ותמה הרשב"א ע"ז גם ממ"ש הר"מ גופיה ביד החזקה דאין קורין בו, וכתב שנראה לו שבילדותו כ"כ בתשובה ובזקנותו חזר בו וכתב בחיבורו לפסול עיי"ש, וכ"מ דהר"מ חזר בחיבורו להלכה ממ"ש בפיה"מ אף דפסק שם ג"כ להלכה וחזר בו מזה בחיבורו כידוע, וכ"כ התוס' (ב"ב כח.) דרש"י חזר בו מפ"י בב"ק וכ"ה בראשונים בכ"מ, וחזינן דהר"מ ורש"י לא מחקו דעתם דמעיקרא משום אל תשכן כו' וע"כ כיון שלא כ"כ רש"י אלא בדרך פי' הגמ' ולא בדרך פסק הלכה, וכן הר"מ בפיה"מ כיון דאיסור אל תשכן כו' בפוסקים אינו פסול בעצם, ואינו אלא משום שילמדו ממנו להתיר את האיסור או להפך כמ"ש הרא"ש בפ"ב דכתובות, והר"מ שכ"כ בתשובה להלכה לא חש למחקו שמא ילמדו ממנו להיתר ס"ת מוטעה כיון שאינו טעות כ"כ וסמך על חיבורו שפרסם אח"כ לאיסור. ועיין בסוכה לד': רי"א ג' הדסים כו' ומסיק בגמ' דחזר בו ר"י ומכשיר בחד ואפ"ה לא מחק רבי במשנה דעת ר"י דמעיקרא ומשנה לא זזה ממקומה עיי"ש, וכ"ה בכ"מ. ולפ"ז לק"מ על רבנו הגר"א ז"ל, דמצינו כמה הלכתא רבוותא שחידש בביאורו לשו"ע וחזר בו אח"כ ונהג למעשה דלא כדעתו בביאורו ולא פרסם כלל חזרתו בספר, כדמצינו בביאור הגר"א א"ה (סי' תרצ"א) דמפרש מ"ש בירושלמי דצריך לכתוב איש בריש דפא ואת בסופה דר"ל בראש השיטה ובסוף השיטה ודלא

כמ"ש י' בני המן בעמוד בפ"ע ובאותיות גדולות ושיבוש הוא כו', אלא העיקר כו' וכנ"ל בריש שיטה ובסוף שיטה עי"ש, ובנשמת אדם שם העיד דלבסוף חזר בו הגר"א מהא דשרי לכתוב את בסוף השיטה ואפילו באמצע עמוד, וס"ל דעכ"פ צריך לסיים בסוף העמוד דוקא כמ"ש במסורה, אלא שיכול להתחיל באמצע העמוד, והובא בחת"ס או"ח סי' קפ"ט עי"ש.

וכ"כ תלמיד רבנו בס' פאת השלחן הל' א"י (סי' ג' סקל"ט) עמ"ש בביאור הגר"א (או"ח סי' ח') וז"ל ומה"ט אין מברכין על מתנות כהונה, והעיד תלמידו שם שלא לדינא כ"כ רבנו, רק העתק דברי הר"י בן פלט סידר, ולהלכה למעשה נהג והנהיג לברך על נתינת המתנות וכן עיקר עכ"ל, וכ"מ בביאור הגר"א או"ח (סי' תקס"ב) דמבאר בפשיטות דברי הירושלמי דברכות כשיטת ר"ת בביה"ש וזהו היפוך דעתו להלכה (בסי' רס"א) דמשיג ומשבש דברי ר"ת מהש"ס והחוש עי"ש, וכ"כ בביאורו ליו"ד (סי' קט"ז ס"א) נימוקי השו"ע שם דעכשיו שאין נחשים מצויין ליתא משום גילוי עי"ש, ולא נתעורר כלל לכתוב דעתו דחולק ע"ד השו"ע בזה וס"ל דאף בזה"ל איכא משום איסור גילוי כמ"ש במעשה רב (סי' צ"ה) שהיה נזהר מאד בזה וכמפורסם, וכה"ג טובא ואכמ"ל.

ז) שו"ר דבירור אמיתות כוונת רבנו ז"ל בביאורו לשו"ע, כבר קבע תלמידו המובהק והנאמן הגר"ח מוולוז'ין זצ"ל כמ"ש בס' עליות אליהו במעלות הסולם (דט"ז הערה י"ג) שהביא עובדא מגדול א' שראהו הגר"ח הנ"ל לומד בשו"ע עם ביאור הגר"א, ויתבונן הגר"ח וא"ל כי הגאון כתב את ביאורו אך לעצמו לזכור כל השיטות ומקור הדינים, ושאל להגר"ח בפליאה על מה שראהו מבדיל במו"ש מעומד היפוך דעת רבנו הגר"א בביאורו (סי' רצ"ו) שפסק כהמחבר שם דאומר הבדלה מיושב והביא מקור לזה מש"ס ותוס' וסיים וכן עיקר, וכ"כ במעשה רב עי"ש, וענה לו הגר"ח זצ"ל, אנכי ראיתי את הגאון שעמד בתבדלה וכן אני עושה עכ"ד. [וכ"כ הגר"ח בהסכמתו למעשה רב במלת ושכחך ששמע מפ"ק הגר"א דלא כמ"ש בביאור הגר"א עי"ש].

הרי בירר לנו הגר"ח תלמיד רבנו הנאמן זצ"ל בביאור, דרבנו לא כתב ביאורו כ"א לעצמו ולא לשו"ע לכל אדם, וכשמו כ"ה, "ביאור" להשו"ע, (וכ"מ להב"י שחזר בו בשו"ע כמו"ש במ"א סו"ס רע"א עי"ש במחה"ש), וכן הדרכי משה על הטור שמצינו בכ"מ שחזר בו ברמ"א ממ"ש בד"מ, עמ"ש בחז"א או"ח (סי' קצ"א ט"ז) עי"ש. ועיקר כוונתו לברר לעצמו שיטות השו"ע והפוסקים במקורם בתלמודיין לפי גרסותיהם ופירושם, ולזה הביא הרבה מקורים שבב"י וראשונים, והוסיף מקורים חדשים שלא ציין עליהם בבה"ג וכדרכו בהגהות הגר"א בש"ס שמטרתו לשלב דעות הפוסקים במקורם בגמ', אלא שבביאורו לשו"ע הרחיב בביאור דבריהם, וכתב גם היכן נוטה הכרעת דעתו ז"ל בבירור הענין בלימודו, וזהו רק לעצמו שלא נתכוין

כלל להכריע הדינים להלכה למעשה לכל העולם כהרב"י ורמ"א בשו"ע אלא בדרך פירוש וביאור לשו"ע כנ"ל, ולפ"ז לק"מ הא דלא מחק בביאורו ולא פרסם חזרתו, כיון שלא נתכוין להדפיסו לפסק הלכה כהב"י בשו"ע אלא כפירש"י לגמ' ופיה"מ להר"מ, אף דהתם נמי לפעמים נחית גם לפסק הלכה כחד מתנאי ואפ"ה מצינו שחזר בחבורו ולא מחק בפיה"מ פסקו דמעיקרא שאינו אליבא דהלכתא שקבע בחיבורו, וע"כ כיון שלא כ"כ אלא דרך פי' וביאור לק"מ כנ"ל. וכ"ה בג"ד דכיון דנתברר דעצם יסוד דהת"ה וסייעתו דנקטו חשבון י"ב שעות מע"ה עד צ"ה זוהי שגגה וטעות כמ"ש התוכנים שזהו יסוד מוסד לרבנו ז"ל ומזה בודאי לא חזר כלל, כ"א להלכה בשיעור המיל דמעיקרא הוי ס"ל דשיעורו כ"ב וחצי דק לפי פירש"י, ובזקנותו הראה פנים מסבירות בסוגיא ע"פ הירושלמי וממילא הוי שיעורו י"ח דק כהשו"ע, וכיון שאינו אלא ענין התלוי בפי' הגמ' אי כרש"י או כהירושלמי, ל"ש בזה כלל ענין ספר שאינו מוגה ולא הוצרך לפרסם חזרתו בכת"י, וסמך על תלמידו שהעתיקו דבריו בשנ"א ובכ"מ כמ"ש בפאת השלחן כנ"ל.

ומ"ש שם דכוונת הגר"א בפי' הנ"ל אינו אלא ליישב סתירת דברי הר"מ בפה"מ דברכות ופסחים, אינו מובן כלל, שהרי לא נתיישבו בזה כלל וע"כ צ"ל דחזר בו הר"מ מפיו זה בפה"מ דפסחים ובהל' ק"פ כמ"ש בעה"מ, ואי נימא דאיהו גופיה ג"כ לא ניח"ל בפי' זה, א"כ הרי הוא משבש דבריו דמיתרים הם ולא הועיל כלל בפירושו הנפלא, אלא ע"כ דרבנו הגר"א גופיה קבע יסוד בפירושו הנפלא וממילא ס"ל ג"כ כשי' השו"ע והפוסקים דשיעור המיל י"ח דק, ופשוט הוא.

ח) ומ"ש בעה"מ וכ"פ המשנ"ב (סי' תנ"ט) דהמיל ג' שמיניות ומטריף הבשר כל שלא מלחו כ"ג מינוט אבל להיפוך בחמץ מתיר בדיעבד אף ששהה י"ח דק ע"כ, לא שם לב, דמפורש פסק המשנ"ב (בסי' רס"א סקכ"ג) דשיעור בה"ש דהוי ספק סקילה שאינו אלא י"ג וחצי דק דהוא לפי"ח המיל י"ח דק.

וכ"כ בפשיטות (סי' קפ"ד סק"כ) לענין שיעור עיכול לבהמ"ז דהשיעור כדי הילוך ד' מיל שהוא ע"ב מינוט עי"ש, ואחר שיעור זה א"א לו לברך בה"מ, ומדלא חש המשנ"ב כלל להביא גם דעת הגר"א, דלפ"ז הרי יכול לברך עד שעה וחצי שיעור ד"מ, ועכ"פ הו"ל לחייבו לברך מספק תורה כדין ספק אם בירך דצריך לברך מספק דאורייתא לחומרא כמבואר שם, וע"כ דס"ל להמשנ"ב בפשיטות להלכה כהשו"ע ולא חש להחמיר מספק לדעת אחרת.

וכ"כ (בסו"ס תרע"ב) בבה"ל, וז"ל ובלבד שיתן שמן עד שתכלה כו' לכמה פוסקים הוא כחצי שעה אחר צה"כ שהוא בס"ה שעה וג' רבע שעה מזמן הדלקה כו' עכ"ל, הרי דלא חש כלל להחמיר לצאת גם יד"ח שיעור המיל כ"ב וחצי דק דלפ"ז הו"ל להחמיר שידלק משק"ה כשתי שעות שלימות.

וכ"כ בפשיטות במשנ"ב (בסי' תנ"ט) דשיעור מיל הוי י"ח מינוט, אלא דלענין מליחה נמשך עמ"ש בבה"ל מס' סדר זמנים שהחמיר לאסור אף בדיעבד, לפ"מ דהוי נקט כן בדעת הגר"א, ולא ראה הסד"ז מ"ש תלמידיו בדעתו לפירושו הנפלא ע"פ הירושלמי מדלא זכרו. ועמ"ש בחז"א או"ח (סי' קכ"ג) לחלוק על המ"ב, ופסק בפשיטות דלפ"מ דמסיק הגר"א בפי' הגמ' כהירושלמי ולפ"ז סרה קושית האחרונים א"כ אין לנו לזוז מהשו"ע ואין להקל בחמץ בהפסד מרובה בשהה י"ח מינוט, וכן בשיעור מליחה יש להקל בדיעבד בשיעור זה ולחולה אפי' לכתחילה עי"ש. והא דמיקל הבה"ל בהפסד מרובה בשהה י"ח דק אם לא ראינו סימני שיאור וסידוק, מובן בפשיטות דכיון דליכא סידוק כקרני חגבים הו"ל חמץ נוקשה ואינו אסור אלא מדרבנן כמ"ש במ"א (סי' תמ"ב סק"א) עיי"ש, ולכן מיקל בהפסד מרובה ושעה"ד בדרבנן ע"ד יחיד כמ"ש הפוסקים ביו"ד לענין או"ה כידוע, ועכ"פ לדינא נקט ג"כ כהשו"ע דשיעור מיל י"ח דק כנ"ל, ופשוט הוא.

(ט) הנה בסתירת דברי הר"מ התמוהים בפה"מ דברכות ופסחים ובפ"ה דק"פ, שכבר עמדו ע"ז המ"א וח"י והגר"א ונשארו בתמיה קיימת כנ"ל, וכמה קולמוסים נשתברו בביאור דעת הר"מ דנקט שם דשיעור מע"ה עד צ"ה הוי ה' מיל כעולא ורבא שם דאיתתבו שם מבריתא ומסיק בתיובתא, ולפמ"ש הרשב"ם (ב"ב נח:): בשם ר' ח וז"ל: נקטינן מרבתי ז"ל כל היכא דאמר בגמ' תיובתא כו' בטלו דברי מי שהתיובתא עליו לגמרי וכו' עיי"ש וכ"ה דעת הר"מ כמ"ש הגר"י פיק בס' קשות מיושב עי"ש, ולפ"ז דליתא שום ישוב למסקנת הגמ' בתיובתא, דעת הר"מ תמוהה ונפלאה מאד וצע"ג.

ומחומר הנושא, ע"כ אין מנוס מהא דמסיק רבנו הגר"א שם דבהכרח היה להר"מ גרסא אחרת בגמ' דלא איתותב, ולא נתפרש לנו יישוב דבריו בסוגין, ועמ"ש בחז"א (או"ח סי' י"ג), וכתבתי הנלע"ד ביישוב הר"מ דמפרש סוגיין ג"כ כפי' הגר"א במסקנת ר"י דשיעור הילוך בינוני ביום הוא מ' מיל ביי"ב שעות ביום מהג"ה עד שק"ה כדחשבו חז"ל בכ"מ כמ"ש הר"מ כנ"ל, והא דפסק הר"מ (בפ"ה דק"פ) דשיעור דרך רחוקה בעומד ביי"ד ניסן בשעת הג"ה רחוק מירושלים ט"ו מיל שלא יוכל להגיע בחצות בירושלים וזהו כעולא, כתבתי ליישב דס"ל דשאני לענין דרך רחוקה, דקבלו חז"ל דאין לשער בהילוך בינוני ששיעורו כ' מיל מהג"ה עד חצות, דלא הטריחתו תורה לחייבו בכרת אלא ברחוק מקום בשיעור שיכול לבא ברגליו בהליכה איטית בנחת דהיינו בהליכת ט"ו מיל לחצי יום, וזהו ההפרש שבין שיעור הליכה בינונית להליכה בנחת ואיטית, [וכדמצינו בסוגיין כעיי"ז דמסיק ויאצו שאני דבזמן הליכה דמע"ה עד הנ"ה יש הפרש דבזמן דהליכה בינונית הוא ד"מ, הולך האדם בנחת רק ג' מיל] ויוצא לפ"ז דשיעור מ' מיל הליכה בינונית דמהג"ה עד שק"ה הולך בנחת ביום רק ל' מיל, וזהו שמדקדק הרמב"ם בלשונו הזהב

שם בזה"ל: שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו, „בנחת" עכ"ל, הרי דשינה מלשון הליכה, „בינונית" דר"י בגמ' וכתב, „בנחת" ומבואר כוונתו כנ"ל, וכיון דעכצ"ל דהר"מ לא היה גורס בגמ' דמסיק הך עולא בתיובתא כגרסתנו כמ"ש הגר"א, דא"כ ע"כ הרי דעת עולא מופרכת לגמרי מהלכתא כנ"ל, וכתבתי שם דלפ"ז אולי י"ל דה"ג הר"מ בגמ' שם לימא תהוי תיובתא דעולא ומשני, „דרך רחוקה שאני" כנ"ל, ולפ"ז נתיישבו היטב דברי הר"מ דק"פ דשפיר סובר כמ"ש בפה"מ דברכות דמע"ה עד הג"ה הוי שעה וחומש שהוא לפי"ח ד"מ בהליכה בינונית כר"י, משא"כ לדין דרך רחוקה משערין בהליכת ל' מיל בנחת מהנ"ה עד שק"ה כנ"ל עכ"ד, ומ"ש בפה"מ פ"ט דפסחים בשיעור דרך רחוקה שיהלך הליכה בינונית דלא כמ"ש הר"מ גופיה בחיבורו דמשערין בהליכה בנחת, מסתבר דט"ס נפל בהעתקת לשון פה"מ בנוסח ערבית המקורי כתי"ק רבנו הר"מ כידוע [וכמ"ש הגחיד"א וחת"ס שהרבה טעותים ישנם בהעתק פה"מ כנ"ל], ושם כתב, „בנחת" כמ"ש בחיבורו, והמעתיק ללה"ק לא הבחין בהבדל שבין „בנחת" ל„בינונית" והעתיק „בינונית", והאמת שצ"ל „בנחת" כלשון רבנו הזהב בחיבורו כנ"ל.

(י) והנה עמ"ש ביישוב סתירת הר"מ כנ"ל, והוספתי דאפשר דגרס דרך רחוקה שאני וכן בפיה"מ צ"ל „בנחת" כנ"ל, כתב בעה"מ הנה יצא בגירסא חדשה וכזה עוד לא שמענו כי אפשר לו למחוק בפה"מ כו' ומטיף מוסר להמגיחים כאות נפשם וכו' ובהמתבאר כבר בטלו דבריו, דאמנם לא חדשה היא דכבר כתבו רבנו הגר"א וחו"א דע"כ גריס הר"מ גרסא אחרת בגמ' כנ"ל, וע"כ אין לשבש דברי הר"מ דפסיק כעולא היפוך סוגיין דמסיק בתיובתא דלפ"ז בטלו דברי עולא כנ"ל, וגם בפה"מ רבו ט"ס כידוע לרגיל בו כמ"ש הרחיד"א וחת"ס כנ"ל, ובפרט בנ"ד דאינו ט"ס כ"כ אלא בהבחנת הפירוש של „בנחת" דחשב המעתיק דהיינו הליכה „בינונית" ולא נחית להנ"ל, ופשוט.

(יא) ועמ"ש בטעמא דמשער הר"מ שיעור דרך רחוקה בהליכה „בנחת" ולא „בינונית" כמו בכ"מ, משום דלא הטריחתו תורה למהר הילוכו להגיע לירושלים בזמן הפסח כ"א בהליכה בנחת ולא יותר מזה עכ"ל, וכתב ע"ז בעה"מ דו"א דהר"מ הא ס"ל שם דט"ו מיל הוא מהנה"ח עד חצות ודלא כרש"י דכתב דט"ו מיל הוא מחצות עד השקיעה, וכל שהוא בהנ"ה ט"ו מיל הו"ל דרך רחוקה דבעינן שיהא אפשר ליכנס לירושלים בהתחלת זמן השחיטה, אבל כל שאפשר ליה ליכנס בתחי' זמן השחיטה אין זה ד"ר אפי' הגיע לסוף זמן השחיטה כמ"ש הר"מ שם הלך והגיע כו' עד שעבר זמן הקרבן ע"כ, נמצא דלא תליא רק באפשרות להגיע והאפשרות פשיטא דנמדדת במדה בינונית המקובלת דבזה אין טורח עכ"ד.

(יב) הנה מ"ש להוכיח מהר"מ שכ' דכשהגיע כשעבר זמן הקרבן הוי אנוס, דמשמע דבזמן הקרבן שפיר חייב אף שהוא אחר תחי' זמן השחיטה, ומזה בנה יסוד

דבריו דלא בעינן כלל ביאתו ממש או אלא סגי באפשרות לבא לחוד, ז"א דמהא לא איריא, דבאמת נראה פשוט דלהר"מ גם כשנמצא בהנ"ה בד"ר דהיינו בט"ו מיל שאין באפשרותו להגיע בתח"י זמן השחיטה, מ"מ כשהגיע כשעה ושתיים אחר חצות בוודאי חייב בפסח דל"ש דחוי בבעלים גופא כשהוא בעזרה דבוודאי לא מפטר מפסח, וכדמוכח כן מהרמב"ם שם שכ' בה"ג וז"ל: מי שהיה בדרך רחוקה ושחטו עליו וכו' אע"פ שבא לערב לא הורצה וחייב בפסח שני עכ"ל, ומדכתב דוקא כשבא לערב דהיינו בלילה בזמן אכילה [כלשונו (שם ה"ט) גבי חבוש וכו'] והבטיחוהו לצאת לערב כו' וכשיצא לערב יאכל], ולא כתב רבותא יותר דאף כשבא אחר חצות דהיינו לפני ששחטו עליו פסח נמי לא הורצה וחייב בפ"ש, וע"כ מוכח דס"ל להר"מ דכשהגיע עכ"פ לפני שק"ה שלא עבר זמן הקרבן בוודאי חייב להקריב פסחו ושפיר הורצה, כנלע"ד.

ועיי"ש בשפ"א דנסתפק לשי' רש"י כשהיה בחצות בט"ו מיל והגיע בסוסים ופרדים ולא עשה פסח אי חייב כרת או לא דנדחה ופטור, ובמנ"ח (מצוה ש"פ) פשיטא ליה בכה"ג לשי' רש"י דכיון דנדחה מפטר ומוסיף יותר דגם להר"מ כשהיה בהנ"ה בד"ר והגיע בסוסים קודם התחלת זמן השחיטה נמי מפטר, אף דמסברא חייב כשהוא בעזרה לפני חצות, מ"מ פטור דנדחה מגזה"כ עיי"ש, ולענ"ד לא מסתבר כלל דבריו וכדמוכח שם מרש"י (פסחים צג.) דכתב גבי בד"ר אף שסיפק בידו לעשות כו' היינו שהי"ל שלוחים כו' דמדחה דחיה, ול"ק שסיפק בידו לבא בסוס אע"פ שפטור נדחה, ובמנ"ח כתב ע"ד רש"י דל"ד הוא עיי"ש ודוחק, וכ"ש כשבא לפני חצות להר"מ מסתבר דאין דחוי בבעלים כנ"ל, ותמהני מאד ע"ד דהרי מוכח מהר"מ הנ"ל דכשבא ברגליו אפילו אחר חצות חייב בפסח ואינו בד"ר כנ"ל, וכ"ש כשבא לפני חצות אפילו בסוס, דמאי נפ"מ איך הוא בא, דעכ"פ מוכח דמסיבת היותו בעזרה נתחייב בפסח, ול"ש פטור דד"ר רק שלא להטריחו או להשתדל לבא אבל כשבא בודאי חייב.

(יג) שו"ר שכ"כ בפשיטות בחז"א או"ח (סי' קכ"ד) לרש"י דכשבא בסוס חייב להקריב פסחו דל"ש דחוי בבעלים, וגם להר"מ פשיטא ליה התם דכשבא בסוס לפני חצות דחייב, אלא דנסתפק שם להר"מ כשבא אחר חצות, ומוכח התם דנדחה, מדתלי הר"מ שיעור ד"ר בתחילת היום דוקא, ע"כ ס"ל דאף אם יכנס לאחר חצות מפטר מטעם ד"ר ואם זרקו עליו לא הורצה דקיי"ל כר"ש עיי"ש.

אולם בחז"א בזבחים סי' ד' [ונדמ"ח בחז"א על הר"מ שם] כתב בפשיטות להר"מ דדוקא בעמד שם כ"ז שחיטה הוא בכלל ד"ר, אבל אם נכנס בע"פ תוך ט"ו מיל נתחייב בפסח, שלא שמענו אלא מי שהיה בד"ר וזרקו עליו לא הורצה כמ"ש רבנו בה"ג, אבל מי שהיה בד"ר בהנ"ה ונכנס וזרקו עליו לא שמענו שיפסל, וכיון דבטל מיניה שם ד"ר לענין רצוי ה"נ בטל מיניה שם ד"ר לענין פטור, ומסיק: והא

דכתב רבנו דבתחילת היום אם הוא רחוק ט"ו מיל הוא בכלל ד"ר, היינו שאינו חייב להשתדל לבא, אבל אם הוא בתוך ט"ו מיל חייב לבא עכ"ל, הרי דנקיט ג"כ ביסוד דבריגו, דלהר"מ הוי דין פטור ד"ר וחיוב קרובה תליא רק בחיובו להשתדל לבא או לא כנ"ל ולא לפוטרו כלל כשבא בחצות לעזרה, ומחדש יותר דאפילו כשנכנס בתוך ט"ו נתחייב, ועכ"פ פשוט הוא בנכנס לאחר חצות דחייב בפסח כמבואר בר"מ שם בה"ג, ודלא כהמנ"ח ושפ"א הנ"ל.

(יד) ובאמת מגוף הדין דפטורא דד"ר מוכח דגם ביאתו לעזרה נכלל בחיוב מצות התורה בק"פ, דלבד עצם הקרבת ואכילת הפסח חייבתו תורה נמי לכתחילה שיבא בעצמו לעזרה בזמן שחיטה, דאי עיקר חיובו אינו כ"א הקרבתו לחוד, א"כ אמאי פטרתו תורה בהיותו בד"ר ולא חייבתו עכ"פ לשלוח שלוחים להקריב בשבילו בזמנו, וע"כ מוכח דגם ביאתו לעזרה נכלל במצוה דק"פ, ומה"ט משוער שיעור ד"ר ביכולתו ואפשרותו ממש לבא ברגליו בשיעור כזה עד תחי' שחיטת הפסח נחשב כאילו בא שם ויכולים להקריב בשבילו, ואם אין יכול לבא בזמן שחיטה פטור לגמרי מק"פ, ולפ"ז מסתבר דשיעור ד"ר משוער לפי מצב הילוך עצמו כדרכו, ולא הטריחתו תורה לשנות דרכו ולהתאמץ למהר בהילוכו יותר מהרגלו, אלא דסגי שיוכל להלוך כרגילותו תמיד כדרך הזקנים והחלולים בטבעם שאינם חולים שהולכים בנחת, ולא חלקה תורה בשיעור ד"ר דמשערינן בשיעור זה דהילוך בנחת גם להממהרים בדרכם בטבעם, ולא גשתנה להם שיעור ד"ר דמשוער לכ"א בהילוך בנחת כההולכים לאט יותר מהילוך בינוני.

ואמנם מהר"מ גופיה מוכרח כדבריגו, מהא דמשער הר"מ ט"ו מיל דד"ר בהיותו עומד בהנ"ה כדמוכח כן בגמ' שם כמ"ש בכ"מ, ולכאורה תמוה מאד דהא קיי"ל דמדאורייתא מעה"ש יום הוא כדתנן (במגילה כ:) וא"כ הו"ל לשער ד"ר מעה"ש כ' מיל ובפחות מזה חייב בפסח, וכן תמה בשאג"א (סי' י"ז) עיי"ש, ועכצ"ל כמ"ש בקו"א שם דמשערינן לפי דין התורה דקיי"ל (בפסחים ב.) ובכ"מ דלעולם יכנס אדם בכי טוב שהוא בהנ"ה כפירש"י שם, וכ"כ להדיא במאירי (פסחים שם) דמשערינן לענין ד"ר מהנ"ה משום יכנס בכי טוב עיי"ש, וחזינן מזה דנקטינן באפשרות לבא ממש ע"פ התורה, ואי נימא דסגי באפשרותו לבא לחוד אע"פ שלא יוכל להגיע במציאות בזמנו אמאי לא משוער מעה"ש כיון דבאמת אי"צ לבא ממש בתחילת השחיטה וע"כ מוכח כדברינו הנ"ל, וא"ש בעה"כ.

(טו) עו"כ בעה"מ שם: ובעיקר הדבר מה דהוסיף הר"מ לפרש דבינוני דכאן פירושו בנחת, דבריו מתוקים מדבש, דאינו דומה ליום הבינוני דהתם הימים הארוכים והקצרים קבועין והבינוני פירושו הממוצע, אבל הכא אינו קבוע לא הממהר בהילוכו ולא הממעט ויכול אדם ללכת עקב בצד אגודל ולהאיט עד אין סוף נמצא דאין ממוצע קבוע וזהו דהוסיף הר"מ הליכה בנחת עכ"ל, הנה מ"ש דל"ש לשון בינוני בהילוך

אדם כ"א בימים, שכח דמפורש בברייתא (דפסחים צד.) להיפוך מדבריו דקאמר ר"י מהלך אדם, "בינוני" ביום, ואדרבא לשון בינוני גבי יום לא נזכר כלל בגמ' שם, כ"א בפירש"י שכ' בתח"י הסוגיא בתרוויהו בינוני ביום ובמהלך אדם ע"ש, וכ"כ הר"מ פעמיים בפה"מ (שם ובפ"ג) בהליכה, "בינונית" כנ"ל, ואמאי שינה הר"מ מלשון הגמ' שלא כדרכו, וכתב במקום לשון, "בינוני" מלת, "בנחת", ועכצ"ל דאמנם דברי רבנו מתוקים מדבש, וכוונתו דסגי בהילוך, "בנחת" ולא הילוך, "בינוני" כנ"ל, ופשוט.

טז) והנה כתבתי שם, דלפמ"ש בטעמא שכ' בפה"מ (פ"ג דפסחים) דשיעור המיל לחימוץ הוא ב' חומשי שעה, דס"ל להר"מ דהכי קבלו דלחימוץ נמדד בשיעור הילוך מיל במישור בנחת כנ"ל, ולפ"ז י"ל הגמ' (בפסחים מו.) דקאמר דשיעור חימוץ הוא כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל, ופריך ונימא מיל, ומשני דקמ"ל דשיעורא דמיל כמגדל נוניא לטבריא, ותמהו בטו"א והגרעב"ץ (במגילה ב.) ובט"ז (סי' תרפ"ח) דאמאי מפרש הכא יותר מבכ"מ דשיעור המיל הוי כמגדל נוניא לטבריא, שאינו ידוע לכל, והא מיל שיעורו ידוע בכ"מ בש"ס שהוא אלפים אמה כדאיתא בעירובין מב. עיי"ש, ובהנ"ל א"ש דקמ"ל דלא משערין בהליכת מיל בינונית במישור שהוא י"ח דק, אלא כשיעור מיל שהוא כמגדל נוניא לטבריא, ומקומות אלו היה ידוע להם דאף דבמרחק שביניהם בשטח מדת קרקע ליכא מיל דהיינו אלפים אמה, אבל מכיון שלא היה בדרך מישור כ"א דרך מעלות ומורדות או הפסק נהר וכדומה שצריך להקיף ושוהה יותר בהליכתו הבינונית כשיעור ב' חומשי שעה, והכי קבלו תו"ל דבפחות דמשיעור זה לא הגיע עדיין לידי חימוץ [ועיין בירושלמי (פ"ג דפסחים) דשיעור חימוץ ארבע מיל, והובא בשה"ג להרי"ף שם בשם ריא"ז וכ"כ בשבה"ל סי' רי"א ובב"ח סי' תנ"ט עיי"ש], ולכן לא נזכר שם בגמ' שילך אדם, "בינוני" (כפסחים צד.) והר"מ משער ב' חומשי שעה למיל בנחת בדרך מישור. וכעיי"ז י"ל תמיהת האחרונים הנ"ל (במגילה ב:) גבי סמוך לדרך נידון כדרך, דקאמר דשיעורו כמחמתן לטבריא מיל, ופריך ולימא מיל, ומשני הקמ"ל דשיעור מיל הוי כמחמתן לטבריא, ותמהו ג"כ למה הוצרך לפרש הש"ס הכא שיעור מיל יותר מבכ"מ כנ"ל, ובהנ"ל א"ש לפ"ד הרמב"ם (בפ"א דמגילה) בנראה עמו דנידון כדרך בעינן ג"כ שיעור מיל, ותמה המ"מ מסוגיא דהתם דמבואר דלא בעי' סמוך מיל בנראה ומגיה בדבריו עיי"ש, אבל בכ"מ ובב"י (סי' תרפ"ח) הביא שכ"כ גם הר"ן וטור ואין לשבש הספרים, ומסיק שם דאף דבדין סמוך מהדינן שיעור מיל במדת הליכה בקרקע, מ"מ בנראה ואינו סמוך דהיינו ביושבת בראש ההר כדאיתא בגמ' אין מודדין שיעור המיל במידת הקרקע, אלא מודדין בחבל מעיר לעיר באויר ונידון כדרך אף דהוי במדת הקרקע טפי ממיל עיי"ש, והקשה בד"מ דלפ"ד הב"י העיקר חסר מהספר, ומפרש להר"מ דסמוך מקרי כשיכול לבא לדרך תוך מיל, אבל בנראה אע"ג דאינו יכול לבא לעיר במיל כגון דמפסיק נהר וצריך להקיף מהלך רב,

אפ"ה מכלל העיר יחשב מאחר דנחשב עם העיר והוא בתוך מיל עכ"ל. עכ"פ נתבאר להב"י וד"מ בשיטת הר"מ, דגם בנראה בעינן שיעור מיל, אלא דשיעורו דסגי מיל באויר להב"י, ולהד"מ מיל בקרקע, אף שבפועל אינו יכול לילך מפני הפסק נהר אלא יותר ממיל נידון ככרך. ולפ"ז א"ש בהא דשיעורו המיל מחמתן לטבריא דידעו שהיה הפסק נהר וכדומה ובכ"ז נחשב שיעור המיל למחשביה ככרך, כיון דעכ"פ בשטח אינו יותר מאלפים אמה כמ"ש הר"מ שם ולהב"י שיעור זה באויר שביניהם ואילו הוי אמר סתם מיל הוי חשבינן בשיעור הליכה בפועל ממש, ובכה"ג הנ"ל לא הוי נידון ככרך וא"ש, (ומ"ש שם דלמגילה משערין המיל בהליכה בנחת, שיגרא דלישנא הוא מהמשך המאמר דאיירינן לענין ק"פ ושיעור חימוץ והכונה כנ"ל), וקצרתי בזה כיון שאינו מעיקר מאמרי שם וא"ש, ובהנ"ל יצאתי חובת ביאור דברי ובטלו השגת בעה"מ ע"ד הנ"ל עיי"ש.

פרק ג

מוכיח דדעת בה"ג והגאונים ורי"ף ועוד דחשבו י' פרסאות ביום

הוא מהנין עד השקיעה כפי הגר"א הנ"ל

(א) עו"כ מס' או"ח פ"ו שהוכחתי דפי' הגר"א ורז"ה הנ"ל לאו חדשה היא, שכ"ה גם דעת בה"ג והגאונים ורי"ף ורמב"ם ועוד ראשונים, מדכתבו בהא דתניא (במו"ק כא:) אבל ג' ימים הראשונים בא ממקום קרוב מונה עמהם בא ממקום רחוק מונה לעצמו, וכתבו התוס' מקום קרוב פי' בה"ג דהיינו י' פרסאות, וכ"כ הרי"ף מטעם כיון דאילו שמע ביומא קמא הוי מצי למיתי כמאן דאיתא מעיקרא דמי עכ"ל והוא לשון בה"ג בהל' אבלות עיי"ש, וכ"כ הרא"ש ור"ן שם בשם הגאונים, וכ"כ בארחות חיים (הל' אבל) דסמכו כל הגאונים ז"ל כפי' בה"ג וכ"פ הר"מ (בפ"ז דאבל) ושו"ע יו"ד סי' שע"ה, ולפי"ז ע"כ לבה"ג והגאונים הנ"ל, דכל עיקר טעמא דמקום קרוב לכו"ע דהוא מהלך יום א' הוא משום דבעי' שיהא לכה"פ ביומא קמא עמהם אילו הוי שמע, ולכן נחשב כאילו היה עמהם ביום א' ומונה עמהם, וא"כ קשה לשי' הגאונים (שבמהר"מ אלאשקר סי' צו) דס"ל דזמן צ"ה הוי ג' רבעי מיל מתח"י שק"ה [דלא כר"ת דס"ל דצ"ה הוא ד"מ משק"ה] וכ"פ הגר"א והגר"ז וכמנהגנו, והא דאיתא בפסחים דמשק"ה עד צ"ה ד"מ, תירצו דלא איירי התם לדין יום התורה דסגי בג' כוכבים בינונים לבד אלא לענין מדת עובי רקיע ובג"א דמהלכין עד צאת כל הכוכבים כ"ז הנשף שהוא בסוף ד"מ, וכ"כ מפורש בראב"ן ואגודה (במו"ק שם) דשיעור מקום קרוב הוא י' פרסאות מהלך יום א', אף דס"ל כשי' היראים דמתחילת שק"ה הוי לילה מה"ת כמ"ש בב"ח ומ"א סי' רס"א עיי"ש, ואי ס"ל להגאונים והראשונים הנ"ל כפירש"י ור"ח (בפסחים צד). דמהלך אדם י"פ היינו מע"ה עד צ"ה שהוא

פחות משליש שעה אחר שק"ה, תמוה מאד איך יתכן כלל דין דמקום קרוב שילך י"פ ויגיע שם ביומא קמא, דהרי הי"פ מסתיימים בד"מ אחר שק"ה שהוא יותר משעה שוה אחר צ"ה לשי' הגאונים כנ"ל, וא"כ הו"ל מקום רחוק כיון שאינו ראוי לבא בשום אופן ברגליו בהליכה בינונית, ופשוט דאין חילוק בין בא שם כשעה בליל שני או כעשרה שעות דאז ע"כ נחשב כבא ביום שני והו"ל מקום רחוק ואינו מונה עמהם, וע"כ מבואר בפשיטות דהגאונים הנ"ל מפרשי כפי' הגר"א דלמסקנת הש"ס דפסחים נקטינן שפיר דחשבון י"פ ביום היינו מהנ"ה עד תחי' שק"ה, ולפ"ז א"ש שיוכל להגיע בסוף יום א' בתחי' שק"ה דהוי עדיין יום ולרבה הוי ביה"ש וקי"ל להקל באבילות כר"י דס"ל דיום הוא עד כהרף עין לפני צ"ה עכ"ד.

(ב) ודחיתי שם מ"ש בעה"מ ליישב ראייתי מפורשת זו, ומחדש: דיתכן דאבל אגב מרירותו רהוט בדרכו כדאמרו ויאיצו שאני ע"כ, וכתבתי דדבריו מוזרים ולא ניתן להאמר כלל חידוש כזה דשאני שיעור הליכת יום דאבל דרץ ואינו כהליכה בינונית המבואר בפסחים ובכ"מ בש"ס, דלפי פירש"י נמצא דמע"ה עד שק"ה הולך רק ט' פרסאות כנ"ל, ומנין להגאונים לחדש מלבם שיעור מדויק בריצת האבל, דבוודאי ל"ש לומר דנשתנה שיעור ההליכה לאבל זקן וחלוש שאינו יכול לרוץ כ"כ והולך כרגיל כשאר בנ"א, כיון דשיעור י"פ אינו גזה"כ אלא דכ"ה קבלת הגאונים דהוא סוגיא דחד יומא שהוא י"פ בהליכה בינונית מע"ה עד צ"ה כמפורש בפסחים. ושוב יצא להצדיק דבריו דמסתבר דכל אבל שאינו אכזרי רץ בדרכו בחמימותו ולכן לא שיערו בהליכה בינונית, ובעה"מ כתב ע"ז שזה מוזר וכו' שהאבל ירוץ בריצה כ"כ עכ"ל, וכ"א יוכל לדעת דאי"צ כאן לרוץ כלל אבל כל שיחיש פסיעותיו במקצת ירויח במשך היום את הג' מיל, וכנראה כדי להגדיל את התמיהה הכפיל את מהירותו בעשרים ושלשים פעם כי הריצה היא ב' וג' פעמים יותר מן ההליכה עכ"ל, כאן ערבב כל כוונת הוכחתי הברורה, ונתן בפי מה שלא אמרתי מעולם, להכפיל המהירות בעשרים ושלשים פעם, ואעתיק לשוני שם: דבריו מוזרים ולא ניתן להאמר כלל חידוש כזה, דשאני אבל דמשום מרירותו רץ מ' מיל מהנ"ה עד שק"ה דמנין להראשונים לחדש כזאת ולומר דשיעור מקום קרוב [מהלך יום א'] היינו דוקא י"פ בריצה כ"כ לעומת מהלך הבינוני שהוא ל' מיל מהנ"ה עד שק"ה להר"מ כנ"ל, כיון דהעיקר הוא שיגיע ביום א' להאבלים עכ"ל, הרי דברי ברורין בעליל דלא הוכפל כלל המהירות ללא צורך ושייכות לעיקר כוונתי הפשוטה בהוכחתי הנ"ל, דאי נימא דשיעור הליכה דאבל נמדדת במהירות, ר"ל דלא כהליכה בינונית דהיינו מ' מיל מהנ"ה עד שק"ה, [דפשוט הוא דאי הי"פ מסתיימים בשק"ה, מתחילים הם בהנ"ה כמו בחשבון שעות היום, כמ"ש הפוסקים]. דדרך להבליע במהירותו כשבע מיל, ואפילו נימא דהולך מע"ה עד שק"ה ומבליע רק ג' מיל ורביע שהוא יותר משעה בינונית, והו"ל לשער יותר בהליכה בינונית דהוא ט' פרסאות, ומנין להו

דהליכה בינונית דאבל אינו אלא הליכה די"פ בשיעור ט' פרסאות לא פחות ולא יותר, כיון דלא נמצא רמז לשיעור זה בשום מקום בש"ס, זהו כוונתי הברורה ופשוטה, ובטלו דבריו.

ג) ומ"ש להוכיח מהר"מ דס"ל ג"כ י"פ ופסק (בהל' ק"פ) דמהנ"ה אינו אלא ל' מיל, כבר כתבתי בפשיטות דלהרדב"ז וסייעתו דנקטו בדעת הר"מ דס"ל כר"ת לק"מ, דלפ"ז כלה היום לדעתו בזמן צ"ה שהוא ה' מיל משק"ה וזהו סוף שיעור י"פ וא"ש, וכל ראייתי הנ"ל אינו אלא לשי' הגאונים שבמהר"מ אלאשקר דס"ל דלא כר"ת ואפ"ה כתבו שיעור י"פ ליומא קמא, וע"כ דס"ל כהגר"א דמשוער מהנ"ה עד שק"ה ופשוט הוא, ואפילו להר"מ אלאשקר דנקט בדעת הר"מ דלא כר"ת, לק"מ לפמ"ש בישוב דברי הר"מ התמוהים (בהל' ק"פ) שפסק כעולא דאיתותב בגמ' שם, וביארנו דהר"מ ס"ל דשאני ענין ד"ר דמשוער בהליכה בנחת דהולך ל' מיל מהנ"ה עד שק"ה, משא"כ בכ"מ משוער בהליכה בינונית שהוא מ' מיל מהנ"ה עד שק"ה, וכ"ה משוער באבל, וא"ש בפשיטות.

ד) והוספתי שם לדחות דבריו, דמצאתי מפורש בריטב"א ומאירי (במו"ק שם) בשם הגאונים דשיעור י"פ הם בינוניות שהוא סוגיא בינונית דחד יומא והביאו המקור לזה מפסחים שם, הרי כתבו מפורש דבאבל משערינן בהליכה בינונית דפסחים כנ"ל ולא במהירות כדבריו, וכתבתי בצדק דלפ"ז קמה וגם נצבה הוכחתי הברורה ומפורשת הנ"ל כראי מוצק ותו לא מידי ע"כ, וע"ז כתב שוב לדחות דמהריטב"א ומאירי אין ראיה בכלל דהא ס"ל דלילה הוא בצ"ה כר"ת עכ"ד. ולא אמר כלום: דהרי לדבריו ליתא שום מקור בש"ס לשיעור י"פ דיומא קמא, דנקטו בפשיטות כל הגאונים והראשונים דנמדד בשיעור הליכת מהירות דאבל, ולא בהליכה בינונית דכל אדם לפירש"י דאינו הולך מע"ה עד שק"ה רק ט' פרסאות ולא יותר, ואי משום דכל אבל ממחר קצת בהילוכו מנין להו להגאונים שיעור מדויק כזה, דאי מסברא דנמדד לפי חימום האבל להקדים לבא לקרוביו הרי אפשר דממהר יותר והולך מע"ה עד שק"ה י"א פרסאות, וליחשב מה"ט מקום קרוב להקל באבל בשיעור זה, ומ"ש דמשערינן בהליכה בינונית דאבל תמוה, דמסתבר דשיעור דאבל [לדבריו] שאינו הולך כרגיל בהליכה בינונית דכ"א ותלוי לפי חימומו וקרבתו למת ויש שהוא רץ וממהר יותר ובא בסוסים ופרדים וכדומה ויש שממעט בהילוכו ול"ש הליכה בינונית אצל האבל שיוצא מדרך הרגיל דבנ"א, ועכצ"ל דשיערו בהליכה בינונית דכ"א כשיעור דפסחים שם דמע"ה עד צ"ה הולך י"פ, והו"ל באבל בשיעור ט' פרסאות מע"ה עד שק"ה, ומנין להם לכל הגאונים ופוסקים שהסכימו כולם לשיעור זה דנעלם לנו מקורו, וא"ת דנקטו כולם כשיעור זה מסברא דזהו שיעור הליכה בינונית דאבל שידעו כן ממצאות [כדבריו], ע"ז הוכחתי שפיר מהריטב"א ומאירי שכתבו מפורש בשם הגאונים דגם באבל משערינן בהליכה בינונית כבכ"מ בש"ס, דלא כבעה"מ

שכ' דכל אבל שאינו אכזרי לא יוכל ללכת בשלות נפש ואז כדרכו בחמימות כו', והרי הריטב"א ומאירי נקטו בפשיטות דגם באבל משערינן בהליכה בינונית מהלך י"פ ביום, ואמאי לא שיערו בשיעור הליכת מהירות דאבל ותסגי שם בשיעור י"א פרסאות דבינוני שהאבל הולך בהו במהירותו מע"ה עד צ"ה וליחשב ליה מקום קרוב דקי"ל דבאבלות דרבנן הקילו כמבואר (בעירובין מו), ולמה החמירו ברחוק י"פ שלא למנות עמהם, כיון דלפי הילוכו הוא ושכ"ה דרכו של כל אבל בודאי יוכל להגיע שם ביום א' עד צ"ה להראשונים הנ"ל דס"ל כר"ת, וכי נחלקו הראשונים במציאות הליכה דאבל אם הוא במהירות או בינונית, הא בורכא, וע"כ מוכרח הוא דאף לדבריו דהמציאות הוא שהאבל ממחר דרכו, מ"מ כך שיעור חז"ל בכ"מ דאינו משוער כ"א בהליכה בינונית.

ה) והנה הוכחתנו הברורה מהגאונים, דע"כ מפרשי מסקנת הש"ס דפסחים דשיעור י"פ דמהלך אדם הוא מהנ"ה עד שק"ה כהגר"א, הוא לפ"ד הרי"ף שכתב בטעמא דהגאונים דנקטי דמקום קרוב היינו י"פ סוגיא דחד יומא משום כיון דאילו שמע ביומא קמא הוה מצי למיתי כמאן דאיתא מעיקרא דמי כנ"ל, מלשוננו משמע דשיעור דיום א' ששיערו חז"ל להצטרף עמהם, הוא משום דבשיעור זה יכול להגיע אליהם בפועל ולכן נחשב כאילו בא בתחילתו כמ"ש בכ"מ כל הראוי כו', כמו שהוכיח בריטב"א שם מלשון הרי"ף שאם קברוהו עם חשיכה בענין שלא היה יכול לבא אע"פ ששמע אינו מונה עמהם, והקשה ע"ז הריטב"א וז"ל: אבל ז"א דא"כ נתת דברך לשיעורין ואפילו למקום א' ולב' בני אדם, אלא לעולם כל שהוא מהלך יום א' ראוי להצטרף עמהם וכו' עכ"ל. חזינן דהריטב"א פי' בשיטת הרי"ף דנקט דתליא שיעור זה בראוי לבא דוקא משא"כ בקברוהו עם חשיכה, ותמה ע"ז ומסיק דלא בעי ראוי לבא אלא דכך שיערו חז"ל דבשיעור מהלך יום א' ראוי להצטרף עמהם אע"פ שלא יכול לבא ביומא קמא, והנה הריטב"א סובר דהגאונים לא כתבו טעם הרי"ף כיון דאילו שמע כו' כמאן דאתי דמי, אלא שפירשו רק שיעור מקום קרוב שהוא י"פ מהלך יום נחשב כאילו היה עמהם וכמ"ש הריטב"א שם בשם הגאונים, ולפ"ז י"ל שפיר בטעמן כהריטב"א דתליא בשיעור מרחק דמהלך יום לחוד ודלא כהרי"ף, ובאמת כלשון הרי"ף מפורש בבה"ג הל' אבילות שהוא מהגאונים כידוע, וכ"כ ברא"ש ונמק"י שם והרמב"ן (בהל' אבילות ישנה) בשם הגאונים, וע"כ צ"ל דהריטב"א ל"ג כן בבה"ג, רק ששיעור מקום קרוב י"פ כנ"ל ותו לא.

ו) אולם ביישוב תמיהת הריטב"א ע"ד הרי"ף וסייעתו, דא"כ נתת דברך לשיעורים כנ"ל, נראה דכבר הרגיש בזה הראב"ד שהובא ברא"ש שם ומיישב בטר"ט דלאחר שהביא מהגאונים כנ"ל, כתב וז"ל: כתב הראב"ד האי שיעורא דמפרשי רבוותא בהכי סמכי לה, כיון דאי שכיב שיכבא סמוך לערב ונסתם הגולל עם חשכה, ולמחר שדר ליה שליחא ומודעי ליה ומטי שליחא התם סמוך למנחה, וליומא אחרינא

אתי לגבייהו נמצא משיג אותם תוך שלשה שעדיין תוקפו של אבל, אבל אי מרחיק טפי ואפשר דלא משיג להו תוך ג' ימים וכו' מונה לעצמו, ומיום ג' ואילך אפי' בא ממקום קרוב מונה לעצמו, דבעינן שישג אותם תוך ג', ושיהא במקום הראוי להשיג אם יצטרכו לשלוח לו שליח, ור"ש בעי שישג ממקום שראוי להשיגם תוך ג' והשגה ממש לא בעי עכ"ל הראב"ד, והסכים עמו הרא"ש עיי"ש.

מבואר בדבריו שהביא דעת הגאונים כהרי"ף, ומבאר בעיקר טעמא דמהלך יום משום דזהו שיעור שראוי להשיג, ומ"ש כיון דאי שכיב סמוך לערב ונסתם הגולל עם חשיכה, נתכוין ליישב בזה תמיהת הריטב"א דבכה"ג הרי א"א להשיגם ביומא קמא, ע"ז מסביר דאף היכא דלא מצי למיתי ביומא קמא מהני, דהעיקר הוא שיהא ראוי להשיגם לכה"פ בג' ימים שהוא תוקפו של אבלות ובשיעור זה יש שני ימים שלימים דהיינו יום שני להודעת השליח לאבל, וביום ג' יכול האבל להשיגם סמוך למנחה, אלא דת"ק בעי גם שיבא ממש בסוף ג', ולר"ש דקי"ל כוותיה לא בעי השגה ממש וסגי שיבא ביום שביעי, ומ"מ ראוי להשגה בתוך ג' ימים בעי, ונתיישב בפשיטות קושית הריטב"א, ועיין בהגרש"ש (בחולין ג.) שתמה ג"כ לפרש"י שם בטעמא דמהלך יום דהוא שיעור הודעת השליח לאבל, דא"כ מת סמוך לחשיכה מאי איכא למימר, וכתב דלהראב"ד א"ש בפשיטות וכבר קדמו הריטב"א בתמיהתו ע"ד הרי"ף כנ"ל.

(ז) ועכ"פ נתברר היטב דעת בה"ג והרי"ף והראשונים הנ"ל בשם הגאונים, דס"ל בטעמא דמהלך י"פ ביום א' משום דאז הוי ראוי לבא ולכן מונה עמהם, וכן פסק בשו"ע יו"ד (סי' שע"ה ס"ח) בטעמא די"פ משום, „שאפשר שיבא ביום א' וזהו ע"כ כפי ביאור הראב"ד ורא"ש בדעת הגאונים כנ"ל, ומה"ט דנו כמה אחרונים להקל בדין מקום קרוב בזמנינו שיכולים למהר לבא ביותר משיעור י"פ במסילת ברזל או באוירון וכדומה כמ"ש הגר"ש קלוגר בס' חכמת שלמה ובערוך השלחן שם, ודעת המחמירים הוא מטעם דהרי גם בזמן הש"ס היו יכולים לבא בסוסים ופרדים (עיין בפסחים צג. לענין דרך רחוקה) ואפ"ה לא שיערו רק בהילוך רגלי, ועכ"פ חזינן דנקטו האחרונים בפשיטות להלכה דתליא באפשרות ביאתו בפועל ממש כלשון השו"ע כהרי"ף והראב"ד הנ"ל ודלא כהריטב"א, ועיי"ש בפ"ת בשם חמו"ד שכ' צ"ע בזמנינו שאין יכולים להלך י"פ ביום אי נחשב מקום קרוב עיי"ש, מבואר ג"כ דבעי ראוי לבא ממש כנ"ל, ואי"ל דא"כ ישתנה שיעור מקום קרוב בימים הקצרים והארוכים, הא ל"ק דחז"ל שיערו בשיעור יום בינוני כמו בכ"מ וברוב השנה ישנו שיעור זה ולא פלוג רבנן ופשוט, ואין להקשות להראב"ד אם מת ונקבר בע"ש עם חשיכה שלא יוכל לבא בשבת חוץ לתחום וגם לשלוח נכרי בפירוש שילך בשבת אסור, או אם יום ג' הוא בשבת שלא יוכל להגיע שם תבטל דין מקום קרוב א"כ נתת דברך לשיעורים, הא לק"מ, דכיון דבשיעור י"פ במציאות שפיר מצי למיתי

ברגליו ביום א' אפילו בשבת, אלא מחמת איסור שבת מעוכב לבא ואריא הוא דרביע עליה שפיר מקרי ראוי לבא והוי מקום קרוב ומונה עמהם, כמ"ש רש"י ותוס' (סוכה לח:): בשם בה"ג דהמתפלל ושמע קדושה ישתוק ויכוין ושומע כעונה, ובתוס' (ברכות כא:): כתבו שכ"ה המנהג כבה"ג, וכ"פ בשו"ע או"ח (סי' ק"ד ס"ז), ואפי' לר"ת ור"י דס"ל שם דלא ישתוק היינו מטעם אחר דכיון דשומע כעונה הוי הפסק הא לא"ה מודו דשפיר יוצא, ועכצ"ל כמ"ש בשאג"א (סי' ו') דס"ל דכיון דראוי לענות בתפילה אלא דאריה דרביע עליה מחמת איסור הפסקה וחשיב שפיר ראוי לבילה, וכ"כ בפשיטות בטו"ז או"ח (סי' ל"ב סק"ח) בשם הב"ח לפמ"ש הרשב"א דבנדבק אות לאות בס"ת שצריך לגוררה דמ"מ אי"צ להוציא אחרת כיון שיכול לגוררה והו"ל ראוי לבילה כו', וכתב הב"ח דה"ה בשבת שא"א לגוררה מ"מ אי"צ להוציא אחרת כיון שמעיקר דין ס"ת יש תקנה רק דאיסור שבת רביע עליה עיי"ש, ועיי"ש (במ"ז) דשאני איסור שבת שכעבור הזמן ראוי לבילה עיי"ש, וכ"מ בתוס' (חגיגה ד.) דגברא ב"ח אלא דאריא רביע עליה עיי"ש וביומא ח' ברש"ש ומהר"ץ חיות עיי"ש, ולבה"ג והראשונים הנ"ל א"ש בענינינו דכה"ג מחמת איסור שבת דרביע עליה מקרי שפיר ראוי והוי במקום קרוב, ופשוט הוא.

ונראה דאפילו הריטב"א דס"ל בעיקר טעמא דמקום קרוב דתליא בשיעור מהלך יום אף בכה"ג שבמציאות אינו יכול לבא בשיעור זה כנ"ל, מ"מ מודה להרי"ף דיסוד האי שיעורא דמהלך יום תליא משום דע"פ רוב כשמת בלילה עד עה"ש יכול לילך ביום, ולכן שיערו חז"ל לעולם בשיעור זה אף כשאינו יכול לילך ביום א' מאיזה סיבה ולא פלוג רבנן, דלא כמשמעות הרי"ף דתליא בפרטות בכל מקרה שיוכל לבא ממש, ועכצ"ל כן לכו"ע, דאל"כ תקשי אמאי לא שיערו חז"ל להקל יותר במהלך יום ולילה דמעל"ע שכ"ה דין יום ע"פ התורה כשבת ויו"ט כדכתיב ויהי ערב וכו' יום א' ובאבילות קיי"ל להקל כנ"ל, וע"כ מוכרח מזה דהעיקר תליא בשיעור הילוך אדם ברגליו בפועל ממש דהיינו י"פ, ולכן שיערו במהלך יום דוקא כי בלילה לאו זמן הליכה הוא ע"פ תורה כדאיתא במס' (ב"ק ס:): לעולם יכנס אדם בכי טוב וכו' שנא' ואתם לא תצאו כו' עד בקר, כנלע"ד.

(ח) והנה בעה"מ כתב שם: ובעיקר הדבר מ"ש הרי"ף כמאן דאתי דמי אין פי' דבעי' שיהא ראוי לבוא ולנהוג אתם אבלות ביומא קמא ע"ד כל הראוי כו', אינו כן, דהתיינת מת בעה"ש, מת כל היום מאי איכא למימר, וע"כ דאינו אלא שיעור בקרבת מקום ומרחק של מהלך יום א' מיחשב לענין זה כאילו נמצא בהדיהו, לכן אפי' כשאנו ראוי לבא רק לאחר שק"ה אין בכך כלום, ואי"ל א"כ למה לא נחשוב גם הליכת לילה, כי כן אנו מחשבים רק הליכת יום כמו למ"ד ג' ימים דלא חשבינן הליכת לילה ופשוט, והדבר מצער שצריכים לדבר מזה ובגמ' זו אין לה שום שייכות להנ"ל ולא הזכירוהו אף א' מרבתינו עכ"ל.

ואני אומר, בצדק הדבר מצער, שמשיג ע"ד זולתו בלי עיון בראשונים בסוגיין, ויראה דמפורש בריטב"א דנקט כן בדעת הר"ף ותמה ע"ד כנ"ל וחולק עליו, והראב"ד מסביר היטב דעת הר"ף דתליא בראוי לבא דוקא, וממת בכל היום לק"מ דבעיקר תליא בשני ימים שאחריו שיוכל להשיגם ביום הג' שהוא תוקפו של אבל, והוכחנו דע"כ גם הריטב"א ס"ל כן ביסוד האי שיעורא דמהלך יום דהגאונים (אלא דס"ל דלא פלוג רבנן), מדלא שיערו במהלך לילה ויום כנ"ל, וע"כ דתליא בזמן הלילה בנ"א שהוא ביום דוקא, ובעה"מ שהרגיש בזה וכתב דל"ק כי כן אנו מחשבים רק הליכת יום כו', אינו מובן כלל, וכי גזה"כ הוא שיעור הלילה יום, דהרי בגמ' ליכא שום רמז לזה דאפשר לפרש מקום קרוב הוא דהיינו בשיעור מיל כדאיתא (במגילה ב:) בדין כרך וכל הסמוך לו דנדון כדרך דילפינן מעיר לעיר דאפילו סמוך מיל נגרר לעיר כמ"ש הריטב"א שם, וע"כ צ"ל דשאני הכא דקבלו הגאונים דמקום קרוב לא תליא כלל בשיעור מרחק מקום שנגרר לעיר אלא בשיעור מהלך יום דאבל בפועל כנ"ל, ומ"ש כמו למ"ד ג' ימים דלא חשבינן הליכת לילה, לא ידע מאי קאמר, דע"כ הא ת"ק דבעי ששיגם בתוך ג' ימים היינו שלימים מעל"ע שהוא תוקפו של אבל כמ"ש הראב"ד, כמו לר"ש דבעי ששיגם ביום השביעי סוף ימי אבלות שיחול עליו אבלותם דע"כ שלימים הם כדין אבלות, ול"ש כלל לשיעור מקום קרוב שהוא שיעור הראוי לבא לחוד ולא השגה ממש, ופשוט הוא ותו לא מידי.

ונתברר בפשיטות גמור הוכחתנו המפורשת מהגאונים (שבמהר"מ אלשקר) והר"ף דס"ל ג"כ כהגאונים (כמ"ש שם) דצ"ה הוי כרביע שעה אחר שק"ה וע"כ מפרשי במסקנת הש"ס דפסחים שם דשיעור י"פ משוער מהנ"ה עד שק"ה בימים הבינונים וכפי' הגר"א ולבוש והאחרונים הנ"ל, וזה ברור בעה"י.

ט) עוד הבאתי שם מהא דכתב ברוקח (הל' יו"כ סי' רט"ז) מפורש דמהלך לילה או יום הוא י' פרסאות מ' מיל ובשיעור מעל"ע מהלך פ' מיל עיי"ש, וכ"כ להדיא הראב"ע בס' ערוגת הבושם (ח"א ע' 184) מר' יהודה החסיד ז"ל, ומבואר דחשבי בתשרי זמן בריאת העולם דהימים והלילות שוין כ"א י"ב שעות שוות עיי"ש, וע"כ היינו דחשבו י"פ מהנ"ה עד שק"ה ובליילה להיפוך וכהגאונים והגר"א כנ"ל עיי"ש, וגם לראיה מפורשת זו שתק בעה"מ ושתיקתו כהודאה היא.

והלום מצאתי קצת ראייה גם מהתוס' (ב"מ כח.) בהא דקאמר התם דבמקדש ראשון דנפישו ישראל וכו' ומשתכחי שיירתא דאזלי ביממא ובליילא סגי בתלתא יומי כו', והקשו דז' ימים ומחצה צריך דהיינו חצי של ט"ו יום כו' עכ"ל, וכן תמה ר"י מגאש בש"מ שם, ואי ס"ל די"פ משוערות מע"ה עד צ"ה דהוי ט"ו שעות שונם ביום, ועולה שיעור ט"ו יום שהוא ק"נ פרסאות, אין להשלימם כלל בז' ימים וחצי, דהרי בז' לילות שהם רק ט' שעות הלילה וא"כ חסר י"ד פרסאות משיעור ק"נ פרסאות דט"ו יום, וע"כ א"א להשלימם כ"א בשמונה ימים ולילה דטעון לינה אחר

יו"ט, ואמאי לא הקשו טפי דבעי שמונה ימים ולילה כנ"ל, אלא ע"כ דשיעורו י"פ ביום בי"ב שעות שוות והיינו ע"כ מהנ"ה עד שק"ה כהגאונים ורקח והגר"א כנ"ל, וא"ש.

(י) ואמנם נראה בעיקר פירש"י בפסחים שם דמפרש אנא ביממא קאמרי היינו מע"ה עד צ"ה, דכ"ז ליתא רק לשי' ר"ת דסובר דהוי יום מה"ת עד שיעור ד' מיל משק"ה שהוא צ"ה, אבל לפי מנהגנו דנקטינן כשי' הגאונים (שבמהר"מ אלאשקר) דס"ל דבשיעור ג' רבעי מיל משק"ה הוי לילה וצ"ה, ולדעתם אינו מובן כלל לשון הגמ' אנא,, ביממא" דהרי חשב עד יותר משעה בלילה אחר צ"ה, ומהו דקאמר,, ביממא" דמשמע דלא חשב רק יום התורה מע"ה עד צ"ה ורבנן דקטעו לחשוב משעה שדרך רוב בנ"א להשכים מיל לפני ע"ה ומאחרין אחר צ"ה כפירש"י עיי"ש, ולפ"ז קשה ממ"נ אמאי לא חשב ר"י י"פ רק מע"ה עד צ"ה בשיעור ד' מיל ולא ה' מיל, דאי חשב ביום שע"פ תורה הלא אינו אלא עד שק"ה, ואי חשב בשיעור הליכת רוב בנ"א הלא המה הולכים יותר מד"מ דהיינו ה' מיל כחצי שעה יותר, ובאמת הוכיחו התוס' (במנחות כ.) מסוגיין כשי' ר"ת מדחשיב שיעור ד"מ במדידת היום עיי"ש, ורצ"ל דהוכיחו מר' יוחנן דכלל שיעור י"פ דיממא עד ד"מ משק"ה ולא זכר שיעור עובי רקיע כלל כנ"ל, וכ"כ הרמב"ן בתוה"א (באבלות ישנה) מדקאמר א' מעשרה,, ביום" דמשמע ביום מה"ת עיי"ש, ועכצ"ל לשי' הגאונים דמפרשי סוגיין דלא כפירש"י, אלא כבה"ג ורי"ף ורקח כפי' הגר"א וסייעתו וי"ל דגם מזה הכריח רבנו הגר"א פירושו הנ"ל, לשיטתיה דלא ס"ל כר"ת בביה"ש, כנ"ל פשוט וברור בעה"י. וכן הוכיח המ"א (סי' רל"ג סק"ג) מפסחים צג: דמבואר דזמן שחיטה אינו אלא עד תחי' שק"ה כמ"ש התוס' שם ובמנחות כ. ולפ"ז ע"כ דנקטו כהלבוש דחשבינן השעות מהנ"ה עד שק"ה, וכוונת המ"א דלפ"ז ע"כ מפרשי נמי דשיעור הי"פ ביום נחשב ג"כ מהנ"ה עד שק"ה כפי' הגר"א וז"ש דשק"ה הוי שעה וחומש קודם צ"ה דלפירש"י הוי שעה ומחצה שעה שוה דאיירי ביה כמו שתמה שם במחה"ש עיי"ש וע"כ כוונתו כנ"ל וא"ש כנ"ל ברור.

(יא) וכ"מ ברמב"ן עה"ת (שמות י"ב ו') ע"פ ושחטו כו' בין הערבים וז"ל: וכעלות השמש וכל עת היותו במזרח והוא ארבע שעות כמו שהעידו על תמיד ש"ש שקרב בארבע שעות וכו', וכאשר יעברו הצהרים וכו' יקרא ערבים מפני שיערוב השמש משני הצדדים ההם, והזמן הזה הוא כל עת זרוח השמש ברקיע, אבל בשקיעת החמה והוא כמו שעה ורביע על דעת רבותינו אינו זמן השחיטה ואינו נקרא ערבים אבל הוא ערב יום וכו' אמר הכתוב שנשחט את הפסח בתוך הערבים כי זמן השחיטה מה"ת הוא מש"ש עד שק"ה וכו' עכ"ל, וכבר הוכחנו (בס' או"ח פ"ו) מלשונו דס"ל ג"כ כשי' הלבוש דחשבינן שעות היום לתמיד וכן לתפילה מהנ"ה עד שק"ה כמפורש בדבריו כנ"ל, ומ"ש דבשק"ה הוי שעה ורביע ע"ד רבותינו כוונתו ברור לסוגיא

דפסחים צד. דמשק"ה עד צ"ה איכא ד' מיל שהוא שעה וחומש שעה וזהו שכתב „כמו" שעה ורביע שאינו אלא שעה וחומש ונתיישב בזה קושיית השאג"א (סי' י"ז) ע"ד הרמב"ן עיי"ש. ולפ"ז מבואר להדיא מהרמב"ן הנ"ל דמשק"ה עד צ"ה ליכא כ"א שעה וחומש שעה שזה דאיירי בהו ביום הבינוני בער"פ זמן שחיטת הפסח בשעות שוות דהם י"ב שעות דמהנ"ה עד שק"ה, ובשעות אלו איירי וכתב דשיעורו שעה וחומש שהוא ע"ב דק, וע"כ מוכח דס"ל דשיעור מיל י"ח דק, דאל"כ הו"ל משק"ה עד צ"ה שעה ומחצה, וע"כ מפרש ג"כ סוגיא דפסחים כהגר"א כנ"ל.

היוצא מהמתבאר לעיל, דנתברר דעת הגאונים ובה"ג ורי"ף והרבה ראשונים דנקטו דשיעור מהלך י' פרסאות ביום הוא לפי שיעור י"ב שעות שוות דיום בינוני, וכ"ה בבירור דעת הרמב"ם ות"ה ושו"ע, ולפ"ז יוצא דשיעור מהלך מיל י"ח דק כמ"ש כל הפוסקים, וכ"ה בבירור מסקנת דעת הגר"א להלכת לפי פירוש הנפלא שחידש בזקנותו וכפירוש מפורש ברקח וראב"ע בשם ריה"ח כנ"ל, והכי נקטינן בפשיטות להלכת למעשה בכל דיני תורה בשיעור מיל דהוא י"ח דק ואין לזוז מזה כנלע"ד.

מצות „בצדק תשפוט עמיתך“

ב

„נעם“ ד' דף קצ"ח: — כתב הרב יצחק יעקב וואכטפויגל שליט"א: משמעות המצוה בצדק תשפוט עמיתך (ויקרא י"ט—ט"ו) ושפטו את העם משפט צדק (דברים ט"ז—י"ח).

נסתפקתי אם מוטל על ב"ד לשפוט משפט כפי ד"ת בעת שבעה"ד לא יצייתו לפסה"ד שעל הבי"ד מוטל המ"ע של בצדק תשפוט עמיתך. ועי"ז שנתנו פס"ד עפ"י ד"ת בזה קיימו המ"ע או שהמ"ע הוי רק אם הבע"ד מקיימים הפסק של בי"ד אבל אם בעה"ד אינם מצייתים לפסק של בי"ד לא קיימו המ"ע כלל, וממילא אין חיוב על בי"ד ליוקק לדין זה.

מצינו בירושלמי ברכות — בפרק כיצד מברכין הלכה א': ר' חגי ור' ירמיה סלקון לבי חנוותא, קפץ ר' חגי וברך א"ל ר' ירמיה יאות את עבדית, שכל המצוות טעונות ברכה דכתיב: ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה. מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה. ועיין בפ"י מ"ב, בעל חרדים" שם שהם היו הממונים מבי"ד או הבי"ד עצמם על המדות ועל השערים, ע"ש.

ומדשבו ר' ירמיה וכלל מצוה כזו בין שאר המצוות הטעונין ברכה, מוכח דהבי"ד מקיימים את המ"ע אף אם בעה"ד לא יצייתו. דאל"כ איך יכולין לברך על מ"ע כזו, שתלוי בדעת אחרים. כמו שמפורש ברשב"א שאין מברכין על צדקה שמא לא ירצה העני לקבל. אלא ע"כ מוכרחין לומר שבי"ד מקיימים המ"ע אפילו אם לא יצייתו בעה"ד לפסה"ד.

ועיין בספר אבודרהם בשער ג' שנשאל בזה מהר"י בן פלט מהראב"ד מדוע על כמה מצוות מברכין ועל כמה מצוות אין מברכין וכו' ובתשובת הר"י בן פלאט שם: הני מצוות עשה דלא מברכין עליהו כמה טעמי אית בהו, חדא מינייהו עשיית דין דלא מברכין עלה דילמא לא מקבלי בע"ד שהוא דינא עליהו וכו'. וכ"כ הרשב"א מסיק שכל דבר שמסור לבי"ד כגון עשיית דינים אין מברכין. שמא לא יקבלו בעה"ד את הפס"ד.

מבואר להדיא שיטת הרשב"א והר"י בן פלאט שכ"ז שלא קבלו הדין — ליכא מ"ע של בצדק תשפוט עמיתך. ולכן א"א לברך שלא תהא ברכה לבטלה. א"כ אנו רואים שאם אינם שומעים לד"ת ליכא כלל מ"ע לדון בהם.

ויש להביא ראיה מגמ' סנהדרין דף כ"ט: בני חמוה דמר עוקבא קרובים ונתרחקו היו. אתו לקמיה לדינא, אמר להו: פסילנא לכו לדינא. אמ"ל מאי דעתך — כר' יאודה — אנן מייתנינן לך איגרתא ממערבא דאין הלכה כר"י. אמ"ל דלא קאמינא פסילנא לכו לדינא אלא משום דלא צייתו לדינא. ואמאי לא רצה מר עוקבא לדון להם, הלוא הוא יקיים את המ"ע של בצדק תשפוט עמיתך. אע"כ חזינן דאם לא יקיימו הפס"ד ליכא כלל המ"ע לדון.

הירושלמי שהבאנו לעיל שקפץ ר' חגי וברך בחנוותא יש לפרש כפי' ה, פני משה: סלקון לבי חנוותא, שמוכרין שם מיני פירות ומיני מגדים. קפץ רבי חגי וברך עליהן ולא המתין עד שיביאם לביתו. ואמ"ל ר' ירמיה יאות עבדת בזה שברכת כאן עליהם ללמד לאחרים שכל המצוות טעונות ברכה. כלומר כל דבר שבעולם ומלואו והן כמצוות קודם ברכה, ע"ש.

סיכום: המ"ע של בצדק תשפוט עמיתך מותנית עם קבלת פסה"ד ע"י בעה"ד. תמצית דברי הרב: א. מהירושלמי במעשה דר' חגי ור' ירמיה, לפי „בעל חרדים" — שברך ר' חגי בבי חנוותא על המדות והשערים נראה שמקיימים מצות „ושפטו" וגו', אע"פ שלא יקבלו עליהם בעה"ד את פסה"ד.

ב. מתשובת מוהריב"ן פלאט — תובא בהרשב"א תשובה י"ח — שאין מברכין לא על צדקה ולא על משפט, שמא לא יקבל העני או לא יקבלו בעה"ד את פסה"ד, נראה שאין מ"ע לדיינין לדון אלא א"כ יקיימו בעה"ד את פסה"ד.

ג. מהמעשה (סנהדרין כ"ט) דבני חמוה דמר עוקבא, שפנו אליו לדון דינם ולא רצה משום שלא צייתי דינא, נראה כמוהריב"פ (סברת הרב מדנפשיה).

ולא איברר לי: א. אמנם מוהר"י בן פלאט כתב במפורש: עשיית דין אע"ג דמצות עשה הוא לא מברכין עלה דילמא לא מקבלי בעה"ד ההוא דינא עליהו. וכן לענין צדקה שמא לא ירצה העני לקבל. אבל מי יימר דטעמיה — משום דאי לא יקיימו את פסה"ד לא קיימו המ"ע כלל. ודילמא שמ"ש שמא לא ירצו בעה"ד לקבל הדין הוא: אע"ג דמצות עשה היא וצריכים היו לברך על המצוה אפי"ה לא מברכין עליה דילמא לא מיקבלו וכו' ותהיה מצוה שלא תבוא לידי מעשה, ולכן אין מברכין עליה. ואף מוהריב"פ עצמו הביא בשם הרשב"א שאין מברכין על מצוה שאין בה מעשה. ושם הביא עוד בשם ב"י באו"ח סי' תל"ב: אמאי אין מברכין על בטול חמץ ותירץ משום דעיקר הבטול הוא בלב — במחשבה (אין מעשה) ואין מברכין על דברים שבלב. ושאני תרומה דגלי בה קרא: „ונחשב" לכם תרומתכם.

ובחת"ס חלק או"ח תשובה נ"ד בשם הפר"מ פירש כוונת הרשב"א: שרק על תחלת דין היה לנו לברך וקי"ל כל דבר שאין עשייתו גמר מצוה אין מברכין. וזה כוונת הרשב"א הנ"ל — אין לברך על דין שמא לא יקבלו בעה"ד עליהם את

הדין. נמצא היה זה התחלת הדין דבר שאין בו גמר מצוה עד שיכוף, ועל הכפיה אין לברך דהוי קלקול — זוהי כוונת הרשב"א.

ואיהו גופי' החת"ס פי' בכוונת רשב"א: שמא לא יקבלו בעה"ד עליהם את דעתו כי לכאורה אין לברך שצונו לשפוט בצדק כי שגיאות מי יבין וכו'. אך אם יתמצו בעה"ד ברצונם הטוב הן לדין הן לטעות ומכ"ש ע"י פשרה — הרי קיים מ"ע של דין ושלום בעולם. וע"ז אינו יכול לברך, אולי לא יתמצו בטעויותיו. וראיתי עוד טעמי אחריני: א"ד משום שכל מצוה שכלית אין מברכין עליה. ומשפטים הם ענין שכלי (רבינו בחיי סוף פ' שלח), ואית דאמרי משום אשר קדשנו במצוותיו וצונו — ולא לגויים (הרוקח סס"ו). נראה, איפוא, לכל הפירושים, שלמהר"י בן פלאט אין לברך על צדקה ומשפט מהטעמים הנ"ל. עכ"פ אין זה מוכרח, שטעמו של מוהריב"פ הוא משום שאין מקיימים מצות ושפטו וגו' אלא א"כ יקיימו בעה"ד את פסה"ד, עד כדי להסיק מסקנא לדינא.

ב. גמ' מפורשת היא (קדושין מ'): מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה שנאמר: אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' ליראי ה' ולחושבי שמו, אמר רב אסי אפי' חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, ופירש העין יעקב: נאנס לבסוף ולא עשאה יש לו שכר כאילו עשאה ונוטל שכר על המחשבה ועל המעשה. ק"ו ממדת פורענות, שהרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות ואפי"ה אם עשה עבירה באונס אינו נענש, כי אנוס רחמנא פטריה כדכתיב: ולנערה לא תעשה דבר, אף שעשתה עבירה בפועל. וכ"ש זה שלא עשה המצוה מכח אונס — שיש לו שכר כאילו עשה בפועל. ומוהר"י פינטו ז"ל הוסיף — והיינו דסמוך ליה: וחמלת עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובר אותו, דהיינו מעלה עליו כאילו עשאה.

וחזי הווית להאי סבא קדישא הרב הגאון כמוהר"מ חרל"פ זצ"ל שכתב בספרו „מי מרום" כרך ב' — קט"ז בפרושו על המשנה בפרקי אבות: עשה רצונך כרצונך וכו' וז"ל: וכשם שהרצון הכללי הוא מציאותי וכו' כן גם הרצון לדבר קודש של תורה ומצוות הוא מציאותי. ולפי"ז מה שאמרו: חשב אדם לעשות מצוה ונאנס וכו' אין הפרוש דמפני שנאנס משלמים לו שכר. שזה שייך רק בדברים גשמיים וחומריים. אבל בד"ת ומצוות הרי הרצון האמתי הוא גם כיום מעשי וכו'. נמצא שאין השכר משום שהוא אנוס אלא מפני שבאמת קיים את המצוה ע"י הרצון שהוא המגמה והתכלית שאמרתי ונעשה רצוני וכו'. ומובן שכוונתו על כל המצוות, כולל צדקה ומשפט, וביחוד שבאלה המצוות לא היתה מחשבה בלבד אלא נלווה גם מעשה ממש: שנתן צדקה לעני ולא רצה לקבל, או דגו והוציאו משפט ובעה"ד לא רצו לקיים את פסה"ד, ודאי שקיימו מצוה ונחשב להם כאילו עשאוה, אלא שברכה לשפוט משפט צדק לא יברך. ונראה שזו עיקר כוונתו של מוהריב"פ: שלא יברך

שמה לא יקבלו עליהם את פסה"ד ולא יגיעו לידי סיום מצוה למעשה, או מכמה טעמי אחרוני שנו"ל. ואעפ"י שמקבלים שכר גם על המחשבה וגם על המעשה כנו"ל. ועיין בברכות: מגין לג' שיושבים ועוסקים בדין שהשכינה עמהם שנאמר: בקרב אלקים ישפוט. ומגין לשנים שיושבים ועוסקים בתורה ששכינה עמהם שנא': אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' וכו'. וכי מאחר דאפי' תרי — תלתא מיבעיא? מהו דתימא דינא שלמא בעלמא היא ולא אתיא שכינה קמ"ל הדין היינו תורה ע"כ. ואם איתא שאין מצות ושפטו וכו' מתקיימת אא"כ יקיימו בעה"ד את פסה"ד, היכי אמרינן דדין היינו תורה, ודילמא לא מיקיימי פסה"ד ואין כאן מצוה כלל.

ועיין בשבת ט' ע"ב: רב חסדא ורבה בר ר"ה הוו יתבי בדינא כולי יומא. הוה קא חליש לבייהו (פירש"י — מצטערים שלא עסקו היום בתורה). תנא להו רב חייא מדיפתי (פירש"י — שגדול שכר הדיינים ולא יצטערו): ויעמוד העם על משה מן הבוקר ועד הערב. וכי תעלה על דעתך שמשנה יושב בדין כל היום כולו, ותורתו מתי געשית? אלא לומר לך שכל דיין שדן דין אמת לאמתו געשה שותף לקב"ה במעשה בראשית. כתיב הכא מן הבוקר עד הערב וכתיב התם ויהי ערב ויהי בוקר. והתוס' בד"ה אי איכא: הכא משמע שעדיף דין מת"ת ע"כ. ואם איתא שאין מצות „ושפטו" מתקיימת אלא א"כ יקבלו עליהם בעה"ד את פסה"ד, א"כ למה לעסוק בדין במקום לעסוק בתורה? והיכי תימא שעדיף דין מת"ת, והלוא ת"ת עדיף. שאילו בדין יתכן שלא יקיימו בעה"ד את הדין ולא קיימו הדיינים מצוה כלל.

אמנם הפר"מ (הובא בחת"ס או"ח סי' נ"ד) רצה להביא ראיה שאי אמר בעה"ד לא בעינא וכו', שלא קיימו הדיינים מצוה כלל ממס' כתובות מ' — האונס שותה בעציצו. וליתי עשה ד„ולו תהיה לאשה" וידחה ל"ת (פירש"י — שישא ממזרת שאינה ראויה לבוא בקהל), אי אמרה לא בעינא מי איתא לעשה כלל, אף ה"ג (פירש"י — מלמדים אותה לומר לא בעינא). ומכאן — שאם יאמר העני או בעה"ד לא בעינא — שאין הדיין מקיים מצוה כלל.

והגלע"ד שיש לחלק, העשה של „ולו תהיה לאשה" — לא צוהו הבורא אלא להפיס דעתה (עיין תוס' רי"ד) תחת אשר ענה. וכיון שהיא אומרת לא בעינא ליה — ליתיה לעשה כלל. משא"כ בצדקה ומשפט המצוה היא: נתון תתן לו, ושפטו את העם משפט צדק, והרי קיים זאת במחשבה ובמעשה. ואף אי נאנס ולא רצו לקבל קיימו את המצוה כנו"ל.

ג. לא איברר לי עיקרא דספיקא: אם מוטל על ביה"ד לשפוט אם בעה"ד לא יצייתו לפסה"ד וכו' (עיין לעיל) — מתוך שאלתו ומשאו ומתנו בנדון נראה ברור שהמדובר לא על אדם פרטי שבקש ממנו לדון את דינו אלא על ביה"ד הממונה לרבים וא"כ:

א. הלא כופין על בעה"ד לקבל את פסה"ד.
 ב. הדיינים גופייהו אינם רשאים לומר אין אנו נזקקים לכם, וכן איתא:
 (א) בספרי בפ' שופטים: ושפטו את העם משפט צדק — בעל כרחם, ושפטו את העם — לא תטה משפט — בממון.

וכן פסק הרמב"ם בה' סנהדרין פ"ד—הי"ב: ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הם עומדים ויש להם לרדות את ישראל בכ"מ ולדון עליהם, בין רצו ובין לא רצו. הי"ג — וכל דיין הראוי לדון שנתנו לו בי"ד שבא"י רשות לדון יש לו רשות לדון בכל א"י וכו' אע"פ שלא רצו בעה"ד.

(ב) וכן פסק הרמב"ם בפכ"ב מה' סנהדרין ה"א: שנים שבאו לפניך לדין א' רך וא' קשה עד שלא תשמע דבריהם וכו' אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם, אבל משתשמע דבריהם וכו' אי אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם וכו' שנאמר: לא תגורו מפני איש וגו'. ואם היה ממונה לרבים חייב להזקק להם. וכן פסק השו"ע — שפסקיו נתקבלו בכל ישראל — בחו"מ סי' י"ב, סעיף א', ועיין בסימן הנ"ל בב"י בשם הרשב"א על אחד שאיים לבי"ד שלא יטפלו בדינו אלא בעירו — שאין זה מציל את הבי"ד להזדקק לתובע וכו' שהתורה אמרה לא תגורו מפני איש. וכנראה שטעמו מפני שהיה ממונה לרבים וכל שהוא ממונה לרבים חייב להזקק אפילו לבע"ד קשה, ועיין בטו"ז שהביא את דברי הב"י הנ"ל וסיים בההיא דרשב"א שזכרנו — מיירי במומחה לרבים כמ"ש הב"י דכבר יש עליו שם דיין — ע"כ חל עליו לא תגורו בכל גווני וזה נכון, ע"כ.

ועיין בחת"ס או"ח תשובה נ"ד שהקשה בשם הפר"מ אותה קושיא על הרשב"א סי' י"ח הנז"ל, שכ' שמא לא יקבלו בעה"ד את הדין. ומה בכך? הרי יורדים לנכסים ומוציאין ממנו בע"כ, דכתיב: והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה וכו', ע"ש.

ד. עיין ב"מחזיק ברכה" לרב חיד"א ז"ל סי' תל"ב אות ו' וז"ל: ודע אעפ"י שהרשב"א ז"ל העתיק תשובת הר"י בן פלאט בתוך תשובותיו סי' ח"י, והיא גם כן במיוחסות סי' קפ"ט — מ"מ זאת מצאנו שכתב בספר "הפרדס" כ"י, ששמע מפי מר אביו הרשב"א ז"ל דהנהו כללי דכילי על איזו מצוה חייב לברך ועל איזו מצוה פטור — כולם הם אבני תוהו על אדני בוהו. אלא באותה מצוה שידענו שתקנו לנו רבותינו לברך — מברכין ועל מצוה שלא תקנו לנו ברכה — לא מברכין, עכ"ל. ולפי"ז הוברר שמה שהעתיק הרשב"א תשובת מהריב"פ לאו משום דזכי סבר הוא דהא איכא אסמכתיה דמר בריה: כך אמר הרשב"א, לא תצייתו להני כללי". ומכאן תשובה לאיזה אחרונים שהקשו איזה קושיות על תשובת הרשב"א דסי' ח"י הנז' באיזה פרט מדברי הרשב"א במקומות אחרים, דלק"מ כי הם דברי מהריב"פ וליה לא סבירא ליה, עכ"ל.

העולה מן האמור — מכל הנו"ל — שהיסוד למסקנת הרב — שקיום המצוה של „ושפטו וגו'" מותנה רק אם יקבלו עליהם בעה"ד את פסה"ד — ונסמך על מוהריב"פ והרשב"א, שהביא תשובה זו בתשובותיו — אינו קיים. באשר הרשב"א גופיה דחה דברי מוהריב"פ ככל הנו"ל בספר „מחזיק ברכה" לרב חיד"א ז"ל.

ה. מהמעשה דר' חגי ור' ירמיה — לפי פ' בעל חרדים — נראה שמברכין על מצות „ושפטו" ותמה מר על מוהריב"פ שפסק היפך הירושלמי, והסיק שאפשר לפרש את המעשה בר' חגי וכו' כפירוש ה„פני משה" שהברכה היתה על אכילת פירות וכו' (עיין לעיל).

ולא איבריר לי, הניחא לפי ה„פני משה" אך איך לסלק את התמיהה לפי ה„בעל חרדים", ועוד יגדל התימה על ה„בעל חרדים" גופיה מנ"ל הא שדבי חנותאה דהכא הוא לשם התקנת המדות והשערים, ולמה לא פירש כ„פני משה" ולא תהי פלוגתא בין שני התלמודים?

ועיין בפירוש „מראה הפנים" בסוגיא דידן — ומנין שכל המצוות טעונות ברכה וז"ל: מהאי היקשא דנקיט הכא משמע דבמצוות ממש קאמר, והאי דלעיל דריש פרקין אין לפרש במצוות ממש כדמוכח מהאי דסלקין לחנותא וכמו שהבאתי לעיל, ונראה דה"פ דקאמרת דלכל הדברים שבעולם טעון ברכה לכל הרוצה ליהנות מהן ומפני שהן כמו מצוות האסורים עליו קודם שיברך, ועלה קאמר ומנין שהמצוות גופן טעונים ברכה בקיומן ולהא דריש מהיקשא, עכ"ל.

והנלע"ד שכוונתו לפרש את ה„סלקון" לבי חנותאה כפי ה„פני משה" שמוכרין שם פירות ומגדנות וטעונין ברכה לכל הרוצה ליהנות כמו מצוות שאסורים עליו בלא ברכה. ובא התלמוד לברר בכלל מנין שכל המצוות טעונות ברכה? ומביא בשם ר' אלעזר: ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוות. הקיש תורה למצוות, מה תורה טעונה ברכה אף מצוות טעונות ברכה. וזה כולל צדקה ומשפט וכיו"ב. ואפשר שזוהי גם כוונת ה„פני משה". וההבדל שביניהם ובין בעל „ספר חרדים" הוא רק בבירור הסיבה ש„סלקון לבי חנותאה" שה„פני משה" וה„מראה הפנים" מבארים שסלקון לבי חנותאה שמוכרין מיני פירות וקפץ ר' חגי וברך עליהם ולא המתין עד שיביאם לביתו וכו' ול„בעל חרדים" סלקון לבי חנותאה להתקין המדות והשערים (עיין לעיל), ואיסתייע מלשון הרמב"ם בסוף פ"ח מהלכות גנבה, שחייב ב"ד להעמיד ממונים בכל מדינה וכו' שיהיו מחזירין על החנויות להצדיק את המאזנים וכו', ולעולם שהכל מודים שיש מחלוקת בין שני התלמודים בנדון זה. ומוהריב"פ דפסק שאין מברכין על משפט — הוא דאמר כתלמוד דידן. וטעם המחלוקת בין ב' התלמודים עיין בחת"ס או"ח סי' נ"ד שהקשה לפר"מ מתשובת הרשב"א סי' י"ח דאין לברך על עשיית משפט משום שמא לא יקבלו בעה"ד את הדין ע"ש. וכי נעלם מהם הירושלמי הנו' וכו' ע"ש. ומסיים לק"מ על

המציצה. הרב חיים עוזר גרדזנסקי ז"ל כותב (שנת תרס"ו): "סבת הדבר מתחלה לפי הנראה היה בגלל מוהלים חולים אשר חששו למצוץ בפה ודבר הגלעזכן לא הובא בעירנו" (וילנא). אבל השימוש בצמר גפן התפשט גם בלי סיבת מחלת מוהלים, והרופאים העידו שגם בדרך זו מוציאים את הדם ממקומות רחוקים. כל זה נעשה, כפי שיוצא מתוך הכתבים, "לא בהסכמת הב"ד". הרב חיים עוזר כותב: "והנה אין ספק אשר במקום שאין שום חשש מצד מחלת המוהל או הילד שראוי למצוץ בפה ולכה"פ ע"י גלעזכן". לפי זה אפשר להבין שאפילו ה"חפץ חיים"²⁷ התחשב בשימוש בצמר גפן כשבא לברר את הלכות שבת (משנה ברורה, באור הלכה ריש סי' של"א)²⁸.

יש להרחיב קצת את הדיבור על "עדות" הרופאים הטוענים שאפשר להוציא את הדם "ממקומות רחוקים" על ידי צמר גפן. הם חשבו כנראה שע"י לחץ בבסיס האבר אפשר להוציא דם לתוך מכת המילה²⁹. אכן "רחוק" ו"קרוב" הם מושגים יחסיים. בכל אופן, לדעתי לשון הרמב"ם אינה מתאימה כל כך לפעולה זו. "שיצא הדם" הוא דורש, ז"א שהדם יזרום מאליו — כתוצאה מכת המשיכה והשאיבה של המציצה. אילו היה מתכוון לסחיטה ע"י צמר גפן, היה יותר מתאים הביטוי "שיוצא הדם". חשוב עוד יותר להצביע על כך שדיעת רופאי וילנא לא היתה מבוססת על יסוד השקפתנו הרפואית. כי אפילו אם הדם יצא ע"י הסחיטה בצמר גפן דרך מכת המילה, הזרם שלו אינו מספיק חזק שיוכל להעביר את כל הזיהום מהמכה — וזהו לפי השקפתנו תכלית המציצה, כפי שבארנו³⁰. הכירורג המפורסם פרופ' ברגמן כותב במכתב³¹ שהוצאת הדם ממקומות רחוקים מבוצעת רק ע"י מציצה דרך שפופרת, "מה שאין כן ע"י לחיצת צמר גפן או ספוג או כדומה".

27. אין אנו יכולים להרחיק לכת ולראות בכך הוכחה שה"חפץ חיים" הסכים לשימוש בצמר גפן, כפי שחושב הרב ד"ר יעקובוביץ (הרופא העברי, כרך לה, 1962, עמ' 129). ה"חפץ חיים" מביא את ה"יד אלעזר" ונמוקו — וגם את ה"בנין ציון" המתנגד לו בהחלט. הוא אינו מכריע, וגם אין לו פה המקום לדון על זה.

28. גם רוב גדולי הרבנים ברוסיה התנגדו בהחלט לשימוש בצמר גפן במקום המציצה (ע' שיפר ע' 19). ע' ערוך השלחן יו"ד ס' רס"ד ס' י"ט, וגם, דעת כהן ס' קמ"ב.

29. קשה להאמין שהרמב"ם יכנה את קרבת מקום המילה לבדה, "מקומות רחוקים".

30. גם הרב ד"ר צבי בנימין אוירבך (,ברית אברהם" מהדורא תנינא. פרנקפורט דמיין 1880, ע' 93) מדגיש: "וטעם המציצה כדי שיצא הדם בשטף".

31. ע' ד"ר שיפר, "הרצאה על המציצה" עמ' 22.

בין עשה שבד"מ לבין עשים אחרים, והעלה שלא דוקא בד"מ אין כפיה אלא בבי"ד, כי גם בכל מצוות עשה אין כפיה אלא בבי"ד. ולא עוד אלא שגם לאיפרושי מאיסור ל"ת דמכין אותו עד שתצא נפשו — צריך בי"ד דוקא.

עולה איפוא, שגם מהמעשה דמר עוקבא אין להסיק שמצות „ושפטו“ מותנית רק בקבלת פסה"ד ע"י בעה"ד, כי רק במקרה דנן יתכן דלא צייתי דינא, כנז"ל, אבל בדיין הממונה לרבים, שאין יכולים לומר לא בעינא — אפשר שמקיימים מצות „ושפטו“ אף אם לא ירצו בעה"ד לקבל את פסה"ד, כי הרי כופין אותם ומקבלים את פסה"ד בעל כרחם.

ובכדי להגיע למסקנא בענין הנדון, רצוי, לענ"ד לברר תחילה:

מי ממנה את השופטים והשוטרים ומה הגדרת תפקידיהם? ועיין בספרי פ' שופטים, ובמס' סנהדרין ט"ז ע"ב וברמב"ם פ"א—ה"א: מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה וכו' שנאמר: שופטים ושוטרים תתן לך וגו'. שופטים — אלו הדיינים הקבועים בבי"ד, ובע"ד באים לפניהם. שוטרים — אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינים המסבכים בשווקים וברחובות ועל החנויות לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם עפ"י הדיינים וכו'. ובפ"ב—ה"ח: אמרו חכמים — שמבי"ד הגדול היו שלוחים יוצאים בכל א"י ובודקין, כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא ועניו ושפוי ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה הימנו — עושין אותו דיין בעירו, ומשם מעלין אותו לפתח הר הבית, ומשם לפתח העזרה, ומשם מעלין אותו לביה"ד הגדול.

ובפ"ג—ה"ח: כל הסנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו וכו' דיין שאינו הגון וכו' — עובר בל"ת ע"כ. הא למדת שהרשות בידי הסנהדרין וכו' להעמיד דיינים, והם הם הממנים את השופטים, והם הם הממנים את השוטרים, הכתיב: שופטים ושוטרים תתן לך וגו' ושפטו את העם משפט צדק. וממתי מקיימים הדיינים את מצות „ושפטו“ למעשה, האם מיד ברגע שפסקו את הדין והודיעוהו לבעה"ד, או עד שיקיימו בעה"ד את פסה"ד, או עד שיעבירוהו לרשות המבצעת — המשטרה? ונ"מ שאם נאמר אין מקיימים את המצות עד שיבוצע פסה"ד — מובן מכך, שחובת הבצוע מוטלת עליהם עצמם, והשוטרים הם רק שליחי בי"ד. ואם נאמר שיקיימו את המצוה מכשנמסר הבצוע לשוטרים — מובן מכך, שהשוטרים ממלאים תפקיד עצמאי, מהרגע שעבר הבצוע לידיהם, מבלי כל קשר עם השופט.

וחזי הו"ת בהראב"ע שפירש על הפסוק: והפילו השופט והכהו לפניו — בצויו של השופט, ובהתוה"מ — עפ"י צויו נעשה. ולכן יקרא, שהוא המפילו והוא המכה. אך יש לברר — צווי זה שנוכר בדברי רבותינו הקדושים מה מובנו? האם צווי השופט משה את השוטר כשליחו? או שצויו של השופט אינו אלא לדעת מה דינו של האיש הנדון, האם הוא בכלל פטור או חייב, ומה הוא חייב — מלקות

או ממון או כל עונש אחר? ומשקבל השוטר את הוראת בי"ד הוא מבצע את פסה"ד כאדם עצמאי הממונה מטעם הצבור, קרי הסנהדרין, לתפקיד „שטור“? והנלע"ד א) נאמר בתורה: שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך. מי הם הנותנים את השופטים ואת השוטרים: הסנהדרין — כב"כ הצבור כנ"ל. נמצא שכשם שהשופטים הם ב"כ הצבור לשפוט משפט צדק, כך השוטרים הם ב"כ הצבור להוציא לפועל את משפט הצדק, כי אילו חובת הבצוע היתה מוטלת על השופטים, והשוטרים היו רק שליחיהם של השופטים — למה היו צריכים הסנהדרין לבחור בשוטרים? שורת הדין נותנת שהם — השופטים — יבחרו להם את שליחיהם הנראים להם, לדעתם, ממושמצים ומסוגלים יותר לבצוע פסה"ד, שהוא חובתם שלהם עצמם, אלא ודאי שתפקיד השפוט לחוד והבצוע לחוד, השוטר מוציא לפועל את פסה"ד — אחר צווי השופט — כאדם עצמאי הממונה מטעם הצבור — קרי הסנהדרין לבצוע פסה"ד של הדיינים.

וחזי הוית בספר „מי השלוח“ ליד ידי הרה"ג המצוין כמוהר"א זסלני שליט"א מדף ל"ז ואילך שהביא בשם הגאון רמ"מ אפשטיין זצ"ל בספרו „לבוש מרדכי“ על מס' יבמות סימן ו' — דאימתי הדין שנעשה שליח וחל הדין על המשלח — דווקא בדבר שהעושה שליח עושה בשביל המשלח, אבל הדבר שהשליח עושה מפני שחלות הדבר עליו — לא נעשה שליח של המשלח. וכיון דאמרה התורה: שופטים ושוטרים תתן לך — א"כ יש שופטים ויש שוטרים, ומה שפסקו בי"ד — על השוטרים למלא, ומה שהם עושים אינם בגדר השלוחי בי"ד שיהיה מעשה השליח כאילו בי"ד עושה, ומשום כך אין הדין גולה. ועיין בב"ק ל"ב: הוסיף רצועה אחת ומת — ה"ז גולה — מוסיף הרצועה — על ידו (כגון דטעה דיינא במגינא ואמר לשליח בי"ד הכהו). ואילו היה — מוסיף הרצועה — שליחם של בי"ד, אמאי יגלה מוסיף הרצועה? יגלה הדיין שאמר לו הכהו, ע"כ. א"ו שהמבצע את פסה"ד אינו שליחו של הדיין, אלא שליחם של הסנהדרין שמנהו לתפקיד הבצוע, כשם שהשופט נמנה ע"י הסנהדרין לתפקיד השפוט. וכמו-כן נימק והסביר הגאב"ד דפ"ת זצ"ל בספרו היקר — „דגל ראובן“ ומסיים: וכן מצאתי בספר דבר אברהם, עי"ש. הסבר דומה לזה הובא גם בספר „שערי ישר“ לגאון מוהר"ש שקופ זצ"ל ובשם גאון עוזנו כמוהרצ"פ זצ"ל.

והרב זסלני שליט"א מעיר מדיליה: דברי רבותינו הגאונים נשגבים מבינת, דהלוא מקרא מפורש הוא: והפילו השופט והכהו לפניו, ז.א. שהשוטר השליח בי"ד הכהו בשליחותו של השופט, וכדמפרש הראב"ע — בצויו של השופט, וכדמבאר התוה"מ — עפ"י צויו נעשה, ולכן יקרא שהוא המפיל והוא המכה. וא"כ ברור לפי"ז שהשוטר הוא שליח בי"ד וכו', מכיון דאין מצוה מוטלת על השוטר אלא רק לעשות שליחותו של השופט וכו'. וגם הרצועה למלקות וכו' נקראים כלי הדיינים

לא כלי השוטרים. ויש לדייק בדברי הרמב"ם ביותר בהקדמתו לסדר זרעים: ונסמכה [—מכות] לסנהדרין מפני שאין רשות לבנ"א לענוש ולהלקות אלא השופטים בעצמם כמו שאמר הכתוב: והפילו השופט והכהו וגו', עכ"ל.

והנלע"ד, שיש לחלק בין שליחות ובין צווי, כי ברור שאין השוטר עושה אלא בצווי או בהוראתו של השופט, אבל אין הוא שליח, אלא החיוב עליו מצד עצמו כנז"ל. והא ראייה, שגם האבן עזרא, גם בתוה"מ, גם הרמב"ם, גם הלח"מ — כולם דייקו בלשונם וכתבו: עפ"י צווי או בצווי ע"ש, ואף אחד מהם לא הזכיר „שליחות" כלל, השופט מצוה (נותן הוראה) לעשות ואיך לעשות, והשוטר מוציא לפועל ועושה על פי צווי של השופט, שהוא צו התורה על השוטר עצמו, כי כשם שהשופט נבחר עפ"י הסנהדרין לשפוט משפט צדק, כך גם השוטר נבחר עפ"י הסנהדרין להוציא לפועל את דבר המשפט, ואיזהו לאו שליחותיה דשופט קעביד, אלא שליחותיה דרתמנא. ואשר להערתו שהרצועה והמקל גקראים „כלי הדיינים" — כהוכחה שהחובה של הבצוע מוטלת על הדיינים — עיין בפסיקתא, בהרמב"ם ובלח"מ, בפ"א—ה"א מהלכות סנהדרין: שוטרים — אלו בעלי מקל ורצועה. ועיין ברש"י — פ' שופטים. ומה שנקראו לפעמים המקל והרצועה אף כלי הדיינים, משום שעפ"י צווים משתמשים השוטרים במקל ורצועה ומכריחים את בעה"ד לקבל את הדין. וזו גם כוונת הרמב"ם.

לאור כל האמור יוצא, שמצות „ושפטו" אינה מותנית עם קבלת פסה"ד ע"י בעה"ד (או עם קיום פסה"ד כנז"ל), כי מהרגע שפסק השופט את הדין והעבירו לרשות המבצעת (לשוטרים) — גמר את תפקידו וקיים את המצוה למעשה, ואינו תלוי כלל בבעה"ד, אם יקבלו את הדין או לא. השוטרים יכופו עליו לקבל את הדין אף אם אין בעה"ד רוצים בכך.

סיכום:

מצות בצדק תשפוט עמיתך מתקיימת למעשה ע"י השופטים — מעת שיפסקו את הדין ויעבירוהו לרשות המבצעת.

המציצה בפה לאור הרפואה

תכלית המציצה אחרי חיתוך הערלה ואחרי הפריעה היא למנוע סכנה¹. באיזו תקופה התחילו למצוץ לא ידוע². בכל אופן כבר אומרת המשנה במס' שבת (פרק י"ט מ' ב) "מוהלין ופורעין ומוצצין" כדבר מובן מאליו. לפי רב פפא (גמ' שבת קלג ע"ב) מוהל שאינו מוצץ מעבירים אותו בגלל הסכנה. והרמב"ם (הלכות מילה פרק ב' הל' ב) פוסק לפי זה "ואח"כ מוצץ את המילה עד שיצא הדם ממקומות רחוקים כדי שלא יבא לידי סכנה".

שמעתי וקראתי³ שבהרבה מקומות משתמשים המוהלים שבדורנו במקום המציצה המקורית שבפה, בתחליף, בצורה של ספוג או צמר גפן רווי יין שלוחצים וסוחטים אותו על המכה, וחושבים לקיים בזה את מצות המציצה. ובכן חשבתי על הענין ועל הסכנה שחכמינו ופוסקינו מדברים עליה, — מחשבות של רופא — ורחוק ממני להביע איזו שהיא דיעה להלכה. אם יש למחשבות הרופא תוצאות להלכה, על בעלי ההלכה להחליט⁴. כמו כן אין לי זכות להגיד דבר על הנסתר הרמזות בענין המציצה. ישנן די נגלות שמחובתנו לבררן.

עמדתו של הרמב"ם

- מהו הטעם שהרמב"ם הוסיף "שיצא הדם ממקומות רחוקים"?
שלוש אפשרויות באות בחשבון:
- היתה בידו קבלה על כך מימי הגאונים. לא הצלחתי למצוא הסברים כאלה בתשובותיהם שקראתי (אבל זה לא מעלה ולא מוריד).
 - להרמב"ם מקור בלשון המשנה. כך דעתו של ה"בנין ציון"

-
1. "קצות תחושן" סי' שפ"ב ס"ק ב: "מציצה אינה אלא לרפואה", וגם אלו שחולקים וטוענים שהמציצה היא חלק ממצות המילה, מודים שבלי מציצה התיגוק בסכנה.
 2. דעתו של הרב פנחס הורוויץ ז"ל (הפלאה כתובות דף ה ע"ב) היא שכאשר צוה הקב"ה בהר סיני וביום השמיני ימול, כבר התכוון שבעסק המילה תהא המציצה הכרחית.
 3. ע' "אוצר ישראל" (אייזנשטיין) לונדון תרפ"ד, "מילה" ע' 171.
 4. הרוצה לחקור את יסודות חילוקי הדיעות בהלכה יעיין בס' "בנין ציון" סי' כג ו-כד, ב"כוכבי יצחק" מחב' א עמ' 40—41. וב"שדה תמד" קונטרס מציצה.

(סי' כג): "שורש 'מייץ' הוראתו ע"י דחיקה וסחיטה ושורש 'מצץ' (מהכפולים) הוראתו הוצאה ע"י כח המשיכה" (אנו יודעים שהגורם הזה הוא לחץ אוויר שלילי כמו שמתהווה, למשל, במציצת חלב ע"י היונק). וסובר ה"בני ציון": "מזה דן הרמב"ם דע"כ רצתה המשנה להורות שצריך דוקא כח המשיכה להוציא הדם ולא די בכח הדחיקה והסחיטה, וזה ודאי להוציא הדם ממקומות הרחוקים, ולזה צריך לעשות המציצה בפה דוקא ולא בדחיקת הידים".

דעה דומה לזה אנו מוצאים גם אצל המלבי"ם, שהיה לו רגש מיוחד לדקדוקי לשון עדינים. הוא כותב ("התורה והמצוה" ויקרא א טו): "מצץ מן הכפולים מוצץ בפיו דבר שיש בו לחלוחית". כסמך לדבריהם אפשר להצביע על מאמרו של ר' ישמעאל ב"ר יוסי (ויקרא רבה טו): "ספוג לא שהוא מוצץ אלא שהוא משמר את המכה".

3. אולי אפשר גם להניח שטעמים רפואיים הניעו את הרמב"ם להוסיף על דברי הגמרא. ידוע לנו שבימים קדמונים היו רגילים למצוץ מכה לשם רפואה. מהמאמר בויקרא רבה אנו רואים שבימי התנאים היו נוהגים כך. ספוג איננו מוצץ ולכן מותר להניח אותו על מכה בשבת, אבל מציצה בפה אסורה מפני שזאת היא דרך של רפואה (אם אין סכנת נפשות כמו אחרי המילה). עד ימינו־אנו קיים המנהג למצוץ מכה. יש מוציאים את ארס הנחש שנשך ע"י מציצה בפה. הפרופסור לאנטומיה שלמדתי אצלו, הורה — ע"פ עדותו של ד"ר רוזנבאום⁵ — שבמקרים של פציעה בשעת ניתוחי מתים יש להוציא את הזיהום ע"י מציצה בפה. בדומה לזה אנו יכולים לשער שגם לפי השקפתו של הרמב"ם תהיה המציצה מועילה להעביר את הזיהום מהחבורה של המילה, כמובן מועיל לכך רק דם טרי ונקי הבא ממקומות רחוקים. רק כך אנו יכולים למעט את סכנת הזיהום בחבורת המילה, סכנה הכרוכה בכל חבורה. זרם הדם הנמשך גם לאחר המציצה יכול לשטוף חלק ניכר של החיידקים שמכניסים שפתי האדם המוצץ את החבורה. נוסף על פעולה זו של שטיפה מיכנית אפשר גם לחשוב על פעולה ביולוגית של הדם הטרי עם נוגדנים במלחמתם נגד הזיהום.

אולי יש עוד לחשוב על סכנה אחרת במילה, שהמציצה עשויה למנעה: שטף דם. כך דעתו של ד"ר פרויס⁶ המשער שהמציצה מכווצת את כלי הדם וע"י זה מפסיקה את הדימום. אין דבריו משכנעים, כי לפי דברי חכמינו ו"ל גורמת המציצה לחבורה חדשה המרבה דוקא את הדימום. גם הרמב"ם

5. Emanuel Rosenbaum: Meziza, Leipzig 1913. p. 36. הוא כותב שבימים

ההם גם הכירורגים המפורסמים קיינג ובילרוט המליצו על מציצה בפה בפצע טרי.

6. Dr. Julius Preuss: Biblisch talmudische Medizin, Berlin 1911, p. 282.

כנראה אינו בדעה זו, כי לשם כיווץ כלי הדם ע"י המציצה אין צורך להביא דם דוקא ממקומות רחוקים. לכן מתקבל יותר על הדעת לראות בזיהום את סיבת הסכנה שאליה מתכוונת המציצה לפי דעת הרמב"ם. גם לפי השקפתנו הרפואית החדשה נוכל לראות בזה את מגמת המציצה — כמו שבכמה ענינים רפואיים יש נקודות מגע בין השקפותיו של הרמב"ם לבין השקפת הרפואה של ימינו.

המשבר של המציצה בפה

ה"חתם סופר" — ו"ד אלעזר"

דעת הרמב"ם קבעה את ההלכה לדורות שמצצו את דם המילה בפה — כפי שהיה כנראה נהוג גם לפני הרמב"ם. בכל הספרות של ימי הביניים אנו קוראים על המציצה בפה כעל דבר מובן מאליה, עד שבא משבר יסודי בענין זה לפני כ-125 שנה ע"י הופעת מחלות רציניות שהדגישו את סכנות המילה. כבר ידעו הדורות הראשונים על סכנת המילה. מדובר בהלכה על מי שמתו אחיו מחמת המילה. בגמ' גיטין נ"ז ע"ב מפרש ר' יהושע בן לוי את הפסוק "כי עליך הורגנו כל היום" על המילה בשמיני; רש"י מסביר את מאמרו "דזימנין דמית" והמהרש"א מוסיף "מילה בזמנה שהקטן רך ומסוכן למיתה". אבל לא שמענו על מספר רב של ילדים נמולים שחלו ע"י המילה ומתו.

בשנת תקצ"ז (1837) באה הבשורה המבהילה מעיר וויען "חדשים מקרוב קרה מקרה פה עירנו בכמה ילדים נמולים ממוהל אחד מומחה, אשר פרחו בעור בשרם צרעת ממארת ופשתה הצרעת את כל בשר המילה ומשם פשתה בכל גופם והרבה ילדים מתו מחמת הצרעת ההיא". ... כי אין דן דינם למזור ורפאות תעלה לא עלתה להם. ועוד איזה מהם בחיים היותם נאנחים ונחלאים, ושפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל!

7. יש בספרות עוד דעה אחרת על הסכנה שהמציצה עשויה למנעה: להסיר את הדם הקרוש שבפי האמה (שפכה). [וזכרון ברית לראשונים" מאת יעקב הגוזר, הוצ' מרדכי גלאסבערג, קראקא תרנ"ב 1892 ע' 20] גם ההנחה הזאת אינה מתאימה לדרישת הרמב"ם למצוץ את הדם ממקומות רחוקים. גם ההנחה של ד"ר שרהייא [משיב נפש" חלק ב', ווילנא תרס"ו] שהחום של פה המוהל המוצץ מעביר את הכאב ומונע ע"י זה את ההלם, אינה תואמת את דרישתו של הרמב"ם. יתכן שגם בעל "תפארת ישראל" [משנה שבת פרק יט משנה ב'] מתכוון לזיהום כשהוא מדבר על "צבית הגיד" (התנפחות דלקתית) שאפשר למנעו ע"י המציצה. לדעתו היה לחשוש לו ביותר בארצות החמות כמו בבבל.

8. יתכן שהיתה זאת מחלת השושנה (Erysipel).

הגם כי בדקו המוהל ונמצא טהור ונקי ולא עולתה בו לא מיני' ולא מקצתי' מהחולי הלזה, עכ"ז למיחש מיתה בעי בעלמא". כך אנו קוראים במכתבו של הרב אלעזר הורוויץ מיום ט"ז שבט⁹. ראוייה היתה העובדה הזאת שתעשה רושם בספרות ההלכתית, ומשנה חשיבות הגיעה לעובדה המכאיבה הזאת בכך שהמכתב הנ"ל נשלח לגדול הדור, לבעל "חתם סופר" בבקשה להסכים להתיר למוהלים להשתמש במקום המציצה המקובלת בספוג טבול ביין שסוחטים אותו על המכה. הרב השואל הנ"ל כותב: "נכון ג"כ לעשות פעולת המציצה בדבר אחר כעושה פעולה ההיא להוציא הדם ממקומות הרחוקים... והרי מעידים רופאים מומחים שגם הספוג עושה פעולה ההיא כיוצא בה".

אנו יכולים לתאר לעצמנו עד כמה דן הגאון ה"חתם סופר" על פיקות הנפש הנ"ל בחשיבות יתרה, שהרי כבר יומיים אחרי קבלת המכתב היתה תשובתו בדרך לויען. הוא השיב: "לא נמצא מציצה בפה דוקא כ"א למקובלים שאומרים למתק הדין על ידי פה ושפתיים. ואין לנו עסק בנסתרות היכא דאיכא למיחש לסכנתא כל דהו... וא"כ אין לנו אלא להוציא הדם ממקומות רחוקות¹⁰ יהיו על פעולה שיהיו. ויש להאמין המומחים על זה איזה פעולה תפעול כמו מציצת שפתיים... כיון דמשום רפואה הוא אין להקפיד אם המציאו הרופאים רפואות אחרות במקומם... אפילו היה מוזכר במשנה מציצה בפה מ"מ יכולים להמיר בדבר אחר כיוצא בו. אך יזהירו הרופאים המומחים שיעידו באמת אם הספוג עושה פעולת מציצה בפה".

אנו רואים אפוא בעליל כיצד הגאון מרחיק לכת ע"מ למנוע סכנת נפשות. מאידך גיסא — כמה הוא זהיר בדבריו בענין שיקולי הרופאים שהתחליף למציצה בפה יפעל גם הוא כמוה: להוציא דם ממקומות רחוקים. ובכן על הרופאים לברר אם התנאי הרפואי המפורש הזה קיים או ומתקיים היום. נשמע מקודם דעת הרופא ד"ר ורטהיים, היועץ הרפואי של הרב הורוויץ הכותב¹¹ על המציצה בפה, שיש לאסור בהחלט את "המציצה המתועבת" כמנהג שצמח על אדמה מזוהמת", ובמקום זה להשתמש בספוג סטרילי רווי במים או ביין, לסחוט בו בזהירות את החבורה, לנקות אותה ולאזן בזה את

9. גרפס בס' כוכבי יצחק מחברת א' שנת 1845, ע' 47.

10. הדגשת המלים ע"י מחבר המאמר. על השיקולים ההלכתיים שבתשובתו דלגתי, כי ברצוני להביא רק הענינים השייכים לרופא.

11. במכתבו של ד"ר ורטהיים מיום 15 במרץ 1837 (בשפה הגרמנית). "כוכבי יצחק" וויען, 1845 מחברת א', ע' 45.

מידת הדימום. לפי זה היתה כנראה דעתו שתכלית המציצה היא איזון הדימום, וכבר הדגשתי בתחילת דברי שאין הוכחה לדיעה הזאת. נוסף על כך אי אפשר להניח שלפי חוקי הפיזיולוגיה יש לספוג מספיק כוח משיכה כדי להביא את הדם ממקומות רחוקים, ועל אחת כמה וכמה אם הוא רווי נוזלים. כך מתמוטט כל הבסיס הרפואי של המומחיות שהרב הורוויץ סומך עליה, וכך גם אין שחר לקיום התנאי המפורש של ה"חתם סופר" שהטיפול הנ"ל עושה את פעולת המציצה בפה להוציא הדם ממקומות רחוקים. על הפעולה הזאת אין זכר בעדותו של הרופא כפי שדורש זאת ה"חתם סופר".

יש עוד נקודה מעניינת במכתבו של ד"ר ורטהיים: הוא מציע לבטל את המציצה בפה. הוא מדגיש שלהצעתו אין שום קשר לאסון שאירע כתוצאה מהמילה. יש הוכחות ברורות שרק כליו של המוהל היו גורמי האסון, ובשום אופן לא מצב בריאותו של המוהל, שנבדק בצורה מדוקדקת על ידו ועל ידי כמה מחבריו.

ובכן נעיין בנוסח השאלה ששלח הרב הורוויץ ל"חתם סופר". הוא שואל בענין החלפת המציצה בפה המקובלת בפעולה אחרת, סחיטת מוך על המילה. "סיבת השאלה" היתה המגפה שתיארה בכל פרטיה באריכות, והוא מוסיף, שאע"פ שלא מצאו מחלה אצל המוהל, "שפטו הרופאים כי פן באה להם הרעה הזאת מחמת המציצה שבפה המוהל". לפי זה נשאר בכל זאת בלב כל קורא החשש שהיה קשר בין המחלה למציצה בפה. וכן לא הוכיר השואל שלפי ה"הוכחות הברורות" של המומחה שלו, לא היה קשר בין המגפה למציצה בפה המוהל¹². ומי יודע אם ה"חתם סופר" היה ממהר כל כך לשלוח את הוראתו לוינה, אילו היו מודיעים לו שהחשש הוא רק עיוני¹³.

כי באמת זריזותו של ה"חתם סופר" מובנת מפני שהיה בדעה שפיקוח הנפש הוא ממש מעשי ואקטואלי, והזכרנו כבר את דחיפות תשובתו. לדעתו, לא היתה לו ברירה כי אם לסמוך בענין פיקוח הנפש על דעת הרופאים כאילו נגרמה המגפה על ידי המציצה בפה, ולוותר לפי זה על הצורה הקדומה של מציצה זו לטובת הספוג במקומות של סכנה.

לא כן הרב אלעזר הורוויץ. הוא הפך את האונס לרצון, ובתשובתו משנת

12. אמנם חות הדעת הרפואית בכתב לא היתה כנראה לפני השואל, אבל בפרסמו את שאלתו ותשובת הח"ס כעבור שמונה שנים — הח"ס לא היה אז בחיים — לא העיר על המסקנה הרפואית הסופית הנ"ל.

13. החשש העיוני יוצא גם מהודעת שלושה רופאים נוצרים (שנדפסה ב"כוכבי יצחק"), הכותבים שישנה "האפשרות" שפעולת המציצה בפה, "במסיבות מיוחדות" עלולה להעביר מחלות המוהל לתינוק.

תר"ה¹⁴ כותב: "הנה זה יותר משמונה שנים אשר הנהגתי פה העירה לעשות המציצה ע"י ספוג שהמציאו¹⁵ הרופאים מומחים", ושם הוא משבח את הספוג: "ופעולת המציצה הזאת טובה הרבה יותר לרפואת הנימול מאותה המציצה שבפה ובשפתים וכאשר יתנו עידיהם ויצדקו כמה אלפים ילדים נמולים פה ובקהלות גדולות אחרות שהנהיגו ג"כ למצוץ בספוג"¹⁶.

הטענה האחרונה, שלא ראו נזק אצל הנימולים, אינה יכולה להחזיק מעמד בפני ביקורת של רופא. הרב הורוויץ מסתמך כנראה בטענתו על העובדה שלא הודיעו לו על אסון של מיתת נימולים ע"י דימום. אבל אם אנו מתחשבים בסכנת הזיהום ותוצאותיו על תמותת תינוקות הנראות לעתים רק אחרי שבועות וחדשים — כידוע לכל רופא ילדים — מתבטלת עדותו מאליה, שהמציצה אינה חשובה למנוע סכנה, וגם אין שום הוכחה שהיה די בספוג למנוע את הזיהום¹⁷.

גם מצד בעלי ההלכה באה התנגדות חריפה לעמדתו של הרב הורוויץ. המהר"ם שיק, שהיה תלמיד מובהק של החת"ס, הדגיש שהחת"ס לא צירף את התשובה להרב הורוויץ לקובץ תשובותיו¹⁸ מפני שהיא היתה רק הוראת שעה בשעת הדחק, (תשובות מהר"ם שיק או"ח סי' קנ"ב ועיי"ש דבריו). גם ממשפחת החת"ס אישרו את זה¹⁹. על התוכן ההלכתי של התשובה חלק בחריפות ר' יעקב עטטלינגער ("בנין ציון" סי' כג, כד).

לאור התגובה הזאת אנו מבינים שהיתה התנגדות למעשה לשינוי דרך המציצה המקובלת. אולי היה לזה עוד גורם פסיכולוגי. פרסום הענין דוקא ע"י הרב הורוויץ לא היה ממליץ ביותר, מפני שהלה לא היה רצוי לכל הרבנים בימיו²⁰. עוד חמישים שנה אחרי הפרסום אנו רואים שהמוהלים בכל מזרח

14. שו"ת "יד אלעזר" סי' נה.

15. אינני מבין איזו "המצאה" הוא הספוג, שפעולתו היתה ידועה כבר לחכמי המשנה, אבל הם ידעו גם כן שספוג אינו מוצץ.

16. גם הרב צבי הירש חיות (שו"ת סי' ס) מזכיר המצאות חדשות של הרופאים.

17. הרב הורוויץ מרחיק לכת עוד יותר באמרו שהטבע השתנה מאז שתקנו את המציצה — כנראה הגיע למסקנה זו מתוך תצפיות כאלו שאינן מחזיקות מעמד בפני ביקורת מדעית — ולכן היה בדיעה שיש לבטל את המציצה לגמרי. (בענין "שינוי הטבע" וההלכה ע' הרב ד"ר שיפר "תורה מציון" שנה ה' חוב' ב', וגם "דעת כהן" ס' קמ"ב).

18. דברי החת"ס: "הנני כותב על הספר בדיו כל מה שחנני השי"ת בהלכה".

19. ע' "דם ברית" מאת אלכסנדר טערטיס, לונדון תרס"א, ע' 10.

20. השקפותיו על ביאת משיח אישי מבית דוד שהביע אותן לפני בית משפט גברי גרמו לערעורם של 160 רבנים, ובראשם הרב עזריאל הילדסהיימר. ע' "איזוראליט"

אירופה מצצו בפה. בשנת תר"ס כותב הרב מלבוב, ר' ברודא זצ"ל: „במדינתנו אין טעם לשנות המנהג”²¹. בהונגריה הוסיפו למצוץ בפה, גם בפרסבורג, עירו של החת"ס — ובודאי לפי הסכמתו. ראיתי גם מכתב מהרב ר' יצחק אלחנן ספעקטר מקאוונא משנת תרמ"ח²² בו הוא כותב בזה הלשון: „ובאמת במדינתנו בעז"ה כולם מוצצים בפיהם ממש ואין שום מוחה ומעכב כלל”. הרב לא היה יכול לשער שכבר בדור הבא התחילו דוקא בליטא חוגים רחבים של מוהלים לוותר על המציצה בפה ולהשתמש רק בספוג או בצמר גפן²³.

בהלת הזיהום

איך נוכל לבאר את ההתפתחות הזאת? ברבות העתים אירעו מקרי אסון בילדים הנימולים כמו המגפה בימי ה„חתם סופר”. מכמה ארצות באירופה הודיעו עליהם בעתונות בצורה מבהילה. היו מגפות של שחפת (טוברקולוזיס) ושל עגבת (זיפיליס) שסיכנו אפילו את המוהלים בעצמם כשמצצו מילת תינוק שהיה מזוהם. היו ידיעות מלונדון, מלבוב, מוורשא, מקראקא, מוילנא, מהמבורג ומאוסטריה שהרבה מקרי מות אירעו ע"י הדבקה, וגם היו מומחים שניסו להאשים את המציצה בפה כסיבה למקרים אלו. בשנת תרמ"ח, החליטה אספת מוהלים בלונדון ביחד עם רופאים ועם „הרב הכולל”, לרגל מעשה שהיה, לבטל את המציצה בכלל²⁴. בשנת תרנ"ח פנתה חברת רופאים באוסטריה לממשלה בבקשה לאסור בכלל את המילה²⁵. גם המוהלים בעצמם הפסיקו את המציצה בפה, הן מתוך פחד מהממשלות, הן מתוך פחד מפני הזיהומים שהיו מתפשטים והולכים.

גם הרבנים עמדו תחת לחץ הרופאים. כפי שאנו קוראים במכתבים שהגיעו להרב ד"ר סיני שיפר ז"ל²⁶ מליטא על דבר שימוש בצמר גפן במקום

שנת 1864, וגם „הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו”, הוצאת „עזרא”, ירושלים תשכ"ב, ע' 355. 21. ע' „דם ברית” הנ"ל, ע' 76.

22. מכתב בכתב-יד. (אוסף מסמכים ע"י הרב ד"ר מיכאל כהן — פולדא).

23. „ברית יצחק” מאת בוקאטמאן, ווילנא 1917.

24. הרב הראשי לאנגליה, שהיה בימים הללו הרב נתן אדלר ז"ל (בעל „נתינה לגר”) כנראה לא הסכים לזה. במכתבו אל הרב מיכאל כהן (ב' תמוז תרצ"ט) הוא מזכיר כסיבה למגיפה צמר גפן מזוהם שהיה בתיק כלי המילה של המוהל (ז"א הוא אינו מאשים את המציצה), והמוהל בעצמו היה כשר (בריא). מגמתו של הרב היתה שלא יבטלו „ח"ו הברית כולו או מקצתו” (ז"א המציצה) מצד הממשלה.

25. ספרות אצל „דם ברית” ע' 3, ע' 45.

26. הרב ד"ר סיני שיפר, הרצאה על המציצה במסגרת Freie Vereinigung fuer die Interessen des orthodoxen Judentums. פרנקפורט, תרס"ו ע' 17.

המציצה. הרב חיים עוזר גרדזנסקי ז"ל כותב (שנת תרס"ו): "סבת הדבר מתחלה לפי הנראה היה בגלל מוהלים חולים אשר חששו למצוץ בפה ודבר הגלעזכן לא הובא בעירנו" (וילנא). אבל השימוש בצמר גפן התפשט גם בלי סיבת מחלת מוהלים, והרופאים העידו שגם בדרך זו מוציאים את הדם ממקומות רחוקים. כל זה נעשה, כפי שיוצא מתוך הכתבים, "לא בהסכמת הב"ד". הרב חיים עוזר כותב: "והנה אין ספק אשר במקום שאין שום חשש מצד מחלת המוהל או הילד שראוי למצוץ בפה ולכה"פ ע"י גלעזכן". לפי זה אפשר להבין שאפילו ה"חפץ חיים"²⁷ התחשב בשימוש בצמר גפן כשבא לברר את הלכות שבת (משנה ברורה, באור הלכה ריש סי' של"א)²⁸.

יש להרחיב קצת את הדיבור על "עדות" הרופאים הטוענים שאפשר להוציא את הדם "ממקומות רחוקים" על ידי צמר גפן. הם חשבו כנראה שע"י לחץ בבסיס האבר אפשר להוציא דם לתוך מכת המילה²⁹. אכן "רחוק" ו"קרוב" הם מושגים יחסיים. בכל אופן, לדעתי לשון הרמב"ם אינה מתאימה כל כך לפעולה זו. "שיצא הדם" הוא דורש, ז"א שהדם יזרום מאליו — כתוצאה מכת המשיכה והשאיבה של המציצה. אילו היה מתכוון לסחיטה ע"י צמר גפן, היה יותר מתאים הביטוי "שיוצא הדם". חשוב עוד יותר להצביע על כך שדיעת רופאי וילנא לא היתה מבוססת על יסוד השקפתנו הרפואית. כי אפילו אם הדם יצא ע"י הסחיטה בצמר גפן דרך מכת המילה, הזרם שלו אינו מספיק חזק שיוכל להעביר את כל הזיהום מהמכה — וזהו לפי השקפתנו תכלית המציצה, כפי שבארנו³⁰. הכירורג המפורסם פרופ' ברגמן כותב במכתב³¹ שהוצאת הדם ממקומות רחוקים מבוצעת רק ע"י מציצה דרך שפופרת, "מה שאין כן ע"י לחיצת צמר גפן או ספוג או כדומה".

27. אין אנו יכולים להרחיק לכת ולראות בכך הוכחה שה"חפץ חיים" הסכים לשימוש בצמר גפן, כפי שחושב הרב ד"ר יעקובוביץ (הרופא העברי, כרך לה, 1962, עמ' 129). ה"חפץ חיים" מביא את ה"יד אלעזר" ונמוקו — וגם את ה"בנין ציון" המתנגד לו בהחלט. הוא אינו מכריע, וגם אין לו פה המקום לדון על זה.

28. גם רוב גדולי הרבנים ברוסיה התנגדו בהחלט לשימוש בצמר גפן במקום המציצה (ע' שיפר ע' 19). ע' ערוך השלחן יו"ד ס' רס"ד ס' י"ט, וגם, דעת כהן ס' קמ"ב.

29. קשה להאמין שהרמב"ם יכנה את קרבת מקום המילה לבדה, "מקומות רחוקים".

30. גם הרב ד"ר צבי בנימין אוירבך (,ברית אברהם" מהדורא תנינא. פרנקפורט דמיין 1880, ע' 93) מדגיש: "וטעם המציצה כדי שיצא הדם בשטף".

31. ע' ד"ר שיפר, "הרצאה על המציצה" עמ' 22.

באותם הימים רק רופאים אחדים³² ניסו להוכיח שהמציצה מביאה תועלת רפואית ושפרסום סכנת המציצה היה מופרז, אבל קולם היה בטל ומבוטל בדיעות רוב הרופאים למראה בהלת המגפות שהודיעו עליהן בספרות. כך נוכל להבין שבהרבה מקומות לא מיחו הרבנים ביד המוהלים שהשתמשו בצמר גפן. הם חששו לפיקוח נפש וסמכו על הוראתו של ה"חתם סופר" בשעת חירום זו. ברם, היה עוד קהל מוהלים שלא ראו תקלה בעבודתם במציצה בפה, והם ממשיכים עד ימינו אנו בדרך זו³³, אבל מאידך גיסא רבים המוהלים בכל ארצות תבל המוצצים רק באופן סמלי ע"י סחיטת צמר גפן או שהם מבטלים את המציצה לגמרי.

מעיר ויען מודיע פרופ' פליישל פון מרקוב (ביום 25.12.87) ששם המציצה בטלה לגמרי. הרב גרשון פוזנא (דיין בפרנקפורט) כותב (ר"ח טבת תרמ"ט)³⁴: "יודע אני כי רוב פעמים לא מצצו המוהלים כלל וכלל, ויש מוהלים בעירנו שלא מצצו אפילו פעם אחת מאימת המלכות". מאנגליה כותב הרב יחיאל מאיר מנדלסון³⁵ שבשנים האחרונות אינם מוצצים כלל מטעם סכנה למוהל. שיאה של התפתחות זו היתה בארץ באדן (בגרמניה) כי שם אסר הועד היהודי העליון ("אוברראט")³⁶ על המוהלים לא רק את המציצה בפה אלא גם ע"י שפופרת זכוכית, אשר עליה נרחיב את הדיבור בפרק הבא. ואיימו עליהם שהעבריינים עלולים להימסר למשפט פלילי של הממשלה³⁷. כך נדמה כאילו בא קיצה של המציצה בפה.

החזרת העטרה ליושנה

הבאמת נסתם הגולל על המציצה בפה?

ישנם תמיד כוחות בעולם המחזירים את העטרה ליושנה. כעין אילת השחר הופיעה תשובה קצרה בענין מוהל שבקשוהו למול בלי מציצה, מאז

32. ד"ר נפתלי קליין "Circumcision". פריס 1888. ד"ר עמנואל רוזנבאום, "מציצה" לייפציג 1913. ד"ר שצרהייא, "משיב נפש" חלק ג', ווילנא תרס"ו.

33. גם היום ישנם זיהומים כתוצאה מהמילה. ראה: "הרפואה" כרך לא, שנת תש"ו ע' 22, מאמרו של ד"ר בוגרשוב (3 ילדים מתו משחפת). אני בעצמי ראיתי בברלין 3 מקרי שחפת של אברי המין והבלוטות, שאחר מהם נפטר לצערי.

34. מכתבים בכתב-יד מאוסף המסמכים של הרב ד"ר מיכאל כהן.

35. "דם ברית" עמ' 45.

36. "אוברראט" היה אז בשליטתם של ה"מחדשים" והמתבוללים.

37. "Verordnung des Oberrats" vom 10.I.1883, S. 10; "Dienstsanweisung fuer Mohalim", 29.XII.1897, S. 26.

הרב שמשון רפאל הירש ז"ל בשנת תרמ"ו³⁸, בה הוא כותב: "טעות לומר שחכמי זמננו העיזו לומר אדרבא המציצה היא סכנה לילה, זה לא שמעתי, לכל היותר אמרו שהיא דבר שאין בו צורך לרפואת הנימול ויש לבטלה מחמת שראינו אשר ילדים רבים באו לידי סכנה בעקבות המציצה. ובעו"ה אין להכחיש שאין זה שקר מוחלט אלא אמת הוא... אכן לא באה הרעה הזאת ע"י עיקר מעשה המציצה אלא מחמת שהי' המוהל איש טמא שפתים אשר מורסה ארסית בפיו" וכו' עכ"ל. ההפרדה הברורה הזאת בין עיקר מעשה המציצה ובין תופעות הלווי של זיהום משני — היא היתה כנראה מורה דרך להרב ד"ר מיכאל כהן ז"ל שישב על כסא הרבנות בעיר פולדה. כחניך האסכולה של הרבנים הירש והילדסהיימר ראה כתפקידו, במקרה של התנגשות בין העובדות החדשות לבין ההלכה, למצוא פתרון לבעיה לא על ידי הוראת שעה הדוחקת קמעה את ההלכה מכסא מלכותה בדלית ברירה — אלא על ידי הכנעת המדע והטכניקה החדשה לשירות ההלכה כעוזר ומכריע. בדרך זו הצליח להחזיר את העטרה ליושנה.

בידי אוסף מכתבים — כתבי יד — שקיבל הרב ד"ר כהן³⁹, לפי דרישתו מאת גדולי הדור וחכמיו ומאת גדולי הרופאים בזמנו. ראשית דרכו היתה לברר את השקפותיו של המדע החדש על המציצה בפה בדרך המקובלת. בשנת תרמ"ח הוא שלח שאלונים מפורטים לכל הפרופסורים לכירורגיה ולהיגיינה שעמדו בראש האוניברסיטאות שבגרמניה. עיקר שאלתו היה, אם ע"י שטיפת פיו של המוהל בנוזלים מתאימים וע"י טיפול במילה אחרי המציצה בסממנים מחטאים אפשר למנוע את הזיהום. לפי זה רצה למצוא אפשרות שהמוהלים ימשיכו במציצה בפיהם ממש.

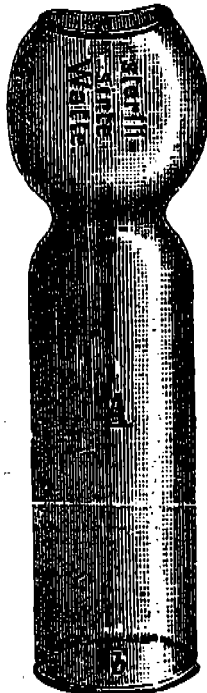
תוכן התשובות שקיבל מהפרופסורים לא היה אחיד. רובם המליצו לבטל את המציצה בפה מפני שאין אפשרות בטוחה למנוע מחלה וסכנה מהילדים, כי אין אפשרות להסיר את המזיקים מהשפתיים ומהפה. הם הדגישו את הופעת המגפות שכבר הזכרנו, וכן טענו שאפילו אם נפגעו רק ילדים מעטים, צריכים בכל זאת לבטל את המציצה בפה בגלל דרישת מדע הרפואה. בראש הרופאים שדגלו בשיטה זו עמד הפרופסור המפורסם רוברט קוך.

בצד השני עמד מיעוט של גדולי הרופאים שאמרו: נכון, אי אפשר לחטא (דיוזנקציה) את הפה, אבל למעשה יספיק לשטוף את הפה בתרופות

38. „נחלת צבי" פרנקפורט, כרך ב' גליון הו. גדפס גם בספר „הרב שמשון רפאל הירש, משנתו ושיטתו" הוצאת „עזרא", ירושלים תשכ"ב ע' 345.

39. הגני מכיר תודה לרבנית כהן, ירושלים, כלתו של הרב ד"ר מיכאל כהן, שמסרה לי את המכתבים לעיון.

מחטאות, לנקות את השיניים ואת שערות הזקן לפני המציצה. ואפילו אם יישארו מספר חיידקים, כוח התנגדותו של התינוק יחד עם זרימת הדם החי ימנעו כרגיל את הסכנה כשיטפלו טיפול אנטיספטי בחבורת המילה אחרי המעשה. כמובן צריך המוהל להיות איש בריא ושהוא בטוח בעצמו באחריות קפדנית שאין לו שחפת או מחלה אחרת (עגבת, פצעים בפה, בשיניים וכד'). כך היתה דעתו של הכירורג המפורסם פרופ' פון ברגמן, ברלין. גם פרופ' פון נוסבאום (כירורג של אוניברסיטת מינכן) כותב שאפשר, מבחינת ההיגיינה, להסכים למציצה בפה בתנאים המפורשים לעיל. „אז הדם הבריא של התינוק הנימול וטפול נקי ואנטיספטי בהחלט בפצע ימנעו כל תוצאות רעות“. הפרופסור המפורסם רובנר הנחשב לאביה של ההיגיינה החדשה, כותב שהוא היה מעדיף לבטל את המציצה, „אבל היות ואי אפשר לבצע זאת מטעמים שבדת, אמנם אי אפשר למנוע את הסכנה כולה, אבל אפשר לצמצם את מקרי הנזק עד למינימום“ (ע"י הפעולות הנ"ל).



מכאן מוצץ המוהל

צמר גפן סטרילי

קצה השפופרת ששמים על אבר המילה

השפופרת בדגם המקורי ובגודל הטבעי (מההוראות למוהלים משנת תרמ"ח)

כל הפרופסורים האלה השיבו על שאלותיו של הרב ד"ר כהן תשובות כהלכה — איש לפי דעתו. רק פרופסור אחד הביע רעיון עצמאי, הצעה מקורית: אם אין אפשרות למנוע זיהום המילה ע"י הפה והשפתיים, הרי אפשר לבצע את המציצה בפה בלי נגיעת הפה המזוהם בחבורה, על ידי אמצעי בין המילה ובין הפה, וכך למנוע העברת חיידקים. בהצעה זו, במכתבו מיום 25.11.1887, הניח הפרופסור פון פטנקופר את היסוד ל„שפופרת המציצה“ הידועה שהיא עוד היום בשימוש אצל מוהלים רבים. בהתחלה חשב הפרופסור על מכונה מורכבת מזכוכית ומגומי. אבל בליבון הענין ע"י חילופי מכתבים עם הרב ד"ר כהן באו שניהם⁴⁰ לידי הסכמה על דגם אחד של שפופרת זכוכית אשר קצהו האחד יושם על האבר ובקצהו השני מוצץ המוהל את הדם בפיו⁴¹.

אחרי גמר המלאכה שלחו את דוגמאות השפופרת אל הפרופסורים וכולם

40. כל אחד מהם מצא את הדגם הסופי מעצמו וכתב על זה לחברו. כך יצא הדבר מבין שניהם. הפרופסור כתב אחר כך על המקרה הזה: „שתי נפשות ורעיון אחד, שני לבבות וקצב אחד“.

41. ע' „תו יהושע“ (הרב יהושע בריסקין) ווארשא תרנ"ד, עמ' 136.

הודו עכשיו שהיא משוכללת באופן היגייני ואין בה אפשרות של זיהום ונוק בשעת מציצה. גם פרופסור רוברט קוך הודה בשיחה אישית שהשופרת הוא רעיון מוצלח.⁴²

ההמצאה מצאה חן בעיני רבנים חשובים. גם הרב ש"ר הירש, הרב ד"ר הילדסהיימר והרב הראשי שטרן, המבורג, קבעו שהשופרת מתאימה לגמרי למצוה להוציא את הדם ע"י מציצה בפה ממקומות רחוקים. גם הרב יצחק אלחנן ספעקטר (קאוונא) הסכים⁴³ "להתיר זה דהא עכ"פ נמצוץ הדם ע"י זה ומקיימים ג"כ ע"י זה את מצות המציצה".

אכן היו גם טענות נגד שימוש שופרת, וההתנגדות קמה משני צדדים: היו רבנים שהחזיקו במנהג המקובל של מציצה ישירה בפה, והיו שרצו, מטעמים רפואיים, לבטל לגמרי את המציצה או לכל הפחות להסתפק במציצה סמלית ע"י צמר גפן. הטעמים הרפואיים הללו הם מדומים, לדעתי.

טענה א': יש סכנה שהשופרת תישבר ע"י שיניו של המוהל. — הנסיון מראה שאף פעם לא הודיעו על מקרה כזה למעשה, כי שופרת אינה נכנסת כלל לתוך חלל הפה בין השיניים, אלא המוהל מוצץ בשפתיו הרכות.

טענה ב': השופרת יכולה לחבל את העור העדין, אפילו את האשכים של התינוק, ע"י הלחץ. — שפת שופרת חלקה לגמרי, ואפילו לחץ של כמה שניות לא יגרום שום נזק. לסביבת האשכים השופרת לא תגיע בכלל.

טענה ג': כתוצאת הדימום ילך לאיבוד כח בעל ערך לתינוק, גם במציצה הישירה בפה, גם ע"י שופרת. — אם אנו מחשבים שכמות הדם היוצאת ע"י המציצה אינה מגיעה אפילו לחצי סנטימטר-מעוקב, ושהכמות הכללית של דם התינוק היא בערך שלוש מאות סנטימטר-מעוקב, הרי נראית טענה זו מגוחכת. לעתים קרובות מוציאים הרופאים, לשם בדיקות, פי עשר מכמות זו מבלי שייגרם נזק לתינוק.

טענה ד': שופרת אינה מונעת זיהום המילה ע"י המציצה. — כל המומחים מאשרים את ההיפך: בשימוש שופרת אין סכנת זיהום. אפשר לחטא (סטריליזציה) בקלות את השופרת בעצמה ע"י הרתחה במים במשך עשר דקות, או ע"י תרופות מחטאות.

42. באותה תקופת פרסם מוהל אחד מלונדון — אלכסנדר טערטייס — על המצאת מכונת מציצה (ספר „דם ברית", לונדון תרמ"ח) שבעזרתה הדם נמצץ לא ע"י הפה אלא ע"י כדור גומי השואב את הדם לתוך כלי זכוכית. השימוש, הניקוי והחיסוי (דזינפקציה) היו מסובכים, ומפני זה לא חדרה המכונה לקהל המוהלים. גם מבחינת ההלכה התנגדו רבנים מפני שהמציצה לא היתה בפה. (ע' „דעת כהן" קמ"ב).

43. מכתבו מיום כ"ט תמוז תרנ"ח נמצא בתוך אוסף המכתבים של הרב ד"ר כהן.

טענה ה': הפקק של צמר גפן שבתוך השפופרת מקטין את הלחץ השלילי, וממילא אין המציצה הזאת יכולה להוציא את הדם ממקומות רחוקים. — אם נשים רק שכבה דקה של צמר גפן לתוך השפופרת, ישאר עוד מספיק לחץ שלילי מפיו של המוהל על מנת להגיע עד לחבורת המילה, ולדעתי עוד יספיק להוציא דם ממקומות רחוקים. אמנם יש מוהלים המתחשבים בחשש זה ומוצצים בשפופרת בלי צמר גפן. אז הדם המצוץ מתאסף בבית הקיבול של השפופרת, והם נוהרים שלא יכנס לתוך פיהם.

בירור הטענה הרפואית האחרונה הזאת ישפיע אולי על אותם רבנים שלא הסכימו לשימוש בשפופרת. אולם עיקר טענת הרבנים המתנגדים היתה — כאמור — מגמתם שלא לשנות את המנהג המקובל למצוץ בפה באופן ישיר⁴⁴. גם הרב יצחק אלחנן, שלדעתו השפופרת מתאימה להלכה למציצה, לא רצה לבטל את המנהג הזה במדינתו. הוא כותב: „במדינתנו בעז"ה כולם מוצצים בפיהם ממש ואין שום מוחזק ומעכב כלל ואין שום סכנה ופגע חלילה כלל... אך במדינתם דרבו המשיטנים ע"ז בעז"ה אבל ע"י קנה חלול אינם מקפידים, בודאי יש לעשות כן"⁴⁵. המוהלים בקאוונא התנגדו גם הם לשימוש בשפופרת מפני שלדעתם „אם יש חשש סכנה במציצה בפיהם כן יש לחוש אף כשמוצצים בהקנה החלול". הבעת דעה זו נגד דעת הפרופסורים — ששללו כל סכנה בשימוש בשפופרת — היא שגרמה שבדור הבא, כשרבו הזיהומים ע"י המילה, נטשו מוהלים רבים את המציצה לגמרי והסתפקו בסחיטה בצמר גפן, במקום לפנות אל שפופרת המציצה המונעת כל סכנה ומוציאה בכח הפה את הדם ממקומות רחוקים, כדרוש לפי לשון הרמב"ם.

תכלית המציצה היא מניעת סכנה, ואם ביכלתנו, ע"י השימוש בשפופרת,

44. ע"ע תשובות ב„שדה חמד". בתקופתנו התנגד הרב יוסף צבי דושינסקי ז"ל (שו"ת מהרי"ץ סי' ק) לשימוש בשפופרת. אכן לעומת זה — גם היום נוטים הפוסקים לשימוש. ע' מכתבו של הרב חיים עוזר גרודזנסקי לעיל עמ' רצב. וע', „דעת כהן" סי' קמ"א. וע', „הר צבי" להרב צ. פ. פרנק (ירושלים תשכ"ד) סי' רי"ד, וז"ל: „הנה גם בזמן הזה דשכיחי מחלות ע"י מציצה בפה, מאן דמיקל לעשות המציצה ע"י שפופרת של זכוכית לא משתבש". יש בידי הוכחות שגם הרב „חזון איש" הסכים לשימוש בשפופרת.

45. ע' גם מכתבו של ר' יצחק אלחנן מיום י"ב כסלו תרמ"ט התובע מציצה ישירה בפה („שדה חמד" ע' א' שסו): „רק אם מניחים מן הממשלה או ימצצו ע"י חלולים". רק שני מקרים ידועים לנו שהרב יצחק אלחנן ויתר בהוראת שעה על המציצה בפה (ע' הרב שיפר „הרצאה על המציצה" ע' 17). התנאי היה שהמוהלים יבטיחו שביכלתם להוציא גם דרך צמר גפן את הדם ממקומות רחוקים. (דעת המוהלים אינה תואמת את ההשקפה הרפואית, ע"י לעיל עמוד רצג).

למנוע ביתר בטחון כל זיהום, הרי נחשב השימוש הזה בעיני הרופא כ"ה ידור מצוה".

אם כן, כל רב ורופא שבידו להשפיע על המזהלים שיעזבו לכל הפחות את השימוש בספוג או בצמר גפן לשם מציצה סמלית, אשר יסודו ההלכתי והרפואי מסופק במאד מאד, כפי שהראיתי — ויפנו אל שפופרת המציצה — תבוא עליו ברכה.

זיהומים אחרי המציצה

לדעתי טעונה בירור עוד בעיה, זו של סכנת מגפות אחרי מציצה בפה. יש בזה דעות רופאים סותרות מן הקצה אל הקצה. עובדות על מגפות שנתפרסמו — אפילו אם הן מוגזמות — שרירות וקיימות, וגם הפרופסורים אישרו את האפשרות העיונית של זיהומים כאלה. אבל מצד שני עומדים רופאים רציניים השוללים את גזקי המציצה בפה⁴⁶, וטוענים שחיידקי הפה אינם יכולים לחדור למילה, כי היין שבתוך הפה מדלל את הרוק ומקטין כך את מספר החיידקים; כמו כן יש לרוק כח חיטוי, ובכלל אין גורמי העגבת בפה אם אין בו פצע פתוח הידוע למוהל. כח החיטוי של הדם וזרימת הדם הטרי מהמקומות הרחוקים שוטף וממית גורמי מחלה, וכו'. ד"ר רוזנבאום העיד שמל אלף ילדים במציצה בפה, ואף פעם לא ראה זיהום מסוכן. עובדה היא, שמוצצים אלפי שנים בפה ובשאלות ותשובות שבהן מדובר על כל עניני החיים, אין מודיעים על מגפות עד ימי ה"חתם סופר".

עובדה זאת באמת אומרת דרשני. קשה להניח שאז לא הרגישו במגפות לאור תמותת הילדים הענקית ששררה בימי הבינים — כי הזיהום באבר המילה נראה לעין כל. היו שרצו לבאר זאת באמרם שהרבנים לא הסכימו לפרסם מקרי תאונה כדי שלא להבהיל את העם. לא אוכל לתאר לעצמי שהרבנים העלימו את עיניהם מסכנה ולא עשו הכל כדי להציל את נפש הילדים. יש אומרים שמחלת העגבת הופיעה רק לפני מאה וחמשים שנה אצל היהודים, בהשפעת ה"התחדשות" וההתבוללות, כי אז נפרצו גדרי העריות. נכון, אבל מה יגידו בענין השחפת וזיהומים מוגלתיים שגרמו למגפות?

אולי נתקדם לפשר הבעיה אם נשים לב למה שנעשה אחרי המציצה בזמנים הללו, ונשווה את המנהגים בתקופות השונות. כבר בימים קדמונים לא

46. ד"ר קליין, ד"ר שעהייא, ד"ר רוזנבאום (ע' לעיל עמ' רפו), ד"ר פרויס (,שדה חמד" א' ש"ע ע' 238). אחרי המצאת השפופרת ע"י הרב ד"ר כהן מספר ד"ר פרויס ש"שימוש בשפופרת התפשט בארצות אירופה". וכנראה היתה רוחו גוחה הימנו. (ע' Dr. J. Preuss, Wiener klin. Rundschau 1897, Nr. 43—44).

היה מנהג אחיד לאן לזרוק את הדם (המצוץ). היתה מחלוקת דבני א"י היו "מוהלים במים" ובני בבל היו "מוהלים בעפר". בזמנים הבאים לקחו חול לקיים דברי שניהם, שהחול נקרא עפר ומים (עי' הגהות מיימוניות הלכות מילה פרק ג' סעיף ה')⁴⁷.

בכל אופן מוצאים אנו בימי הביניים תקופת מעבר שבה שינו כנראה את המנהג. בספר "זכרון ברית לראשונים" לר' יעקב הגוזר⁴⁸ שהיה חי בימי בעלי התוספות אנו קוראים "אחר המציצה גומע גמיעה מן היין עם הדם בפיו וממהר וזורק מפיו שניהם היין והדם על המילה כי היכי שממהר הרפואה". דומה לזה כתוב ב"מחזור ויטרי"⁴⁹: "ומוצץ בפיו ומזלף עליה היין בפיו". כנראה חשבו שהיין ממהר — אחרי המציצה — את קרישת הדם ומפסיק ע"י זה את הדימום.

אבל את המנהג הזה, לזלף יין ודם על המילה, עזבו שוב בדורות הבאים ומהרי"ל⁵⁰ מעיד על מנהג אחר: "נוהגין באושטרייך לזרוק דם המציצה בחול כמו הערלה מה שאין כן ברינוס ששם מחזיר המציצה עם פיו אל היין שנטל ממנו למצוץ". כמו כן פוסק הרמ"א (יו"ד רס"ה י'): "וכן רוקקין דם המציצה אל העפר". גם מקורות לא-יהודיים מזכירים את המנהג הזה⁵¹. המוהל "מזלף את הדם המצוץ לתוך כוס יין או אל הקערה מלאת החול". לפי המקור השני⁵² "הוא יורק אותו לתוך החול".

בתקופה שלאחרי זה התפשטו השקפותיהם של המקובלים, ואולי בעקבות השפעתן שינו את מנהג המציצה. הרב יעקב עמדין ז"ל מזכיר את השינוי⁵³ "ולכן מוציא דם התינוק בפה למתק כל הדינים ולכן נוהגים לזרוק יין מפיהם

47. הנוסחאות במקורות אינן אחידות. אנו צריכים להניח שלפי מקורות אחדים לא מדובר בדם המציצה אלא על הדם הנוסף מאליו מחתך המילה (?) או שמדובר במה שנעשה בערלה. הטור (יו"ד רס"ה) גורס: בני מזרח מוהלים על המים... ובני מערב מוהלים על העפר... ובישיבה רב כהן צדק במתא מחסיא מנהג למול במים... ונופל דם המילה על המים... איתשל מקמי רב יהודאי גאון מהו לממהל על גבי עפרא ואמר שפיר דמי...
48. הוצאת מרדכי גלאסבערג, קראקא תרנ"ב (ע' 21).

49. הוצאת קופפמאנן, פפד"מ (ע' 626).

50. ספר מהרי"ל, הוצאת "המאור", בני ברק תשי"ט (ע' קל).

51. Johannis Buxtorfi. Judenschul. Basel 1643.

52. Bernard Picard. The Ceremonies and Religious Customs Vol. I. p. 234, London 1733.

53. "בירת מגדל עוז", ווארשא תרמ"ז. בריכה עליונה נחל י"ב ע' ט.

על המילה". המוהלים התרגלו, איפוא, להוציא את היין שבפיהם יחד עם הדם שמצצו על — המילה, והיה כמעט בלתי אפשרי למנוע שיתערב בהם גם הרוק שבפיהם. (ראיתי שעוד היום יש מוהלים הנוהגים כן). דומה לזה היא המלצתו של בעל שו"ת "דבר שמואל"⁵⁴ לזלף אחרי המציצה יין מהפה (ורק בימי תעניות לעשות את הזילוף ביד או במוך). גם ה"תפארת ישראל" (שבת פ' יט מ' ב') מסביר שעושים מציצה בפה למנוע צביית הגיד, ואחר כך יזה בפיו "על החבורה מחומץ שלוקח בפיו כדי לקמט ולצמצם נקבי הפארען שפתח במציצתו". גם המוהלים שעלו מתימן עושים את המילה כמנהג הזה פה בארץ, כפי שהיו רגילים בארץ תימן, וכמו שאנו קוראים בספר שבידס⁵⁵: "מנהג יפה הוא שגומעין יין עם הדם שבפיהם ולמהר מרוקה מפיהם על המילה לרפואת הנימול. גם יש לזה סוד...".

הצד השווה לכל המנהגים האלה הוא שמוציאים תוכן הפה עם הרוק שמכיל את החיידקים על המילה וכך מגדילים את ההודמנות של זיהום ומגפות. אולי הם היו אלה שגרמו להבאיש את ריח המציצה בפה, ולפי מדע הרפואה החדיש יש להציע לרבנים ולמוהלים לבטל כל זילוף מהפה על חבורת המילה כך היינו ממעטים את מקרי הזיהום ע"י המציצה בפה למקרים יוצאים מן הכלל — אם המוהל הוא איש אחראי וזהיר בנקיון קפדני של פיו, שיניו, זקנו וכו' לפי הוראות הרופאים.

ניתנה עוד עצה למנוע זיהומים הנגרמים ע"י המציצה, והיא לכרוך אחרי הפריעה חתיכת בד דק, רווי יין או כוהל, מסביב לחבורת המילה ולמצוץ דרך הבד הזה את דם המילה⁵⁶. יתכן שהדרך הזו טובה יותר ממגע ישיר של הפה בחבורה, אבל אני מסופק אם ע"י מציצה כזו, שכוח שאיפתה רק בעקיפין, יצא הדם מהמקומות הרחוקים. גם בנוגע לזיהום אין דרך זו בטוחה כל כך כמו השפופרת של הרב ד"ר כהן. הד"ר קליין (פריס) שהיה הלוחם הנלהב בעד המציצה בפה, כותב (ביום י"א מנחם אב תרצ"ח⁵⁷) על השפופרת: "כזכיה גדולה נראית לי האמצאה הזאת כתחליף מתאים לאלו שאינם יכולים למצוץ בשפתיים. היהדות כולה בודאי תכיר לך תודה על רעיונך הפקח כל-כך".

סיכום

א. במציצה בפה בדרך המקובלת בשפתיים נחוצה זהירות קפדנית בהוראות היגייניות: מוהל שלם ובריא בהחלט (בפרט בריאות הפה

54. דבר שמואל, סי' צ"ח.

55. "פתח האוהל" יחיא בן יוסף עמוד. עדן תרנ"ד (סעיף ל"ג).

56. ע"י Dr. Charles Merzbach. La Circoncision "Sefer", Paris 1952 p. 27.

57. באוסף מכתבי ד"ר כהן.

והשיניים). שטיפת פה יסודית, ניקוי שיניים, רחיצת שפתיים וזקן לפני המילה; אישור מרופא שהתינוק בריא (בפרט שאין חשש לעגבת). אז החשש שהילד או המוהל יבואו לידי סכנה ח"ו ע"י המציצה, יהיה רחוק.

ב. לדעתי יש להמליץ לבטל, מטעמי בריאות, את מנהגם של מוהלים אחדים המזלפים מפייהם על המילה יין ביחד עם הדם המצוץ, או נוזלים אחרים. פעולה זו עלולה לגרום לריבוי זיהומים.

ג. לפי השקפתנו הרפואית יש להניח שהמציצה — או בפה או בשפופרת — יכולה להלחם בזיהום. שימוש בצמר גפן או בספוג כתחליף למציצה אין לו ערך רפואי כזה.

ד. אותם המוהלים הלוחצים או הסוחטים — כתחליף למציצה — צמר גפן או ספוג על המילה, וחושבים לסמוך בזה על הוראת ה"חתם סופר", אינם אלא טועים. הוא התנה את הוראתו בתנאים רפואיים ברורים שלא התקיימו אז ואינם מתקיימים היום.

ה. את האפשרות של זיהום בשעת המציצה מונע בדרך הטובה ביותר השימוש בשפופרת זכוכית שהמציא הרב ד"ר מיכאל כהן. הוא קיבל הסכמה מגדולי הרבנים וגדולי הרופאים. מבחינה רפואית נראה השימוש בה כ"הידור מצוה", באשר מתכליתה של המציצה בכלל — מניעת הסכנה.

אם כוותר לצאת בשעון יד בשבת

הנה בתחלת דברינו נברר בעיקר דין תכשיט לאיש. וז"ל הב"ח בסימן ש"א בדורותינו נהגו הכל לצאת בטבעת בין איש בין אשה בין יש עליה חותם בין אין עליה חותם. וז"ל הרב המגיד ועכשיו שלא הוזהרו בכך אנשים ואפילו נשים, הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים, עכ"ל. ולפענ"ד נראה דאין כאן לא שוגג ולא מזיד דכיון דכולם נוהגים לשים טבעת באצבעם לשם תכשיט אף בחול ובין יש עליה חותם ובין אין עליה חותם, תכשיטין הוא להם בין לאיש בין לאשה, אם כן אין כאן חששא דחיוב חטאת כלל, דאין לנו בזה אלא לפי הזמן, ומיהו ודאי באשה אסור מדרבנן דילמא שלפא ומחויא. ובזו יש לנו לומר הנח להם לישראל עכ"ל הב"ח.

והב"י בסימן ש"ג כתב וז"ל התרומה, עתה התרנו תכשיטי אשה לדידן דלית לן רק כרמלית, דלדידהו אפילו ברה"ר אינם אסורים אלא דילמא שלפא ומחויא, אבל טבעת שיש עליה חותם לאשה ושאין עליה חותם לאיש שניהם אסורים אפילו לדידן דהא תנן בהו חיוב חטאת, א"כ בכרמלית אסור אפילו לדידן עכ"ל. מיהו לפי הדעת שכתבתי בסימן שי"א שבזמן הזה שנהגו האנשים לצאת בטבעת שאין עליה חותם הרי הוא להם כתכשיט ושרי, עכ"ל הב"י.

ובפרישה סימן ש"א הביא דבריו, וכתב וזה עיקר, והרמ"א בסימן ש"ג סעיף י"ח כתב בשם תוס' ושה"ג עוד טעם להתיר, דעכשיו שכיחי תכשיטין ויוצאין בהם אף בחול וליכא למיחש דילמא שלפא ומחוי, כמו בימיהם שלא היו רגילים לצאת בהם רק בשבת ולא הוו שכיחי.

והמשנה ברורה שם בס"ק ס"ה כתב בשם חידושי רע"ק דאף שאין למחות בזה שיש לו על מי לסמוך, מ"מ בעל נפש יחוש לעצמו שלא לצאת בטבעת כלל, חוץ לעירוב.

ובארחות חיים סימן ש"א בהגהות הגאון מהרש"ם כתב דלפי מש"כ הש"ג דבזמן הזה נהגו גם הנשים לצאת בתכשיטין. א"כ יש לומר דעכ"פ אין לגזור באנשים.

והנה לפי האמור יש להקל לצאת בשבת בשעון של יד שהוא תכשיט שמושי מאד ומצוי ביד כל אדם, וכמו שהמליץ הרב השואל שבתשו' פנים מאירות ח"ב סי' קכ"ג, שאין לך אדם שאין לו שעה, וכיון דרובם ככולם יש להם שעוני יד, אין בהם חשש דשלפא ומחוי, וכן אין בו חשש זה כיון שאינו

בקל להוציאו כמו טבעת, וגם ירא להוציאו מחשש שמא יפול ויתקלקל, ואין מורידין אותו מהיד אלא לצורך הנחת תפילין או טבילה וכדומה, יש מקום לומר דיש להקל לצאת בו אף לבע"נ, ואין לנו לדמות מעצמנו גזירת חכמים זו לזו, דלא כל התכשיטין שוים אם יש רק קצת מקום לחלק ביניהם, ואף שמצינו להאחרונים שהחמירו שלא לצאת בשעון, ה"ד בשעון כיס שאין ע"ז שם תכשיט כיון שאינו דרך מלבוש וגם מונח בכיס וכמ"ש המשנה ברורה סימן ש"א סקמ"ה ובדברי חיים ח"ב סי' ל"ג [שכתב לענין שעון דאסור לצאת בו וכתב "אי משום תכשיט, הא המנהג שהשעון מונח בכיס וא"כ הרי כמו מכוסה ומאי שם תכשיט עליו... ואי דיתלה השעון על הבגד מבחוץ, זה בודאי לא מיקרי תכשיט, וגם חיישינן דמחכו עליו ואתי לאתויי דהוא דרך שחוק להתלות שעון מבחוץ, זולת באופן שהולכין בו הנשים ובוה אסור דילמא שלפא ומחויא אם אין טורח בהסרתו...], ובחיי אדם כלל ג"ו סימן ב' ובקצור שו"ע סי' פ"ד סעיף ב', (וגם בזה מצאנו ראינו להגאון בעל שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סימן ל"א שכתב וז"ל כל שהוא לבוש בבגדיו ובפרט שהוא עם רביד זהב ודאי מותר אף במקום שאין עירוב דהוי תכשיט ולא משא, ובארחות חיים שם בהגהות הגאון מבערוזאן וצ"ל כתב בזה להקל באם השלשלת דבוקה ממש וא"א להפרידו מהשעון מותר לישא גם השעון). וכן כתב במנחת שבת סימן פ"ד אות ה' דעיקר הטעם דכיון דמונח השעון בכיס שאין רואה אין עליו שם תכשיט, ולכן בשעון שנושאים הנשים בגלוי אפשר דיש להקל בהם, וצ"ע י). וכל שכן בלבוש בידו מגולה לעין כל דהוי דרך לבישה ג"כ יש להקל ולומר דהוי תכשיט ומותר לצאת בו בשבת, ובסימן פ' אות רמ"ב כתב ע"ד הפמ"ג סימן ש"ח א"א סקע"ח שכתב דעתה תכשיט הוא לכל אדם, דמטעם זה אפשר דמותר לטלטלו גם כשהוא עומד ואינו הולך אם לא כשפסק מחמת קלקול, וכ"כ בספר מנורה הטהורה סימן ש"ח אות ע"ב דלנוהגים היתר בטלטול השעון אפשר דגם אם השעון עומד מותר כיון דהוי תכשיט לאיש, ודעת הפנים מאירות שם להתיר אפילו להעריכו בשבת דעדיף מכוס של פרקים שאינו עשוי להדק, והנה מדברי כולם נלמד דשעון יש עליו שם תכשיט, ובתהלה לדוד סימן ש"א אות ז' ראיתי שכתב דלכאורה לא מקרי תכשיט דאינו אלא כדי לידע הזמן, וכן בערוך השלחן סימן הנ"ל סעיף ס"ב כתב בפשיטות דאינו תכשיט כלל רק לשימוש, וזה נגד דעת כל דברי הפוסקים שהזכרנו.

אולם המשנה ברורה שם בכה"ל ד"ה בזה, כתב בנדון שעון כיס דאפילו אם ירצה לתלותו בשלשלת על צוארו ושיהיה השעון מגולה לעין כל, ג"כ נראה דאסור, דהא עיקרו נעשה לכתחילה להשתמש בו, וגם כל מי שנושאו

סתמא כוונתו בשביל תשמיש לידע בעת הילוכו את השעה, אלא שממילא מתקשט בו ג"כ (וראיה דבזמן שהוא מתקלקל ואינו הולך אין דרך בני אדם לשאת אותו) וכיון שהוציאו להשתמש בו אפילו בעשויה לשם תכשיט ג"כ מתחילה, מוכח בירושלמי פרק במה אשה ה"ג דיש בזה חיוב חטאת, דו"ל הירושלמי שם היתה עשויה לכך ולכך הוציאה לחתום בה חיוב הוציאה לשם תכשיט פטור, ואפילו אם הוציאו בפירוש לתכשיט בלבד ג"כ אסור, דלדיעה ראשונה בסעיף י"א בודאי אסור דהרואה יאמר לצורך תשמישו הוציאו, ואפילו לדעה שניה דמתיר, ה"ד בשהוא ניכר שהוא לתכשיט דאין עשוי לעשות מפתח מכסף וזהב וכמו שכתב הלבוש, משא"כ במורה שעות וכו'. ומדבריו נלמד לכאורה דאף בשעון של כסף או של זהב יש להחמיר, ולענ"ד נראה לחלק בזה דאף דודאי כוונתו גם להשתמש בו, מ"מ מותר בזה, דשאני התם דהתשמיש הוא דבר נפרד מהתכשיט, רצוני לומר באותו השמוש שעושה אותו הדבר אינו בכלל התכשיט ואין בו כלל משום תכשיט, משא"כ בשעון דאותו השמוש, הוא הוא בכלל התכשיט ואין הפרדה ביניהם, דהתכשיט הוא השמוש, והשמוש הוא התכשיט, וכל כהאי גוונא אין שייך לומר שהוציאו להשתמש בו, דזהו השמוש על ידי התכשיט, ובזה הוא מתקשט במה שמשתמש בו, וכשמתקלקל אינו משתמש בו, כיון שחסר בהתכשיט גופו, ולכן אין לדמותו להך דסעיף י"א, וכיון דגם בדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש ליכא חיובא דאורייתא גם אם הוציאו לתשמיש לבד, כיון שמכל מקום הוציאו בדרך תכשיט וכמש"כ בספר מגורה הטהורה, יש להקל בנדוננו, כג"ל.

וצל"ע על הקרבן נתנאל בשבת פ"ו אות ג' עמ"ש כ הרא"ש וי"מ העשוי לכך ולכך כלומר שעשוי לתכשיט ולתשמיש אסור, דהרואה אומר לצורך תשמישו הוא מוציאו, וכתב ע"ז בק"נ שם ולפי פירוש זה יש ראייה מן הירושלמי דלגבי אנשים שייך שליף ומחוי. ותמוה דאדרבה משם הביא הרא"ש ראייה דדוקא בעשוי גם לתשמיש הוא דאסור, אבל העשוי לתכשיט לבד שרי דלא שייך באיש שליף ומחוי, וע"ז מסיק הרא"ש וכתב וכ"כ רבינו שמואל הנגיד דבאיש לא שייך גזירה דשליף ומחוי.

עתה בא לידי ספר אגרות משה על או"ח להגאון רבי משה פיינשטיין שליט"א, וראיתי שם בסימן קי"א שנשאל בזה, והשיב דאף שאינו בדין תכשיט כיון שאינו לובשו כשעומד כמש"כ המשנה ברורה, מ"מ כשלובשו על היד ממש יותר נוטה שנחשב לבישה ממש, וראיה מטבעת שיש עליה חותם לאיש, שאין עליו איסור הוצאה אף שתשמישו הוא למלאכה שאסורה בשבת וכשיתקלקל החותם לא ילבשנו, ומ"מ מותר משום דכיון דהוא על גופו ממש הוא לבישה שאין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל ועיקר עשייתו הוא לתשמיש.

ולבסוף מסיק אף שמטעם זה אין למחות באלו שנושאים אותו כשהוא לבוש על ידו ממש, ראוי לכל בן תורה וירא שמים שלא ללבושו בשבת כדי שלא יבואו להקל בכל שעון, ושלא יבואו להקל בשעון זה להלבישו על הכתונת שהרבה לא ידעו להפריש.

והנה מש"כ לבסוף להחמיר כדי שלא יבואו להקל בכל שעון, הנה מלבד שאין לנו לגזור גזירות מעצמנו וכמ"ש הה"מ פ"ה חו"מ ה"כ דאין לנו לגזור מדעתנו אחר דורות הגאונים (וגם לא אבין מה שכתב לגזור גזירות רק לת"ח ולירא שמים ולא לשאר איגשי דעבידי יותר דטעו), הרי אדרבה מצינו שלא אסרו טבעת שהיא כתכשיט משום טבעת שאינה כתכשיט, ולא אסרו רק משום דילמא שלפא ומחוי, ובאשה דוקא לדעת הרמב"ם, וכן במש"כ משום שלא יבואו להקל כשלובשו על הכתונת, הנה מצינו ג"כ בשו"ע ואחרונים שהתירו כמה דברים כשהוא דרך לבישה כגון מטפחת על הצואר, ולא גזרו אטו לובשו שלא כדרך לבישה. אולם בעיקר דבריו שכתב להתיר כשלובשו על היד ממש דנחשב דרך לבישה ממש, לא אדע מנא ליה הא להתיר דבר שאינו תכשיט (לשיטתו) ולא מלבוש, אם לובשו בדרך לבישה, דא"כ בטבעת שאין עליה חותם אמאי אסור וחייב חטאת הלא לובשו על גופו ממש, ובעיקר ראיתו תמוהה, דמה שכתב דהיתר הטבעת שיש עליה חותם לאיש, הוא משום שהוא על גופו ממש הוא לבישה שאין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל, הלא בהדיא מבואר בשבת ס' א' דעיקר ההיתר הוא משום דטבעת שיש עליה חותם לאיש הוי תכשיט, וכ"כ בשו"ע סי' ש"א סעיף ט' שהוא תכשיט לאיש, וכתב במשנ"ב סקל"ו שכן דרכו בחול לחתום באגרות, הרי אדרבה אף שתשמישו הוא למלאכה האסורה בשבת, מ"מ יש עליו שם תכשיט, וזהו ההיפך ממה שכתב, ואף דלדיעה הראשונה בסעיף י"א העשוי לתכשיט ולתשמיש אסור, כבר כתב הבעל המאור דלא גזרו אלא כשעשוי לתשמיש דהיתרא, דהרואה יאמר שלתשמיש הוציאו, משא"כ בטבעת של חותם, דהחותם נעשה לתשמיש האסור בשבת לא שייך לגזור.

אולם לפי מה שצדדנו דשעון יד הוי כתכשיט, וכמו שכן נראה שתפסו האחרונים שלא אסרו בשעון כיס אלא מפני שמונח בכיס, א"כ אפילו נאמר, דלא הוי דרך לבישה שרי, דכל שהוא תכשיט א"צ דרך לבישה, וכמ"ש גם המשנ"ב דכשהשעון מגולה לעין כל הוי תכשיט, אם לאו משום סברתו דהוי גם לתשמיש, וכיוצ"ב מצינו בסימן ש"א סעיף כ"ב יוצאין במוך וספוג שעל המכה לפי שהם מרפאים הלכך הוי כמו תכשיט, אך שודאי אינו דרך לבישה, כל שהוא כתכשיט מותר, וכן בסעיף כ"ה בקמיע המומחה יוצאין בו, משום דתכשיט הוא לחולה כאחד מלבושיו.

כעת יצא לאור ספר הנדמ"ח בשם ברית עולם מהרב הגאון רבי בנימין זילבר שליט"א מב"ב ושם בעמוד 102 כתב ג"כ דמדברי הדברי חיים ועוד נראה ונלמד דאם השעון מגולה מותר, וכתב דנראה דבשעון של זהב ושרשרת של זהב עיקר הוא לתכשיט ומותר גם להמשנה ברורה, בין אם לבוש על הבשר ממש או על השרוול. ובספר הנדמ"ח לג"א [כוונתו להתאגרות משה הנ"ל] כתב דשעון של יד כיון שהוא על בשרו הוא שאני. ודברים תמוהים הם דלענין תכשיט אין הבדל בין על היד או על הבגד. וטבעת של איש עיקרו לתכשיט לפיכך אפשר דאפילו נשבר החותם מותר.

היוצא מדברינו דיש מקום להתיר לצאת בשעון יד בשבת, ובצירוף דאין לנו רה"ר בזה"ז כמבואר בכמה מקומות בשו"ע, וראה גם בחזון איש מועד סימן ק"ז אות ז', ובפרט במקום שיש גם עירוב כללי, כנ"ל להלכה. ואסיים בשיחת חולין של ת"ח, כששאלתי פעם למרן הגר"ח זוננפלד זצ"ל שאלה מסוימת. וענה לי הנח להם לישראל. ואמרתי לו רבינו אין רצוני להיות אף מן השוגגין, והשיב לי שאין כוונתו על מאמר זה המסיים מוטב שיהיו שוגגין, אלא כוונתו להמאמר המסיים אם אינם נביאים בני נביאים הם.



תשובה לחכם אחד בענין הנ"ל

מכתב כ"ג הגיעני לנכון ומענוותנותיה דמר ניהו רבא הנני לבוא באגרות השניות לברור הענין. בראש מה דפשיטא ליה למר דלא הוי תכשיט, הנה כבר ציינתי במכתבי הראשון בשם כמה פוסקים דמבואר מדבריהם דשעון הוי שפיר תכשיט, ורק החסרון הוא משום שהוא מונח בכיס ומכוסה, וכן מורין גם דברי מרן בעל הדברי חיים שרמזתי במכתבי הקודם, ואשר מעכ"ת העתיק דבריו. במה שאמר אי משום תכשיט הא המנהג שהשעון מונח בבתי ידים והמבואר שם דר"ל ג"כ כיון שמונח בכיס הבגד וא"כ הרי הוא מכוסה ולכן אין עליו שם תכשיט, משא"כ בשעוני יד שלובשים על היד במקום מגולה, ומה שמתכסה על ידי השרוול זה לא הוי כמכוסה, דהא ידוע דעיקר הטענתו ביד הוא כדי שיהיה קל לראותו בכל עת ובכל שעה ואין הכיסוי מפריע ואינו מחובא כמו שעון כיס שצריך להוציאו ממחבואו כדי לראותו, דאל"כ מי שנושא רביד של זהב על חזייתו אף שמכוסה בהמעיל העליון האם משום זה נקרא מכוסה ואין מי שיצריך ללבושו על הבגד העליון לעין כל, אלא שכדרך לבישתו הוא מגולה אף שמכסה עליו בבגד יש עליו שם תכשיט, וכיון שכן הלא מבואר בדברי חיים דאם ילבשו באופן שהולכין בו הנשים יש עליו שם תכשיט. וא"כ ה"ג הכא כיון שלובשו כדרך המוציאין יש עליו שם תכשיט וכבר כתב

הדברי חיים דבכה"ג שלובשין בו הנשים אין בו רק האיסור דילמא שלפא ומחויא אם אין טורח בהסרתו, וכבר כתבנו דחשש זה אין בשעוני יד מכמה טעמים מבוררים וכמו שכתב גם כת"ר באות ב'. אך מש"כ שם לחוש לשמא יצטרך ללכת למקוה וציין להך דסימן ש"ג סעיף א'. הנה כבר כתבו בתוס' ר"פ במה אשה דדוקא בדברים קטנים יש לחוש, שאין מקפיד אם אינם עליו ורגילות היא בחול כשמתירן פעמים נושאם בידו לא גזרו משום טבילה וכדמוכח מכמה מקומות, וא"כ הכא נמי בשעון יד שאין הדרך לנשאו בידו אלא לובשו תיכף ומיד ואדרבה חושש ליטלו כך בידו מחשש שמא יפול וא"כ בודאי דלא שייך גזירה זו. וא"כ הדר דינא דיש מקום להתיר לצאת בשעון יד לפי המבואר בחיי אדם וקצור שו"ע והדברי חיים ומנחת שבת מהפמ"ג דשעון יש עליו שם תכשיט, והחסרון הוא כשהוא מכוסה על ידי שמונח בכיס בגדו. לא נשאר לנו אלא המשנה ברורה שחידש לן דעיקרו נעשה לכתחילה להשתמש בו אלא שממילא מתקשט בו ג"כ, ועל זה קאתי עלה להחמיר מהך דסעיף י"א דהרואה יאמר שלצורך תשמישו הוציאו, ולזה שפיר חילקתי דשאני התם כגון במפתח של כסף שתוצאות השמוש במפתח אין לו שום קשר עם התכשיט דתועלת השמוש היא לפתוח בו הדלת, והתכשיט הוא כשתולתו על צוארו. וא"כ הרואה יאמר שלא הוציאו לשם תכשיט, רק הוציאו להשתמש בו כדי לפתוח בו הדלת, משא"כ בשעון שתועלת השמוש בו אינו דבר נפרד מהתכשיט, דזהו תכשיטו של השעון שמתקשט בו על ידו כשהוא הולך — כשעומד הלא יש פוסקים שמתירים להעריכו מחדש, וגם אין רגילות להסירן אף כשעומד — ולא שהשמוש הוא התכשיט כמו שהבין כת"ר בדבריי, אלא עצם השעון עם כל אביזריה, היינו השמוש, כלולות בשם תכשיט לחוד, וא"כ לא שייך בזה לומר שהוציאו רק כדי להשתמש בו, דגם השמוש שבשעון כלול בהתכשיט ואינו עצם נפרד. ולכן אינו דומה למפתח שהשמוש הוא דבר נפרד מתכליתו של התכשיט, וכיון דגם בדבר העשוי לתכשיט ולתשמיש ליכא חיובא דאורייתא גם אם הוציאו לתשמיש לבד וכמ"ש בספר מנורה הטהורה, יש להקל בנ"ד ובצרוף שאין לנו רה"ר בזה"ז.

„קנין“ בספר־תורה

שאלה

בשאלתי אודות דין ודברים בענין מכירת ספר־תורה לבית־כנסת. תמצית טענות הצדדים היא כדלקמן:

גבאי בית הכנסת טוענים שבעל ספר התורה מכר להם את ספרו תמורת סך שש מאות לירות, שישלמו למוכר בעד תיקון הספר. על חשבון זה, שלמו הגבאים — כמקדמה — לבעל הספר סך חמישים לירות. לאחר תיקון הספר, מסרב בעל הספר למוסרו לבית־הכנסת, והגבאים תובעים שספר־התורה יימסר לבית הכנסת. לעומתם, טוען בעל ספר־התורה, שלא היה כאן „מכר“. אלא — טוען הוא — שדובר בעת קבלת המקדמה שתמורת תיקון ספר־התורה על חשבון בית הכנסת — יועמד ספר־התורה לרשות בית הכנסת לקריאה בלבד. והיות, וכעת בעל ספר־התורה עבר להתגורר בעיר אחרת, ברצונו להחזיר את הכסף שקיבל, ואינו רוצה למסור הספר לבית כנסת זה, כי הוא מעוניין שספר־התורה יימצא בבית־הכנסת בו הוא מתפלל כעת.

תשובה

א

טרם שנדון אם בית הכנסת קנה את ספר התורה בקנין, מאחר שהיה כאן קנין מעות, ולא היתה כאן משיכה — נדון, אם לפי דברי התובעים, יכול הנתבע לחזור בו מאמירתו שיתן הס"ת לבית הכנסת. וזה, מאחר שיש כאן אמירה לצורך בית כנסת — שיש לו דין צדקה, ובצדקה אמרינן: „אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט“. וכמו שנפסק ביורה דעה סימן רנ"ח ס"ו:

„הגודר צדקה אינו יכול לחזור בו אלא אם כן נשאל לחכם והתיר לו“. ואם כי — אף לדברי התובעים — לא היה מדובר, שהנתבע יתן הספר־תורה בלי תמורה, רק שהיה התנאי שישלמו — תמורת הס"ת — עבור תקונו. בכל זאת גם בכה"ג — אם הספר־תורה היה שוה יותר מכפי שעלה התיקון — אינו יכול לחזור בו. וכמו שנפסק ביורה־דעה שם סעיף י"ג: „האומר חפץ פלוני אני נותן

לצדקה בכך וכך והוא שוה יותר אינו יכול לחזור בו (דכל אמירה שיש בה רווחא לצדקה אמרינן ביה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט)".

אלא אם כן, שבזמן אמירתו לא היה הס"ת שוה יותר, ואז יכול לחזור בו, אפילו אם אח"כ זה שוה יותר. וכמש"כ ביורה דעה: „אבל אם לא היה שוה יותר באותה שעה ואחר כך הוקר יכול לחזור בו כיון שלא משך ולא נתן הכסף".

אמנם, אפילו אם הספר תורה היה שוה יותר, יכול הנתבע להשאל על אמירתו. וזה, מאחר שהוא טוען, שהיות והוא כבר לא גר באותו מקום, הוא רוצה להכניס הספר תורה בבית כנסת אחר — במקום שהוא גר כעת. וע"ש בפתחי-תשובה ס"ק ז; ח.

אבל כל זמן שלא נשאל על הנדר צריך לקיים אמרי פיו. אולם זה רק בנוגע לעיקר ההקדש — שאינו יכול לחזור בו ולקחת הס"ת לעצמו.

אבל אם הוא רוצה, שגם להבא ישאר הס"ת הקדש, אלא שרוצה ליתנו לביכנ"ס אחר, יש בנה מחלוקת כפי שיבואר להלן:

ביורה דעה שם סעיף י"ב כתב בחידושי רעק"א: „עיין בהה"מ ובהגמ"י (פ"א מה' זכיה) [צ"ל פ"א מה' זכיה] דאינו יכול ליתנו לעני אחר ועיין ובת' מהרדב"ז (סימן קל"ד) ובת' מהריט"ץ (סרס"ד) דמסתפקי ועיין בת' קול אליהו (חאה"ע ס"ח) ובקצות החושן (סימן רי"ב סק"ד) ...

[ויש להעיר כי ברדב"ז הנ"ל (בחלק ד' אלף כ"ד) כתב שא"י לשנות לעני אחר, והמתיר לו חייב נידוי. ובקול אליהו הנ"ל נראה שאינו יכול לשנות לעני אחר].

וב„קצות החושן" הנ"ל הביא את דברי הגהות-מיימוני והרדב"ז ומהריט"ץ הנ"ל.

וכתב שם דהדבר תלוי, אם — הא דאמרינן דב„אמירה לעני" אינו יכול לחזור בו — הוא משום דהוי קנין ממש — כמו ב„אמירה להקדש", או — הא דא"י לחזור בו — הוא מטעם דהוי „נדר" — דכתיב, בפ"ק' זו צדקה.

— דאם נאמר דהוי משום „קנין", כבר קנה אותו עני, ולכן האומר ליתן לפלוני עני, אינו יכול לשנות וליתן לעני אחר. ואם נאמר דהוי רק משום „נדר" לא קנה אותו עני, וסגי ליה — לאומר — ליתנו לעני אחר. וע"ש בפ"ת סק"ט.

ובשיטה מקובצת בב"ק דף ל"ו ע"ב כתב בשם הר"מ מסרקסטה ז"ל דאינו יכול לשנות מעני לעני.

ובשו"ת חתם-סופר חיו"ד סימן רל"ז פסק בנדר לעני מסויים „בוודאי לא היו יכולים לשנות מעני לעני כי כן דעת רוב הפוסקים".

ובסימן פ"ז ס"ק כ"א כתב הקצוה"ח דא"י לשנותו מעני לעני, עייש"ה.

ובש"ך בחושן משפט סימן פ"ז סקנ"א נראה דב"אמירה לעני", אינו יכול לשנות וליתן לעני אחר.

ובנתיבות המשפט שם הביא את דברי הש"ך. ובתומים שם סקנ"א — בהביאו את דברי הש"ך — כתב כנ"ל, שהדבר תלוי, אי "אמירה לעני" הוי "קנין" ממש כקנין משיכה בהדיוט, או שיש רק חיוב על האומר לקיים אמירתו משום נדר. ועיין בפתחי תשובה שם סקנ"ט.

ובמחנה אפרים הלכות צדקה סימן ז' כתב, שאם נדר ליתן מתנה לעני ידוע, אינו יכול לשנות ליתנה לעני אחר. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"א סל"ב שכתב דכיון דהוי מחלוקת בזה, מספק צריך ליתן לאותו עני מחמת ספיקא דאורייתא. ול"ש לומר דאזלינן לקולא לנתבע, כיון דב"כ וב"כ יוצא מרשותו. והספק הוא רק אם יוכל ליתנו לעני אחר, וכמ"ש הש"ך בחו"מ סימן צ"א סקי"ב כה"ג. וע"ש במהרש"ם סנ"ב. וכאשר העני טוען שחברו אמר ליתן לו מתנה, וחברו מכחישו — כתב בש"ך ובנתה"מ ובקצה"ח שם שמשיעין את הנתבע.

ובפ"ת שם הביא בשם ת' "מים חיים" חיד"ד סימן מ"ה, וז"ל: "... כיון שהסמ"ע שם מסכים דגם גבי צדקה שייך אמירה לגבוה כמסירה להדיוט וכן דעת הש"ך בסימן ס"ו סק"ב בשם הריטב"א ובסימן פ"ז סקנ"א וידוע שכל ישראל נגררין אחר פסקיהן לזאת ראוי לפסוק כדברי הש"ך כאן דצריך לישבע". ובנידוננו, שלפי דברי התובעים, אמר הנתבע שנותן הס"ת לבית כנסת זה [ואם כי היה זה תמורת תשלום, הרי באם הס"ת שוה יותר, כבר כתבתי לעיל, שגם בכה"ג שייך "אמירה לגבוה כאמירה להדיוט"], והנתבע מכחיש דבריהם, הרי צריך הוא לישבע, וכמ"ש בפ"ת שם בשם "מים חיים" הנ"ל:

"וע"ש עוד במעשה באשה אחת עשירה שמת בעלה והניח ס"ת שהוא בבית איש אחר ואמרה האלמנה בתוך ז' ימי אבלה בזה הלשון: "אקח הס"ת מפלוני ואתנהו לביהמדר", ועד אחד העיד על זה בתו"ע והאלמנה הודית לדברי העד רק שאמרה שהטילה תנאי בזה אם תהיה דירתה בעיר הנ"ל והעד מכחישא שלא שמע ממנה שום תנאי ונשאל אם מחויבת לישבע להכחיש העד והאריך שם בדברי הש"ך הנ"ל וכתב דלכאורה בנ"ד חייבת האלמנה לישבע שבועה דאורייתא להכחיש העד דהא המקדיש לבית המדרש דינו כמקדיש לצדקה כמבואר במגן אברהם סימן קנ"ג סקנ"א וכבר הוכחנו דגבי צדקה אם מכחיש משביעין אותו היסת...".

והא דאמרינן דנשבעין על "צדקה" לכאורה זה סותר למ"ש לעיל ד"צדקה" יש לה דין הקדש — לענין שא"י לחזור בו, וא"כ למה צריך לישבע על "צדקה", הרי אין נשבעין על "הקדש"?

אולם אין זו סתירה, דשאני לענין שבועה ד"צדקה" דינה כ"הדיוט". וכמ"ש בחו"מ סימן צ"ה ס"א: "והקדשות שאמרו דוקא הקדש גבוה אבל הקדש לעניים

או לביהכנ”ס או לס”ת וכיוצא בזה נשבעין עליהן כמו שנשבעין על נכסי הדיוט”.
וכתב שם בסמ”ע סק”ח ובש”ך סק”ו:
„והאידנא כל הקדש דין חולין יש לו”.

ורק לענין דין זה — שמתחייב באמירת פיו — אמרינן ש„צדקה” שוה ל„הקדש” מטעם גזירת הכתוב: בפיך זו צדקה [ועיין עוד להלן מ”ש בזה].

הסיכום בנקודה זו הוא — כי לפי דברי התובעים — אילו הס”ת היה שוה יותר מדמי התיקון, על הנתבע לקיים אמרי פיו ולמסור הס”ת לבית כנסת זה, ואינו יכול למסרו לביכנ”ס אחר כל זמן שלא נשאל על גדרו. כי הכרעת האחרונים היא שבאמירה לעני מסוים, אינו יכול לשנות וליתנו לעני אחר. והיות והנתבע מכחיש את דברי התובעים עליו להשבע שבועת היסת.

ברם, כפי שנתברר לי אח”כ אמרו התובעים בסוף דבריהם שהס”ת לא היה שוה יותר מדמי התיקון. ולכן — אף לפי דבריהם — אין על הנתבע חיוב — מדין אמירה לגבוהה כמסירה להדיוט — לקיים אמרי פיו.

ב

וכעת נדון אם ביהכנ”ס קנה הס”ת, מחמת דמי הקדימה בסך 50 ל”י שנתנו — לפי דבריהם — לנתבע:

ולכאורה, אין כאן קנין, ויש רק חיוב „מי שפרע”, וכמ”ש בחו”מ סימן ר”ד ס”א:

„מי שנתן דמים ולא משך המטלטלים אעפ”י שלא נקנו לו המטלטלים כמו שנתבאר, כל החזור בו בין לוקח בין מוכר לא עשה מעשה ישראל וחייב לקבל מי שפרע ואפילו לא נתן אלא מקצת הדמים”.

ועיין שם בסמ”ע סימן קצ”ח סק”ז, ובנתיבות המשפט שם בביאורים סק”ד, ובפ”ת שם סק”ג.

וכאשר יש הכחשה בין התובע והנתבע אם ה’ מתן מעות — כגון בעניננו שהנתבע טוען שלא היה כאן מכר — כתב בש”ך בחו”מ שם סק”א שאין הנתבע חייב להשבע, וז”ל:

„כתב בשלטי הגבורים דפרק שנים אוחזין דמדברי הגהות אשרי שם מוכח דאע”ג דקי”ל בדברים בעלמא אינו נגמר המקח מ”מ לאחר שנתקנה שבועת היסת אם ראובן טוען לשמעון אתה עשית המסחר עמי על כלי פלוני ומכרתו לי והלה כופר אעפ”י שהכלי ביד שמעון ואם היה שמעון אומר אני חוזר בי היה פטור מכלום עכשיו שכופר, מצי להשביעו עכ”ל. ואין דבריו נראין כיון דיכול לחזור א”כ למה ישבע. ודברי הגהות אשרי שם יש לפרש שקנה בקנין המועיל וכמ”ש לקמן ר”ס רכ”ב ע”ש ודו”ק”.

ובנתיבות המשפט שם בחידושים סק"א הביא ג"כ את דברי הש"ך שפטור משבועה בכה"ג.

וגם בקצות החושן בסימן פ"ז סקכ"ב דן בשאלה זו — אם יש חיוב שבועה בדין מי שפרע — וז"ל:

„כתב בכנה"ג ז"ל אמר המאסף: יש להסתפק בדבר שאם הודה לא יתחייב ממון אבל צריך לקבל מי שפרע כגון אם מכר לו מטלטלין ולא משך שאם היה מודה היה צריך לקבל מי שפרע ואי אפשר לו להשתמט ממנו אלא באיסור אם הוא בכלל אם יודה לא יתחייב ממון ולא ישבע או דילמא כיון דאינו יכול להשתמט ממנו אלא באיסור צריך לישבע והנחתו בספק. ובש"ך סימן ר"ד פשיטא ליה דא"צ שבועה. ולענ"ד נראה כיון דלדעת השו"ע ר"ד מי שפרע אין הב"ד אוררין אותו לנוכח לומר הוא יפרע ממך אלא הוא יפרע ממך שאינו עומד בדיבורו וא"כ כשכופר נמי הב"ד אומרים כך דאם האמת אתו א"כ קללו ואינו אלא כמו חרם סתם ואפילו לדעת הרמ"א ר"ד דהכא אוררין לנוכח אבל בזה שהוא כופר סגי בלשון שפסק בשו"ע דהב"ד אומרים בלשון נסתר ובוה יצאנו מידי ספק."

ובספר נתיבות השלום נתיב כ"ז סק"י הביא דברי קצות"ח וכתב דמילתא דמסתבר הוא.

וגם בעניננו — שהתובעים טוענים שנתנו מעות והנתבע מכחישם עלינו לומר לנתבע — כדברי קצות"ח — שאם האמת כדברי התובעים יש עליו דין „מי שפרע". ויש מקום לדון, שיתכן שמתן המעות בתור דמי קדימה הוא קנין ממש, מחמת מנהג המקום, והוא כסיטומתא. וכמ"ש בחושן משפט סימן ר"א ס"ב — לענין קנין סיטומתא — „וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו כגון ע"י שנותן הלוקח פרוטה למוכר". ועיין בזכור לאברהם חושן משפט ח"ב בערך ערבון, שהביא — במי ששכר סוס מחברו ונתן השוכר למשכיר ערבון — שאם יש מנהג שקונים בערבון, הוא הערבון קנין. ועיין בדברי גאונים כלל ע"ד ס"ב שגם ס"ת נקנה בקנין סטומתא.

ג

ויש מקום לדון שגם לפי דברי הנתבע עליו להשאיר הס"ת בביכנ"ס זה. הנתבע טוען שלא מכר הס"ת לבית הכנסת, רק שהמדובר היה, שתמורת זה שביהכנ"ס ישא בהוצאות תיקון הס"ת, יקראו בס"ת בביכנ"ס זה. וא"כ הרי זו „שכירות" — ז"א שהנתבע מוסר הס"ת לביכנ"ס שיקראו בו, ותמורת זה הוא מקבל דמי שימוש — המתבטא בזה שביכנ"ס משלם עבור התיקון בסך 600 ל"י. ולא מיקרי כאן „שאלה", דלא הוי כל הנאה שלהם, מאחר שהם משלמים לו בעד התיקון, וגם הוא — בעל הס"ת נהנה מתיקון הס"ת שנשאר בבעלותו. ועיין בתשובת הר"ן סי"ט ובחור"מ סימן ע"ב בסמ"ע סקכ"א בש"ך סקכ"ט, בדין שואל ספר, דאינו חייב באונסין, משום דאין כל הנאה שלו, מאחר דגם המשאיל מצוה קעביד. ועיין בחור"מ סימן

ש"ה ס"ו ובנו"כ שם בדין השאילני היום ואשאלך למחר דהווי שומרי שכר זה לזה. ועיין בחסד לאברהם (אלקלעי) חלק חושן משפט סי"ג בנידון ששמעון נתן סוסו לראובן ללכת לכפר אחד, ושמעון אמר לו שראובן יתקן ברזלי רגלי הסוס. וכתב שם, שאע"ג שמתחילה אמר שמעון לראובן שאינו רוצה שום שכירות, בכ"ז הוי ראובן שוכר ולא שואל, מאחר שגם שמעון נהנה במקצת עי"ז שראובן הוציא הוצאות התיקון, והוי כאילו אמר שמעון לראובן, שהוצאות התיקון יהיה שכרי. ושם הביא גם הראיה מדברי תשובת הר"ן הנ"ל.

ולענין „שכירות" כתב בחו"מ שם ס"ו :

"וי"א דשכירות המטלטלים נקנה בכסף דליכא למיחש שמא יאמר לו נשרפו חטיך בעליה דביון שהגוף שלו טרח ומציל".

וא"כ, לכאורה, כיון שבעל הס"ת שקבל דמי קדימה, עליו לקיים השכירות, ולמסור הס"ת לקריאה בביכנ"ס זה. ויש מקום לדון מהו משך זמן השכירות. ועיין בחו"מ סימן ס' ס"ג בהג"ה, ובסימן רי"ב ס"א בהג"ה, ובסימן שי"ב ס"א בהג"ה, ושם בסעיף ד', ושם בנו"כ.

אולם להלכה, מטעם הנ"ל אין להוציא ממנו הס"ת — ולו אף לקריאה. כי מלבד זה שגם בשו"ע כתב דין זה רק בשם י"א, עיין שם בפ"ת סק"ח שהאחרונים תמחו על דין זה, והביא שהרבה ראשונים סוברים דגם בשכירות אין מעות קונות. וע"ש בביאור הגר"א סק"ט. וא"כ פשיטא דהיכא שהמשכיר מוחזק יכול הוא לומר קים לי כהנך פוסקים דגם בשכירות אין מעות קונות, ויכול לחזור בו. אבל זה ברור, שאם חוזר בו, עליו לקבל „מי שפרע". ועיין היטב בפתחי-תשובה ובביאור הגר"א הנ"ל ובמקורות שציינו שם, דמוכח דלשיטה דאין מעות קונות בשכירות — יש בזה „מי שפרע". ועיין בשו"ת „הר הכרמל" חלק חשן משפט ס"י.

ד.

ולכאורה יש מקום לומר, שטעם התקנה — שאין מעות קונות : שמא יאמר המוכר לקונה נשרפו חטיך בעליה — לא שייך בס"ת, ומעות קונות בזה כפי שיבואר להלן :

עיין בהג"ה בחו"מ סימן קצ"ח ס"ה שכתב :

„וי"א דאם היו המטלטלין במקום דליכא למיחש לדליקה נקנו במעות".

ועיין שם בסמ"ע ובביאור הגר"א סק"ז, ועיין שם בסעיף ד'.

ולפי זה, לכאורה ניתן להאמר שבס"ת מעות קונות, מפני שלא שייך בזה תחשש שיתמהמה המוכר ולא יציל הס"ת מהשריפה, שהרי המוכר מחויב ועומד להציל הס"ת משריפה.

ועיין ביורה דעה סימן ש"מ סעיף ל"ז :

„הרואה ספר תורה שגשרף או תפלין או אפילו מגילה אחת מהנביאים או מהכתובים קורע שתי קריעות“.

ואם כי שסיים שם בשו"ע „ודוקא ששורפין אותה בזרוע“, וע"ש בבאה"ט סקל"ה, מכל מקום הרי ברור שאפילו היתה סתם שריפה, מחוייב כל אחד להציל ס"ת משריפה, ואסור לו להתמהמה בזה. וכבר האריכו האחרונים, שרק לענין „קריעה“ הוא „דוקא ששורפין אותו בזרוע“, אבל לענין „תענית“ כשראה שגשרף — חייב להתענות בכל אופן — לאו דוקא בששרפוהו בזרוע. ועיין באו"ח סימן של"ד סעיף י"ב:

„כל כתבי הקדש מצילין האידנא מפני הדליקה כו' ומכל מקום התורפה (פירוש מקום מגולה והפקר) כו' וכן ס"ת כו' מצילין אותה“.

ועיין ביו"ד סימן רפ"ב ס"א: „חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת“, וע"ש בפ"ת סק"ו שכתב:

„ועיין בשו"ת באר שבע סימן מ"ג שאוסר ג"כ לשרוף כתבי קודש אעפ"י שבלו ונמחקו“.

אולם נראה שגם בס"ת אין מעות קונות מטעמים דלקמן:
ראשית, על הדין הנ"ל — שבמקום דליכא למיחש לדליקה מעות קונות — רבו החולקים. וז"ל הש"ך שם סק"ט:

„והב"י כתב ר"ס זה שאין נראה כן מדברי הפוסקים וכן בדין דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין וכ"כ הב"ח וכן נ"ל עיקר וכן משמע מדברי הרמב"ם שהעתיק המחבר“ וע"ש ב„כסף הקדשים“.

ואפילו לדעה שהביא בהג"ה, יש לחלק ולומר, שרק אם היו המטלטלין במקום דליכא למיחש לדליקה, בזה אמרינן שבמקום כזה לא תקנו חכמים ונשאר קנין מעות כדבר תורה. אבל אם המטלטלין הם כאלה ובמקום ששייך בהם חשש דליקה, ורק מצד אחר — מחמת קדושת ס"ת — אין חשש שיתמהמה מלהצילו, לא פלוג חכמים, וגם בזה תקנו שאין מעות קונות.

אולם אפשר לומר גם להיפך: דאפילו לפוסקים הסוברים דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים, ובכל מקום תיקנו שלא יהיו מעות קונות, היינו רק כשבחפץ שייך חשש שיתמהמה מלהצילו — אילו היה מונח במקום אחר, אבל כשהחפץ עקב סיבה מיוחדת — ולו אפילו סיבה צדדית, אין בו חשש שיתמהמה מלהצילו, בזה לא תקנו חכמים, מאחר שאף פעם אין בחפץ כזה הצורך לתקן שלא יהיו מעות קונות.

ועיין בספר „פני יהושע“ בבבא מציעא דף מ"ד ע"א בדין שהכסף אינו קונה את הזהב, והיינו משום דטיבעא לא קני לפירי, דקי"ל מעות אינן קונות — והקשה שם גהי דטיבעא הוי, מכל מקום הא לא שייך הכא הטעם שיאמר לו נשרף הזהב

בעליה, כיון דזהב נמי אין לו שמירה אלא בקרקע, ומאי איכפת לן אי הוי פירי לגבי כספא. וכתב שם, דליכא למימר דלא פלוג רבנן בתקנתם זו, דמסוגיא דגמרא דלקמן משמע להדיא, דהיכא דלא שייך טעמא דנשרפו חטיף, לא תקנו חכמים שלא יהיו מעות קונות. וסיים בצ”ע.

ומ”ש: דמסוגיא דגמרא דלקמן כו’, נראה דכיוון להא דאמרו שם דף מ”ט ע”ב, דאם היה ביתו — של לוקח שיש בו החפץ שנמכר — מושכר למוכר, העמידוהו על דין תורה, שהרי מצוי הוא אצל ביתו ויכול להציל.

ובכדי לתרץ קושיתו, נראה דיש לחלק, דבלוקח כזה — שביתו מושכר למוכר לא תקנו חכמים, והעמידוהו חכמים על דין תורה. והיינו משום דבלוקח כזה לא נזקקו בכלל לתקנה — שיזדרז המוכר להציל, מאחר שהלוקח מצוי הוא להציל. אבל כשהלוקח הוא כזה ששייך בו התקנה, ורק החפץ הוא כזה שהמוכר יהיה חייב אם נשרפו — מחמת שכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, בזה לא פלוג רבנן, ולא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין, וגם בזה תקנו שלא יהיו מעות קונות.

ברם, בנתהמ”ש שם בביאורים סק”ה גם כן הקשה קושית הפ”י הנ”ל, ותירץ דהמוכר לא הוי על המעות אפילו שומר חנם, ולכן — אע”ג דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע — יהיה פטור המוכר אם ישרפו הכספים, עייש”ה. ולפי דבריו יוצא, שאילו המוכר היה חייב על שריפת הכספים, ולא הי’ שייך הטעם דיאמר לו: נשרפו חטיף בעליה, היו מעות קונות. ולפי”ז יש מקום לומר, דגם בס”ת — מאחר שיש חיוב למוכר להציל משריפה — מעות קונות.

אולם עדיין אפשר לחלק, שיש הבדל בין כסף לס”ת. דבכסף, אילו היה המוכר אחראי כלפי הקונה — וחייב לשלם לו עבור השריפה, לא שייך שיאמר לו: נשרפו חטיף בעליה ולא הי’ בכלל התקנה. אבל בס”ת שאין יחס מיוחד בזה מהמוכר כלפי הלוקח, ורק מחמת סיבה צדדית יזדרז המוכר להציל, בזה לא פלוג, ואין מעות קונות.

ולמעשה, נראה, דבפרט כשהמוכר מוחזק, אמרינן שגם בס”ת, אין מעות קונות, ואין לחייב את המוכר למסור את הס”ת לקונה, אם המוכר רוצה לחזור בו, ולקבל עליו „מי שפרע”.

ה

ולכאורה, יש מקום לומר שכאשר בית הכנסת נתן כסף לקנות ספר תורה — שהוא דבר מצוה — יהא מעות קונות.

וזה עפ”י מ”ש במשנה בחולין דף פ”ג ע”א. שבארבעה פרקים בשנה — בערבי חגים — המוכר בהמה לחברו, מעות קונות. ואמרו שם בגמרא: בארבעה פרקים אלו העמידו חכמים דבריהם על דין תורה (שקונין לו מעותיו בלא משיכה

— רש"י). והטעם הוא, דבזמנים הללו מרבנים בסעודה לכבוד החג, והלוקחים בשר, סומכים שיקיימו שמחת החג, עם אכילת הבשר שקנו במעות.

והובא דין זה ב„חושן משפט“ סימן קצ"ט סעיף ג'.

וכתב שם בהג"ה: „ויש מי שכתב דהוא הדין הנותן מעות על יין לקידוש בערב שבת דקנה דכל בהאי גוונא העמידו דבריהם על דין תורה“ (מהרי"ל).
וב„קצות החושן“ שם סק"ב כתב: „והוא הדין נותן פרוטה לנחתום על חלת לחם לשבת דקנה כיון דמקדשין נמי על הפת“.

ובחידושי רעק"א שם כתב שמדברי הרמב"ם מוכח דלא כמהרי"ל.
ותוכן דבריו הוא, שבעירובין דף פ"א ע"א אמרו במשנה: „נותן אדם מעה לחנוני ולנחתום כדי שיזכה לו עירוב דברי ר' אליעזר וחכמים אומרים לא זכו לו מעותיו“.

ואמרו בגמרא שם עמוד ב': „מ"ט דר"א הא לא משך? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו עשאו ר"א כד' פרקים בשנה“.

ובאורח חיים סימן שס"ט נפסק הלכה כחכמים, וזה עפ"י דברי הרמב"ם בפ"ו מעירובין ה"כ. והקשה שם המגן אברהם סק"א דהא עירוב נמי מצוה היא ולמה לא קנה במעות כמו בקונה יין לקידוש.

ועפ"י כתב בחידושי רעק"א בחושן משפט שם: „לפי"ז דעת הרמב"ם שכ"כ פ"ו מהלכות עירובין והה"מ כתב שכן עיקר יהיה מוכח דלא כמהרי"ל וא"כ יכול לומר קים לי ויכול לחזור“.

אולם עפ"י דברי ביאורי הגר"א שם סק"ו אין דברי רעק"א מוכרחים. שכתב שם הגר"א — על דינו של המהרי"ל —: „למד מהנ"ל (ר"ל מד' פרקים) ואע"ג דרבנן פליגי על ר"א בספ"ז דעירובין וס"ל דלא עשאוהו בד' פרקים (צ"ל: כד' פרקים, ור"ל דרבנן סוברין בעירובין הנ"ל שבעירוב אע"ג שזה מצוה לא קנה במעות) שם אינו חובה כמו יין לקידוש“. א"כ לדברי הגר"א אין ראייה מעירובין דלא כמהרי"ל, עם זאת סיים שם הגר"א: „ומכל מקום דברי מהרי"ל אינו מוכרח“.
ובנתיב חיים באו"ח שם ג"כ תירץ קושית המגן אברהם וז"ל:

„ולא קשה מידי דקידוש על היין סומכין על הקרא זכור את יום השבת לקדשו והוי כעין דאורייתא משא"כ עירובי חצירות“.

ו„בתוספת שבת“ שם ג"כ תירץ כעין תירוצו של הנתיב חיים.

ועיין בברכי יוסף שם שג"כ תירץ קושית המג"א, וכתב:

„ואפשר לחלק דלא תיקון אלא בההוא דד' פרקים ודכוותא שהלוקח רוצה לקנות לכבוד יו"ט וכן יין לקידוש לשבת והוא אין בידו כי אם לתת מעות למוכר אמטו להכי העמידו דבריהם על דין תורה שיקנו לו מעותיו מאחר דהלוקח לא אפשר ליה למיעבד מידי אך בהא דעירוב... דלא דמי להתם דהכא בידו לקנות כבר ולתת

לו שיערב לו או לעשות שליח וכיוצא דיש בידו לעשות ולא עשה איתו דאפסיד אנפשיה ואין ראיה להעמיד דינו הדין תורה... וקרוב לזה אפשר לומר בסגנון אחר, דדבר שהוא כולל ושוה לכל נפש כגון בד' פרקים ויין לקידוש שהרוצה לקנות זה דרכו לתת מעות העמידו דבריהם על דין תורה אבל גבי עירוב דהנהוג הוא שנותן לחם או המערב מזכה לו באורח כל ארעא לכך לא העמידו דבריהם על דין תורה בזה שיצא לידון בדבר חדש לתת מעה וכו' ולא קנה עירוב". ועיין גם בפרי מגדים שם מ"ש על קושית המגן אברהם.

וב"ערוך השלחן" בחשן משפט שם סעיף ה' — אחרי שהביא דברי הגר"א שפקפק בדינו של מהרי"ל משום דאין לדמות דבר לדבר — כתב:

"ועוד דבבשר לא היה אפשר לו להלוקח לעשות משיכה דהרי לא ישחוט אותו הטבח עד שיקבץ כל מעותיו ודעת הטבח לשוחטו ביו"ט ולכן החמירו חז"ל בזה אבל ביין לקידוש היה לו למשוך מערב שבת ואולי דלכן לא תקנו חז"ל דיקנה מעות בבשר גם על שבת דהרי גם בשבת מצוה לאכול בשר אלא משום דבשבת בע"כ יהיה השחיטה בערב שבת והיה לו למשוך משא"כ ביו"ט יכול לשחוט ביו"ט (ואין זה ראיה כ"כ דביו"ט יותר חובה לאכול בשר דאין שמחה אלא בבשר ומ"מ לדינא העיקר כמ"ש בשם הגר"א)". עכ"ל.

ובנידוננו — לענין קניית מעות בספר תורה שקנו לבית כנסת — אילו היה דינו של מהרי"ל מוסכם, היה מקום לדון אם גם בכה"ג מעות קונות. ברם, מאחר שהרמ"א הביא זה רק בשם יש מי שכתב, והגר"א כתב שדברי מהרי"ל אינם מוכרחים, ורעק"א כתב שדעת הרמב"ם דלא כמהרי"ל והמוחזק יכול לומר קים לי ויכול לחזור, א"כ גם בדין שלנו — שהמוכר הוא מוחזק בס"ת — יכול לומר קים לי ויכול לחזור בו מהמכר.

ו

ועד עכשיו דברנו בענין קנין מעות — דלא הוי קנין אלא לענין חיוב, מי שפרע".

אולם זה רק כשהקונה הוא רשות הדיוט, אבל בנידון שלנו, שהמתן מעות היה עבור ס"ת לצורך בית כנסת, נראה דיש לו דין צדקה, ומעות קונות קנין ממש, כמ"ש בהג"ה בחושן משפט סימן קצ"ט ס"ד:

"אבל הקדש וצדקה קונה במעות... וע"ש בנו"כ.

ועיין ברמב"ם הלכות מכירה פרק ט' ה"ב שכתב:

"הגובר שקנה להקדש או שמכר ידו על עליונה, כיצד נתן דמים של הקדש אעפ"י שלא משך הפירות אם הוקרו קנה כדין תורה...".

ובקצות החושן בחו"מ שם סק"ג הקשה כיון דקי"ל דצדקה הוי כהדיוט לענין שבועה ורבית ואונאה ונדיב לב, אם כן גם לענין קנין מעות דין צדקה אינו כהקדש.

ובנתהמ"ש בביאורים שם סק"ג תירץ קושית קצוה"ח דשאני לענין קנין — דיש לצדקה דין הקדש, מפני דלענין גוף חלות הנדר והתפסת הקדושה ילפינן צדקה מהקדש דבקרא דבל תאחר ומוצא שפתיך הוקש צדקה להקדש, והקרא לא מיירי רק לענין זה, אבל לענין שבועה ורבית ואונאה דנתמעט הקדש מקרא ד"רעתו", ודאי דעניים גמי "רעהו" מקרי.

ובערוך השלחן שם ס"י — ברמזו על קושית קצוה"ח — כתב:

"ואין כוונת רבינו הרמ"א דהקדשות וצדקות שלנו יש להם דין הקדש דכבר נתבאר בסימן צ"ה דדינן כהדיוט אלא דכוונתו דכיון דמן התורה מעות קונות ותקנת חז"ל היתה לטובת המסחור כמ"ש והקדש וצדקות אינם בעלי מסחור לא היתה עליהם התקנה וכן עיקר לדינא מדלא השיגו מפרשי השו"ע עליו דלא כיש מי שחולק בזה".

ולפי"ז — דבצדקה מעות קונות — לפי דברי התובעים, על הנתבע למסור הס"ת לבית כנסת לצמיתות בתור מכר. ולפי דברי הנתבע עליו למסור הס"ת לקריאה בתור שכירות. וזה הכל כמובן נגד התשלום של 600 ל"י כפי המדובר. וכיון שיש הכחשה בין התובעים והנתבע אי הוי מכר או שכירות, על הנתבע להשבע להכחיש דברי התובעים. ויש מקום לעיון אי בכה"ג — כשהנתבע מכחיש המכר ומתוך טענותיו יוצא שחייב בשכירות — אי מיקרי מודה במקצת. ועיין בחו"מ סימן ע"ג ס"ב וריש סימן פ"ז ובסימן פ"ח סי"ט ובנו"כ שם. ויתכן שהדבר תלוי אם "שכירות ליומא ממכר הוא" לענין זה. ועיין ב"מ נ"ו ב' ושם בתוד"ה האי וכו', ובש"ך בחושן משפט סימן שי"ג סק"א, ובסימן של"ד סק"א, ובאחרונים שציין שם ושם, ובשו"ת "מקום שמואל" סימן א'. ומסתבר, דכאן לא מיקרי "טענו חטין והודה בשעורין", כיון דגם לדברי התובעים וגם לדברי הנתבע, עליו למסור הס"ת לביכנו"ס זה. אלא, דלפי דברי התובעים על הנתבע למסור הס"ת בתור מכר, ולפי דברי הנתבע עליו למסור אותו ס"ת רק לקריאה.

ז

ויש מקום לומר ד"בית כנסת" שקנה חפץ — אפילו בלי דרכי הקנין — ג"כ קנה, מפני שהם ציבור. וכמ"ש בהגהות מרדכי בב"מ פרק האומנים תנ"ז, תנ"ח:

"דאין דומה מעשה רבים למעשה יחיד ורבים הם שלשה כדאיתא בפרק השולח ואפילו יחיד העושה עפ"י רבים [אין] יכול לחזור כגון נדר שגעשה ברבים או על דעת רבים כ"ש רבים עצמם ולכך נהגו שכל דבר הנעשה ברבים אין צריך קנין במקום שיחיד צריך קנין...".

והדרכי משה בטור חשן משפט סימן של"ג סק"ה הביא את דברי הגמ"ר

הללו. וגם בשו"ת הרמ"א סימן נ' הביא דברי הגמ"ר אלו להלכה. ועיין בפתחי תשובה בח"מ שם סק"ג.

והמדובר בכל הנ"ל הוא בציבור ששכרו מלמד שאינם יכולים לחזור בהם. ובנתיבות המשפט בביאורים סק"א כתב ע"ז: „ומהתימא שלא הובא זה בכל פועלים דשלשה ששכרו פועל דא"י לחזור ואפשר דדין זה אינו רק במלמד שהוא דבר מצוה ודמי קצת לנדר שהודר ברבים ועל דעת רבים". ועיין בשו"ת הרא"ש כלל ו' סי"ט ובח"מ סימן כ"ב ס"א ובסמ"ע שם סק"ב ס"ו בהג"ה.

ובעניננו, שרכישת הס"ת הוא דבר מצוה בשביל ציבור (מלבד הדין הנ"ל שהבאנו לענין דבר מצוה אם מעות קונות) הרי זה דומה לדברי הגמ"ר שדבר שנעשה ברבים או עפ"י רבים אין צריך קנין.

ח

עד כה דברנו איך לדון בדין זה עפ"י טענות הצדדים.

וכעת נדון אם אפשר לדון עפ"י דברי גבאי בית הכנסת בתור עדים. והנה, בביכנ"ס זה, הואיל ויש עוד ס"ת, לכאורה לא מיקרו העדים נוגעים בדבר, וכדאיתא בחושן משפט סימן ל"ז סי"ט בהג"ה: „דבשיש להם ס"ת אחרת מותר".

אולם, עיין במש"כ בקובץ פס"ד של בתי הדין הרבניים בישראל כרך ד' עמוד 188 שיש מחלוקת אם צריכים סילוק כשיש ס"ת אחר. ובנידוננו, הואיל ועדות הגבאים היא להוציא הס"ת מהנתבע, והואיל והתובעים לא סילקו עצמם מס"ת הנידון, אי אפשר על סמך עדותם להוציא הס"ת מהמוחזק.

ואפילו אם כעת יסלקו הגבאים עצמם, לא יוכשרו להעיד, דבעינן „תחילתו וסופו בכשרות".

ואם כי בחושן משפט סימן ל"ג סעיף ט"ו איתא דבפיסול ממון לא בעינן תחלתו וסופו בכשרות, ונפסק שם:

„שאם היה נוגע בדבר בשעת ראיית העדות מפני שיהיה לו הנאה בדבר יכול להסתלק בענין שלא יהיה לו הנאה בדבר ויעיד".

אולם בש"ך שם סק"ב הביא שבתשובת ר"א נ' חיים סימן ק"ג כתב דהוי ספיקא דדינא. וע"ש בפ"ת סק"ח. ושם בסימן ל"ז סק"ב כתב הש"ך דהמוחזק יכול לומר קים לי כמ"ד דאף בפסול נוגע בעדות בעינן תחלתו וסופו בכשרות ולא מהני אם העד יסלק עצמו אחר ראיית העדות. ובנתיבות המשפט שם בחידושים סקל"ד הביאו את דברי הש"ך. וע"ש בפ"ת סק"י.

ברם כל זה מדינא. אבל מצד המנהג לכאורה כשרים אנשי בהכנ"ס להעיד, וכמש"ש המחבר בסכ"ב:

„עכשיו נהגו לקבל עדים מהקהל על תקנתם והסכמתם ועל הקדשות ועל כל ענייניהם וכשרים אפילו לקרוביהם כיון שקבלום עליהם“.

וע"ש בס"ט שגם הגזברים כשרים להעיד כל זמן שאין להם זכות בנכסים הנדונים. אבל עיין היטב בברכי יוסף שם אות ז' ובפ"ת שם סק"ד ובסימן ז' סקכ"ו. והוציא מדברי' הוא, דהיכא שאין מנהג ידוע, אי אפשר להוציא מאיש אחר, עפ"י עדות מהקהל הנוגע בדבר.

וא"כ, בעניננו — כיון שהגבאים לא סילקו עצמם מהס"ת לפני ראיית העדות (ובפרט שכבר טענו טענותיהם בתור תובעים בשם ביהכנ"ס דאפשר דבכה"ג לכו"ע לא מהני מה שיסתלקו אח"כ ויעידו) — אי אפשר להכשיר אותם בתור עדים להוציא הס"ת מהנתבע. ועיין חו"מ סימן כ"ח סט"ו ובנו"כ שם בדין עביד איניש לאחזוקי דיבוריה.

ט

ונשארה עוד נקודה שצריך לבררה. והיא, אם אין כאן ביטול מקח מחמת אונאה. שאם הס"ת הי' שוה יותר מסך 600 ל"י — בסכום העולה על שתות, הרי המקח בטל, וכמ"ש בחו"מ סימן רכ"ז ס"ד: היתה האונאה יתירה על השתות כל שהוא... בטל המקח.

וגם בס"ת שייכים דיני „אונאה“, כמ"ש סט"ו: „בכל מטלטלין שייך אונאה אפילו בספרים“.

וע"ש בסמ"ע סקכ"ה ובתשובת חתם סופר חלק חושן משפט סימן קמ"ג. ואם כי אין דיני אונאה בהקדש, כמ"ש בחו"מ סעיף כ"ט: „אלו דברים שאין להם אונאה העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות“.

אולם עיין שם בסמ"ע סקמ"ט שכתב: „דבזמננו אין לנו הקדש דבדק הבית אלא הקדש מתנת עניים ודבית הכנסת ודין חולין גמור יש לו... והרי הוא בכלל עמיתך ויש בו אונאה“.

ובנתהמ"ש בחידושים שם סק"ל הביא את דברי הסמ"ע. וע"ש בפתחי תשובה סקכ"ג. (ועיין לעיל מ"ש בזה).

והא דאמרינן דבצדקה יש דיני אונאה, לכאורה הוי סתירה למ"ש לעיל מיו"ד סימן רנ"ח סי"ג: „האומר חפץ פלוני אני נותן צדקה בכך וכך והוא שוה יותר אינו יכול לחזור בו“. וקשה דלחזור בו מתורת אונאה — אם החפץ שוה יותר מכדי שתות.

ואפשר ליישב קושיא זו עפ"י דברי התוספות בקידושין כ"ט א' ד"ה משכו ובבב"ב קל"ג ב' ד"ה ולא כו'. וצ"ל דהיכא שהנותן לא ידע — וגם לא היה לו יסוד לדעת — שהחפץ שוה יותר, אז יש בו דין אונאה. והטעם הוא, שלא שייך לומר בכה"ג על ההבדל „אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט“, מאחר שלא התכוון לנדב את

ההבדל לצדקה. אבל אם ידע שהחפץ שוה יותר, או שהחפץ הוא כגון מרגניתא — שאין שומתו ידועה — אז אמרינן שמוותר לצדקה, וגומר בדעתו שאפילו אם שוה יותר שיהי' להקדש בדמים הללו שהוא אומר. כך הוא הדין בצדקה. אבל בהקדש ממש אפילו לא ידע המוכר כלל שהחפץ שוה יותר, וגם זה דבר ששומתו ידועה, ג"כ אין בו דין אונאה. דהא דאין בהקדש אונאה, לא הוי רק מחמת „אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט”, אלא מחמת גזירת הכתוב ד„עמיתך” ולא „הקדש”. (וזה לא כדברי ה„ערוך-השלחן” בחו"מ סימן רכ"ז סל"ד שהסביר דהא דבהקדש אין אונאה, הוא מחמת „אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט”).

ולפי"ז בנידוננו, נראה, שאפילו אם הס"ת שוה יותר, אין הנתבע יכול לחזור בו. דס"ת כזה — שתיקונו עלה 600 ל"י — מסתבר דהוי כדבר שאין שומתו ידועה, ונתכוון לוותר לביהכ"ס את העודף משווי — אם שוה יותר, ושייך בו לומר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ואפילו אם היינו אומרים שהס"ת הוי כדבר ששומתו ידועה, לא היה יכול לחזור בו מדין אונאה, מפני שבסוף דבריו אמר הנתבע שאינו יודע אם הס"ת שוה יותר. ולעומת זה טען התובע שהס"ת לא היה שוה יותר מסך 600 ל"י דמי התיקון.

י

המורם מהאמור לעיל הוא, שעל הנתבע למסור לביהכנ"ס הס"ת לקריאה, מפני שאף לפי דבריו הי' כאן „שכירות”. ואם אין רצונו למסור הס"ת לביהכנ"ס בתור „מכר” יש עליו דין שבועה.

עם מסירת הס"ת לביהכנ"ס, על ביהכנ"ס לשלם לו דמי תיקון הס"ת. אם הס"ת יימסר לביהכנ"ס רק בתור „שכירות”, יהיה מקום לדון לכמה זמן הוא משך השכירות וכמש"כ לעיל אות ג'.

בנין וסתירה בכלים

בנידון השאלה שנשאלתי אודות המכונה החדשה העשויה כתמונת נר ומעמידים לתוכה הנר בכדי שלא יטפטף ועשויה בזה האופן קנה חלול כצורת נר ולמעלה בראשו יש נקב ודרך הנקב יוצא הפתילה כאשר משימים הנר לתוך הקנה ולמטה יש כסוי עשוי כברז וקודם שמכסים הברז נותנים מתחת להנר חוט ברזל קלוע ואח"כ מהדקים בחוזק עם הברז על החוט הקלוע בכדי שהחוט יעמיד הנר שלא יפול למטה ושהפתילה תהיה בתוך הנקב שלמעלה אם מותר לערוך זאת ביו"ט יען שצריכים לפרק כל חלקי המכונה קודם שמעמידים הנר לתוכה ואח"כ להדקה בחוזק.

תשובה

תמן תנינן בביצה דכ"א ג' דברים ר"ג מחמיר כדברי ב"ש ואין זוקפין את המנורה ביו"ט ופירש"י אין זוקפין משמע אם נפלה מנורה של מתכת אין זוקפין ומושיבין אותה ובגמרא פריך מאי קא עביד אמר רב חיינא בר ביסנא הכא במנורה של חליות עסקינן דמחזי כבונה דב"ש סברי יש בנין וסתירה בכלים וב"ה סברי אין בנין וסתירה בכלים ופירש"י מנורה של חליות וכשנפלה נתפרדו חליותיה ולב"ה אין תורת בנין בכלים ואיגו חייב אלא אם כן עשה בו מלאכה כגון ממחק או מחתך אורג או תופר שהן אבות מלאכות לעצמן אבל חזרת חליות שאין בה אלא משום בנין ואין בונה אלא בבתים ואוהלים עיי"ש ובתוס' שם בד"ה וב"ה: הקשו דהרי במסכת שבת דמ"ו אמרינן דבמנורה של חליות כ"ע לא פליגי דאסור אפילו רק באית בה חדקי, ותירצו שם בתירוץ בתרא דהתם בשבת מיירי באית בה אברים אברים ופולה של חליות ומפרקין אותה אבל הכא מיירי שאין חסר בה רק להקימה קצת ואינה בעלת אברים דכולה מחוברת היא, ובשבת כתבו התוס' תירוץ זה בשם רש"י ועוד תירצו שם דלמאן דמתיר לקמן בשמעתין במיטה של פרקים ברפוי הכי נמי איכא לאוקמא במנורה ברפוי עיי"ש בתוס' דמ"ו ובדברי התוס' ביצה הג"ל יש להעיר ולקמן נדבר מזה.

ועפ"ז לפי שיטת רש"י נראה דחזרת חליות במנורה בכל ענין מותר אפילו בנתפרק לגמרי דכיון דאגן קיי"ל כב"ה דאין בנין וסתירה בכלים דהרי רש"י לא מחלק כלום בזה בין נתפרק לגמרי או לא רק שלא יתקע בחוזק דאז חייב משום מכה בפטיש כדאמרינן גבי תריסי חנויות בביצה די"א כמוש"כ רש"י בהדיא עיי"ש

ברש"י ד"ה דאין בנין ולהרבה פוסקים חייב ג"כ משום בונה היכא דתקע בחוזק וכ"ה שיטת הסמ"ג כמבואר במג"א בסי' ש"ח סקכ"א.

וגדולה מזו אפילו אם עשה בנין מחודש בכלים ס"ל לרש"י בפרק כלל גדול דע"ד דאינו חייב משום בונה עיי"ש גבי האי מאן דעביד חלתא חייב י"א חטאות כתב שם רש"י דמשום בונה לא מחייב כיון דאין בנין בכלים הרי דלאו דוקא בבנין של פרקים ליכא בנין וסתירה אלא אפילו בבנין מחודש ג"כ ליכא משום בונה, אולם בתוס' בד"ה חביתא ותנורא חלקו שם על פירש"י מדברי הש"ס בריש פרק הבונה דק"ג גבי האי מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה הרי דגם בכלים שייך משום בנין בכה"ג וכן הוא שיטת הרמב"ם בפ"י מהל' שבת הל"ג גבי תנור וחבית וכלי אדמה אם עשה בשבת חייב משום בונה וכ"ה שיטת הגאונים כהרמב"ם ותוס' ובאמת כן הוא ג"כ שיטת הירושלמי בריש פרק הבונה עיי"ש ועיין עוד מזה בה"ה בהל' יו"ט הנ"ל מש"כ בזה וכן מצאתי בשטמ"ק בביצה בסוגיא דתריסי חנויות שכתב דשיטת רוב הפוסקים בזה דלא כרש"י עיי"ש ובביאור הגר"א בסי' שיי"ד מש"כ בזה.

עכ"פ לשיטת רש"י נראה דבמנורה מותר חזרת חליות בכ"ע אליבא דב"ה אפילו בנתפרקה לגמרי ולשיטת התוס' בביצה בתירוץ בתרא רק בנתפרק קצת ועדיין מחוברת אז מותר להקימה ולהושיבה על מקומה אבל לא בנתפרק לגמרי ולתירוצם בשבת דוקא ברפוי מותר להחזיר כמו גבי מטה של פרקים אבל לא להדקה בחוזק ולהרמב"ם בהל' יו"ט בפ"ד בהל"ג י"ל דמותר אפילו בנתפרק לגמרי דהרי כתב שם סתמא דמנורה של חליות וכסא ושלחן שהן חתיכות חתיכות מעמידין אותה ביו"ט משמע דבכל ענין מותר להעמידן אפילו לאחר שנתפרקו לגמרי רק בתנאי שלא יתקע בחוזק כן משמע מדבריו וכן כתב בפיה"מ בפ"ב דביצה וז"ל ענינו כשהמנורה תהי' מחוליות ב"ש אוסרין להקימה מפני שנראה כבונה וב"ה מתירין מפני שאין בנין בכלים, ומדכתב לשון „להקימה" דהיינו להקים מחדש כל חלקי המנורה אחת אל אחת לאחר שנתפרקה כי כן מצינו בתורה לשון הקמה על בנין של פרקים דהיינו לבנות מחדש ממסד ועד הטפחות גבי הקמת המשכן כדכתיב ויקם משה את המשכן (שמות מ') דהיינו שנתן כל חלקי הבנין כ"א על מקומו כדכתיב להלן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו וגו', ולפי"ז אתיא דברי הרמב"ם כרש"י.

ובפרק ג' דעדויות כתב ג"כ רמב"ם בפיה"מ י"א זוקפין את המנורה, זוקפין תרגום וגם נצבה (בראשית ל"ז) אף אודקפה והנה מפירושו כאן לא משמע לכאורה שהוא לשון בנין של פרקים רק כמו דבר שנפל וצריכים להקימו על מקומו אעפ"י שמצינו כ"פ בתנ"ך לשון הצבה גבי בנין מ"מ מפסוק זה וגם נצבה לא משמע כן וצ"ע בזה וגם בדברי רש"י בפיה"מ שם צ"ע דרש"י כתב שם וז"ל אם נפלה מנורה

אין זוקפין ומושיבין אותה דמשמע מזה דלא שנתפרקה רק בפשוט שנפלה על צידה וזהו דלא כמסקנא דגמרא שם דאיירי בנתפרקה חליותי' דלמסקנא שם הפירוש זוקפין היינו חליותיה אחת אל אחת כ"א על מקומו כמוש"כ רש"י בעצמו בפי' הגמרא ודוחק לומר שלא יפרש פירושו אליבא דמסקנא דמוקמינן בגמרא כיון דלא ס"ד למימר פירוש אחר וצ"ע לפיע"ד העני' בזה והרע"ב כתב באמת בפיה"מ אין זוקפין מגורה של חליות שנתפרקו חליותיה אין מחזירין אותה כאוקימתא דגמרא ומפורש מדבריו כשיטת רש"י לדינא דמותר בכל ענין להקים מגורה אפילו בנתפרקה לגמרי.

נמצינו למידין לפי"ז בני"ד אם מותר להעריך המכונה ביו"ט לתת הנר לתוכה תלוי במחלוקת הראשונים הג"ל דלרש"י ורמב"ם מותר ולשיטת התוס' אסור כיון שהתוס' לא התירו רק בנתפרקה קצת במגורה להחזירה ולא בנתפרקה לגמרי והרי בנידון המכונה צריכין לערוך כל חלקי המכונה בכדי לתת הנר לתוכה ולשיטת התוס' בשבת לפי תירוצם דברפוי מותר בכ"ע במגורה כמו גבי מטה וכסא של פרקים הכי נמי יש לצדד לכאורה בני"ד להתיר אם יערוך המכונה ברפוי ולא יהדק ולא שייך למיגזר שמא יהדק כיון דאפילו אם יהדק נמי ליכא חיוב חטאת כיון דאין בנין וסתירה בכלים רק איסור דרבנן שמא יתקע ואז חייב משום מכה בפטיש וז"פ לפיע"ד.

ובסו"פ כירה איתא מחלוקת דת"ק ורשב"ג גבי מלבנות המטה וכרעות המטה ולוחים של סקיבס דת"ק ס"ל לא יחזיר ואם החזיר פטור אבל אסור ואם תקע חייב חטאת ורשב"ג ס"ל דאם הי' רפוי מותר וכתב הר"ן ע"ז וז"ל ואיכא מ"ד דכיון דמסקינן הכי בגמרא ש"מ אין בנין בכלים דאם איתא דיש בנין אפילו לא תקע כל היכא דמיהדק חייב חטאת ואפילו ברפוי איכא למגזר אטו שאינו רפוי אבל מכיון דקיי"ל אין בנין וסתירה בכלים א"כ אפילו היכא דמיהדק אינו אסור רק מדרבנן גזרה שמא יתקע יחייב אז משום מכה בפטיש ומשום הכי ברפוי מותר עיי"ש בר"ן, מבואר מדבריו כמו שביארנו דלדידן ליכא למיגזר ברפוי כיון דאפילו במהדק ליכא חיוב חטאת רק איסור מדרבנן ולכן ליכא למיגזר יותר ועיין בבעה"מ ובמלחמות ריש פרק הבונה ובהגמ"י בפרק כ"ג מהל' שבת דאין בנין וסתירה בכלים רק היכא שתקע בחוץ איכא בזה משום מכה בפטיש יעו"ש.

ובר"ן שם כתב עוד דלהכי השמיט הר"ף ז"ל מן ההלכות הא דמסקינן בגמרא גבי מגורה דבשל חליות בין גדולה ובין קטנה אסור לטלטל ומחלוקת ר"י וריש לקיש באית בה חדקי משום דס"ל להר"ף דזהו רק אליבא דמ"ד יש בנין בכלים אבל לדידן דקיי"ל אין בנין בכלים אפילו בחליות נמי שרי אבל לשיטת התוס' שם דקיי"ל כר"י דבשל חליות או אפילו באית בה חדקי נמי אסור והאי דאמרינן בביצה דבשל חליות נמי שרי מיירי באינם מפורקים לגמרי וכיון דאינם

מפורקים ליכא בזה בנין ובשבת מיירי שהן מפורקים לגמרי ולהכי אסור ומיהו אפילו במפורקים לגמרי כל שהוא רפוי מותר אפילו להחזיר כרשב"ג עיין בר"ן מזה מש"כ שם.

ובתוס' שבת דמ"ז ד"ה רשב"ג כתבו דלמ"ד באינו רפוי איכא חיוב חטאת א"כ אפילו ברפוי אין סברא להתיר לכתחילה ולפ"ז שפיר י"ל דלדידן דאפילו אי מיהדק ליכא רק איסורא דרבנן איכא למימר דסברא הוא דברפוי מותר לגמרי אפילו לכתחילה וזה נכון לפיע"ד.

ובדברי התוס' ביצה הנ"ל יש להעיר לכאורה שתירצו שם בתירוץ קמא דיש חילוק בין שבת ליו"ט דביו"ט הקילו ולא בשבת וקשה לפי"ז אמאי לא חשיב זאת בש"ס מגילה ד"ז גבי אין בין יו"ט לשבת כיון דבמנורה נמי יש חילוק בין יו"ט לשבת אכן לקושטא דמילתא עפי"מ דאמרינן בש"ס שבת דקכ"ד דהאי מתניתין דאין בין הוא אליבא דב"ש א"כ הכא בסוגיא דביצה אתיא רק כב"ה דאין בנין וסתירה בכלים ולק"מ ועיין עוד בתוס' ביצה דל"ז בד"ה ורמינהו עיי"ש ודו"ק והוא הערה נאותה לפיע"ד.

ובתוספתא ביצה פ"ב איתא של בית ר"ג לא היו זוקפין את המנורה בליל יו"ט ומעשה בר"ג והזקנים שהיו מסובין ברומי ונפלה מנורה בליל יו"ט ועמד רע"ק וזקפה אמר לו ר"ג עקיבא מה לך שאתה מכניס ראשך בין המחלוקת אמר לו רע"ק רבי למדתנו רבינו אחר רבים להטות אעפ"י שאתה אוסר והן מתירין הלכה כמתירין ר"י אומר משום ר"ג מטלטלין את המנורה ביו"ט אבל לא זוקפין אותה. מדברי התוספתא מוכח כשיטת הפוסקים דבכ"ע מותר להחזיר את המנורה ביו"ט אפילו אם נתפרקה לגמרי לפי"מ שפירש שם המנ"ב את התוספתא דכוונת התוספתא זוקפין היינו להעמיד המנורה של חליות ולתקנה חתיכה אל חתיכה ור"ג ס"ל כב"ש דיש בנין בכלים ורע"ק זקפה פי' תקנה אחר שנתפרקה לגמרי מחליותיה ור"י ס"ל דרק טלטול בעלמא מותר אבל לא לזקפה ולא גזרינן שמא מתוך הטלטול תתפרק והוא יתקנה ויקימנה ביו"ט אבל בשבת אסור עיי"ש במנ"ב ולפי דבריו הרי רע"ק תיקן המנורה ביו"ט לאחר שנתפרקה לגמרי אליבא דב"ה דאין בנין וסתירה בכלים דהרי כתב סתמא שנתפרקו חליותיה דהיינו כולה ואעפ"כ עמד רע"ק וזקפה ועיין בר"ח בגמרא שמביא את דברי התוספתא הנ"ל.

והרשב"א בחידושו לשבת כתב על תירוץ הנ"ל דבמנורה איירי ברפוי כמו גבי מטה וכסא של פרקים דמתיר רשב"ג בסוף פירקא, דהיאך רשב"ג מיקל בדבר שבית אביו החמירו עיי"ש מש"כ בזה ולפיע"ד יש לומר כיון דבית אביו החמירו כב"ש והרי אנן קיי"ל דב"ש במקום ב"ה אינה משנה א"כ שפיר יכול הי' רשב"ג להקל כפי ההלכה המקובלת.

ועיין ברש"י קידושין דל"א בסוף העמוד מש"כ בענין זה והרמ"ה שם חולק

על פירש"י ועיין בתוס' ר"י הזקן שכתב דלאחר מיתת אביו יכול לחלוק עליו א"כ יכול להיות דמה שרשב"ג התיר הי' לאחר מיתת ר"ג ועיין בש"ע יו"ד סי' ר"מ ס"ב ובדברי זקני הט"ז שם סק"ג ובטור חו"מ סי' ק"ז דהיכא דאינו מזכיר שם אביו רק דברי החולק עליו מותר לו לפסוק כדברי החולק עליו ובגמרא שם גבי רמי בר יחזקאל אמר לי' שמואל לר' יהודה שיננא לא תימא לי' לאביך הכי ובפירש"י שם וברמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ובבא"ש סנהדרין דק"י עיי"ש ודו"ק ויש להעיר בזה מכמ"ק ואכמ"ל.

והמחבר בסי' תקי"ט ס"ב העתיק לשון הרמב"ם דכלים שהן מפוצלות כגון מגורה וכסא של חליות מעמידין אותם ביו"ט והוא שלא יתקע וכבר כתבנו לעיל דמלשון הרמב"ם בפירוש המשנה נראה דס"ל דבכל ענין מותר להעמידן אפילו בנתפרקו לגמרי וגם מדחזינן דהרמב"ם כייל מגורה וכסא ביחד נראה דס"ל דברפוי בכל ענין מותר כתירוץ התוס' בשבת הנ"ל ולהכי כייל מגורה בהדי כסא משום דס"ל כרשב"ג דברפוי מותר ואין חילוק בין נתפרק לגמרי או נתפרק רק קצת דבכ"ע מותר ברפוי כ"נ לכאורה להמעיין אמנם המג"א שם בסק"ד כתב דהרמב"ם מתיר אפילו באינו רפוי והוכיח כן מדברי הרמב"ם בפכ"ו מהל' שבת שכתב לאסור גבי מגורה ובהל' יו"ט הנ"ל מתיר במגורה וע"כ דס"ל כתירוץ קמא בתוס' ביצה דיש חילוק בין שבת ליו"ט דרק ביו"ט מותר ולא בשבת ובמחה"ש שם כתב להוכיח דאפילו אם יתקע ליכא איסורא וצ"ע בדבריו דהרי אם יתקע לכ"ע חייב עכ"פ משום מכה בפטיש אפילו למאן דס"ל אין בנין בכלים כמוש"כ לעיל.

ודברי המג"א לא זכיתי להבינם דהרי לפיע"ד אדרבא מדברי הרמב"ם מוכח כמו שביארנו דרק ברפוי מותר מדכייל מגורה בהדי כסא ש"מ דס"ל דברפוי מותר משום דס"ל כרשב"ג ולא דוקא ביו"ט מתיר אלא אפילו בשבת ג"כ מותר כמבואר בדבריו בפרק כ"ב מהל' שבת הלכ"ו שכתב שם וז"ל ואם הי' רפוי מותר להחזירו עיי"ש והה"מ בפכ"ו מהל' שבת כתב על מה שכתב הרמב"ם שם דאסור לטלטל מגורה של חליות שמא יחזירנה — וכתב רשב"א דהאי דהכא אין צ"ל בשאינה רפויה כלל אלא אפילו רפויה ואינה רפויה אסור לטלטלה אבל רפויה לגמרי מותר אפילו להחזירה וכבר נתבאר כן בדברי רבינו בפרק כ"ב עיי"ש ובזה גופא י"ל דיש חילוק בין שבת ליו"ט דביו"ט מותר אפילו רפויה ואינו רפויה ובשבת רק ברפוי לגמרי אז מותר.

והגר"א שם מחלק בין מגורה דמותר אפילו במהודק אבל בתריסי חנויות אסור בציר מן הצד דמשום שמחת יו"ט התירו במגורה עיי"ש אולם הפנ"י בביצה דכ"ב כתב דבמגורה לא שייך לומר ולהתיר משום שמחת יו"ט ודומה לסילוק תריסין ובפירושו לשבת דמ"ז מפקפק בזה אם שייך במגורה משום שמחת יו"ט ועיין במוסך שבת במנ"ח אות כ"ה ובמ"ב סו"ס תקי"ט.

וגבי מטה של פרקים דמתיר רשב"ג בגמרא כתבו הראשונים הרי"ף והרא"ש והרמב"ם להלכה דמותר ברפוי וכ"ה בש"ע סי' שר"ג ס"ו ולשיטת הכלבו בשם הראב"ד דוקא בדרכו תמיד להיות רפוי אז מותר והסמ"ג מחלק בין דבר שאינו צריך גבורה ואומנות מותר ובכוס של פרקים ג"כ מחלוקת אי שוה למטה דדוקא רפוי מותר או דבכל ענין מותר ולהכלבו והר"מ מרוטנברג כוס שוה למטה ולרבינו פרץ בכוס בכ"ע מותר כמבואר בב"י; והט"ז בסק"ז כתב דבנודות של בדיל שיש להם שרויף אסור להדקה בחוזק כמו גבי מטה של פרקים ולדעת הר"מ מרוטנברג אפילו ברפוי י"ל דאסור כיון שדרכה להיות מיהדק ומ"מ אליבא דאמת כתב שם דנודות לא דמו לכוס של פרקים דאפילו מאן דמחמיר בכוס מ"מ בנודות מותר כיון דכוס דרכו להשתמש רק שלא ע"י פירוק אבל בנודות דרכו להתהפך תמיד קודם תשמישו א"כ פירוק לא הוי גמר מלאכתו אפילו אם יהדק את השרויף בחוזק וסיים להלכה להתיר לצורך גדול אפילו בכוס ברם המג"א בסק"ב כתב דאפילו ע"י שרויף אם מיהדק בחוזק אסור כמו תוקע ממש ועיין בהגהות לבו"ש מש"כ על דברי הט"ז והמאמר"ר מובא במ"ב כתב דכל עניני שרויף לא הוי רק איסור דרבנן מ"מ להלכה מצדד כהמג"א לחומרא אבל כל האחרונים מקילים בכלים הנעשים ע"י שרויף עיין חיי"א כלל מ"ד.

והגרש"ז בס"י שר"ג מצדד ג"כ להקל משום שמחת יו"ט וכבר כתבנו לעיל בשם הפנ"י שפקפק אם שייך במנורה משום שמחת יו"ט.

ובנידון שאלתינו בהמכונה גראה לפיע"ד דקשה להקל אפילו למאן דמיקל בכסוי כלים ע"י שרויף דהתם נעשה להתפרק תמיד קודם תשמישן אבל בהמכונה שאנו דנין עליה כיון שנעשה באופן זה שלאחר שמשמין הנר בהשפופרת קודם שמכסים בהברז את פי השפופרת נותנין באמצע חוט ברזל קלוע ספרינג בלע"ז והברז דוחק על הספרינג כדי להעמיד הנר תמיד למעלה שהפתילה תהי' סמוך להגב שיצא השלהבת ולא יפול הנר למטה לאחר שנתקטן הנר א"כ הוי כמו כלי שדרכו תמיד להיות מהודק שאסור אפילו ברפוי לכמה פוסקים כמו שביארנו לעיל כיון שא"א בשום פעם להיות רפוי בגלל הספרינג שבאמצע שצריך להיות דוקא מהודק היטב וזה אסור לדעה שניה בש"ע ועל סניף של שמחת יו"ט מפקפק הפנ"י כמוש"כ ולתירוץ בתרא בתוס' ביצה במפורקת לגמרי אסור להקימה והרי בני"ד צריכים לפרק כל חלקי המכונה מכל וכל קודם שמשמין הנר לתוכה ולא דמי כלל לכלים שיש להם כסוי ע"י שרויף דהרי בכלים יכולים להשתמש בהם ואפילו בלא הכסוי ושם כלי יהי' עדיין עליה והמכונה אינה ראויה לשום תשמיש כשהיא מפורקת וז"פ.

והה"מ בפ"ד מהל' יו"ט הביא את דברי הרשב"א בעבוה"ק, שכתב שם וז"ל וגדולה מזו יראה לי שלא אמרו אלא במנורה שאינה עשויה לתקוע חליותיה אבל

בעשויה לתקוע חליותיה אסור לזקפה עכ"ד מבואר מזה דתלוי אם דרך המנורה זו לעשות באופן זה האסור אז אסורין לזקפה ביו"ט והרי בני"ד ג"כ עשויה המכונה לכתחילה רק בזה האופן להיות מהודק היטב הברז על פי הקנה ואעפ"י שהה"מ כתב על דברי הרשב"א שמדברי הרמב"ם לא משמע כדבריו זהו רק במנורה בעלמא כיון דל"ד לתריסי חנויות שדרך לתקוע בחוזק מפני הציר שמן הצד אבל בני"ד הרי עשויה רק לתקוע בחוזק כמו תריסי חנויות לכן קשה להקל בזה.

ובירושלמי ביצה פ"ב הל"ו איתא וז"ל כהדא תלמידוי דרבי יוסי הוון יתיבין גפלת מגרתא קומיהון והוה כל חד שמיט גרמיה וערק ופי' הפ"מ שלא רצו כל אחד להחזיר המנורה מפני שנפרקה מחליותיה מחמת הנפילה ולא רצו להורות היתר כיון שר"ג מחמיר בזה ובשטמ"ק ביצה ד"א כתב דאפילו מאן דס"ל אין בנין וסתירה בכלים מ"מ איכא בזה עכ"פ איסור דרבנן רק משום שמחת יו"ט הקילו יעו"ש וכבר כתבנו שהפנ"י מפקפק בהיתר של שמחת יו"ט ממילא איכא בזה עכ"פ איסורא דרבנן.

ובהיותי בזה נראה לפיע"ד להעיר על דברי המג"א בסי' תקי"ט שכתב להתיר ביו"ט להחזיר מטה וכסא של פרקים עפ"י שיטת הרמב"ם ואפילו באינו רפוי ורק בשבת אסור כתירוץ קמא שבתוס' ביצה שמחלק בין שבת ליו"ט דהרי בתוס' סוטה דמ"ח בד"ה כתב רחמנא כתבו וז"ל על הא דאמרינן שם במשנה דבמוצאי"ט הראשון של חג עושין בימה של עץ בעזרה כ' התוס' דנראה שהיו בונין הבימה מעיו"ט בנין של פרקים ובחזה"מ לא היו עושין שום בנין רק מקימין ומחברים הפרקים יחד ואם לא בנו אותה מעיו"ט נראה דבניינה לא ה' דחה אפילו חוה"מ עיי"ש בתוס' מש"כ על פירש"י שם שפירש שביו"ט לא ה' עושין ההקהל מפני הבימה ומעיו"ט לא ה' יכולים לתקן הבימה מפני דוחקא דעזרה כמבואר בירושלמי מגילה וע"ז כתבו התוס' שבנו מעיו"ט בנין של פרקים והקימו בחוה"מ הפרקים מבואר שביו"ט אסור להקים בימה של פרקים ורק בחוה"מ מותר ובמק"א הארכתי בזה והוכחתי דהירושלמי סוטה פא"ג ס"ל כשיטת התוס' הנ"ל ואכ"מ להאריך יותר ולקושטא דמילתא י"ל דגבי בנין הבימה היו צריכים לתקוע הפרקים בחוזק מפני רב עם ולכן אסור ביו"ט כיון דבתוקע בחוזק הוי מלאכה גמורה אבל עדיין קשה דאי נימא הא אכתי איך עשו זה בחוה"מ להקים בנין של פרקים בחוזק דזה אסור אפילו בחוה"מ כיון דהוי כמו בנין חדש ובבנין חדש אין חילוק בין יו"ט לחוה"מ ולכן צ"ע לפיע"ד ואפשר י"ל דלצורך רבים יש לצדד להיתר בכגון זה בחוה"מ.

ואפשר יש לומר ביו"ט שני של גליות יש להתיר כיון שמדליקין הנרות בלילה עפ"י"מ שנהגו בארצות אירופא להדליק נרות יו"ט בלילה לא מבעוד יום אלא לאחר יציאה מביהכנ"ס ומקור למנהג זה מצאתי במאירי שבת דכ"ג שכתב וז"ל כבר ביארנו במשנה שאין מדליקין בשמן שרפה ביו"ט והעמדהו ביו"ט שחל

להיות בערב שבת ומטעם איסור שרפת קדשים ביו"ט הא בשאר שבתות מותר ומ"מ בגמרא הוזכר טעם אחר לאוסרה בכל יו"ט ואף בשבת והזכירו הטעם הואיל ומצוה עליו לבערו שמא יטה למהר ביעורו עד שהקשו על טעם זה א"כ ביו"ט מיהא לישתרי ר"ל ביו"ט עצמו בלא הדלקה מבערב שהרי אין דרך להדליק ביו"ט מבעוד יום עיי"ש וכעין זה כתב ג"כ בבעה"מ שם וז"ל ור"ח לא משמע לי מתניתן הדלקת יו"ט כעין שבת ולעולם הדלקת יו"ט הוא בעיקר יו"ט בלבד ולא מבערב יו"ט ואין בה אלא משום שרפת קדשים ביו"ט עיי"ש ומעולם לא שמעתי טעם למנהג זה ומסתמא יסודתו בהררי קודש להדליק דוקא בלילה ויש לומר בטעם הדבר אחרי דבליל יו"ט שני א"א להדליק מבעוד יום מטעם אין יו"ט מכין לחברו וכיון דהנרות המה לצורך הלילה אסור להדליקם מבעוד יום וגם מחמת ברכת שהחיינו שנהגו הנשים לברך בעת ההדלקה וא"א לברך מבעוד יום אחרי שכבר ברכו על יום ראשון וכבר פקפקו האחרונים בנרות יאר צייט להדליק ביו"ט ולכן כיון דבליל יו"ט שני צריכים להדליק דוקא בלילה וכדי שלא יבואו לטעות נהגו גם בכניסת החג להדליק לאחר יציאה מבית הכנסת כנ"ל בטעם המנהג, ועפי"מ שכתב הלב"ש בס"י תצ"ו דכל מה שהוא לצורך הנאה הותר שבות ביו"ט שני ובני"ד יש לומר גם כן עפי"מ שכתב זקני הט"ז הובא דבריו לעיל דאפילו בחזוק הוי רק איסור דרבנן ולכן אם מתיירא שלא יטפטפו הנרות מחמת החום ולא יהי' לו שמחת יו"ט והנאה מזה ע"כ יש לצדד להקל עפי"ד הט"ז ולבו"ש כן נראה לפיע"ד.

תפלת הדרך בימינו

בסתפקתי בנוסע באוטו או ברכבת בנסיעה בינעירונית כגון מירושלם לת"א וכדומה אם מחויב בתפלת הדרך בחתימת ברכה בשם (*), ואף שרבים נוהגין כן, הנה לע"ד יש מקום להסתפק בזה, שאפשר, שמכיון שהדרכים (הכבישים) בימינו מתוקנים אין החיוב של תפלה זו כמו שנתקנה ביוצא לדרך במדבריות וכפרים, או אפי' בסתם דרכים בימיהם שהיו בחזקת סכנה, ואף שלצערינו קורים לע"ע מקרים של תאונות דרכים ה' ישמרנו, אין זה דוקא בנסיעה בינעירונית כי האדם צריך שמירה בנוסע בתוך העיר עצמה כמו בנוסע מחוץ לעיר, ואדרבא לפי סיכום הסטטיסטיקה נתברר שקרוב לשמונים אחוז מקרי-תאונה הם בתוך העיר ה' ישמרנו. וגם הרי אין הסכנה משום סכנת הדרך אלא משום סכנת הרכב וכדו' ויש להסתפק אם גם על כגון דא נתקנה תפלת הדרך המקובלת או רק על סכנת דרך עצמה, וגם יש מקום לדון על חיוב תפלה זו מכמה טעמים ונמוקים אחרים כמו שיבואר בס"ד להלן, ונדון ספק זה מסתעף לכמה ענפים.

- (א) בנוסע באוטו וברכבת בנסיעה בינעירונית אם מחויב בתפלת הדרך.
- (ב) אם מחויב לאומרה בברכה בשם או בלי ברכה בשם.
- (ג) באיזה שיעור מהלך נסיעה צריך לאומרה.
- (ד) זמן התפלה בתחלת הנסיעה, בעיר — או מחוץ לעיר, ועד מתי צריך לאומרה.

א.

על מה נתקנה תפלת הדרך

והנה ראשית דבר יש להקדים לבאר תפלת הדרך מהי? אם זהו תקנת תפלה על שלום הדרך במקומות סכנה דוקא כמו תפלה קצרה שזהו תפילת צרכי עמך כו' דכמו תפלה קצרה לכו"ע נתקנה לאומרה במקום סכנה דוקא כדאיתא בגמרא ברכות כט. שצריך להתפלל תפלה קצרה דוקא במהלך במקום סכנה וכמבואר לקמן וה"נ בתפלת הדרך נתקנה מקומה בדרכים שהן בחזקת סכנה, ואם כך הדבר יש מקום

(*) ידוע מה שנתעוררה בשנים האחרונות בעיה הלכתית בנוסע באוירון וכדו' אם צריך לברך ברכת הגומל לחתימת ברכה בשם ונקודת הבעיה אם תקנת ברכת הגומל היא רק על הארבעה שהוזכרו בש"ס או על כל מקרה של סכנה.

להסתפק אם חיוב אמירתה הוא רק בהילוך למקום שיש בה סכנת־דרך כמו בהולך במקום גדודי חיה וליסטים אבל היכי שמצד הדרך עצמה אין בה סכנה ידועה אלא סכנת דבר אחר כנדון דידן אשר כאמור אין הסכנה מצד הדרך עצמה אלא מהרכב הרי האדם צריך שמירה בנוסע בתוך העיר כנוסע מחוץ לעיר אפשר שעל ענין זה לא נתקנה התפלה המקובלת והצילנו מכל אויב ואורב כו' או אפשר שתפה"ד היא תפלה כללית כשאר תפילות דעלמא הנאמרים בכל מקום ולכל נסיעה שהיא.

ולכאורה נראה לומר פשוט שתפילת הדרך היא תפלה מיוחדת, על אותן דרכים שהן בחזקת סכנה דוקא, וכן מצינו מפורש בשיטות הראשונים שסוברים כן, כמו שיבואר להלן.

והנה בירושלמי פ"ד ברכות ה"ד איתא במשנה: רבי יהושע אומר המהלך בדרך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה מעין ש"ע כו' ובגמרא שם: ר' שמעון בר אבא בשם ר' חנינא כל הדרך (הדרכים) בחזקת סכנה כו' ע"כ.

והנה לכאורה מלשון הירושלמי משמע שר"ש בר אבא בגמרא בא לפרש דברי ר' יהושע במשנה שאמר שהמהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה שע"ז מפרש ר"ש בר אבא שכל הדרך בחזקת סכנה, אולם ברמב"ן בתורת האדם סוף ברכות מפרש דברי הירושלמי דכל הדרך בחזקת סכנה לענין תפלת הדרך נאמרה שכתב שם (לענין ברכת הגומל): וכן בדרך שכל הולכי דרכים צריכין להודות ואע"ג דרב יהודה הולכי מדברות אמר, לישנא דקרא נקט וכל דרך במשמע, וגרסינן בירושלמי גבי תפלת הדרך ר"ש בר אבא בשם ר' חנינא אמר כל הדרך בחזקת סכנה כו' ע"כ.

וכן כתב גם הרא"ש לפרש את הירושלמי לענין תפלת הדרך שכתב בברכות פ"ט ס' ג': דהא דאמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה מיירי לענין תפלת הדרך שבכל הדרכים צריך אדם לבקש על נפשו, אלא שחולק על הרמב"ן לענין ברכת הגומל שאין לאמרה בכל הדרכים שבמקום תודה נתקנה עיי"ש בדבריו וכן דעת תר"י ברכות שם.

מבואר מדברי הרמב"ן הרא"ש, והתר"י, שמפרשים את הירושלמי דכל הדרכים בחזקת סכנה לענין תפלת הדרך — נראה מזה שתפלת הדרך נתקנה כתפלה ובקשה לשלום מסכנת הדרכים.

ולפי שיטות ראשונים אלו הרי לכאורה בנדון ספקתנו שהדרכים בימינו מתוקנים ואין הסכנה מצד הדרכים אלא מצד ענין הנסיעה עצמה, וכאמור הרי אין זה דוקא בנסיעה מעיר לעיר כי גם בנסיעה בעיר עצמה צריכים שמירה יש להסתפק שאפשר כי על ענין זה לא נתקנה ברכת תפלת הדרך המקובלת.

ויותר מזה כתב הגאון הרוגצ'ובי באחת מתשובותיו בנידון אם צריך לומר תפלת הדרך בנוסע באוירון, והשיב שאין צריך לאומרה, והוכיח ראייתו מהא דאיתא

בחולין קל"ט גבי שילוח הקן באויר ע"י עוף הפורח דאמרינן שם דפטור משילוח הקן משום דדרך נשר אקרי דרך סתמא לא מיקרי, הרי נראה מדבריו בתשובה זו שתפלת הדרך נתקנה רק כתפלה על סכנת-דרך ולא על ענין אחר. הגם כי לכאורה הדבר פשוט כי בנסיעה באוירון צריכים שמירה יתירה ה"י.

אולם אף שהראשונים הנ"ל מפרשים את דברי הירושלמי לענין תפילת הדרך הנה מלשון הירושלמי עצמו משמע דמיירי לענין תפילה קצרה, שמה דאמרו בגמרא שם כל הדרכים בחזקת סכנה קאי על דברי המשנה למעלה בענין תפילה קצרה, וראיתי שכבר עמד ע"ז הגר"ש גורן שליט"א בביאורו על הירושלמי המפורש, ועי' בפני משה שם שגם מפרש את הירושלמי לענין תפילה קצרה, ועי' גם במאירי ברכות נד.

וגם מלשון מדרש הגדול ויצא שהביא את דברי הירושלמי נראה שמפרש כוונת הירושלמי לענין תפילה קצרה. וז"ל: תנן התם היה מהלך במקום סכנה במקום גדודי חיה וליסטים יתפלל תפלה קצרה איזה הוא מקום סכנה אר"א ב"פ אר"ח כל הדרכים בחזקת סכנה כו' ומי הוא שיצא לדרך ונזקק לתפלה זו אבינו יעקב דכתיב ויפגע במקום ואין פגיעה אלא תפילה וכיון שהבטיחו הקב"ה והנה אנכי עמך וגו' השלים נפשו ויצא דכתיב וישא יעקב רגליו וילך...

ונראה לדקדק בדברי המדה"ג שכתב היה מהלך במקום סכנה במקום גדודי חיה וליסטים כו' ומיד לאח"ז מפרש איזהו מקום סכנה אר"א ב"פ אר"ח כל הדרכים בחזקת סכנה כו' דמשמע דלא רק גדודי חיה וליסטים אלא כל הדרכים בחזקת סכנה, ובהכרח צריך לפרש דהא דאמר אח"כ כל הדרכים בחזקת סכנה כוונתו בזה לפרש המשנה דכתב דמקום גדודי חיה וליסטים דוקא וע"ז מוסיף דכל הדרכים הן בחזקת סכנה מסכנת גדודי חיה וליסטים שבימיהם היה סכנת חיה וליסטים בדרכים דבר רגיל.

וכעין זה מצינו לרבינו יונה ברכות שם שכתב דלדעת הבה"ג דתפה"ד אומר על דרך של פרסה (מבואר שיטתו לקמן) יפרש דברי הירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה דמיירי בהולך בדרך בין הכפרים שהכל הוא בחזקת סכנה אף בפחות מפרסה ומבואר מדבריו דאף שלשון הירושלמי היא „כל הדרכים כו'” מ"מ מפרש דברי הירושלמי שמיירי בהולך בין הכפרים ה"נ י"ל שפיר לפרש דברי הירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה לומר שכל סתם דרכים הן בחזקת גדודי חיה וליסטים וצריך להתפלל תפלה קצרה.

הרי מבואר במדה"ג שהכלל דכל הדרכים בחזקת סכנה לענין תפילה קצרה נאמרה, ויש לדקדק בדברי המדה"ג שמתחילה כתב שהמהלך במקום גדודי חיה כו' מתפלל תפלה קצרה משמע שהתפלה היא בעת שמהלך במקום הסכנה, ואח"כ מסיים ע"ז ומי הוא שיצא לדרך ונזקק לתפלה כו' השלים נפשו ויצא כו' דמשמע

מזה שיעקב אבינו התפלל בהיותו בעיר בבית-אל כמפורש בקרא טרם שיצא ואחר תפילתו הבטיחו הקב"ה והנה אנכי גוי ואח"כ יצא.

ולענ"ד נראה לומר בזה שלשיתות הראשונים הנ"ל י"ל שסוברים שתפלה קצרה ותפלת הדרך שניהם נתקנו על מקום סכנה ודברי הירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה על שניהם נאמרה, ובזה מדויק לשון הירושלמי שמביא דברי ר"ש בר"א בשם ר"ח כל הדרכים בחזקת סכנה אחר דברי המשנה בענין תפילה קצרה שלענין זה נאמר כלל זה, אולם אין ה"ג שכלל זה נאמר גם לענין תפילת הדרך כדברי הראשונים הנ"ל שכאמור שתפלה קצרה ותפילת הדרך שניהם על מקום סכנה נאמרו.

וי"ל שאף שתפלה קצרה במקום תפלת ש"ע נתקנה במהלך במקום סכנה מ"מ יש בתוכן תפלה זו גם תפלה על שלום הדרך דלפי"ז יש הבדל בין תפה"ד לתפלה קצרה ותפלת הדרך תוכן תפלתה היא רק על שלום הדרך ותפלה קצרה היא תפלה כללית מעין ש"ע וכוללת בתוכה גם תפלה על שלום הדרך.

וזהו שמביא במדרש הגדול ראייה למ"ש בירושלמי שכל הדרכים בחזקת סכנה מיעקב אבינו שהתפלל כשיצא לדרך אף שתפלת יעקב היתה טרם שיצא לדרך ומה ראייה לתפלה קצרה (כמו שהקשינו לעיל) אלא י"ל שתפלת יעקב היתה תפלת הדרך והיה מתפלל כאמור בתחילת יציאתו טרם שיצא לדרך אלא מביא ראייה שכשם שיעקב התפלל תפלת הדרך כשיצא לדרך משום דכל הדרכים בחזקת סכנה ה"נ יש להתפלל תפילה קצרה היכי דמהלך בדרך משום דכל הדרכים בחזקת סכנה והיינו כמו שכתבנו שדין תפלה קצרה ותפלת הדרך דין אחד על מקום סכנה נאמרו (ומדברי מדה"ג אלו שמביא מיעקב אבינו שהתפלל והיינו תפילת הדרך כנ"ל יש להביא ראייה לכאורה לשיטת הראשונים הנ"ל שכל הדרכים בחזקת סכנה לענין תפילת הדרך נאמרה אולם אין זה מוכרח וצ"ע). ומה שכתב, "תפלה זו" אף שזהו תפלת הדרך ולא תפלה קצרה אלא שמכיון שכאמור דין אחד להם כתב, "תפלה זו".

ומצאתי ראייה וסמך לדברנו באו"ז בדין תפלת הדרך (מח) שכתב: ותפלה זו מיירי אע"פ שכבר התפלל ש"ע ואפי' שלא במקום הסכנה ידועה, אבל במקום הסכנה ידועה כגון מהלך במקום חיה וליסטים מתפלל תפלה קצרה הכתובה לעיל בסמוך ואע"פ שלא התפלל עדיין ש"ע וכי מטי לביתה חוזר ומתפלל כראוי ע"כ.

מלשון האו"ז נראה שסובר שאם מתפלל תפלה קצרה כגון במהלך במקום גדודי חיה וליסטים אין צריך להתפלל תפלה"ד וכ"כ בביאור הלכה סי' ק"י שהביא דברי האו"ז, והוסיף בביא"ה שם דה"ה אם יצא לדרך והתפלל תה"ד ובאמצע הדרך נודע לו שהוא מקום גדודי חיה וליסטים דאין צריך עוד להתפלל תפלה קצרה דנכלל מה שאומר מתחילה בתה"ד והצילני מכל אויב ואורב בדרך וכו'.

ונראה להוכיח מדברי האו"ז כמו שכתבנו לעיל שב' התפילות תפלה קצרה ותפלת הדרך הם תוכן וענין אחד ששניהם נתקנו על סכנת דרכים ולכן כשהתפלל תפלה אחת נפטר מלהתפלל השניה, אלא שנראה שסובר שיש הבדל בין תפלה קצרה לתפלת הדרך שתפלה קצרה נאמרת רק במקום סכנה כגדודי חיה וליסטים, ותלה"ד נאמרת בכל מקום שהוא בחזקת סכנה אף שאינה במקום סכנה ידועה כגדודי חיה וליסטים, וצריך לומר דלדעתו דברי הירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה לא נאמרה על תפלה קצרה מדכתב דבמקום גדודי חיה וליסטים צריך להתפלל תפילה קצרה ולא תפה"ד משמע בדרכים ומקומות אחרים אין צריך להתפלל תפלה קצרה אלא תפה"ד, וכן משמע לשון הגמרא בשמעתין דהזכיר בתפלה קצרה רק מקום גדודי חיה וליסטים וכ"כ המחבר בשו"ע.

אולם כאמור שממדה"ג משמע שמ"ש בירושלמי דכל הדרכים בחזקת סכנה גם על תפלה קצרה נאמרה. וכאמור שכן מפרש גם בפני משה שם.

ובדברינו אלה נוכל ליישב דברי הרמב"ם פ"ד מהלכות תפלה הי"ט שכתב: היה מהלך במקום סכנה כגון מקום גדודי חיות וליסטים והגיע זמן תפלה מתפלל ברכה אחת וזו היא צרכי עמך וגו', ברוך אתה ה' שומע תפלה ומתפלל אותה בדרך כשהוא מהלך ואם יכול לעמוד עומד כו'.

ובכ"מ שם: וכתב רבינו ואם יכול לעמוד עומד מדאמרינן התם (ברכות ל.) ר"ח ור"ש הו' אזלי באורחא קם ר"ח וקא מצלי וקם נמי ר"ש ואמר מהיות טוב אל תקרא רע והאי צלותא תפילה קצרה דאילו הבינו לא מהיות טוב נפקא דמדינא צריך לעמוד ע"כ.

והנה מ"ש דהאי צלותא תפלה קצרה דבריו תמוהים דהרי כל הסוגיא בגמרא שם מיירי לענין תפילת הדרך ועי' בתוס' שם ד"ה והיכי שכתבו במפורש דלענין תפילת הדרך מיירי, וגם פשוט בלשון גמרא משמע כן, ומצאתי בטורי אבן שהקשה כן וכתב: ולכאורה תמוהין דבריו דרב חסדא ורב ששת הו' מתפללין תפילת הדרך ולא היו במקום סכנה, ויש ליישב דבריו דרבינו לימד דין תפלה קצרה מתפלת הדרך שגם היא תפלה קצרה אבל אינו כן במשמע דבריו ע"כ. ומ"ש שאינו כן במשמע דבריו כוונתו דמדברי הכ"מ שכתב והאי צלותא תפלה קצרה משמע שסובר שעובדא דר"ח ור"ש לענין תפלה קצרה נאמרה ולא לענין תפילת הדרך.

אולם בדברינו הנ"ל שפיר י"ל דאף דאמנם עובדא דר"א ור"ש לענין תפילת הדרך נאמרה מ"מ מכיון שתפלת הדרך ותפלה קצרה שניהם על מקום סכנה נאמרו שפיר יליף לה הרמב"ם גם לענין תפילת קצרה.

וראיתי שגם הצ"ח בגמרא שם עמד על דברי הרמב"ם אלו בתמיהת דבריו, וכתב שהרמב"ם ס"ל דפלוגתא דר"ח ור"ש על כל תפלה קצרה קאי והכריע הגמרא כר"ש וכיון דר"ש עצמו אמר בתפילת הדרך מהיות טוב וכו' דאם יכול

לעמוד עומד א"כ גם על צרכי עמך שהיא תפלה קצרה אמר כן לכך מסיק הרמב"ם בתפילה קצרה שאם יכול לעמוד עומד עיי"ש בצל"ח שמציין את הכ"מ.

ולעיל שם בסמוך הוסיף לפרש ולהוכיח שסוגית הגמרא מיירי על כל תפילה קצרה מזה שכתב רש"י ד"ה — „לישתף" וז"ל, אל יתפלל תפילה קצרה, ומפרש דכוונת רש"י שדברי אביי שם שאמר שצריך לשתף את הצבור בתפילתו הוא לכל תפילה קצרה. ודבריו דחוקים דאין נפרש דברי אביי לכל תפילה קצרה שהרי אביי בעצמו מביא לשון תפילת הדרך דוקא יהי"ר מלפניך שתוליכנו לשלום וכו' וגם הרי בהכרח לומר שדברי אביי הוא בעיקר לחדש שתפילת הדרך צריך לשתף בציבורא, דהרי תפלה קצרה והבינונו מפורש בגמרא בעצמו (שם לעיל) שנאמרים בלשון רבים וכדברי הצ"ח עצמו שם, א"כ למה כתב רש"י סתם „תפלה קצרה" שאין בו שום חידוש לגבי שאר תפלות קצרות והיה צריך להזכיר רק תפילת הדרך שע"ז נאמרו דברי אביי.

ונראה לענ"ד לפרש בדברי רש"י, שודאי בזה שכתב תפלה קצרה פשוט כוונתו לתפלת הדרך כדמוכח הסוגיא, וראי' מפורשת מצינו לרש"י לעיל ברכות ג. ד"ה „תפלה קצרה" כתב רש"י „הבינונו", ועיי"ש בתוס' ד"ה „היה לך" בסוה"ד שכתבו שאף שסתם תפלה קצרה הוה צרכי עמך כו' מ"מ ודאי תפלה קצרה שם הוא הבינונו כפירש"י, הרי מפורש שלרש"י מיקרי גם הבינונו תפלה קצרה משום שהיא באמת תפלה קצרה, ולפי"ז אפשר לפרש גם ברש"י בשמעתין שכונתו במ"ש תפלה קצרה היינו תפלת הדרך ופירוש זה נכון הוא. וראה ברש"י על הרי"ף דכתב אל יתפלל „תפלה זו" ולא הזכיר תפלה קצרה מפורש שעל ענין תפלת הדרך קאמר שמזה איירי שם בגמרא.

ונראה שמ"ש גתכוונתי בזה לדברי האלי' רבה שלאחר שהביא דברי הכסף משנה הנ"ל כתב וז"ל: ואך קשה על מ"ש ז"ל האי צילותא תפלה קצרה כו' והא מפשטא דש"ס משמע דאפי' תפלת הדרך קאי דמתיר ר"ש במהלך, וכן מבואר בב"י, ונראה דלאו דוקא תפלה קצרה קאמר כסף משנה אלא דומיא דת"ק דמשמע חד דינא אית להו, וכ"מ באבודרהם דף קל"א.

מבואר מדבריו שכתב דמשמע חד דינא אית להו דכוונתו כמ"ש בבאור דברי הרמב"ם הנ"ל דתפלה קצרה ותפלת הדרך אף דשניהם תפילות מיוחדות דזהו בתחילת יציאתו וזהו כשכבר מהלך אולם יסוד תקנתם אחת הן ששניהם על מקום סכנה נאמרו.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר בדברינו הנ"ל יש ליישב שיטת הרמב"ם התמוהים מאד בזה שהשמיט ולא הביא כלל דין תפלת הדרך כמו שהקשה בב"י סי' ק"י דיש לומר דלפי מ"ש לעיל דברי הרמב"ם בדין תפלה קצרה דהרמב"ם סובר דתפלה קצרה ותפה"ד שניהם נתקנו על סכנת דרך ועל שניהם נאמרו דברי

הירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה דלפי"ז צ"ל תפלה קצרה בכל דרך שהוא בחזקת סכנה וגם נאמר שדעת הרמב"ם כדעת האו"ז הנ"ל שגם אם התפלל ש"ע עדיין יש לו להתפלל תפלה קצרה, בשביל סכנת דרך ומה שכתב הרמב"ם שם בדין תפלה קצרה „והגיע זמן תפלה" אין הכוונה דצ"ל תפלה קצרה רק באם לא התפלל ש"ע אלא כונתו לרבות דגם היכי דהגיע זמן התפלה ולא התפלל ש"ע מתפלל תפלה קצרה (ואח"כ חוזר ומתפלל בעיר ש"ע) אבל אין ה"נ דגם אם כבר התפלל ש"ע היכי דהולך בדרך של סכנה צריך להתפלל תפלה קצרה וכ"כ בבא"ה הנ"ל ודבר זה יש גם לדייק בדברי האו"ז שכתב ואע"פ שלא התפלל עדיין ש"ע שלשון „ואע"פ משמע כדברינו דהיינו שלא מיבעיא היכי שכבר התפלל ש"ע שמתפלל תפלה קצרה כתפלה על סכנת-דרך בעלמא אלא אפי' אם עדיין לא התפלל ש"ע יש לו להתפלל תפלה קצרה שהיא גם במקומה של תפלת ש"ע (עד שיחזור עיר).

ולפי זה יש לפרש בשיטת הרמב"ם מה שלא הזכיר דין תפלת הדרך שמכיון שכאמור שתפלה קצרה היא תפלה כללית לבד מתפלה על שלום הדרך גם תפלה מעין ש"ע ותפלה זו שייכת לכל אדם גם לזה שמהלך במקום סכנה ועדיין לא התפלל ש"ע שמתפלל תפלה קצרה (עד שיחזור לעיר) לכן הביא הרמב"ם דין תפלה קצרה ולא הזכיר תפלה שמכיון שמתפלל תפלה קצרה ממילא נפטר מתפלת הדרך כדברי האו"ז. הנ"ל.

וגם יש להוסיף שהרמב"ם יסבור אף שתפלה נאמרת בתחילת יציאתו ותפלה קצרה כשמהלך בדרך, מ"מ מכיון שיצטרך לומר תפלה קצרה בהיותו מהלך בדרך לא חיבואו לומר תפלה גם בתחילת יציאתו.

ושוב ראיתי שהפרי חדש (סק"ד) דרך אחרת קצת לו בביאור הרמב"ם למה שהשמיט דין תפלת הדרך וגם מה שלא הזכיר דין פרסה כתמיהת הב"י, וז"ל: ול"נ דדעת הרמב"ם דההיא תפלה דמייתי בפרק ת"ה דמסיים בה בא"י ש"ת הוא במקום סכנה דכולה סוגיא דהתם בהכי אזלה ואפשר דהוא „תפלה קצרה" המוזכרת במשנה לדעת ר"י בשם ר"ח ואנו לא קי"ל הכי אלא כאחרים כו' ואפי' קאי הא דשאלינו אימת מצלי ופולגתא דר"ח ור"ש אי מעומד אי מהלך, ולכן הרב ז"ל בפ"ד מה' תפילה כשהביא דין ת"ק כתב שאם יכול לעמוד עומד כו' וכ"כ שם בכ"מ שדין זה הוציאו מההיא דר"ש כו' ודלא כשאר מפרשים שפירשו דתפלה דהמוזכר בפרק תפ"ה לחוד ותפלה קצרה לחוד, ולפי זה כי אמרינן אימת מצלי קאי לתפלה ולדעת הרמב"ם הכל אחד כו' ומה שלא הזכיר הרב ז"ל דין פרסה יש לדחוק דס"ל כמ"ש הרא"ש ז"ל שגראה פירוש ה"ג עיקר שאם יש לו ללכת פחות מפרסה בקרוב לעיר לא הוי מקום סכנה וא"צ לברך ולזה כבר כתב הרב ז"ל היה מהלך במקום סכנה כו' ולענין הלכה נ"ל עיקר כדברי הרמב"ם דפסק ספק ברכות להקל דלא כתמיהת לקמן סי' ר"ל ס"א דליתא ע"כ.

והנה מ"ש לבאר דדעת הרמב"ם דכל הסוגיא בשמעתין לענין תפלה קצרה לכאורה דחוק מאד, דהרי אם נפרש דדברי ר"י אר"ח דצריך להתפלל תפלה דדברי אביי דצריך לומר בלשון רבים מיירי אדלעיל לענין תפלה קצרה היה לגמרא להביא לעיל בסמוך לאחר כל האמוראים שם בנוסח תפלה קצרה גם את דברי ר"י אר"ח ואת נוסח התפלה שהזכיר ואח"כ להביא דברי רב הונא שהלכה כאחרים ולמה פוסק את ההלכה טרם שהביא בגמרא את כל השיטות בזה.

ולפי מה שנתבאר (וכנ"ל שמשמע כן גם מדברי הא"ר) י"ל שבאמת סוגית הגמרא שם לענין ב' תפילות מיוחדות. א. תפילה קצרה. ב. תפילת הדרך. אלא שכנ"ל שלדעת הרמב"ם שב' התפילות לענין סכנת דרכים נתקנו, וגם תוכן ענינם אחד, אלא שמכל מקום יש הבדל בין תפלה קצרה לתפלת הדרך דתפלה קצרה אומרה כשמהלך כבר בדרך וגמצא כבר במקום הסכנה ותפלת הדרך לכתחילה צריך לאומרה בתחילת יציאתו (כמו שנפסק להלכה בשו"ע וכמבואר לקמן) וכלשון הגמרא כל „היוצא" לדרך, וגם שתפלה קצרה פוטרת בעת הליכתו מלהתפלל ש"ע משא"כ תפלת הדרך ולכן לא הזכיר הרמב"ם דין תפילת הדרך כאמור שמכיון שמתפלל תפלה קצרה ממילא נפטר מתפלה דכדברי האו"ז הנ"ל.

גם מ"ש בפר"ח לפרש דעת הרמב"ם מה שלא הזכיר דין פרסה, דהוא כמ"ש הרא"ש שאם הולך פחות מפרסה לא הוי מקום סכנה וא"צ לברך דלזה כתב הרמב"ם במקום סכנה דוקא, גם זה לכאורה דחוק הוא (כמו שכתב בעצמו) שאין זה דרכו של הרמב"ם לא להזכיר ולפרש את פרטי ההלכה ורק להזכיר ברמז כדברי הפר"ח שכתב שמכיון שהרמב"ם כתב שצריך לברך במקום סכנה ממילא מובן שזהו שיעור פרסה מכיון ששיעור פרסה יש סכנה ולא בפחות מזה, ובפרט שעצם הדין שבפחות משיעור פרסה לא הוי מקום סכנה אין סברא זו מפורשת ורק הרא"ש כתב כן, והיה לו להרמב"ם להביא דין זה דבשיעור פרסה הוי מקום סכנה ולא בפחות מזה.

לכן נלע"ד לפרש, בדעת הרמב"ם בזה שלא הזכיר דין פרסה ולומר לאידך גיסא, שכפי המבואר לעיל דברי תר"י דלשיטת תבה"ג היכי דהולך במקום סכנה גם בפחות מפרסה צריך לברך וא"כ לפי מה שבארנו בדעת הרמב"ם דתפלה דבמקום סכנה דוקא נאמרה הרי לפי"ז אדרבה יצטרך לברך גם בפחות מפרסה ולכן לא הזכיר הרמב"ם דין פרסה כלל. ופשוט.

אולם מאידך מצינו לראשונים ופוסקים דלקמן שנראים מדבריהם שסוברים שתפלת הדרך לא נתקנה על סכנת דרכים דוקא אלא היא תפילה בעלמא.

א. הרא"ה ברכות שם: לאחר שהביא את כל התפלות הנזכרות בגמרא כתב: נמצאו שארבעה דיני תפילה נשנו כאן האחד תפילה בעיר והיא ש"ע ברכות שלמות כו', השני הבינונו והיא בדרך כו' השלישי תפלה קצרה והיא במקום סכנה

כו' הרביעי תפלת הדרך, "והיא בכל דרך בעולם" והיא במהלך לפי שקבעו לענינה לדרך ע"כ. ועי' בשטמ"ק שמביא כל הלשון הזה ונראה שזהו דברי הרא"ה אלו. ב. תוס' ר"י החסיד שם: ולאו היינו תפלה קצרה דמתניתין דהתם מיירי במקום סכנה והוי תפלה במקום ש"ע, אבל הכא, "בישוב מיירי ובאדם שרוצה לצאת לדרך כו'" וכ"ה בתוס' הרא"ש.

ב.

שיטת רש"י והבה"ג בשיעור פרסה

ונלפענ"ד כי בעצם השאלה בטעם תקנת תפלה זו ועל איזה ענין נתקנה תפילה זו מצינו בזה שיטות חלוקות בראשונים ובפוסקים. לבד משיטות הראשונים שהזכרנו קודם.

מקור תפלת הדרך בשמעתין בברכות כ"ט ע"ב ושם איתא א"ל אליהו לרב יהודא כו' וכשאתה יוצא לדרך המלך בקונך וצא מאי המלך בקונך וצא, אר"י אר"ח זו תפלת הדרך ואר"י אר"ח כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפלה"ד מאי תפלה"ד יהר"מ כו'.

ושם בשמעתין עד כמה אר"י אר"ח עד פרסה פירש"י עד כמה זמנה להתפלל עד פרסה אבל לא לאחר שהלך פרסה ובה"ג מפרש עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל עד פרסה אפי' אין לו לילך אלא עד פרסה אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל תפלה זו ע"כ.

וכשיטת הבה"ג שצריך להתפלל כשיש לו לילך פרסה אבל דרך פחות מפרסה אין צריך להתפלל הולכים בעקבותיו, סדרע"ג, (נג), רב גטרונאי, (ח"ב עמ' 22), ראב"ן סי' קע"ד, תר"י, והרא"ש ברכות שם, (וראיתי שהרב סופר בהערותיו על המאירי כתב שכן דעת הרי"ף ואין מוכרח), וכן פסק בטור והמחבר סי' ק"י. ועי' ברא"ש שביאר שיטה זו דדרך פחות מפרסה לא הוי מקום סכנה וא"צ לברך.

וברבנו יונה שם כתב שיש מקשים על פי' הבה"ג דבדרך פחות מפרסה א"צ להתפלל תפלה זו הא אמרינן בירושלמי כל הדרכים בחזקת סכנה ותירץ דאפשר דהירושלמי לא בקרוב לעיר מיירי אלא בהולך בין הכפרים שהכל היא בחזקת סכנה (הבאנו דבריו לעיל).

מבואר מדבריהם שמפרשים בדעת הבה"ג שדין תפלת הדרך היא מטעם סכנת דרכים לכן בסתם דרכים צריך להתפלל רק בדרך של פרסה דהוי מקום סכנה ובפחות מפרסה רק בין כפרים שיש בזה סכנה (עי' ט"ז סק"י).

אולם מצינו לראשונים ופוסקים שסוברים כדעת רש"י שעד כמה זמנה להתפלל עד פרסה ולא לאחר שהלך פרסה והם ר' שמעי' (תלמידו של רש"י),

הרשב"א, הראב"ה, הרא"ה, (ועי' ברמ"א שם שכתב ולכתחילה יאמר אותה בפרסה הראשונה).

והנה בדעת רש"י יש להבין כוונתו אם סובר דלאחר שהלך פרסה שוב אינו מחויב להתפלל כלל תפלה זו (ואם אומרה לאחר זמן זה יהי ענין תפלה זו כמו הקורא ק"ש לאחר זמנה דהוה כקורא בתורה ולא כקורא ק"ש ברכות ט. וא"כ הכא אין זה מקרי תפלת הדרך ואין צריך לאומרה כלל). או דכוונתו דלאחר שהלך שיעור פרסה אומרה בלי ברכה בשם.

ולאחר העיון נראה שמצינו בזה דיעות חלוקות, הראב"ה מביא דעת רש"י וז"ל: ויש מפרשים עד פרסה יש תקנה לחזור ולהתפלל אבל מכי עבר פרסה לא שנא בספינה ולא שנא ביבשה, הוי מעוות שלא יוכל לתקן, משמע מדבריו דלאחר שהלך פרסה אין צריך לאומרה אפי' בלי ברכה, דאין לומר דכוונתו דלאחר שהלך פרסה אין תקנה לאומרה בברכה, דמדכתב קודם דעד פרסה יש תקנה לחזור ולהתפלל וע"ז מוסיף מכי עבר פרסה הווי מעוות שלא יוכל לתקן משמע דעל התפלה עצמה אומר דלאחר שהלך פרסה אי אפשר לתקן ולאומרה.

וכן נראה מלשון הרשב"א שכתב, הא אם לא נזכר עד שהלך יותר מפרסה שוב אינו מתפלל אותה ועבר זמנה הוא, וכן כתב הרא"ה: עבר זמנה ושוב אין לו להתפלל אותה, מוכח מלשונם דלאחר שהלך פרסה אין צריך להתפלל אותה גם בלי ברכה משום דעבר זמנה דאם היה סבירא להו דלאחר פרסה יש לו להתפלל בלי ברכה היה להו לפרש כן ומדסתמו מוכח שסוברים שלאחר פרסה עבר זמנה של תפלה זו.

אולם ראיתי ב"על הכל" מובא בהגהן ח"ז שלאחר שמביא דברי הבה"ג מביא את דברי ר' שמעי' (תלמידו של רש"י וצ"ע שאינו מביא דברי רש"י) וז"ל והר"ר שמעי' פירש משהתחיל בדרך יאמר אותה ועד פרסה זמנה לאומרה הלך יותר מפרסה עבר זמנה ואומרה בלא ברכה, ע"כ, מפורש מדבריו דסובר דלאחר שהלך פרסה אומרה בלא ברכה, ואח"ז מצאתי אפוטביזער (ברלין) בהערותיו על ראב"ה מביא כת"י מהראב"ה שכתוב שם יש תקנה לחזור ולברך ומלשון זה משמע כשיטת ר' שמעי' שלאחר שהלך פרסה אומרה בלי ברכה, ואין הכרע בספק זה.

היוצא מדברינו שנראה מדברי הראשונים ופוסקים דלשיטת רש"י וסיעתו לאחר שהלך שיעור פרסה שוב אין צריך לומר תפלת הדרך (אפילו בלי ברכה ולר' שמעי' בברכה) משום דעבר זמנה.

והנה אף שמצינו ראשונים ופוסקים הנ"ל שסוברים כשיטת רש"י עדיין יש לבאר שיטה זו דלמה לא יוכל לאומרה גם כשהלך פרסה (אפי' בברכה) היכי שעדיין יש לו לילך כברת דרך, ויש לתפלה זו לחול על הדרך שצריך עדיין לילך. וכבר הקשה כן הרא"ש ברכות שם לאחר שמביא ב' השיטות הנ"ל כתב:

נראה פי' ה"ג עיקר „אם יש לו עדיין ללכת הרבה למה לא יברך“, וכן הקשו על שיטת רש"י תר"י שם שכתבו: אבל אינו כמו שאומרים שאם לא התפלל בתוך פרסה לא יתפלל אח"כ שזה לא יתכן דכ"ז שיש לו עדיין ללכת מחויב הוא בענין התפילה הצריכה אלא יש לו לאומרה לכתחילה לאחר שיצא מן העיר בתוך הפרסה הראשונה (וכ"פ הרמ"א בשו"ע) ואם שכח ולא אמר אותה בתוך הראשונה אומר אותה אח"כ על מה שיש לו ללכת כ"ז שרב ממנו הדרך (הכונה שישאר פרסה ללכת) עד שיתקרב למקום שהולך, ודמי להא דאמרינן בתפילין מברך עליהם משעת הנחתן ועד שעת קשירתן כו' דכ"ז שהאדם מקיים המצוה אע"פ שלא בירך עליה מתחילה כיון שעדיין מקיים אותה יש לו לברך כשנזכר כו'.

ובספר אסיפת זקנים ברכות שם מביא את דברי ס' „חפץ ה'" וז"ל: עד כמה כו' לפי מה שפירש"י זמן התפלה שיתפלל קאמר דוחק הרבה דסוף סוף הרי עדיין הולך הוא וצריך לרחמים ומידי דהוה שעתה מתחיל לילך לדרך ונראה אפשר דאה"ג שיתפלל כל עוד שהוא בדרך אלא שזמנה לכתחילה עד פרסה ואם עבר זמן בטל תפלה בזמנה וק"ל.

ואינו מובן תירוצו שגם לפי דבריו שכונת רש"י שזמנה לכתחילה עד פרסה ואם עבר שיעור פרסה בטל תפלה בזמנה שוב יוקשה למה לא יתפלל גם לאחר שיעור פרסה כמו שמקשה בעצמו וכתמיהת הרא"ש ותר"י הנ"ל.

ולבאר שיטת רש"י וסייעתו אקדים בזה באור הסוגיא בשמעתין שהבאנו לעיל דאמר אליהו חסידא לר"י כו' המלך בקונך וצא ופירש"י המלך טול רשות. ודברים אלו צריכים ביאור. דלפי מה דקאמר הכא הרי דענין תפילת הדרך הוא ענין המלכה ונטילת רשות, ויש להבין ענין זה דהמלכה ונטילת רשות מהו, אם נאמר דהיינו עצה ונטילת רשות אם לצאת לדרך יקשה מאוד דאיך ידע אם יש לו רשות לצאת או לאו, ומצאתי דהקשה כן בצל"ח (ברכות שם) ומפרש שהוא על דרך דברי רחב"ד שאמר אם שגורה תפילתי בפי כו' ה"ג אם יראה שתפילת הדרך שגורה בפיו יצא ואם לאו לא יצא, וכתב שמצא שכ"כ השל"ה דף קט"ו ומוסיף הצל"ח שלכן לרב יהודה שהוא חשיב בשמים להודיעו עצה גכונה כמו רחב"ד פירשו בגמרא תפילת הדרך בלשון יחיד, שידע אם שגורה בפיו, אבל אביי שם על רובא דעלמא לא כרחב"ד קאמר שטוב לישתף עם צבורא שבזכות הרבים תקובל תפילתו.

והנה מתחילה אמרתי לדייק מלשון הגמרא שם להוכיח כפירוש זה, דלאחר שהביא דברי ר"י אר"ח דהמלך בקונך זו תפילת הדרך קאמר בגמרא ואמר ר"י אר"ח כל היוצא לדרך צריך להתפלל כו', ולמה חוזר ומביא שוב את דברי ר"י אר"ח על חיוב תפילת הדרך אחר שהביאו קודם ומיניה סליק ומאי מוסיף בחזרת דבריו ומשמע מזה דר"י אר"ח אשמעינן בב' מימרות אלו ב' ענינים בתפלת הדרך א'

המלכה ונטילת רשות אם לצאת לדרך היכי ששגורה תפילתו בפיו וזהו רק לבני אדם כרחב"ד וכו' ב' תפלת הדרך לשלום הדרך לכל אדם, ולכאורה זהו דיוק נכון. אולם אח"ז מצאתי בדקדוקי סופרים שמביא גירסא בגמרא כת"י בזה"ל: המלך בקונך וצא, א"ר יעקב בר אידי היוצא לדרך מצוה להמלך בקונו מאי להמלך בקונו א"ר יצחק זו תפילת הדרך מאי מצלי אר"ח יהי רצון כו' שתוליכני כו'.

ולפי גירסא זו אין מקום לפירוש הנ"ל שמפרש שענין המלך בקונך וצא הוא לר"י דוקא שהוא כמדרגת רחב"ד ולא לשאר בני אדם, שהרי מפרש כאן שר"י בר אידי אמר היוצא לדרך מצוה להמלך בקונו כו', הרי זה נאמר לכל יוצא לדרך.

ואפי' לפי הגירסא שלפנינו הפירוש בעצם הענין דחוק מכמה טעמים א. אם כדברי הנ"ל שענין המלך בקונך וצא הוא ענין ששגורה תפילת הדרך בפיו וזהו הוראה רק לבני אדם כרחב"ד וכו' ולא לשאר בני אדם למה הביאו הרבה פוסקים עובדא זו מה שאמר אליהו לר"י כיון שאין זה הלכה לרבים אלא ליחידים כנ"ל בלבד ולכה"פ הוי להו לפרושי, ב. שאם נימא שתפלה זו שמתפלל הוא לסימן שאם שגורה בפיו יצא לדרך הרי זמן תפילתה קודם התחלת יציאתו דוקא, ולפי המבואר לקמן דעת רוב הפוסקים (וגם השל"ה בעצמו) שתפלת הדרך יש לאומרה לאחר שיצא לדרך מחוץ לעיר או לכמה פוסקים גם בעיר אבל רק לאחר שכבר התחיל לצאת לדרך ולא לפני זה, ולפי פ"י הנ"ל נצטרך לומר שיש שני זמני תפילת הדרך (לבד משני הנוסחאות בלשון יחיד ובלשון רבים כהג"ל) שבני אדם כרחב"ד ור"י יאמרו תפילה זו קודם יציאתם לדרך, ושאר בני אדם יאמרוה לאחר שהתחילו לצאת כו' ודוחק זה נראה לעין, ג. מה שהצל"ח מפרש שיהי רצון שהובא בגמ' בלשון יחיד נאמרה רק לרחב"ד ולר"י לענ"ד קשה שהרי שם בגמ' איתא כל היוצא לדרך צריך להתפלל תפילת הדרך וע"ז קאמר שם מאי ת"ה כו' שתוליכני הרי מפורש שנוסח זה בלשון יחיד נאמרה לכל יוצא לדרך ולא דוקא לבנ"א כרחב"ד ור"י כדברי הצ"ח אלא שאב"י מוסיף שתפילתו נשמעת יותר כשמתפלל תפילה בלשון רבים. והלום מצאתי ראיתי דברי המאירי ברכות שם שמביא דברי רש"י וז"ל: ויש מפרשים שאם לא בירך ביציאתו מברכה עד פרסה משם ואילך, אין זה נמלך בקונו ואינו אומרה ע"כ.

והנה אף שהמאירי אינו מבאר מהו ענין נמלך בקונו הרי ע"כ צ"ל דלדבריו נמלך בקונו זהו ענין תפילת הדרך המקובלת לכל בני אדם היוצאים לדרך, (לא כפי' השל"ה והצל"ח שזהו רק ליחידים סגולה) ואפשר דלדבריו שתפלת הדרך ענין נמלך בקונו הוא ע"ד שאיתא בגמ' ברכות ג': ונמלכין בסנהדרין וגם שם מפרש רש"י נוטלין מהם רשות כדי שיתפללו עליהם, וראה בבאר היטב סי' קי סק"י שכתב: נוהגים ליטול רשות מהגדולים ומתברכים כשהולכים לדרך ויש סמך ממ"ש חז"ל נמלכים בסנהדרין ופרש"י נטלו רשות כדי שיתפללו עליהם ולפי"ז יש לפרש ענין

נמלך בקונו שעל אחת כמה וכמה צריך כל אדם להיות נמלך בקונו ונוטל רשות בעת יציאתו לדרך.

דברי המאירי שאחר שהלך פרסה אין זה נמלך בקונו שופכים אור בביאור שיטת רש"י וסייעתו וממילא יסולקו תמיהות הרא"ש ותר"י שהבאנו לעיל דלמה לא יברך אם יש לו עדיין ללכת כו' שי"ל שדעת רש"י שכיון שהלך פרסה אין זה נמלך בקונו אף שיש לו עדיין ללכת (והרב סופר בהערותיו על המאירי שם העיר כע"ז) (ומקור לשיטת רש"י היא לשון הגמרא „אימת מצלי" מתי חל החיוב משמהלך בדרך „ועד כמה" מתי הוא סוף החיוב „עד פרסה").

ומעתה בביאור שיטת רש"י לפי דברי המאירי הנ"ל נמצינו למדים דבר חדש שלשיטת רש"י וסייעתו עיקר תקנת תפלת הדרך לא על סכנת דרכים בלבד נתקנה שא"כ יוקשה שוב למה לא יברך גם כשהלך פרסה היכי שעדיין יש לו ללכת ויש בו משום סכנת דרכים אלא ע"כ שלדעת רש"י עיקר תקנת תפלת הדרך הוא ענין של נמלך ונוטל רשות מקונו והרי היא תפלה ובקשה בעלמא שה' יצליחו בדרכו ובעניניו. הנוגע לענינינו נתברר מהנ"ל שיש לפנינו ב' שיטות בטעם תקנת תפלת הדרך א. דעת הבה"ג והסוברים כשיטתו שהבאנו לעיל שגם שהלך יותר מפרסה אם עדיין נשאר לו ללכת פרסה צריך לומר תפלת הדרך בע"כ צ"ל לדעתם שענין תפלת הדרך משום סכנת דרכים שלכן כתבו שחיוב תפלה זו היא דוקא בהולך דרך בשיעור פרסה שמן הסתם יש בו סכנת דרכים אבל לא פחות מפרסה, כדברי הרא"ש הנ"ל ואמנם היכי שהולך במקומות של סכנה מיוחדים כגון כפרים ומדבריות אפשר שיצטרך לאומרה גם בפחות מפרסה וכן כתב בתר"י הנ"ל. ב. דעת רש"י והסוברים כשיטתו שהבאנו לעיל שאחר שהלך פרסה שוב אינו אומר תפה"ד, שתפה"ד הוא ענין נמלך בקונו (כדברי המאירי הנ"ל) צ"ל דס"ל דזהו תפלה ובקשה כללית לכל הענינים הכרוכים ביציאה לדרך זו, וממילא גם באופן שאין סכנה בדרך עצמה (כנדון ספקתנו) מ"מ י"ל תפלה זו על שאר הענינים שיש ביציאתו לדרך וכן שיטות הפוסקים שהבאנו שכתבו שתפלת הדרך נאמרת גם על מקום שאין בו סכנה ידועה.

היוצא מדברינו בנדון ספקתנו היכי שהדרכים בימינו מתוקנים ומצד הדרך עצמה אין בהם סכנה כימיהם שכל הדרכים היו בחזקת סכנה של גדודי חיה וליסטים רוצחים כו' אלא שצריכים שמירה בהנסיעה עצמה וכאמור שזהו לא רק בנסיעה בינעירונית אלא גם ואדרבה במדה מרובה יותר בנסיעה בעיר עצמה, הנה לשיטת בה"ג וסייעתו וכן לשיטת הראשונים שהבאנו שסוברים שתפה"ד מצד סכנת דרכים נתקנה יש מקום להסתפק אם מחויב בימינו לומר תפה"ד וכ"ש בברכה, ולשיטת הסוברים כדעת רש"י, צריך לאומרה גם בנסיעה בימינו כיון שתפלת הדרך אין זה דוקא לסכנת דרכים אלא ענין של המלכה ונטילת רשות, והיינו תפלה ובקשה על כל הענינים שבנסיעה וזהו שייך גם בנסיעה בימינו.

ואחרי כתבי זאת מצאתי בנמוקי אורח חיים סי' קי שנגע בבעיה זו וכתב: והנה רבים מקילים להם בימינו מלומר תפה"ד באומרם כי אין הדרכים מסוכנים כעת ובפרט בנסיעה על הבאן אמנם באמת הן הבל יפצה פיהם ועינינו ראו ואזנינו שמעו בימינו מהסכ"נ ורציחות וגזילות וכל מיני פורעניות ר"ל שנעשו בדרך וגם על מרכבות הקיטור מפגיעות המרכבות והמכונות או הפיכתן ויציאתן חוץ לשיטה ובפרט על האוטובוסים אשר הוא סכ"נ, יותר מכל העגלות ה' ישמרנו ויצילנו ע"כ בודאי צריכין לתפה"ד והשי"ת יקבל תפלתנו עיי"ש שמביא ששמע מאדמו"ר משינאווע זי"ע כי צריכין ליזהר בתפה"ד בימינו.

והנה הרי מביא בעצמו שרבים מקילים בימינו מלומר תפה"ד וטעמם ונימוקם עמם באומרם כי אין הדרכים מסוכנים כעת, ומה שכותב מהסכ"נ ברציחות וגזילות (שאפשר שמטעם זה דעת האדמו"ר משינאווע זי"ע"א הנ"ל ליזהר בתפה"ד בזמנו) הנה בימינו אין שומעים ב"ה על מקרי רציחות וגזילות בכבישים, ומ"ש שיש פגיעות המרכבות והמכונות כו' הרי במחכ"ת יש מקום לדון ע"ז כאמור שאין זה רק בדרך אלא בכל שנוסע גם בעיר עצמה צריך שמירה, הגע בעצמך, מי שיוצא בימינו ברגלי לדרך מירושלים לת"א הרי לכאורה פשוט שאין צריך להתפלל תפה"ד שאין בזה סכנה מיוחדת כמו שהיו בימיהם שהדרכים עצמן היו בחזקת סכנת גולנים ליסטים רוצחים כו' אלא שכל עיקר הטעם שיצטרך לברך תפה"ד במי שנוסע באוטובוס כו' הוא מצד הנסיעה וע"ז כאמור יש לדון אם על ענין זה נתקנה תפלת הדרך המקובלת. וכן ראיתי שבערוך השלחן כתב: ופשוט הוא דצ"ל תפלת הדרך בנסעו על הים או בנהרות או במסילת הברזל ואם ירצה להוסיף שם עוד תחינות ובקשות הרשות בידו אבל תפה"ד שבגמ' מחויב לומר בכל מין נסיעה שהוא ע"כ, ואינו מפרש בדבריו על איזה דרך מתכוון אם על דרכים שהן בחזקת מסוכנות, או גם בדרכים מתוקנים כהדרכים בימינו וכנדון ספקתנו, אף שמלשוננו משמע שעל כל הדרכים גם על מתוקנים יש לברך וצ"ע.

וגם יש מקום לדון לפי מה שמביא בספר זכר נתן מכנה"ג שכתב טעם למה שנוהגין בקושטא כשהולכין למקומות קרובות וחוזרין בו ביום דלא מברכין ברכת הגומל כיון שאין בהם סכנה אלא לעתים רחוקות, ומוכח מכנה"ג דמקום שאין בו סכנה אלא לעתים רחוקות אין מברכין. וה"נ י"ל בתפה"ד.

ג.

שיעור פרסה בנסיעה בימינו

ובר מן כל דין גם אם נאמר שגם הסוברים שתפה"ד על סכנת דרכים נתקנה יסברו שגם על סכנת נסיעה בימינו ג"כ יש לאומרה וכ"ש לשיטת הסוברים כדעת רש"י דענין תפה"ד הוא משום המלך בקונג כנ"ל וצריך לאומרה בכל דרך ונסיעה

שהוא, מכל מקום בנידון דידן בנוסע באוטובוס וברכבת וכדו' מעיר לעיר כמו מירושלם לת"א כו' יש מקום לדון על חיוב תפה"ד בחתימת ברכה בשם מכמה טעמים אחרים. א. בשמעתין ברכות שם איתא: אימת מצלי כו' משעה שמהלך בדרך ויש גירסא משהחזיק בדרך, ויש מחלוקת הפוסקים אם צריך לאומרה שמהלך בדרך דוקא דהיינו שכבר יצא מחוץ לתחום העיר או דיכול לאומרה גם בהיותו בעיר ועומד לצאת לדרך.

דעת המג"א דצריך לאומרה רק משיצא מחוץ לתחום העיר ועיבורה, דעת הט"ז דגם בהיותו בעיר ובבית ורק החזיק לצאת לדרך יכול לאומרה, ולהלכה נקטו רוב הפוסקים כמג"א, עי' של"ה א"ר, שו"ע אדמוה"ז, חיי אדם, משנה ברורה ועוד, דלא כט"ז.

ועתה לפי מה שנתבאר לעיל שדעת הרמ"א כדעת רש"י שלכתחילה יש לאומרה בפרסה הראשונה. וכ"ש לשיטת הסוברים כדעת רש"י שאחר שיעור פרסה שוב אינו אומרה (בברכה או גם בלי ברכה כנ"ל) גם בדיעבד א"כ בנידון דידן כשנוסע באוטו או ברכבת בנסיעה מהירה ואם יאמרה דוקא אחר יציאתו מתחום העיר כדעת המג"א הרי בשעה מועטת מאד יעבור שיעור פרסה, וע"כ נצטרך לצמצם ולדייק לאומרה ממש בתחילת הנסיעה מיד בהגיעו מחוץ לעיר בדיוק וזהו דבר קשה לצמצם וגם אין העולם נוהגין בזה.

והנה גם לשיטת הסוברים כהבה"ג שיכול לאומרה גם אם כבר נסע כברת דרך ועדיין נשאר לו פרסה. אבל הרי לשיטתו יכול לומר תפה"ד רק על דרך של לא פחות משיעור פרסה א"כ לפי"ז יש לדון אם שיעור פרסה שקבעו חז"ל דהיינו ד' מילין (ולפי חשבון שלנו בערך כארבע קילומטר) נשאר גם בימינו אף שהנסיעה היא בהרבה יותר מהירות, או שהשיעור פרסה נשתנה ויהי' נחשב כיום כפי החשבון של הזמן שהיו הולכים בימיהם דרך של פרסה (ראה לקמן חשבון זמן מהלך פרסה).

ומצאתי שבשדה חמד (מערכת ברכות) דן בשאלה זו לענין ברכת הגומל והביא מבעל פתח הדביר (ח"ג דף שי"ג) שנשאל בהולך דרך יבשה על מסילת ברזל פחות מפרסה ואילו היה רכוב היה לו הדרך יותר מפרסה אם צריך לברך ברכת הגומל והביא דברי בעל תפארת ישראל פ"ט פסחים מ"ב בהלכתא גבירתא וגם משו"ת בית מאיר סי' לה דאין לזוז מגבול שקבעו חז"ל דכל שהוא מהלך פרסה או יותר במהלך בינוני ואיכא סכנה הגם שמהלך במרוצה חייב לברך, ע"כ.

וכן כתב בשו"ת האלף לך שלמה סי' שט שגם הוא מביא ראייתו מגמ' פסחים הג"ל.

והנה מה שהביא בפתח הדביר להוכיח מדברי תפארת ישראל הנ"ל שאין לשנות משיעור שקבעו חז"ל אין מובן ראיתו דבתפארת ישראל שם כתב מתחילה דעתו שדרך במסילת ברזל נשתנה השיעור ממה שקבעה המשנה (ט"ו מיל לענין

דרך (רחוקה בקרבן פסח) אלא שאח"ז כתב בהשמטות שהוא חוזר בו ממ"ש בפסחים צד. דאיתא שם: היה עומד חוץ למודיעים ויכול לכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה ע"כ הרי כתב זה התפארת ישראל רק לגבי דין קרבן פסח שיש גזירת הכתוב ובדרך לא היה ומשם ילפינו לה, אבל בנדונו לענין ברכת הגומל וכן לענין נידון דידן לענין תפילת הדרך דשיעור פרסה הוא מצד סכנה נגעו בה שחז"ל קבעו שדרך של פרסה יש בה משום סכנה לשיטת הסוברים כבה"ג (כמו שהבאנו לעיל דברי הרא"ש בזה) שפיר י"ל ששיעור פרסה נשתנה בהליכה מהירה כנסיעה בימינו ויהיה נחשב שיעור פרסה כפי חשבון הזמן של הילוך פרסה שהיא ד' מילין שהוא ע"ב רגעים ולשיטת המחמירין בשיעור מיל יהיה החשבון של צ"ו רגעים, ולפי"ז יהי מחויב בתפלת הדרך רק בנוסע דרך של לכה"פ ע"ב או צ"ו רגעים לפי שיטת הבה"ג ושכן נפסק ההלכה בשו"ע.

וכדברי מצאתי בספר חוקי חיים שגם דייק מגמ' פסחים שם דרק כיון דכתיב עוד קרא ובדרך לא היה והוא היה בדרך גזה"כ כן הוא שפטור מהכרת ולפלא שלא הזכיר דברי תפארת ישראל והאלף לך שלמה הנ"ל שכתבו להיפך.

ואמנם מצאתי שבשו"ת זכרון יהודה סי' מ"ב כתב כן שאין לברך אלא בשוהה הנסיעה לא פחות מתשעים ושש מינוט לפי שיטת המחמירין בשיעור מיל כ"ד מינוט וספק ברכות להקל.

אולם מצאתי שגם במשנה ברורה (שם ס"ק ל') ובס' תהלה לדוד (בהשמטות) כתבו כדברי בעל פתח הדביר הנ"ל ששיעור פרסה שקבעו חז"ל נשאר גם בימינו.

ובשאלה זו אם שיעור פרסה בימינו חשבינו בשיעור פרסה ממש או בחשבון של זמן הליכת פרסה כבר דנו בה גדולי האחרונים בדין מקום קרוב באבילות דמונה עם גדול הבית, דמקום קרוב מיקרי שם בתוך עשר פרסאות, ראה שו"ע יו"ד סי' שע"ה, ועי' במהר"ם שיי"ק יו"ד שס"א, שהביא מבעל הנוב"י והחת"ס והראב"ד מפראג שנראים דעתם להקל, וגם מהר"ם שיק בנדונו שם מצדד להקל ובשו"ת שואל ומשיב ח"ג (קג) כתב: אף כהיום יש נתיבות הברזל ויכולין ליסע הרבה פרסאות ביום מ"מ לא מקרי מהלך יום אחד כמ"ש בחיבורי יד שואל ואין משערין רק במה שהוא בדרך הטבע לא עפ"י תחבולות שנתחדשו בזמנינו דאל"כ ישתנו דרכי התורה מדי יום ביומו כו' ועי' מכות דף ה' ע"ב ניהוש לגמלא פרחא קמ"ל עכ"ל, ובספר חוקי חיים (מובא ב, שדי חמד" וכתב שם שהספר עוד לא נדפס בימיו) כתב על דבריו לא אבין למא זה לא נקרא דרך הטבע מסילות הברזל האם הוא הולך עפ"י שמות או עפ"י דרך הנס, ורק עד השנים האלה לא הוברר הטבע הלז ועתה מלא מסילת הברזל בכל העולם כולו שנבררה הטבע הלז היום בזמן שלא ידעו מציאות הדפוס או משרפות היי"ש כו' פשיטא דזה נקרא דרך הטבע ומשערין שיוכל לבא ביום

אחד במסילת הברזל כו' (עי' בשדה חמד פאת השדה מערכת אבילות שהביא דבריו שכתב באריכות).

ועי' גם בספר כל בו להגרי"ק גרינוולד שליט"א שגם העיר על שו"ת הנ"ל וכתב „ופלא דבריו וכי מסילת הברזל הולכת ע"י נס או ע"י שמות הלא היא טבעי ואז טרם מודע כח החשמל או כח קיטור כו'".

ובחכמת שלמה סי' י"ג מכריע „מכל מקום שמעתי מורין מרבנים מפורסמים להקל לעת הצורך ושעות הדחק והלכה כהמקיל באבל". ולפי דבריו גם לענינו בתפלת הדרך י"ל ספק ברכות להקל. כדברי הזכרון יהודה, וזכר נתן הנ"ל.

ועתה בגידון דידן בנוסע באוטו וברכבת כו' הרי ממנ"פ אם נסבור כשיטות האחרונים הנ"ל ששיעור פרסה גם בימינו הוא רק דרך של ד' מילין הרי כאמור י"ל התפה"ד לפי דעת הרמ"א לכתחילה ולפי שיטות הסוברים כדעת רש"י גם בדיעבד רק בהפרסה הראשונה שזהו ממש בתחילת הנסיעה ממש וזהו קשה לצמצם.

וראיתי שהנמוקי או"ח העיר מזה וכתב שהיה לו מו"מ של הלכה בזה עם רבו זיע"א ומסיק שם להכריע לברך מיד בנסיעתו מתוך העיר פנימה ומביא בזה הכרעת הפרמ"ג ס"ק יד שלא לברך בביתו אבל לברך מיד ביציאתו והוסיף בנמוקי או"ח שגם בימינו צריכים ביותר גם בזה תפה"ד בביאתו לחצר המסע (לתחנת הרכבת) שלא יארע לו תקלה כו' (ודבריו האחרונים אינם מובנים לי שצריך לומר תפה"ד בדרכו לתחנת הרכבת משום שצריך שמירה כו' וכי בעיר עצמה יש חיוב תפה"ד על שמירה בתוך העיר).

ומה שכתב מדברי הפמ"ג שצריך לברך בתוך העיר לאחר שיצא מביתו כן כתבו גם החיד"א בספרו שער יוסף ור"י עמדין בספרו מור וקציעה שהכריעו במחלוקת המג"א והט"ז כנ"ל שצריך לומר מחוץ לביתו אבל גם בתוך העיר. ולפי"ז י"ל גם בנוסע ברכב בימינו צ"ל תפה"ד, או בתחילת נסיעתו גם בתוך העיר, או דיש לזהר ולצמצם לאומרה ממש ביוצא מתחום העיר.

אולם כ"ז אמור רק לשיטות האחרונים הנ"ל דשיעור פרסה גם בימינו הוא קביעות הפרסה שקבעו חז"ל בימיהם, אבל אם נסבור כשיטת הזכרון יהודה הנ"ל להחמיר דשיעור פרסה היום בחשבון של צ"ו רגעים לפי שיטת המחמירין בשעור מיל א"כ יש מקום לדון על חיוב תפה"ד בנוסע באוטו מירושלים לת"א אם יכול לומר בברכה דאפשר דיש כאן נסיעה בפחות משיעור זה של צ"ו מינוט, וספק ברכות להקל. וראה מה שהבאנו לעיל דברי הפר"ח שכתב: ולענין הלכה נ"ל עיקר כדברי הרמב"ם דפסק ספק ברכות להקל, ועי' גם בפמ"ג בפתיחה להלכות ברכות שכתב שגם בספק ספקא אמרינן ספק ברכות להקל.

מלבד זה יש ספק אם יש לומר תפלת הדרך בחתימה בשם בנסיעה בימינו, לפי מה שנסתפק בביאור הלכה שם, אם יש לו ליסע פרסה והוא נוסע

הפרסה דרך איזה עיר או שיודע שאיזה עיר קרובה בצד דרך נסיעתו בתוך פרסה, אם יאמר תפלת הדרך בחתימת ברכה בשם עיי"ש שנשאר בצ"ע, ובספר תהלה לדוד סי' ק"י אות ג' כתב פשוט שלפי מ"ש הרא"ש פחות מפרסה סמוך לעיר אינו מקום סכנה א"כ כשהדרך הולך סמוך לעיירות תוך פרסה אף שהוא אינו הולך דרך העיירות א"צ לברך, ובאות ד' שם מוסיף אם הולך מעיר לעיר ואין ביניהם שני פרסאות א"צ לברך. ולפי דבריהם הוא הדין דיש להסתפק בנוסע יותר מפרסה אם בתוך הדרך יש מקומות ישוב, ואין לו נסיעה רצופה של פרסה, ולפי הנתבאר לעיל בדברי זכרון יהודה יש להחמיר בשיעור פרסה בשיעור צ"ו רגעים, וא"כ בנוסע מעיר לעיר בארץ אשר כמעט בכל הדרכים נמצאים מקומות ישוב (לבד מהמקומות המרוחקים שאין שם ישוב) יש להסתפק אם יאמר תפה"ד בחתימת ברכה בשם שספק ברכות להקל.

סיכום דברים

בנוסע בימינו מעיר לעיר כגון מירושלים לת"א וכדו' יש מקום לדון אם לומר תפלת הדרך בחתימה בשם מכמה טעמים.

(א) לפי שיטות הפוסקים הנ"ל שסוברים שתפלת הדרך נתקנה על סכנת הדרכים ואפשר שתקנת תפלה זו רק בימיהם שכל הדרכים היו בחזקת סכנת רוצחים שודדים וגזלנים, כו' ובימינו אנו אין סכנת דרך בדרכים ובכבישים המתוקנים שלנו אלא צריך שמירה מצד תאונת דרכים של הנסיעה וע"ז צריכים שמירה גם בעיר עצמה ויש להסתפק אם גם ע"ז נתקנה התפלה המקובלת.

(ב) היכי שנוסע נסיעה בדרך פחות מתשעים ושש רגעים (לחשוש לשיטת המחמירין בשיעור מיל) יש ספק אם מחויב לומר תפה"ד וממילא צריך לאומרה בלי חתימת ברכה בשם (כדברי הזכרון יהודה וזכר נתן הנ"ל).

(ג) גם כשנוסע נסיעה ארוכה יותר מצ"ו רגעים אם באמצע הדרך יש מקומות ישוב ואין פרסה שלימה דהיינו נסיעה רצופה של צ"ו רגעים בלי ישוב (ובימינו כמעט כל הדרכים וכבישים נמצאים מקומות ישוב לבד ממקומות מרוחקים) יש ספק אם צריך לאומרה בחתימת ברכה בשם (לפי דברי המשנה ברורה ותהלה לדוד) וספק ברכות להקל.

מובן שכל מה שכתבתי אינם להכרעה הלכה למעשה ובפרט שרבים מאחינו בני ישראל נוהגים כיום לברך תפלת הדרך בכל נסיעה שהיא אלא שהענין צריך עיון ובירור.

בירור במנין שמיטות ויובלות

ב כמה מקומות בש"ס (ראש השנה ט. נדרים סא. ערכין יב. לג) נחלקו רבנן ור' יהודה אם שנת היובל עולה לכאן ולכאן או לא. רבנן סבורים אין שנת היובל עולה לכאן ולכאן. כלומר, שנת החמשים ואחת היא שנה ראשונה לשמיטה הבאה. ואילו ר' יהודה סבור שנת היובל עולה לכאן ולכאן. כלומר, שנת החמשים היא שנה ראשונה לשמיטה הבאה.

הרושם המתקבל מסוגיות הבבלי הוא, שלר' יהודה שנת היובל עולה לכאן ולכאן גם לענין שמיטה וגם לענין יובל עצמו. כלומר, שנת החמשים היא שנה ראשונה גם לענין שבע שנות שמיטה הבאה וגם לענין חמשים שנות יובל הבא. מחזור של יובל הוא, איפוא, ארבעים ותשע שנים עם שנת יובל אחת בכללן ולא חמשים שנה. חוץ מן היובל הראשון שהיה חמשים שנה עם שנת יובל אחת בכללן.

ברם, בירושלמי (קדושין פ"א ה"ב) מבואר שלר' יהודה שנת היובל עולה לכאן ולכאן לענין שמיטה ולא לענין יובל. כלומר, שנת החמשים היא שנה ראשונה של השמיטה הבאה, אבל אין היא שנה ראשונה של היובל הבא. מחזור של יובל הוא תמיד חמשים שנה עם שנת יובל אחת בכללן.

יש רגליים לדבר שהראשונים הבינו את שיטתו של ר' יהודה כפי שהיא מבוארת בירושלמי הנ"ל. על הכתוב: „אז תרצה הארץ את שבתתיה כל ימי השמה ואתם בארץ איביכם אז תשבת הארץ והרצת את שבתתיה כל ימי השמה תשבת את אשר לא שבתה בשבתתיכם בשבתכם עליה" (ויקרא כו, לד-לה), כותב רש"י ז"ל: „את אשר לא שבתה — שבעים שנה של גלות בבל הן היו כנגד ע' שנות השמיטה ויובל שהיו בשנים שהכעיסו ישראל בארצם לפני המקום ארבע מאות ושלשים שנה. שלש מאות ותשעים היו שני עולם משנכנסו לארץ עד שגלו עשרת השבטים. ובני יהודה הכעיסו לפניו מ' שנה משגלו עשרת השבטים עד חרבת ירושלים. הוא שנאמר ביחזקאל (ד) ואתה שכב על צדך השמאלית וגומר וכלית את אלה ושכבת על צדך הימני ארבעים יום ונשאת את עון בית יהודה. ונבואה זו נאמרה ליחזקאל בשנה החמישית לגלות המלך יהויכין ועוד שש שנים עד גלות צדקיהו הרי ארבעים ושש וכו' צא וחשוב לארבע מאות ושלשים ושש שנה שמיטין ויובלות שבהם והם שש עשרה למאה. י"ד שמיטין וב' יובלות הרי לארבע מאות שנה ששים וארבע. לשלשים וחמש שנה חמש שמיטות. הרי שבעים חסר אחת ועוד שנה יתירה שנכנסה בשמיטה המשלמת לשבעים (נ"א ואותו יובל שגלו שלא נגמר בעונם נחשב להם) ועליהם

נגזר שבעים שנה שלמות. וכן הוא אומר בדברי הימים (לו) עד רצתה הארץ את שבתותיה וגומר למלאות שבעים שנה".

מה שסתם רש"י כאן הוא פירש בדברי הימים (לו, כא). אם הארבעים שנה אחרי גלות עשרת השבטים מרומזים ב"שכב על צדך הימני ארבעים יום יום לשנה יום לשנה נתתיו לך" בנבואת יחזקאל, הרי שלש מאות ותשעים שנה עד שגלו עשרת השבטים מרומזות ב"שכב על צדך השמאלי לשאת את עון בית ישראל וגו' שלש מאות ותשעים שנה" (יחזקאל ד, ד"ה). ועל השאלה, הרי בארבע מאות ושלשים ושש שנים יש רק ששים ותשע שנים של שמיטות ויובלות — עונה רש"י בדברי הימים (שם) : „ושנת היובל האחרונה נחשבה להם לעון שהרי בעונם גלו ממנה הרי שבעים שנה מקודשים של שמיטה שלא שמטום ישראל לפיכך גלו שבעים שנה לקיים מה שנאמר (ויקרא כו) אז תרצה הארץ את שבתותיה".

תירוצו זה של רש"י על שנת השבעים החסרה בעוונם (לפי שתי הנוסחאות בפירושו של רש"י על התורה ולפי הנוסחא האחת בדברי הימים) הוא דחוק מאד. וכך לשונו של „ביאור הגר"א" (בדברי הימים שם) : „גם מה שכתב שנת היובל האחרונה נחשבה להם לעון שהרי בעונם גלו ממנה דברי תימא הם כי לא די שנגלו בעונם אלא שנענשו על שנגלו".

ונשאלת השאלה, למה לא תירץ רש"י קושייתו זו על שנת השבעים החסרה בעוונם באופן פשוט. היינו, לפי ר' יהודה שהוא סבור שנת היובל עולה לכאן ולכאן יש בארבע מאות ושלשים ושש שנים ששים ושתיים שמיטות עם יתרה של שתי שנים. כמו כן יש במספר זה של שנים שמונה שנות יובל עם יתרה של מ"ד שנים. ביחד יש, איפוא, שבעים שנה של שמיטות ויובלות. שאלה זו מחריפה אחרי שידוע שרש"י מפרש סוגיות הש"ס אליבא דר' יהודה ולא אליבא דרבנן (ראה עבודה זרה ט), משמע שהלכה כר' יהודה בנדון. ואם כן למה לא בחר לו רש"י שיטת ר' יהודה שהלכה כמותה כדי לפרש את הכתוב „אז תרצה הארץ את שבתותיה" ?

אלא משמע שרש"י מפרש שיטת ר' יהודה ששנת היובל עולה לכאן ולכאן לענין שמיטה בלבד ולא לענין יובל. ולפי זה יוצא שעם כל מחזור של יובל מתרחקת שנת היובל משנת השמיטה שלפניה בשנה אחת. למשל, אם במחזור הראשון היתה שנת היובל צמודה לשנת השמיטה שלפניה, הרי במחזור השני תהיה שנה פנויה בין שנת השמיטה לבין שנת היובל. ובמחזור השלישי תהיינה שתי שנים פנויות ביניהן. ובמחזור השביעי יחולו שמיטה ויובל באותה שנה עצמה.

ומכיון שבארבע מאות ושלשים ושש שנים יש שבעה מחזורים של יובל, הרי בהכרח חלו פעם אחת שמיטה ויובל באותה שנה עצמה, ולפיכך גם לר' יהודה לא היו בהן שבעים שנה של שמיטה ויובל אלא ששים ותשע. ומשום כך לא יכול רש"י לתרץ קושייתו כפי שהצענו גם אם הלכה כר' יהודה.

ואם ישאל השואל, הרי מספר זה של ארבע מאות ושלשים ושש שנים של עוונם לא היה רצוף, וגם שלש מאות וחמשים שנה לא היו רצופות. ואם כן לא הוכח שהיתה בהן שנה אחת בה חלו שמיטה ויובל ביחד. נגיד לו ששאלה זו היא על כל חשבוננו של רש"י הנ"ל. מכיון ששנות עוונם של ישראל לא היו רצופות, אין לדעת אם היו בהן ששים ותשע שנים של שמיטות ויובלות או פחות מהן או יותר מהן. וכבר הקשה כך, „ביאור הגר"א" בדברי הימים הנ"ל. אלא על כרחנו לומר שדעתו של רש"י היא שלענין חשבון עונש גלות בבל נחשבו שנות עוונם כאילו היו רצופות, וממילא שלפי ה, „כאילו" הוזה חלו בשבעה מחזורים של יובל פעם אחת שמיטה ויובל באותה שנה עצמה כנ"ל.

ב.

לפי ביאור הירושלמי שיטת ר' יהודה נוכל ליישב קושיה חמורה בסוגיית בבלי. במסכת מכות (כא ע"ב) תנן: „יש חורש תלם אחד וחייב עליו שמונה לאוין, החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכלאים בכרם ובשביעית ויום טוב וכהן ונוזיר בבית הטומאה". ובגמרא (שם כב ע"א): „אמר לי' ר' זעירא לרבי מני וליחשוב גמי כגון דאמר שבועה שלא אחרוש ביום טוב (כלומר ויתחייב גם משום שבועת בטוי). התם לא קא חלה שבועה מושבע ועומד מהר סיני הוא. אמר לי' כגון דאמר שבועה שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב דמגו דחלה עליו שבועה בחול חלה עליו גמי ביום טוב וכו', אלא האי תנא איסור כולל לית לי'".

והקשה ב, „שער המלך" (הלכות מאכלות אסורות פ"ח ה"ו) אם תנא זה לית ליה איסור כולל, למה חייב משום יום טוב, הרי אין איסור יום טוב חל על איסור שביעית שקדמו. והוא מתרץ שהמדובר הוא ביום טוב של ראש השנה ששני האיסורים, שביעית ויום טוב, באים כאחד וחלים בבת אחת. אולם הוא עצמו דוחה תירוצו זה על פי ההלכה שאיסור שביעית חל שלשים יום לפני ראש השנה (ראה מועד קטן ג). ומה שהוא רוצה לתרץ את דבריו הראשונים על ידי ההלכה שעשר גטיות ילדות המפורזות בבית סאה, חורשים כל השדה שלהן בשבילן עד ראש השנה (כמבואר בגמרא שם), דוחה בהגהות „טעם המלך". כי לפי ר' עקיבא שלומד איסור שלשים יום לפני ראש השנה מן הכתוב, גם עשר גטיות ילדות אינן מועילות להתיר חרישה עד ראש השנה.

ברם, לפי ביאורו של הירושלמי שיטת ר' יהודה לגבי שנת היובל עולה לכאן ולכאן, אפשר ליישב קושייתו של „שער המלך" הנ"ל. והיינו, במקרה ששנת השמיטה חלה אחרי שנת היובל, דבר שקורה אחת לשבעה מחזורים של יובל, אז לא חל איסור שביעית שלשים יום לפני ראש השנה, כי אין איסור שביעית חל על איסור יובל, ואז בא איסור שביעית בראש השנה עם גמר איסור יובל, ובמקרה כזה באים איסורי שביעית ויום טוב של ראש השנה בבת אחת וחלים שניהם.

לפי זה אפשר להשיב על קושיה נוספת בסוגיה זו. כי לכאורה לפי ר' יהודה על פי ביאורו של הירושלמי, יש לשאול למה לא מנה התנא במשנת „יש חורש תלם אחד“ עוד לאו אחד, והיינו במקרה שחלים שמיטה ויובל בשנה אחת, כי אז חייב גם על שביעית וגם על יובל.

אולם אז אינו חייב על איסור יום טוב. כי אז לא חל איסור יום טוב, אפילו של ראש השנה, על איסור שביעית ויובל שבאים שלשים יום לפני ראש השנה, כקושייתו של „שער המלך“ הנ"ל.

נמצא שרק שמונה לאוין לכל היותר יכולים להיות בבת אחת. אם בשנה של שמיטה אחרי יובל, חייב על שביעית ועל יום טוב. ואם בשנה של שביעית ויובל ביחד, חייב על שביעית ועל יובל ולא על יום טוב. בשנים שאינן לא כך ולא כך, גם שמונה לאוין אינם בבת אחת.

ואם תישאל השאלה למה מנה התנא שני החיובים של יום טוב ושל שביעית ולא מנה שני החיובים של שביעית ושל יובל, כיון ששני המקרים שכיחים באותה מדה. כלומר, אחת לשבעה מחזורים של יובל. יש לומר כיון שהחיוב על איסור יום טוב לר' ישמעאל, שסבור עשר נטיעות ילדות מתירות החרישה עד ראש השנה, בא בכל שמיטה. ואילו החיוב על איסור יובל ועל שביעית ביחד, בא רק פעם לשבעה מחזורים של יובל. ומשום כך גם לר' עקיבא נקט התנא את החיוב של יום טוב ולא החיוב של יובל.

לבעית הרופאים בשבת

א) אחת הבעיות הכי קשות היא נאמנות הרופאים בחולה שאין בו סכנה וטפולים שהוכתבו על ידיהם. במקרה שהרופא קובע שמצב החולה מסוכן הוא, כמעט שלא פונים בשאלות לרב כי נבהלים ועושים מיד כהוראת הרופא, ואולי אסור להשהות הטפול, כי פקוח נפש דוחה שבת (יומא פ"ה ע"ב), מביאים על זה הרבה סמוכים מן התורה וכדברי החנוך במצוה ל"ב, "סבת עשיית המצוה הוא האדם וקיום הסבה הוא קיום הכל" — אנו מוצאים שגם רופא נכרי נאמן במצב של פק"נ כדברי המג"א סי' תרי"ח סק"א ונאמן אפילו להכחיש ישראל — אם הוא רופא מומחה — מחצהש"ק סק"א. גם בברכי יוסף או"ח סי' שכ"ח, בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' י"ב ובשבות יעקב ח"ב סי' ע"ו מביאים שבמקום סכנה נאמן רופא נכרי, ובפרט כיום שהוא עומד לבחינה ממשלתית ונמצא תמיד בהשגחת מוסדות ממשלתיים. על כן גם יהודי שאינו שומר שבת נאמן.

עיקר השאלות מופנות אל רבנים הן כשגם רופא זה קובע שהמחלה אינה מסוכנת היא, אך הוא דורש טפולים מסויימים בכדי לרפאות את המחלה ולמנוע התרפתה. הדין מתיר במקרים הללו טפולים אף אם פוגעים באסורי דרבנן אם הם נעשו בשנוי ובמקרים של סכנת אבר גם בלי שנוי (ס' שכ"ח סי"ז) וגם שמוש בכדורים ותרופות גוזלות (שם סל"ז). אם הרופא או האחות הבלתי דתיים בעצמם עושים טפולים כאלו, אינם שמים לב להמנע מאסורי דאורייתא, כי אין להם כל הבנה לכך, וברוב מקרים אינם רוצים להבין, אלא מטפלים כהרגלם בימות החול, הן כשקוראים אותם לחולה, ומכ"ש בבתי חולים או בקופת חולים, כשחולי סכרת רוצים לקבל שם זריקת אינסולין. והנה נשאלת השאלה, אם בכלל מותר להנות מעבודתם בשבת, והאם לא עוברים על אסורים חמורים של ולפני עור וגם על מסייע לידי עוברי עבירה. בזה כרוכה ג"כ שאלה נוספת אם מותר לקחת בבית המרקחת תרופות מוכנות באריזה בעד חולה שאינו מסוכן זה, ואפילו אם מכירים את בעל בית המרקחת ולא צריכים לשלם מיד או שמשאירים משכון — יש להניח שהוא ירשום בפנקס שלו את שם החולה, התרופה וסכום החוב.

ב) לא יכולים להסתמך על הסברה, שבין כך וכך הוא מחלל שבת, כי המל"מ בפ"ד מה' מלוה ה"ב מביא גבי מלוה ברבית, אף שהמלוה יכול להלוות גם לאחרים מ"מ עובר הלוה על ולפני עור, ולא נחשב כחד עברי דנהרא, כיון שגם אחרים עוברים על ולפני עור (מובא גם בפ"ת יו"ד סי' ק"ס סק"א).

ועוד, גם בחד עברי דנהרא שלא זקוק העובר לעזרה, עוברים על אסור דרבנן דמסייע לידי עוברי עבירה בזמן הפעולה, כמובא בתוספות שבת דף ג' ד"ה בבא דרישא: „וא"ת והא קא עבר לפני עור לא תתן מכשול, ואפילו מיירי שהיה יכול לטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור וכו' מ"מ אסור דרבנן איכא שחייב להפרישו מאסור". כך סוברים שם גם הרא"ש והר"ן, מתוך כך מביא המג"א בס' שמ"ז סק"ד להלכה שגם בחד עברי דנהרא אסור משום מסייע דאפילו קטן אוכל נבלות, ב"ד מצווה להפרישו, כ"ש גדול שלא יסייע לו.

אמנם בשו"ת יד יצחק ח"ג סי' צ"ה מתירים לחולה שאין בו סכנה לבקר בשבת רופא יהודי שאינו שומר שבת, כי בשעת הדחק יש לסמוך על הא"ז, שכתב שלהם לא הוי אסור דאורייתא (או"ח סי' ש"ו סי"א) וכל חולה שאין בו סכנה נחשב בשעת הדחק (סי' שכ"ח סי"ז), ובפרט שהחולה בעצמו כשהולך אל הרופא או אם קוראים אותו אליו הביתה, אינו יכול לקבוע את רצינות המחלה, יוצא שההליכה אל הרופא או כששולחים אליו לבא אל החולה, היה הכל בהיתר כי חשבו אולי המחלה היא רצינית, ואם הרופא עובר על אסורי דאורייתא בזמן הבדיקה או אח"כ או כשנוסע אל החולה, אין החולה מצוה לו לעשות כך אלא מדעת עצמו הרופא עושה הכל, רק יש לבקש מהרופא להמנע מחלולי שבת גם יש לצרף לזה את דעת הש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו דבאומר לא שייך הדין של מסייע לידי עוברי עבירה, ואין כלפיו כל אסור דרבנן.

גם בברכת משה מהגרמ"מ ירושלימסקי זצ"ל בקונטרס התשובות סי' כ"א מתירים לבקר את רופא במצב של אינו מסוכן, כי החולה אינו עושה שום מעשה הוא בבחינת שב ואל תעשה, ולא גורם את חלול השבת, כי הרופא עושה הכל מעצמו, והמחמיר תבא עליו ברכה.

ג) אך בספר יסודי ישרון ח"ד דף רנ"ח מביאים, שאם יודעים למפרע שהבדיקה אצל רופא זה כרוכה בחלולי שבת כגון רופא עיניים ושניים שבודקים ומטפלים במכשירים חשמליים, בודאי אסור לבקרו בשבת אם לא במקרים של פקוח נפש, ולכן אם יודעים שהמחלה היא לא מסוכנת, איך יכולים ללכת אל הרופא או לקרא אותו אם יודעים שבודאי גורמים לחלול שבת על ידו.

וכבר מחמירים בנדון זה בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' צ"ג, שואלים שם אם מותר למסור לרופא מחלל שבת, פנקס המחלה של בית החולים, כי יש להניח שירשום בו בשבת את רשומיו ועוברים על האסורים של לפני עור ולסייע לידי עוברי עבירה, הוא אוסר למסור לידו את הפנקס ביום השבת כי הלא הוא מוקצה מחמת חסרון כיס כמ"ש המג"א סי' ש"ח סק"י ועוד, רוב הפוסקים חולקים על הרמ"א בס' ש"ו סי"א בשם הא"ז וסוברים שגם כתב שלהם הוא אסור מדאורייתא

(עי' גם בבאור הלכה לסי' ש"ו הסובר כך להלכה), ומוסיף, אך דמ"מ אם יניחהו שם בע"ש יש להקל וכמ"ש ובפרט אם הניחו שם לצורך ערב שבת ואינו נוטלו אחר יציאת הרופא בודאי ליכא בזה משום מסייע לידי עוברי עבירה, ואפילו אם ת"ל דמשום לפני עור איכא גם בכה"ג, מ"מ משום מסייע בודאי ליכא בכה"ג כמ"ש בבנין ציון סי' ט"ו.

ועוד נזהרנו ע"י דברי התפארת ישראל בפ"ח דיומא סק"ח, לפיעג"ד האידנא יש להתיישב בדבר דבעיני ראייתי דשבקו להימנותיהו דלכל חולה קל אומרים תמיד שכי יתענה יסתכן" — לדאבוננו הגדול ידוע לנו בארץ שבהרבה מקרים מפחדים רופאים ואחיות חלונים את העוברות ומגיקות מלצום ביום הכפורים, או מלמנוע לתת לתנוקות בפסח את האוכל הרגיל בכל השנה, וצער רב הם גורמים לאמהות.

ד) גם דברי הש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו שבעל יד יצחק מצרף אותם להיתר, קשה להבינם. ראייתו של הש"ך היא הסתירה בדברי הרא"ש ותוספות, בע"ז דף ו' מביאים דבחד עברי דנהרא מותר להושיט לעכו"ם ולמומר אסורים, אך בשבת דף ג' אסורים להושיט לישראל כל אסור מטעם מסייע לידי עוברי עבירה. על זה סובר הש"ך שם דבפ"ק דשבת מיירי בישראל שחייבים להפרישו מאסור וכדכתב שם הרא"ש שלא גרע מישראל קטן אוכל נבלות שבי"ד מצווים להפרישו — כ"ש ישראל גדול, משא"כ בעכו"ם וישראל מומר שאינו חייב להפרישו. על זה מביאים בהגהות דג"מ, הא ודאי שישראל מומר אעפ"י שחטא ישראל הוא, וא"כ מה בינו לשאר ישראל לענין להפרישו מאסורא, אבל נלע"ד כונת הש"ך דאף בישראל אין מצווים להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש בידי איש אחר להפרישו, חייב להפרישו וכמו בקטן אוכל נבלות שהקטן שוגג הוא, ומשנה בריש קמא דשבת בשוגג מיירי, כמו שיוצא שם מדברי רש"י, אבל בישראל דרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך — ונקרא מומר כל עובר עבירה במזיד יקרא מומר לאותו דבר.

בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' קכ"ו מסבירים דעת זו של הש"ך, כי הדין של אפרושא מאיסורא הוא מטעם ערבות, ובשבועות דף ל"ט ע"א לומדים את דין ערבות מן הפסוק וכשלו איש באחיו, אך מומר אינו בכלל אחוה ולכן מצד הדין יכולים להלוות לו בריבית (יו"ד סי' קנ"ט ס"ב) כהסברו של הרמב"ן שם, ולכן אינו גם בכלל דין ערבות, אם כך — לא שייך אולי כלפי רופאים ואחיות חפשיים, מחללי שבת, כל דין דלפני עור ומסייע לידי עוברי עבירה.

אך בשו"ת חו"י סי' קפ"ה תמהים על דברי הש"ך הנ"ל וכותב, אבל מומר אחר דקדושו קדושין וכדין ישראל הוא מאן לימא לן שאם היה בידינו ובכחינו להפרישו שלא היה מוטל עלינו לעשות כן, על כן יש להחמיר, כ"ש שיש למנוע

מליקח מומרת לחמם לו בית החורף ולהיטיב לו הנרות בשבת דגרע טפי לפי דשליחותיה עבדא.

גם בשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' כ"ג מקשים על הש"ך, דא"כ לענין מצות דהדין דאעפ"י שיצא מוציא והוא מטעם ערבות, ולא משמע מהפוסקים לומר שבאנשים כאלו לא שייך דין זה, ובפרט דקרא דוכשלו איש באחיו נאמר בתורה לאחר הפוסקים ואם לא תשמעו וגו' עד להפרכם את בריתי, דמשמע דכולם בכלל ערבות וחזק מזה עומד לנגדנו עדיין החשש דלפני עור לפי דעת המל"מ הנ"ל ולפני עור ודאי שייך אף במומר ועכו"ם.

גם בשו"ת בנין ציון, ח"א סט"ו מקשים על הש"ך הנ"ל וכותבים ולענ"ד למה אין במומר ג"כ המצוה להפרישו כמו בישראל הרי ישראל גמור הוא כמו שכתבו התוספות שם בע"ז, ולענ"ד יש ליישב סתירת התוספות והרא"ש בדרך אחר, דדוקא להושיט להעובר האסור פרם יעשה האסור, בזה יש חלוק אם יכול מעצמו להביא לו האיסור או לא, שאם יכול להביא לו האיסור גם בלא שיושיט לו אז אפילו מדרבנן מותר, אבל בשעה שעושה האסור יכול להפרישו ע"י שלא יושיט לו, זה ודאי אסור מדרבנן שאסור לסייע לידי עוברי עבירה כדאמרינן בנזיר ג"ה, ישראל שהוא עושה בטומאה לא דורכים ולא בוצרין עמו אבל מוליכין עמו חביות לגת ומביאין עמו מן הגת ע"ש, הרי דבשעת עבירה עצמה כשדורך בטומאה אסור לסייעו אפילו כשנטמא היין כבר דאסור לסייע לידי עוברי עבירה אפילו כבר התחיל בעבירה אבל מ"מ מוליכין עמו חבית לגת דאין אסור רק לסייע לו בשעת עבירה עצמה, ולכן שם בשבת דהעובר עבירה נוטל מידו ונותן לתוכו ואם לא יושיט לו ידו לא יעשה העבירה, בזה כתבו התוספות דאסור מדרבנן דמחוייב להפרישו ולא לסייעו בשעת העבירה אבל בע"ז דמיירי במושיט למומרים דבר איסור שיודע שיאכל אותו בזה כתבו דאם יכול ליקח מעצמו אין כאן אסור דלפני עור, כיון דשם לא מסייע להעברין בשעה שעושה העבירה.

גם בשו"ת כת"ס יו"ד סי' פ"ג מביאים סברה זו, ובזה מסביר מה שמובא בגיטין משאלת אשה וכו'.

ה) אך נ"ל שאפילו לפי דעת הש"ך הנ"ל לא יכולים להשתמש בהיתר זה של המומרים כלפי מחללי שבת דזמננו, כי בדרך כלל מחונכים הרופאים והאחיות החלונניים בבית הוריהם ללא כל זכר לקדושת השבת ולכן הכל אצלם כעין „אומר מותר“. דומה לזה מביאים בתשובות רעק"א סי' צ"ו השואל רוצה לפסול קדושין שעדיו עברו על אסור גלוח, אך רעק"א פסק שאין להתיר האשה בלי גט כדת וכותב „עוד נ"ל לדון בעיקר הדבר, אחר דמבואר בחו"מ סי' ל"ז בראות קושר ומתיר בשבת ולא הודיעו מקודם שאסור תולין שלא ידע שהיא מלאכה א"כ תולין דהשחתה בתער דנתפשט בעו"ה אצל הרבה לא חשב שזהו אסור כל כך דלא משמע

להו דאינשי דאסור וכאשר נזכר בג"ע דהשיב להמוכיח שהרבה אנשים חשובים עושים כן וכיון שבאמת פשתה מספחת בזמננו גם לאותן הנוהרים בשאר דברים, נדמה להם דאינו אסור כל כך".

אמנם בספר צור יעקב סי' י"א רוצים לומר שמתשובת רעק"א הנ"ל אין כל ראייה כי התם הוא לחומרא, אך אנו מוצאים דעה זו גם בין גדולי הפוסקים הקודמים לו לקולא, כך מביאים בתשובת הרמ"א סי' י"ב בנוגע לפסול עד שמסר יהודי לאנס שיש צד להכשירו שקלקול קצת ראשי העיר הם תקנתם, כיון שקצת מוסרים נימנים בין ראשי העיר, א"כ העד ראהו והתיר גם לעצמו למסור באומד דעת דאין נקרא מוסר לאנס רק המוסר גוף ולא ממון.

גם בתשובות בנין ציון החדשות סי' כ"ג מסתפקים אם מחללי שבת דהיום אוסרים את היין במגעם כדין מומר לע"ז או אם נחשבו כעין שוגגים ומסיים המחמיר תבא עליו ברכה, אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שידוע דיני שבת ומעיו פניו לחלל בפני עשרה מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יין אסור. דומה לזה מביאים במהרש"ם ח"ג סי' ס"ז שמקיל במחללי שבת הגרים בערים גדולות וכותב ובפרט בהיושבים בעיירות הגדולות כהיתר חשוב להם. גם בשו"ת מלמד להועיל או"ח סי' כ"ט חושבים כסניף להתיר לצרף מחללי שבת למנין שהיום שהרוב מחללי שבת הם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, הפרהסיה שלו כבצנעה, ואדרבה החרדים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים.

(ו) מכל הנ"ל יוצא שא"א להתחית על מחללי שבת דבזמננו ובפרט על הצעירים שלא ראו בבית הוריהם כל זכר לקדושת השבת את הדין של מומרים לע"ז לא לחומרא — ומכ"ש לא להקיל עלינו ושלא נהיה מחוייבים להפרישם מאסורים. לפי זה אם מרשים שרופאים ואחיות יעשו טפולים בשביל יהודי שהם כרוכים במלאכות דאורייתא — עוברים על הלאו דולפני עור ועל המסייע לידי עוברי עבירה, הן בבתי חולים, והן בבית הפרטי — אם עצם המחלה היא בבחינת לא מסוכנת. אילו זכינו והיו לנו מספיק רופאים דתיים ואחיות דתיות ובתי חולים דתיים נפתרת הבעיה בהרבה כי יכולים להיות בטפולם, או לכה"פ יכולים להתייעץ אתם לעת הצורך מה שמותר, כי הלא חרדי לדבר ה' הם ויתעצו עם בעלי הוראה. אך מן השאלות הנ"ל רואים שאף בארה"ב נתעוררה הבעיה הזאת, הגם ששם ישנם רופאים לא יהודיים לרוב ובבתי חולים עובדים בעיקר אחיות לא יהודיות, ומכ"ש שהבעיה היא חמורה בארצנו הקדושה, שכל סגל הרפואה הוא יהודי, וכל הפעולות נעשו ע"י יהודים.

אמנם עלו ארצה בזמנו רופאים ואחיות חרדיים מגרמניה שחונכו עפ"י דרך החנוך של תורה עם דרך ארץ, אך הם הודקנו ונתמעטו, עלייה של יהודים חרדים

במקצועות הללו נדיר היא עד מאוד. חובתנו לדאוג בכל הרצינות על הבעיה הזאת, שלא נהיה מסורים אך ורק בידי רופאים ואחיות לא דתיים, שעם כל הרצון הטוב שלהם לעזור לחולה — אין להם הבנה בעד קדושת השבת, בכל האופנים נחוץ שגדולי הוראה יתוועדו עם הרופאים החרדים, להוציא תדריך ברור להגדיר בין מחלה שיש בה סכנה לבין שאין בה סכנה, ומה שמותר ונכון לעשות במחלה שאין בה סכנה, מבלי לפגוע באסורים מדאורייתא, וה' ישמרנו משגיאות ושגגות.

לטוב יזכר הרה"ג רי"י נויבירט שליט"א שבספרו החדש שמירת שבת כהלכתה, מסר לנו עבודה חשובה בנדון זה.

הערות ובירורים

א

בשיעור ד' מילין

בשאלתי הא דמבואר באור"ח סימן קס"ג באין מים מצוים לפניו לנטילת ידיים דצריך ללכת עד ד' מילין. איך הדין אם נוסע במכונית האם אז כ"כ השיעור הזמן שלוקח ללכת ד' מילין, ובמכונית הלא אפשר לנסוע הרבה יותר מד' מילין. והנה במ"ב סימן קס"ג בביאור הלכה כתב ומסתברא דכשהוא נוסע בגמלא פרחא אין חושבין לפי אורך הדרך אלא לפי חשבון הזמן של הילוך ד' מילין לאדם בינוני שהוא ע"ב מינוטין. אבל בסוגית הגמרא דפסחים צ"ד מבואר היה עומד חוץ למודיעין ויכול ליכנס בסוסים וגמלים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך. א"כ משמע דהשיעור של ט"ו מילין הוא בהליכה ואף אם יש לו סוס ויכול להגיע מ"מ היות שברגל ט"ו מילין נחשב לריחוק מקום אז ג"כ בסוס חשבינן רק לפי אורך הדרך של ט"ו מילין ולא יותר וא"כ גם בנט"י נאמר כך דהשיעור הוא רק ד' מילין. וידידי הרב מאיר בלסקי שליט"א אמר דיש לחלק דבפסח זה תלוי בעצם המקום כמו שכתוב דרך רחוקה וט"ו מילין זה רחוק ואין נ"מ איך שיגיע אפילו אם יגיע מהר מ"מ אין זה מונע את הדרך הרחוקה משא"כ בנט"י.

ודין זה של הגמרא דפסחים לא מצאתי ברמב"ם בהלכות קרבן פסח. ואולי דהרמב"ם סמך כבר על מ"ש סתם דרך רחוקה זה ט"ו מילין ולא חילק איך שיוכל להגיע שם. ובלקוטי הלכות כבר העיר על השמטת הרמב"ם דין זה וכתב די"ל דזה נכלל במה שכתב דכשיהלך ברגליו בנחת משמע דאנו משערים דין זה ברגלים. אבל אם הוא במקום רחוק ורץ בסוס והיה בעזרה ולא שחט מסתברא דחייב דסוף סוף עכשיו הוא כאן ומה לי אם הוא היה רחוק מקודם. וכן כתב בקרית ספר וז"ל ונראה וכו' ורץ בסוסים וכו' והגיע בשעת שחיטה דחייב עיי"ש. וראיתו מגמרא הנ"ל. אבל מדברי החזון איש על הרמב"ם בפ"ה מק"פ הל"ט לא משמע כך דנסתפק ודן בזה אם נכנס בתוך ט"ו מילין אם חייב היות דיש עליו פטור של דרך רחוקה ודוק. ובחזון איש שהובא בשיטה מקובצת על פסחים נסתפק איך הדין בהפסיקו נהר אי הוי כהפסיקו גמלים, ואולי שאני הכא היות שעיקר דרכו הוא בהקפת נהר. ולכאורה הלא אפשר לעבור בנהר ואמאי זה נקרא ריחוק מקום.

ובשו"ת חכמת שלמה (להג"ר שלמה קוועט זצ"ל) בסימן י"ג כתב ע"ד דמספקא ל' באבל אם יכול לבא במרכבת הברזל אע"פ שהוא רחוק מעשר פרסאות מה דינו וכו' גם בימי חכמי התלמוד היה להם צבים ופרדים הממהר להלך בגמלא

פרחא אטו שיעורו ביותר מזה וכו' ויוכל לילך יותר מ' פרסאות ביום אע"כ דאין לחלק בתק"ח וכל הזמנים שווים. ובפסחים צ"ד יכול ליכנס בסוסים יכול יהא חייב וכו' הרי שאע"ג שיכול ליכנס בפרדים מקרי דרך רחוקה. ומ"מ שמעתי מוריין מרבנים מפורסמים להקל בעת הצורך ושעת הדחק והלכה כדברי המיקל באבל ע"כ. ובנחל אשכול שעל ספר האשכול בהלכות אבלות סימן מ"ט אות א' דחה ראית החכמת שלמה מגמרא דפסחים דכאן תלוי ביכולת לבא או לא משא"כ בפסח חזינן דהתורה פטרה מראי' מי שאיננו ראוי ויכול להלוך ברגליו אף שיש לו מרכבה וכתבו תוס' בפסחים דף ג' דה"ה דפטור מפסח וכו' ע"כ וזה כסברת ידידי הרב בלסקי שליט"א הנ"ל. ובדברי מלכאל ח"ב סימן צ"ט האריך מאוד בזה וסיים שם דשיעור עשר פרסה הוא דוקא ואין בכוחנו לחדש קולא מה שלא נזכר כלל בדברי הראשונים ובהגהות יד שאול ביור"ד סימן שע"ה כתב ואף שנתחדש כעת נתיב הברזל ויכול ללכת ארבעים פרסאות ויותר ביום אחד אפ"ה אין משערין רק כפי הנהוג בלי תחבולות וכן לענין קרבן פסח אין משערין כ"א בהילוך הפשוט וכו' ומיהו צ"ע דבאבלות אפשר דספק אבלות להקל. וכן בספרו שואל ומשיב מהדורא קמא ח"ג סימן ק"ג כתב כך וסתם דאל"כ ישתנו דרכי התורה מדי יום ביום כי בכל זמן וזמן יסבו בלכתן כבר נתחדש ענין לופט בלאן וכו'. ועיין שדי חמד אבלות סימן ע"ג והביא דיעות דלא משגיחין בהמצאות החדשות. ובפתחי תשובה יור"ד סימן קי"ב סק"ו כתב בדין זה דנוהר מפת עכו"ם והוא בדרך דאם יש פת ישראל עד ד' מילין ימתין כתב ע"ז ועיין בתשובת ב"י סימן ל"ה דאין חילוק בין רוכב על סוס או הולך ברגליו כו'. ולענין שבת דמבואר בסימן רמ"ט דאין הולכין בע"ש יותר מג' פרסאות כתב שם המג"א בסק"א דאם הוא יושב בעגלה יכול ללכת יותר וכן במ"ב כתב דבנוסע בעגלה או על סוס יכול ליסע הרבה יותר מג' פרסאות. וכן בכף החיים בסק"א כתב ולפי"ז משמע דגם ההולך בעגלה או רוכב על סוס לא יהלך יותר מזה השיעור כדי שישאר זמן להכנת הסעודה מיהו הב"ח כתב ונראה דדין זה דוקא בהולך ברגליו אבל בהולך בעגלה נהגו העולם להקל וכו' ועיין בספר יסודי ישורון ח"ג דף ל"א. וקודם התפלה דמבואר בסי' צ"ב דצריך לרחוץ ידיו וצריך לחזור עד פרסה כתב המ"ב בסק"ז דרוכב דינו בכל זה כמהלך. ולפי"ז קשה דלעיל כתבנו בשמו שכתב בסימן קס"ג דבנוסע בגמלא פרחא אין חושבין לפי אורך הדרך של הילוך ד' מילין וכאן כתב דרכוב כמהלך. וכן מצאתי בספר בית ברוך על החיי אדם בח"א דף קנ"ד שעמד בזה וצ"ע. ובחוברת קול תורה מחודש כסליו תשכ"ד כתב הרב פורת שליט"א דלא אזלינן בתר הזמנים החדשים. ונראה דלגבי נט"י הסברא הפוכה מאבלות דשם אזלינן לחומרא דיתעכב עד ע"ב רגעים וא"כ כבר הורה זקן וא"א לחלוק עליו. ובזמנינו שנוסעים במכונית השיעור של ד' מילין הוא ע"ב רגעים. (ועיין נעם חלק ז' מאמרו של הרב חיים דרוק שליט"א דביאר שיעורו של מיל וכתב דשיעור מיל הוא

י"ח דק ועיין נעם חלק ח' מאמרו של הרב אליעזר פלצינסקי שליט"א). ובכפ החיים סימן קס"ג סק"ד כתב ודע דאלו הד' מילין אפילו אם הוא הולך במסילת הברזל או עם פאסט שהולך כמה שעות בשיעור ד' מילין אפ"ה צריך להמתין שיעור ד' מילין דכיון שהוא משום טירחא פחות משיעור זמן זה לא נקרא טרחא. וא"כ בנוסע במכונית וכדומה עליו לנסוע שיעור ע"ב רגעים.

ב

פחות מבן כ' בתפלת מוסף

בתורה תמימה ריש כי תשא העיר לשיטות דפחות מבן עשרים שנה פטור ממחצית השקל א"כ אין להם חלק בקרבן מוסף וממילא פטורין מתפלת המוספין, ולמה דקיי"ל כל הפטור מדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן אין לאיש פחות מבן כ' לעבור לפני התיבה בתפלת המוספין להוציא את הציבור וסיים והוא דבר חדש ונפלא וצ"ע רב. וכן בשו"ת שערי דיעה אור"ח סימן י"ז כתב ג"ל דין חדש דלכתחלה יש לזהר שלא להוריד בתפלת המוספין לפני התבה פחות מבן עשרים ע"כ. וא"כ לפי"ז איך אנו מורידין פחות מבן כ' לפני התיבה. וראיתי בהמאור קונטרס ק"ג שהרב לרנר שליט"א הביא משו"ת אפרקסטא דעניא סימן ל"ב שביאר הדבר ומסיק שפחות מבן כ' אין ממשכנים וכשהביא ב"ש תובעין אותו כדי שיביא א"ע לידי חיוב ויהי' לו חלק בקרבנות ציבור. והנה כי כן פחות מבן כ' עובר לפני התיבה ומוציא צבור ידי חובתן אע"ג דקרבנות היו קרבים מן השקלים ופחות מבן כ' פטור כיון דכשהיה נותן רמיא עליה חיובא שוב הו"ל כבן כ' א"כ תפלות המכוונות לקרבנות אחרי שהוא מתפלל תמיד כבר נכנס לכלל חיוב גמור ע"כ. וממילא נשמע מדבריו דיכול להוציא אחרים. וכן בהמאור קונטרס ק"א כתב הרב ח. ה. פיעטרקאווסקי בנשים אף דאין שוקלין מ"מ זכי רחמנא כפרה לכל ישראל אף למי שלא שקל. וכ"כ באיש פחות מבן כ' אע"פ שאינו שוקל לשיטות כמה הראשונים הוא מטעם גזה"כ מבן עשרים אבל הוא מחויב בכל מצות התורה ופשיטא דמתכפר בקרבן ציבור וחייב בתפלת המוספין ע"כ, וממילא הוא יכול להיות ג"כ ש"ץ. כ"ז נראה למצא טעם לאפשר לפחות מבן כ' להוציא רבים.

ג

טבילת עזרא על ידי מקלחת

שאלה האם אפשר בנתינת ט' קבין של טבילת עזרא לעשות ע"י מקלחת. תשובה. לכאורה נראה דמועיל דהא לא גרע מכלי שמפסיק הקלוח וכאן יש צד יותר טוב שלא מפסיק הקלוח. ועוד הלא כלי לאו דוקא בטבילת עזרא, אלא הקילו בג' כלים ומקלחת ג"כ דינו ככלי ובפרט במקלחת כזה שלמעלה על הגג הבית יש

טנק והמים יורדין ישר משם ואפילו בבא ע"י הצינור ממימי העיר לכאורה ג"כ הו"ל כבא מכלי גדול. ועיין בספר טהרת מים מהדורא תנינא סימן נ"ח שדן בזה וסיים דלהלכה מותר במקלחת לאלה הנזקקים לתקנה זו ומפני חולשתם א"א להם בטבילת מ' סאה. והביא כ"כ שמצא בהבאר משנת תרצ"ו סימן כ"ג ג"כ שהוא כתב שמותר. אבל בשו"ת משנה הלכות ח"ג סימן א' האריך בזה והסיק לדינא אף שלא בעינן כלי עכ"פ כח גברא בעינן וליכא וא"כ אין היתר בדבר. אבל בספר יסודי ישורון ח"ד דף רס"ז כתב דלא מצינו דבעינן כח גברא רק די בנתינה בעלמא וא"כ בנפלו עליו ט' קבין מים מהמקלחת יצא ידי חובתו. ובהמאור קונטרס ג"ה כתב הרב גרשון גאלדצווינג שמותר ושצריך לחפש אחרי מקלחת שזורמת מים במהירות. ואח"כ כתב שברגע אחד המים צריכים שיבואו עליו וקשה להאמין שברגע אחת תטפטף המקלחת כל הט' קבין וא"כ אין להכשיר לצאת במקלחת וצ"ע עכ"ל. אבל בספר בית ברוך שעל החיי אדם ח"א דף תי"ג כתב דיש להתיר הט' קבין ע"י מקלחת במקומות שיש על גג הבית טנק עם מים בודאי די"ל דזה חשוב כנשפך מכלי ממש וגם יש כח גברא אלא אפילו במקומות שהמים נמשכים מהברז מהבריכה גמי מותר. וגם בספר לקט החדש דן בזה להקל וגם מה שיש נקבין דקין לא מגרע כדמשמע קצת במקוואות פ"ג מ"ד מיהו אם יש מקוה כשרה ואין לו אונס מללכת למקוה אין להקל בט' קבין ע"כ, וא"כ משמע מכל הנ"ל דבמקום אונס יש להקל לצאת טבילת ט' קבין ע"י מקלחת.

ד

בת מצוה

לאחרונה הונהג בכמה מקומות שעושים סעודה בעת שהבת נכנסת בחיוב המצות. דהיינו בגיל י"ב שנה ויום אחד. ונשאלתי אם סעודה זאת נקראת סעודת מצוה. והנה בבן כשמגיע לעול המצות כתב בים של שלמה בב"ק סימן ל"ז וז"ל וסעודת בר מצוה שעושים האשכנזים לכאורה אין לך סעודת מצוה גדולה מזו ושמה יוכיח עליה ועושים שמחה ונותנים למקום שבח והודאה שזכה הנער להיות בר מצוה. והאב זכה שגידלו עד עתה להכניסו בברית התורה וכו' ולפי"ז נראה דבבת ג"כ האב צריך לעשות סעודה שזכה עד כה ללמדה הדברים שהיא צריכה לדעת ותמשיך בהם. וכמו שכבר האריך בזה בחקרי לב אור"ח סימן ק"ע דלכו"ע האב חייב לחנך את בתו במצות דשייכה בה ובאיסורים. (וכבר האריכו האחרונים אם האב חייב לחנך את בתו) ולפי"ז יש להשתדל לעשות סעודת מצוה בבת כמו בבן. ובבן כתב שם היש"ש דאם הנער דורש הוי סעודת מצוה אפילו אינו באותו יום. וממילא בבת אם עושין סעודה באותו יום הוי סעודת מצוה ואם לא באותו יום מסתברא דלא יהי' אז סעודת מצוה דלא שייך אצלה לומר שתדרוש בד"ת (ואולי אחר ידרוש ויחשב

סעודת מצוה) ועיין בספר דברי מלכאל ח"א סימן ג' שביאר מדוע בבן אח"כ היא שמחה אף אם זה לא ביום שנעשה בן י"ג ויום אחד, ועיין בשו"ת אגרות משה אור"ח ח"ב סימן צ"ז שכתב לבאר מדוע אין מצוה בסעודת בת מצוה כשנעשית בת י"ב שנה הא מתחייבת עתה במצות, היות שאין ניכר חילוק בבית למעשה במה שנעשית גדולה יותר מקטנות ועל ידיעה בעלמא כשלא ניכר למעשה אין עושין סעודה ושמחה. ועיין במג"א בסי' רכ"ה סק"ד שהביא מספר בי"ח בלקוטים (ולא ידעתי לאיזה ספר כונתו, ואולי הב"ח אבל לא נדפס ממנו לקוטים) שמצוה לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה. וכפי שכתבנו מסתברא דג"כ בבית צריך לעשות. אבל לעשות סעודה ימים אחדים לפני שהגיעה לעול המצות אין זה כלום. וכ"כ בבן בהא דבכמה מקומות עושים את הבר מצוה שבוע וכדומה לפני שהגיע ל"ג שנה ויום אחד אין הסעודה תחשב כסעודת מצוה. והעלייה שמקבל הבן עפ"י רוב הוא מקבל מפטיר ואפשר לקרא לקטן למפטיר אבל אם נותנים לו עלייה אחרת או שהוא קורא כל הסדרה יש למחות בדבר ולא לעשות כ"ז עד שיהי' בן י"ג ויום אחד וכמבואר כבר במ"ב בסימן רפ"ב ס"ק י"ג ובשער הציון אות ט"ז דקטן לא יוכל להיות מקרא את העולים. ועיין בשו"ת אגרות משה אור"ח ח"ב סימן ע"ב שכתב אם הוא צער גדול לבר מצוה באופן שלמדוהו לקרא הסדרה שלפני שהגיע ל"ג ויום א' וכ"כ צער למשפחתו אין למחות אבל עכ"פ זה רק באירע שלמדוהו לקרא הסדרה דשבת הקודם אבל לכתחלה בודאי אסור ללמדו לעשות כך כמובן. ועיין בחוברת הד אליהו ה' מ"ש הרב וגשל שליט"א וכן בחוברת הפרדס מחודש כסליו תשכ"ד מ"ש הרב פנברג שליט"א בנידון קטן שיקרא לצבור.

ובספר בן איש חי פ' ראה אות י"ז כתב וגם הבת ביום שתכנס בחיוב מצות אע"פ שלא נהגו לעשות לה סעודה עכ"ז תהי' שמחה אותו היום ותלבש בגד חדש ותברך שהחיינו ותכון גם על כניסתה בעול המצות. ובחוברת אור המזרח מתשרי תשכ"ד וכן בנעם ח"ז הביא הגר"י נסים שליט"א מספר שו"ת הר"א מוסאפיא זצ"ל¹ (כת"י) דמי שעושה סעודה ביום שבתו נכנסת בחיוב המצות נ"ל דהיא סעודת מצוה וכו' ויום שמחה בערי צרפת ושאר עיירות לבן וכן לבת וג"מ שאם האב קרא אותו לסעודה שחייב ללכת. וכתב הגר"י נסים שליט"א שיומא טבא יש לעשות לבת ות"ח ידבר על ערך המצות וכו'. ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ה אור"ח סימן כ"ח כתב בדבר המנהג של עריכת חגיגת בת מצוה דראוי לעשות שמחה ביום שהגיעה לפרקה. והביא דברי הבן איש חי שכתבנו לעיל וכתב שדעתו שראוי ג"כ לעשות סעודה לבת ביום שנכנסה לעול מצות אלא שלא נהגו אבל במקומות שנהגו ודאי דראוי והגון הדבר. ובשו"ת אגרות משה אור"ח ח"א סימן ק"ד כתב שיכולים לעשות סעודה לבת מצוה בבית פרטי. וסיים שיותר טוב שלא לעשות בבית פרטי. וכן עיין עוד מ"ש בספרו אור"ח ח"ב סו"ס ל'.

אבל בבית הכנסת לעשות כעין שעושין לבן כתב בשו"ת זקן אהרן ח"א סי' ו' דאסור לחוג חגיגת הבגרות לנערות בבית הכנסת היות דבזה מתדמה לעכו"ם ולרשעי ישראל וכו' וכ"כ שם באגרות משה כתב שבבית הכנסת אין לעשות. ובחוברת הפרדס מחודש ניסן תשכ"ג כתב הגר"י וינברג שליט"א ואף שנוטה אני להתיר חגיגת בת מצוה ומ"מ אין לחוג חגיגה זו בבית הכנסת ואף לא בלילה שאין שם אנשים כ"א בבית פרטי או באולם הסמוך לבית הכנסת ובתנאי שהרב ידרוש בפני הבת הבוגרת דרשה ולהזהירה להיות שומרת מהיום והלאה המצות וכו' ולמעשה הדבר תלוי בכונת הרוצים לחדש מנהג זה של חגיגת הבת מצוה אם הם מתכוונים לדבר מצוה או חלילה לשם חיקוי המינים ע"כ. והיוצא מכ"ז דיש שנוהגים לעשות סעודה בעת שהבת מגיעה לעול המצות, ובמקום שיש מנהג ראוי שיעשו ותחשב כ"כ לסעודת מצוה אם יעשו באותו יום ממש, אבל במקום שאין מנהג יתכן שיותר טוב שלא לעשות. אבל כ"ז בבית פרטי. ובבית הכנסת משמע דכו"ע סברי שלא לעשות. ובודאי שאין כדאי לעשות מחלוקת אם רוב הקהילה רוצים לעשות ולהנהיג מנהג זה. וכן סיים שם הגר"י וינברג שליט"א ורק לדאוג שמנהג זה באמת ישמש חיוק וחוסן להשלמת רוח תורה ומדות בלב בנות ישראל.



הערות לנועם חלק שמיני

(א) בשאלת הדו'עלאטין בנעם חלק ח', עיין באחיעזר ח"ג סימן ל"ג ובחוברת הפרדס מחדש אייר תשי"ב מ"ש הרב זלצר זצ"ל. ויבדל לחיים הרב הענקין שליט"א.

(ב) בענין תבנית מנורה בת שבעה קנים שהרב ליעבס שליט"א כתב בעמוד נ"ה דמותר דאין כאן נרות כלל רק חוטי חשמל. עיין בנעם ח"ג בשער הלכה עמוד י' מ"ש שם בזה. וכן כבר דנו בזה בשו"ת חכם צבי סימן ס' דכתב דלא נאסר רק אם נעשה בדוגמת המקדש וכמו שהרב הנ"ל הביא דבריו אבל בשואל ומשיב מהדורא קמא ח"ג סימן ע"א חולק על החכם צבי. ועיין פתחי תשובה יור"ד סימן קמ"א סקי"ד, ובסוף הספר נר אהרן להגאון מטווריג זצ"ל כתב דמותר וכן בספר דברי רד"ך להגר"א בורנשטיין זצ"ל בסימן ב' כתב ולפיכך מותר להשתמש במאור החשמל ונרות של חלב. וכ"כ עיין בספר מחשבת הקודש ח"ב סימן ל"ה דכתב דמותר, ועיין במשפטי עוזיאל יור"ד תנינא סי' י"ח ושו"ת זכר שמחה סי' ק"ח. אבל בספר חידושי חביבא להגר"ל קאהן זצ"ל בסי' ב' אסר וכתב שיש להחמיר. עכ"פ בחשמל רבו הדיעות להתיר. ובכמה מקומות עושין זו נרות ורק מדליקין ו' והשביעי לא בוער. והרב הנ"ל הביא דברי התפארת משה שהובא בפתחי תשובה דאם עכו"ם עשה לו מנורה בת זו קנים מותר להשתמש בה והעיר דהלא זה במחלוקת דלשיטת הרמב"ם אסור להשהות וכו' ורק לדעת התוספות אפשר דמותר. ואולי י"ל דהמחלוקת תלויה

אם העשייה הוא האיסור או השימוש שישתמש בזה. ודעת התפארת משה דהעשיה היא האיסור. ועיין דרכי תשובה סימן קמ"א שהביא מספר דבר משה דדעתו דעיקר האיסור הוא רק העשייה ומספר פרי האדמה הוא הביא דגם אם עשאו גוי אסור. ועיי"ש כ"כ בסקנ"ג, ובספר גר אהרן הנ"ל כתב דהלכה דרק העשייה אסורה ולא ההשתמשות ועוד טעמים אשר דכ"ז מותר לכל הדיעות. ועיין בשערי דיעה סימן רס"ו שכתב וכבר כתבתי שהדברים נוטין יותר להתיר והרוצה לסמוך על החכם צבי ז"ל בודאי יש לו על מה לסמוך ע"כ.

ג) בעמוד קכ"ח הביא הרב אברהם חפוטא שליט"א דברי הערוך השלחן באילן דמאפיל על חלונו מותר לקוצצו. עיין בשו"ע הרב בהלכות שמירת גוף ונפש דג"כ מבואר כך.

ד) בעמוד קכ"ט כתב הרב הנ"ל לברר אי לצורך מצוה מותר לקצוץ. עיין בנעם ח"ד בשער הלכה עמוד י"ב דהובא דמותר.

ה) בעמוד קל"ט כתב הרב הורוויץ שליט"א רבנו בחיי בן הרא"ש בספרו סוף פרשת שלח. אמנם עיין בשם הגדולים לחיד"א במערכת גדולים בערך רבנו בחיי שכתב דרבים חשבו שהוא בן הרא"ש וכו' ולא היא וכו' ודו"ק.

ו) בדף ק"מ כתב הרב הנ"ל וכן נראה דעת הרבנו יצחק אלברצלוני בעל ספר העתים. וט"ס הוא וצ"ל ר' יהודה בעל ספר העתים. והוא למד תורה אצל הרב יצחק ב"ר ראובן הברצלוני.

ז) עוד כתב שם הרב הנ"ל כי האשכול הוא קיצור דינים מספר העתים. ואינני יודע מאין שאב מקורו ורק בזמן שהאשכול כותב הרב ר' יהודה כונתו לבעל העתים ובאמת הוא העתיק הרבה מהלכותיו מבעל ספר העתים. והרב הנ"ל סיים שם ואין העתים תח"י לעיין ולראות דעתו, והנה מהמעט שנדפס מספר העתים לגמרי אין שם דיני מעקה.

ח) במאמר משלוח מנות שכתבנו בדף קפ"ב באות ז' בקושית הפרי חדש אמאי אשה מחויבת במש"מ הא איש כתיב. ראיתי בקונטרס ערבות דף י"ז שתירץ עפ"י דברי המלבי"ם שכתב שכ"מ שבא שם האיש לסימן המין ממעט אשה אבל במקום שבא ע"ש הכללות ור"ל כל איש אינו ממעט אשה ואחד מהם הוא אם אומר איש לאחיו איש לרעהו בזה אינו ממעט אשה. ומשו"כ אשה חייבת כ"כ במשלוח מנות דכתיב איש לרעהו. ועיין כ"כ בישוב דברי הפ"ח בשערי תורה חלק ה' קונטרס א' אות ג'.

ט) ומ"ש באות ח' אי עבד כנעני בכלל רעהו עיין באמרי בינה אור"ח סימן י"ג אות י' מ"ש בזה.

י) מ"ש שם באות י' בענין מש"מ ע"י שליח עיין בס' בינת ציון להרב רוזנטל שליט"א מ"ש בסימן ל"ו.

י"א) מ"ש באות י' דיצא בשלח מש"מ בשעה שאכל המנה הראשונה אם שלח המנה השניה, עיין בשערי תורה ח"ו קונטרס ז' סימן ג"ב אות ג' דרב אחד נסתפק אי בעינן שישלח דוקא ביחד או דג"כ יצא בשלח זה אחר זה, וכ"כ נסתפק אם כבר אכל הראשונה ואח"כ שלח השניה אי יצא. אבל כפי שכתבנו שם מבואר שיצא. ועיין בשערי תורה חלק ו' קונטרס ו' סימן פ"ב אות ד' שהרב גאלד צ"ל כתב דכן יוצאים זה אחר זה.

י"ב) ומ"ש באות ט"ו בשלח מש"מ ונמצא טרפה. עיין בשו"ת חשב האפוד להרב פדואה שליט"א בסימן קל"א שכתב הנה דהמוכר דבר לחברו האסור מן התורה והלוקח אכלו בשוגג ונודע לו אח"כ שהי' אסור אינו צריך לשלם דיכול לומר לא ההגית אותי אדרבה ציערת אותי כי מוטב לי שלא אכלתיו וא"כ ה"ה בכה"ג לא יצא ידי משלוח מנות דמש"מ העיקר ליהנות את חברו והרי ציער אותו ולפי דמיון זה אם הדבר היה אסור רק מדרבנן דכה"ג במוכר צריך לשלם ה"ה דבפורים יצא ידי משלוח מנות.

י"ג) מ"ש הרב אפרתי שליט"א בדף רט"ז בענין כלי פיירקס עיין כ"כ מ"ש בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"א סימן פ"ו. ובשו"ת יביע אומר ח"ד יור"ד סימן ה'. י"ד) במ"ש בדף רע"ד באות ו' בענין הדלקת נרות ביום טוב. עיין כ"כ מ"ש בזה בשו"ת רב פעלים ח"ד אור"ח סימן כ"ג.

ט"ו) בשער הלכה בדף רפ"ח הובא דצריך לברך שהחיינו על פרי המורכב. ועיין ביעב"ץ ח"ב סימן ס"ג דדעתו כ"כ דיש לברך. ובהלכות קטנות ח"א סימן ס' וסי' רס"ה דעתו שלא יברך. וברב פעלים אור"ח ח"ב סי' ל"ו כ"כ דעתו שלא יברך. ובאגרות משה אור"ח ח"ב סימן נ"ח כתב דטוב לאכול פרי המורכב עם עוד פרי חדש ולברך על אותו הפרי ולצאת ג"כ על פרי זה. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן כ"ה.

ט"ז) שם בב' שנעשו בר מצוה דאין לתת לשניהם מפטיר. עיין באגרות משה אור"ח סימן ק"ב דכתב דאפשר לעשות שעשרה יצאו אחר קריאת התורה קודם קריאת ההפטרה והראשון יקרא ואח"כ השני יכנס ויקראו בתורה ויגללו ויקראו את ההפטרה ולא להגביה ולגלול אחר הראשון. וכן עיין בשו"ת ממעיני הישועה סימן ל"ב.

י"ז) בעמוד ר"צ דאין שום מקור למנהג זה להניח לנשים לומר קדיש. עיין בהפרדס מחודש אדר תשכ"ג שהרב הענקין שליט"א כתב אם הבת תבא להתפלל בעזרת נשים ותכשיר מעשיה בקדושת שבת כשרות וטהרה וצניעות שכ"ז הם עקרים ותחפוץ לומר גם קדיש בפני אנשים בזמן שאומרים קדיש בבית הכנסת של האנשים אפשר שאין קפידא אבל אם תבא לבית הכנסת של אנשים וכו' אסור.

הרב ישעיה אבן-ספיר

הערות „לנועם" ח'

(א) ב„שער הלכה": שאלה, אם מותר לאיש לצבוע שער זקנו הלבן לשחור כדי שיוכל להשיג משרה. תשובה, מותר כיון שמכוין למען ישיג משרה, לבוש מרדכי סי' כ"ד, ולהלן העתיק שאלה מי שזקנו משונה מאד איזהו דרך טוב יותר לגלח במספריים או לצבוע, תשובה, מהראוי לפסוק דאין לגלח במספריים רק לצבוע משנת בנימין סי' ל"ב, נ"ב עיין למחבר הזה בספרו שו"ת מהרא"ב סי' ס"ב בש"ץ שהוא בן תורה ויר"ש שנתקבל לתפלות ימים נוראים בביכ"ג אחת ואחרי שנתקבל נודע להם שצבע זקנו „מחמת שנתלבן זקנו וצובע על צבע אחרת". ובאו לשאול אם יש הידור בש"ץ כזה והם, אנשי הביהכ"נ, מחפשים ש"ץ שיהי' בן תורה ויר"ש וזקנו מגודל, ובאמת מצאו בו כזה רק מה שצבע זקנו והשיב להם שיכולים לחזור בהם ולא יכול לתבוע הצבוע אותם כי הוא אשם בדבר עי"ש. וראה באוצר נחמד להרב הגרי"י גרינוולד ז"ל סי' ד' בשאלה כזו בשוחט וחזן, המעיד על עצמו, שהוא קובע עתים לתורה ומתייגע לקיים כל מה שכתבו חכמינו ז"ל ולגודל צערו מסבות ומדאגות שונות ממלחמת הקיום ומפוזר הנפש הלבניו שערות ראשו וזקנו והוא רק כבן שלשים ושמונה ויש לו מכשולים רבים להשיג משרה לשרת בקודש, ותמיד הי' קשה לו לקבל משרה בגלל זקנו כי הלא חלק גדול מהרבנים שם מגלחים זקנם יום יום וכמה מהם אפי' בשבוע שחל בו ת"ב. וממילא יבקשו גבאי הקהלות מהשוחט והחזן שגם הוא יופיע מגולח ומהודר „כמו הרב", ויש לו ילדים רכים הצועקים ומבקשים להם לאכול ובגד ללבוש, ובפרט עכשיו שזקנו נתלבן והוא עדיין צעיר אינו משיג כלל וכלל משרה בקודש להתפרנס ונפשו בשאלתו להתיר לו לצבוע שערות זקנו וגם ראה בחוברת „הפרדס" האמריקאי שנת י"ב ח"ו מודעה לכל אחינו בני"י שיקנו מי צבע ומתיר לכתחלה לצבוע שערותיו גם זקנו, והרב גרינוולד ז"ל מביא את השו"ת מהרא"ב הגו' (ואת דבריו במשנת בנימין סי' ל"ב לא ראה) וכותב עליו: „נבהלתי מאד עת ראיתי דבריו אלו ועוד יותר נפלאתי אחר שהמחבר הזה שו"ת מהרא"ב בסי' כ"ט מחפש שם זכות לילד בעל תפלה בן י"ב שנה להתפלל לפני העמוד בראש השנה ויוכ"פ! למרות פסקו של הרמ"א שאוסר ולמרות כמה וכמה פוסקים באו"ח סי' תקפ"א, ומצא לו היתר להתפלל ולהוציא מאות אנשים בר"ה ויר"כ י"ח שאז באים הרבה שאינם יודעים להתפלל, וכן מצדד בזכותו של חזן משחק בקוביא בשבת „שלא הי' משחק בשביל הרווחת ממון רק לבלע זמנו בשבת קודש" סי' כ"ד, ורק להחזן המסכן הזה שגם הוא מודה שהוא ת"ח ויר"ש לא מצא לו זכות רק תלה החבל על צווארו להכריתו מארץ החיים. והרי הגרמ"מ אפשטיין כתב בפירוש בס' המאור סי' כ"ז (זו היא התשובה שנדפסה אח"כ גם בספרו לבוש מרדכי

סי' כ"ד הנז') „דכיון שמכוין למען ישיג משרה אין כאן איסור” ואם כי הגאון מסלבודקה לא הביא דברי האחרונים המתירין והאוסרין ולא העיר על דבריהם. עכ"ז מי שסומך עליו א"א לכנותו בשם צבוע ועברייני” עיי"ש שנותן עצה להשתמש במי צבוע שבאמת אינו צבוע רק מים עם איזה סם בקרבו שאחרי השימוש בו משך שבוע פעם ביום יקבלו שערותיו חזותם הישנה. ועיין גם בשו"ת אבני זכרון להרב הגר"ש פפפער ז"ל ח"ג סי' ל"ט שאלה כזאת בפועל אחד יר"ש בן ל"ד שנה שהלבינו שערותיו ואין מוצא מקום לעבודה יען שנראה זקן והשחיר שערותיו עיי"ש שמתיר להאיש הזה לצבוע שערותיו ע"י גכרי ולא יסייע לו עיי"ש, וכ"כ כן בס' בית היוצר יור"ד ח"ב סי' מ"ה לצבוע ע"י גכרי, ובערך ש"י ליור"ד סי' קפ"ב וכן במהרש"ם ח"ב סי' רמ"ג חולקים עליו דאין האיסור על הצביעה אלא על ההילוך בו ואטו אם עכ"מ ילבישהו בגדי אשה יהי' מותר עיי"ש, וע"ע בס' מנחת אלעזר ח"ד סי' כ"ג עיי"ש, ובירחון „שערי ציון”.

ב) אם מותר לקרות לתורה יעמוד כהן לוי שלישי וכו' בלי להזכיר שמות העולים תשובה אין נכון לעשות כן נחמת יוסף סי' כ"ו, נ"ב שאלה זו כבר עלתה בגדולים בס' ישועות מלכו להגאון ר' יהושע מקוטנא זצ"ל סי' י"ב והורה לאיסור ואלו מקצת דבריו שם: מביא מוסר השכל מעם פולין במחזו פוזנא שיצאה פקודה מטעם הממשלה שכל תלמיד פולני הלומד בגימנוזיא ישנה השם הפולני לשם אשכנזי, והם ערכו מחאה על זה יען שעיי"ז יתבוללו בין האשכנזים וישכחו מקור מחצבתם וכו' ואם ככה עשו גוים פולנים הלא בושה וכלימה לבני אברהם יצחק ויעקב אשר בשאט נפש ובלב חפצה נבקש לשנות ולשכוח שמות הקדושים אשר בהם מצוינים אנו שמזרע אברהם אנו וממעי יהודה יצאנו [ומכאן תוכחת מגולה לחדשים מקרוב באו המבדים מלבם כל מיני שמות חדשים וגם שונים ומשונים כשמות הגוים לקרוא בהם ילדיהם ורק לא בשמות הנאים והיפים כאבות ותולדות עם ישראל עם צלילם הוד והטהור]. ומביא מהר"ש גיטין פרק השולח אות ז' שהיהודים באשכנז רגילים הגוים לקראם בשמות הגוים באופן שהיו מוכרחים לשנות השם. אמנם הציבו לכם ציונים לתורה אשר בבית הכנסת באסיפת העם יקראו אותם בשמות אבותם וכו', ואבקש מכם לבל יהי' זה נקל בעיניכם, אלא יקרא כל אחד בשמו לעליה לתורה כמו שנהגו אבותינו מימות עולם עיי"ש, ונראה מדבריו שגם בזמן התלמוד היו נוהגים לקרות לעולה לתורה בשמו וכ"כ רב עמרם גאון בסידורו דף קל"ט וז"ל וכד פתח ש"ץ קרי לי' לכהן וקרי ליה הכי פלוני ב"ר פלוני וכן לשאר אינשי ע"כ. וכן באבני נזר להגאון מסוכטשוב זצ"ל חו"מ סי' ק"ג דן בזה וכתב שחלילה וחלילה להפר המנהג שנהגו בקריאה לספר תורה בשמות אשר הנהיגו וגבלו הראשונים ועוד דזה גפ"מ לענין גט עיי"ש. ועיין בס' מנחת קנאות להגרצ"ה חיות זצ"ל שיצא לקנא קנאת ד"צ נגד המתחדשים והריפורמים במחזות אשכנז וגם

מכנים עצמם רבנים שיצאו להורות היתר בדברים אשר אבותינו ואבות נהגו איסור והעיר שם גם בפרט זה מה שבטלו בבתכ"נ שלהם קריאת העולים לס"ת בשמם, והביא שם ראיות שצריך להזכיר בשמותם עיי"ש ועיין בס' הדרש והעיון להרב הגר"א לוין זצ"ל מריישא בראשית מאמר קע"א. ובס' יסודי ישורון ח"ב ע' קפ"ז.

ג) בדין ברכת שהחיינו בפרי המורכב משני מינים אשר כבר בירך שהחיינו על שני מינים אלו כ"א בפ"ע ועתה כשמורכבים ביחד האם לברך שהחיינו. תשובה צריך לברך שהחיינו דהפירות עצמם אינם אסורים לאכול וכשנתחדשה הפרי ע"י הרכבה הוי הנאה של התחדשות, שו"ת משנת בנימין סי' ט', נ"ב ט"ס וצ"ל סי' ב'. והנה המחבר הזה הזכיר שם שו"ת הלק"ט ולא ראה שבמקום אחר דן הרב הלק"ט בשאלה זו והוא בח"א סי' ס' נשאל אודות ברכת שהחיינו על פרי מורכב מין בשא"מ וכתב אפשר שאין לברך עליו שכל דבר שנעשה ע"י בג"א נגד רצון הבורא, איך יאמר שהחיינו לראות דבר זה ואע"ג דמותר באכילה גזה"כ הוא, אבל לברך על הראי' לא מסתברא ע"כ, וכן שם בס' רס"ה נשאל אם יברך שככה לו בעולמו על פרדה נאה והשיב שם ממש"כ בס' הנו' שאין לברך שהחיינו על כלאים דמאיסי וה"ה פרדה עיי"ש, ובשאלת יעב"ץ ח"א סי' ס"ג שהעיר הרבה על הלק"ט הנו' דמ"ש ברכת הנהנין מברכת שהחיינו שגם שהחיינו היא ברכת הנאה על הראי' וכן שאם גוי נטעו והרכיבו לא עשה נגד רצון הבורא שלא הוזהרו אלא ישראל, עיי"ש ויש ליישב הערותיו ועיין ברמב"ם פ"י ממלכים ה"ו דב"נ מצווה על הכלאים, וע"ע בכמה ספרים לחכמי הספרדים בשו"ת שמע אברהם למהר"א פלאגוזי סי' מ"ה ובמעשה אי"ש חאו"ח סי' ה' ו' שהסכימו לדעת הלק"ט שלא לברך על מורכבים וכן לענין ברכת האילנות וכן בבן איש חי פר' ראה אות י"א, וע"ע ברב פעלים ח"ב או"ח סי' ל"ו ובשד"ח מער' ברכות סי' ב' אות ז' עיי"ש. ובס' התעוררות תשובה ח"ג סימן ס'. ובמסגרת זהב על הקישו"ע סי' ס' כתב אין לברך על ראית פירות מורכבים וג"כ אין לומר שהחיינו ע"ד שעשו נגד רצון הבורא ב"ה וב"ש ובירושלם נהגו לברך שהחיינו ע"פ מורכבים והיכא דנהוג נהוג, הלק"ט, ע"כ, ואכ"מ בזה עוד.

ד) שנים שנעשים בר מצוה בשבת אחד אם יש עצה לתת לשניהם מפטיר, תשובה אין לעשות כן משנת בנימין סי' י"א. נ"ב אבל למעשה יש ויש עצה לעשות ולסדר שיהיו שניהם קורין בתורה ובמפטיר והוא: לפני שהאחד נקרא למפטיר בתורה יצאו עשרה אנשים עם הבר מצוה לחוץ או לחדר אחר ואחרי שהראשון יגמור את הקריאה בתורה ובנביא יכנסו האנשים עם השני והוא יקרא ג"כ בתורה ובנביא עם כל הברכות, וכך נוהגים למעשה בכל בתי הכנסת של הישוב החדש ששאלה זו היא אקטואלית מאד לגבי אלו שטקס וסדר הבר מצוה הפך אצלם לדבר ראשוני, וכ"כ הרב אונטרמן בקונ', "הליכות" שנה ה' חו"ג ומוסיף שם: ויש לעשות ולהשתדל

לפייס דעת הנערים הצעירים הנכנסים לעול מצות ואת קרוביהם, ואולי עי"ז יתקרבו לתורה ולמצות, ובפרט שהיתה לו הכנה דרבה וממושכת בלימוד הקריאה והניגון אין לאכזב אותו ולגרום לו מפח נפש כשאין פגיעה בדינים ובמנהגים קבועים, וכן הרב ואלדינברג בס' ציץ אליעזר ח"ו סי' ל"ו וכתב שם עוד דאפשר גם ע"י שלא יצאו עשרה מביהכ"ג רק שיכוונו לכתחלה לא לצאת בקריאה של הראשון ואז יכולים לשמוע מהבר מצוה השני, אבל זו עצה קשה בשביל המוני עם שלא ידעו לחלק אם כיוונו לצאת יד"ח או לא כיוונו ויבואו לעשות כן בכל מקום אבל כשיוצאים זה מילתא דמינכר, וכן בס' אבני שוהם להגרמ"ב טומאשוו ח"א סי' א' דבמקום שמתחלקים לחבורות אפשר לקרוא עוד פעם את ההפטרה וכן בס' חבלים בנעימים ח"ג או"ח סי' י' וכן בס' ממעיני הישועה סי' ל"ב להרב הירשנהורן עיי"ש ובס' יסודי ישורון ח"ד ע' תי"ז—ח. וכשהייתי לפני כשנה בעפולה שאלני הרב דשם אודות זה שבשבת הבא יש שני בר מצוות בביהכ"ג הגדול ושניהם רוצים לעלות לתורה ולהפטיר בנביא, והראיתי לו כל הנז' שיש עצה שיצאו עשרה מביהכ"ג והם יקראו אח"כ, ואמר לי שבדעתו לעשות כן.

ה) שאלה אי יש לברך ברכת שהחיינו כשהגיע לשבעים שנה תשובה יש לברך בלי שם ומלכות שו"ת מהרא"ב ח"ב או"ח סי' ס"א. ג"ב עיין בהגהות ח"ס לאו"ח סי' רכ"ה שהביא שם לדברי החו"י שיש לברך שהחיינו ומסיים לברך בלא שם ומלכות וכ"כ הרב ברכ"י בשו"ב אות ב', ובס' יפה ללב כתב כי משם והלאה יאמר בכל יום מזמור ק"ג בתהלים, ועיין ג"כ בס' שמח נפש שג"כ הביא להחז"י ומסיים בשם הרב ישרי לב בד"ב ע"ב דכיון שי"א שלא לברך בשו"מ הנכון ליקח בגד חדש או פרי חדש ולברך ולצאת יד"ח וכן נהג בעצמו וגם נהג לעשות סעודה של ת"ח ביום הלידה מאותה שנה ואילך עיי"ש. ועיין גם בס' גנו"י סי' ד'.

הרב חנוך זונדל גרוסברג

אם עירוב מועיל לשוותו לסמוך לענין מקרא מגילה

בשבילין חוברת ח"ט, בא כבוד הרב הגאון רבי עובדיה הדאיא שליט"א להשיב על דברי (שנדפסו בנועם ז') בענין עירובין אם מועיל לשוותו לסמוך לענין מקרא מגילה. והנה בסוף (באות יג) מסיק וכתב דברי הגאון רי"ז מינצברג זצוק"ל שאמר שהעירוב לא עושה סמוך... הוא דיבר בודאי רק במקומות גדולים שאין להם שום קשר עם בני העיר וגם אין שכונות קרובות אליה שהולכים ובאים אליה, בזה מודינא שאין העירוב משוי ליה לסמוך. וכן באות ז' וח' כתב להסכים לדבריי

דהמשכת העירוב עד מקום רחוק ולעיר אחרת אינה בכלל סמוך, א"כ מבואר יוצא לבו דאף דלענין שבת מועיל העירוב הזה אף שהוא מרחק מהעיר, בכל זאת לענין מגילה אינו מועיל, ולפ"ז לא אבין מש"כ באות ד' וז"ל והנה פשוט דענין העירוב הוא בבחינת סמוך, לא מטעם גראה, דע"י שהעירוב משוי ליה כמוקף מחיצות ומשוי ליה כמחיצה, הרי כאילו המחיצות האלה נמשכות מגוף העירוב עד סוף המשך העירוב והו"ל כסמוך, והרי בסמוך אסיק הרב הנ"ל (הגרי"מ חרלפ המובא באות ג') כל מה שנחשב עיר אחת לענין שבת הוי גמי כסמוך לענין קריאת המגילה, ומכיון שהרשות נתונה לב"ד של הדור לתקן לפי ראות עיניהם לפי המצב להחשיב ע"י העיבור דעיבור לעיר אחת, א"כ ה"ה כאשר ביה"ד מתקן עירוב מהעיר עד המקום שנראה בעיניו להחשיבו כעיר אחת לענין שבת, ה"ה דנחשב כעיר אחת לענין קריאת המגילה, מכיון שע"י העירוב נעשה כסמוך, הרי בסמוך בענין קריאת המגילה דינו כדין שבת.

ולא אבין דשאני התם לענין עיבור דעיבור דבזה אמרינן דכיון דנחשב כתחום העיר לענין שבת, בזה אמרינן דגם לענין מגילה הוי כאילו התפשטה העיר עד לשם, משא"כ בעירוב הלא חזינן דאם הוא רחוק אינו נחשב מהעיר לענין מגילה, אף דמועיל לענין שבת כשמכ"ל, ועל כרחק הטעם דלענין שבת בעינן שיהיה רה"י, וע"ז מועיל העירוב, משא"כ לענין מגילה דבעינן שיהיה סמוך וע"ז לא מועיל העירוב, וא"כ מה זה שכתב דה"ה כשהב"ד מתקן עירוב להחשיבו כעיר אחת לענין שבת, הב"ד אינם משוים אותו לעיר אחת, רק משוה אותו כרה"י אחד לענין היתר טלטול, משא"כ במגילה דבעינן שיהיה כעיר אחת, וע"ז לא מהני העירוב כאמור באות ח' וי"ג הנ"ל, ושאני עיבור דעבור, דהעיר בעצמה נמשכת עד לשם והוי כעיר אחת, משא"כ עירוב אינו משוה עיר אחת רק רה"י אחד.

ולפ"ז גם מה שכתב באות ה': ובפרט לפי דברנו דאפילו המקום רחוק הרבה הרי הם משתתפים בכל עניניהם במו"מ במשפטים והגנה וכדומה עם הכרך, ובפרט בית החולים יש לו קשרים הדוקים עם כל בתי חולים של העיר ועם כל הנוגעים בדבר שרובם ככולם הם נמצאים בתוך העיר, הרי ודאי שנחשבים כעיר אחת ממש עם ירושלים, ואף ביום שבת לא נפסק הקשר של עוברים ושבים גם לחרדים ע"י תיקון העירוב. ועל זה תמיהני היכן מצינו דכפר הרחוק יותר מתחום שבת מהעיר, כשיש לה קשר הדוק עם העיר נחשבת כהעיר לענין מגילה, הרי לא אמרו אלא מה שמועיל לענין שבת, מועיל לענין מגילה, ולא יותר מזה, וכיון שהעירוב בפני עצמו אינו מועיל גם לענין שבת, איך מועיל צירופם לענין מגילה, ומה זה שכתב דאפילו המקום רחוק הרי הם משתתפים בכל עניניהם... עם הכרך... זה מועיל רק להסביר למה מועיל סמוך ונראה, אבל כל עוד שלא התלטנו דעירוב מועיל, מנין לנו לומר דהקשר מועיל, אחרי שגם בשבת אינו מועיל, והרי ידוע כמה טרחו קדמאי

בענין שכונת בית יעקב שהיא רחוקה יותר ממיל מחומת ירושלים, אם נחשבת לסמוך, אף שהיתה סמוכה וקרובה לשכונות שבצדה בקשר אמיץ יותר מבנדוננו, ובכל זאת רצו לומר שאינה נחשבת כסמוכה — ובודאי היה עירוב מקיפה —, ואף דלדינא לא נקטו כוונתיהו, הוא רק משום שנתנו לה דין סמוך משום דכל המחובר בתוך ע' אמה אף שרחוקה מיל מחומת העיר נחשבת כסמוכה להחומה יהיה ההמשך כמה שיהיה, והלא לדינא נקטינן דכל שכונה הרחוקה ע' אמה ושיריים מהבית המחובר להעיר קוראין בה ב"ד וכמ"כ בספרנו אגרת הפורים פרק ד' בשם החזו"א והגרצ"פ פראנק זצ"ל (ועיי"ש שיש מקילים בשיעור מיל), ובודאי שבסמוכים כל כך יש קשר בין שכונה לשכונה ממה שיש לביה"ח, דרוב אנשים בריאים הם, א"כ על כרחך לומר דקשר אינו מן המגין.

ומש"כ באות ז' דבזמננו זה שרוב כל הנסיעות בכלי רכב וברגעים אחדים יכולים לנסוע ממקום למקום גם אם הוא רחוק כמה מילין. יש חוכא ואיטלולא אם כל אחד יקרא ביום אחר.

ולא ידענא מאי חוכא איכא למי שנוהג ע"פ הדין דכל שאינו סמוך קורא ב"ד, וגם מה שמסיק שם אלא מכיון שדין הסמוך למדנו מדין שבת, לזה מצריכינן שלא יהיה רחוק מתחום שבת היינו יותר ממיל, ומכיון שהעירוב מועיל לשבת, ממילא דה"ה לענין מגילה מועיל העירוב לעשות ב' המקומות כמקום אחד, ובפרט דב' המקומות הם בתוך תחום וגבול עיר אחת. ושוב לא אבין מה הוא הגדר של גבול עיר אחת, גבול אשר לא גבלוה ראשונים ואחרונים להגדירו שיעשה כעיר אחת אם היא רחוקה לפי הדין של סמוך וכאמור דהעירוב בפני עצמו אינו מועיל, ולא מצינו רק סמוך לעיר, ולא מה שנקרא על שם העיר ובגבולה לענין ענינים שוטפים ושרותי העיר כהך דשכונת בית יעקב וכאמור, ואיך נחדש מעצמנו דברים שלא נאמרו בחז"ל וראשונים ואחרונים.

כלל הדברים כיון דהעירוב אינו מועיל בפני עצמו, וקשרים הדוקים עם העיר לא מצינו שיועיל להחשיבם כגבול העיר לא לענין שבת ולא לענין מגילה, וגם כלי רכב לא מהגי להסמיכה להעיר, והיא רחוקה ע' אמה (או אלפים אמה למ"ד) מהבית האחרון של העיר באופן שאינו מועיל לענין שבת להחשבה כתחום העיר, בודאי שאינו מועיל גם לענין מגילה (ראה מ"ש עוד בענין זה ב"נועם" י).

במאמרי לעיל עמוד שז שורה ו, אחר תיבת בידו, צ"ל : עד ביתו, אבל כל שאר דברים שאין נושאים בידו... שם שורה יט, צ"ל : וגם כשעומד.

הרב מנחם מ. כשר

על שטר מכירה בשנת השמיטה

בנועם ח"א כתבתי ללמד זכות על הרבה שומרי תורה ומצוות בארץ ישראל שנוהגין בשנת השמיטה ע"פ ההיתר של שטר מכירה שתיקנו רבנים גדולי ישראל בא"י, עם כל הדינים והתקנות שמתפרסמים ע"י הרבנות הראשית. שאינם עוברים ח"ו על איסורי דרבנן כמו שאחרים חושבים וכותבים, כי יש להם על מה לסמוך, ואכתוב התמצית ועיקרי הדברים שכתבתי שם ומה שיש להוסיף על זה, ולהשיב על מה שבספר "שנת השבע" כתב להשיג על דבריי.

א. גדולי ישראל שהתירו כולם מביאים שיטת ר' זרחיה הלוי בעל המאור וכן דעת הראב"ד וי"א שבר"ן, דאין שביעית נוהגת עתה כלל אפילו מדרבנן אלא מצד מדת חסידות, ובדרבנן בשעת הדחק סמכין על דעת יחיד (וכמו שהתירו חדש בחו"ל מטעם זה) נוסף לזה צירפו לסניף מה שהרבה פוסקים סוברים שיש גם ספק בשנת השמיטה, ומהא דאמרו בסנהדרין כו. פוקו וזרעו בשביעית משום ארנוגא, והחולקים הביאו שהרמב"ן כ' שהראב"ד חזר בו, והי"א שבר"ן הוא הרו"ה והראב"ד קודם שחזר, א"כ לא נשאר רק הרו"ה יחידי וכולם חולקים עליו.

ב. וידידי הגרש"י זווין שליט"א הביא מן החדש מדברי המאירי גיטין לו. שמדבריו מבואר שיש עוד ראשונים הסוברים כשיטת הרו"ה. ואני הבאתי שכן יש אריכות דברים הלכה למעשה מהמאירי בספר מגן אבות (לונדון תרס"ט) הוא מביא שיטת המקילים והמחמירים וכתב: יודע אני שהרבה מפרשים נוטים לומר כדבריהם (של המחמירים) אלא שאף אנו רבים אשר אתנו מהגאונים והרבנים, ע"כ הרי מפורש להדיא שהרו"ה לא יחיד אלא שיש רבים הסוברים כן, ולשון המאירי בגיטין: אלא שהרבה גאונים מסכימים כו' עוד ביררתי שם מה שצינו אחרונים לדברי הרשב"ש סי' רנח, שמביא בשם ד' ראשונים ששביעית אינה נוהגת בזה"ז כשיטת הרו"ה והם הבה"ג, ר"י ברצלוני, ר' יהודה בן יקר, והבעל העיטור, הגרש"י זווין כתב שאין אנו רואים בבה"ג ועיטור שכך הם סוברים אבל על כל פנים הרשב"ש מעיד כן בדעתם, וביררתי שם שמקור דברי הרשב"ש המה בס' חוקת הדיינים מתלמידו של הרשב"א, ושם מפורש כן שהעיטור והבה"ג ור"י בר' יקר סוברים כן וחסר מ"ש בשם ברצלוני. אמנם בלשון חוקת הדיינים שבכתב יד הנדפס בספר שנת השבע דף קכה, מביא וכן פסק הרב ר' יהודה נשיאה, הוא הרב ברצלוני, וביררתי שם ארבעה מקורות לאלה השיטות והבאתי גם משו"ת הגאונים חמדה גנוזה סי' פז, ומבואר כמ"ש המאירי: רבים אשר אתנו, וכן כתב הבעל העיטור (דף ע"ז ע"ב) ו"חכמי הדור" אשר תלו כו' הוא שיטת הרו"ה ומבואר ג"כ שאין זו שיטה יחידית.

וכעת ב"ל להוסיף על הנ"ל לבאר לשון המאירי „אף אנו רבים אשר אתנו מהגאונים והרבנים” כוונתו למה שכתב במגן אבות בסימן טו להגן על מנהגי הגלילות של פרובינציא פרפינגאן ועוד, שבהם לא היו נוהגין כלל להזכיר בשטרות על מנת שלא ישמטנו בשביעית. ובגלילות אחרות כגון קאשטלונזיא נהגו לכתוב, והיו מתמיהים עליהם שלא היו נוהגין כך והיו בעיניהם כתופסין ממון שלא כדין, ובהקדמה לספרו דף יא כותב: אנחנו בעיר הזאת היא עיר פארפינגאן החזקנו בהרבה מנהגים היו בידינו בירושה מאבותינו ורבותינו נ"ע בקרקושנה ובנרבונה אשר משם יצאו שרשי משפחתנו מאז, וכך היה המנהגים ההם כולם או רובם ביד חכמי העיר בדרש, וגדולי ההר, [ורוב גדולי] פרובינציא. ועתה מקרוב באו הנה קצת חכמים מארץ ספרד כו' לערער בקצת מנהגותינו כו' ולהיות עיקר הכוונה בזאת המחברת, היותו למשמרת לדברי אבותינו הנכבדים ורבותינו השלמים, ומגן וצנה לכל הבא לערער ולקטרג עליהם במנהגים שהורגלו בהם המה ואבותיהם כו' ע"כ.

גם הרז"ה כותב: „זה מצאה ידינו להעמיד דברי הגאונים ז"ל והמנהגים הנכונים מסורים לבנים מאבות הראשונים ומזקנים הקדמונים והדן אותנו לזכות המקום ידון אותם לזכות ע"כ. ומבואר מדבריהם שאין כאן ענין שיש עוד ראשונים אחדים ההולכים בשיטת הרז"ה, אלא יש לפנינו להקט הקדמונים חבורה גדולה של הראשונים שגרו באותם המקומות היינו רוב גדולי פרובינציא, חכמי העיר בדרש, וגדולי ההר, והמה התנהגו כן למעשה על שני יסודות שכתב המאירי ז"ל: שאיסור עבודת קרקע ושמירת כספים בחזק הוא כו' ובזמן שאי אתה משמט קרקע דקאמר לא על עבודת קרקע נאמרה אלא על חזרה ביוכל (כמבואר בירושלמי שביעית פ"י ה"ג) ושמירת כספים ועבודת קרקע לא נהגו בבית שני אלא מדברי סופרים ואחר החורבן אף מדברי סופרים אינו ביהגת, רק דרך חסידות לזכר בעלמא, ולענין שמירת כספים כותב שאפילו מדת חסידות ולזכר בעלמא הי' נוהגין רק בזמן שהיו ישיבות סמוך לא"י, אבל בזמנים הללו ובמקומות הללו כלל וכלל לא ע"כ. ולכן לא הקפידו אפילו על דבר קל כזה לכתוב על מנת שלא תשמטנו בשביעית, או לעשות פרוזבול, והמאירי בעצמו בגיטין כותב ויש נוטים לדעת שלישית, והוא שבשמירת כספים הם אומרים שאף בזמן הזה נמשכת אע"פ שאיסור עבודת קרקע בטל כו' וראוי לחוש ע"כ.

וע"פ הנ"ל נתגלה לנו שהראשונים הנ"ל המתירים, הרז"ה והראב"ד באו מפרובינציא וכן מה שהביא בחוקת הדיינים והרשב"ש הראשונים ובעל העיטור, בעל האשכול שהביא הרז"ה, וידוע שבקהילות הרבה בפרובינציא הי' הרבה חכמים גדולים וכן בערי בדרש וההר, ובהקדמת המאירי לבית הבחירה על

אבות מונה בשם מספר גדול של חכמים מאלה המקומות, והרז"ה והמאירי כותבים שהדברים הי' בידם מאבותיהם ורבותיהם, א"כ עיקר השאלה הזאת של שמטת קרקעות בזה"ז מקבלת צורה אחרת לגמרי, שאין כאן לפנינו שאלה של רבים ויחיד כמו שחשבנו, אלא רבים ורבים שהיו נוהגין כן הלכה למעשה.

ר' בנימין בספר המסעות כותב: ברבונה עיר קדומה לתורה וממנה תצא תורה לכל הארצות, ומצינו שהיתה לחכמי פרובינצא השפעה גם על א"י וז"ל הרז"ה במס' ביצה פ"א כשבאו חכמי פרובינצא לא"י הנהיגו ע"פ הרי"ף לעשות שני ימים טובים ר"ה, מקודם נהגו לשמור רק יום אחד ע"כ.

ומדברי הרא"ש יש ללמוד שמנהג חכמי פרובינצא שלא שמטו כספים בשביעית נתפשט גם לספרד. וז"ל בשו"ת הרא"ש סי' עז אות ד' שאלו אותו לענין שמיטת כספים בזמן הזה. והשיב להם מיום באתי לארץ הזאת וצווחתי כי כרוכיא (שלא מקיימים מצות שמיטת כספים) וליכא דמשגח בי, ואמרו כי כבר נהגו כן בארץ הזאת לא אפשר לשנות מנהגו, ושם סי' סה אות ד', כותב: דברים רבים היה לי עם גדולי העיר מדוע אינם משמיטים כספים ואומרים שכבר נהגו בארץ הזאת שלא להשמיט ואי אפשר לבטל המנהג שנהגו זה ימים רבים כו' ואומר אני דאפשר כיון שפשט המנהג שלא להשמיט והכל יודעים הוה ליה כאילו התנה המלוה ע"ז שלא תשמטנו שביעית ע"כ מובא בטור חו"מ סי' סז. ועי' בשו"ע חו"מ סי' סז.

ודבר פלא שגדולי העיר וכן הרא"ש בעצמו לא הביא כלום מכל אלה הדברים והטעמים שנתבארו ברז"ה ובמאירי וצ"ע.

בכל אופן מבואר שכן היה מנהגם של גלילות אלו והמאירי הוא שביאר יפה שיטתם, יש להדגיש, שלא כל אלה שלא קיימו שמטת כספים מוכרחים לתפוס שהשיטה שגם שמטת קרקעות לא נוהג בזמן הזה כי המאירי בעצמו מביא שיש שיטה ששמיטת קרקע נוהגת ושמיטת כספים לא נוהג, וכ"כ כמה מחברים. כן הרא"ש מביא סברת המקילין משום שיש לשונות בשטרות שמונעין השמיטה והוא דוחה שאין לשונות כאלה וכותב סברא מדעת עצמו דהו כאלו התנו, משום שכן נהגו. ולא הזכיר כלל שיטת הראשונים שבמאירי ורז"ה. כן יש להעיר שהמאירי מביא שיטה שיש סוברים ששמיטת קרקע בטלה בזה"ז אפילו מדרבנן ושמיטת כספים נוהגת. ולפ"מ שנתבאר אין ראיה שכל אלה שלא החזיקו בשמיטת כספים הולכים בשיטת הראשונים שגם שמיטת קרקע אינו נוהג בארץ, וכן להיפך אין ראיה מאלה שהחזיקו בשמיטת כספים שסוברים ששמיטת קרקעות נוהגת בזמן הזה, בכל אופן שפיר יש לבוא למסקנא שאין כאן יחיד ורבים אלא רבים ורבים.

והנה שיטות הראשונים הנ"ל שהביא המאירי ובס' חקת הדיינים

והרשב"ש, לא הי' גודע כלל לגדולי האחרונים וכולם חשבו ששיטת הרז"ה היא שיטה יחידית.

התומים בחו"מ סי' סז כתב: באמת רבו עליו (על הרז"ה) חכמי הדור וממש רובם ככולם קיימו וקבלו כפי פשטם. וכ"כ הרבה מהאחרונים. ובשו"ת בית הלוי ח"ג דף ו: וז"ל ודברים אלו (היינו השיטה ששמיטה בזה"ז דרבנן ויש דעת הראב"ד והרז"ה שהיא רק מנהג חסידות) אינם אפילו להביאם ולסותרם, כיון דכל הראשונים חלקו על הרז"ה בזה והראב"ד שרצה בתחילה לומר כן חזר בו אח"כ, כמו שהובא ברמב"ן, וכל הפוסקים כתבו שנוהג אם בדאורייתא או דרבנן, כו' ועוד דהרז"ה בעצמו לא סמך על סברתו להקל רק בכספים ולא בקרקע, וגם בכספים שינה ושילש בחו"ל וכו' ולמעשה דהאיסור ודאי פשוט, ואין נופל בו שום ספק, ע"כ.

וכ"כ הכנה"ג חו"מ סי' סז מספר מקור ברוך לר' ברוך קלעי, דלא יכול לומר קים לי כשיטת הרז"ה לענין שמיטת כספים, משום דיחידאי. וידוע מ"ש הרמ"א בשו"ע חו"מ סי' כה ס"ב (בשם המהרי"ק) אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרנו על ספר ונמצאו אתרים חולקים עליו אין צריכין לפסוק כדברי האחרונים שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הו' שמיע ליי' הדרי בהו', והגר"א ציץ לשבת סא. ורא"ש ברכות פ"ג סי' לה. ובברכי יוסף חו"מ סי' כה אות כב מביא שיטת הרבה מהאחרונים דבמידי דאית ביה איסורא וממונא מצי למימר קים לי.

ומבואר מהג"ל שאלה שחלקו על המתירים שברור היה להם שהרז"ה הוא יחידי ממש וכולם חולקים עליו ולא סמך ע"ז רק בכספים ובחו"ל, ולא הי' ידוע להם מה שהאריך המאירי בעל חקת הדיינים והרשב"ש הג"ל שמתם מבואר שאין זה שיטת יחיד, אלא שיש לפנינו חבורה גדולה של רבותינו הקדמונים שס"ל ששמיטת כספים ושמיטת קרקעות היינו הך ושניהם לא נוהגים בזמן הזה אפילו מדרבנן רק ממדת חסידות, ועל זה סמכו הלכה למעשה שאין שמיטת כספים בזה"ז בלי תנאי בשטרות ובלי פרוזבול, והלכה זו היתה מקובלת בידם מאבותיהם מדורי דורות, והדבר הי' כל כך ברור, שאפילו דבר קטן כזה להכניס בהשטרות התנאי של שביעית לא החמירו, ושאלה זו היא בכלל מחלוקת של רבים ורבים ונהרא נהרא ופשטיה.

ולפי"ז יש לומר שפיר אי הו' שמיע להו' להאחרונים הג"ל שדנו ע"ד שטר מכירה בזה"ז, שהרז"ה איננו יחיד אלא כמ"ש המאירי, רבים אשר אתנו מהגאונים והרבנים" לא הי' מתקפים כ"כ את המתירים.

וראיתי להביא כאן שא' מגדולי האחרונים ביאר יפה שיטת הרז"ה לענין שמיטת כספים ולא העיר כלום משמיטת קרקעות וכוון לדברי הראשונים

הנ"ל. וראה להלן בסוף מאמרי. וז"ל ס' ישועות ישראל (ורשה תר"ל) הלכות הלוואות דף קל"ב: דעת הבעל המאור וסייעתו דאינו נוהג שמיטת כספים בזה"ז כלל כי עיקר ספירת השנים הוא בב"ד סמוך, וכשאינו ב"ד סמוך בא"י בטל אף מדרבנן, וע"ז סמכו ברוב תפוצות ישראל, אלא שהרמב"ן השיג ע"ז מדרבנן דבי רב אשי דמסרו מילי אהדדי אלמא אף בזמנם נהגו שמיטת כספים אע"ג דבזמנם לא הי' ב"ד סמוך בא"י דבימי הלל בנו של ר' יהודה הנשיא נתבטלה הסמיכה, אמנם נראה ודאי אף לרמב"ן ז"ל השמטת כספים שנוהג בזה"ז אינה מכלל תקנת אנשי כנה"ג שתיקנו שתהא השמטת כספים נוהגת בזה"ז, כי בזה צדקו דברי הבעה"מ דאחר שבטלו היובלות והספירה של ב"ד הסמוך אין כאן תקנה, אלא שמאליהם קבלו להציב ציונים זכר למקדש, בפרט שביהמ"ק ראשון חרב בעון שמיטות, לזה קבלו עליהם להציב ציונים ולעשות זכר למצוה, ומה"ט הקילו רבנן דבי רב אשי אף בלא כתיבת פרוזבול אלא דמסרי מילי אהדדי, אע"ג דאין יכולת בימי אמוראי בתראי לחלוק על חכמי המשנה, והלל הזקן תיקן פרוזבול ע"י כתיבה, אמנם ברור הדבר דרבנן דבי רב אשי לפי שלא היה בזמנם תקנת אנשי כנה"ג, רק מנהג בעלמא כההיא דאמרינן שמנו של גיד כו' בני ישראל קדושים הם, ה"נ בזה לא הי' תקנה קבועה שתהיה נוהגת, ומהאי טעמא הקילו יותר ממה שהקילו חכמי המשנה, והמדקדק בסדר הזמנים יראה לעינים בש"ס, כי מעת שנתבטלה הסמיכה בא"י הקילו חכמי הש"ס הרבה בפרוזבול, כי למש"כ הרמב"ן הובא בבעה"ת נתבטל קידוש ע"פ ראייה רק ע"פ חשבון המסור בידינו היום בשנת ת"ר לשטרות שהוא מ"ט לאלף החמישי, סמוך לפטירתו של ר' יוחנן וזה הי' בימי רב נחמן כידוע ליודעין מעט בסדר הזמנים, ואז אמר ר"נ אי אישר חילי אקיימנו דאין צריך פרוזבול כלל, ובוודאי הדבר זר שירצה ר"נ לעקור תקנת אנשי כנה"ג שתקנו בכל החומר ובאו עה"ח ככתוב בספר נחמ"י שגזרו בחומר מאוד על שמיטת קרקע וכספים ומעשרות, אלא הוא הדבר אשר דברנו דבימיו כבר הי' בטל תקנת אנשי כנה"ג, אלא שישראל קדושים הם ומאליהם קבלו לעשות זכר, ולכן אף לדעת רוב הפוסקים דהשמטת כספים נוהג אף בזה"ז אינה מתקנת אנשי כנה"ג, ולא מתקנת חכמי המשנה ומתקנת חכמי הגמרא, רק כעין אל תטוש תורת אמן, כמבואר ריש פרק מקום שנהגו בפסחים, ומה"ט פסק הרא"ש בלישנא בתרא בפ"ק במכות מצד ספיקא דרבנן ולכאורה לא משמע כן בפ' השולח בהא דאמר ר"י דשטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט וכי אתא עובדא לקמיה דר"י אמר משמט ואמר וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה פשטא דלישנא משמע שנסתפק ואפ"ה פסק דמשמט דאלמא שדינו כס' ממון א"ו כמש"כ דדוקא בימי רבנן בתראי דבטלי קידוש החודש ע"פ ראייה וספירת

השנים ע"י ב"ד הו"ל כעין ספק כלאים.

וראיתי להעיר בפרט אחד בענין זה, כידוע הראשון שחתם על היתר של שטר מכירה בשנת תרמ"ט, ה' בעל ישועות ישראל מקוטנא, ואנו רואים בשו"ת ישועות מלכו סי' נט שהוא מהסס בנוגע להיתר עבודת קרקע ע"י ישראל בעניים שאין ביכולתם לשכור פועלים נכרים, ורק מלאכות המותרות כפי הוראות הב"ד בא"י כמו שכתוב בהפסק שלהם.

והנה כעשרים שנה קודם בספרו ישועות ישראל חו"מ סי' סז הנ"ל הוא מבאר יפה שיטת הרז"ה לענין שמיטת כספים, ומי יגלה עפר מעיניו לראות שיפה כוון לדברי הראשונים הנ"ל שבמאירי וכל מ"ש בספרו בנוגע לשמיטת כספים, להראשונים הנ"ל במאירי במגן אבות הדברים שייכים גם בנוגע לשמיטת קרקעות ששניהם בחדא מחתא הוא שישאל קדושים הם ומאליהם קבלו לעשות זכר ומבואר מהנ"ל שח"ו לא יצאה תקלה מחמת ידו כמו שכתבו אחרים (בספרו ישועות מלכו לא מזכיר כלום מדברי הרז"ה לענין שמיטת קרקעות, וכנראה שחשב ג"כ כמו כל שאר המחברים שהרז"ה יחידי, בנוגע לשמיטת קרקעות) אלא להיפך כמו שכתב בשנת השבע דף ריד מספר אגרת ראיה: מסביר הוא שם, שאם אלה אשר אינם שובתים בשביעית יחשבו שכל מה שעושים הוא באיסור והם רשעים ועבריינים, אז מתוך היאוש והקצף יוכל הדבר להביא לבתיקת עול והפרעת התורה והמצוה בכמה ענינים. לדעתו הרי דוקא "פריצי עמנו" הם חפצים שיצא הדבר ע"פ הרבנים באיסור, ואז יראו איך אין שומעים לרבני הדור, וגם "יהיו להם קרבים לנגח את הכל" וכו' ולבסוף מסיים וכל חלק קטן שבקטנים מאה"ק שביד ישראל שתקוים בו מצות שביעית כדינה, אנו צריכים לשמח עליו כמוצא שלל רב. ע"כ. וזאת היתה המטרה במאמרי הנ"ל.



כעת ראיתי בספר "שנת השבע" (להרב קלמן כהנא שליט"א, נדפס שנת תשט"ו), ובו השגה על מה שכתבתי בנועם ח"א ע"ד שמטה בזה"ו. מאמרו עושה רושם מטעה שדברי נוסדו על תיקוני לשון בראשונים שאני כאילו עושה מדעתי. קשה להבין גישה כזאת בדרכי מו"מ של הלכה.

מתחילה אביא הקטע שהדפסתי בהערה בנועם ח"א דף קעט על דברי הרב כהנא שהדפיס ב"שנת השבע" בשנת תשי"ב. וז"ל: וראיתי לחכם אחד, שתמה על דברי הרשב"ש הנ"ל מה שמביא בשם העיטור, הרי העיטור מביא שיטת הרז"ה, אבל מדבריו נראה שסובר ששמיטה בזה"ו דאורייתא. כן מבואר מדבריו שהביא את הברצלוני ששמיטה נוהגת בזמן הזה, לא כהרשב"ש; בבה"ג מבואר ששמיטה נוהגת בא"י: דברי הר"י בן יקר אינם בידינו. גם

הפיסקא „ויראה מדבריהם דאינה נוהגת” אינה מתאימה לנאמר למעלה מזה. על סמך זה החליט: אין כל ספק שאין להסתמך על דברי הרשב”ש כפי שהם בחבור שלפנינו וכו’ ואין לנו אלא לומר, שתלמיד טועה כתב דברים אלה ולא הרשב”ש חתם על תשובה זו.

גישה של מחבר זה מורה מאד, תשוקתו לראות בקיום מצות שמיטה כהלכתה, קלקלה את השורה לבטל בלי טעם כל צדדי ההיתר. וכי בשביל שנתקשה להבין דברי הרשב”ש ולא ידע היכן הם המקורות מותר לו לבטלם ולומר בהחלט: תלמיד טועה כתבם ולא הרשב”ש חתם עליה? שהרי אלמלי עבר על כל התשובה בכובד ראש היה מוצא שבאמת הרשב”ש חתם עליה פעמיים. כי פעמיים הוא מזכיר את הרמב”ן ומוסיף המלים: א”ו (אבי זקני), והרשב”ש בסי’ רצא מברר איך הוא נכדו של הרמב”ן, ואין אפילו צל של ספק שהתשובה יצאה מידי הרשב”ש, ולוא היה רואה את ארבעת הספרים הג”ל שהבאתי: ס’ מגן אבות להמאירי, ספר חוקת הדיינים, ספר האשכול וספר השטרות לברצלוני. בתוספת עיון מדוקדק בכל דברי בעל העיטור, לא היה כותב מה שכתב.

בודאי ישר חילי בעד התמסרותו להנהיג בחיים קדושת השביעית במושבות של פא”י, אשרי חלקו בעד פעולותיו הנעלות; אבל למטרתו הקדושה אין צורך לכתוב: „מסקנת הדברים היא שאין להפקעת קדושת הארץ על ידי מכירה שום יסוד וכו’” (שם 108). מי שבקי בטיב הענין יודע, שהיו גאונים וקדושים שהתירו, והיה להם הרבה יסודות לשיטתם, ואמת שהרבה חלקו עליהם בפרטי ההלכה, כדרכה של תורה, אבל לבוא סתם ולבטל דבריהם כלאחר יד ולומר „שאין שום יסוד”, זה כבר למעלה מן המידה.

ועוד הרי בעל חזון איש עצמו, שכל יסוד ספרו של אותו חכם שהזכרתי בנוי על דבריו והנה לא הביא מה שפסק החזו”א מפורש להלכה בהל’ שביעית ס”י סק”ו: „ואותן שמוכרין (ע”י עצמן ולא ע”י שליח) פרדסיהן לנכרי אף שעוברים בזה משום לא תחנם, מ”מ הוי מכירה”, הרי שסובר שיש יסוד למכירה, ובדיעבד המכירה מכירה, ואם יש קהל בזה שאינו יכול לעמוד בנסיון וכו’ וכו’ בודאי שתיקון הרבנים בשטרי מכירה יש לו יסוד בצירוף שאר הסניפים וצדדי ההיתר, כמ”ש לעיל. ומ”ש „ולא ע”י שליח” משום דאין שליח לד”ע, [ראה דברי הגרצ”פ פראנק שליט”א בהערות „הר צבי” לטור יו”ד סי’ קנ”א]. עכ”ל. כשעברתי על המאמר מצד א’ הייתי שבע רצון ששמע לעצתי, העתיק ועיין בארבעת הספרים שצינתי לו, אבל במקום להודות על האמת, „דברים שאמרתי טעות היו ביד”, ולא תלמיד טועה כתבו לתשובת הרשב”ש וכו’ אלא כמו שכתבתי שהרשב”ש הביא הדברים מספר חוקת הדיינים, כתב השערה אחרת „בהעתק לדפוס נשתבשו הדברים ולקו בחסר” וכו’ ומפרש

דבריו ממש ההיפך ממבואר בלשונו. להלן אביא דבריו, השערה זו אין לה יסוד ולא ניתנה להאמר כלל, כי כל המעיין בדברי הרשב"ש במקורם רואה שאין להעלות על הדעת פי' כזה והדברים מתפרשים יפה כמו שהם בדפוס ואין כאן שיבוש בהעתק ולא לקו בחסר, אלא רק רצונו של המחבר להתאים דברי הרשב"ש להשערות הראשונה. ולהלן יתבאר.

א. ועתה אבוא להשגות המחבר על מ"ש (ב"נועם" דף קפ"א). וז"ל המעיין בדברי בעל העיטור יראה שהאריך הרבה בענין זה ולשון הכת"י שממנו נדפס הספר, הוא מגומגם וחסר בכמה מקומות, כמו שהעיר בשער החדש. ותמצית דבריו, שהוא בעצמו סובר שביעית מן התורה בזמן הזה, שהלכתא כרבנן ולא כרבי. אמנם הביא שמנהג העולם כרבי, שבזמן הבית מדרבנן ולאחר התורבן נהגו כן החכמים משום שהחמירו על עצמם, וכן הבינו דבריו שני גדולים: הפאת השלחן ה' שביעית סי' כג ובאוצרות יוסף דף מב שבעל העיטור פוסק כרבי. ומה שכתב: אליבא דהלכתא נהגא בחו"ל בשער החדש רוצה להגיה שמהמשך הלשון נראה שצ"ל: אבל אליבא דהלכתא [לא] נהגא בחו"ל, ושוב כתב שלדעתו יש להוסיף: [לא נהירא לן] אבל אליבא דהלכתא נהגא בחו"ל. והבעה"ט מביא בסוף דבריו מ"ש חכמי הדור וזוהי שיטת הר"ז והראב"ד (לעיל העתקתי דבריהם), והנה מדברי חוקת הדינים בשם בעל העיטור אפשר לומר שהיתה לפניו הגירסא: לא נהגא בחו"ל, כמו שמשער בשער החדש. ולפי"ז מפורש שלבסוף מסיק כן להדיא.

על זה כותב הר"ק כהנא

א) וז"ל אלא שלדעת המערער לשונו של בעל העיטור מגומגם ומה שכתב בדבריו „אבל אליבא דהלכתא נהגא בחו"ל", צריך להגיה „לא נהגא בחו"ל". כמובן שהגהה שרירותית זו אין לה כל בסיס כו' ע"כ.

יש להתפלא איך אדם חשוב ות"ח כמוהו יכתוב כן, הרי הבאתי מפורש דברים בשם אומרם שהגאון האדיר המבאר של העיטור ר' מאיר יונה ז"ל הוא שכתב כן „שמהמשך הלשון נראה שצ"ל אבל אליבא דהלכתא [לא] נהגא בחו"ל", וגברא רבה זה הוא שעשה הגהה שרירותית זו, ועל זה הוספתי שכנראה שכן היתה הגירסא בעיטור לפני בעל חוקת הדינים, כל המכיר את פי' שער החדש יודע כמה רב גוברי' וספיקות שלו חשובים יותר מהרבה ודאיות שלנו.

ב) (ב"נועם" דף קפ"א) כתבתי מ"ש מר' יהודה בן יקר, כידוע, הוא היה רבו של הרמב"ן, לדעתי נראה שהכוונה למ"ש במגן אבות להמאירי עמ' סז „ואף להרב ר' יהודה בר יוחנן (בהערות: לא נמצא לא בש"ג ולא באוצה"ס ואולי צ"ל: ר"י בר נחמן, בעל הלכות פסוקות), מצאתי תשובה שאין השמטת כספים נוהגת בזמן הזה כלל ואף הוא האריך בראיות אלא שאין בהם הכרח".

ובסוף תשובתו כתב: „והמחמיר על עצמו לפטור חובו בשביעית בריחוק מקום יעשה, ובלבד שלא יזיק לאחרים ולהקל על עצמו לא לפרוע“. אלא י"ל שצריך לתקן במאירי „בר יקר“ במקום „יוחנן“, שמסתבר שטעות סופר הוא, וזה המקור, לדברי הרשב"ש, שר' יהודה בר יקר ס"ל שאין שמיטת קרקעות בזמן הזה אפילו מדרבנן. ע"כ.

על עיקר התיקון שצ"ל ר' יהודה בר' יקר יש להוסיף ראייה שבמגן אבות שם דף יח. מביא ג"כ את ר' יהודה בר' יקר, וידוע שהרבה שגיאות נפלו בדפוס במאירי ושם באותו עמוד מביא בשם הרמב"ן, ובהערות בסוף הספר שצ"ל הראב"ד, ולכן ברור שצ"ל בר' יקר. (הר"ק כהנא דף קכ"ו).

וז"ל והנה שוב ברור, שר' יהודה דן במאירי רק בשמיטת כספים ורק בחוץ לארץ: והרי בהמשך דבריו אומר המאירי משמו „והמחמיר על עצמו לפטור חובו בשביעית בריחוק מקום יעשה ובלבד שלא יזיק לאחרים ולהקל על עצמו שלא לפרוע“, וכמובן שמכאן ראייה הפוכה שבקירוב מקום לא"י אין זו תומרא, ובאר"י נוהגת שמיטת כספים וכמותה גם שמיטת קרקעות אף לדעת ר' יהודה דגן. ע"כ.

א. מ"ש: ברור שר' יהודה דן במאירי רק בשמיטת כספים, תמה אני איך אפשר לכתוב שר' יהודה דן במאירי רק בשמיטת כספים בחו"ל, הרי המאירי כותב מפורש בתחלת דבריו וז"ל שהרי איסור עבודת קרקע לא היתה נוהגת בשום מקום, אחר החורבן כו' דרך חסידות לזכר בעלמא כו'.

עוד שם שבזמן בית שני לא היתה נוהגת מן התורה אלא מדברי סופרים ואחר החורבן לא היתה נוהגת כלל אף מדברי סופרים כו'.

המאירי באותו הקטע כותב: ונמצא הדבר מוכיח ששמיטת כספים ועבודת קרקע לא נהגו בבית שני אלא מדברי סופרים ואחר חורבן אף מדברי סופרים אינו נוהג כו'. ועל זה הוא כותב „ואף אצלי ראייה שאלו היתה שביעית נוהגת בהדיא היאך נודמן המחלוקת במנינה, ר"ל איזה שנה היא שביעית כו' וודאי אלו היתה שביעית נוהגת להדיא לא נשתקע החשבון עד שיפול בו מחלוקת כל כך ואין בזה ספק.

ואף להרב רבי יהודה בר נחמן מצאתי תשובה שאין השמיטת כספים נוהגת בזמן הזה כלל.

הרי מפורש שיטת המאירי וכל הנוהגים כוותי' בגליל שלו ששמיטת כספים ועבודת קרקע (דין אחד להם) ונהגה בארץ בזמן בית שני מדרבנן ואחר החורבן בין עבודת קרקע ובין שמיטת כספים רק ממדת חסידות בין בארץ בין בחו"ל לענין שמיטת כספים. — ועל זה הוא מביא שמצא גם להרב ר'

יהודה "שאין השמטת כספים נוהגת בזמן הזה כלל" ע"כ כלומר ממש כמו שיטתו ואיך אפשר הדברים שרבי יהודה מיירי רק בכספים ורק בחו"ל, המאירי לא מזכיר בדברי ר' יהודה מה שנוגע לעבודת קרקע כי עיקר השאלה במאירי היתה לענין זה שלא נהגו בפרוזבול ולא דין כלל על עבודת קרקע בארץ רק דרך אגב, אבל כבר ביאר המאירי מקודם שזה היינו הך ואחד תלוי בהשני, ואיך אפשר להעלות על הדעת לחלק.

ב. ומ"ש והרי בהמשך דבריו וכו'.

אין שום יסוד לדבריו כי אין הפי' "בריוח מקום" דווקא בריוח מקום, אלא הפי' הוא ההיפך ממש, וכמ"ש המאירי שם: ואף מדברי סופרים וחסידות זו לא היה לו מקום לזמן ארוך, אלא שכל זמן שקבעו חכמי ישראל ישיבות בסמוך למקומות של א"י, ואף במקומות שהיו בסביבות א"י כענין האמור בתרומות ומעשרות, כו' הא בזמנים הללו, וכ"ש במקומות הללו, כלל וכלל לא ע"כ. ומפורש בדבריו שבמקומות הללו כלומר במקומות הרחוקים אין מקום להחמיר אפילו מצד מידת חסידות, ולדעתי זהו תשובה למה לא נהגו לעשות במקומו פרוזבול אפילו מצד מידת החסידות.

ועל זה הוא מביא שהרב ר' יהודה סובר שאפילו במקומות הרחוקים יש מקום להחמיר ולא דווקא במקומות הקרובים, וממילא נסתר כל מ"ש לדייק מדבריו.

ג) בנועם דף קעח הבאתי לשון הרשב"ש: וגם ר"ת לא חלק אלא בבית שני, אבל בזמן שאין יובל נהג משמע מדבריו דלא נהוג שמיטת קרקעות אלא מדרבנן, וכן דעת א"ז הרמב"ן והרשב"א ז"ל, דשמטה בזמן הזה מדרבנן, כו' וכן דעת ספר מצות גדול וספר מצות קטן, דשמטה בזמן הזה דרבנן, וכן כתב בעל ה"ה שלמה (צ"ל: ההשלמה) ז"ל וכן גראה קצת דעת רבי שמשון בר אברהם ז"ל וכן דעת ר' יום טוב אל אשכלי והרב ר' יהודה ז"ל בספר חזקת הדיינים [לדעתי נראה שהמלים והרב וכו' הדיינים, מקומם להלן קודם המלה: והרב בעהע"ט, ויש כאן כפילות של מלים] אבל בס' הלכות גדולות והר' אל ברצלוני הנשיא ז"ל והרב ר' יהודה בן יקר ז"ל והרב בעל העיטור ז"ל סוברים דאין שמיטת קרקע בזמן הזה ויראה מדבריהם דאינה נוהגת, ואע"פ שהרמב"ם כתב בפ"ד בהל' שמיטה ויובל דשביעית נוהגת בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית והרב ז"ל כתב בספר התרומות דהיא דאורייתא בזמן הזה. כדאי הם כל הרבנים הגדולים ז"ל דאמרי דהיא דרבנן לסמוך עליהם, וכ"ש שאהרבה גדולים סוברים שאינה נוהגת אפילו מדבריהם, כמו שכתבתי למעלה בסמוך, ונפקא לן מיניה דאם היא מדרבנן אזלינן בה לקולא.

על זה כותב ב"שנת השבע" דף קל מ"ש "דאין שמיטת קרקעות בזמן הזה הכוונה דאינה מן התורה", איך לא ראה, הרי מפורש מביא הפוסקים

דס"ל דשמיטה בזמן הזה דרבנן ועל זה כותב "אבל" בס' הלכות גדולות וכו' סוברים דאין שמיטת קרקע בזמן הזה, לדבריו שגם הם סוברים שאינה מן התורה רק דרבנן מה "אבל" היה צריך לומר "וכן".

ועוד הרי מפורש בסוף דבריו "וכ"ש שהרבה גדולים סוברים שאינה נוהגת אפילו מדבריהם", כמו שכתבתי למעלה בסמוך. ע"כ.

הרי כותב מפורש שלמעלה בסמוך הביא שיטת הגדולים שאינה נוהגת אפילו מדבריהם, והמחבר הזה כשהעתיק דף קכת לשון הרשב"ש כתב "וכ"ש שהרבה גדולים סוברים שאינה נוהגת אפילו מדבריהם", וסוף המאמר "כמו שכתבתי למעלה בסמוך" השמיט ולא העתיק, מפני שזה סותר פירושו ברשב"ש. (ד) עוד כותב ומ"ש "ויראה מדבריהם דאינה נוהגת" מתייחס לשמיטת כספים בחו"ל בזמן הזה שאינה נוהגת לדבריהם כפי דעת בעל "חוקת הדיינים", המעיין בלשון הרשב"ש שהבאתי יראה שמדבר מקודם לזה רק בנוגע לשמיטת קרקע, ולא בשמיטת כספים, והדברים ברורים שדעת אלה הראשונים סוברים ששמיטה אינה נוהגת אפילו מדבריהם ובא למעט שאפילו מצד מדת החסידות לא נוהגת כמ"ש המאירי הבאתי דבריו לעיל, הא בזמנים הללו וכ"ש במקומות הללו כלל וכלל לא.

(ה) מ"ש בדף קכ"ז להקשות על הרשב"ש וחקת הדיינים שהביאו בשם הבה"ג שאין שמיטת קרקע נוהגת בזמן הזה, הרי ביררתי במאירי שהאשכול מביא בשם הבה"ג שאין שמיטת כספים נוהגת בזה"ז ולדעת הראשונים שבמאירי שמטת כספים ושמטת קרקעות בחדא מחתא אזלי.

(ו) בדף קל כותב: הרי ברור שבחקת הדיינים הביא דעת בעל העיטור שאעפ"י שסובר שאליבא דהלכתא נוהגת שמטת כספים בארץ כו'. איני מבין הרי בדף קכט מביא לשון חוקת הדיינים: אבל הרב ר' יצחק בעל העיטור כתב דאין שמיטת כספים נוהגת בזה"ז כיון דשמיטת קרקע כו' אינה נוהגת, אלא בזמן שהיובל נוהג כו' וכיון שאין יובל נוהג אינה נוהגת שמיטת שביעית וכיון שאין שמיטת קרקעות נוהג בשביעית איך תנהוג שמיטת כספים הבאה מכחה ע"כ. הרי מפורש להיפך, (ומ"ש: מ"מ נהגו שבארץ ישראל הרחוקה מא"י כנראה שיש כאן טה"ד וצ"ל שבארץ הרחוקה).

(ז) מ"ש בדף קלה לפרש שיטת המאירי, המעיין בדברי המאירי במגן אבות רואה שאין שום מקום כלל וכלל לכל הדיוקים ולמותר להאריך בזה. יש להעיר עוד על כמה פרטים במאמרו אבל כבר הארכתי יותר מדאי ומובטחני שהמעוניינים בדבר כשיקראו מאמרי והשגותיו יבינו מעצמם פשר הדברים. והשי"ת יחיש וימהר את גאולתינו ונשמור את כל המצות התלויות בארץ כהלכתן ודקדוקן.

Editorial office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabby MOSHE SHLOMO KASHER, Director

NOAM

**A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems**

VOLUME 9

Published by

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

JERUSALEM

5726

ISRAEL