

נַעַם

במה
לבירור בעיות בהלכה

ספר חמישי

טעדיה לוי הרטביט
תל אביב

הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשכ"ב

כ ת ו ב ת ה מ ע ר כ ת :
מ כ ו ן „ ת ו ר ה ש ל מ ה “
י ר ו ש ל י ם , ת . ד . 5169
ה מ נ ה ל : ה ר ב מ ש ה ש ל מ ה כ ש ר

כ ל ה ז כ ו י ו ת ש מ ו ר ו ת
נ ד פ ס ב י ש ר א ל
ד פ ו ס ה ת ח י ה ב ע “ מ
י ר ו ש ל י ם

על שולחן המערכת מונח חומר רב־גווני המקיף כמה מקצועות בתורה, מהם חידושי תורה ודברי הגות ומחשבה. אין ספק שכל מאמר קובע ברכה לעצמו, וראוי לבוא בקהל לומדי תורה. אולם „נועם“ הגיע למסקנה שלאחר עיון, שדין קדימה לדיון בבעיות המתחדשות בימינו ולפתרון לאור ההלכה, ואין הוא יכול לסטות מן המגמה שהציב לעצמו בראשית דרכו, והיא : בירורי הבעיות ההלכיות העומדות על הפרק. מאידך רבות הן בעיות־המחשבה שהתעוררו לאחרונה והסברות התורנית מוזנחת. רבים הלבטים ובעיקר בין חוגי הנוער העומדים בתהייה אל מול פני ההתרחשויות והאירועים הפוקדים אותנו חדשים לבקרים. עוד לא טרחו להבהירן די הצורך לאור האמת שבאמונה. ואין ספק שהעיסוק בפתרון בעיות אלו, הוא צו השעה. אלא שקצר המצע מלהשתרע ועוד חזון למועד.

*

הגיעו אלינו מאמרי „בקורת על דברים שנתפרסמו בכרכים הקודמים. מהם בקורת עניינית —, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ומהם בקורת, שלאחר עיון לא מצאנו בהם דברים מוסיפים על הראשונים, הם בבחינת רחשי לב בלבד, ואינם מאלפים חכמה ודעת. הבקורת העניינית תפורסם בכרכי „נועם“, ונשמח גם להבא על כל דבר בקורת שיש בו משום הבהרת הענין הנידון. אולם דברים שיש בהם משום פגיעה אישית לא נפרסם. נאמנים עלינו דברי חכמינו זכרונם לברכה : „נועם, אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל שמנעימים זה לזה בהלכה“.

*

אנו מקדמים בברכה את אנשי המדע, שלקחו חלק בליבון שאלת „פיקוח נפש“ מן הצד הרפואי. ה"ה : ד"ר פ. שלזינגר ; ד"ר י. לוי ; ד"ר הלברשטט.

כמו כן אנו מביעים את הוקרתנו לאנשי המדע האחרים שהטו שכם וירדו לכל הבעיות, שיש בהם גם צד מדעי והראו נכונות לבררן וללבנן. שמותיהם יפורסמו בכרכים הבאים עם פרסום הבעיות ודיון ההלכי.

המערכת

ירושלים, כסלו תשכ"ב

שני סוגים בבעיות-הלכה — מחד, בעיות בהן הצד העובדתי ברור כל צרכו והחסרות בירור הלכי בלבד; מאידך, בעיות הקשורות בחידושים במדע שמושי בהן הבירור ההלכי יכול לבוא רק אחר שהצד הטכני יובהר לפנינו כראוי.

לשם הבהרה זו זומנו כמה אנשי-מדע, מן המעולים שבתוכנו, נאמני-התורה וממשיכי המסורת המפוארת של חיים ברוח "תורה עם דרך ארץ", והם קיבלו על עצמם לדון בצד המדעי של אותן בעיות בהן הקביעה העובדתית חשובה לאין-ערוך בקביעת-ההלכה, שכן כל פרט שתיאורו חסר או בלתי-מדויק עלול להביא מכשול בפסק-ההלכה.

ואמנם דרך זו — דיון במדע לצורך ההלכה — איננה דרך חדשה, אלא דרך הסלולה עוד בימות הראשונים, שבחלקם קנו לעצמם ידיעות במדע (בכלל זה — ברפואה) שהיו להם כבסיס ריאלי בשערי הלכה.

חכמי-התורה בכל הדורות התחשבו בדעותיהם של אנשי-הרפואה וחוות-דעותיהם שימשה כבסיס עובדתי בקביעת-ההלכה. ידועים דברי החת"ם סופר הכותב, בין השאר — "... האמת עם הרמב"ם כאשר יעיד הנסיון עפ"י חכמי וספרי הניתוח אשר לפנינו מספרי בני ישראל ... ויש לפני עוד ספרים מדויקים מרופאים מומחים אשר לא מבני ישראל המה בכמה וכמה ציורים כולם יעידון ויגידון כהרמב"ם ז"ל ומיני' לא נזוע. גם שאלתי רופאים וכך אמרו לי". (שו"ת חי"ד קסז. וראה מה שכתב בחלק אבן-העזר סי' טז—יז).

תודתנו נתונה בזה לחברינו גדולי-המדע, אשר אינם חוסכים מעצמם זמן ועמל ובעבודתם המדעית הקשורה לבעיות-ההלכה האמורות מאפשרים פתרון אותן בעיות על פי ההלכה.

הבעיות האמורות שנידונו במסגרת — וועדות לרפואה, לחוק ומשפט ולפיסיקה תועלנה במבורר בכרכי "נועם".

ניוירק, חשון תשכ"ב

אלי' יונג

ראש הוועד למען ה"נועם" בארה"ב

התוכן *

עמיד

א-ה	הרב יצחק נסים	בענין תפילין
	ראשון לציון, הרב הראשי לישראל	
ו-ח	— — — —	בענין סעודת הבראה
ט-נא	הרב יהואל יעקב זיינברג	קידושי טעות במומר, בסרים
	מונטרה, שוייץ	ובאיילונות שלא הכירו בהם
נב-נט	הרב זלמן פורוצקין	בענין העמדת הבימה באמצע בית-
	אב"ד דלוצק, ירושלים	הכנסת
ס-סס	הרב מרדכי הכהן	בענין העמדת הבימה באמצע בית-
	ירושלים	הכנסת
ע-פא	הרב אליהו כץ	ט"ו בשבט ראש השנה לאילן
	הרב הראשי לסלובקיה	
פב-קי	הרב מנחם מ. כשר	לתיקון עירובין במנהטן, ניו-יורק
	ניו-יורק	
קיא-קכו	הרב עובדיה הראיא	על החיוב לתת כל ממונו שלא לעבור
	חבר ב"ד הגדול, ירושלים	על ל"ת
קכז-קלז	— — — —	קידושי ספק
קלח-קנח	הרב שמואל אליעזרי	גדרים במורדת ממלאכה
	חבר ביה"ד ת"א-יפו	
קנט-קסד	הרב יצחק יעקב וואכטפויגל	בדין פיגוי המת מקברו
	ראב"ד וראש ישיבת "מאה שערים"	ובעיית ניתוחי מתים
	ירושלים	
קסה-קפא	הרב נחום שמריה שפטר	בענין נתוח מתים
	רב דקרית היובל, ירושלים	
קפב-קפו	— — — —	בדין חשש קטלנית
קפז-קצד	הרב נתן צבי פרדמן	נסויים מדעיים על גופות בעלי חיים
	רב בשיכון ה', בני-ברק	
קצה-רב	הרב אברהם חפוטא, ס"ט	בדין "רוב דעות" באומדנת רופאים
	ר"מ ישיבת הרמב"ם ובי"א	

* המאמרים נדפסו לפי תאריך קבלתם.

עמוד

בענין אשה שהתחייבה לזון את בנה
הרב ברוך רקובר רג-רו
חבר בית-הדין, חיפה

בדין אונס שותה בעציצו בזה"ז
הרב גרשון אריאלי רג-ריב
ירושלים, מח"ס תורת המלך

בענין זמן בין השמשות ועלות השחר
יהודא בן יוסף אהרן הלוי, לוי ריג-רמט
ניו-יורק

פסולי עדות בקדושין
הרב בנימין רבינוביץ תאומים רג-רפ
ראש ומנהל "בית המדרש למשפט התורה"
בירושלים

פקוח נפש רפא-רצא

הערות ובירורים רצב-שו

שער הלכה שז-שלד
מדור לפסקי הלכות שנתפרסמו
בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

עמוד

רג—רו	הרב ברוך רקובר חבר בית-הדין, חיפה	בענין אשה שהתחייבה לזון את בנה
ריב—ריג	הרב גרשון אריאלי ירושלים, מח"ס תורת המלך	בדין אונס שותה בעציצו בזה"ז
ריג—רמט	יהודא בן יוסף אהרן הלוי, לוי ניו-יורק	בענין זמן בין השמשות ועלות השחר
רנ—רפ	הרב בנימין רבינוביץ תאומים ראש ומנהל „בית המדרש למשפט התורה” בירושלים	פסולי עדות בקדושין
רפא—רצא	— — — — —	פקוח נפש
רצב—שו		הערות ובירורים
שז—שלד	מדור לפסקי הלכות שנחפרסמו בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור	שער הלכה

בענין תפילין

מי

שהקדים תפלה של ראש לתפלה של יד אם צריך לחלוץ את ראש כדי להניחן כסדרן.

שאלה זו נשאלה בבית מדרשו של מהר"ש גארמיזאן כמובא בספרו "משפטי צדק" סי' א' ומהר"י חאגיז בעל הלק"ט ומהר"י מולכו כתבו נמי תשובה על שאלה זו.

והנה מתשובת מהר"ש גארמיזאן הנ"ל חסר הסוף ולא ידוע מה הסיק לדינא אם צריך לחלוץ התש"ר כדי להניחן כסדרן או אין צריך ויניח מיד תש"י, ומהר"י חאגיז ומהר"י מולכו הנ"ל נחלקים בזה. מהר"י חאגיז בהלק"ט (ח"א סי' נ"ג) כתב בפשיטות שצריך לחלוץ התש"ר כדי להניחן כסדרן, ומהר"י מולכו בתשובותיו כ"י (סי' פ"ה) ה"ד הברכ"י (בסי' כ"ו) כתב שאין צריך לחלוץ התש"ר אלא יניח מיד תש"י כיון דיצא יד"ח מצותה כדמוכח מדברי מרן הב"י (בסי' כ"ו) שכתב אפי' יש לו שתיהן ואין לו שום אונס והניח אחת מהן יוצא יד"ח אותה שהניח ע"ש. ונראה דהלק"ט ס"ל דאעפ"כ צריך לפשוט התש"ר ולהניחן כסדרן כדי לקיים המצוה כתקנה, ומהר"י מולכו ס"ל דאין נ"מ להצריכו לעשות כן כיון דיצא יד"ח המצוה, ואיסורא דעבד עבד, וכמו"כ כתב הכנסת ישראל (דף י"ט) ע"ד הלק"ט הנ"ל דאין שום תועלת מזה אחר שיצא יד"ח המצוה להצריכו לפשוט התש"ר ולהניחן כסדרן. דאף אם יעשה כן לא פלט ליה מאיסורא דכ"ז שבין עיניך יהיו שתיים ע"ש.

והנה הדרישה (בסי' כ"ו) כתב ע"ד מרן הב"י הנ"ל, דא"נ מוכרח, והרא"ש והטור מפרשים, דרב חסדא איירי דוקא בשיש לו אונס, ונראה דעתו אם בלא אונס הניח אחת מהן לא יצא, וכמו שכן משמע לכאורה מדברי הר"פ בהגהת סמ"ק שכתב ודוקא שאין לו, אבל יש לו מעכבין, אלא דמרן הב"י כתב דכוונת הר"פ, היינו שאסור לבטל שום אחת מהן, אבל לא שלא יצא ידי אותה שהניח. ועיין בארחות חיים (דף ח' אות כ"א) שכתב די"א דוקא כשיש לו, אבל כשאין לו את שתיהן מעכבין, וי"מ איפכא כשיש לו שתיהן מעכבין, משום ביזוי מצוה, אבל כשאין לו אנוס נקרא ואין מעכבין, ונראה שס"ל להי"מ דביש לו שתיהן והניח אחת מהן לא יצא יד"ח אותה שהניח, וכמו"כ כתב באוהל מועד (נתיב ד') די"א דבכל שיש לו שתיהן מעכבין, אלא דכתב הטעם שמא יפשע, וטעם זה סבר רב חסדא מעיקרא כשאמר אבל אין לו מעכבת כדאמרינן בגמרא מנחות (דף מ"ד) ופרש"י יפשע ולא יקנה אחרת. ואפשר דט"ס נפל באהל מועד וצ"ל "שאיין לו" במקום "יש לו" וכדברי הי"א קמא שכתב

הארחות חיים, וכ"ה בפ"ה המשניות להרמב"ם. אלא דמרן הב"י (בסי' כ"ו) ובכ"מ (פ"ד מה"ת ה"ד) כתב שתלמיד טועה כתב כן בפ"ה המשניות להרמב"ם מבחוץ וטעו הסופרים וכתבוהו בפנים ובנסחת הערבי ליתא, וכן הוא לדעת כל הפוסקים דנקטינן כסברא בתרא כרב חסדא ע"ש. וע"ע בארחות חיים שהביא נמי דברי בעל התרומה שכתב דאם יש לו שתיהן ואינו רוצה להניח אלא אחת מהן הרשות בידו, והוא כדברי מרן הב"י הנ"ל, ועיין מאמר מרדכי (סי' כ"ו אות א'). ונראה לכאורה דלמ"ד דביש לו שתיהן מעכבין, אם הקדים את של ראש, יש להצריכו להסירה, להניח ש"י קודם, ומדברי הר"ר גרשון ב"ר שלמה שהביא האבודרהם (בה' ברכות שער א') משמע דגם אם כבר הניח ש"י צריך להסירן ולהניחן כסדר מצותן, ע"ש דמיירי בקהל שבר"ח טבת הקדימו לקרות בשל חנוכה, וכתב וז"ל: ויש סיוע לדעתנו שצוינו לגלול ולהפסיק דקתני התם כל המצות מעכבות, בעי רבי ירמיה אפי' הקדים תש"ר לתש"י א"ל אף אנא סבר כן, ומדקתני מעכבות משמע שאם הניחן כן לא יצא וצריך להניחן כסדר מצותן עכ"ל. ובשו"ת בשמים ראש בכסא דהרסנא (סי' פ"ד) נסתפק בדעת הר"ר גרשון הנ"ל אם אפי' כבר הניח ש"י אחר ש"ר הדר עובדא, ואת"ל הדר, אם צריך לחלוץ שתיהם וע"ש שכתב שנסתפק בזה משום שאין הספר אבודרהם בידו, ונראה לכאורה מפשט דברי הר"ג כמ"ש שצריך לחלוץ שתיהן כדי להניחן כדינן, וע"ש בכסא דהרסנא שכתב שהר"ר גרשון מפרש כן בתוספתא דמנחות (פרק ו') דהכי איתא התם תפילין ש"י וש"ר, מעכבות זו את זו, אם אין לו אלא אחת ה"ז יניח, דלפי הלשון הפשוט נראה דאתיא כדברי הר"פ בהגהת סמ"ק הנ"ל ומכאן למד הר"פ דבאיתנהו מעכבין, אלא דהר"ר גרשון הנ"ל לא ניחא ליה לפרש כן התוספתא דלפי התו"א עדיף איתנהו מליתנהו וגם מה שייכות לומר ש"ר מעכבת את ש"י, בשלמא ש"י מעכבת את ש"ר מצאנו כיוצא בזה אימורים כשישנן לפנינו כל כמה דלא אתקטרו לא מתכשר בשר לאכילה וכי נאבדו הותר, אבל בשתי מצות שהראשונה כבר עשויה איך נאמר דאי עביד לא מהני כל שלא קיים הבאה אחריה, ולכן מפרש לה שסדרן מעכב ואז רק על ש"ר קאי. דבישנן ש"י מעכב ש"ר ואע"ג דקתני זו את זו, כיון דבשיעור שבין שניהם הוא לא חש, דהכי נמי אמרינן מה ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות עכ"ל, ועיין מו"ק (סי' כ"ו) שה"ד מרן הב"י הנ"ל שכתב דאף אם בלא אונס הניח אחת מהן יצא, וכתב נמי דאינו מוכרח דקרא כתיב כ"ו שבין עיניך יהיו שתים, ואי עבר אמימרא דרחמנא, שלא מאונס, לאו מידי עביד ואין לו שכר מצות תפילין כלל וסיים וכן עיקר. ולכאורה היה נראה דיש להבין מדבריו דגם אם מניח שתיהן והקדים את ש"ר לא יצא וכמ"ש הר"ר גרשון הנ"ל, אלא דבשאלת יעב"ץ (ח"א סי' קכ"ה) הביא דברי הלק"ט הנ"ל וכתב ע"ד שאינו רואה שום טעם להצריכו לחלוץ התש"ר ולהניחן כסדרן, אם משום לקיים כ"ו שבין עיניך יהיו שתים, יניח ש"י ויתקיים, וע"ש שכתב ששוב מצא בט"ז (סי' תרפ"ד ס"ק ד) שכתב נמי כן

והנה הט"ז שם ה"ד הר"ג הנ"ל דמשמע מדבריו אפי' שכבר הניח ש"י אחר שהניח ש"ר צריך לחולצן ולהניחן שנית כדין וכנ"ל וע"ז חלק הט"ז וכתב דהגמרא שהביא ליתא בשום דוכתא בש"ס, וכיון שכבר הם על ראשו וידו, בדיעבד קיים המצוה, אף שלא עשאה כתקנה בתחילה. מ"מ בהווייתן עליו יש כדין ע"ש, ואפשר דיודה דאם לא הניח עדין ש"י שצריך לחלוץ את ש"ר כדי להניחן כסדר מצותן. וכ"כ בתשובת פני אהרן (סי' י"ג) דהט"ז מודה להלק"ט דאם הניח ש"ר לבד צריך להסירה כדי להניחן כסדרן ולא פליג על הר"ג אלא בהניח אח"כ גם ש"י ע"ש, ועיין מ"ז (בסי' תרפ"ד סק"ד).

והנה מ"ש הט"ז דהגמ' שהביא הר"ג בר"ש הנ"ל ליתא בשום דוכתא בש"ס והודה לו בזה הגאון רבי נפתלי כ"ץ, כ"כ בשם הרב כסא דהרסנא דהר"ג מפרש כן התוספתא דמנחות הנ"ל אלא דהר"ג הביא גמרא בשם בעי רבי ירמיה וראיתי בתשובת בית אפרים (או"ח סי' י"ח) שכתב חלילה לחשוד בגדול הנ"ל לכתוב בשם הגמרא דבר שאינו כלל בגמרא, והוא גמרה ערוכה בירושלמי דמעשר שני (פ"ה ה"ה) אית תניי תני, כל המצות שבתורה מעכבות, ואית תניי תני כל המצות שבפרשה מעכבות, רבי אחא בר פפא בעי קומי רבי זעירא אפי' הקדים תש"ר לתש"י א"ל אוף אנא סבר כן, ומדמעכב הוידוי ש"מ דאף בדיעבד לא יצא, דאם איתא דבדיעבד יצא אין לו לעכב הוידוי עכ"ל וכ"כ נמי ביד אפרים (בסי' תרפ"ד) ע"ש ולשון הגמרא שכתב הר"ג הוא ממש כלשון הירושלמי וקרוב לודאי שלהירושלמי הזה כיוון, אלא דלע"ד אין כן כוונת הירושלמי ואדרבא דברי הט"ז נראין יותר בפשט לשון הירושלמי הנ"ל דאם איתא דלא יצא בדיעבד, וע"כ מעכב הוידוי א"כ מעיקרא מאי בעי רבי אחא — אפי' הקדים תש"ר — פשיטא מאי גריעא מצות תפילין מכל מצות שבתורה שעשאן באופן שלא יוצא בהן דמעכבין, וע"כ נראה אדרבא כוונת הירושלמי כמ"ש הט"ז דיצא בדיעבד, אלא שעשה איסור דעבר עכ"פ על מה שהקפידה התורה לכתחילה ורבי אחא בעי אם איסור זה דאתי מדרשה נמי מעכב, וא"ל ר"ז אף אנא סבר כן דמעכב עיין בפני משה שם. ועיין בתשובת נחלת בנימין (סי' י"ח) שכתב להסביר דברי תשובת בית אפרים הנ"ל וע"ש שיש להשיב ע"ד. וכן מתבאר להדיא מדברי התוספות מנחות (דף ל"ח ע"א ד"ה ואם) דאם הקדים תש"ר לתש"י יצא דאין הסדר מעכב בדיעבד כמו דאם הקדים תכלת ללבן דתניא התם דיצא, וע"ש דהקשו התוספות, תימא כיון דמקרא הוא דרשינן דלבן ברישא נימא דמעכב דהא לא בעינן שנה הכתוב לעכב אלא בקדשים, ותרצו דלית לן למימר דאסדר לבד הקפיד הכתוב לעכב כמו גבי חליצה (יבמות ק"ה) הקדים ריקקה לחליצה, מה שעשה עשוי, ואע"ג דכתיב ככה עיכובא לא קאי. אלא אחסרון מעשה ע"ש הרי דלא קפיד קרא אסדרא אפי' במקום דהוי לעכובא, וכן מוכח מסוגיא דריש פ' ארבע מיתות (דף מ"ט) דאמרינן התם דסדר אינו מעכב, וסדר יוה"כ שאני דהחמיר הכתוב בסדרו

כמו שפרש"י שם, וסדר התמיד למצוה בעלמא, ע"ש ועיין מ"ש בזה בתשובת פני אהרן (סי' י"ג י"ד).

אלא דאעפ"כ נראה לע"ד דעדיף טפי לחלוצן ולהניחן שנית כסדר מצותן האמור בתורה, דאם לא יועיל מפני דכבר יצא יד"ח, לא יזיק אם יסירם ע"מ להניחן שוב כסדרן לקיים המצוה כהלכתה, אע"ג דראיתי עוד כמה אחרונים שהסכימו דא"צ להסירן כדי להניחן כסדרן, והם הא"ר (בסי' תרפ"ד אות ח') ערך השלחן (סי' כ"ה אות ו'), שלמי צבור (דף ל"ו) זכור לאברהם (ח"א מע' תפילין) בית שלמה שבסו"ס דבר אמת (דף קל"ו) שערי תשובה (סי' כ"ה אות י'). הנה יש עוד ג"כ כמה אחרונים שהאריכו להוכיח דאדרבא צריך להסירן ע"מ להניחן כמצותן עיין למהרש"ק בשנות חיים (סי' רע"ד) שכתב שבספרו ספר החיים כבר האריך להוכיח דאם הניח ש"ר תחלה לא מהגי וצריך להניחן כסדרן וע"ש בשנות חיים שהוסיף ראייה לזה מהגמרא שבת (דף ס"א) ע"ש. ועיין לו עוד שם בשנות חיים (סי' קמ"ד) ובספר סתם שלו (בה"ת סי' ו' דף מ"ח). וכמו"כ העלה בתשובת ירך אברהם (סי' ט"ו) ועיין חוקי חיים בליקוטי הפוסקים שבסו"ס (דף קמ"ו ע"ד אות מ') וכן הוכיח בארצות החיים בארץ יהודה (סי' כ"ו אות א') מפני המשניות להרמב"ם (פ"י דערובין) ועוד כמה מקומות ואע"ג דאין ראיותיהם מכריעות. מ"מ כיון דגם להסוברים דא"צ לחלוצן נראה דאין קפידה אם יעשה כן, ממילא טוב יותר לחלוצן ולהניחן שוב כסדר מצותן לעשות המצוה מן המובחר וכ"כ מרן מוהרי"ח בתשובת רב פעלים (ח"א או"ח סי' ד') דכדי לעשות מצוה מן המובחר יש להצריכו להניחן כסדרן כיון דאין כאן חשש ברכה דא"צ לברך והביא ראייה מתשובת מהר"י מברונא (סי' ל' וסי' ל"ג) בדיינים ששכחו לקרוא ליבם וליבמה קריאה קמייתא וחלצה, ואח"כ נזכרו והתחילו להקרות על הסדר ולחלוצן שנית ונסתפקו כיון דאין הסדר מעכב אפשר דהיה להם להקרות כל הקריאות אחר החליצה וגם הרקיקה ולא לחלוצן שנית, שמא יאמרו חליצה קמייתא אין בה ממש ונפיק מינה חורבא כדאמרינן כה"ג בפ' מצות חליצה ותירוק, מה בכך, ומשני נפיק מינה חורבא, והסכים הגאון דשפיר עבדו לחלוצן שנית לעשות המצוה עה"ס ולא חיישינן הכא לחורבא ע"ש. וכתב שם ברב פעלים ולפ"ז ה"ה בהקדים תש"ר צריך להניחן כסדרן לעשות מצוה מן המובחר, וגם כתב משם שער הכונות להאר"י שלפי הסוד יש הכרח גדול להקדים תש"י לתש"ר, וע"כ יש להורות להסירן ולהניחן כהלכתן. וכתב עוד וז"ל ואחר עלות הלכה זו בדין התפילין, יש לי לדון באם לא היה לו טלית ואחר שהניח התפילין הביאו לו טלית יפשוט התפילין ויתעטף בטלית ויניח שוב התפילין בל"ב כדי שיבואו שתי המצות כסדרן שלפי סודן יש טעם הכרחי לקדימת הטלית לתפילין ועיין בשעה"כ וזה ברור עכ"ל. אלא דראיתי להמ"ב בביאור הלכה (סי' כ"ה) שכתב כיון דבכל רגע ורגע שהוא מעוטר בתפילין הוא מקיים בזה מצות השי"ת בודאי אין לנו לומר שיסלק

עתה המצוה ממנו כדי שאח"כ יקיים יותר מן המובחר ע"ש וכ"כ האפיקי מגינים (סי' כ"ה בביאורים אות י"ב). ולע"ד לכאורה איני מבין דהרי אין אנו זהירין להניח התפילין כל היום ולפושטו ברגע זה לגמרי נתיר לו וע"מ להניחו שנית לקיים המצוה מן המובחר לא נתיר לו אתמהא, ושו"ר בס' חשבון פרטי המצות שה"ד הרב פעלים הנ"ל בענין אם הניח תפילין ושוב נזדמן לו טלית, ושר המסכים על ס' פרטי המצות הנ"ל הגאון אדר"ת העיר ע"ז וכתב אם ע"ד הקבלה נקבל, אם לדין יש תשובה והוא מצות תפילין אם שמצוותן כל היום, אבל גם בשעה מועטת הוא מקיימן, א"כ אותו הזמן שחולץ התפילין, הרי הוא מבטל שתי מצות ברגעים הללו, וכי נאמר שבשביל ההידור להיות טלית מקודם נדחה שתי מצות בידים, ולמה לא נדון דיעבד זה כמי שאין לו טלית כלל שאינו מעכב את התפילין עכ"ל, וע"ש שהשיב המחבר ע"ז שלפי סודן של הדברים אין זה הידור מצוה אלא עיכוב מצוה ממש. ועוד כיון שאין זהירים במצות תפילין כה"י, ואנו חולצין התפילין בשביל עסקינו כ"ש שנחלוץ אותם בשביל תיקון התפילין עצמם וסיים דיפה פסק הגאון המחבר רב פעלים שצריך לחלוץ התפילין וכו' עכ"ל ע"ש.

ואסיים במה שסיים בתשובת ירך אברהם הנ"ל וז"ל: ע"כ אמרתי וגמרתי לחלוץ ולהניחן על הסדר ומה גם לדברי הרדב"ז חדשות (סי' תקכ"ט) בסיומא דפסקא הכי אמר כי לפי סודן של דברים אין ראוי לשנות הסדר כי הוא משנה סדרי בראשית דמעלין בקודש ואין מורידין וגם כי אין לנו עסק בנסתרות ואין אתנו יודע עד מה, מ"מ כל כמה דמצינן לתקן עבדינן ולא לקלקל גם כי מ"ש הרדב"ז הוי באם פגע ולא בשהניח מ"מ מטעם דמעלין בקודש ול"מ לדעתינו הענייה צריך דוקא לחלוץ ולהניחן כסדרן והמעייין ישפוט בצדק את הקדוש והקריב אליו והנלע"ד כתבתי עכ"ל ע"ש.

בענין סעודת הבראה*

מ

ה שכתב לתמוה על המנהג שאין מברין בע"ש מתשע שעות ולמעלה שנראה שהוא שלא כמפורש יוצא מדברי הש"ע סי' שע"ח ס"ה, שדוקא סמוך לחשכה ממש, טוב שלא להברות. הגה זמן סמוך לחשכה נקט יש מי שאומר שכתב שם הש"ע — המרדכי סוף מו"ק — וס"ל שיש להברות גם בסמוך לחשכה. אולם, הש"ע שחלק עליו ל"ד על זמן זה חלק. דמ"ש "דכיון שאינו חובה" היינו, משום שאפשר שלא לאכול עד הלילה. ובליילה מותר לאכול משלו, אפילו סעודה ראשונה. כמ"ש לפני זה בס"ג ומשור"ה יש לסעודה זו דין סעודה רגילה דעלמא, שנהוג בה בימי החול. שמצוה להימנע מלקבוע סעודה כזו בע"ש מתשע שעות ולמעלה. כמ"ש באו"ח סי' רמ"ט ס"ב. ועל פרק זמן זה כתב: טוב שלא להברות אז מפני כבוד השבת וכתב וכן נוהגים. כן נלע"ד וכן נראה מביאור הגר"א שכן כוונת הש"ע. וכן ראיתי כתב בקיצור בעל ספר "רב דגן" באו"ח שם בסי' רמ"ט שעל מ"ש שם הש"ע מצוה להימנע וכו' מתשע שעות ולמעלה, כתב בעל "רב דגן": ומוזה הזמן עצמו אין להברות לפי מה שפסק הש"ע ביו"ד. ודלא כמו שנראה לכאורה ממשמעות פשוט לשונו שם, שדוקא כשנקבר סמוך לחשכה. ונראה שכן הבין נמי בעל שו"ת זרע אמת שבס"ג סו"ס קס"ה כתב: הכלל העולה דאף אם יש זמן להברות קודם השבת, כל שהוא סמוך לחשכה אין מברין משום כבוד השבת וכפסק הש"ע. ובהגהה שם מתלמידו כתב דכל שהוא סמוך למנחה קטנה, דהיינו מתשע שעות ולמעלה בקירוב, היה מורה ובא רבו בעל זרע אמת עצמו שלא להברות. ולישב הסתירה לכאורה בין מ"ש בתשובה לבין מה שהיה מורה ובא כתב שאולי היה מורה כן כפשרה בין מרן ובין הרש"ל הביאו "לחם הפנים" שכתב: דאם נקבר בע"ש אחר חצות א"א צה"ד ואין מברין. ולע"ד במח"כ אין דבריו מחוורין דאנן קיבלנו הוראת מרן על כל אשר יאמר כי הוא זה ואם בעל זרע אמת סבר שכוונת הש"ע כמו מה שנראה לכאורה ממ"ש בתשובה היה לו להורות כן ולא למצוא פשרה. גם דברי רש"ל שכתב "לחם הפנים" צ"ע ולא ציין מקומם ובהגהותיו לטור סי' שע"ח כתב רש"ל שיש להברות גם בסמוך לחשכה. ואין נראה שרש"ל יסתור את עצמו בזה. ואולם, בל"ה נלע"ד פשוט שבעל זרע אמת הבין כן את הש"ע. שמתשע שעות ולמעלה טוב שלא להברות וכמ"ש. וע"פ הש"ע היה מורה ובא כן. ולכן, י"ל שכן כוונתו גם בתשובה. הגם שלפי סגנון לשונו שם נראה שזה קצת דוחק. ועיין "זכרונות אליהו" (הלכות אבלות

(*) תשובה לרב אחד.

מע' ה' אות ב') שבחברון היו נוהגים להברות עד פלג המנחה וכתב: אי אישר חילי אבטליניה. ונראה משום שלהש"ע אין מברין מן המנחה ולמעלה. וע"ש שצ"ן לדברי בעל רב דגן הנ"ל. וגם יתר האחרונים שהעתיקו דברי הש"ע בסתם י"ל דהכי ס"ל. ודין ערב יום טוב בזה כדין ערב שבת.

והנה בדרך אגב ראיתי למהרח"ף בספר חיים ביד סי' קי"ט שכתב: דהבראה אחר חצות בע"ש ליכא. ובסי' קכ"א שם כתב דאף ע"ג דמדינא יש להברות בע"ש אחר חצות וכו' נשתרבב המנהג פה דכל שהוא ע"ש וערב הרגל אין עושין הבראה כלל. והדברים תמוהים וסותרים דמשמע דבכל היום בערב שבת ובעה"ר אין מברין כלל שלא כמ"ש בסי' קי"ט. וזה תימה דלא מצאנו מי שסובר כן. ואף אם נדחוק לומר דהיינו נמי אח"צ כמ"ש בסי' קי"ט ואין נסתר מחמתו. וכמ"ש כן השדי חמד (מע' אבלות אות ק'). עדיין יש לתמוה דאח"צ נמי לא מצאנו שאין להברות. והרי הוא עצמו כתב דמדינא יש להברות בע"ש אח"צ. ואין נראה שנשתרבב המנהג באומיר שלא להברות בע"ש ובעה"ר אח"צ ע"פ מ"ש לחם הפנים הנ"ל בשם רש"ל דבודאי זה אינו. וכבר כתבתי שדבריו צ"ע. ובהגהותיו לטור כתב רש"ל שמברין גם בסמוך לחשכה בע"ש. ונראה עיקר כמו שנהוג בשאר מקומות שמברין עד המנחה וכפסק הש"ע וכנ"ל ואין לשנות.

ולענין ערב פסח שכתב הבה"ט באו"ח סו"ס תע"א בשם רש"ל שאין מברין בע"פ. וכתבת מדכתב בסתם משמע שבכל היום של ע"פ אין מברין ולא הבינות למה. דעכ"פ בבוקר בזמן שמותר החמץ, היה ראוי להברות. הנה ל"ד הבה"ט כתב כן בשם רש"ל אלא עוד כמה אחרונים כתבו כן בשמו. הא"ר באו"ח סו"ס תס"ח. לחה"פ, ובית לחם יהודה, וכרם שלמה, ביוד"ס י"ל של"ח ועוד. וכולם כתבו בסתם שאין מברין בע"פ. ומשמע לכאורה מדבריהם כמו שכתבת שאין מברין כלל בע"פ. אולם, המעיין בדברי רש"ל יראה שאין כוונתו כן. אלא, מן המנחה ולמעלה אין מברין. וכמבואר בדברי המרדכי דאחר שכתב דמי שנקבר בע"ש סמוך לחשכה, חייב בהבראה וכו' כנ"ל. כתב: אבל בע"פ כה"ג אין מברין דהלכה כר' יהודה בע"פ. והיינו שמן המנחה ולמעלה אין מברין. וה"ד בב"י אלא שבש"ש השמיט דין ע"פ. והרש"ל בהגהותיו הנ"ל ה"ד האגודה בסוף מו"ק שכתב נמי כהמרדכי לענין ע"ש דאם נקבר סמוך לחשכה קודם בית הכנסת חייב בהבראה אם יש שהות לאכול קודם תפילה. והשמיט דין ע"פ וכתבו רש"ל אחר דבריו בקיצור, „אבל בע"פ אין מברין“. ונראה פשוט דהיינו בכה"ג דמיירי האגודה אין מברין. וכמ"ש המרדכי. דפסקינן כר' יהודה בע"פ. והאחרונים הנ"ל העתיקו דבריו כמו שהם בקיצור ולא פירשו. וניתן עי"ז מקום לטעות לכאורה. ואולם, הכוונה אחת היא כמ"ש מדברי רש"ל. דמן המנחה ולמעלה אין מברין בע"פ.

ושוב ראיתי בספר יקהיל שלמה סי' שע"ח שה"ד הבה"ט הנ"ל וכתב: מדסתים ותני בכל היום דע"פ אין מברין אפילו משחרית וכ"ש מערב. וזה נראה דלא כמ"ש בהגהות אלפסי שכתב וז"ל: מי שנקבר בע"ש וכו' ומיהו בע"פ כה"ג לא היו מברין כדי שיאכל מצה לתיאבון ע"ש. מזה יש להוכיח דע"פ שחרית מברין כיון דעדיין ליכא טעמא דכדי שיאכל מצה לתיאבון ותמה שלא הביא את זה הבה"ט. ודבריו קצת מגומגמים, וכפי הנראה לא ראה את דברי המרדכי במקורם ולא בב"י. והעתיק מה שראה כתב בשמו "פחד יצחק" בערך הבראה, ע"ש. וכן ראיתי אח"כ להמשנה ברורה בשה"צ סי' תע"א שכתב: הבה"ט העתיק סתמא. ובאמת דין זה הובא בב"י יו"ד סי' שע"ח בשם המרדכי ושם מבואר דדוקא מן המנחה ולמעלה אין מברין כדי שיוכל לאכול מצה לתיאבון. ואפשר דהעתיק סתמא. משום מנהגנו דאין אוכלין מצה עשירה כלל, אבל מ"מ הלא יכול להברות בבוקר בלחם חמץ בזמן היתר חמץ.

ולע"ד נראה כמ"ש דלכו"ע מברין בע"פ עד המנחה, וברור שיכולים להברות בבוקר בלחם חמץ, כל עוד שמותר החמץ. ואחר זמן איסורו יש להברות במצה עשירה, אף להמחמירים דעד חצות מותר במ"ע אף להרמ"א כמ"ש הנוב"י אור"ח סי' כ"א וע"ש דלדעתו אחר חצות נמי המורה להתיר לצורך מה לא הפסיד. ועיין ש"ע סי' תע"א ס"ב שנראה שכן ס"ל להרמ"א עצמו ואפשר להברות גם במצה מבושלת. ואפי' בביצים לבד, או במידי דמיון אחר, ולסמוך על מי שסובר דכאן לחם ל"ד. וכעין מ"ש רש"י עה"ת ויקרא כ"א כ"א. ואע"פ שיש לפקפק בזה עכ"פ בע"פ כה"ג, יש לסמוך ע"ד שלא לבטל מצוות הבראה ועיין בשו"ת מהר"י פראגוי סי' פ"ז. ואחר זמן בא לידי ספר "יפה ללב" ח"ט לבן מהרח"ף הנ"ל וראיתי שכתב בסי' שע"ח על מ"ש הש"ע וכן נוהגין כתב הוא וז"ל: וכתב הבה"ט סק"ה וכן אין מברין בע"פ רש"ל. (אין זה בבה"ט שם. והוא באור"ח סי' תע"א כנ"ל) וכן הוריתי השתא הכא התרס"ב בערב סוכות שחל בע"ש, כיון כי כל ענין חג הסוכות למדים ט"ו ט"ו מחג המצות. והנה צורף היות ע"ש. ומה גם למהרי"ל ומור"ם דמדמו ערב סוכות לער"פ כמ"ש הרב "בית השואבה" דף קס"א ע"ב ומאי דמספקא ליה להרב בדף קס"ח איזה קדים ואתי ניצוץ קדושת שבת בע"ש או ניצוץ קדושת יו"ט בעיו"ט. נראה לי פשוט דניצוץ קדושת יו"ט קדים ואתי מאור היום. כי בע"ש שחרית אומרים וידוי ונ"א משא"כ בעיו"ט. וזאת לפנים גם במנחה שלפניו. וזה יוסיף אומץ שאין להברות בשום עיו"ט. והרואה יראה כמה הרחיק בהוראתו ויש לדחות כל ראיותיו ועת לקצר.

קידושי טעות במומר, בסריס ובאיילוניות שלא הכירו בהם

פרק ראשון

קידושי טעות במומר

בשאלתי מרב אחד במדינת שוויצריא בעובדא שבאה לפניו. נערה אחת ממשפחה הגונה נישאת לאיש, בתחלה בנשואים אזרחיים בערכאות שלהם, ואח"כ נסעו לא"י ושם סידר להם רב אחד בעיר הרצלי' קידושין כדת משה וישראל, כעבור זמן קצר נודע שהאיש השתמד קודם חתונתו ולא גילה הדבר לאשתו, בשמעה זאת ברחה האשה ממנו והגישה משפטה בפני ערכאות שלהם והם ביטלו את הנשואים האזרחיים מתוך נמוקי טעות ורמאות. ועכשיו שואל הרב הנ"ל אם יש מקום לבטל גם עפ"י ד"ת את הנשואים מטעם קידושי טעות. והרב הנ"ל הודיע לי כי אין תקוה לקבל מהבעל ג"פ, כי הוא תפוס בבית הסוהר בעון פשעים פליליים, גניבה גזילה ורמאות ובעבורם נידון למאסר של שנים רבות.

(א) בבוא המכתב לידי מיהרתי להודיע להרב השואל שחלילה לו לסדר קידושין להאשה בטרם קיבלה ג"פ מבעלה ובשוחד כסף רב אפשר להשפיע על הבליעל שיתן ג"פ לאשתו ע"י הרשאה בכתב לסופר ולשלוח, הראיתי לו מה שכתב הנ"ב במהדו"ת סי' פ' במקרה דומה שאיש בליעל אחד רימה אלמנה אחת והיא נישאת לו בקידושין וחופה ואחר הנשואין לקח את הכל מידה וברח לו ועתה נודע שהאיש הזה הוא מומר זה כמה שנים ויש לו אשה נכרית והאשה העלובה שנישאת לו תהי' מוכרחת להשאר עגונה כל ימי', אם לא ימצאו לה תרופה לבטל הקידושין מתחילתן. והשואל בנו"ב כתב שאולי יש לאחוז בדעת היש אומרים שהביא הב"י בסי' מ"ד בשם בעל העיטור שמומר אין קידושיו קידושין, והוא הביא סברות אחרות שיש לומר בנידון זה לקולא. ואולם הגאון הנ"ב השיב בלשון: ישתקע הדבר וח"ו להתיר האשה, ובסוף תשובתו כתב הנ"ב: סיומא דפסקא שאשה זו אשת איש היא וכל זמן שלא תשיג הגט מהמומר תשב עגונה ע"ש.

היות שהענין הנידון נראה לי חמור מאד, לפי שהוגד לי שסר"ס לא

ישמעו לי כי האשה הזאת היא עודנה צעירה לימים ולא תרצה להשאר עגונה כל ימי' ובודאי תשתדל למצוא רב ליברלי שיסדר לה קידושין ותנשא לאחר בלא גט מיהרתי לכתוב להשואל שיעשה חו"ד על המרת המקדש הבליעל ועל כשרותה של המקודשת. אם באמת ברחא מחמת המרתו, או שמא לא איכפת לה בכך אלא שברחה ממנו על היותו פושע פלילי ועל היותו תפוס בבית הסוהר, דברים שאירעו אחרי הנישואין. בינתיים אבוא בדברים עם גדולי ההוראה שבדורנו על נושא זה. לחרדתי הגדולה שמעתי כי האשה מצאה לה רב ליברלי שנאות לסדר לה קידושין בנימוק שהקידושין הראשונים הם בטלים ומבוטלים והיא מותרת לשוק. ביני לבין עצמי התחלתי לדון על אפשרות של היתר מטעם קידושי טעות וכמו שיבואר להלן. וגם חשבתי לצרף את ההיתר של הגאון בעל פתח הבית ושל הגאון ר' אלי' קלאצקין ז"ל מלובלין שבאופנים ידועים יכולים לסדר גט אף בלא הרשאה, מטעם זכי' עפ"י הנחת הגאון בעל באר יצחק שהכלל זכין לאדם הוא לא רק בהקנאת דבר לאחר שלא מדעתו אלא גם בעשיית דבר שלא ברצון המזכה ולהעשות שלוחו לכל דבר ולזכות לאחרים אפילו באומר איני רוצה על יסוד דברי הרשב"א בקידושין שבזכות גמור לא מהני אם צווח. ועל כל הדברים האלה כבר כתבתי בתשובתי שנדפסה בקובץ נועם א' "על נשים שבעליהן השתמדו", ואין צורך לכפול את הדברים שכתובים שם, אבל בעיקר תמהתי על מה שכתב הנו"ב להחמיר בנמצא שהמקדש הוא מומר על יסוד דברי התוס' בכתובות מ"ז ע"ב ובב"ק ק"י ע"ב דלהכי לא פריך הגמ' בב"ק שם מאשה שנעשה בעלה בעל מום תיפוק בלא גט דאדעת' דהכי לא קידשה נפשה, כיון דתלוי נמי בדעת המקדש וכן בלוקח בהמה ונטרפה או מתה לא אמרינן דאדעתא דהכי לא קנה משום שתלוי גם בדעת המוכר ולא פריך אלא מיבמה שנפלה לפני מוכה שחין, משום דבדידה תלויין הקידושין שברור לנו שהוא לא יעכב בשביל שום דבר שיארע אחרי מותו, ועל יסוד דברים אלה מסיק הנו"ב דקידושי מומר אינם בטלים. ותמהתי שהתוס' לא כתבו כן אלא בנולדה הריעותא אחרי המכירה או אחרי הקידושין כגון שנעשתה טריפה או נעשה מומר דאנו באים לדון מטעם דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה או אדעתא דהכי לא קנה דבזה שייך לומר דבדבר התלוי בדעת שניהם לא אמרינן כן, שוב ראיתי בספר בית הלוי חלק ג סימן ג שגם הוא מחלק בין טעות בעצם המעשה שזה נקרא מקח טעות לבין דבר שנתיחדש אח"כ אלא שלא ראה דברי הנו"ב הנ"ל, אבל בהטעה אותה כגון שהי' מומר ולא סיפר לה או שמכר טריפה במקום כשרה דהמקח בטל מטעם מקח טעות בזה ל"ש לומר דבעי דעת שניהם דבכל מקח טעות הטעות היא תמיד מצד הלוקח דהמוכר בודאי רוצה להטעותו ולהונותו ועי' בבכורות ל"ז ע"א במכר פרה ונמצא שהיא טריפה מה שאכלו אכלו ומה שלא אכלו הם יחזירו לו את הבשר והוא יחזיר להם את הדמים, והטעם שזהו מקח טעות, ויש מחלוקת בין הראשונים אי

מה שאכלו אכלו הוא מטעם קנס כמש"כ רש"י במשנה או משום דאכילת איסור לאו שמי' אכילה כמש"כ רש"י בגמרא בד"ה יחזיר להם כל הדמים, וידועה דעת הנמו"י שגם באיסור דאורייתא הפטור להחזיר דמי מה שאכלו הוא מטעם קנסא, ועי' במחנ"א ה' נזקי ממון סי' ט' וכן בנתיבות סי' רל"ד ואכמ"ל, אבל בזה כו"ע מודי שהוא מקח טעות, ועי' בחו"מ סי' רל"ב מה שכתב הרמ"א בשם הר"ן דאפילו טריפה שאנו אוסרין מספק מבטל המקח ואין המוכר יכול לומר אייתי רא' דטריפה היא, ועי"ש בסמ"ע בשם הר"ן דאפילו האיסור מחמת חומרת הגאונים בטל המקח וכ"כ שם בנתיבות, ועי' בשו"ע יור"ד סי' קי"ט סעיפי י"ג וי"ד, ובנוב"ת סי' פ' הנ"ל כתב טעם שני להחמיר בקידושי טעות של מומר משום דכיון שבא לפנינו מתנהג ביהדות שלשה שבועות וקידש אשה בחזקת יהודי אין רגלים לדבר יותר מזה וכו"ע מודו דחיישינן שמא הרהר בתשובה ומה שחזר אח"כ לסורו אין רא' שהי' למפרע בשעת קידושין מומר, ועוד רא' ממה שאיתא ביור"ד סי' קי"ט סי"א מומר שבעיר אחת מאמין בעכו"ם בפני עכו"ם ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי אינו עושה יי"נ, עי' שם בש"ך ובט"ז, והפרי תואר שכתב שם דווקא שאין לו שום הנאה במה שאמר שהוא יהודי וכו' עי"ש אין דבריו מוכרחים, ואפילו לדבריו היינו לסמוך ע"ז לקולא שיהי' מגעו ביין מותר, אבל להחמיר ודאי חיישינן שמה שהחזיק עצמו ביהודי הי' בלב שלם עכ"ל, ובסוף תשובתו חוזר הנו"ב ע"ד דלא שייך במומר קידושי טעות, דמה בח"ל שלא הכיר בה חיילי קידושין ואע"ג דבאיש ל"ש לומר דבכל דהו ניחה לי' ובאיסור שאין לו היתר כלל, מעתה ק"ו באשה דבכל דהו ניחה לה ובאיסור שיש היתר לאיסורו וסמא בידו בכל רגע, דהיינו ביאת מומר בישראלית אפילו למאן דאוסר ביאתו, הרי סמא בידו לשוב בתשובה פשיטא דלא אמרינן שקידושיו נחשבים קידושי טעות עי"ש בסוף הפסקא בד"ה ולכן נלע"ד.

(ב) ובעניי לא זכיתי להבין דברי הגאון נו"ב, ולענ"ד כל דבריו תמוהים, ראשית מה שכתב מעתה ק"ו באשה דבכל דהו ניחה לה, ולא הזכיר כלל דברי מהר"ם המובא במדרכי בפי' החולץ, דבמומר לא אמרינן דאשה בכל דהו ניחה לה, והמהר"ם אומר זאת אפילו ביבם מומר ובעלה אינו מומר, דהטעם במוכה שחין דא"ש אשה בכ"ד ניחא לה הוא משום שבעלה אינו מו"ש והיא נכנסת לספק שאפילו אם היבם יהי' מו"ש ניחה לה לפי שחיי אישות עם בעלה ניחה לה ואינו חוששת לספק וכמו שפירש"י שם, ובכ"ז אומר מהר"ם דבמומר ל"ש סברא זו, ומכ"ש באם בעלה עצמו הוא מומר דבוודאי לא ניחא לה, ובתשובתי שבקובץ נועם א' הראיתי פנים לדעה שבבעלה מומר אולי יודה גם רש"י דלא אמרינן דבכ"ד ניחה לה, ואפילו אם נעשה מומר אחרי הנשואין, עי' בתשובתי זו, ומכש"כ כשהי' מומר בשעת הקידושין והוא הטעה אותה בוודאי שלא שייך לומר דבכ"ד ניחה לה, ואם

נאמר כסברת הנו"ב דחיישינן במומר שמא עשה תשובה א"כ יש לחשוש ג"כ שמא יעשה תשובה, וא"כ גם ביבם מומר נאמר כן שאפשר שיעשה תשובה וא"כ אמאי אמר מהר"מ דביבם מומר לא אמרינן דבכל דהו ניחא לה ואינה זקוקה ליבום והרי סמא בידו לשוב בתשובה, ובאמת כבר חלקו האחרונים על הנו"ב והוכיחו דבמומר לי"ח שמא עשה תשובה והביאו דברי רש"י בע"ז י"ז ע"א בד"ה לא ישובון שכתב כל המומרים אחר שנאבק במינוח אינם שבים ואם שבים ממהרין למות מתוך צרה וכפיית יצרם ועי' בחת"ס אבהע"ז ח"ב סי' פ"ט שכתב דהא דאמרינן בקידושין מ"ט ע"ב המקדש ע"מ שאני צדיק אעפ"י שהוא רשע גמור חוששין לקידושין שמא הרהר תשובה בלבו, והנה אם נתקדשה אשה בפני עדים מומרים האשה פטורה בלא גט ולא חיישינן שמא הרהרו תשובה וכמ"כ הח"מ והב"ש סי' מ"ב ס"ק כ"ב, דדווקא במקדש ע"מ שאני צדיק שהתנה כן בפירוש יש רגלים בדבר שהרהר להיות צדיק, אבל סתמא דמילתא מוקמינן אחזקה ולא כל כמיני' לאפקועי אשה מחזקתה שהיא פנוי' והוא בחזקתו שהוא רשע וא"כ כמו שאין חוששין לקידושין בפני עדים פסולים מטעם הנ"ל ה"ה אין לחוש לזיקת מומר דהרי בשעה שהמיר וכ"ז שעסק בזה לא הרהר בתשובה ופקעה אחזה ויצאה אשה מחזקת זיקה וכשמת הבעל אין לנו לחוש שמא עשה תשובה דאנו אומרים אוקי אתתא בחזקתה ואוקי רשע בחזקת רשעתו, ומה שרש"ג וסייעתו חוששים (כוונתו למה שהביא המרדכי בפ' החולץ דחוששים שמא עשה המומר תשובה ולהכי קידושיו קידושין) היא חששא בעלמא וכו' עי"ש. ועי' ברדב"ז ח"א סי' ק"מ ועי' בפרי תואר יור"ד סי' קי"ט ס"ג במומר שבעיר אחת מאמין באלילים בפני כותים ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי אינו עושה יין נסך, וכתב שם בשם הב"י דטעמו של רבנו יונה שממנו מקור דין זה משום דע"ז מילתא דמסתבר שהוא שקר וכו' ואינו מאמינו בלבו וכשאומר שהוא ישראל הוא מלבו שאמונתו הוא אמונה טובה ואמתית ועי"ש שמסיק שזה דווקא אם הוא אומר שהוא יהודי גמור אבל אם אינו אומר אלא שאינו מאמין בע"ז לא מהימן עד שאומר בפירוש שהוא יהודי גמור, ועי"ש שכתב עוד דזהו דווקא אם אנו מרגישים כשאומר שהוא יהודי שאין לו שום הנאה בזה בשום אופן כלל ולא מפני הבושה, אבל אי איכא למיחש לחדא מהני לא מהימן, ובסוף כתב: וכל זה להר"ר יונה ולדעתי כל דהוא כיהי' ליצרי' עד דע"ז הרי הוא כגוי לכל דבריו אא"כ חזר בתשובה שלמה והתוודה ונתחרט ואז הוא מידי דהוה גוי שנתגייר, והמומרים שלנו אית בהו כמה חילופי דינים ועמדתי על כולם, הא' הוא הממיר בשאט נפש ה"ז כגוי לכל דבריו והגם דאתי קמי ישראל ואמר שהוא יהודי ומבזה ומקלל בע"ז אעפ"י אינו נאמן ומוקמינן לו בחזקת שכופר בכל ואין שבט עבודה עליו (כלומר שאינו מאמין בשום דבר) וכו' עי"ש.

ולא ידעתי למה דחה הנו"ב את דברי הפר"ת בשתי ידיים ולא עוד

אלא שכתב שאפילו לדברי הפר"ת אינו אלא שאין סומכין לקולא שיהי' מגעו בין מותר, אבל לחומרא וודאי חיישינן שמה שהחזיק עצמו כיהודי הי' בלב שלם ומהדברים המובאים למעלה רואים בעליל שהפרי תואר עצמו סובר שאין חוששין כלל שמא עשה תשובה, ואפילו לדברי הר"י שסובר שחוששין פירש וביאר בפר"ת שזהו דווקא כשאמר שהוא יהודי גמור ושאונו מרגישים שאין לו שום טובת הנאה מאמירתו זו, ואילו במומר שרימה את האשה ולא סיפר לה שהוא מומר וקידש אותה כדרך יהודי איך עולה על הדעת שבזה החזיק א"ע ליהודי כשר, והרי לא הי' לו ברירה אחרת אלא לומר שהוא יהודי מכיון שרצה לרמותה שתתרצה להתקדש לו ואילו הי' מספר לה את האמת היתה יורקת בפניו ובורחת ממנו. ולא אכחד שזו היא לי חידה סתומה שהגאון הנו"ב כתב דברים מתמיהים אלה שאין הדעת מקבלתם. ובכלל אין להקשות מהא דהמקדש ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה להא דמקדש בעדים פסולים שהקדושים בטלים ולא חיישינן שמא עשו תשובה, דרק בתנאי שהוא מתנה עם המקודשת חיישינן שמא הרהר תשובה בלבד, משום דכלפי שמיא סגי מה שהרהר תשובה בלבד והאשה סגי לה שנחשב לצדיק בשמים ובוזה נתקיים התנאי, משא"כ בעדים פסולים אין הם מתכשרים לעדות אלא אם עשו תשובה שלמה לפני ביי"ד ובמעשים בולטים ומוכיחים כמפורש במס' סנהדרין כ"ה ע"א וע"ב, ומובא בשו"ע חו"מ סי' ל"ד סל"ד. ובמומר שהטעה אותה לא סגי לאשה מה שהרהר תשובה בלבד וכ"ז שנחשב למומר בעיני הבריות היא ממאנת בן ונחשב למקח טעות. וראי' ממה שאמרו שם במקדש ע"מ שאני רשע אפילו צדיק גמור מקודשת שמא הרהר דבר עכו"ם בלבד. האם נבוא לפסול עי"ז אנשים לעדות מחשש שמא הרהרו דבר עבירה בלבם, ובע"כ צריך לחלק בין תנאי שמתנה עם אשה דסגי בהרהור לקיום התנאי ובין כשרות ופסלות של עדים דלא סגי בהרהור אלא צריך להתוודות ולעשות תשובה שלמה כפי התנאים המפורשים בגמ' ובשו"ע הנ"ל.

וראיתי בספר גליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל לקידושין מ"ט ע"ב ולמכות י"ג ע"ב שהביא ספרים רבים שדנים בשאלה אי הא דבעי לכשרות העדים תשובה גמורה כהלכתה הוא מטעם נאמנות דאנן לא מהימנינן לו אלא אם עשה תשובה כהלכתה או זה מעיקר הדין שאין תשובה מועילה להכשיר פסולים אלא אם היא נעשתה כהלכתה. ואין הספרים המצוינים תח"י לעיין ולדון בדבריהם. ולענ"ד נראה מדברי הראשונים (עי' בשו"ת הרא"ש כלל י"ז) שכתבו דהוא ע"מ שאני צדיק וכו' הוא חששא בעלמא משום חומר א"א שאין התשובה שבלב מחזירה את האדם לכשרותו, דענין כשרות ופסלות של עדים הוא דבר המסור לביי"ד וכלל אמרו במס' מכות יג ע"ב דכרת המסור לשמים אם עשו תשובה ביי"ד של מעלה מוחלין להם, אבל חייבי מיתה אם יעשו תשובה אין ביי"ד של מטה מוחלין להם.

ואף שיש לחלק בין עונשים שבאים על עבירות שנעשו בעבר ובין נאמנות של עדים שהיא על כשרות בלהבא, מ"מ נראה לחלק בין דבר המסור לשמים שהוא במחילה מצד ב"ד של מעלה, ובין דבר המסור לב"ד שאינו בגדר מחילה שאין בכחם של ב"ד שלמטה למחול אלא אם עשה תשובה כהלכתה. ועדיין שאלה זו טעונה בירור. וצריך לעיין בספרי רבותינו המובאים בגליוני הש"ס. ואולם כל הנ"ל אינו נוגע לעניננו.

(ג) והנה הגאון נ"ב דן בקידושי מומר שלא הכירו בו מצד האיסור לחיות חיי א-שות עם מומר והוא מדמה זאת לח"ל שלא הכיר בה והוא שו"ט מצד ק"ו דמה ח"ל שאין תקנה לאיסור זה מ"מ חיישינן שמא נתפייס באיסורים וכס' הר"ן במס' כתובות דף ק' מכש"כ במומר שסמא בידו לחזור בתשובה ע"ש בדבריו, ובאמת יש לדון במומר מצד מקח טעות לא רק מצד האיסור אלא מצד המיאוס שהאשה ממאסת במומר ומצד בזיון ופגם משפחה, ובפירוש שנינו בכתובות עד ע"ב במקדש ע"מ שאין עלי' נדרים והלכה אצל חכם והתירה מקודשת ובמקדש ע"מ שאין בה מומים והלכה אצל רופא וריפאה אינה מקודשת, מה בין חכם לרופא חכם עוקר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא וע"ש בתוס' ורא"ש שהכריחו שאין הטעם דבלשון תליא מילתא אלא הטעם דבקפידת המומין תליא מילתא שאף עתה לאחר שנתרפאה היא נמאסת בעיניו כשזוכר שהי' בה מומים, אבל נדרים ליכא קפידא הואיל ועוקרו למפרע ע"ש. והנה זה דבר ברור שהמומר מאוס בעיני כל אחד מישראל, ואפילו אם חזר בתשובה שלמה הוא מאוס כשזוכרים שהמיר את דתו, וק"ו ב"ב של ק"ו אם לא עשה תשובה שלמה אלא הרהר תשובה בלבד ואח"כ חזר לסורו שהוא מאוס ואין שום בת ישראל מתפייסת עם אדם כזה. (ד) וראיתי בשו"ת באר יצחק אבהע"ז סי' ג' ענף ר' שכתב להוכיח דבח"ל שלא הכיר בה אין הקידושין בטלין מחמת מק"ט, ואף דבמו"מ אם מכר לו דבר איסור ואפילו איסור דרבנן הוי מקח טעות, דיש לחלק בין מו"מ דע"י האיסור נפחת שווי' עפ"י שומא והוי מקח טעות משא"כ בקידושין דל"ש לומר שהופחת שווי' של האשה ע"ש. והנה בחו"מ סי' ל"ג ס"א כתב הרמ"א דאם אחד מכר בשר בחזקת שהוא איל מסורס ונמצא שאינו מסורס המקח קיים ומחזיר לו אונאתו וא"כ ידוע שהלוקח איסטניס שאינו אוכל כלל בשר איל שאינו מסורס וה"ה בכל כיוצא בזה, ומקור הדין בתרוה"ד סי' שכב. ועי' בשער משפט מה שפלפל בזה ואינו נוגע לעניננו. ובהגהות הגר"א כתב דאע"ג דלרוב העולם הוא שווה לאכילה מ"מ המקח בטל וצ"י למה שאמרו בב"ב כג ע"א דאמר רב יוסף לדידי דאנינא דעתאי כי קוטרא ובית הכסא דמו. ומו"כ דבמו"מ אין זה תלוי בשיווי הדבר הנמכר אלא באם הדבר מאוס ללוקח לפי שהוא איסטניס המקח בטל. ואמנם האחרונים מחלקים בין ח"ל בקידושין שאין המקח בטל ובין מו"מ שהמקח בטל אפילו באיסור דרבנן

ובע"כ דהחילוק הוא דמחמת חובת ביאה לאשה האהובה עליו אדם מתפייס באיסורים ובאיילוניות רובם ככולם של הראשונים דעתם שאין האיש מתפייס באיילוניות מחמת חובת ביאה בלבד. ומכש"כ במומר שלפי דעת המהר"מ המובא במרדכי בפ' החולץ אין אומרים דאיתתא בכל דהוא ניהא לה דוודאי שיש לומר שהוא מקח טעות. ועוד דגם בח"ל שלא הכיר בה לא מצינו בראשונים מפורש שאין בזה מקח טעות חוץ מהר"ן שכתב בכתובות דף ק דאלמנה לכ"ג אפילו לא הכיר בה צריכה גט והובא בבבא"י הנ"ל. ועי' בשו"ת חלקת יואב אבהע"ז סי' כו שחולק ע"ז ודעתו דגם בח"ל שלא הכיר בה הוה מקח טעות ועי' שש"ד דלבי"ש שסוברין דהקדש טעות הקדש גם קידושי טעות קידושין דהא מבואר בריש האומר דהא דקידושי טעות לא הוו קידושין הוא מטעם דהקדש טעות אינו הקדש והגמ' בקידושין ז' מדמה קידושין להקדש לענין פשטה קידושין בכולה.

ודבריו אלה מפוקפקים מאד דאין לדמות קידושי אשה להקדש מאותו הטעם הפשוט דאמרה הג' דאין הקידושין מתפשטים בחצי אשה משום דאיכא דעת אחרת ובשבילה אין הקידושין ענין של הקדש. ואין הבעל יכול לקדש אשה אלא ברצונה ובדעתה ול"ש לומר בזה הקדש טעות שבי"ש לא אמרו כן אלא במקדיש לגבוה. ותימה גדולה בעיני שכפה"נ מדבריו שם שהגאון בעל אב"ג הסכים לו בעצם הרעיון אלא שאמר לו דזה שייך רק בקידושי שטר וביאה אבל לא בקידושי כסף שבקידושי טעות לא קנתה הכסף. וזר בעיני לומר שבטעות לא קנתה האשה הכסף אבל היא עצמה נקנתה בטעות לבעלה. והרי בכל קידושין בעינן קנין ולא סגי באמירת הרי את מקודשת לי. ועכ"פ ראיתי מתוך דברי החלקת יואב שעוד לא הוכרע בין האחרונים בח"ל שלא הכיר בה אין הקידושין בטלים מחמת מקח טעות. וזה נושא גדול לחקירה מקפת. ומכיון שאין זה נוגע לעניני אין אני רוצה להכניס ראשי בין הרים גדולים. ואולם בנידון שלפנינו הדבר ברור לי שיש לדון בזה מצד קידושי טעות ולבטל הקידושין ואפילו הנישואין וכבר הכריע הגאון בעל החת"ס בתשובותיו שלדעת המהר"מ באשה שנפלה לפני יבם מומר אין לחלק בין האירוסין לנישואין דאפילו בנשואין הקדושין בטלין. וזה בשלא היה כאן קידושי טעות אלא שבאים לדון מכח דאדעתא דהכי לא קידשה נפשה. ובזה יש חולקים על מהר"ם אבל בהטעה אותה ונתגלה שהוא מומר לא מצאתי לאחד מרבותינו הראשונים או האחרונים שיאמר שאין כאן מקח טעות. מלבד הגאון הנ"ב המובא למעלה. והגאון הנ"ב סגר לפנינו את השער.

(ה) והנה אף שנראה לי שטענותי נגד הנ"ב הן נכונות לא יכולתי להתיר מה שאסר הגאון הנ"ב שהוא מקובל כפוסק אחרון שכל בנ"י הולכים אחריו, ולכן הצעתי את דברי בקיצור נמרץ לפני ידידי הרב הגאון הגדול מהרמ"י צווייג שליט"א אבד"ק אנטווערפען. והיות שעמד לגסוע למשך זמן קצר לא"י ביקשתיו להציע את

הדברים לפני הגאון מהרצ"פ פראנק (שבנתיים שחל"ח, זצ"ל) ובשובו שלח לי קונטרס גדול בנושא זה ובו העלה להיתרא אם יסכים עמנו עוד רב גדול בתורה ומומחה בהוראה. את הקונטרס הזה הדפיס הגנ"י בספרו החדש אהל משה מהדו"ת ובו בירר וליבן את טעמי ההיתר בבקיות מפליאה והודיע כי הגאון המנוח רצ"פ פראנק זצ"ל העיר אותו לספר שו"ת חיים של שלום ח"ב סי' פ"א שפסק ג"כ בשאלה כעין זו שלפנינו להתירה בלא גט בתנאי אם אי אפשר להשיג גט בשום אופן ובתנאי שהי' גבית עדות בפני בי"ד של שלשה שהאיש המיר דתו ולא נודע הדבר עד אחר הנשואין ובתנאי שהמקדשת היא אשה כשרה ובתנאי שיסכים עמו הגאון בעל תורת חסד זצ"ל והנה הספרים הנ"ל אינם מצויים בידי זאיני יודע לדון בטעמיהם, ולכן אמרתי לפרסם תשובתי זו בקובץ נועם לא לשם קביעת הלכה אלא לשם מצע למו"מ של הלכה בין גדולי ההוראה שבדורנו. בקונטרסו הנ"ל וכן בתשובתו השני' שנדפסה גם היא בספר אהל משה הסכים עמי הגה"מ בכמה דברים ובכמה נקודות נתכווננו שנינו לדעה אחת ובדברים אחדים השיג עלי ולכן על הקוראים לעיין בספר אהל משה ולראות את דעת הגה"מ בכמה נושאים אחרים שנידונו אגב השאלה העיקרית שעמדה לפנינו. ואזכיר כאן מעט מהדברים שכתבתי להגה"מ אהל משה אחרי בוא ספר זה לידי שבקונטרס שנדפס בנועם א' כבר הבאתי דברי התרוה"ד סי' רכג להשיג על מה שהובא בשם הגאונים לחלק בין יבמה לשוק שהוא איסור לאו ובין אשת מומר שיש בו איסור מיתה, ושם הראתי שחילוק זה לא נמצא בדברי הגאונים אלא הוא חידושו של בעל או"י. ורב אחד בקובץ נועם ג' העיר שבאו"י ה' יבום וקידושין אות תר"ה מביא האו"י חילוק זה בשם הגאונים, ועיינתי שם וראיתי שאין הדבר כן, ואדרבא שם יוצא מפורש שחילוק זה חידש האו"י מדעתו. האו"י מתחיל בדברים עוד מצאתי תשובת רבותינו(1) ושכתב ידידי וכו', ומסיים: זו היא התשובה שמצאנו בה מן הגאונים אע"ג שלא הרבו בראיות ידענו שתשובתם נכונה והגונה וכדי הוא לסמוך עליהם שמהם תורה יוצאה לכל ישראל ואף אנו ראינו לקיים בעצמנו ישמע חכם ויוסף לקח ע"כ ואח"כ מתחיל האו"י לבאר: ומה יש להקשות וכו' עי"ש וכל הלשון והסגנון (ואע"פ דלא הוצרכנו לסהודי על תשובת הגאונים וכו') מורים שהדברים הם של האו"י ולא של הגאונים. ובנוגע להשגת הנ"ל על מה שהבאתי בקידושי מומר שדעת הר"ש המובא במרדכי וכן מהר"י מינץ, שאינם קידושין אלא מדרבנן, שזו דעת יחיד שנדחתה, באמת אין הם יחידים בדעה זו, ועי' בתשובת הרדב"ז ח"א סי' שנא שכתב לענין מומר שגירש ואח"כ נתייחד עמה שאינה צריכה גט מחמת כמה טעמים, חזא דקידושי מומר לאו דאורייתא נינהו אלא משום חומרת א"א אמרו מומר שקידש חוששין לקידושיו דמדין תורה הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו עי"ש, ומובא גם בספר אהל משה הנ"ל. ועי' גם בשו"ת מהרשד"ם אבהע"ז

סי' י' שכתב דמדהביא הטור סברא זו דקידושי מומר אינם קידושין ואעפ"י שכתב ולא נהירא מ"מ נראה דאינה סברא בטלה כסברת בי"ש במקום ב"ה דאינה משנה וכו' ובאמת ראיתי בספרי גדולי דורנו שמצרפים סגיפים להתרת עגונות גם דעות שנדחו כמו הגאון הנצי"ב ז"ל בשו"ת משיב דבר ח"ד סי' ע"ח מתיר אשה שנפלה לפני יבם מומר והוא אלם על יסוד דברי הגאונים שאמרו שאין המומר זוקק ליבום, וגם בשו"ת זקן אהרן מהדו"ב סי' קכד בונה היתרו באשה שנפלה לפני יבם פוקר ועוזב דת והוא במדינה אחרת על יסוד דברי הרד"כ המובא בבאה"ט סי' קנו ע"ש וכך נהגו וכן נוהגים גדולי בעלי הוראה החרדים לתקנות בנות ישראל שלא תשארנה עגונות כל ימיהן. ומי שלבו נוקפו פורש מלהורות בעצמו ואינו מקפח אחרים.

פרק שני

קידושי איילונית שלא הכיר בה

(א) הנו"ב אבהע"ז סי' פ' נטה בתחלה לה"כיה מלשון הרמב"ם בפכ"ד מה' אישות ה"ב שכתב אבל הנושא אשה ולא הכיר בה ונמצאת איילונית וכו' וכשכופין אותו ומפרישין ביניהן וכו' שהרמב"ם דקדק בלשונו וכתב מפרישין ולא כתב שכופין אותו להוציא כמו בהלכה א' וב'. משום דמיירי באיילונית שלא הכיר בה והרמב"ם ס"ל כדעת התוס' והרא"ש דאיילונית גרע משאר מומין וסובר דאפילו מדרבנן אינה צריכה גט ובהמשך דבריו נסתפק בזה ע"ש. וכשאני לעצמי תמהתי מאד דאיך אפשר לפרש שמה שכתב הרמב"ם בפ"ד מאישות דאיילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורים הוא אפילו בלא הכיר בה והרי הרמב"ם כתב סריס שקידוש בין סריס חמה ובין סריס אדם וכן איילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורין, וכי אפשר לומר שבסריס אין כאן מקח טעות והרי דעת הרמב"ם באיסורי ביאה פ"א הי"א וכן בפיה"מ יבמות ע"ט כתב דסריס אין לו קישוי וכי אפשר לומר שהאשה נתפייסה לדור עם איש שאין לו קישוי. וכן תמהתי מ"ש התוס' ביבמות סה ע"ב דאשה שטוענת על בעלה שאין לו גבורת אנשים שצריך ליתן גט וכתובה וזהו דבר זר ומופלא ואינו עולה על הדעת. וכת"ר בספרו אהל משה ח"ש בסי' קכד כתב לתמוה עלי דלמה לא הקשיתי כן גם מאיילונית והאריך בבקאות גפלאה, האמת אגיד שגם באיילונית תמהתי כן וכבר כתב המאירי בתמיהתו על אחרוני הרבנים שסוברים דאיילונית שלא הכיר בה חיילי הקידושין דהדברים זרים שאין לך מקח טעות גדול מזה, אלא באיילונית אפשר לתרץ ולומר שיש כאן לכה"פ חיבת ביאה וישנם אנשים שנושאים נשים לשם חיבת אישות ולא לשם קיום מצות פו"ר ומכש"כ בזמן שלפני חרם ר"ג

שהי' יכול לשאת אשה אחרת ולקיים בה מצות פו"ר. עוד יש לומר כמו רש"י בגיטין מו ע"ב דאילונית צריכה גט דאין אדם בועל ב"ז. אבל בסריס שאין לו קישוי אין שום טעם לנישואים אלה וכי אפשר לומר שהיא מתקדשת לשם שאר וכסות בלבד. דבר זה זר ומוזר ואין להעלותו על הדעת. וזה מכבר תמהתי על הסוברים בדעת הרמב"ם דאילונית שלא הכיר בה מקודשת מהא שכתב הרמב"ם בפ"ז מאישות ה"ח דאם קידש סתם ונמצאו עליה מומים ה"ז מקודשת מספק משום שפסק כרבא בכתובות ע"ג. ואיך אפשר שהרמב"ם יפסוק באילונית שהיא מקודשת קידושין גמורים. והרי מסימני איילונית הוא שאין לה דדים וקולה עב ומתקשה בשעת תשמיש ולדעת הרמב"ם לא מיקרי איילונית אלא ביש לה כל הסימנים וכמש"כ המ"מ והכ"מ בפ"ב מה' אישות ואחד מן המומים הוא שקולה עבה וא"כ כל שהיא איילונית הרי יש בה מומים הללו ואיך אפשר שבאילונית הרי אלו קידושין גמורים ובמומים הפוסלים הם ספק קידושין. ועכשיו ראיתי בקונטרסו שכבר נתקשה בזה בשער המלך ה' יבום וחליצה פ"ו הכ"א. והניח קושיא זו בצע"ג.

(ב) ועכשיו נודמנה לידי חוב' הנאמן תשי"ח חוב' ניסן — אייר ובה מאמר מאת הרב ר' שמואל אליעזרי שגם הוא נתקשה בקושית השעה"מ וכתב לתרץ דהרמב"ם מיירי באילונית שאין בה המומין הידועים אלא שעברו עליה רוב שנותי' בלא סימני נערות שהיא איילונית אף בלא סימני איילונית כמפורש במס' גדה מז ע"ב וברמב"ם ה' אישות פ"ב ובשו"ע אבהע"ז סי' קנה. ובמאמר זה מביא לשון הקרית ספר בפ"ד מה' אישות סריס שקידש ואילונית שנתקדשה קדושה קידושין גמורים דבכלל איש ואשה הם אלא שאינם מולידים וגדולים נמי הו' כיון שעברו רוב שנותיהם. וזה תירוץ נאה לקושית השעה"מ. אבל עדיין לא הונח לי. ראשית שהי' לו להרמב"ם לפרש שהוא מדבר באילונית כזו שעברו עלי' רוב שנותיה שאין לה סימני איילונית, ושנית הא הרמב"ם כתב סריס שקידש או איילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורין ומשמע דבקידושין גרידא ואפ"ל לא בעל היא מקודשת. וזו תימה גדולה דרש"י בגיטין מו כתב הטעם שאילונית צריכה גט משום שאין אדם בועל ב"ז. וזה שייך בבעל אבל לא בקידש. ובבית מאיר כתב שהטור והמחבר שהעתיקו לשון הרמב"ם השמיטו את המלה גמורים ורק כתבו הו' קידושין שכן גרסו ברמב"ם. והרב הנ"ל בהנאמן כתב שאין הדבר כן אלא שהרמב"ם הוצרך לכתוב את המלה גמורים בשביל שהביא אח"כ את ההלכה שטומטום ואנדרוגינוס הרי אלו קידושי ספק, ובניגוד להם כתב בהלכה הקודמת הרי אלו קידושין גמורין. בעוד שהטור והמחבר שלא הביאו בסמוך את ההלכה של טומטום ואנדרוגינוס לא הוצרכו לכך ולכן השמיטו את המלה גמורים. ודבריו אינם נראים שהרי הטור העתיק לשונו של הרמב"ם מלה במלה וזו לשונו וכתב הרמב"ם סריס שקידש וכו' ולא הי' לו להשמיט מלת גמורים. ועוד דמרהיטת לשונו של הטור נראה שסבר

בדעת הרמב"ם שהקידושין של סריס ואילונית הם רק מדרבנן, שהרי כתב מיד אח"כ אבל התוס' כתבו דאילונית שנתקדשה לא הוויין קידושין אפילו מדרבנן. ומתקבל הרושם שרצה להבליט את הניגוד שבין הרמב"ם והתוס'. ושמחתי לראות במאמר הנ"ל שכן תפס הגאון בעל עין יצחק בדעת הטור והמחבר שהוא רק מדרבנן וכדעת הנמו"י בריש יבמות שכתב דאפילו לר"ת אין הקידושין בלא הכיר בה רק מדרבנן.

והנה גם הלח"מ כתב כן דלר"ת אין הקידושין באילונית שלא הכיר בה אלא מדרבנן, אלא שהוכיח שם דהרמב"ם בע"כ מיירי בהכיר בה, אבל בלא הכיר בה אין קידושין אפילו מדרבנן, והוכיח זאת מהא דאמרה המשנה נמצאו איילונית צרותיהן מותרות ואי נימא דבלא הכיר בה צריכה גט מדרבנן אמאי צרותיהן מותרות ע"ש. ובמאמר הנ"ל דחה ראי' זו דהרי בע"כ צ"ל דר"ת סובר דרבא שם בגמ' יבמות יב ע"א פליג על ר' אסי בשתיים וס"ל דטעמא דמתניתין דצרותיהן מותרות הוא לא משום מקח טעות אלא משום דהוי שלא במקום מצוה כיון דאילונית שאינה ערוה ג"כ לא חזו ליבום, ושנית, פליג רבא על רב אסי וסובר דבלא הכיר בה לא הוי מקח טעות והיא כמו איילונית שהכיר בה וצרתה פטורה משום דהוי שלא במקום מצוה וכן כתב בביאור הגר"א שם. וכבר הקדימו בתירוץ זה בשער המלך בה' יבום וחליצה סי' ו'.

ג) אלא דגם תירוץ השעה"מ תמוה, שהרי ר"ת עצמו בספר הישר מביא אותה הראי' שהביא הלח"מ. ומכיון שאין ספר הישר מצוי ביד כל אדם הריני בזה להעתיק דברי ר"ת בספר הישר. וזה לשונו במס' נדה דף לח ע"א (דפוס וויען, תקע"א): קטנה שמא תמצא איילונית. וא"ת מה בכך אם תמצא איילונית הרי מקחו של ראשון מקחו טעות וזו מותרת. תריץ כל זמן שלא הכיר בה זה הראשון הרי היא כאשתו לכל דבר, שאעפ"י שאם ה' מכיר בה ה' מקפיד יוצאה בלא גט שהי' מקח טעות. אעפ"כ כל זמן שלא ה' מקפיד לא מחזיקינן ל' בהכי. וראי' לדבר כל היכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת אבל לא מהיבמת ואמרינן משעת נפילה נראית כצרת בתו. וגבי איילונית לא אמרינן הכי. ואי קשיא הא דתנן בגיטין הלכו הצרות ונישאו לשוק ונמצאו העריות איילונית תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה אלמא מחשבינן לה מקח טעות אעפ"י שמת ולא הכיר בה, תריץ התם נמי כגון שהכיר בה וכגון שהלכה היא ובעלה למדינת הים ושמעו הצרות שמת הבעל והצרה אינה מעוברת ועל ידי כן הלכה הצרות ונישאה והבעל כבר הכיר שהיא איילונית והקפיד ונתבטל הקידושין והצרות לא ידעה בדבר כלל. ואי קשיא נמי הא אמרינן הא דתנן הכונס את יבמה והלכה צרתה ונשאת לאחר ונמצאת זו איילונית תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה, ה"נ כיון שהכיר בה בעל שהיא איילונית והקפיד ואמר בפני עדים שאותה אשה איילונית וקידושין בטלין והיא לא ידעה והלכה ונתייבמה

ואח"כ באו עדים והעידו עדותן (כך צריך לדחוק אליבא דרב אסי דאמר צרת איילונית אסורה והרי היא צרת ערוה ומותרת לשוק) אבל לרב (צ"ל רבא) דאמר צרת איילונית מותרת וה"נ פסקינן הלכתא אין צריך לדחוק אלא נשואי איילונית לא חשבינן ליה מקח טעות כלל (הא דתנן תצא מזה ומזה), משום דאיילונית כל לגבי איסור צרה כמאן דליתא דמיא ואפילו הכיר בה כדפשי' רבא הלכתא צרת איילונית מותרת ואפילו הכיר בה ואפילו צרת בתו איילונית כך פירש ר' אברהם. (ואיני) [דכל הני מתניתין דגיטין בשלא הכיר בה דהוה מקח טעות, דיקא נמי דקתני שנמצאו ולא קתני שהיו, וההיא דקטנה שמא תמצא איילונית כגון שקבלה אחיו המת בפני עדים דהוי כהכיר ומחל והוי אשתו גמורה היא קטנה שמא תמצא איילונית ואחיו זה שמת קבלה עליו בפני עדים ואפילו היא איילונית והשתא וודאי אשתו גמורה היא ואסורה לאחיו].

נוסח זה שבדפוס הוא מקולקל. יש בו השמטות של קטע שלם וגם סירוס דברים כמו שיבואר להלן. בקריאה שטחית מתקבל הרושם שר"ת מפרש תחלה את הסוגיא אליבא דרב אסי, אלא שר"ת מפרש סוגית הגמ' לא כרש"י דאמר רב אסי צרת איילונית אסורה משום שהיא צרת ערוה, ופריך מהא דתנן וכולן אם מתו או מיאנו או שנמצאו איילונית צרותיהן מותרות ומשני כאן בהכיר וכאן שלא הכיר בה, ופירש"י רב אסי מיירי בהכיר בשעת נשואין שהיא איילונית ואין כאן מקח טעות וצרתה היא צרת ערוה ואסורה ליבם ומותרת לשוק, והמשנה מיירי בלא הכיר בשעת נשואין שהיא איילונית ומקחו מקח טעות והצרה אינה צרת ערוה ומותרת ליבם. ור"ת מפרש בהיפוך. כאן בהכיר בה, המשנה מיירי בהכיר בה אחרי הנשואין והקפיד וביטל הקידושין והצרה אינה צרת ערוה ולהכי מותרת ליבם. ורב אסי מיירי בלא הכיר בה ומת דלא מחזיקינן שהקפיד ולא הוי מקח טעות ולהכי צרתה הוי צרת ערוה ואסורה ליבם ומותרת לשוק, ולפירוש זה מטין מה שאמר ר"ת אח"כ כך צריך לדחוק אליבא דרב אסי שאמר צרת איילונית אסורה והרי היא צרת ערוה ומותרת לשוק. ואולם אי אפשר לקיים פירוש זה, שהרי כתב בסוף (מה שמוקף אצלי בחצי מרובעים) וכל הני מתניתין דגיטין בשלא הכיר בה דהוי מקח טעות וההיא דקטנה וכו' הרי שר"ת פירש אליבא דרב אסי כרש"י דלרב אסי מיירי בלא הכיר בשעת נשואין ולהכי הוי מקח טעות וצרותיהן מותרות ליבם וממילא אסורות לשוק. ובכך מתיישבות המשניות דגיטין הלכו הצרות ונשאת לשוק ונמצאו העריות איילונית דאז הוי נשואי העריות מקח טעות והצרות זקוקות ליבום וכו' וכל זה הוא כפירוש רש"י אליבא דרב אסי, והנה לפי פירוש זה לא הי' צריך ר"ת להאריך בפירוש המשניות דגיטין ולכתוב דמיירי שהכיר והקפיד והיא לא ידעה והלכה ונתיבמה, דלפי רב אסי ולפי פירוש"י אין צורך בפירוש זה, אלא כיון שלא הכיר בה הלכו הצרות ונישאו לאחר לפי שסבורים הי' שהם פטורות מחמת צרת ערוה ואח"כ

נודע שהי' העריות איילונית ונתבטלו נשואי העריות מטעם מקח טעות ונעשו הצרות זקוקות ליבום וכו'.

(ד) ונראה לעין שנוסח זה שבדפוס מקולקל יש בו סירוסים והשמטות וטעון תיקון ואני מציע שני אופנים לתיקון הנוסח. א'. כל מה שכתוב בפירוש הסוגיא דנדה לב הוא מפירוש ר"א מבורגוויילא שהובא גם בתוס' יבמות ב ע"ב, והוא מפרש מה שאמרה הגמ' ביבמות יב ע"א כאן בהכיר בה וכאן שלא הכיר בה כמו שכתבתי למעלה דבהכיר היינו שהכיר בחייו שהיא איילונית והקפיד ובטלו קידושי הערוה ולכן צרותיהן מותרות, וכל המשניות המדברות מביטול הקידושין של הערוה שנמצאה איילונית ושמשו"ז נעשו הצרות זקוקות ליבום מיירי בשהכיר בה והקפיד. ור"ת עצמו חלק עליו וכתב דזה אינו (המלה שהוקפה אצלי בחצאי עגול) וכתב לפרש את הגמ' כרש"י וכאן הושמט קטע שלם שבו הרצה ר"ת את פירושו זה להסוגיא ביבמות, ורק הסיום נשאר וכל הני מתניתין דגיטין בשלא הכיר בה דהוה מקח טעות דיקא נמי דקתני שנמצאו ולא קתני שהי' (וקאי על המשניות דגיטין שגם שם כתוב ונמצאו) וההיא דקטנה שמא תמצא איילונית כגון שקבלה אחיו ולפי פירושו שפירש שלא כר"א מבורגוויילא הוצרך לפרש משנה זו כמו שפירש שאחיו קיבלה, דאילו לפי פירוש ר"א מבורגוויילא אין צורך בפירוש זה, דבאם אחיו מת ולא הכיר ולא הקפיד אמרינן דאין כאן טעות דמסתמא או שמא לא הקפיד וזו אשת אחיו בוודאי או מספק ולכן אסורה ליבום. ואח"כ באה הפיסקא: (כהמוקפת אצלי בחצאי מרובעים) כך צריך לדחוק אליבא דרב אסי אבל רבא דאמר צרת איילונית מותרת וכו' אינו צריך לדחוק אלא נישואי איילונית לא חשבינן ל' מקח טעות כלל, פירוש, דר"ת רצה רק לומר דלרבא אינו צריך לדחוק דמתניתין בריש יבמות מיירי בלא הכיר ולהכי הצרה מותרת משום דקידושי איילונית בטלו מחמת מקח טעות, אלא מיירי אפילו בהכיר ולא הוה כלל מקח טעות ובכ"ז הצרה מותרת ליבם משום דהוי צרת ערוה שלא במקום מצוה וכמו שפירש"י בשם הלכות גדולות, והמלים הא דתנן תצא מזה ומזה (המוקפים אצלי בחצאי עגולים) הם שירבוב מהפיסקא המאוחרת המתחילה וכל הני מתניתין דגיטין וצ"ל והא דתנן תצא מזה ומזה בכל הני מתניתין דגיטין וכו', וכן משמע מדברי התוס' ריש יבמות שהביאו בראשונה פירוש ר"ת ופירושו לברייתא דקטן וקטנה לא חולצין ולא מייבמין קטן שמא ימצא סריס קטנה שמצא תמצא איילונית. ואח"כ הביאו פירושו של ר"א מבורגוויילא ומשמע שלפנינו פירושים שונים ואין ר"ת ור"א מזדהים זע"ז. וכן משמע מדברי התוס' בנדה לב ע"א בד"ה שמא תמצא איילונית שהקשו ותתיבם ממ"נ דאם היא איילונית הוי קידושי אחיו טעות וכו' ותירץ ר"ת דהכא איירי בדקיבל עליו אחיו וכן משני בסנהדרין סט ע"ב עי"ש. ואפשר שר"ת דחה פירושו של ר"א מבורגוויילא לפי שהוקשה לו דלפי פירושו של הרא"מ קשה דלמה הוצרכה הגמ' בסנהדרין לומר

דמיירי בקיבל עליו, והרי לפי ר"א מבורגוויילא לא קשה מידי דהרי ר"ת כתב בשמו דאין אנו חוששים שמא הקפיד דלא מחזיקינן לו בהכי (ואמנם בתוס' ריש יבמות מובא בשם רא"מ שהוא ספק ומספק אין להמית ובברייתא נאמר ואם בא עלי' אחד מכל העריות מומתין עלי').

ואולם לפי תיקון זה שהצענו קשה ליישב את הלשון בספר הישר אבל רבא דאמר צרת איילונית מותרת אין צריך לדחוק אלא נשואי איילונית לא חשבינן ליה מקח טעות כלל. ואי אפשר לפרש לא חשבינן משום מקח טעות דמלשון זה משמע שאלבא דרבא אין באיילונית שום חשש של מקח טעות, כמו שהביאו הרמב"ן והרשב"א דלר"ת בספר הישר לרבא נשואי איילונית לאו מקח טעות חשבינן להו כלל. והיינו דרבא פליג על רב אסי בתרתי, סובר דאפילו בהכיר הצרה מותרת משום דהוי צרה שלא במקום מצוה וסובר דאין חילוק בין הכיר ובין לא הכיר דבשניהם אין הקידושין בטלין והצרה מותרת משום דהוי שלא במקום מצוה. ולפי פירוש זה בדברי ספר הישר צריך לומר דפירוש ר"ת מזדהה עם פירוש ר"א מבורגוויילא דאם לא נאמר כן יוקשה איך יתרץ ר"ת המשניות בגיטין פ ע"א דבאם נמצאו איילונית הקידושין של האיילונית בטלים והצרות זקוקות ליבום, וע"כ צ"ל שגם ר"ת מפרש דהמשניות בגיטין מיירי בהכיר הבעל בחייו שהיא איילונית והקפיד וביטל הקידושין. או שהוא מפרש דאם נמצאו איילונית הצרות מותרות ליבם משום דלאו במקום מצוה הוא וכדעת רבא ביבמות וממילא אסורות לשוק.

וכן יוצא מדברי הרמב"ן בריש יבמות וז"ל: ור"ת ז"ל כתב בספר הישר אעפ"י שאם הי' מקפיד יוצא בלא גט משום מקח טעות, כל זמן שלא הכיר בה מימיו לא מחזיקינן ליה במקפיד ואפשר דלגבי איסורא חוששין שמא לא יקפיד ולפיכך אסורה לאחיו דספיקא דאורייתא הוא אבל לענין כתובה אין לה כלום ולדבריו מתניתן לרב אסי בשלא הכיר בה בשעת קידושין והכיר בה בסוף והקפיד ומת, הא לא הכיר בה צרתה חולצת ולא מתיבמת שמא לא יקפיד ועל דעת כן נמי קידש ע"כ. וראינו שהרמב"ן פירש כמש"כ שר"ת מזדהה עם פירוש רא"מ הנ"ל. ולפי"ז צריך להגיה את הלשון בספר הישר באופן אחר, דבראשונה הביא ר"ת פירושו של רא"מ והוסיף מדעתו שהפירוש הזה הוא לרב אסי דאליבא דידיו צריך לומר דמתניתן מיירי דלא הכיר בשעת קידושין והכיר בה בסוף והקפיד דמשו"ז בטלו הקידושין ונעשו מקח טעות והצרה מותרת ליבום וזה דוחק לפרש המשנה כן אבל לרבא אין אנו צריכים לכך, דאפילו לא בטלו הקידושין דאיילונית ג"כ צרתה מותרת ליבם, והלכך יש לומר דמתניתין איירי גם בהכיר ולא הקפיד.

ואח"כ מביא ר"ת בספר הישר פירוש רש"י דמתניתן מיירי בלא הכיר

והקדושין בטלים משום מקח טעות, וזה חסר כאן והושמט ע"י המעתיק ואח"כ סיים דהני משניות בניטין מיירי ג"כ בלא הכיר ובטלו הקידושין של איילונית ונעשו הצרות זקוקות ליבום.

ואחרי שהעתיק ר"ת פירוש רש"י בא ר"ת ליישב הברייתא דקטן וקטנה אינן מתיבמות קטנה שמא תמצא איילונית וקשה הא ממ"נ מתיבמת דהרי בקטנה בוודאי לא הכיר הבעל המת שהיא איילונית שבקטנה אין ניכרים סימני איילונית. וקושיא זו הקשו גם בתוס' נדה לב כמובא לעיל. וע"ז תירץ ר"ת דמיירי שהבעל המת קיבל עליו, ותירוצו זה הובא בשם ר"ת בתוס' יבמות ותוס' נדה.

ועדיין קשה דלמה הוצרך ר"ת לתרץ דהברייתא דקטנה אינה מתיבמת מיירי בקיבל עליו, והרי לפי פירוש ר"ת שהוא כפירוש הר"א מבורגווילא לא קשה כלל אמאי לא תתיבם, דהרי ר"ת ורא"מ סוברים דאפילו אם לא הכיר יש להניח שהבעל לא יקפיד או דשמא לא יקפיד ולכך אינה מתיבמת וכמו שכתב הרמב"ן אליבא דר"ת שהוא ספיקא דאורייתא. ובשלמא בסנהדר' סט ע"ב הוצרכה הגמ' לאוקמי דמיירי בקיבל עליו, דאם לא קיבל עליו קשה מה שהמשנה אומרת דאם באו עלי' אחת מן הערות מומתין עליה, והא אין מחייבין מיתה משום ספק שמא לא יקפיד, אבל הברייתא דאינה מתיבמת שפיר יש לומר דאפילו אם לא קיבל אינה מתיבמת מספק דשמא לא יקפיד. ונראה שתירוצו זה כתב ר"ת לתרץ הברייתא אליבא דרש"י דסובר דאם לא הכיר הוי מקח טעות וקשה דממ"נ אינה מתיבמת וכנ"ל ולכך תירץ ר"ת דמיירי בקיבל עליו. וכן משמע מהתוס' נדה לב שבתחלה הקשו קושיא זו דממ"נ תתיבם וקושיא זו תתכן רק אליבא דפירש"י ואח"כ כתבו שר"ת תירץ דמיירי שהבעל המת קיבל עליו וזהו כמו שכתב ר"ת בספר הישר, ומפורש בהדיא שקושיא זו הי' לפי פירש"י ז"ל.

ה) אחרי הביירוים הנ"ל לא תהי' זאת השערה רחוקה שהנוסח של ספר הישר כפי שהוא לפנינו בדפוס הי' מונח לפני הראשונים ז"ל והם נפלגו בדעותיהם בתיקון הנוסח ובפירושו. בעלי התוס' תיקנו ופירשו את הנוסח כפי הצעתי הראשונה, ולכן הזכירו הפירוש שמובא בספר הישר רק בשמו של ר' אברהם מבורגווילא, ואת תירוצו של ר"ת על הברייתא דקטנה אינה מתיבמת שמא תמצא איילונית הביאו בקשר עם פירושו של רש"י וכמובא למעלה ואף לא הזכירו כלל שר"ת סובר שאיילונית אין לה מקח טעות בקידושין. ואולם הרמב"ן כפי הנראה תיקן ופירש את הנוסח שלפנינו כפי הצעתי השני' שפירושו של ר"ת הוא כפי פירושו של הרא"מ. ולכן הביא הרמב"ן פירוש זה של הסוגיא ביבמות יב ע"א בשמו של רבנו תם. מובן כי זאת היא רק השערה, אפשר להניח כי לפני הראשונים הי' מונחים כתבי יד אחרים של ספר הישר, יותר מתוקנים ויותר מפורשים בלשונם. בכ"ז אני מאמין כי השערתי אינה מתרחקת מן האמת.

והנה לפי הנוסח של הרמב"ן והרשב"א קשה מאד להבין מה הכריח לר"ת לומר דרבא פליג על רב אסי גם בלא הכיר, והרי יש לפרש שרבא בא רק לחדש שאפילו בהכיר בה והקידושין לא נתבטלו הצרות מותרות משום שהן שלא במקום מצוה, ולא כרב אסי שאמר שצרות איילונית שהכיר בה אסורות משום צרת ערוה. אבל בלא הכיר בה שפיר סבר כר' אסי דהקידושין בטלין משום מקח טעות. ואין לדקדק במה שאמר רבא הילכתא צרת איילונית מותרת ואפילו הכיר בה, דמלת אפילו באה להבליט דלא רק בלא הכיר בה צרת איילונית מותרת משום שקידושי האיילונית הם מקח טעות וכדעת רב אסי, אלא אפילו בהכיר בה שאין כאן קידושי טעות בכ"ז הצרה מותרת משום שהיא שלא במקום מצוה וכפי פירושו של בעל ה"ג המובא ברש"י. קושיא זו רמז הרשב"א בחידושו שכן לשונו שם: ואיכא למימר דאפילו לרבא אינה צריכה גט בשלא הכיר בה דלא פליג רבא עלי' דרב אסי אלא בצרה בלבד ובשהכיר בה אבל בהאי סברא (דקידושי איילונית שלא הכיר בה הם קידושי טעות) לא אשכחן דפליג ובכדי לא נימא דפליגי ע"כ. והמלים האחרונות הם מכוונות כלפי ר"ת. דמנ"ל לומר כן בלא הכרח שרבא חולק על רב אסי גם בלא הכיר בה וסובר שאין בקידושי איילונית שלא הכיר בה משום מקח טעות. והיא לכאורה פליאה עצומה. אולם אם נניח שר"ת פירש את הגמ' ביבמות יב (כאן בהכיר בה וכאן שלא הכיר בה) כמו הר"א מבורגוויילא אין כאן פליאה. דלפי פירוש הר"א מבורגוויילא יוצא שרק בהכיר בה והקפיד נתבטלו הקידושין משום מקח טעות, אבל בלא הכיר בה ולא ידע שהיא איילונית ולא הקפיד יש להחזיק או יש לחוש שהבעל לא הקפיד ואז הקידושין אינם בטלים ואין כאן מקח טעות. והלכך שפיר כתב הרמב"ן וכן הרשב"א שלפי ר"ת אין בקידושי איילונית שלא הכיר בה משום מקח טעות. וכשנדקדק בדברי הרמב"ן נראה שהרמב"ן לא הקשה על רבנו תם מה שהקשה הרשב"א דמנ"ל לר"ת לחדש שרבא פליג על רב אסי גם בלא הכיר בה, והרמב"ן לא כתב דר"ת סובר דרבא פליג על רב אסי אלא מביא דעת הרא"מ בשם ר"ת ומסקנא זו עולה מאליה מפירושו של הרא"מ למה שאמרו ביבמות יב כאן שהכיר בה וכאן שלא הכיר בה כמו שהוכחנו למעלה. וכאן מתעוררת שאלה, האם יש לשער שספר הישר לא הי' מונח לפני הרשב"א ולא ראה שר"ת מפרש הגמ' כמו הרא"מ ולכן הקשה מה שהקשה, או שמא פירש את הדברים בספר הישר כמו שפירשו בעלי התוס' וכפי שביארנו למעלה? על שמא זו יש להשיב בשלילה. שהרי הרשב"א מביא בסוף דבריו וז"ל: אבל ר"ת ז"ל כתב בספר הישר דלרבא נשואי איילונית לא מקח טעות חשבינן להו וקי"ל כרבא כדאסיקנא לקמן בגמרא ולדבריו כל קטנה אינה מתיבמת בשקדשה אחיו סתם ע"כ. אנו רואים בעליל שספר הישר בנוסח שלפנינו לא הי' לפני הרשב"א ז"ל. וכאן במקום זה שהוא מביא דברי ר"ת אינו מקשה שום קושיא על דבריו, ולכן יש מקום לומר שהדברים שכתב למעלה „אבל בהאי סברא לא

אשכחן דפליג ובכדי לא נימא דפליגי אינם מכוונים כלפי ר"ת אלא שהם מסקנת הדברים לפי פירוש רש"י אשר הרשב"א החזיק בו.

(ו) אלא שתמוה מאד דמניין להרמב"ן ולהרשב"א דרבא פליג על רב אסי, והרי הרמב"ן לאחר שהעתיק פירושו של רבנו תם (ור"ת כתב בספר הישר...), שהוא פירושו של הר"א מבורגוויילא כפי שהובא אצל כל הראשונים, מסיים בסוף דבריו וזה לשונו: ועוד אמר ר"ת ז"ל דלרבא נשואי איילונית לאו מקח טעות חשבינן להו כלל וכן הלכה. האם ראה הרמב"ן דברים אלה בספר הישר? ואם נאמר כן תסוב התמיה על ר"ת, דמניין לר"ת שרבא פליג על רב אסי ואומר דאיילונית שלא הכיר לאו מקח טעות, והרי כל הגמרות מתיישבות כהוגן גם לפי רב אסי וכפי שפירש הר"א מבורגוויילא וכן הר"ת לפי נוסחו של הרמב"ן. וגם הרשב"א לאחר שהביא פירושו שהוא כפירש"י ותוס' בסוגיא בדף יב ע"א הוא מסיים: אבל ר"ת כתב בספר הישר דלרבא נשואי איילונית לאו מקח טעות חשבינן להו וקי"ל כרבא כדאסיקנא לקמן בגמרא ולדבריו כל קטנה אינה מתייבמת בשקדשה אחיו סתם עכ"ל. וגם לדברי הרשב"א קשה דמניין לר"ת חידוש זה, ואיך אפשר שר"ת חידש דבר זה, והרי הוא תירץ קושית התוס' והרשב"א דלמה קטנה אינה מתייבמת ולא אמרינן דממ"נ תתייבם דמיירי בשקבל עלי' הבעל אף אם תמצא איילונית כמובא בתוס' ריש יבמות ובנדה לב, האם נאמר שר"ת כתב תירוצו זה רק אליבא דפירוש רש"י וכמו ששיערתני למעלה בהצעת התיקון הא' ומה שמופלא ביותר מה שסיים הרשב"א וקי"ל כרבא כדאסיקנא לקמן בגמרא. והרי בגמ' רק נאמר הלכתא צרת איילונית מותרת ואפילו הכיר בה, ולא יותר, ולא נאמר כלום באם לא הכיר בה שהיא מתייבמת. האם נאמר שדקדקו מלשון אפילו הכיר בה, דגם בלא הכיר בה הדין כן דצרתה מותרת. וכבר כתבנו לעיל דאין לדקדק דין זה מלשון אפילו, דהפירוש דאפילו הכיר בה אין הצרה אסורה ליבם משום דלא במקום מצוה היא וכמשכ"ל.

ולבי אומר לי שיש כאן שיבוש הסופרים בדברי הרמב"ן והרשב"א וצ"ל: אבל ר"ת כתב בספר הישר דלרבא לאו משום מקח טעות חשבינן להו, וכונתו דלרבא לא צריך לומר כרב אסי דצרות איילונית מותרות משום מקח טעות אלא הצרות מותרות משום דלאו במקום מצוה הוא. ואף שדבר זה נאמר בגמ' בפירוש ולא הוצרך ר"ת לאמרו, מ"מ אפשר שר"ת רצה להבליט, דאין הכרח לומר כרב אסי שמתרץ את משנתנו שאמרה וכולן שנמצאו איילונית צרותיהן מותרות משום מקח טעות ויצא דכל איילונית שלא הכיר בה הוא מקח טעות, דלרבא אין הכרח לומר כן משום שיש לפרש משנתנו שהצרות מותרות מטעם שהוא שלא במקום מצוה, וממילא נוכל לומר שגם בלא הכיר בה והבעל לא הקפיד ג"כ הצרות מותרות מטעם הנ"ל, אבל אם לא ידענו אם הקפיד או לא הקפיד הצרות אסורות

מספק. ויודע אני עד כמה יש להזהר ולהגיה ספרים עפ"י שקול הדעת. וביחוד רעד ופחד לבי בראותי את רבנו הגדול הגר"א ז"ל בביאורו לשר"ע סי' מד סעיף ד: וכן אילוניות שנתקדשה הוי קידושין, וי"א שאילוניות וודאית אינה מקודשת ובביאורי הגר"א: וי"א וכו' ר"ל בלא הכיר בה ועי' תוס' שם ב' ב' ד"ה או כו'. וסברא ראשונה ס"ל כמ"ש הרמב"ן והרשב"א בשם ר"ת בספר הישר דרבא דפליג שם יב, ב, על רב אסי וס"ל דטעמא דמתניתין לא משום מקח טעות וכ"כ ברש"י ד"ה הלכתא ל"ל מקח טעות ואפילו לא הכיר, ובוה נחא מ"ש קטן וקטנה לא חולצין וכו' שמא ימצא אילוניות. וא"צ לדחוק כמ"ש תוס' שם ב' ב' ד"ה הנ"ל. אבל ס' אחרונה ס"ל כיון דלא מצינו דרבא פליג על ר"א בזה הסברא רק בהביר בה, ל"ל לפלוגי מנפשי. וכמ"ש הרשב"א שם. הרי שתפס רבנו הגר"א דר"ת ס"ל דרבא פליג על רב אסי. מיהו נראה לי שרבנו הגדול נזהר בלשונו ולא כתב דרבא פליג וסובר דבלא הכיר בה הוי קידושין גמורין, אלא כתב דרבא פליג על רב אסי וס"ל דטעמא דמתניתין לא משום מקח טעות ואפילו לא הכיר. וזה כמ"ש לעיל דהכוונה דרבא פליג על רב אסי בפירוש המשנה ולפי פירוש רבא אין הכרח לומר כרב אסי דאילוניות שלא הביר הקידושין בטלין בכל אופן, אלא דיש לומר דלרבא תלוי הדבר בהקפיד או לא הקפיד וכמ"ש"ל.

(ז) ועדיין לא שקטה רוחי וחפשתי בספרי הראשונים שהביאו דברי ר"ת וראיתי באור זרוע הל' יבום וקידושין אות תקצ"ו שמביא דברי ר"ת ודברי הר"א מבורגיל ואני מעתיק לשונו אות באות: תנן רפ"ק כולן אם מתו או מיאנו או שנתגרשו או שנמצאו אילוניות צרותיהן מותרות. פירש"י או שנמצאו אילוניות שמקחו מקח טעות ולא היתה אשת אחיו. ומשמע דאילוניות לא בעיא גט. ובין לפירוש ר"ת זצ"ל ובין לפי הר"ר אברהם מבורגיל זצ"ל אילוניות א"צ גט. דמקשים מהא דר"פ בנות כותים דתניא קטן וקטנה לא חולצין ולא מייבמין דברי ר' מאיר. אמרו לו לר' מאיר יפה אמרת אין חולצין איש כתוב בפרשה ומקשינן אשה לאיש, ומ"ט אין מייבמין. אמר להם קטן שמא ימצא סריס, קטנה שמא תמצא אילוניות. אמאי הואיל ותנן דאילוניות צרתה מותרת אלמא חשבינן קידושי אחיו קידושי טעות וכאילו לא נתקדשה א"כ תתייבם ממ"נ אי לאו אילוניות היא שפיר קא מייבם, ואי אילוניות היא א"כ לא היתה אשת אחיו ושריא לי'. תירץ ר"ת ההיא דר"מ כשקבלה עליו אחיו אפילו היא אילוניות דכי ה"ג אמר ר"פ בן סורר ומורה וכו' ומוקי לה דקיבלה עלי' ומתניתין בסתם. ולפירושו א"צ גט מדשריא להתייבם ואפילו גט מדרבנן לא בעי דאי הוי בעי גט אפילו מדרבנן היתה נראית כאשתו וצרתה לא היתה מותרת ליבם אלא חולצת ולא מתייבמת כדתנן רפ"ק וכל שיכולה למאן וכו' צרתה חולצת ולא מתייבמת ואמר בגמ' משום דבשעת נפילה נראית כצרת בתו והיתה צרתה אסורה. אלא ודאי לא בעי גט כלל, והרב רבינו אברהם

מבורגיל תירץ דאילונות דמתניתן איירי כשנמצאת איילונות בחיי אחיו, וגילה בדעתו דלא ניתא לי' באילונות ששילחה מביתו. והא דתנן בגיטין פ' הזורק כל עריות שאמרו צרותיהן מותרות הלכו הצרות האלו ונישאו ונמצאו אלו איילונות תצא מזה ומה, דמשמע הא נמצאו איילונות קודם שנשאו לא תצא מן היבם, צריכין אנו לומר לפי' (לפירוש) דהתם מיירי כגון שנמצאו איילונות בחיי היבם, ולפיכך נמי אינה צריכה גט דאי הוציאה בגט היינו נתגרשו, אלמא כנסה סתם ונמצאת איילונות לא בעי' גט, מיהו פירוש הר"ר אברהם לא נהירא דבהדיא תניא בתוספתא או נמצאו איילונות בין בחייו ובין לאחר מותו, מיהו איתבריר לן דכנסה סתם ונמצאת איילונות לא בעיא גט עכ"ל. והשאר הוא שו"ט כמו שהוא לפנינו בתוס' יבמות ובתוס' גיטין מו ע"ב.

וראינו מדברי האו"ז שדברי ר"ת אינם מזדהים עם פירוש הר"א מבורגווילא וזה ששיערנו בהצעת התיקון הא', ועוד ראינו שהאו"ז לא הזכיר כלל בשם ר"ת שרבא פליג על רב אסי באילונות שלא הכיר בה. אדרבא הוא כותב מפורש שבין לר"ת ובין להרא"מ איילונות אינה צריכה גט. ועוד ראינו שלפי הרא"מ הכל תלוי באילונות אם הכיר הבעל והקפיד או לא הכיר הבעל ולא ידענו אם הקפיד. וזהו כמו שהביאו התוס' בריש גיטין.

וגם בתוס' חד מקמאי מובאים דברי ר"ת. ואת שמו של הר"א מבורגווילא אינו מזכיר, ומאחר שהתוס' הנ"ל המודפסים בש"ס הגדול מצויים ביד כל אדם אסתפק בתמצית הדברים. בתחלה הוא אומר שלרבא דצרת בתו איילונות שהכיר בה מותרת, כל איילונות שלא הכיר בה בשעת קידושין צריכה גט מספק שמא יקפיד בה הבעל שמא לא יקפיד. ואח"כ כתב דמתניתן דהכא ודפרק הזורק (גיטין פ' ע"א) לא קשה לרבא כלל דהא ס"ל לרבא דאפילו צרת בתו איילונות דהכיר בה בשעת קידושין ונשואין צרתה מותרת להתייבם (כוונתו דבאם מותרת להתייבם ממילא אסורות לשוק) אבל לרב אשי (הוא גורס רב אשי ולא רב אסי) צרת איילונות שהכיר בה אפילו אשה בעלמא שאינה ערוה אסורה להתייבם ואולא לעלמא בלא חליצה, ומתניתן דהכא ודפרק הזורק דאמר צרותיהן מותרות להתייבם (וממילא אסורות לשוק) דזוקא נמצאו לאחר קידושין מפני שהוא מקח טעות. ולרבה וודאי (צ"ל ולדידי' וודאי כמו שהגיה בגליון) כיון שמותרת להתייבם כשנמצאו איילונות אין כאן קידושין כלל. וא"כ קשיא ההיא דפ' בנות כותים דאמר קטנה שמא תמצא איילונות והא אמרת דאין קידושין כלל ואם נמצאת איילונות אין כאן איסור אשת אח. ואי לאו מתניתן דהכא וההיא דפרק הזורק ל"ק מידי דאיכא למימר דלרב אשי נמי ספק מקח טעות הוא שמא יקפיד שמא לא יקפיד וחולצת ולא מתייבמת ומפני שהלכו צרותיהן ונשאו בלא חליצה תצא מזה ומה. אבל מתניתן הכא קתני נמצאו איילונות צרותיהן מותרות להתייבם ש"מ דודאי מותרות, וי"ל דרב אשי

מוקים לה למתניתן דהכא כגון שאמר הבעל בפירוש שיקפיד אם תמצא איילונית. והתוספתא שכתב הרב אלפסי וכולן שנמצאו איילונית בין בחיי הבעל ובין לאחר מיתה כגון שגילה הבעל בחייו שיקפיד אם תמצא איילונית. ואח"כ כתב: רבינו יעקב (ר"ת) תריץ אליבא דרב אשי כ"ז שלא הכיר בה הראשון הרי היא כאשתו ואעפ"י שאם ה' מכיר בה והיה מקפיד יוצאת בלא גט ואעפ"כ כל זמן שלא הקפיד לא מחזיקינן לו בהכי וההיא דתנן בפרק הזורק מיירי שהכיר בהן הבעל שהן איילונית והקפיד והצרות לא ידעו מקפידות הבעל ונשאו ולפיכך תצא מזה ומזה וכו' ומתניתן דהכא נמי דקתני נמצא איילונית מותרות כגון שהקפיד הבעל בחייו שאמר אם תמצא איילונית אגרשנה. והתוספתא שכתב הרב אלפסי בין בחיי הבעל ובין לאחר מיתת הבעל כגון שאמר הבעל בחייו שיקפיד אם תמצא איילונית אבל כל זמן שלא יקפיד וכן אם מת ולא הכיר בה לא מחזיקינן לו שיקפיד והרי היא כאשתו ולפיכך אמרו קטנה שמא תמצא איילונית. (יש כאן כפילות דברים, ומה שהביא בשם ר' יעקב הוא אותו הפירוש שהביא קודם זה. וכפילות זו בלתי מובנת) ואח"כ כתב: ועוד יש לפרש אליבא דרבא ההיא שמא תמצא איילונית דלמפטר צרתה קאמר, כלומר שמא תמצא איילונית ותלך צרתה לעלמא ביבום זה ושמא תמצא איילונית ואינה פוטרת צרתה ע"כ. זהו תירוץ חריף אבל הוא בלתי מובן, והרי כתב קודם לכן דאם לא ידענו שהקפיד הבעל אין הקידושין בטלין, ובקטנה הרי אין אנו יודעים אם הקפיד וא"כ הוא פשוט מה שאמרו קטנה שמא תמצא איילונית ונמצא פוגע באיסור אשת אח וכמו שכתב קודם לכן ולפיכך אמרו באיילונית קטנה שמא תמצא איילונית. וצ"ל שרוצה לומר דאפילו אם לא נאמר כן כמו שכתב למעלה, אלא נאמר דבלא הכיר הקידושין בטלין וכדעת רש"י ותוספות. מ"מ לא קשה מה שנאמר בברייתא דקטנה לא תתייבם ולא אמרינן ממ"נ תתייבם וכמו שהקשו התוספות, דלרבא יש לומר אה"נ דקטנה עצמה יכולה להתייבם מצד ממ"נ, אלא דיש לחשוש שבאם היא תתייבם ממיילא תלך צרתה ותנשא לשוק בשביל שתחשוב שהיא גפסרת ביבום הקטנה, ושמא תמצא איילונית ונמצא שהצרה היתה מותרת ליבם משום שהיא שלא במקום מצוה וכיון שהיתה מותרת ליבם ממיילא אסורה לשוק, זהו תירוץ חריף, אבל מכל דבריו של חד מקמאי זה עולה שאין מקום לומר לר"ת דרבא פליג על רב אסי באיילונית שלא הכיר בה. ומה שפירש לרב אסי עולה גם לרבא. ובסוף דבריו הוא כותב: וקי"ל כרבא כל איילונית שלא הכיר בה בעלה בשעת קידושין ונמצאת איילונית לאחר קידושין ומקפיד בה בעלה צריכה גט מספק או מדרבנן ויוצאים שלא בכתובה דאוקי ממונא בחזקת מאריה. סיום זה הוא מופלא והוא עומד בניגוד למה שכתב קודם לכן דאם הבעל מקפיד הקידושין בטלים. ועוד תמוה מה שכתב וקי"ל כרבא וכו' מדוע רק לרבא? והרי לא כתב כלום שרבא פליג על רב אסי. ודעה זו שצריכה גט מספק או מדרבנן היא

דעת הריטב"א והנמו"י שכתבו דרבא דלאו טעמי' משום מקח טעות אפשר דאילונית שלא הכיר בה גיטא מדרבנן בעיא ואתיא שפיר מתניתין דכתובות דף ק' ואתיא שפיר נמי הא דאמרינן קטן וקטנה לא חולצין וכו' קטנה שמא תמצא איילונית ומשמעות הדברים דאין הכרח לומר כן, אלא דאפשר לומר כן. ואפשרות זו נראית להם כדי ליישב בפשיטות את המשנה דכתובות ק' ע"ב דמשמע שצריכה גט וברייתא דקטנה שמא תמצא איילונית ולכן בכל מקום שהראשונים אומרים בשם ר"ת דרבא פליג על ר"א הכוונה דאפשר לומר כן אבל לא דצריך לומר כן*).

(*) סברתי זו שהראשונים לא התכוונו לומר שרבא פליג על רב אסי באילונית שלא הכיר בה, (דאין דבר זה מפורש בגמ' ואין הכרח לומר דפליגי בהאי סברא וכמש"כ הרשב"א), אלא שנתכוונו לומר שעפ"י פירוש רבא במשנתנו שהצרות מותרות משום דלאו במקום מצוה ולא משום מק"ט יש לומר כך, סברא זו מצאתי מקוימת בדברי הגאון פנ"י ז"ל בחידושו לגיטין מ"ו ע"ב. הפנ"י מביא בשם זקנו הגאון בעל מגיני שלמה לתרץ קושיית התוס' על רש"י שסובר שאילונית שלא הכיר בה צריכה גט משום אאעבכ"ו ממשנה ריש יבמות שצרות איילונית מותרות, דלרבא דסובר שצרת איילונית מותרת משום דלאו במקום מצוה הוא יש לומר דה"ה גם איילונית שלא הכיר בה אין הקידושין מק"ט והצרה מותרת משום דלאו במקום מצוה הוא, אלא שבמגיני שלמה נתקשה דעכ"פ לרב אסי איילונית שלא הכיר בה הוא מקח טעות ורבא לא פליג אלא באוקימתא דמתניתין אבל לא בעצם הדין דאילונית לא בעי גט. וע"ז מעיר הפנ"י שדברי זקנו הגז"ל מכחנים להלכה ושכן כתב גם הנמו"י שרבא תו ליכא ראי' דאילונית לא בעי גיטא. ואמנם דלרב אסי מוכרחין לומר כן, וגם רבא עצמו בע"כ סובר ג"כ דאילונית לא בעי גיטא, דהא רבא אומר בכתובות ע"ג ע"ב דבטעות אשה אחת ד"ה אינה צריכה גט, וכש"כ דאילונית לא בעי גט, אבל אנן לא ס"ל כהנך אמוראי אלא ס"ל כמסקנת הגמ' בדף ע"ד דמקדש ע"ת ובעל סתם צריכה גט וכמו שאמרה הגמ' זה ה"י מעשה ולא ה"י כח בחכמים להוציאה בלא גט לאפקי מהאי תנא וכו', וה"ה באילונית, וממילא לא קשה ממשנה דריש יבמות ע"ש. הרי שגם הגאון פנ"י תפש ג"כ דלא רבא עצמו פליג על רב אסי אלא שלפי פירושו יכולים לומר כן.

והנה להגאון פנ"י ז"ל היתה הגירסא בגמ' כתובות ע"ג ע"ב רבא כגירסת הרי"ף שם. ובחידושי הריטב"א לכתובות הגירסא רבה, ואח"כ אלא אמר רבא, ולפי הסגנון בכמה מקומות בש"ס בשו"ס שבין אב"י ורבא היא גירסא נאה. אבל אין לסמוך על הגירסות בספרים שבדפוס. והב"ח גורס גם ברי"ף רבה במקום רבא ואין לי יכולת לבדוק בכת"י של הש"ס. וראיתי באוצר הגאונים לכתובות ע"ג (221) שם ג"כ הגירסא רבא, וגירסא זו עולה מההמשך, ע"ש שכתב ופליג בה אב"י הכא ואמר לא תימא וכו' ומפני שחולק על רבא הוא משיב על דבריו כל אותן התשובות המצואות בטעות שתי נשים. וחזק מזה יש לפלפל בדברי הפנ"י, שכתב דלרבא שאומר דבטעות אשה אחת ד"ה אינה צריכה גט, דכש"כ באילונית וכו', דאין זה כש"כ, ויש אומרים שאילונית עדיפא ממומים ונדרים שאדם מתפייס באילונית יותר מבשאר מומים וחזק מזה יש לומר דרק בקידשה על תנאי וכנסה סתם אומר רבא דא"צ גט משום דדעת' על תנאי וכמו שכתב רש"י שם, אבל בקידש סתם וכנס סתם אפשר לומר שצריכה גט, וכמו שאמרה הגמ' אליבא דשמואל שסובר דקידשה ע"ת וכנסה סתם שא"צ גט, מ"מ מודה שאם קידשה סתם

(ח) והנה הראשונים דחו את הפירוש של הר"א מבורגוויילא בעלי התוס' בריש יבמות דחו פירוש זה עפ"י התוספתא שאמרה נמצאו איילוניות בין בחיי הבעל ובין לאחר מיתה צרותיהן מותרות, ואילו לפירוש הר"א מ הצרות מותרות רק בנמצאת איילוניות בחיי האח והוא הקפיד אבל אם מת ואח"כ נמצאו איילוניות הצרות אסורות דחיישינן דלמא אם הי' קיים לא הי' מקפיד. והרמב"ן דחה פירוש זה של הר"א מ עפ"י התוספתא הנ"ל וכן מדיוק בלשון המשנה, דהר"ל למיתני בכיצד צרותיהן מתה בתו או נתגרשה או נמצאה איילוניות ואח"כ מת אחיו, אלא משמע אפילו אם נמצאה איילוניות אחרי מיתת אחיו צרתה כותרת.

והנה למעלה כתבתי דמלשון ר"ת בספר הישר שכתב "באם לא הכיר בה שהיא איילונית הרי היא כאשתו לכל דבר שאעפ"י שאם הי' מקפיד יוצאה בלא גט שהי' מקח טעות אעפ"י כ' כל זמן שלא הי' מקפיד (צ"ל: לא חיישינן שמא הקפיד) דלא מחזיקינן לי' בהכי" — שמדבריו משמע שאיילוניות שלא הכיר בה היא בוודאי אשתו משום שאנו מחזיקים שלא הי' מקפיד. ועכשיו חוזרני בי, דהרי גם הרמב"ן הביא לשונו של ר"ת בספר הישר שאעפ"י שאם הי' מקפיד יוצאה בלא גט משום מקח טעות, כל זמן שלא הכיר בה מימיו ולא מחזיקנן לי' במקפיד. ואח"כ: ואפשר דלגבי איסורא חששו שמא לא יקפיד ולפיכך אסורה לאחיו ספיקא דאורייתא היא וכו' כמובא למעלה ויוצא שאין באיילוניות שלא הכיר בה אלא ספק דאורייתא דחיישינן שמא לא הי' מקפיד, ומה שכתב ר"ת בספר הישר בנוסח שלפנינו "דלא מחזיקינן לי' בהכי" הפירוש דלא אמרינן שבוודאי הי' מקפיד שכן דרך בנ"א להקפיד שלא לישא אשה איילונית, אלא חיישינן שמא הוא לא הי' מקפיד וכמו שהגהתי למעלה.

עכ"פ ראינו שהרמב"ן חשב בדעת ר"ת שאיילוניות שלא הכיר הוא ספק דאורייתא. אולם בריטב"א כתב וז"ל תו קשיא לן הא דאמר קטן וקטנה לא חולצים ולא מתייבמים קטן שמא ימצא סריס וקטנה שמא תמצא איילוניות ונמצאו פוגעים בערוה, ואם איתא תתייבם קטנה ממ"ג דהא אפילו תמצא איילוניות ארוסת אחיו בעלמא היא (צ"ל: אנוסת) ושריא לי' תירץ ר"ת ז"ל דלרבא דאוקים מתניתן בין שהכיר בה ובין שלא הכיר בה ולא משום מקח טעות אפשר דאיילוניות שלא הכיר בה בעיא גיטא מדרבנן ואתיא מתניתן דלעיל כפשטיהו דטעמא דמתניתן לדידי' לאו משום מקח טעות הוא כדאיתא בגמרא וכן הלכתא עכ"ל. וכדברים האלה כתב גם בנמו"י שלר"ת באיילוניות שלא הכיר בה הקידושין הם מדרבנן. ולכאורה נראה

וכנס סתם שצריכה גט אם מדרבנן כרב חסדא או מספק כרבא. וככלל רואים אנחנו שהגאונים מג"ש ופנ"י לא ראו ספרי הרמב"ן והרשב"א למס' יבמות וגם לא בחידושי הריטב"א לכתובות, ובכ"ז שמחתי לראות חיזוק לסברתי אצל שני גאונים גדולים, הם באו מתוך שיקול דעתם הגדולה לאותה מסקנא שאני באתי אלי' על יסוד עיוני בדברי הראשונים.

שהנמו"י וכן הריטב"א לא ראו את ספר הישר במקורו, שהרי מדברי ר"ת בספר הישר משמע שהוא ספק מדאורייתא וכמו שכתב הרמב"ן המובא לעיל. אבל באמת אין הדבר כן, אלא שיש כאן מחלוקת בין הרמב"ן ובין הריטב"א והנמו"י בסברא, דהרמב"ן סובר שאין רוב בנ"א מקפידים שלא לישא איילונית, אלא שיש מקפידים ויש שאינם מקפידים ולהכי הוא ספק מעליא ומספק אסורה לדעת הר"א מבורגווילא דשמא הבעל שמת הוא מאנשים שאינם מקפידים והריטב"א והנמו"י סוברים שרוב בנ"א מקפידים שלא לישא איילונית ורק מיעוטא יש שאינו מקפיד והגמרא דקטנה לא תתייבם שמא תמצא איילונית קאי לר"מ דחייש למיעוטא כמפורש ביבמות קא ע"ב דרבנן פליגי על ר"מ כדאיתא במשנה יבם קטן שבא על יבמה גדולה תגדלנו ומזה מוכיח שם הג' דמתניתין דלא כר"מ. ואמנם גם לר"מ קשה דהוא חייש רק למיעוטא אבל לא למיעוטא דמיעוטא וכבר נתקשה בזה הרש"ש דהוי ס"ס ספק שמא אינה איילונית ואת"ל שהיא איילונית שמא הקפיד הבעל וא"כ האיסור הוא מיעוטא דמיעוטא, וכבר הקדימו בקושיא זו בשער המלך הל' מקואות כלל ג' ותירץ בכמה אנפי ובסוף דבריו מסיק דהוא ס"ס בתרי גופים, ספק שמא אינה איילונית וספק שמא הבעל הקפיד עי"ש.

ובק"נ ריש יבמות הקשה על הרשב"א שמסיק דלר"ת כל קטנה אינה מתייבמת בשקידשה אחיו סתם והא אנן קי"ל כרבנן דאזלינן בתר רובא ולא חיישינן שמא תמצא איילונית. והמחזור בישוב הקושיות הג"ל הוא כמו שכתב בלח"מ דהאיסור מדרבנן הוא משום מראית עין. עי' בלח"מ הל' אישות פ"ד ה"י.

ט) מעתה נחזור לדברי הרמב"ם שכתב דאיילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורים ולדעת המ"מ והטור מיירי הרמב"ם אפילו בלא הכיר בה שהיא איילונית ואי אפשר להסביר את דבריו בין אם נאמר שהרמב"ם סובר כהרא"מ ור"ת ופירושה בדברי הגמ' יבמות יב ע"א ובין אם נאמר שהוא סובר כרש"י בפירושו למשנה גיטין מו ע"ב. דלשיטת ר"ת איילונית שלא הכיר בה אינה מקודשת אלא מספק כמו שהוכחנו לעיל ושכן היא דעת הרמב"ן ואיך יכול הרמב"ם לכתוב שהם קידושין גמורים, ולשיטת רש"י בגיטין מו ע"ב במשנה דהמוציא את אשתו משום איילונית שלא הכיר בה כשכנסה ומ"מ צריכה גט דאין אדם עושה בעילתו ב"ז ובעל לשם קידושין, דדין זה הוא רק בבעל אבל לא בקידוש ולא בעל וא"כ איך כתב הרמב"ם דאיילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורים ולפיכך אין לנו מוצא אחר אלא או לומר כדעת הבית מאיר והעין יצחק שלפני הטור והמחבר לא היתה הגירסא קידושין גמורים אלא דהקידושין הם מדרבנן. או לומר דהרמב"ם מיירי בהכיר בה שהיא איילונית, אבל לא הכיר בה ואח"כ נמצא שהיא איילונית מודה הרמב"ם שהקידושין בטלים משום מקח טעות. ובדעה זו החזיק הב"ש בסי' קנה ס"ק יט שכתב שמה שכתב הרמב"ם קידושין גמורין מיירי בהכיר בה, אבל בלא הכיר בה

הקידושין בטלין וכמש"כ ובס"י מד מביא דעת הנמו"י שלדעת ר"ת קידושי איילונית שלא הכיר בה הם רק מדרבנן, ולא ניחא להב"ש לפרש דברי הרמב"ם שהקידושין גמורים הם מדרבנן. המסקנא היוצאת מכל המו"מ הנ"ל, לדעת רוב הראשונים, התוס' בכמה מקומות, הרמב"ן, הרשב"א הרא"ש הריטב"א והנמו"י והמאירי וכן האו"ז הל' יבום וחליצה כולם כאחד סוברים דאיילונית שלא הכיר בה ונתקדשה הם קידושי טעות והם בטלים ואפילו בעל אח"כ דו"ק בשארי מומים אמרינן יש מי שמוחל ומתפייס במומים, אבל באיילונית אין אדם מתפייס באיילונית דאין אשה אלא לבנים.

יוצאים מן הכלל הם הר"א מבורגוויילא ולפי דעת הרמב"ן הולך גם ר"ת בשיטתו דאעפ"י שלא הכיר בה צריכה גט מדאורייתא והנמו"י והריטב"א שסוברים דצריכה גט מדרבנן. ולכן יש לנו להכריע שגם דעת הרמב"ם היא כדעת רובם ככולם של הראשונים דאיילונית שלא הכיר בה הקידושים בטלים וא"צ גט אף מדרבנן. ואעפ"י שהאחרונים כתבו שלדעת הטור סובר הרמב"ם שהקידושין בלא הכיר בה הם מדאורייתא מ"מ נראה לי שאין הכרח לומר כן, אלא שבראשונה העתיק לשונו של הרמב"ם ואח"כ הביא דעת התוס', ואין הכרח לומר שהוא מפרש שהרמב"ם מיירי אפילו בלא הכיר בה, אלא שהוא הביא דעת הרמב"ם בלא פירוש, ואח"כ הביא שדעת התוס' היא ברורה שקידושי איילונית שלא הכיר בה בטלים משום מקח טעות. ואין לנו רשות להכניס כוונה מופלאה כזו, שהיא נגד כל הראשונים בדברי הטור על יסוד דיוקים לשוניים שאינם מכריחים כלל וכלל, ומוטב לנו לקבל דוחק בלשון מלקבל משמעות דחוקה.

(י) ולא נשאר לנו אלא דעת המ"מ בפ"ד מה' אישות ה"י שכתב: וכן איילונית שנתקדשה וכו' — זה מתבאר בהרבה מקומות בכתובות דף ק וביבמות. והעלה רבנו יעקב ז"ל במשנה ראשונה דיבמות דאעפ"י שלא הכיר בה כשקדשה צריכה גט וכן עיקר.

מדבריו הנ"ל אינו מבורר אם צריכה גט מדאורייתא או מדרבנן. ולכן עלינו לבחון את המקומות שמהם הביא המ"מ ראי' לדעתו שגם איילונית שלא הכיר בה צריכה גט. והנה המ"מ ציין לכתובות ק ע"ב ושם נאמר במשנה הממאנת השני' והאיילונית אין להן כתובה וכו' ומשנה זו הובאה גם ביבמות. וממשנה זו הביא המ"מ ראי' דאיילונית צריכה גט וכמו שדייקו התוס' בריש יבמות דמדקאמר אין להן כתובה משמע הא גיטא בעי וכמו שדייקה הגמ' בדף עג ע"א על הא דתנן כנסה סתם ונמצא עלי' נדרים תצא שלא בכתובה כתובה היא דלא בעיא הא גיטא בעיא. והנה התוס' בריש יבמות וכן שאר הראשונים דחו ראי' זו וכתבו דבדף ק נקטה המשנה לשון זו משום דלא מצי למינקט אינן צריכין גט משום שניי' דנקט בהדיהו, תדע דע"כ ממאנת לא בעיא גיטא, ועוד דבהמדיר לא דייק הכי אלא משום דברישא קתני

אינה מקודשת ובסיפא תני תצא שלא בכתובה עי"ש. ונראה שהמ"מ לא ניחא לי' בדחי' זו של הראשונים ולכן כתב שממשה זו יש ראי' שכתובה אין לה אבל היא צריכה גט. ולכן תפס שהרמב"ם פליג על הראשונים וסובר שאיילונית שלא הכיר בה צריכה גט. אולם אין הוכחה זו מכריחה לומר שצריכה גם מדאורייתא. דאפשר לומר שהיא צריכה גט מדרבנן וכמו שאמרה הגמ' בדף עג לאחר שדייקא ממשה זו דכתובה לא בעיא אבל גיטא בעיא שואלת הגמ' מ"ש כתובה דלא בעיא משום דאמר אי אפשר באשה נדרנית א"ה גט נמי לא תבעי, אמר רבה צריכה גט מדבריהם וכן אמר רב חסדא צריכה גט מדבריהם וא"כ יש לומר גם במשה דאיילונית שאפילו אם נדייק גם במשה זו שצריכה גט שהיא צריכה גט רק מדרבנן. ואף שהגמ' מביאה דברי רבא תנא ספוקי מספקא לי' גבי ממונא לקולא גבי איסור לחמרא הוא רק התם כמו שפירש"י שהספק הוא על סתם אדם אם אפשי באשה נדרנית אם לאו. משא"כ באיילונית יש לומר שאין כאן ספק כלל ששום אדם ירצה באשה איילונית וכדעת כל הראשונים, ובזה גם רבא יודה שצריכה גט רק מדרבנן.

הן אמנם דהגמ' שם קאי לשמואל וכמו שפירש"י דמה דפריך גיטא נמי לא תיבעי דלית לי' אין אדם בועל ב"ז כדאשמעינן גבי קטנה, אבל לרב בעי גט מדאורייתא ולרב לא קשה מידי כמ"ש"כ הריטב"א דרק לענין גט סבר רב דבעל לשם קידושין כדי שלא יעשה בעילתו בעילת זנות אבל לענין ממון דעתו על תנאי שאם יהי' עלי' נדרים שלא יתן כתובה עי"ש וא"כ לכאורה יש לומר דמכיון שאנן פסקינן כרב ולדידי' הדיוק ממשנה דכתובה לא בעיא אבל גיטא בעיא דצריכה גט מדאורייתא. א"כ גם במשה בדף ק ע"ב הממאנת והשניי' והאיילונית אין לה כתובה ודייקינן מינה לפי דעת המ"מ דכתובה לא בעיא אבל גיטא בעיא ג"כ הפירוש דצריכה גט מדאורייתא. אבל באמת זה אינו, דטעמו של רב שצריכה גט מדאורייתא הוא משום שאין אדם בועל בעילתו בעילת זנות, וזהו רק בשבעל, אבל בקידש ולא בעל ד"ה שאינה צריכה גט, והרמב"ם כתב וכן איילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורין, ובקידושין גרידא ליכא מאן דאמר דצריכה גט ואמנם הרמב"ם כתב בפ"ז מה' אישות ה"ח המקדש אשה סתם ונמצא עלי' אחד מן המומים הפוסלים בנשים או נמצא עלי' אחד משלשה נדרים ה"ז מקודשת מספק ועי' במ"מ ובכ"מ שכתבו שהרמב"ם פסק כרבא בכתובות עג דהוא בתרא ושם רבא אמר תנא ספוקי מספקא לי' וכו' והרמב"ם סובר דלאו דווקא בקידש וכנס סתם אלא אפילו בקידש סתם בלחוד צריכה גט עי"ש בכ"מ. ואולם בזה אינו מיושב מה שכתב הרמב"ם דאיילונית שנתקדשה הרי אלו קידושין גמורין, דאפילו נימא דהרמב"ם סובר דאיילונית לא גרע משארי מומין הפוסלין באשה אבל עכ"פ לא עדיף מיניהו, ובמומין הם רק קידושי ספק ולא קידושי וודאי ואיך כתב גבי איילונית שהם קידושין גמורים. והנה הריטב"א בחידושיו לכתובות עג ע"ב כתב דלרב אפילו בקידש וכנס סתם

צריכה גט מדאורייתא עי"ש שכתב מכיון שסבר רב בקידוש על תנאי וקידשה סתם בעינא גיטא לרב וכ"ש שהכל הי' בסתם. אולם הריטב"א לא כתב כן רק בקידוש וכנס דכיון דבעל סתם ודאי לא עשה בעילתו בעילת זנות עי"ש שכ"כ. משא"כ בקידוש ולא בעל אין לנו לומר אלא שהיא מקודשת מספק כמו בנמצא עלי' אחד מן המומים. ועי' בלח"מ בה' אישות פ"ז ה"ח שפירש כן בדברי המ"מ. דאפילו לרב שסובר בקידוש על תנאי וכנס סתם דהו"ל למימר לדידי' דצריכה גט ודאי, מ"מ בקידוש סתם אינו אלא ספק, ושכן כתב הר"ן בפ' המדיר עג ע"ב. ובר"ן שם העלה דלמסקנת הגמ' צריכה גט דאמר רב היינו מן הספק ולא מן הודאי עי"ש ואכמ"ל יותר בנקודה זו.

ועל יסוד כל הנ"ל אנו הוזרים למה שהעלינו שאין לנו מוצא אחר בפירוש דברי הרמב"ם גבי איילונית אלא שנאמר דהרמב"ם מיירי בהכיר בה, או כמו שכתב הלח"מ דאפילו לר"ת אינו אלא מדרבנן ויש לומר שכוונת הרמב"ם במה שכתב גבי איילונית שהם קידושין גמורים שהם מדרבנן ואמנם הלח"מ עצמו מציין בפירוש זה, יען שלפי דעתו אין הלשון קידושין גמורים הולמת פירוש זה. ואולם הלח"מ ציין לדברי הרמב"ם בפכ"ד מה' אישות ה"ח שכתב היתה איילונית או מחייבי לאוין ולא הכיר בה כל מה שאבד או נגנב או בלה או שנשחק מנכסי צ"ב אין הבעל חייב לשלם שהרי היא נתנה לו רשות להיותן אצלו וכל מה שאבד או נגנב מנכסי מלוג חייב לשלם. הפך מכל הגשים מפני שאין שם אישות גמורה לא זכה בנ"מ. והלשון אין שם אישות גמורה מורה שקצת אישות יש בה וצריכה גט וזה כדעת ר"ת. והלח"מ מסיים אבל ה"ה והטור לא הזכירו לשון זה כלל משמע שהבינו בדברי רבנו כמ"ש כאן דהוא אפילו בלא הכיר וזה אי אפשר כדכתיבנא וצ"ע. והנה טענת הלח"מ שה"ה והטור שלא הזכירו לשון זה כלל משמע דס"ל שלהרמב"ם איילונית שלא הכיר בה מקודשת קידושין גמורין ולא רק קצת אישות. אולם מהמשך דבריו יוצא שהוא רק הכריח דהרמב"ם מיירי בהכיר בה ולהכי הו' קידושין גמורין אבל בלא הכיר בה היא מקודשת עכ"פ מדרבנן וכמו שכתב בפכ"ד הנ"ל דאין באיילונית אישות גמורה אבל קצת אישות יש בה והוא כמש"כ הלח"מ דרבנן לא הצריכו גט אלא משום מראית עין כדי שלא תצא בכדי.

יב) והנה הלח"מ כתב דה"ה וכן הטור סוברים בדעת הרמב"ם שאיילונית שלא הכיר בה מקודשת קידושין גמורין, וזה תמוה מאד דאיך יפרנס הרמב"ם הגמ' בכתובות נו ע"ב דארוסה בת ישראל אינה אוכלת בתרומה משום סימפון והיינו שמא ימצא בה מום ונמצאו הקידושין בטלין. וכבר הקשו התוס' קושיא זו בדף עב ע"ב בד"ה ע"מ וכתבו דנהי דשייך בה סימפון אפילו בקידשה סתם ולא תאכל בתרומה מ"מ צריכה גט מדבריהם או מדאורייתא. ולפי"ז נצטרך לומר אליבא דהרמב"ם כפי הבנת המ"מ דזהו דווקא במומים אבל באיילונית אפילו לא הכיר בה הו' קידושין

גמורים. וקושיית התוס' מריש יבמות דתנן התם וכולן שנמצאו איילוניות צרותיהן מותרות דמשמע דאפילו מדרבנן לא בעי גט לא קשה על הרמב"ם. דהתוס' לא הקשו כן אלא לפי שיטתם ביבמות דרבא לא פליג על רב אסי וסובר גם הוא דאיילוניות שלא הכיר בה קידושי בטלים מחמת מקח טעות וכדעת הרמב"ן והרשב"א. אבל הרמב"ם אפשר שיסבור דרבא פליג על רב אסי וסובר דאיילוניות שלא הכיר היא כמו איילוניות שהכיר ואינם קידושי טעות והא דצרתה חולצת הוא משום שהוא שלא במקום מצוה, וזהו כמו שכתב בשעה"מ הנ"ל לתרץ קושיית הלח"מ על המ"מ וכמובא למעלה. אלא שהרמב"ן כתב אליבא דר"ת שאין הקידושין באיילוניות שלא הכיר בה אלא ספיקא דאורייתא, והרמב"ם יסבור שהם קידושין דאורייתא והטעם דמכיון שלא התנה בשעת קידושין סבר וקיבל ונצטרך לומר דלהרמב"ם עדיף איילוניות ממומים, דהרי במומים כתב הרמב"ם שהם רק ספק קידושין וכמובא לעיל, ואילו באיילוניות יסבור הרמב"ם דהם קידושין גמורים. ולכאורה נראה דכן מטין דברי המ"מ שכתב בפרק כה מה' אישות ה"ח עמ"ש הרמב"ם בנמצא דם על עד שלה פעם אחר פעם שלשה פעמים סמוכות ול"ז ה"ז אסורה לישיב עם בעלה ותצא בלא כתובה לא עיקר ולא תוספות. וגבי איילוניות שלא הכיר בה כתב הרמב"ם בפכ"ד מאישות ה"ב דיש לה תוספות והראב"ד בהשגות שם וכן שאר הראשונים סוברים דבין באיילוניות שלא הכיר בה וכן בנדה יש לה תוספות. והמ"מ כתב דנראה להרמב"ם לחלק בין גדה לאיילוניות, דנדה אסורה לישיב עמו ולא הי' יכול לבדקה קודם הביאה לכן אין לה תוספות, משא"כ באיילוניות יכול הי' לבדקה קודם לכן בסימנים וג"כ יכולה לישיב עמו ותשמשנו וישא אחרת אם לא קיים מצות פו"ר לכן יש לה תוספות עי"ש. ונראה מדברי המ"מ שסובר לפי דעת הרמב"ם דאיילוניות עדיף ממומים, דבמומים כתב הרמב"ם בפכ"ה מאישות ה"ב דאין לה תוספות, ובאיילוניות יש לה תוספות, ואף שגם במומים יכול הוא להחזיקה אצלו אם ירצה, מ"מ אין לה תוספות, וצ"ל דסברת המ"מ היא דבמומים אי אפשר להחזיקה אצלו לפי שהיא מאוסה עליו ואין אדם יכול לסבול מום שכזה שפוסל גם בכהונה, משא"כ באיילוניות אין היא מאוסה עליו אלא שאינו יכול לקיים בה מצות פו"ר ולזה יש עצה שישא אחרת ויקיים בה מצות פו"ר, ועכ"פ ראינו שדעת המ"מ בדעת הרמב"ם שאיילוניות עדיפה ממומים, ולהכי אפשר לומר דאף שבמומים פסק הרמב"ם שאינה מקודשת אלא מספק, מ"מ גבי איילוניות היא מקודשת גמורה. אבל אי אפשר לקיים דעה זו, שהרי הרמב"ם כתב בפירוש בפכ"ד ה"ח היתה איילוניות או מח"ל ולא הכיר בה וכו' הפך מכל הנשים שאין שם אישות גמורה, וקשה בעיני לדחוק ולומר שכוונתו שאין אישות גמורה משום שאסור לו לקיימה, ואע"ג שבח"ל מוכרחים לומר כן, ועיקר הקושי בזה איך יפרנס הרמב"ם את המשניות בגיטין כל עריות שאמרו צרותיהן מותרות הלכו הצרות האלו ונישאו ונמצאו אלו איילוניות תצא מזה ומזה

וכן הכונס יבמתו והלכה צרתה ונישאת לאחר ונמצאת זו שהיתה איילונית תצא מזה ומזה ומוכח דקידושי איילונית בטלים. ואמנם ר"ת הקשה קושיא זו לשיטת הר"א מבורגווילא דאיילונית שלא הכיר בה אם לא הכיר בה עד לאחר מותו אין הקידושין בטלין ועי' בספר הישר שתירץ דמיירי שנמצאו איילונית והבעל הקפיד ועי"כ נתבטלו הקידושין אבל הצרות לא ידעו שהבעל הקפיד והלכו ונישאו ואח"כ נודע שהבעל הקפיד אולם אין יישוב זה עולה לפי סברת המ"מ שסובר שבאיילונית שלא הכיר הם קידושין גמורים והטעם שהבעל מתפייס באיילונית לפי שיכול לישא אחרת ולקיים בה מצות פו"ר, א"כ אפילו הקפיד אח"כ ואמר שאינו רוצה באיילונית אפשר שחזר בו מדעתו הראשונה ותואנה הוא מבקש. אמנם לפי מה שכתבתי למעלה בביאור דברי ר"ת בספר הישר שר"ת לא הקשה קושיא זו אלא אליבא דרב אסי שסובר דאיילונית שלא הכיר בה הו' קידושי טעות ולפי פירוש הר"א מבורגווילא שפירש מה שאמרה הגמ' בדף יב כאן בהכיר בה וכאן בשלא הכיר בה בהיפוך מדברי רש"י וכמובא לעיל, אבל לרבא שמפרש המשנה בריש יבמות דצרותיהן מותרות משום שהיא שלא במקום מצוה והצרות מותרות אעפ"י שאין קידושי הערוה בטלים, שפיר יש לומר דגם בלא הכיר בה הדין כן שאין הקידושין בטלים והצרות מותרות משום שהם שלא במקום מצוה, ומכיון שהן מותרות ליבם ממילא הן זקוקות ליבום ואסורות לשוק ולכן תצא מזה ומזה לפי שנשאת בלא חליצה. אבל עדיין קשה איך יפרנס הרמב"ם הגמ' בסנהדרין דפריך שם על הברייתא דבת שלש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה ואם בא עלי' אחד מכל העריות האמורות בתורה מומתין על ידה ופריך ואמאי ימותו אימא איילונית היא ואדעתא דהכי לא קדיש ולא אשת איש היא, ולהרמב"ם לפי סברת המ"מ קידושי איילונית שלא הכיר בה הם קדושין גמורים והיא אשת איש גמורה, ובע"כ צריכין לומר דגם להרמב"ם אין הקידושין אלא מדרבנן אפילו לפי סברת המ"מ שפירש דהרמב"ם מיירי אפילו בלא הכיר בה. ובחפשי בספרים מצאתי שכבר הרגיש בזה השואל בנוב"ת אבה"ע סי' ע"ה, והגאון נו"ב השיב לו שהרמב"ם כתב כן רק בגדולה לפי שאיילונית הוא מום גדול והי' לו לבדוק ומדלא בדק סבר וקבל וכל זה בגדולה, אבל בקטנה מודה הרמב"ם שאם קידשה סתם ואח"כ נמצאת איילונית שהוא קידושי טעות ואמרינן דאדעתא דהכי לא קידש ואתיא סוגיא דסנהדרין כהוגן, ועי"ש שכתב עוד לתרץ קושית הלח"מ על הרמב"ם ממשנה הראשונה ביבמות דא"ש נמצאו איילונית צרותיהן מותרות דאיכא לאוקמי בקטנה ומ"ש ביבמות כאן שהכיר בה כאן שלא הכיר בה להרמב"ם פירושו הוא כאן בגדולה דזו מיחשב הכיר בה כיון שיכול לבדוקה כאן שלא הכיר בה היינו בקטנה שהיתה קטנה בשעת נישואין להראשון ע"כ. ועי' במלוא הרועים ערך איילונית שכיוון לדעת הנו"ב. והנה את החילוק זה של הנו"ב כתב גם הרמב"ן בריש יבמות לאחר שהקשה לרב אסי דאיילונית שלא הכיר הם קידושי טעות ממשנה כתובות ק ע"ב

וכן מגיטין מו ע"ב דמשמע דאיילונית שלא הכיר צריכה גט ובתחלה תירץ כתירוצי התוס' בריש יבמות, ואח"כ כתב ושמא י"ל שזה הדין רק בנושא קטנה אבל בנושא גדולה לאו מקח טעות הוא וצריכה גט מפני שהי' לו לבדוק ובהכי משכחת להו להנך מתניתין דכתבין. והנה הרמב"ן כתב זה בלשון שמא ומשמע דלא ברירא לו הך חילוק בין קטנה וגדולה, ולכן אני נבוך מאד אם כדאי להכריע ספקו של הרמב"ן לוודאי, ורק בכדי ליישב דעת הסוברים שהרמב"ם מיירי גם בלא הכיר וגם בלא הכיר הקידושין הם קידושי תורה. וכבר העלינו לעיל שאין זה מוכרח ומוכרע לא בדברי המ"מ ולא בדברי הטור, ואף בלח"מ שחשב שהטור והמ"מ סוברים כן שלדעת הרמב"ם הוא מדאורייתא הכריע בעצמו שהרמב"ם מיירי בהכיר אבל בלא הכיר אינה צריכה גט אלא מדרבנן משום מראית עין.

וקשה לי לפי דברי הרמב"ן דמתניתין דריש יבמות מיירי בקטנה ולפי"ז גם המשנה בגיטין דף פ ע"א שהיא מוסבת על המשנה דריש יבמות ושם נאמר כל עריות שאמרו צרותיהן מותרות הלכו הצרות האלו ונישאו ונמצאו אלו איילונית תצא מזה ומזה, ומפשטות לשון המשנה משמע שהצרות שלא ידעו שהערוה היא איילונית הלכו ונישאו בהיתר, וקשה דהא מתניתין קאי לר"מ כמו שאמרה שם הגמ' אין ר"מ לטעמי' וכו' ולר"מ אין קטנה מתיבמת שמא תמצא איילונית, ולפי"ז צריך לומר שגם הצרה של יבמה קטנה שהיא ערוה אסורה ג"כ להנשא לשוק מאותו טעם עצמו שמא תמצא הערוה איילונית ואיך אמרה המשנה הלכו הצרות ונישאו. ובשלמא לרב אסי שסובר שצרת איילונית אסורה ליבם ומותרת לשוק יכולה הצרה להנשא לשוק מכח מ"מ, דאם אינה איילונית הרי נפטרה ביבום הקטנה (וגם בזה צ"ע אם היא נפטרת ביבום של קטנה) ואם היא איילונית הרי היא אסורה ליבם ומותרת לשוק, אבל לרבא דפליג על רב אסי וסובר שצרת איילונית אפילו הכיר בה מותרת ליבם ואסורה לשוק א"כ אסורה להנשא לשוק מחשש שמא תמצא הקטנה איילונית והיא זקוקה ליבום ואסורה לשוק. והנה לשיטת הר"א מבורגוויילא דקידושי איילונית תלויים ועומדים אם הקפיד או לא הקפיד, ומתניתין דגיטין מיירי שגודע אח"כ שהבעל הקפיד והצרה לא ידעה וכמו שפירש ר"ת בספר הישר וכמובא לעיל, אפשר לומר דהצרה מותרת להנשא לשוק מכח ס"ס ספק שמא אינה איילונית ואפילו אם היא איילונית שמא לא יקפיד הבעל והוי ס"ס ומותרת לשוק וכעין מה שכתב הרש"ש בריש יבמות שהבאנו לעיל, אבל להרמב"ם דסובר דקידושי איילונית אינם מקח טעות, וכל ההיתר ליבם בצרת איילונית הוא משום שהיא שלא במקום מצוה, ואם היא מותרת ליבם היא אסורה לשוק, וא"כ מטעם זה תהא הצרה של יבמה קטנה אסורה להנשא לשוק מחשש שמא תמצא היבמה הקטנה איילונית ובטל היבום והצרה אסורה. ויש ליישב בפשיטות, דהרמב"ן וכן הגו"ב לא כתבו כן אלא לרב אסי שסובר שבלא הכיר בה הם קידושי טעות,

ולהכי הוצרכו לאוקמי מתניתן דריש יבמות דמיירי בקטנה וחשיב כלא הכיר בה והקידושין בטלין, אבל הרמב"ם הא פוסק כרבא ולדעת הרא"מ ור"ת בספר הישר פליג רבא על רב אסי וסובר שגם בלא הכיר בה לא הוי קידושי טעות והצרה מותרת מטעם שהיא שלא במקום מצוה וא"כ יש לאוקמי מתניתן דריש יבמות וכן מתניתן דגיטין בגדולה ונמצאו איילונית שהיבום בטל והצרות לא ידעו שנמצאו איילונית והלכו ונישאו לשוק ובגדולה אין צריך לחשוש שמא היא איילונית אפילו לר"מ, דרך בקטנה סובר ר"מ דאסורה להתייבם מחשש שמא היא איילונית לפי שאי אפשר להכירה ע"י סימני איילונית, אבל גדולה אין חוששים שהוא מיעוטא דמיעוטא שגדולה תמצא אח"כ איילונית, ורק בדרך מקרה אירע הדבר שלא הכירו בה והצרות נישאו לשוק ואח"כ נמצאו איילונית ויודע אני שזהו דוחק גדול שמתניתן מיירי בגדולה ולא הכירו שהיא איילונית ואח"כ נמצאה איילונית דלפי דעת הסוברים הדעת הרמב"ם שאין איילונית אלא ביש בה כל סימני איילונית ולא סגי באחד מהם כמו בסריס, אי אפשר לצייר שלא הכירו בה שהיא איילונית, דבקטנה אפשר הדבר אבל לא בגדולה, ולא הוחקתי לדחוק זה אלא כדי ליישב דעת הסוברים שלהרמב"ם איילונית שלא הכיר בה הם קידושים גמורים.

(ג) והנה עצם הסברא דבאיילונית גדולה יש לומר שהיא מקודשת אף בלא הכיר בה משום שהי' לו לבדוק ומכיון שלא בדק סבר וקבל נראה שהיא מחלוקת הראשונים. דהנה הר"ן בכתובות קא כתב לפרש מה שכתבו הרי"ף וכן הרמב"ם דאיילונית אף שלא הכיר בה אין לה כתובה מנה מאתיים אבל תוס' כתובה יש לה ובכנס אשה סתם ונמצא בה מום ולא ידע הבעל במום זה ה"ז תצא בלא כתובה ולא עיקר ולא תוספות, והראב"ד בהשגותיו על הרי"ף ועל הרמב"ם חולק ע"ז וסובר דאיילונית שלא הכיר בה אין לה תוספות כיון שהקידושין הם מקח טעות וכתב הר"ן דהטעם דכיון דהוסיף לה מדעתו ולא חשש שמא תמצא איילונית רצה לזוק בנכסיו, וכי תימא אמאי והא אמרינן בסיפא דעוברת על דת וחברותי' אין להן תוספות וחברותי' היינו נמצאו עלי' נדרים או מומין, אלמא כל שמקחו טעות אפילו תוספות אין להן ומ"ש איילונית כשלא הכיר בה שיש לה תוספות יש לומר דלא דמי דהתם כיון שהיתה יודעת במימיה והדבר ידוע שאין אדם מתפייס לא במומין ולא באשה נדרנית עלה ידיה רמי לגלויי ועליה סמך ולא חשש לבדוק אחריה, אבל באיילונית לא הי' הדבר מוטל עליה שהרי לא היתה יודעת בכך וכן הדין באלמנה לכ"ג וכו' שלא הי' הדבר מוטל עליהן לגלות דסברי דאפשר שיערב עליהם המקח ואעפ"י שיש איסור בדבר, והמ"מ בפכ"ה מה' אישות כתב שני טעמים לחלק בין איילונית שלא הכיר בה ובין נמצא דם בעד שלה ג' פעמים שפסק הרמב"ם דאין לה תוספות, וכתב דלדברי רבנו נ"ל לחלק בין זו לאיילונית לפי שהאיילונית יכול הי' לבדוק קודם לכן בסימנים וג"כ יכולה לישב תחתיו ותשמשנו וישא אחרת אם לא קיים פר"ר כנוכח פט"ו אבל זו

שאסורה לשמשו ולא הי' יכול לבדוקה קודם לכן אבדה כתובתה ותוספות והרי היא בכלל הנשים שאמרו חכמים יוצאת שלא בכתובה שאין לה תוספות ע"כ. ונראה שהמ"מ הוצרך לשני הטעמים הנ"ל, טעם א' כדי לחלק בין איילונית למומים שבמומים פסק הרמב"ם שאין לה תוספות אעפ"י שיכול לבדוקה קודם לכן מ"מ אין לה תוספות משום שאי אפשר לו להחזיקה אצלו כיון שמאוסה עליו. ולא ס"ל סברת הר"ן דגבי מומין אמרינן שהי' עליה לגלות לו שיש לה מומין ומכיון שלא גלתה לו סמך עליה. והרמב"ם עצמו כתב טעם אחר, לא כהר"ן ולא כהמ"מ, וזה לשונו בפכ"ד מאישות ה"ב: אבל הנושא אשה ולא הכיר בה ונמצאת איילונית או מחייבי לאוין וכו' אין לה עיקר כתובה ולא תנאי מתנאי כתובה אבל תוספות יש לה. ה"ג. ולמה אין להם עיקר ויש להן תוספות העיקר שהיא תקנת חכמים כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה הואיל ולא הכיר בה אין לה עיקר. אבל תוספות שהוא חייב עצמו בה כ"ז שתרצה ותעמוד לפניו הרי עמדה בתנאי שלה והרי הקנתה לו הנאתה והרי היא עומדת לפניו אבל התורה אסרה אותה עליו, ומה היא יכולה לעשות, לפיכך יש לה תוספות שאין מעשיה הן הגורמין לה להאסר אחר הנשואין אלא אסורה היתה מקודם ע"כ. וכבר העיר בכ"מ שם שהרמב"ם תפס בטעמו של רש"י שכתב על הא דאמר שמואל ל"ש אלא מ"מ אבל תוספות יש להן משום דמתנה בעלמא יהב לה בחיבת ביאה.

הרי לפנינו שהרמב"ם לא כתב את הטעם של הר"ן דלכך יש לה תוספות משום שהי' לו לבדוק ולהכי אמרינן דסבר וקיבל. ולכן קשה לקבל סברתו של הנו"ב שהרמב"ם סובר דבאיילונית שלא הכיר בה קידושי' קידושין גמורים משום שהי' לו לבדוק שאיילונית יש לה קול וסבר וקיבל אפילו אם תהי' איילונית, דהא הרמב"ם לא כתב טעם זה בהלכה הנ"ל, ועוד דאם נאמר שהרמב"ם סובר דאיילונית שלא הכיר בה הם קידושין גמורים לא הי' לו לומר את הטעם הנ"ל משום שעמדה לפניו והקנתה לו את הנאתה. והרי יש לומר בפשיטות דכיון שקידושי' הם קידושין גמורין ממילא יש לה תוספות, ומה שאין לה עיקר כתובה הוא כפי שאמר הרמב"ם דכיון שעיקר הכתובה הוא מתקנת חכמים באיילונית לא תקנו חכמים כיון שרוצה ועליו מוטל להוציאה.

(יד) והנה הר"ן והמ"מ תפסו בדעת הרמב"ם שאיילונית שלא הכיר בה הם קידושי טעות והקידושין בטלים והוקשה להם דא"כ אמאי יתן לה תוספות ומטעם זה השיגו עליו הראב"ד ושאר ראשונים, ולכן טרחו ליישב הדבר כנ"ל, דאע"ג דלענין הקידושין אנו אומרים שהקידושין בטלין משום מקח טעות, מ"מ לענין ממון התוס' אמרינן שרצה לתת לה מתנה בעלמא וכנ"ל או דאמרינן דסבר וקיבל עלי' מדלא חש לבדוק, ואמנם דבר זה תמוה מאד וכמו שכתב הראב"ד בהשגותיו לרי"ף שאין הדעת מקבלת כן ואין השכל מודה עליהן.

וביותר תגדל התמי' שאנו רואים בדברי הרמב"ם סברות הפוכות דבאיילונות אמרינן שאם לא הכיר בה הוא מקח טעות לפי דעת הר"ן ושאר הראשונים שתפסו כן בשיטת הרמב"ם, ובכ"ז יש לה תוספות. ובנמצאו בה מומין שאפילו בקידוש ולא בעל סובר הרמב"ם שהם קידושי ספק ובקידשה ע"ת וכנסה סתם הרי הם קידושי וודאי (ועי' במ"מ פ"ז מה' אישות ה"ח שכתב שאפילו לרב הם רק קידושי ספק עי"ש) ובכ"ז אין לה תוספות. וצריך לדחוק ולומר שהתוספות כתובה הוא מתנה שנתן לה ברצונו ומתנה זו הוא נותן אפילו אם אינו רוצה לקיימה והוא נותן לה מחמת חיבת ביאה שהיא חביבה עלי'. משא"כ בנמצאו עלי' מומין אף שאינו יכול להוציאה בלא גט משום דאמרינן שמא נתפייס במומין או בכנס ובעל אמרינן שאין אדם עושה בעילתו ב"ז, מ"מ התוספות שנתן לה לא נתן אלא מחמת חיבת ביאה וזו שהיא מאוסה עלי' אינו רוצה לתת לה מתנות. והוא רוצה רק להציל א"ע מעבירה של זנות אבל לא להתחייב ולתת לה מתנה בחנם. וכן כתב רש"י בדף עג ע"א בביאור דברי רב שאמר קידשה ע"ת וכנסה סתם צריכה הימנו גט לפי הטעם שאין אדם בועל ב"ז דאמרינן דבעל לשם קידושין ואפילו ימצאו עלי' נדרים אבל לענין ממונא בתנאי' קאי שאם ימצא עלי' נדרים תצא בלא כתובה. ורש"י כתב כן לענין עיקר הכתובה ומכש"כ שאנו אומרים כן לענין התוס' שהוא מתנה בעלמא.

ברם אם נאמר שהרמב"ם סובר באיילונות שלא הכיר הם קידושין גמורים וכסברת הגו"ב הנ"ל משום דאמרינן מדהוה לו לבדוק ולא בדק סבר וקיבל שתהא אשתו אפילו אם תהא איילונות ומכש"כ אם נאמר שהרמב"ם ס"ל שאדם מתפייס באיילונות לפי שיכול לישא אחרת ולקיים בה מצות פו"ר כמו שכתב המ"מ אין להבין הטעם שאיילונות שלא הכיר בה אין לה כתובה, דבקידוש ל"ש אין אדם בועל ב"ז ורצה להציל א"ע מעבירת זנות אבל לא רצה להפסיד את ממונו, והרי אנו רואים שרוצה אפילו לתת לה מתנה של תוספות כתובה ומדוע תפסיד את הכתובה והרי הרמב"ם כתב בפכ"ד מאישות ה"א הנושא את האיילונות ולא ה"ל לו בנים ולא אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה אעפ"י שכופין אותו ומוציא הרי היא ככל הנשים ויש לה כתובה ושאר תנאי כתובה והיא משנה מפורשת בדף ק אם בתחלה נשאה לשם איילונות יש לה כתובה. ובלא הכיר בה שצריכה גט אנו אומרים שמתחלה נשאה לשם איילונות מדלא בדק ואמאי אין לה כתובה, דבשלמא בקידוש ע"ת וכנס סתם סובר רב דצריכה גט ואין לה כתובה משום שרצה להציל א"ע מזנות ולא להפסיד ממון של כתובה אבל בקידוש סתם שאין כאן בעילת זנות קשה קושית הגמ' בדף עג ע"ב מ"ש כתובה דלא בעיא דאמר א"א באשה נדרנית גט נמי לא תבעי, והלכך אין לנו אלא לומר אלא או כתירוצ' ר"ח דצריכה גט מדבריהם או כתירוצ' רבא דספוקי מספקא ל', אבל לומר שהיא מקודשת קידושין גמורים ובכ"ז אין לה כתובה הוא דבר שאין הדעת מקבלהו ואין השכל מודה עליו. ולכן בע"כ

עלינו להכריע שהרמב"ם בפ"ד מאישות ה"י מדבר מאיילונות שהכיר בה. ובאיילונות שלא הכיר בה צריכה גט מדבריהם מחמת מראית עין וכמש"כ בלח"מ וזה שכתב הרמב"ם בפכ"ד מאישות שהבעל לא זכה בנכסי מלוג מפני שאין שם אישות גמורה, בח"ל הוא מחויב להוציאה ובאיילונות אינה מקודשת אלא מדרבנן וכמש"כ לעיל. ויש כאן קושיא גדולה ואותה הקשה בחלקת מחוקק סי' קי"ז סק"י על מה שכתב הר"ן בטעמם של הרי"ף והרמב"ם לחלק בין איילונות שיש לה תוספות ובין מומים שאין לה תוספות, משום שבמומים ה' על האשה לגלות לבעל והבעל סמך עלי' משא"כ באיילונות לא ה' מוטל עלי' שהיא אינה יודעת בכך ולכן ה' צריך לבדוק ומכיון שלא בדק סבר וקבל וכו' הא הרמב"ם סובר דאינה איילונות עד שיהי' בה כל הסימנים ואחד מן הסימנים אם דדי' גדולים או שאין לה שיפולי מעים וקולה עבה ואיך אפשר שלא ידעה, וא"כ מדוע איילונות עדיפא מיש לה מומים והרי גם איילונות היא בעלת מומים שפוסלים. ובשלמא על הר"ן לא קשה דאפשר שסובר דחד מן הסימנים סגי לעשותה איילונות וקאי על מתקשה בשעת תשמיש וקודם הנישואין לא ידעה, אבל לרמב"ם שמצריך באיילונות כל הסימנים קשה כנ"ל. וזו קושיא חזקה לכאורה. וראיתי בהנאמן שהרב ר' שמואל אליעזרי כתב לתרץ דהרמב"ם מיירי באיילונות שלא ה' בה סימני איילונות ורק שעברו עלי' רוב שנותי' ולא הביאה שתי שערות ובאיילונות כזו כתב הרמב"ם דהו קידושין גמורין ויש לה תוס' כתובה, כי באיילונות כזו אין הפרעה בחיי האישות שלה, אבל באיילונות שיש לה סימני איילונות ולא הכיר בה היא בכלל בעלת מום שדינם מבואר ברמב"ם ה' אישות פכ"ה ה"ב ולא תהא לה תוספות כתובה. וכבר כתבתי למעלה שאף שהדברים מושכלים מאד מ"מ אי אפשר לקבלם שהי' לו להרמב"ם לפרש שהוא מדבר מאיילונות כזו ולא לסתום הדברים ולהביא כל המעיינים במבוכה, ועוד דלפי דברי הנ"ל קשה דאמאי אין לה כתובה וכמו שהקשיתי לעיל, ועוד דלמה להרמב"ם להסביר מה שיש לה תוספות בשביל שעמדה לפני' וכו' והרי הדבר פשוט שיש לה תוספות כיון שהיא אשתו, ואדרבא יש לתמוה על שאין לה כתובה.

ובקושית הח"מ הנ"ל כבר כתב הב"ש שם בסק"א לתרץ קושיתו בפשיטות דמכיון דהרמב"ם סובר דאיילונות היא כל שיש לה כל סימני איילונות א"כ לא היתה צריכה לגלות לו שהיא איילונות כיון שחשבה שאינה איילונות שחסר לה הסימן שהיא מתקשה בשעת תשמיש וזאת לא ה' יכולה לדעת, משא"כ הבעל שראה אצלה קצת סימנים לא ה' לו לישא אותה ועי"ש שסיים ובח"מ מאריך בחנם. (טו) ולולא דמסתפינא הייתי אומר לתרץ קושית הח"מ דמיירי באיילונות שלא ה' לה רק סימן אחד כגון שהיתה מתקשה בשעת תשמיש או שאין לה דדין והבעל לא הכיר בהם דאז היא איילונות לענין קידושין שבאם ראה הבעל אחד

מסימנים הנ"ל הם מקח טעות, ואף שהמ"מ וכן הכ"מ דקדקו מלשון הרמב"ם בפ"ב מה' אישות שכתב בה"ג היתה בת כ' שנה פחות ל' יום ולא הביאה שתי שערות ונראה בה כל סימני איילונות וכו' דמשמע דבאיילונות בעינן שיהי' בה כל סימני איילונות, והב"י הוסיף דאף דלא גרסי כל ג"כ יש לומר דבעינן כל סימני איילונות מאחר שהרמב"ם לא כתב באיילונות נראו בה אחד מסימני איילונות כמ"ש בסריס נראו בו אחד מסימני סריס, הנה כבר כתב החת"ס באבהע"ז סי' פג שלפי נוסחת הסמ"ג מ"ע נ' יוצא שגם להרמב"ם סגי בסי' אחד ועי"ש שהעלה שבאיסור דרבנן כגון חלוצה לכהן יש לסמוך ולהקל דסגי בסי' אחד עי"ש והובא בפ"ת סי' קעב סק"א, ואף האר"ז ה' יבום אות תקצ"ז כתב להוכיח דגם באיילונות סגי בסימן אחד ואף שלכתחילה צריך לחוש לדעת המ"מ להחמיר כמ"ש"כ החת"ס ובעובדא דידה' הי' חשש סכנה ולכן הקיל, מ"מ יש לומר דחומרא זו היא רק לענין מיאון וחליצה ושאר דיני תורה, אבל לענין קידושין אפשר דסגי בסימן אחד להחזיקה לאיילונות ולבטל הקידושין, דבקידושין תלוי בדעת בנ"א, ואין אדם רוצה באיילונות כזו שיש לה סימן אחד מסימני איילונות ועכ"פ לא עדיף איילונות כזו שיש לה רק סימן אחד מאשה שיש לה אחד מן המומין הפוסלים, ואם נאמר כן יתיישב מה שהרמב"ם ושאר הראשונים מדברים מאיילונות שלא הכיר בה, דבאיילונות שיש לה כל הסימנים אי אפשר שלא יכיר בה הבעל, ובזה יוסבר מה שהרמב"ם פוסק דבאיילונות יש תוספות כתובה ובעלת מום אין לה תוספות, משום שאשה בעלת מום צריכה לגלות לו ומכיון שלא גילתה סמך הבעל עלי', משא"כ באיילונות שאין לה אלא סימן אחד לא היתה צריכה לגלות לו משום שלא חשבה א"ע לאיילונות, ואת הסימן האחד שהיא מתקשה בשעת ביאה לא ידעה ואפילו אם הי' לה סימן אחר מסימני איילונות ג"כ לא היתה צריכה לגלות כיון שהיא סבורה שעפ"י דין אין לה תורת איילונות אלא אם יש לה כל הסימנים כמו לענין מיאון וחליצה, אבל הבעל הי' צריך לבדוק לאחר שראה בה סימן אחד, ומכיון שלא בדק סבר וקיבל וכמו שכתב הב"ש המובא לעיל, אבל מ"מ הקידושין בטלים לפי שאין אדם רוצה לקיים אשה כזו שיש לה סימן אחד, וגדולה מזו כתב בתוס' רי"ה כתובות עד ע"א לקושית התוס' בדף עב ע"ב דמה איריא אם התנה ע"מ שאין לה נדרים ומומים דאינה מקודשת הא סתמא הוי קידושין ואמאי לא אמרינן דהו קידושי טעות כמו דאמרינן בדף נו ע"ב דארוסה בת ישראל אינה אוכלת בתרומה משום סמפון ועי"ש שתירץ דוודאי בשאר מומין כגון הני דתנן שכל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים אי אתני עליהו הוא דלא הוי קידושין אבל מסתמא הו קידושין אבל במומין המכוערין כגון ריח הפה וריח החוטם או מכות שבגופה אפילו מסתמא הו מקח טעות ועליהו אמרינן חיישינן משום סמפון ע"כ, ואף שהתוס' חולקין ע"ז וסוברים שאין לחלק בין מומין למומין וכמ"ש"כ בהגהה, מ"מ הסברה עצמה

מסתברת, ולכן אפשר לומר שבאם נמצא איילונית שיש לה סימן אחד כגון שמתקשה בשעת תשמיש הקידושין בטלין.

והנה הרא"ש בריש יבמות כתב וז"ל ודוקא היכא דמתברר לן בוודאי שהיא איילונית עפ"י הסימנים האמורים לקמן בפרק הערל להכיר בהן שהיא איילונית אבל אם אינה ברור צריכה גם מספק. וכן כתב הב"י בסי' עב וז"ל ונראה דרבנו ה"ק דווקא איילונית ודאי אפילו הכיר בה כיון דאינה בת יבום וחליצה צרתה מותרת אבל ספק אפילו לא הכיר בה חולצת ולא תימא אפילו בספק נמי פטורה לגמרי דלא דמי לשאר מומים דאפילו קידשה ע"ת וכנסה סתם דאיכא מ"ד דבעינן גט משום דאיכא דמחיל, אבל באיילונית אין אדם מוחל והוי מקח טעות ולא בעי גט וא"כ ג"כ פטורה לגמרי ואפילו חליצה א"צ לכך אמר רבנו דליתא אלא דווקא איילונית וודאי וכו' וכמש"כ הרא"ש רפ"ק דיבמות עי"ש, וכן כתב האו"ז ה' יבום אות תקצ"ז. ומשמע דבעינן גם בסימן לענין קידושין שתהי' איילונית וודאי. מ"מ יש לומר דזהו דווקא ביש ספק בסימן ואין לו כח לברר אם הוא סימן או לא, דאז מחמירין דשמא אין זה סימן ואינה איילונית כלל, אבל ביש לה סימן אחד כגון שמתקשה בשעת תשמיש, שלפי דעת הטור סגי בסימן אחד, וכן הוא דעת התוס' כמש"כ הב"ח בסי' מ"ד, וכן יוצא מדברי התוס' בקידושין ד ע"א ד"ה דלא וכן הוא דעת המהרש"ל ביש"ש ביבמות ועי' בביאור הגר"א סי' קעב סק"י שדעתו נוטה לדעה זו שסגי בסי' אחד, וכן דעת האו"ז כמ"ב לעיל, ורק שיש לנ"ל להיש' לדברי המ"מ והב"י וכנ"ל אפשר שלענין קידושין סגי בסימן מובהק אחד וכסברת הב"י הנ"ל שאין אדם מוחל אפילו על סימן אחד וכן היא גם דעת החת"ס ז"ל. ואין אני קובע מסמרות בזה ולא באתי אלא להעיר את המעיינים ולגדולי ההוראה להכריע בזה.

פרק ג

איילונית וסריס שלא הכירו בהם

(א) והנה כת"ר הזכיר בקונטרסו שבספר שו"ת אהל משה ח"ש מה שדיברנו על אשה שחתכו לה הרופאים האם שלה אם היא זקוקה לחליצה, ואספר לו גופא דעובדא היכי הוה. בשנת תש"ח באה לפני שאלה מעיר סידניי במדינת אוסטרליה בכהן אחד שגשא אשה אלמנה בחזקת פנוי'. ואח"כ נודע שהיא זקוקה ליבם, והיבם הוא מחלל שבת ואוכל נז"ט וכופר בכל התורה כולה ועי' חקירה ודרישה נתברר שהאשה נעשתה עקרה עוד קודם נשואיה הראשונים שמחמת חולי חתכו את האם שלה והבעל הראשון לא ידע מזה והרב השואל כתב לי שבאם האשה תזקק לחליצה ותצטרך לצאת מבעלה יש חשש סכ"נ לפי שהבעל השני ואשתו דבוקים זכ"ו ואומרים שיאבדו א"ע לדעת אם

יפרידו אותם. והרב השואל הי' במבוכה גדולה והתחנן לפני למצוא איזה היתר, וכתבתי תשובה ארוכה ובה יצאתי לדון על כל הספיקות. מחלל שבת וכופר בכה"ת הוא מומר לדעת הגאונים המתירים זקוקה ליבם מומר, חשש סכ"נ ובוה באתי למסקנא שיש להחמיר. ועי' בשו"ת חלקת יעקב סי' קעג שהביא שאלה זו ממני ושם באו הדברים בקיצור גדול. אלא שרציתי למצוא צד להיתר מה שהאשה היתה איילונית ע"י שהאם שלה נכרת ואינה ראוי' להקים שם. ואמנם בסריס ההלכה כר"ע דרך סריס חמה לא חולץ ולא מיבם ומובא ברמב"ם פ"ו מיבום ובשו"ע סי' קעב. ואיילונית זו שנחתך האם שלה הרי היא איילונית בידי אדם ולכאורה דינה כסריס בידי אדם שזקוקה לחליצה. ועלה בדעתי להסתפק שמא באיילונית אין הבדל בין בידי אדם ובין בידי שמים, מדלא מצינו במשנה יבמות עט ע"ב חילוק זה באיילונית, והמשנה אומרת סתם איילונית לא חולצת ולא מתייבמת, וכה"ג כתבו התוס' בריש יבמות להוכיח דאיילונית אין לה רפואה. מדפליגי ר"ע ור"א בסריס חמה אם חולץ וחולצין לאשתו שיש לו רפואה ובאיילונית לא אשכחן דפליגי. ואמנם יש לדחות דיש לומר דסתם איילונית היא בידי שמים וכן היא משמעות הגמ' בדף פ ע"ב קתני סריס דומיא דאיילונית מה איילונית בידי שמים אף סריס בידי שמים, אלא דבכ"ז קשה דאמאי פשיטא לגמ' דאיילונית היא בידי שמים הא משכחת באיילונית שנחתך האם שלה, או שעברו עלי' רוב שנותי' ואין לה סימני איילונית והרופאים אומרים שהיא מחמת חולי תתיבם לר"ע דאמר שבאם הי' לו שעת הכושר חולץ ומיבם. והנה אם נאמר דבאיילונית אין נ"מ בין בידי אדם ובין בי"ש דבכל אופן היא פטורה מתישבת הגמ' דאמרה מה איילונית בידי שמים משום דסתם איילונית היא בידי שמים. ואם נמצאת בדרך מקרה רחוק שנחתך האם שלה או שחלתה אח"כ ג"כ דינה כמו בידי שמים ובוה לא פליגי ר"ע ור"א דלשניהם היא פטורה מחליצה ויבום, ולהכי נקטה המשנה איילונית שהיא בדרך הרגיל.

ומצאתי סעד לדברי מהא דדרשינן ביבמות יב דאיילונית פטורה מקרא דאשר תלד פרט לאיילונית שאינה יולדת, וקשה דל"ל קרא מיוחד לאיילונית ואמאי לא ילפינן מקרא דלהקים לאחיו שם ואיילונית לאו בת הקמת שם כמו דילפינן ביבמות עט לסריס ממקרא זה. ומוזה רציתי להוכיח דאיילונית היא אפילו בנעשתה איילונית בידי אדם. ומצאתי חיזוק לדברי במה שהקשה הריטב"א ביבמות עט ע"ב וז"ל: מיהו תמוה אפילו לדברי רבא דאין למדים מסריס אדם המת ליבם שהוא סריס אדם, דגבי סריס אדם המת שפיר איכא למימר דכיון שהיתה לו שעת הכושר מעולם שהי' ראוי לו בעצמו להקים שמו שיקיימוהו לו אחיו עכשיו שנסתרס, אבל כשהיבם עצמו סריס אדם שאין לו רפואה ואינו בר הקמה כלל לא היום ולא לעולם האיך הוא מיבם עתה מפני שהי' ראוי להקים שם קודם לכן למאי דאוקימנא מתניתן כשנפצע ואח"כ נפלה לו וצ"ע ע"כ.

ויש ליישב קושיא זו שגם ביבם הדין כן כמו באשת המת, דא"כ אין לך אדם זקן שיוכל לקיים מצות יבום והתורה לא חלקה במצות יבום בין זקן וצעיר וע"כ דתלוי אם הי' שעת הכושר ונתחייב במצות יבום אין לפוטרו בשביל שהזקין אח"כ ואין לנו לחלק בין נפלה לפני צעיר והזקין אח"כ ובין אם נפלה לזקן, ואף שהרמב"ם כתב בפ"ו מיבום ה"ד שזקן שתשש כחו חולץ ואינו מיבם ומקורו מתוספתא כמו שהעיר המ"מ, כבר כתב הב"ש שאיסור זה לזקן אינו אלא מדרבנן או כמו שכתב בקרן אורה שבזקן מעדיפים את החליצה, אבל אין איסור לזקן ליבם וכמו שמותר ליבם עקרה ע"ש. ותירץ זה לקושית הריטב"א לא יתכן באיילונית בידי אדם וא"כ עלינו לקיים את הדרשה דאשר תלד כפשוטה דאיילונית שאינה יולדת אינה ראוי ליבום.

(ב) אלא שמדברי הרמב"ם בפ"ו מהלכות יבום ה"ז משמע שגם באיילונית יש חילוק בין היתה לה שעת כושר או שלא היתה לה שעת הכושר שכן הוא כותב וכן אשת החרש וזקנה ועקרה הרי הן כשאר כל היבמות רצה חולץ רצה מיבם שזקנה ועקרה היתה לה שעת הכושר וא"כ לפי"ז גם בנחתך האם שלה היא זקוקה ליבום משום שהיתה לה שעת הכושר.

ואולם בנמו"י סוף פרק ראשון דיבמות כתב דעקרה וזקנה מתייבמות דהא כמה עקרות וזקנות מצינו שנפקדו וראויין להקים שם משא"כ איילונית ומוכח מדבריו שסובר דבאיילונית לא בעינן שלא היתה לה שעת הכושר, דאל"כ למה הוצרך לומר הטעם משום דכמה עקרות וזקנות נפקדו שהוא מעשה נסים וכמו שתמה בקרן אורה. וראיתי בלח"מ שתמה על הרמב"ם שכתב גבי זקן שתשש כחו שאין לו ליבם, ובזקנה כתב דאפילו לכתחילה תתייבם ותירץ דהרמב"ם סמך על טעמו של הנמו"י דראינו שנפקדו דדילמא אעפ"י שגראית זקנה, לבסוף ילדה, אולם אי אפשר לדחות דברי הרמב"ם ולומר שסמך על טעם הנמו"י שלא הזכירו כלל, וקושיתו אפשר ליישב דעקרה וזקנה ראויות לכה"פ לביאה משא"כ זקן שאינו ראוי לביאה ואף שבגמ' דף מד ע"א נאמר בברייתא שמשאין לו עצה הוגנת לו שאם הי' הוא ילד והיא זקנה הוא זקן והיא ילדה אומרין לו מה לך אצל ילדה מה לך אצל זקנה כלך אצל שכמותך, זהו רק עצה הוגנת אף לזקנה, אבל איסור יש רק לזקן שאינו ראוי לביאה וכמש"כ הרמב"ם זקן שתשש כחו וכשל.

ובקרן אורה דחה דברי הנמו"י וכתב שאין זה אלא מעשה נסים, וכתב לתמוה על הרמב"ם דלפי דבריו שמחלק גם באיילונית בין היתה לו שעת הכושר או לא א"כ צ"ל דלר"א אסור ליבם זקנה וזה לא מצינו, ועי"ש שכתב דכל שאין חסרון ניכר בגופה כמו איילונית לא אימעט לר"א מאשר תלד כיון שיש לה כלי הולדה ומאיוז סיבה אחרת הוא דלא ילדה, ולסברה זו איילונית שנחתך האם שלה באנו למחלוקת ר"א ור"ע.

(ג) והנה כל זה הוא לפי הבבלי, דבגמ' פ ע"ב איתא קתני סריס דומיא דאיילונית מה איילונית בידי שמים אף סריס בידי שמים וסתמא כר"ע דאמר בידי אדם אין בידי שמים לא ואולם בירושלמי אומר ר"י למחלוקת ר"א ור"ע במשנתנו, זו דברי ר' ליעזר ור' יהושע ור' עקיבא אבל דברי חכמים אחד סריס אדם ואחד סריס חמה אינו לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מיבמים לאשתו, זו מתניתא ועי' בפנ"מ שר' יוחנן סובר שמשנתנו האומרת אחר בבא ראשונה הסריס לא חולץ ולא מייבם וכן איילונית לא חולצת ולא מתייבמת הוא דברי חכמים שחולקים על ר"א ור"ע, ולא כגמ' שלנו שאומרת שסתמא כר"ע והנה הפוסקים לא הביאו את הירושלמי כלל ובוודאי שדחו את הירושלמי מפני הבבלי כמקובל בכללי ההלכה ונשאלת השאלה דהא תינח ביבם שמפורש בבבלי שיש כאן מחלוקת בין ר"א ור"ע והלכה כר"ע, ואולם באיילונית שלא נזכר בבבלי חילוק זה בין בידי אדם ובין ביד"ש אפשר שיש לנו לסמוך על הירושלמי שאין חילוק בין ר"א ובין ר"ע, והרי זה מוסכם שבמקום שאין הבבלי חולק על הירושלמי אנו סומכים על הירושלמי, ובאיילונית לא מצינו שהבבלי חולק על הירושלמי, אבל מה נעשה ורבינו הגדול הרמב"ם ז"ל כותב בפירוש שעקרה וזקנה מותרות משום שהי' להן שעת כושר ומשמע דכל איילונית שהיתה לה שעת הכושר זקוקה ליבום, וצ"ל שהרמב"ם סמך על מה שאמרה הגמ' סתמא כר"ע ובסתם משנה זו נאמר הסריס לא חולץ ולא מייבם וכן איילונית לא חולצת ולא מתייבמת, וסתם משנה זו קאי לר"ע וא"כ יוצא ממשנה זו עפ"י הפירוש של הבבלי שגם באיילונית יש חילוק זה, ואכתי צ"ע, דהרי כתבנו לעיל להקשות דאמאי פשיטא לגמ' דאיילונית בידי שמים, והרי יש איילונית בידי אדם ג"כ, וכתבנו דזה מקרה רחוק באיילונית, אבל סתם איילונית היא בידי שמים, וא"כ אין ראי' ממשנתנו שמדברת מסתם איילונית ומקשינן סריס לסתם איילונית שהוא ג"כ בידי שמים, אבל באיילונית שחתכו האם שלה אינה בכלל סתם איילונית ואפשר שהיא ג"כ אינה חולצת, וצ"ע ג.

והוספתי סניף חדש להתיר עפ"י מה שהעליתי שבאיילונית אפילו בסי' אחד הוא מקח טעות ונחתך האם שלה לא גרע מאיילונית שאין לה דדים שהתיר החת"ס לענין חליצה משום שיש לסמוך על הטור דסגי בסימן מובהק אחד, וא"כ יש לי לומר שגם בנידון דידן אינה זקוקה לחליצה ומותרת לכהן, ומכש"כ אם יתברר שהיתה איילונית קודם שנישאה לבעלה הראשון והבעל לא הכיר בה ואז בטלו הקידושין של הראשון, וזהו אפילו להסוברים דגם באיילונית בעינן כל הסימנים וכמו שביארתי לעיל, אלא דדבר זה קשה לברר מכיון שהבעל הראשון מת, ולא נשאר לנו אלא קולת החת"ס והוא ז"ל לא התיר אלא באיילונית שחסרו לה דדים, וזו לא היתה לה שעת הכושר, משא"כ באיילונית שנחתך האם שלה היתה שעת הכושר, ועדיין אנחנו במבוכה מפני דעת הרמב"ם הג"ל.

(ד) והנה תשובתי זו נשלחה עפ"י הצעתי ע"י הרב השואל להגאון רי"א הרצוג זצ"ל, והוא ז"ל עשה אספה מגדולי הרבנים לדון בזה ולא באו לידי הכרעה ונשתקע הדבר, כי הרב השואל כתב לי כי כל מכתביו והתלגרמות שלו נשארו בלא תשובה. והנה בהיות הגאון רא"י אונטרמן שליט"א בנויארק סיפר את הדברים להגר"י מעסקין זצ"ל והוא הכניס את השאלה בספרו אבן יעקב לר"ה סי' סז והוא מוכיח דבעינן איילונות דווקא שלא היתה לה שעת הכושר מהתוס' דריש יבמות שהקשו אמאי קטנה לא תתיבם שמא תמצא איילונות תתיבם ממ"נ עי"ש ואם נימא דאיילונות לא בעי שעת הכושר מצי לאוקמי שקידשה בזמן שלא היתה איילונות ואח"כ חתכו האם שלה ונעשתה איילונות ומוכח שהתוס' סוברים דגם באיילונות בעינן שלא הי' שעת הכושר, והגר"י אונטרמן כתב לדחות ראיתו זו שבזמנם לא ידעו איך להציא האם ע"י נתוח אע"ג שבבבמות עשו כן כדמצינו בגמ' לענין אלכסנדריא של מצרים. ובכלל דקדוקו של הרב מעסקין ז"ל הוא דקדוק קלוש והאריכות בו הוא למותר. ועפ"י הנ"ל מסולק גם מה שהוכיח כת"ר דנחתך האם אין דינה כאיילונות דאם נימא דדינה כאיילונות א"כ משכחת לה חמותו ואם חמותו שנמצאו איילונות ואנן תנן איפכא ריש יבמות, משום דסתם איילונות היא מתחלת ברייתה והמשנה מדברת בדבר הרגיל.

והנה כת"ר דחה ראיתי מהנמו"י דבאיילונות לא בעי שעת הכושר בקש, וכתב דכוונת הנמוקי יוסף היא כיון דישנה במציאות דלפעמים גם עקרה תלד לכן עקרה חולצת ומתייבמת ולכן כל עקרה אפילו אם ידוע לנו שלא תלד דוגמה לזקנה בת ששים שבוודאי לא תלד לא פליג והתורה אסרה בלא פלוג וחייבה לכולן בחליצה. ולא הבנתי דברי, והרי עיקר ראיתי הוא דלמה הוצרך הנמו"י לטעם זה והרי יכול לומר בפשיטות דעקרה וזקנה הי' להן שעת הכושר וכמו דאמרין בסריס בידי אדם לר"ע שהלכה כמותו, ובסברתו לא תועיל כלום. (ה) ומה שכתב כת"ר בשם התשב"ץ דבאינו יכול לבעול אין הקדושין בטלים וראיה מסוטה כו ע"ב דמקנין ע"י שחוף ואע"ג דכתיב ושכב איש אותה והאי אינו ראוי לכך, משמע שלא מיעט מכלל איש אפילו היכא דאיכא בקרא שכיבה בהדיא כ"ש דלא מימעט מהיכא דליכא שכיבה בהדיא כגון בקידושין דלא כתיב אלא כי יקח איש וכו' ויעיין נא כת"ר בספר שו"ת בית הלוי ח"ש סי' מ' שהעלה דבקינני וסתירה שאני דתלי בקפידא דבעל ומביא רא' מהא דאיתא בסוטה כו דמקנין ע"י עכו"ם ולדעת ר"ת אין האשה נאסרת לבעלה ע"י ביאת עכו"ם והרא"ש הקשה על ר"ת מגמ' זו, ובע"כ צ"ל דר"ת ס"ל דקינני וסתירה שאני דאיכא קפידא דבעל וחכם אחד אמר לי שגם בספר יד המלך העלה כן ואין הספר תח"י.

ומאד אני מצטער על שהחמירו האחרונים במי שאין לו גבורת אנשים שצריכה גט, והרי אין לך מקח טעות גדול מזה וראוי שהגדולים יעיינו בדבר זה

להלכה ולמעשה. ודעת החו"י ידועה שהעלה באין לו גבו"א שהקידושין בטלים מטעם מקח טעות אלא שלא רצה להכריע בזה. ומובן שצריך לברר תחלה אם יש לו רפואה וד"ל. ועי' בשו"ת משיב דבר ח"ג סי' עו שכתב דבמקומות שמקדשים קודם חופה ונשואין אפשר לדון בסריס מטעם מקח טעות, אבל במדינתנו שמקדשים בשעת חופה ותו"מ הוא מתחייב לזונה ולפרנסה מי יאמר אפילו אם ידעה שאינו בר-ביאה שלא היתה מתקדשת לו וציין לדברי התוס' בב"ק קי ע"ב שכתבו דמנשואין לא אמרינן אדעתא דהכי לא קידשה נפשה לפי שהיא רוצה שתהא נשואה לבעלה. משא"כ בארוסה אין לה שום טובה. וראינו באם יש לה טובה היא מקדשה נפשה. ולא הבנתי דבריו דשם מיירי הגמ' שלא הי' קידושי טעות אלא דאמרינן דאדעתא דהכי לא קדשה נפשה. ובה מחלקין התוס' בין יש לה טובה או אין לה טובה אבל באם הטעה אותה הרי יש כאן מקח טעות. ואיך עולה על הדעת לומר שבשביל מזונות תתקדש אפילו למי שאינו בר-ביאה והרי מוטב לה להיות שפחה אצל יהודי ותקבל מזונות וכסף וכו' וקשה לומר שתהא מתרצת להנשא למחוסר כח גברא כדי שיקרא עלי' שם אישות ועכ"פ צריך לחקור על מצב האשה מעלותי' וסיכויו' לנשואין הגונים. ואין לנו לעגן בנות ישראל מסברות בעלמא שאין להן יסוד בהגיון ואין השכל מודה עליהם.

(ו) ובסוף מכתבי זה רוצה אני לדון בדברי רש"י מו ע"ב למשנה המוציא את אשתו משום איילונית ר"י אומר לא יחזיר וכתב רש"י שלא הכיר בה כשכנסה ומ"מ צריכה גט דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל לשם קידושין. והתוס' הקשו על רש"י דבאיילונית שלא הכיר בה הוא מקח טעות וכן הקשו כל הראשונים ופירשו דמיירי שמגרשה מחשד איילונית והביאו ראי' מדקתני סיפא נישאת לאחר והי' לה בנים ואילו ודאי איילונית אין לה רפואה. וזו ראי' חזקה עד שיש לתמוה על רש"י ז"ל שהסיח את דעתו מראי' זו. ובפנ"י כתב להוכיח כדעת רש"י מכתובות עד ע"א דא"ש אמר רב כהנא משמי' דעולא המקדש על תנאי ובעל צריכה גט זה הי' מעשה ולא הי' כח ביד חכמים להוציאה בלא גט ולאפוקי מהאי תנא דאמר ר"י אמר שמואל משום רבי ישמעאל והיא לא נתפשה אסורה ויש לך אחרת אעפ"י שלא נתפשה מותרת ואיזה זה שקידושי' קידושי טעות שאפילו בנה מורכב על כתפה ממאנת והולכת לה וברי"ף כתב דאע"ג דפליגי רב ושמואל בקידשה ע"ת וכנסה סתם אי צריכה גט ומסיק רבא לעיל דבטעות אשה אחת כו"ע מודי דלא בעי גט אפ"ה לית הלכתא כרבא וכו' ומייתי נמי דעבדו רבנן עובדא בפרק בא סימן דלא כר"י אלמא דלית הלכתא כר"י עי"ש. וכתב בפנ"י דמזה מוכח בהדיא דלא כתוס' שמחלקין בין מומין ובין שאר קידושי טעות אלא בכולהו בעי גט. דאם לא כן אמאי קאמר הש"ס לאפוקי מהאי תנא דהא ר' ישמעאל איירי בהדיא מקידושי טעות וא"כ אכתי אפשר דאיתא לעולא ואיתא לדר' ישמעאל בקידושי טעות

כגון באיילונות, אלא ע"כ דאין לחלק אלא דבכל קידושי טעות צריכה גט, אלא דהתוס' לשיטתם שכתבו ביבמות דהורשא דהיא לא נתפשה היא אסמכתא בעלמא וא"כ משמע דמ"ד דצריכה גט היינו מדרבנן ע"ש ולא זכיתי להבין דברי קדשו, דאיך אפשר לומר דר"י מיירי בקידושי איילונות והא קא תני ובנה מרכב על כתפה, וראיתי שהפנ"י עצמו הרגיש בזה וכתב דיש לאוקמי בשאר קידושי טעות ועוד דלר"י גופא תקשי מנ"ל למעוטי שאר קידושי טעות דלמא קרא דהיא לא נתפשה לא אתי אלא למעוטי איילונות דבאיילונות יש לומר דלא מחיל וכדעת הראשונים דאיילונות גרע משאר מומים. וגם דבריו אלה תמוהים דהא התוס' שם בד"ה דברי הכל כתבו דקידשה בטעות היינו טעות דפחות משה פרוטה ובהא לא אמרינן דבעל לשם קידושין כדאמרינן ביבמות דף קי ע"א, ושם איתא אמר רב עולא בר אבא אמר עולא אמר ר"א המקדש ע"ת ובעל, במלוה ובעל בפחות משה פרוטה ובעל צריכה הימנו גט ומוכח דעולא סבר דאפילו בקידושי טעות צריכה גט וא"כ ע"כ פליג עולא על הברייתא דר"י, וקשה לומר דעולא אמר משמי' דר"א ולי' לא סבירא לי' כן, דמגמי' שם משמע דעדיף יותר מקדש בפחות משה פרוטה ממקדש ע"ת, דר"י בר אבא אמר ר"מ אמר ר"י אמי דפחות משו"פ צריכה גט ובהנך לא ואח"כ מביאה הגמ' דאמר רב כהנא משמי' דעולא דגם במקדש ע"ת צריכה גט וא"כ מוכרח לומר דעולא פליג על ברייתא דר"י, אבל לפי האמת יש לחלק בין שאר קידושי טעות דיש לומר דבעיל לשם קידושין משא"כ באיילונות דלא מחיל ולא בעיל לשם קידושין, ומה שהקשה הפנ"י דר"י גופא מנ"ל לאוקמי הפסוק בקידושי טעות דלמא קרא לא אתי למעוטי אלא קידושי איילונות, אפשר לומר דר"י עצמו באמת סובר דאין חילוק בין איילונות ובין שאר קידושי טעות דבכולם הקידושין בטלים משום מקח טעות אבל להלכה לא קי"ל כר"י אלא כעולא וכמו שכתב הרי"ף ושפיר מחלקינן בין איילונות לשאר קידושי טעות וכסברת כל הראשונים.

(ז) ובפנ"י שם הקשה עוד דלרש"י דאיילונות צריכה גט בבעל קשה מסנהדרין סט ע"א דמוכח דאזלינן בתר רובא מהא דקטנה שנישאת הבא עלי' אחד מן העריות מומתין על ידה וניחוש שמא היא איילונות, והלא לרש"י לא בטלו הקידושין בבעל, ועי"ש שתירץ דהברייתא מיירי בלא בעל, ולא זכיתי להבין הא בברייתא נאמר בת ג' שנים מתקדשת בביאה וא"כ גם הסיפא מיירי בבעל וא"כ סו"ס קשה לרש"י דאיך מוכח דאזלינן בתר רובא והא יש לומר דמיירי בבעל, ובאמת לא קשה, דכבר הבאנו בשם הרמב"ן והנו"ב דרך בגדולה יש לומר דבהכיר בה בעל לשם קידושין דא"א עושה בב"ז, אבל בקטנה שלא הכיר ואי אפשר להכירה לא בעל לשם קידושין ובסנהדרין מיירי בקטנה, ואף שרש"י כתב בגיטין שלא הכיר בה כשכנסה וכו' היינו שבשעת כניסה לא הכיר בה אבל בשעת ביאה הכיר בה ולהכי אמרינן דבעל לשם קידושין ומה שהכריח לרש"י לאוקמי מתניתין בלא הכיר בה הוא משום כתובה

דקתני שם והיא תובעת כתובה ופירש"י מן הראשון שהוציאה בלא כתובה משום מקח טעות, וא"כ צריך לאוקמי בלא הכיר בה אבל באמת בשעת ביאה הכיר בה ולהכי בעל לשם קידושין ומ"מ אינו חייב לתת לה כתובה כמו שכתבו הראשונים על הא דאמר רב בכתובות ע"ג דקדשה ע"ת וכנס סתם דצריכה גט דאין אדם עושה בעילתו ב"ז אבל לענין כתובה בתנאי קאי ועי"ש ברש"י, ובוזה מיושב מה שהקשו התוס' על רש"י ממשנה ראשונה דיבמות דנמצאו איילוניות דמוכח דאיילוניות קידושין קידושין טעות, ובפנ"י הביא בשם זקנו הגאון בעל מגיני שלמה לתרץ דרש"י פוסק כרבא ביבמות יב ע"ב דצרת איילוניות מותרת משום שהיא שלא במקום מצוה ולא משום מק"ט, אבל עדיין קשה לרב אסי דאמר דהצרה מותרת משום מקח טעות והפנ"י נדחק בזה, וכתב דלפי ההלכה צריך לאוקמי המשנה כרבא דהטעם הוא משום שהיא שלא במקום מצוה ודבריו תמוהים דהרי רש"י במשנה ראשונה דיבמות מפרש הא דנמצאו איילוניות אליבא דר' אסי, וכן במשנה גיטין דף פ ע"א נמצאו איילוניות פירש"י דנמצאו איילוניות והוא מקח טעות וזהו אליבא דרב אסי, דלרבא הצרה מותרת משום דלאו במקום מצוה ואסורה לשוק בלא חליצה וקשה לומר דרש"י אליבא דאמת יהא מוכרח לפרש המשנה דריש יבמות אליבא דרבא ובפירושו למשנה לא חשש לזה, ולפי מש"כ מיושב בפשיטות דרש"י לא כתב כן רק בהכיר בשעת ביאה שהיא איילונית, והמשנה ביבמות מיירי לרב אסי שלא הכיר בשעת ביאה להכי הוי מקח טעות.

ובאמת הדברים מוכרחים דלרש"י מיירי שהכיר בה בשעת ביאה, דל"ש לומר באיילוניות שלא הכיר דבעל לשם קידושין, ואף שהראשונים כתבו בכתובות ע"ג דלרב ושמואל גם בקידוש ובעל סתם צריכה גט משום דבעל לשם קידושין זהו שייך בשאר מומין דשכיחי ויש לומר שנכנס לספק מומים וקידוש. משא"כ באיילוניות שלא הכיר לא אסיק אדעת' כלל לבעול אפילו אם תמצא איילוניות, דאיילוניות לא שכיחא ובוזה הכל מודים ולית מאן דפליג על סברא זו ואפילו הר"א מבורגווילא שסובר דאם לא הכיר אמרינן שמא לא הקפיד, מ"מ יודה דאיילוניות לא שכיחא ולא אסיק אדעת' שיבעול לשם קידושין אפילו אם תהי' איילוניות, וע"כ דרש"י מיירי בהכיר בה לבסוף אבל בלא הכיר יודה גם רש"י דהקידושין בטלין משום מקח טעות.

ועכשיו בעובדא שבאה לפני במשומה שהטעה את האשה, והיא ברחה ממנו בהודע לה מהמרתו יש לנו לומר שהקידושין בטלים משום מקח טעות, והדברים ק"ו, ומה באיילוניות שלא הכיר בה שרובם ככולם של הראשונים, ואנחנו בירדנו שגם הרמב"ם סובר כן, סוברים שהקידושין בטלים אעפ"י שיש סברא לומר שאדם מתפייס באיילוניות ומחמת חיבת ביאה סבר וקיבל, עאכ"כ במומר שאין שום בת ישראל כשרה ואפילו אשה עוברת על דת אינה מתפייסת בבעל מומר וכמו שכתבו

הראשונים המובאים במרדכי פרק החולץ שיש לנו לומר שהקידושין בטלין משום מקח טעות. ואפילו אם בעל שיש לומר אין אדם בועל בעילת זנות, הנה במומר לא שייך זה והאשה הלא הקפידה וברחה ממנו ולא נשארה אצלו אף רגע אחד. וזו אומדנא גדולה שהפוסקים סוברים שלא בעי דעת שניהם כמו שביררתי בקונטרסי בנועם. בוודאי שיש לנו להתיר את האשה מכבלי עיגונה. כל זה אני אומר להלכה ולא למעשה עד שיכריעו גדולי הדור ולא לאדם כמוני להורות הוראה נגד רבן של ישראל הגאון נר"ב ז"ל.

בענין העמדת הבימה באמצע בית הכנסת

הנה דין זה מפורש ברמב"ם ה"ת פ"א ה"ג וז"ל: ומעמידין בימה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושין, כדי שישמעו כולם עכ"ל. והכ"מ נדחק לתרץ לשון הרמב"ם ולא מצא דרך אחרת רק לפרש, שיש ב' בימות: א' גדולה, שהיא צריכה להיות באמצע בהכ"נ, וא' קטנה, שמעמידין עליה את הס"ת בשעת הקריאה, והיא צריכה להיות באמצע הבימה הגדולה, ע"ש. ומפני שלא נהגו כן להעמיד בימה בתוך בימה, ובפרט באמצע הבימה הגדולה, הוסיף: «ואל תשיבני מהבימות שבונים בימים האלו בקצת מקומות בסוף בה"כ ולא באמצע. וכן התיבות שעליהם מניחים התורה שהם בסוף הבימות לא באמצע, כי העמדה באמצע אינו מהחייב אך הכל לפי המקום והזמן, שבאותם הזמנים, שהיו בתי כנסיות גדולים עד מאד היו צריכים להעמיד הבימה באמצע כדי להשמיע לכל העם, אבל בזמנים הללו שבעונותינו בתי כנסיות שלנו הם קטנים וכל העם שומעים, יותר נוי הוא להיות לצד א' מלהיות באמצע. ואע"פ שעכשיו אין מעמידין הס"ת באמצע הבימה אפשר שנהגו כן לכבוד הזקנים וכבר כתבתי שלא הקפידה הברייתא על כך אלא הכל לפי המקומות עכ"ל. ומתוך דבריו ז"ל נראה, שטעמו של הרמב"ם על העמדת הבימה (הגדולה) באמצע בהכ"נ הוא כדי «להשמיע לכל העם», ובאמת א"א לומר כן, שהרי את מקור הדין, שהבימה צריכה להיות באמצע בהכ"נ הוציא הרמב"ם מביהכ"נ הג' שהי' באלכסנדריא של מצרים, שלפעמים היו מתפללין בו «כפלים כיוצאי מצרים» ו«בימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונים אמן» (סוכה נ"א, ירושלמי שם פ"ה, תוספתא שם פ"ד, ע"ש שינוי נוסחאות). והלא שם לא היו שומעים את הברכות עד שהוצרכו להניף בסודרין לאות, שמגיע זמן לענות אמן ולמה, איפוא, העמידו שם את הבימה באמצע, «כדי להשמיע לכל העם» (ודוחק גדול לומר, ששם עשוה באמצע כדי שיראה כל העם את הנפת הסודרין, שהרי זה היו רואין אפילו ממרחק גדול שבאותו בית, ואינה דומה ראי' לשמיעה)? והמעין בדברי הרמב"ם יראה, שמה שכתב «כדי שישמעו כולם» מוסב אל עצם העמדת הבימה, היינו, שאם הקורא בתורה היה עומד על הרצפה יחד עם כל העם, היו

שומעים אותו רק הקרובים אליו ממש, וכן דרך כל המשמיעים לרוב עם לעמוד על מקום גבוה. וכן עלה יותם על ראש הר גריזים, כדי להשמיע את דבריו לבעלי שכם (שופטים ט'). וכן נאמר: "על הר גבה עלי לך מבשרת ציון הרימי בכח קולך מבשרת ירושלים... אמרי לערי יהודה הנה אליכם" (ישעי' מ'). והחוש מעיד על זה. והכ"מ כתב כן רק כדי לתרץ את דברי הרמב"ם ובשביל זה נכנס לדחוקים, ובנה בימה על בימה, וכדי ללמד זכות על אלה שעושים הבימה לצד א', אבל בבית יוסף, פירושו על הטור (שכתב בסי' ק"ג הא דמעמידין הבימה באמצע בהכנ"ס) לא הביא להלכה את החילוק בין בהכ"ג גדולה לקטנה, אין זאת שאין הדבר ברור למרן הבי"ז ל' לפסוק כן הלכה למעשה ולהתיר העמדת הבימה בבהכנ"ס קטנה שלא באמצע. ואם באנו לעמוד על טעם עמידת הבימה באמצע אפשר ללמוד אותו מדברי הרמב"ם בפ"ג מה' חגיגה ה"ד אודות מצות הקהל וז"ל, כיצד הוא (המלך) קורא (את משנה התורה) תוקעים בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביביו עכ"ל. אבל א"א בדרך הטבע, שישמעו כל ישראל, אנשים, נשים וטף, את קריאתו, ונשארו הרבה שלא שמעו, ולמה, איפוא, העמידו את הבימה דוקא באמצע העזרה (שהיתה קל"ה על קל"ה אמה)? דבר זה פירשו הרמב"ם בעצמו (שם הלכה ה"ו): הקריאה והברכות בלשון הק' אע"פ שיש שם לועזות וגרים שאינן מכירים חייבין להכין לבם ולהקשיב אונם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה ומי שאין יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא"ל עכ"ל. הרי שהי' שם כאלה שלא שמעו (עי' שם בלח"מ, שהדברים אמורים גם בנמצאים במקום רחוק ואינם שומעים), אלא שכולם נתקבצו מסביב למלך הקורא את דברי אלקים חיים. "ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו", ואיך אפשר לכוין לב לדברים שאינם שומעים? אלא שע"י זה שכולם מתקבצין מסביב לבימה, שעליה קורא המלך את התורה, כל א"א השומע כאינו שומע, מכוין ומשריש בלבו, שהתורה היא חיינו ונשמת אפינו ועומדת במרכז החיים של האומה הישראלית ושל כאו"א מישראל. ודיה לכוונה זו לעצמה (היינו שע"פ מקרה הוא מרוחק ואינו שומע את הדברים ממש) "לחזק את האמת" בלבו. ודוגמת הקריאה בהקהל אנו צריכים להעמיד את הבימה באמצע בהכנ"ס. כדי שבשעה שקוראים עליה את הס"ת (לא בשעה שהיא עומדת גלולה בארון) תהי' מסובבת מכל המתפללים, וכ"א ישים אל לבו שהיא מרכז חיינו, ותחזק "דת האמת" בלבו. ומצינו לאבותינו כשהיו במדבר, היו כל ישראל לדגליהם חונים סביב לאהל מועד. ללמד שהוא מרכז חיי העם, הסובב אותו

מכל ד' רוחות. הרי שמלבד הטעם «כדי שישמעו כולם» יש עוד טעם, שתהי' התורה במרכז וכ"י סביבה, ולפיכך אנו מעמידים את הבימה ואת קורא הס"ת במרכז בהכנ"ס והמתפללים. ולפי זה אין שום נ"מ בין בהכנ"ס גדולה לקטנה, והטור אר"ח סי' ק"ן והרמ"א בסי' הנ"ל כתבו, שהבימה צריכה להיות באמצע, ולא הזכירו שבבהכנ"ס קטנה אפשר לעשותה מן הצד. וגם הב"י לא הביא להלכה חילוק זה וכנ"ל.

וכשנשאל מרן הגאון בעל הח"ס (אר"ח סי' כ"ח), אם מותר לעשות את הבימה מן הצד ענה, שהעושה כן עובר על ש"ס ערוך סוכה ג"א שהזכרנו ובכלל «חדש אסור מן התורה», ואף שיש ללמד זכות על אלה שעשו כבר (כנראה ע"פ הכ"מ שהזכרנו) בבכנ"ס קטנה, אבל לכתחילה אין לעשות כן, ובפרט בבכנ"ס ישנה, שבונים אותה מחדש, שאסור לשנות ממה שהי' ע"ש. ובצואתו הזהיר, שלא ישנו שום דבר ממנהגי בהכנ"ס. וכן מפורש בכתב סופר סי' י"ז לאיסור ומראה על תשובת אביו גאון ישראל הח"ס זצ"ל.

והנה כל זה הוא מצד ההלכה, אבל מצד מיגדר מילתא, הלא עלינו לצאת בזמנים אלה במלחמה גלו' נגד כל שינוי קל בבתי מקדש מעט שלנו, כי כל שינוי בבנין גורר אחריו שינויים הרבה, ומחיצוניות עוברים לפנימיות, לשינויים בסדר התפלה ולמחיקת זכר ציון וירושלים וסדר העבודה מה«סידור», כדרך המתקדמים. וש"ת, מה ענין העמדת הבימה לצד א' (לא באמצע בהכנ"ס) למחיקת זכר ירושלים מהתפילות, אראה לך זאת בחוש, שהרי הרמב"ם ז"ל הזכיר העמדת הבימה באמצע פעם שלישית (מלבד בה' תפלה ובה' חגיגה שהזכרנו), היינו בה' לולב פ"ז הכ"ג וז"ל, בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולבים בידיהן פ"א... וביום ה' מקיפין את המזבח ז' פעמים וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע ביהכנ"ס ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש עכ"ל. וכן מבואר בטוש"ע אר"ח סי' תר"ס. ואיך יעשו ה«מתקדמים» האלה, איך יקיפו את הבימה שלהם הצמודה לצד ההיכל, אין יוצא ואין בא? אלא שלא יקיפו כלל ולא איכפת להם, אם לא יעשו זכר למקדש... ו«הכחשה» זו לזכר בית מקדשנו היא «תחילת הזמה», שיזמו אח"כ למחיקת זכר ציון וירושלים והשבת העבודה לדביר בית ה' מסידורי תפילותיהם. ו«מאן דעביד הא נפיל בהא». מלבד זה, מכיון שהעיד הרמב"ם ז"ל, שכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בהכנ"ס, הלא כל המשנה פורש ממנהג ישראל תורה, שפשט בכל ישראל, וש"ת שיעמידו בחג הסוכות תיבה באמצע ויקיפו אותה בלולביהם, אבל התיבה שהזכיר הרמב"ם היא הבימה, שקוראים עליה בתורה ולא סתם תיבה, ודבר זה פשוט, ועי' בב"ח סי' תר"ס, שהבימה היא שקראה כאן הרמב"ם תיבה, שאנו תופרין עיקר כי שמיצת התורה היא מכפרת עלינו כמו חמזב עכ"ל. ולפיכך, במקום המזבח אנו מקיפים את הבימה, שעליה קוראים את התורה.

וכשראו הרבנים הגאונים שאחרי מרן הח"ס ז"ל את התוצאות של "הכת המתקדמת", שהתחילה בהעברת הבימה שקוראים עליה הס"ת ממרכז ביהכנ"ס, — ופניה מועדות להעביר את ספר התורה ממרכז היהדות ולהעמידה בקרן זוית, — התאספו בשנת תרכ"ו (הח"ס זצ"ל כתב את תשובתו הנז' בשנת תק"ץ) ותקנו תקנות גדולות אודות ביהכנ"ס ובמד"ר: שלא לעשות שום שינויים לא במבנם החיצוני (לאסור מגדל) והפנימי (בימה דוקא באמצע), לקיים מחיצה הגונה בין עז"נ ובין עזרת אנשים, שלא לשנות המלבושים של החזן והמשוררים, בכוונה להדמות לכומרים ולמשרתיהם, ועוד תקנות נחוצות (תמצאם בס' לב העברי ח"ב דס"ג הנדפס בירושלים תרפ"ד).

וחתמו על התקנות גדולי אונגרן ואחדים ממדינת גליציה, ועל התקנות האלו, שנקראו בשם פסק דין, חתמו ג"כ הגאון הקדוש מרן ר' חיים זצ"ל מצאנז והגאון ר' יצחק אייזיק זצ"ל מזידיטשוב.

והנה נמצאים רבנים מה"חדשים", שמערערים על פס"ד זה ואומרים, שכחו יפה רק על אונגרן, אבל לא על שאר המדינות ומביאים רא"י משו"ת ריב"ש סי' רע"א, שכתב שגזירת מהר"ם הלוי מאשכנז (ששום רב בצרפת ובאשכנז לא יתפוש ישיבה ולא יסדר גיטין וחליצות בלא הורמנא מהרב ר' ישעי' תלמידו של מהר"ם) אינה חלה רק על תלמידיו רבני אשכנז, אבל לא על רבני צרפת, שאינם תלמידיו המובהקים, והנה אין הנדון דומה לרא"י כי המעיין שם יראה, שהעיקר הוא מפני שמהר"ם הלוי עשה שלא כד"ת, שפסל את הגיטין והחליצות הכשרים ע"פ דין וגזר גזירה זו יחידי, ומפני שבמדינת צרפת כבר החזיק בשררה (מאת המלכות ובירושה מאביו ז"ל) הרב ר' יוחנן, הממלא מקום אבותיו; ומכיון שעשה שלא כדין אין בגזרתו ממש, אבל רבני אונגרן מה שגזרו גזרו כדין התלמוד ולמיגדר מילתא, ואין שום נ"מ בין מדינה למדינה, אלא העיקר תלוי, אם נתפשטה גזירתם ברוב הציבור או לא.

ואם באנו לדון על תקנות רבני אונגרן עלינו לעיין בהקדמת הרמב"ם לספרו הגדול, שם כתב, שכל הגזירות והתקנות ומנהגים, שנתחדשו אחרי חתימת התלמוד ע"י ב"ד של מדינה זו או אחרת, מכיון שבטל בעוה"ר ב"ד הגדול של ע"א, אין לכפות אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת והטעם שמפני ריחוק המקום ושיבוש הדרכים לא נתפשטה גזירת הב"ד אלא במדינתו. אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר, מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגים, שנהגו חכמי הגמרא... הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא, הסכימו עליהם כל ישראל, ע"ש.

נמצא לפי זה שמכיון שמקום הבימה צריך להיות באמצע בהכנ"נ מוזכר

בגמ' סוכה נ"א והביא מנהג זה הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל ג' פעמים (בה' תפילה פי"א ובה' חגיגה פ"ג, והעיקר בפ"ז מה' לולב הכ"ג, ששם מעיד הרמב"ם, שמנהג זה נתפשט בכל ישראל וז"ל וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת וכו'). אין אנו צריכין לגזירה של רבני אונגרין בנוגע לבימה באמצע בהכנ"ס, כי זה מנהג, שנתפשט בכל ישראל ואסור לשנותו. והכ"מ שלמד זכות על בתכנ"ס קטנות שהעמידו את הבימה לא באמצע (וגם זה רק כדי ליישב קושיא, שדחקה לו), לא התיר את הדבר מפורש בב"י. ומה גם בבתכנ"ס גדולות (שהרי "המתקדמים" בונים היכלי תפארה ורחבי ידיים, לקיים מה שנאמר: וישכח ישראל את עשהו ויבן היכלות — הושע ט'). וגם רבני אונגרין קראו להחלטותיהם "פסק דין" ולא שגזרו גזירה.

זאת ועוד אחרת מכיון שעיקר כונתם של "המתקדמים" הוא להתדמות לנכרים ושיהא הטעמפעל שלהם דומה לבתי תפילה של או"ה והרבאיי והקאנטאר ומשורריו דומים לכומרים ומשרתיהם וכו' וכו', הרי מקרא מפורש אומר: "ופן תדרש... איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני לא תעשה כן לה' אלהיך" (דברים י"ב) וחכמי אונגרין מנו בזה ח' לאוין וב' מ"ע. ולמה לנו לפלפל עם המתקדמים, אם פשטה הגזירה בכ"י או לא, אם בפיהם אין מענה על כל הלאוין והעשין הנ"ל?

ואם לא פשה הנגע הזה של בנין "קאהר שולען" שבמרכז התורה והיראה אשר במזרח אירופה, — הוא הודות לעירנותם של גדולי ישראל בדור ההוא. וכשרצו פריצי עמנו לבנות בית כזה בקובנה, היינו בכנ"ס עם כיפה ומגן דוד בראשה, קרא אותם הגאון רשכבה"ג מרן ר' יצחק אלחנן זצ"ל, הגאב"ד דשם, והתרה בהם, שאם לא יסירו את המגן דוד מעל הכיפה, עוזב הוא כרגע את העיר ללא שוב, ומפני שהי' אהוב לא רק בעירו ובמדינתו אלא גדול הי' שמו בכל העולם, נרתעו לאחוריהם והסירו את המגן דוד (שזה הי' חה"ש לעיני כל הגוים, שב"י משתדלים להתדמות אליהם). ואף שנשארו, מסתמא, שינויים בתוך הבית ממנהגי ישראל, נשמע כבר פתגם המלך (מאן מלכי רבנו) בכל העיר והמדינה ושום יהודי, המאמין בה' ובתורה מן השמים, לא דרכו רגליו על סף הקאהר שול. שוב מעשה במו"ח הגאון האמיתי, ציס"ע, מרן ר' אליעזר גורדון אב"ד ור"מ דישיבת טעלז המפורסמת, שנשאר פעם א' בפורים בקובנה, ובתו (היא זוגתי הרבנית תחי'), שהיתה אז נערה, הלכה לטייל עם חברותיה בתענית אסתר לפנות ערב וכשחשכה להן, סרו אל הקאהר שול לשמוע את המגילה, וכששבה אל אביה, שאל אותה, איפוא שמעה את המגילה, ותספר לאביה, כי ע"פ מקרה שמעה את המגילה בקאהר שול וגער בה בנויפה והצריכה לשמוע עוד הפעם את המגילה בבית. והגאון הגדול רי"מ

עפ"שטיין זצ"ל, בעל המחבר "ערוך השולחן" על ד"ח שו"ע, הגאב"ד דנאוהרדאק פלך מינסק כותב בספרו הנ"ל חא"ח סימן ק"ן ס"ק ט"ו וז"ל: "כתב הרמב"ם בפ"א מתפלה דין ג' וז"ל מעמידים הבימה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושין, כדי שישמעו כולם וכן פסק רבינו הרמ"א בסעיף ה' וחדשים מקרוב באו לשנות מנהגי ישראל לעשות הבימה מן הצד ועונשם מרובה שבלי טעם ודעת משנין מנהג קדום שגם השכל מוכיח עליו והם כמו להכעיס רוצים לשנות... והטוב בעיני ה' שלא לשנות מנהג אבות וע"ז נאמר שאל אביך ויגדך עכ"ל.

ועל השאלה, אם מותר ללכת לבהכנ"ס, שהבימה היא מן הצד להצטרף שם למנין כשיש ט' מתפללין, הנה מהפס"ד של רבני אונגרן יוצא, שצריך להתפלל ביחידות ולא לשמוע שם קדיש וקדושה או קר"ה. ואפילו ביוהכ"פ צריך להתפלל ביחידות, אם אין מנין אחר, ובלבד שלא ליכנס לבית תפלה כזה, ואני עברתי על כמה מדינות ובפרט רוסיא ליטא ופולין וראיתי בכל המקומות, שהי' בהם "קאהר שוהל", מנע א"ע כל ירא ה' ואפילו סתם יהודים מליכנס לבכנ"ס כזה, אע"פ שלא פקרו אז לשנות את כל המנהגים ובפרט התפלות, כמו עתה באה"ב בעוה"ר, אלא שבמקומות שראיתי הי' בכנ"ס כשרים לרוב ולא הי' צורך לבטל מתפלה בציבור או מקר"ה, כי לא הי' אף עיר א' בתחום מושב ב"י, שיהיה בו רק קאהר שול. אך מזקנים אתבונן, ממו"ח גאון ישראל הגר"א מטעלו זצ"ל, שהשומע את המגילה בקאהר שוהל לא יצא י"ח, ומה בצע ללכת לשם לשמוע קה"ת, אם אין בקריאה זו ממש? והוא הדין לתפלה, רק שנטפלין לעוברי עבירה, לאלה "שעונשם מרובה" כדברי ערוך השולחן שהבאנו, והנטפל לעוברי עבירה הרי הוא כעוברי עבירה.

והנה כל הדברים האלה אמורים בימים הראשונים של תנועת "המתקדמים", טרם שראו בעליל, לאן פניהם מועדות, אבל לו ראו גדולי ישראל בכל המדינות בשעה שנפל הדבר הרע הזה בישראל, את התוצאות ממנו, כפי שאנו רואים, אוי לעינים שכך רואות, עתה באה"ב ר"ל, שכל "רב" בונה במה לעצמו ומתיר אסורים מפורשים בתורה מפני שאינו מאמין בתורה מן השמים, והגיעו הדברים עד כדי כך, שיש מהם שהחליפו את יום השבת קודש ליום א', כדי להתדמות לנוצרים. ויש שביוהכ"פ מבשלים בחדר א' של הטעמפעל והראב"י מכריז מעל הבימה, שכל דכפין ייתי וייכול ביוהכ"פ, ובאים בצבים ובכרכראות בשבת ויו"ט ויו"כ ל"התפלל" אל הטעמפעל, וה"רב" והכומר מחליפים בימותיהם זל"ז: הרב נואם בכנסיה הנוצרית והכומר — בהטעמפעל (אוי לאזנים שכך שומעות) והפועל יוצא מההתדמות לאו"ה (שהתחילה בבימה שלא באמצע) שרבו כמו רבו בעוה"ר נשואי תערובת בישראל ורבו היוצאים מן הדת ר"ל באופן מבהיל, וגם החפשים והמתקדמים נבהלו ממספר

המשתמדים ההולכים וגדולים, ומחפשים עצות לעצור בעד זה, ואין עצה ואין תבונה לאלה, שהתחילו מלחמה נגד ה' ותורתו. — לו ראו גדולי ישראל את הנעשה עתה בהטעמפלען של הריפורמים (ואפילו אצל הקונסרבטיבים, איך שבטלה המחיצה בין אנשים ונשים בבכנ"ס שלהם, והחזון מתפלל ופניו אל העם, למצוא חן בעיניהם ולא בעיני ה'). — היו קורעים את בגדיהם ומעיליהם והיו מורטים שערות ראשם וקנם, כעזרא בשעתו, והי' גוזרים באלה ובשמתא, שלא יעשו את הצעד הא' של ההתקדמות, היינו שלא להעתיק את הבימה ממרכזו בהכנ"ס, כדי להדמות לבתי תפלתם (מלבד האיסור שיש בזה כמו שביארנו) והי' אולי מצילים אלפי רבבות מאחב"י מהתקרבות אל עמי הארץ ומהתבוללות ו"גזירה" זו בודאי היתה מתקבלת בכל תפוצות ישראל, מלבד אולי בין פורקי עול תורה ומצות, שהוציאו א"ע מכלל ישראל.

והנה מי ששואל אם מותר ליכנס ולהתפלל או להצטרף לעשרה בביהכנ"ס, שהבימה היא מן הצד, משמע שלא מצא בה רק "תיוהא" זו וכל שארי המנהגים וסידורי התפלות הן כסדרן; ובאופן הזה הלא מתפללים בה יראים ושלמים, שמלבד הצעד הזה, כל עניני בהכנ"ס והתפלות הם לפי מנהגי ישראל קדושים מקדמת דנא, ולכן הנני פונה אליהם ואל זקניהם, ואליכם אישים אקרא, הלא יודעים אתם, שכך אומנתו של יצר הרע, שהיום אומר לאדם עשה כך ולמחר אומר לו עשה כך עד שאומר לו לך עבוד ע"ז והולך ועובד (שבת ק"ה), ובח"א מהרש"א שם פירש, שהיצ"ה עושה ב"אומנות" להביא את האדם מעבירה קטנה לגדולה וכנאמר: "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה" (ישעי' ה'), והנה עיניכם רואות את תעלולי היצ"ה, שבכ"מ שידו מגעת התחיל בבנין הבימה אצל אה"ק, ולמחר אמר להרוס את המחיצה בין אנשים לנשים... עד שאמר להחליף את השבת ביום המנוחה לנוצרים ועד המרת הדת והתבוללות של רבבות מב"י עם עמי הארץ, וסכנה יותר גדולה נשקפת לב"י מהתבוללות זו מסכנת הפרעות, שהצוררים הי' עושים בנו בימי הבינים. (וכן הקדים יעקב להתפלל הצילני נא מיד "אחי" כשהוא רוצה למצוץ את גשמתי ע"י אחוה, ואח"כ מיד "עשו" הרוצה להכות אותי אם על בנים), ועליכם לדעת כי קשה לנצח את היצ"ה בשעה שהוא מעיז לומר לבן ישראל: "לך עבוד ע"ז" ויותר קל למאן בהעבירה הקטנה, שהוא מתחיל בה להסית את האדם בתחילה (וביוסף הצדיק נאמר "וימאן" ועליו שלשלת של ג' קשרים, היינו שנתן יוסף הצדיק אל לבו, כי אם לא ימאן עתה בשעה שבקשה ממנו שיביט בפניה (ע"י שם במ"ר) או לשכב עמה בבגדיו, יאמר לו מחר עשה כך ואם לא ימאן אז יאמר לו לגלות ערוה ואז קשה כבר יהי' למאן בשעה שהוא יהי' ברשות היצר, ולכן "מאן" בתחילה את כל הג' מיאונים בב"א), ואם באמת ובתמים אתם שומרים את מנהגי ישראל תורה הם, עליכם להעמיד את הבימה באמצע ביהכנ"ס ולעשות את הדבר

הזה באמונה, שיסוד אמונתנו הקי' הוא, שהתורה צריכה להיות במרכז חיינו, וכולנו צריכים לחנות בבהכ"נ סביבה לאות ודגם, שעלינו לשמור עליה מכל משמר ולכבד אותה בכל לבנו, כי מכל מחמדינו מימי קדם נשארה לנו רק התורה הזאת, ולאורה נסע ונלך לקראת משיח צדקנו ונזכה לראות היכל ה' בהר ה' נכון בראש ההרים ונשא הוא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו (לא שבית ישראל קדושים יחקו את או"ה) כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים בב"א.

וטרי על דברי מרן כסף-משנה בדין זה, וישנו בנותן טעם לשבח, עיי"ש. ומשמע קצת מדברי קדשו, שאם הוא בית כנסת חדש ממש, שלא היה שם מקודם בית הכנסת, וגם עמה מועטים, ורוצים לעשות הבימה בסוף הבית הכנסת, יש להם על מה שיסמכו. אך מקרוב נדפס ספר לב העברי, ובח"א דף מט ע"א (מדפוס לבוב) הביא שו"ת הרב מחולת מחנים סימן ה', שמבאר שענין בימה באמצע בית הכנסת הוא יסוד אשר כמעט כל התורה בנויה עליו, והעוקרה מן האמצע עוקר יסודי התורה. ומסיים דהעובר על זה איסור דאורייתא רביע עליה ונקרא זקן ממרא. ואם עושים להתדמות עוברים גם על ובל"ת, ואף אם אין כוונתם, כיון שלמראית עין הוא כן וכו' עיי"ש. ועוד הביא בספר לב העברי שבספר הר תבור הכה על מוחם וקדקדם וביאר חומר עקירת הבימה מאמצע הבית הכנסת. וכתב ששם העתיק דברי הגאונים חת"ס ורבי עקיבא [איגר] שמרעישין על זה. וכתב עוד בדף נא ע"א, דראה ח"י מכתבים מגאוני הדור, כולם פה אחד אוסרים באיסור גמור להתפלל בבית הכנסת שנעקר הבימה מאמצע, ויתפללו ביחיד ולא ילכו שם. ויש מהם שכתבו, שאף בד' אמות שלהם אסור, עיי"ש ב. ובח"ב דף ק"ד ע"ב (הביא הגאון בלב העברי): שו"ת הגאון מוה"ר א"ש בספר אמרי אש סימן ז' שמסכים לזה לאיסור. ובדף נ"ו ע"ב [הביא שיש] פסק בד' דחתימי עליה קרוב למאה רבנים לאיסור ליכנס להתפלל בבית הכנסת אשר אין לה בימה באמצע. וכתב שבפסק בד' הנ"ל נעשה בחרמות וכו'. ... ועיין שו"ת כתב סופר סימן נט, ובספר בשם שו"ת שאילת שלום ח"ב (שנדפס בשנת תרמ"ה) סימן קמט, ח"ו לשנות. ובספר כנסת הגדולה, במחברת ראשונה, שנדפסה בשנתנו, רנ"ת, בצד מ"ה כתב רב גדול אחד בדורנו יצ"ו, דברים נמרצים ונכוחים על אשר השיגו על הגאון חת"ס במה שכתב שהבימה היא דוגמת המזבח שהיה באמצע, שהרי קי"ל שלא היה באמצע? והסביר שטח עיניהם מראות נכוחה מהשכיל לבותם, שהם חשבו שעל ואמצע הרוחב שמצפון לדרום קאמר חת"ס, ואינו כן, רק על אמצע האורך ממזרח למערב קאמר, והוא באמת באמצע. וכתב תוכחת מגולה דברים היוצאים מן הלב, דראוי לחבב מנהגי הראשונים הקדושים ... ונסתפק אי מותר לילך לבית הכנסת כזאת להתפלל ולדרוש שם, דאפשר דאין האיסור אלא לכתחילה על העושים כזאת, וגם נסתפק אם יש בה קדושת בית הכנסת ... ומה שכתב, אבל אין כת"ר מחויב לעזוב פרנסתו, להיות מטיף שם, בשביל זה ... קרוב בעיני לומר, שאילו ראה כל הרשום למעלה בענין זה, לא היה כותב כן".

וכתב הגאון החמ"ד עוד (פאת השדה מערכת בית הכנסת סימן ט' אות י"ב) וז"ל: בנדפס אות י"ג הבאתי מה שכתב הגאון חת"ס דהבימה באמצע היא דוגמת המזבח שהיה באמצע, והבאתי שרב גדול בדורנו (מר ניהו ידידי הגאון מוה"ר אלכסנדר משה לפידות אבד"ק ראסיין יצ"ו) ... ועתה במכתבו אלי כתב מילואים

לדבריו שבכנסת הגדולה וזהו: ולולי החת"ס היה אפשר לומר, דקריאת התורה היא דוגמת הר סיני, כמוזכר בטור אורח סוף סימן לק"ט, והר סיני היה באמצע והעם סביבו כמפורש בתוה"ק.

אמר המעתיק: לשורת הגאונים שאוסרים לשנות הבימה ממקומה יש כעת להוסיף עוד את: הנצי"ב מוולוז'ין בשו"ת משיב דבר (אורח סימן טו), שו"ת יהודה יעלה למהרא"י אסאד (אורח סימן ג), מחנה חיים ח"ג סימן יד, שערי דיעה סימן י"ג, שו"מ מהדורא תליתאי (ח"א סימן כד), שו"ת רשב"ן סימן ל"ט, ועוד. ואגב אורחא יש לציין בהקשר זה א) מה שנרשם ב"פאת השדה" הנ"ל בסוף הדברים בזה"ל: "בציוני רבינו ציין לעיין תשובות רשב"ן קובץ קטן סימן ט"ל, הכוונה היא לשו"ת הרשב"ן הנ"ל להרב ר' שלמה צבי שיק בעל תורה שלמה על התורה, שגם הוא העלה שם (בסימן לט) שהבימה היא דוגמת הר סיני בשעת מתן תורה, כמו שרצה לומר הגאון הרא"ם לפידות אבד"ק ראייסין. אולם, כבר הקדים את שניהם בזה בתוספת לתשובת מהרא"י הנ"ל (סימן ג) וגם הביא לכך ראיה מן הזוה"ק, פ' ויקהל ופ' שלח, דאיתא שם שהבימה תהיה דוגמת הר ויהיו לה ד' סמוכים, והקורא איהו לעילא וכל העם לתתא, דכתיב (שמות יט, יז): ויתיצבו (העם) בתחתית ההר (שם יט, ג): "ומשה עלה אל האלקים".

(אך, לא זכיתי בכלל לרדת לסוף דעת קדושים בראיה זו, שכל עצמה אינה אלא בעצם ראיה לסתור, שכן בפסוק (שמות יט, ב): "ויחן שם ישראל נגד ההר" פירוש רש"י ז"ל: "נגד ההר: למזרחו, וכל מקום שאתה מוצא נגד פנים למזרח").

והאחרונים הגדילו והפליאו לאסור שינוי הבימה ממקומה בכל מיני איסורים וחרמות בקנאת אורייתא דקא מרתחא בהו, ה"ה הרבנים הגאונים ר' דוד סערעד, מחבר בנידון דידן שני הספרים מחולת המחניים והר תבור, ור' עקיבא-יוסף שלזינגר, בעל לב העברי, איש ציון וירושלים, גאון מופלא זה בדורו, כשם שבערה בלבבו אש דת בקנאת השם צבאות, כך היה איש מלחמה, עושה חדשות בעל מלחמות בקנאתו הגדולה לציון, והרואה יראה הלא המה בספריהם לא גזרו אלא מדין מכין ועונשין ומזהירין שלא מן הדין כשהשעה צריכה לכך.

ושבתי וראיתי בגליונות בית הכנסת (לשבועות תש"ן), שבאי דלוס, בארץ יון, חפרו וחשפו בית כנסת מימי הבית השני וניכר בו מקום הבימה במרכזו, ושמייחסים את הקמת הבימה במרכזו בית הכנסת לעזרא הסופר. וזה בוודאי על יסוד הכתובים (נחמיה ח, ד"ה): "ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ אשר עשו לדבר... ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם, כי מעל כל העם היה".

והללו מתירין

בראש וראשונה מרן הבית-יוסף, עמוד התוך לבית ישראל בהוראותיו, שהכל שעונים ותמוכים בו וסמוכים על שלחנו הערוך הטהור בהלכות ובהליכות, אשר יעשה אותו האדם וחי בהן, ואשר כתב בכסף-משנה על הרמב"ם (הלכות תפלה פי"א ה"ג) וז"ל: "ואל תשיבני מהבימות שבונים בימים האלו בקצת מקומות בסוף בית הכנסת ולא באמצע... כי העמדה באמצע אינה מהחיוב, אך הכל לפי המקום והזמן. שבאותם הזמנים שהיו בתי כנסיות גדולים עד מאד, היו צריכים להעמיד הבימה באמצע, כדי להשמיע לכל העם. אך בזמנים הללו, שבעוונות, בתי כנסיות שלנו הם קטנים, וכל העם שומעין, יותר נוי הוא להיות לצד אחד מלהיות באמצע".

על אשל רברבא זה, תלו פסקיהם להתיר את העמדת הבימה שלא באמצע בית הכנסת כמה מגדולי הפוסקים האחרונים, שלומי אמונים, כגון הגאון ר' ישמעאל הכהן ממודונוא, שכתב בשו"ת זרע אברהם (סימן ל"ד): "עוד שאל מר, בענין בית הכנסת שהיה בו הדוכן באמצע בית הכנסת, ונהרס בית הכנסת, ובחזור לבנותו רצו לעשות הדוכן בצד אחר, ויש מי שמוחה". תשובה: הן אמת שכתב הטור והשו"ע סוף סימן ק"ן דעושים הבימה באמצע בית הכנסת, והם דברי הרמב"ם... אבל כבר כתב מרן בכסף-משנה וכו', ואי משום דקנה המקום קדושת בימה, כמו שכתב מעלת השואל, גם זה אינו כלום, דהרי הבימה אין בה רק קדושת בית הכנסת ולא יותר כמ"ש בסימן קנד סעיף ד'.

והובאו דבריו להלכה למעשה בספר זכור לאברהם (להר"ר אברהם אלקלעי) אות ב' ערך בית הכנסת וז"ל: "בית הכנסת ע"היה בו הדוכן באמצע בית הכנסת, ונחרב הבית הכנסת וחזרו לבנותו, יכולים לעשותו בצד אחר; הרב זרע אמת, הרמב"ם שם". ושמעתי שכן הוא להיתר גם בספר נחלי דבש.

וכן בספר עיקרי הד"ט (עיקרי דינים להר"ר דניאל טירני דף יד, ע"א): "הרב זרע אברהם דחה מאי דהוה סבירא ליה (להשואל) שהדוכן גם כן קנה מקומו קדושתו, אין דחייתו שייכא למקום ההיכל" (שההיכל אין לשנותו ממקומו).

יתר על כן, גם רבינו משה, הוא החת"ס הארי שבחבורת האוסרים, בעמדו חלוץ לפני המחנה בשער ללחום מלחמת השם בגבורים כנגד המתקנים המהרסים לשנות צורת בית הכנסת מאשר היתה מקדמת דנא, אף הוא כותב וז"ל (בסימן כ"ח הנ"ל): "ועוד נ"ל, דאפילו להכסף-משנה, באותן הקהלות, היינו לבנות בית הכנסת חדשה, שלא היה בית הכנסת מעולם, אבל אחר שבנו במקום בית הכנסת הישנה אין לשנות, דהרי איתא בפסיקתא: והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר, וכי יש משפט לקרשים? אלא קרש שזכה להנתן בצפון, לא ישתנה ליתנו בדרום, ומכאן פסק מהרי"ל ללמוד מזה לנסרים שעושין מהם סוכת מצוה שלא לשנותם מצד לצד

... והכלל, החדש אסור מן התורה בכל מקום. הרי, על כל פנים, כפי שציין זאת הרב בשדי חמד: „דמשמע קצת מדברי קדשו שאם הוא בית הכנסת חדש ממש, שלא היה שם מקודם בית הכנסת וגם עמה מועטים ורוצים לעשות הבימה בסוף הבית הכנסת, יש להם על מה שיסמוכו“.

וכן כתב בשו"ת רשב"ן הנ"ל „שלא צריך שתהא הבימה באמצע ממש, הגם שבתורה (בראשית ב, ט) „בתוך הגן“ פירשו מכוון באמצע ממש, לשון תורה לחור ולשון חכמים לחור, כמו שכתב בקהלת יעקב סימן מ"ב שבלשון חכמים „אמצעי“ אינה נקודה האמצעית, אלא לאפוקי הקצוות. ולפי זה אין להקפיד שיהיה (הבימה) מכוון דווקא באמצע בית הכנסת, אך לכתחילה מה טוב לעשות אותו מכוון באמצע“.

כמו כן ראה ראינו למעלה (בדברים המובאים משדי חמד ומפאת השדה) כי הרא"ם לפידות אבד"ק ראיסין השיב לשואל „אין כת"ר מחויב לעזוב פרנסתו להיות מטיף שם בשביל זה“.

מדברי מרן הבית יוסף בכסף משנה הנ"ל אנו למדים, על כל פנים, שבימיו היו מקצת בתי כנסת בישראל שבנו בהם את הבימה בסוף בית הכנסת ולא הקפידו לבנותו באמצעו. וכן העידו (ראה לדוגמה ר"א ברלינר, ששה חדשים באיטליה עמ' ל) רבים וכן שלמים, כי בבתי הכנסת החדשים גם הישנים באיטליה, וכן מאלה שנשארו מהם שרידים בספרד כגון: בית הכנסת שבקורדובה שמלפני כשבע מאות שנה, ושבטולידו (לערך מאותו הזמן) וכן בבתי כנסת העתיקים שבקארפנטראס שבצרפת, ובית הכנסת העתיק שבליורנו, ורובא דרובא של כל בתי הכנסת באיטליה, בכולם עמדה הבימה בסוף בית הכנסת, בצד מערב מול ארון הקודש. ואם כן, מה ראו גדולי עולם אחרונים לחלוק על הראשונים לדחות דברי מרן הב"י ולהכנס במערכי מלחמת מצוה וחובה ללחום בחרף נפש ממש, שלא להעמיד הבימה אלא דווקא באמצע בית הכנסת? לא עשו כן אלא כנגד המשחיתים, המתקנים הריפורמים, אלה האחרונים לא הפרט הזה בלבד יצאו לשנות אלא לערות ולהרס את מוסדות הדת עד היסוד בהם, לשבר עמודיה בימותיה, ולמגר קירותיה חומותיה. והואיל ואלה לעומת אלה גם הם ברצותם להחנק ולהחניק את רוח ישראל סבא, תלו עצמם באילן גדול מרן הבית יוסף ז"ל, ראו גאוני בית ישראל צדיקי הדור הגבורים בעם ה', חובת השעה לגדור גדר ולעמוד בפרץ לשמור על בדק הבית הכנסת מכל משמר שלא ישנו בו שינוי קל שבקלים, למען שלא יבואו פריצים וירבו בו פריצים, כי זרם עריצים כים נגרש החלו בשינוי הבימה ממקומה וכלו מלאכת החבלה במחיקת ציון וירושלים ועקירת עקרי האמונה כולם, וכבר הורו לנו חז"ל (סנהדרין ע"ד ע"ב): „שבשעת הגזירה יהרג ואל יעבור אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא, פירש רש"י: „שרוך הנעל שאם דרך הנכרים לקשור כך, ודרך ישראל בענין אחר, כגון שיש צד

יהדות בדבר, ודרך ישראל להיות צנועים. אפילו שינוי זה שאין כאן מצוה, אלא מנהג בעלמא, יקדש את השם בפני חבריו ישראל".

ואמנם הטעימו טעם זה כל האוסרים, ובראשם רבינו החת"ם סופר שכתב (בתשובה כ"ח הנ"ל) וסיים: "והכלל החדש אסור מן התורה בכל מקום". היינו שלא אסרו אלא למיגדר מילתא כדי להקהות שיניהם של המחבלים בכרם ה' צבאות. וכן הדגיש הנצי"ב במשיב דבר: "ושינוי זה יגרום לכמה שינויים לפוגת לב. ואני תפילה לנורא עלילה, שינצור סגולה מלנטות מן המסילה".

אך מה שכתב הנצי"ב ז"ל (שם): "ועיקר הטעם שקריאת התורה צריך להיות באמצע בית הכנסת, נראה, משום שהשלחן שקורין עליו הוא במקום המזבח שבעזרה, כמשיכ הגר"א ז"ל בסימן תר"ס, דמשום הכי, אנו מקיפין בלולב את הבימה וס"ת שעליו, כמו שהיו מקיפין את המזבח". לא ידעתי, מה ראה אותו גאון להביא ממרהק לחמו? שהרי זה מפורש ברמב"ם (הלכות לולב ז, כג): "בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן... וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום, כדרך שהיו מקיפין את המזבח וזכר למקדש". וכן מפורש בסדור רב סעדיה גאון עמ' רלח, ובארוכה באוצה"ג לסוכה עמ' 60, ממהרי"צ גיאת בשם הגאונים.

ההעמדה בדיון

כתב הרמב"ם (הלכות תפלה פי"א ה"ג-ד): "ומעמידין בימה באמצע הבית, כדי שיעלה עליה הקורא בתורה, או מי שאומר לעם דברי כיבושין, כדי שישמעו כולם, וכשמעמידין התיבה שיש בה ספר תורה, מעמידין אותה באמצע, ואחורי התיבה כלפי ההיכל ופניה כלפי העם. כיצד העם יושבים בבתי כנסיות? הזקנים יושבין ופניהן כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל, וכל העם יושבים שורה לפני שורה, ופני השורה לאחורי השורה שלפניה, עד שיהיו פני כל העם כלפי הקודש וכלפי הזקנים וכלפי התיבה. ובעת ששליח צבור עומד לתפלה, עומד בארץ לפני התיבה ופניו לפני הקודש כשאר העם".

מהיכן מקורו של הרמב"ם לכך ש"מעמידין בימה באמצע הבית" וכו'. הנה מרן בכ"מ מציין למכלול הלכות הללו: תוספתא, הביאה הרי"ף בפרק הקורא עומד. ומסיים, כנ"ל, שלא דווקא אלא לפעמים "יותר נוי הוא להיות לצד אחד מלהיות באמצע".

והנה ברי"ף, וכן בתוספתא שלפנינו (מגילה פ"ד (ג) 21), אין זכר בכלל לבימה. אלא מתחילה "כיצד זקנים יושבים" וכו'. אלא במקום שבתוספתא לפנינו הגירסא היא "וכשמניחין את התיבה, פניה כלפי העם ואחוריה כלפי קודש". הגירסא שברי"ף היא: "וכשמניחין התיבה, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש". על

כל פנים, יפה שיערו האחרונים שמה שציין בכסף-משנה לתוספתא זו, לא התכוון לענין העמדת הבימה, אלא לגבי העמדת התיבה. ומהו, אפוא, המקור לענין העמדת הבימה? כבר ציין החת"ס וכן ראשוני אחרונים אחרים שמקורו של הרמב"ם הוא בגמרא סוכה נא, ב, ששם נאמר: "תניא רבי יהודה אומר: מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריה של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל, אמרו, כמין בסילקי גדולה היתה... ובימה של עץ באמצעיתה (בימה, פירש"י: כעין אלמימברא שלנו) וחזן הכנסת (שמש הצבור) עומד עליה" וכו'.

הנה כי כן, אם נניח שהרמב"ם למד חיוב מן הדין להעמיד בימה באמצע כל בית כנסת מבית הכנסת זה של אלכסנדריה, היה לו להשמיענו דין נוסף בדין זה, שהבימה צריכה להיות משל עץ דווקא, שכן נאמר בה במפורש "ובימה של עץ באמצעיתה". ולא עוד אלא ששנינו במשנה (סוטה מא, א): "פרשת המלך כיצד? מוצאי יו"ט הראשון של חג, בשמיני במוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה". ומכאן כתב הרמב"ם (הלכות חגיגה ג, ד): "ומביאין בימה גדולה, ושל עץ היתה, ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים, והמלך יושב עליה, כדי שישמעו קריאתו, וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביבו".

ומכאן, כנראה, כתב הרמב"ם: "כדי שיעלה עליה הקורא בתורה... כדי שישמעו כולם". ואילו בימה של עץ לא הזכיר לגבי בית הכנסת. על כרחך אתה אומר, כדברי מרן הכסף-משנה, שרק עצה טובה בעלמא קא משמע לן הרמב"ם, ולא בא לחייב מן הדין לעשות הבימה באמצע בית הכנסת. תדע, שכן בהלכות א"ב שלפני זו נקט בלשון של חיוב, "צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפלה בכל עת"; "כשבונים בית הכנסת אין בונים אותה אלא בגבהה של עיר"; "ואין פותחין פתחי הכנסת אלא במזרח". ואילו כאן תפש לשון רשות "ומעמידין", כשם שתפס לשון זו לגבי העמדת התיבה "וכשמעמידין התיבה". ואילו לגבי הקפה בלולבים (לולב ז, כג) כתב "וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה". ועוד צא ודוק מינה ובה, אם העמדת הבימה חובה היא בכל בית כנסת, למה היה צריך להשמיענו "וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום", הרי יכולים להקיף את הבימה בלולביהם?

הטור (או"ח סימן ק"ז) העתיק את לשון הרמב"ם בהשמטה קלה: "ומעמידים בימה באמצע בית הכנסת לעמוד עליה הקורא בתורה, כדי שישמעו כולם". ואילו מרן הב"י לא הביא בכלל דין העמדת הבימה, שכנראה הלך בזה לשיטתו שבכסף-משנה, "כי העמדה באמצע אינו מהחיוב, אך הכל לפי המקום והזמן". אלא שהרמ"א הגיה עליו במפתו וכתב: "ועושין בימה באמצע בית הכנסת, שיעמוד עליה הקורא בתורה וישמעו כולם". על כל פנים, משמע, שלא מן הדין, ואף לא מן המנהג היא העמדה זו, אלא עצה טובה בלבד. והא ראייה גדולה: שהרי בד בבד וצד בצד עם

דבר העמדת הבימה: "וכשמעמידין התיבה שיש בה ספר תורה, מעמידין אותה באמצע, ואחורי התיבה כלפי ההיכל ופניה כלפי העם", ולא הזכירו הפוסקים דין זה כל עיקר, וכי מה בין דין לדין?

הבימה והתיבה

מה טיבה של תיבה זו הנאמרת בתוספתא דמגילה, מובאה ברי"ף ונוכרת כאן ברמב"ם: "וכשמעמידין התיבה שיש בה ספר תורה מעמידין אותה באמצע"? אין לומר שהיא היא התיבה ששליח צבור יורד או עובר לפניה, שהרי מפורש כתב הרמב"ם כאן "ובעת ששליח צבור עומד לתפלה, עומד בארץ לפני התיבה", ולא על הבימה. וכן גם לעיל (תפלה ט, א): שליח צבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם". אם כן תיבה זו מהי?

פירשו בה איתני עולם פירושים שונים:

(א) רבינו נסים בפירושו לרי"ף מפרש: "כשמוציאין את התיבה ומניחין אותה ברחוב". ומשמע שכפירושו מפרש גם המגדל עוז על הרמב"ם, שהוא מציין כמקור לכך (לפי"א מתפילה ה"ג): "פרק סדר תעניות (דף טז) ובתוספתא פרק עומד ויושב".

(ב) הכסף משנה שם מפרש: "נ"ל, שתיבה היא בימת עץ קטנה, שעליה מעמידין הספר תורה בעת קריאת התורה, וקאמר שמניחין אותה באמצע הבימה. ודייק נמי, דגבי בימה כתב רבינו ומעמידין בימה באמצע הבית, וגבי תיבה כתב מעמידין אותה באמצע, כלומר באמצע הבימה".

(ג) בב"י (בסימן ק"ג בשם מהר"י בן חביב) כתב: "תיבה פירושה האמתי על מקום עמידת הספר תורה ובבית הכנסת זה נקרא מקום הקודש וגם היכל, ולפי זה ארבעה שמות יש לו: (א) מקום הקודש, (ב) היכל, (ג) ארון, (ד) תיבה, וכשמוציאים התיבה לרחוב העיר, זאת היא התיבה הנקראת מקום הקודש, כי שם מניחים הספר תורה בהיותם ברחוב... ולדברי הרב המחבר (בעל הטורים) שהזכיר הבימה ואחר כך אמר וכלפי התיבה, שיראה שקורא תיבה לבימה... ונצטרך לומר, כי אף על פי שהתיבה באמצע אין רשאים לישב בינה ובין ההיכל".

(ד) בדרישה שם: "משמע שהתיבה היא מעין הכסא... ודוחק לומר שסבירא ליה, שפירוש תיבה לפעמים היא שלחן ולפעמים היכל", אלא תיבה היא השלחן שרגיל להיות התורה מונח עליו תמיד בשעת קריאת התורה.

(ה) בשו"ת הרדב"ז (חלק ו' ללשונות הרמב"ם) שאל השואל: "שכתב הרב ז"ל פי"א מהלכות תפלה וז"ל "וכשמעמידין התיבה שיש בה ספר תורה, מעמידין אותה באמצע ואחורי התיבה כלפי ההיכל ופניה כלפי העם", וכתב בסמוך "עד שיהיו

פני כל העם כלפי הקודש וכלפי הזקנים וכלפי התיבה" — ואם התיבה באמצע, איך אפשר שיהיה פני כל העם אליה? ועוד, תיבה זו למה, אם להניח בה ספר תורה? הרי ספר תורה בהיכל הוא מונח? ואם לקרוא עליה בתורה, הרי על הבימה היה קורא, כדי שישמעו, וכן כתב הוא ז"ל? תשובה: מנהגם היה להעמיד תיבה ובתוכה ספר תורה, כדי שיהא מוכן להעלותו משם לבימה לקרוא בתורה. גם כדי שיהא מוכן ליחידים לקרוא בו שנים מקרא ואחד תרגום, שהוא מצוה בספר תורה יותר מבשאר חומשים. גם למי שאין לו, ולא יצטרכו כל העם לטרוח ולהוציא ספר תורה מן ההיכל, ומוציאו מן התיבה ומניחו עליה וקורא. ובזמן שהיה קורא שליח צבור להשמיע לרבים מעלהו לתיבה וקורא. ומה שאמר מעמידין באמצע, לא באמצע הבית קאמר, שהרי הבימה באמצע הבית היתה, אלא באמצע בין צפון לדרום. אבל סמוכה להיכל היו מעמידין אותה ופני כל העם אליה. וזהו שלא כתב הרב באמצע הבית כאשר כתב גבי הבימה. והחזון יורד לפניו בארץ, ולא היה מנהגם שיתפלל שליח צבור בבימה, משום ממעמקים קראתיך".

(ו) בספר יסודות התפלה: מה הסיבה שהעמידו תיבה שניה על הבימה? נסיבות שונות אילצו את אבותינו לא להשאיר את ספרי התורה בארון הקודש, אלא להצניעם בבית אחר בטוח יותר... וכשהיו מביאים את ספרי התורה הדרושים לקריאת היום, היו שמים אותם בתיבה, שעמדה על הבימה, כדי שיהיו מוכנים לקריאה.

כנראה, מכמה מקומות בגמרא (עירובין כא, א; קידושין עג, ב ועוד) היו בתי הכנסת בבבל, ויש לשער גם בארצות אחרות. בחוצה לארץ, בשדות, מחוץ לעיר, אבל בארץ-ישראל משמע (ברכות ח, א; סוטה כב, א) שהיו בתי הכנסת בתוך העיר. ואם כן, מסתבר שבחוצה-לארץ לא היו מחזיקים ספרי התורה בתוך ההיכל, אלא היו מחזיקים אותם במקום משתמר מחוץ לבית הכנסת, והיו מביאים אותם לקריאת הימים ומניחים אותם בתוך "התיבה".

מכאן מתבאר מה שנאמר במסכת סופרים (פי"ד הי"ד): "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין: כשהיו מוציאים את התורה ומחזירין, היו הולכין אחריה מפני כבודה". לכאורה, למה לא הנהיגו מנהג טוב זה של הידור תורה גם מחוץ לירושלים? אלא, כיון שהיו מוציאים את ספר התורה מתוך "התיבה" שעל הבימה, שעליה היו קוראים בו, ממילא לא היו יכולים להיות הולכין אחריה מפני כבודה, מה שיש כן כשמוציאים אותה מן ההיכל שהיו הולכין אחריה מן ההיכל ועד הבימה.

זאת ועוד, אפשר שמכאן נובע החילוק שבספר החילוקים בין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, סימן מ"ט (מהדורת דר' מרדכי מרגליות עמ' 88): אנשי מזרח מכבדין את התורה בכניסה (בשעה שמביאים אותה מן המקום המשתמר בחוץ,

מהלכים אחריה עד הבימה) ובני ארץ־ישראל מכבדין את התורה בכניסה ויציאה. כלומר, כשמוציאין אותה מן ההיכל וגם כשמחזירין אותה מהלכין אחריה כל הדרך. מה שאין יכולין לעשות כן אנשי מזרח להלך אחריה ביציאה, שכן אין מחזירין אותה אלא לתוך התיבה שעמדה על הבימה.

מעתה, אפשר לשער השערה מרחיקה לכת, והיא: במקומות שהחזיקו את ספרי התורה בהיכל, בארון הקודש, היו בונים, או מעמידים את הבימה, רחוק מן ההיכל, בצד מערב, נוכח ההיכל, כדי שילוו אותה בתהלכות כבוד והדר לאורך כל הדרך ממזרח למערב; ואילו במקומות שלא היו יכולים מפני הסכנה לשמור על ספרי התורה בהיכל, אלא היו מביאים אותם בתוך התיבה בכל עת שהיה מצטרף, שם העדיפו לבנות הבימה באמצע, כדי שישמעו כולם את הקורא קורא. בימינו אלה יש לנו בעיקר להתריע, ואף למסור נפשנו, על העמדת מחיצה נאותה בבית הכנסת בין גברים לגברות, שזה אליבא דכולי עלמא דאורייתא.

ט"ו בשבט ראש השנה לאילן

ב

תחילת מסכת ר"ה אנו מוצאים פלוגתא אימת ר"ה לאילן והמעין שם במשנה יראה שזו פלוגתא ישנה וכבר נחלקו בה אבות העולם ב"ש וב"ה. זאת אומרת שעוד בימי הבית נשנה פלוגתא זאת. ומ"מ אף לאחר החורבן עוד לא הי' הדבר ברור מה דעתם של ב"ה או אפשר שכבר שכחו דעתם. עיין שם בגמרא דף יד ע"ב ר"ע גמרא אסתפק ליה ולא ידע אי ב"ה בא' בשבט או בט"ו בשבט אומרים... ודבר זה מתמיה איך תנא הגדול ר"ע לא ידע זאת ובפרט הלא דבר זה אימתי ר"ה לאילן אינו דבר שבא לעתים רחוקות אלא דבר זה בכל שנה ושנה, ואיך נולד לו הספק? שנית מה נשתנה ר"ה לאילן משאר ראשי השנים שנימנים שם במשנה שכולם בראש חדש וזה לדעת ב"ה בט"ו בשבט בו? ועיין שם בדף ח' ע"א ורב אשי אומר ד' ר"ש הם... שלשה לד"ה באחד בשבט מחלוקת ב"ש וב"ה ומה הכריחם לב"ה לעשות ראש השנה לאילן לא בר"ח? שלישית עיקר הדבר צריך ביאור עיצומו של ר"ה לאילן מה הוא? ושם דף יד ע"א על פסקת המשנה באחד בשבט ר"ה לאילן, שאלו חכמי התלמוד: מ"ט? מזה נראה שכבר בימיהם הי' דבר זה לא פשוט כל כך שאינו צריך הסבר: ועל זה באה התשובה שם: "...אע"פ שרוב תקופה מבחור הואיל ויצאו רוב גשמי שנה", הדבר שאנו למדים מתשובה זאת שלפי התקופה עדיין אין זמנו, אבל מאחר שרוב הגשמים כבר יצאו, הם היינו הגשמים מכריעים והם הגורמים לקבוע ר"ה לאילן. אך עדיין צריכים אנו להסבר מדוע דווקא בא' בשבט או בט"ו בשבט — לכל אחד ואחד כדאית ליה — כבר יצאו רוב גשמי השנה? ומצאתי שלשה פירושים בענין זה בדברי הראשונים ולא זכיתי להבין דבריהם יפה, ואציע אחד אחד את שיטתם ומה שקשה לי עליהם.

א. שיטת רש"י שם בד"ה הואיל ויצאו רוב גשמי שנה — ז"ל: שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף באילנות וגמצאו הפירות חונטים מעתה. לפי זה הכל תלוי אימת התחלת ימות הגשמים וסופם כי רק בדרך זה אם נדע ההתחלה והסוף אז נדע גם בדיוק משך זמן ימות הגשמים ונוכל לחשוב את רובו, אך אודות אילו הדברים קיצר מאד ואינו אומר כלום במקום שהי' צריך להאריך, גילת טפח וכיסה טפחיים! העולם רגיל להבין תחת מושג "ימות הגשמים" משך שלשה חדשים כמו תחת מושג "ימות החמה" ויש שאומרים בדיוק שהתחלתם

בתשרי וניסן או בחשון ואייר, בין כך או כך רובו הוא שלשה חדשים ויום אחד ואם נתחיל למנות מתשרי כבר רוב ימות הגשמים כלו, אם הי' חשון וכסלו מלאים ומדוע ר"ה לאילן רק אחר חדש וחצי לב"ה ואחר חדש לב"ש, ואם נתחיל מחשון אז לדברי ב"ש עולה שפיר אך לדברי ב"ה מדוע בט"ו בו ולא בתחילתו?

ועיקר שם בתוס' ד"ה „באחד בשבט מ"ט" ותראה שדברי הגמרא טובבים לד"ה לב"ש וגם לב"ה. ואם תדקדק היטב גם לדברי ב"ש קשה, מדוע שינו הלשון — מימות הגשמים לגשמי שנה!!? אלא ודאי גשמי שנה לחוד וימות הגשמים לחוד! ויש חילוק גדול ביניהם ואפשר שגם רש"י כוונתו לא לימות הגשמים כבעלמא אלא ימות הגשמים במובנו המדויק ועל זה אמר „שהוא זמן רביעה" כדי שנדע שנתחיל למנות מזמן שבו חלתה הרביעה ואם כן הוא אז חובתנו לעיין לאיזה זמן של רביעה כוונתו, כי גם דבר זה במחלוקת שנוי, עיין במסכת תענית דף ו ע"א ובתוספתא תענית פ"א ותראה שבדבר זה נחלקו ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי:

דעת ר' מאיר שרביעה ראשונה היינו הבכירה היא ביום ג' בחשון
דעת ר' מאיר שרביעה שני' היינו בינונית היא ביום ז' בחשון
דעת ר' מאיר שרביעה אחרונה היינו אפילה היא ביום י"ז בחשון
דעת ר' יהודה שרביעה ראשונה היינו הבכירה היא ביום ז' בחשון
דעת ר' יהודה שרביעה שני' היינו הבינונית היא ביום י"ז בחשון
דעת ר' יהודה שרביעה אחרונה היינו אפילה היא ביום כ"ג בחשון
דעת ר' יוסי שרביעה ראשונה היינו הבכירה היא ביום י"ז בחשון
דעת ר' יוסי שרביעה שני' היינו בינונית היא ביום כ"ג בחשון
דעת ר' יוסי שרביעה אחרונה היינו אפילה היא ביום א' בכסלו

ולענין עד מתי שואלין את הגשמים, יש ג"כ פלוגתא ביניהם, עיין במסכת תענית דף ה ע"א וגם בדף ד ע"ב דברי עולא שיש תרי ר' יהודה בענין זה, והיוצא לנו מזה שסוף זמן רביעה, לדעת ר' מאיר בסוף ניסן, לדעת ר' יהודה א' אחרון של פסח, ולדעת ר' יהודה ב' ראשון של פסח.

ואם ניקח לימות הגשמים לדעת ר' מאיר רביעה הבכירה היינו מג' חשון, היו סך הכל ששה חדשים חסרים שני ימים ורוב מזה הם שלשה חדשים בדיוק. לפי זה יצאו רוב גשמי שנה בג' בשבט וזה דלא כב"ש ולא כב"ה, כי לב"ש ר"ה לאילן כבר לפני זה ולב"ה רק אחר זה הרבה, ואם נאמר שהכוונה לרביעה בינונית היינו מז' בחשון גם אז לא עלתה לנו ארוכה מלבד שדבר זה מתנגד לדברי הגמרא ששואלת בדף י' בסוף ע"א שני' למאי? כי לפי זה מתקצר זמן של ימות הגשמים בשלשה ימים מששה חדשים ורובו יהיה שלשה חדשים חסרים שני ימים, היינו

בה' שבט וגם זה דלא כמאן ודו"ק! ואם נתחיל מי"ז בחשון יהי' חסרים ט"ז יום מששה חדשים ורובו יהיה שלשה חדשים חסרים ז' ימים וזה יחול בי' בשבט וגם זה דלא כמאן לא כב"ש ולא כב"ה וסתם משנתנו — דלא כר' מאיר? וזה קשה מאד! ולדעת ר' יהודה א' אם תמנה החדשים אחד מלא ואחד חסר יהיו סך הכל:

מרביעה ראשונה עד אחרון של פסח, מאה וששים ושני ימים

מרביעה שני' עד אחרון של פסח, מאה וחמשים ושני ימים

מרביעה אחרונה עד אחרון של פסח, מאה וארבעים ימים

ולפי זה רובו מזמן רביעה ראשונה שמונים יום ושני ימים וזה הרבה לפני

זמנו של ב"ה ומאוחר מזמנו של ב"ש.

ומזמן של רביעה שני' שבעים יום ושבעה ימים וגם זה הרבה לפני זמנו של

ב"ה ומאוחר מזמנו של ב"ש ודו"ק.

ולדעת ר' יהודה ב' יהי' סך הכל מרביעה ראשונה עד יום א' של פסח 155 יום

מרביעה שניה עד יום א' של פסח 145 יום. מרביעה אחרונה עד יום א' של פסח

139 יום.

ולפי זה רובו מרביעה ראשונה שבעים ושמונה ימים וזה מוקדם מאד גם

מזמנו של ב"ש ומכ"ש מזמנו של ב"ה. ומרביעה שני' שבעים ושלושה ימים וזה

מוקדם מזמנו של ב"ה ומאוחר קצת מזמנו של ב"ש ומרביעה אחרונה שבעים יום

וגם זה מוקדם לב"ה ומאוחר לב"ש ודו"ק.

ורק לר' יוסי אפשר למצוא החשבון אם נאמר שדעתו שעד סוף ניסן שואלין

גשמים ונתחיל למנות מרביעה אחרונה שהיא לפי דעתו מא' בכסלו סך הכל חמשה

חדשים, ומחצית שני חדשים ומחצה, אך גם לפי זה ט"ו בשבט עדיין אינו רוב של

גשמי שנה — רק מחציתו ואיך יתפרש לפי זה דעת ב"ש ובמאי נחלקו, וכל זה פלא!

ב. שיטת ר"ח שם על הגמרא לפי מה שהבנתי את דבריו — ראשית נראה

מדבריו שהגמרא נותנת טעמה לדברי ב"ה (וזה דלא כבעלי התוספות שם שהזכרנו

לעיל) ואפשר שגרסתו היתה בפירוש בגמרא גם סוף המשנה ולא כגרסתנו ודו"ק.

שנית הוא רוצה לפרש, רוב גשמי שנה רוב של גשמים המועילים ולא סתם ימות-

הגשמים ועל כן עולה לפי חשבוננו שאנו צריכים למנות מי"ז בחשון או לר' יוסי

מרביעה ראשונה או לר' יהודה שני' או לר' מאיר אחרונה עד סוף ניסן כדעתו של

ר' מאיר. וכשתמנה את הימים שבין שני תאריכים אלו — חדש מלא חדש חסר —

יעלה בידך סך הכל 161 יום, היינו מי"ג חשוך ועד סוף ניסן חמשה חדשים ג'

מלאים וב' חסרים 148 יום שהם ביחד 161 יום ורובו של זמן זה הוא 81 יום.

ומי"ז חשון עד ט"ו בשבט ולא עד בכלל הם 86 יום היינו שהרוב כבר קודם

לזה לב"ה. ולב"ש עדיין אינו רוב וזה קשה מאד לפירוש ר"ח עיין שם ודו"ק.

(מלבד זה צריך אני להעיר שלשונו משובש ומה שרצו להגיה י"ז תחת י"ג המעין

היטב יראה שלא הבינו דבריו כי י"ג הוא הנכון ולא י"ז אך יש שם שאר שיבושים שלא העירו עליהם ודו"ק).

ולחומר הנושא אפשר לומר לפי דרכו שנחשוב ימים המועילים לגשמי השנה מי"ז חשון עד יום אחרון של פסח ולא עד בכלל ואז יעלה בידך 151 יום ורובו הוא 76 יום ובאמת כך הם הימים כשחשון וכסלו שניהם מלאים ואז עולה החשבון בדיוק לב"ה לט"ו בשבט שאז יצאו רוב גשמי השנה. אך קשה מאד מדוע נעשה ששניהם מלאים והלא יש שגם שניהם חסרים, ועל כן הנכון לילך בדרך הממוצע אחד מלא ואחד חסר ואם כן בט"ו בשבט עדיין אינו רובו של גשמי שנה? ודו"ק!

ג. ומצאתי עוד שיטה שלישית היינו פירוש רבינו גרשום מה הוא ענין של "רוב גשמי שנה" עיין בפירושו במסכת תענית דף יד ע"ב שהוא משהו אותו לענין יצא זמנו של רביעה, עיין שם היטב בדבריו ואם כן לא על ענין הימים אנו דנין כר"ח או כרש"י אלא על זמנה של רביעה והימים אינם מעלים ולא מורידים כלום!

אך בכל זאת נחוץ לנו שנדע תאריך המדויק אימתי נתחיל למנות זמן הרביעה ומאותו הזמן במשך י"ג תעניות הוא זמן רביעה ואחריו ר"ה לאילן לב"ש ולב"ה לכל חד וחד כדאית ליה, ומאחר שהגשמים כשבאים אחר זה אינם מן הרביעה על כן לדעת רשב"ג אין גוזרין יותר תעניות על הגשמים, עיין שם בגמרא דף יד ע"ב ודו"ק! ועתה נראה איך שלמו מתחילת רביעה עד ר"ה לאילן דווקא י"ג תעניות. ולשיטת רבינו גרשום הסכימה היא:

יום א' בשבוע	יום 1	בכסלו	
יום ב'	" 2	בכסלו	(תענית שני. 1)
יום ג'	" 3	בכסלו	
יום ד'	" 4	בכסלו	
יום ה'	" 5	בכסלו	(תענית חמשי. 2)
יום ו'	" 6	בכסלו	
יום ז'	" 7	בכסלו	
יום א'	" 8	בכסלו	
יום ב'	" 9	בכסלו	(תענית שני בתרא. 3)
יום ג'	" 10	בכסלו	
יום ד'	" 11	בכסלו	
יום ה'	" 12	בכסלו	
יום ו'	" 13	בכסלו	
יום ז'	" 14	בכסלו	
יום א'	" 15	בכסלו	

(תענית שני. 4)	16 בכסלו	"	"	יום ב'
	17 בכסלו	"	"	יום ג'
	18 בכסלו	"	"	יום ד'
(תענית חמשי. 5)	19 בכסלו	"	"	יום ה'
	20 בכסלו	"	"	יום ו'
	21 בכסלו	"	"	יום ז'
	22 בכסלו	"	"	יום א'
(תענית שני בתרא. 6)	23 בכסלו	"	"	יום ב'
	24 בכסלו	"	"	יום ג'
(הערה: כאן שלמו שלש השניות ובשבוע הבא מתחילות שבע האחרונות)	25 בכסלו	"	"	יום ד'
	26 בכסלו	"	"	יום ה'
	27 בכסלו	"	"	יום ו'
	28 בכסלו	"	"	יום ז'
	29 בכסלו	"	"	יום א'
(ראשונה משבע. 7)	30 בכסלו	"	"	יום ב'
	1 בטבת	"	"	יום ג'
	2 בטבת	"	"	יום ד'
(שני' משבע. 8)	3 בטבת	"	"	יום ה'
	4 בטבת	"	"	יום ו'
	5 בטבת	"	"	יום ז'
	6 בטבת	"	"	יום א'
(שלישית משבע. 9)	7 בטבת	"	"	יום ב'
	8 בטבת	"	"	יום ג'
	9 בטבת	"	"	יום ד'
(רביעית משבע. 10)	10 בטבת	"	"	יום ה'
	11 בטבת	"	"	יום ו'
	12 בטבת	"	"	יום ז'
	13 בטבת	"	"	יום א'
(חמשיית משבע. 11)	14 בטבת	"	"	יום ב'
	15 בטבת	"	"	יום ג'
	16 בטבת	"	"	יום ד'
(ששית משבע. 12)	17 בטבת	"	"	יום ה'
	18 בטבת	"	"	יום ו'

יום ד'	"	"	19 בטבת
יום א'	"	"	20 בטבת
יום ב'	"	"	21 בטבת (שביעית משבע). 13
יום ג'	"	"	22 בטבת
יום ד'	"	"	23 בטבת
יום ה'	"	"	24 בטבת
יום ו'	"	"	25 בטבת
יום ז'	"	"	26 בטבת
יום א'	"	"	27 בטבת כך נראה לעשות הסכימה לפי דבריו, אך לשונו משובש מאד וקשה לעמוד על כוונתו
יום ב'	"	"	28 בטבת
יום ג'	"	"	29 בטבת בדיוק.

וכל זה הוא מפני שכל התעניות מתחילות ביום שני, שלש הראשונות והאמצעיות וגם שבע האחרונות. עיין תענית פ"ב מ"ט דעתו של ר' יוסי. אך על סכימה הנ"ל יש להקשות קושיות גדולות. ראשית איך נתחיל שבע האחרונות בראש חודש? עיין שם במשנה י' והלוא יום שלושים מחודש כסלו הוא א' דר"ח טבת! אם לא נאמר שבזמן שקידשו על פי הראי' לא, וצע"ג. ועוד כאשר אתה רואה יש אפשרות עוד לתעניות חמישי ושני ומדוע גזרו רק ז' תעניות לפי זה. ואף שאפשר לישב זאת בדרך דוחק מ"מ קושי' הראשונה קשה מאד. ונסתפקתי אם עשרה בטבת עולה לכאן ולכאן היינו למנין ז' תעניות האחרונות בעוד שהוא אחד מארבע תעניות ציבור הקבועות ודו"ק ולי צע"ג זה. ולי הקטן נראה לי לעשות הסכימה לפי דבריו כדלהלן:

יום א' בשבוע יום 1 בכסלו			
יום ב'	"	"	2 בכסלו (תענית א')
יום ג'	"	"	3 בכסלו
יום ד'	"	"	4 בכסלו
יום ה'	"	"	5 בכסלו (תענית ב')
יום ו'	"	"	6 בכסלו
יום ז'	"	"	7 בכסלו
יום א'	"	"	8 בכסלו
יום ב'	"	"	9 בכסלו (תענית ג')
יום ג'	"	"	10 בכסלו
יום ד'	"	"	11 בכסלו

	יום ה'	בשבוע יום 12	בכסלו
	יום ו'	" "	13 בכסלו
	יום ז'	" "	14 בכסלו
	יום א'	" "	15 בכסלו
(תענית ד')	יום ב'	" "	16 בכסלו
	יום ג'	" "	17 בכסלו
	יום ד'	" "	18 בכסלו
(תענית ה')	יום ה'	" "	19 בכסלו
	יום ו'	" "	20 בכסלו
	יום ז'	" "	21 בכסלו
	יום א'	" "	22 בכסלו
(תענית ו')	יום ב'	" "	23 בכסלו
	יום ג'	" "	24 בכסלו
(מ"25 בכסלו עד 2 בטבת הם ימי חנוכה)	יום ד'	" "	25 בכסלו
	יום ה'	" "	26 בכסלו
	יום ו'	" "	27 בכסלו
	יום ז'	" "	28 בכסלו
	יום א'	" "	29 בכסלו
	יום ב'	" "	30 בכסלו
	יום ג'	" "	1 בטבת
	יום ד'	" "	2 בטבת
	יום ה'	" "	3 בטבת
	יום ו'	" "	4 בטבת
	יום ז'	" "	5 בטבת
	יום א'	" "	6 בטבת
(תענית ז')	יום ב'	" "	7 בטבת
	יום ג'	" "	8 בטבת
	יום ד'	" "	9 בטבת
(תענית ח')	יום ה'	" "	10 בטבת
	יום ו'	" "	11 בטבת
	יום ז'	" "	12 בטבת
	יום א'	" "	13 בטבת
(תענית ט')	יום ב'	" "	14 בטבת
	יום ג'	" "	15 בטבת

	יום ד'	בשבוע יום 16 בטבת	
(תענית י')	יום ה'	" "	17 בטבת
	יום ו'	" "	18 בטבת
	יום ז'	" "	19 בטבת
	יום א'	" "	20 בטבת
(תענית י"א)	יום ב'	" "	21 בטבת
	יום ג'	" "	22 בטבת
	יום ד'	" "	23 בטבת
(תענית י"ב)	יום ה'	" "	24 בטבת
	יום ו'	" "	25 בטבת
	יום ז'	" "	26 בטבת
	יום א'	" "	27 בטבת
(תענית י"ג)	יום ב'	" "	28 בטבת
	יום ג'	" "	29 בטבת

וזאת הסכימה עלתה בידינו אחר ג' הקדמות מוסכמות ואילו הן :

בכל פעם גוזרין בתחילה בשני כדעת ר' יוסי, שנית אין גוזרים תעניות על הציבור בר"ח בחנוכה ודו"ק! שלישית חדש אחד מלא ואחד חסר, א"כ כסלו מלא וטבת חסר ולפי זה באמת אי אפשר לגזור עוד תענית בטבת ודו"ק.

אך כל זה רק אם נאמר שר"ה לאילן הוא ר"ח שבט כאשר באמת כבר העיר בעל המגיה על דברי רבינו גרשום בש"ס הוצאת ראם (ומה שכתב דאפשר דצ"ל ט"ו בשבט, לא זכיתי להבין בשום אופן כי גם עד ראש חדש שבט ג"כ קשה מאד למצוא החשבון כאשר הראיתי בשתי סכימות הנ"ל) ואולי נאמר שבאמת זאת היא פלוגתת רבי ורשב"ג בטעם מדוע לא גזרו עוד תעניות. רשב"ג סבור שר"ה לאילן בר"ח שבט על כן יכול הי' לומר מפני שיצא זמנה של רביעה ורבי יסבור כאשר סתם בתחילת מסכת ראש השנה לדעת ב"ה ר"ה לאילן בט"ו בשבט ממילא הוכרח ליתן טעם אחר, היינו אין מטריחין את הציבור יותר מדי. לפי זה יהי' שלוש דעות בדברי ב"ה.

רשב"ג א' בשבט, רבי בט"ו בשבט, ור"ע מסופק אי בא' בשבט או בט"ו? עיין בר"ה דף יד ע"ב ודו"ק!

ולי הקטן נראה לישב כל הנ"ל וגם למצוא טעם במה נחלקו ב"ש וב"ה אודות ר"ה לאילן. ונקדים פה הקדמה אחת והיא שיש פלוגתא ישנה על כמה חלקים נחלקת השנה, מלבד חלוקת החדשים — אם על ארבעה או על ששה ובכתובים יש רמז לזה וגם לזה. חלוקת הד' הם התקופות שיש ד' בכל שנה ושנה שמתחילות ביום

שהשמש מגיע לד' הנקודות החשובות של מחזורו היינו בימים של שוויון היום והלילה ויום הארוך ביותר ויום הקצר ביותר. אפשר משנתנו שמתחלת ד' ראשי שנים הם הכוונה היתה מתחלה לזאת עיין בספר הי"ע מהגאון החסיד זצ"ל ורק אחר כך חכמי המשנה בלשון מושאל השתמשו בו גם לענין הלכות, ובזה יובן לנו מדוע בחר רה"ק דווקא במספר ארבע שלדעת ר' אשי במחלוקת שנוי' ולא שלשה של ד"ה? אך מאחר שמאמר זה היה שגור אצל העם רצו להעמיס בו ההלכה ודו"ק. ואולי בדרך השערה נוכל לפרש עם כל הנ"ל ענין אחד אצל בת יפתח, בספר שופטים י"א מ' אנו קוראים: "מימים ימימה תלכנה בנות ישראל לתנות לבת יפתח הגלעדי ארבעת ימים בשנה" והשאלה עומדת מאליה מדוע דווקא בחרו ארבעת ימים בשנה? ואם נאמר שלכל תקופה יש לה ראש, אז אפשר שד' ימים הם ד' ראשי התקופות והיינו ד' ראשי שנים וצ"ע ועיין גם בס' אבודרהם בסוף סדר התקופות שהביא תשובת רב האי גאון שבתוך הדברים כותב על התקופות: "... בעבור שהוא תחילת השנה או תחילת רביעיתה וגם מזה נראה שהתפשט בין ההמון להעריך ד' התקופות כראשי שנים ודו"ק. וקצת ראוי' יש למצוא להנ"ל בספרים חיצונים ספר היוכלים עיין למשל פרק ששי ובספר חנוך פרק ע"ב שמדגישים את נחיצת ימים אלו וקובעים לעשותם לחגים ואפשר שבנו השקפתם על היסוד האמור אצל בת יפתח ודו"ק. ולכל תקופה ותקופה היתה לה שם בפני עצמה, חז"ל קראו אותן: תקופת ניסן, תמוז, תשרי, טבת. היינו שיתפו לכל תקופה שמו של החדש שבו חלתה התקופה. יש למצוא בתנ"ך שמות מקוריים לאלו התקופות, עיין בבראשית ח' כ"ב בפיו' ראב"ע על הפסוק עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחורף וכו' שלפי דעתו קר וחם קיץ וחורף שמות התקופות ע"ש ולפי זה אפשר שקר תקופת טבת, חם תקופת ניסן, קיץ תקופת תמוז וחורף תקופת תשרי, ולזה נוטה הרד"ק בפירושו שם אך המציין בתרגום יונתן אף שג"כ מחלק את השנה לד' חלקים מ"מ יש חילוק ביניהם (ובספר אהבת יהונתן משה דעתם לאחת וזה אינו, עיין שם היטב וכאשר יבואר להלן).

ולפי דעתו תקופת ניסן = קציר ולפי דעת ראב"ע חם:

ולפי דעתו תקופת תמוז = חם וכן גם לרד"ק קיץ:

ולפי דעתו תקופת תשרי = זרע חורף;

ולפי דעתו תקופת טבת = קר.

ונחלקו בזה איזה עתים משה שנמנו בפסוק הנ"ל נבין לד' תקופות, הראב"ע סובר שזרע וקציר הוא חלוקת השנה לשנים ורק אחר זה מתחילות התקופות ולדעת התרגום להיפך הפסוק מתחיל מיד למנות התקופות וקיץ וחורף אינם שמות תקופות אלא חלוקת השנה לשנים. היוצא לנו מזה מה שחז"ל קוראים: ימות החמה לדעת התרגום יונתן קיץ ולדעת הראב"ע קציר:

ימות הגשמים לדעת התרגום יונתן חורף ולדעת הראב"ע זרע.

ואחר העיון נראה שגם קיץ וחורף וגם זרע וקציר שמות מתאימים לימות החמה וימות הגשמים (ויש לי הרבה ראיות לזה אך אין המקום פה להאריך) ואולי יש להוסיף עוד חריש וקציר עיין שמות ל"ד כ"א ות"א ובזה מיושב מדוע תירגם מילת חריש בזריעא או בדריעא במקצת נוסחאות ודו"ק.

ויש להעיר על דבריהם של הת"י והראב"ע כי בעוד שלדעת הראב"ע נימנו התקופות בבראשית ח' כ"ב כסדרם — אף שהתחלה היא תקופת טבת — לדעת התרגום יונתן בסירוגים, והלא דבר הוא מפני מה זה ועל מה זה?

ועל ידי חלוקה זאת נוכל להבין היטב את הפסוק בשיר השירים ב, יא כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף הלך לו... עת הזמיר הגיע... כאשר תראה נפרטו כאן שלשה עתים, סתיו, גשם ועת הזמיר. ונתפרש היטב על ג' תקופות, תשרי, טבת וניסן, סתיו היינו חורף כאשר התרגומים משתמשים במילת סתוא תחת חורף עיין גם על פסוק הנ"ל בבראשית ואם כן הוא תקופת תשרי וגשם תקופת טבת וזמיר היינו תקופת ניסן כי זמיר היינו מלשון כרמך לא תזמור ודומה לקציר מלשון לא תקצור. לפי זה כוונת הפסוק הוא כבר עבר זמן של כל ימות הגשמים ועתה עת תקופת ניסן עת זמיר שבו הנצנים נראו בארץ, עיין גם בברכות דף מג ע"ב ור"ה יא ע"א: האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילני דמלבלב וכו' היינו ממש הנצנים ודו"ק.

לעומת זאת יש חלוקה המחלקת את השנה לששה חלקים, עיין במסכת בבא מציעא דף ק"ו ע"ב ובתוספתא תענית פ"א ה"ז דעת התנאים המחלקים השנה ל'. הפלוגתא שם היא רק בזה אימתי מתחילים חלקים הנ"ל לפי חדשי השנה.

לפי היוצא מדבריהם שמות החלקים הנ"ל כסדרם מתשרי הם:

1. זרע 2. חורף 3. קר 4. קציר 5. קיץ 6. חם.

(אך בפירוש רש"י על התורה בבראשית ח' כ"ב יש סדר אחר, היינו מיד אחר זרע קר והדבר צ"ע. כי מלבד שסותר דבריו בפירושו בב"מ שם גם בפירושו על התורה סותר דברי עצמו מיד פעם אחת אומר: חצי כסלו וטבת וחצי שבט קר ופעם אחרת: קר הוא חצי שבט ואדר וחצי ניסן וזה פלא ואפשר ששתי נוסחאות נשתרבבו יחד פה וצ"ע).

ועיין גם בספר היובלים פרק כ"ט פסוק ט"ז שגם הוא מונה ששה שמות לחלקי השנה וזה כחלוקת התנאים (אך מ"מ נראה מדעתו שעוקב על חלוקת הד' שכותב: „וארבע פעמים בשנה“ ואי אפשר לעמוד על כוונתו האמיתית וצ"ע להבין דבריו) ועל תנאי התוספתא שחלקו את השנה לששה חלקים יש להקשות עוד יותר ממה שהקשינו על ת"י — שהסדר בפסוק בבראשית ח' כ"ב אינו עולה יפה לדבריהם. הסדר בפסוק הנ"ל הוא:

1. זרע 2. קציר 3. קר 4. חם 5. קיץ 6. חרף.

הסדר לדברי התנאים הוא: זרע חרף קר קציר קיץ חם

הסדר לרש"י בפירוש התו': זרע קר חרף קציר קיץ חם

ועיין בפירוש הרמב"ן על התורה בפסוק הנ"ל שהוא רוצה ללמוד מסדר

הזמנים שבפסוק ולפי מה שהראית לעיל אין ללמוד מכאן כלום ודו"ק.

ועל דברי הרמב"ן יש להקשות גם בלא זה איך יכול ללמוד שתשרי תחילת

השנה משום שבפסוק הזכירו תחילה מה יענה על קיץ וחורף והלא שם הסדר בהיפך?

ובפרט על יום ולילה והלא לפי המסורה וההלכה היום הולך אחר הלילה וצ"ג.

ומאחר שלמדנו חלוקת הששה נבין הגמרא תענית דף י ע"א: תניא חנני' אומר

ובגולה עד ששים בתקופה ועל זה שאלו איבעי' להו: יום ששים כלפני ששים או

כלאחר ששים כי חלק אחד של השנה הוא שני חדשים על כן אחר התקופה

ששים יום שהוא חלק אחד מהשנה גורם לשאלה. ולפי שיש חדשים חסרים ושלמים

שאלו האיבעי' אם צריכים להיות שני החדשים מלאים ויום ששים כלפני ששים

ודו"ק.

ומברייטא הנ"ל של חנני' למדנו איך שלבו וצירפו שתי חלוקות יחד היינו

חלוקת התקופות וחלוקת הששה וזה גם כוונת הגמרא בר"ה הנ"ל, אע"פ שרוב

תקופה מבחוץ היינו חלוקת התקופות אך לאידך גיסא לחלוקת הששה כבר יצאו

רוב גשמי שנה.

כי באם תתחיל למנות חלקי השנה מאחד בתשרי כבר יצאו באחד בשבט שני

חלקים מימות הגשמים שיש לו ג' חלקים ורובו היינו שני חלקים וזה דעתו של

ב"ש על כן לפי דעתו ר"ה לאילן באחד בשבט אך ב"ה סובר שהחלקים מתחילים לא

באחד בתשרי רק מט"ו בו על כן לפי דעתו ר"ה לאילן רק בט"ו בשבט ודו"ק.

ועיין שם בב"מ ובתוספתא שיש שלש דעות בין התנאים אימתי מתחילים

הששה זמנים ועל ידי זה זכינו להבין פלוגתתם. והנה שלש הדעות הן:

1. א' בתשרי 2. ט"ו בו 3. אחד בחשון.

ודעת ר' מאיר ט"ו בו, על כן סותם רבינו הקדוש בתחילת מסכת ר"ה שלדעת

ב"ה ר"ה לאילן ט"ו בשבט כי זה תלוי בזה והיינו סתם משנה כדעת ר' מאיר ודו"ק.

אך ר"ע מסופק מתי מתחילים הזמנים של חלוקת הששה כי זה תלוי בהילוך השמש

ולא בהילוך הלבנה על כן אפשר שפעם בתחילת תשרי ופעם בט"ו בו ופעם באחד

בחשון. ממילא גם ר"ה לאילן ג"כ אינו דבר ברור והיה הדבר אצלו בספק ודו"ק.

ומדברי ב"ה לא היה יכול ללמוד בוודאות כי אפשר בשנה שפסקו כן הי' הדבר נכון

לפי הילוך השמש אך לא בכל השנים.

ובזה הרוחנו ג"כ תירוץ על דיקדוקו של בעל הי"ע במשנה ריש ר"ה מדוע

נאמר כדברי ב"ש כדברי ב"ה בכף ולא דברי ב"ש ודברי ב"ה בלא כף. עיין גם

בשנוי נוסחאות. ולפי הנ"ל עולה יפה כי רק כדברי אך לא דברי ממש מאחר שיש להסתפק בדבריהם כאשר באמת עושה ר"ע ודו"ק היטב.

ועכשיו נבין גם הפלוגתא בין רבינו הקדוש ובין רשב"ג במסכת תעניות דף יד ע"ב בטעם מדוע לא גזרו יותר מי"ג תעניות על הגשמים ולפי מה שהראיתי לעיל בסכימה שעשיתי עד ר"ח שבט באמת אי אפשר לגזור יותר מי"ג תעניות ועל כן רבינו הקדוש הולך לשיטתו בריש מסכת ר"ה שר"ה לאילן בט"ו בשבט שרק אז יצאו רוב גשמי השנה הוכרח ליתן הטעם "שאין מטריחין יותר מדאי". אך רשב"ג סבור כדעת ר"ש שששה הזמנים מתחילים מתחילת תשרי ולפי זה בר"ח שבט כבר יצאו שני זמנים מימות הגשמים ושפיר אמר "לא מן השם הוא זה, אלא שיצא זמנה של רביעה".

ואל תשיבני מב"מ דף קו ע"ב ששם נאמר אמר רשב"ג משום ר' מאיר ואם כן בוודאי גם הוא יסבור כדעת ר' מאיר ולפי זה יש עוד זמן ליגזור יותר מי"ג תעניות עד סוף זמנה של רביעה. זה אינו כי באמת בתוספתא הגרסא לא רשב"ג בשם ר' מאיר רק רשב"א בשם ר' מאיר. (וגם יש עוד שינויים בין התוספתא ובין הגמרא בדעת ר"ש ור' יהודא עיין שם) וזאת הגרסא יותר מסתבר כי הרבה פעמים מצאנו רשב"א אצל ר' מאיר עיין למשל שבת קל"ד ומגילה י"ח ועוד ודו"ק.

ולאחר כל זה נוכל להבין מדוע עשו ר"ה לאילן לא בר"ח רק בט"ו בו כי דבר זה לא בכל השנים שווה פעם בא' בו פעם בט"ו בו ופעם רק בסוף, על כן בדרך הממוצע בט"ו בו. וגם משמות לד, כב יש להביא רא' לדעת ר' מאיר שששה הזמנים מתחילים בט"ו בתשרי כי רק אז תבין פירוש הפסוק "וחג האסיף תקופת השנה" ולא תקשה לך מדוע חג האסיף שהוא בט"ו בתשרי בתקופת השנה אף שכבר הי' ר"ה בא' בו, כי זה לחוד וזה לחוד.

החדשים הם לפי הילוך הלבנה והתקופות לפי הילוך השמש ובט"ו בתשרי אפשר להיות בדיוק תקופת השנה. וכל זה אפשר לומר ג"כ על מה שנאמר שמות כג טז: "וחג האסיף בצאת השנה" כי צאת השנה היינו תקופת השנה וזה לפי הילוך החמה ודו"ק.

הנראה לעניות דעתי כתבתי והקב"ה ישמרני משגיאות ויזכני להנות מאילנא דחייא מעץ החיים למחזיקים בה ויקוים בימינו חזיון יחזקאל הנביא "על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עליהו ולא יתם פריו לחדשיו יבכר כי מימיו מן המקדש המה יוצאים והיו פריו למאכל ועלהו לתרופה" (מז, יב) אמן.

לתיקון עירובין במנהטן, ניו-יורק

קונטרס רביעי

א

בירור דין שעריה מכוונים

א חד מהיסודות שעליהם נבנה ההצעה לעשות תיקון עירובין למנהטן, הוא, משום ששערי העיר כלומר הפתחים של הגשרים שבהם נכנסים ויוצאים מהעיר אינם מכוונים זה מול זה כמו שיתבאר להלן בהציוור, וזו היא הלכה מקובלת בספרי הראשונים והאחרונים וכן נפסק בשו"ע שבכה"ג אין להעיר שיש לה מחיצות מסביב, דין רה"ר אפילו אם ס' רבוא הולכין בה, וצורת הפתח שיש לכל הגשרים מתירין אותה ע"י עירוב. והנה ראיתי לרב ת"ח מפורסם שנתבלבל ונסתבך בהבנת פשטן של דברים וכתב פירוש מוזר בדברי הראשונים, להלן את ז' נדפס מכתבו, ועי"ז הוא מתנגד לתיקון עירובין במנהטן.

וביחוד נשתוממתי לראות מ"ש במכתבו ביום ב' דר"ח אדר תשכ"א (הובא לקמן) וז"ל «וכן אמר לי ביחוד הגאון כו'» (* שעיין מפולש משער לשער לא נתבאר כראוי בפוסקים ואין לנו ידיעה ודאית מהו וצריך לחשוש לכל הספיקות והחששות שאפשר להיות בזה». עוד כתב «באמת אני מבולבל בענין זה דמפולש כיון דלא מצאנו באור נכון ומפורש בדברי הראשונים וגדולי האחרונים מה הם הגדרים של מפולש, אולם ידע כחה"ר שליט"א שאין אני יחיד בבלבול זה אלא גם גדולים וטובים ממני מבולבלים בו ואין להם ידיעה ברורה בזה עכ"ל. הנה בבירור הלכה זו שבעינינו מפולש משער לשער ומה הם הגדרים של מפולש כתבתי בשלשה קונטרסים שערכתי בענין זה. א. בספרי תורה שלמה חט"ו (נדפס בשנת תשי"ג) עמוד קע"ז שמה הבאתי הרבה מקורות בענין זה וביארתי המקור לשיטה זו. ב. במאמרי בנועם (תשי"ח) עמוד רכד—רלג הבאתי עוד מקורות (הרב רד"מ קרויזר שם עמוד רה הוסיף עוד ג' מקורות ובספר «קונטרס תקון עירובין» להגרי"ד מאסקאוויטש (נדפס תשי"ט) עמוד צג הביא חומר הנ"ל והוסיף עוד מקורות). ג. במאמרי בנועם תש"כ שוב הוספתי בירורים שונים. וכנראה שהרב

(*) השמטתי שמו של גאון זה משום שאחר שהראו לו קונטרס הנוכחי אמר שמעולם לא אמר דברים כאלו, ושכלל אין שום מקום כלל לפירוש של רב זה והדבר פשוט וידוע שבנויארק אין שעריה מכוונים.

הנ"ל לא עיין כראוי בדברים הנ"ל, לולא זאת לא היה נכון ומבולבל בהלכה זו. לכן אמרתי לתת כאן בקיצור כל החומר שיש בהלכה זו ומה שעלה במצודתי בס"ד לברר וללבן נושא זה נוסף על מ"ש בקונטרסים הנ"ל.

בש"ע או"ת סי' שמה ס"ז: איזה רה"ר רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער ואין דלתותיו נעולות בלילה הוי רשות הרבים ובמג"א: מפולשים משער, פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה (הפרמ"ג מוסיף: הא אין מכוונים לא הוה רה"ר ועי' ט"ז סק"ה), ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דיני רה"ר.

ומרן בכסף משנה הל' שבת פי"ד ה"א מבאר יפה ענין זה של שערי מכוונים וז"ל: ומשמע לי דהא דבעינן שיהו דלתותיה ננעלות דוקא בשיש לה שני פתחים זה כנגד זה, דנמצא מדינה זו מפולשת משער לשער, שאם אין לה אלא פתח אחד מה צורך שינעלו בלילה, בלאו הכי הויא רה"י כדין כל חצרות שבעולם דלא מצריכין שיהו דלתותיהם ננעלות בלילה וכן נראה מדברי רש"י בריש עירובין, ונראה דהוא הדין נמי אם יש לה כמה פתחים אלא שאינם מכוונים זה כנגד זה, דכל שאינו מפולש משער לשער לאו רה"ר הוא, והא פשיטא שלא הצריכו לינעל דלתותיה בלילה אלא כדי להוציאה מדין רה"ר, כדאמרינן אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רה"ר וכיון דכשאינו מפולש משער לשער לא הוי רה"ר כשאין הפתחים מכוונים זה כנגד זה, בלא נעילת דלתות בלילה הוי רה"י, ומה"ט נ"ל עוד דלא מצריכין דלתותיה נעולות בלילה, אלא כשאותו דרך שבתוך העיר המכוון משער לשער יש לו כל דיני רה"ר אבל אם חסר אחד מהם הוי רה"י גמור אע"פ שאין דלתותיה נעולות בלילה, ע"כ.

ובשו"ע הרב שם, מוסיף טעם להדין שאם השערים מכוונים הוי רה"ר: שהרי אין לו אלא שתי מחיצות משני צדדיו בלבד, אם אלו המחיצות אינן רחבות אמה ברחב רשות היחיד, מכנגד חלל השער עכ"ל, וכ"כ בשו"ת מים רבים סי' ל"ח, כשהוא מפולש משער לשער אין בו חומה קרינן כי שתי מחיצות לאו כלום, ומקור דבריהם בתוס' עירובין כב. ד"ה חייבין דלמ"ד שתי מחיצות דאורייתא צ"ל שירושלים היתה מפולשת מארבע צדדין וחייבין עליה משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש דליכא מחיצה ע"כ, ומבואר בדבריהם שבכה"ג שהדרך העובר מקצה העיר עד קצה העיר ושערי מכוונים הרי אין לה רק שתי מחיצות וחל עליה דין רה"ר משא"כ אם אינם מכוונים שוב החומה הסובבת מסלקת את שם רה"ר, והערוך השלחן שם מוסיף ביאור למה לא מועיל צורת הפתח כששעריה מכוונים רק דלתות הנעולות מבטלות רה"ר אבל לא צורת הפתח דמה מועיל צורת הפתח הרי מפולש, עכ"ל. והמשנה ברורה מבאר מ"ש המג"א ויש לאותו הדרך כו' כל דיני רה"ר, דע"י אותו הדרך שעובר משער לשער כל הרחוב והשוק יש עליו

דין רה"ר אף שהוא מתרחב הרבה מכנגד הפילוש דאפילו קרן זוית הסמוכה לרה"ר אי לאו משום דלא ניחא תשמישתא כדאיתא בשבת ז. וכ"ש בזה דכל עיקר מקום קיבוץ הרבים הוא במקום שנתרחב, וגם ראה ברורה ממ"ש הב"ח והעו"ש בדעת הרמב"ם דאפילו יערות הסמוכים לדרכים ג"כ רה"ר הם משום דשכיחי רבים המסתלקין מן הדרך והולכין שם וכ"ש בזה. ומש"כ המ"א דיש לאותו דרך כל דין רה"ר נראה דכוונתו דבעינן שיהא רוחב הדרך ט"ז אמה ואינו מקורה כדי שיהי' עליה שם רה"ר וממילא חל על שאר מקום השוק אף שאינו מכוון נגד הפילוש כג"ל דאל"ה אין חל שם רה"ר על כל השוק, ע"כ עי' מ"ש האחרונים בש"ע על אתר והדברים ברורים ופשוטים לכל מעיין ישר בלי שום פקפוק כלל.

ובמשנה ברורה שם סקכ"ז כ' לבאר הא דמבואר דבמבוי המפולש לר"ה ורחב י"ג אמה ושליש י"א שהוא ר"ה, ולהלן סי' שס"ד ס"א מבואר שאין דינו כרה"ר דבסי' שס"ד מיירי כשהמבוי מפולש לרוחב רה"ר דאין רבים בוקעים בו וכאן מיירי כשהמבוי הולך לאורך ר"ה ע"כ וצ"ל אף דבכה"ג במבוי אפילו רחב ט"ז אמה אין שערי' מכוונים משום דמיירי באין להעיר חומה וכהשיטות שאז לא צריך שיהא מכוון ודי במפולש, ואפילו מיירי בעיר שיש לה חומה מ"מ י"ל אם יש דרך מפולש ומכוון שיש עליו דין ר"ה המבוי הפתוח לר"ה ג"כ יש לו דין ר"ה וכמו שנתבאר לעיל.

עתה נבוא לברר מקורן של דברים והיסודות של הלכה זו בדברי הראשונים מה שלא ביארו נו"כ הש"ע.

ב

מקור הדין בגמ' וראשונים

הנה מקור לשון המחבר: ואפילו יש להם חומה כו' הוא מרש"י שבת דף ו. ד"ה ר"ה, העתיקם הרא"ש שם סימן ח' והב"י וז"ל רש"י: ר"ה משמע רחב ט"ז אמה ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה (או) שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר, ע"כ. ברש"י דפוס ווילנא מוקפת המלה (או), לסימן מחיקה, אבל הרא"ש והב"י גורסים, או', וכנראה שפירשו המלה, או' כלומר או שיש לה חומה אלא שהיה רה"ר מכוון וכו', ואין צורך למחוק המלה, או'. כן גורס הרא"ש "או שיהא" ולא "שיהיה", כן גורס שיהא "פילוש".

וכן מבואר בראבי"ה הלכות עירובין סי' שעט שפירש כן שיטת רש"י: ולא חשיבי רה"ר אלא דומין לדגלי מדבר שהיו ששים רבוא, ושם היה מחנה לוויה שהעגלות היו מחזיקין ברוחב ט"ז אמות, בפרק הזורק, והוא שיעור דרשות הרבים, דמלאכת שבת ממשכן גמרינן והיה מפולש משני צדדים ובמדבר היו

אוהלים ואינו מסובב בחומה, והוא הדין עיירות שאין להם חומה, שראשי רה"ר שלהן מפולשין, הוי רה"ר, ואם מוקפין חומה ורה"ר שלהן מכוון ומפולש משער לשער ברוחב טז אמות הוי רה"ר כדאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליה משום רה"ר פירוש רבינו שלמה שמכוון ומפולש רה"ר שלה משער לשער ברוחב טז אמות וששים [ריבוא מצויין] בה, ות"ר פרק ראשון דשבת, ארבע רשויות לשבת כו' סרטיה ופלטיה גדולה ומבואות המפולשין כו' ומבואות המפולשין היינו, שמפולשות משער לשער ורוחב טז אמות כל אילו הם רה"ר דאורייתא, כדתניא התם, הרי אילו רה"ר גמורות, עכ"ל.

וכן מבואר בספר האשכול ח"ג דף קסא: רשות הרבים הוא מקום שרבים בקעי ורחבו טז אמה ומפולש כולו או מפולש לפחות משער לשער ואינה מקורה ע"כ, והנה מ"ש מפולש כולו היינו שאין לה חומה, ומ"ש או מפולש לפחות כו' היינו כשיש לה חומה, ונראה שלזה כוון גם הרוקח סי' קעה: רשות הרבים שהוא י"ו אמה המפולש מב' צדדים ומצויין שם ס' רבוא ואין שם חומה או מכוון משער לשער צריך דלת מכאן ודלת מכאן, ע"כ. ומי שמחק ברש"י הנ"ל המלה "או" סובר שרש"י אשמעינן שאפילו בעיר שאין לה חומה שמשכחת לה שיהיה מפולש ולא מכוון קמ"ל שצריך שיהיה מכוון ועל אחת כמה וכמה כשיש לה חומה בוודאי רק כששעריה מכוונים יש עליה שם רה"ר, ומדברי הראשונים הנ"ל נראה שהעיקר כגירסת רש"י שברא"ש וב"י.

אמנם הרמב"ן עירובין נט, כתב ח"ל: כל מבוי שמפולש בשני ראשיו ומכוון עד חוץ למדינה ורחב טז אמה היא רה"ר גמורה בכל עיירות ובכל כפרים שבעולם, ע"כ, מלשונו שכ' סתם בכל עיירות וכו' בעינן מפולש ומכוון עד חוץ למדינה, מבואר שס"ל שאין הבדל בין מוקף חומה ללא מוקף בשניהם בעינן פתחיהן מכוונים. (וכן הזכיר הלכה זו במלחמות עירובין כב: חייבין עליה משום רה"ר לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה). וכ"כ הרשב"א בעבודת הקדש שער ג' בפ' הגמ' שבת ו'. ומבואות המפולשין ופתחיהן מכוונים זה כנגד זה והעם עוברים ביניהן כדגלי מדבר והעגלות וכו' ע"כ. הרי לא חילק ג"כ בין מוקף או לא מוקף חומה וכן מבואר בלשון הריטב"א להלן, ומבואר מדברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א ועוד שהיו מקובלים שהפ"י ומבואות המפולשין היינו מפולשין לר"ה ופתחיהן מכוונים ואין ג"מ בין יש להם חומה או אין חומה, וכן יש לדייק גם מפירוש רש"י והגאונים בפ"י הגמ' שבת ו'. ומבואות המפולשין שלא מיירי דווקא בעיר שיש לה חומה, בפירש"י ומבואות של עיר רחבים י"ו אמה, המפולשין משני ראשיהן לפלטיא, וספרים אחרים: לסרטיא, ומקודם לזה פירש"י סרטיא, מסלה שהולכין בה מעיר לעיר: פלטיא, רחבה של עיר ששם מתקבצין לסחורה, וכן נראה מפ"י הגאון מובא בס' העתים לר"י ברצלונה עמוד 306, וז"ל:

ומבואות המפולשין לרה"ר עם מקום שיש בו ס' רבוא בני אדם ע"כ כלומר שבמבוא עצמו אין בו ס' רבוא אלא שמפולש לרה"ר שיש שם ס' רבוא. והנה להפירושים שמפולשין לפלטיא או לסרטיא או למקום שיש בו ס' רבוא נראה דלא מיירי כלל שהמבואות המפולשין נמצאים דווקא בעיר מוקפת חומה. אלא שבדברי הרמב"ן ושר"ר מבואר חידוש שהפירוש בגמ' מבואות מפולשין הפי' מכוונים. ראה עירובין ו. מבוי עקום מחלוקת רב ושמואל כמפולש או כסתום. ונראה שזה תלוי אם להענינים שהקיפו מחנה ישראל הי' דין מחיצה. א"כ יש לנו ללמוד שרק במוקף חומה יש הדין שצריך להיות מכוונים כמו בדגלי מדבר, ולהשיטות שלא הי' לענינים דין מחיצה מוכח שאפילו באין מחיצה ג"כ צריך שעריה מכוונים. ראה מ"ש בתו"ש חט"ו במילואים עמוד קנה—סב. שם הבאתי שיטת הגאונים שבמדבר לא היתה להם מחיצה והבאתי רא"י לדבריהם מפרקי דר"א פמ"ד עיי"ש.

והנה מדברי הראב"ה הנ"ל מבואר שבמדבר לא היו מחיצות ולפי"ז הרי יש להוכיח מזה שאפילו באין מחיצות ג"כ בעינן פתחיה מכוונים כמו בדגלי מדבר, אמנם מלשוננו נראה שרק בזמן שיש מחיצות בעינן מכוונות ובזמן שאין מחיצות אפילו רק מפולשין הוה ג"כ רה"ר, ויש לתרץ עפמ"ש לקמן פרק ג' להוכיח מלשון רש"י עירובין ב. שהזכיר רק מפולשין. אע"פ שבכמה מקומות הדגיש שבעינן גם מכוונים וע"כ מ"ש מפולשין לחוד לאו דווקא כן י"ל בדברי הראב"ה.

ועיקר הלכה זו שבעינן מפולשים ומכוונים מבוארת ברש"י עירובין ב. הלכך לא הוי רה"ר בציר מי"ו אמה רוחב ומפולש מב' ראשין. שם ו: ירושלים, רה"ר שלה מכוון משער לשער ומפולש ויש בה דריסת ס' ריבוא ורחב י"ו אמה. עו"ש רש"י ד"ה אבולי דמחוזא שערי העיר מכוונים זה כנגד זה והיו בה ששים רבוא. ע"כ. ובראב"ה שבת ס' ר"א דף 270 ואיזהו רשות הרבים סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשים זו היא רה"ר גמורה, פי' מפולשין משער לשער כל אורך העיר כדגלי מדבר. וס"י רט"ז דף 307: ולנו בזמן הזה אין לנו רשות הרבים מפולש משער לשער ורחב י"ו אמות והוה ליה כחצר. שם ס' שצ"א דף 443: לפי הסברא של רבינו שלמה שפירש הא דירושלים אילמלא דלתותיה נעלות חייב עליה משום רה"ר משום דשכיחי בה ששים רבוא ומכוונים פתחיה משער לשער כו' משמע דעיירות שלנו שהם מוקפים חומה ואין מכוונים שעריהם משער לשער שהם כרמלית. ושם דף 447: דסבירא לן כפי' רבינו שלמה בריש עירובין כו' דלא הוי רה"ר אלא אם כן רחב י"ו משער לשער ומפולש משער לשער, וכן לא תמצא בכל זה המלכות, גם צריך שיהיה בלא מעלות ומורדות כדגלי מדבר כו' וליכא למימר אם כן ניבעי מפולש מסוף העולם ועד סופו דאפילו דגלי מדבר הפילוש היה רק במחנה דידהו בעגלות כו' רה"ר שיש לפנינו מעלות ומורדות

אפילו במקום השווה לא חשיב רה"ר כו' ואע"פ שי"ל ולדחות כו' לא מסתברא הכי כו' ותו דלא דמי לדגלי מדבר, ע"כ. (בספרי תו"ש חט"ו במילואים ביארתי דבריו ע"פ דמבואר בירושלמי עירובין פ"ה ה"ה, ומדברי הריטב"א שבת כת"י עיי"ש עמ' קעז).

ולהנ"ל נראה שגם הרמב"ן פ"י כן הא שאמרו בגמ' ומבואות המפולשין היינו מכוונים כמ"ש הראב"ה, וכ"כ הריטב"א עירובין כב. מובא לקמן. ועיקר שיטת רש"י רמב"ן ראב"ה ועוד שבעינן שעה מכוונים מבוארת בכמה ראשונים וז"ל הרשב"א בעירובין כב. ומיהו הא דאמר ר' יוחנן דבקיעת הרבים מבטלת מחיצות, הני מילי מחיצות העשויות ברשות הרבים ויש ביניהם רחב שש עשרה אמה ושפתחיו "מכוונים זה כנגד זה" שדומה לדגלי מדבר. וכ"כ בספר עבוה"ק להרשב"א שער ג' אות א': וכן המבואות המפולשין ופתחיהן מכוונים "זה כנגד זה" ורחבין שש עשרה אמה, והעם עוברין ביניהם כדגלי מדבר והעגלות.

הריטב"א עירובין ו. ד"ה כיצד מערבין כתב: פירשה רש"י ז"ל ברשות הרבים גמורה, רחבה שש עשרה אמה ושפתחיו מכוונים זה כנגד זה ושיהי' רגיל לששים רבוא. עוד שם דף כב ד"ה כאן: פ"י מבואות ירושלים דין רשות הרבים יש להם שהרי אית להו שש עשרה אמה רחב, והוא דרך לששים רבוא וכו', וכן ברוחותי' מפולשין "ומכוונים זו במזרח וזו במערב זו בצפון וזו בדרום" א, שזה דין רשות הרבים במבואות המפולשין כדפירש"י ז"ל כאן ובמסכת שבת, עכ"ל. הנה הריטב"א הזכיר כאן התנאי שיהיו "מכוונים" וג"כ "מפולשין", לפי ששניהם נחוצים לדין דרשות הרבים ובאחד מהם לבד לא הוי רה"ר.

המאירי עירובין עמוד א. כתב: ורשות הרבים הוא דרך שיש ברחבה שש עשרה אמה "ומפולש" משני ראשיו עד שיוכל אדם לעבור שם "ביותר בלי עקום". עו"ש עמוד ו' כבר ביארנו בראשון (פ"ק דעירובין) שלשים ושנים זרתות, ושפתחי שני ראשיו "מכוונים זה כנגד זה" עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה "בלא שום עקום". עו"ש: וענין ירושלים הוא שמבואותי' רחבים שש עשרה אמה ומפולשים "במכוון זה כנגד זה", ואע"פ שהיא

א) ויש להעיר בלשונו: ומכוונים זו במזרח וזו במערב, אולי כחנתו למעט רק זו במזרח וזו בצפון או בדרום. אבל לא צריך מכחן ממש זה כנגד זה. ונראה שז"א שא"כ היה מספיק לומר מפולשין לבד ומה שהוסיף "ומכוונים" ע"כ הפ"י כמו שנתבאר לעיל וזו במזרח וזו במערב היינו מכחן ממש. וראה לקמן פ"ג מ"ש מדברי המאירי עירובין נט. שכתב: דרך ישר אבל היו פתוחים מצד אחד אינם נחשבים אלא כפתח אחד, ע"כ. מסוף דבריו: אבל היו פתוחים מצד אחד, נראה לכאורה שבא למעט רק צד צפוני או דרומי אבל מזה שכתב שהפתחים מכחנים כו' דרך ישר כו' הרי ברור שסו"ד לאו דחקה וכן צריך לפרש לשון הריטב"א.

מוקפת חומה מכל מקום יש בחומותי' שערים גדולים שהם שערי העיר שכל אחד מראשי המבוי מפולשים לאיזה מן השערים ונמצאו רבים מצויים לבקוע ליכנס ולצאת "ביושר בלי עקום", ולמדת שאעפ"כ דיו בדלתות נעולות. וראה מ"ש להלן מדברי המאירי עירובין עח:

במאירי מבואר שפירש לשון רש"י: "מכוון משער לשער", "מכוונים זה כנגד זה", היינו ביושר בלי עקום. ובא להדגיש שלא מועיל אם הם מפולשין לבד אפילו אם הפתחים הם זה כנגד זה כגון פתח אחד מצד מזרח ואחד מצד מערב

פתח מערב

כגון בצורת למ"ד:

פתח מזרח

אבל לא בא למעט אם מכוונים בעיקום כגון זה ב):

פתח מערב

פתח מזרח

וכ"כ בס' אהל מועד לא' מהראשונים הלכות שבת דרך י"ג נתיב ב': "ואינה רשות הרבים כו' ורק מבואות של עיר המפולשים ורחבים י"ו אמה ופתחיהם מכוונים זו כנגד זו" דינן כרה"ר והוא שאין דלתותיהן נעולות בלילה". וכ"ה בשלטי הגבורים בשם ריא"ז פ"ק דעירובין ובתשובת מהר"מ ב"ב סי' לא. ולהלכה למעשה פסק כן אחד מגדולי הפוסקים האחרונים.

בשו"ת בית אפרים או"ח ח"א מ"ה ע"ג וז"ל: "ולענ"ד דאף הפוסקים דתלו טעמייהו שאין רשות הרבים משום שאין רחב י"ו אמה ולא הזכירו ששים ריבוא. לפי שהיה מצוי שם כמה עירות גדולות במדינות אשכנז וצרפת ואינגלטירא שהיו

ב) ויש להעיר בביאור ענין זה של שעריה מכוונים מהא דמבואר בתוספתא (כת"ע) טהרות פ"ז הי"ב: בסילקו (פלסין גדול) שפתחיה מכוונים זה כנגד זה כו' ר"א אם עומד בצד זה ורואה את הנכנסין ואת היוצאין בצד אחר רה"י לשבת ורה"ר לטומאה. ושם הי"ג בסילקי ששני פתחי מכוונים ושם הי"ד עיי"ש בביאור הגר"א בתוספתא ובמשנה טהרות פ"ו ה"ח עיי"ש בר"ש מה שהקשה מהתוספתא וברא"ש שם ובמלאכת שלמה ובמשנה אחרונה, ואכמ"ל ומבואר מהנ"ל שבמקום שאמרו זה כנגד זה יש לפרש אפילו אם אינם מכוונים, וכשאמרו מכוונים הפי' מכוונים ממש. וראה מ"ש בביאור מכוונים בנועם ח"א.

ויש להעיר גם מדברי הרשב"ם ב"ב ס. לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון, וברשב"ם חלון כנגד חלון אלא משהו ירחיק זה שלא כנגד זה וכו' ובגמ' שם מנה"מ אר"י דא"ק וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשכטיו מה ראה, ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם השכינה ע"כ ומבואר שהרשב"ם מפרש מה שאמרו שאין פתחי אהליהם "מכוונים זה לזה", שהפירוש הוא מכוונים ממש ואם מרחיק משהו (כלומר שחלונו מרוחק מסוף חללו של חלון חברו אפילו משהו) לא מקרי מכוונים זה לזה, הגם שקשה להבין הרי הטעם משום צניעות או משום היזק ראי' ומה מועיל משהו. ומטעם זה יש שיטות בראשונים מובאים בש"ע חו"מ סי' קנד הסוברים שצריך להרחיק שלא יוכל לראות מפתחו פתח חברו, וי"א ששיעור הרחקה ד' אמות. ככל אופן לכ"ע הפירוש בגמ' מכוונים זה לזה, מכוונים ממש.

בהם ס' ריבוא, כגון עיר גדולה פריז, לונדון, וינא, פפד"מ, ועוד רבים כהנה כרכים גדולים אשר המה רוכלי העמים ומרובה באוכלוסין מאד והיו גם ישראל הרבה דרים שם כו' ואמנם עיירות שבמדינות אלו רחובותיהם קצרים ואין בהם רוחב י"ו וגם אין מכוונים משער לשער ולכך נקטי טפי הנך שהם כוללים יותר, אף לכרכים גדולים כו' דבאמת י"ל לדידן לית לן רשות הרבים כו' שאין רחב ט"ז אמה ואין מכוונים משער לשער כמבואר בדברי הפוסקים שאף בלא הך מילתא דששים ריבוא סבירא להו דאין עכשיו רשות הרבים". ואותו הדבר הוא באי מנהטן אע"פ שיש בו ס' ריבוא ורחובותיו רחבים ט"ז אמה אבל אין שערי מכוונים זה מול זה, לכן אין לו דין רה"ר.

וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ה"ד סי' ג', ע"ד מה שכתבתי בחיבורי חלק ג' בהשמטה לסימן יח, שאם יש מבוי מפולש רחב ט"ז אמה, היינו שהמבוי מפולש מקצה אל קצה אשר באמת אינו מצוי כלל בעיירות גדולות, ולזה נהגו לערב בכרכים גדולים מאוד ולא חשו למה שיש שם ששים רבוא, כיון שאין שם רה"ר מפולש כנ"ל, וגם כי הס' רבוא מפוזרים בכל הרחובות, ולא יודמן כלל שילכו כולם ברה"ר אחד וכמו שכ' שם, עכ"ד.

מכל הנ"ל יש ללמוד שגדרי ופרטי הדינים שהשערים צריכים להיות מפולשים ומכוונים נתפרשו יפה ומובנים בלי שום ספקות ופקפוקים. ולפ"ז בגידון דידן בעיר המוקפת מחיצות כמו האי מנהטן שיש לה מחיצות בידי שמים ובידי אדם שיש לה דין כרמלית אם יש לה אפילו רחוב אחד שעובר ישר לאורך או לרוחב העיר שרחבה ט"ז אמה וס' רבוא מצוים בה ושעריה מכוונים זה מול זה מקצה העיר עד קצה העיר כלומר משער הנכנסין לה להשער היוצאים ממנה אז יש להעיר דין רה"ר ולהתירה צריכים דוקא דלתות הראויות לנעול, ואם אין שעריה מכוונים אין לה דין רה"ר ומועיל אם יש להשערים צורת הפתח, וזו היא אחת מההלכות המקובלות שצריך להיות דומה לדגלי מדבר שהמחנה היתה י"ב מיל על י"ב מיל והיו שעריה מכוונים כזה:

שעריה מכוונים

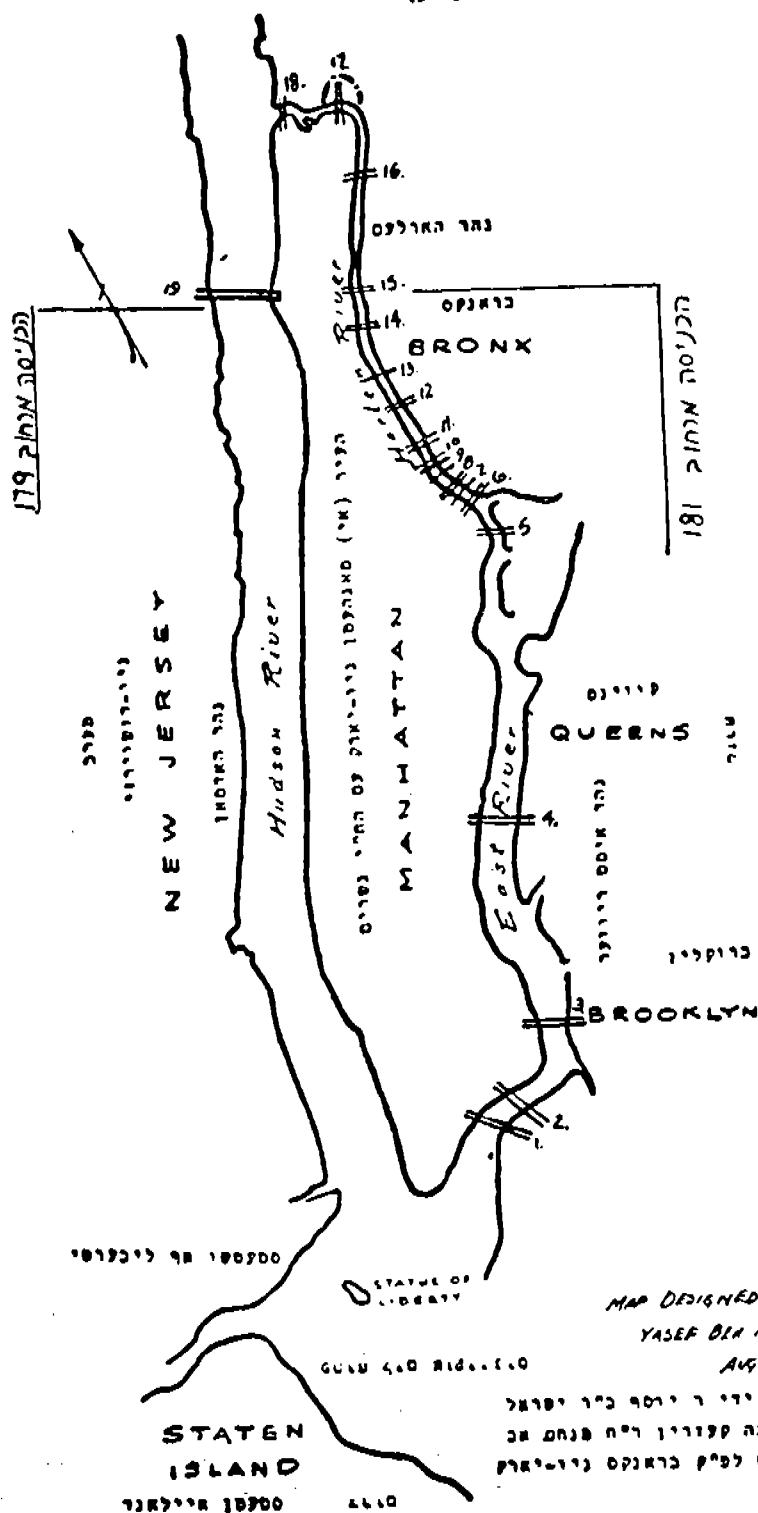
<div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">י"ב מיל על ר"ב מיל</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;">מחנה ישראל</div>	<div style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">דרך רחבה ט"ז אמה</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; text-align: center;">מחנה ישראל</div>
--	--

ציור שערי מכוונים במנהטן (ר' עמ' צ')
לאורך העיר מצפון לדרום משכחת לה, אם היתה דרך ישרה מהגשר מס' 17-18 עד סוף העיר בדרומה. כל הרואה מפת העיר ימצא שאין בדרומה שום פתח רק בפנת דרומית מזרחית גשר מספר 1 וברוחב העיר ממזרח למערב אין במערב רק גשר אחד מספר 19. ועל מפת העיר

נראה כאלו הגשר מספר 15 למזרח העיר מכוון נגד הגשר מספר 19. אבל כל

1959

צירי העיר (אי) מאנהטמן



MAP DESIGNED BY
YASEF BEN ISRAEL
AUG 1959

סג"ר ירמיהו ב"ר ישראל
הסכנה קטרוני ר"ח מנחם מ.
הי"ט לפ"ק בראנקס ניו-יארק

המבקר את המקום רואה שמלבד שהגשרים רחוקים זה מזה שני בלוקים ברוחב, מרחוב 179 לרחוב 181. מלבד זה יש גם מחיצות מפסיקות והחיבור ביניהם ע"י מנהרה (טונעל) מתחת לארץ באופן שאין שום חשש כלל, וברור שאין כאן שערי מכוונים. ולכן אין על מנהטן דין רה"ר דאורייתא. וניתרת על ידי המחיצות וע"י צורת הפתח שיש לכל שערי.

ג

עוד מקור בגמ'

מלבד מ"ש הראשונים בפ"י הגמ' שבת ו. מבואות מפולשין היינו מכוונים יש להביא עוד מקור על פי פירושו של אחד מן הראשונים בגמרא והוא בעירובין נט. מתני' עיר של יחיד ונעשית של רבים מערבין את כולה ושל רבים ונעשית של יחיד אין מערבין את כולה אא"כ עשה חוצה לה. ובגמ' היתה של רבים והרי היא של רבים ואין לה אלא "פתח אחד" מערבין את כולה (ופירש"י ולא מפולשת היא ולא דמי לדגלי מדבר). ושם בגמ' והשתא דאיפניא לה אשפה הוה לה "כשני פתחים" ואסור, ע"כ. והנה בגמ' מיירי בדין עירוב דרבנן שבעיר של רבים אם יש לה פתח אחד מערבין כולה, אבל יש לה שני פתחים גזרו חכמים שיעשו שיעור משום הכירא ושללא תשתכח תורת רה"ר. ומדברי הרמב"ם פ"ה מהל' עירובין הלכה כ' ושו"ע או"ח סי' שצ"ב מוכח שאם יש לה שני פתחים היינו מפולשים ג"כ גזרו שלא לערב את כולה וצריכה שיעור. וכן נראה לכאורה מלשון רש"י ולא מפולשת, משמע במפולשת בלבד הדין כן.

אמנם המאירי עירובין שם הביא בשם הראב"ד וז"ל גדולי המפרשים כתבו שהחמרנו בשני פתחים פי' בשהפתחים מכוונים זה כנגד זה עד שדרך רה"ר עוברת עליה דרך ישר אבל היו פתחים מצד אחד אינם נחשבים אלא כפתח אחד ע"כ, ומבואר דמפרש סתם לשון הגמ' כשאמרו שני פתחים היינו מכוונים. וכן מבואר באו"ז הגדול עירובין סי' קסד: "וכן פי' רבינו שמואל זצ"ל בפרק מי שהוציאוהו, עיר של יחיד שאין רה"ר עוברת שאין פתחיה מכוונים זה כנגד זה, כגון דגלי מדבר, ואין רחבה ט"ז אמה ורגילין לערב את כולה כאחת, ונעשית של רבים שרבו אנשים בעיר ובבנותיה שבסביבותיה הרגילים לבוא שם בסחורה עד אשר עלו לששים רבוא כמנין דגלי מדבר, ורה"ר שלה רחב ט"ז אמה, אבל אין פתחיה מכוונים זה כנגד זה, מערבין את כולה הואיל ואין רה"ר גמור, דברה"ר שאינו גמור עסקי' דמערבין את כולה, דליכא למיגור אטו רה"ר גמור [דילמא] אתי לערובי דהא שם רה"י עלי', אע"ג דדמי לרה"ר לכל דבריו חוץ מדבר אחד, אי אין רחב ט"ז אמה או אין פתחיה מכוונים זה כנגד זה ל"ג אטו רה"ר גמור דהא שם רה"י עליה, שהרי מתחילה רשות [היחיד]

גמור לכל דבריו ולא הוי דמי כלל לרה"ר משום הכי מערבים את כולה בלי היכר דיוורין חוצה להן כו". ע"כ.

ועפ"ד הראב"ד והאו"ז נ"ל לפרש לשון רש"י הנ"ל ואין לה אלא פתח אחד ולא מפולשת היא ולא דמי לדגלי מדבר ע"כ ולכאורה דבריו אינם מובנים שהרי לעיל הבאתי פירש"י בכמה מקומות דבעינן מכוונין כמו בדגלי מדבר א"כ למה פירש"י כאן שהיתר פתח אחד משום דלא דמי לדגלי מדבר הרי מטעם זה צריך להיות אפילו שני פתחים אם אינם מכוונין ג"כ לא דמי לדגלי מדבר, ותימה שלא עמדו על זה המפרשים. ולהנ"ל י"ל שגם רש"י אע"פ שכתב רק מפולשין כוונתו כפי הראב"ד ור"ש באו"ז ולשיטתו אזיל.

וראיה ברורה לזה שרש"י בעירובין ב. ד"ה מבוי כתב: הלכך לא הוי רה"ר בציר מט"ז אמה רוחב ומפולש מב' ראשין, ולא הזכיר מכוונין. ולהלן בדף ו' ד"ה ר"ה כ' מפורש: שהיה רה"ר שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר. וכן שם ו': ד"ה ירושלים רה"ר שלה מכוון משער לשער ומפולש. ושם ד"ה אבולי דמחוזי שערי העיר מכוונין זה כנגד זה, א"כ בעכצ"ל מ"ש בדף ב. ומפולש כוונתו לא רק מפולש אלא מכוון. אותו הדבר מ"ש בדף נט: ולא מפולשת ר"ל גם מכוונת.

ולפ"ד הראב"ד ופירש"י מצינו מקור נפלא לדין של שערי מכוונין בגמ' אע"פ שכאן מיירי לענין גזירה דרבנן משום היכרא מ"מ ס"ל לחכמים שרק בזמן שבלי ההכשר הוה רה"ר והיינו שפתחי מכוונין אז גזרינן ואולי לזה כוון הגר"א בהגהותיו שציין בש"ע סי' שמה על שערי מכוונין גמ' עירובין נט. ברש"י. ולהמפרשים דכאן לא בעינן מכוונין אינם חולקים על עיקר הדין של רה"ר דאורייתא דבעינן מכוונין, אלא שגבי הדין של שיור לא בעינן מכוונין.

ד

בדגלי מדבר היו הדרכים מכוונין

בנועם ח"א כתבתי בארוכה בביאור ענין זה ותמצית הדברים, לפי מה שאמרו בעירובין כב. ב: מעלות ומורדות שבא"י אין חייבין עליהם משום רה"ר, לפי שאינן כדגלי מדבר, ופירש"י שם, ד"ה מעלות וד"ה שאינן: "מעלות ומורדות דלא גיחא דריסה דידהו ולא הוי רה"ר. דגלי מדבר ארץ חלקה היתה, שהענן משה אותה". הרי שלמדים מזה שנעשה במדבר ע"י הענן. ובירושלמי עירובין פ"ה ה"ב: כיצד היו ישראל מהלכין במדבר? חד אמר: כתיבה, וחרנה אמר: כקורה, ועי' סוטה לג. ב ובמכילתא בשלה. ענן "אחד שהי' מהלך לפנייהם כל הנמוך מגביהו וכל הגבוה משפילו". ובברייתא דמלאכת המשכן פי"ד: "שהענן

מדריכם בדרך ישרה". ולפי מחנה ישראל, שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל והענן עשה להם דרך ישרה וחלקה והדרך היתה מפולשת באופן ישר מתחלה ועד הסוף, ואפילו כשהיו צריכים ללכת לימינם או לשמאלם הדרך היה באופן ישר ובו הלכו העגלות והארון. העגלות עמדו במחנה לוויה ברה"ר שהיו הפתחים מכוונים משער לשער. ולזה התכוונו רש"י וכל הראשונים הנ"ל שהזכירו לדבר פשוט שדגלי מדבר היו שערי מכוונים.

ד

מקור לדברי רש"י בירושלמי

בריטב"א כת"י ירושלים (בספרי' לאומית) שבת דף ו. כתב וז"ל: «ואיזה ר"ה סרטיא ופלטאי גדולה ומבואות המפולשות. פי' סרטיא גדולה מסלה שהולכין בה מעיר לעיר, ופלטאי השוקים והרחובות שנושאים ונותנים רבים תדיר, ומבואות הפולשין כשהם רחבים י"ו אמה ויש בה דרך לששים רבוא, ובפרש"י בפ"ק דעירובין: וא"ת והא היא במדבר טפי מששים רבוא כל ערב רב והנשים ומי שלא היה בן עשרים. וי"ל הוא שאין לחשוב אלא אתם שהם ממנין הפקודים והא דאמר שיש בה דרך לס' רבוא לא טוף דבר שיהו קבועים ביה אלא שהוא דרך, תדע שהרי ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין על ידו משום ר"ה ולא היה שם קבועים ס' רבוא אלא שלפעמים באים שם (והג"י...). דרך כי רוכלת כל העמים היתה, ועוד כתב רש"י ז"ל במס' ערובין שאין רשות הרבים אלא כשהוא מכוון משער לשער והכי הוא בירושלמי אבל לא הסכימו בזה כל המפרשים ז"ל עכ"ל.

לא ביאר לן הריטב"א לאיזה ירושלמי הוא מכוון גם לא הזכיר טעמו של רש"י משום שבעינינו דומיא לדגלי מדבר, ולכאורה נראה שכוון לדברי הירושלמי עירובין פ"ח ה"ח: «ר"ל אמר לעולם אין ר"ה עד שתהא מפולשת מסוף העולם ועד סופו (עד שיודע לך שאינו כלה למקום שיש הרים וגבעות, פנ"מ) מחלף שיטת ר"ל דאמר אין רשות הרבים בעולם הזה (מתמת הרים וגבעות) אלא לעתיד לבוא, שנאמר כל גיא ינשא כו". אבל מזה שהירושלמי מסיים מתני' פליג על ר"ל מבואר שדברי ר"ל נדחו. ובספר גיר כתב: היאך אפשר דפליג ר"ל ארה"ר המזכר במשניות, ואפשר דלא דווקא קאמר, וכוח ממש ללשון המאירי לעירובין כת"י הרי"ל פישמן דף ע' ע"ב (מובא בירושלמי כפשוטו שם): «והואיל בה מעלות ומורדות אין חייבין עליה משום ר"ה, ויש שפסקו שזו אינה ולא נאמרה דווקא כי היכי דחזינן בירושלמי בפ' כיצד משתתפין בשם ר"ל אין ר"ה עד שתהא מפולשת מסוף עולם ועד סופו וכן אין ר"ה בעולם הזה אלא לעתיד לבוא שנא' כל גיא ינשא וגו' וזה ודאי לאו דווקא נאמר ע"כ. ועוד

הרי בירושלמי לא הזכיר כלל ענין זה של מכוון אלא מפולש, וכבר נתבאר שמכוון ומפולש שני ענינים הם. לכן נראה שהריטב"א כוון לאיזה ירושלמי אחר וצ"ע. כן מ"ש שלא הסכימו בזה כל המפרשים צ"ע לאיזה מפרשים כוון. בכל אופן למדים מדברי הריטב"א שיש מקור לדברי רש"י בירושלמי. ובתו"ש חט"ו ביארתי יותר דברי הירושלמי עיי"ש.

ה

עוד מקור שבמדבר הי' שער'י מכוונים

בהלכות גדולות ריש הל' שבת כתב: ולא מיבעיא דרך רשות הרבים "דאורח מלכא" היא ואסור לטלטולי כו', ע"כ. ועמד על דבריו בשו"ת בית אפרים סי' כו, מה כוונתו בהמלים "דאורח מלכא", ומפרש שרצה לומר בזה שדרך רשות הרבים הוא דרך המלך והכוונה דבעינן ששים רבוא ע"ש, ובתו"ש חי"ד במילואים הבאתי שנדחק לפרש כן לשון הבה"ג מפני שלא מצא מפורש בבה"ג דין ס' רבוא שהראשונים הביאו בשמו. אמנם כעת נתגלה לנו בבה"ג אספמא שם מפורש כן להדיא ואין צורך לדחוק בזה ועי' בשו"ת משכנות יעקב או"ח עמוד קכד.

ולפענ"ד נראה שכוונת הבה"ג מה שקורא לרה"ר דרך המלך עפ"מ דמבואר במשנה ב"ב צט: דרך המלך אין לה שיעור ובגמ' קא: שהמלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו, וברשב"ם במשנה: דרך המלך אין לו שיעור, כדמפרש בגמ' שהמלך פורץ בתים וגדר מלפניו, לעשות לו דרך ולא יטה ימין ושמאל, ובספרי בפ' המלך שופטים סי' קסא, נפקא לן מקראי כו' ולשון הספרי שם: מלך פורץ לעשות לו דרך ואין ממחים בידו, להרחיב לו סטריאות ואין ממחים בידו, דרך המלך אין לו שיעור.

מה שפי' הרשב"ם שמהות דרך המלך היא שדרך המלך לא יטה ימין ושמאל אלא ישר ואם יש לו דרך המעכב פורץ גדר, יסודו הוא בפי' הקרא במדבר כ, יז: דרך המלך גלך לא נטה ימין ושמאל (ובאונקלוס "אורח מלכא", ובת"י באסטרטיא דמלכא) והרשב"ם לשיטתו בפירושו שם: דרך המלך, במסלה, מסלת עוברי דרכים המיוחדת לכל העולם, ע"כ מזה למד הבה"ג שדרך המלך היא רשות הרבים המיוחדת לכל העולם והיא היתה ישרה, מלבד במקום שיש הרים או נהרות, אבל בדרך כלל סימן של רשות הרבים הוא שהדרך ישרה שהמלך שעושה הדרכים בשביל המדינה פורץ גדר ואין לו צורך לעקום הדרכים.

וכפירושו של הרשב"ם מבואר גם ברמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"ג: ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו ודרך המלך אין לה שיעור אלא כפי מה שהוא צריך אינו מעקם הדרכים מפני כרמו של זה או מפני שדהו של

זה אלא הולך בשוה ועושה מלחמתו, ע"כ. (מ"ש הרמב"ם שזה רק במלחמה מבואר ברש"י סנהדרין כ: במשנה ופורץ (גדרות אחרים) לעשות לו דרך (לשדהו ולכרמו) הרי שחולק על הרמב"ם שזה לאו דווקא במלחמה, וכן ביבמות עו: ובלח"מ עמד על זה ובסדב"ר דמלשון הספרי מוכח כפירש"י). ולפ"ז נראה שלזה כוון הבה"ג שאמר דר"ה"ר היינו אורח מלכא בא לבאר שצורת הרה"ר היא כדרך המלך שהיא שוה וישר לא מעוקם. ולפ"ז הרווחנו כמו שעיקר היסוד של ששים ריבוא ליתא בגמ' רק מקורו מבה"ג שהביאו התוס' שכן מבואר בבה"ג אספמ"א, כן היסוד של שעריה מכוונים. שהביא רש"י יש לו מקור בבה"ג הנ"ל.

ו.

ישוב לקושית המשכנות יעקב

וראיתי בענין זה דבר תימה לאחד מגדולי האחרונים שכתב לפקפק בדין זה שבעינן שעריה מכוונים והוא בשו"ת משכנות יעקב וז"ל: ולענ"ד יש ראייה לזה דאין צריך לרה"ר שתהא מכוונת דהא גבי ערי מקלט כתיב תכין לך הדרך ודרשינן שיהיו מכוונות כדאמר במכות במשנה, וכן מבואר ברמב"ם, משמע הא לא"ה אין צריך, אף שכל דרך ערי מקלט היה רה"ר דהא מה"ט אמר בב"ב דרך ערי מקלט ל"ב אמה ודרשינן מדכתיב דרך הדרך דאי הוה כתב דרך ממילא משתמע י"ו אמה כדרך רה"ר וכמ"ש הרמב"ם השתא דכתיב הדרך מרבינן ל"ב אמה, וא"כ דהוי דרך רה"ר ואפ"ה אצטריך תכין כו' שיהיו מכוונות, והרב המגיד הביא בשם ספרי תכין לך כו' שיהיו סרטיאות מפולשות לתוכה והיינו הך דרשא דמכוונות, ומשמע דגם לשון מפולשות כה"ג משמע וכמ"ש בד' הירושלמי בהא דר"ל, ומשמע הא שארי רה"ר א"צ לכך, וכה"ג כ' הרמב"ם שלא היו ב"ד מניחין בדרך לא תל ולא גיא וכו' הכל מדרשא דתכין ודוקא בדרכים ערי מקלט שצותה התורה לעשות כן לתקנת הגולים כו' עכ"ל ולבסוף הביא שיטת רש"י שצריך שיהיו מכוונים וסיים „והדבר צ"ע לדינא“.

ודבריו אינם מובנים כי יש כאן שני ענינים שאינם דומים כלל זה לזה.

ומתחלה נבאר קצת הלכה זו.

הנה במשנה מכות פ"ב—ה: ומכוונות להן דרכים מזו לזו שנאמר תכין לך הדרך. ובגמ' י. תניא ראב"י אומר מקלט מקלט הי' כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם אמר רב כהנא מאי קרא תכין לך הדרך עשה לך הכנה לדרך.

וצ"ב מהי הכוונה במשנה ומכוונות להם דרכים מזו לזו וכו', ויש בזה

ג' פירושים א. הרע"ב ומכוונות להם הדרכים שהיו עושים הדרכים שיהיו מכוונות לערי מקלט שלא יהא הרוצח תועה בדרך, ומקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכיר הרוצח ויפנה, ע"כ. השמיט המלים "מזו לזו" ולא פי' כלום, כן לא ברור מלשונו אם הפי' שהדרש בגמ' "ומקלט מקלט הי' כתוב" היינו שזה פירוש על הפסוק תכין לך הדרך שע"י אלה הכתיבות היו הדרכים מכוונות, או שיש כאן שתי תיקונים שיהיו הדרכים מכוונות כו' וגם הי' כתוב מקלט מקלט, והראשון מסתבר יותר. ובמלאכת שלמה כאן ומכוונות היו להם דרכים וכו' כך צ"ל, ולא מזכיר ג"כ המלים "מזו לזו". ובדברים רבה מכת"י הוצאת ליברמן מבואר כן להדיא וז"ל תמן תנינן מכוונות להן דרכים שנאמר תכין לך הדרך, והיאך היו מכוונות חברון ביהודה כנגד בצר במדבר שכם בהר אפרים כנגד רמות בגלעד וקדש בגליל כנגד גולן בבשן. סוף הלשון מבואר בתוספתא ובמכות ט, ומכוונות הי' כמין שתי שורות שבכרם חברון ביהודה כו', אמנם במדרש מבואר שמפרש כן לשון המשנה וזה חידוש, ולפ"ד המדרש יש לפרש הגירסא שלנו מזו לזו שבפשטות נראה דקאי על ערי מקלט שמבואר במשנה מקודם לזה: עד שיהי' ששתן קולטות כאחת ומכוונות להן וכו'. עוד יש חידוש שבמשנה שבירושלמי הגי' שנאמר תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך, ובבבלי תכין לך הדרך ושלשת וגו' ובכתי"מ ליתא כלל מן המלה ושלשת וגו', ולגי' הירושלמי נראה הפי' מכוונות מזו לזו כולל שתי הלכות שבגמ' א. שהי' ג' ערי מקלט בארץ מכוונות כנגד ג' שבעבר הירדן. ב. שהי' משולשות במרחק שזה בין אחד לחבירו, וזהו פי' שני במשנה.

הרמב"ם פ"ח מרוצח ה"ה כ': וחייבין ב"ד לכוין הדרכים לערי מקלט לתקנם ולהרחיבם, ומסירין מהם כל מכשול וכל הקלה ואין מגיחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר אלא עושין עליו גשר כדי שלא לעכב את הבורח לשם שנאמר תכין לך הדרך ורוחב דרך ערי מקלט אין פחות מל"ב אמות ומקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם. ע"כ. המאירי במכות שם מוסיף קצת ביאור וז"ל: ומכוונין להם דרכים מזו לזו ר"ל שבית דין היו חייבין לכוין את הדרכים לערי מקלט, ר"ל לתקנם ולהרחיבם ולהסיר מהם מכשולות כו' שלא לעכב את הבורחים, ומבואר שמפרש לשון הרמב"ם שמכוונות להם דרכים הפירוש הוא לתקן ולהרחיב הדרכים שיש להם, ולא מדבר ביחוד מעשיית דרכים. ומקור פירוש זה הוא האונקלוס שמתרגם תכין לך הדרך תתקין לך אורחא, ובתיב"ע "תכוונין" לכוון ארחא. הרי המלה מכוונות שבמשנה משמעה כמו בתיב"ע, אמנם אפשר לפרש גם באונקלוס שתכין כולל לעשות דרכים חדשות ולתקן אלה שישנם. וזהו פי' שלישי במשנה.

והפירוש בהמלים "מזו לח", נראה מלשון המאירי שכתב: ושלשת את

גבול ארצך, הוא שהיו מודדים ביניהם בשעת הפרשה שיהא שיעור שבין זו לזו כשיעור שמזו לזו כמו שיתבאר בגמ'. — ומבואר שמשתמש בלשון המשנה „מזו לזו“ כמו שפרשתי לעיל שהמשנה כוללת גם הלכה זו.

ומלשון המבי"ט בקרי"ס שם וז"ל שם ומכוונים הדרכים לתקנם מכל מכשול ולהרחיבם, ע"כ. נראה שמפרש כהמאירי שהפי' לכוין הדרכים היינו לתקנם. אמנם מהסמ"ג מ"ע ע"ו שהביא לשון הרמב"ם וחיובים ב"ד לכוון את הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם ולהרחיבם נראה מלשונו „ולתקן“ שזה ענין נוסף על מ"ש „לכוון את הדרכים“.

וראיתי שהפירוש תלוי בשתי גרסאות בספרי שופטים פי' ק"פ שהביא הכ"מ: תכין לך הדרך תכוין לך סרטאות שיהו מפולשות לתוכו. לפנינו בספרי סטריטאות שיהו מפורשות לתוכה. ובפי' רבינו הלל שיהו מפורשות לתוכה לערי מקלט דלהוי [כתוב] מקלט על פרשת דרכים כדי שיכיר רוצח ויפנה שם, ע"כ. וכן פי' מוהר"ח ומהר"א מובאים בסדב"ר: סרטיות שיכתב מקלט מקלט על פרשת דרכים. ובסדב"ר כ' שלדעתו צ"ל סרטיות מלשון סרטיא וצ"ל מפולשות לתוכה כלומר רחבים עד לתוכה, ולא הביא שכן היתה הגירסא לפני הכסף משנה. לפי' ר"ה וש"מ מבואר שגם במשנה יש לפרש כן וכמ"ש הרע"ב ולפי גרסת הכסף משנה משמע כפי' הסמ"ג ברמב"ם ואין הכוונה שעשו מכל עיר דרך מיוחדת לערי מקלט אלא שמהדרכים שיצאו מהעיר היה קשר לערי מקלט, וזה נקרא מפולש אבל לא בעי מכוון, והכ"מ לא הביא מקור לשאר דברי הרמב"ם גם במדרש תנאים לדברים לא הביא, ולדעתי יש למצוא המקור במדרש הגדול (הוצאת הסגלה חוברת סז) וז"ל בפרשת שופטים. תכין לך הדרך שיהיו מכוונות להן דרכים מזו לזו, ומרחיבין אותן, ומסירין מהן כל מכשול ואין מניחין בדרך לא תל, ולא גיא, ולא נהר אלא עושין עליו גשר, כדי שלא לעכב את הבורח לשם שנאמר תכין לך הדרך כו'. ונראה שקטע זה הוא ממקור מדרש תנאים, ואין זה העתקה מהרמב"ם כדרכו הרבה פעמים כי יש כאן שינויים יותר מדאי שאין דרכו בכך כשהוא מעתיק לשונו. ויש עוד הוכחות שכאן לפנינו במדרה"ג העתקה ממקור שלפניו ושהי' לפני הרמב"ם. ומלשון המדרה"ג שלא הביא הלשון לתקן מוכח שמפרש שזה הוא הפי' מכוונות להן.

ומבואר מדברי הרמב"ם ושאר ראשונים הנ"ל שהפי' מכוונות פה מלשון תיקון ואין דין כזה שצריך להיות דרך מיוחדת ישרה מכל עיר בישראל לערי מקלט אלא שכל דרך היוצא מן העיר צריך שיהא לו קשר עם דרך לערי מקלט אבל אין הפירוש כאן שהדרך צריך להיות ישרה, אלא מספיק שתהי' לו דרך מפולשת.

אמנם ראיתי שהערוך לנר וכן התפ"י מפרשים: שהיו עושין דרכים

מיושרים בלי עיקול וסיבוב מכל עיר לערי מקלט ומסירין משם כל מכשול כו'. מבואר דמפרש מזו לזו היינו מכל עיר לערי מקלט וזה דחזק בלשון כמו שנתבאר לעיל. ואין לדבריהם מקור בראשונים. — אמנם אפילו אם נפרש כן אין שום דמיון מכאן לדין מכוונים משער לשער לענין שבת שמדברים כל הראשונים. כי כל הראשונים הנ"ל שאמרו שצריך להיות השערים מכוונים מדברים בעיר המוקפת מחיצות ודרך רה"ר עוברת בתוכה הדין אם השערים מכוונים זה מול זה יש לה דין רה"ר דאורייתא אם רחבה ט"ז וששים ריבוא מצוין בה וכו', אבל בדרכים שמחוץ לעיר אין אף אחד שסובר שהדרך צריכה להיות ישרה, ודגלי מדבר היינו מחנה ישראל בשעה שחנו ג"כ ה' באופן כזה שהדרך הרבים עבר באורך י"ב מילין בין המחנה והיה שערי מכוונים זה מול זה ע"י הענן שהשוה הדרכים ומשם ילפינן לכל עיר אבל בדרך שמחוץ למחנה לא אכפת לנו ומה לא ילפינן כי ילפינן מדגלי מדבר בשבת בשעה שעמדה המחנה ובוזה מדברים כל הראשונים. ראה לעיל לשון הראבי"ה שבת דף 270. ומה שנוגע לדברי ר"ל בירושלמי ראה מ"ש בזה בתו"ש יתרו חט"ו באריכות. בכל אופן שהוא אין שום קושיא מסוגיא זו לשיטת הראשונים דבעינן שעריה מכוונים לענין רה"ר דאורייתא בשבת כדגלי מדבר ודברי המשכנות יעקב צע"ג.

ז.

ועכשיו אכתוב מה שראיתי להעיר על תשובת הרב הנ"ל שהבאתי בראש הקונטרס וז"ל:

«והנה כל חילם של מתירי העירובין במנהטן הוא שבכל מנהטן אין אף מקום אחד שיש עליו שם רה"ר דאורייתא וכיון שכך אפשר לסמוך על הנהר המקיף ועל המחיצות הבנויות בידי אדם ועל צורות הפתחים להתיר עירובין בכרמלית דרבנן, אולם אני לא כן עמדי דלעג"ד ישנם עשרות ואולי מאות רחובות ומקומות שהם רה"ר דאורייתא לכל הדעות ועכ"פ מידי ספק רה"ר דאורייתא לא נפקא וא"כ צריך דלתות דוקא וזה א"א לעשות».

«בענין מפולש משער לשער — אין הכוונה שרחוב רה"ר הולך מקצה העיר ועד קצהו דא"כ נמצא שרה"ר ממלא את כל העיר וא"א להיות רה"ר בתוך העיר ומהראשונים משמע בפירוש להיפך שאפשר שרה"ר תהי' בתוך העיר והעיר תמשך גם אחרי רה"ר וכמו שמשמע מדברי הרשב"א הידועים בענין סרטיא ופלטיא בתוך העיר, ומוכרחים לומר דפשוט מפולש משער לשער קאי על רה"ר עצמו דהיינו שרה"ר ימשך בשוה ולא בעקמימות ואפשר עוד לומר דכל שכונה כלומר כל «בלאק» יחשב לרה"ר בפ"ע כיון דמפולש ופתוח לרחוב הגדול, ואז ימצאו כמה וכמה רה"ר במנהטן שבוקעין בהם ס' רבוא והמה מפולשים

וגדולים מאד עד שלא תוכל העין לראות קצהו ומאן ספין שיוכל לומר בבירור שאין זה רה"ר, עכ"ל.

ואחרי שהסבירו לו את הענין עם הציור הנ"ל כתב שוב וז"ל:

„בענין מפולש משער לשער שכתה"ר טרח להעמידני על הבירור האמת אגיד ולא אכחד שבמחכתה"ר לא נתבארו לי הדברים כלל וכתה"ר לא הביא שום רא"י לבאורו רק חזר ואמר שהפירוש הוא כך ואני אומר שאפשר אינו כך אלא כל רה"ר המפולש משער לשער של אותו רה"ר עצמו אפילו אם אינו הולך מקצה העיר ועד קצהו זהו רה"ר דאורייתא. וכן אמר לי ביחוד הגאון כו' שענין מפולש משער לשער לא נתברר כראוי בפוסקים ואין לנו ידיעה ודאית מהו וצריך לחשוש לכל הספקות והחששות שאפשר להיות בזה. ומה שהביא כתה"ר רא"י מדברי הרמב"ן בעירובין דף נ"ט אין הרא"י מוכרחת שהרמב"ן כתב שמבוי אחד הולך מתחלת המדינה עד סופה עכ"ל משמע מדבריו שמירי במקרה שמבוי אחד ממלא כל העיר מתחלתה ועד סופה בלי הפסק כלל ואז בודאי צריך להיות מפולש בלי שום עקמומית מתחלת המדינה עד סופה אבל במקרה שהמבוי אינו ממלא כל אורך המדינה אבל מפולש לעצמו ופתוח משני צדדיו בלי שום עקמומית גם מבוי כזה יחשב לרה"ר דאורייתא ואין לנו רא"י מדברי הרמב"ן להיפך מסברא זו, וכיון שכל ההיתר תלוי בעיקרו בבירור ענין זה של מפולש משער לשער לכן כל זמן שהרבנים מורי הוראה דמנהטן לא יסכימו בהחלט ובודאיות ברורה וגמורה בלי שום חשש ופקפק כלל שאין שום מבוי מפולש במנהטן אפילו מבוי אחד א"א לסדר תקון העירובין כלל. מה שכתה"ר האריך בענין זה אין זה נוגע לעניננו כלל כי דן רק בטעם מפולש ומקורו בש"ס ופוסקים אבל מה זה מפולש על זה לא ביאר כלום.

מכל הנ"ל מבואר שגם החשש שלי בענין הגשרים המפולשים עדין במקומו עומד ובפרט הגשרים ההולכים מעיר לעיר, ומה שכתה"ר קורא חשש זה בשם „בלבול" באמת אני מבולבל בענין זה דמפולש כיון שלא מצאנו באור נכון ומפורש בדברי הראשונים וגדולי האחרונים מה הם הגדרים של מפולש אולם ידע נא כתה"ר שליט"א שאין אני יחיד בבלבול זה אלא גם גדולים וטובים ממני מבולבלים בו ואין להם ידיעה ברורה בזה וכבר אמר ר' יוחנן במס' גיטין „וכי בשביל שאנו מדמין נעשה מעשה" ואיך אפשר להוציא פסק הלכה שאין שום רה"ר דאורייתא בכל עיר מנהטן שבוקעין בה מיליוני אנשים בכל יום ובכל אופן מספיקא לא נפיק" עכ"ל.

והנה מקור הבלבול של הפירוש הנ"ל הוא שלא עמד על ההבדל אם מדברים מסתם רה"ר שאין לו חומה או יש שיטות כמו שהבאתי לעיל דלא בעינן מכוונים אלא מפולשין גרידא וזה רה"ר, אבל במקום שיש חומה הרי

מתבטל הרה"ר (ורק לשיטה יחידית של הרשב"א יש דין פלטיא בתוך מחיצות ולא נתקבלה השיטה להלכה כמבואר בשו"ת ח"צ סי' ל"ז ובית אפרים הנ"ל) אז הדין, שאם יש אפילו רחוב אחד שעובר מקצה העיר ועד קצהו באופן ישר והשערים מכוונים זה כנגד זה באופן שישנם רק שתי מחיצות, כבר יש עלי' ועל כל הרחובות הפתוחים אלי' דין רה"ר. וצריכים דלתות נעולות או ראויות לנעול. ולפ"ז מנהטן שיש לה מחיצות מסביב ואין אף רחוב אחד ישר מקצה העיר לקצהו באופן ששעריה מכוונים ממילא שאין לה דין רה"ר והרב הנ"ל שנסתבך בציור הדברים בא לידי החלטה מוזרה שאין לנו ידיעה ודאית כו' בזמן שהדברים פשוטים וברורים לכל מעיין כראוי.

ומ"ש בסוף דבריו: איך אפשר להוציא פסק הלכה שאין שום רה"ר דאורייתא בכל עיר מנהטן שבוקעין בה מליוני אנשים בכל יום ובכל אופן מספיק לא גפיק, עכ"ל. אם הי' קורא כראוי את הקונטרסים שהזכרתי בראש דברי לא הי' כותב כן, מה שבוקעין ריבוי של אנשים זה לא עושה המקום לרה"ר, כי למשל ברכבת תחתית אפילו נוסעים מליוני אנשים לא הוה רה"ר משום שהוא ר"ה מקורה ומוקף מחיצות, וכן כשהולכים חצי מיליון אנשים לא הוה רה"ר מן התורה אע"פ שחצי מיליון. הוא ג"כ ריבוי של אנשים משום שכן היא ההלכה לרוב הראשונים דבעינן ששים ריבוא, ועל יסוד הלכה זו נפסק בש"ע שאין רה"ר בזמן הזה ועל סמך זה נעשו כל העירובין ברוב הערים שבעולם בזה"ז, אותה ההלכה היא לענין שערי' מכוונים שאם אין שערי' מכוונים והיא מוקפת חומה לא הוה רה"ר כמו בשערי' מכוונים ויש חצי מיליון זו הלכה וזו הלכה, ולא עוד שעל היתר ששים רבוא הרמב"ן ועוד ראשונים. חולקים והרבה פוסקים כ' שבעל נפש יחמיר על עצמו, ועל שערי' מכוונים הרמב"ן ושר"א אין חולקים.

אמנם עיקר תמיהה זו מוזרה מאד, ובוודאי כוון לומר שסתם בני אדם שואלים כן, איך אפשר לומר שאין רה"ר בכל עיר מנהטן שבוקעין בה מליוני אנשים בכל יום? התשובה על זה ישנה במשנה מפורשת בעירובין נט. דחכמים תיקנו דעיר של רבים בעיא שיור כמו שנתבאר לעיל מטעם היכר. ובריטב"א שם וז"ל וטעמא דאמור רבנן דעיר של רבים בעיא שיור ואין מערבין את כולה כתב רש"י ז"ל והרמב"ם ז"ל וכל הגאונים ז"ל דמשום הכירא הוא, דכיון דיש בה סרטיאות ופלטיאות ודרכים שהן רשות הרבים אע"פ שכבר הכשירום ועשאום כרשות היחיד של תורה ע"י לחי וקורה או דלתות הננעלות בלילה כפלוגתא דתניא בפ' כיצד מעברין רה"ר, מ"מ אכתי מחזי להו לעם הארץ שהוא רשות הרבים גמורה, כי היו סבורים לומר כשם שמותר לטלטל בכאן

ולהוציא ולהכניס מן החצרות לכאן, כך הוא מותר לטלטל בסרטיאות ופלטיות שחוף לעיר ולהוציא ולהכניס להן מן המדינה ואע"פ שכבר תקן שלמה ע"ה עירוב ושתוף מפני זה, מכל מקום לא ירגישו עמי הארץ בדברי העירוב כשיראו כל בני העיר מטלטלין שם, ולפיכך עשו חז"ל גדר לפנים מגדר כו' ויעשו בה שום שיור וכו' ומפני טעם זה כל שאין בה רה"ר של תורה כו' אינה צריכה שיור, ע"כ. ומבואר שאותם עמי הארץ אפילו אם יש להעיר דלתות נעולות בלילה שזה כבר רה"י גמור, בכל זאת, הם אינם מבינים איך זה מפקיע את איסור רה"ר, וכן איך תיקון עירוב מתיר ההוצאה מרשות לרשות, סוף סוף הוא רואה מליוני אנשים בוקעין בה בכל יום, ואיך זה אפשר שדלת הראויה לנעול או לחי וקורה, ובפרט הדין המבואר בשו"ע או"ח סי' שס"ג שאפילו סיד כעובי אצבע מחוי בכותל מועיל משום לחי, סתם בני אדם ע"ה בשום אופן אינם יכולים להבין איך סיד כעובי אצבע יכול להתיר את הטלטול ובלעדי זה אסור. וכן בנויארק אם הי' אפשר לסדר דלתות הראויות לנעול אצל הפתחים של הגשרים, ג"כ היו סתם בני אדם שואלים הרי בוקעין בה מליוני אנשים ואיך אפשר לומר שאין זה רה"ר (וראה מ"ש לקמן ח' אות ג. מהכוזרי שכן טענו הצדוקים והקראים שאינם מודים בעירוב).

והתשובה היא שהתורה שאסרה הוצאה בשבת מרשות לרשות מסרה בתורה שבע"פ שדווקא בתנאים ושיעורים ידועים הוה רה"ר ואם לאו דינה ככרמלית, וחכמים שאסרו להוציא ממבוי למבוי או מחצר למבוי התירו על ידי שיתוף ועירוב. וברה"ר דאורייתא עשו תיקון שיור משום היכר, ובמג"א סי' שצ"ב ס"ק כ' הטעם שלא נהגו היום לעשות שיור, משום שאין לנו רה"ר דאורייתא שאין כאן ס' רבוא, ובערוך השלחן מבאר טעם אחר ע"ש, ולפמ"ש לעיל מדברי הראב"ד מבואר שבזמן שאין השערים מכוונים כמו בנויארק אין צריכים שיור.

ובמנהטן שיש לה מחיצות מסביב ואין שערי' מכוונים שיש לה דין כרמלית ומועיל צורת הפתח להתיר עם עירובין, ואם מותר ע"פ הלכה או לא אכפת לן כמה מליוני אנשים דורסין בה, ויסוד חשוב להבין ההלכות שישנן בתנאי רה"ר, ט"ז אמה רוחב, ס' רבוא בוקעין, שערי' מכוונים, אינה מקורה ועוד ע"פ דברי הרמב"ן הבאתי בקונטרס ג' בנועם מ"ש ריש מס' שבת וז"ל סד"א הוצאה חידוש שברה"י מותר לישא משא גדול ואם הוציא לרה"ר גרוגרת חייב משא"כ בשאר אבות מלאכות, שאינן חלוקות ברשויות אלא איסורן מחמת עצמן והואיל וחידוש הוא ואין לך בה אלא חידושה בלבד והלכות עקרות הן ואין למדות זו מזו עכ"ל. היוצא מדבריו שמלאכת הוצאה אינה מלאכה כשאר מלאכות שאצל כל בני אדם זה בכלל מלאכה מפני שיש בה יצירה, שונה לגמרי מלאכת הוצאה שאין בה

יצירה ולא שינוי בהחפץ עצמו וגוה"כ הוא כלומר חידוש ומטעם זה קבלו חז"ל שאיסורה הוא רק ברה"ר שיש לו אותו הצורה ממש כמו רה"ר במדבר ואם חסר תנאי אחד אין זה רה"ר שחייבה תורה ולא אכפת לנו כלל מה שנראה בעיני סתם בני אדם כרה"ר כי אין זה רה"ר שהתורה חייבה עליו.

כמובן שהיו תמיד כאלה שהחמירו על עצמם אפילו במקום שיש עירוב משום חשש לשיטות יחידות המהמירות, אבל לא פסקו כן לרבים. ומענין הדבר מ"ש בס' שערי רחמים (וילנא תר"א) דמנהג הגר"א שלא לישא כלל בשבת אפילו במקום עירוב (*). אמנם בשער הכוונות לר"ח ויטאל (שאלוניקי תרי"ב) מביא שהאר"י ז"ל נהג לישא במקום שיש עירובין. ובס' גמקי או"ח לרח"א שפירא ז"ל (טארנא תר"צ) כ' דהגה"ק בעל בני יששכר הקפיד לישא במקום שיש עירוב שלא יהי בכלל מי שאינו מודה בעירוב (במשנה עירובין פ"ו מ"א הזכירו את הצדוקים שאינם מודים בעירוב). ובשו"ת ישועות מלכו סי' כא: מיום עמדי על דעתי הייתי נוהר שלא להוציא משא הגם שהיו עירובין הנהוגין מאז, אמנם לא הוריתי לאחרים אחר שכן נהגו מכמה שנים.

עוד כתב הרב הנ"ל: "מה שכת"ר שליט"א חושש לאלה העבריינים המוציאים משא ביום השבת ודואג לתועלתם להצילם מחלול ש"ק הנה לפי דעת כתה"ר וחבריו שברור להם הדבר כשמש בצהרים שאין שום רה"ר דאורייתא בכל עיר נוא יארק וכל איסור הוצאה שם הוא רק איסור דרבנן כו' א"כ כבר נתקנו העבריינים ומדוע צריכים לפרסם דוקא את ההיתר, אולם לאידך גיסא אם תפרסמו ההיתר בגלוי תדעו שמקבלים אתם אחריות של מאות ואלפים שומרי תורה ומצוה אשר היו נוהרים באיסור הוצאה כדת של תורה ועכשיו יסמכו עליהם וירבו בהוצאה". ע"כ. גישה זו מוזרה מאד, איך לא זכר הרב הנ"ל שכל אלה מאות תשובות שישנם בספרי האחרונים שהשתדלו לתקן עירובין במאות עירות בעולם הי' על סמך שאין ס' רבוא ואין רה"ר מה"ת בזה"ו רק מדרבנן כמבואר בש"ע או"ח ובכל זאת לא חששו לומר כדבריו בשביל מי מתקנים אם בשביל העבריינים הרי אינם עוברים רק באיסור דרבנן, ולהיפך כשיעשו עירוב יגרמו שמאות ואלפים שומרי המצוה יטלטלו בשבת, בזמן שיש הרבה ראשונים ואחרונים חולקים וסוברים שלא בעינן ס' ריבוא וברובא דרובא של אלה הערים הי' דרך המלך עובר בעיר והי' שערי' מכוונים וההיתר מדאורייתא הי' רק משום שאין ס' ריבוא, ולא חששו. ואעתיק לו מ"ש שני גדולי האחרונים, בשו"ת נפש חיה סי' כ"ו בענין תיקון גשרים, שרצה להתיר הגשרים בלי צורת הפתח, וזה לשונו: "ולדינא

(*) וכן הוא במעשה רב סי' קמו ומוסיף: אפילו בחצר ובבית לא ישא כי אם בידו (עי' ש"ע סי' ש"ג סי' יח) וגראה ההגירה שלא יתן לתוך כיסו שמא ישכח ויצא לרה"ר.

בעיר שרבו המתפרצים ונושאים משאות ביום השבת בפרהסיא שחלילה שדינם כמחללי שבת בפרהסיא כדאיתא בעירובין דף סט. צריכים אנחנו לגבב כל הקולות שאפשר להקל... על כן נראה לפענ"ד אם יסכימו אתי גדולי הדור להתיר היכא דהגשרים גבוהים ג' מרה"ר... ומדברי החת"ס נראה להתיר אף היכא שאינם גבוהים כלל*. ובשו"ת אבני נזר או"ח סי' רסו כתב, שאלה המתעקשים מלהעמיד עירובין ע"י תיקון הדלתות (אע"פ שהיו גדולים שחלקו עליו בתוקף נגד ההיתר של דלתות, ראה נועם שם עמ' רל אות כב) לדעתו הם מחסיאים את הרבים ועתידין ליתן את הדין, ומי זה שלא יודעו לקרוא דברים כאלה. וכן הביע דעתו בכמה שאלות בהל' עירובין ואעתיק בזה אחדים. שם סי' רסה: "וההכרח לעשות ספק ספיקא שמא אין רה"ר... ושמא כהרמב"ם... כי מה שמתירין מכח ספק ספיקא הוא אצלי מחמת הדחק הגדול שאם לא יהי' עירובין יבואו לפרוץ איסור שבת לגמרי חס ושלום, על כן כל מה שיכולין לעשות צדדים להתיר מחוייבין לעשות". שם סי' רסו: "א"א להכשיר רק מכח ספק ספיקא והוא היתר בדוחק עם כל זה... חלילה להפריע מלהעמיד, רק המחמיר אם ירצה יחמיר לעצמו".

שם סי' רצג: "יש לפסוק לפי ענין שעת הדחק, ואם רואים שאם יחמירו להם מרבית העם יפרוצו באיסור הוצאה, יש להתיר". סגנון זה מוצאים אנו בכל ספרי שאלות ותשובות מגדולי האחרונים שעסקו בהל' עירובין הלכה למעשה. ויטודם על מה שאמרו בגמ' עירובין פ, א: כל שיש לך להקל בעירובין הקל, ושם מו: הלכה כדברי המיקל בעירוב. ויש אומרים: לא בעירוב בלבד, אלא אפילו במחיצות ואפילו בפלוגתא דאמוראי. ויש אומרים: אפילו במחלוקת הפוסקים*).

ומענין הדבר בנוגע לתיקון עירובין בעיר ווארשא שהתיר החי' הרי"מ זצ"ל לתקן שם עירובין שסמך ההיתר הוא שמג' צדדים היה חריץ עמוק עשרה ובצד הד' הוא נהר ווייסל, ויש מקומות שאין שפת הנהר גבוה עשרה טפחים והסמך הוא על המהרי"ט שמקיל בזה, וא' מהגדולים כתב לו שיש מחמירים וזה נגד דעת הרמ"א, על זה השיב לו "איני יודע למה רום מעלתו מחפש אחר חומרות כו' הגם שאנו מחוייבים לכופ' עצמנו לדעת הרמ"א ז"ל כו' לא כתב וכן עיקר וכדומה עכ"פ בדרבנן לקולא כו' א"כ לענ"ד אין להחמיר רק כשאפשר

(*) ובגליוני הש"ס לרי"ע עירובין מח. אם אמרת דיוורין להקל, צ"ן הרבה מקומות בענין זה רש"י שם סד. ד"ה חמשה. וכ"ה ברש"י סו. ועי' רש"י ס. ד"ה תורת ותוס' סה: ד"ה התם. משנה עירובין נח: ותוס' מה: ד"ה איבע"א. רש"י לג. ד"ה והוא. ותוס' מה: ד"ה להודיע. וביב ג: תוס' ד"ה מכלל.

לתקן בנקל וכו' עכ"ל. והיתר עירובין בווארשא הי' גם בארבעים שנה האחרונות כשהיו בה יותר מששים ריבוא וגרו בה צבור גדול של רבנים גדולי ישראל ולא עלה על הדעת חשבון כזה בשביל מי התיקון בשביל "עבריינים" אין צורך והרי יגרום שאלפים יראים יטלטלו וטלטלו בשבת בזמן שיש הרבה שיטות המחמירות. ויש לערוך קונטרס גדול מעובדות כאלה.

הרי לפנינו בענין זה פסק מוחלט מכל גדולי האחרונים להיפך ממ"ש הרב הג"ל, אלא על בית דין של ישראל לדאוג גם בשביל "המתפרצים" שלא יהי' בכלל מחללי שבת אפילו לא הי' אלא חילול שבת דרבנן כג"ל.

ויש להדגיש בדרך כלל שאין אנו באים לתקן סתם "עבריינים" אלא בני אדם יראים ושלמים ונוהרים אפילו בגגיעת מוקצה אבל בכל זאת מטלטלים משקפים מפתחות מטפחות וניירות ויש מביאים טליתים, כל רב שאינו רוצה לרמות א"ע ולסגור עיניו יראה שכך היא העובדה. ואין זה חדש וכבר הי' הדבר לעולמים בס' פרשת העבור לר' רפאל מילדילה נדפס באמסטרדם תצ"ד כותב: רבים עתה עם הארץ הנכשלים באיסור חמור לחלל שבת בפרהסי' ונעשה להם כהיתר גמור להוציא מרשות לרשות, ולהעביר ביד הסודר שמקנחין בו האף ושאר כל תשמישיהם כמו מפתחות הבתים אוכלים ומשקים ואין משגיחים בזה לדברי המורה המוחה וכו' עכ"ל וכן יש עוד בכמה ספרים מענין זה.

ח

ומה שנתן עצה שלא לפרסם ההיתר וכו' יתבאר להלן שזה הוא נגד יסודי תיקון חז"ל במצוה זו. הנה שלמה ובית דינו (עירובין כא:) תיקנו שני דברים ביחד, איסור הוצאה מבית לחצר או ממבוי לחצר משום סייג לאיסור הוצאה מרה"י גמור לרה"ר גמור, והתיקון ע"י עירוב אם המחיצות של המבוי כדינן ובוה יתקיים ג"כ הסייג שרצו לעשות לאיסור הוצאה דאורייתא מפני שע"י עשיית העירוב יתפרסם שיש איסור הוצאה ברה"ר במקום שאין עירוב. ולפ"מ שביארו הראשונים יש מצוה לעשות העירוב להתיר הטלטול ומברכין עליה. ובנועם ח"א עמוד קצב הבאתי כל המקורות בענין זה מדברי בה"ג ותשובת רב נטרונאי גאון שו"ת הרא"ש כלל כא ותשב"ץ ח"ב סי' לו, והבאתי מתוספתא דב"מ פ"א שכופין בני חצר לעשות לחי וקורה למבוי, ושם שכופין לבנות ביהכ"נ. ובשו"ת ר"י מינץ שאפילו אם יש מיעוט שאומרים שאין צריך להם להכניס ולהוציא בטלים הם נגד הרוב וכופין ע"י ש אריכות דבריו.

היסוד שתיקנו ההיתר ולא השאירו האיסור של סייג שתקנו מקודם הטעם בזה:

א. מפני שכל אחד עלול לשכוח ולהוציא כמ"ש המאירי בעירובין עה:

שראוי לחסידים לערב שמא ישכחו ויוציאו וכעין מה שאמרו שם בגמ': חבואה דדיירו בה תרי גברי רברבי כרבנן לא להוי בה עירוב ולא שיתוף (בתמיה). ובהגהות אשרי כאן מביא משם המרדכי: מכאן משמע דמצוה לערב דלא ליתו לידי איסור. ולשון המרדכי: מכאן דמצוה לערב וטעמא רבה איכא דלא ליתו לידי איסורא לאפוקי ולעיולי. מבתים לחצרות. ע"כ. ומועתק לשונו בהגהות מיימוני פ"א מהל' עירובין בשם תוספות. והריטב"א כאן מוסיף על לשון הגמ', מהא שמעינן דלא מיבעי ליה לצורבא מרבנן למידר במבוי וחצר שאינם מעורבין. ע"כ. מלשונו נראה שהחשש הוא על הצורבא מרבנן שלא יכשל בהוצאת שבת בשוגג. וברש"י ביצה טז: כיון דמקלקלי בה רבים פירש"י ששוכחים ומטלטלים בלא עירוב. והרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש שבת כתב הטעם שהתחילו במס' שבת במלאכת הוצאה משום שזאת המלאכה נמצאת תדיר ובה יכשלו בני אדם על הרוב.

וביחוד האריך בזה בשו"ת חת"ס אור"ח סי' צט שראוי ונכון לכל קהל עם ישראל בכל מקומות מושבותיהם לתקן מבואותיהם בתיקונים צורת הפתח או שאר תיקונים כדי שלא יכשלו רוב המון עם בהוצאת מרשות לרשות ביום ש"ק, ומבאר שם יסוד החיוב משום דמחלל שבת הרי הוא ככופר וכמומר לכל התורה וא"כ כל בר דעת ישפוט בשכלו שא"א בשום אופן לקהל ישראל לשמור את כל בני ביתם קטנים כאלו (בן שש שהגיע לחינוך) וגם לא נשותיהם וחלושי דעת לשמרם בכל יום השבת מבלי להוציא מפתח ביתו החוצה דברים קטנים ומטפחת וקטנים ופתם בידם כו' וכן בהבאת טליתים וכו' ע"כ. הנה מ"ש "חלושי דעת" נראה כוונתו לרוב המון עם שדעתם חלושה שאינם יכולים להבין חומר האיסור שהיא מלאכה גרועה אע"פ שנוהרים משאר מלאכות.

ב. בתוס' עירובין סט. דמומר לחלל שבתות בפרהסיא אפילו במידי דרבנן מקרי מומר. ובשלטי הגבורים עירובין סח. (בדפוס ווילנא ברי"ף כ:;) וישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיא אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן הרי הוא כנכרי ואם אינו מחללו אלא בצינעא אפילו מחללו באיסורא דאורייתא הרי הוא כישראל ומבטל רשות. ע"כ. ועי' בהגהות רע"א ביו"ד סי' א' סק"ה ובאחרונים שם ואכמ"ל.

ולפ"ז התיקון שהב"ד עושים הוא למנוע חילול שבת בפרהסיא כנ"ל ומקיימים בזה קרא ושמרתם את השבת כמבואר במכילתא פ' תשא המשמר את השבת כאלו עשאו לשבת. (ראה ביאור הדברים בתורה שלמה פ' תשא) ובשו"ת צפנת פענח דווינסק ח"ב סי' כג כתב ביאור יפה וז"ל: דגבי שבת לא הוה בגדר העדר רק פועל מנוחה עי' תוס' סנהדרין לח. כו' עכ"פ

הגדר כך דכל מקום שנאמר שמירה צריך לעשות כל הפעולות שהדבר יתקיים כו' זה הגדר דשומרי שבת, שיראו לעשות פעולות שלא יהא חילול שבת, ולא מחמת האדם שלא יעבור רק שלא יהא השבת מחולל, וזה ר"ל כאלו עשאו לשבת, עכ"ל. וראה מפענח צפונות עמ' קמז. ולפ"ז מובן מה שאנו מתקנים אפילו להתפרצים משום שאנו מונעים בזה חילול שבת בפרהסיא שהוא כאלו עובד ע"ז ומחלל שם שמים, כי מה שעושה בצנעא אין אנו יודעים ויש לזה דין אחר לגמרי, ותיקון זה מונע חילול השם ברבים, ואנו מקיימים בזה קרא "ושמרתם את השבת".

ג. יש עוד טעם ביסוד תיקון עירובין לפ"מ דמבואר בשאלות בריש פ' תצוה ופ' בהעלותך על המשנה בשבת לד. ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, ואמרו בגמ' מנה"מ אמר קרא וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא. עי' בר"ח שמפרש שקאי על אור, ומ"ש בתו"ש ח"א פ"א אות שפב וברא"ש שמפרש הקרא על כל השלשה, והשאלות שם כ', ואי לא מערבי כיון דלא שרי לטלטולי מאניה ליכא שלמא בביתיה ואי לא מדלקי שרגא ולא מעשרי ליכא שלמא בביתיה, ע"כ, ומצינו בראשונים המפרשים שג' דברים אלו עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, המה מצד מצות עונג שבת וזה כולל שלום בית. היראים מצוה צט (תועפת ראם סי' תיב) מצות עונג שבת גמרא גמירא לה עד דאתא ישעי' ואסמכה אקרא וקראת לשבת עונג כו' ומנלן דעונג הוה אכילה כו' וכשם שיש עונג באכילה כך יש עונג בהנאת גופו ומצוה לאדם לענג עצמו בהנאת גופו שגם היא נקראת עונג כו' ע"כ. ובהערות מביא שהבה"ג חשיב במנין עשין (מ"ח) עונג שבת, ולדבריהם זה בכלל דאורייתא, אמנם הרמב"ם ריש פרק ל' מהל' שבת כ' דד' דברים נאמרו בשבת שנים מה"ת ושנים מד"ס והן מפורשין ע"י הנביאים שבתורה זכור ושמור ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג. ובתנחומא ריש פ' נח אמרו ג' מצות הללו מן התורה כו' נר השבת מניין שנאמר וקראת לשבת עונג וכ"כ הרמב"ם רפ"ה מהל' שבת ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת וכ"כ הרא"ש בשבת דף כה. והיראים במצות תכט מנה נר שבת משום כבוד שבת ואסמכוה אקרא וכבדתו מעשות דרכיך, (ובמילואים לתו"ש סוף ויקהל פקודי הארכתי בזה). עשרתם, מבואר ביבמות צג. למען תלמד ליראה את ה' כל הימים, אלו שבתות וימים טובים, פירש"י למען תלמד גבי תרומה ומעשרות כתיב ואכלת לפני ה', הוי למד להזהר שלא יבטל עונג שבת בשביל תיקון הטבל, ע"כ. הרי הדלקת הנר ומעשר בערב שבת בכלל מצות עונג שבת. וסברת השאלות שכשיש איסור טלטול אין שלום בית, מבוארת ברמב"ם פ"א מהל' יו"ט ה"ו: לא אסרו ההוצאה ביו"ט ואע"פ שכל ההוצאה היא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יו"ט ולמה לא אסרוה כדי להרבות

בשמחת יר"ט ויוליך ויביא כל מה שירצה וישלים חפציו ולא יהיה כמי שידיו אסורות, ע"כ.

ומדברי הכוזרי מאמר ג. ז. מבואר שתיקון עירוב הוא משום עונג שבת שבת כעין מ"ש השאילתות וז"ל אבל נשאר לי לשאול אותך בעירוב והיא קלות במצות השבת, איך יתיר מה שאסרו הבורא? בתחבולה ההיא הנקלה והפחותה (המון בני אדם רואים כאלו בתחבולה קלה ע"י עירוב מתירים איסור תורה וזהו שאלת הקראים הכופרים בתורה שבעל פה). ותוכן התשובה כמ"ש באוצר נחמד שהאיסור להוציא מבית לחצר זה מדרבנן משום סייג שלא להוציא מרה"י לרה"ר ותקנו חכמים היתר ע"י עירוב שלא יהיה ביום העונג בשמחת לבו כמו אסיר עצור בביתו ולא יכול להניע מאומה מבית לחצר ויהי' לעמל ועיף בעיני הבריות ושיהא אדם חפשי בשימוש בשבת לכן התירו ע"י עירוב, וע"י העירוב הודיעו לבני אדם שרק במה שאסור משום סייג התירו ע"י עירוב אבל מרה"ר גמור יש איסור הוצאה ולא מועיל עירוב. ובדרך זה הוא מפרש יפה המשנה סוף עירובין כל מה שנתנו לך חכמים משלך נתנו לך, כלומר שחכמים התירו רק מה שאסרו הם ולא מה שאסרה תורה (*). וכיון בזה לדברי המהרש"א בסוף עירובין שמפ' להדיא כן. וז"ל המהרש"א ונתן ר"ש כלל בכל דיני מסכת עירובין שהקלו בהם בכמה מקומות לצורך מצוה ושאר צרכים, משום שהם אמרו לאסור והם אמרו להתיר דכל דיני עירובין אינן אלא מדרבנן כו' משא"כ באיסורי דאורייתא כו'.

(*) ויש להוסיף ביאור שבדברי ר"ש יש תשובה ברורה להצדקים שאינם מודים בעירוב, ולהסוברים שאסור מן התורה להוציא מבית לחצר ומונים את חז"ל שהתירו איסור זה ע"י עירוב, וטעמם שמפרשים הפסוק אל יצא איש ממקומו ביום השביעי אפילו מבית לחצר. (ועי' בספר היובלים פ"ב—ל). וכעין מ"ש הסמ"ג ל"ת ס"ו המינים אומרים אל יצא איש ממקומו כמשמעו, ובתו"ש פט"ז אות קסח, שהדרש בספרי זוטא שלח: יכול אף למהלכי שבתות כו' בא להוציא מפי' זה.

והנה חז"ל אמרו בעירובין כא: ששלמה תיקן עירובין היינו שאסר הוצאה מבית לחצר גזירה משום רה"ר והתיר על ידי עשיית עירוב, והיו הצדקים מונים את החכמים ואמרו, אם שלמה אסר את ההוצאה אפילו מרה"י לרה"י ע"כ שפירש הכתוב אל יצא איש ממקומו אפילו מרה"י לרה"י א"כ איך אפשר להתיר איסור תורה ע"י עירוב, על זה יש תשובה בדברי ר"ש הנ"ל: כל מה שנתנו לך, משלך נתנו לך, כל שהורו לנו החכמים במס' עירובין בהיתר הוצאה ע"י עירוב, לא באו חז"ל להתיר איסור דאורייתא כי מעולם לא פירשו כן הפסוק אל יצא איש ממקומו, ע"י בתו"ש שם דרשות חז"ל בפסוק זה, אלא כל עקרו של איסור זה הוא גזירה דרבנן מוזמנו של שלמה, וביחד עם האיסור ניתן ההיתר של עירוב. ובתו"ש פ' בא ח"א במילואים ס"ד הבאתי מ"ש רס"ג ור"ג גאון בפ"י עשה דוחה ל"ת שאזהרה של הלאו על זה התנאי נאמר וזהו שדרשו חז"ל מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בדבור אחד נאמרו. אותו הדבר בתיקון עירובין של שלמה. וזהו כל מה שנתנו לך משלך נתנו לך, כלומר הפה שאסר הוא הפה שהתיר שתי התקנות ביחד נאמרו.

ועל זה רמזו בשבת קנ"ג: כבוד אלקים הסתר דבר כבוד מלכים חקור דבר, כבוד א' הסתר דבר היינו באיסורי דאורייתא שהם כבוד א' ולכך הסתירו דין (טלטול) פחות מד' אמות דאיירי ברה"ר ושמא אתי לידי חילול לאתויי ד' אמות ברה"ר, וכבוד מלכים היינו איסורי עירובין דאינן רק כבוד מלך שלמה ושאר חכמים שתקנו וגזרו אותו חקור דבר, להקל בהן כפי הצורך, ע"כ. ומפורש להדיא דענין זה של היתר עירובין אין בזה הסתר דבר אלא להיפך חקור דבר ולפרסם ההיתר. ועפ"ד הכוזרי נ"ל לפרש לשון הירושלמי בעירובין פ"ג הל"ב ופ"ז הל"ט אמר ר' יהושע בן לוי מפני מה מערבין בחצירות מפני דרכי שלום מעשה באשה אחת שהיתה דבובה (שנואה) לחברתה ושלחה עירובה לגבה ע"י ברה, נסתיה וגפפתיה ונשקתיה, אתא ואמר לאימיה, אמרה הכן הוות רחמה לי ולא הויתה ידעה, מתוך כך עשו שלום, הה"ד דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום ע"כ ובמפרשים שזה קאי אמתני' עירובין פ': שלא לשכח את התינוקות תורת עירובי הצרות ובא ריב"ל להוסיף על טעם המשנה.

המהרש"א סוף עירובין מפרש לשון הירושלמי שהתירו מפני דרכי שלום דאלו ה' אסור להוציא כל אחד מביתו לבית חבירו ולחצר שיש להם שותפות היו מתרחקים זה מזה כאלו אין שלום וריעות ואחזה ביניהם ומייתי ראי' מאשה אחת והיינו מה דסיים דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום, וכע"ז מפרש ר"י חביב בעין יעקב.

ונ"ל ראי' מהגירסא בתנחומא ישן נח כב. אמר ר' יהושע בן לוי לא התקינו עירובי הצרות אלא מפני דרכי שלום כיצד כו' ומבואר שמביא רק דוגמא והפי' משום דרכי שלום י"ל כמ"ש המהרש"א. ולפמ"ש הכוזרי הנ"ל י"ל שהטעם העקרי שבירושלמי "מפני דרכי שלום" הוא, שלא יהי' ביום העונג כמו אסיר עצור בביתו, (ועי' בסוכה לב. ואימא כופרא כו' דרכי' דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום) וכולל גם טעמו של המהרש"א. ואלה היו טעמים גלויים ומפורסמים ומוסיף עוד טעם רחוק של מעשה באשה אחת שלא הי' ידוע.

וע"פ הנ"ל נ"ל לפרש מה שכללה המשנה שם בסוף: מעשרין את הדמאי ומערבין "וטומנין את החמין", הוסיפה בכאן טומנין את החמין משום שעיקר תקנה זו היא משום עונג שבת כמבואר בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' לד. והטמנת חמין תקנה גדולה היא דתקינו רבנן משום עונג שבת שהרי כל ימות החול אוכל אדם תבשיל מכל פנים וחם ובשבת תקנו חכמים להטמינו. מבערב כדי שישתמר המאכל בחמימתו ויהי' חם בשבת ואיכא בהא מילתא עונג שבת. ורוב מן החיצונים תלמידי ביתוס יהי' לנתוש ולנתוך ולהאביד ולהרוס כו' שהחמין אסור בשבת כו' כל שאינו אוכל חמין בשבת בר נדוי הוא ודרך מינות יש בו. ועי' בעה"מ שבת פ"ג ובשו"ע אור"ח סוס"ז רנ"ז.

ולהנ"ל כמו שעשרתם ערבתם הדליקו את הנר הוא מטעם שלום בית ומצות עונג שבת הוסיפו כאן הענין של וטומנין את החמין שיסוד התירו הוא משום עונג. והגם שהיתר זה כרוך בהרבה דינים ויש הרבה קלקולים שבני אדם נכשלים באיסור בישול בשבת, והקראים ההולכים בחושך החמירו לאסור לגמרי אש בשבת לא הדלקת הנר ולא שאר אש, הגאונים גזרו שיש לאכול חמים להראות שלא תהא בידך קלה מצות עונג שבת, והחמירו במצות עונג שבת.

לפי המבואר לעיל מובן שאין שום סברא והגיון לעשות עירוב ולא לפרסם שעשו עירוב כדי שאלה שלא טלטלו עד עכשיו גם הלאה לא יטלטלו, והמטלטלים ינצלו מהאיסור. להסוברים שהאי מנהטן יש לו מחיצות ביד"ש ויד"א ופתחו נכשרים בצוה"פ, א"כ יש מצוה מדרבנן לעשות עירוב מטעמים שנתבארו לעיל, התכנית של הועד לפרסם בכל בתי כנסיות ע"י מודעה קבועה שההיתר הוא אך ורק למנהטן ואסור להוציא מכאן לברונקס, ברוקלין כו'. ובזה מתקיימת המצוה כתקנה שמפרסמים איסור הוצאה, ואלה שטלטלו עד עכשיו ידעו שעשו איסור ומעכשיו ידעו שמטלטלין בהיתר, אבל כשאין מפרסמין הרי הוא תמיד בכלל שמבואר בנזיר כג. מי שחושב לאכול בשר תויר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה, ועי' בספרי נשא ה. ו.

וביחוד יש חשיבות גדולה בהפרסום של התיקון בשביל אלה המצפים להיתר זה, היינו המשפחות הצעירות הדתיות הגרות בבתיים גדולים, שיש להם ילדים קטנים ובכל ימי הקיץ כשמגיע השבת בשביל האם והילדים יש צער ויסורים גדולים לשבת בחום מחניק כל היום עצורים בתוך הבית כמו בבית אסורים. כי היציאה עם הילדים לרחוב כרוכה בחילול שבת, וכן אנשים כשהחום גדול כשהולכים לטייל פושטים לבושיהם העליון מחמת החום ונושאים אותם וכהנה, כן יש צער גדול לאנשים חרדים כשרואים בניהם ובנותיהם הצעירים ששומרים שבת בכל המלאכות רק במלאכת הוצאה אינם נוהרים ואינם רוצים לקבל, והשלום בית באלה הבתים נהרס עד היסוד בנקודה זו. ואם נעשה בצנעא ולא יפורסם ההיתר בבתי כנסיות איזה תיקון יהי' בשביל אלה הקלקולים.

כן יש להעיר מדברי הראב"ד בהשגות לעירובין סוף פ"ו הכ"ד על דברי הרמב"ם שמברכין גם על עירובי תחומין, ובהשגות: והיכן צונו לערב בתחומין בשלמא עירובי חצרות ושתופי מבואות יש בהן היכר לשבת שלא להוציא לרה"ר אלא הא (עירובי תחומין) קולא נפקא מניה לשבת לא חומרא וכו' ע"כ ומבואר שעיקר קיום מצות עירוב מלבד שבזה מתירין את האיסור, כלל הוא שעל סילוק איסור לא מברכין א"כ הברכה היא רק על חלק המצוה שיש בעירוב שמפרסמין בזה איסור הוצאה מרה"י לרה"ר, ולפ"ז אם לא מפרסמין נראה שאי אפשר

לברך משום שהמצוה לא נעשתה בשלימות כי חסר החלק מה שצריכים להודיע שרק העירוב מתיר אבל במקום שאין עירוב ובעיר שאין עירוב אסור. וכתוב בשם גדולי תלמידי הבעש"ט ז"ל על הפסוק בחבקוק בזעם תצעד ארץ, זעם ר"ת זביחה, עירוב, מקראות, כלומר שעל כל רב בעירו מוטל להשתדל עד מקום שידו מגעת בשלשה מצות אלו ובזה יעשה חובתו ויקדש שם שמים להרבות קדושה וטהרה בישראל, עכת"ד, ולכן באירופא הי' כל רב עוסק עד כמה שביכלתו בהל' עירובין כדי לקיימו למעשה. אמנם הרבנים שנתגדלו בארה"ב אפילו ת"ח ויראים ושלמים רחוקים מאד מלהתעמק בהל' עירובין משום שלא נוגע להם למעשה, ולכן חושבים שיש רק להחמיר ולאסור, כמובן שיכולים להחמיר לעצמם ולפרסם שלדעתם בעל נפש יחמיר על עצמו שלא לטלטל כמו שנהג עד עתה אבל לא לצאת בקולי קולות למנוע אחרים מלעשות התיקון.

והח"ס שם בשו"ת כתב וז"ל: הדבר מוטל על הרב הת"ח וכו' ואם לאו מכשיל וקולר העם על צוארו כדאמרינן בעירובין ס"ח כו', ולפי דבריו הרבנים הרוצים לתקן עירוב, אלא שיש אחרים מונעים אותם הרי הם יצאו מאחריותם, והקולר של חילול שבת מאלפים מישראל תלוי בצוארם של אלה המונעים ועתידין לתת הדין עליהם.

ומה שחושבים שיש בכה"ג מקום להחמיר בנידון זה על הצבור כולו, על כגון זה אמרו בגמ' עירובין כו. קרי עלי' ריש גלותא חכמים הם להרע ולהיטיב לא ידעו ובאור זרוע עירובין כו. מביא לשון רש"י, להרע לאסור, ולהיטיב להתיר לא ידעו. ואני תפלה שנותן התורה ישמרנו שלא נכשל בדבר הלכה ונזכה לכוון לאמתה של תורה.

אחרי ששלחתי קונטרס הנ"ל לאחד מגדולי ההוראה בדורנו הגאון הצדיק מוה"ר אלי' הנקין שליט"א כתב לי חוות דעתו איך יש להתנהג בסידור תיקון עירובין במנהטן וסידור תיקון חצירות בנויארק רבתי (ברוקלין, בראנקס, קווינס), דבריו יפורסמו במקום אחר.

על החיוב לתת כל ממונו שלא לעבור על לא תעשה

הנה דבר זה מתפצל לג' פיצולים, (א) אם הוא רק בגוי המעביר אותו על דת. וכן אם הוא דוקא באין ממונו חביב עליו יותר מגופו. (ב) אם הוא דוקא בעובר על ל"ת בקום ועשה. (ג) אם הוא דוקא בל"ת דאורייתא ואבוא על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון בס"ד.

א.

אם הוא דוקא במעביר אותו על דת, ואין ממונו חביב עליו יותר מגופו

(א) הנה עיקר דבר זה מקורו טהור, בדברי הר"ן ז"ל בפ' לולב הגזול (טז, א) משם הראב"ד ז"ל, וז"ל ומיהו מסתברא דלא אמרינן הכי, אלא במ"ע, משום דשב וא"ת שאני, אבל במצות ל"ת, את כל הון ביתו יתן שלא יעבור עליה ע"כ, וכ"כ מרן הב"י ז"ל באו"ח סי' תרנ"ו בשם הרשב"א שכ"כ בשם הראב"ד ע"ש, ופסקה רמ"א בהגה שם בסי' תרנ"ו ע"ש.

(ב) והנה ממה שהחליטו המאמר בסתם, במצות לא תעשה, משמע, דאין חילוק בזה בין מעביר אותו על דת או לא, אלא אפי' אין לו שום אונס מאף א' לעבור על ל"ת, אלא שהיה הוא מוכרח בדבר, כמו אם ח"ו נפלה לו דליקה בביתו בשבת, ואם לא יחלל שבת לכבות את הדליקה יאבד כל ממונו, חייב לאבד כל ממונו, ולא יעבור על ל"ת, של לא תעשה מלאכה בשבת.

(ג) והנה לכאורה יש לעמוד ע"ז מדברי רמ"א ז"ל בהגה, ביו"ד סי' קנ"ז ס"א, שעל הדין שכ' מרן ז"ל שם, שאם ירצה להחמיר על עצמו וליהרג רשאי אם העכו"ם מכוין להעבירו על דת, כ' רמ"א שם ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר יש לו צריך ליתן הכל ולא יעבור על ל"ת (ר"ן פ' לולב הגזול), ונראים הדברים כאילו רק במעבירו ע"ד נאמר דין זה, שחייב ליתן כל ממונו, שהרי דבריו מוסבים ע"ד מרן שמדברים במעבירו על דת, והוא תימה, איה איפוא מצא ח"ו זה, דהרי פשט דברי הר"ן מורים ובאים, שהם אפי' באין שם ענין של העברה על דת, וגם רמ"א בעצמו באו"ח סי' תרנ"ו, פסק דברי הר"ן הנ"ל בסתם גם באין העברה ע"ד.

(ד) ולפי חומר הנושא צ"ל, שהוא סובר דמעבירו ע"ד בצינעא, שעליה דיבר מרן ז"ל, היא במשקל אחד, עם עובר הוא בעצמו על ל"ת בינו לבין עצמו, דדוקא

כשמעבירו בפרהסיא הוא חמור שאז אפי' על ערקאתא דמסאנא יהרג כמו שסיים שם באותו סעיף, אבל כשהוא מעבירו בצנעא, לא חמיר כ"כ שהרי מן הדין יעבור ואל יהרג, ואינו אלא כמו שעובר בינו לבין עצמו, ובוזא אין סתירה ממה שפ' באור"ח סי' תרנ"ו, דאידי ואידי חד שיעורא.

ה) ומהאמור בזה, יש ליישב, מה שראיתי בתשו' חוות יאיר ז"ל בסי' קפ"ב על נדונו שם בחייבו הגוי לנשק אשה אחת, שטען שהיא אשתו, ולפי האמת היא לא אשתו, ונשאל אם צריך למסור כל ממונו שלא יעבור על לא תקרב לגלות ערוה, וכי' וז"ל ואפשר עוד לומר דמ"ש את כל הון ביתו יתן, היינו דוקא במתכוין להעבירו ע"ד, ע"ש, ולכאורה דבריו צ"ע, דמאין הוציא חי' זה, דהרי פשט דברי הר"ן שממנו מקור דין זה משמע שהוא בכל אופן, גם בעובר בינו לבין עצמו, ואמנם לפי"ה בדברינו הנ"ל לק"מ, דדבריו מוסבים כלפי נדונו שם, דאינו בפרהסיא אלא בינו לבין הגוי המוכס, שהוא במשקל אחד, עם העובר על ל"ת בינו לבין עצמו, ובוזא הוא מחלק בין אם מתכוין להעבירו ע"ד, לבין מתכוין להנאתו.

ו) ואמנם עלינו לדעת מאין הוציא הראב"ד עיקר דין זה, שחייב אדם לתת כל ממונו, שלא לעבור על ל"ת, שבודאי שיש לו איזה מקור ע"ז, ולנו לדעת איה איפוא מקור דין זה בתלמוד, והנה בעומדי ע"ז, מצאתי שכתבו בשם הלבוש ז"ל באור"ח סי' תרנ"ו וז"ל חייב אדם לתת כל ממונו כדי שלא יעבור על א' ממצות התורה, דכתיב בכל מאודך, ע"כ, מבו' מזה דכל עיקר יסוד דין זה, נלמד ממקרא כתוב בכל מאודך, ולכאורה, יש לעמוד, דהלבוש דייק ותני על א' ממצות התורה, וסתמו כפירושו, דהיינו ע"כ מין מצוה, בין מ"ע בין מצות ל"ת, ומאין הוציאו ללמוד דוקא על מצות ל"ת, ואף אם נדחוק ונאמר, דמדכ' כדי שלא יעבור, מוכרח הדבר, שהוא מתכוין על ל"ת שהיא בקו"ע, ולא על מ"ע שהיא בשב ואל תעשה, אך אעיקרא קשיא, דמכיון שהלימוד הוא ממקרא כתוב בכל מאודך, הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שהוא מתכוין ע"כ מין מצוה, שמצוה הכתוב לאהוב את ה' בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, ומאין לנו להוציא הפסוק מידי פשוטו, ולומר דקאי רק על מל"ת, ולא גם על מ"ע, האם רק במל"ת עלינו לאהוב את ה', ולא גם במ"ע, על הכל אנו מצווים לאהוב את ה', בכל מין מצוה שבתורה עלינו לעבוד את ה' ביראה ואהבה.

ז) ואולם שו"ר במקור הדברים, ביומא (פ"ב א') ובסנהדרין (ע"ד א') ששם נאמר בלשון זה, ר"א אומר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, אם יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו, לכך נאמר בכל נפשך, ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך, ופירש"י (שם בסנהדרין) ואהבת את ה' אלהיך משמע שלא תמירנו בעבודת ככבים ע"כ, דבר

הלמד מפירש"י ז"ל, דר"א דייק ותני, קרא דואהבת. דענין האהבה הוא שלא ימירנו באחר, והיינו ל"ת דלא יהיה לך אלהים אחרים על פני, לא תשתחוה להם וגו', דהיינו מצות ל"ת, וכנראה דמזה למדו לומר דחייב אדם לתת כל ממונו שלא יעבור על ל"ת, משום בכל מאדך דמיירי בל"ת, דמושג אהבה, ענינו שלא ימירנו באחר, שהוא איסור ל"ת.

(ח) ואמנם עוד לא אפרק מחולשא, דא"כ דפי' ואהבת היינו דלא ימירנו באחר, אולי דרק בל"ת דע"ז הוא דחייב לתת כל ממונו משום קרא דכתיב בכל מאודך, אך מי הגיד לנו דגם בכל מין איסור ל"ת, הדין כן, הרי ודאי מקום יש לחלק בין איסור ע"ז דחמיר מאוד לשאר איסור ל"ת דעלמא.

(ט) ובחפשי בזה מצאתי להב"ח בסי' תרנ"ו שעמד ע"ז וז"ל ואיכא למידק דמדקאמר ביומא ובפ' בן סורר ומורה וכו' לפי שיש אדם חביב עליו ממונו וכו' והתם בע"ז קאמר וכו' ומשמע דבשאר ל"ת אין לו להפסיד כל ממונו, וי"ל דאדרבה משם ראייה, דאל"כ מאי קשיא למה נאמר בכל מאודך, הא אצטריכא ליה ללמד דדוקא משום ע"ז יפסיד כל ממונו ולא יעבור, אבל שאר מצות ל"ת, יעבור ולא יפסיד, אלא ודאי דאין חילוק, ולכך קשיא ליה למה נאמר בכל מאודך וכו' עכ"ל, המבו' מדבריו דעיקר ראית הפוס' בזה, הוא מקוש' הגמ' למה נאמר בכל מאודך, דאם היה מקום לחלק בין ע"ז לשאר מצות ל"ת, אין מקום לקוש', די"ל דלהכי אצטריך קרא לחלק, ולפע"ד מקוצר המשיג, ל"ז להבין דבריו, דאכתי תיק"ל להמקשן גופיה, מאין פשיט"ל זאת דאין מקום חילוק, הלא בע"ז קי"ל דיהרג ואל יעבור, ואילו בשאר מצות ל"ת לא מצינו שאמרו כזאת, כמו שהזכיר הב"ח בקושיתו, ואם משום דאמרינן דודאי דיש לו איזה ילפותא מאיזה מקום, דאפי' בשאר מצות ל"ת, הדין כן שחייב לתת כל ממונו, א"כ לא תירץ כלום התרצן, דהרי מאותה ילפותא דשאר מצות, יש ללמוד גם לדין ע"ז מכ"ש, ואכתי קשיא למה נאמר בכל מאודך, כאן בע"ז, גם אעיקרא, הרי מדברי הלבוש הנ"ל, מבואר דעיקר הילפותא דשאר מצות היא מבכל מאודך, והיינו מדברי התרצן שתירץ, יש לך אדם שחביב עליו ממונו וכו', ולא מדברי המקשן, ולדידהו אכתי קשיא, דמכיון דקרא מיירי בע"ז, הלא בפשי' יש לחלק בין ע"ז לשאר מצות כנ"ל.

(י) ולפע"ד נראה, דהנה בספרי פ' עקב ע"פ בכל לבבכם ובכל נפשכם, נאמר מה ת"ל בכל לבבכם ובכל נפשכם, והלא כבר נאמר בכל לבבך ובכל נפשך, כאן ליחיד כאן לצבור, והנה שם נאמר בפסוק לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו וגו', והנה פשוט דפ' זה לא מתכוין על ע"ז לחוד, דדוקא בקרא דבכל לבבך ובכל נפשך וגו' דנאמר בו ואהבת לחוד פירש"י שם בסנהדרין משמע שלא תמירנו באחר, אבל כאן דכתיב גם ולעבדו, משמע דקאי אף על סתם עבודת ה' בכל המצות, ומעתה מוכרח אתה לומר, דגם ההיא דבכל נפשך שנאמרה ביחיד, קאי על כל מין מצוה, דומיא

דבכל נפשכם, ובכן מכיון דבכל נפשך מיירי אכל המצות, מוכרח אתה לומר, דדומיא דידה בכל מאדך, דהיא קאי אכל המצות, דשניהם שוים בשיעוריהם, דאין מקום לחלק בין יחיד לצבור בזה כמו שגר' מספרי הנ"ל, אלא דבציבור לא נאמר בכל מאדכם, משום דאין מצוי בצבור שיהיה ממונם חביב עליהם מנפשם כמ"ש האוה"ח והכלי יקר בפ' עקב שם, גם מכיון דנאמר בשאר המצות בכל נפשכם, הרי א"א לומר דבכל מאדך למעט שאר המצות, דהרי אתיא מכ"ש דבכל נפשכם, ומעתה מובן הדבר מאיליו, מה שלא היה יכול המקשן לתרץ דאצטריך קרא בע"ז למעט שאר המצות, דהרי מקרא דולעבדו בכל נפשכם משמע דאין חי' בין ע"ז לשאר מצות כנ"ל.

(יא) אלא דעוד עלינו להבין כוונת המקשן כאן, באומרו אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך, ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, לפום ס"ד דהשתא דעוד לא ידע, יש לך אדם דחביב עליו ממונו וכו', דהניחא הקו' למה נאמר בכל מאדך, הכוונה היא דמכיון דחייב למסור אפי' נפשו, מכ"ש דחייב למסור כל ממונו, אבל הקושיא דלמה נאמר בכל נפשך, מה קו' היא זו, הלא אם היה אומר רק בכל מאדך, הייתי אומר, דאינו חייב למסור רק ממונו, ולא גם גופו, דוחי בהם אמר רחמנא, ואיך היינו לומדים מסירת גופו, ממסירת ממונו.

(יב) ונראה דאפשר דכו' המקשן היא כך, דמכיון דאית לך קרא דבכל נפשכם דמיניה ילפינן אפי' לצבור דחייבים למסור נפשם, הרי יחיד אתי מכ"ש דהוא רק נפש אחת, ולכתוב רק בכל מאדך, שלא נאמר בצבור, ואם נאמר דאצטריך בכל נפשך, משום דהו"א רק בציבור דיש בו ח"ה יותר דגר' לכל, למה נאמר בכל מאדך, הרי אתי מכ"ש דבכל נפשך, וע"ז תי' משום דיש חביב עליו ממונו יותר מגופו, ויש חביב עליו נפשו יותר מממונו לזה אצטריך תרוייהו ביחיד בע"ז וממנו נלמד מבנין אב גם לשאר המצות.

(יג) ועוד אני אומר בעיקר הקו' של הב"ח הנ"ל, באשר נחדור קצת בדברי הגמ' יומא שם, דהביאה ראייה על מ"ש שאין לך דבר עומד בפני פיקו"נ חוץ מע"ז וכו' מברייטא שאמר ר"א אם נאמר וכו' הנ"ל דהנה ממה שנקטה פיקו"נ, משמע דרק במקום פיקו"נ יש חי' בין ע"ז לשאר מצות, אבל בענין ממון, אין חי' ביניהם, דאפי' לשאר מצות, חייב למסור כל ממונו, ומעתה תיק"ל, דהרי מברייטא שהביא ממנה ראיה לדבריו, דרק בע"ז, חייב למסור עצמו, משם ראייה מוצאת, דגם בממון יש חי' בין ע"ז לשאר מצות, דהרי באותו הפסוק עצמו שמביא ממנו ראייה על מסירת נפשו בע"ז, שם כתוב בכל מאדך, וכיון שאוקמתיה דמיירי בע"ז, הרי משם מבו' דגם בממון, אינו חייב למסור כל ממונו רק בע"ז, ואיך פסיק ותני, אין לך דבר עומד בפני פיקו"נ חוץ מע"ז, דמשמע דרק בפיקו"נ יש חי' בין ע"ז לשאר מצות, אבל בממון אין חי' ביניהם, דאפי' בשאר מצות חייב למסור כל ממונו, ובכן ע"כ לומר,

דפסיק"ל לתלמודא. מאיזה לימוד שהוא. דבממון אין חי' בין ע"ז לשאר מצות דבכולהו חייב למסור כל ממונו, וקרא דכתיב גבי ע"ז בכל מאודך, הוא בא ללמד ולגלות על ציווי דבכל נפשך, דפירושו הוא אפי' במקום שגופו חביב עליו יותר מממונו, דאי לא הוה כתיב רק בכל נפשך, הייתי אומר, דזה שחייב למסור את נפשו הוא רק בשממונו חביב עליו יותר מגופו, שאז ימסור את נפשו שאינה חביבה עליו כ"כ כממונו, לזה כתב בכל מאודך, ללמד מיתורא דקרא, יש לך אדם וכו' ויש לך אדם וכו', דהיינו דבכל אופן חייב למסור את עצמו, בין אם גופו חביב עליו מממונו, בין אם ממונו חביב עליו יותר מגופו, אבל לא שכיוון למעט שאר מצות, אלא רק לגלוי, על צווי של בכל נפשך כאמור.

(יד) עוד יש לאלקים פתרונים, הנה לפי מסקנת הגמ' דמ"ש בכל נפשך ובכל מאדך, הוא משום דיש וכו' ויש וכו', א"כ זה שכתוב בכל מאדך, שהוא אפי' בשממונו חביב עליו יותר מגופו, הדר הו"א ליה, בבחי' פיקו"נ, דכיון דכ"כ חביב עליו הממון, אפי' יותר מגופו, הרי אין לך פיקו"נ יותר מזה לגבי דידיה, ולפי"ז מ"ש הגמ' אין לך דבר עומד בפני פיקו"נ חוץ מע"ז, הרי גם זה שממונו חביב עליו יותר מגופו נכלל בכלל פיקו"נ, והרי שני הפסוקים בכל נפשך ובכל מאדך, שניהם שווים בשיעוריהם, שהם בבחי' פיקו"נ, ועל שניהם כיונה הגמ' באומרה אין לך דבר עומד בפני פיקו"נ חוץ מע"ז, ולפי"ז הרי המיעוט של שאר מצות, הוא משניהם גם מבכל מאדך, דדוקא בע"ז חייב למסור נפשו או ממונו שהוא בבחי' נפשו, שהיינו שחביב עליו יותר מגופו, אבל בשאר מצות, אם ממונו חביב עליו יותר מגופו, אינו חייב לתת כל ממונו, שכיון שחביב עליו כ"כ ממנו, הרי אם נחייב אותו לתת כל ממונו, יש חשש לנפשו מרוב הצער, שמרוב הדאגה והצער תצא רוחו ח"ו, ומה שחייב לתת כל ממונו, הוא רק באופן שממונו אינו חביב עליו כ"כ, שאין מקום חשש לחייו ובוזה הרי נתישבה ע"נ קר' הב"ח הג"ל, דלפי"ה שפיר ממעטינן שאר מצות מקרא דבכל מאדך, דהיינו בהיכא שממונו חביב עליו יותר מגופו, וזה שכ' הפו' שחייב לתת כל ממונו, הוא רק באופן שממונו אינו חביב עליו כ"כ כגופו.

(טו) שו"ר להגאון מהרב"ח ז"ל בס' שמות בארץ בתוספת יוה"כ על מ' יומא (פ"ב א') ד"ה תניא רא"א אם נאמר בכל נפשך וכו' שהאריך בביאור הגמ' הג"ל, ושוב כי לפרש ע"פ הדרך שכתבנו, דזה שאמרו מי שממונו חביב עליו מגופו וכו' הוא דוקא בע"ז חייב לבזבז כל ממונו, אבל בשאר ל"ת דוקא מי שאין ממונו חביב עליו מגופו, חייב לתת כל ממונו, והוא ע"ד שכתבנו, ושוב דחה את זה, מ"ט דכיון דרוב בנ"א נפשם חביבה עליהם מממונם מהיכ"ת דאותם מיעוט בנ"א שממונם חביב עליהם מגופם לא יבזבזו ממנום והלא בטלה דעתם וכו' ע"ש, ולפע"ד כפי שהסברנו, איני מבין קושיתו, דמה ענין בטלה דעתו כאן בנ"ד, הרי מכיון שאדם הזה ממונו חביב עליו מגופו, אם נחייב אותו לתת כל ממונו, הרי ברגע כמימריה תצא רוחו, והדר

הויא ליה כאילו מחייבים אותו למסור נפשו, מה שלא חייבתו התורה, והרי אנו בזה מתחייבין בנפשו, והרי זה דומה למ"ש רז"ל גבי עין תחת עין, שהוא ממון מפני שאם הוא כפשטו עין ממש, הרי לפעמים תצא נפשו, ע"י הוצאת העין, ומתחייבין בזה בנפשו, והוא הדבר כאן בנ"ד, עלינו לשקול הדברים, שלא נסכן בנפשו, מה שלא צייתה תורה, דוחי בהם אמר רחמנא ולא שימות בהם, חוץ ביוצא מן הכלל שציותה תורה למסור נפשו, ובכל כיוצא בדאי דאין אנו רשאים להחמיר עליו יותר משל תורה, ואין זה ענין למה שהביא ראיה מפ' המצניע מאנשי הוצל וכו' (שבת צ"ב א') דשם אין שום ענין סכנה בדבר, ומה ענין זל"ז.

(טז) עוד ראיתי לו, שאסיק לפרש, וז"ל ולכן יראה דהא דקאמר יש מי שגופו וכו' ויש מי שממונו וכו' מיירי בכל מין אדם, אם האדם הוא בבחירות ויכול להרויח פרנסתו ע"י מלאכה, ודאי דגופו חביב עליו, דאם עתה ישללו ממנו לקיים התורה, יכול להרויח ע"י מלאכה, אבל איש זקן וכיוצא דאינו יכול להרויח, ואם ישללו ממנו, ימות ברעב וכו' בכה"ג ממנו חביב עליו וכו' ע"כ, גם בזה נלפע"ד דהוא דוחק גדול, דבודאי דכל כי הא, לחלק בין בחור לזקן, לא הוה שתקי מינה הפוס' ולא משתמיט איזה אחד מן הפוס' להזכיר כזאת, ומסתמות כל דברי הפוס' משמע דאין חי' בזה בין זקן לבחור, דשניהם שוים לטובה שחייבים לתת כל ממונם שלא לעבור על ל"ת, ועוד האם זה מילתא דפסיקתא, דכל בחור חביב עליו גופו מממונו, וכל זקן חביב עליו ממנו מגופו, גם בזה אפשר דהוא רק מיעוט, וחזר הדין לפי דבריו, שעלינו ללכת אחר הרוב, ולפע"ד הדרך הרא' שכ' בזה, היא יותר נכונה ומוסברת ולא קשה מה שהק' כמו שכתבנו, ואף שלא הוזכרה בפ' אתמר בדברי הפוס' הלא הוא מובן מאיליו, שכל שממונו חביב עליו מגופו, הוא בבחי' מסירות גופו מכיון שעלול הדבר לבוא לידי כך והרי נכלל, בכלל מ"ש שאינו חייב למסור גופו, וממילא דמ"ש שחייב לתת כל ממונו, הוא דוקא באופן שגופו חביב עליו מממונו, שאם נחייב אותו לתת כל ממונו, אין חשש שיבוא לידי סכנת נפשו.

(יז) ומידי דברי בזה, ראתה עיני, להגאון שד"ח ז"ל, במע' ל' כלל ק"ז שהביא שם דברי הלבוש בסי' תרנ"ו הנ"ל, וגם דברי הב"ח הנ"ל, וכ' שוב בא לידי ביאורי הגר"א ליו"ד, וראיתי בסי' זק"ן אות ה' שכ' דמשמע מתשו' מהרי"ו, דאכל מצות ל"ת אינו מחוייב להוציא ממנו, והוכיח מדכתבה התורה בכל מאודך בע"ז וכו' ולפי מ"ש הב"ח בסי' תרנ"ו נר' שאינו מוכרח, וכו' והדבר תמוה איך יתיר מהרי"ו וכו' והרי קי"ל בש"ס עירובין וכו' דנכרים שצרו על עיירות ישראל אין מחללין עליהם את השבת, אם באו על עסקי ממון, ומשמע ודאי אף אם יצטרכו לבזבז כל ממונם וכו' ע"כ.

(יח) והנה לפי מה שביארנו בכו' הגמ' דיומא הנ"ל, אין שום תמיהא על מהרי"ו דהרואה בגוף דברי מהרי"ו במקור, עיניו יחזו, דדבריו הם המדברים באופן

שיש סכנה כמ"ש וז"ל אם היינו מוחים בידם איכא למיחש לסכנה שהיו עומדים על גופינו ועל מאודינו, והא דאמר מי שיש בידו למחות וכו' היינו היכא דליכא סכנה, וכה"ג אמרינן בפ' עשרה יוחסין ובדקו עד לסכנה וכו' ע"ש, והנה פשוט דמה שייחס סכנה על הממון, ע"כ דהוא ע"פ האופן שכתבנו, דהיינו דחביב עליו כ"כ ממונו, עד כדי כך שהוא מוכן למסור נפשו עליו להציל ממונו, ועל אופן זה כיון בההוכחה מההיא דכל מאדך, שנאמר רק בע"ז, דהיינו דדוקא בע"ז חייב למסור נפשו וממונו החביב עליו יותר מגופו, אבל בשאר מצות ל"ת אינו חייב למסור אפי' ממונו שחביב עליו כ"כ, והוא ע"פ הדרך שכתבנו בביאור הגמ' דיומא הנ"ל.

(ט) ומה שהק' מההיא דנכרים דצרו על עיירות ישראל וכו' אינה ענין למצות תוכחה דהיא ביחיד ושם מיירי ברבים דלא כשכח"ל דחביב עליהם ממונם יותר מגופם, דהרי מטע"ז, לא נאמר גבי ובכל נפשכם, גם ובכל מאודכם, כמ"ש בדברינו למעלה, ובלא"ה י"ל דאיסור ל"ת דשבת שאני דהוא חמיר דיש בו איסור כרת וסקילה, ומ"ש מהב"ח, כבר עמדנו ע"ד הב"ח דאדרבה דבריו אינם מוכרחים.

(כ) עוד כ' שם (בסוגרין) וממה שכ' הרמ"א סוס"י של"ד בשם שו"ת מהרי"ו סי' קנ"ז נר' דלא אמר להקל שלא יצטרך להוציא ממונו אלא על ביטול מ"ע דתוכחה ע"ש וצ"ע ע"כ, (לא ידעתי מדוע הוצרך להביא ממרחק לחמו מסי' של"ד, הרי גם בסי' קנ"ז שם כ' כדברים האלה ע"ש), הנה פשוט דמה שהביאו לצ"ע, הוא משום שלא היה בידו ס' מהרי"ו כמ"ש הוא עצמו שם, אמנם מי שיש בידו ס' מהרי"ו, יראה בעיניו ויביט, דלא רק על מ"ע דתוכחה כ' כן אלא בכל מין ל"ת ג"כ, דהרי כה היו דבריו, בראיותיו, וראיה מההיא דאמרינן בפ' בן סורר ומורה, (ע"ג א) דילפינן מלא תעמוד על דם רעך, דחייב להציל חבירו, ומקשה תלמודא האי מהכא נפקא מהתם נפקא, אבידת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, ומשני אי מהתם הו"א ה"מ בנפשיה, אבל למטרח ואגורי לא קמ"ל, אלמא אי לאו קרא יתירא, לא הוה אמרינן שמחוייב להוציא ממון, אפי' להציל נפש חבירו, וכ"ש הכא גבי עשה דתוכיח, דאין חייב להוציא ממון, ועוד מדאצטריך קרא לכתוב בכל מאודך שחייב למסור כל ממונו בשביל ק"ה, ואם היה חייב להוציא ממון להציל חבירו מן העבירה, איכ"ש עצמו ואיכ"מאי אצטריך בכל מאדך וכו' עכ"ל, הנך רואה מפורש יוצא בדבריו שאפי' במצות ל"ת כמו לא תעמוד ע"ד רעך, (עי' בטה"מ להרמז"ל מצוה רצ"ז) כ' אי לאו קרא יתירא לא הוה אמרינן שחייב להוציא ממון, אפי' להציל את הנפש, דוק מינה דבשאר ל"ת דלית לן קרא יתירא, אינו חייב להוציא כל ממונו ע"ז.

(כא) גם מהראיה השנית, שכ' ועוד מדאצטריך וכו'. מבו' להדיא דפשיט"ל מילתא, דדוקא בק"ה חייב למסור עצמו, אבל לא בל"ת אחר, דא"א דדוקא במצות תוכחה הוא דאינו חייב למסור כל ממונו, אבל בל"ת אחר חייב, איכ"מ אכתי תיק"ל,

למה אצטריך קרא דבכל מאדך לענין ע"ז, הרי יש ללמוד מכ"ש דל"ת אחר שאינו של ק"ה, דחייב למסור עליו כל ממונו, ומכ"ש ל"ת של ע"ז, ובכן מוכרח אתה לומר לדעתו, דדוקא בל"ת של ע"ז הוא דחייב למסור כל ממונו ולא ל"ת אחר, ובשביל זה אצטריך קרא דבכל מאדך, להחמיר עליו יותר מל"ת אחר.

כב) ואף דלדברינו, מה שהוצרך בכל מאדך, הוא למעט שאר מצות, במקום שממונו חביב עליו מגופו, דזה דוקא בע"ז, וא"כ לא היה אפשר ללמוד ע"ז משאר מצות, דשם הוא דוקא במקום שאין ממונו חביב עליו יותר מגופו, אבל לדברי השד"ח דלא נחית לחי' זה, אלא דבכל אופן חייב לתת כל ממונו אפי' בשאר מצות, הרי שפיר אפשר ללמוד ע"ז מכ"ש דשאר מצות כנ"ל.

כג) ובאמת דלסברתו זאת, שאין חי' בין שאר מצות לע"ז דכולם שוים בשיעוריהם שחייב לתת כל ממונו, אפי' במקום שהוא חביב עליו יותר מגופו, וכס' מהרב"ח הנ"ל בס' תוס' יוה"כ, א"כ גם במקום שיש סכנת נפשות יהיה חייב למסור עצמו אפי' בשאר מצות, דהרי במקום שממונו חביב עליו יותר מגופו, יש סכנת נפשות בדבר, ואפי"ה חייב למסור כל ממונו, ולא כן מצינו בדברי הפוסק, דהרי בנפל דליקה בשבת דינא הוא דבמקום סכנת נפשות מותר לכבות הדליקה כמ"ש רמ"א באו"ח סי' של"ד סכ"ו ע"ש, וכן כזאת מצינו בכ"מ שלא חייבו רז"ל למסור עצמו, שלא לעבור על ל"ת, וכבר עמדנו ע"ז ע"ד מהרמב"ח ז"ל (למעלה אות טו), וצ"ל דאף הם לא היו מתכוננים אלא במקום שאין חשש סכנה לחייהם, דהיינו דאף דממונו חביב עליו כ"כ יותר מגופו, אבל לא עד כדי כך למסור נפשו עד כדי מיתה בכדי להציל ממונו, אלא רק צער ויסורין שאף שע"ז יצירו לו בגופו, מקבל עליו היסורין בכדי להציל ממונו.

ב.

אם יש חילוק בין אם עובר על ל"ת בקו"ע, לבין אם הוא בשב ווא"ת

א) הנה הפמ"ג באו"ח סי' תרנ"ו באש"א אות ח', כ' וז"ל ויראה החילוק בין עשה לל"ת, זה קום ועשה, וזה שוא"ת, וממילא אם אנסו נכרי לעבור ב"י בחמב"פ בשוא"ת, י"ל דאינו מחויב לבזוזו הון רב עד"מ שלא לבער חמצו שנתחמץ בפסח התם כל שאנוס אינו עובר וצ"ע עכ"ל, ועי' בפתחי תשובה ביו"ד סי' קנ"ו סק"ד שציין להפמ"ג הנ"ל, וכ' שכ"כ (הפמ"ג) גם בספרו תיבת גומא בסוה"ס חקירה ד', ושם בסק"ט כ"כ גם מס' משנת חכמים ריש ה' יסוה"ת ע"ש, וכ"כ שם בגליון מהרש"א וז"ל ובגליון שם (באו"ח סי' תרנ"ו) דקדקתי מדלא כתב הרמ"א דין זה לקמן באונסין אשה לבוא עליה, משמע דוקא בעושה מעשה לעבור הל"ת חייב ליתן כל ממונו, וא"כ בלאו שאין בו מעשה אינו חייב ע"כ, וכן ראיתי בתשו' חו"י ז"ל

סי' קל"ט גבי לאו דלא תלין, מאחר שלא עבר על ל"ת בפועל, לא הוי רק כמ"ע ע"ש. (וכבר רמזו הפתשו שם והבי"ד בסי' שני' סק"א ע"ש).

(ב) ולפע"ד הדברים כשלעצמם, כבר מבוארים שהוא דוקא כשעובר בקו"ע, שהרי כך נאמר בדברי רמ"א באו"ח סי' תרנ"ו, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור, וכ"כ הר"ן בפ' לולב הגזול, "שלא יעבור" (ע"י לעיל ס"א אות א), הנה מדקדקי בלשונם לכתוב "שלא יעבור" ולא כתבו סתם אבל בל"ת יתן כל ממונו, מבו' דהחיוב לתת כל הון ביתו, הוא דוקא במקום שעובר בקו"ע, ולכן הוצרכו לכתוב מפורש שלא לעבור, למעט באינו עובר בקו"ע, אלא בשב וא"ת.

(ג) ואמנם עינא דשפיר חזי, בתשו' הריב"ש סי' שפ"ז (קט"ו א') שכ' וז"ל ואם יאמר בעה"ד שמצות ל"ת שאין בה מעשה, הרי היא כמ"ע, כיון שאינו עובר בידים, עליו הראיה, שאם התירו במ"ע הקלה בשב וא"ת, אין למדין למצות ל"ת, שאין למדין חמור מקל, וכו' עכ"ל, וכשאני לעצמי דבריו נפלאו ממני, דמה זאת אומרו, עליו הראיה, הלא כבר הראיה מפורשת במקור הדברים בדברי הר"ן והראב"ד, שדקדקו לכתוב, שלא יעבור, ופי' לא יעבור היינו, שיעבור בקו"ע, ולדבריו, למה להם לישנא יתירא, לכתוב שלא יעבור, היה להם לכתוב סתם אבל על ל"ת יתן כל הון ביתו, ותו לא.

(ד) גם מ"ש אין למדין חמור מקל, כאילו העשה הוא קיל מל"ת, ל"ז להבין, דודאי דזה דהל"ת הוא חמור מהעשה, הוא רק בגלל שהעשה הוא בשב וא"ת והל"ת הוא בקו"ע, אבל במקום שגם הל"ת הוא בשב וא"ת, הרי שניהם שווים בשיעוריהם, ושניהם שקולים, גם בעיקרא דמילתא, שכ' שהעשה הוא קיל מהל"ת, אחד הרואה בפירש"י במ' ב"מ (ל' א'), יראה דנהפוך הוא, וז"ל שם ד"ה האי עשה, ואע"ג דלא תעשה נמי איכא אין ל"ת מועיל לדחות ל"ת, אלא עשה הוא דקא דחי ליה, וכו' ע"כ, הרי מפורש דהעשה, הוא חמיר מל"ת, דהעשה יש בכחו לדחות הל"ת, ואילו הל"ת אין בכחו לדחות הל"ת.

(ה) גם אם נשקיף קצת, בפירש"י הנ"ל, נר' דגם הוא מאותם הסו' לחלק בין קו"ע לשב וא"ת, דהרי לפי דבריו ז"ל, הרי בשניהם, השבת אבידה וטומאת כהן שניהם שווים בשיעוריהם, שיש בכל א' מהם עשה ול"ת, דהרי בהשבת אבידה נאמר, השב תשיבם, עשה, ולא תוכל להתעלם ל"ת, וכן בטומאת כהן, נאמר, קדושים תהיו, עשה, לנפש לא יטמא בעמיו, ל"ת, וכיון שכן תיק"ל, מדוע אלימא טומאת כהן לדחות מצות השבת אבידה, הרי שניהם שקולים, שכ"א יש בו עשה ול"ת, ומאי אולמיה דהאי מהאי, ולפי"ה דיש חי' בין ל"ת בפועל, לל"ת בשב וא"ת, ניחא, דאם נתיר להכהן להטמא, בכדי לקיים מצות השבת אבידה, הרי עובר בזה על טומאת כהן בקו"ע, אבל אם לא נתיר לו להטמא, לקיים מצות השבת אבידה, אין כאן רק שב וא"ת

שאינו עובר על מצות השבת אבידה רק בשב וא"ת, ולכך אלים עשה ול"ת דטומאת כהן, ממצות השבת אבידה.

(ו) והנה היה מקום לומר דכו' רש"י ז"ל בזה, לומר, דמכיון דהל"ת של השבת אבידה לא מועיל, לדחות ל"ת דטומאת כהן, רק העשה הוא הדוחה, הרי דהל"ת, דהשבת אבידה כמאן דליתיה, לענין זה, וכאילו אין כאן רק עשה, והעשה אין לו כח, לדחות, עשה ול"ת, של טומאת כהן, ואמנם עם שלענין הדחייה, הוי כמאן דליתיה, אך לא נגרע כחו, משאר ל"ת הכתובים בתורה, דהעובר עליו בקו"ע, נענש עליו כשאר ל"ת שבתורה, וא"כ נמצא דהל"ת של טומאת כהן, עם שיש בהדיה עשה, הרי הוא בתוקפו עומד כשאר ל"ת שבתורה, דגם הל"ת של השבת אבידה, לא הגרענו כחו רק לענין דחיה, שאין לו כח לדחות ל"ת אחר, אך אסורו בעומדו עומד, ולכן מכיון שאין בכח הל"ת של השבת אבידה, לדחות את הל"ת של טומאת כהן, ורק העשה הוא הדוחה, ואין הוא יכול לדחות שני דברים עשה ול"ת, לכן אין מתירים לו להטמא, בכדי לקיים מצות השבת אבידה, דהוי כאילו דוחים עשה ול"ת מפני עשה. (ז) אמנם שו"ר, דגם לפי זה אנו צריכים לחי' הנ"ל שבין קו"ע לשב וא"ת, דהרי, זה שאין מתירין לו להטמא, להחזיר אבידה, הוא ג"כ מטעם דחיה, דהיינו דעשה ול"ת דטומאת כהן דוחה את מצות השבת אבידה, דהיא רק עשה, כמ"ש הגמ' האי עשה, והאי עשה ול"ת, ולא אתי עשה ודחי ל"ת ועשה, והיינו דר"ל, דעשה ול"ת, הוא שצריך לדחות העשה, מכיון שזה שנים וזה אחד, ומעתה לפירש"י שהל"ת של השבת אבידה אינו בא בחשבון, מפני שאין לו כח לדחות, א"כ, ה"ה הל"ת של טומאת כהן, אין לו כח לדחות, ל"ת של השבת אבידה, וחור הדין, דשניהם שוים בשיעוריהם, דכמו דל"ת של השבת אבידה, אינך מביא אותו בחשבון לדחות, א"כ ה"ה ל"ת של לא יטמא בעמיו, לא תביא אותו בחשבון, לדחות מצות השבת אבידה, ומה זאת הלשון אומרת, בגמ' האי עשה, והאי עשה ול"ת, הרי גם בהשבת אבידה יש ל"ת, אלא שכיון שאינו דוחה לל"ת, לא בא בחשבון, וא"כ ה"ה בטומאת כהן, אין לו כח לדחות הל"ת של השבת אבידה, והדר הוה ליה כאין כאן אלא עשה, ובכן מוכרח אתה לומר, דכו' הגמ' לומר, משום דטומאת כהן, היא בקו"ע, ולזה יש לה כח לדחות מצות השבת אבידה דהיא רק בשב ואל תעשה, ולזה הדגישה עשה ול"ת, ר"ל, דכאן חוץ מהעשה עובר בל"ת בקו"ע, בפועל, לא כן בהשבת אבידה, יש כאן עשה, ר"ל, דגם הל"ת שלו הוא בבחי' עשה, כיון שהוא רק בשב וא"ת.

(ח) אלא דלפי"ז, לא היה צריך רש"י לבוא בטענה משום דהל"ת אינו מועיל לדחות, וכו', דהרי אפי' נניח שמועיל לדחות הל"ת, אבל אין זה אלא בל"ת שהוא בשב וא"ת, לא בל"ת שהוא בקו"ע, וא"כ היל"ל חי' זה עצמו, ואפשר דזה ג"כ כוונתו, שכ' אין ל"ת מועיל לדחות ל"ת, ר"ל כמו ל"ת דאירינן בי"ח שהוא ל"ת בקו"ע בפועל ועדין צ"ע.

הערוכות ובירורים

הרב חנוך זונדל גרוסברג

ירושלים, מח"ס המעשר והתרומה

בענין ברכה על קני הצוקר ועל הסוכר המופק ממנו.

הרמב"ם בפ"ח מהלכות ברכות הלכה ה' כתב הקנים המתוקים שסוחטים אותם ומבשלים מימיהם עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בפה"א, ומקצתם אמרו בפה"ע וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בפה"א. ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור, גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל.

וכתב הכסף משנה נראה לי שרבינו חולק על הגאונים בשתיהן, והכי קאמר ואני אומר שאין זה פרי, וכיון שכן המוצץ קנים האלו אינו מברך אלא שהכל, ואפילו אם היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם הקנים מברך בפה"ע, לפחות בסוכר היוצא מהן לא יברך אלא שהכל וכו'. והטור בסי' ר"ב כתב ואפשר להשיב על דבריו שאינו דומה לדבש תמרים שהתמרים הם פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם, הלכך כשנשתנו נשתנית ברכתן, מידי דהוי אכל הפירות שמברכין על המשקה היוצא מהן שהכל, חוץ מהיין והשמן, אבל אלו הקנים שאינם ראויים לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש, ודאי זה פריין ומברך עליו בפה"ע עכ"ל. ואני אומר שאילו היו קנים הללו גמצאים בארצות של הטור לא היה פוסק כן, שבמקום שנמצאים מוכרים אותן לאלפים ולרבבות למצוץ אותם והרי המים היוצאין מהן כשאר מי פירות, ועיין בט"ז סקי"ג ובבאור הלכה ד"ה על הסוקר, ובב"י כתב על הטור דדברי טעם הם, ומ"מ מספק יברך שהכל.

והנה מדברי הכ"מ מבואר דלא פשיטא ליה בדעת הרמב"ם אם מברך שהכל במוצץ קנים, מדכתב ואפילו אם היינו מודים שהוא פרי וכו', אולם בבה"ל שם כתב דכל שכן על העץ בעצמו דמברך שהכל, ויבואר להלן.

והנה בשו"ע בסעיף ט"ו פסק דמברך על שניהם שהכל. ורבינו הגר"א בס"ק ל' בדין הסוכר הביא דעת הגאונים והטור ועוד פוסקים הסוברים דמברכין עליו בפה"ע וכתב ודברי הגאונים עיקר. אולם בס"ק ל"א בדין המוצץ קני הסוכר כתב רק דתלוי בפלוגתא הנ"ל ומסיק דלהגאונים מברך בפה"א, ולא הזכיר דעת הגאונים הסוברים דמברך בפה"ע כמו שהזכיר בסק"ל, וגם לא כתב כאן הכרעתו בזה. והנה

משמעותה, שתשיב את גוף האבירה עצמה, שלא יאכיל עגל לעגלים, שאז לא משיב את גוף האבירה עצמה, שהאכילה לעגלים, ועי' בפ"י המלבי"ם על הספרי, (דברים כב, ב) סי' ס"ח שכ' וז"ל והיל"ל והשבות לו, עפ"ז דרשו לרבות השבת גופו, ושם ע"פ וכן תעשה לחמורו, פי' שאם שור או שה, תשיב לו האבירה עצמה, כי השור עושה ואוכל וכו' וכ"ז נכלל במ"ש והשבותו לו, וכמ"ש בב"מ (כת, ב) ראה היאך תשיבנו לו וכו' עכ"ל, הרי לך דשניהם נשמעים מתי' והשבותו לו, דמאותה המשמעות של והשבותו לו, נלמדים שניהם, ואין כאן שתי דרשות חלוקות, להק' איך אפשר לדרוש שתי דרשות מפסוק אחד.

(יא) ובזה הרי מבואר מאיליו דאין מקום עוד למה שהק' הר"ן ומהר"ם מלובלין ז"ל הג"ל, דהשתא דכתיב לא תעמוד וגו' דנפיק מיניה למטרע ולאגורי, למה צריך קרא דוהשבותו לו, דהניחא לאבידת גופו, אך לשלא יאכיל עגל לעגלים, ליכא למשמע מקרא דלא תעמוד וגו', ולכן אצטריך קרא דוהשבותו לו, למילף מינה שלא יאכיל עגל לעגלים ודוק.

(יב) ועוד י"ל, דאצטריך והשבותו לו, לאשמעינן דעובר עליו בעשה ול"ת, וכעין זה כ' התוס' שם בסנהדרין ד"ה להצילו, דאי מהכא הו"א עשה קמ"ל התם דעובר בלאו דל"ת על דם רעך ע"כ, ואותו דבר י"ל להיפך, דאי לא הוה והשבותו לו, הו"א דאינו עובר רק על לאו לחוד, לזה אצטריך קרא דוהשבותו לו, ללמדינו, דעובר גם על עשה דוהשבותו לו, דאף דיש לחלק, דלעבור על לאו יש חידוש לענין מלקות, ול"כ בעשה, מ"מ שפיר אשמעינן, לענין חומרת האיסור, דעובר על עשה ול"ת.

(יג) והנה הרמ"ז ז"ל שם האריך הדיבור בענין ל"ת של לא תגורו, והביא מהספרי והפסיקתא, ד"א לא תגורו מפני איש (דברים א, יז), שמא תאמר מתיירא אני מפני איש פ' שמא יהרוג את בני, או שמא ידליק את גדישי, או שמא יקצוץ את נטיעותי, (בפסיקתא לא כתוב שמא, אלא שלא יהרוג וכו') ת"ל לא תגורו מפני איש, ע"כ, ומוזה תמה על רמ"א בחו"מ סי' י"ב ס"א, שכ' ע"ד מרן בא' רך וא' קשה וכו', וכן אם היו שניהם חזקים צריך לזקק להם, ויש מי שכ' דמ"מ נוהגים עכשיו שלא למחות בעוברי עבירה מפני שיש סכנה בדבר שלא ימסרנו למלכות או לשררה, ומקור דברים אלו נובעים מדברי מהרי"ו סי' קנ"ז, והלבוש ביאר הדברים יותר בזה"ז שגברו המוסרים ויש לדיין לחוש מפני סכנת מסירות י"א שיכול להשמט אפי' הממונה לרבים וכו' ע"ש, דאיך למדו כן מדברי מהרי"ו להקל, הרי מדברי הספרי והפסיקתא מבו' דאין להשמט מפני הסכנה לשמא יהרוג וכו', ודברי מהרי"ו לא נאמרו אלא במ"ע של תוכחה ע"ש.

(יד) והנה מ"ש דדברי מהרי"ו לא נאמרו אלא במ"ע של תוכחה, כבר דיברנו בזה בסעיף הקודם בו הוכחנו מדברי מהרי"ו עצמו דלא שנא ליה בין מ"ע ללא

תעשה ובודאי שלא היה בפניו ס' מהרי"ו לראות דברי מהרי"ו בשורשן, רק ממה שהביא דבריו רמ"א ביר"ד ס' קנ"ז, ובחור"מ ס' י"ב ס"א הנ"ל, ואמנם גם על מהרי"ו יפול התימה, דהרי מדברי הספרי והפסיקתא הנ"ל, מבו' דאפי' שיש סכנה בדבר, לא יוכל למנוע עצמו, מלהזדקק להם, מפני חשש סכנה, ועי' בדברי הרמ"ז ז"ל מ"ש מהב"ח ליישב בזה ודחה דבריו.

טו) ולפע"ד התירוץ הפשוט בזה, הוא דמהרי"ו ז"ל, מסתמך ואזיל, ע"פ ההוכחות שהביא שם בדבריו, מסוג' הגמ' סנהדרין (עג, א ; עד, א, ויומא פב הנ"ל), והרי זה כלל ידוע דבכל כיוצא בזה שת"ד חולק ע"ד הספרי ותוספתא, נקטינן כת"ד, עי' בתויו"ט פ"ה דברכות מ"ד, מהירושלמי פ"ב דפיאה ה"ו, דאמר ר' זעירא בשם שמואל אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות, אלא מן הגמרא ע"ש, ועי' יד מלאכי כללי הא' אות ע"ב, ובכללי התלמוד של הכנה"ג כלל ע' ע"ש, ומ"ש רמ"א באו"ח סוסי' תרנ"ו, כבר באנו לידי הסבר, בדבריו שם הם המדברים, בעובר על ל"ת בפועל כמשמעות דבריו שכ' שלא יעבור, אבל בעובר על ל"ת בשב' וא"ת כההיא דלא תגורו, אינו חייב לתת כל ממונו, וכ"ש במקום חשש סכנה דוחי בהם אמר רחמנא.

טז) ועוד אני אומר, לפי ביאור הלבוש הנ"ל, בזה"ז שגברו המוסרים וכו' מפני סכנת מסירות, נראים הדברים, שר"ל דיש חשש מסירות לא רק על הדיין, אלא על עצם המשפט של תורת ישראל, שהיא נגד נימוסי המלכות, וזה דיוק אומרו ויש לדיין לחוש מפני סכנת מסירות, ולא אמר סתם מפני סכנת נפשות, אלא להורות לנו ענין חומר המסירות, דהיא פוגעת גם לכלל, היינו בעצם תורת ישראל, שיאמר דהיא נגד חקי המלכות, ובזה יביא שואה על כלל עם ישראל, בדוגמת המסירות של בר קמצא, ב' הניזקין גיטין נה, ב ואינה ענין לדברי הספרי והפסיקתא, דשם ענין הסכנה הוא רק לאדם פרטי הדיין עצמו, שלא יהרוג בנו, וכו', ולא לכלל, כענין מסירות, זה הנלע"ד ודוק.

יז) נחזור לעיקר מטריין, בהחי' שיש בין ל"ת שהוא עובר עליו בקו"ע, לבין שהוא בשב' וא"ת, לפי"ה הרי הוא שנוי במחלוקת בין הריב"ש ודעימיה, לבין החור"י והפמ"ג ודעימיהו, ואמנם לפי"ד הרמ"ז ז"ל הנ"ל, לחלק יצא, בין אם בא אנס לאונסו שלא יתן שכר שכיר בזמנו, או שלא לעמוד ע"ד רעהו, שאז חייב ליתן כל ממונו, לבין אם יוכרח להפסיד הרבה בשביל שלא לעבור על ל"ת, דלא תלין, כגון למכור דבר בפחות מדמיו הרבה לפרוע ש"ש דזה אינו בכלל מ"ש הראב"ד והרשב"א, דיאבד כל ממונו, ולא יעבור, הרי בזה גשתו הדעות, לבין הריב"ש ודעימיה, והחור"י והפמ"ג ודעימיה, כמו שסיים שם בלשונו, ובזה עלו דברי הריב"ש והר"ן והחינוך בחדא שיטה ואין ביניהם כמלא נימא, ע"ש, ונר' בהסבר החילוק, דבבא האנס לאונסו, הוי בבחי' מעבירו על דת, והוא כעין החי' שכ' החור"י בסי'

קפ"ב שהבאנו למעלה בסעיף א' אריה ואמנם באין שום אדם האונסו, לעבור, אינו חייב להפסיד כל ממונו, בשביל שלא לעבור בשהל"ת הוא בשב ואת, וכן מדויקים דברי הראב"ד והר"ן ורמ"א בסי' תרנ"ו ובסי' קנ"ז ביו"ד הנ"ל שדקדקו לכתוב, ולא יעבור, דמשמע דרק בשהוא עובר ע"ז בקו"ע, וכמו שדקדקנו לעיל בדברינו.

ג.

אם הוא גם באיסור דרבנן

(א) הנה הרדב"ז בישנות סי' קמ"ה, נשאל על מי שהוא בין הנכרים, ואינו מוצא לאכול אלא דברים אסורים עד כמה יוציא ממונו למצוא דברים מותרים, ובתוך תשובתו כ' וז"ל הילכך אם אין שם אלא דברים האסורים בלאו, לא תיבעי לך כי על האכילה הרא' לקיום גופו נותן כל ממונו ולא יאכל איסור, ולאחר מכאן אנוס הוא, מחמת נפשו ואוכל מה שמוצא הקל הקל וכו', אבל אין מקום לשאלה אלא היכא דאיכא איסורין דרבנן כגון חלב שחלבו נכרי או שומנו של גיד וכו' ואפי' בזה אני אומר שחייב לתת כל ממונו עד שימצא דבר היתר שהרי הוא עובר משום לא תסור וכו' ע"כ, (וציינו בחי' רעק"א ביו"ד סי' קנ"ז), ועי' בביאורי הגר"א יו"ד סי' קנ"ז סק"ד שכ' דאפי' שבות דשבות אסור בהפסד ממון וכו' ע"ש.

(ב) והנה פשוט דכל דבריהם אלה, הם רק בעובר על האיסור בקו"ע, כההיא דהרדב"ז שאוכל בקו"ע דבר אסור, וכן צ"ל בכו" ביאורי הגר"א הנ"ל, דהרי כל אותם הראיות שהביא שם משבת (קכא, א) ומביצה (כב, ב) ומע"ז (ע, א) כולוהו מיירי בשעובר בקו"ע, גם מ"מ"ש הוא עצמו סמוך ונראה, בסק"ה שאחריו, בדין תוכחה ממנהריו שאינו חייב להוציא כל ממונו, מוכרח אתה לחלק, בין כשעובר בקו"ע לעובר בשב ואת כההיא דתוכחה אף שיש מקום לדחות דאולי מ"ש בסק"ד הקודם, הוא דוקא לס' הר"ן החו' על מהרי"ו, מ"מ אין לנו לאפוש פלוגתא, בפרט לפי מה שנתבאר בסעיף הקודם בדברינו, שיש כמה מהפוי' המחלקים חי' זה אפי' בל"ת עצמו שהוא איסור דאורייתא ממש, וכ"ש באיסור דרבנן, או בשבות דשבות.

(ג) ואולם בעיקר דברי הרדב"ז הנ"ל, ראיתי להבית השואבה ז"ל בדין שצריך לחזור אחר הידור מצוה אות כ"ב, שכ' ע"ד הרדב"ז הנ"ל וז"ל אבל הרב זרע אמת ז"ל ח"ג בא"ח ס"ס ל"ב כ' ע"ד הרדב"ז אלו, דלא מסתבר כלל שיהיו איסורי דרבנן חמירי מעשה דאורייתא, אם לא שנאמר דה' אזיל בשי' הרמז"ל בסה"מ שו' ה' ובמ"ע מצוה קפ"ד דס"ל דכל איסורין דרבנן הם תחת לאו דלא תסור, י"ל דהו"ל כשאר ל"ת שבתורה, שחייב ליתן כל הון ביתו קודם שיעבור, אבל לד' הרמב"ן ודעימיה דכל מצות דרבנן הוי ממש דרבנן אלא דאסמכוה אקרא דלא תסור לרמז בעלמא, ודאי דדבר פשוט, וכו' יהיו חמורים ממ"ע דאורייתא, וא"כ כיון דרוב

המפ' חולקים על הרמב"ם, ממילא נר' דאין לחוש בזה לדברי הרדב"ז וכו' ולא עוד אלא דאף לד' הרמב"ם וכו' מאחר דמצינו דהקלו בהו טובא לענין ספיקא דרבנן וכו' איכ' מהיכ"ת לומר דלענין זה נחמיר וכו' אלו תו"ד הז"א ז"ל, והרב בית השואבה שם כ' עליו דהגם דאין דבריו מוכרחים, וכו' מ"מ גם דברי הרדב"ז אינם מוכרחים, ולכן המיקל בזה באיסורי דרבנן, ואינו רוצה להוציא כל ממונו קודם שיעבור, אין לנו כח ראייה לחייבו להוציא כל ממונו עכ"ל.

(ד) וכזאת מצינו להחז"י ז"ל בסי' קפ"ב שכ' על נדונו שם בקירוב ערוה וז"ל ואע"ג דק"ל כהר"ן וריב"ש וכו' דאפי' בשאר עבירות מחויב להציל עצמו בכל הון ביתו, היינו בלאו דאורייתא דעובר עליו בהחלט כגון אכילת חזיר וכו' משא"כ בנ"ד לא אסרה התורה מעולם רק דרך חיבה ותאוה, כמ"ש לא תקרבו לגלות ערוה וכו' ע"כ, והמבו' מדבריה, דמיקל באיסורי דרבנן, אפי' בשעובר בקו"ע כנדונו שם בקירוב ערוה, דהוא בקו"ע, וזה שלא כדברי הרדב"ז הנ"ל, וביאורי הגר"א הנ"ל, ולכאורה דברי המקילים הנ"ל, הם היפך המבו' בגמ' שהביא הגר"א ז"ל, דאסרו אפי' בשבות דשבות, כמו ההיא דאין אומרים לו כבה ואל תכבה, וכן ממ' ביצה וע"ז הנ"ל.

(ה) ונראה דאפשר דענין כיבוי שאני, משום דאי שרינן ליה לומר לנכרי כבה, אז מתוך שאדם בהול על ממונו יש לחוש שיבוא הוא לכבות בעצמו במקום שאין נכרי (וההיא דע"ז של כמה כיסין איכא בשוקא ולא ידע דק"ל כר"י שמוליכו פחות פחות מד' אמות, לא מובן מה הראיה משם, שאם משום שמטלטל הכיס בשבת שיש בו איסור מוקצה, הרי התירו לו לטלטלו כרבי יצחק פחות פחות מד"א ולא חששו לאיסור מוקצה וכע"ז צ"ע), ובפ"ש ביו"ד סי' קנ"ז סק"ד כ' מהפמ"ג שנסתפק בזה, אם מחוייב לתת כל ממונו, או חומש, ושוב כ' מהחז"י סי' קפ"ג דפשיט"ל דאפי' באיסור דרבנן צריך ליתן כל ממונו, ע"ש שהוק"ל דברי החז"י בתשו' הקודמת.

(ו) ולפע"ד אם נחדור קצת בדברי החז"י בב' הסימנים הנ"ל, נמצא שאין שום סתירה כלל, דשם בסי' קפ"ב כ' עוד חי' וז"ל ואפי' עוד לומר דמ"ש את כל הון ביתו יתן היינו דוקא בשהגוי מכוין להעבירו על דת משא"כ במתכוין להעבירו להנאתו, ע"ש, ונר' דר"ל דכלפי מ"ש בחי' הקודם דלא אסרה תורה אלא דרך חיבה, דר"ל דאין כאן רק איסור דרבנן, ע"ז הוסיף באומרו, דאפ"ל עוד, וכן ר"ל דהרי אפי' בל"ת ממש דהוא מדאורייתא, בדוגמא דל"ת דרבנן, דהיינו כפי מ"ש בסי' קל"ט דהיינו דאינו עובר בפועל, אלא בשב וז"ל, אינו אלא במתכוין להעבירו על דת, דומיא דל"ת דאורייתא בהיכא שאינו עובר בפועל, דל"ת דרבנן בעובר בפועל, הוא שקול כל"ת דאורייתא בשאינו עובר בפועל.

(ז) ובזה הרי מיושבת הסתירה דסי' קפ"ג, דשם מיירי במתכוין להעבירו על דת, שאמר לו או ישתה עמו יין נסך או יקטע אונן, דבאופן זה אפי' באיסור דרבנן

דעתו להלכה בסי' הקודם דחייב לתת כל ממונו. כנ"ל, ועי' בשד"ח מע' לי' כלל ק"ז (ל"ז ג') שכ' מהפמ"ג בא"א שנסתפק בסי' זה, בסי' תרנ"ו כ' כמדומה שבס' פרח מטה אהרן (צ"ל פנים מאירות) כ' בענין מי שאנסוהו לשתות סתם יינם של עכרים וא"מ בידי לעיין בדב"ק ע"כ, יגעתי לחפש למצוא דברי חפץ בסי' הנ"ל ולא מצאתי, ועי' לו עוד מה שהאריך להביא מדברי הפוס' המדברים בזה, ואתיא מכללא הביא דברי שר"ת רמ"ץ חא"ח סי' י"ח וסי' י"ז שהתיר בפשי' באיסור דרבנן, שאינו חייב לבזבז כל ממונו, ומשמע מדבריו דהוא אפי' אם הוא בקו"ע, וכן באיסור דאורייתא בשב' וא"ת, ותמה עליו מדברי הריב"ש והרדב"ז הנ"ל, ובפרט במה שדקדק מדברי הפוס' דנקטו בדבריהם לעבור על איסור דין תורה, דהמעין בדברי הפוס' שהביא מרן הב"י בסוס"י תרנ"ו לא הוזכר בדבריהם תיבות "דין תורה" אלא כ' דבמצות ל"ת דהוא קו"ע, ועליה אנו דנין אם כו' מאמרם ל"ת, כולל גם ל"ת דרבנן, או כו' על ל"ת של תורה, ע"ש.

ח) והנה מ"ש לתמוה עליו מתשו' הריב"ש, ותשו' הרדב"ז, הרי כפי שהבאנו בדברינו למעלה בסעיף הקודם, דברי הריב"ש והרדב"ז הנ"ל אינם מוסכמים להלכה לד' כל הפוס' שהרי הזרע אברהם בתשו' חיו"ד סי' ט' (הוב"ד למעלה באות ט') תמה בזה על הריב"ש והזרע אמת (הוב"ד בסעיף זה אות ג') תמה בזה על תשו' הרדב"ז, והחז"י סי' קפ"ב מב' בדבריו דאפי' בקו"ע באיסור דרבנן יש להקל במקום פסידא, וכן בל"ת דאורייתא בשב' וא"ת רבים מהפוסקים מקילים בזה דלא כהריב"ש כמ"ש בדברינו למעלה, וא"כ אין מקום תימה אם גם הרמ"ץ הוא מאותם הסו' המקילים, גם מה שתמה עליו עמ"ש שהפוס' הזכירו תי' דין תורה, הדבר פשוט דכוונתו הוא על מה שנקטו מצות לא תעשה דהפשט לא יופשט, דהמכוון הוא על מצות ל"ת דאורייתא, ומכיון שלא החמירו במצות עשה כ"כ אף שהיא מן התורה, הרי לא עדיף ל"ת דרבנן, מאיסור עשה דאורייתא, ואף שהפוס' נסתפקו בזה, ודנין עליה, לא משום זה, נגדיל התימה עליו, דהוא יכול לומר, מאי דמספ"ל לדידהו, לדידי מפשט פשיטא לי, כאשר כן ראינו באמת לכמה מהפוס' החז"י על הרדב"ז ומפשט פשיט"ל, דבאיסורי דרבנן אין מקום להחמיר כ"כ, דלא עדיפי מאיסור עשה דאורייתא, ול"ת דלא תסור אינו אלא אסמכתא בעלמא, ולא לא תעשה ממש, כנ"ל בדברינו, א"כ אין מקום להגדיל התימה עליו בזה.

ט) לאור כל האמור נלע"ד מאחר שמצינו לכמה מהפוס' שמקילים בזה באיסור דרבנן, ודאי דאין בידינו הכח, למחות בידם, כמ"ש הבית השואבה הנ"ל, ובפרט במקום שיש הפסד מרובה, ודאי שאין לנו להחמיר כ"כ והמקל לא הפסיד, ואין לדיין אלא מה שעניו ראות, לפי העת והזמן, ולפי מצב האדם באשר הוא שם, וה' יאע"כ ויראינו נפלאות מתורתו, והוא יצילנו משגיאות, להורות הלכה לדורות, כיר"א.

קידושי ספק

בחור אחד, טען על אשה אחת, שנתקדשה לו, ע"י שנים או שלשה בסקויטים, שנתן לה בהיותו אצלה ופעם אמר, שהיה רק בסקויט אחד, ופעם אמר שלא זוכר כמה, על השאלה אם היה זה לפני עדים ענה, כי היו שני אנשים מהשכנים, בחדר, עולים חדשים, ולא מכיר אותם, ולא את שמותיהם, לשאלה אם הם קרובים עונה לא, אבל לא יודע אם אינם קרובים זל"ז, לשאלה אחרת, מתי היה דב"ז, עונה, בקיץ אבל לא זוכר באיזה חדש, פעם שמעתי שהיא עומדת להתארס עם אחר נגשתי אליה בשאלה זו, ענתה לי שאני מקודשת אליך, שוב שלחתי אליה שני אנשים להתחקות ע"ז, ואמרו לי שענתה להם שהיא כבר מקודשת אליך, עתה שמעתי שהיא עומדת להתחתן עם א' כהן, וכבר נרשמו לנישואין ברבנות. אני רוצה להתחתן אתה, ומדובר בינינו שמי שיעזוב את השני, ישלם ארבע מאות ל"י לשני.

התובעת מכחישה את כל הדברים הנ"ל, ואומרת שפעם דיבר אתה על קידושין, אבל היא סירבה, מפני שכבר הוא מחותן עם אשה אחרת, ועוד אין לו היתר נישואין לקחת אשה על אשתו, נתקבל עדות משני עדים זה שלא בפני זה, אחד אמר שמענו כי בא בחור א' מהנגב, וביקש אותה, ונגשנו אליה לשאול, אמרה שאני כבר אמרתי פעם לתובע שיכין דירה וחתונה טובה, לשאלה האם שמעת פעם שהיא קיבלה קידושין ממנו אמר לא שמעתי, האשה מכחישה את דברי העד כי מעולם לא בא אליה ולא ראתה אותו מעולם, עד השני ג"כ העיד באותו הרוח של עד הראשון, עד אחר העיד כי הוא ניגש אליה לשאול מדוע היא לא מסכימה להתחתן עם זה שבא מהנגב אמרה לי שהלא היא כבר מקודשת לתובע, בדומה לזה העיד עד אחר שענתה על השאלה מה שלא רוצה להתחתן עם זה של הנגב מפני שהיא כבר מקודשת עם התובע, האשה מכחישה את כל דברי העדים הנ"ל, שלא מכירה אותם בכלל ואף פעם לא שאלו אותה ע"ז, וגם שהיא ואחיה אומרים שעדים אלה הם עדים פסולים א' מהם הוא גנב וא' מהם הוא חשוד על העריות, וישב במאסר ג"כ בגלל זה, ופעם נתן בעיטה בהרב, וכן התנפל על אחיה להרביץ לו, והוא פסול לעדות.

אלה הם תורף המעשה, ונשאלה השאלה מה דינה של האשה הזאת, אם מותרת לעלמא, בלי גט, או אם צריכה ג"פ דכמו"י, ואסורה לכהן.

תשובה:

הנה טרם אבוא לעצם בירור השאלה, אני רואה לנכון להציע כמערכה אל הדרוש את דברי רבותינו קמאי וקמאי דקמאי, המורים המפורסמים, שסללו לנו את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, בפתרון עניני העגונות, כאלה וכיוצא באלה, שהם נר לרגלינו ואור לעבודתינו, בעבודתינו הקדושה הזו.

רא' שברא' תשו' מהר"ם שכסו"ס נשים הביאה מרן הב"י בסי' מ"ב, שכ' בסו"ד אין טוב להחמיר, פן יתן המקדש כתף סוררת כדי לעגנה, או ירחיק נדוד ונמצאת העלובה כל ימיה עגונה, שני לו הריב"ש בתשו' (הובא בדברי מרן שם) וז"ל ואין ראוי להחמיר בזה משום שלא יהיו בנות החשובים מדרך כף רגל לבני פריצי עמינו, וכמ"ש הרשב"א בתשו' על תלמיד א' שרצה להחמיר בכיוצ"ב וכעס עליו, וכ' שהיא רעה חולה שיתעולל פריץ א' על א' מבנות החשובים כדי להוציא ממון מידה, ומה שכתבת שכך היה המנהג לעגנה ולהאמינו, הוא מנהג בורות, ואם מפני חומרא הוי חומרא דאתי לידי קולא וכו', ג. הגאון המבי"ט ח"ג סי' ק"ל כ' ראוי והגון לכל הח' הרבנים אשר נראה להם לחוש לקי' דרך חומרא, שיתנו אל לבם דהויא חומרא דאתי לידי קולא להקל בכבוד בנות ישראל לתת יד לפושעים שיתעוללו בהם, וכו'. ד. הרב סם חיי בד"ס כ' וז"ל וחייבים כל חכמי ישראל לסכל עצתם הנבערה ולבטל מחשבותם וכו' ובוזה לא יהיו בנות ישראל הפקר, ה. הרב כרם שלמה סי' כ"ה כ' וז"ל אני הצעיר הח"מ עדי בשמים וסהדי במרומים, כי לא היה מלבי להטפל בתגר זה, דכל מי שאינו יודע בטיב גו"ק לא יה"ל עסק עמהם, אך קנא קנאתי לה' צבאות, בראותי כי רבו הפריצים, אנשים ריקים ופוחזים והיה במחשך מעשיהם, לקדש בנות ישראל וללכד אותם בחבלי אדם, לכן נתתי אל לבי לחקור ולדרוש בענין זה עד מקום שידי מגעת כדי שלא יחרוך רמיה צידו וכו' עכ"ל, (עי' בכ"ז בדברינו בישכ"ע ח"ד אה"ע סי' י"ד בתחי' התשו' שם).

ומעתה הנני בא ללכת בעקבותם של הרא' הנ"ל, לתור ולחפש איזה דרך ישכון אור בשריותא דהאי בתולתא, בבחי' כל בני ישראל בני מלכים הם, ובנות ישראל נאות וחשובות הן אלא שהעניות מנוולתם, וה' יהיה בעזרי לכוין אל האמת, ושלא לבוא לידי מכשול ח"ו אמן.

והנה ראשית כל עלי לבאר לברר ולפרש כל הרעותות והספיקות שיש בזה בג"ד, ואח"כ אשובה לראות איך שוה"ד נוטה בג"ד אם לקרב או לרחק, וזה החלי בע"ה צורי וגואלי.

א) בעצם הקידושין, שפעם אומר בסקויט אחת, ופעם אומר בג' ד', ופעם אומר איני זוכר ג' ד' ה', זה מטיל ספק אולי באמת לא היה רק בסקויט א', ובכן אולי לא היה בו שוה פרוטה, ב) בעצם העדות, שאינו נוקב שמותם, שלא ידועים לו

רק בפרצופיהם, וגם עתה אומר שאינו יודע איפוא נמצאים, זה מטיל ספק, במציאות העדים, כי אפשר שלא היה שום עדים, רק עתה בודה מלבו שהיו עדים שכנים, וזה בבחי' הרוצה לשקר ירחיק עדותו, ג) אומר שברור אצלו כי אינם קרובי משפחה, אבל לא ידוע לו אם אינם קרובים זל"ז, אם אינם ידועים לו בבירור, כפי שאמר קודם איך ברור אצלו שאינם גם קרובי משפחה, הרי גם הוא מסתפק שאולי הם קרובים זל"ז, יכול להיות שהם אחים, או אב ובנו וכדומה, ד) פעם אומר שהעדים ראו סתם, ופעם אומר שישבו במקום רחוק וראו וצחקו, אם הם ישבו במקום רחוק מאיפוא ברור לו שראו, ה) לפי דבריו שצחקו, הרי יש מקום ספק, אולי זה שצחקו מפני שחשבו שגם הקידושין לא היו רק בדרך צחוק, ולא קידושין רציניים, מכיון שלא הוזמנו לכך רק נמצאו שמה בדרך מקרה, ולא כיונו להעיד, ו) בהודאת האשה לפני העדים שאמרה הלא אני מקודשת לך, ס. הנה עדים אלה היו רק זכריה יעקב, ושמואל טובים, ויוסף כהן, וכל א' העיד בפני עצמו, שאמרה לו כך שהיא מקודשת לך, ס. ולא היו במעמד אחד בזמן שהודית, והרי זה בבחי' עד א' בהכחשה, שנית שהיא ואחיה אומרים על א' מהם שהוא פסול לעדות שחשוד בעריות וגניבות, ועל א' מהם שהוא שונא שלהם, ושונא פסול לעדות, ז) גם לדבריהם, הרי לא אמרה רק מקודשת סתם, ולא אמרה נתקדשה בפני ב' עדים, ח) הרי יש כבר תקנה וחרם בירושלים ונתחדשה עכשיו שלא לקדש לפני החופה, וההסכמה נעשית בחרם החלטי עד ביאת הגואל ואין שום צד ואופן להתירה בשנות הדורות, (עי' ש' המפקד ה' קידושין ב.א.ב.), ויש לפסול העדים דעברו על החרם, ומטע"ז י"ל, דאם לא הוזמנו לכך, דלא כיונו להעיד, שלא יכשלו בעון החרם, ט) בכל דבר שכזה שהוא בבחי' דין מרומה, ראוי לעשות דרישה וחקירה מפי עדי הקידושין עצמם, וה"ז בבחי' עדיה בצד אסתן ותאסר, ואף עדים אלו שהעידו עליה שהודית לפניהם, מכיון שיש בהם חשש פיסול, כפי דברי האשה ואחיה, היה מהראוי לעשות ע"ז דו"ח כראוי, ולברר אמיתות דבריהם וזה לא נעשה, ועי' תשו' הרשב"א הביאה מרן הב"י בסי' מ"ו וז"ל וגם הרשב"א כ' בתשו' סי' ר"ט על א' שהוציא קול שקידש אשה א' אני רואה כי רבו היום המתפרצים, ולפיכך מן הראוי לחקור הרבה ולדרוש ולהוציא הדבר לאמיתו, דאף כשת"ל שהוא כד"מ הואיל ועדין לא נישאת וכו' ראוי לנעול דלת בפני בעלי הוללות וסכלות ודורשין וחוקרין אותן להוציא לאמת משפט וכדאמר בפ' אד"מ דבדין מרומה אפי' בד"מ צריך דו"ח וכ"ש שאפשר שדברים אלו כד"נ הואיל וראוי לבוא לידי נפשות אם תזקק לאחר והיא מקודשת לו עכ"ל.

הן אלה הספקות והרעותות שיש לספק בנ"ד ועלינו לבררם אחת לאחת

בעה"ת.

א.

זה יצא ראשונה, ספק אם יש בקידושין שוה פרוטה

(א) הנה מרן ז"ל פסק באה"ע סכ"ז ס"י שיעור הכסף שמקדשין בו משקל חצי שעורה כסף צרוף, וביו"ד סי' רצ"ד ס"ו מבואר שהוא שיעור פרוטה, שהיא א' מל"ב במעה כסף ששוקל ט"ז גרעיני שעורה ע"ש, והוא א' מארבעים מגרם של כסף מזוקק (עי' בשיעורי תורה רע"ז מ"ב) והנה הסמ"ע בחו"מ סי' פ"ח סק"ב (הביאו הח"מ באה"ע שם בסוף הסימן) כ' ובזמנינו זה דאין יכולים לקנות בפרוטה כ"א מעט מזער היה לנו לומר דאין אשה מתקדשת בפרוטה וכו' ע"ש וכ' ע"ז הח"מ כלומר ולא יהיו אלא קידושי ספק ע"ש, והש"ך ביו"ד סי' ש"ה סק"א כ' עליו נהי דאין קידושי אשה סגי בפרוטה, מ"מ אמאי לא תהני פה"ב, ובסי' רצ"ד הנ"ל כ' עוד שמפני כן כ' רמ"א לפדות נט"ר בחצי ווינר שהוא באמת שוה ד' פרוטות, ע"ש, מבו' מזה דהש"ך מסכים לדברי הסמ"ע בקידושין ופדיון נט"ר ומע"ש, ורק בפה"ב חולק עליו.

(ב) נמצינו למדין מזה, דפרוטה שהוזכרה בקידושין, היא משתנית לפי הדורות, ואם בדור רמ"א נשתנית לד' פרוטות, שהוא חצי ווינר, ודאי דבזמנינו זה, אולי הגיעה לעשרות פרוטות ויותר, והרי לך דברי השיעורי תורה שם שכ' דבזמן שהדפיס תוצאה רא' היה מחיר דרהם כסף מזוקק 20 מיל, ובש' תש"ו היה ב" 34 מיל, ע"ש הרי דבשנים אחדות נשתנה בקרוב לכפלים בערך, וזה היה בזמן שהיה ערך הכסף יציב, מכ"ש עתה שערך הכסף ירד כמעט לטמיון, ודאי דערך הפרוטה שבזמן משה, עולה עתה בזמנינו לכמה עשרות פרוטות, ואין לקדש אשה בקידושי ודאי, אלא בסכום ניכר שאפשר לקנות בו דבר חשוב, שאפשר לומר עליו דאשה מקניא נפשה ביה, דהרי כל עיקר הטעם שאין אשה מתקדשת בפחות משהו פרוטה הוא משום דאשה לא מקניא נפשה בפחות מש"פ כדאיתא בקידושין (ג' א) דגנאי הוא לה עי' פירש"י שם.

(ג) והנה אם נניח שקידשה בבסקויט אחת כפי שכ' במהות התביעה, הרי יש לבוא לידי ספק בקידושין, פן אינה שוה פרוטה הנאמרה בש"ס, ואין אשה מקניא נפשה בדבר פחות שכוה, דגנאי הוא לה, ואף דודאי דמשום זה, אין להוציאה בלי גט, דסו"ס הרי יש כאן קידושי ספק אף לשיטת הסמ"ע, עכ"פ אהני מיהא לצרפה עם ריעותות אחרות לדון בה ענין של ספק ספיקא.

(ד) הן אמנם שראיתי להחזון איש ז"ל בה' כתובות סי' ס"ו אות כ' דהבי"ד הסמ"ע הנ"ל, ותמה עליהם באומרו שאין השיעור משתנה לעולם, וכן תמה גם על הש"ך בסי' ש"ה שהסכים עמו בפרוטה, דזו דעת רב יוסף בקידושין יב, א, ואסיקנא שאינו כן אלא הפרוטה קצובה בכל דור ע"ש, אבל גם לשיטתו, הרי סו"ס לא יצאנו מידי ספק בנ"ד, ולא עוד אלא שיש לעשות ס"ס בנ"ד, ס' אם הלכה כדברי הסמ"ע,

שיש חילוק בין הזמנים, ס' לא, ואת"ל לא, הרי יש ס' אולי גם לא היה בה אפי' שי' דבזמן התלמוד, וס"ס זה הוא מתהפך, באופ"ו, ס' אם היה בו פרוטה דבזמן התלמוד, ואת"ל כן, ס' אם הלכה כדברי הסמ"ע דיש חי' בין הזמנים.

ג—

בעדות העדים שאינו נוקב שמותיהם

(א) בפ' האומר בקידושין (ס"ה א') על המשנה שם האומר לאשה קדשתיך וכו' אסיק בגמ' שם הב"ע כגון דאומר שקידשתיך בפני פ' ופ' והלכו להם למדה"י ופסקוה הפו' הרמז"ל בפ"ט מה"א הט"ז והטור והש"ע בסי' מ"ח ע"ש ועם דברמז"ל ובש"ע לא נאמר בפני בפני פ' ופ' רק סתם בפני עדים, הרי בטור נאמר במפני בפני פ' ופ' והלכו למדה"י ובודאי שגם הרמז"ל והש"ע שכי' סתם בפני עדים סתמו כפי' דאמרו בפני פ' ופ' כדברי הגמ', (עי' בח"מ ובב"ש שם), דהרי בכל מין עדות בעינן שאתה יכול להזימה, וכל שלא אומר בפני פ' ופ' הרי זאת עדות שאי אתה יכול להזימה, מכיון שלא ידוע מי הם העדים, להזימם, ולא עוד אלא מכיון שאומר שלא ידועים לו רק בפרצופיהם, ואינו יודע איפוא הם, הרי זה בבחי' הרוצה לשקר ירחיק עידיו, ואפשר שלא יער ולא דובים שלא היה עדים בכלל, רק עתה בודה מלבו, להעמיד דבריו שאומר שקידשה.

(ב) נוסף ע"ז גם אם נניח שכן היו עדים כדבריו, אבל הרי מכיון שהוא אומר שלא ידועים לו, יש מקום ספק אולי הם קרובי משפחה להאשה, שהם פסולים לעדות, ואין להאמינו שאינם קרובי משפחה, שהרי שוברו בצידו, מכיון שהוא אומר שלא ידועים לו, מהיכן ברור לו שאינם קרובי משפחה, ועוד הרי גם אומר שאינו יודע אם אינם קרובים זל"ז, הרי אפי' לדבריו, לא יצא הדבר מידי ספק של פיסול העדים, והרי יש כאן ס"ס, ס' אם היו שם עדים בכלל, ואת"ל שהיו עדים, מכיון שאינו נוקב שמותם, אפשר דזה בבחי' עדות שאי אתה יכול להזימה, דאינה עדות, ואת"ל לא, אפשר דהם קרובי משפחה קורבה של פסולי עדות, ואת"ל אינם קרובי משפחה, אפשר דהם קרובים זל"ז שהם פסולים לעדות, וס"ס זה הוא מתהפך, ס' אם העדים פסולי עדות מטעם קירבת משפחה, או קירבת עצמם, ואת"ל כשרים, אפשר שהם בבחי' עדות שאי אתה יכול להזימה מכיון שלא נוקב שמותם, ואת"ל לא, אפשר דלא היה בכלל עדים, רק המקדש בודה זה מליבו, בבחי' הרוצה לשקר ירחיק עידיו, מכיון שאומר שלא מכיר אותם רק בפרצופיהם ואינו יודע איפוא הם נמצאים.

ד.

בחיוב ראיית העדים הקידושין

(א) הרשב"א בתשו' סי' תש"ף (פסקו רמ"א בסי' מ"ב ס"ד) וצריכים העדים לראות הנתינה ממש לידה או לרשותה אבל אם לא ראו הנתינה ממש לידה, אע"פ

ששמעו שאמר התקדשי לי בחפץ פלוני ואח"כ יצא מתח"י אינן קידושין עד שיראו הנתינה ממש ע"כ. ועי' לו עוד בסי' אלף קצ"ג שמפיו הדברים יותר שכ' אפי' היא מודה שקבלתו מידו ולשם קידושין. איני רואה בו חשש קידושין שאין כאן ראייה אלא כעין ידיעה, ולגבי קידושין בעינן ג' ראייה וידיעה וכו' ע"ש. ועי' בדברינו בישיב"ע ח"ד אה"ע סי' י"ד סעיף ג' או"א שהבאנו דברי הכנה"ג ז"ל סי' כ"ז הגה"ט או"ד שלמד מדברי תשו' הרשב"א הנ"ל דצריך שיהיו העדים רואים הכסף שנותן לה ואם לאו אינה מקודשת. וכ' שהמבי"ט ח"ג סי' קמ"ח. ומהרימ"ט ח"ב אה"ע סי' מ"ג ומהר"ם מינץ סי' ק"ט כ' מראה הטבעת לעדים ויזהיר לעדים שיראו נתינת הטבעת לאצבע הכלה וכו' ע"כ. וה' בירך משה סוס"י ג"ל ביאר גם הוא כן בכו"ה הרשב"א ע"ש, וכ"כ הרדב"ז בח"ג סי' תק"ב וז"ל ותו איכא טעמא אחרינא שהרי לא ראו העדים מה נתן לה, ואיכא כמה ספיקי, והוא ס' לא נתן לה דבר, ואת"ל נתן לה דבר, שמא נתן לה פרוטה קטנה ופסולה שאינה ש"פ, ואת"ל נתן לה כסף שמא נתן לה מטבע מזויף וכו' וע"ע להגאון רב פעלים ח"א אה"ע סי' י"א, ובח"ג סי' ו' שכ' דמטע"ז נהגו להראות הטבעת לעדים לפני הקידושין ע"ש וע"ע בדברינו שם באו"ב שכ' דאף דהד"מ שם הביא ס' הרא"מ דפליג על הרשב"א. הנה מבוי' שם דהיא ס' יחידאה, ונקטינן כס' הרשב"א כמ"ש בהגה בס"ד, ועי' להר"פ שם שכ' לצרף ס' זו להקל דהיינו ס' אם ה' כהרשב"א ס' הלכה כהרא"ם ע"ש.

(ב) ומעתה דון מינה לנ"ד, דלפי דברי המקדש, העדים היו יושבים רחוק, ויש ס' בדבר אם ראו הקידושין בכלל, ובפרט דלא הראה להם לפני הקידושין, החפץ שרוצה לקדש בו, הרי זה בבחי' מילתא דלא רמיא על איניש לא שוייא אנפשיה, וקרוב הדבר לומר דלא שמו על לבם לראות במה שהוא עושה, אף דנניח ששמעו הדברים שאמר לה, ואפשר שגם זה לא שמעו, מכיון שישבו מרחוק, והרי יש בזה גם ס"ס, ס' אם שמעו הקידושין בכלל, ואת"ל שמעו, אפשר דלא ראו מה שנתן לה, ואת"ל נתן לה, אפשר לא היה בו ש"פ, וג"ז מתהפך ס' אם יש בו ש"פ ס' לא, ואת"ל כן אפשר דלא ראו מה שנתן לה, ואת"ל ראו מה שנתן לה, אפשר דחשבו שזה היה בדרך צחוק, שע"ז גם הם צחקו, לפי דברי המקדש, מכיון שלא הכינם ולא הקדים להם הידיעה שהוא עומד לקדש.

ה.

בעדים שלא הוזמנו לכך, ולא ייחדם

(א) הן אמנם שבספרי ישיב"ע ח"ד הנ"ל סי' י"ב סעיף ב' הוכחתי שעדי קידושין אינם צריכים הזמנה, ואפי' לא כיונו להעיד רק אתו למחזי הוו עדים ע"ש, אמנם בח"ה אה"ע סי' כ"ה או"ב הבאתי שם דברי הרב דבר המשפט ז"ל שכ' וז"ל גם יש סניף אחר להתיר, דאלו העדים לא הוזמנו להעיד, אלא שבאו עליהם בערמה

ותחבולה בפתע פתאום וכו' וכל כה"ג כ' הרה"ג חק"ל באה"ע סי' כ' מדברי התוס' ישנים בכריתות, דכל שלא נתכוונו להעיד רק ששמעו הדברים מפי בעלי מעשה ולא הובאו לשם עדות, אין עדותן כלום אם באים לאח"ז להעיד בב"ד ע"ש. ואף שדבריהם אלו לא הביאום גדולי הפוס' ואדרבה יש לדון מדבריהם להיפך, והיא גופה צריכה רבה, מ"מ מדבריהם לא יצאנו מידי ספק, והוא סניף גדול להתיר וכו' עכ"ל. ושם בדברינו או"ג העלינו דבמקום שיש תרתי לריעותא לא הוזמנו ולא כיוונו להעיד לא מהני עדותן ע"ש וע"ע שם בעמוד קע"ח בדברי הרב הפוסק שם שהביא מהחק"ל שכ' דדברי התו"י הם המדברים בבא להעיד לאח"ז דכיון דלא באו להעיד אלא לאח"ז הו"ל מילתא דלא רמיא עליהו ואתו למיטעי ע"ש, והדברים ק"ו לנ"ד דלא באו בכלל להעיד אפי' לאח"ז, ואף א' לא ביקש מהם לבוא להעיד, דודאי דאנו תולין דלא שמו לבם לראות גוף המעשה, בבחי' כל מילתא דלא רמיא עליה דאניש וכו', ובודאי דהיא סניף גדול להצטרף בהדי שאר ריעותות להתיר, ויש לעשות בזה ס"ס, ס' אי הלכה כהסו' דבעינן שיוזמנו להעיד ויתכוונו להעיד כד' התו"י הנ"ל, ספק אי הלכה כמשמעות כל דברי הפוס' הרא' דלא בעינן שיוזמנו לכך, ואת"ל הלכה כתו"י הנ"ל אפשר דבכה"ג שבאו לאח"ז או לא נדרשו לבוא כלל כנ"ד אפי' הרמז"ל וסיעתיה, יודו בנ"ד דלא הוי עדות כדברי החק"ל הנ"ל.

ו.

בהודאת האשה לפני העדים שהיא מקודשת לו

(א) הנה עדים אלה כל אחד העיד בפני עצמו שהודית בפניו, ולא היו במעמד אחד בזמן שהודית, והרי זה בבחי' עד אחד לבד, ומכיון שהיא מכחישה לכל אחד, הרי זה בבחי' ע"א בהכחשה ואינו כלום, ואף שיש מהם שאומר שבזמן שהודית היו נוכחים גם אחרים, הרי זה רק מפיו אנו חיינ', וסו"ס אין לפנינו רק ע"א ומכיון שהיא מכחישתו, הדר דיניה כע"א בהכחשה, ועי' בב"י סי' י"א שכ' בשם הר"ן וז"ל דאע"ג דלגבי ממון קי"ל וכו' מצטרפין לגבי אישות השייך בדיני נפשות בבת אחת בעינן להו עכ"ל וע"ע בב"י סי' ע"ב שכ' ע"ד מהרי"ק שורש ק"א דהיכא דהוו תרי סהדי אצל המעשה והא' מעיד שנעשה קידושין בפניו ובפני חבירו אע"ג דחבירו מכחישו מ"מ לפי"ד של זה ה"ה קי' גמורים, וכו', דאינו נראה לע"ד כלל וכ"כ הרשב"א ע"ש, ואף דשם העד מכחישו עכ"פ כ"ז שלא ידענו אם העד מודה לו, הרי הדבר בחזקת ספק דיכול להיות דאם היה העד הב' לפנינו היה מכחישו כמו שבאמת האשה מכחישה.

(ב) ואף את"ל דבעדי הודאה מהני עדות מיוחדת, הרי הם כשני עדים, אבל הרי היא ואחיה אומרים על כל א' שהוא פסול לעדות, על א' אומרים שהוא חשוד על העריות ועל הגניבות, ועל א' אומרים שהוא שונא שלהם, ושונא פסול לעדות, וגם שא' מהם

הודה על עצמו שהוא קרקפתא דלא מנח תפילין, ויש פקפוק בעדותו, והרי מכל הבחי' יש ספק בכשרות עדותו, ויש לעשות בזה ס"ס ס' אם נכונים הדברים שהודית בפניהם, מכיון שהיא מכחישתו, והוי ע"א בהכחשה, ואת"ל שנכונים דבריו, הרי יש ספק אם הוא בכלל כשר לעדות, ואין הודאתה בפני עד שפסול לעדות חשיבא הודאה, דיכולה לומר משטה אני בו מכיון שיודעת שהוא פסול לעדות, ול"ש לומר ע"ז שויה אנפשה חתיכא דאיסורא בהודאה זו.

(ג) ולפי מה שנבאר לקמן, דנ"ד הרי הוא בבחי' דין מרומה, ובעינן בו דו"ח כדיני נפשות, הרי בכל דבר שכזה לא מהני עדות מיוחדת, עי' בדברינו בישכ"ע ח"ו סי' י"ד סעיף ה' או"ב, דלאסור אשה על בעלה ל"מ עדות מיוחדת ע"ש, ואותו דבר בנ"ד, שהיא בחזקת פנויה, שעוד לא הוחזקה כמקודשת, ואתה בא לאוסרה לעלמא, בעדות זו, המפוקפקת, לא מהני עדות מיוחדת, ולכן כל עדויות אלה, שבאו כל א' בפ"ע להעיד שהודית בפניהם, שהיא מקודשת, להוציאה מחזקתה שהיא פנויה, כולם לא חשיבי רק כע"א, ומכיון שהיא מכחישתם, הדר להו כע"א בהכחשה, ואינה כלום, ובפרט שיש חשש בעדותם שהם פסולי עדות הרי ודאי שאין מקום לסמוך על עדותם, כאמור.

ז.

באמרה מקודשת סתם

(א) אנו מוצאים בדברי מרן ז"ל בסי' ט"ו ס"ל שפי' אבל אם אמרה קדשני סתם ולא אמרה בפני עדים אין בדיבורה כלום, וכ"כ הח"מ בסי' מ"ח סק"א גבי האומר לאשה קדשתיך, בטור כ' בפני פ' ופ', משמע אם אמר סתם קדשתיך יכול לפרש דבריו שלא בעדים, וכ"כ הרא"ש בתשו' על פילגש וכו', ויש להסתפק באולי דוקא בפלגש הנ"ל פ' כן אבל איש ומכ"ש ת"ח וכו', אם אמר סתם קדשתיך מסתמא כדין קידושין קאמר וכו' ע"ש, הרי דאף למה שנסתפק, לא הסתפק רק באיש, אבל באשה שאמרה קדשתיני אין ספק לפניו, דצריכה לומר בפני קדשני בפני עדים, וא"כ בנ"ד דאף לדבריהם, לא אמרה רק סתם אני מקודשת לפי, הרי אפשר לפרש דהיינו בלא עדים כשרים, שאפשר שהיא חשבה שזה שנתן לה הבסקויט לשם קידושין, הוא מועיל לפי הדין, אף בלי עדים, ולכן חשבה עצמה למקודשת ואמרה ג"כ בפני אנשים שהיא מקודשת, ושוב נוכחה לדעת שאין ספק בקידושין אלה, וחזרה מדבריה אלה, והכחישת כל הענין, שלא לתת מקום להתאחז בדבריה, באיזה אחיזה שהיא.

(ב) והרי בכ"ז יש לעשות ס"ס, ס' אם יש להאמין דבריה הרא' שהודית בפני אחדים שהתקדשה באמת, ס' אם יש להאמין בדבריה האח' שמכחישה את הכל, ואת"ל שיש להאמין בדבריה הרא' במה שהודית לפני עדים, אפשר שזה שאמרה

מקודשת לפי, הוא קידושין סתם בינה לבינו, בלי עדות כשרה, שחשבה, שזה מועיל לקידושין.

(ג) הנה מכל האמור נמצינו למדין, שיש כמה רעותות בקידושין אלה ובכל ריעותא וריעותא, ישנו ס"ס, ובצירוף כולם הרי יש כמה ספיקות וספיקי ספיקות, ואף להמחמירים בס"ס, הרי בכל דבר שכזה, שיש בו ג' וד' וה' ספיקות לית מאן דפליג, דודאי שיש לסמוך על כל ספיקות אלה להתירה לעלמא בלי שום גט.

(ד) שוב הראו לי מ"ש החק"ל אה"ע בהשמטות (דקע"ח ד'), שהשיב ע"ד הר"י בן סאמון ז"ל שרצה להביא ראיה מתשו' הרא"ש לגדונו, שאמר קדש סתם, דלאו כלום הוא, וע"ז כ' החק"ל לדחות, שמדברי הח"מ והב"ש שכ' יוכל לפרש דבריו, מבו' דכל דלא טען לא טענינן ליה, שהוא שלא בפ"ע, וגם שתשו' הרא"ש מיירי בשכבר נישאת דזה מוכיח שמ"ש שנתקדשה הוא שלא בפ"ע וע"ז עמדה ונישאת וכו' ושוב הביא מתשו' פני יהושע סי' י"א שהוא תנא דמסייע להר"י בן סאמון הנ"ל ודחה דבריו ע"ש.

(ה) והנה כל לגבי ידי, איני מבין דבריו ז"ל, שהרי מדברי מרן ז"ל בס"י ט"ו ס"ל שהחליט המאמר בסתם בזה"ל אבל אם אמרה קדשני סתם ולא אמרה בפני עדים אין בדיבורה כלום, מבו' להדיא, שהיינו אפי' בלא פירשה דבריה אח"כ, וכן אפי' בלא נישאת, בכל זאת אנו אומרים דאין בדיבורה כלום, ועי' באוצר הפוס' בס"י ט"ו הנ"ל שכ' מהמחצית השקל שהק' על העצ"א שכ' דמשו"ה תלינן שנתקדשה שלא בעדים דאליכ לא היתה נישאת לקרובו, דכ"ז טוב לתרץ דברי הרא"ש דאיירי דכבר נישאת, אבל כאן בש"ע דאיירי שלא נישאת עדין אי אפשר לומר כן ע"ש, הרי מבואר, דד' מרן בש"ע דהוא אפי' בלא נישאת, ואפי' בלא פירשה דבריה, והוא ממש כהבנת הר"י בן סאמון והפני יהושע הנ"ל, ואין מקום למה שדחה דבריו באומרו שלא ראה תשו' הרא"ש במקורה, דהרי מרן הב"י ז"ל ראה תשו' הרא"ש במקורה ובכל זאת פסק מה שפסק בש"ע הנ"ל, ומזה מבו' דמשמ"ל בכור' תשו' הרא"ש דהוא אפי' בלא נישאת, ואפי' לא פירשה דבריה, ודלא כמו שהבינו הח"מ והב"ש.

(ו) ועוד אני אומר דלו יהא דיש פלוגתא בכור' דברי הרא"ש, הרי סו"ס לא נפיק מידי ספיקא, ושפיר יש לצרפו, עם שאר הספיקות שישנם בנידון, והרי יש לנו בנ"ד ס"ס בשופי, היינו ס' אם יש להאמין בדבריה הרא' שהודית בפני אחרים שהתקדשה באמת, ס' אם יש להאמין בדבריה האחרונים, שהכחישה את הכל, דאף שעדים מכחישים אותה, ואומרים שבפניהם אמרה, שהיא מקודשת, הרי מכיון שהיא ואחיה אומרים שהם עדים פסולים ולא נעשה חקו"ד עליהם, הרי אין לסמוך עליהם בודאות כל עוד שלא נעשה בהם חקו"ד כהלכה, ואיכ' סו"ס, לא יצא הדבר מידי ספק, אם נכונים דבריה הראשונים או

האחרונים, ואת"ל שדבריה הרא' שהודית בפ"ע, הם הנכונים, ספק אם הלכה כאותם הסו' שאומרים שבאומרת נתקדשתי סתם, אנו תולים שנתקדשה כדין בפ"ע כשרים, כל שלא פירשה דבריה שהוא שלא בפ"ע כשרים, ס' אם הלכה כהסו' דלא בעינן שתפרש דבריה היא בעצמה אלא שאנו תולים שזה שאמרה נתקדשתי היינו שלא בפני עדים, וגם אפי' בלא נישאת והיא ד' מרן ז"ל בסי' ט"ו הנ"ל, ועוד אני מוסיף, דאף את"ל שההלכה כהחו' ע"ד מרן ז"ל הנ"ל, י"ל, דזה דוקא, כשלא דובר על שום עדים, שבזה אנו תולים, שמסתמא היו עדים כשרים, אבל כל כי הא דנ"ד שדובר על עדים כפי דברי התובע שאמר שהיו שכנים בחדר רחוק מהם, שכבר יש פקפוק עליהם, אם הם עדים כשרים או לא, כפי שנתבאר בדברינו למעלה ראש, הרי יש לומר שזה שאמרה נתקדשתי להסוברים שסתמו כפירושו הוא בפ"ע, כאן בג"ד, הרי יש רגל"ד שהמכוון הוא על אלה העדים המפוקפקים, ומכיון שיש בהם ספק אולי היו קרובים להצדיק מכיון שלא בקי בהם ובשמותיהן וגם אולי גם קרובים זל"ז, הרי יש לצרף כל הספיקות האלה, יחד עם שאר הספיקות שכתבנו להקל.

ח.

בהתקנה וחרם שלא לקדש לפני החופה, ולא לפני פחות מעשרה

(א) הנה נוסף על כל האמור, הרי כבר ידוע התקנה מגאוני עולם הקדמונים בחרם שלא לקדש אשה אלא בשעת הנישואין, עי' בשער המפקד ה' קידושין, ובס' בירך משה סי' לג, ובפרט שעתה בשנים האחרונות חזרו וחידשו במעמד כל רבני העדות בכנס של כל רבני ישראל, מכל הסוגים, ועי' בש' המפקד שם בנהר פקוד מ"ש מה' אדמ"ק ז"ל כי ההסכמה נעשית בחרם החלטי עד ימות הגואל ואין שום צד להתירה בשנות הדורות ע"ש, ואף שההסכמה שם היא בירושלים, ואין כל הוכחה שחלה גם על שאר ערי הארץ, הנה מלבד דהתקנה האחרונה בכנס הרבנים, היתה על כל א"י בכל ערי הארץ, עוד זאת המעיין בתשו' שהובאה בירחון המעיין טבת—אד"ב תשי"ז לעט"ר הרמ"ז וצוק"ל, שכ' בנדונו במעשה שהיה בעיה"ק יפו, שכ' שעיה"ק יפו המה נגררים אחרי עיהקת"ו כמ"ש הפוס' וכו' ע"ש, נמצא דכל ערי הארץ נגררים אחרי עיה"ק ירושת"ו, וע"ע לו שם שכ' ממהרימ"ט אה"ע סי' מ"ג שכ' בכל מקומות ישראל אשר שמענו את שומעם נדרו בכח חרם שלא לקדש אלא בפני עשרה מישראל, ע"ש, הרי לך דתרת לריעותא ישנו בג"ד. א. שקידשו לפני החופה, ב. שקידשו שלא בפני עשרה, ועברו על התקנה והחרם, ובכל דבר שכוה, הרי יש לפסול את העדים גם אם היו כשרים, מחמת שעברו על החרם, ומטע"ז עצמו י"ל שהעדים לא כיונו להעיד ולא שמו לבם לראות גוף המעשה מפני שלא רצו להלכד בגוף החרם, ואף דאין לסמוך משום זה לפסול הקידושין, אך אם ישנם עוד ריעותות אחרות עלתה ד' הפוסקים לצרפם לס"ס, עי' בתשו' הנ"ל, וע"ע בתשו' פני יצחק אבולעפיא ח"ה

אה"ע סי' ז', שעשה מעשה שלא להצריכה גט לפוסלה מהכהונה, בצי' כמה ספיקות שבאו בנדונו יחד עם טעם ההסכמה הנ"ל, ואכמ"ל, וע"ע בדברינו בישכ"ע ח"ג אה"ע סי' ז' ס"ג או"ג—ה ובח"ד הנ"ל סעיף ה' ומשם בארה.

ט.

בחיוב דרישה וחקירה

(א) כבר העתקנו דברי הפו' הסו' דבכל דבר שכזה שהוא בבחי' דין מרומה צריך לעשות דו"ח, ובישכ"ע ח"ד הנ"ל סעיף ב' הבאנו דברי מרן ז"ל בתשו' סי' ב' שכ' דא"צ דו"ח בעדי קידושין כ"א בדין מרומה, שתתקדש בחורה מיוחסת בת ת"ח בלא שידוכין ושלא בעשרה הוי דין מרומה, וצריך דו"ח ע"ש, והנה עם שבנ"ד לא ברור אם יש בה כל המעלות הנ"ל, אך דב"ז ברור, שהוא דין מרומה, 1. שלא היה שידוכין לפני זה, 2. שלא ברצון קרוביה, הוא אחיה שהתנגד כל הזמן, 3. שיש לה צרה בצידה, 4. שאומר שעשו הסכם בינה לבינו שכל החזור בו עליו לשלם לשני ארבע מאות ל"י, ניכרים הדברים, שמתכוין לסחוט ממנה כספים, ואף שסו"ד הסכים לתת לה גט, בלי שום תמורה, אך הרי אליה וקוץ בה, מכיון שנודע לו שיש לה שידוך כהן, רצה לאוסרה עליו, מכל הבחי' הנ"ל הרי לא נפיק מדין מרומה, ובכן בכל דבר שכזה היו צריכים לעשות דרישה וחקירה מפי עדי הקידושין, ומכיון שעדי הקידושין לא נודעים, הרי היו צריכים לעשות דו"ח, מפי אלה העדים המעידים על הודאתה, בפרט שלדברי האשה ואחיה הם פסולי עדות, או שונאים, הרי אין לפסוק בסכינא חריפא, להצריכה גט מבלי שום חקירה ודרישה כמצטרך, ובפרט שאין עדי הקידושין לפנינו, לשמוע מה בפיהם בעצם הקידושין, ועי' בב"י סי' מ"ג שכ' מהמרדכי פ' אד"מ כי עדים שבאים לאוסרה צריכים דו"ח הואיל והיא מכחישתו וכו' ועוד כי זה המעשה שייך לדין מרומה, וכל דין מרומה צריך דו"ח ע"ש, ודון מינה ואוקי בנ"ד.

(ב) לאור כל האמור, כל לגבי ידי, איני רואה שום יסוד, להצריכה גט ולפוסלה מלהנשא לכהן, מאחר דיש כמה רעותות וספיקות וספקי ספיקות, בקידושין הנ"ל.

זה הנלע"ד אם יסכימו חבריי הרבנים הגאונים חברי ביה"ד הגדול שליט"א.

גדרים במורדת ממלאכה

הרמב"ם פסק בפרק כ"א דאישות ה"י: כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפילו בשוט וכו' ע"כ. ובהשגת הראב"ד שם כתב: מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים אלא שממעט לה צרכיה ומוזנותיה עד שתכנע עכ"ל. בדברי רבינו הר"מ יש לדייק הרבה ועל ידם יבורר שיטתו, ננסה לעמוד עליהם.

א) למה כתב הרמב"ם כל אשה שתמנע מלעשות, ולא כתב אשה שתמנע מלעשות, מה אמר רבינו לרבות במלה כל, ועי' כ"מ שם, ובב"י בטור אהע"ז סי' פ' ד"ה ומ"ש יראה שפוסק וכו'.

ב) סתם הר"מ וכתב שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת, ולא הבדיל בין מלאכה שמהותה מלאכת ריוח כגון טווה בצמר הנקראת מעשה ידיה, עי' ר"מ שם פכ"א ה"א, או מלאכה שמהותה צרכי הבית כמו טוחנת, אופה, כובסת ועוד, או מלאכות חיבה כמו מוזגת כוס, מצעת מטתו וכו', ומשמע שעל כל אחת מהן כולל מלאכות חיבה אם תמנע כופין אותה, וכ"כ בהדיא בשלטי הגבורים כתובות פרק ה' דף ס"ג בשם הרי"א וז"ל אם לא מרדה האשה מתשמיש אלא שאינה רוצה לעשות מלאכות שחייבת לעשות לבעלה ואפי' המלאכות שהן לקירוב חיבה אין עליה דין מורדת שתפסיד כתובתה בכך אלא בעלה היה כופה אותה בדברים או בשוטים עד שתעשה לו כל המלאכות שהיא חייבת לו בהן לפי כחה ע"ש.

וכן משמע דס"ל הרשב"א הובא דבריו בב"י אהע"ז סי' ע"ז (דף קט"ז א') וז"ל אבל אם לאחר שבא ראובן ונתרפאת אף ע"פ שאינה מורדת מתשמיש אם אינה רוצה לשוב לו ולעשות לו דברים שהיא חייבת לעשות לבעלה ולפי מה שהיא אשה כי יש נשים שמכניסות לבעל שפחות ויש שאינן מכניסות וכפי מה שיש לו עליה מהמלאכות הקטנות כעושה מטתו ומרחצת פניו ידיו ורגליו מעכב מהמוזנות כנגד שכר מי שישמשנו באותן מלאכות או שוכר עליה ממקום אחר הא יתר מכאן לא וכו' ע"כ. הרי שכתב הרשב"א בהדיא שעל מניעת רחיצת פניו ידיו ורגליו שהם מלאכות חיבה גם כן כופה, ובאשר לדרך ומידת הכפייה נעמוד להלן בעזה"י, ולדעת שלטי הגבורים בשם הרי"א נראה שחשיבות מלאכות חיבה עולות על שאר מלאכות כמדויק בלשונו שכתב: ואפי' המלאכות שהן לקירוב חיבה אין

עליה דין מורדת שתפסיד כתובתה בכך אלא בעלה היה כופה כנ"ל ע"ש. הרי שהריא"ז מדגיש שעיקר החידוש כאן הוא שאין לאשה דין מורדת שתפסיד כתובתה, אלא הבעל רק כופה אותה, ומשמעות דבריו שבעצם הכפייה אין חידוש, עכ"פ לא זהו כאן דגש החידוש, אלא הא דאין היא מורדת ע"ש, בכל אופן ביחס לכפייה על המנעות ממלאכות חיבה שוים הם בדעתם שכופין, וכ"ה בהדיא שיטת התוס' בגדרים פ"א ב' ד"ה שלא וכו' שכופין במלאכות חיבה וכ"ה דעת פ"י הרא"ש שם ע"ש.

אולם דעת רש"י בכתובות ס"א א' היא אחרת וז"ל שם ד"ה אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו מטה. לפרוס סדין דבר שאינו טורח ומשום דמילי דחיבה נינהו וכו' ובכפייה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל עכ"ל, וכן ס"ל הטור באהע"ז סי' פ' לדעת הפרישה שם אות י"ח, מל"מ פכ"א ה"ג דאישות, הב"ש אהע"ז סי' פ' סק"ז ע"ש (הובא להלן), והריטב"א בכתובות ג"ט ב' ד"ה גרסת הספרים מקשה וחולק על רש"י וע"ש מש"כ, וכן חולק על רש"י הגהות אשרי בכתובות פרק ה' סי' כ"ג ע"ש, ויסודם מירושלמי שיובא בעזה"י לקמן, ועי' מל"מ פכ"א דאישות ה"ג מש"כ והאריך בענינים אלה ובין השאר כתב: וכן נראה שהוא דעת רבינו (שכופים בדברים של חיבה) שכתב כל אשה שתמנע וכו' ולא חילק בשוט דבר ע"ש, ובב"ש באהע"ז סי' פ' סק"ז דייק כן ממקום אחר מהרמב"ם שכתב על השו"ע שם סע"ה שהביא לשון הרמב"ם מפכ"א ה"ד דאישות וז"ל: מלאכות אלו עושה אותן היא בעצמה וכו', ובב"ש שם מלאכות אלו עושה משמע דמחייבים לעשות, וכן משמע מחוס' דף ס"ג (בכתובות) וכן הוא דעת מרדכי והג"א ולא כרש"י שכתב עצה טובה היא שתעשה מלאכות אלו ובטור משמע כרש"י, עכ"ל, ובקרא של אילת אהבים ח"א סי' רי"ח כתב אחרת בדעת הטור ע"ש.

ג) מדכתב הר"מ שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן, משמע לכאורה שאם היא נמנעת עצמה מלעשות מלאכה אחת מתוך כל שאר המלאכות שהיא חייבת נוהג בה הדין של כפייה, ועי' פס"ד של בתי הדין הרבניים בישראל כרך ג' עמוד 210, ובפיהמ"ש בכתובות פרק ה' כתב: אם אינה רוצה לעשות שום דבר מן המלאכות שאשה עושה לבעלה — כופין אותה ע"כ, ומשמע לכאורה שתמנע עצמה מלעשות כל מלאכה, ולהלן בעזה"י יבואר, אמנם במאירי בכתובות פ"ה עמוד 260 כתב בהדיא דאפילו אינה מורדת אלא ממלאכה אחת כופין אותה ע"ש, גם המחבר באהע"ז סי' פ' סעט"ו העתיק לשון הר"מ, אלא שהשמיט המלים: אלא בשוט ע"ש.

ד) סתם רבינו הר"מ וכתב כופין אותה ולא הבהיר מי כופה? בית דין או הבעל בעצמו, ובמאירי כתובות עמוד 250 כתב: וגאוני ספרד כתבו כשיהא קובל עליה בבית דין והם כופין אותה בנדוי ובשמתא, ואף גדולי המגיהים כתבו דוקא בכפיית בית דין דרך אזהרה או המעטת מזונותיה וצרכיה עד שתכנע לו עכ"ל. ובהשגת הראב"ד שלפנינו שהובא לעיל והוא גדולי המגיהים שכתב המאירי כידוע, לא נזכר שדוקא בכפיית בית דין, ואף ענין דרך אזהרה לא נזכר, ועי' בהערות על המאירי שם.

ואמנם הריא"ז שהובא לעיל כתב בהדיא שהבעל כופה אותה בדברים או בשוטים, ועי' בתוס' כתובות ס"ג א' ד"ה רב הונא וכו', שמקשים: לינקוט פיזרא וליתבי וכו' ע"ש, דמשמע שהבעל בעצמו כופה, ולשון כופין אותה שבר"מ משמע לכאורה ע"י ביי"ד, אולם המאירי בכתובות במקום אחר שם בעמוד 260 כתב דלגאוני ספרד כופין אותה ע"י בית דין בשמתא או בנדוי, ולגדולי המחברים (דהיינו הרמב"ם כידוע) ע"י עצמו בהכאה וקללה, ולגדולי המפרשים בהמעטת מזונותיה ושאר ענויין ע"ש, ולפנינו ברמב"ם לא נזכר קללה, וגדולי המפרשים לכאורה היינו ג"כ הראב"ד כידוע, ומשמעות דבריו כאן הם לכאורה שגם לראב"ד כופה ע"י עצמו כמו לרמב"ם ודלא כמו שכתב לעיל שם בעמוד 250, אף ענין שאר ענויין אין בראב"ד שלפנינו, ועי' בהערות במאירי שם, ובמ"מ פכ"א ה"י דאישות שם, ועי' בסמוך אות ה'.
ה) מדכתב הרמב"ם אפילו בשוט משמע כל שכן בשאר כפיות, וכן כתב בהדיא הר"מ בפיהמ"ש בכתובות פרק ה' וז"ל: שהיו כופין אותה על כך בכל צד מיני הכפייה עכ"ל, אמנם לא ברור איזה סוגי כפיות כלולות בזה, ומסתברא שמהותן צריכות להיות דומה לכפית שוט ולא בקנסות כספיות צדדיות, ולכן כנראה כתב המאירי הנ"ל ברמב"ם שכופה בהכאה וקללה, אף שקללה לא כתוב בר"מ שלפנינו, משמע לו למאירי כנראה מכיון שכתב אפי' בשוט כונתו וכש"כ בקללה, שהיא דומה במהותה קצת לכפיית שוט דהיינו כפיית דברים ישיר מהבעל כלפי האשה, וכעין שכתב הריא"ז הנ"ל שהבעל כופה אותה בדברים או בשוטים.

ובמגיד משנה שם כתב בין השאר והרמב"ן ז"ל כתב שכופה אותה בשוט וכן דעת רבינו ועיקר ע"כ, ואף שלכאורה מטין דברי המ"מ שרק בשוט ולא בשום כפייה אחרת והוא בניגוד לג"ל, נראה שכונתו למעט שאר קנסות צדדיות שמביא שם מדעת הרשב"א שנוסף על כפיית שוטים מונה אינו זנה או ביה"ד מוכרים את כתובתה בטובת הנאה כדי שישכור לו עבד או שפחה, ויתכן שממעט לר"מ גם שמתא שמביא שם בשם המפרשים, ולהלן יבואר, אבל אין כונת הרב המגיד שרק בשוט כופין, מכיון שהרמב"ם כתב

אפילו בשוט דמשמע כש"כ בשאר כפיות הדומים לזאת וכמו שכתב בפירוש המשנה הנ"ל שכופין אותה על כך בכל צד מיני הכפייה כנ"ל. אולם הלשון שבפיהמ"ש בכל צד מיני כפייה, משמע לכאורה שבא לומר יותר מבכפיות הדומות להכאה אלא בכל הכפיות האפשריות, והדבר צריך עדיין תלמוד, גם צ"ע מה שמביא הרב המגיד בשם הרמב"ן רק כפייה בשוט, דהרמב"ן בספר הזכות שעל הרי"ף בפרק ה' דכתובות מונה דרכי כפייה שונים ובהם כל אלה שמביא הה"מ בשם הרשב"א, ועוד בחידושי הרשב"א למסכת כתובות שהוא כידוע הרמב"ן כתב בדף ס"ג א' שם שהבעל יכול לכוף את האשה למלאכה גם ע"י שימנע ממנה תשמיש ומזונותיה עד שתחזור בה ע"ש, ולדעת הרא"ש כתב הטור באהע"ז סוף סי' פ' אין כופה כלל מכוין שיכולה לומר לבעל איני גיונית ואיני עושה לפכך אם תרצה לא תעשה ולא תזון ע"ש.

(ו) סתם רבינו ולא הזכיר מה דין האשה שתמנע מלעשות מלאכות לבעלה, ביחס למזונות, האם הבעל חייב במזונותיה או לא, ומדמשיג הראב"ד על הא דאמר הר"מ שכופין בשוט וכתב: מעולם לא שמעתי יסור שוטים לגשים, והוסיף וכתב אלא ממעט לה מצרכיה ומזונותיה עד שתכנע משמע, דס"ל לראב"ד שאשה המסרבת לעשות מלאכתה לא הפסידה מזונותיה ושאר צרכיה דאם אין חיוב מה שייך למימר ממעט, הלא אין הבעל צריך לתת לה כלום, ועי' חזו"א הל' כתובות סימן ע"א אות ט' מש"כ שם, ומטין הדברים שהראב"ד ס"ל שגם הרמב"ם מודה שהאשה לא הפסידה מזונותיה, דאם לא כן מה מקום לקושיא לדעת הר"מ שיכופו ע"י המעטת מזונותיה אחרי שהר"מ ס"ל שאין לה מזונות כלל.

ועוד שמעינן מדברי הראב"ד מדלא קבע כמה הבעל ממעט מצרכיה וממזונותיה משמע שהרשות בידו למעט כפי ראות עיניו עד שישיג את מטרתו והאשה תשוב לעשות מלאכתה, אולם דעת הרשב"א הובא דבריו לעיל אות ב', שהאשה העושה בצמר ומסרבת לעשות שאר המלאכות, הבעל יכול לעכב ממזונותיה רק כנגד שכר מי שישמשנו באותן המלאכות, או שוכר עליה ממקום אחר הא יתר נזקאן לא ע"ש. אמנם צ"ע דהרב המגיד בפכ"א ה"י דאישות מביא בשם הרשב"א בעצמו דס"ל אחרת, וז"ל: כל אשה שתמנע וכו' וכתב הרשב"א ז"ל אלא כופה בשוט או שאינו זנה או ב"ד מוכרין לו מכתובתה בטובת הנאה כדי שישכור עליה עבד או שפחה לשמשו עכ"ל, הרי שכתב או שאינו זנה דמשמע שאינו זנה כלל, והוא בניגוד לדברי תשובת הרשב"א הנ"ל שהובא בב"י, שכתב דהבעל יכול לעכב ממזונותיה

רק כנגד שכר מי שישמשנו באותן המלאכות, ועי' פס"ד של בתי דין הרבניים בישראל כרך ג' עמוד 211 שעמדו על סתירה זו.

אולם לענין נראה שבהרב המגיד יש טעות הדפוס ובמקום המלה: הרשב"א צ"ל: הריטב"א, כי כן כתוב בהדיא בריטב"א בכתובות שם, וברשב"א לא ידוע איפוא כתוב כן, כי הרשב"א על כתובות שלפנינו הוא כידוע הרמב"ן, גם שם לא כתוב לא לשון כזה ולא דברים כאלה, לעומת זאת אלו הם בדיוק לשון הריטב"א בכתובות דף ס"ג וז"ל בד"ה ולענין פסק הלכה וכו', וכל שמורדת ממלאכה כופין אותה בשוטים או שאינו זנה או שמוכרים ב"ד בכתובתה בטובת הנאה כדי שישכור לו שפחה או עבד לשמשו עכ"ל, הרי בדיוק הדברים שהובאו בהרב המגיד, אלא שבמקום הרשב"א צ"ל הריטב"א, והוא טעות קל ושכיח, וממילא אין כאן סתירה, כי זוהי שיטת הרשב"א, וזוהי שיטת הריטב"א, אמנם הרמ"א באהע"ז סי' ע' סעי"ב בהגה הביא שיטת תשו' הרשב"א שאין הבעל יכול לעכב ממזונותיה רק כנגד שכר מי שישמשנו באותן המלאכות, ובסי' פ' סע' ט"ו בהגה הביא דברי הרב המגיד הנ"ל שהביא בשם הרשב"א (לדעתי צ"ל הריטב"א) שאינו זנה או ב"ד מוכרין לו כתובתה בטובת הנאה כדי שישכור עליה עבד או שפחה לשמשו ע"ש, ועי' מש"כ בפס"ד הנ"ל והדבר עוד צל"ת, כמו כן יש לבאר למה דייקו וכתבו עבד או שפחה מה הכריח להזכיר דיוק זה.

ב. מקור ההלכה הזו היא בכתובות ס"ג א', דתנן שם: המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה ז' דינרין וכו', וכן המורד על אשתו מוסיפין על כתובתה ז' דינרין וכו', ובגמרא שם: מורדת ממאי רב הונא אמר מתשמיש המטה ר' יוסי ברבי חנינא אמר ממלאכה, ומסקינן שם אלא מתשמיש המטה כ"ע לא פליגי דהויה מורדת כי פליגי ממלאכה מר סבר ממלאכה לא הויה מורדת ומר סבר ממלאכה נמי הויה מורדת.

וכן פסק הרמב"ם בהדיא בפיהמ"ש דכתובות פרק ה' כרב הונא דהמונעת עצמה ממלאכה אינה נקראת מורדת, וז"ל שם ומורדת נקראת כאן הגמונעת מתשמיש המטה בלבד אבל אם אינה רוצה לעשות שום דבר מן המלאכות שאשה עושה לבעלה אינה מורדת אלא כופין אותה על כך בכל צד מיני כפייה עכ"ל. והנה הלשון אם אינה רוצה לעשות, שום דבר מן המלאכות וכו', כופין אותה שבפיהמ"ש הוא לכאורה בניגוד למה שהוכחנו לעיל שאף אם האשה מונעת עצמה ממלאכה אחת שהיא חייבת לבעלה כופין אותה, אולם נראה שהרמב"ם בא להדגיש בפיהמ"ש שאין האשה נחשבת מורדת אף אם תמנע עצמה מלעשות שום מלאכה מהמלאכות שהיא חייבת, אבל לא בא למעט שאם האשה מונעת עצמה ממלאכה אחת שלא יכופו אותה אלא בא לאשמועין — כי רק המונעת עצמה מעיקר ענין האישות מתשמיש המטה

היא מורדת כרב הונא, ורק אז פוחתין מכתובתה ז' דינרין לשבוע כנ"ל, אבל ביחס לכפייה אף אם תמנע עצמה מלעשות מלאכה אחת ממה שהיא חייבת כופין אותה כמשמעות לשון הר"מ בפכ"א דאישות ה"י הנ"ל, ועוד דאולי ניתן לפרש ששום דבר מן המלאכות שכתב בפיהמ"ש פירושו — איזה דבר היינו אפילו מלאכה אחת וממילא בכלל אין סתירה, שהרי הוא מיירי במלאכה אחת שאינה מורדת אבל כופין אותה לעשותה.

ג. ומכאן תמיהה גדולה על הטור באהע"ז סי' פ' שמפרש דלהרמב"ם גם המונעת עצמה ממלאכה נקראת מורדת ומקשה עליו, וז"ל הטור שם כתב הרמב"ם כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה שהיא חייבת לעשותה כופין אותה ועושה ואפילו בשוטים וכו' ע"כ, יראה שפוסק דמורדת ממלאכה היא מורדת, וא"כ קשה לדבריו למה לא יפחתו מכתובתה כדין מורדת מתשמיש וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאין כופין אותה דקיי"ל כרב הונא דאמר אשה יכולה לאמר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה לפיכך אם תרצה לא תעשה ולא תזון וכו' ע"ש.

ובב"י שם ד"ה ומ"ש יראה שפוסק דמורדת ממלאכה היא מורדת כתב: למד כן ממ"ש כופין אותה ועושה אפילו בשוטים ומשמע לרבינו שטעמו של הרמב"ם משום דס"ל דמורדת ממלאכה היא מורדת ומש"ה כופין אותה וכו' והקשה על זה דכיון דס"ל דהיא מורדת למה לא כתב דפוחתין מכתובתה ז' דינרין בשבת דהא מאן דס"ל דמורדת ממלאכה היא מורדת פוחתין לה מכתובתה ז' דינרין בשבת כשם שפוחתין למורדת מתשמיש וכו' ע"כ, גם בב"ח על הטור שם ד"ה יראה שפוסק דמורדת ממלאכה היא מורדת, כתב: וא"כ קשה וכו' כלומר מה גפשך קשה אם היא מורדת ממלאכה למה לא יפחתו לה מכתובתה אלא בע"כ אינה נקראת מורדת דיכולה לומר איני עושה א"כ קשה למה כופין אותה בשוטים אלא לא יתן לה מזונותיה וצרכיה עד שתכנע וכמ"ש הראב"ד וכו' ע"ש, ועי' בפרישה שם אות ל"ו שכתב עוד חידוש יותר גדול, שהטור ס"ל שגם הראב"ד סבר דמורדת ממלאכה היא מורדת מדכתב שממעט לה מזונותיה, אלא שאין כופין אותה בשוטים, והקושיא שהקשה הטור על הרמב"ם מוסבת גם על הראב"ד ע"ש.

ד. כאמור תמיהה קא חזינן הכא שהרי הרמב"ם בעצמו בפיהמ"ש שם כתב בהדיא דמורדת נקראת רק המונעת מתשמיש אבל המונעת עצמה ממלאכה אינה נקראת מורדת ואעפ"כ כופין אותה בכל צדי הכפייה כנ"ל, ופלא שגם הב"י והב"ח נוסף לטור נעלם מהם הפיהמ"ש הנ"ל, שהרי אין הם מזכירים אותו כלל.

ה. אמנם ביסוד הדין (לא מצד הפירוש המשנה המפורש הנ"ל) כבר הקשה הב"י בטור אהע"ז שם ובכ"מ פכ"א דאישות ה"י על פירוש הטור ברמב"ם, וז"ל שם ואני אומר דהא ודאי פשיטא דלא ס"ל לרבינו דמורדת ממלאכה היא מורדת שהרי פסק בפרק י"ב שאם אמרה האשה איני ניוזנית ואיני עושה שומעין לה ואין כופין

אותה, וא"כ מ"ש בפרק זה שכופין אותה ועושה כשאינה אומרת איני ניוזנת, אלא היא רוצה לזון ולא לעשות, וכן כתב הר"ן בפרק אע"פ וכו' עכ"ל, ובפירוש תלמידי רבינו יונה הובא בשמ"ק כתובות ס"ג א' משמע דס"ל דמיירי לא רק שהיא רוצה לזון אלא שעשתה מעשה דכתב: דמיירי כשלקחה מן הממון והיא ניוזנת משלו ואינה רוצה לעשות מלאכתה ע"ש.

ו. אכן פירוש זה דהר"מ מיירי באשה שרוצה לזון ולא לעשות צ"ע, דא"כ למה סתם הרמב"ם וכתב כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה וכו' כופין אותה וכו' ולא הזכיר דמיירי באשה כזאת שרוצה לזון ולא לעשות, ונותן מקום לטעות, שהרי לפירוש השני של הב"י והכ"מ בעצמו שיובא להלן אף באומרת איני ניוזנת ואיני עושה כופין אותה על שאר המלאכות ולא פטורה אלא ממעשה ידיה, ואף דיש לומר שהר"מ סמך עצמו על מה שפסק בפרק י"ב דאישות ה"ד שכתב שם שאם אמרה האשה איני ניוזנית ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה, ומשום כך סתם כאן מכיון דהלכה ברורה היא שאם אמרה איני ניוזנית וכו' פטורה מכל המלאכות, הנה לאמיתו של דבר אין לומר כן שהרי שם במעשה ידיה מיירי, ולא בשאר מלאכות ולהיפך יש להוכיח, מדקבע הרמב"ם הך דאינו ניוזנת ואינו עושה באותה ההלכה דמיירי בענין תקנת מעשה ידיה משמע דאינה פטורה באומרת איני ניוזנית ואיני עושה רק מטוויית צמר דהיינו ממעשה ידיה ולא משאר מלאכות, וז"ל בפ"ב דאישות ה"ד: ועוד תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה וכו' ולפיכך אם אמרה האשה איני ניוזנית ואיני עושה שומעין לה ואין כופין אותה וכו' ע"כ, הרי שהרמב"ם מיירי כאן במעשה ידיה, ורק להלן בפרק כ"א ה"ג, ה"ה וה"ו מיירי גם בשאר מלאכות ע"ש עכ"פ לפירוש זה דהרמב"ם ס"ל שאם אמרה האשה איני ניוזנית ואיני עושה פטורה מכל המלאכות לא הוה ליה לרמב"ם לסתום כאן בפרק כ"א ה"י, והוא לו לכתוב בהדיא דבאשה שרוצה לזון ולא לעשות מיירי שרק אז היא חייבת לפירוש זה.

ז. ועוד קשה למה כתב הר"מ „כל אשה" שתמנע מלעשות מלאכה וכו' כופין אותה וכו', הלא אשה שאמרה איני ניוזנית ואיני עושה אין כופין אותה לפי"ז, א"כ לא שייך להדגיש ולכתוב כל אשה, ואף שלכאורה אפשר לומר שהרמב"ם נזהר מזה, שהרי הוא כותב שם כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה וכו' ע"ש, וזו שאמרה איני ניוזנית ואיני עושה אינה חייבת לעשות אף שאר מלאכות לפירוש הזה שבכ"מ והב"י שם. הנה האמת תראה דרכה שמכיון שהמלה „כל" לא מרבה לנו שום דבר לפירוש זה לא שייך לכתוב „כל", ועל נקודה זו האחרונה מרמז כבר הכ"מ והב"י בעצמו בפ"י השני שיובא בסמוך ע"ש, ויש עוד קושי ביחס למלה כל אשה וכו', אלא מכיון שהקושי הנוסף הזה משותף לפי' הראשון ולפי' השני כאחד, נקבע אותו להלן אחרי הפי' השני ע"ש.

ח. וז"ל הפי' השני שבב"י, ובכ"מ שעל הרמב"ם שם. ועי"ל דאפילו באומרת איני ניוזנית ואיני עושה מיירי דעד כאן לא אמרין דיכולה אשה שתאמר איני ניוזנית ואיני עושה אלא לפטור עצמה מטוויית צמר בלבד אבל כל שאר מלאכות צריכה לעשות אפילו אומרת איני ניוזנית וכמ"ש ה"ה בפרק י"ב בשם מפרשים ובשם הרשב"א והר"ן פרק אע"פ, ואע"פ שהתוספ' והרא"ש שם דחו סברא זו י"ל דהרמב"ם סובר כדברי שאר מפרשים והכי דייק לישנא דרבינו שכתב כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת דמדנקט לישנא דכל איכא למימר דאתי לאשמועינן שכל הנשים חייבות לעשות מלאכה לבעליהן דאפילו באומרת איני ניוזנית ואיני עושה אינה נפטרת אלא מטוויית צמר אבל בשאר חייבת היא ע"כ.

והנה בנוגע לעצם שיטת הרמב"ם כבר כתבנו לעיל דמדקבע הרמב"ם הך דאיני ניוזנית ואיני עושה באותה ההלכה דמיירי בענין תקנת מעשה ידי האשה משמע, שרק ממעשה ידיה היינו מלאכת ריוח היא פטורה ולא משאר מלאכות כנ"ל. ט. ברם, גם פירוש זה השני של הב"י והכ"מ דהר"ם מיירי אף באומרת איני ניוזנית ואיני עושה, ועל כן כתב הר"ם „כל אשה" וכו' דאתא לאשמועינן שכל הנשים חייבות לעשות מלאכה לבעליהן דאפי' באומרת איני ניוזנית ואיני עושה פטורה רק מטוויית צמר אבל שאר מלאכות חייבת היא, אכתי צריך תלמוד, דמהכ"מ והב"י משמע דאומרת איני ניוזנית ואיני עושה אינה חייבת רק במלאכות של צרכי הבית השנויה במשנה בכתובות נ"ט ב' דהיינו טוחנת, אופה, כובסת וכיו"ב, אבל במלאכות חיבה כמו מוזגת כוס וכיוצא בו לא מיירי הר"ם לענין שיכופו אותה אם היא נמנעת, וכן מפורש ברמ"א באהע"ז סי' פ' סעט"ו לפירוש הב"י השני הוה, וז"ל שם וי"א דאפילו באומרת איני ניוזנית ואיני עושה צריכה לעשות צרכי הבית ולזה כופין אותה אע"פ שאינה ניוזנית (גם זה ב"י לדעת הרמב"ם בחד שנויא) עכ"ל, וזהו הפי' השני של הב"י בר"ם דאפילו באומרת איני ניוזנית ואיני עושה צריכה לעשות, הרי שמדגיש הרמ"א שצריכה לעשות — היינו צרכי הבית. ועי' ח"מ שם ס"ק כ"ז וב"ש ס"ק כ"א שמתוך דבריהם מתברר דצרכי הבית היינו טוחנת ואופה ועוד אבל לא מלאכות חיבה ע"ש.

י. ולפי"ז צ"ע הלא הרמב"ם כתב שתמנע לעשות מלאכה מן המלאכות סתם, דמשמע כל מלאכות אפילו מלאכות חיבה כמו מוזגת הכוס רוחצת פניו ידיו ורגליו, והצעת המטה, שגם הן נקראות מלאכות כדמפורש בר"ם שם פכ"א ה"ז, ואם תמנע עצמה משמע דכופין אותה לעשותה, ומנין לנו איפוא לפרש ברמב"ם דרק על מלאכות שהן חיוניות לצרכי הבית כופין, וזה קשה גם לשנויא קמא כי גם לפירוש הראשון משמע שהם מפרשים דלהרמב"ם אשה הרוצה ליוון ולא לעשות כופין אותה על מעשה ידיה ומלאכות שהן צרכי הבית אבל לא על מלאכות חיבה ע"ש.

ועוד קשה דאם לכן נקט הר"מ לישנא „דכל“ לאשמעינן שכל הנשים חייבות לעשות מלאכות לבעליהן דאפילו באומרת איני ניוזנית ואיני עושה אינה פטורה אלא מטוויית צמר אבל בשאר מלאכות חייבת היא, וכאן הוא מקור החידוש הזה לדעת הב"י והכ"מ, א"כ צ"ע למה סתם הר"מ חידוש כזה וסמך עצמו על רמז דק שיש מקום לטעות בו, שהרי הכ"מ והב"י בעצמם בפ"י הראשון אמרו ברמב"ם ההפך מזה.

יא. לכן נראה לענ"ד שאין הרמב"ם מיירי באשה שרוצה לזון ואינה רוצה לעשות, או באשה כזאת שאמרה איני ניוזנית ואיני עושה, אלא הוא מיירי בכל הנשים ובכל התנאים שהן תמצאנה, וכל אחת לפי מצבה ותנאי חייה אם תמנע מלעשות מלאכה שהיא חייבת בה כופין אותה, הוא מש"כ הר"מ, כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות היינו בין אם זאת מלאכת ריוח הנקרא מעשה ידיה, ובין מלאכות שהן צרכי הבית כגון אופה וכובסת וכו', או מלאכת חיבה כמו מוזגת כוס וכיוצא בו שהיא חייבת לעשותן: דהיינו אם לא אמרה איני ניוזנית ואיני עושה הלא היא חייבת בכל המלאכות ואף במעשה ידיה, ואם אמרה איני ניוזנית ואיני עושה אם נימא שהיא חייבת בשאר המלאכות וכן משמעות הר"מ בפ"ב כמו שדייקנו לעיל, א"כ הרי היא חייבת בשאר, ואף אם נימא דס"ל כדעת התוס' (כתובות ס"ג ד"ה רב הונא) והרא"ש והמאירי שם שהיא פטורה גם משאר מלאכות של צרכי הבית, או אשה שהכניסה לבעלה שפחות או מעות כדי לקנותן, או שיש לבעל מעות כדי לקנות עבדים ושפחות (עי' ר"מ פכ"א דאישות ה"י) שהאשה אז פטורה ממלאכות שהן צרכי הבית, אכתי היא חייבת במלאכות חיבה כמו מוזגת הכוס רוחצת פניו ידיו ורגליו ועוד (עי' ר"מ שם ה"ז), אם תמנע עצמה מאחת מהן שהיא חייבת לעשותה בהתאם למצבה כופין אותה, והיות שאין אשה בעולם שלא תהיה לפחות חייבת בסוג מלאכה אחת מכל סוגי המלאכות הללו לכן כתב הרמב"ם „כל אשה“ שתמנע מלעשות, כי אין אשה בעולם שלא תהיה חייבת במלאכה איזו שהיא ואם תמנע מלעשותה שלא יכופו אותה על אותה המלאכה שהיא חייבת בהתאם למצבה, ולכן סתם הרמב"ם וכתב מלאכה מן המלאכות ולא הבדיל בין מלאכות ריוח ובין מלאכות של צרכי הבית ובין מלאכות חיבה, כי על כל אחת מהן אם היתה חייבת ותמנע מלעשותה כופין אותה לעשותה, בקיצור אין הרמב"ם מיירי באשה שנמצאת במצב כזה או במצב כזה, אלא בכל הנשים כל אחת לפי מצבה.

יב. וכן יש להוכיח מלשון הרמב"ם בפכ"א ה"ג שם דבמקום שאין שום אשה פטורה דייק וכתב לשון „כל“ שכתב שם: וכן „כל אשה“ רוחצת לבעלה פניו ידיו ורגליו, ומוזגת לו את הכוס, ומצעת לו את המטה וכו' ע"כ, כי בזה אין שום אשה שהיא פטורה, כמו שכתב שם ה"ד: ומלאכות אלו עושה אותן היא בעצמה ואפילו היו לה כמה שפחות, אין עושין מלאכות אלו לבעל אלא אשתו ע"כ, הרי

שמזה אין שום אשה פטורה ולכן דייק שפיר הר"מ וכתב וכן כ"ל אשה רוחצת לבעלה וכו', ולא כתב וכן אשה רוחצת לבעלה וכו'.

יג. ואף דבפרק כ"א ה"ז שם כתב הר"מ, נמצאו כל המלאכות שכל אשה עושה אותן לבעלה חמש מלאכות, טוה, ורוחצת פניו ידיו ורגליו, ומוזגת כוס, ומצעת מטה, ועומדת ומשמשת בפניו והמלאכות שמקצת הנשים עושות אותן ומקצתן אינן עושות שש מלאכות, מטחנת ומבשלת ואופה ומכבסת ומניקה ונותנת תבן לפני בהמתו ע"כ, הרי שכאן הוא מונה אף טוויית צמר שהוא מעשה ידיה, ובמעשה ידיה אם אמרה איני ניוזנית ואיני עושה לכ"ע פטורה, ואעפ"כ דייק הר"מ וכתב שכל אשה עושה וכו', וגראה לענ"ד שכאן מיירי בטוה בצמר כדי שלא תהא יושבת ובטלה ובאופן כזה כל אשה חייבת כי הבטלה מביאה לידי זימה, שהרי רק בסוף ההלכה כתב הרמב"ם ומלאכות שמקצת הנשים עושות אותן וכו' מטחנת ומבשלת וכו', משמע שמקודם מיירי בנשים כאלה שלא עושות את המלאכות הללו, ולמה אין עושות אותן אלא משום שהן עשירות, וכמו שכתב בר"מ שם באותו הפרק בהלכה ב' הקודמת ששאר ההלכות הן המשך פחות או יותר להלכות הקודמות אם לא שצוין אחרת וז"ל: היה לו ממון הרבה אפילו היה לה כמה שפחות אינה יושבת לבטלה בלא מלאכה שהבטלה מביאה לידי זימה, אבל אין כופין אותה לעשות מלאכה כל היום כולו אלא לפי רוב הממון ממעטת במלאכה. הרי שבעשירה מיירי, וכן מוכח מסוף הלכה ו' שהלכה ד' באה כהמשך לה וז"ל: בד"א בעניים אבל אם הכניסה לו שפחה אחת וכו' הכניסה לו שתי שפחות או נכסים הראויין לקנות מהן שתי שפחות וכו' אינה מבשלת ואינה מניקה את בנה אלא נותנת אותו לשפחה להניק ע"כ, ואח"כ באה הלכה ז' שבה כתב הר"מ: נמצאו שכל המלאכות שכל אשה עושה אותן לבעלה חמש מלאכות, טוה ורוחצת פניו וכו' ע"כ, הרי שכאן בחלק הראשון של הלכה ז' מיירי בנשים שהן פטורות ממטחנת מבשלת ואופה וכו' שהרי רק בסיום הלכה הזו כתב: והמלאכות שמקצת הנשים עושות אותן וכו' מטחנת ומבשלת וכו' ע"ש ולמה הן פטורות אלא משום דבעשירות מיירי כנ"ל, וע"כ שפיר דייק הרמב"ם וכתב שכל אשה עושה אותן וכולל טוה, כי כמות מסוימת של טוויית צמר הבאה למנוע שלא תהא בטלה כל אשה חייבת בזה, וכמש"כ שם ה"א: ואם לא היה דרך העיר לעשות כל המלאכות האלו אינו כופה אלא לטווח בצמר בלבד ע"ש, וכהא דתנן בכתובות ג"ט ב' רבי אליעזר אומר אפי' הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי זימה, ועי' בגר"כ שם.

יד. אמנם בטור אהע"ז סי' פ' בענין מלאכות חיבה כתב: הכניסה לו שתיים (שפחות) וכו' שלש אינה מצעת לו את המטה לטרוח ולהביא מצעות להפך בהם, אבל פורסת את הסדין ומסדרת לו את המטה שהוא דרך חיבה וראוי לכל אשה לעשות דבר זה לבעלה אפי' יש לה כמה שפחות, וכן למזוג לו הכוס ולרחוץ פניו ידיו

ורגליו וכו' ע"כ, וכתב ע"ז בפרישה שם (אות יח) וראוי לכל אשה לעשות דבר זה לבעל וכו' אבל אין כופין אותה לעשות הואיל שכל אלו אינם אלא משום חיבה שתתחבב על בעלה ע"כ.

וכן כתב במל"מ פכ"א ה"ג שמדברי הטור נראה קצת כדברי רש"י דבאיתא שפחות הרבה ליכא כפיה בהני אלא שראוי הוא שתעשה ע"ש, וכן כתב הב"ש בסי' פ' סק"ז שהטור משמע דס"ל כרש"י, הובא דבריו לעיל, ע"ש.

טו. והנה בנדרים דף פ"א ב' איתא כיצד: אמרה קונם וכו' שלא אציע לך מטתך ושלא אמווג לך את הכוס ושלא ארחוץ לך פניך ידיך ורגליך אין צריך להפר, ר"ג אומר יפר, ובר"ן שם אין צריך להפר משום דקיימא לן התם (כתובות ס"א) אפי' הכניסה לו כמה שפחות מחייבת בהני לפי שהדברים הללו מביאין לידי קירוב דעת, ר"ג אומר יפר אע"ג דלא חייל נדרה אפ"ה צריך להפר מדרבנן שלא תקל בנדרים ותעבור על כל יחל והא אסמכתא בעלמא הוא ע"כ, וברש"י שם שלא אציע מטתך כו' אין צריך להפר משום דרחמנא זכיה ליה בהני מלאכות, ובפי' הרא"ש שם הכא מיירי כשהכניסה לו ד' שפחות דיושבת בקתדרא וכן מוכיח סיפא דקתני שלא אציע לך המטה כו' אין צריך להפר ולא קתני שלא אניק את בנך משום דאיירי כשהכניסה לו ד' שפחות דאינה מחויבת להניק אבל אלו מלאכות היא חייבת כדקתני התם (כתובות ס"א) אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא אבל מצעת לו המטה ומוזגת לו את הכוס ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו, ר"ג אומר יפר משום לא יחל דברו, כלומר אע"ג דמשועבדת לו ולא חל הנדר יפר שלא תבא לזלול בנדר גמור ותעבור על לא יחל; וכן כתבו ופירשו בתוס' שם ע"ש, וכ"כ במאירי שם ד"ה שלא אציע מטתך ושלא אמווג לך את הכוס וכו' הרי היא משועבדת לו בהן אפילו הכניסה לו כמה שפחות ואינה צריכה להפר שאף לכשיגרשנה אין הנדר חל בה שתאסר מתוכו להחזירה שלא אמר כן אלא במעשי ידיה שהקונם חל על העתיד מצד שהגוף קדוש ומעכשיו וכו' ע"ש.

ועי' במאירי כתובות עמוד 248 שיש מפרשים דאף במקום שאין שעבוד כופה מכיון שיש חיוב לעשות, ואם האשה משועבדת לכו"ע כופה ע"ש, [דרך אגב ממאירי נדרים הנ"ל סיוע וראיה לדעת הט"ז ביור"ד סי' רל"ד ס"ק ס"ג שכתב דאפילו מיגרשה לא חייל הנדר, דלא כהפרישה דס"ל שאם יגרשנה יחול הנדר וע"כ צריך לדעתו להפר שמא יגרשנה, העתיקו גם הש"ך שם ס"ק צ"ב ע"ש].

וכהן דנדרים פסק בטור יור"ד סס"י רל"ד וז"ל נדרה שלא לרחוץ פניו ידיו ורגליו או שלא למזוג לו הכוס ושלא אציע לו המטה א"צ להפר לפי שמשועבדת לו ע"כ, וכ"ה בשו"ע שם סע"ג, ועי' בט"ז שם סקס"ג שהסביר שגופה משועבדת לבעל לתשמיש ולחיובים שהם משום חיבה וא"א לה להסתלק מזה בשום אופן ע"ש.

טו. א"כ לכאורה קשה מאד מכיון שהטור ס"ל שאף אם נדרה בדברים של מלאכות חיבה אין צריך להפר לפי שהיא משועבדת לבעל לזה, ומשמע אפילו יש לה הרבה שפחות וכדפירשו כל הראשונים הנ"ל בגמרא שם ואף הטור סתם, ובמקום משועבדת לו עקב החיוב לכו"ע יכול לכוף כמאירי הנ"ל, א"כ איך אפשר לומר שהטור ס"ל כדעת רש"י בכתובות ס"א א' שאין דין כפייה נוהג במלאכות חיבה.

לכן נראה לענ"ד שדעת הטור כדעת הרמב"ם וסייעתו שאם תמנע אשה עצמה מלעשות מלאכות חיבה נוהג בה הדין של כפייה, ומה שכתב הטור באהע"ז סי' פ' וראוי לכל אשה לעשות דבר זה לבעלה אפילו יש לה כמה שפחות וכו', אין פירושו לענ"ד שראוי ואין כופין אותה כמו שפירשו הדרישה, המל"מ, והב"ש הנ"ל, אלא פירושו שראוי שהיא תעשה בעצמה מכיון שהיא דרך חיבה ולא תעשה זאת ע"י שפחות אפילו יש לה הרבה, אבל אם תמנע עצמה מלעשות כלל ודאי כופין אותה גם לדעת הטור.

ובזה מתבאר למה שהטור העתיק לשון הרמב"ם בנוגע לעצם עשיית המלאכות הללו וז"ל שם וה' מלאכות הן שכל אשה עושה לבעלה טווה, ורוחצת לו פניו ידיו ורגליו, ומוזגת לו הכוס, ומצעת לו המטה, ועומדת לשמש לפניו וכו' ע"כ, והוא לשון הר"מ פכ"א דאישות ה"ז והשמיט הא דנאמר בר"מ שם ה"ד שמלאכות אלו עושה אותן היא בעצמה ואפילו היו לה כמה שפחות אין עושין מלאכות אלו לבעל אלא אשתו ע"כ, ולמה השמיט את ההלכה הזאת שמשמעותה שחובה על האשה לעשות המלאכות הללו בעצמה, אלא משום שהטור ס"ל שהאשה משועבדת לעשותן אבל אינה מחויבת לעשותן בעצמה, היא יכולה לעשותן ע"י אחרים, לכן לא הביא ההלכה הזאת, אמנם בשו"ע אהע"ז סי' פ' סע"ה העתיק לשון הר"מ הנ"ל שמלאכות אלו עושה אותן היא בעצמה ע"ש.

יז. ובאשר לשיטת רש"י בדבר חיוב האשה במלאכות חיבה וכפייתה, יש צורך עתה לברר לפחות קצת את שיטה זו כדי שיתישבו הדברים בשתי הסוגיות בכתובות ובנדרים בנידון, והנה בכתובות נ"ט ב' שנינו במתניתין שאם האשה מכניסה שפחות פוחת חיוב שבע המלאכות, ואם הכניסה שלש: אין מצעת לו המטה ואין עושה בצמר. ארבע: יושבת בקתדרא. וברש"י שם יושבת בקתדרא, לא תטרח בשבילו לילך בשליחות להביא לו חפץ מבית לעליה, ובגמרא שם בדף ס"א א', שלש אינה מצעת המטה: הא שארא עבדא. וברש"י שם הא שארא עבדא. כגון דברים קטנים ע"ש. סתם ולא הבהיר רש"י מה כלול בדברים הקטנים.

ועוד בגמרא שם ארבע יושבת בקתדרא: אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו. וברש"י שם אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו מטה, לפרוס סדין

ולבדין דבר שאינו טורח ומשום דמילי דחיבה נינהו כדי שתתחבב עליו ולא דמי למצעת דמתני' דהוי דבר של טורח ובכפייה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל ע"כ.

והנה זה ברור ופשוט למה שרש"י פירש דהצעת המטה כאן היא פריסת סדין, כי אחרת יהיה קשה הלא אם הכניסה רק שלש שפחות הדין הוא שאין מצעת לו המטה, א"כ איך אפשר דבהכניסה ארבע שפחות תהא הדין שמצעת לו את המטה, ע"כ פירש דכאן פירושו פריסת סדין שאין בו טורח, אולם אכתי צריך ביאור מה גרם שיפרש דמילי דחיבה לא כפי לה, ועוד יש להסתפק אם רש"י ממעט מלאכות חיבה רק מכפייה אבל חיוב יש על האשה לעשותן או שהוא ס"ל שגם אין חיוב, וכן מטין לכאורה פשטיות לשונו שכתב: אלא שחכמים השיאוה עצה להנהיג זאת בישראל — דמשמע שזהו רק עצה אבל לא חיוב. ועי' ב"ש באהע"ז סי' פ' סק"ז דס"ל דאם האשה מחויבת במלאכות חיבה כופין אותה והר"מ וסייעתו ס"ל דמחויבת, ורש"י ס"ל דאף לא מחויבת, הובא לעיל במערך הדיוקים בר"מ אות ב.

וכן מפורש בריטב"א כתובות נ"ט ב' ד"ה גרסת הספרים מקצת ספרים (שלנו) [צ"ל: שלש] אינה מוצעת המטה ואינה עושה בצמר ולגירסא זו הא דאמרינן בתלמודא הא שארא עבדא, מיירי משום מזיגת הכוס וחברותיהן, וכן פירש רש"י ז"ל, וכ"ת הנהו אפילו יושבת בקתדרא כדאיתא בגמרא אע"פ שאמרו ארבע יושבת בקתדרא אבל מוזגת לו את הכוס, ההיא כבר תרגימא רש"י ז"ל דהתם אינו בתורת חיוב אלא דרך עצה טובה להכניס ביניהם אהבה וחיבה, אבל הכא שלא הכניסה לו אלא ג' מוזגת (לא) [לן] את הכוס וחברותיה בחיוב, והא דאמרינן במס' נדרים קונם שלא אמזוג לו את הכוס א"צ להפר דאלמא משועבדת ליה מיירי כשלא הכניסה לו אלא ג' שפחות, ומ"מ קשה שהרי בירושלמי אמרו הונא אמר אפילו הכניסה לו (אלא ג') מאה שפחות כופין לעשות לו דברים של יחוד סכה לו את גופו ומרחצת לו את רגליו ומוזגת לו את הכוס, ויש דוחין דהתם כפיה בדברים קאמר ולא נהירא, והנכון כגירסת הספרים דגרסי שלש אינה מוצעת לו את המטה ותו לו, וכי אמרינן בתלמודא (ומזיגת הכוס) הא שארא עבדא היינו משום עושים בצמר, ובארבע יושבת בקתדרא שאינה עושה בצמר אבל מוזגת לו את הכוס וחברותיה בחיוב ואם נדרה עליהן א"צ [להפר] וכן עיקר, עכ"ל. הובא גם בשמ"ק כתובות שם והתיקונים עשיתי ע"פ הנוסח שבשמ"ק שהוא יותר מדויק כפי שכל אחד רואה ע"ש.

הרי נתברר לנו מדברי הריטב"א דלשיטת רש"י אם הכניסה שלש שפחות חייבת במזיגת כוס וחברותיה אבל אם הכניסה ארבע שפחות אינה חייבת במזיגת הכוס וחברותיה אלא חכמים יעצוה דרך עצה טובה שתנהוג כך.

והדבר תלוי בגירסא, אם גורסים בגמ' בהכניסה שלש שפחות, אינה מוצעת המטה ואינה עושה בצמר. אז בכלל הא שארא עבדא שנאמר בגמרא כלול, מזיגת הכוס וחברותיה, וזהו איפוא דברים קטנים שכתוב ברש"י הנ"ל, ובהכניסה ארבע שפחות פטורה מחובת מזיגת הכוס וחברותיה, רק צריכה לעשותן דרך עצה טובה, וזהו ההבדל בין הכניסה שלש לארבע, אבל אם גורסים בהכניסה שלש שפחות רק אינה מוצעת המטה ותו לא, אז בכלל הא שארא עבדא שבגמרא, הא דעושה בצמר, ובהכניסה ארבע שיושבת בקתדרא פטורה מלעשות בצמר, אבל חייבת גם בהכניסה ארבע במוזגת לו את הכוס וחברותיה ולדעת הריטב"א זוהי הגירסא העיקרית ודלא כפירוש רש"י שלפנינו ע"ש.

יח. אולם לפי"ז דברי רש"י אכתי צריכים תלמוד.

(א) אם נימא שדברים קטנים שכתב רש"י פירושם פריסת סדין, מזיגת כוס, ורחיצת פניו ידיו ורגליו, א"כ למה סתם רש"י ולא כתב כן בהדיא, אחרי שיש דברים מסוימים הכלולים בדברים קטנים, ולמה כתב סתם דברים קטנים.

(ב) במתני' בדף נ"ט ב', בהכניסה ארבע שפחות שיושבת בקתדרא כתב רש"י: לא תטרח בשבילו לילך בשליחות להביא לו חפץ מבית לעליה ע"ש, משמע דאם הכניסה רק שלש שפחות, תטרח בדברים כאלה, א"כ הלא יש הבדל בין הכניסה שלש, או ארבע, ולמה לא נאמר שזהו הדברים הקטנים שפירש רש"י על—הא שארא עבדא, שבדף ס"א א'. ולא ענין של מלאכות חיבה שלכאורה צריכה להיות חובתן אצל כל הנשים שוה.

(ג) בדף ס"א א' בד"ה אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו מטה וכו' כתב רש"י: ובכפייה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל, ולדעת הריטב"א כונת רש"י בזה רק היכא דהכניסה ארבע שפחות, ולכאורה א"כ למה כתב רש"י לשון כללי וסתמי ולא הדגיש שרק כאן היכא דהכניסה ארבע שפחות לא כופין במלאכות חיבה. גם צ"ע איפוא אנו מוצאים שחז"ל השיאוה עצה טובה, ולא יותר מעצה טובה בהכניסה ארבע שפחות, לכאורה בענין מלאכות המביאים קירוב הדעת שחלק מהן כמעט ואי אפשר לעשות ע"י אחרים כנ"ל, חובה לעשותה ע"י האשה, וכי כלום אם היא הכניסה ארבע שפחות אין היא זקוקה לקירוב הדעת, עד שנאמר שכאן אין חובה לעשותן.

(ד) לכאורה כשם שההבדל בין הכניסה שפחה ללא הכניסה, ובין הכניסה אחת להכניסה שתיים, ובין שתיים לשלש הוא, שכל אחת נפטרת ממלאכות מסוימות לגמרי ממה שהיתה חייבת, הכי נמי צריך להיות בין שלש לארבע, שתפטר לגמרי ממה שהיתה חייבת בעלת השלש, ולפירוש הריטב"א ברש"י

בין שלש לארבע לא איפטר לגמרי, אלא שכאן כופין וכאן עצה טובה, ועי' דיוק כזה במל"מ אישות פכ"א ה"ג בד"ה ומדברי התוס'.

(ה) כדי שלא יהיה קשה על שיטת רש"י הנ"ל מוקי הריטב"א הך דקונם — שלא אמזוג לו את הכוס שא"צ להפר שנאמר בנדרים פ"א ב', דמיירי כשלא הכניסה לו אלא שלש שפחות שאז היא משועבדת במלאכות חיבה לבעלה כנ"ל, והנה בנדרים נאמר סתם קונם — שלא אמזוג לו הכוס וכו', ולא עוד אלא דהתוס' שם ופי' הרא"ש שם מוכיחים דשם מיירי בהכניסה ארבע שפחות מדלא קתני שלא אניק את בנך, משום דמיירי כשהכניסה לו ד' שפחות דאינה מחוייבת להניק אבל אלו מלאכות היא חייבת ע"ש, בקיצור הדיוקים הרבים שיש על פירוש זה בשיטת רש"י, אף שיש אפשרות לישב אחדים מהם בדוחק, וזאת ידעתי, כללות הקשיים בפירוש זה מצדיקים חיפוש לעוד פירוש בשיטת רש"י.

יט. לכן לולא דמסתפינא היה גלע"ד ששיטת רש"י במלאכות חיבה היא, שחיוב יש אבל כפייה לא, בשום מקום בין לא הכניסה שפחות ובין הכניסה הרבה, והטעם מכיון שמהות מלאכות אלו הן קירוב דעת וחיבה לא שייך כפייה בהן, כי כפייה נוגדת את המטרה הזאת, וכן יש לדייק סברא זו מהפרישה שכתב באהע"ז סי' פ' אות י"ח בענין מלאכות חיבה וז"ל וראוי לכל אשה לעשות דבר זה וכו' אבל אין כופין אותה לעשות הואיל שכל אלו אינה אלא לחיבה שתתחבב על בעלה עכ"ל, ע"ש. הרי שהדגיש שכפייה אינו שייך כאן הואיל ומהותה לשם חיבה, אולם אין ראייה מכאן שיש חיוב, ודבריו מוסבים על הטור שם, ולא על רש"י ע"ש, ולכן כתב רש"י סתם בכתובות ס"א א' ד"ה אבל מוזגת לו כוס וכו' ובכפייה בהני לא כפי לה, אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל ע"ש, שמשמעות דבריו שעל אלה לא כופין בשום מקום לא רק בהכניסה ארבע שפחות, ואע"פ דרש"י כתב הא דאין כופין במלאכות חיבה במקום דמיירי בהכניסה ארבע שפחות, הטעם הוא דלא נזכר בסוגיא שדנה במלאכות שאשה עושה לבעלה בכתובות נ"ט ב'—ס"א ב', מוזגת כוס וחברותיה רק במקום הזה, ע"כ פרש"י כאן שאין כופין עליהן, אבל אין הטעם משום שהכניסה ארבע שפחות אלא שעל אלו שמהותן חיבה אין בהן כפייה והכונה בשום מקום, אבל חיוב יש, ויתכן שלכן אין מלאכות חיבה מובאות במשנה שבדף נ"ט ב' שמונה המלאכות שאשה עושה לבעלה, כי שם הוא מונה כאלה שיש עליהן כפייה אם האשה נמנעת, ומלאכות חיבה אין עליהן כפייה, כי כפייה אינה מרבה חיבה וקירבת דעת.

ולפי"ז ההבדל בין הכניסה שלש להכניסה ארבע שפחות יהיה בענין לטרוח בשביל הבעל בשליחות להביא לו חפץ מבית לעליה, שבהכניסה ארבע יושבת בקתדרא ופטורה, כמו שכתב רש"י בדף נ"ט ב' במשנה, ובהכניסה שלש תטרח

בדברים כאלה, וזהו דברים קטנים שפירש רש"י על הא דשאר עבדא שבדף ס"א א', ועי' במאירי שם שכתב: ומכל מקום עדיין היא עושה צרכים קטנים שבבית שאין בהם טורח כגון סדור כלים שבבית, ועריכת שלחן, והכנת כלי בשול ואפיה לשפחות וכיוצא בדברים אלו, ועל אלו אמרו בגמרא אף בשלש שפחות הא [שאר] עבדה, וכן בתלמוד המערב אמרו עליהם שבעה גופי מלאכות מנו כאן והשאר לא צריך למנותן ע"ש. ולבבלי לדעת רש"י שאין כפייה במלאכות חיבה יתכן שביחס למלאכות חיבה לא רק אין צריך אלא אין יכול למנותן כי במשנה (נ"ט ב') מיירי במלאכות שכופין עליהן כנ"ל ועי' בסמוך אות כ"א. עכ"פ הרי למאירי צרכים קטנים היינו לאו דוקא מלאכות חיבה, א"כ יתכן שגם לרש"י שכתב: הא שארא עבדא — צרכים קטנים, היינו לאו דוקא מלאכות חיבה, ועי' בשמ"ק כתובות ג"ט ב' וז"ל רש"י ז"ל במהדורא קמא, שלש אינה מצעת את המטה ואינה עושה בצמר אבל בשאר צרכים קטנים שבבית שאין בהם טורח כל כך כגון ליתן תבן לפני בהמה היא עושה וכיון שהכניסה לו ארבע אינה עושה לו שום דבר ויושבת בקתדרא, אבל מזיגה ורחיצה אכתי עבדא כדאמרינן בגמרא ע"כ, ובמהדורא בתרא פ' בענין אחר עכ"ל, הרי שלגירסא זו משמע שבנוגע למזיגה ורחיצה אין הבדל בין הכניסה ארבע להכניסה שלש שפחות, ועי' מל"מ הל' אישות פכ"א ה"ג מש"כ והאריך בכל זה, ויש כאן עוד גירסאות אלא שיארכו הדברים שבלאו הכי אינם קצרים, ועי' תוס' כתובות דף ד' ב' ד"ה והצעת המטה וכו', ובדף ג"ט ב' ד"ה ארבע יושבת בקתדרא וכו' מש"כ שם, ובהג"א כתובות פרק ה סימן כ"ג.

כ. והנה התוס' בכתובות ס"ג א' כתבו: בד"ה רב הונא אמר מתשמיש אבל ממלאכה לא הוה מורדת, דרב הונא לטעמיה דאמר לעיל (נח:): יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה, ור' יוסי בר חנינא סבר כר"ל, וליכא למימר דקסבר כרב הונא דאמר שיכולה אשה שתאמר לבעלה כו' ומורדת ממלאכה היינו ממזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו דמסתברא דחייבת אפילו אמרה איני ניזונית ואיני עושה מידי דהוה איושבת בקתדרא דחייבת בהן, דאין נראה שתהא מורדת אלא מן המלאכות המפורשות במתני' וכו' ע"כ, ולכאורה למה דוקא מהמלאכות המפורשות במתני' שייך מורדת אפילו לר' יוסי בר חנינא האם משום שהן יותר חיוניות, או משום שרק על המלאכות המפורשות במתני' כופין את האשה לעשותן ומשום כך אם מונעת עצמה מלעשותן הוה מורדת לריב"ח, ונראה שזהו באמת הטעם משום שאין כופין עליהן, וראיה לדבר מתוס' הרא"ש בכתובות שם ד"ה רב הונא, שמביא שם את דברי התוס' הנ"ל ומסתייע בשיטת רש"י במזיגת הכוס וחברותיה, וז"ל אחרי שמביא דברי התוס' שם: דאין סברא לומר שיהא שייך מרד בהני מלאכות הואיל ולא חש למנותן במשנה, וכן פרש"י דלעיל לאו לענין [כפייה] קאמר אלא עצה טובה קמ"ל עכ"ל, הרי שאע"פ ששיטת התוס' היא בהדיא

שהאשה חייבת במלאכות חיבה מ"מ מוסיף התוס' רא"ש ומוכיח שאין בהן מרד אף לריב"ח וכמש"כ רש"י שאין על זה כפייה אלא עצה טובה קמ"ל, הרי שאע"פ שיש חיוב בזה כדמפורש בתוס' אין ע"ז כפייה כי עצה טובה מצד חז"ל הן, א"כ החיוב כאן הוא ג"כ על יסוד של העצה טובה, ומשמע דמדלא חשו למנותן במתני' היא הראיה שהמלאכות האלו השיאוה חז"ל מצד עצה טובה דבמתני' מיירי במלאכות שכופין עליהן, ומכאן המקור לזה לשיטות אלו, גם ניתן לומר מכיון שמהות המלאכות הללו הן חיבה וקירוב דעת, לא שייך כופין, כי כפייה נוגדת מטרת החיבה. אמנם הרבה ראשונים ס"ל שכופין ובתוכן התוס' בנדרים דף פ"א ב' בשם הריצב"א ע"י לעיל במערך הדיוקים אות ב.

ובזה מיושב הך בנדרים פ"א ב' דאיתא שם דאם אמרה האשה קונם — שלא אמזוג לו את הכוס אין צריך להפר, ולכאורה אם אין זה אלא עצה טובה למה אין צריך להפר, ומכיון דסתם משמע לכאורה דמיירי בכל אופן אפילו בהכניסה ארבע שפחות כמו שפירשו התוס' ופירוש הרא"ש שם, ולכן לא קתני שלא אניק את בנך משום דבהכניסה ארבע שפחות אינה מחויבת להניק, והוא דלא כפי' הריטב"א הנ"ל, אלא מכיון דגם לרש"י איכא חיוב במלאכות חיבה אלא שאין כופין עליהן, לכן לא חל הנדר. אמנם ידעתי שהלשון שכתב רש"י בכתובות ס"א א' שהחכמים השיאוה עצה טובה להנהיג את זאת בישראל, הוא קצת קשה מלומר שיש חיוב בזה, אולם אין מנוס מלפרש שמצד עצה טובה להנהיג זאת בישראל הטילו חז"ל זאת חובה ללא כפייה וכדמוכח מתוס' הרא"ש הנ"ל, נשוב עתה לברר את שיטת הר"מ והטור ומקורותיהם.

כא. והנה המקור לרמב"ם הוא ירושלמי כתובות פ"ה ה"ו דאיכא שם רב הונא אמר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות לו דברים של יחוד, מהו דברים של יחוד סכת לו את גופו ומרחצת לו את רגליו, ומוזגת לו את הכוס, למה משום שהיא חייבת לעשות לו או משום שאינן ראויין להשתמש בשפחה, מה נפק מן ביניהן הכניסה לו עבדים, אם תימר משום שאין ראויין להשתמש בשפחה הרי הכניסה לו עבדים, הוי לית טעמא משום שהיא חייבת לו, ר' אבדימא בצפרין בעי קומי ר' מנא לא מסתברא משום שהיא חייבת לו, אמר לו אוף אנא סבר כן, ובפני משה שם: הוי, כלומר מדקאמר סתם כופה לעשות וכו' ש"מ אפילו הכניסה לו עבדים ולית טעמא אלא משום שהיא חייבת לו וכו' ע"ש. אוף אנא סבר כן, ולעולם חייבת לעשות ואפילו הכניסה לו עבדים ע"ש. וכן גם פירש בקרבן עדה ע"ש. הרי שנינו בהדיא בירושלמי שני דברים, א' שבמלאכות חיבה כופין אותה לעשותן, ב' שהאשה בעצמה חייבת לעשותן, ומכאן יתכן איפוא שני היסודות שהוכחנו בדעת הר"מ והם: שהאשה חייבת בעצמה לעשות המלאכות הללו לבעלה, ועוד שאם תמנע עצמה מלעשותן כופין אותה.

אמנם בבבלי הדברים סתומים דאיתא בכתובות ס"א א' ארבע (שפחות) יושבת בקתדרא. אמר ר' יצחק ב"ר חנינא אמר רב הונא אע"פ שאמרו יושבת בקתדרא אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו המטה. ומרחצת לו פניו ידיו ורגליו, והנה לא נתבאר אם הטעם שהאשה צריכה לעשותן לבעלה הוא משום שהיא חייבת לעשותן בעצמה, או משום שאין היא יכולה לעשותן באמצעות השפחות, משום שאין משתמשים באשה לשרותים כאלה כמו ששואל הירושלמי הנ"ל, וכן אמנם הסביר הרמב"ם בפיהמ"ש בכתובות פ"ה וז"ל ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה וכו' בין שיש לה שפחה כפי זה המנין בין שהכניסה לו ממון שיקח מהם אלו השפחות הדין אחד ומחויב עליה לעשות על כל פנים שתהיה רוחצת פניו ידיו ורגליו ומוזגת לו את הכוס ומצעת לו את המטה אפי' היו אצלה אלף שפחות לפי שאלו הענינים אינו מותר לו לאדם שישתמש לו אלא מאשתו לפי שמעיקר תורתנו אין משתמשים באשה אין הפרש בין שפחה או זולתה בין גדולה בין קטנה וכו' ע"כ. הרי שהר"מ כתב בהדיא בפיהמ"ש שהטעם ביש לה הרבה שפחות שהאשה צריכה לעשות ענינים אלו בעצמה משום שאין משתמשים באשה, ולפי"ז אם הכניסה לו עבדים לכאורה היא יכולה לעשותן באמצעות העבדים והוא בניגוד לירושלמי הנ"ל, וכן מטין הדברים בר"מ פכ"א דאישות ה"ד הנ"ל כהירושלמי שהאשה מחויבת לעשות המלאכות האלו רק בעצמה כנ"ל, וכן ראיתי במל"מ פכ"א דאישות ה"ג סוף ד"ה ודעת הרא"ש וכו' שכתב: ומ"מ דברי רבינו הכא בפירקין סתרי למ"ש בפ"ה המשנה, וצ"ל שחזר בו בספר היד כשראה דברי הירושלמי דקאמר דטעמא דהני לפי שהיא חייבת עכ"ל. והטעם שלבבלי אחרת נלענ"ד מכיון שאין הבבלי שואל איך הדין אם במקרה והכניסה עבדים ומזכיר רק בהכניסה שפחות משמע, לפיהמ"ש שרק בהכניסה שפחות האשה מוכרחה לעשות בעצמה המלאכות הללו.

כב. ולפי"ז יתברר יפה דעת הטור כפי הגדרתנו שמלאכות חיבה ראויה שתעשה האשה בעצמה אבל אינה מחויבת דוקא לעשות בעצמה שהרי זוהי לפי הנ"ל שיטת הבבלי, ואף שבירושלמי מפורש שהאשה בעצמה מחויבת לעשות המלאכות הללו פליג בזה הבבלי על הירושלמי, והרמב"ם פוסק להלכה כהירושלמי והטור נקט כבבלי, אכן בנוגע לכפייה אם תמנע האשה מלעשות המלאכות הללו אפילו באמצעות אחרים, גם הבבלי ס"ל שכופין כדמוכח מהך דגדרים שם שהיא משועבדת למלאכות וכמו שפירשו הראשונים הנ"ל וכמו שפוסק הטור ביור"ד שם ועי' הסברת הט"ז שם, ולכן אם נדרה אין צריך להפר כנ"ל ע"ש.

והנה בהגהות אשרי כתובות פ"ה ס' כ"ג מביא בשם ה"ר שמואל בר"ב שאומר אע"פ שאין משתמשים באשה דרך שפחות שרי, כמו שאמרה אביגיל לרחוץ רגלי עבדי אדוני (שמואל א' כ"ה) והא דמשמע מירושלמי דאסור היינו דברים של יחוד במקום יחוד, אבל במרחץ מכיון שרבים בני אדם מצוין מותר וכו' ע"ש.

ומקורו במרדכי כתובות פ"ה אות קפ"ב. נמצא בתנאים שאין יחוד כגון שהאשה בעצמה למשל נמצאת שם עם בעלה וכדומה מותר לאשתו לעשות זאת באמצעות שפחה. ועי' ב"י באהע"ז סי' כ"א ד"ה ומ"ש אפילו וכו' שהרעיש על דברי הגהות אשרי הג"ל, אבל עי' בב"ח שם ובדרכי משה שם אות ג' מש"כ בזה, וע"ע בשו"ע שם סע"ה בהג"ה שם שמביאם להלכה.

אולם הטור באהע"ז סי' כ"א העתיק לשון דברי הרמב"ם מפכ"א דאיס"ב ה"ה, שאסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת וכו' באיזה שמוש אמרו ברחיצת פניו ידיו ורגליו אפילו ליצוק לו מים לרחוץ פניו ידיו ורגליו אפילו אינה נוגעת בו והצעת המטה בפניו ומזיגת כוס שאין עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו בלבד. וכן פסק המחבר שם סע"ה, ועי' בהרב המגיד שם שכתב שהר"מ למד כן מהירושלמי דכתובות הנ"ל.

א"כ לכאורה צ"ע דברי הטור בסי' פ' הנ"ל שכתב שלש (שפחות) אינה מצעת לו את המטה לטרוח ולהביא את המצעות ולהפך בהם, אבל פורסת את הסדין ומסדרת לו את המטה שהיא דרך חיבה, וראוי לכל אשה לעשות דבר זה לבעלה אפי' יש לה כמה שפחות וכן למזוג לו כוס ולרחוץ פניו ידיו ורגליו וכו' ע"כ. ומשמעות דבריו לפי מה שהסברנו מקודם הם לכאורה, שאם אין האשה רוצה לעשות בעצמה אע"פ שראוי שתעשה בעצמה מ"מ יכולה היא לעשות זאת ע"י השפחות, והנה הלא לפי דברי הטור הללו באהע"ז סי' כ"א אסור לעשות זאת באמצעות אשה אחרת. ויתכן שמשום כך כתבו הראשונים כדי שישכור עבד או שפחה עי' לעיל בדיוקים אות ו' כי יש מלאכות שאסור לעשות אותן ע"י שפחה כנ"ל.

לכן נראה לענ"ד שדברי הטור בסי' פ' מש"כ — וראוי לכל אשה לעשות דבר זה לבעלה אפי' יש לה כמה שפחות — מוסבים רק על פריסת סדין והסדרת המטה שזה אפשר שתעשה השפחה באופן המותר, כגון שלא בפניו כמו שנפסק בסי' כ"א ע"ש, אבל מזיגת הכוס ורחיצת פניו ידיו ורגליו באמת אם אין עבדים מוכרחה האשה בעצמה לעשות, וכן מטין הדברים בטור אהע"ז סי' פ' שם וז"ל שלש אינה מצעת לו את המטה לטרוח ולהביא את המצעות ולהפך בהם, אבל פורסת את הסדין ומסדרת לו את המטה שהוא דרך חיבה וראוי לכל אשה לעשות דבר זה בעצמה אפי' יש לה כמה שפחות וכן למזוג לו הכוס ולרחוץ פניו ידיו ורגליו וכו' עכ"ל, הרי שרק בפריסת סדין מזכיר ענין ראוי לכל אשה לעשות וכו', אבל אצל מזיגת כוס ורחיצת כתב וכן למזוג לו ולרחוץ פניו וכו' ולא כתב וכן ראוי למזוג לו משמע שאצל שאר דברים היא מוכרחה לעשות בעצמה, אפי' יש לה שפחות כי אסור להשתמש באשה כנ"ל, והא דאין הטור מזכיר אם הכניסה לו עבדים שאז הלא יכולה לעשות על ידם כשאלת הירושלמי הנ"ל, נראה שאין הדבר

שכיח, שהרי מצד הדין אשה לא תקנה עבדים זכרים אפילו קטנים מפני החשד עי' אהע"ז סי' כב סעי'ט, לכן גם בגמ' בבבלי לא נזכר רק הכניסה שפחות, אף שע"י עבדים ישנם דברים שאפשר ומותר לעשות אם כי ע"י שפחות אסור לעשותם כפי המשנה הנ"ל.

גם הרמב"ם אינו מזכיר הכניסה עבדים אע"פ שלדעתו אף אם הכניסה עבדים האשה בעצמה צריכה לעשות המלאכות הללו כהירושלמי הנ"ל. והיה מן הראוי שיזכיר הכניסה לו עבדים כדי שלא נטעה לאמר שרק בהכניסה שפחות מחויבת לעשות בעצמה כנ"ל, אלא שתפס לשון המקובל בש"ס הכניסה שפחות מטעם הנ"ל כי לא שכיח שלאשה תהיה עבדים כי מפני החשד לא תקנה אף עבדים קטנים כנ"ל, גם לרוב כנראה אלו הן מלאכות נשים, אבל ה"ה אם הכניסה עבדים מבית אביה לדעת הר"מ האשה בעצמה צריכה לעשותן כנ"ל. ולטור אם הכניסה עבדים אינה מחויבת לעשות בעצמה המלאכות כנ"ל כבבלי וכפי המשנה הנ"ל. אלא שראוי לדעתו שהאשה תעשה בעצמה מכיון שאלו הן מלאכות חיבה.

כג. באשר לענין כפיית האשה המורדת ממלאכה, הנה יש להסתפק מה כאן יסוד הכפייה מפני שהאשה עוברת על תקנות חכמים שקבעו את המלאכות שהאשה חייבת בהם, או משום מכיון שהיא משועבדת לבעלה לעשות את המלאכות הנ"ל כופין אותה שתעשה, ונראה שדעת הגאונים היא שיסוד הכפייה הוא מפני שהאשה עוברת על תקנת חכמים ע"כ ס"ל שרק ב"ד כופין אותה כמו כל העובר על דברי חכמים, ומהות הכפייה היא נדוי או שמתא ענינים השייכים רק לבי"ד, ומצאתי יסוד לסברא זו בר"י מיגש הובא בשמ"ק כתובות ס"ג שכתב: אבל במלאכות לא היא מורדת פי' כדי שתפסיד כתובתה אלא משמתינן לה עד דעבדא ליה למלאכות דמחייבה בהו דהויא ליה ככל מי שמוחייב מן הדין בדבר ואינו עושה אותו דמשמתינן ליה עד דעביד ליה ולא מפסדינן ליה ממון, והכין קאמר רבינו רב האי גאון זצוק"ל, וכע"ז בספר הזכות לרמב"ן כתובות ס"ג ב' עי' שהאריך שם בענין מורדת ממלאכה וכתב בין השאר: ואפשר שביה"ד היו משמתינן עליה שתעשה כדין מאן דלא ציית דינא וכן מצינן למקצת ראשונים עכ"ל ע"ש. הרי שהם מפרשים שענין הכפייה הוא משום דלא ציית דינא, ואופן הכפייה הוא שמתא.

אמנם דעת הרמב"ם התוס' והשלטי גבורים וסייעתם הנ"ל הם כנראה שיסוד הכפייה הוא משום שהאשה משועבדת לבעלה למלאכות הנ"ל ע"כ ס"ל שהבעל בעצמו כופה אותה כלומר הוא גובה את המגיע לו, אולם מכיון שבאמת יש כאן שני דברים תקנת חכמים שהאשה מחויבת לעשות מלאכות מסוימות לבעלה, ועצם ענין השעבוד אחרי שקיימת תקנה כזו לכאורה למה לא יכול הבעל להשתמש בכל דרך הרצויה לו, אם ע"י עצמו אם ע"י כפיית ביה"ד, ונראה לענ"ד שזוהי דעת הר"ן בכתובות פרק אע"פ דף ס"ג שכתב: והלכתא כרב הוגא — שאינה נקראת מורדת

אלא מתשמיש אבל ממלאכה לא, אלא באומרת איני עושה היה כופה אותה בשוטים או שאינו זנה או ב"ד מוכרין לו כתובתה בטובת הנאה או כדי שישכור עליה עבד או שפחה לשמשן או היו משמתין אותה וכך אמר הגאון ז"ל.

סיכום :

נמצא ששלש שיטות בדבר, לדעת הגאונים יסוד הכפייה היא שהאשה עוברת על תקנת חכמים ע"כ ס"ל שרק ב"ד כופין אותה, ומהותה עניני ב"ד היינו שמתא ונדוי, לדעת הרמב"ם וסייעתו יסוד הכפייה הוא שעבוד האשה למלאכות מסוימות לבעלה וע"כ הוא בעצמו כופה אותה, והר"ן ארכבי אתרי רכשי ולכן ס"ל שאפשר לכופ את האשה בין ע"י עצמו ובין ע"י ב"ד כנ"ל, גם הרשב"א הובא בה"ה בפכ"א דאישות ה"י (לדעתנו זהו הריטב"א ע"י לעיל במערך הדיוקים אות ו') ס"ל כן וז"ל שם וכתב הרשב"א ז"ל אלא כופה בשוט או שאינו זנה או ב"ד מוכרין לו מכתובתה בטובת הנאה כדי שישכור עליה עבד או שפחה לשמשו עכ"ל, ולשון כזה איתא בריטב"א כתובות שם, ואף שאינו מזכיר ענין של שמתא, ואפשר היה לכאורה לומר דס"ל דמכיון שזוהי ביסודה תביעה כספית לא שייך כאן ענין קנס של שמתא ונדוי, אולם ע"י הרשב"א בתשובה הובא בב"י אהע"ז סי' ע"ז (דף קט"ז ע"א) בענין מורדת ממלאכה שכתב שאם אין הבעל רוצה לשכור מי שיעשה לו המלאכה מנדין אותה עד שתשוב ע"ש. וכע"ז ע"י בחידושי הרשב"א בכתובות ס"ג א', והוא כידוע מיוחס לרמב"ן ואף יותר מזה כתב שם — שאפשר לו למנוע תשמישה ומזונותיה עד שתחזור בה — וכ"ש שב"ד משמתין אותה שכ"כ מקצת הראשונים ע"ש, הרי שלהלכה למעשה יכול הבעל לכופה בין ע"י עצמו ובין ע"י ביה"ד, וכן הרמ"א באהע"ז סי' פ' סעט"ו בהגה נקט כל אופני הכפייה וכורכם יחד משמע שאין הוא רואה סתירה להלכה למעשה בין השיטות ותפס ככולם. ויש עוד לברר כאן כמה ענינים השייכים לגדרים במורדת ממלאכה, ובכמה מהם נגעתי דרך אגב ולא יותר, אלא שאריכות יתר אינה רצויה אף אם רבות הן הנקודות, ועוד חזון למועד בעזה"י.

בדין פינוי המת מקברו ובעיית ניתוחי מתים

בדין של פינוי המת מקברו מצינו בטור שר"ע יו"ד סי' שס"ג: "ירושלמי אין מפנין המת והעצמות לא מקבר מכובד לקבר מכובד ולא מקבר בזוי לקבר בזוי ולא מקבר בזוי לקבר מכובד ואצ"ל ממכובד לבזוי". ומובא בב"י בשם רבינו ירוחם: "אבל לקברו בא"י מותר ואם נתנו ע"מ לפנותו מותר. וכתב עוד אסור להזיז מת ממקומו ולפתוח קברו אחר שנסתם הגולל ואפילו עוררו היורשים אם מכירתו היתה מכירה ורוצים לפתוח הקבר לבדוקו אין פותחין את קברו וכתב הכלבו הטעם משום שבילבול קשה מפני שמתיראים מיום הדין חזר לדבר איוב ג' ישנתי או ינוח לי ובשמואל א' כ"ח הוא אומר למה הרגזתני לעלות".

ומהו האיסור של פינוי המת אם הוי איסור דאורייתא מטעם ניוול המת או חרדת הדין, או דלא הוי רק איסור דרבנן, מובא בברכי יוסף סי' שס"ג: וכבר נודע דאיסור של פינוי המת לא הוי רק מדרבנן כמבואר בב"י סי' שס"ג ותוות יאיר עי"ש, ובין דאסור מטעם ניוול המת ובין מטעם חרדת הדין הרי אינו רק איסור דרבנן.

ויכולין לעורר ע"ז דבשעה שפותחין הקבר לפנותו הלוא עי"ז מבטלין המצות עשה כי קבור תקברנו כי בשעה זו אינו קבור, ואם בשביל הפסד ממון מותר לפתוח הקבר הוי מחלוקת אחרונים בזה. וצ"ע ע"ז מגמ' ב"ב דף קנ"ה שערערו בני המשפחה שהי' קטן בעת מכירתו ושאלו לר' עקיבא מהו לבדוק אמר להם אי אתם רשאים לנוולו, אבל צ"ע ע"ז מדף קנ"ד ע"ב שם: אי אמרת לקוחות קא מערערי אמאי שתקי לימא ליה אנן זוזי יהבינן ליה לינוול ולינוול, א"כ חזינן דבשביל הפסד ממון מותר לבדוקו. אבל מצינו שם בתוס' ד"ה זוזי שמחלק שיורשים אסורים לנוולו בשביל הירושה דלאו מידי יהבי, ועוד שהוא קרובם, והחילוק מובן שהלקוחות שנותנים לו כסף א"כ איכא חיוב על המת שהוא בע"ח שלהם או מותר לפתוח את קברו, אבל יורשים או מי שאבד את כספו בקבר של מת אסור לפתוח הקבר שהמת אינו חייב לו כלום. וכ"כ מצינו בחו"מ סי' ק"ז סי"ב שראובן היה חייב לשמעון ומת ראובן יכול שמעון לעכב קבורתו עד שיפרעו לו ואם שמעון קרובו של ראובן בני המשפחה מוחין בידו שלא לעכב קבורתו שלא לנוולו, ואע"פ שאינו דומה ממש, כי בחו"מ עדיין לא נקבר וליכא חרדת הדין והכא בשנקבר ולפתוח הקבר גרע טפי וצ"ע, והפסד מרובה באיסור דרבנן צ"ע, דמצינו במג"א סי' רט"ו סי"ק י"ד דכתב בשם המגיד משנה דביטול כלי מהיכנו שרי במקום הפסד ממון, אבל

כאן א"א להתיר בשביל הפסד ממון דהרי איכא תרי איסורא דרבנן ניוול המת וחרדת המת, לכן א"א להתיר בשביל הפסד ממון וצ"ע.

(ב) השאלה אם מותר לנתח מתים כדי להתלמד לצורך חולה אחר במחלה כזו, אם זה הוי פיקו"נ. מצינו בנב"י מהד"ת סי' ר"י שכל דבריו הם מתוקים מדבש ורק צ"ע על שאלתו הלוא מת אסור בהנאה, א"כ הלוא איכא איסור ליהנות מאיסורו"נ ואיכא איסור דאורייתא. ויכולין לומר שהשאלה של נוב"י עיקר הספק היה אם זה נחשב לפיקו"נ שילמדו מניתוחו של המת איך להציל חולים אחרים ממחלה כזו וממילא אפילו איכא האיסור של נהנה מהמת והוי איסורו"נ אבל א"ת שזה הוי פיקו"נ מותר להתרפאות באיסורו"נ ג"כ, וע"ז ביאר הגאון הנוב"י שזה ל"ה פיקו"נ שמא יארע חולה כזה — רק אם נמצא לפנינו חולה כזה כעת אז הוי פיקו"נ, וממילא הרופאים שמנתחים את המתים בעת שאין חולה כזה לפנינו עוברים על איסור תורה, שמת אסור בהנאה, נוסף על איסור ניוול. ול"ק מגמ' בכורות דף מ"ה מעשה בתלמידי ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך ומצאו בה מאתיים וחמשים ושנים [איברים], דיכולין לומר שהיתה שפחה כנענית שאין איסור הנאה, ואע"פ שבשו"ע יו"ד סי' שמ"ט מפורש דמת עכו"ם ג"כ אסור בהנאה, עי"ש בפ"ת של"ה רק מדרבנן ודו"ק.

(ג) יכולין לומר דלחתוך אבר מן המת או כזית בשר מן המת איכא איסור של לא תגזול, כי למת יש קנינים במה שנחוצ' לו, ואף דכל קניני העולם אינם נחוצים לו כלל, אבל בגופו ומצבה שלו יש לו קנין גמור. ומצינו ברשב"א בסי' שע"ה: שאלת עוד מי שאמר לחבירו זכה במעות אלו לקנות מצבה על קבר פלוני שמת, וזכה הלו, ואח"כ חוזר בו המזכה ואומר שהמת לא זכה לפי שאינו בעולם והרי הוא כמזכה לחמור דלא קנה, והלה טוען שהמת זוכה בכל מה שהוא לכבודו, והביא ראיה מאותה ששנינו בשקלים מותר המת ליורשיו, ר' נתן אומר יעשה זילוף לפניו או דימוס על קברו, ובגמ' סנהדרין דף מ"ח אוקימנא פלוגתיהו דת"ק סבר קנהו וינתן ליורשיו. תשובה. הדין עם מי שנתן לו, וראיה משקלים שמותר המת למתים ואינו חוזר לנותנים, מפני שהמת זכה בזה ע"י הגבהתם שזוכים למת, ולהעמיד מצבה על קברו אין לך כבוד למת יותר מזה, א"כ המת זכה בזה עכ"ל.

וכ"כ מצינו בגמ' גטין יד ע"ב: הילך מנה לפלוני והלך ומצאו שמת, תנא חדא חוזר למשלח, ותניא אידך ליורשיו, ורב זביד מתרץ הא והא בשכיב מרע והא דאיתא למקבל מתנה בשעת מתן המעות ושליח זכה בהם מיד וכשמת זכו היורשים מכוחו, והא דליתא למקבל מתנה בשעת מתן המעות, ופירש"י שכבר מת וזה לא היה יודע נמצאת זכיה בטעות ולא קנו יורשיו, ולמה ליה לרש"י לפרש מפני שהיה זכיה בטעות, אפילו שידע שהמקבל מת אפי"ה אינו זוכה מפני שאין קנין למת, משמע מרש"י שאם מסרה למת זוכה המת, דיש לו קנינים, אבל הרי"ף והר"ם

מפרשים משום שאין קנין למת, ולפי' הדין הנ"ל אם למת יש קנינים הוי מחלוקת ראשונים, עיי' מח"א, ואפילו להרי"ף והר"ם שסוברים שאין קנין למת, זה רק לזכות לאחר מיתה אין לו קנין, אבל הגוף הרי שלו מחיים וע"י שמת לא נפקע קנינו שהיה לו מכבר, ומי שחותך מהמת הן אבר או כזית בשר הרי הוא עובר על לא תגזול. ולכאורה יכולין לפקפק בזה איך איכא איסור לא תגזול בחותך אבר או בשר מן המת, דהרי המת אסור בהנאה ואיסוה"נ הרי אינו שלו, עיי' תוס' סנהדרין דף פ' שהוכיחו דשור הנסקל לא נאסר מחיים מהא דתניא בב"ק דף ע"א גב' שור הנסקל וטבחיו משלם דו"ה ואמאי הא ליתא במכירה וכל שאינו במכירה אינו בטביחה אבל אי שרי בהנאה ניחא, וכ"כ מצינו בפסחים דף ו' דחמץ לאחר זמן איסורו אינו ברשותו, ופירש"י דאינו שלו, וכ"כ מצינו ברמ"א או"ח סי' תרמ"ט באחד שנדר הנאה מחבירו ונתן לו לולב לצאת בו ע"מ להחזיר דלא יצא בו דיום ראשון בעינן לכם ואיסורי הנאה ל"ה לכם, וכ"כ מצינו בריטב"א שמביא דעת הראב"ד שם מדאמרינן במס' סוכה דמתניתין דאתרוג של ערלה דפסול הוא מטעם דהוי איסוה"נ לא קרינן ביה לכם דהא לית בהו מידי ומאן דגזל להו ל"ה גזלן, ומאין לקח הראב"ד שמי שגזל איסוה"נ ל"ה גזלן, מצינו בתוספתא דכלאים פ"ה דתניא כלאי הכרם מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר, אבל אין ראייה מתוספתא הנ"ל לדינו של הראב"ד שמצינו בגמ' מועד קטן דף ו' והתניא התקינן שיהיו מפקירין השדות שנזרע בו כלאים, א"כ או שהוא מפקיר את הכלאים או שהפקר ב"ד הפקר, אבל אין ראייה מזה לשאר איסוה"נ, ובפרט שמצינו בתוספתא שקלים פ"א ומפקירין את הכלאים שהפקר ב"ד הפקר מצא כלאים בכרם מותר משום גזל, א"כ חזינן דלא האיסוה"נ מפקיע קנין הבעלים רק הפקר ב"ד, ורק בכלאים ולא בכל איסוה"נ. אבל מצינו כעין זה במכילתא פ' משפטים גב' איסוה"נ פטור מלשלם, ויכולין להסביר הדבר דגב' וגזלן צריכים קנין לקנות את הגניבה ובלא קנין ליכא דין גב' ודו"ק, אבל צ"ע עכ"ז דמצינו בר"ם פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ט דאינו לוקה על חמץ בפסח משום בל יראה אלא אם כן קנה חמץ בפסח, ואף דחמץ בפסח אסור בהנאה וליכא קנין באיסוה"נ א"כ איך קנה, ומוכרחין לומר שהרמב"ם מיירי בקנה חמץ בפסח מעכו"ם שאצל המוכר הוי שווי ממו, והר"ן כתב בעבודה זרה דף מ"ג דיש זכייה לחמץ של עכו"ם בפסח, משום דלאחר הפסח שרי חמץ של עכו"ם, ואצל עכו"ם המוכר ל"ה דין של איסוה"נ, א"כ כ"כ גבי מת, אצלו ליכא שום דין של איסוה"נ, וממילא מי שחותך אבר או בשר ממנו הוי לא תגזול.

ובכלל צריכים לחקור בכל איסוה"נ הא שרי ליהנות שלא כדרך הנאתו, א"כ יש לו זכות וקנין לבעלים ליהנות שלא כדרך הנאתו, והנאה זו ליהנות שלא כדוה"נ אסורים כל אדם ליהנות בלי רשות הבעלים, א"כ יש בזה גזל באיסוה"נ שהרי יש זכות רק לבעלים ליהנות שלכדה"נ.

ומצינו במשנה קדושין דף נו ע"ב המקדש בערלה וכו' אינה מקודשת משום דאיסורי הגאה ניהו, והק' תוס' וכל הראשונים אמאי אינה מקודשת הא יכולה ליהנות שלא כדרך הגאתה, וא"ת שבאיסוה"נ יכול כל אדם ליהנות שלכדה"נ א"כ מאי קושית תוס' הלוא בלי נתינתו היתה יכולה ליהנות שלכדה"נ, וא"כ לא נתן לה מאומה, ויהא מכאן ראייה דנתינת כסף קידושין א"צ שיהא שלו רק שמקרב לה הגאתה וצ"ע.

ויש לחלק בין איסוה"נ גופא ובין חפץ של איסוה"נ שנולד באיסוה"נ כמו ערלה, דזה לא הוי שלו כלל, אבל חמץ שמקודם חג הפסח היה קנינו ובעלותו על החמץ לא נפקע כלל בעלותו וקנינו ע"י איסוה"נ שנתהוה כעת, וכ"כ גבי בשר ואבר המת שבחיים היה קנינו ובעלותו וכעת שמת לא נפקע קנינו מזה וכל מי שחותך מן המת עובר על לא תגזול.

וכעין זה שמעתי בשם הגאון אבני נזר, שבגמ' חולין דף צב ע"א עולא אמר אלו שלושים מצות שקיבלו עליהם בני נח ואין מקיימין אלא שלשה, ואחת מהן שאין שוקלין בשר המת של אדם במקולין, כן פירש"י, והק' הגאון הנ"ל היכן נצטוו בני נח שלא לאכול בשר המת, ותירץ שאוכל בשר המת הוי גזל, כמו שמצינו במדרש רבה פ' בראשית כי עפר אתה ואל עפר תשוב, א"ל הקב"ה קומץ עפר שנבראת ממנה לאו גזולה היא בידך ומי שאינו קובר את מתו ה"ז גזול את הקרקע עכ"ל.

ה) עוד מצינו בספר המצות להר"ם בחלק מ"ע ר"א שציונו לקבור הרוגי ב"ד ביום שנהרגו שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא, ולשון ספרי הוא כי קבור תקברנו מ"ע וה"ה לשאר מתים שמחויבין לקבור כל מתי ישראל ביום מותם. ומצינו בגמ' סנהדרין דף מ"ו גבי תלוי אם לן עובר בל"ת שנאמר לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ולא זו בלבד אמרו אלא כל המלין את מתו עובר בל"ת, ואמר ר' יוחנן משום רשב"י מניין למלין את מתו שעובר בל"ת ת"ל כי קבור תקברנו מכאן למלין את מתו שעובר בל"ת, וכ"כ מצינו להר"ם פט"ו מסנהדרין ולא הרוגי ב"ד בלבד רק כל המלין את מתו עובר בל"ת והלאו של לא תלין עוברין בכל לילה ולילה, וכ"כ עוברין בכל רגע ורגע על המ"ע של כי קבור תקברנו, ועיין שאג"א החדשות בסי' ו' שמביא ראיות לזה.

ומצינו בתויו"ט דשבת פ"י: דכזית מן המת מצניעין אותו לקבורה, ויש חיוב קבורה אפילו על כזית מן המת או על אבר מן המת, ובודאי עוברין על לא תלין ג"כ. א"כ כל הרופאים שמנתחים אבר מן המת או כזית בשר מן המת עוברים בכל רגע ורגע על המ"ע כי קבור תקברנו ועובר על ל"ת של לא תלין בכל רגע ורגע ודו"ק. ואפילו להחולקים כמו המל"מ בסוף ה' אבל, היינו דווקא בעת שליכא רק כזית ואינו

חל כלל המ"ע והל"ת, אבל אם איכא לפנינו מת שלם חל הלאו והעשה ג"כ על כל הגוף של המת, ואם חתכו אבר או כזית בשר לא נפקע המ"ע והל"ת ודו"ק.

עוד יש לעורר בבית החולים שמונח שם האבר או כזית מן המת אסורים כהגנים ליכנס לשם. וא"ת דילמא נחלק מעט מן האבר שאינו מטמא באוהל, עיין פ"ב דאהלות מ"ז אבר שנחלק לשניים טהור, וא"כ הוי ספק טומאה ובית החולים הוי רה"ר וספק טומאה ברה"ר טהור, אבל כבר הערה המנחת חינוך במצוה רס"ג שטומאת כהנים הוי דין איסור שאסור לכהן ליטמא וממילא הוי ספק איסור ובאיסור אין חילוק בין רה"ר לרה"י וספק איסור אסור.

עוד יש לעורר שמצינו בגמ' נזיר דף ס"ג: ^Nאמר רב חסדא אמר רב נקטע ראשו של אביו אינו מטמא לו, מ"ט אמר קרא לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר ופירש"י אע"פ שהראש בצד הגוף הואיל ונקטע אינו מטמא. וכ"כ מצינו בדף מ"ד מעשה שמת אביו של ר' יצחק בגיזוק ובאו והודיעו לו לאחר שלש שנים ובא ושאל את ר' יהושע בן אלישע וד' זקנים ואמרו לו שאסור לו בשביל שהוא כהן ליטמא לו שנאמר לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר. ולפי"ז בכל המתים שמחסרים מהם אבר או בשר אפילו כ"ש, אסור לבנו כהן ליטמא לו, או בעל לאשתו.

וכ"כ יש לעורר שאם חתכו מן המת אבר או כזית בשר ואיכא מ"ע לקבור זה וכ"ז שלא נקבר הוא אונן, ואונן פטור מכל המצות ואסור במלאכה ואינו מצטרף לעשרה ואסור לו לאכול בשר ולשתות יין, וא"ת זהלוא אנוס הוא שהוא דורש ומבקש שיתנו לו האבר או האיברים או כזית בשר מן המת והם אינם רוצים ליתן לו, ודמי לדינו של המג"א בסי' תקמ"ח סק"ח, ומיהו נראה דאם אי אפשר לקוברו מחמת יום חגם או אונס אחר לא חל עליו דין אנינות, ודמי למי שהוא בתפיסה שמצינו ביו"ד סי' שס"א שמי שמת בתפיסה ולא ניתן לקבורה שלא חל אנינות על הקרובים, אבל ל"ד כלל כי התם לא ניתן כלל לקבורה ולא חל כלל דין אנינות, אבל גבי דידן הרי הרופאים הם שמנתחים האיברים, וכל המת ניתן לקבורה וחל על הקרובים דין אנינות, לא נפסק דין האנינות שחל עליהם עד שיקברו כל האיברים מן המת ודו"ק.

[ולפי מה שביארנו לעיל שאסור לכהנים ליכנס לבית החולים שנמצאו שם חתיכות מן המת, צ"ע דמצינו במדרש רבה סוף הפתיחה דאיכה רבתי דירמיהו מצא אצבעות מקוטעין מושלכין בהרים והיה מלקטן והרי ירמיה היה כהן ואיך טימא את עצמו. וכ"כ צ"ע בקינות לת"ב בפיוט ארזי הלבנון אדירי התורה איך שנפל הגורל על ר' שמעון, שנטל ר' ישמעאל כ"ג ראשו ונתן על ארכבותיו, שם עינו על עינו ופיו על פיו, ואיך טימא את עצמו, ואפשר שהיה דין מת מצוה וצ"ע. ועוד

יכולין לומר כמן שמצינו בעץ יוסף על עין יעקב במס' ב"ב דף י"ז שמביא בשם ספר כד הקמח דהנך ששה לא שלט בהן מ"ה ומתו בנשיקה. ומי שנפרד מעוה"ז לא ע"י מ"ה אין טומאה בו, שאין טומאה במת רק ע"י מ"ה. וממילא כל הנהרגין על קידוש השם אינם מטמאין ודו"ק].

ואפילו אם הקרובים מסכימים אסור לחתוך מהמת כי הקרובים אין להם זכות בהמת לבזותו כי מגמ' דף קנד מפורש שקרובים אסורים לטולו וכש"כ לחתוך אבר מן המת, ועיין תוס' ד"ה זוזי יהיב הנ"ל שהוי כמו איסור דאורייתא באלו שחותכין אבר או כזית מן המת ודו"ק.

בענין נתוח מתים *

השאלה הזאת נחלקה לשני חלקים, חלק הראשון נפרד לששה סעיפים, והם: (א) אם מצות קבורת המת הוא מה"ת. (ב) אם חיוב הקבורה מוטל רק על הקרובים לבד, או מוטל על כ"א מישראל. (ג) אם חיוב הקבורה רק פ"א או אפי' כמה פעמים. (ד) אם חיוב הקבורה רק כשהגוף שלם, או גם על חלקים מהגוף חל חיוב קבורה. (ה) איסור ניוול המת אם הוא מן התורה. (ו) בזיון דניוול המת אם הוא רק לקרוביו, או הבזיון הוא לכ"א מישראל.

(א) הגה מקור דין זה נובע ממס' סנהדרין דף מ"ו ע"ב א"ד אמר רבי יוחנן בשם ר"ש בן יוחי רמז לקבורה מה"ת מנין ת"ל כי קבר תקברנו מכאן רמז לקבורה מה"ת, ושם איבעיא להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא למאי נפ"מ דאמר להו לא בעינא דליקברוה להאי גברא אי אמרת משום בזיונא הוא לא כל כמיניה ואי אמרת משום כפרה הוא הא אמר לא בעינא כפרה, וראיתי בס' שפת אמת מהגאבד"ק האראדענקא ז"ל על ה' אבילות בתגהות לאות כ"ז שהביא קושיא בשם הגאון מהרש"ל ז"ל ראבד"ק סיגוט בעהמ"ח ספר ערך ש"י, דמאי מבעיא, ותיפוק לי' דמת אסור בהנאה וכל איסורי הנאה נקברים כמבואר במס' תמורה דף ל"ג ע"ב, וא"כ ממילא חיוב גמור לקבור מת ומאי מספקא בהא, ומצאתי בישוע"ק ה' אבילות בתשובה מנכה"מ שקדמו בקושיא זו.

והנלפע"ד לתרץ קו' זו לפי מאי דאיתא בירושלמי נוזר פ"ז ה"א כי קבר תקברנו זו מ"ע, מירושלמי מבואר דהוא מ"ע גמורה מה"ת לא רק רמז בעלמא, וברמב"ם פ"ב מה' אבל ה"א כ' בל"ז שהקבורה מצוה שני' כי קבר תקברנו עכ"ל, וע"ש בכ"מ ובלח"מ שעמדו ע"ז, וי"ל דמקור דברי הרמב"ם מן הירושלמי, ובנימוקי מהר"א כ' בכוונת הרמב"ם דהקבורה היא מצוה בפ"ע נוסף על הלאו דמלין את המת וכמ"ש הרמב"ן בפ' תצא דמלין את המת עובר בל"ת ועשה ע"ש ותמוה שלא הזכיר שכדברי הרמב"ן מבואר בילקוט, ועיין ברמב"ם פט"ו מה' סנהדרין ה"ז כתב מ"ע לקבור כל הרוגי ב"ד ביום ההריגה שני' כי קבר תקברנו ביום ההוא ולא הרוגי ב"ד בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בל"ת, ובגליון הש"ס בסנהדרין שם מביא גירסת הילקוט דמלין את מתו עובר בעול"ת, ועיין ברבינו חננאל שם דבמקום דגרסינן שם להא"ד "רמז לקבורה מה"ת", כתב בל"ז "מלמד שחייב מה"ת לקבורת המת", והטיר"ד סי' שס"ב הביא הגירסא בגמ' "מנין לקבורה

מה"ת, מדברי הראשונים אלו מבואר דקבורת המת הוא מ"ע מה"ת, וזהו דלא כס' החנוך מצוה תקל"ז דהוא רק מדרבנן. *ע"פ שם רמב"ם, הלכות אבות וז"ל* והשתא הכא לדעת הרמב"ם בפ"ד מה' אבל דמה דמת אסור בהנאה הוי רק מדרבנן וקרא דגז"ש הוי רק אסמכתא, ועיין בפ"ת יו"ד סי' שמ"ט ס"ק א' מ"ט בשם תשו' אבני שוהם, וע"ש במל"מ שנדחק בזה מאין הוציא הרמב"ם כן, לפי"ז א"ש ומיושב ע"ג קושיא הנ"ל, דרבי יוחנן שהוא בעל המימרא בסנהדרין שם אזיל לשיטתו בירושלמי דקבורת המת הוא מ"ע גמורה מה"ת, ע"כ ליכא למימר מטעם דמת אסור בהנאה וכל איסוריה יקברו, כיון דאיסוריה של המת הוא רק מדרבנן, וקבורת המת הוא מה"ת ור"י מבקש מקור לאיסור מה"ת ודו"ק.

שבתי וראיתי דיש להעיר קצת ע"ז דהרי רבי יוחנן אמרה בשם הר"ש בן יוחי, והרי הרשב"י הוא שר בית הזוהר ובזוהר דף קע"ו כתב שטוב להקבר בקרקע, הובא במעב"י שפ"א פרק כ"ז, משמע שאינו מה"ת ויש ליישב ואכמ"ל.

ולפי"ז יש לתרץ מה שהעירו המפרשים אמאי לא קחשיב נמי מת שם בתמורה דבעי קבורה, ולפמ"ש א"ש דהא רש"י בד"ה שלא תקבר כ' וז"ל "וכל הנך נקברים משום דאיסורי הנאה נינהו", ולכאורה הוא שפת יתר, ולפי"ד יתיישב ע"ג, דהטעם מכל אלו דקחשיב במתני' דנקברים הוא משום דאסורים בהנאה מה"ת וכמבואר בקדושין דף נ"ז ע"א דילפינן לכולהו המבוארים במשנה דתמורה מקראי דאסורים בהנאה מה"ת ע"ש, וזהו כוונת רש"י שם, אבל מת דאיסור הנאתו הוא רק מדרבנן כמ"ש הרמב"ם אפשר דאינו מהנקברים, ומש"ה לא קחשיב מת, ולפי"ז מיושב ג"כ מה שנדחק שם המל"מ מאין הוציא הרמב"ם כן דאיסור הנאת המת אינו רק מדרבנן, די"ל דדיוקו של הרמב"ם הוא דאי נימא דאיסור הנאת המת הוא מה"ת, א"כ אמאי לא קחשיב מת במתניתין, וע"כ דהוא רק מדרבנן, ומדויק כן בלשון הרמב"ם שכ' בפ"ד מה' תמורה הלכה י' "קדשים שהפילו נפל או שליח יקברו והרי הם אסורים בהנאה" עכ"ל ודו"ק היטב.

(ב) מעתה נחקור אם איסור ניוול המת הוא דאורייתא או דרבנן, ונלפצ"ד רא"י מפורשת דניוול המת הוא איסור דאורייתא ממס' חולין דף י"א ע"ב מנא הא מלתא דאמרי רבנן זיל בתר רובא כו' רב כהנא אמר אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטליה וליחוש דלמא טריפה הוא אלא לאו משום דאמרינן זיל בת"ר וכי תימא דבדקינן ליה הא קא מינוול ע"ש, א"כ מוכח דלנוול המת הוא אסור מה"ת, דאל"כ מנ"ל דאזלינן בת"ר כיון דמה"ת מותר לנוולו, א"כ אולי צותה התורה להרוג את הרוצח רק אחר שבדקו את הנרצח ויראו שלא הי' טריפה, אלא על כרחך דניוול המת הוא איסור מה"ת, ושפיר מוכיח הש"ס מהא דאזלינן בת"ר ודו"ק. וא"כ פשיטא לפי"ז דאסור למסור להם גויות המתים בשביל למוד האנאטאמיע, כיון דמבטלין בזה המ"ע של קבורה בקרקע שהוא מה"ת, כיון שנודע

ונתברר שכמה אברים מן המת שמנתחים, אינם באים כלל לקבורה, שיש אברים שנשלקים, ויש אברים שנגנזים בכלי זכוכית בספירט, ומסמנים אותם במספרים. ומה שיש אומרים שאפשר לקיים מצות קבורה במה שנשאר מן האברים. מירושלמי הנ"ל נזיר פ"ז ה"א איפכא שמענו דדריש תקברנו כולו ולא מקצתו, תקברנו מכאן שאם שייר ממנו לא עשה כלום, וכ' שם הקרבן עדה דבעינן שיקברנו כולו שנ' כי קבר תקברנו.

ומה שיש אומרים שע"י לימוד האנאטאמיע יתבארו ויתלבנו חלאים הרבה ותביא תועלת רבה לחכמת הרפואה בשביל הצלת נפשות, לפק"ד י"ל בזה דדוקא אי ידעינן בודאי שע"י נתוח המת הזה יצמח איזה תועלת ודאי לחכמת הרפואה והצלת נפשות אז היה אפשר לצדד בהיתרא, משא"כ בנ"ד שאיסור ניוול המת הוא בודאי, והצלת נפשות הוא רק ספק יש לומר דאסור, וכמ"ש בכעין זה התפא"י בריש פאה עפ"י הירושלמי המובא בבאה"ג חר"מ סי' תכ"ו, דדוקא בחייו ספק וחיי חבירו ודאי חייב להכניס א"ע בספק סכנה להציל חבירו מודאי סכנה, דבכה"ג דמא דחבריה סומק טפי, אבל בששניהם בודאי סכנה או שניהם בספק פטור להצילו מה"ט דמאי חזית דדמא דחברך סומק טפי ע"ש. ועיין במס' קדושין דף כ"ט ע"ב דאמר להו אבבי לא ליתב לי' אינש אושפיזא אפשר דמתרחיש ניסא, וע"ש במהרש"ל וחדא"ג להמהרש"א שכ' שאין הענין שהיה אביו מסופק דא"כ היה רוצה להציל עצמו על הספק בנפש חבירו אלא יודע היה שבודאי לא יארע לו מאומה כי צדיק גמור היה כו' ע"ש. וה"ג י"ל כן בנ"ד דדוקא בשידוע שע"י נתוח מת זה יצמח תועלת והצלה ודאית אז מותר לנתחו ולנוולו, אבל אם הדבר ספק כלל אם יצמח איזה תועלת להצלת נפשות מהיכי תיתי לנוולו ולעבור על איסור דאורייתא, ובכה"ג אמרינן מאי חזית דדמא כו' וכמ"ש התי"ט פ"ב דאבות מ"ז בביאור דחז"ל קשה רמה למת כמחט בבשר החי שהקושי הוא כלפי נפשו של המת הרואה בניוולו של הגוף ומצטער מאוד ע"ז והרי הנפש הוא קיים, והסכימו בזה גם חכמי אומות בהשארת הנפש, והביא ראיו לדבריו מס' כלבו ה' אבל שכ' בטעם הקבורה שהוא מפני שקשה לנפש כשתראה הגוף מתבזה ומוטל בלא קבורה ע"ש בתי"ט. אמנם מה שסיים שם להביא ראיו מתשו' הרשב"א סי' שס"ט, אין ראיו משם, דשא"ה וכמ"ש הרדב"ז ח"א סי' תפ"ד כללא דמלתא דכ"ז שעושין למת לכבודו או לתועלתו אין בו לא משום בזיון ולא משום צער.

ובעיקר פירושו של התוי"ט בדברי חז"ל קשה רמה כו' כבר קדמו בזה בס' חסידים סי' תתשס"ט הובא בעיון יעקב על הע"י ברכות דף ח"י, אך בציון הסי' לס"ח נראה שהוא ט"ס, שבס"ח לא נמצאו סימנים רק עד תתשכ"ו, שוב מצאתי בס"ח דפוס ישן הועתק בסופו מס"ח אחר הוספות שהביא ד"ז, אכן שם הוא תתשס"ג.

וראי' לדברינו ממס' נדרים דף כ"ב ע"א עולא במיסקיה לארעא דישראל איתלוו לי' תרין בני חוזאי בהדי' קם חד שחטיה לחבריה א"ל לעולא יאות עבדי א"ל אין ופרע לו בית השחיטה כי אתא לקמיה דר' יוחנן א"ל דלמא חס ושלום אחזיקי ידי עוברי עבירה א"ל נפשך הצלת ע"ש, והא זהו הניווול הגמור של המת וכמבואר במס' ע"ז דף כ' ע"ב דאמר אבוה דשמואל אמר לי מלאה"מ אי לאו דחיישינן ליקרא דברייא הוה פרענא בית השחיטה כבהמה, וכמבואר גם בחולין דף י"א הנ"ל הא קמינוול, וא"כ איך הותר לו בניווול המת שהוא איסור דאורייתא שאמר ופרע לו ביה"ש, וע"כ לומר כמ"ש כיון דיש בזה הצלת נפשות ודאי ע"כ הותר לו בניווול המת ודו"ק.

והנה דברי הס"ח והתו"ט בפירוש דברי חכנ"ל קשה רמה למת, מצאתי בס' מעב"י חלק שפ"א פרק ז' שכ' שיש לגוף חיות מה בקבר, והביא בשם הזוהר שכ' צדיקיא אע"ג דאתפטרו בהאי עלמא לא אסתלקו כי נשאר הרגש בגופם בקבר ע"ש, ושם בפ"א כ' להוכיח שיש קשר להנשמה עם הגוף אפילו אחר הסתלקה, ואפילו אחר ששלט הרקב בעצמות ומצא הקשר הזה בעצם הקטן שהוא כשאר שבעיסה בתחיית הגוף והעדר החיות מן הגוף אינו העדר תכליתי אלא קצתי והמיתה אינה מבטלת החושים כאשר חשבו רבים ע"ש, ועיין רש"י שבת דף קנ"ב ע"ב ד"ה ונפשו עליו תאבל כ"ז שיש לו בשר יש לו לנפש צד חיות להבין עכ"ל, וע"ש בחדא"ג להמהרש"א ד"ה עד שיתעכל כו', ומצאתי ברקאנטי פרשה וישב בפי' דחז"ל קשה רמה למת שכתב שיש כח חיוני מן הכחות מנפש הבהמית שנשאר עם הגוף לאחר מותו, שבוכה ומתאבל על רקבון הגוף ע"ש.

ולכאורה עלה על דעתי לצדד היתרא בנ"ד לפמ"ש הגרי"ל אבד"ק יאסי ז"ל בשו"ת ברכת יוסף חיו"ד סי' ס"ה דיש לתלות ד"ז בפלוגת הש"ס בשבת דף קנ"ב כל שאומרים בפני המת יודע חד אמר עד שיסתום הגולל וחד אמר עד שנתעכל הבשר, ולפמ"ש ר"א עד שיסתום הגולל משמע שכ"ע, וכ"מ מהירושלמי שהביא הט"ז סי' שד"מ, א"כ י"ל שגם באיזמל אינו מרגיש אחר שיסתום הגולל רק ברימה שהוא עונש מרגיש, או כמ"ש התו"ט דהבשר אינו מרגיש אפילו ברימה אך הנפש מרגיש בניווול הגוף עכ"ל הברכ"י ע"ש, והנה מ"ש משמע מר"א שכ"ע עד שיסתום הגולל, הנה כ"פ גם הסמ"ג עשין דרבנן ב', ובגליון היו"ד בהגהותי לסי' שד"מ הבאתי דברי המד"ר קהלת סדרא תליתאה בפסוק כל אשר תמצא בכחך מפורש כדברי ירושלמי המובא בט"ז.

א"כ לפי"ז לכאורה היה אפשר להתיר ליתן להם גויות המתים שאין להם קרובים ומכירים בשביל הנתות כשינתן להם המת בארון סגור דיש בזה סתימת הגולל לפי פרש"י שם גולל הוא כיסוי שנותנים על ארונות, ובתוד"ה עד שיסתום כ' בשם הר"ת דגולל הוא אבן שנותנים על הקבר, אמנם ראיתי אח"כ בש"ך סי'

שע"ג ס"ק י"א שכ' דבכ"מ שפירש"י גולל היינו כיסוי הארון אין ר"ל אפילו סתמו בבית אלא שיסתם כיסוי הארון בקבר ע"ש ראיתו. ועיין בהגהות יד שאול סי' שע"ה. אך יש לצדד לפי"ז אולי אפשר שינתן המת בארון סגור בקבר, ואח"כ יוציאוהו מן הקבר וינתן בשביל הנתוח, דאז ננצל בזה מחשש ניוול, לפי דעת הברכ"י דאינו מרגיש באיזמל לאחר שיסתום הגולל, ואף לפי דברי הש"ך בכוונת דברי רש"י בפי' גולל. ובוה הרווחנו להנצל גם מחשש הא' שביארנו דחיוב הקבורה הוא מה"ת והוא מ"ע גמורה, דהרי הגה"מ מבראד ז"ל בשו"ת טוטו"ד קמא סי' רפ"ה כתב דכל שנקבר פ"א נעשה מצותו קרינן ביה ואין חיוב לקברו שנית דחיוב הקבורה מה"ת הוא רק פ"א ע"ש. ועיין בדעת קדושים ה' אבילות סי' ש"ס שעלה ונסתפק בזה, ומה גם לפי מה שחקר הישוע"ק בתשו' לה' אבילות והעלה בראיות ברורות דדוקא במתו עובר בל"ת ויש בו מ"ע דקבורה, אבל על שאר כל אדם אין בהם חיוב מה"ת שיהי' עליהם עול"ת לקבור מת שאין לו קוברין ביום מותו ע"ש ראיתו, ומצאתי בס' שפ"א בהגהות בהמ"ח הגאון מויעלקאטש שכ' בשם ס' לב שמח וקנא"ס שכ' לתרץ סתירת דברי הרמב"ם דבה' אבל פ"ב ובמנין המצות בעשין רל"א כ' שהקבורה הוא מ"ע, ובפי"ד מה' אבל ה"א כ' שהקבורה הוא של דבריהם, וכ' לתרץ דהמ"ע של קבר תקברנו והל"ת אינו אלא על הקרובים ולהם לבדם החיוב מה"ת, ומדרבנן מוטל על זולתם וזהו בכלל גמ"ח ומדרבנן ע"ש וזהו כדברי הישוע"ק.

אך בתשו' בית יצחק (מהגאון מלבוב ז"ל) יו"ד ח"ב סי' ק"ס אות ב' השיג על הטטו"ד מש"ס חולין דף פ"ו וש"ס בב"מ גבי השב תשיבם וכ' דהדבר ברור דצריך לקבור עוד הפעם מה"ת ע"ש, אמנם תמיהני מאד על שני הגאונים אלו שנעלם מהם דברי התשב"ץ ח"ב סי' קי"א שכ' וז"ל וכיון שהבעל חייב בקבורתה פעם ראשונה א"כ לעולם הוא קבורה ואפילו אלף פעמים, ובוה נפשטו הספיקות מסעיף ב'—ג'.

שבתי וראיתי שאין לבנות על מ"ש למעלה שום יסוד וסניף להיתרא, דהרי הגה"ק מצאנו זצ"ל בשו"ת ד"ח ח"א יו"ד סי' ס"ד העלה דהעול"ת מוטלים גם על אחרים לא רק על היורשים לבד, דאין הפי' משום בזיונא לקרובים דוקא, רק שהבזיון לאדם שנברא בצלם אלקים להיות מושלך בחוץ ומצוה זו מוטל על כ"א שלא יהי' מושלך בבזיון והוי מ"מ דמת מצוה לאו דוקא בשדה ע"ש שהעלה כן בראיות נכוחות, ועיין בסנהדרין דף מ"ו ע"ב קבורה משום בזיונא או משום כפרה, ופירש"י משום בזיונא הוא שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע ע"ש ובתוס', ועיין בש"ע יו"ד סוס"י שמ"ח ובש"ך שם ס"ק ו' שכ' אין שומעין לו משום דאיכא בזיונא דחיי, מבואר דהכי הלכתא, ועיין בנוב"י תנינא יו"ד סי' קס"ד שכ' דניחול נוגע גם לחיים שרואים סוף האדם לניחול כזה, ועיין בחת"ס חלק ששי סי'

ל"ו שכתב דנהי שאין המת מרגיש בצער האיזמל מ"מ מרגיש בבזיון ונפשו עליו תאכל כמו שמרגיש בניחול הרימה ע"ש, ובפרט שמבואר בזוה"ק דכ"ז דגופא לא נחית בדוכתא אף רוחא הכי הוא, וכ"ז שלא נקבר אין הנשמה עולה כלל, עיין במעב"י שפ"א פרק כ"ז, ובזוה"ק פ' אמור כ' שכ"ז דגופא לא אתקבר נשמתא לא אעלית קמי קוב"ה ולא אתגלגל בגופא אחרא לכך אסור למישבק ל"י בלא קבורתא דאפשר דקוב"ה גזר עליה למיתי בגלגולא אחרא מיד לאוטבא ליה ע"ש, ובעבוה"ק חלק עבודה פרק כ"ז כתב ולמדנו עוד שכ"ז שהגוף לא נח והוא שלא נקבר גם הנפש לא תמצא מנוח לכף רגלה ואינה זוכה לגן עדנה עד שיקבר ויגנו הגוף בקבר ואז תעלה ותשוב הנפש אל מנוחתה כו' ע"ש, ועיין בספר נתיבות עולם על הסמ"ק מצוה קצ"ז שכ' בשם חכמי האמת שקודם קבורתו של אדם נגשים לו כמה רוחות של מלאכי חבלה ומטמאין אותו והנשמה מצטערת ע"ש, וכ"כ שם הברכ"י בשם המדרש דאין מכניסין הנשמה למחיצתה עד שיתעכל הבשר.

ועיין במד"ר סוף קהלת פרשה י"ב עה"פ וישוב העפר אל הארץ כשהיה ר"פ ור"ח בשם ר"ס אימתי והרוח תשוב אל האלקים לכשישוב העפר אל הארץ ואם לאו נפש אויביך יקלענה וגו', ופ"י היפ"ת פ"י כשנקבר הגוף, והעיר שם דמשמע בב"ר פ' כ"ב דמקמי קבורה אפשר דנשמה עולה למעלה ע"ש, ובמחכ"ג לא עיין שם היטב במד"ר, וז"ל למעלה לא היתה יכולה שעדיין לא עלתה לשם נשמה ולמטה לא היתה יכולה לעמוד שעדיין לא נקבר שם אדם, ופירש שם המת"כ שלא נקבר הנשמה אין לה מנוחה עד שנקבר הגוף כדאיתא סוף מד"ר קהלת עכ"ל, א"כ אדרבה גם במד"ר בראשית מבואר כבמד"ר קהלת.

ועוד די"ל דאף להסוברים דאין חיוב לקברו רק פ"א, זהו רק כשנתגלה מעצמו אבל לא כשגילהו בידים שביטל מ"ע דקבורה בידים, דבזה הסברא גותנת שמחויב לחזור ולקוברו שנית.

שוב ראיתי שיש לעורר ע"ז ממ"ש הת"ח בחולין דף פ"ז דכל שכסהו מותר לכתחלה לגלות דכבר נתקיים המצוה ע"ש, ועיין בהגהות יד שאול יו"ד סי' כ"ח מה שהעיר עליו, ולפמ"ש הת"ח יש לדחות מה שרצייתי לומר דכשגילהו בידים ביטל מ"ע דקבורה בידים ומחויב לקוברו שנית.

כלל הדבר דבנ"ד אין שום היתר וסברא כלל למסור להם גויות המתים שאין להם קרובים בשביל נתוח, ואין בזה שום היתר מטעם אולי יצמח איזה תועלת לחכמת הרפואה וכמו שביארתי, והרי זה דומה לדעתי להא דמבואר ביו"ד סי' קנ"ז סעיף א' ברמ"א עכו"ם שאמרו לישראל תנו לנו אחד מכם ונהרגנו לא יתנו להם אחד מהם אא"כ יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני וי"א דאפילו בכה"ג אין למסרו אא"כ חייב מיתה כשבע בן בכרי, וע"ש בט"ז ס"ק ח' דבמקום שאין מוסרין אותו אין חילוק בין מסירה למיתה או לשאך יסורים או אפי' לממון כו' ע"ש, ובנ"ד יש לו

יסורים ועג'נ להמת שמרגיש בבזיון וניוול גופו ונפשו עליו תאבל שאין לה מנוח עי'ז לבא למקום מנוחתה. ע"כ בודאי אין שום היתר למסרו לנתוח. דבניד יש ניוול הגוף וטלטול הנפש שהיא נע ונד. ובעיקר הדבר שיש מקילין במתים שאין להם קרובים. אדרבא איפכא מסתברא. שהרי מבואר במס' שמחות פ"ד הלכה כ"ט ובספרא פרשה אמור ובמס' נזיר דף מ"ג ע"ב דמת שאין לו קרובים הוא מת מצוה.

(ג) מה שהעיר כת"ה מהא דאיתא במס' בכורות דף מ"ה ע"א אר"י א"ש מעשה בתלמידיו של רבי ישמעאל ששלקו זונה אחת. שנתחייבה שריפה למלך (וכ"ת השמיט שלש תיבות אלו). בדקו ומצאו בה מאתים וחמישים ושנים. א"כ משמע דמותר בנתוח הנצרך לעניני ידיעות הטבע והרפואה. לדעתי אין מזה שום ראי' דכיון דמפורש בש"ס שנתחייבה שריפה למלך. ובכה"ג הרי מבואר בש"ע יו"ד סי' קנ"ז ברמ"א דמותר למסרו אף להריגה. וע"ש בדגול מרבבה שהביא מירושלמי פ"ח דתרומות דבשפחה מוסרין אותה אף לכתחלה ע"ש ובפ"ת ס"ק ט"ו ודו"ק. ומצאתי בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' של"ו שהעיר מבכורות דף הנ"ל ולא הרגיש כלל מ"ש בתירוצי.

ועוד שמבואר בתשו' הרא"ש כלל ח"י המובא ברמ"א אהע"ז סוס"י קע"ז שרשאין הבי"ד לקנוס הזונות כדי לעשות גדר. ומעשה באחת שזינתה עם הכותי וחתכו את חוטמה כדי לנזולה. ועיין בתשו' בשמים ראש המיוחס להרא"ש בסי' קצ"ב כ' דלהרשב"א לא ניחא לי' לנהוג זה בישראל. אמנם יש מקור נאמן לדברי הרא"ש. דכתיב "אפך ואזניך יסירו ואחריתך בחרב תפול" וכ' שם הרד"ק וז"ל וזה המשפט יעשו לאשה מזונה תחת בעלה שיסירו ממנה האזנים והאפים שהם הנחירים והם הדרת הפנים עכ"ל. וכ"כ הגאון מלבי"ם ז"ל שם בפירושו. א"כ לפי"ז אין שום ראי' מש"ס דבכורות דבזונה מצינו היתר מפורש דמותר לנזולה. ובוזה עשו תלמידי ר"י מעשה ודו"ק היטב.

ועיין בבעל הטורים פ' וישב בפסוק הוציאוה ותשרף. כ' בשם ר"י חסיד שבאמת לא דנה יהודה לשריפה ממש אלא רק שישרפו לה רושם בפניה לסימן שהיא זונה עכ"ל. והמפרשים תמהו ע"ז דמנ"ל לשנות ממשותו של מקרא. דמשמע שריפה ממש. אמנם דבריו בהררי קודש יסודם בתשובות אביו הרא"ש כלל י"ח סי' י"ג שכ' שעוד היום הנהוג באיזו מדינות שכל זונה המפקרת עצמה לזנות שורפים בחותם של ברזל על מצחה ע"ש. א"כ הבעה"ט בפירושו הולך בעקבות אביו הרא"ש. וזאת כונת הש"ס שנתחייבה שריפה למלך. ר"ל עפ"י הנהוג שם במדינה זאת. ויצאתי לחפשי בספרן של אחרונים מצאתי בתשו' נובי"ת יו"ד סי' ר"י שנשאל ממש בכעין ג"ד. והעלה שם דכיון שאין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יודמן חולה שיהי צריך לזה ודאי דלא דחינן משום

חששה קלה זו שום איסור תורה או אפי' איסור דרבנן כו' וחלילה להתיר דבר זה ואפי' רופאי האומות אין עושין בחכמת הנתוח ע"י שום מת כי אם בהרוגים עפ"י משפט. (לפי"ד א"ש ג"כ ומיושב קו' החת"ס מבכורות דשם קאמר שנתחייבה שריפה למלך ודו"ק) או במי שהסכים בעצמו בחייו לכך, ואם אנן ח"ו מקילין בדבר זה א"כ ינתחו כל המתים כדי ללמוד סידור אברים הפנימיים ומהותן כדי שידעו לעשות רפואות להחיים כו' ואין בזה שום צד היתר עכ"ל, ומצאתי אח"כ גם בתשו' חת"ס סי' הנ"ל שכי' ג"כ כסברת הנוביי והחזיק במעוזו ע"ש, ונתתי שמחה בלבי שכיוונתי לדעת הגאונים מאורי עינינו לפסק הלכה. אפס לא פגעו ולא נגעו מכל מה שכתבתי.

והנה המהר"ם שיק חיו"ד סי' שמ"ז כ' דהגאון מהר"י עטלינגער ז"ל דעתו לאסור לחתוך את המת אפילו כשצריך לפיקו"ג להתלמד לרפא חולה ישראל מסוכן העומד לפנינו, ולהיפך דעתו להקל באם המת מוחל בחייו על בזיונו וניוולו ונתן רשות לנתחו אחר מותו ע"ש, והמהר"ם שיק חולק עליו בשניהם ומחילה לא מהני דפשיטא דאדם בעצמו אינו שלו, והאדם אסור להרוג א"ע כמו שאסור לו להרוג לישראל אחר א"כ מחילה שלו אינה כלום ע"ש, והגאון מהר"ש גרינפלד ז"ל אבד"ק סעמיהאלי בתשובה והיא נדפסה בירחון תל תלפיות שנת תרפ"ד מחברת ל"א סי' ע"ד מצדיק דברי מורו הגאון המהר"ם שיק דמחילה שלו אינו מועלת כלום, וגם בדין השני מסכים ג"כ לדעת מורו דרק אם החולה מסוכן הוא לפנינו ואנו צריכים להצילו מן המיתה וא"א לרפאותו אלא ע"י שנחתוך איזה מת לידע איך לרפאות את החולה המסוכן, אבל כשאין חולה מסוכן לפנינו אלא שהרופאים רוצים להתלמד שמא יזדמן לפעמים חולה מסוכן בכה"ג לא מיקרי פיקו"ג שיהי' דוחה כל האיסורים, ובכה"ג אסור לנוול את המת ללמוד ממנו חכמת הרפואה ע"ש.

אחז"ר בא לידי שו"ת דובב משרים (מהגאבד"ק טשעבין שליט"א כעת בירושלים) בסי' נ"ח ובשו"ת אור המאיר (מידיד נעורי הגאבד"ק לובלין ז"ל) שנשאלו גם שניהם מעיר קראקא ע"ד דרישת הפראזעקטאריים שדורשים מתי ישראל לנתוח ללמוד חכמת הרפואה, ושניהם מתנבאים בסגנון אחד לאסור נתינת המתים להם כיון שמבטלים מצות הקבורה, שהוא מה"ת בעול"ת ומנוולים את המתים שהוא איסור דאורייתא, והאזה"מ העלה דאפי' אם היה מסכים בחיים שלא לקברו אין שומעין לו לבטל מצות קבורה שהוא דאורייתא ואית בי' משום עול"ת.

אח"ז הרבה בא לידי הקונטרס וילקט יוסף שנה ט' קונטרס ט"ז ס' קע"ו תשו' הגאון מהר"א דייטש ז"ל אבד"ק באהניהאד שנשאל אם מותר לרופא יהודי לחתוך המתים כדי שילמוד מלאכת הרפואה והעלה שם לאיסור, ולא העיר כלל ממ"ש בתשובתי, אפס העלה שם דאם אפשר טוב יותר שרופא עכו"ם יתחיל הנתוח וממילא כבר יהי' מנוול ואז אפי' אם הישראל ג"כ מנוול אח"כ ליכא איסורא דאין

איסור מנוול אחר מנוול ע"ש. ולפע"ד דבריו צ"ע דלפי דבריו קשה במה דקאמרה הגמ' בחולין דף י"א ע"ב וכי תימא דבדקינן ליה הא קא מינוול, ולדבריו דאין מנוול אחר מנוול. מאי מקשה הא קא מינוול, הא אפשר שעכו"ם יתחיל חתיכת המת לבדיקה ואח"כ יגמור הישראל, דאז אין איסור ניוול. וע"כ דל"א הכי, ואין הקונ' כעת לפני לעיין בטעמו ונימוקו וראיתו לזה.

חלק השני נפרד לשני סעיפים

(א) אי לא חשיב הנאה ללמוד חכמת הרפואה ע"י נתוח המת. (ב) אם מת עכו"ם אסור בהנאה כמו מת ישראל.

הנה החת"ס יו"ד סי' של"ו כתב דמי שרוצה למכור עצמו בחיותו לרופאים שינתחוהו אחר מותו ללמוד ממנו ה' הרופאים זה איננו נכנס בגדר פיק"נ כלל וכלל, וכיון שאין כאן פיק"נ איכא משום איסה"נ וגם משום גיוול ע"ש. וכן הגאון מהר"ם שיק ז"ל בחיו"ד סי' שד"מ הביא דבמכתב שצ"ה מכתב רי"ג הביא לאסור לטמון נפל בסמים ללמוד ממנו חכמת נתוח משום דמת אסור בהנאה ולימוד החכמה חשיב הנאה והרמש"ק שם חיוק הדברים והביא ראיות לדבריו לאסור משום הנאה. ויש להעיר על החת"ס ומהר"ם שיק מהא דאמז"ל קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה (פסחים דף כ"ו ע"ב) משום איסורי הנאה, והיינו משום דראיה לא חשיב הנאה, א"כ איך ס"ד דלימוד החכמה חשיב הנאה.

ולכאורה היה אפשר לחלק בקול ומראה וריח בין עשה בה מעשה לשלא ע"י מעשה, ובנדון דמהר"ם שיק עשה מעשה לטמון הנפל בסמים משו"ה חשיבא הנאה, וכן בנדון המת שעושה בו מעשה נתוח ללמוד החלאים חשיב הנאה דאסור. אמנם יש לדחות סברא זו מהא דפריך שם בפסחים וריח אין בו משום מעילה והתניא המפטם את הקטורת כו' והמריח בו פטור אלא שמעל, ומדוע לא מתרץ הש"ס שהמריח בו ע"י מעשה מעל כגון שלקח את הקטורת בידו ומקרבו לאפו להריח, א"ו שכל שאין בו מעילה מפני שהדבר אין בו ממש אין נפ"מ בזה באיזה אופן נהנה מן הדבר כיון שאיננו דבר כלל ואין איסור מעילה להנאה.

שוב ראיתי בתשובת הגאון מסעמיהאלי המובא בתל תלפיות משנת תרפ"ד הג"ל שנשאל ממש בענין זה אם מותרים למסור מת ישראל לתלמידי האוניברסיטה הלומדים חכמת הרפואה לנתח אותו ולהסתכל בפנים בהמחלה שהי' לו למען ילמדו עי"ו הרפואה בעתיד, מי נימא כיון דמת אסור בהנאה אסור להתלמד ממנו או דילמא דהלימוד אין בו ממשות ואינו אסור משום הנאה, והעלה שם דמשום איסור הנאה אפשר להתיר, ולא מצינו בשום מקום שיהי' דבר האסור בהנאה אסור בהסתכלות, והעיר ג"כ מש"ס פסחים הג"ל דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה.

וחולק על מורו הגאון המהר"ם שיק הג"ל שכ' דלימוד החכמה חשיב הנאה. ונעלם ממנו שגם הגאון החת"ס ס"ל גמי הכי כמהר"ם שיק, והגאון מסעמיהאלי מתעצם לסתור הראיות של מורו הגאון והעלה דמשום החשש דמת אסור בהנאה היה אפשר להקל ולומר דראייה להתלמד ל"ח הנאה.

אח"ז בא לידי שו"ת לבושי מרדכי תליתאי או"ח סי' כ"ט שמתרץ דברי מהר"ם שיק וחיוק ראיותיו, וסותר ג"כ מ"ש הגאון מס"ה להקל משום איסה"ג דהוי שלכדה"ג, שנעלם ממנו דברי המל"מ פי"ד מה' מ"א דאיסור הנאה של מת אפי' שלכדה"ג אסור מה"ת דלא כתיב ב'י' אכילה, וכ"כ בהגהות הגרע"א ע"ז דף י"ב ע"ב כפי"ד התוס' שם ופסחים דף כ"ו דבע"ז ותקרובות ע"ז אסור אפי' שלכדה"ג, וכ"כ בחידושי רע"א בגליון היו"ד.

ולפענ"ד היה ג"ל ליישב דלא תקשה אמז"ל קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה דמשם נשמע דראייה ל"ח הנאה, ואין ראי' משם, דאיתא בש"ס (ברכות דף נ"ז ע"ב) ג' משיבין דעתן של אדם קול ומראה וריח, ג' מרחיבין דעתו של אדם דירה נאה ואשה נאה וכלים נאים. וע"כ הא דקאמר "מראה" היינו מראה אשה, וכמו שפי' רש"י שם קול של כלי זמר או קול אשה ערב, וקשה ע"ז דאיך הותר לשמוע קול אשה והא קול באשה ערוה כמבואר בש"ס (ברכות דף כ"ד ע"א), וע"כ כששומע קול אשה ואין מכירה אין איסור וכאמז"ל (בסוטה דף ח' ע"א) אין יצה"ר שולט אלא במה שענינו ראות, וכן קשה במראה אשה איך הותר לו לראותה והא אמז"ל וגשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה (ע"ז דף כ' ע"ב) ויש להעיר דלמה לא אמרו לשון "לא יראה" או לשון "לא יביט" וכן אמז"ל המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה אפי' יש בידו תורה ומע"ט כמשה רבינו לא ינקה מדינה של גהינם כו' (ברכות דף ס"א ע"א) קשה ג"כ דלא קאמר לשון כדי להביט בה או כדי לראותה.

אלא דיש ליישב עפמ"ש המג"א בש"ע או"ח סוסי' רכ"ה ס"ק כ' דהסתכלות הוא יותר מראיה וראיתו מתשרי הרא"ש המובא בש"ע או"ח סי' רכ"ט, ועיין עוד בתר"י מס' ברכות המובא בש"ע או"ח סי' רע"ה, וכ"כ תאורחות חיים דף מ' ע"ג והרב דוד אבודרהם דף ע"ו ע"ג בשם הרא"ש, וכ"כ הבי' לדעת הטור או"ח רס"י רפ"ט, וכן העירותי בפרט זה בספרי פרח שושן על מס' אבות פ"ג מ"א, והיד מלאכי כללי הה"א סי' קע"ט כ' שמצא כן בשטה מקובצת כתובות פ"ב דף ח' ע"א בשם רבינו מאיר הלוי, ומזה תמה על הסמ"ע בחו"מ סי' קנ"ד ס"ק י"ד דאישתמיטתיה כל זה וכתב דלשון הסתכלות שייך לאומרו הסתכלות בעלמא בלי כוונת ראות. וכל הראשונים שצינתי נראה כדעת המג"א, אלא שמדברי היד מלאכי נראה דהבטה מרובה כמו הסתכלות ויותר מראיה בעלמא. ועיין בס' אוצר המונחים

הפילוסופיים (ד"ר יעקב קלצקין) באות ה' במלת הסתכלות כתב שהוראתו התבוננות פנימית ועיון.

שוב מצאתי בס' עבודת היום בהסכמת הגאון הגדול הרי"ש נ"ז ז"ל האבד"ק לבוב שהעיר בפרט זה ודעתו נוטה לדברי הסמ"ע בחור"מ, ובמחכ"ג נעלמו ממנו דברי היד מלאכי, והמחבר שם בתשובה להערות של שר המסכים חיזק את דבריו דהעיקר דהסתכלות הוא יותר מראיה, ומבאר שם דהבטה והסתכלות חד הוא, ושניהם יותר מראיה.

ולפי"ז א"ש אמז"ל שלא יסתכל אדם באשה נאה, היינו בהתבוננות שזה מביא לידי הרהור והתפשטות המחשבה, וכן המרצה מעות לאשה כדי להסתכל בה בהתבוננות זה אסור.

ולפי"ז גם בנ"ד י"ל הכי דלעולם ראית המת בעלמא דרך העברה אין בו איסור, אבל ע"י הסתכלות בהתבוננות שהוא יותר מראיה, כגון בנתוח המת שהוא בעיון ובהתבוננות להתחקות על שרשי המחלה ורפואתה בכל אברים הפנימיים, זה בודאי חשיב הנאה ואסור, ומעתה אני מתפלא מאד על הגאון מס"ה בתשובתו שתפס לשון הסתכלות בכל התשובה, ולא חלי ולא הרגיש שיש חילוק בין ראיה להסתכלות, והסתכלות חמיר יותר.

(ב) אי מת עכ"מ אסור בהנאה, ואם איסורו מה"ת או רק מדרבנן. בש"ע יו"ד סי' שמ"ט סעיף א' מבואר דמת בין עובד כוכבים בין ישראל אסורים בהנאה. והמקור הוא מתשו' הרשב"א סי' שס"ה, כ"כ בבד"ה בשם הרשב"א וע"ש בבאה"ג. אמנם בביאור הגר"א אות א' כ' דהרשב"א בב"ק כ' בפשיטות דמת עכ"מ מותר בהנאה וכ"כ התוס' שם דף י' ע"א סד"ה שהשור, וגם מתשו' הרשב"א סי' שס"ה משמע להיפך דאיסור הנאה רק למתי ישראל ולא לעכו"ם, רק בעור המת ושערו זה אסור גם במתי עכו"ם ובירושלמי פרק י' דשבת ה"ו מבואר בהדיא דמותר, ועיין בירושלמי פ"א דבב"ק הלכה א' ובמראה הפנים שם ובהגהות ציון וירושלים מביא בשם התוס' דמת עכו"ם מותר בהנאה, וכ"כ הגאון מהר"ם אריק ז"ל בספרו מנחת פתים יו"ד סי' שמ"ט בשם הרוקח שכי' להדיא דמת עכו"ם מותר בהנאה, והגאון חיד"א ז"ל בס' עין זוכר מערכת ב' אות ל"ב הביא דברי הרוקח וכ' שכן הלכה, ומרש"י סנהדרין דף צ"ד ד"ה ויעשה אבוס משמע דמת עכו"ם מותר בהנאה. ואפי' למאן דס"ל דמת עכו"ם אסור בהנאה כ' בתשו' אבן שוהם סי' ל' ומובא בפ"ת שם ס"ק א' דאסור רק מדרבנן, ומה"ט כ' שם בא' שחלה חולי שאב"ס ואמרו הרופאים שיקח עצם ממת לצורך זה לרפואה דמותר ליקח עצם עכו"ם לזה כיון דאינו אלא מדרבנן ע"ש. ע"כ בנ"ד כיון דלדעת הירושלמי ורוב ראשונים מת עכו"ם מותר בהנאה ואפי' להמחמירים אינו רק מדרבנן, ע"כ לצורך לימוד רפואה מותר לנתח מת עכו"ם כיון דאינו רק מדרבנן. והנלפע"ד כתבתי.

(א) במ"ש בתשובתי שקבורת המת הוא מה"ת, וע"ז כ' כ"ת שהדבר מוטל עדיין בספק, שהרי הנביא אמר לצדקתו מלך יהודה, "בשלום תמות ובמשפחות אבותיך המלכים הראשונים אשר היו לפניך כן ישרפו לך" (ירמיה ל"ד—ה) וכן מצינו ששאלו ובניו שרפו אנשי יבש גלעד (שמואל א' — ל"א, י"ב) תמיהני עליו שלא עיין שם בדברי המפרשים, ועיין בת"י שפי' שם, "יקלו עליהן כלו דקלון על מלכיא תמן", והרד"ק כ' וז"ל כמ"ש רבותינו ז"ל שורפין על המלכים ומה הם שורפין עליהם מטתם וכלי תשמישם, או דעתו כמו ויחננו הרופאים כו' ע"ש, ועיין שם ברש"י ומצודות ובמלבי"ם, ופירש"י ושאר המפרשים בירמיה במשפחות כך היה דרכם לשרוף על המלכים מטתם וכלי תשמישן, ועיין ביו"ד סי' שמ"ח ס"א. ומה שנאמר ביורם: "ולא עשו לו עמו שרפה כשרפת אבותיו" (דה"י ב' — כ, י"ט), ברור הוא שהשרפה הזאת לא היתה שרפת הגוף, כי באסא מלך יהודה נאמר בפירוש "ויקברוהו בקברות אבותיו אשר כרה לו בעיר דוד וישכיבוהו במשכב אשר מלא בשמים וזנים מרקחים במרקחת מעשה וישרפו לו שרפה גדולה עד למאד" (דה"י ב' — ט"ז, י"ד), ומזה ראי' גם על שריפת שאר המלכים, וחז"ל אמרו: ששורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי וגם אין בו משום בל תשחית מפני שנעשה לכבודם, וכשם ששורפין על המלכים כך שורפין על הנשיאים ומה הם שורפין על המלכים מטתן וכלי תשמישן כו' (ע"ז דף י"א ע"א).

(ב) וגם ענין שרפה הוא אחד מחוקי הגוים ויש בו שמץ של עבודה זרה (ע"ז דף ח' ע"א), ובטיטוס הרשע מצינו שקודם מותו ציוה: ליקליוה להווא גברא ובדרי לקיטמיה אשב ימי דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמא בדינא (גיטין דף ג"ו ע"ב), ומצינו בש"ס שהיו נוהגים מאד לקבור את המת ולא היו רשאים לשורפו והתירו גם בשבת להציל את המת מפני הדליקה (שבת דף מ"ג ע"ב) וטעמא דמתוך שאדם בהול על מתו אי לא שרית לי' אתי לכבויה, וכמה כרכורים כרכרו וצווחי רבנן קמאי בשנת תרס"ה על אלה החטאים בנפשותם שציוו לשרוף את גופותיהם שאסור לקבור את אפר השרופים בביה"ק וגדפס ע"ז ספר מיוחד בשם חיי עולם מהגאון מהר"ם לרנר אבד"ק אלטונא, ובו מאסף תשובות מגדולי הדור המפורסמים לאיסורא. צא ולמד כמה קפדו חז"ל על שריפת הגוף, דאפי' במקום שנוכח בפירוש בתורה מיתת שריפה, פירשו חז"ל שאין זו שריפת הגוף רק שרפת נשמה והגוף קיים שמדליק פתילה של אבר וזורקה לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו (סנהדרין דף ג"ב ע"א).

(ג) וכן במה שהעיר כ"ת מדברי התוס' (תענית דף ט"ו ע"ב) ד"ה וגותנין שכתבו ואותו אפר הוי מעצם אדם שהרי האפר הוי לזכרון העקידה ובעקידה היו

עצמות עכ"ל, ימחול מעכ"ת לעיין ג"כ הלאה (שם דף ט"ז ע"א) תוד"ה אפר מקלה שפי' ג"כ וז"ל אותו עפר הוי מדבר הנשרף מעצמות אדם כדי לזכור עקידת יצחק ע"ש, ומ"מ אין מזה שום סתירה לדין קבורה שהוא מה"ת דמאן יימר לן שלא קיימו מצות קבורה במת זה, רק שאח"כ לקחו עצם ושרפוהו לאפר לזכירת עקידת יצחק, דהכי שרפו את כל המת?

ומצאתי שנתעורר בזה הגאון מהר"ם אריק ז"ל בספרו מנחת פתים על או"ח, וביותר יש לתמוה לדעתי על מ"ש המג"א בסי' שי"א ס"ק ג' "דליכא הכא בזיון המת כשנשרף", והרי קבורת המת מה"ת לדעת הרמב"ן בתוה"א, וע"ש במהרש"ק מ"ש רא"י מדברי הרשב"א.

ולכאורה היה אפשר להביא רא"י לדברי המג"א מפ"ב דאהלות משנה ב' אפר שרופין ר"א אומר שיעור כרובע וחכמים מטהרין ע"ש ופי' הברטנורא אדם שנשרף נעשה אפר, מכאן משמע כדברי המג"א דליכא בזיון המת כשנשרף, אמנם י"ל דמיירי שנשרף אדם במקרה, אבל לא שמנהגם היה לעשות כן.

ומצאתי רא"י גדולה לדברינו מהא דכתיב כה אמר ד' על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עצמות מלך אדום לסיד (עמוס ב, א') ופירש"י בד"ה על שרפו "מחמת בזיון", ומזה קשה מאד על המג"א שכ' דליכא בזיון המת כשנשרף. אמנם אפשר לחלק דכאן מיירי ששרף העצמות בכונה לעשות מהם סיד אז הוי בזיון, משא"כ המג"א מיירי שנשרף לאחר מיתה שלא בכונה מש"ה ל"ה בזיון.

(ד) מה שהעיר כת"ה מד' התוס' (חולין דף קכ"ה ע"ב) בד"ה יכול שכתבו "אין דרך לשרוף מת שלם" משמע דאיסורא ליכא, כבר קדמו בקו' זו בשו"ת תפארת צבי או"ח סי' כ"ו, דהרי בעי קבורה מה"ת וכל הנקברין לא ישרפו, ומ"ש כ"ת דאף אי נימא דקבורה מה"ת, האם יאכלו את המת אשר ינתחוהו להתלמד, הלא אחר הנתוח יתנו כל חלקו גזו בשק וימסרוהו לקבורה, דבריו אלו לא נתנו להאמר א' ידוע שבנתוח המתים כמ"פ יוציאו מחלל הגוף מאברים הפנימיים ויכבשו אותם בזוכית בספירט למען יעמדו ימים רבים ולא יתקלקלו. ב' אמד"ל: לעת מצוא זו קבורה, ובס' סמיכת חכמים מהגה"ק ר"ג כ"ץ זצ"ל מפוזנא, דהכונה שתהי' הקבורה לעת סמוך למיתה ממש כדאמרינן ותמת שם מרים ותקבר שם סמוך למיתה קבורה, ופשיטא שלא להלינו ח"ו, והחסיד יתפלל ע"ז כי כמה קליפות מדבקים בגופו חלילה קודם הקבורה ע"ש, ובאמת דין קבורה חל תיכף לאחר מיתתו, דאל"כ עובר משום איסור הלנת המת, אא"כ הלינו לכבודו עיין יו"ד סי' שני"ז. ג' מלבד זה, הא מבואר בירושלמי (נויר פ"ז ה"א) "תקברנו כולו ולא מקצתו, תקברנו מכאן שאינו נעשה מ"מ עד שיהא ראשו ורובו" וכן מצינו כע"ז בתו"כ (פרשה אמור) דדריש לאביו בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר ע"ש, ועיין ביו"ד סוסי' שע"ג סעיף ט'

ובפ"ת ס"ק ז' מ"ש בשם הרדב"ן, מפורש יוצא מדברי הירושלמי דבמת שאינו שלם ליכא חיוב קבורה, וכן נראין דברי הגאון מהר"ם בומסלא ז"ל ראבד"ק פראג הובא תשובתו בנובי"ק סי' פ"ט, שפסק דאין קבורה ברקב, משמע דבעינן שיהי' הגוף שלם ע"ש, אמנם במת שאין גופו שלם וכבר סר מעליו צלם אלקים י"ל דשוב אין חיוב לקברו.

ויש להביא רא"י לזה עוד ממס' סנהדרין (דף מ"ז ע"ב) תניא ר"מ אומר משלו משל למה"ד לשני אחים תאומים בעיר אחת אחד מנוהו מלך ואחד יצא ללסטיות צוה המלך ותלאוהו כל הרואה אותו אומר המלך תלוי צוה המלך והורידוהו, ופירש"י בד"ה לשני תאומים אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום, א"כ י"ל דדוקא בעודנו שלם שניכר עליו דיוקנו של מקום או יש חיוב לקברו, אבל כשנתנתח לנתחים דכבר סר מעליו צלם אלקים י"ל דאין חיוב קבורה בזה כיון דל"ש עוד טעמא דר"מ.

איברא שהתוי"ט פי' הא דתנן בשבת פרק המצניע המוציא כזית מן המת חיוב דמיירי בהוציאו לקברו דעל כזית יש חיוב קבורה ופחות מכזית לא ע"ש, הרי מבואר דלא כמ"ש, אמנם כן כבר תמה עליו המל"מ פי"ד מה' אבל הכ"א, וכן מפורש יוצא מירושלמי נזיר שהבאתי דלא כהתוי"ט, ועיין במנ"ח מצוה תק"א שעלה ונסתפק בזה אם יש חיוב קבורה בכזית מן המת, ובמחכ"ג נעלמו ממנו דברי התוי"ט, אח"כ ראיתי בקומץ מנחה שהעיר מדברי התוי"ט, אבל לא זכר שר ד' הירושלמי, התו"כ, המל"מ, והנוב"י שהבאתי למעלה.

(ה) מ"ש כ"ת לדחות מ"ש בתשובתי שניוויל המת הוא דאורייתא, מדברי הש"ס, ר' נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה מת שלא נספד ולא נקבר או שחיה גוררתו סימן יפה לו (סנהדרין דף מ"ז ע"א) וחז"ל אמרו: (שם דף מ"ז ע"ב) המלין את מתו עובר בל"ת הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים אינו עובר עליו, ומעתה אם לכבודו כך לטובתו על אחת כו"כ עכת"ד, דברים אלו לא נתנו להאמר כלל לדעת, א) הכי שלוחא דרחמנא אנן לעשות משפט עמו, והש"ס לא קאמר סימן יפה לו רק כשנעשה ביד"ש, ולזה קאמר חיה גוררתו או גשמים מזלפין דהיינו ביד"ש, ולא קאמר או שהרגוהו לסטים, כי אם נגרום לו בידים לכתחלה עי"ז לא יהי' לו כפרה, וזולת כשאירע לו כך ביד"ש או במקרה. ב) ועוד דרש"י פי' שם בד"ה סימן יפה כשנפרעין ממנו בעוה"ז לאחר מיתה דיש לו כפרה בכך עכ"ל, ומבואר בתשו' הרדב"ז ח"א סי' ק"ז על א' שמת בה' בשבת ואביו רצה להמתין מלקברו עד מחר עם דמדומי חמה סמוך להכנסת שבת כדי להצילו מחיבוט הקבר, אם מותר לעשות כן, אם זה נקרא לכבודו, וגם אם הועיל להצילו מחיבוט הקבר במה שהניחוהו עד סמוך לשקת"ח, והשיב שאפילו נימא שניצול עי"ז מדין חיבוט הקבר מ"מ אסור לעשות כן ולא נקרא זה לכבודו אלא כגון להביא ארון ותכריכים, אבל ענין העונש לא מיקרי כבוד ע"ש, ומעתה מופרכים דברי כ"ת במה

שכ' אם לכבודו כך לטובתו על אחת כו"כ, דדוקא לכבודו מותר, אבל ענין העונש שע"ז יהי' לו כפרה על עונותיו לא נקרא לכבודו, ואסור לגרום בידים.

(ו) מה שהביא כת"ר ראי' שבמקום שיש איזהו תועלת לא חששו כלל לניוול המת, מדחז"ל שאמרו: בשעה שראו להזכיר אפרו של יצחק לא חששו לקחת עצם אדם ולשרפו וליתן את האפר ע"ג התיבה ועל גבי ראש כל אדם ואדם, וכי יש ניוול יותר מזה עכ"ל. לדעתי אין כאן שום ניוול, דניוול לא הוי רק בגוף כשיש עליו בשר וגידין, אבל בעצמות גרידא בלא בשר אין כאן ניוול, וכמ"ש בתשו' נוב"י קמא יו"ד סי' פ"ט דבעצם בלא בשר ל"ש בלבול ואך בשרו עליו יכאב כתיב אבל אחר כלות הבשר אין חשש.

ועיין בשו"ת טוטו"ד מהדו"ק סי' רפ"ה שכ' בטעם הדבר באשה מעוברת שמתה דממתינין לה עד שתלד שהוא משום שחוששין שיש חשש סכנה להחיים אם נקברת עם הולד, ונמצא כן בס' חסידים, ואעפ"כ סיים שם, דאם אי אפשר ליקח ממנה הולד, ח"ו לטוולה ולקרוע הבטן רק יקברנה כך עכ"ל, הרי דאף במקום שיש חשש סכנה, דקי"ל חמירא סכנתא מאיסורא, אעפ"כ לא התירו ניוול המת.

ועוד לו נגיה שגם בעצמות שייך ניוול, הרי הנוב"י תנינא יו"ד סי' קס"ד כ' שהניוול נוגע גם להחיים שרואין סוף האדם לניוול כזה, א"כ א"ש, שהרי מבואר שם (תענית דף ט"ז ע"א) ולמה נותנים אפר בראש כאו"א פליגי בה רלב"ח ור"ח, חד אמר הרי אנו חשובים לפניך כמתים וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים ע"ש, אשר ע"כ מטע"ז התירו חז"ל ניוול המת בזה כדי שיעלו על לבם שסוף האדם לניוול כזה, וכמו שאמר שם, "הרי אנו חשובים לפניך כמתים" ולפי"ד מ"ש התוס' שם ד"ה אפר מקלה דאותו עפר הוי מדבר הנשרף מעצמות אדם, דלטעם הרי אנו לפניך כעפר מהני עפר סתם, ולפמ"ש גם לטעם הרי אנו לפניך כו' היה צריך ג"כ אפר מקלה מעצם אדם, כדי לעורר האדם שחשובים כמתים וסופם לניוול ודו"ק.

(ז) מה שרוצה לדחות ראיתי מש"ס (חולין דף י"א ע"ב) שניוול המת הוא איסור מה"ת ממה דר"כ יליף דאזלינן בתר רובא מהורג את הנפש, וע"ז כ' כת"ה שלא משום ניוול רק פשוט שלא יבא לידי תוצאה כי יש לחוש שמא במקום סייף נקב הוה, במחכ"ת לא דק היטב בראיתי, דר"כ אמר אתיא מהורג את הנפש דאמר רחמנא קטליה וליחוש דלמא טריפה הוא אלא לאו משום דאזלינן בת"ר, וכי תימא דבדקינן ליה הא קמינוול וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי נגוליה וליחוש דלמא במקום סייף נקב הוה ע"ש, א"כ מוכח מזה דניוול המת הוא איסור מה"ת, דאל"כ מנ"ל דאזלינן בת"ר כיון דמה"ת מותר לנחלו, א"כ אולי צותה התורה להרוג את הרוצח רק אחר שבדקו הנרצח ויראו שלא היה טריפה, אע"כ דניוול המת הוא איסור מה"ת, וזהו כוונת הש"ס "וכ"ת דבדקינן ליה" ולעולם לא אזלינן בת"ר, "הא

קמינוול" וא"א לומר דבדקינן ליה כיון שהוא איסור מה"ת, וע"ז חוזר ומדחה, "וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי" כדי שלא נהרוג את הרוצח הזה "גנוליה" להאי נרוצח ונעבור על איסור ניוול שהוא מה"ת כדי להצילו, ורק כשלא ימצא טריפה נהרגנו, "וניחוש דלמא במקום סייף נקב הוה" א"כ סוף סוף א"א לבא לידי בירור, ואיך צותה התורה להרוג את הרוצח וע"כ דאזלינן בת"ר ודו"ק היטב.

ח) ומ"ש כ"ת הלא יש ילפותא אחרתא אהא דאזלינן בת"ר, אין מזה שום סתירה לדברי דהכי דחויי קמדחי דברי ר"כ, והש"ס מיייתי ילפותות שונות, אבל לדברי ר"כ ראיתי חזקה.

ט) וגם מה שהעיר איך יעלה על הדעת שמשום ניוול המת נהרוג אדם שהוא גקי וחקי מפשע, דבריו אינם מובנים, דהש"ס פריך דלמא מה שהורגין את הרוצח לא משום דאזלינן בת"ר רק בודקין אותו ורואין שאינו טריפה, ע"ז משני שא"א לבדוקו כיון שמתנוול, וע"כ דמה שהורגין אותו משום דאזלינן בת"ר, וזה דפריך הש"ס, וכי תימא משום איבוד נשמה דהאי גנולי, ואיך יעלה על הדעת שנהרוג את האיש הזה משום ניוול המת, ע"ז משני דלמא במקום סייף נקב הוה, א"כ סוף סוף א"א לבא לידי בירור אף ע"י ניוול וע"כ דאזלינן בת"ר ודו"ק.

ועפ"ז הגות לבי תבונות בישוב דברי הש"ס שם במס' חולין, שהעיר בתשו' אבן יקרה תנינא (מהגאבד"ק צרנוביץ ז"ל) סי' נ"ג במלואת אבן בשם שמעתי מקשים, הא קו' הגמ' וכ"ת דבדקינן ליה, הוא, דלעולם נימא דלא אזלינן בת"ר רובא ואי משום חששא דלמא טריפה הוא נימא דבדקינן ליה, וע"ז מתרצינן והא קמינוול וא"כ אין יכולין לבדוקו וע"כ דאזלינן בת"ר, וא"כ מה מקשינן תו וכ"ת משום איבוד נשמה דהאי כו' וע"כ הכונה היא דאכתי נימא דלא אזלינן בת"ר ואי משום דשמא טריפה הוא נימא דבדקינן לי' ואי משום דמינוול נימא דמשום איבוד נשמה כו', הא אם נאמר דלא אזלינן בת"ר, הרי אם לא נבדוק את ההרוג לא נהרוג את הרוצח, וא"כ איך שייך לומר דמשום איבוד נשמה דהאי דהיינו שלא נהרוג את הרוצח יתירו לבדוק ולנוול את ההרוג, הא גם אם לא נבדקנו לא נהרוג את הרוצח ע"ש.

ולפע"ד אפשר ליישב קו' זו עפ"י מה ששמעתי כד הוינא טליא מדקדקים ברש"י ד"ה גנוליה שפי', "ואי לא משתכח טריפה יהרג רוצח זה", ומדקדקים בזה לפי מה שפירש"י מקודם פורכת הש"ס משום איבוד נשמה דהאי דלא לימות רוצח, א"כ קו' הש"ס הוא דנחזור אחר הצלת הרוצח, א"כ איפכא הו"ל לרש"י לפרש "ואי משתכח טריפה יהרג רוצח זה", אחז"ר מצאתי בתשו' שאילת שלום תנינא סי' רל"ו שהעיר כן.

אמנם נ"ל דקושיא חדא מתורצת בחברתה, ורש"י כיון בפירושו ליישב קו' היש מקשין שהביא בתשו' אבי"ק במל"א הנ"ל, דבאמת מצינו דרחמנא אמר קטליה

לרוצח, ואי לא אזלינן בתיר איך קטלינן ליה, ודלמא טריפה הוא, ויהרג רוצח זה בחנם, וליכא למימר דבדקינן ליה דהא קמינוול, ועיז קאמר, וכי' משום איבוד נשמה דהאי, כיון דאמרת דחיישינן דלמא טריפה הוא, איכ' כדי שלא נהרגנו בחנם ננוליה, ומצות התורה תתקיים דאי לא משתכח טריפה יהרג רוצח זה, איכ' א"ש שהתירו לבדוק ולנול את ההרג אף אי לא אזלינן בתר רובא ודו"ק היטב. X

(י) מ"ש כת"ה לדחות דברי במ"ש בתשובתי לדחות דברי השואל בראיתו מבכורות דף מ"ה וזהו ראית החת"ס, ועיז כ' מע"כ שטעיתי בהוראת המלה זונה, והחלפתי זונה בנואפת, ורק במנאפת שהיא א"א מצוה לנוולה אבל לא זונה זת"ד. הנה מלשון המדרש פרשה נשא פ' ה' שכ' עה"פ נואף אשה חסר לב מכאן שאין אדם הולך אצל א"א עד שיצא מדעתו עכ"ל, מלשון המד"ר משמע דניאוף הונח רק עם א"א וכמ"ש מעכ"ת, אמנם במחכ"ת לא עיין שבתש"ו הרא"ש מבואר בפירוש שרשאין הבי"ד לקנוס הזונות, וברמ"א שם מבואר מהטור בשם הרמב"ם דכל שמכינה עצמה לזנות הר"ז קדשה ואין חילוק בין בתולה לבעולה ע"ש, ומצאתי מפורש באבן עזרא פ' יתרו כ', י"ג כתב דמלת נאוף הוא כמו זנות ולא הונח דוקא על ניאוף עם א"א כאשר חשבו, ועיין סוטה (דף מ"ז) בחי' אגדות למהרש"א בד"ה וכ"ת עון א"א וז"ל זונות משמע פנויה כמו הכזונה יעשה וגר.

בדין חשש קטלנית

על דבר שאלתו ברב אחד יר"ש בעל צדקה ומכנים אורח גדול שזהו איזה שנים שאשתו הראשונה מתה עליו ר"ל, ואחר פטירתה נעשה מכנים אורח גדול מאד ובתו הבתולה שמשותו, וזה איזה זמן שבתו נישאת לאיש ונשאר גלמוד, ועי"ז לא יוכל לקיים עוד המצוה הזאת כאוות נפשו, ומאז מחפש לישא אשה שתהי' לפי כבודו ושתתרצה לקיים המצוה הזאת שהוא הכבדת עול על האשה יותר מעל האיש, וכעת הזמין ד' לפניו אשה כזאת אשר בה כל המעלות ומדות הגונות והיא עשירה ומלומדת ומוחכמת וכחה רב לה לעבוד עבודת הכנסת אורחים להשגיח על המשרתת, והיא אשה יראת ד' שבה תתהלל.

אמנם דא עקא כי האשה הזאת כבר היו לה שני בעלים ומתו גם שניהם ויש עליה חשש קטלנית, אך הבעל הראשון נשאה אחרי היותו בערך בגיל חמישים שנה, כי גירש אשתו הראשונה שדר עמה שלשים שנה ולא הולידה, והאשה השניה הזאת היתה אז כבת ח"י שנים, והוליד ממנה כמה ילדים וכולם מתו, אפס בת אחת נשארה אשר היא בחיים חיותה, ובעת נשאה היה גבר חלוש קצר-רוח וחולה בריון הריאה שקורין דעכאוויטשנע, ודרש ממנו כת"ה וגם כבוד הרה"ג המדובר נ"י שיחר ממני לחוות את דעתי העניה בענין זה, וכ"ת מצדד בזה להיתרא ונימוקו עמו זת"ש.

תשובה:

יען כי הענין הזה חמור עד מאד, ופוק חזי מ"ש בתשו' הר"ן סי' כ"ח וד"ל בעני"ז, ומפני שהענין חמוד מאד איני רוצה לומר בו לא איסור ולא היתר עד שאתיישב בדבר עכ"ל. ואם ארזי הלבנון אדירי תורה אמרו כן, מה יענו איזובי קיר כמוני, אפס תורה היא וללמוד אני צריך, ע"כ נעתיק עצמנו לברר הדבר בכל שרשי הלכותיה בעזהשי"ת, ומד' אשאלה עזר שלא אכשל ח"ו בדבר הלכה.

הנה מקור ד"ז מפורש יוצא ממבועי מי התלמוד מש"ס יבמות דף ס"ד ע"א נישאת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא רשב"ג אומר לשלישי תנשא לרביעי לא תנשא כ"י מ"ט א"ל ר"מ לרב אשי הכי אמר אביי מהגרונא משמיה דר"ה מעין גורם ורב אשי אמר מזל גורם מאי בינייהו איכא בינייהו דאירסה ומית אי נמי דנפל מדיקלא ומית ע"ש, ובש"ע אהע"ז סי' ט' ס"א פסק הרמ"א כמ"ד מזל גורם מדהגיה וכ' "או נתארסה", עיין בב"ש שם ס"ק א' שכ' דק"ל כמ"ד מזל גורם כ"י ופי' הרא"ש מזלה גורם היינו פרנסה לפי המזל ואשה זו מזלה רע ומתו אנשיה שלת כדי שתחית בצער ע"ש, ועיין בנובי"ק אהע"ז סי' ט' שחידש לפי"ד הרא"ש שזה בסתם נשים אבל באשה שהיא אשת חיל ואנו רואים שגם אחר מיתת

אנשיה היא מצלחת במורם ומתפרנסת שלא בצער אז ודאי שאין מזלה גורם לעניות וא"כ מיתת אנשיה לאו ע"י הוא ע"ש, וא"כ לפי סברת הנוב"י בשיטת הרא"ש אפשר לצדד בנ"ד כיון שהיא עשירה ומצלחת אף לאחר מיתת אנשיה.

אפס דיש לשדות נרגא בסברת הנוב"י, דלפי"ד אמאי לא קאמרה הגמ' הנ"מ בין המ"ד מזל גורם למ"ד מעין גורם כשמצלחת ומתפרנסת גם לאחר מיתת בעלה, ועיין בתשו' חתם סופר אהע"ז סי' כ"ד שהשיג ג"כ על הנוב"י מש"ס כתובות דף מ"ג ע"ב לפי' הרמב"ן, וכן מצד הסברא דאטו מזל מזונות אכילה ושתייה דוקא גורם, אלא מזל גורם שלא תחיה בנחת תחת בעלה שלא תזכה לקרוא עליה שם בעל, וכן השיג על הנוב"י בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' פ"ז. ועיין בשו"ת ד"ח ח"א אהע"ז סי' י"ג שהשיג ג"כ על הנוב"י, וכי' שסברתו דחוקה דל"ד רוע מזלה לענין פרנסה לחוד רק לענין כמה דברים, שגם אלמנה עשירה אינה מתענגת כשאר הנשים וכאמז"ל טב למיתב טן דו, א"כ י"ל שרוע מזלה גרם שיהי' לה צער שתשב גלמודה ע"ש.

והנה הד"ח בסי' הנ"ל כ' בסברת הרא"ש, לדעת התוס' נדה דף ס"ג ע"ב ד"ה ימים דהיכא דאינו וסת. גמור מודי רבי דבעי ג' זימני והכי קים ליה ע"ש. וא"כ לפי סברת הרא"ש דרוע מזלה אינו גורם בחיי הבעל רק שגורם לה שתחיה בצער וממילא מתים בעליה והוי כמו וסת שע"י מעשה, כיון שאין מזלה גורם בגוף חיות הבעל והוי שפיר כמו וסת שהמעשה גורם הראיה דלא מתחזקה לכ"ע בפחות מתלתא זימני. ה"נ אין רוע מזלה גורם רק שתחיה בצער ועי"ז מתים בעליה והוי כמו וסת שע"י מעשה.

ולפי"ז למ"ד מזל גורם לכ"ע בעי תלתא זימני. דבאמת הני אמוראי לא פליגי דמעין גורם, רק ר"א ס"ל דגם מזל גורם וכסברת הרא"ש ד"ל דריע מזלה גורם שתחיה חיי צער ולכך אפילו בנפל מן הדקל או אירסה הוי קטלנית, אך בזה בעי לכ"ע ג"פ, והא דבתרי זימני הוי קטלנית היינו במת כדרכו דיש חשש מעין ג"כ, והביא רא"י לדבריו מדברי רש"י שפי' דאירסה בעל השלישי, וקשה על רש"י ז"ל שפי' שלא אליבא דהלכתא דפסקינן דבתרי זימני הוי קטלנית ע"ש.

ולפי"ז יש ליישב מה שהעירותי למעלה על הנוב"י, דאמאי לא קאמרה הגמרא הנ"מ כשמצלחת ומתפרנסת אף לאחר מיתת בעלה, דלמ"ד מזל גורם ליכא, ולמ"ד מעין גורם איכא, ולפי"ז א"ש כיון דלמ"ד מזל גורם ס"ל דגם מעין גורם, ורב אשי בא להוסיף על הא דר"ה ולהחמיר דגם מזל גורם, ונ"מ בנפל מדיקלא ומית או דאירסה ומית דלמ"ד מעין גורם שריא לאינסובי ולמ"ד מו"ג אסורה ודריק.

ולפי"ז אף כשמצלחת ומתפרנסת איכא עכ"פ הא דמעין גורם, ולפי"ז מיושב ג"כ מה שהקשו חכ"מ והב"ש על הרמ"א שסותר א"ע, דבריש הסעיף הגיה, או

נתאריסה" והוא כמ"ד מזל גורם, ואח"כ כ' וי"א דוקא אם מתו מיתת עצמם והוא כמ"ד מעין גורם. ולפמ"ש א"ש, דבאמת המ"ד דמו"ג לא בא לחלוק על המ"ד דמע"ג רק בא להוסיף עליו, ומ"ד דמע"ג מקיל בדבר, ולפי"ז א"ש, דבתחלה כ' או נתאריסה דמע"ג וכן מו"ג, ואח"כ כ' וי"א דרק מעין גורם ולא המזל ודו"ק.

והנה חזות קשה נ"ל בענין זה בבעל הטורים על התורה פ' תצא שכתב ז"ל, או כי ימות האיש האחרון ולא אמר השני לומר שהוא אחרון שאם נישאת לשני ומת לא תנשא עוד דבתרי זימני הוי חזקה עכ"ל, ותמוה מאד דהא דאנן קי"ל כרבי דבתרי זימני הוי חזקה היינו במתו שניהם לא כשאחד מת ואחד גירשה.

ואפשר לומר לפנ"ש בשו"ת בית שלמה (מהגאבד"ק סקאלא ז"ל) אהע"ז סי' ח"י בהגה מבהמ"ח שהביא ספיקו של הבה"ט הג"ל והביא ראי' דגירושין אינם מפסיקין משט"מ כתובות דף מ"ג ששם מבואר שיטת ריב"ן שבתוס' שם דבאיש א' מיירי והדיוק מדנקט ברישא ובסיפא מקודם גירושין והדר מיתה דאם היה נקט להיפך אירסה ונתארמלה אירסה ונתגרשה ניסת ונתארמלה נשאת ונתגרשה תו לא היה אפשר לאנסובי לרביעי ע"ש, ובמחכ"ג נעלם ממנו שכבר קדמו בזה בס' הפלאה בפ' ריב"ן והעלה כן דגירושין אינו מפסיק, וכן פסק הגאון מהרש"ק ז"ל בהגהות חכמת שלמה על אהע"ז שם בסי' ט' דגירושין אינו מפסיק, ולפי"ז היה אפשר לדחוק בכוונת הבעה"ט, או כי ימות האיש האחרון דהיינו שנישאת מקודם לאיש ומת, ובאמצע נשאת לאחד וגירשה, ואח"כ נשאת לבעל השני שמת, הויא קטלנית ולא אמרינן דגירושין שבינתים מפסיקין.

והנה לפמ"ש הבעה"ט יש ראי' חזקה ומבוארת בתוה"ק לשי' רש"י ז"ל דכתיב ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, ואמאי כתיב האחרון, א"ו כשיטת רש"י דבנתגרשה שני פעמים הויא קטלנית ואסורה לינשא עוד, ע"כ כתיב האחרון להורות שהוא אחרון אצלה ואסורה לינשא.

ולולא דמסתפינא היה אפשר לומר דטעות הדפוס נפל בבעה"ט, והיה צ"ל על זה כן, "ושנאה האיש האחרון ולא אמר השני לומר שהוא אחרון שאם נישאת לשני וגירשה לא תינשא עוד", ולפי"ז הרוחנו שגם הטור סובר כדעת רש"י, וכדקיימא בשיטתיה גם הנמוקי יוסף סוף פ"ב דיבמות והר"ן ר"פ נערה.

והנה ההפלאה כתב דלשי' רש"י לא הוחזקה בקטלנית רק בנתגרשה משני אנשים אבל מבעל א' שני פעמים לא הוחזקה לגבי איש אחר, ולפי"ז מיושב לנכון מה שהקשה הבאה"ט ס"ק ח' לשיטת רש"י יש לדקדק דבכתובות דף מ"ג ע"ב קאמרינן טעמא דהשיאה וגירשה כו' אבל נתאלמנה תרי זימני כו' למה לא קאמר אבל נתגרשה תרי זימני כו' ע"ש, ולפמ"ש א"ש, דהא לשי' הרמב"ן שבתוס' לפי' השטמ"ק וההפלאה מיירי באיש אחד שאירסה וגירשה ואירסה אחר שגירשה

ונתארמלה, אי"כ ליש לומר אבל נתגרשה תרי זימני כיון דבאיש אחד לא הוחזקה בקטלנית אף בנתגרשה שני פעמים ודר"ק.

ומה שהקשה הבאה"ט שם בקו' הא' על שיטת רש"י אמאי לא קאמר הש"ס ביבמות איכא בינייהו דגירשה, כבר קדמו בקושיא זו בתשו' הריב"ש סי' רל"ג, ועיין שם בבואור הגר"א באהע"ז סי' ט' שהעיר בקוצר בקושיא זו, וכן העיר בישועת יעקב אהע"ז סי' ט' בפיה"ק ס"ק א', ובמחכ"ג לא ראו שכבר קדמם בזה בתשו' הריב"ש.

אמנם כן דברי הבעל הטורים אינם מוכרחים לפמ"ש התוס' יר"ט פ"ז דדמאי משנה ג' דהכתוב לא נמנע לקרוא אחרונים לאמצעים אעפ"י שיש עוד אחרים אחריהם דכלפי הקודמים אחריהם קרוים אחרונים ע"ש שכתב שמן הכתוב הזה תשובה לשואל בפסוק גדול יהי' כבוד הבית האחרון שעל בית שני נאמר, ונמצא שאין עוד שלישי, והתשובה שפירושו כמו אחרונים דלאה שיש עוד יוסף ורחל אחרונים לה, כן בית שלעתיד יהי' אחרון לזה השני, וכנראה שבמחכ"ג לא ראה שד"ז מבואר בתשו' הרשב"א חלק ד' סימן קפ"ז, ובאמת נפלא הדבר מאד ששאלה זאת מבוארת כהיתה בזוה"ק פ' פנחס דף רכ"א ע"א, ועיין במס' נזיר דף כ"א ע"א מי שאמר הריני נזיר ושמעו עוד שנים ואמרו ואני הותר האחרון וכולם אסורים, ומסיק הגמ' מאי אחרון דקתני אמצעי ע"ש, מפורש יוצא בגמ' כדברי התו"ט דלשון אחרון לאו דוקא, וכן מצאתי מפורש ברש"י מס' תענית דף י"ד ע"א ד"ה נקוט מציעתא בידך כו' כ' שם באמצע הדיבור ח"ל, והא דקתני באחרונות ולא בראשונות הנך אחרונות אמצעות נינהו כו' וצחות לשון הוא לתנא למיקרי לאמצעות ראשונות לאחרונות ואחרונות לראשונות עכ"ל, מפורש יוצא כדברי התוס' יר"ט דאמצעים נקראים אחרונים לראשונים אעפ"י שיש אחרים אחריהם.

ומצאתי דבר נפלא בזוה"ק משפטים דף ק"ג ע"א שהעיר בהא דכתיב ושנאה האיש האחרון או כי ימות האיש האחרון, אחרון שני מבעיא ליה, אלא מקדמאה ואילך הכי אקרי אחרון, מנלן, מבית שני דאקרי אחרון דכתיב גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון דהא מקדמאה ואילך אחרון אקרי ע"ש, הדברים נפלאים מאירים כספירים, שמבואר בזוה"ק כדברי הבעה"ט, ומה שהעירותי עליו מדברי התו"ט ותשו' הרשב"א, ונתתי שמחה בלבי על המציאה הזאת.

מ"ש כת"ה בלשונו דמ"ש חז"ל שיהי' רק בן שבעים שנה הוא רק באיש בינוני, לא כן בגבר חלוש כמוהו, שהיה חולה ברזון הריאה (דעכאוויטשנע), ובמחכ"ת לא דק בלשונו דאדרבה בדחז"ל מצינו שאמרו בן ששים לזקנה (אבות פ"ה משנה כ"א), ובב"ש שם ס"ק ו' הסכים לדברי התה"ד סי' רי"א בסתם דאם הוא זקן לאו קטלנית היא, משמעות זקן היינו כמו שאמחז"ל, אך בתשו' חת"ס אהע"ז ח"א סי' כ"ג העלה דזקן זה היינו בן שבעים דהא אביי נמי חיה שתין שנין ואיך אמרה

דביתו דרבא לאלמנת אביי קטלית תלת, וע"כ דלא מקרי זקן לענין זה רק כבן שבעים ע"ש, ורמזו הפ"ת שם ס"ק ב', אמנם כן הגאון מהר"ם באנעט ז"ל בשו"ת פרשת מרדכי אהע"ז סי' ט"ז החזיק בהיתרא דא שע"י זקנה גם בבן ששים, וסילק קר' החת"ס כי שם היה אביי בעל ג' ואנן קי"ל כרבי דבתרי הויא קטלנית לכן גם במיתת אביי תלו במצוי, משא"כ אם הראשון והשני היו זקנים, וכ"כ גם בשו"ת שו"מ תליתאה ח"א סי' ק"י, הביאם בתשו' מהרש"ם ח"ב סי' קמ"א.

וראיתי להגאון מהרש"ק ז"ל בהגהות חכמת שלמה דהא דמבואר בב"ש בשם הת"ה דבזקן לא נעשה קטלנית י"ל היינו זקן בן שמונים וראי' לזה מש"ס גיטין דף כ"ח דהמביא גט ממדה"י והניחו זקן או חולה נותנים לה בחזקת שהוא קיים ואם הגיע לגבורות חוששין אלמא דעד שמונים יש לו חזקת חיים ממילא יש לה דין קטלנית ורק משמונים ואילך דהוא בכלל ספק חי ספק מת שפיר אין לה דין קטלנית ע"ש. ובתשו' אור המאיר לידיד נעורי הגאבד"ק פיעטרקוב ז"ל סי' ל"ה רוצה להשוות דברי התשב"ץ ח"ג סי' י"ד במעשה שדברו להריב"ש ז"ל שישא אשת הרב ר' חסדאי ז"ל שנישאת לאניוסיף חכים ממיוקא ומת זקן מופלג ולא רצה לישא אותה והיה אומר איך אתיר לעצמי מה שאני אוסר לאחרים וזה סותר לכאורה לדברי הב"ש בשם הת"ה דזקן אינו עולה למנין. ועכ"פ יש ללמוד מדברי התשב"ץ עפ"י דהחכ"ש דאם הבעל השני היה פחות מבן שמונים כשמת דהויא בכלל קטלנית ע"ש.

והגאון אבד"ק טשבין שליט"א בשו"ת דובב מישרים סי' ע"ד כ' דלדברי החכ"ש דדין קטלנית תלוי בזה אם נותנין לו חזקת חיים, א"כ לפי"ז בחולה דמבואר שם דבחולה נותנין חזקת חיים, וא"כ ממילא יש לחוש גם בחולה חשש קטלנית, אמנם הביא שם ראיות דלענין חשש קטלנית תלינן סיבת המיתה בזקנה, אלמא דליש' לתלות זה בזה דנותנין לו חזקת חיים, וממילא גם בחולה תלינן אע"ג שיש לו חזקת חיים ע"ש.

ובעיקר הענין שכי' כ"ת לחדש דאף דבעינן זקן בן שבעים שנה היינו באיש בינוני לא בגבר חולה וחלוש, וכ"ת כ' ע"ז שההיתר הזה הוא חלוש ולא שיערום אבותינו. הנה מלתא דא לא חדית הוא שהחת"ס גופיה אף דבעי' שיהי' בן שבעים שנה, מ"מ צידד שם בסי' כ"ד לצרף היתר זה היכא שהבעל היה ידוע חולי ומכאובים קודם הנישואין, והוא בעצמו צידד שם לצרף סברת הנוב"י באופן זה. ובחפשי בתשו' האחרונים מצאתי בתשו' הרי בשמים תנינא סי' נ"ט שהעלה כן להלכה אם א' מהבעלים היה חולה בחולי הריאה ומת מאותה החולי והאשה היא בעלת מו"מ, וכן כתב בשו"ת הרי בשמים תליתאי סי' צ"ד, אך שם מיירי שהיו שני הבעלים חולים קודם הנישואין, ומצאתי אח"כ גם בשו"ת אמרי יושר (מהגאבד"ק יאולאוויץ ז"ל) ח"א סי' ק"צ שצידד ג"כ להקל במתו לה שנים ואחד מהם היה

חולה ברזון הריאה. והביא כן מתשר ב"ש אהע"ז סי' ח"י ומתשר חסליא (מהגאבד"ק באטשאטש ז"ל) מהדו"ת אהע"ז סי' ז' שכ' נמי הכי, וגם דחה ראית החת"ס מאביי דזקן לא נקרא רק בן שבעים שנה, וכ' שם בנידון דידי' שהיה בן ס"ו שנה וכמו בג"ד די"ל דהוי זקן ע"ש, וכן מצאתי בתשר בית יצחק אהע"ז חלק א' סי' מ"ד שצידד ג"כ להלכה באם א' מהבעלים היה חולה בחולי הריאה והאשה נויג, וצירף גם סברת הגוב"י, ובצירוף עוד טעמים שהיתה ילדה, וגם שהיה לה בנים מבעל השני, והה"צ מקאמארנא בפ"י נוצר חסד בפ"ג דאבות המציא קולא היכא שיש לה בנים מבעלה השני עפ"י דברי הוזה"ק, ושם בסי' מ"ה העלה להלכה דאם א' מהבעלים היה איש חולה ובעל מכאובים אף שלא היה רק בן ס"ה שנים י"ל דמקרי זקן לענין זה ע"ש, אמנם מה שדחה ראית החת"ס דאביי היה בעל הג', אמנם מבעל שני י"ל דבן ששים חשיב זקן, במחכ"ג לא ראה שכבר קדמו בזה בתשר פרשת מרדכי שהבאתי למעלה.

אחר זמ"ר מצאתי לידידי הרב הגאון אבד"ק ניאמץ ז"ל בשו"ת באר חיים מרדכי ח"ב סי' מ"ח שהשיב ג"כ למרא דעובדא הרה"ג אבד"ק באטשאטש שהיה גיסו של השואל דנן הגאבד"ק דארהו, והסכים ג"כ להלכה כמו שהעליתי בתשובתי ומצדד שם להחשיב בן ששים לזקן לענין קטלנית, ובשו"ת לב יהודה (לידידי הגאבד"ק קעשנוב ז"ל) בסי' ע"ד שכ' לענין שהשני מת ממחלת דלקת הריאה שהוא תוצאת ההצטננות, היכא שיש עוד סניף להיתר כגון סברת הנוצ"ח דהיינו שיש לה בן מאחד משני הבעלים שמתו הרי היא יצאה מכלל קטלנית ע"ש, וכן בשו"ת הרי בשמים תליתאי סי' קט"ו שבעלה השני היה חולה במחלת הריאה ונפטר מתוך חולי זה שמצרף זה להלכה דל"ה קטלנית ע"ש, וכ"כ בשו"ת משפטי עוזיאל אהע"ז ח"ב סי' כ' שכ' לחדש שאין לדון אשה כקטלנית אם בעלה הראשון שנשא אותה היה ידוע חולי ומוכה בשחפת שהיא מחלה שאין לה תרופה שהרי במחלתו שהיתה לו קודם נשואין מת וגברא קטילא נשאה ע"ש.

ולדינא יש לצרף בג"ד סברת הנוצר חסד שהיה לה בת מבעל הראשון, וגם סברת החורי סי' קצ"ו דדוקא במת מיד אחר נישואין יש חשש קטלנית ולא בשהה זמן רב, וגם כי בעת שנשאה היה חולה במחלת הריאה, מכל הגי טעמי יש להקל ולהתירה דל"ה קטלנית ומותרת להתנסבא לגבר דיתיבביית ביה, והרה"ג שכונתו לש"ש כדי שיוכל להמשיך מצות הכנ"א ע"י מותר לישא אותה בלי שום חשש ופקפוק כלל ושומר מצוה לא ידע דבר רע, והגלפ"ד להלכה כתבתי בעזהשי"ת.

נסויים מדעיים על גופות בעלי חיים

בשלחן ערוך אבן העזר (סימן ה' סי"ד) ברמ"א, כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים לית ביה משום איסור צער בעלי חיים (א"ו הארוך סימן נט), ולכן מותר למרוס נוצות מאווזות חיות וליכא למיחש משום צער בעלי חיים (מהרא"י סי' ק"ס) (כך הוא הציון בכל דפוס השלחן ערוך הישנים והחדשים, ויש לתקן סימן ק"ה, כי כך הוא בתרומת הדשן בפסקים וכתבים סימן ק"ה). וסיים שם הרמ"א, ומכל מקום העולם נמנעים דהוי אכזריות.

ובביאור הגר"א שם ציין מקור דברי הרמ"א להמנע מזה דהוי אכזריות, כמ"ש בפ"ז דב"מ בר' שנענש על העגל.

וכוונתו למה שאמרו בבבא מציעא דף פ"ה דיסורין דרבי על ידי מעשה באו, דההוא עגלא דהו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי וקא בכי, אמר ליה זיל לכך נוצרת, אמרי הואיל ולא קמרחת ליתו עליה יסורים. הרי שרבי נענש על זה, הגם שלפי הדין אין כאן צער בעלי חיים, דלכך נוצרת, וזה מקור דברי הרמ"א שגם אם אין דין צעב"ח בדבר שהוא לתועלת בני אדם, העולם נמנעים משום אכזריות.

אכן יש לתמוה על זה, דאם זהו מקור דינו של הרמ"א, איך שייך לכתוב והעולם נמנעים מזה, וכי העולם נמנעים מלשחוט עגל משום אכזריות, הלא מעשים בכל יום ששוחטים עגל לאכול בשרו ולא נמנעים, ומקרא מלא דיבר הכתוב וזבחתי מבקרך ומצאנך, והרמב"ם (ריש פרק א' מה' שחיטה) מנה למצות עשה מן התורה, מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר בהמה חיה ועוף ואחר כך יאכל שנאמר וזבחתי מבקרך ומצאנך.

ואם תמצא לומר שהרמב"ם מדייק שם "מי שירצה לאכול", להודיע שאין כאן מצוה החלטית, וכמו שכתב הכ"מ והרדב"ז שם שאינה מצוה שחייב אדם לעשותה עכ"פ כמו ציצית תפילין שופר סוכה ולולב, ואין המצוה מוטלת אלא על מי שרוצה לאכול בשר, ממילא אפשר להגיד על זה שיש להמנע משום אכזריות, אך על זה קשה, תינח בשר תאווה, פסח וקדשים מאי איכא למימר?

והנה על עצם העובדא של רבינו הקדוש שנענש ביסורין, קשה למה נענש, הלא צדק בזה שאמר לו זיל לכך נוצרת?
והמהרש"א כותב שם דזה ממידת האכזריות דהעגל הוא מובחר במינים,

ועגל בן יומו קרוי שור, ורוב העגלים לאו לשחיטה קיימי אלא רובן לרדיא (לחרישה) קיימי כדאמרינן בפרק הפרה, ולא אמרו אלא סוף בהמה לשחיטה דהיינו בסופה אבל בתחילתה לרדיא קיימי, ועל כן אמרו ליתי עליה יסורין דגם סוף אדם למות בזמניה ולא בתחילתו, אלא דיסורין ממרקין.

יוצא לפי דברי המהרש"א שחטאו של רבי היה בזה שדחף לשחיטה עגל אשר על פי הרוב עומד לחרישה ולא לשחיטה.

לכאורה יש להביא ראיה לדברי המהרש"א מהא דאמרינן בבא בתרא דף כ' מתוספתא דאהלות, דהאבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ובעוף ששכן בחלון אין ממעטין בחלון. והקשו שם בגמרא הא ערקא ואזלא, ותירצו בקשורה, ושאלו שחית לה, ותירצו בטמאה, ושאלו מזבין לה לנכרי ומתירצי בכחושה, ושאלו פסיק שדי לה לכלבים, ומתירצי כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עבד.

וכתב בשיטה מקובצת בשם הר"י נ' מיגאש וליכא למימר דשחית לה ופסיק לה להווא אבר ושדי לכלבים, חדא דלאו אורת ארעא למשחט לה לבהמה כי היכי דנחתוך לכלבים, ועוד דכיון דלאו בת שחיטה היא, שחיתתה נמי צער בעלי חיים, דהא הריגה היא ולא שחיטה.

הרי כסברת המהרש"א דכיון דלאו אורחיה בשחיטה, שחיתתה נחשבת לצער בעלי חיים, הוא הדין גבי עגל כיון שעומד לחרישה ולעבודה, ואין זמנו לשחיטה נחשבת שחיתתו לצער בעלי חיים, ולכן נענש רבי.

אבל לאמתו של דבר יש חילוק בין הנושאים, שהרי הר"י מיגאש מדייק שם לומר דהריגה היא ולא שחיטה, דכיון דשוחט הבהמה לזרוק האבר לכלבים, והבהמה לא למטרה זו נבראה, אלא לאכילת אדם כמבואר בפסוקי התורה, זה נחשב לצעב"ח, אבל אם שוחט העגל לאכילת אדם שפיר שייך לומר לכך נוצרת, ואין כאן צער בעלי חיים.

הלא בשלחן ערוך יורה דעה סימן ט"ו מבואר שאסור לשחוט בהמה עד יום שמיגי ללידתה, ולא ציין שם הרמ"א שיש למנוע מלשחוט עגל בצעירותו מאחר שעומד לחרישה, ויש בו משום אכזריות, ושהעולם נמנעים מזה, אילו היה מקורו של הרמ"א מעובדא דרבי — כפי שהעיר הגר"א בביאורו.

ויש להבין למה באמת הרמ"א לא מעורר על זה שלא לשחוט עגל העומד לחרישה, כי אדרבה מעובדא דרבי מוכח שמותר להוביל לשחיטה גם עגל דרובא לרדיא, מדאמר ליה רבי זיל לכך נוצרת, ומעשה רב, והלכות גדולות שנו כאן שפסק רבי להוביל העגל לשחיטה, ואין כאן משום אכזריות.

ומה שנענש רבי על זה הוא מסתרי תמים דעים בהנהגתו כלפי הצדיקים, כמבואר (בבא קמא דף נ') וסביביו נשערה מאד, שהקב"ה מדקדק עם סביביו הצדיקים כחוט השערה, אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו, והוא

בעובדא דרבי נחוניא חופר שיחין שנפלה בתו לבור ונעשה לה נס ועלתה, ואמרו שם אעפ"כ מת בנו בצמא, ובודאי שמעצם הדין לא היה כאן שום איסור בזה שקרה נס לבתו שנשארה בחיים, אלא דלצדיקים מודד הקב"ה במדה אחרת, ונרא על כל סביביו, אבל כלל בני אדם, הדרא דינא דאין בשחיטת עגל משום צער בעלי חיים דלכך נוצרת.

ואשר אנכי אחזה בזה בס"ד מקור מקומו טהור של דברי הרמ"א שאמר שהעולם נמנעים דהוי אכזריות, למרוט גוצות מאווזות חיות, הרמ"א למד את זה מדברי הגמרא שהבאתי למעלה, והוא בבבא בתרא דף כ' מהתוספתא באהלות, האבר והבשר המדולדלין בבהמה ובחיה ובעוף ששכן בחלון אין ממעטין בחלון. ושאלו שם בגמרא ערקא ואולא ותירצו בקשורה, שחיט לה, בטמאה, מזבין לה לנכרי, בכחושה, פסיק שדי לה לכלבים, כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד.

לישנא דגמרא שאמרו, כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד, ולא אמרו בפשיטות משום צער בעלי חיים כמו באינך לשון זו מוכיחה שבעצם כאן באבר ובשר המדולדלין אין כבר משום צער בעלי חיים מדינא, כיון שהם מנותקים בחלקם מן הגוף, רק כיון דלמראית עין עוד קשורים בבעל חי, האדם נמנע מלנתק אותם מן הגוף, ומדוייק הלשון, כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד, היינו שלא יעשה את זה, כי בני אדם נמנעים מלעשות דברים כאלה. וזה שימש מקור להרמ"א שגם בנדון מריטת גוצות מעופות חיים שאין בו משום דין צעב"ח, העולם נמנעים מפני אכזריות, כמו שאמרו כאן, כיון דאיכא צעב"ח לא עביד, בני אדם נמנעים לעשות כך.

וכבר חידש לנו הנודע ביהודה (תנינא יורה דעה סימן י') דדין צער בעלי חיים שייך רק במצער ומניחו בחיים אבל המתת בעל חי אין בו משום צער בעלי חיים, הוא כתב את זה בקשר לשאלה ששאלו אותו האם מותר לאדם מישראל לעסוק בצידת חיות בשדות ויערות לתענוג ולמשחק, ואם כי הנודע ביהודה שולל בהחלט את המשחק הזה הקשור בזכרם של רשעי עולם נמרוד שהיה גבור ציד ועשיו איש יודע ציד איש שדה, לעומת מידת אברהם איש החסד ויעקב איש תם יושב אהלים, ומה גם שהמשחק הזה מביא להריגת חיות הבר וכבר מבואר בשלחן ערוך אורח חיים סימן רכ"ג שנוהגין לומר ללובש בגד חדש, תבלה ותחדש, ועל נעלים ובגד של עור לא אומרים תבלה ותחדש דאם כן היו צריכים להמית בעל חי וכתוב ורחמיו על כל מעשיו, ואיך ימית אדם מישראל בעל חי ללא שום צורך רק לבלוי זמן בצידה, ומלבד זה הוא מכניס עצמו לסכנה ללא שום צורך מיוחד, ועובר על מה שכתוב בתורה, השמר לך ושמור נפשך מאד, כמו שכתוב ברמב"ם בה' רוצח ושמירת הנפש פ"י. אבל בעצם דין של צער בעלי חיים לא שייך כאן כיון שממית את הבעל חי וצער בע"ח הוא אם מצערו ומשאירו בחיים, והביא

הגוב"י ראה מגמרא בחולין דף ז' כשבא רבי פנחס בן יאיר לרבי ומצא שם כודנייתא חזורתא וסירב להכנס לדבי באמרו מלאך המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו, שמע רבי נפק לאפיה, אמר ליה מזבנינא להו, א"ל ולפני עור לא תתן מכשול, מפקרנא להו, מפשת הזיקא. עקרנא להו, איכא צער בעלי חיים. קטילנא להו, איכא בל תשחית. הרי שאף שאמר לו איכא צער בע"ח, אעפ"כ אמר רבי קטילנא להו, ואז איכא רק משום בל תשחית ולא צער בע"ח כיון שהמית את הבע"ח.

וראה נוספת לחידושו של הנודע ביהודה מסוגיא שהבאתי לעיל (בבא בתרא כ) האבר והבשר המדולדלין בבהמה בחיה ובעוף ששכן בחלון אין ממעטין בחלון. ושאלו ערקא ואולא, בקשורה. שחיט לה, בטמאה. מזבין לה לנכרי, בכחושה. פסיק שדי לה לכלבים, כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד. והקשו שם בתוס' וא"ת כולה בהמה שקיל ושדי לכלבים וי"ל דמיירי בקוף דמנח התם לטיולי ביה עיי"ש. הרי אחרי שאמרו שיש צער בעלי חיים, שאלו התוספות כולה בהמה שדי לכלבים, דאז כשהורג את כל הבהמה ולא נשאר בחיים אין בו צער בעלי חיים, דלכך נוצר, ואיסור צער בעלי חיים הוא רק כשעושה דבר עם הבהמה והיא נשארת בחיים.

והשתא דאתית להכי, אשכחנא פתרי למה שהתלבטנו למעלה, למה נענש רבי ביסורים בשביל שהוא עגל שאמר לו לך לך נוצרת, דקושטא קאמר, והתורה התירה לשחוט עגל, וכך מעשים בכל יום?

דיש לומר שהעונש היה לא על שהמציאו לשחיטה, דבזה אין צער בעלי חיים, כיון דממיתו, ולכך נוצרת. העונש היה על דבורו, שדחה את העגל ונוף בו ואמר זיל לכך נוצרת, זה צער שגרם לעגל בחיים חיותו, בזה יש קצת צער בעלי חיים, דרחמיו על כל מעשיו כתיב, ולא היה לו להגיד כך, ולפי בחינתו של רבי, הקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, וסביביו נשערה מאד, ונורא על כל סביביו.

ראשית דברי הרמ"א האומר שכל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים אין בו משום איסור צער בעלי חיים, מקורו באו"ה כלל נ"ט דין ל"ו כתב, וכתב הרא"ש שלהי א"ט (טעות היא וצ"ל בהמה המקשה) כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, וכתבו התוס' בע"א אע"פ שצער בע"ח דאורייתא אם יועיל לאיזה דבר מותר עכ"ל, פ"י לרפואה אפי' אין בו סכנה.

הנה מה שהביא בשם התוספות בעבודה זרה אינו מפורש אצלינו, אלא בדף י"א על מה שאמרו שם, עוקרין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי, הקשו

בתוספות הלא יש כאן צער בעלי חיים, דבשלמא בל תשחית ליכא דכיון דעושין לכבודו של מלך אין בו השחתה, אבל צער בעלי חיים איך הותר, וי"ל דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל, ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים.

ובפסקי תוספות אות י"א, צער בעלי חיים אין אסור אלא כשמצטרה בלי ריוה, ומציין לתוספות ד"ה עוקרין, ולפנינו ליתא כך. וכבר כתב החיד"א בש"ג כי פסקי התוספות נתחברו על תוספות "שאנץ", ואילו התוספות שנדפסו בש"ס הם תוספות "טוך". וכנראה שבתוספות שאנץ נמצא מקור הדין הזה.

ועצם חידושם של התוספות דאתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים צריכים ביאור איפה מצינו דחייה מסוג זה, שאינה בגדר עשה דוחה לא תעשה, ומה מקור של הדברים להגיד שאיסור זה נדחה מפני כבוד הרבים.

ובבבא מציעא דף ל"ב תירצו התוספות על קושיא זו דכבוד מלך ונשיא עדיף כמו בל תשחית דנדחה מפני כבודו, דאונקלס שרף על רבן גמליאל ע' מנה צורי, והיינו המקור לדחייה זו, כמו שכבוד רבים דוחה לאו דבל תשחית, כך כבוד רבים דוחה איסור דצער בעלי חיים.

והנודע ביהודה (תנינא יורה דעה סימן י) דחה השוואה זו, דהלא אנו קיימין לשיטה דצער בעלי חיים דאורייתא, ואילו בל תשחית הוא דרבנן מלבד קציצת אילנות, ולכן בדרבנן דבל תשחית שפיר נדחה מפני כבוד הרבים, אבל צעב"ח דאורייתא מנא לן שנדחה מפני כבוד רבים.

וזה לשון הרמב"ם (ה' מלכים פ"ו) אין קוצצין אילני מאכל שנאמר לא תשחית את עצה... כל הקוצץ אילני מאכל דרך השחתה לוקה... ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות בדרך השחתה עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם. מתוך סוף דברי הרמב"ם יצא לו להנוב"י דהשחתה בשאר דברים מלבד קציצת אילני מאכל הוא רק מדרבנן.

אבל מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה דלישנא מפורשת של הרמב"ם לא משמע כן, שהוא אומר בפירוש, עובר בלא תשחית, והגמ"י הראה מקורו בקדושין ל"ב דרב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר איזול איחזי אי רתח אי לא רתח, והא קעבר משום בל תשחית, דעבד ליה בפומבייני, במקום התפירה שאינו נחסר כלום. מדקאמר "קעבר משום בל תשחית" משמע שעובר על לאו דאורייתא, דאם לא כן שייך לומר איסור, ולא עובר. וכך מפורש בספר המצות להרמב"ם, לאוין, מצוה נ"ז, שהוזהרו מלהשחית אילנות כשנצור על עיר... לא תשחית את עצה.

וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה. כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבור כלי ג"כ עובר משום לא תשחית ולוקה.

ואם כי הרמב"ם כאן כותב מפורש, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם, י"ל דאף שעובר מדאורייתא בלאו דבל תשחית, אבל מלקות אינו לוקה, כיון שבקרא מפורש רק קציצת אילנות, אבל שאר ההשחתות אם כי שנכללים באיסור זה אינו לוקה עליהם. וכך מפורש בספר החינוך מצוה תקכ"ט, שבכולם עובר לאו דאורייתא בדרך השחתה, ומ"מ אין מלקין אלא בקוצץ אילני מאכל שהוא מפורש בכתוב. וידוע שהחינוך הולך בדרך כלל בעקבות הרמב"ם.

יוצא שאיסור השחתה ואיסור צער בעלי חיים שוים ששניהם דאורייתא, ובכל זאת קשה להבין מה שכתבו התוספות (בב"מ ל"ב) שכמו שכבוד רבים דוחה לאו דבל תשחית כך כבוד רבים דוחה איסור צעב"ח, שהרי כתבו התוס' בעבודה זרה, דבל תשחית שאני, דכיון שעושין לכבוד המלך אין בו השחתה. וכמובן בסברא, דהשחתה פירושו שעושה ללא תועלת, אבל אם עושין לכבוד רבים אין זה בגדר השחתה.

והדרא קושיין לדוכתא, מה הוא מקור הסברא שחידשו התוספות, אתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים, מנא לן סברא זו לדחות איסור דאורייתא?

ויש להסביר דברי התוספות, דהנה בנמוקי יוסף (בבא מציעא פ"ב) מביא דפסקו הגאונים ורב אלפס כרבא דאמר צער בעלי חיים דאורייתא, והקשה דכיון דצעב"ח דאורייתא, זקן ואינה לפי כבודו למה אינו פורק, ותירץ הרמב"ן ז"ל דעשה דכבוד תורה עדיף, וזה לא מחזור בעיני הרב"ר דזקן לאו דוקא קנה חכמה לבד קא אמרינן דה"ה למכובד, דאמרינן כל שבשלו פורק וטוען בשל חבירו נמי, אלא הכא כיון דצער בעלי חיים הותר לתשמישן של בני אדם, כל שכן לכבודם בשב ואל תעשה, גדול כבוד הבריות.

הרי שאף דקיי"ל צער בעלי חיים דאורייתא, התירה התורה צער בעלי חיים בשב ואל תעשה לכבוד בני אדם, זקן ואינה לפי כבודו פטור מפריקה.

ובאים התוספות להוסיף ולחדש, דאם בשביל כבוד בן אדם יחיד התירה התורה צעב"ח בשב ואל תעשה, אם כן לכבוד מלכים שהוא כבוד כל ישראל, אתי כבוד הרבים ודחי צער בעלי חיים, דאף בקום ועשה שרי.

ולכן אמרו עוקרין על המלכים, ואין כאן איסור צער בע"ח דאתי כבוד הרבים ודחי איסור צעב"ח, שהרי התורה בעצמה גילתה לנו, גבי זקן ואינה לפי כבודו, שדין צער בעלי חיים הוא רק במקום שאין תועלת לבני אדם בכך.

ולזה התכוונו בפסקי התוספות, איסור צער בעלי חיים הוא רק כשמצערה בלי ריוח.

ולפי זה מה שכתב רמ"א דהעולם נמנעים מפני האכזריות, הוא רק כשהריח הוא ליחיד, אבל במקום שיש תועלת כללית של האנושות, כגון נסיונות מדעיים שעוסקים לבחון תרופות ודרכי רפואה, מותר לעשותם, דעדיפי צרכי רבים דלא שייך בזה דין דצער בעלי חיים, ומותר ללא היסוס כיון שיש בזה תועלת לבני אדם, וכמו שהתירה התורה צער בעלי חיים לתועלתם של בני אדם, כמו שכתב הנמוקי יוסף למעלה, ומכל שכן להצלת חייהם על ידי נסיונות מדעיים, אין כאן דין של צער בעלי חיים.

בדין „רוב דעות באומדנת רופאים“

על השאלה בחולה ששאל פי הרופאים, ומקצתן הצריכוהו לעבור על אסורי תורה, ומקצתן אמרו שאין צורך בכך, אם בפקוח נפש אזלינן בזה בתר רוב דעות באומדנות הרופאים, או דאמרינן בזה תרי כמאה כבהלכות עדות, וגם אם רופא בקי דעתו מכרעת נגד הרוב, נראה דזה תלוי במחלוקת ראשונים ואחרונים לפי באורם בסוגיית הש"ס, ונעסוק בדברינו בשיטות העקריות והיסודות שבהם.

המקור ליסוד מחלוקתם הוא במסכת יומא דף פג. חולה מאכילין אותו עפ"י בקיאיין, אמר ר' ינאי חולה אומר צריך ורופא אומר אינו צריך שומעין לחולה מ"ט לב יודע מרת נפשו וכו', חנן מאכילין אותו עפ"י בקיאיין, עפ"י בקיאיין אין עפ"י עצמו לא, עפ"י בקיאיין אין, עפ"י בקי אחד לא, הב"ע דאמר לא צריכנא, וליספי ליה עפ"י בקי, ל"צ דאיכא אחרינא בהדיה דאמר ל"צ מאכילין אותו עפ"י בקיאיין, פשיטא וכו' ל"צ דאיכא תרי אחריני בהדיה דאמרי ל"צ ואע"ג דאמר רב ספרא תרי כמאה ומאה כתרי ה"מ לענין עדות אבל לענין אומדנא בתר דעות אזלינן, ה"מ לענין אומדנא דממונא, אבל הכא ספק נפשות וכו' עיי"ש.

חזינן כאן דבדין עדות אמרינן תרי כמאה והיינו משום שזה תלוי בדין נאמנות, ואם התורה האמינה ב' לקיים דבר על פיהם הרי חזרו תרי להיות כמאה, דנאמנות חדא היא, אמנם בענין אומדנא דממונות הרי אין זה תלוי בנאמנות אלא באומדן דעתא, ובוה אזלינן בתר רוב דעות דכמה דאיכא דעות טפי, האומדנא יותר מדויקת, והנה כאן באומדנא דרופאים לגבי החולה הרי היא בעקרה ככל אומדנא דעלמא שצריך לאמוד את החולה אם צריך לאכול או לא, אלא דלגבי ההלכה היא דמספקינן בזה, אם אמרינן גם כאן דאזלינן בתר רוב דעות ככל אומדנא דממונא או לא.

ומריהטא דסוגיין נראה לכאורה דאע"ג דבאומדנא דממונות אזלינן בתר רוב דעות, כאן דספק נפשות הוא לא אזלינן בתר רוב דעות ותרי כמאה, והוי ספק השקול ואזלינן לקולא, הגם דבמציאות אומדנא זו איננה שונה כלל מאומדנא דעלמא דרוב דעות קובע בה, ובכ"ז לגבי ההלכה מקלינן טפי מכח הפקו"נ.

אמנם הרמב"ם בפ"ב מהל' שביתת עשור ה"ח פסק ודל חולה שיש בו סכנה ששאל לאכול ביום הכפורים אעפ"י שהרופאים הבקיאים אומרים שאינו צריך מאכילין אותו עפ"י עצמו, עד שיאמר די וכו' מקצת רופאים אומרים צריך ומקצתן אומרים אינו צריך הולכין אחר הרוב או אחר הבקיאים ובלבד שלא יאמר החולה צריך אני וכו', רואים דהרמב"ם ס"ל דגם בפקו"נ אזלינן באומדנת הרופאים בתר

רובא ודלא כנראה מסוגיין דאמרינן בזה תרי כמאה, ונראה דגם רש"י אזיל בשיטת הרמב"ם מהא דאיתא לקמן דף פד: תנ"ה מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו וכו' ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י כותיים [גו' הגר"א ולא ע"י קטנים] אלא ע"י גדולי ישראל, ואין אומרינן יעשו דברים הללו לא עפ"י נשים ולא עפ"י כותיים, אבל מצטרפין לדעת אחרת ע"כ ופרש"י אבל מצטרפין וכו' כגון שנים אומרים צריך ושלשה אומרים אין צריך ואשה או כותי אומרים צריך למהוי פלגא ופלגא וספק נפשות להקל עכ"ל יוצא מדבריו דאם שנים אומרים צריך וגו' אומרים אינו צריך דעת הג' מכרעת ואזלינן בתר רוב דעות, ולשיטתו התחדש בסוגיא רק הא דאשה וכותיים מצטרפין לדעות האומרים צריך וזה הוי נגד סוגיא דלעיל דאמרינן בה דלא אזלינן בתר רוב דעות וכ"כ הרא"ש מכח דברי רש"י דהכא, דלא ס"ל כאוקימתא דלעיל (ועיין בהגהות הב"ח).

ומכח סוגיא דהכא נראה לענ"ד דאין הכרח לומר דאזלינן דלא כסוגיין דלעיל, דהא איכא לפרושה באו"א ובפרט לגו' הרי"ף ודעימיה דגרסינן בה "מפני" שמצטרפין לדעת אחרת כמו שיבואר להלן.

המ"מ כתב בשי' הרמב"ם הנ"ל דלדעת מר בר רב אשי דפסק הרמב"ם כוותיה לא פסקינן כההיא אוקמתא ולזה סובר הרמב"ם שהולכים אחר רוב דעות. ונראה בכוונתו, דאיתא בגמ', והא מדקתני סיפא ואם אין שם בקיאים מאכילין אותו עפ"י עצמו, מכלל דרישא דאמר צריך, חסורי מחסרה והכי קתני, בד"א דאמר ל"צ אני, אבל אמר צריך אני אין שם בקיאים תרי אלא חד דאמר לא צריך מאכילין אותו עפ"י עצמו, מר בר רב אשי אמר כל היכא דאמר צריך אני אפי' איכא מאה דאמרי ל"צ לדידיה שמעינן וכו' הכי קאמר, בד"א דאמר ל"צ אני אבל אמר צריך אני אין שם בקיאים כלל וכו' (כלומר אין בקיאותן כלום). הנה לאוקימתא הראשונה מעמידים דחולה הוי כחד, אבל לפי מר בר רב אשי חולה הוי כמאה, ולפי דבריו נוכל להעמיד דברופאים אזלינן בתר רוב דעות, וחידושא דמתניתין הוא דהיכא דחולה אומר צריך אני אפי' איכא מאה דאמרי ל"צ לדידיה שמעינן, ולא נצטרך לומר דהחידוש הוא דאזלינן בתר רוב דעות (ועיין בב"י בטור או"ח סי' תרי"ח מה שכתב בשם הרמב"ן ולח"מ בפ"ב מהל' שביתת עשור ה"ח).

והנה גם לפי זה אין הכרע מכח הסוגיא להרמב"ם להחמיר בפקו"נ דאזלינן בתר רוב דעות, דהא איכא למימר דמר בר רב אשי נמי ס"ל כאוקימתא הראשונה דתרי כמאה, ולבאר סיפא דמתניתין הוסיף עוד קולא דדעתו של חולה קובעת טפי ממאה רופאים מטעם דלב יודע מרת נפשו, ועוד לדברי הרי"ף יקשה דכתב האי דינא דהרמב"ם דאזלינן בתר רוב דעות לפני דינא דמר בר רב אשי וצ"ע.

השאלות בפרשת שמות (שאלתא ל"ח) ס"ל נמי כשי' הרמב"ם, וז"ל וודיי הוא אמר צריכנא אע"ג דאיכא כמה רופאין דאמרינן ל"צ לא משגחינן בהו כדמר

בר רב אשי דאמר לב יודע מרת נפשו, וודיי חד רופא אמר צריך ושנים אומרים אינו צריך אין דבריו של אחד במקום שנים, וכן שנים במקום שלשה, וכן שלשה במקום ארבעה עכ"ל (וכן סובר בה"ג) ובהעמק שאלה ניתן באור חדש בדבריו ועפ"ז יישב גם דעת הרמב"ם הנ"ל ויסוד דבריו עפ"י מאי דאיתא ברמב"ן בתה"א (שער הסכנה) שכתב דלענין דיני נפשות דאית בהו אומדנא אם יש בה כדי להמית וכו' ואפ"ה בתר רובא אזלינן, דבתר רובא דסנהדרין אזלינן בכל מילי, והא מילתא מסייע להך סברא דאמרן (דאזלינן בתר רוב דעות) אלא מ"מ כיון דבגמרא איתמר דגבי אומדנא דחולה לא אזלינן בתר רובא, ולא דחינן סוגיא מפורשת ותפסינן סברא בעלמא, וסנהדרין איכא למימר שאני התם דכולהו דייני ניהו, אבל הכא כיון דאיכא תרי דאמרי צריך, ואינך צריך לאומדנא כלל כמאן דליתנהו דמי וכו', והעמק שאלה ביאר בדבריו דבסנהדרין מתחילה הוצרכנו לדעת כולם ואין ההוראה נגמרת בלי שאלת כולם, וע"כ יש לנו לילך בתר רוב דעות, משא"כ בחולה דכיון דבאו תרי ואמרי צריך שוב אין לנו לשאול עוד פי אחרים, משו"ה כמאן דליתנהו דמי דכבר יצאו בהיתר, ומזה יצא לדון בחידוש גדול בביאור הסוגיא, דהא דאמר רב ספרא: תרי כמאה ומאה כתרי דלכאורה אינו מובן דהיינו תרי כמאה היינו מאה כתרי, הכי קאמר בין שהעידו תרי ואח"כ באו מאה והכחישו או להיפך שהעידו מאה ואח"כ הכחישו תרי שוין הן, אבל באומדנא דממונא אזלינן בתר דעות אפי' שמוה תחלה שנים ואח"כ באו שלשה ושמוה וכו' ובכהאי גוונא אמרינן בנפשות דתרי כמאה, אבל השאלות וסיעתו איירי ביש לפנינו חמשה רופאים ובע"כ אנו שואלין פי כולם, ובהא יש ללמוד מסנהדרין דאזלינן בתר רוב דעות אפי' בדיני נפשות עכת"ד.

ודבריו לענ"ד צ"ע רב. א. עיקר דבריו הם עפ"י דברי הרמב"ן, ולכאן אין רמז לדבריו ברמב"ן, דמחלקינן בין סנהדרין דדנים בב"א לבין הא דרופאים דאירינן בזאח"ז, ואם הוכחתו היא מכח דברי הרמב"ן דמחלק בין דיינים לרופאים איכא למימר בהסבר דבריו, דבדיני נפשות בעינן שיפסק הדין עפ"י כל הסנהדרין ולא די בחלק מהם אלא כולם צריכין לדון בזה, ובהא נאמר, אחרי רבים להטות וכאלו שנפסק הדין עפ"י כולם, אבל כאן בשביל להתיר איסור תורה סגי לן בב' רופאים שקבעו שצריך ואין אנחנו זקוקין לשאול פי רופאים אחרים בזה, ולכן לא אמרינן בזה דאזלינן בתר רובא אחרי שאין זה מעיקר הדין שכולם ידונו בזה, ובזה לשון הרמב"ן מדוקדק שפיר דכתב גבי סנהדרין "דכולהו דייני ניהו" והיינו שכולם צריכין לפסוק בזה, משא"כ כאן שאין מחובתינו לשאול יותר, אחרי שישנם ב' רופאים שהתירו וז"ב לענ"ד. ב. לדבריו יוצא דאם באו שני רופאים ואסרו כבר יצא הדבר באיסור ואפי' אם יבואו מאה אחריהם אינם יכולים להכחישם ולא מסתבר לקבל חומרא גדולה כזו בפקדון. ג. לכאן לא שייך כאן כלל דין דבזאח"ז דמצב

החולה עלול להשתנות, וא"כ אדרבה איכא למימר איפכא דאפי' באו שנים וקבעו שאינו צריך לאכול, אם יבואו שנים אחרים ויקבעו היפך מדבריהם מסתבר דאזלינן בתרייהו ואין זה אפי' בגדר הכחשה דיכול להיות שהורע מצבו, או חל בו שנוי שלא ראו בו הראשונים. ד. ועוד קשה עליו מדקדוק לשון הרי"ף דנקט ודל, ואי אמר איהו ואחרינא בהדיה ל"צ ואמרי תרי אחריני צריך מאכילין אותו על פיהן אע"ג דכי אמרינן תרי כמאה וכו' הנה הרי"ף איירי בדאיכא אחרינא בהדיה דאמר צריך ותרי אמרי ל"צ וא"כ הו' תרי ותרי, ובזה גופא קאמר הרי"ף דלא דמי להא דאמר רב ספרא גבי עדות וכו', ולדברי העמק שאלה, שם בעדות איירינן בזאח"ז, ודינא דהרי"ף איירינן גם בב"א דמכח ספק נפשות לא אזלינן בתר רובא ומקלינן גם בב"א וא"כ לדבריו למה נקט הרי"ף לחלוקי בין כאן לעדות דאיירי בזאח"ז סו"ד דבריו צע"ג.

ואשר נר' ברור דהרמב"ם אזיל בשי' הרי"ף דנקט בלשון הגמ' רק אוקימתא ראשונה, דאיכא אחרינא בהדי חולה דאמר לא צריך, ואמרי תרי אחריני צריך, בהא הוא דמאכילין אותו על פיהן, דאע"ג דבאומדנא אזלינן בתר רוב דעות, וכאן ליכא רוב דעות דתרי ותרי נינהו, ה"מ בממונא, אבל הכא ספק נפשות להקל, והיינו דוקא בתרי ותרי, אבל בדאיכא רובא אזלינן בתריה עכת"ד, חזינן במפורש דנקט בחידושא דסוגיא דהיכא דהוי תרי ותרי דספק השקול הוא, אמרינן בזה ספק נפשות להקל, ולא הזכיר כלל להא דאיכא תרי אחריני בהדיה, ואיכא למימר דלית ליה הכי בסוגיין, וגם דבר דמסתבר הוא, דהא לפי מאי דאיתא בסוגיין לא אזלינן בתר רוב דעות וא"כ אמאי נקט דאיכא תרי אחריני בהדיה, איכא למימר דאיכא תלתא, דהרי הא דאמרינן דדעתו קובעת היינו דוקא באומר צריכנא מטעם דלב יודע מרת נפשו אבל באומר לא צריכנא בודאי דאין חשיבות לדעתו כלל וכאלו אינה, וא"כ מאי נפ"מ דאיכא עוד תרי אחריני, ולפ"ז אפי' אי גרסינן לה להאי אוקימתא אפשר לבאר את הסוגיא בדרך חדשה והוא דדוקא כשדעתו מצטרפת לאחריני הוא דלא אזלינן בתר רוב דעות, אבל באיכא תלתא רופאים, איכא למימר דאזלינן בתר רובא, ולפ"ז אין נפ"מ בין באו בב"א לבאו בזאח"ז ודו"ק.

הטור בסימן תרי"ח כתב דאם החולה ורופא אחד עמו אומרים שאינו צריך ורופא אחד אומר שצריך או שהחולה אינו אומר כלום ורופא אחד אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך לא יתנו לו עד שיהיו שנים כנגד שנים, ואם הוא ואחר עמו אומרים צריך, או ב' אומרים צריך, אפי' מאה אומרים שאינו צריך, ואפי' הוא אומר עמהם שאינו צריך נותנין לו שאין הולכין בסכנת נפשות אחר רוב דעות אלא כיון ששנים אומרים צריך יתנו לו עכ"ל רואים בדבריו דיליף סוגיא כפשטה דלא אזלינן בפקו"ג אחר רוב דעות, וכן היא שי' הרמב"ן והרא"ש עיי"ש.

ואיכא לעיוני בה, דלמה באחד אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך אזלינן בתר השנים והלא בפקרנ לא אזלינן בתר רוב דעות, ובשלמא אי הוה אתינן עלה מדין נאמנות אפשר לומר בזה דאין דבריו של אחד במקום שנים, אבל כאן באומדנא עסקינן ובוזה אין נראה לומר דאין אומדנותו של אחד במקום שנים דאחרי דלא אזלינן בזה בתר רוב דעות, מי מפיס דאומדנא דתרי לא מתבטלת לגבי אומדנא דמאה, ואומדנא דחד מתבטלת לגבי תרי.

והנראה לענ"ד דגם כאן זקוקים לדין דנאמנות, דהרי מי יאמר שרופא זה נאמן הוא, ואפי' אם הוא רופא הבקי באומדנא, מ"מ יש לחשוש שמכוב בנו ואיך אפשר לסמוך עלי' להתיר אסורי תורה, דלשיטת הרמב"ן דעד אחד נאמן באסורין בכל התורה כולה במקום שאין הבעלים מכחישינן (ועיין בגמ' ר"פ האשה רבה, ובר"ן בקדושין פרק האומר) ולשיטת התוס', וכן פסק השר"ע (יו"ד סי' קכ"ז) דאין ע"א נאמן באסורין אלא בהודאת בע"ד וכו', היינו דוקא כשאין רופאים אחרים שמכחישינן אותו ואז שייך לומר דגם מדין נאמנות סומכים עליו, אבל כאן דאיכא תרי שמכחישינן אותו ואומדים היפך מדבריו בודאי דאמרינן בזה דאין דבריו של אחד במקום שנים, ולפי' לא מטעם אומדנות אתינן עלה, אלא מטעם נאמנות דאינו נאמן במקום שנים ורק בתרי דאיכא נאמנות, ונשאר ברור רק לגבי אומדנא, הוא דחלקו בזה אי אזלינן בתר רוב דעות, ובכן אליבא דכו"ע, רופא א' אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך אין דבריו של אחד במקום שנים, והמ"מ כתב משם הרמב"ן דכל היכא דאיכא שנים שאומרים צריך אפי' מאה אומרים אינו צריך הולכין עפ"י המקילין כיון שהם שנים תרי כמאה ומאה כתרי, וכי"פ מקצת הגאונים ז"ל, וכן הסכימו מן האחרונים ושלא כדעת הרמב"ם, וכן היא שיטת הר"ן, ורבינו ירוחם כתב שאם היה בא מעשה לידינו היינו מאכילין אותו דספק נפשות להקל (ועיין בב"ח סוף סק"ז).

והשתא אתינן להא דרופא בקי אם דעתו קובעת יותר או לא, נראה דזה ג"כ שנוי במחלוקת הראשונים, דהרמב"ם כתב בהל' ח' מקצת הרופאים אומרים צריך ומקצתן אומרים אינו צריך, הולכין אחר הרוב או אחר הבקיאים וכו' לא אמר החולה שהוא צריך ונחלקו הרופאים והיו כולם בקיאים, ואלו שאמרו אינו צריך כמנין שאמרו צריך מאכילין אותו עכ"ל וכתב המ"מ דהביאור בדבריו הוא, היכא שהרופאים שוין במנין הולכין אחר הבקיאים, אחר שאינן שוין בבקיות בין להחמיר בין להקל, וכתב זה לפי שאמרו בגמ' "עפ"י בקיאים" ולא עפ"י רופאים בסתם אלמא בשוין במנין, הבקיות מכרעת וכ"כ הרמב"ן.

והנה לשיטת הרמב"ם דהבקיות מכרעת בשוין במנין היינו בין לקולא בין לחומרא, וכ"כ המ"מ, וכד דייקנא, חזינן דבשוין חידש רק הא דאזלינן לחומרא, דהא היכא דאיכא רוב אזלינן בתר רובא, ובשוין אזלינן לקולא ובאיכא בקיאים

לחומרא אזלינן בתרייהו, דלקולא לא צריכנא להו, ואיכ לשון המ"מ דנקט בין להחמיר בין להקל אינו מדוקדק לענ"ד וכמוש"נ.

והר"ן כתב ומדקתני עפ"י בקיאינן ש"מ שהולכין עפ"י בקיאינן, והילכך יחיד מומחה שנחלק עם שנים אחרים שאינן מומחין אין הולכין אחר השנים כדאשכחן בענין הגשאל לחכם, דאמרינן היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר וכו' אם היה אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחרי' דאלמא בעינן תרתי חכמה ומנין וכו' ולפיכך אם הדבר ברור אצלינו שבקיאותו מכריע רוב המנין של אחרים הולכין אחריו בין להקל בין להחמיר וכו' עיי"ש הנה לפי דבריו צריך אומדנא רבתי לדעת עד היכן מגיעה בקיאותו של רופא בכדי שנוכל לדון עפ"י זה אם בקיאותו יכולה להכריע הרוב שכנגדו.

ולכא' דבריו צ"ב דמשמע אם אחד מומחה יותר משנים אחרים אזלינן בתריה בין לקולא בין לחומרא, וזה תמוה דאיך סמכינן עליה הלא אין דבריו של אחד במקום שנים, דנהי דלגבי האומדנא עדיף הוא מכח בקיאותו, מ"מ לגבי נאמנות שלא הטעה אותנו באומדנא הוי דבריו של א' במקום שנים, ואינו נאמן עלינו להתיר אסורי תורה כנ"ל.

והנראה בישוב דבריו דהיות וסמכינן על אומדן דעתו טפי מכח בקיאותו וחשיבא לן יותר משכנגדו, הרי ממילא אומדנותם מבוטלת במקום אומדנותו, ולא קריא הכחשה, כי אינם יכולים להכחישו במה שאינם יודעים ומשיגים, והיות ופקיע שמיה כרופא מומחה אין אומדנותם אומדנה, ובטור סי' תרי"ח נקט לשי' זו, וז"ל איכא מאן דאמר, מדקתני מאכילין אותו עפ"י בקיאינן, ש"מ יחיד מומחה ומוחזק בבקיאות, ורופאים שאינם חכמים ומומחים כ"כ, הולכין אחר הבקיאות, וזאת היא שיטת הר"ן הג"ל, והרמב"ן חולק ע"ז וסבירא ליה דכיון שכולם רופאים יודעים במלאכה אין דבריו של אחד במקום שנים, ומ"מ במופלג מהם בחכמה חוששין לדבריו אם אומר שצריך אפי' במקום שנים, הרי דהרמב"ן סומך על המומחה רק לקולא, והטור פליג בכל זה ואיננו מחלק בין בקיאינן לשאינן בקיאינן, אלא כל היכא ששנים אומרים צריך מאכילין אותו, אפי' מאה אומרים אין צריך ואפי' אם הם בקיאינן יותר, וגם נראה דלשיטתו כשאחד אומר צריך ואחד אומר אינו צריך מאכילין אותו, אעפ"י שאותו שאומר אינו צריך בקי יותר וכ"כ הב"ח בדבריו בסק"ז, וכן נראה מדברי הרא"ש בפסקיו שלא חילק בכך כל עיקר, ואיכ יוצא לפי הטור מכח קולתו דאזלינן בתר שנים המתירים אפי' אם מאה כנגדם בא לידי קולא אחריתי, דגם באחד אומר צריך ואחד אומר אינו צריך מאכילין אותו ואין הבקיאות קובעת כלל, וסברתו נראה דס"ל דלא אזלינן בתר רוב דעות אעפ"י שלפי הסברא נראה דרוב דעות אומדנותם נכונה ומדויקת יותר בכ"ז אין הולכין אחר הרוב, ה"נ גם הבקיאות לא קובעת, דזה הוי אומדנא עדיפא כמו הא דרוב דעדיף טפי ולא

אזלינן בתריה מכח הא דפקו"ג, וכן נראה דעת השו"ע בסעיף ד' שכתב אם שנים אומרים צריך אפי' מאה אומרים אינו צריך, ואפי' החולה אומר שאינו צריך מאכילין אותו מאחר ששנים אומרים צריך, ולא הזכיר הדין דבקיאיין כלל, ובהגהת הרמ"א הוסיף בזה דבאחד נגד א' ושנים נגד שנים דמאכילין אותו אפי' קצתן בקיאיין יותר מקצתן, והב"ח תמה בזה דלא ס"ל כלל הא דבקיאיין עיי"ש.

הגמ' ביומא דף פד: ואין עושין דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י נשים אלא ע"י גדולי ישראל ואין אומרים יעשו דברים הללו לא עפ"י נשים ולא עפ"י כותיים, אבל מצטרפין לדעת אחרת, ופרש"י בשנים אומרים צריך, ושלשה אומרים אינו צריך, אשה וכותי מצטרפין, ובהגהות הב"ח כתב רש"י לשיטתו דס"ל דאזלינן בתר רוב דעות, אבל לשיטת שאר המפרשים פירש הב"ח דאירינגן כששנים אומרים אינו צריך ואחד אומר צריך, דצריך הצטרפות אשה שאומרת ג"כ צריך, והו"ל פלגא ופלגא, אבל כששנים אומרים צריך בזה אין צריך להצטרפות כלל אפי' אם ג' אומרים אינו צריך וכו', ולענ"ד דבריו קשים בממ"נ, דלעיל כתבנו דאין דבריו של א' במקום שנים, והיינו מטעם נאמנות דב' מכחישין אותו, וא"כ איך מהני כאן לצרף אשה הלא אינה נאמנת להצטרף עם עוד עד אחד להכחיש שנים, ואם נאמר דס"ל לב"ח דבפקו"ג נאמנת אשה גם כשמכחישין אותה, א"כ אין צורך לצרוף כלל, ותקבע דעתה כאיש, והנה בשו"ע (סימן תרי"ח ס"א) ס"ל דאם יש רופא בקי, אפי' אם הוא עכו"ם סומכים עליו, וכתב הרא"ש דעכו"ם או אשה מכחישים ישראל (עיי"ש בבאר היטב) ולכאור' אפשר להביא ראיה מכאן לשי' הב"ח, אלא דנראה דשם אירינגן בהכחשה דעד אחד, אבל היכא דאיכא שנים מהיכי תיתי לן דאשה נאמנת להכחישם בצרוף אחד, ולא חזינן לה לשיטה זו בפוסקים להלכה כלל וצ"ע.

ונראה דלשיטת הראשונים דלא ס"ל כשיטת רש"י יפרשו את הסוגיא באור"א וכדכתב הר"ן, שהביא גי' הרי"ף דגרס כאן "מפני" שמצטרפין לדעת וכו' ופירש לדבריו את הסוגיא, שאין עושין מלאכות אלו כלל ע"י עכו"ם וקטנים ואפי' באקראי בעלמא שמא יאמרו הרואים בקושי התירו פקו"ג, ואין מתירין אותו לכתחילה אפי' ע"י נשים וכותים שמחוייבין במצוות שמא יבוא הדבר שכשלא ימצאו כותים וכו' לא ירצו לחלל את השבת ע"י גדולי ישראל, לפיכך אעפ"י שחולה שאין בו סכנה אומר לכותי ועושה כאן אין עושין על ידו מפני הסכנה, והדר תני ואין אומרים לעשות דברים הללו לא ע"י נשים וכו' דהיינו שאין אנחנו מייחדים להם מלאכה זו לומר תתעסק פלוני וכו' שמא יבואו להרהר ולומר הם אינם רוצים לחלל את השבת, ומכשילין אותנו וכו' ולגי' הקיימת אצלנו "אבל" מצטרפין וכו' פירש דאין מוסרין להם לנשים ולכותים לבדם העסק והפקוח שיעשה על ידם שמא יתעצלו או יפשעו בו, אבל מצטרפין עם ישראל, ומוסרין הדבר בעקרו לישראל, והם עוזרים לו בזה.

והרמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ג כתב כשעושין דברים הללו, אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים וכו' כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, וכתב המ"מ ונראה שהוא פירוש למה שאמרו מפני שמצטרפין וכו' ואע"ג שהרמב"ם כלל עמהם קטנים ונכרים, אין הטעם הזה אלא לנשים ועבדים, וכ"כ הכ"מ עיי"ש. ואם כן לפ"ז אין הכרח לדברי הב"ח הג"ל, דאיכא למימר דכמו באחד נגד שנים דעתו מבוטלת, ה"ה אם מצטרפת אתו אשה וכדומה שאינם יכולים להצטרף מטעם נאמנות דעתם בטילה ודו"ק.

ס כ ו ס ה ד ב ר י ס :

- א. שי' השאלתות, הרי"ף והרמב"ם וכו' ס"ל דאזלינן בתר רוב דעות הרופאים, ובספק השקול ס"ל להרמב"ם דבקיאותו של רופא מכרעת.
 - ב. שי' הרמב"ן הרא"ש והטור וכו' ס"ל דלא אזלינן בתר רוב דעות וספק נפשות להקל אמנם הנ"מ מתרי ומעלה, אבל באחד, אין דבריו של אחד במקום שנים.
 - ג. בבקיאות רופא ס"ל להר"ן, דבקיאותו של רופא מכרעת בין לקולא בין לחומרא.
 - ד. שי' הרמב"ן דחיישינן לדעתו של רופא בקי רק להקל ולא להחמיר. ה. ורופא אחד נגד אחד, ואחד מהם עדיף בבקיאות לשי' הרמב"ם והר"ן סמכינן עליה גם להחמיר.
 - ו. בשי' הרא"ש והטור נראה דלא סמכינן עליה (וכ"כ הרמ"א בשו"ע בסי' תרי"ח ס"ב).
- וכשיטה המסכמת נראה דכמו שאמר ר' ירוחם דלא אזלינן בתר רוב דעות ואם היה בא לידינו היינו מאכילין אותו, ה"נ נראה דבפקו"נ אזלינן ככל הדעות לקולא דספיקא דדינא היא ובפקו"נ מקילין.

בענין אשה שהתחייבה לזון את בנה

אשה שהתחייבה כלפי בעלה לזון את בנה, ולאחר זמן האשה הכניסה את בנה במוסד. והיא תובעת לחייב את אבי הבן בהוצאות החזקת הבן במוסד, וטוענת שחיובה חל רק כאשר הבן נמצא אצלה, ולא כאשר הבן במוסד. האם היא צודקת בטענה זו?

הבעיות העומדות לפנינו: (א) אם התחייבות האם לזון את בנה היא רק כל זמן שהבן סמוך על שולחנה בביתה, או שהתחייבותה היא גם כאשר הבן אינו בביתה ונמצא במוסד. (ב) אם נאמר שהיא חייבת, האם היא חייבת במזונות או בדמי מזונות. (ג) האם היא חייבת מזונות משלם, או רק לפי ברכת הבית.

תשובה:

הדבר תלוי מהי לשון ההתחייבות, ומהי הסיבה לכך שהבן הוכנס למוסד ואינו נמצא אצלה.

אם התחייבה סתם „לזון אותו“ ולא התנתה „על שלחנה“, נראה שהתחייבות היא גם על תשלום דמי המזונות משלם — אף כשהבן אינו סמוך על שולחנה — מהא דנפסק בחור״מ סימן ס' סעיף ג' :

„המתחייב לזון את חבירו הנותן אומר לתת לו פירות והלה אומר מעות הדין עם מקבל המתנה ואם התנה עמו בפירוש לזונו על שלחנו והוא אינו רוצה לאכול עמו אינו חייב ליתן לו אלא לפי ברכת הבית“.

וכתב שם בסמ"ע ס"ק י"א על הרישא של הסעיף :

„ואפילו רוצה המתחייב לזונו על שלחנו יכול הנזון לומר אינני רוצה להתפרנס אלא בפני עצמי על שלחני כו“.

א"כ חזינן מהכא שאם לא התנה עמו לזונו על שלחנו, הברירה היא ביד מקבל המתנה, ואם אינו רוצה להיות סמוך על שלחנו, על המזין ליתן לו מעות.

אולם יש מחלוקת בדבר: דבבית שמואל באבן העזר סימן קי"ד ס"ק ב' כתב דהא דהמתחייב לזון את חבירו צריך ליתן לו דמים היינו רק כשיש לניזון מזונות ממקום אחר, אבל אם אין לניזון מזונות ממקום אחר אינו צריך ליתן לו דמים. ובחלקת מחוקק שם ס"ק א' ובהפלאה בקונטרס אחרון שם ובסמ"ע בחור"מ שם

ובנתיבות המשפט בביאורים שם סק"ה חולקים על זה, וסוברים שגם כשאין לגיוון מזונות ממקום אחר צריך ליתן לו דמים.

עכ"פ כשיש לגיוון מזונות ממקום אחר, לכו"ע צריך הון ליתן לו דמי המזונות בכל מקום שנמצא הגיוון.

וקשה ע"ז מהא דנפסק באהע"ז סימן פ"ב סעיף ז' — לענין חיוב האב לזון את בנו — :

„ואחר שש שנים יש לאב לומר אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות“.

וכתב ע"ז שם בביאורי הגר"א סק"א :

ממש"ש ק"ב ב' לא יאמר כו' אר"ח זאת אומרת כו' מ' דבבן יכול לומר כשיבא אצלי כו'.

וכוונת דברי הגר"א היא, דבכתובות ק"א ב', תנן :

„הנושא את האשה ופסקה עמו כדי שיוון את בתה חמש שנים כו' ניסת לאחר כו' לא יאמר הראשון לכשתבא אצלי אזונה אלא מוליך לה מזונותיה למקום שאמה“.

ואמרינן ע"ז בגמרא שם ק"ב ב' :

„אמר רב חסדא זאת אומרת בת אצל אמה“.

ומפרש הגר"א שראית ר"ח היא מהא שאין הראשון יכול לומר לכשתבא אצלי אזונה, ש"מ שבת אצל אמה, ולולא הדין שבת אצל אמה, הי' יכול הראשון לומר שרוצה לזונה רק כשהיא אצלו, ומוזה למד הגר"א שכן שצריך להמצא אצל אביו, אין האב צריך לזונו אא"כ הבן נמצא אצלו, ואם הבן אינו אצלו יכול לומר : „אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות“.

ודברי הגר"א הללו הם חידוש גדול, והראשונים בכתובות שם לא פירשו כן בגמ', ופירשו את דברי ר"ח שאומר : „זאת אומרת בת אצל אמה“ באופנים אחרים עיי"ש.

ולפי דברי הגר"א יוצא, שרק במתחייב לזון את בת אשתו צריך לזון אותה גם כשאינה אצלו משום שבת אצל אמה לעולם, אבל במתחייב לזון את חברו מחויב הון לזונו רק כשהגיוון סמוך על שלחנו של הון. וקשה מהא דהבאנו לעיל שנפסק בחו"מ סימן ס' סעיף ג' דגם בהתחייב לזון את חברו לא אמרינן דמסתמא התחייב רק לזונו על שלחנו, וכמש"ש בסמ"ע סק"א : ואפילו רוצה המתחייב לזונו על שלחנו יכול הנזון לומר אינני רוצה להתפרנס אלא בפני עצמי על שלחני כו', וגם מדברי ביאורי הגר"א בחו"מ שם ס"ק ט"ו משמע שמשוה דין המתחייב לזון את חברו לדין המתחייב לזון את בת אשתו עיי"ש.

ועיין בתשובת המבי"ט ח"ב סימן מ"ה שגם הוא מחלק בין מקבל עליו לזון את בת אשתו — שצריך ליתן לה דמי מזונות משלם, לבין מקבל עליו לזון את בן אשתו — שצריך ליתן לו כשאין הבן אצלו רק כפי ברכת הבית, וגם הוא הביא

ראיה מכתובות ק"ב ב' הנ"ל כמו שהגר"א מביא באהע"ז שם. אלא שלפי דברי הגר"א יוצא שהמקבל לזון את בן אשתו ואין הבן אצלו הוא פטור מכלום; ולפי דברי המבי"ט צריך לזונו כפי ברכת הבית.

ועיין בהפלאה בקונטרס אחרון באהע"ז סימן קי"ד שכתב שדברי המבי"ט הם נגד הדין שבחור"מ הנ"ל (כמו שהקשינו על הגר"א).

ונ"ל דבהתחייב לזון את חברו, המבי"ט והגר"א מודים, שצריך ליתן לו דמי מזונות גם כשהניזון אינו אצלו, וכמש"ש בסמ"ע ס"ק י"ב: "דסתם לזונו שיהא ניזון כרצונו בביתו של הניזון ויקנה לנפשו מה שירצה בדרך העולם". (וכדעת הסוברים שגם אם אין לו מזונות ממקום אחר צריך הזן ליתן לו דמי מזונות). ורק בפוסק עם אשתו לזון את בנה, אמרינן דכונתו היתה לזון אותו על שלחנו, כמו שהוא זן את בנו, ולכן אם אין בנה אצלו צריך (למבי"ט) ליתן לו כפי ברכת הבית — הסכום שהי' עולה לו אם הי' על שלחנו. וז"ש בכתובות שם: ז"א "הבת אצל אמה": דמדחזינן שהוא צריך ליתן לה כל דמי המזונות, ש"מ שהבת אצל אמה, ולכן אמרינן שהתחייבות היא ליתן לה מזונות משלם גם כשהיא אינה אצלו — כמו שחייב לזון את בתו גם כשאינה אצלו רק אצל אמה. אבל לולא הדין ש"בת אצל אמה", היינו אומרים שהתחייבות היא רק על שיעור המזונות כשהיא סמוכה על שלחנו כמו בתו. ולדברי הגר"א, פירוש דברי הגמרא הוא, שלולא הדין ד"בת אצל אמה", היינו אומרים שאם אין בתה אצלו שהוא פטור מכלום, דאמרינן שהתחייבות היא לזון את בתה כמו שהוא זן את בנו, וכמו שבבבא אמרנו אצלו יכול האב לומר: "אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות", כמו"כ יכול לומר כן על בתה. ומדלא אמרינן כן, ש"מ ש"בת אצל אמה", ולכן כמו שמחויב לזון את בתו גם כשהיא אצל אמה ולא אצלו, כמו כן צריך לזון את בתה כשהיא אצל אמה ולא אצלו.

אלא שעדיין קשה מהסיפא של הדין הנ"ל בחור"מ סימן ס' סעיף ג' — שאם התנה עמו לזונו על שלחנו, והוא אינו רוצה לאכול עמו חייב ליתן לו לפי ברכת הבית, ולדברי הגר"א הנ"ל הי' צריך להיות פטור מכלום, מאחר שהתחייבות היתה לזונו על שלחנו, יכול לומר לו: אם אינך אצלי לא אזונך. ואולי אפ"ל שבמתחייב לזון את חברו — שהניזון הוא גדול העומד ברשות עצמו — לא שייך לומר: אם אינך אצלי לא אזונך, ולכן צריך ליתן לו לפי ברכת הבית. ועיין בכתובות קג א לענין אלמנה שאם אמרה אי אפשי לזון מבית אבא, יכולים היורשים לומר לה אם אין את אצלנו אין לך מזונות משלם, אבל אין טענה זו פוטרת אותם מלתת לה לפי ברכת הבית. ואם טענה שאינה יכולה להיות אצלם מפני שהיא ילדה והם ילדים צריכים הם לתת לה מזונות המספיקים לה לבדה.

וכן במתחייב לזון את חברו על שלחנו (של הזן) ואין העיכוב מכח הניזון אלא מכח המתחייב — הביא בב"י בחור"מ סימן ס' וכן נפסק שם בחור"מ בהג"ה ס"ג

— שחייב ליתן לו כל דמי המזונות. וכתב שם בב"י דדין זה נלמד מדין האלמנה הנ"ל.

וכתב שם בנתיבות בביאורים סק"ו דבין אם העיכוב הוא מחמת הניזון — שצריך ליתן לו רק לפי ברכת הבית, ובין אם העיכוב הוא מחמת המתחייב — שצריך ליתן לו מזונות משלם, יכול ליתן לו מזונות, ואינו מחויב ליתן לו דמים. וז"ל: דלזונו משמע שיהי' ניזון ברשותו ויקנה מה שירצה משא"כ הכא דלא התחייב רק לזון על שלחנו מאיזה סברה יתחייב לו דמים הא לא התחייב עצמו בדמים כלל דלשון לזונו על שלחנו ודאי לא משמע דמים שיקנה לעצמו כרצונו דהא על שלחנו קאמר ליה. ועוד כתב שם: ואם כתב בשטר על שלחנו דוקא נראה דדרשינן לישנא יתירה דאם אין המקבל רוצה לזון על שלחנו פטור אבל כשהעיכוב מכח המתחייב ודאי דחייב לשלם כל דמי המזונות.

וכשהעיכוב הוא לא מחמת המתחייב עצמו, רק מחמת בני ביתו — יוצא מדברי הב"ח שם והש"ך שם ס"ק י"ג — שאם זה ברצון המתחייב או שיש בידו למחות בב"ב ואינו מוחה וכיוצא בזה, חייב ליתן לו מזונות משלם. ואם הגרם הוא רק מחמת בני-ביתו ולא ברצון המתחייב, צריך ליתן לו רק לפי ברכת הבית, ד"אין בדין שיתחייב מכח גרם בני ביתו".

ס כ ו ם ה ד ב ר י ם :

אם האשה התחייבה "לזון את בנה על שלחנה דוקא", ואין הבן רוצה להיות אצלה פטורה האם מכלום. אם העיכוב מחמתה חיבת לשלם כל דמי המזונות. אם התחייבה "לזון את בנה על שלחנה", והכניסה אותו למוסד, והעיכוב שאין הבן אצלה — הוא מחמתה, חיבת לשלם מזונות משלם.

אם העיכוב — שאין הבן אצלה — הוא מחמת בני ביתה, ואין זה מרצונה, חיבת לשלם מזונות לפי ברכת הבית.

וכן אם העיכוב הוא מצד בנה שאינו רוצה להיות אצלה חיבת לשלם מזונות לפי ברכת הבית (ולפי הגר"א צ"ע אם חיבת כשהבן קטן).

אם התחייבה "לזון אותו" סתם (ולא התנתה על שלחנה) ואביו הכניסו למוסד על חשבונו חיבת לשלם דמי מזונות משלם. אם אין אחר שמשלם למוסד, חיבת לשלם מזונות משלם, ולדברי הבית-שמואל יכולה ליתן מזונות ממנו, ולדברי רוב הפוסקים צריכה לשלם דמי מזונות.

בדין אונס שותה בעציו בזה"ז

בשריע אבה"ע (סימן קעז סעיף ג'): „האונס את הבתולה חייב לישא אותה ובלבד שהיא ואביה יהיו מרוצים. אפילו היא חигרת או סומא, ואין רשאי להוציאה לעולם אלא לרצונה. לפיכך אינו צריך לכתוב לה כתובה ואם עבר והוציאה כופין אותו להחזירה“.

מבואר מהשו"ע דאף בזה"ז חל על המאנס מצות „ולו תהיה לאשה“, ועוד מבואר, דכופין על כך — ומשמע לכאורה, דלא רק אם עבר והוציאה כופין, אלא גם בתחילה שאינו רוצה לכונסה יש דין כפיה, מטעם המצוה של ולו תהיה לאשה. וצ"ע, דהרי בסעיף ב' שם כתב המחבר: אונס ומפתה דגין אותה כ"ג דיינים ובלבד שיהיו סמוכים בא"י והאידנא שאין סמוכים מנדין אותו וכו'. הרי דצריך לזה סמוכים ול"ש בזה"ז, ואיך כתב כאן דיש דין כפיה בזה"ז לכונסה. ובע"כ נראה דס"ל להמחבר כד' הרדב"ז בת' (ח"א סימן י"א) ומובא בפ"ת שם, דמצות ולו תהיה לאשה אינה קנס כמו חמשים כסף, אלא שזו מצוה גרידא החלה על המאנס לשאתה, ולא מיתלי תלוי בדין הקנס, ולמעלה בסעיף ב' מיירי השו"ע לענין הקנס וזה א"א בזה"ז, וביותר מפורש שיטה זו בס' החינוך (מ' תקנז): „ולענין שישאנה האונס אף בזה"ז הוא מצוה עליו שהגשואין מצוה היא ולא קנס“, וכן עי' בתשב"ץ (ח"ב סימן י"א וסימן רע"ג יעו"ש). ולכן פוסק המחבר דנשואי מאנס נוהג גם בזה"ז.

וראיתי במנחת חנוך (מ' תקנח) שכתב לחדש, דאף דולו תהיה לאשה, היא מ"ע אף בזה"ז, אבל אין כופין על כך, לפי מה שכתבו התוס' בסנהדרין ב' דעל כפיה בעי סמוכין, והאידנא דליכא סמוכים אין לכופו, ורק מ"ע יש עליו, וכיון שבכפיית מ"ע בעי ב"ד, לכן בזה"ז דליכא סמוכים, וגם זאת היא מ"ע דלא שכיחי, לא עבדינן שליחותיהו דקמאי, ובזאת יישב דברי השו"ע הנ"ל שכתב: „האונס וכו' חייב לישא אותה, ואינו רשאי להוציא וכו', ואם עבר והוציאה כופין אותו להחזירה“, ולמה לא כתב המחבר דין הכפיה תיכף בשעת שכונסה, וכתב רק בלא רצה להחזירה, אלא הוא הדבר דהמחבר מיירי בזה"ז, אם כן ליכא לכופו לכונסה דאין לנו ב"ד סמוכים, אבל לכופו להחזיר דעבר הלאו, ובחזירתה יתקן הלאו כידוע בלאו שנתק לעשה כופין האידנא ג"כ, דלא בעי בלאו ב"ד דהוי איסור המוטל על כל ישראל למונעו ולכופו טרם שעובר על האיסור — עד כאן תוכן דבריו.

ויש להעיר בדבריו, דאם לא עבדינן שליחותיהו במילתא דלא שכיחי, הרי לא רק על הכפיה נאמר זה, אלא גם על עיקר הדין דלא דגין אם הוא דבר דלא שכיחי, ומהשו"ע הרי מבואר דשפיר דגין על ענין הנשואין, ובר מדין, לפי המתבאר

להלן דזה מחלוקת הראשונים אם המ"ע הוא ג"כ קנס או שזה רק מצוה, הרי לפי שיטה זו דהוי קנס, גם אם הוציאה ועבר על הלאו איך נוכל לכופו להחזירה, דהוי קנס ולא דנין בזה"ז, ועוד תמוה, דבכל מ"ע טרם שמקיימה וכופין על כך כמבואר בכתובות פו. אם בכפיה זו צריך ב"ד הרי תלוי בשיטות דד' הקצוה"ח (סימן ג'), דבעי ב"ד וכה"ד החת"ס (בת' אה"ע סימן ג"ד), וד' הנתיבות שם, דלא בעי ב"ד, ויעויין במשובב נתיבות באורך, ולפי תפיסת המנ"ח שסובר בהא כהקצוה"ח הנז' דבעי ב"ד, הא גם בלאו טרם שעבר, בודאי כופין אותו ומכין עד שתצא נפשו שלא לעבור, וכן כתב הגרע"א בכתובות שם, לפי זה כשם שבכפיה על מ"ע בעי ב"ד, הא גם בכפיה של לאו שלא יעבור בעי ב"ד כשיטה זו, ושוב הדרא קושיתו דלמה לא כתב המחבר דין הכפיה על הכניסה וכתב רק על שהוציאה.

ובאמת מקור הדין של כפיה באונס הוא מהתוספתא (כתובות פ"ג), כמש"כ רבנו הגר"א, וכ"ה בירושלמי בשמעתין, ואיתא שם: "אחד האונס ואחד המוציא שם רע וגירשו כופין אותו להחזיר". הנה גם בלשון התוספתא שזה מקור דבריו של המחבר, כתב הכפיה רק בלהחזיר, והרי התוספתא לא איירי בזה"ז דוקא, ולמה דקדק והציג דין הכפיה רק בהחזרה, ולכאורה יש ליישב בפשיטות דעל התחלת הכניסה אין חידוש שיש כפיה על כך, דזה הוי כשאר מ"ע דכופין ע"ז, ואין זה חידוש במיוחד באונס, אך עיקר החידוש כששילחה דיש ג"כ כפיה להחזירה, ולכן דקדק התוספתא וכתב דין הכפיה רק בהחזרתה. ועי' ברש"י כתובות ל"ט. ד"ה שותה, שכתב "שותה בעציצו בכלי שבחר בו לשותות כלומר על כורחו ישאנה. כדכתיב לא יוכל לשלחה". ולמה לא כתב דהכפיה היא משום ולו תהיה לאשה, ולהנ"ל א"ש.

אכן נראה דהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, דבתוס' כתובות לה: ד"ה לא קנס, מבואר מדבריהם דשותה בעציצו הוא מדין קנס וכ"נ מתוס' סנהדרין ח: לענין מוצש"ר יעו"ש, ועי' בלשון הטור שם שכתב: "וקונסין המאנס שצריך לישא אותה" וכו'. ומשמע שיטתו שזה מדין קנס, ולא מצד מ"ע לחוד. ויעויין במל"מ (פ"ג מה' גערה ה"ט) שכתב בדעת הרמב"ם, דמצות ולו תהיה לאשה, תלוי בקנס וכל שאין קנס, אין חיוב של ולו תהיה לאשה יעו"ש.

ובזאת נראה לבאר מה שכתבו בת"י כתובות מ., דעשה ולו תהיה לאשה ליכא גבה. ע"ש. ומבואר דעתם דאפילו במקום שרוצה בו ליכא לגבה המצוה, ולפי זה יש להסביר דזה לפי שיטתם, דולו תהיה לאשה הוא מטעם קנס, לכן לא שייך זה לגבה, משא"כ לשיטה הסוברת שהוא מטעם מ"ע יתכן דבמקום שנתרצית בו מקיימת גם היא מ"ע.

וע' בסמ"ג (מ"ע נד) שכתב, המפותה שלא רצתה וכו' ואין כופין אותם לכנוס וכו' יעו"ש. ודבריו תמוהים דמשמע דדין הכפיה קאי גם על הנערה וזה

תימה מה"ת נאמר כן, דהא אפילו באונס יכולה לומר לא בעינא וכ"ש במפותה, ואיזה חידוש הוא שצריך להשמיע דאין כופין אותה.

ברם נראה, דהרי בשו"ע שם בסעיף ד', מבואר דבנטען על הפנויה די"א דמצוה לכונסה, כדאשכחן באונס ומפתה, וכ"ה ברא"ש בסופ"ב יבמות, ובתשבץ שם, המתבאר מזה דגם במפתה איכא המצוה של ולו תהיה לאשה, ורק דלא כפינן ביה, אמנם בתוס' יבמות כד, משמע, דרק באונס איכא המצוה. לפי"ז מיושבים דברי הסמ"ג, דנראה מדבריו דס"ל דרק כפיה ליכא, אבל מצוה שפיר איכא גם במפתה כשיטת הרא"ש הנז', ולפי"ז י"ל, כיון דאיכא מצוה גם היא שייכה במצוה ודלא כת"י הנ"ל, ולהכי חידש דלמרות דיש מצוה עלה, אבל כפיה אין ע"ז.

והנה בתוס' כתובות מב, ד"ה לאביה, הקשו לאביה נמי פשיטא מדקא יהיב מפותה אע"ג דאיכא למימר דהא דמחייבים מפותה היינו בקטנה דלא שייך מחילה וכו', ותירץ הגרע"א דהא פיתוי קטנה אונס ויהיה חיוב עליו לישאנה ובמשנה הא מבואר דאין עליו חיוב נשואין.

ועי' בחכמת שלמה להגר"ש קלוגר, שכתב בזה סברא נכונה, דפיתוי קטנה אונס הוא, זה רק בנוגע לגבה לענין לאסור על בעלה דלא הוי כרצון, אבל לגבי המאנס ודאי אין כאן מאנס דהוי ברצונה וכמפותה, ועי' ברש"ש שדחה דברי הגרע"א הנ"ל דאף דפיתוי קטנה אונס הוא מ"מ אינו מחויב לישאנה דאין כאן תחת אשר עינה דהוי ברצון.

אך יש לדחות דבריו לפי מה שכתב השט"מ בכתובות כט: ד"ה והני בני קנסא, שכתב: ודע דמ"ה דרשינן ולו תהיה לאשה וכו', דמילתא תליא בקנסא ולא מילתא באנפי נפשה קאמר משום דכתיב יתן לאבי הנערה חמשים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר עינה, וע"כ תחת אשר עינה קאי החמשים כסף, דלקמן עלה דמתניתין דתנן איזה בושת קאמר אביי אמר קרא תחת אשר עינה הני תחת אשר עינה מכלל דא-כא בושת ופגם, ופרש"י תחת אשר עינה גבי חמשים כסף כתיב עכ"ל.

הרי מוכח מדברי השט"מ דתחת אשר עינה לא קאי על ולו תהיה לאשה, ורק על קנס של חמשים כסף, וכן כתב מפורש בדף מ' שם, לפי"ז דברי הרש"ש נסתרים, ויש להאריך בזה.

ונראה דתלוי בהא אם הא דשותה בעציצו הוא משום קנס, או שזו מצוה לחוד, דאם שזה מטעם קנס, בודאי בפיתוי קטנה אף שזה דין אונס אבל קנס לא שייך בזה, דסוף סוף עשתה ברצון, אך אם נימא שזו מצ"ע ולא מטעם קנס יתכן לומר כהגרע"א כיון דמצד הדין הוי כאונס, יש בזה כל דיני אונס, וחל עליו חלות המ"ע של ולו תהיה לאשה כשאר אונס.

לפי"ז התוס' לשיטתם דלא תירצו כהגרע"א דלשיטתם אולי, בהא דשותה בעציצו הוא מטעם קנס, לכן לא שייך בקטנה ולו תהיה לאשה, דסוף סוף הוי ברצון ולא שייך לקונסו. וסברת הגרע"א היא להאי שיטה הסוברת דזו מ"ע ושייך בזה שותה בעציצו.

ומה מאד שמחתי שמצאתי בת' הרדב"ז (ח"א סימן ס"ג) שכתב מפורש, דפיתוי קטנה אונס הוא ומחויב גם לישאנה, ומסביר שם דבריו, דהוי מ"ע ולא מטעם קנס, וזה לשיטתו כמו שהסברנו, ומוטעמים מאד דברי התוס' [אך דברי הרדב"ז שם צ"ע שכתב (בתשו' סימן סח) דהאונס אשה דמתחייב לכונסה, אוי אם אסר הנאתה עליו בנדר אין הנדר חל הואיל והוא משועבד לה לכונסה יע"ש.

והנה בודאי אף אם זה היה מטעם קנס שזה חל ע"י ב"ד בודאי לא היה חל הנדר, שזה לא שייך בקנסות שמטילים עליו ב"ד, אך צ"ע לסברתו שס"ל דזה הוי מ"ע הא נדרים חלים על מצות ולמה לא יחול דין הנדר, (ואולי דגם במצוה כל שהוא משועבד לעשותה לאחר, לא חל, ויש לעיין), וי"ל למבואר שם בדבריו דעיקר מה שחל עליו המצוה ולו תהיה לאשה, הוא לא משום חיוב הנשואין, אלא משום חיוב הממון שבנשואין — היינו שאר כסות ועונה, לפי"ז דהוא עיקר החיוב, ושפיר לא יכול לגדור דהא משועבד לה בעניני ממון שבנשואין וכן נראה מבואר בהחינוך שם, שכתב: "שתהיה קשורה עמו ומוטלת עליו כל ימיו לחייב שאר כסות ועונה וכו', משמע שזה עיקר חיוב הנשואין לשם חיוב הממון שבהם, ובמנ"ח שם דקדק מזה דאין המצוה שיקדש גרידא ויוצא המצוה של ולו תהיה לאשה גם בקדושין לבר, אלא דהחיוב הוא נשואין ממש, דהעיקר הוא משום חיובי הממון, וכבר האריכו בזה האחרונים, וע' בהפלאה שם שכתב בפשיטות, דבקידושין לחוד כבר מקיים המצוה של ולו תהיה לאשה, אך נראה דזה תלוי מהי המצוה, אם הנשואין עצמם, או חיובי הממון שבנשואין וכמו שכ' החינוך והרדב"ז, ואם נימא דעיקר חיוב הנשואין הוא, בשביל חיובי הממון, בודאי אינו נפטר בקדושין גרידא, ולפנינו יבואר מזה].

והנראה, דהנה הערוך לנר חקר, בעשה דולו תהיה לאשה, אם המצוה עליו רק שישאנה ומאחר שכבר נשאה, שוב אין עליו עוד העשה, ורק דאסור לגרשה מצד הלאו של לא יוכל לשלחה, או דבאמת דהעשה דולו תהיה לאשה היא עשה תמידית, ולא נפקעה ממנו גם אחרי הנשואין, אכן דבר זה מחלוקת היא בראשונים, עי' בשט"מ (כתובות מ.) שהביא בשם הרשב"א וז"ל: "... דהיאך יבא עשה וידחה ל"ת דהלא העשה כבר אינה בעולם, דאחרי שבעלה לשם אישות שוב אין כאן עשה כלל". יעו"ש. הרי מבואר דעת הרשב"א דמיד בהנשאה פקע ממנו העשה דולו תהיה.

ברם נראה דדעת הרמב"ם אינה כן, דבפ"ג מה' נערה בתולה ה"ד, כתב: ומ"ע ש"ת שתשב אשת מוש"ר תחתיו לעולם וכו', נמצא בה איסור זמה או שנמצאה אסורה עליו מח"ל או מח"ע הר"ז יגרשנה בגט וכו', ולמה לא יבא עשה וידחה ל"ת בין במוש"ר, בין באונס, וישא זו האסורה לו, שהרי אפשר שלא תרצה היא לישוב ונמצא עשה ול"ת קיימין עכ"ל. ומוכח דאי לאו טעמא דאי אמרה ל"ב היה שייך העשה דולו תהיה, ובע"כ דהעשה היא תמידית. ונראה לומר, דמחלוקתם תלויה בהא, דהרשב"א הסובר דהעשה אינה תמידית ס"ל דהעשה ולו תהיה היא לא מטעם קנס, אלא מצו"ע גרידא, ולהכי כשנישאה וכבר קיים העשה, תו פקעה ממנו העשה — אך הר"ם יסבור דהעשה הוא ג"כ מטעם קנס, לכן העשה היא תמידית דלא שייך להפקיע ממנו כשכבר נשאה מאחר שזה מטעם קנס שייך לומר שזה לעולם.

ובזה יש לבאר דברי המל"מ בפ"א נערה, שכ' בהא דמבואר ביבמות נט: בכה"ג שנשא מפותת עצמו דמחויב לגרשה ופטור מקנס דהנשואין פוטרו מתשלומי הקנס, וכ' המל"מ דה"ה בכל שאר איסורין אם עבר ונשא פטור מקנס אף דמחויב לגרש תיכף, והקשה על השמטת הרמב"ם מזה.

אכן לפי ביאורנו א"ש דהרי הר"ם ס"ל דהעשה ולו תהיה, היא עשה תמידית, ולפי המבואר דעת הרא"ש שהבאנו למעלה, דהעשה ולו תהיה, איכא נמי במפותת, הרי פשוט הוא דבזה לא שייך לפוטרו מקנס דאם העשה היא תמידית הרי לא קיים בזה העשה כשמוציאה, ובאמת בירושלמי יבמות שם מבואר דחולק על הבבלי דס"ל דנשוי נשוי ממש, והרמב"ם פוסק כהירושלמי, וצ"ל דס"ל להירושלמי דהעשה היא תמידית.

ומיושב גם לשון המחבר, לפי ביאורנו דד' השו"ע דהעשה הוא מטעם מצו"ע ולא מטעם קנס, הרי מיד דנשאה קיים כבר העשה ונשאר עליו רק הלאו של לא יוכל, ולכן הכפיה היא רק על הלאו ולא על העשה. (וביותר י"ל דד' השו"ע כד' הפלאה דעם קידושין גרידא כבר קיים העשה כיון דלדידיה לאו מטעם קנס הוא ולא יסבור סברת החינוך דהנשואין מצד שאר כסות).

והנה לענין מאנס בוגרת אם איכא המ"ע של ולו תהיה לאשה, עיין בשו"ע שם בסעיף ה' שכתב: הנטען על הפנויה י"א שלא לכנוס משום לזות שפתים וכו', וי"א שמצוה לכנוס וכו', והוסיף בזה הרמ"א: אם ודאי בא עליה מצוה לכנוסה אבל אין כופין על כך וכו', וכתב ע"ז הב"ש (סק"ז) אבל אם ודאי בא עליה כופין אותו בזה יש חילוק בין אונס למפתה.

הרי מבואר להדיא דאיכא מ"ע דולו תהיה לאשה גם בבוגרת מדסתם ולא חילק דרך בנערה, וכ"ה להדיא בתשב"ץ (ח"ב סימן רעג), והוא תימא דהא קרא מיירי בנערה, וכבר עמד ע"ז הגרע"א (בתשו' מהד"ת סימן עב) ועי' ב"קובץ

שיעורים" להגרי"א וסרמן ז"ל (כתובות לה). ולכאורה י"ל, דתלוי לפי מה שביארנו אם העשה דולו תהיה לאשה הוא מטעם קנס, לפי זה כשם שבקנס נאמר רק בנערה ולא בבוגרת, הרי גם העשה דנכלל ג"כ מטעם קנס לא תהיה בבוגרת, אך אם נימא דהעשה הוא מטעם מצוה ולא מטעם קנס ולא תלוי כלל בדין הקנס יתכן לומר דגם בבוגרת איכא המ"ע דלא גרע ממוש"ר, ולכאורה יש סיעתא לזה ממכות טו. דפריך אלא לא יאמר ולו תהיה לאשה במוצש"ר וליגמר מאונס וכו', וקשה דמה פריך, הא במוצש"ר קיימת העשה גם בבוגרת ואיך זה נלמד מאונס שזה רק בנערה, להכי צריך במיוחד במוש"ר בגלל בוגרת, ובע"כ מוכח דגם בבוגרת איכא המ"ע של ולו תהיה לאשה. וצ"ע.

ויש להעיר מדברי התוס' כתובות לט: ד"ה אין לי, שהקשו על מה דאמרינן דהיא יכולה למאן הא אביה מקדשה בע"כ, וכתבו שם: «ואי בשאין לה אב או שבגרה אחר כך מה צריך קרא, תיפוק ליה שיכולה לעכב שלא יהא חוטא נשכר». הנה מלשונם שכתבו שבגרה אחר כך, משמע דבבגרה לבד אין המצוה של ולו תהיה, ותו דאם נימא דגם בבוגרת איכא המצוה הרי אין התחלה לקושיתם, דבעי דין מיאון לגבה כשבגרה ואיננה ברשות אביה, ומוכח דס"ל דבבוגרת ליכא המצוה.

בענין זמן בין השמשות ועלות השחר

הקדמה

ק ביעות זמני בין השמשות ועלות השחר נוגעת בעקרי הלכות בכמה מצוות דאורייתא ודרבנן וביניהם מן החמורות ביותר. וכפי מה שנצרכה ידיעתה ביותר כפי זה רבו בה המחלוקות עד שאי אפשר למצא משנה ברורה והלכה ברורה. ואם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו איזובי קיר? ובבקשה מן הקורא שלא לחשדני שבאתי להביע דעתי הקלושה בדברים אלו. עיקר כונתי היה רק:

א. לסדר דעות הפוסקים לפני הקורא ולבררם כפי מה שנצרך לקביעות זמני לילה ועלות השחר.

ב. לברר דרך קביעות זמני לילה ועלות השחר, כי מאחר שלדעת רוב הפוסקים משתנה אורך זמן בה"ש ועלות השחר לפי המקום ולפי התקופה יש צורך בחשבונות רבים לקובעם בדיוק והטבלאות שנעשו על זה מכבר אינן בנויות על דעות הפוסקים לגמרי לע"ד. גם חשבתי את החשבונות על פי השיטות השונות כפי מקומה של ירושלים וגם של עיר נוא יורק.

ג. גם לא נמנעתי מלהביא דברים אחדים שעלו בדעתי הקלושה כסברות וישובים בדעות הפוסקים ולברר המציאות בהופעת הכוכבים כפי חוזק הראות של בני דורנו.

וחלקתי את המאמר לד' חלקים.

שער ראשון. בו ביארתי הדברים הנוגעים להלכה.

שער שני. בו סדרתי ישובים הנמצאים על הסתירות שרבו בסוגיא זו.

שער שלישי. בו קבצתי הקושיות והתירוצים שמצאתי על שיטת הגאונים

ושיטת ר"ת בענין בה"ש. גם הבאתי שם חידוש משו"ת בני ציון שסובר שמעולם

לא חלק ר"ת על שיטת הגאונים והקשיתי כמה קושיות על חידושו זה.

שער רביעי. בו ביארתי הדברים הנוגעים למציאות: גודל הכוכבים וזמן

צאתם ומסקנת חשבונותי לפי השטות השונות.

והא לך עיקר המסקנות שעלו לע"ד לענין הלכה (בשער הראשון).

א. רוב רובם של הראשונים — ואפשר כולם — סוברים שכל משך ספק

בין השמשות הרי הוא לכל היותר מהלך אלף תק"ן אמות אחר שקיעת החמה (או גופה או אורה).

ב. רוב רובם של הראשונים סוברים שביאת הלילה תלויה בחשכת הרקיע

ושראית הכוכבים אינה אלא סימן קרוב לזמן זה.

ג. במשך מהלך מיל יש הוכחות חזקות שאין שום ראשון שסובר שהוא י"ח מינוט אלא או כ"ד מינוט או כ"ב מינוט וחצי.

ד. ומאחר שבין השמשות ועלות השחר תלויים בחשכת הרקיע וחשכת הרקיע תלויה במצב החמה תחת האופק, יש לנו דרך סלולה לחשבון משך בין השמשות וזמן עלות השחר בכל מקום ובכל זמן דהיינו, תחלה חושבים כמה מעלות החמה עומדת תחת האופק ביום א' בתקופת ניסן בארץ ישראל ג' רבעי מיל אחר שקיעת החמה וכן לד' מילין. ואחר כך חושבים כמה זמן יעבור משקיעת החמה עד עומדה באותן מעלות במקום פלוני ובזמן פלוני.

שער ראשון

דברים השייכים להלכה

א.

המקורות בש"ס וביאור דברי ר' יוסי.

עיקר המקור בענין בה"ש הוא בפ' במה מדליקין (שבת ל"ד:): "... ואיזהו בה"ש משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי ר' יהודה. ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל, ר' יוסי אומר בה"ש כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו: ... הא גופא קשיא ... אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל כרוך ותני איזהו בה"ש משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי בה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל הכי קתני משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין יום הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה ואזדו לטעמייהו דאיתמר שיעור בה"ש בכמה אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל ... תרי תילתא מיל ... אמר רב יהודה אמר שמואל בה"ש דר' יהודה כהנים טובלים בו. למאן אילימא לר' יהודה ספיקא היא אלא בה"ש דרבי יהודה לר' יוסי כהנים טובלין בו. פשיטא מהו דתימא בה"ש דר' יוסי מישך שייך בדר' יהודה קמ"ל דשלים בה"ש דרבי יהודה והדר מתחיל בה"ש דר' יוסי. אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן הלכה כרבי יהודה לענין שבת והלכה כר' יוסי לענין תרומה. בשלמא הלכה כר' יהודה לענין שבת לחומרא אבל לענין תרומה מאי היא אילימא לטבילה ספקא הוא אלא לאכילת תרומה דלא אכלי כהנים תרומה עד דשלים בה"ש דר' יוסי. אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב א' יום שנים בה"ש ג' לילה תניא נמי הכי כוכב א' יום ב' בה"ש ג' לילה א"ר יוסי לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים שאינם נראים אלא בלילה אלא בינונים: ...

והנה חז"ל ביארו יפה זמן בה"ש לפי ר' יהודה ולפי ר' נחמיה מתי מתחיל ומתי כלה. ובבה"ש דר' יוסי לא ביארו בפירוש אלא משך זמנו ושהוא אחר בה"ש דר' יהודה. ונחלקו חכמינו הראשונים בבה"ש דר' יוסי מתי הוא. וכנראה לי יש כאן שלוש או ארבע שיטות ביחס בה"ש דר' יוסי לדר' יהודה. ואאריך קצת בזה שכן לא ראיתי רבים מעוררים על החילוקים האלו.

א. השיטה הראשונה היא שבה"ש דר' יוסי חל מיד אחר גמר בה"ש דר' יהודה. בשיטה זו הלך הר"ש (סוף פ"ק דזבין) שכתב "וכי שלים בה"ש דר' יהודה מתחיל בה"ש דר' יוסי וממה נפשך דמתחיל לאלתר". גם מדברי הטור משמע ברור שסובר כן שכתב (א"ח ס' רצ"ג) "זמן יציאת שבת להיות מותר במלאכה הוא משישלים בה"ש דר' יוסי והוא אחר בה"ש דר' יהודה שהוא ג' חלקי מיל אחר שקיעת החמה. נמצא אחר שקיעת החמה כדי להלך אלף ות"ק אמה מותר בעשיית מלאכה". וכן המאירי מביא שיטה זו (שבת ל"ד:) שכתב "שמא ראיית ג' כוכבים בינוניים והכסיף העליון אחד הוא". וכתב עוד "שבה"ש של ר' יוסי הוא רגע הסמוך ליציאת הכוכבים". וכן הלכו בשיטה זו גדולי האחרונים. הגר"א כתב (א"ח ס' רס"א) "בה"ש דר' יוסי אחר בה"ש דר' יהודה תיכף והוא צה"כ דאמר שמואל כוכב א' יום שנים בה"ש וכול". וכן כתב הרב בעל התניא בסידורו בענין קבלת שבת שר' יוסי אמר שתחילת זמן בה"ש הוא בסוף בה"ש דר' יהודה.

ב. השיטה השניה היא שיש זמן קצר בין סוף בה"ש דר' יהודה לבה"ש דר' יוסי אבל אותו זמן מוגבל הוא ונראה שהוא פחות משיעור טבילה ושעור טבילה הוא מהלך ג' אמות. כשיטה זו כתבו התוספות (שבת ל"ה: ד"ה אלא) "... כהרף עין דר' יוסי... וי"ל דאינו מתאחר כל כך שיהא שיעור טבילה בינתיים". וכן הסכים הרא"ש (שבת פ"ב ס' כ"ג) וכתב שם ששיעור טבילה הוא מהלך ג' אמות. וכתב למסקנה "משתשקע החמה מהלך אלף הקמ"ט אמות מותר לעשות מלאכה במוצאי שבת". גם הב"י (א"ח רצ"ג) השיג על הטור וכתב "ועי"כ יש להגיה בספר רבנו נמצא אחר שקיעת החמה אלף ותקמ"ט אמה". גם מדברי הרמב"ן מוכח כשיטה זו שכתב (תורת האדם, אבילות ישנה) "משעת שקיעת החמה ועד זמן שהוא לילה (צה"כ בלשון הש"ס) מהלך ד' מילין משעה שהתחיל השמש להשתקע עד זמן ביאת השמשות... מהלך שלושת מילין ורביע מיל... משעה שהשחיר העליון והשוה לתחתון מופלג מעט מזמן צה"כ והוא בה"ש דר' יוסי". ואם כן משך זמן בה"ש דר' יהודה וההפלגה בינו ובין בה"ש דר' יוסי וכהרף עין דר' יוסי כולם נכללים בג' רבעי מיל. וכן כתב הרשב"א (שבת ל"ה:) "וכתב מורי הרב ד"ל דמסתברא דבה"ש דר' יוסי אינו מתאחר אחר בה"ש דר' יהודה בשיעור טבילה". ר' לוי ק' חביב (ה' קידוש החודש פ"ב ה"ט) מביא דברי התוס' והרא"ש שהפלגת

בין בה"ש דר' יהודה לדר' יוסי היא פחות משיעור טבילה אבל חולק על הרא"ש באמרו שהג' רבעי מיל כולל את ההפלגה עם בה"ש דר' יהודה.

ויש עוד כמה פוסקים שסוברים שהג' חלקי מיל של רבה והב' חלקי מיל של רב יוסף כוללים בה"ש דר' יוסי עם בה"ש דר' יהודה וממילא מוכח שכולם סוברים כאחת משתי השיטות שהבאנו לעיל אף על פי שאי אפשר להוכיח כאיוז מהן. כן סוברים רב האי גאון ורב שרירא גאון (עיין מנחת כהן מ"א פ"ט).

עוד יש להוכיח ממה שפסק ר' יוחנן בשבת שהלכה כר' יהודה וכו' יוסי לחומרא שממילא משמע שכל מי שמביא ג' רבעי מיל לשיעור בה"ש להלכה סובר כן. כן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' רס"א ב') [ותמיהה גדולה שהוא בעצמו בב"י השיג על הטור שכתב ששיעור בה"ש אלף ות"ק אמות והב"י כתב שצריך להגיה זמן בה"ש אלף ותקמ"ט אמות ובשו"ע הוא כותב ששיעור בה"ש אלף ות"ק אמות]. והרמ"א (או"ח רס"א א') כתב ג"כ ששיעור בה"ש הוא ג' רבעי מיל. מדברי ס' יראים (סי' קב וגם בהגהות מרדכי פ' במה מדליקין) משמע גם כן שמיד אחר גמר הג' רבעי מיל דהיינו שקיעת גוף החמה הוה לילה. גם מספר הראב"ן משמע כן לפי דברי הב"ת. וז"ל הב"ח (או"ח סי' רס"א) "מיהו בס' הראב"ן סי' שני מבואר דנחלק על ר"ת וסבר ליה דג' רבעי מיל בתחילת שקיעה הוה ליה בה"ש ואחר כך הוה לילה גמור". וכן הסמ"ג כתב (ל"ת רנ"ז) "אין טמאים אוכלים בתרומה עד שיעריב שימשן ויצאו ג' כוכבים בינונים וזה העת כמו שליש שעה אחר שקעה". גם רבים מן הפוסקים האחרונים כתבו כן. הלבוש (או"ח רס"א) כתב "ושיעור בה"ש הוא כדי מהלך ג' רבעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמה קודם הלילה". וכן כתב הרב יעקב מליסא בסידור דרך החיים. וכן היעב"ץ בסידורו כתב שבה"ש הוא ג' רבעי מיל. והרב בעל מנחת כהן (מ"א פ"ט) כתב שכן מסתבר.

ג. השיטה השלישית היא שחכמי הש"ס נסתפקו כמה היא ההפלגה בין בה"ש דר' יהודה ובה"ש דר' יוסי. וזה מה שכתבו התוספות (שבת ל"ה : ד"ה אלא) "א"נ ספק היה להם אם היה מתחיל מיד אחר דר' יהודה או מתאחר הרבה".

ד. ולולא יראתי הייתי אומר ששיטת הראב"ן (סי' ב') היא שיטה רביעית ושיש מקום לומר שסובר שיש הפלגה של ד' מילין ורביע בין סוף בה"ש דר' יהודה ובה"ש דר' יוסי. וז"ל הראב"ן "ומשקיעת החמה ועד צה"כ הוא שעה שמוסיפין מחול על הקודש... ואיזהו בה"ש משתשקע החמה עד צה"כ... ואע"ג דאמרי אמוראי דשיעור בה"ש ג' חלקי מיל ולא יותר היינו לר' יהודה דאמר הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה אבל אנן קיי"ל בברכות דעד צה"כ ימא הוא ואמרינן בפסחים משקיעת החמה עד צה"כ מהלך ה' מילין". משמע לכאורה שהוא מסתפק בכל משך ה' מילין אם הוא יום או לילה. כן הבין גם בעל אבן שלמה את דברי הראב"ן והשיג על הב"ח שהבינם בענין אחר. ומתוך פלפול חברים נלע"ד שיש להביא סמך

לזה מלשון רש"י ברכות סוף דף ב. שממנה משמע קצת שגם רש"י סבר כשיטה זו. וז"ל: "ביאת השמש. שקיעת החמה: ומאי וטהר וטהר יומא. והכי קאמר קרא לכשתשקע החמה ויפנה היום וטהר מתוך חללו של עולם ששקעה לגמרי דהיינו צאת הכוכבים לפי שזמן שקיעת אורה מהלך חמשה מילין כדאמרינן בפסחים ואחר יאכל מן הקדשים: [דברי רש"י אלו הובאו בדפוס ראשון של הש"ס (שונצינו) ונשמטו כנראה בטעות מדפוס השני (בומברג). ומאחר שכל דפוסי הש"ס שנדפסו אחר כך נעתקו מש"ס בומברג נחסרו דברי רש"י אלו גם מדפוסי הש"ס שלנו. והרב משה יהודה הכהן בלוי נ"י מצאם והעתיקם בסוף דפוסו של ר' יהונתן הכהן על הרי"ף ברכות]. אבל מה אעשה שלא ראיתי אף אחד מן הפוסקים מעורר על שיטה זו והב"ח (עיין לעיל) בפירוש סותר את הפשט הזה.

היוצא לנו מכל זה שרוב רובם של ראשונים — ואפשר כולם — סוברים שמשך זמן של מהלך אלף ותק"נ אמות אחר השקיעה לכל היותר כולל בין בה"ש דר' יהודה ובין בה"ש דר' יוסי וגם ההפלגה ביניהם. ואין כאן אלא אינמי אחד בתוספות שחולק על זה ולעניות דעתי יש מקום לומר שגם הראב"ן ורש"י חולקים על זה.

ועכשיו שהבאתי הגמרא בפ' במה מדליקין אביא בקיצור את הגמרא בפסחים (צ"ג:) וז"ל המשנה "איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי ר' עקיבא...". ולשון הגמרא: "אמר עולא מן המודיעים לירושלם ט"ו מילין הוא. סבר לה (רש"י: עולא) כי הא דאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כמה מהלך אדם ביום עשר פרסאות מעלות השחר ועד הנץ החמה ה' מילין משקיעת החמה ועד צה"כ ה' מילין פשו להו תלתין חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא. עולא לטעמיה דאמר עולא איזוהו דרך רחוקה. כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה. אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנא לן דכתיב וכמו השחר עלה... ואמר ר' חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והוא חמשה מילין... מיתיבי ר' יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין. משקיעת החמה ועד צה"כ ארבעת מילין נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום תיובתא דרבא תיובתא דעולא תיובתא לימא תיהוי תיובתא דר' יוחנן אמר לך אנא ביממא הוא דאמרי ורבנן הוא דקא טעו דקא חשבי דקדמא וחשוכא וכולי" ופירש רש"י ד"ה ת"ש ר' יהודה אומר "ר"י קא חשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צה"כ... פשו להו ל"ב מילין מהנץ החמה ועד השקיעה ותיובתא דרבא ודעולא דאמרי שלושים מילין". וכן פ"י ר"ח וז"ל "תיובתא לעולא דאמר מהלך החמה ביום מן המזרח למערב ל' מיל ומתניתין דא' שמונה פרסאות שהן שנים ושלושים מיל".

ב.

גדרי בה"ש

ועתה עלינו לברר את גדרי בה"ש לפי השיטות השונות כלומר מהו המהות לילה ואילו הם רק סימנים לביאת הלילה. למשל לר' יהודה מצינו שלילה בא בהכסף העליון והשוה לתחתון. בג' רבעי מיל אחר השקיעה ובצאת ג' כוכבים (כן הוא להרבה מפרשים עיין (א) לעיל). והרב אלחנן ווסרמאן (קובץ שיעורים ריש פסחים) הביא ראייה לאמר שהכוכבים רק סימן ללילה מן הכתוב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד שנאמר קודם בריאת הכוכבים. ולע"ד יש להביא עוד ראיות על זה ואפשר שיש גם חולקים על זה כמו שנבאר עתה בע"ה. השאלה היא איזה מאלו הגדר ואלו רק סימנים לביאת הלילה. ובזה יש מקום לכמה דעות אפילו בדעת ר' יהודה בלבד.

א. התוספות (שבת ל"ה. ד"ה תרי) סוברים שלכולי עלמא צה"כ לילה וז"ל "תימא לר' במאי פליגי דהא ודאי משעת צה"כ הוה לילה כדפי' וי"ל דאמרינן לקמן לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים... אלא בינונים והשתא פליגי דלר' יהודה מספקא ליה בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסף העליון אם הם בינונים אם לאו". ובזה התוס' לשיטתם שהדרשה (ברכות ב:) שצה"כ היא לילה מן הקרא דנחמיה הוה דרשה גמורה ומה שאמר התלמוד "זכר לדבר" זה רק לגבי קריאת שמע התלויה בזמן שכיבה ולא בלילה (מגילה כ: תד"ה והיה) ומשמע מדברי הגר"א (יו"ד ס' ר"ב ס"ק ט') שגם הוא סובר כן וז"ל "ולפי שצריך בקיאות גדולה בזה לידע ג' כוכבים לבד ויהיו בינונים וכמש"ש בתוס' לכך נתנו שיעור בהכסף כו". אבל נראה שיש חולקים על זה ונראה שהם סוברים שהקרא דנחמיה אינו אלא גילוי מילתא בעלמא (עיין פני יהושע שבת ל"ה:) ואם כן אין ר' יהודה משועבד לזה. וכן מוכח מהש"ס (מגילה כ:) דאמרי קי"ל דעד צה"כ לאו לילה הוא ורק אחר כך מביא הקרא דנחמיה (כמו שכבר מעוררים אחרונים). גם נראה שכל הפוסקים שהביאו ג' כוכבים בינונים לסימן לילה להלכה בודאי חולקים על התוס' שלפי התוס' אי אפשר לדעת אלו הם כוכבים בינונים אפילו לר' יוסי. ואלו הם הפוסקים המביאים ג' כוכבים בינונים או ג' כוכבים סתם לסימן לילה: הרי"ף (סוף ב"מ); הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ד); הר' אברהם בן הרמב"ם (תשו' מהר"ם אלשקר סי' צ"ו); רב פלטאי (טור או"ח סי' רל"ה); סמ"ג (ל"ת רנ"ו); שולחן ערוך (יו"ד סי' רס"ב, ו); הרמ"א (או"ח סי' תקס"ב א').

גם מדברי הראב"ן המובא לעיל משמע בפירוש שלר' יהודה סוף בה"ש אינו תלוי בצאת הכוכבים.

ב. מדברי ר' יהודה עצמו משמע שגדר הלילה תלוי בחשכת הרקיע שכתב הכסף העליון והשוה לתחתון לילה. וכמו שזה משתנה ממקום למקום לפי ריחוק

המקום מקו המשוה מזמן לזמן בתקופות השנה כך משתנה זמן בה"ש. וממילא הג' רבעי מיל לא דוקא הם. והנה הרב מנחת כהן האריך מאד בשאלה זו עיי' שם (מאמר ב' פ"ב ופ"ג) והביא ד' ראיות שהג' רבעי מיל אינם משתנים לפי המקום והזמן וד' ראיות אחרות מהן מוכח שהג' רבעי מיל נאמר דוקא על קו ארץ ישראל ובכל ובזמן תקופת ניסן ותשרי ושזמנם משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. ולבסוף סותר כל הראיות המוכיחות על יציבות הג' רבעי מיל ומסיק שלדינא משתנים הג' רבעי מיל כפי אורך היום. ורק במצוות דאורייתא יש לחוש לחומרא שאינן משתנים. וכן כתבו מפורש הגר"א (או"ח רס"א) והרב בעל התניא (בסידורו, קבלת שבת) וכן כתב הרמב"ם (ריש ברכות) לגבי ד' מילין שבין עלות השחר להנץ החמה. וכן כתב הפר"ח וז"ל "הני ד' מילין משתנים בכל מקום ובכל זמן אפילו לקולא ולא בדברי מ"כ שמחמיר לכאן ולכאן" (קונטרס דבי שימשא ד' ט') ומשמע שכמו כן סבר לגבי ג' רבעי מיל שהמ"כ כולו בחדא מחתא מחתינהו.

אך הפמ"ג (או"ח רס"א ט') כתב וז"ל "עיי' מ"א דחשבינן שעות זמניות והיינו לענין ב' שעות קודם הלילה אבל זמן תוספת שבת כמוזכר כאן מתחילת השקיעה כו' לא ישתנה ומי שקיבל עליו מתחילת השקיעה הוה תו ד"ת מ"צ וקבלה בלב". ונראה לכאורה שהפמ"ג מזהיר שזמן תוספת שבת לא ישתנה כלומר לעולם מתחיל בשקיעת החמה ואפילו אם זה קודם לצה"כ יותר מב' שעות. זה נראה ממה שמסיים הפמ"ג "ומי שקיבל עליו מתחילת וכול"י שלכאורה אין לזה שייכות לשאלה אם אורך הזמן שבין שקיעה לצאת הכוכבים משתנה. אבל ודאי שזה דחוק מאד לומר שהפמ"ג סבר שלפעמים יהיה עובי הרקיע יותר משתי שעות זמניות וגם הרב ישראל מאיר הכהן כתב בביאור הלכה שם שהפמ"ג סבר שהד' מילין הם שעות שוות ואם כן יש דעה אחת שחולקת על הפוסקים הנ"ל וצ"ע מנא ליה להפמ"ג הא ומה תהא על כל הראיות הברורות שהביא הרב מנחת כהן.

[וראני להזכיר כאן פירוש הראב"ע על הפסוק "עד אשר לא תחשך השמש והאור" וז"ל "פי' והאור הזה אור השחר שיעלה טרם זרוח השמש ויעמוד אחר בואו שעה ושליש שעה מהשעות השוות". והנה משמע כאן שלדעתו אין זמן הנשף משתנה. אבל בודאי אי אפשר להוציא מכאן דבר להלכה כנלע"ד. שכן אין דברי הרב באורך הזמן מסכימים כלל עם הסוגיא בש"ס. ועוד ברור הוא שלא דבר כאן הרב לענין הלכה. ועוד שיש מקום לומר שלא כיון הראב"ע לומר שלא ישתנה הזמן ולא הזכיר השעות השוות אלא להוציא מדעתנו שכונתו לשעות זמניות שיש דעות בהם שהן ארוכות יותר מן השעות השוות אפילו באחד בתקופת ניסן ואחד בתקופת תשרי כמו שנבאר לקמן אי"ה].

נמצא שלרוב הפוסקים (ואפשר לכולם) אין הזמנים של ד' מילין וג' רבעי מיל קבועים ואם כן אי אפשר לומר שהם גדר בה"ש לרבי יהודה. וגם אין צאת

הכוכבים גדר לבה"ש. חוץ מן התוס' הצ"ל שסברו שהכוכבים הם גדר וכנראה שהפמ"ג סבר שהזמן הוא הגדר.

ג. ואם כן צריכים אנו לומר שגדר בה"ש דר' יהודה תלוי בחשכת הרקיע כמו שמשמע מלשונו בברייתא "איזהו בה"ש". וממה שביארנו לעיל שלכל המפרשים בה"ש של ר' יוסי קשור לבה"ש של ר' יהודה בזמן ידוע לפי זה גם בה"ש של ר' יוסי אינו נגדר בהופעת כוכבים. ונראה לי שיש להביא קצת ראיה מן הגמרא ומן השכל שאי אפשר לומר שצאת הכוכבים יהיה גדר ללילה.

והנה הראיה מן הגמרא היא מן הברייתא ריש ברכות "מאימתי מתחילין לקרות ק"ש בערבין... וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן סימן לדבר צה"כ". ולמה אמרו חכמים "סימן לדבר צה"כ" ולא אמרו בפשיטות "שהוא צה"כ"? משמע שהכוכבים רק סימן לילה ולא גדרו. ואם כן סרה גם קושית התוס' שם ובאריכות במגילה (כ: ד"ה והיה) "... דהא אמרינן ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר דכתיב והיה לנו הלילה למשמר ואמאי לא הוה ראיה גמורה...". שאם נאמר שצה"כ אינו גדר ללילה אי אפשר לומר שהקרא בא לגדור את הלילה. והתוס' באמת סבירא להו שצה"כ הוה גדר ללילה לכולי עלמא כמו שהבאנו לעיל. ותירצו "ויש לומר דהתם בעי לאסוקי דזמן שכיבה דגבי קריאת שמע הוי צאת הכוכבים ומשום הכי קאמרינן התם דאין זו ראיה גמורה דגהי דהוה לילה מאותה שעה מכל מקום לא הוה זמן שכיבה לכל אדם". ותירוץ זה נקט, שמה שאמרו חכמים "סימן לדבר צה"כ" לא נאמר על שעה שהכהנים זכאין לאכול מתרומתן אלא חזר למעלה על דברי הברייתא "מאימתי מתחילין לקרות" וזה ודאי דוחק קצת ממה נפשך אם החכמים סוברים שהכל יודעים שהכהנים זכאין לאכול מתרומתן משעת צה"כ למה להם לומר כלל "סימן לדבר צה"כ". ואם סוברים שאין הכל יודעים השעה א"כ באו להשמיענו אגב אורחא גם את הזמן הזה ואם כן הסימן נאמר גם על השעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן ואם כן אין מקום לתירוץ התוספות. וודאי שלשיטת התוס' צריכים אנו לומר כן כמו שביארנו לעיל אבל בלא זה ודאי ניחא יותר לפרש שהכוכבים רק סימן ללילה כגלע"ד. ואם כן הרי כאן ראיה מלשון הש"ס שהכוכבים אינם אלא סימן בעלמא.

וקצת ראיה מן השכל כך היא. אם נאמר שהופעת ג' כוכבים מהוה לילה ואין הלילה תלוי בחשכת הרקיע אם כן ביום שהוא מעונן קצת תתאחר כפי זה ביאת הלילה. גם כשהלבנה מאירה תתאחר בשביל זה ביאת הלילה. וכל זה זר מאד ולא ראינו אחד מעורר על זה. כן תשתנה לפי זה ביאת הלילה כפי מעמד המזלות ברקיע שלפעמים יש רבים מן הכוכבים הבינונים בחצי הכדור שלמעלה מראשינו ולפעמים פחות מהם. למשל לפי החשבון בתקופת ניסן באופק ירושלם תובב"א י"ח

דקים אחר שקיעת החמה אפשר לראות כבר ארבעה כוכבים (מן הכוכבים הקבועים) ובתקופת תשרי באותו זמן ובאותה חשכה לא יראה אלא כוכב אחד. (כל זה נאמר לשלימי הראיה וביום צלול). וגם זה זר מאד שלא ידבר אף אחד מן הראשונים או מן האחרונים במה שיתאחר הלילה באחד בתקופת תשרי יותר ממה שמתאחר באחד בתקופת ניסן שבשניהם היום והלילה שווים. ומה הטעם דחוק לומר שביאת הלילה תלויה במה שהיינו רואים ג' כוכבים אלמלא הרקיע היה מעונן ואלמלא האירה הלבנה — שאם כן היינו מוכרחים לומר שביאת הלילה תלויה בחשכה ושהחשכה משתנה מתקופה לתקופה. וזה בודאי דחוק מאד. ומכאן ראה לכל אלו הפוסקים הסוברים שביאת הלילה תלויה בחשכת הרקיע וקשה לתוס' הסוברים שתלוי בהופעת הכוכבים. ומי בעל הברייתא „כוכב אחד יום שנים בה"ש...“ בזה נדבר אי"ה לקמן.

ג.

שנוי המקום והזמן

ואחר שבררנו כל זה בע"ה ית' צריכים אנו לברר רק חשכת הרקיע באופק א"י ובבל בתקופת ניסן ותשרי בשעת צה"כ ובשעת עלות השחר ולחשב באיזה זמן תהיה אותה חשכה במקומנו בכל יום ויום. והנה חשכת הרקיע תלויה בעיקר במצב השמש תחת האופק וזה קל לחשב על ידי חכמת המשולשים הכדוריים לכל יום בשנה ולכל מקום בכדור הארץ. וכן חשב הרב בעל התניא (עיין סידורו קבלת שבת) וכן חשב החכם ב' כהן (עיין מלמד להועיל או"ח סי' ל') והרב יחיאל מיכל טוקצינסקי בספרו בין השמשות וכן חישב הרב י"מ שלזינגר בקונטרסו איזהו בה"ש. ועכשיו צריכים אנו לברר מתי הוא זמן צה"כ באופק ירושלם באחד בתקופת ניסן. ובתשובה לשאלה זו נברר מקודם שיטת הגאונים, וזמן לילה לפי שיטת ר"ת יהיה קל להוציאו מחשבונינו בענין עלות השחר כמו שנברר לקמן בע"ה. ובתור סיוע למי שרוצה לברר את שיטת הגאונים ואת שיטת ר"ת קבצתי כל הקושיות והתירוצים שמצאתי על שתי שיטות אלו וסדרתי אותם בשער השלישי. ועכשיו לפי שיטת הגאונים, ברור לנו שמהלך ג' רבעי מיל אחר שנתעלם כל גוף החמה מן האופק (בירושלם באחד בתקופת ניסן) הרי זה סוף זמן בה"ש לר' יהודה ובה"ש של ר' יוסי אינו מתאחר יותר מנ' אמה אחר זה לכל הראשונים (חוץ מאי"גמי אחד בתוס' הג"ל ואולי גם לפי רש"י וראב"ן). ואם כן מהלך אלף תק"ג אמה אחר השקיעה ודאי לילה לשיטה זו בארץ ישראל ובבל בא' בתקופת ניסן ותשרי. ונראה שכל הפוסקים ההולכים בשיטת הגאונים מסכימים לזה רק שהרב בעל התניא סובר שהשקיעה על פי הלכה הוה כשהחמה מסתלקת מן ההרים הגבוהים שבארץ ישראל וזה מתאחר כארבעה מינוט אחר השקיעה התכונת (דהיינו השקיעה למי שעומד

על שפת הים ורואה את החמה שוקעת בים) וגם סובר שהכהרף עין של ר' יוסי נמשך כשני מינוט. אבל נראה שהוא יחיד בדברים אלו*).

ומה שכתב הרב שבה"ש של ר' יוסי שהוא כהרף עין נמשך ב' מינוטין זה ודאי קשה מאד לקבל שלשון כהרף עין תסבול פירוש זה. ומה שיש לדייק מדברי הסמ"ג שכתב שמשך בה"ש הוא כשליש שעה. וג' רבעי מיל לכל היותר הוא י"ח מינוט ואם כן צריכים אנו לומר שבה"ש דר' יוסי הוא ב' מינוט כדי להשלים הב' מינוט של שליש שעה. כל זה נלע"ד דוחק שהרי לשון הסמ"ג בעצמה משמעת שלא דק ואפשר לומר שלחומרא לא דק בערך מינוט אחד שההפרש בין שליש שעה ובין אלף תקמ"ט אמות אינו אלא קצת יותר ממינוט אחד.

ד.

אורך זמן מהלך מיל ובה"ש

ועתה עלינו לבאר כמה הוא זמן מהלך מיל. והנה מסוגית הש"ס פ' מי שהיה (פסחים צ"ד.) לפי פירושי הר"ח ורש"י ולפי הגירסא לפנינו מוכח ברור שאדם

(*) כאשר באתי בעניי לישוב שיטת הרב מצאתי בע"ה שלש ראיות לדבריו ששקיעת החמה היא כשהחמה מסתלקת מראשי ההרים.

א. בשבת (ל"ה.) "א"ר הנינא הרוצה לידע שיעור של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל... ומדר' נחמיה אמר שבה"ש הוא משקיעת החמה משמע קצת ששקיעת החמה משערינן בראשי ההרים.

ב. בירושלמי (ברכות פ"א ה"ב) איתא "עד הגן החמה רבי זבדיה... כדי שתהא החמה מטפספת על ראשי ההרים". ומדעובי הרקיע בבוקר ובערב אחת הן אם כן נראה שגם שקיעת החמה משערינן בראשי ההרים.

ג. בשבת (ל"ה:) איתא "א"ל רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלא אתלו שרגי". ורוב המפרשים סוברים שהכונה על גוף השמש (עין מ"ב מ"א פ"ד; ביאור הלכה א"ח סי' רס"א ס"ג שכתבו כן בפשיטות) והרב כתב: "מאד מאד צריך ליותר בהדלקת הנרות... בעוד השמש זורח בראשי האילנות... כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות... בכמו ד' חלקי ששים מן השעה אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י. משמע לע"ד שמפרש שכונת רבא היתה על אור השמש ואם כן נמצא שזמן הדלקת הנרות הוא מעט אחר הסתלקות גוף השמש. ומאחר שזמן הדלקת הנרות הוא קודם השקיעה ההלכית אם כן השקיעה ההלכית באה אחר הסתלקות גוף השמש. (וא"ת מה תהא על מי שדר על ראש ההר ששקיעתו ההלכית באה עם הסתלקות גוף השמש י"ל שדברי רבא לא נאמרו אלא ליושבי בבל שיושבים בשפילה). ואולי פירש הרב את דברי רבא כן מפני שזמן עמידת השמש בראשי האילנות משתנה הרבה לפי ריחוק אדם הרואה מן האילן. (ולמי שעומד תחת האילן יהיה זמן הדלקת הנרות בחצי היום ממש).

בינוני ביום בינוני שהוא י"ב שעות הולך ל"ב מיל. וא"כ עולה מהלך כל מיל ומיל ג' חלקי שמונה מן השעה דהיינו כ"ב מינוט וחצי.

ויש להוכיח שכן סבר גם הרשב"א שכתב (ריש ברכות) שמפלג המנחה עד הלילה דהיינו משך שעה ורבע מהלך אדם ד' מילין ושתות מיל משמע שמהלך מיל הוא ג' חלקי עשרה מן השעה. וממה שכתב ששקיעת החמה מתאחרת שתות מיל אחר פלג המנחה דהיינו י"א שעות חסר רביע ביום משמע ששקיעת החמה באה ב"א שעות חסר חומש, וכנגד זה הגן החמה בא בסתמא בשעה וחומש ביום מאחר שעובי הרקיע בבוקר ובערב שווין זה לזה. ואם כן יש ט' שעות וג' חומשי שעה מהגן החמה ועד שקיעתה — משך זמן של י"ב שעות שלנו דהיינו תש"כ מינוט. ואם כן כל שעה של הרשב"א עולה ע"ה מינוט ומהלך מיל ג' חלקי עשרה מזה דהיינו כ"ב מינוט וחצי.

וכן משמע מדברי הרמב"ן. שכן כתב באבלות ישנה שיש ד' מילין משקיעת החמה עד צאת הכוכבים וכתב גם כן וז"ל "פלג המנחה הוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה אין ביניהם אלא מהלך של ארבע אמות". וכן משמע מדברי המאירי ריש פ"ד דברכות וז"ל "מי"א שעות חסר רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם". וכן משמע מדברי הרא"ה על הרי"ף פ"ד דברכות וז"ל "שקיעת החמה באחת עשרה שעה פחות חומש שעה". גם ממהרי"ל משמע כן שכתב (הל' עסק המצות) שמהלך מיל הוא מעט יותר משליש שעה.

וכן פירשו החק יעקב והגר"א (או"ח ס' תנ"ט) וכן כתב להלכה הרב בעל חתם סופר בתשובותיו (או"ח ס"פ) וז"ל "ושיעור מיל במוחלט הוא כ"ב מינוטין כמו שהאריך והוכיח בראיות ברורות שאין עליהם תשובה בחק יעקב".

שיטה שניה הובאה ברמב"ם (פה"מ פסחים פ"ג מ"ב) והיא שמהלך מיל הוא ב' חומשי שעה משעות השוויה דהיינו כ"ד מינוט. וכן כתב הרע"ב שם. ומקור שיטה זו במה שהרמב"ם סובר שממודיעים ולירושלם ט"ו מיל ושזה מהלך אדם בינוני בר' שעות (הל' ק"פ פ"ה ה"ט).

וכן משמע מדברי התוספות שכתבו (פסחים י"א: וסנהדרין מ"א: ד"ה אחד) שמשך הזמן מעלות השחר עד הגן החמה הוא מהלך ה' מיל וגם שזה עולה לשעה ומחצה. משמע שמהלך מיל הוא ג' חלקי עשרה מן השעה. וכשנדקדק בדבריהם נמצא שיש י"ב שעות מעלות השחר ועד צאת הכוכבים וט' שעות מהגן החמה ועד שקיעתה. וביום בינוני משך הזמן מהגן החמה ועד שקיעתה הוא י"ב שעות שלנו דהיינו תש"כ מינוט. ונמצא שמה שהתוספות קראו בשם שעה עולה לפ' מינוט ומהלך מיל שהוא ג' חלקי עשרה משעה כזאת עולה כ"ד מינוט.

וכן פסק הרב בעל התניא בסידורו והפרי"ח בקונטרס דבי שימשא.

ומה שהגרי"א הגיה בדברי התוס' דלעיל, עיין בחילופי גירסאות ע"פ נ"י סנהדרין מ"א: שהוכיח שא"א להגיה וגם שמשמע מכ"י הגר"א על או"ח ס' תנ"ט שלא רצה להגיה באמת. גם התוספות בע"ז (ד' ל"ד. ד"ה מתענין) כתבו שעובי הרקיע הוא מהלך ה' מיל.

ועכשיו נעיין בדברי בעל תרומת הדשן שבעקביו הלכו המחבר והרמ"א ורבים מן הפוסקים האחרונים. וז"ל תה"ד (סי' קס"ז) "דשיעור מליחה היא כמהלך מיל דהיינו חלק שלישית שעה פחות חלק ל' מן השעה כמו שהוכחנו ממהלך אדם בינוני עשר פרסאות ביום בינוני שהוא י"ב שעות". ומסתימת לשונו משמע לכאורה ש"ב השעות הן מהנץ החמה ועד שקיעתה ואם כן עשר פרסאות גם כן מהנץ החמה ועד שקיעתה ודלא כפירוש ר"ח ורש"י. ואם כן מהלך מיל הוא י"ח מינוט. אבל מה שסתם כאן פירש בספר לקט יושר קובץ על ידי תלמידו ר' יוסף ב"ר משה ושם כתב המחבר וז"ל "מצאתי בקונטרס בשם הגאון ז"ל דעשר פרסאות שהוא מ' מילין הם מהלך אדם בינוני ביום בינוני מעלות השחר עד צאת הכוכבים כדאיתא פ' מי שהיה טמא ויום בינוני י"ב שעות בדרך זה. ולפי חשבון הללו יגיע שיעור הלך מיל לשיעור הכתוב כאן בפנים". ואם כן מוכח שגם שעות בעל תה"ד ארוכים משלנו והרי הם או של ע"ה מינוט או של פ' מינוט. והחק יעקב כבר מעורר שאפשר ששעותיו ארוכים משלנו אבל הניח השערה זו בדוחק. ולו היה ס' לקט יושר תחת ידי החק יעקב בודאי היה אומר כן בעל כרחו ולא בדוחק כמו שהוכחנו.

ואם כן הבית יוסף (או"ח סי' תנ"ט) והרמ"א (או"ח סי' רס"א) שהביאו דברי בעל תה"ד גם כן סוברים כן. וכן פירשו דברי המחבר המ"א (תנ"ט ס"ק ג') ובאר היטב (שם ס"ק ט') וז"ל המחבר: "ושיעור מיל הוה רביעית שעה וחלק מעשרים מן השעה". וז"ל המ"א "ולאזותם המחשבים מהנץ החמה עד שקיעתה הוי ב' חומשי שעה וכן כתב מהרי"ל". משמע שאין תרומת הדשן חולק על הרמב"ם בשיעור מהלך מיל רק במשמעת מלת שעה. והמחבר הוא מאלו המחשבים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואנו בהשתמשנו במורה שעות הרי אנו מאלו שמחשבים מהנץ החמה עד שקיעתה ולכולנו שיעור מיל הוא כ"ד מינוט. [ואו כלך לדרך זה. אם נשער על פי בעל תה"ד צריכים אנו לשער את משך הזמן מעלות השחר עד צאת הכוכבים ביום בינוני. וזה עולה לט"ז שעות שלנו. וכשנחלק זה הזמן לי"ב חלקים יעלה כל חלק לשעה ושליש דהיינו פ' מינוט. ואחר כך נקח שליש מפ' מינוט פחות חלק שלושים מפ' מינוט ויעלה בידינו כ"ד מינוט].

כנ"ל כונת המ"א. גם מדברי הגר"א שם משמע שכך פירש דברי בעל תה"ד ואינו חולק עליו בשיעור מהלך מיל אלא במה שקרא בעל תה"ד למשך הזמן של ע"ה או פ' מינוט בשם שעה. ומה שהרעיש עליו בכל כך חזק נראה שחשש הגר"א לתקלה שלא תצא לעולם שחושבים משך ס' מינוט שהוא שעה. ואולי גם הבין

הגר"א שבעל תה"ד חשב שביום בינוני משך הזמן מעלות השחר עד צה"כ שזה הוא למשך הזמן מצאת הכוכבים עד עלות השחר. ועל זה כתב שטעות הוא. ואם כן קשה על הפמ"ג והמשנה ברורה ושאר אחרונים שכתבו בשם תה"ד שמהלך מיל הוא י"ח מינוט. ואפשר שלא היה ס' לקט יושר תחת ידם ולכן פירשו בפשיטות דברי בעל תה"ד שהי"ב שעות הם מה שאנו קוראים י"ב שעות. דהיינו מהנץ החמה עד שקיעתה ביום בינוני. ובאמת צריך עיון גדול סתימת הלשון שעה במובן שעה ארוכה יותר ממה שהעולם רגילים לקרא שעה דהיינו חלק אחד מכ"ד ביום ולילה.

אכן יש מקום לומר שהרב סעדיה גאון סבר שמהלך מיל הוא י"ח מינוט וז"ל בסידורו הועתק מלשון ערבי (דיני תפלה וק"ש ע' כ"ט) «אבל הנצרך לנקבים גדולים אם היה יכול להמתין כשיעור הליכת פרסה היינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע תפלתו מותרת». ומאחר שפרסה כוללת ד' מילין נמצא מהלך מיל שהוא י"ח מינוט. אכן יש מקום להסתפק בהעתקת מלת פרסה. המלה שבסידור היא פרס"ך בלשון ערבי ופרס"ך כולל ג' מילין ערביים ואם כן מהלך מיל ערבי הוא כ"ד מינוט. ולא ידעתי יחס מיל הערבי עם מיל שבגמרא. גם העיד המוציא לאור — הר' שמחה אסף — שהסידור «נשתכח לגמרי במשך חמש מאות שנה רצופות עד שנחשב לאבוד. לא גשתייר ממנו אלא כתב יד אחד יחיד בעולם». מכל זה יוצא לנו שדחוק מאד להוציא מדברי הסידור דבר להלכה.

גם הגר"א הוכיח שיש לפרש הסוגיא במי שהיה בענין שיהא מהלך מיל י"ח מינוט. שכן פירש (ארי"ח סי' תנ"ט) את דברי הרמב"ם (פה"מ ריש ברכות) שמשך הזמן מעלות השחר עד הנץ החמה עולה לשעה וחומש, וכתב הגר"א שודאי פירש הרמב"ם את דברי ר' יהודה בענין שונה מפרש"י והיינו שהמ' מיל מהלך אדם מהנץ החמה עד שקיעתה. גם הוכיח הגר"א מן הירושלמי (ריש ברכות) שפירוש זה הוא הנכון לפי גירסתו שם. והחזון איש (הל' ק"ש סי' י"ג) כתב שהגר"א תפס לפירוש זה עיקר אף להלכה. אבל מאחר שזכינו לראות מדברי הלקט יושר שאין כאן שום ראשון שסובר מהלך מיל ליי"ח מינוט אפשר שיש לעיין עוד במסקנה זו. ועתה נחזור להשאלה מתי הוא סוף זמן בה"ש? ונראה מכל מה שנאמר לעיל שהזמן הזה הוא פחות ממהלך אלף תק"נ אמות וזה הוא לכל היותר כמו י"ח מינוט וב' שליש מינוט אחר שקיעת החמה. ולרב בעל התניא סוף בה"ש הוא כ"ד מינוט אחר שקיעת החמה התכונית. וכל זה באופק ארץ ישראל בא' בתקופת ניסן. והנה בתקופת ניסן באופק ירושלם י"ח מינוט וב' שליש מינוט אחר השקיעה מצב החמה בערך ה' מעלות פחות חלק עשירי מן המעלה תחת האופק. ואם כן כשנחשוב בכל מקום ובכל זמן מתי החמה במצב 4.9° תחת האופק נדע שודאי נשלם זמן בה"ש לכל הפוסקים התופסים שיטת הגאונים. חוץ מבעל התניא שלשיטתו צריכים אנו

להמתין עד שהחמה כמעט שש מעלות תחת האופק (ובמקרה זה מסכים עם מה שקוראים נשף השימושי). ותמצא זמן הנשף למצבי החמה האלו בטבלא שבסוף החיבור הזה לאופק ירושלם תובב"א וגם לעיר נוא יורק יע"א ולפוסקים התופסים שיטת ר"ת הרי משך הזמן משקיעת החמה ועד הלילה שוה לזמן מעלות השחר עד הגן החמה ועיין משך זמן זה לקמן.

ה.

אורך זמן הנשף וזמן עלות השחר ואורך השעה

ועתה נבאר בע"ה משך הזמן אשר מעלות השחר עד הגן החמה. ועל פי הסוגיא בפסחים ע"פ פירוש רש"י ור"ח הרי הזמן הזה ד' מילין של כ"ב מינוט וחצי דהיינו סך הכל שעה ומחצה מהשעות השוות שלנו. וכן כתב הגר"א (או"ח רס"א) וכן סבר הרב י"מ טוקצינסקי בטבלאותיו והנה הרמב"ם כתב (ברכות פ"א מ"א) שהזמן מעלות השחר עד הגן החמה הוא שעה וחומש שעה. ואלו הן עיקר השיטות העיקריות באורך הנשף. ואע"פ שמסקנת הגמרא לפי גירסתנו ברורה שאין בעובי הרקיע כלומר במשך הנשף אלא ד' מילין יש כמה ראשונים שכתבו להלכה שיש ה' מילין בעובי הרקיע. כן כתבו רש"י (ברכות ב'; ד"ה מקדמי) תוס' (ברכות ב'; ד"ה דילמא, פסחים י"א: וסנהדרין מ"א: ד"ה אחד, ע"ז ל"ד. ד"ה מתעניין) ר"ת (ס' הישר, שבת ל"ד) ראב"ן (סי' ב') ס' יראים (ק"ב) ובשם המרדכי (שבת ס' רצ"ג ובהגה). רא"ש (פ"ק דתענית ס' י"ב) והרוקח (סי' נ"א).

והנה אם נאמר שמהלך מיל י"ח מינוט א"כ ד' מילין הם ע"ב מינוט וזה נכלל בשיטת הרמב"ם וה' מילין הם צ' מינוט וזה נכלל בשיטת הגר"א. ואם נאמר שהמיל כ"ב וחצי מינוט זה סותר השיטה שיש ה' מילין בעובי הרקיע ולכן אין מקום לחוש שעובי הרקיע הוא קי"ב וחצי מינוט. וכן אם נאמר שהמיל כ"ד מינוט זה סותר את השיטה שיש ד' מילין בעובי הרקיע ולכן אין אנו צריכים לחוש שעובי הרקיע יהיה צ"ו מינוט ואע"פ שראיתי שהפר"ח (בקונטרס דבי שימשא) כך סבר, הרי הוא יחיד בדבר וכמעט אי אפשר לישב שיטתו עם הסוגיא שהרי צ"ו מינוט אינם לא חלק אחד מששה ולא מעשרה מן היום — לא מלגו ולא מלבר. והנה לכאורה ראוי לחוש לצרף מהלך מיל של כ"ד מינוט עם עובי רקיע של ה' מילין דהיינו שיהא מעלות השחר עד הגן החמה ב' שעות שלמות אבל הרמב"ם בעל סברת מיל של כ"ד מינוט כתב מפורש שעובי הרקיע הוא ע"ב מינוט (ומה שזה נראה כסתירה בדבריו עיין לקמן בשער השני). וגם החזון איש כתב (הל' ק"ש סי' י"ג סק"ד) „אבל אין מחמירין לחשב מיל כ"ד מינוט ומעלות השחר עד גן החמה ב' שעות מפני דעת הר"ם". וגם מוכחשת הצטרפות זאת מן החוש מפני ששתי שעות לפני הגן החמה אי אפשר לראות אפילו שמץ אור.

ולכן נראה שצריכים אנו לחוש רק לב' זמני עלות השחר. אחד של שעה וחומש ואחד של שעה וחצי. ומצב החמה באופק ארץ ישראל בא' בתקופת ניסן שעה וחומש קודם הנץ החמה הוא בערך ט"ז מעלות תחת האופק. ושעה וחצי קודם הנצה מצב החמה הוא בערך כ' מעלות תחת האופק. ועתה כשאנו רוצים לדעת זמני עלות השחר אנו צריכים לחשב בכל מקום ובכל זמן רק מתי החמה ט"ז מעלות או כ' מעלות תחת האופק. וכדי להשלים המלאכה הוספנו עוד בטבלא זמן עלות השחר כפי עובי רקיע של ב' שעות דהיינו בעמוד החמה כ"ו מעלות תחת האופק. ובטבלא שבסוף הציבור תמצא משך הזמנים האלו לכל ימי השנה.

וגם מי שרוצה לנהג על פי שיטת ר"ת ימתין כזמן הזה אחר השקיעה. ומה שרבים ממתינים ע"ב מינוט בכל זמן ובכל מקום בכדור הארץ כמעט אי אפשר למצא מקור לזה, רק הפמ"ג שהבאנו לעיל נראה שכן כונתו. אבל הוא יחיד בזה כנגד כמה גדולי אחרונים וגם לא כתב שום טעם או תשובה כנגד הטענות החזקות של המנחת כהן שכתב שלדינא הד' מילין משתנין. גם אין דברי הפמ"ג כל כך מבוררים כמו שכתבנו שם.

ולענין השעות שנאמרו לגבי סוף קריאת שמע, תפלה ואכילת חמץ וביעורו לגבי פלג המנחה וכול' יש כאן שתי שיטות. מדברי התוס' (פסח' י"א : ד"ה אחד) והרשב"א (ריש ברכות) והרמב"ן (תורת האדם) ותה"ד שהבאנו לעיל לגבי משך זמן מהלך מיל מכולם משמע ששעה הנוכרת לגבי הלכה היא חלק א' מ"ב מן הזמן מזה"ש עד צה"כ. וכן כתב להלכה המגן אברהם (סי' נ"ח סק"א).

אבל מדברי הרמב"ם והרע"ב (פסחים פ"ג מ"ב) משמע שהשעה היא חלק א' מ"ב מן הזמן מהנץ החמה ועד שקיעתה וכן כתב מפורש הלבוש (או"ח סי' רל"ג וסי' רס"ז) וכן הסכים הגר"א (או"ח סי' תנ"ט) וכן נראה שדעת החזון איש נוטה (הל' ק"ש סי' י"ג סק"ד).

והנה מדברי בעל תרומת הדשן משמע שסבר שאין אורך השעה משתנה מיום ליום. וכן כתב סי' קכ"א וז"ל השאלה : „הא דקיי"ל כר' יודא אוכלים כל ארבע ולא יותר, בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולינו שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד חצות עד אימת שרי לאכול חמץ עד ב' שעות קודם חצות לעולם או נימא דכי שלימה להו ד' שעות מתחילת היום לעולם אסור באכילת חמץ. וז"ל התשובה : „יראה מתוך ההלכה דלעולם שרי לאכול עד ב' שעות קודם חצות ...” והנה ברור כאן שלשיטת התה"ד אפשר להיות ז' שעות מן הבוקר עד החצות וא"כ מה שאמר בסי' א' על שעות זמניות זה היה רק בדרך לימוד ולא להלכה וכן משמע שם קצת מלשונו „ובימי חורפי ראיתי ... דיש רוצים לומר דבימי הקיץ שהימים מאריכים אנו חשבינן ... שעות היום לשעות גדולות”. אבל לא ראיתי שום אחרון הולך בעקביו חוץ מלגבי ערב פסח גופא (עיין או"ח סי' תמ"ג הגה).

ולמי שתופס שיטת הגאונים בבה"ש לא נשאר שום ספק בשאלה זו שבזה כבר הכריע ממילא כשיטת הלבוש לגבי חשבון השעות והיינו לפי שאי אפשר לצרף שיטת הגאונים לגבי בה"ש עם שיטת המגן אברהם לגבי שעות זמניות — כמו שכבר הוכיח הרב י"מ שלזינגר (במאמר על השעות הנזכרות בתלמוד, עיין ישורון, ברלין, סוף כרך ט', תרפ"ב) שכתב ממ"נ אם תחשוב הי"ב שעות מעלות השחר עד השקיעה או תהיה החמה במזרח עד כמו סוף שעה שביעית ואמרו בש"ס (פסחים צ"ד.) "חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם" וכן במס' יומא (כ"ח:) משמע שמסוף שעה שישית משחירין הכתלים הפונות למזרח. וכן מוכח מריש תמיד נשחט. ואם תחשוב הי"ב שעות מעלות השחר עד צה"כ, דהיינו ג' מילין ורביע אחר צאת ג' כוכבים שהוא כבר לילה גמור, אם כן קשה הגמרא בברכות (כ"ו.) שחלקו שם תנאים. חכמים אומרים תפילת מנחה עד הערב ור' יהודה אומר עד פלג המנחה ואיבעיא להו עד ועד בכלל או דלמא עד ולא עד בכלל ואמרו "אי אמרת עד ועד בכלל ר' יהודה היינו רבנן". מכאן משמע שסוף פלג המנחה דהיינו סוף שעה י"ב הוא מה שקראו לילה ואי אפשר לומר שקראו "עד הלילה" לנקודה שהיא כמו שעה אחר סוף זמן בה"ש*).

גם הרב יוסף שווארץ בספרו דברי יוסף חלק מבא השמש כתב שאם תתפוס שיטת הגאונים צריך אתה ממילא לחשוב שעות היום מהנץ החמה עד שקיעתה. אך הרב ז' הלוי בחידושי הרו"ה רוצה לחשב הי"ב שעות מעלות השחר עד שקיעת החמה.

השעות שכתבתי בסוף המאמר הן על פי הגר"א ומי שרוצה לידע השעות ע"פ המ"א יוסיף על שעת הגר"א אחד מששה מזמן הנשף של 16° או של 20°.

ודע שחשבונותינו אלו שונות מן הטבלאות שהוציא לאור הרי"מ טוקצינסקי במה שהוא חישב לילה על פי הראות הכוכבים שהם בינונים כפי השקפתו (וגראה שלפי דעתו לילה בעמוד השמש ח' מעלות תחת האופק). ופה לקחנו לגדר לילה חשכת הרקיע של ג' רבעי מיל, ועל התאחרות מעט של הראות הכוכבים נאמר שנשתנו הטבעים. עוד הוספנו על חשבונותינו זמן עלות השחר של ע"ב מינוט ושל ב' שעות. וגם כל החשבונות לפי אופק נוא יורק. גם שונות חשבונותינו מן הטבלאות שהוציא החכם ברוך כהן עם הסכמת הרב דוד צבי הופמן (עיין מלמד להועיל חלק או"ח סי' ל') שגם הוא חשב לילה על פי הראות כוכבים של איזה גודל (בעמוד החמה 7° 5' תחת האופק). ועוד שהוא חשב לעלות השחר מה שהתכוננים קוראים

* אם תתפוס בשיטת הגאונים ותחשב הי"ב שעות מעלות השחר עד סוף זמן צה"כ אם כן תהיה לפעמים תחילת פלג המנחה שהיא י"א שעות חסר רביע אחר תחילת הלילה ממש (כגון פה ניו יורק תמצא כן סמוך לתחילת תקופת טבת) וזה ודאי אינו ראוי להאמר.

נשף התכוני (בעמוד החמה י"ח מעלות תחת האופק). ולמעשה חשב לעלות השחר מה שהתכוני קוראים נשף הספני (בעמוד השמש י"ב מעלות תחת האופק) ולנקודות אלו לא מצאתי שום מקור בראשונים אלא אם נאמר שהגמרא במי שהיה כונתה על אופק קו המשווה ולא על אופק ארץ ישראל ובודאי לא משמע שם כן. אף שהרב דוד שפירא נ"י בשו"ת בני ציון ח"ב גם כן חשב כן.

והחכם אשר פרנק נ"י הוציא לאור טבלאות חדשות על פי אותן של החכם כהן אלא שחשב סוף זמן קריאת שמע באחד מארבע מן הזמן שבין עמידת החמה 7°5' תחת האופק בשחר עד עומדה כן בערב. גם לזה אין שום מקור בראשונים ובאחרונים כנ"ל.

שער שני

סתירה ובנין

ועתה נעיין קצת בע"ה בסתירות הרבות הנמצאות בסוגין בשיטות התנאים האמוראים והראשונים.

א. הסתירה בדברי ר' יהודה בשבת ובפסחים היא היותר ידועה מכל אלו הסתירות והיינו שבפ' במה מדליקין הסכימו רבה ורב יוסף שמהלך ג' רבעי מיל אחר שקיעת החמה לילה לר' יהודה ולר' יוסי הרי הוא לילה ג' אמות אחר כך לכל היותר. כן הוא לכל הראשונים כאשר הוכחנו לעיל. ע"ש. אם כן מהלך אלף תק"נ אמות אחר השקיעה הרי הוא לילה לכולי עלמא. גם יש בידינו כלל גדול שלילה הוא בצה"כ. (ברכות ב'. פסחים ב'. מגילה כ'). מקרא דנחמיה. ואם כן לר' יהודה הוה משקיעת החמה עד צה"כ לכל היותר ג' רבעי מיל ומשהוא (ג' אמות) והיאך אמר בפ' מי שהיה "משקיעת החמה עד צה"כ ד' מילין"? ומצאנו תירוצים שונים על זו הסתירה וחשבתי לתועלת קצת לקבצם יחד. ואלו הם:

(א) לדברי הראב"ן כמו שנראה לע"ד (ולב"ח אינו כן כמו שכתבתי לעיל) אין כאן סתירה כלל ואין לר' יהודה שום שייכות בין לילה לצה"כ ומופלגים הם ד' מילין ורביע. וכל הגמרות שאמרו צה"כ לילה הן אליבא דר' יוסי או אליבא דהלכתא (דהיינו כר' יוסי לחומרא) ולילה של ר' יוסי מופלג משל ר' יהודה ד' מילין ורביע.

(ב) ר"ת כתב שיש כאן שתי שקיעות: תחילת שקיעה כשהחמה נכנסת בעובי הרקיע וסוף שקיעה כשעברה עובי הרקיע. ומה שאמר ר' יהודה ד' מילין כוונתו על תחילת השקיעה ומה שאמר ג' רבעי מיל כוונתו על סוף השקיעה*).

(*) כבר הוכיח הר"מ שלזינגר (איזהו בה"ש) שיש לכל הפחות ב' שיטות בשיטת ר"ת גופה. שיטת הרמב"ן והבאים אחריו היא שצה"כ שהוא לילה בא ד' מילין אחר שקיעת גוף החמה והג' רבעי מיל של בה"ש נכללים הם בסוף אותם ד' מילין. ושיטת התוס' (שבת

ג) מהר"ם אלשקר (תשובה צ"ו) כותב שר' יהודה אמר הק' במי שהיה בילדותו וחזר ממנה בוקנותו וסבר כהק' דבבמה מדליקין.

ד) הרא"ם (ס' יראים סי' ק"ב) כתב שיש כאן שני מיני צה"כ. האחד כשהכוכבים נכנסים בעובי הרקיע מלמעלה והשני אחר שעברו כל העובים האלו וגראים לעין הכל. וזמן הילוכם בעובי הרקיע הרי הוא ה' מילין. וצה"כ דנחמיה היינו כשנכנסים הכוכבים בעובי הרקיע. וצה"כ דמי שהיה אחר שעברו העובים האלו.

ה) הגר"א (או"ח רס"א) כתב ג"כ שיש שני מיני צה"כ. אחד הוא בצאת ג' כוכבים בינונים והשני בצאת כל הכוכבים הנראים בלילה. הגמרא ריש ברכות ופסחים שדברה להלכה כונתה על צאת ג' כוכבים והגמרא בפ' מי שהיה שדברה בעניני הטבע כונתה על צאת כל הכוכבים. הישוב הזה כבר הובא בס' מנחת כהן (מ"א פ"ו) אבל המחבר כתב שם שהמציאות סותר את הישוב הנ"ל. ונראה שזה היה מפני שהמנחת כהן נקט מהלך מיל ב"ח מינוט. וכבר הוכחנו בשער הקודם שכמעט אין שום מקור לסברה זו. ואם נאמר שמהלך מיל כ"ד מינוט או כ"ב מינוט וחצי אז מסכים הישוב הזה יפה עם המציאות כמו שנבאר בשער הרביעי בע"ה.

ל"ה. ד"ה תרי) שכל ד' מילין אחר שקיעת גוף החמה ודאי יום וכהרף עין אחר כך ודאי לילה לכולי עלמא. ורק מפני שאי אפשר לשער בדיוק מתי עבר זמן מהלך ד' מילין יש כאן ספק של ג' רבעי מיל הנקרא בה"ש. כן משמע מלשון התוס' "תימא לר"י במאי פליגי (ר' יהודה ור' יוסי)... וע"ק דניחוי אנו באדם בינוני שילך מתחילת שקיעת החמה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא להו מהו אדם בינוני. שמשמע שעצה זו היתה פותרת מחלוקתם. ואילו ידעו מהו אדם בינוני לא היה כאן ג' רבעי מיל. וכן סובר גם כן הרא"ש בשיטת ר"ת כדמשמע מדבריו (תענית פ"ק סי"ב). "... שקיעת החמה דהכא היינו סוף שקיעה והוא צה"כ. עין שם דברי הר"מ שלוינגר באריכות.

וכשעיינתי אני בעני' בלשון ס' הישר בבמה מדליקין היה נראה לי שכברת ר"ת שם שיטה שלישית והיא שהג' רבעי מיל של בה"ש באים אחר גמר הה' מילין (ד' מילין לפי גירסתנו) של עובי הרקיע. וזה לשון ס' הישר: "משקיעת החמה עד צה"כ חמשת מילין ואח"כ בין השמשות צה"כ והוא כדאמר שני בין השמשות ג' לילה". ומה שלכאורה נראה הלשון קצת מגומגם נראה לע"ד לישב כן: אם תאמר שבה"ש חל אחר גמר הה' מילין (ד' מילין לפי גירסתנו) אם כן צריך אתה לפרש שמה שנקרא צה"כ בסוגיא במי שהיה היינו תחלת בה"ש ולכן פירש ר"ת שכן שייך לקרא תחילת בין השמשות בשם צה"כ ממימרא דר"י אמר שמואל "כוכב אחד יום שנים בין השמשות ג' לילה" שמשמע שבתחילת בה"ש כבר יצאו ב' כוכבים ולכן נוכל לקרא לנקודה זו בשם צה"כ וזה אמרו "בה"ש צה"כ והוא כדאמר שני בה"ש". ולפי מה שנבאר אי"ה בשער השלישי מסכמת השיטה האחרונה הזאת יותר עם לשון הש"ס ממה שמסכימות שתי השיטות הקודמות שהבאנו בשיטת ר"ת. מיהו אפשר לומר שמה שאמר שבה"ש מתחיל אחר סוף הה' מילין אפשר שאמר זה רק על בה"ש של ר' יוסי שהוא כהרף עין ולא על בה"ש של ר' יהודה.

(ו) הרב הענקין נ"י (בס' עדות לישראל) כתב: "ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהמיל הנזכר בשבת אין זה מיל שבכל הש"ס... אלא הוא מיל אשכנזי או רוסי ששני שלישים ממנו הם ד' מילין שבכל מקום". עיי' שם הוכחותיו.

(ז) הרב דוד שפירא נ"י בתשובותיו (בני ציון ח"ב סי' ט"ז) כתב על ר"ת שמה שהגמרא קוראת שקיעת החמה בפ' מי שהיה זה הזמן כשהחמה י"ח מעלות למעלה מן האופק. ועיין לקמן בסוף השער הבא שנדבר אי"ה עוד בתשובתו.

ב. עוד נראה לע"ד סתירה מיניה וביה בדברי הברייטא "כוכב אחד יום שנים בה"ש ג' לילה... לא כוכבים גדולים הנראים ביום וכול"ה וכשנדקדק בדברים אלו נמצא שכל הג' כוכבים צריכים להיות בינונים דהיינו אינם נראים ביום וזה כולל את הכוכב הראשון שעליו אמרה הברייטא "כוכב אחד יום". ואם כן דברי הברייטא נראים סותרים זה את זה. ונראה לע"ד לישוב שבעל כרחנו המלה "יום" ברישא מחולקת בכונתה ממלת "יום" בסיפא ובאמת מצינו שני מיני יום בגמרא (א) היום ההלכותי מעה"ש עד בה"ש (ב) והיום התכוני מהנץ החמה עד שקיעתה. למשל במה שדקדקה הגמרא מן הקרא למאיר ובא קראו יום הכונה בודאי על היום ההלכותי, וברייטא (ויקרא רבה כ"ו ד') "באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוים", הכונה בודאי על היום התכוני. ואם כן אף בנידון דידן אפשר לומר כן, שמה שאמרו בברייטא "כוכב אחד יום" הכונה על היום ההלכותי ומה שאמרו בסיפא "לא כוכבים גדולים הנראים ביום" כונתם על היום התכוני ונמצא שר' יוסי מוציא מכלל בינוניים הכוכבים שהם כל כך גדולים שלפעמים הם נראים אפילו קודם שקיעת החמה. ויפה ביאר לנו התנא בברייטא אילו הם כוכבים בינוניים.

ג. גם בדברי ר' יוסי יש סתירה לכאורה והיינו שהברייטא "כוכב אחד יום ב' בה"ש ג' לילה" כל הראשונים מודים שהיא אליבא דר' יוסי. והיינו לפי גירסתנו סיפא דברייטא שעליה אנו דנין היא דברי ר' יוסי. ולפי גירסת הר"ח כל הברייטא היא דברי ר' יוסי. רק לגירסת הרי"ף אין כאן ברייתא כלל והמאמר לא כוכבים גדולים וכול' הוא דברי ר' אסי בר אבין. והב"ח מגיה גם בש"ס גם ברי"ף ר' יוסי בר אבין. גם הרמב"ן (תורת האדם, אבלות ישנה) והר"ן (חידושי לשבת) כתבו מפורש שהכלל "כוכב א' יום וכול"ה היינו אליבא דר' יוסי. וכן כתב גם הגר"א (או"ח רס"א). והנה יציאת הכוכבים זה אחר זה נמשכת כמה מינוט בתחילת הלילה ואפילו הכוכבים הקטנים שוהים כמה סקונדים בתחילת הופעתם כמו שנבאר אי"ה לקמן בשער רביעי. ואם כן הזמן שבין כוכב שני לשלישי דרך כלל הרבה יותר מכהרף עין שאמר ר' יוסי בברייטא איזה בה"ש. וראיתי שהרי"מ טוקצינסקי (ס' בה"ש) רוצה לבאר את דברי ר' יוסי שאמר "בה"ש כהרף עין ואי אפשר לעמוד עליו" וכתב שכהרף עין חל בין זמן הופעת כוכב שני לזמן הופעת כוכב שלישי

פעמים קרוב לזמן הראשון ופעמים קרוב לזמן האחרון. והנה בזה מבואר יפה גם הסתירה הג'ל: שעיקר זמן בה"ש דר' יוסי הוא כהרף עין ותלוי בחשכה מסוימת ברקיע סמוך להכספת העליון אבל הנקודה הזאת לא היה אפשר לר' יוסי להגדירה לאינם בקיאים ולכן נתן סימן בדבר שהכהרף עין יהיה בכל יום אחר הופעת הכוכב השני ולפני הופעת הכוכב השלישי. גם יעלה יפה התירוץ הזה עם מה שהוכחנו לעיל שמשמע בין מן הגמרא בין מן השכל שאי אפשר לגדר בה"ש בהופעת הכוכבים ושהכוכבים אינם אלא סימן לאינם בקיאים. ומה שצריכים אנו לפי זה רק שני כוכבים נראים לאחר ג' רבעי מיל גם זה סיוע לתירוץ הזה ועיין לקמן בשער הרביעי כיצד מתאים תירוץ זה עם המציאות.

ד. גם בדברי האמוראים מצאנו סתירה במה שאמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל שבה"ש ג' רבעי מיל וגם שזה מתחיל עם שקיעת החמה. ובודאי אמר זה להלכה ולא רק לבאר דברי ר' יהודה כמו שהוכיח הר"ל ׳ן חביב (הל' קידוש החודש פ"ב ה"ט) וגם "אמר רב יהודה אמר שמואל כוכב אחד יום ב' בה"ש ג' לילה" ואי אפשר לומר דהיינו הך דהיינו שלעולם נראים ב' כוכבים בינונים בזמן שקיעת החמה שכמעט אי אפשר לראות או ב' כוכבים מן היותר גדולים אלא לעתים רחוקים מאד. ואם כן בינונים ודאי אי אפשר ואפילו אם נאמר דלשמואל אינם צריכים להיות בינונים איך נתנו שני סימנים לתחילת בה"ש שדרך כלל הם נפרדים כרביע שעה ורק לעתים רחוקים מאד מסכימים זה עם זה. וזה בודאי דחוק מאד. גם הרי"ף חמביא שני המאמרים האלו להלכה קשה עליו הקושיא הזאת ובפרט שהוא פוסק שהכוכבים צריכים להיות בינונים. ולעד"נ שאפשר לישב כן. מה שאמר רבה אר"י א"ש בה"ש ג' חלקי מיל זה אמרו אליבא דהלכתא והג' חלקי מיל כוללים בה"ש דר' יהודה ודר' יוסי כמו שסוברים כמה ראשונים כמו שהוכחנו לעיל. ומה שאמר רבה אר"י א"ש שבה"ש הוא משקיעת החמה עד הכספת העליון זה בא לברר דברי ר' יהודה ומה שאמר רב יהודה א"ש כוכב א' יום וכול' היינו לברר בה"ש דר' יוסי. וצריכים אנו גם שני הבירורים האחרונים מפני שמסתפקים אנו הלכה כמאן. ואם כן לכאורה קשה למה לן סוף בה"ש דר' יהודה וגם למה לן תחלת בה"ש לר' יוסי. ואפשר שיש ליישב כך: כמה דברים מותרים בבה"ש כגון לתקן דמאי ולערב ערובי חצרות ולטמון את החמין (שבת משנה סוף פ"ב) וכן כל שבות לצורך מצוה התירו כל בה"ש (רמב"ם הל' שבת פ' כ"ד הל' י', ש"ע סי' שמ"ב). ולולא יראתי הייתי אומר שזה שהתירו כל הנ"ל בבה"ש היינו בספק אחד. אבל בזמן שהוא חול רק מכח ספק ספקא לא התירו. ואם כן בבה"ש דר' יוסי בערב שבת יש כאן ספק ספקא (א) דלמא הלכה כר' יהודה וכבר ודאי לילה (ב) ואפילו אם תאמר הלכה כר' יוסי הרי עוד ספק דילמא כל בה"ש לילה. הרי שבערב שבת צריכים אנו לדעת תחילת בה"ש דר' יוסי (וסוף בה"ש דר' יהודה) שאם עברו שתי הנקודות

האלו כבר נאסרו כל הדברים הנ"ל. וכן במוצאי שבת שאז כל חלק מבה"ש דר' יהודה שהוא קודם התחלת בה"ש דר' יוסי היה אסור שהרי הוא חול רק מכח ספק ספקא. צריכים אנו לדעת סוף בה"ש דר' יהודה (ותחלת בה"ש דר' יוסי) שאם עברה אחת מאלו הנקודות כבר מותרים בדברים הנ"ל. והנה מדינא לא היה שום שייכות לחלק בין תחלת בה"ש לסופו לגבי ר' יוסי שבה"ש לדבריו רק כהרף עין אבל מאיזו סיבה שתהיה נתן ר' יוסי גדרים לזמן חלות בה"ש ואם כן גם אנו מסתפקים בכל משך הזמן שבין אלו הגדרים אם כבר חל בה"ש של כהרף עין אם לאו. והספק הזה ממשיך מהופעת כוכב שני עד הופעת כוכב שלישי. ואם כן צריכים אנו לסימן הכסיף העליון וגם לסימן ב' כוכבים. ואם כן לכל אלו המאמרים של שמואל יש שייכות וצורך להלכה. ומצאתי כעין סברה זו בחדושי הגר"א (או"ח ס' רס"א) ושם כתב שיש להקל בתענית בכל משך בה"ש דר' יוסי אבל לא בדבר' יהודה וז"ל "ואע"ג דמקילינן בתענית דספקו שלו מותר, לא מקילינן תרי קולי לעשות ג"כ כר' יהודה".

ה. בדברי הרמב"ם יש כאן סתירה קשה מאד בזמן מהלך מיל. שהרמב"ם כתב בפ"י המשנה ריש ברכות שהזמן מעלות השחר עד הנץ החמה שעה וחומש, ובפירושו בפסחים (פ"ג מ"ב) כתב שמהלך מיל ב' חומשי שעה. ובמשנה תורה (הל' ק"פ פ"ה ה"ט) כתב שמעלות השמש עד חצות היום מהלך אדם ט"ו מיל דהיינו ל' מיל מהנץ החמה עד שקיעתה. והסתירה בין הפירושים על שתי המשניות באמת כפולה היא שלכאורה בפירוש המשנה בברכות סבר שיש ד' מילין בין עלות השחר להנץ החמה וגם שכל מיל הוא ג' חלקי עשרה מן השעה דהיינו שהעשר פרסאות הן מהנץ החמה עד שקיעתה. ובפירושו על המשנה בפסחים סבר שיש ל' מילין מהנץ החמה עד שקיעתה דהיינו י' פרסאות מעלות השחר עד צה"כ וה' מילין מעלות השחר עד הנץ החמה. וכבר עמדו על סתירה זאת כמה אחרונים ולא מצאו ישוב מספיק. והנה החזון איש (הל' ק"ש ס' י"ג) כתב שבאמת מתחלה סבר הרמב"ם שמהלך מיל הוא ב' חומשי שעה ולבסוף חזר בו. ולכאורה נראה דחוק לומר שהרמב"ם חזר בו בשני דברים נפרדים כאחד בענין אחד. אגב אורחא אני בעניי לא ירדתי לסוף דעתו של החזון איש במה שכתב "ומסתבר דהיה דברכות אחריניתא". והחזון איש בעצמו שם מביא שבמשנה תורה כתב הרמב"ם שמהלך אדם מהנץ החמה עד השקיעה הוא ל' מיל וזה מסכים לגמרי עם פירוש הרמב"ם בפסחים שמהלך מיל הוא ב' חומשי שעה ולכן לכאורה אי אפשר לאמר שהרמב"ם חזר מפירושו בפסחים. וצ"ג.

ומצאנו ישוב מספיק לסתירה הכפולה הנ"ל בכתבי הרי"מ שלזינגר (בענין השעות הנוכרות בתלמוד) ודבריו שם בקיצור כך הם: לפירוש הרמב"ם מה שאמר עולא על המשנה (פסחים צ"ג:) שממודיעים לירושלם מהלך ט"ו מיל זאת היתה

מציאות ידועה וכזה לא חלה מחלוקת מעולם. ועיקר דברי עולא הם מה שאמר „סבר לה כי הא דאמר רבה ב״ב חנה א״ר יוחנן...“ והיינו סבר לה ר' עקיבא כי הא דרבה ולא כפירוש רש״י סבר לה עולא כי הא דרבה. ועתה תיובתא דעולא מהא דר' יהודה היינו רק על מה שסבר שעובי הרקיע אחד מששה ביום ור' יהודה סבר שהם אחד מעשרה ביום. אבל במה שאמר עולא שיש ט״ו מיל ממודיעים לירושלם בזה לא שייך תיובתא ואם כן יש מחלוקת בין ר' עקיבא ור' יהודה. שר' עקיבא סבר שמהלך אדם מהנץ החמה ועד שקיעתה ל' מילין ור' יהודה סבר מ' מילין ובזה הלכה כר' עקיבא מחברו. וגם הלכה כר' יהודה במה שאמר שעובי הרקיע הם אחד מעשרה ביום שבזה לא פליג שום תנא עליו. ואם כן להלכה אדם מהלך ל' מיל ביום מהנץ החמה עד שקיעתה. ומעלות השחר עד הנץ החמה חלק אחד מעשרה מזה שהוא ג' מילין. והיינו שמעלות השחר עד הנץ החמה אחד מעשרה ב״ב שעות דהיינו שעה וחומש. ובזה יעלו יפה כל מאמריו של הרמב״ם בפי' המשניות ובמשנה תורה בלי דוחק כלל ובלי הגהה. עיי' שם דברי הר״מ שלזינגר באריכות יותר *).

ויש עוד סתירה אחרת בדברי הרמב״ם במה שכתב בהלכות שבת (פ״ה ה״ד) „משמשקע החמה עד שיראו שלש כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בה״ש בכל מקום“ ובהל' קידוש החודש (פ״ב ה״ט) וכן בפירוש המשניות (שבת סוף פ״ב ור״ה ריש פ״ג) כתב שעד שנראים ב' כוכבים הרי עוד ודאי יום (בר״ה כתב סתם עד צה״כ). וזה מוכרח שב' כוכבים בינונים נראים רק אחר שקיעת החמה זמן מה כמו שהוכחנו לעיל סי' ד. ויש שרוצים לישב את הסתירה בהיותם מחלקים בין בית דין הבקיאים ובין כל אדם שחייב להחמיר מספק. והישוב הזה דחוק מאוד ששפתי רבנו ברור מללו שמשקיעת החמה מתחיל הזמן הנקרא בה״ש בכל מקום. גם יהיו דבריו סותרים המסקנה בגמרא של ר' יהודה אליבא דרבה בה״ש מתחיל בשקיעת החמה ולא יאנו בקיא כשהחמה בראש האילנות. וראיתי ישוב יפה לזה בדברי הר' יצחק חבר (סדר זמנים ח״א) וכעין זה בדברי הרב א״ז מלצר (הובאו בס' בה״ש להר״מ טוקצינסקי. ע' ל״ז ובסוף הספר) והוא שהרמב״ם מחלק בין הגדר של יום ולילה ובין הגדר של התחלפות יום ביום שלאחריו. ובפרט, סוף היום וביאת יום

(*) והנה בתירוץ זה גם מיושבת ממילא קושית האור חדש על הרמב״ם: לפי שיטת הרמב״ם שהט״ו מיל הם כנגד הלוח האדם מהנץ החמה עד זמן שחיתת הפסח דהיינו חצות „מנ״ל לעולא דפי' מן המודיעים שעומד בהנץ החמה במודיעים ולמא פירושו שעומד בעלות השחר במודיעים שהוא כ' מילין. וקושיא זו באה ממה שפירש רש״י שעולא ידע שיעור הט״ו מיל ממה שידע שאדם מהלך י' פרסאות ביום וה' מילין מעלות השחר עד הנץ החמה. אבל אם נאמר שריחוק מודיעים מירושלם היה ט״ו מיל וזה היה ידוע לכל א״כ אין כאן מקום לקושיא זו. כנ״ל.

שלאחריו תלוי במה שהתורה קראה ערב וזה מתחיל מצד הספק בשקיעת החמה. אבל הגדר שבין יום ולילה תלוי רק בצאת הכוכבים ואם כן לענין שבת בה"ש מתחיל לר' יהודה אליבא דרבה ולהלכה בשקיעת החמה. אבל בענין התלוי ביום ולילה כמו הדין שאין דנין בלילה זה תלוי רק בצאת הכוכבים לכולי עלמא.

שער שלישי

שיטות הגאונים ור"ת

לפי שעד עכשיו לא מצאנו הכרעה מוסכמת בין ההרים הגדולים בין שיטת הגאונים ובין שיטת ר"ת לגבי זמן בה"ש. קבצתי כאן כל הקושיות וכל התירוצים שמצאתי בע"ה על השיטות האלו.

א.

שיטת ר"ת

ועתה אסדר בע"ה הקושיות שמצאתי על שיטת ר"ת. והנני מדלג אותן הקושיות שאפשר לישבן בעיקר הנחת ר"ת שביאת השמש היא לפעמים ביאת אורו שהיא מתאחרת הרבה אחר ביאת גוף השמש.

א. ר"ת מצא סיוע לשיטתו במה שהגמרא משתמשת בלשון שקיעת החמה בסוגיא בפ' מי שהיה (פסחים צ"ג:) ובלשון תשקע החמה בפ' במה מדליקין (שבת ל"ד:) ואמר ר"ת שלשון תשקע משמע שכבר שקעה דהיינו סוף שקיעתה כשעברה עובי הרקיע. והקשה הרא"ם (ס' יראים ק"ב) שאדרבא לשון תשקע שהוא לשון עתיד משמע שהחמה רוצה לשקוע ועוד לא שקעה. והתוס' (מנחות כ: ד"ה נפסל) מביאים כמה דוגמאות מהש"ס שלשון שקיעת החמה משמע לילה וזה לשונם: „ואשכחן גמי שקיעת החמה דאיירי בסוף שקיעה כגון צה"כ כדאמרינן בפ' הריני נזיר מן הגרוגרת (ט"ז:) כגון דחזאי תלתא יומי סמוך לשקיעת החמה והיינו בבה"ש כדאמר עלה בפ' כיצד צולין (פ"א.) ברואה בה"ש וגם בפירקין (ל"ז:) כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה. והיינו בלילה מדקאמר רבה ב"ר הונא ספק חשיכה ספק אינה חשיכה לא חולץ ולא מניח ועוד אמרינן במסכת תענית (י"ב.) כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית ומנהג אבותינו תורה היא שהכל נוהגין עד צה"כ. ונוסף על אלו מקשה הפר"ח (קונטרס דבי שימשא) ממה שאמרו בקידושין (י"ט:) „אל בפני שנים הרי את מקודשת לי... אפילו סמוך לשקיעת החמה". וממה שאמרו (ב"ק צ"ט:) „כיון ששקעה עליו החמה עובר משום בל תלין" וממה שאמרו (ביצה ט"ו.) „היה בא בדרך ותפילין בראשו ושקעה עליו חמה מניח ידו עליהם עד שמגיע לביתו". שמשלשתן משמע שכונתם על סוף היום על פי

הלכה. ואילו היתה שיטת ר"ת אמת היה להם לומר בכל אלו משתשקע החמה או לשון סוף שקיעה.

ב. שיטת ר"ת בנויה על יסוד בלתי אמיתי שאין עובי רקיע במציאות. וזה לשון מהר"ם אלשקר (סי' צ"ו). "וידוע הוא ומושכל ראשון דדברים אלו אין להם שום מציאות כי אם לדעת חכמי ישראל שסוברים גלגל קבוע ומזלות חוזרין ושהשמש מהלכת בלילה אחרי הכפה... אמנם שאר המפרשים... סוברים כחכמי אומות העולם דגלגל חוזר ומזלות קבועים ושהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ... ודבר הנראה לחוש הוא שלא יוכל אדם להכחישו" (*).

ג. לפי שיטת ר"ת הזמן בין שקיעת החמה להופעת ג' כוכבים שווה ממש לזמן בין עלות השחר להנץ החמה והחוש מכחיש את זה. גם מעיד החוש שהופעת ג' כוכבים בינונים והכספת העליון אינם מתאחרים אלא חלק קטן ממהלך ד' מילין. וז"ל הגר"א: "החוש מכחיש לכל הרואה שמעה"ש הוא שיעור גדול הרבה מאד על צה"כ אחר השקיעה ובמדינות הנוטין לצפון שעה מתחיל בקיץ בחצי הלילה אם כן אין צה"כ כלל בקיץ". וז"ל הרב בעל התניא בסידורו: "ששיטת ר"ת היא כנגד החוש ופליאה נשגבה שהרי שיעור ד' מילין מהשקיעה עד צה"כ... שיעור אחד ממש כשיעור... שמן ע"ה עד נץ החמה ובעת עה"ש נראה בעליל שהרקיע הוא מלא כוכבים ולא ג' כוכבים בלבד וככה הוא ממש ודאי בסוף הילוך ד' מילין אחר השקיעה... ועוד יש פליאות עצומות מהחוש על דעת זה...".

ואפילו אם נאמר בדוחק שלשיטת ר"ת הכוכבים הבינונים הם היותר קטנים שיוצאים ד' מילין אחר שקיעת החמה עם כל זה נשארנו במבוכה בכמה קושיות שהקשה הרי"מ טוקצינסקי (א) במקום אמרו שבה"ש הוא משתשקע החמה עד שהכסיף העליון ג' רבעי מיל היה לו לומר בה"ש ג' רבעי מיל קודם כלות עמוד האור האחרון. (ב) לשון בה"ש אינו משמע בין אור לחושך. (ג) לפי שיטת התוס' אפשר שיהא בה"ש דר' יוסי מופלג הרבה מדר' יהודה ואיך יתכן שר' יוסי סובר שבה"ש יתאחר אחר השקיעה הרבה יותר ממה שעה"ש הוא קודם הנץ. (ס' בה"ש לרי"מ טוקצינסקי עמוד מ"ג).

ד. החוש מכחיש שיטת ר"ת גם בענין אחר והוא שאי אפשר לומר שהכספת העליון מתאחרת אפילו קרוב לזמן של ד' מילין (שם).

ה. על פי המדרש בא' בתקופת ניסן וא' בתקופת תשרי היום והלילה שווים וזה לא יתכן אלא אם נחשוב את היום מהנץ החמה ועד שקיעת גופה. (מ"כ מ"א

(*) ביאור דברי המהר"ם אלשקר ושיטת ר"ת תמצא בקונטרס "שבת בראשית ושבת סיני" בתלפיות (ניו יורק) ח"א וח"ב ע' 639 והלאה וכן במבוא לדוגמא ממס' פסחים מאת הר"מ כשר.

פ"ד — ויקרא רבה כ"ו). והקושיה הזאת קשה אף לשיטת הגאונים שהם מודים שבבוקר הנשף נחשב ליום.

ו. מלשון הירושלמי משמע שהלילה בא סמוך לשקיעת החמה, וז"ל הרשב"א (שבת ל"ד ד"ה ואודו): „אבל לדידי קשיא לי מה שאמרו בירושלמי בפ"ק דמסכת ברכות... אלמא משמע דבערבית משעה שהתחיל להשתקע בעובי הרקיע הוה לילה וצל"ע".

ז. „רבא אמר לשמעיה אתון זלא בקיאי בשיעורי דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא" ואם תאמר שבה"ש מתחיל בערך שעה אחר השקיעה למה להם להתמיר כל כך להדליק אפילו מעט קודם שקיעת גוף החמה? (מ"כ מ"א פ"ד).

ח. בשבת ל"ה. „א"ר חנינא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה". ופרש"י „וחמה סמוך לשקיעתה נראית על ראשי ההרים ובכדי שירד ויטבול ויעלה הוי לילה". משמע שמשערין בה"ש מתחילת השקיעה. (רמב"ן תה"א אבלות ישנה).

ט. ואפילו לפי התוס' שם שהכונה היא שהאיש צריך לירד מראש ההר קודם הטבילה עם כל זה איך יתעכב קרוב לשעה בזה. (מ"כ שם).

י. וכי מסתבר שהתנא נותן לנו סימן לתחילת בה"ש בסוף השקיעה שהוא דבר שהוא בעצמו צריך סימן? גם קשה מאד להיות בקי בדבר וזה לשון הפר"ח (קונטרס דבי שימשא): „מי חכם ויבין כמה דיקדוקין שצריכים לידע זמן בה"ש האמיתי לדעת ר"ת ומן הגמרא (ביצה י"ט) בגברא דנקט מנא בידיה ורהיט משמע שהיו בקיאים בבה"ש.

יא. לפי הרמב"ן סוף השקיעה לר"ת בא ג' מילין ורביע אחר שקיעת גוף החמה ולפי הגמרא בפסחים עובי הרקיע הם אחד מי' ביום והיינו ד' מילין א"כ בסוף השקיעה לא עברה החמה אלא י"ג חלקים מחלקי ט"ז מעובי הרקיע ואיך ראוי לקרות לנקודה זו שקיעת החמה?

יא"ב. לפי שיטת התוס' בר"ת שמעיקר הדין בה"ש הוא כהרף עין בסוף ד' מילין אחר שקיעת גוף החמה והג' רבעי מיל של ר' יהודה אינם אלא ספק אימתי עברו, יש לומר שסוף השקיעה היא כשגמרה החמה לעבור בעובי הרקיע. אבל איך שייך לגדר תחילת זמן הספק במה שבו נולד הספק מתחילה כלומר בסוף השקיעה? (ד"ע).

ואלו הם התירוצים שמצאתי על הקושיות הנ"ל. והנה סדרתי אותם בסימנים המסכימים עם הסימן שבו נסמנה הקושיה.

א. יש לומר דאין הכי נמי אין הלשונות של שקיעה ותשקע מיוחדות לתחילת או לסוף השקיעה. אבל אין זה מכריע כנגד פירושו של ר"ת. (ד"ע).

ב. אע"פ שלשונו של ר' יהודה בברייתא במי שהיה בנויה על דעת חכמי ישראל ואנו קי"ל כחכמי אומות העולם במה שהחמה מהלכת תחת הארץ בלילה אין זה נוגע כלל לדינו של ר' יהודה שטנתו היתה רק לומר שמהלך ד' מילין אחר השקיעה יהא לילה וג' רבעי מיל ספק (מ"כ מ"א פ"י) ומה שהקשו שקיימא לן בבירור שגלגל חוזר ומזלות קבועים וגם שלפי המסקנה אין החמה מהלכת בלילה מאחורי הכיפה שניהם אינם אמת. דבהדיא אמר רבי התם שבזה נראו דברי חכמי ישראל שגלגל קבוע ומזלות חוזרים... וא"כ יכול להיות שבהתעלמם הולכים השמש והמזלות מעבר לכיפה הכי איתא בבראשית רבה על פסוק ויתן אותם א' ברקיע השמים כיצד גלגל חמה ולבנה שוקעים ברקיע ר' יהודה בר אילעאי ורבנן. רבנן אמרי מאחורי הכיפה ולמעלה ור' יהודה בר אילעאי אמר מאחורי הכיפה ולמטה. הרי לך בהדיא שאף למאן דאמר שהולכת למטה מן הארץ הולכת מאחורי הכיפה וכן הוא בב"ב דף כ"ז דפליגי בהא ר' אליעזר ור' יהושע ופרש"י שם אחורי כיפה דרך חלון. (חידושי הרו"ה)

ג. מה שאי אפשר לומר שהופעת ג' כוכבים בינונים מתאחרת אחר שקיעת החמה מהלך ד' מילין בארץ ישראל — קושיה זו בודאי קשה מאד (ולא מצאתי לה שום ישוב מספיק). ונראה שמפני הקושיה הזאת פסקו רבים מן האחרונים — ואפשר רובם — כשיטת הגאונים.

ומצאתי קצת ישוב על זה בספר אורות חיים להרב חיים דרוק נ"י. (א) עלות עמוד השחר מתאחר קצת אחר תחילת זריחת האור במזרח כמו שמוכח מהירושלמי ברכות שמאילת השחר עד עלות השחר מהלך ד' מילין. גם לפי דברי מתיא בן שמואל (יומא ריש פ"ג) תחילת היום באה בהאיר כל פני המזרח ומפרש"י נראה שכן מעיקר הדין ולא מפני מעשה שהיה. וודאי שזמן האיר כל פני מזרח מאוחר מתחילת זריחת אור. (ב) בסימן הכוכבים דהיינו שאין ג' כוכבים בינונים נראים עד ד' מילין אחר שקיעת החמה מביא שם שיטת ר' יהודה החסיד (הביאו הראב"ה שבת ס"י קצ"ט) שבדקין רק בכוכבים הנראים במערב ושם ודאי מתאחרת הופעת הכוכבים.

ד. מה שהכספת הרקיע אינה מתאחרת כל כך לא היה קשה אילו היתה הכונה על צד מערבי של הרקיע שבאמת שם מתאחרת והכספה ואפשר שיראה שם עוד מעט אור אפילו מהלך ד' מילין אחר השקיעה (כמו בעלות השחר במזרח) אבל הלשון הכסיף העליון והשוה לתחתון אינו משמע כן והעליון באמת מכסיף זמן קצר אחר השקיעה כמו שהוכיח באריכות הרי"מ טוקצינסקי.

ה. „החכמים לא דברו כאן על גבול היום כפי התורה... אלא על יום החמה בלבד... ועוד שכל זמן שהחמה נראית על הארץ הוא עיקרו של יום לענין

דברים שמצותן ביום שצריך לכתחילה לעשותם ביומה של חמה" (מ"כ שם פי"א)
[וק"ל בערב הא מנא ליה?]

ו. בירושלמי מוכח שיש פלוגתא בין התנאים אם בה"ש מתחיל מיד אחר שקיעת החמה. ואם כן הסוגיא בירושלמי היא כאותו תנא שסבר כן ור' יהודה סבר כאידך תנא. כן הוכיח המראה הפנים (ריש ברכות ד"ה תני כל זמן) ודלא כר"ן. ולרמב"ן וסיעתו שאליביהו בה"ש נכלל בד' מילין של עובי הרקיע בערב אפשר לומר עוד שמה שמשמע שבבוקר כל הנשף שייך ליום ושבערב אינו כן אפשר שכונת הירושלמי על הג' רבעי מיל של בה"ש כנלע"ד.

ז. לפי שא"א ליתן סימן אחר שקיעת החמה למי שאינו בקי, ספקו מתחיל מיד אחר גמר שקיעת גוף החמה. ולכן מי שאינו בקי צריך לפרוש ממלאכה מצד הדין מיד אחר שקיעת גוף החמה. וצריך להקדים קבלת שבת לפני זה מפני מצות תוספת שבת או מפני שאי אפשר לדעת את זמן השקיעה בדיוק. (מ"כ שם).

ו. לעד"נ שיש כאן שתי כונות שאפשר שכיון להם רבא באמרו "שמשא אריש דיקלי". אפשר שכונתו על גוף השמש ואם כן הנקודה של שמשא אריש דיקלא קודמת קצת לשקיעת החמה. ואפשר שכונתו על אור החמה שזורחת בראשי הדקלים עוד מעט אחר שקיעתה תחת האופק (כל זמן שהיתה נראית למי שעומד בגובה ראש הדקל שלעיניו מתאחרת קצת שקיעת החמה). ואם נפרש דברי רבא בענין זה, אם כן סימנו אחר השקיעה וסרה הקושיה על ר"ת. אבל הפירוש הזה דחוק קצת שקשה לראות עוד אור החמה בראשי הדקלים לאחר ששקעה אע"פ שמצד היקש השכל היה ראוי להיות כן. ע"ל ש"א ג' הערה שהרב פירש כן.

ח. ע"פ פירוש התוס' הכונה על אדם העומד בראש הכרמל בשעת שקיעת החמה וצריך לירד אל הים ואין הכונה שבה"ש דר' נחמיה מתחיל בשקיעת החמה ואם כן אין כאן קושיא כלל. (מנחת כהן מ"א פי"א).

ט. צריך לדחוק ולומר דבכדי שירד מן ההר ויטבול ויעלה להר מתעכב ג' מילין ורביע. (פר"ח קונטרס דבי שימשא)

י. ו"ל הפר"ח: "אדרבא משו"ה אמרינן בגמרא הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה ודלא כרש"י ודלא כתוס'".

יא. לא מצאתי תירוץ מספיק על זה. ולפי מה שביארתי שיש מקום לומר שלשיטת ר"ת הג' רבעי מיל מתחילין בסוף ד' מילין אחר השקיעה. ניחא.

ב.

שיטת הגאונים

ואלו הם הקושיות שמצאתי על שיטת הגאונים. והגני מביא רק אותן הקושיות שהם נשארים קשים מאחר שקיבלנו ישוב הגר"א שיש כאן ב' זמני

צאת הכוכבים ובשבת הכונה על צאת ג' כוכבים ובפסחים על צאת כל הכוכבים הנראים בלילה.

א. איך מתחיל ספק לילה משעת שקיעת החמה מאחר שמשמע מן הקרא שלילה חל רק בצה"כ וגם מוכח בריש ברכות ופסחים שאחר שקיעת החמה עוד יום הוא (מ"כ מ"א פ"א).

ב. הרי דבר הנראה לחוש הוא ואי אפשר להכחישו. שמששתשקע החמה תחת האופק עד שיראו הכוכבים יש שיעור יותר גדול מג' רבעי מיל שהוא פחות מרביע שעה. וכן משקיעת החמה עד שהכסיף התחתון שמשמע חושך גמור (שם. ופ"ט שם).

ג. מה "שאמר רבא לשמעיה אתון דלא קים לכו בשיעורא דרבנן אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא". ומה הוא הבקאות הנצרכת לידע את שקיעת החמה. גם קשה שהרי החמה בראשי הדקלים סמוך לשקיעתה. ומתי תהא התוספת לבקאים המתאחרים יותר מזה. (מ"כ מ"א פ' י"א).
ואלו התירוצים שמצאתי על הקושיות האלו:

א. התנאים מסופקים איזה כוכב הוא הנקרא בינוני וחוששים מיד אחר שקיעת החמה (תוס' ריש פסחים ד"ה והא. פר"ח קדב"ש).

ב. מה שכתב המנחת כהן שהופעת הכוכבים מתאחרת אחר שקיעת החמה הרבה יותר מג' רבעי מיל, כתב כן מפני שחשב מהלך מיל ב"ח מינוט אבל כבר ביארנו שדחוק מאד לומר כן וגם בעלי שיטת הגאונים הגר"א והרב מפורש סוברים שמהלך מיל הוא כ"ב מינוט וחצי או כ"ד מינוט. וא"כ אין כאן סתירה מן החוש שבאמת בארץ ישראל נראים לפעמים ג' כוכבים בינונים י"ח מינוט אחר השקיעה (ד"ע). ולענין הכספת התחתון משמע שם שהכספה היא הסרת האדמימות וגם משמע שהכונה היא למזרח ולא למערב ממה שהכספת התחתון באה קודם הכספת העליון. זה שייך רק במזרח (וקשה מלשון הגמרא מרבא דקא דאוי למערב). ואם כן נראה באמת שבארץ ישראל נגמרה הכספת העליון אחר הכספת התחתון הכל בערך י"ח מינוט אחר שקיעת החמה. (ועיין על זה באריכות בס' בין השמשות לרי"מ טוקצינסקי).

ג. מקודם אעזר כאן שדרך כלל צריכים בקיאות הרבה לידע בדיוק זמן שקיעת החמה ורק לידשבי חוף הים תקל לפעמים הידיעה הזאת. וזה מפני שהזמן של העלמת גוף החמה משתנה לפי יושר הארץ וגובה עמידת הרואה. וכבר הוכיחו אחרונים שאי אפשר לומר שחלות בה"ש משתנה לפי עמידת הרואה ושאי אפשר לומר שתאחר שקיעת החמה לעומד בגג ושתקדים כמה שעות לעומד בבור שלפי ראייתו תשקע החמה סמוך לחצות היום. ולכן הסכימו התכונים לקרות שקיעת החמה כשהחמה שוקעת לעומד בגובה שטח הים והקרקע ישר.

(מאזן). ואם כן צריכים אנו לומר שבה"ש מתחיל או בשקיעה התכונת הנ"ל או בהעלמת האור מראשי ההרים הגבוהים בארץ ישראל כדברי הרב בעל התניא. וממה נפשך צריכים לזה בקיאות הרבה למי שאינו יושב בארץ ישרה בגובה שטח הים או למי שאינו רואה ראשי ההרים הגבוהים. וגם מובן שראשי האילנות הגבוהים מעכבים ראית גוף החמה לפעמים זמן רב קודם השקיעה. (ד"ע)

ג.

חידושו של הבני ציון

הרב דוד שפירא נ"י בשו"ת בני ציון ח"ב סי' י' רוצה לחדש ששיטת הגאונים ושיטת ר"ת היינו הך. וכתב שם שמה שקרא ר"ת בשם תחילת שקיעה כיון נקודת הזמן כשהחמה י"ח מעלות למעלה מן האופק המערבי וקרא לה בשם שקיעה מפני הטעם הזה: בבוקר עולה השחר ע"ב מינוט קודם הנץ החמה ובקו המשווה ששם שיערו חז"ל את עובי הרקיע עומדת החמה אז י"ח מעלות תחת האופק. מוכח מזה שהחמה משלחת קרניה י"ח מעלות לפני גופה. ואותם הקרנים שעלו באופק בעמוד השמש י"ח מעלות תחת האופק, אותן הקרנים מתחילות לשקוע בעמוד החמה י"ח מעלות למעלה מן האופק המערבי. ואם נאמר כן הרי נמצא שמה שקרא ר"ת בשם סוף שקיעה זה הוא שקיעת גוף החמה, וזה בה"ש בין לגאונים בין לר"ת. אכן אף שודאי החידוש הזה המצאה מחודדת ונחמדה מאד, והרב יישוב בו כמה קושיות היסטוריות, עם כל זה יש עליו כמה קושיות כמו שאבאר בע"ה. א. לפי דברי עולא על המשנה במי שהיה (צ"ג:) מהלך אדם ביום מהנץ החמה עד שקיעתה ל' מילין, ט"ו מן הבוקר עד חצי היום וט"ו מן חצי היום עד הערב. וחצי היום שנאמר כאן הוא תחילת זמן הקרבת הפסח לכל המפרשים. ולפי חידושו של הבני ציון השקיעה שנאמרה כאן היא שעה וחומש קודם שקיעת גוף החמה נמצא שחצי היום יותר מחצי שעה קודם זמן עמידת החמה למעלה מראשינו בדיוק שהוא התחלת זמן הקרבת הפסח מדאורייתא.

ב. אם נאמר שהחמה משלחת קרניה ע"ב מינוט לפנייה דהיינו לפני צד מערב שלה אם כן ע"ב מינוט אחר תחילת השקיעה לא הגיע לאופק רק הצד המערבי דהיינו הצד התחתון של החמה, וכל גוף החמה הרי הוא עוד למעלה מן האופק ויש עוד בערך ג' מינוט עד גמר שקיעת גוף החמה. (ובאמת לפי דברי הבני ציון הרי זה הטעם לשעה ורביע של פלג המנחה). ואם כן צה"כ שאמרו בפסחים הוא קצת קודם התחלת בה"ש חוה ודאי קשה מאד לקבל. ג. מה שכתב הבני ציון שהד' מילין נאמרו בקו המשווה זה נגד הסוגיא במי שהיה שעולא ור' הנינא דברו שם מפורש באופק ארץ ישראל. ועליהם הקשתה הגמרא מבריתא של ר' יהודה. משמע ברור שגם דברי ר'

יהודה נאמרו על אופק ארץ ישראל. ומה שאמר שדברי הברייתא נאמרו על קו המשוה לכאורה ללא צורך. והרב אמר כן כדי שיהא "עובי הרקיע" מסכים עם "הנשף התכוני" שהוא י"ח מעלות. אבל נבאר בשער הרביעי אי"ה שאין שום קדושה במה שקראו התכונים "נשף התכוני" ושזה בלא דיוק כלל.

ד. מלשון ר"ת בס' הישר משמע שהוא מפרש סוף השקיעה בענין חדש. ולפי חידושו של הבני ציון היה לו לברר וחידוש בתחילת השקיעה. וז"ל ר"ת: "ע"כ צריכא לפרש משתשקע כמו שפירשתי שכבר נכנס ברקיע דאי תימא משעה שהתחיל לכונס..."

ה. והנה עיקר הראיה להחידוש הנ"ל הוא שלא כתב אף אחד מן הראשונים במשך ד' מאות שנה אחר ר"ת בענין מחלוקת הגאונים ור"ת בדבר הנגוע להלכה כל כך (סי' י"ט). ואף המחבר לא הזכיר שיטת הגאונים אף בשם יש אומרים (סי' כ"ג). אלא ודאי סברו שאין כאן מחלוקת כלל. ובודאי הטענה הזאת חזקה מאד. אבל לעד"נ שלא הצליח הבני ציון כלל בהוכחותיו שהראשונים מסכימים עם חידושו כמו שאבאר אי"ה עכשיו.

(א) וז"ל הרמב"ן (תורת האדם א"י): "משעה שהתחיל השמש להשתקע עד זמן ביאת השמשות ... כהלך שלושת מילין ורביע מיל". ולפי חידוש הנ"ל היה אז ג' רבעי מיל קודם תחילת בה"ש. וכתב הבני ציון (שם סי' י"ד) שרמב"ן קרא תחלת שקיעה לזמן ג' רבעי מיל אחר תחילת השקיעה (דהיינו כשתחמה י"ד מעלות וחמשה חלקי שמנה מן המעלה למעלה מן האופק). ולכאורה אין אלו אלא דברי נביאות. גם נראה לע"ד שאי אפשר לומר שהרמב"ן סבר כחידוש הנ"ל שלפי חידוש זה הרי תחילת שקיעה ופ"ל המנחה שניהם ברגע אחד בדיוק והרמב"ן כתב שם שיש ביניהם דבר מועט.

(ב) מה שאמר המאירי "מי"א שעות פחות רביע ולמעלה חמה מתחלת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם". ברור הוא שסבר כהרמב"ן והרשב"א שפלג המנחה הוא שעות מיל קודם שקיעת גוף החמה וזו היא הנקודה שבה מתחיל גוף החמה לשקוע ועוד אפשר לראות חלק מן החמה באופק ממש אבל רוב בני אדם שאילנות ובתים מעכבים ראייתם לא יוכלו לראותה כלל. ואם כן אי אפשר לע"ד להבין דברי הבני ציון: "ופשוט דמ"ש המאירי ז"ל בלשונו 'חמה מתחלת להשתקע' אין כוננו חמה ממש דא"כ נמצא דהמאירי ז"ל סותר חו"ש א"ע בתוך כדי דיבור שכותב 'ואינה נראית לרוב בני אדם' ואם נימא דכוונתו על עצם גוף החמה א"כ מאי קאמר דאינה נראית לרוב בני אדם דמשמע דלמיעוט בנ"א שפיר נראית הא אם עצם החמה שוקעת תחת האופק, ע"כ אינה נראית לכל בני אדם". (שם סי' ט')

(ג) גם מה שכתב הבני ציון (סי' י"ח) "ומפורש יוצא גם מדברי הרשב"א (ברכות ב:) כפי"מ שהעלינו בפירוש דברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל. לא מצאתי כן

מפורש כלל בדברי הרשב"א ואדרבא מה שכתב הרשב"א שם על תחילת פלג המנחה... ועדיין השמש על הארץ כדי מהלך שתות מיל'. אין לזה הבנה כלל לפי חידושו של הבני ציון.

ד) ומה שהקשינו מדברי הרמב"ן שיש ג' מילין ורביע מתחילת השקיעה עד סוף השקיעה דהיינו תחילת בה"ש — שזה סותר החידוש הנ"ל, הקושיא הזאת קשה גם על הפוסקים שהלכו בזה בשיטת הרמב"ן והמחבר (א"ח רס"א ס"ב) בכלל וכ"כ הריטב"א והר"ן. ולכן נראה שאין כאן מקום כלל לנקוט חידושו של הבני ציון הנ"ל. כנלע"ד.

שער רביעי

המציאות

ואחר שביארתי לפי ע"ד את ההלכה וקצת מן הקשיות בענין בה"ש ועלות השחר נראה נכון לעיין במציאות לראות איך השיטות מסכימות עמה. ובזה אנו הולכים בדרך שהלכו לפנינו גדולי האחרונים כגון המנחת כהן (מ"א פ"א, פ"ד, פ"ז; מ"ב פ"ב) ולרגליו הפר"ח (קונטרס דבי שימשא) וכן הגר"א (או"ח רס"א) והרב בעל התניא (סידור, קבלת שבת).

וקודם כל צריכים אנו לברר אילו כוכבים נקראים בינונים. והנה מפני שכמה מחברים ביארו את השאלה הזאת במה שהתכוונים קוראים בשם גודל הכוכב כגון גודל ראשון וגודל שני וכולי' ולשם הזה אין שום מציאות בעצמו ואינו אלא הסכמה ביניהם. ראיתי לבאר כאן את גודל אור הכוכבים בענין אחר. והבני בא לשער את הכוכבים בכוכב קטן, ובשם כוכב קטן אני מכון בערך לכוכב היותר קטן שאפשר לאדם לראות בעיניו באמצע הלילה כשהאוויר זך (וזה מה שקוראים התכוניים גודל שישי). ולפי זה מן הכוכבים הקבועים היותר גדול מכולם הוא סיריוס וגודלו הוא כאלף ומאה כוכבים קטנים. והכוכב הקטן ממנו הוא קנופוס וגודלו כמו שש מאות כוכבים קטנים. והבאים אחריו גודלם כך הוא: ר"ל, ר"י, ר"י, ק"צ, ק"ס, ק"י, ק"י, צ', פ"ה, פ"ה, פ"ה, ע"ה, ע"ה, ע"ה. זה גודלם בזה אחר זה הט"ז כוכבים הקבועים היותר גדולים שלפעמים נראים בארץ ישראל, ומה שהתכוניים קוראים עכשיו גודל ראשון זה ק' כוכבים קטנים. וגודל שני זה מ' כוכבים קטנים בערך וכולי' וגודל אפס הוא ר"ג כוכבים קטנים בערך. ועוד יש כוכבי לכת שמשותגים בגודלם מיום ליום כעין הלבנה ויש ביניהם שלפעמים הם זהירים מאוד למשל הכוכב נוגה לפעמים גודלה כאחד עשר אלף כוכבים קטנים ומאדים לפעמים כשלושת אלפים ושלוש מאות כוכבים קטנים וצדק לפעמים כשני אלפים וחמש מאות כוכבים קטנים.

וצריך אתה לדעת שבכל רגע נראים רק כמו חצים של הכוכבים הראים לראות מצד גודל אורם והחצי השני הרי הוא תחת האופק. ובכל מקום (חוץ מן הקו המשווה) יש כוכבים שלעולם הם למעלה מן האופק וכנגדם יש כוכבים שלעולם הם למטה מן האופק. והבאתי לעיל רק אותם הכוכבים שלפעמים, לכל הפחות, הם למעלה מן האופק בארץ ישראל. ועוד צריך אתה לדעת שהופעת הכוכב תלויה בשלש סבות עיקריות. (א) גודל הכוכב כלומר גודל אורו. (ב) מצב החמה תחת האופק דהיינו כמה מעלות החמה תחת האופק. ולפי זה יחשך הרקיע כי חשכות הרקיע תלויה בראשונה במצב החמה. (ג) מצב הכוכב ברקיע. והסיבה האחרונה היא מפני שפעולת המאדים וגם חשכות הרקיע משתנה ממקום למקום ברקיע. למשל כמה פעמים יופיע כוכב גדול זמן מה אחר כוכב קטן ממנו משום שהוא סמוך למערב ששם הרקיע עוד זורח קצת מאור השמש והכוכב הקטן מצבו למעלה מראשו ששם כבר חשך הרקיע והאדים מועטים. ויש עוד סיבות שבשבילם לפעמים מתאחרת הופעת כוכב והן חוסר זכות האויר וההירות הלבנה אבל כל דברינו כאן הם בהעדר אותן הסיבות, כלומר אנו מדברים רק בימים שהאויר זך ואין הלבנה נראית ברקיע. ואם כן אפשר לחשב בכל יום מתי יופיע כל כוכב וכוכב לאחר שידענו גודל הכוכב, מקומו ברקיע, וגם מהירות ירידת החמה באותו היום.

ועתה נשתדל לברר כוכבים מאיזה גודל נקראים בינונים.

והנה המנחת כהן כתב (מ"ב פ"ה) "אם נראה כוכב אחד בלבד ואחר כך נראו עוד כוכבים שהם קטנים מן הכוכב הראשון הרי זה לילה ודאי שהרי אנו רואים שהם קטנים אצל הכוכב הגדול הנראה בראשונה. ובין שהיו קטנים ממש או בינוניים הרי הוא לילה גמור". והנה לפי דבריו רק הכוכב היותר גדול נקרא גדול וכל הכוכבים הקטנים ממנו, כבר נקראים בינונים וזה נראה דחוק מאד וגם לשון הרבים "ולא כוכבים גדולים" אינו משמע כן.

גם יש מחברים שכתבו שהכוכבים שהתכוונים קוראים גודל שני הם הבינונים. וגם זה קשה מאד לקבל: דהא מנא להו? ומה שייכות יש בין קריאת שם שהסכימו עליה חכמי התכונה, לשם שקראו חכמי התלמוד הקדושים ז"ל? ומחבר אחד (הרב אב"ד דק"ק יאריטשוב בס' בין השמשות) הפריז על מדותיו וכתב שמה שאמרו חז"ל כוכב אחד יום כונתם על כל הכוכבים מגודל ראשון. שנים בה"ש, כונתם על כל הכוכבים מגודל שני וכול' וזה בודאי דחוק יותר אפילו מן הנאמר לעיל.

ואני בעניי אמרתי למה נלך לחכמי האומות בשאלת הלכה נעיין בדברי הגמרא עצמה וכשעיינתי כן מצאתי שהברייתא מגדרת כמעט מפורש מה זה כוכב בינוני (עין לעיל בשער שני ס' ב'). והיינו שכל הכוכבים שלפעמים נראים קודם

שקיעת החמה הם הנקראים גדולים. וכן כתב מפורש הרב בעל התניא שהכוכבים הגדולים פעמים נראים קודם השקיעה והבינונים אי אפשר לראותם אז. ולפי חקירותי נמצא שרק כוכבים שאורם יותר משני אלפים וחמש מאות כוכבים קטנים אפשר לראותם קודם שקיעת החמה. ואם כן רק כוכבי הלכת הם לפעמים גדולים וכל הכוכבים הקבועים הם בינונים וקטנים. וכן כתב גם הרי"מ שלזינגר (איותו בין השמשות) „גראה שכל הכוכבים הקבועים אפילו מגדול ראשון ראויים לקראתם כן (בינונים)“. עיין שם טעמו.

ואחר שהגדרנו בע"ה מה נקרא כוכב בינוני אפשר לחשב הופעתם זה אחר זה בארץ ישראל בתקופות השנה. והזמן משתנה לפי בקיאות המביט, דהיינו, אם המביט יודע איפה יופיע הכוכב אז, יוכל לראות את הכוכב טרם יראנו מי שאינו בקיא. ובזה אני נותן לך תוצאות חשבוניות. ובהופעת כל כוכב וכוכב אני נותן לך ג' זמנים. הזמן הראשון הוא זמן הופעת הכוכב לבקיא שיודע איפה להביט וגם יראנו רק בקושי גדול. והזמן האחרון זמן הראות הכוכב לאינו בקיא בלי טורח כל כך. והזמן האמצעי הוא זמן ממוצע ביניהם והוא כערך הזמן ששלמי הראיה יכולים לראותו בקושי גדול אע"פ שאינם בקיאים. והזמנים הם מינוטין אחר השקיעה התכונת של כל גוף החמה. ובתקופת תמוז וטבת עשיתי את המינוטין האלו כמינוטין זמניות כלומר חשבתי כמה מינוטין אחר השקיעה תהא אותה תחשכה בא' בתקופת ניסן ותשרי. כן מובן ממילא שאין הזמנים האלו בדיוק גדול מפני השתנות זכות האויר שאי אפשר לצמצם וגם השתנות תזק חוש הראיה בכל אחד ואחד. וגם השמטתי, בעל כרחי, כוכבי הלכת שהם משתנים בגודלם כדפרישית לעיל. והא לך הזמנים:

באחד בתקופת	כוכב ראשון	כוכב שני	כוכב שלישי	כוכב רביעי
ניסן	6—9—12	14—16—19	15—18—21	16—18—21
תמוז	13—16—18	16—18—21	21—25—28	22—26—29
תשרי	12—14—17	17—20—23	19—23—26	23—26—28
טבת	17—20—22	17—20—23	18—22—26	21—25—28

והנה באמת בתקופת ניסן אפשר שאפילו מי שאינו בקי יראה ג' כוכבים בינונים מהלך אלף תק"נ אמות, דהיינו י"ט מינוט חסר שליש, אחר השקיעה. אבל בתקופות תמוז ותשרי רחוק מאד שאפילו הבקיאים יראו אז ג' כוכבים אם לא שיהא אז במקרה אחד מכוכבי הלכת הגדולים בתקופה בינונית ובמקום מסוגל ברקיע. וזה קשה קצת על שיטת הגאונים שלשיטתם לכאורה צריכה הופעת כוכב שלישי שלא תתאחר יותר מי"ט מינוט חסר שליש ממינוטין זמניים. ואולי יש לישב הקושיא הזאת כמה שאפשר שנחלש קצת חוש הראות בדורות האחרונים. ושבימי הראשונים ראו הכוכבים סמוך לשקיעה יותר מעכשיו. ולפי דברי הרב בעל

התניא שהשקיעה על פי ההלכה מתאחרת ד' מינוט אחר השקיעה התכונת אפשר שיראו ג' כוכבים בינונים מהלך ג' רבעי מיל אחר השקיעה על פי חשבונותינו. וכבר הבאנו כמה ראיות לדבריו אלו. (עיין הערה שער ראשון סי' ג').

ועתה צריכים אנו לבדוק היאך מסכים עם המציאות חידושו של הרי"מ טוקצינסקי (ע"ל שער שני סי' ג') שבו מצאנו ישוב על הסתירה בדברי ר' יוסי ובו גם תסור הקושיא הנ"ל על שיטת הגאונים. לפי החידוש ההוא בה"ש אליבא דר' יוסי תלוי בחשכת הרקיע וחל לפעמים קרוב להופעת הכוכב השני ולפעמים קרוב להופעת הכוכב השלישי ולעולם אינו מקדים קודם הופעת הכוכב השני ולעולם אינו מתאחר אחר הופעת הכוכב השלישי. וכשנביט במסגרת החשבונות הנ"ל הנה מצאנו שזה מסכים כמעט עם המציאות. למשל אם נאמר שבה"ש של ר' יוסי הוא י"ח וחצי מינוטין זמניות אחר השקיעה התכונת אפשר שלעולם לא יראו אז יותר מב' כוכבים. אבל נראה שיש ימים שיראה אז רק כוכב אחד עד לאחר כ' מינוט אחר השקיעה. ולפי זה יש הכחשה מן המציאות לחידוש זה בערך ב' מינוט אבל אין זה רע כל כך לפי שאי אפשר לחשוב כל כך בדיוק בזמן הופעת הכוכבים כמו שכבר כתבנו ולכן אין סתירה מועטת כזאת מרעת כלום.

והנה לפי החידוש הזה לא יראו לעולם ג' כוכבים קודם בה"ש דר' יוסי. ואם כן שיטת הגאונים מסכמת יפה עם המציאות בלא שום דוחק. וכמו שתראה מן הזמנים שלעיל מסכמת שיטת הגאונים עם המציאות אם אמרו כללם כוכב א' יום וכול' בבקיאם. ולפי שיטת הרב בעל התניא מסכמת שיטת הגאונים עם המציאות אם אמרו חכמינו כללם באינם בקיאם.

ובנוגע לעלות השחר ראיתי כמה מחברים אומרים שלפי חכמי התכונה הזמן הזה הוא בעמוד השמש י"ח מעלות תחת האופק. ואמת כן הוא שכך אומרים התכונים וקוראים לזמן הזה הנשף התכוני (אסטרונומי"ק טוויילייט) אבל בודאי אין ראוי כלל לסמוך הלכה על השערה ואומדנה כזאת וודאי אי אפשר כלל לצמצם בדבר כזה ולומר שכל אור היום נתעלם מן הרקיע בנקודה מדויקת. ואין לנו אלא להוציא הזמן הזה מדברי חז"ל. וכבר העלינו שלשיטה אחת עלות השחר הוא בעמוד השמש ט"ז מעלות תחת האופק ולשיטה אחרת בעמוד השמש כ' מעלות תחת האופק. והנה שניהם מסכימים עם המציאות באופן מספיק. רק שבודאי צריך חוזה גדול בחוש הראות לראות אפילו שמץ ומשהו מאור ברקיע כשהשמש כ' מעלות תחת האופק. אבל השיעור של ט"ז מעלות עולה יפה עם המציאות וכן כתב כבר הרי"מ שלזינגר (במאמר על השעות הנזכרות בתלמוד).

ובנוגע לשיטת ר"ת כבר כתבו הגר"א והרב בעל התניא שהיא מוכחשת לגמרי מן החוש, שלפי שיטתו חשכת הרקיע בבין השמשות היא שוה בדיוק עם חשכת הרקיע בעלות השחר. ובודאי דחוק מאד לומר שהכוכבים המתעלמים

בתחילת עלות השחר (שהם בחדאי בתכלית הקטנות) שהם מה שקרא ר' יוסי כוכבים בינונים.

ומה שכתבתי לעיל (שער שני סי' ג') שההפלג בהופעת הכוכבים, שהם אז היותר קטנים ברקיע, אינו מתקצר דרך כלל מכמה סיקונדיון, הסיבה לזה כן היא: ההופעה הזאת אי אפשר שתהא אלא בחלק קטן בכיפת הרקיע סמוך למעלה מראשינו שכל הכוכבים שיוצאים אז בשאר הרקיע הם גדולים מאותם הנראים באותו החלק הקטן מפני פעולת האדים הנזכרת לעיל. ואם כן כשבאנו לעיין בגודל הכוכבים כשיוצאים תחילה אין לנו לעיין אלא בכמו חלק אחד ממאה מכדור הרקיע. ומספר כל הכוכבים הנראים בלילה בכל כדור הרקיע הרי הוא בערך חמשת אלפים. ואם כן באותו החלק הקטן שבו צריכים אנו לעיין אין שם סך הכל אלא כמו חמשים כוכבים. ואלו הכוכבים שוהים יותר משעה ביציאתם. נשאר לכל כוכב באופן ממוצע יותר ממינוט אחד. וזה מה שאמרנו לעיל שהכהרף עין אינו עולה בקנה אחד עם הכלל כוכב א' יום וכול'.

ובע"ה חשבתי הזמנים של הנשף לעמידת החמה 4.9° מעלות, 6° מעלות, 16° מעלות, 20° מעלות, 26° מעלות תחת האופק, לכל ימות השנה לרוח ירושלם תובב"א ושל נוא יורק והזמנים לנשף לעמידת 6° מעלות העתקתי מהטבלאות של ממשלת ארצות הברית. וכמו שביארנו בשער הראשון הנשף של 4.9° הוא הנקודה שבדודאי כבר עבר בה"ש דר' יוסי לכל אלו התופסים בשיטת הגאונים חוץ מבעל התניא שלשיטתו נגמר בה"ש דר' יוסי בנשף של 6° . אבל הזמנים האלו אינם כוללים תוספת שבת ולכן אין לסמוך על הזמנים הללו לענין עשית מלאכה במוצאי שבת קודש וכדומה מלבד שלא הגיע הכותב להוראה. ואפשר שיש לסמוך עליהם לענין מילה בזמנה בתינוק הנולד ערב שבת בה"ש.

ולענין עלות השחר יש כאן שתי שיטות שקשה להכריע ביניהן. ולשיטת ר"ת צריך לאחר מוצאי שבת לכל הפחות בנשף של 16° אחר שקיעת החמה של יום שבת קודש.

והא לך הזמנים של הנשפים של כל השנה וגם שעה זמנית לפי שיטת הגר"א. בכל שורה משורה שלישית עד שורה שביעית תמצא כמה מינוטין עוברים משקיעת החמה עד עומדה מספר ידוע של מעלות תחת האופק והמספר הזה כתוב בתחילת השורה. וחשבתי הזמן הזה ליום א', ליום י"א וליום כ"א לכל אחד מחדשי החמה. והזמן לשאר הימים תוציא בנקל מן הזמנים שהוא ממוצע ביניהם. ובשורה ראשונה תמצא שם החודש ובשורה שניה היום בחודש שהזמנים שתחתיו שייכים לו. ובשורה השמינית תמצא אורך השעה לפי שיטת הגר"א. ודע שכל הזמנים הם בקירוב ובנקל יש כאן טעות של מינוט אחד. גם חדשי החמה שאנו נוהגים בהם

משתנים משנה לשנה מפני עיבור שנת החמה ולכן יש להסתפק גם לטעות של יום אחד.

רוחב ירושלים

	יום	ינואר			פברואר			מרץ			אפריל		
		1	11	21	1	11	21	1	11	21	1	11	21
טומוצמט ג'ה	4.9°	20	20	20	20	20	19	19	19	19	19	19	20
	6 °	27	27	26	26	25	25	25	24	24	25	25	26
	16 °	77	76	75	74	74	73	72	72	72	73	75	77
	20 °	96	94	93	92	91	90	90	90	90	92	94	97
	26 °	125	124	123	121	120	119	119	119	120	123	126	130
	יום 1/12	51	51	52	53	55	56	57	95	61	63	64	66
	יום	מאי			יוני			יולי			אוגוסט		
		1	11	21	1	11	21	1	11	21	1	11	21
טומוצמט ג'ה	4.9°	20	20	20	21	21	21	21	21	20	20	20	20
	6 °	26	27	27	28	28	28	28	28	27	27	26	25
	16 °	97	81	83	85	7	88	87	86	84	81	79	77
	20 °	100	103	106	109	111	112	111	109	106	103	100	97
	26 °	136	141	147	152	156	158	156	153	148	141	136	131
	יום 1/12	67	68	70	70	71	71	71	70	70	68	67	66
	יום	ספטמבר			אוקטובר			נובמבר			דצמבר		
		1	11	21	1	11	21	1	11	21	1	11	21
טומוצמט ג'ה	4.9°	19	19	19	19	19	19	20	20	20	20	20	20
	6 °	25	25	24	24	25	25	25	26	26	27	27	27
	16 °	75	73	72	72	72	73	74	74	75	76	77	78
	20 °	94	92	90	90	90	90	91	92	93	95	96	96
	26 °	126	123	121	120	119	119	120	121	123	124	125	126
	יום 1/12	64	63	61	59	5	56	55	53	52	51	51	50

רוחב נוא-יארק

		ינואר			פברואר			מרץ			אפריל		
		1	11	21	1	11	21	1	11	21	1	11	21
טומוטט ג"ז	יום												
	4.9°	24	24	23	23	22	21	21	21	21	21	21	22
	6 °	31	30	29	28	28	28	28	27	27	28	28	28
	16 °	88	86	85	83	82	80	80	80	80	82	84	88
	20 °	108	107	105	104	102	101	100	101	101	104	107	112
	26 °	143	140	138	136	134	133	133	134	136	141	147	155
יום 1/12		47	47	49	51	52	55	56	59	61	63	65	68
		מאי			יוני			יולי			אוגוסט		
		1	11	21	1	11	21	1	11	21	1	11	21
טומוטט ג"ז	יום												
	4.9°	23	24	25	26	26	26	26	26	25	24	23	22
	6 °	29	30	32	33	33	33	33	33	32	30	29	28
	16 °	92	96	100	105	108	109	108	105	101	96	92	88
	20 °	118	124	131	138	143	145	143	139	132	125	118	112
	26 °	166	179	195	218	245	(266)	247	219	197	180	167	156
יום 1/12		70	71	73	74	75	75	75	74	73	72	70	68
		ספטמבר			אוקטובר			נובמבר			דצמבר		
		1	11	21	1	11	21	1	11	21	1	11	21
טומוטט ג"ז	יום												
	4.9°	21	21	21	21	21	21	22	23	23	24	24	25
	6 °	28	28	27	27	28	28	28	29	29	30	31	31
	16 °	84	82	80	80	80	80	82	83	85	86	88	88
	20 °	107	104	101	101	100	100	102	104	105	107	108	109
	26 °	147	141	137	134	133	133	134	136	138	140	142	142
יום 1/12		65	63	61	59	57	54	52	50	49	47	47	46

פסולי עדות בקדושין

על דבר השאלה באשת אח שנשאת כשהיתה מעוברת מן הראשון שמת וכבר עברו יותר מעשרים שנה, וכיום קמו מערערים על בנותיו שהן ממזרות, מפני שהן מאשת אח שלא במקום מצוה, ויש מצדדים להתירן לבא בקהל, מפני שקדושי האח המת היו קדושין עפ"י עדים פסולים, מאחר שהם מחללי שבת בפרהסיא, מעשנים בשבת ונוסעים במכוניות שלהם, וגם אוכלי נבלות וטרפות וכיוצא בממילא לא היו קדושי הראשון קדושין ואינה אשת אחיו של זה — שאלה זו יש לדון בה מכמה צדדים. ראשית, אם העדים הם פסולים ממש, ואם יש עדים שיפסלו אותם. ושנית, אם לא היו שם גם עדים כשרים בשעת הקדושין, ומלבד זה יש לדון מזה שדרו יחד כאיש ואשתו כל הזמן, אם לא שייך בזה חוקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובעל לשם קדושין, ואפשר אפילו לא בא עליה בכונה לקדשה בכיאה, מכ"מ יחוד של אישות עושה אותה כאשתו.

א. בנידון פסולי עדות העוברים על איסורי תורה ידועה הלא דעת הגרעק"א בתשובתו בסי' צ"ו במגולחי זקן שהחמיר שלא לפוסלם מכיון שפשתה המספחת גם באותם הגזהרים בשאר דברים נדמה להם שאין זה איסור כל כך, ומדמה למה שנפסק להלכה בחו"מ סי' ל"ד סעיף כ"ד בראותו קושר או מתיר בשבת שצריכים להודיעו תחילה שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינם יודעים את זה, וא"כ הלא אפשר גם בנוגע למעשן בשבת או נוסע אפשר שהוא אינו יודע את האיסור וחושב שאלה הדברים הם דוקא עונג שבת ולא חילול לפי מצב הבורות שבימינו, וביחוד במקומות נדחים כמו הכפר ההוא בדרום אפריקה, שבודאי לא למד, וכאומר מותר הוא, שזה קרוב למזיד, אבל מכ"מ יש בזה צד שגגה ואין לפוסלו. וכבר כתב כע"ז בבנין ציון להגר"י עטלינגר ח"א סי' כ"ג שפושעי ישראל בזמננו דינם כאומרי מותר מפני שלא שמעו כלל דיני שבת, והביא דבריו באחיעזר ח"ג סי' כ"ה לחוש לדבריו, וביחוד כשכל הקהל שם מחללי שבת הם הלא יש לדון בזה כמש"כ בתשו' רמ"א סי' י"ג בשם הגאון ר' נפתלי שקלקול ראשי העיר הוא תקנתם של העדים, מאחר שהם רואים שטובי הקהל עושים כן ודאי הם חושבים שאין בזה איסור כל כך, ולפיכך יש לבדוק את העדים אם הם מחללי שבת מתוך חוסר ידיעת האיסור או שהם פורקי עול תורה ומצוות, אבל מה שהחמיר בסמ"ע סי' ל"ד סקנ"ז שצריך גם שידעו העדים שבוה הם נפסלים, כבר השיב עליו בנתיבות שם שזה לא יתכן אלא באיסור של דבריהם, אבל באיסור תורה ודאי שהוא פסול שהרי נקרא רשע והתורה אמרה אל תשת רשע עד, ולא חילקה תורה

בין ידע שנפסל בכך או לא ידע. אמנם בתוס' סנהדרין כ"ד ב' ד"ה ואלו הן הפסולין כתבו שאף במלוה ברבית קצוצה לא משמע ליה איסור כיון דמדעתיה יהיב ואינו פסול אלא מדרבנן, הלא מפורש שאם אינו יודע עכ"פ פסול מדבריהם, כבר עמד ע"ז במל"מ פ"ד ממלוה ולוה ה"ו ומישב שם שני תירוצים, אבל אין חולק על עיקר הדין שאם אינו יודע את האיסור הוא כשר. ואע"פ שמסוגית הגמ' שם כ"ה ב' מעיקרא סבור דמי כו' אין להוכיח שאינן נפסלים אלא כשיודעים, שזה אפשר דוקא במקום שיש שם פסול מחמת רשע של חמס צריך שידע האיסור והיינו שזה חמס, אבל בשאר איסורים כיון שאומר מותר קרוב הוא למזיד למה לא יפסל בכך, ופלא שהגר"א מציין דוקא לסוגיא זו ולמה שאמרו בב"מ ה' ב' לא תחמוד בלא דמי משמע לזה. אבל בב"י שם הביא מסוגית הגמ' בפ' זה בורר כ"ו ב' בהנהו קבוראי, וכ"כ רדב"ז ברמב"ם פ"ב מה' עדות ה"א. אלא שגם משם לא למדנו על חידוש זה שצריכים הם לדעת שהם נפסלים לעדות על ידי כך. ובב"ח שם כתב שדוקא במשחקי בקוביא או מוכס וגבאי צריך להודיע שנעשה פסול לעדות ע"י כך מפני שיש הרבה אנשים העושים כן ואין ב"ד מוחים בידם. אבל גם לזה אין מקור. ונראה שעיקר דברי הרמב"ם הוא כמש"כ בנתיבות באלו שאינם פסולים אלא מדבריהם שהם מן הדין צריכים הכרזה בב"ד כדי שידעו בני אדם שהם פסולים, ועל אלו כתב הרמב"ם שצריכים הם בעצמם לדעת שהם פסולים, מאחר שהם צריכים הכרזה ואין העם יודעים את זה, אף העדים עצמם אינם יכולים להפסל אלא אם כן יודעים שהם נפסלים בכך, שהאיסור חמור הוא כל כך. אבל אלה שאינם צריכים הכרזה, אלא שפסולים מן התורה, אין שום מקום לומר שלא יפסלו כל שלא הודיעו להם שהם נפסלים אלא צריכים להודיע להם שזה אסור ודי בכך, וכמש"כ בנתיבות. וראיה לדבר ממה שאמרו שם כ"ה א' בבר ביניתוס שפסלו רבא לעדות עפ"י עדותו של לוה והקשו הלא רבא אמר לוה ברבית פסול לעדות ואיך נפסל בר ביניתוס עפ"י עדותו, ואם נאמר שאף באיסורי תורה צריך להודיע לעד שהוא נפסל אם דבר זה לא ידוע, א"כ למה לא תירצו שלא הודיעו ללוה שהוא נפסל לעדות על דבר זה שחידש רבא ולא היה ידוע לו בודאי ללוה. אלא ודאי כל שהוא איסור מדין תורה אינו צריך אלא לדעת שזה אסור מן התורה וממילא נפסל הוא לעדות ככל רשע, וא"צ להודיע לו אלא לעובר על דבר מדבריהם שפסלוהו בכך חכמים לעדות, אבל לא על דבר שהוא נעשה רשע ומן הדין פסול. ב. ועדיין יל"ע בדבר מצד אחר, מפני שיתכן שלא יהיו שם עדים כשרים כלל שיוכלו להעיד על העדים שהיו בשעת קדושין שהם פסולים, מאחר שכל הכפר כולו הם בחזקת שאינם כשרים, מחללי שבת ואוכלי טרפות, ואין שם מקוה טהרה וכולם בועלי גדות הם. ונראה שאם הם מוחזקים כולם כמחללי שבת ופורקי עול א"צ כלל לעדות ואנן סהדי שהם פסולים, וכמש"כ באחיעזר ח"ג סי' כ"ה

שא"צ קבלת עדות בפניהם עפמשי"כ בשטמ"ק בשם ראב"ד ב"ק קי"ב של עדות קפיד רחמנא בפני בעל דין כדכתיב והועד בבעליו וגמרינן לדיני ממונות נמי מהכא, אבל לדיינים דלא צריכי לעדות לא קפיד, ולפי"ז דבר שהוא ידוע לכל א"צ קבלת עדות כלל. והביא שם גם מיש"ש ב"ק פ"י דין ז' ומחת"ס ח"ב אבע"ז סי' ק' שכל אנן סהדי א"צ דין עדות כלל ולא יופסלו ע"י קרוב או פסול עי"ש. אלא שבאחיעזר שם מצדד שמכ"מ אם אין שם עדים כשרים הלא גם אנן סהדי לא נוכל לומר כיון שאין כשרים כלל. אבל נראה שזה לא מוכרח כלל, ואדרבה יש להוכיח שבמקום שא"צ לעדות א"צ שיהיו שם כשרים, שהרי אמרו סוקלים על החזקות, וכי נאמר שבמקום שכל העיר פסולים לעדות שהאחים אינם מוחזקים באחים וכיוצ"ב. אלא ודאי כל שאין אנו צריכים שם להעדאת עדים אלא שזו חזקה וידוע לכל אפילו אם הם פסולים הדבר בחזקת מה שהחזיקוהו כולם. וכמ"כ באנן סהדי הרי זה כהחזק וא"צ עדות כלל.

שוב מצאתי כי מפורש בתשו' הר"א מורחי סי' כ"ד ד"ה וכן הראיה השביעית שפוסל עד ע"י שהוא מוחזק רשע ואע"פ שלא העידו בפניו ומסמיק דבר זה למה שאמרו סוקלין על החזקות שאין זה בגדר עדות אלא מצד החזקה שמוחזק רשע. וכ"כ בתשו' מהרש"ם ח"ג סי' נ' אות י"ח שאם מוחזק לרשע א"צ גבית עדות ומפני חזקתו פסולים אותו כמו שסוקלים על החזקות כמשי"כ בכנה"ג סי' מ"ב הגב"י אות קע"ט בשם תשו' ר"מ אלבילא ותשו' רמ"א ומציין גם לב"י בחו"מ, סי' קי"א מחודש י"ג י"ד בשם תשו' הרא"ש שבכ"מ פרסום מועיל שהרי סוקלין על החזקות, וז"ל הרא"ש בתשובה כלל צט סי' ח' כיון שיש לו עדים שאחר שנתחייב שמעון זה החוב היה פרסום בעיר שהיו אומרים העולם שהבתים היו של שמעון, שאם לא תאמר כן נמצאת פוסל כמה שטרות, ותדע שהרי בכל מקום הפרסום מועיל שהרי אמרו סוקלין על החזקות ושורפין על החזקות, גם בנדון זה כיון שהיו מוחזקים בחזקת שמעון החזקה מועלת ככתוב לעיל. אם כן אנו רואים שמה שהדבר היה מוחזק אין צריך על זה עדים כלל, ואין זה בגדר של הגדת עדים אלא מצד החזקה בלבד. ואף אנו בנידון שלנו נאמר כל שידוע שאנשי הכפר הזה היו מוחזקים שהם מחללי שבת ואוכלי טרפות א"צ שיעידו עליהם כלל והם פסולים בלי הגדת עדות כלל. ועל החזקה עצמה נראה שא"צ עדים כלל אלא כל שאנו שומעים בציבור כולו שכך היה הדבר הרי זו חזקה, ואם בעיר כולה נכרים יהא מוחזק הדבר גם כן חשוב חזקה, וכגון שיהיו מוחזקים כאיש ואשתו או כשני אחים הרי זה חשוב חזקה. ואף על פי שכתב הרא"ש שעדים היו מעידים שהבתים היו מפורסמים שהם של שמעון, אין זה שצריך על כך העדאת עדים, שהרי הסמיק לדין סוקלין על החזקות, אלא כל שב"ד עצמם יודעים את הפרסום בעיר דיו בכך. ואת זה אפשר לדעת אם ישאלו ב"ד בעיר לכל מי שיגיד על כך מפני

שזה מפורסם ואינו אלא גילוי מילתא בלבד, עד שנכרים יכולים להגיד את זה, ובלבד שישאלו להרבה מהם על דבר המפורסם שלא שייך לשקר על דבר כזה, שהוא ידוע לכל.

ג. ומכל מקום הדבר עוד צ"ב, שהלא עד כאן לא שמענו מדין סוקלין על החזקות שאמרו בקדושין פ"א אלא בדברים שבשעת החזקה אין שם שום חובה על אדם, כגון שהחזקו באיש ואשתו או באח ואחות וכיוצ"ב או שהחזקה נדה בשכנותיה, ואפשר להחזיק עפ"י עצמו או עפ"י עד אחד מתחילה וכמש"כ הרמב"ם בפט"ז מה' סנהדרין ה"ו אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בעד אחד יחזק, אבל לא שמענו על דבר שהוא חובה על האדם, כמו לעשותו רשע ולפוסלו לעדות. ואע"פ שכתב הרא"ש בתשובה שהובאה לעיל שאם היו הבתים מוחזקים שהם של פלוני הרי הם של פלוני עפ"י חזקה, אף זה לא נאמר כשבאים לדון על הבתים בבי"ד, אלא שהחזקו מתחילה שהם שלו ואח"כ באו לדון עליהם בבי"ד, וגמצא שלא החזקו בכדי להכריע על טענת מי שהוא בשעה שהחזקו. וכן מה שכתב גם ביש"ש ב"ק פ"י דין ו' לענין גולה שהיתה ביד יתומים שב"ד דן על גולה זו, אע"פ שיתומים חשובים כאילו אין זה בפניהם, אבל מכיון שכל מי שראה מכיר שהדבר הוא של פלוני וגזול הוא, כי כבר יצאה להם שם גולה בעיר לא חשוב קבלת עדות, שהכל יודעים שאינו שלהם, ודומה כמו תוקף שדה חברו שא"צ בעל השדה להביא עדים שהוא שלו, והביא שם גם מד' הרא"ש שכתב וכן הכא אם גולה קיימת וידוע, ולא כתב וכן הכא שהוגבה עדות על הגזל בחיים אלא כשידוע שהוא של פלוני א"צ עדות, יעי"ש, שאף בזה החזק הדבר שהוא של פלוני מלפני שגזלו אותו, ואין בחזקה עצמה משום חובה. אבל להחזיק אנשים שהם רשעים הלא צריך לדון עליהם ולפוסלם ולא די בחזקה להחזיקם כך עד שיעידו עליהם בב"ד להרשיעם, כמו שאין להחזיק אחר שעבר אדם על האיסור ולחייבו מלקות וכדומה, שאין להחזיק עפ"י עצמו ולהגיד שזה היה חלב או כלאים, וכן אין להחזיק עפ"י עד אחד, וצריך דוקא שיעידו שנים על זה, אע"פ שמתחילה אפשר להחזיק הדבר עפ"י עצמו או עפ"י עד אחד.

אבל מאחר שגדולי האחרונים כתבו כן גם לענין פסולי עדות אם הדבר ידוע לכל הרי זה כסוקלין על החזקות כמו שהבאתי לעיל מדברי הר"א מזרחי בתשובה, וכן כתב גם הרמ"א בתשובה סי' י"ב מאחר שכבר כל כך החזקו לחשודים ואמרינן סוקלין על החזקות (ויעי"ש שכתב כן משום מה בסוגרים, ואולי שהיה מסופק לו בדבר הזה), בודאי צ"ל שאף בהחזקו כך להיות פסולים אין זה שהיינו דנים עליהם לפוסלם לעדות וכיוצ"ב, אלא שהם החזקו להיות עבריינים מבלי לדון עליהם לענין פסלותם, אלא שע"י חזקה כזו הם אחר כך נפסלים להיות עדים, שהרי בשעה שהחזקו לא היינו דנים כלל על כשרותם לעדות. אלא שמכ"מ עדיין תמוה

הדבר שהרי לענין זה לא יועיל אם יחזיק עפ"י עצמו או עפ"י עד אחד כמו בכל החזקות. מפני שאין אדם משים עצמו רשע, ואינו נעשה רשע עפ"י עד אחד, ואפילו אם היה מסיח לפי תומו שהוא מחלל שבתות לא יועיל לפוסלו, ואיך נאמר בזה לבא מדין סוקלין על החזקות, כשאין שייך בדבר זה להחזיק עפ"י עד אחד או עפ"י עצמו, ומנין לנו שיוחזק בזה ע"י שידוע לרבים. ועוד יותר תמוה, שהרי ודאי הדבר שלא יתחייב שום עונש ע"ז שהוחזק ברבים לרשע, ואפי' אם הוא חבר שא"צ התראה, לדעת הסוברים כן, אלא עפ"י שנים עדים המעידים על כך בבי"ד, ואיך נחזיק אותו לרשע עפ"י החזקה שהוחזק ברבים.

ובכל זאת נראה שיש לנו לסמוך על דברי גדולים אלו במקום עיגון, שהרי אף להתיר בת ישראל לבא בקהל ענין של עיגון הוא, ולכן יש לנו בהכרח לחלק ולומר שבאמת אינו נענש ע"י שהוחזק ברבים, מפני שאמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר, וכשם שאין סומכין על החזקות אלא אם כבר הוחזק לפני המעשה, אבל לא בשעת מעשה, כמש"כ בשב שבעתתא שמעתתא ד' פ"ח שלאחר מעשה לא מהני חזקות להסקל על ידן, ומכ"מ אפשר שהוא נעשה רשע אפילו אם צריך שני עדים על כך, כיון שאינו דין ופסק דין אלא כמו בירור דבר וגילוי מילתא בלבד, ודי בכך שהוא מוחזק ברבים כרשע, ואח"כ כשבא להעיד הוא נפסל מכח החזקה שהוחזק ברבים. ודומה לכך מצאנו במה שאמרו בקדושין ס"ג ב' אליבא דרב במי שאמר קדשתי את בתי שאין סוקלין על ידו כי הימניה רחמנא לאיסורא לקטלא לא הימניה רחמנא, והלא לאיסור בודאי שהוא נאמן כשני עדים, שאל"כ א"צ דוקא אב, וכמש"כ הריטב"א שם ס"ד א' ד"ה נשבית, אע"ג דהוה כעדים אין סוקלין על ידו שאין עונשין אלא בשני עדים ממש, אבל גבי איסורא נפשה נאמן כשני עדים, שאין דבר שבערוה פחות משנים, יע"ש. הרי שחילק הריטב"א בין נאמנות כשני עדים לבין עונשין, ששם צריך שני עדים ממש, מפני שהוא דין, ופסק דין צריך עפ"י שני עדים ממש, אבל נאמן האב אפילו בדבר הצריך שני עדים כמו בדבר שבערוה. וכ"כ גם ריא"ז בשלטי הגבורים פ' עשרה יוחסין שם שהאב נאמן על בנו אפילו אם מעיד שהוא גדול לענין חליצה, אע"פ שזה דבר שבערוה שצריך שני עדים, אבל לעונשין ולמיתה אינו נאמן, יע"ש שחולק בזה על ספר התרומה וכתב שמוכח כן מסוגית התלמוד. וגם לדבריו אנו מוכרחים לחלק שאע"פ שהוא נאמן כשני עדים, שהרי חליצה הוא דבר שבערוה וצריך שנים, וע"ז האמינתו תורה, וכמ"כ הוא נאמן לענין ממון להחזיקו בכור ולתת לו פי שנים ולפוסלו ולומר שגולד בפסול ולהתירו בממזרת או בפסולי כהונה אם היה כהן וכן בשאר כל האיסורים חוץ מן המכות והעונשים שאין ב"ד מענישין אותו עפ"י עצמו או עפ"י האב אלא עפ"י שני עדים כשרים או עפ"י החזקה שהוא כמו עדות, כמש"כ הא"ז שם, מפני שבעונשים צריך שני עדים ממש, כמש"כ הריטב"א. ובאמת מוכח כן מן

הסוגיא, שנאמנות האב על בנו שהוא גדול הוא מדין יכיר, שאל"כ מהו שאמרו שם בגמ' רב חסדא לטעמו והסמיכו לדין נאמנות האב על בנו את הדין של קדשתי בתי הרי שגם שם מדין נאמנות הוא. וא"כ אף אנו נדון בחזקות עצמן לאחר מעשה שאין להעניש על סמך החזקות, מכ"מ להחשיבו רשע זה מועיל, ואח"כ יפסל גם כשתבא עדות לידו עפ"י החזקה שהוחזק רשע. וזהו שהסמיכו הרמ"א והרא"ם לדין סוקלין על החזקות, שעל סמך שהוחזק רשע יפסל אח"כ לעדות ג"כ, כשם שסומכין על החזקות לסקול, אע"פ שאם כבר עבר אין סוקלין עפ"י החזקה אף אם הוחזק ברבים. ואף לדעת החולקים וסוברים שאין האב נאמן לחליצה לומר שהוא גדול מפני שזה דבר שבערוה, ומדמים חליצה למכות ולעונשים, כמו שנפסק להלכה באבע"ז סי' קס"ט סעיף י"א עפ"י מרדכי פ' מצות חליצה סי' נ"ה ונ"ט בשם רבים מן הראשונים, מכ"מ גם לדעתם באומר קדשתי את בתי נאמן הוא אע"פ שהוא דבר שבערוה ואינו נאמן לסקול על ידו, ובהכרח צריך לחלק בין דבר שבערוה למכות ולעונשין כמש"כ הריטב"א, אלא שלדעתם אין האב נאמן על בנו כשני עדים להגיד שהוא גדול, ולכן אף בדבר שבערוה לא יוכל להיות נאמן כמו שיתבאר להלן לפי שיטתם.

ג/ב. וכן נראה להוכיח שהחזקה יש לה תוקף כשני עדים ואפילו בדבר שבערוה ממה שפסק הרמב"ם בפ"א מאיסורי ביאה הכ"א באיש ואשה שבאו ממדינת הים זה אומר זאת אשתי וזו אומרת זה בעלי אם הוחזקו בעיר כך שלשים יום הם נהרגים עפ"י חזקה, ומקור דבריו מירושלמי קדושין פ"ד ה"י ופלא שבמ"מ ציין לב"ב קס"ז א' מימרא דרב כל שהוחזק שמו שלשים יום ולא הביא המפורש בירושלמי כלל. הרי שהחזקה מתחילתה באה להחזיק דבר שבערוה שהאשה מקודשת, ועכצ"ל שזה מועיל כשני עדים מיד, ובאמת הלא הדברים ק"ו, ומה האומר קדשתי את בתי שאינו נאמן לסקול על ידו, מכ"מ נאמן הוא אפי' בדבר שבערוה לומר שהיא מקודשת כמש"כ הריטב"א, כש"כ בחזקה, שסוקלין על ידה, ודאי שיהא בה משום בירור אפילו במקום שצריך שני עדים כמו בדבר שבערוה. אמנם היה אפשר לדחות, שהרי עד אחד ג"כ מחזיק ולוקין על פיו כמש"כ הרמב"ם עפ"י ירושלמי סוטה פ"ו ה"ב, אע"פ שאינו נאמן במקום שני עדים. אבל אין בזה כדי דחיה, שהרי עד אחד מחזיק במקום שא"צ שני עדים, ומכיון שמן התורה הוא נאמן על כך נעשה הדבר חתיכה של איסור, ואח"כ לוקה על פיו, מפני שזהו הדבר שאסרה תורה, מאחר שנקבע האיסור בעד אחד, משא"כ בסוקלין על החזקות, שכל עיקר החזקה הוא בירור גמור עד שא"צ על זה עדות, וממילא בדין שיהא לה תוקף במקום עדות מבררת. ומצד זה הלא גם עדיף מנאמנות של אב על בתו, שבאב על בתו אין סוקלין על ידו, מכיון שזה דבר שבערוה שצריך שני עדים מן הדין, אלא שהאמינתו תורה במקום שנים, אבל לעונשין צריך שנים ממש, כמש"כ הריטב"א.

ואין אומרים שהקבע האיסור על ידי הגדתו, מכיון שזה דבר שבערוה שמן הדין צריך שני עדים לקבוע את האיסור, וכמש"כ בתוס' כתובות כ"ג א' ד"ה תרוייהו שאומר נתקדשה זה דבר שבערוה ואין ע"א נאמן, אלא שהתורה האמינתו כשנים, אבל אינו מספיק לגבי עונשין שצריך פסק דין, אבל בחזקה הרי זה בירור גמור שא"צ עדות כלל על מה שהוחזק וידוע לכל, ולא מפני שכבר הוקבע האיסור, שהלא אפילו בדברים שלא שייך לומר בהם קביעות איסור, כגון עדות שהוא קרוב וכיוצ"ב, הלא אנו סומכים על החזקות, ומשם עיקר הלימוד שסומכין על החזקות שמוחזק אדם זה כאביו, שאין בקביעות זו עצמה שום קביעות של איסור, אלא שזה נוגע אח"כ לכמה דינים, ואינו דומה לעדות עד אחד ששם רק מחמת קביעות האיסור דנים אח"כ, כמבואר לעיל. ולפיכך אע"פ שאם נבא לדון על סמך של חזקה אי אפשר, מכיון שאמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר או ימות המת, ואין אלה עדים הבאים לפנינו, אבל בדברים שאינם אלא תנאים צדדיים המביאים לידי פסק דין למדנו שיש לסמוך על החזקה ולדון, כמו שיתבאר במכה אביו שסומכים על החזקה שזה אביו, אבל לא נכמוך על חזקה שהוא מכה את אביו אע"פ שזה ג"כ ידוע לכל, מפני שע"ז צריך עדים ממש, כמבואר.

נמצא שלש חלוקות בדבר. עדות עד אחד במקום שא"צ שנים, שדנין על פיו אם הוקבע איסור על פיו. עדות במקום שהאמינה תורה כשנים, שמן הדין היה צריך שנים, שאין דנין על פיו ואינו אלא לאיסור בלבד. אבל אם הוחזק ברבים, אם שלשים יום או באופן אחר הרי זה מכלל החלוקה השלישית, שהיא החזקה המבררת כמו שני עדים ויכולה לקבוע איסור ודנין על פיה, אבל דנין על פיה אפילו לא קבעה איסור ואפילו במקום שצריך שנים, בלבד שתהא החזקה בדבר שהוא תנאי בחיוב ולא על החיוב עצמו. ודיני החזקה שסוקלין עליה כתב הרמב"ם בסוף פ"א מהלכות איסורי ביאה, ודיני עד אחד בפט"ז מה' סנהדרין ה"ו וזה עפ"י ירושלמי סוטה פ"ו ה"ב שם נזכר גם הדין שהביא הרמב"ם בפ"א מאיסורי ביאה הכ"ב בעד אחד שהעיד שנטמאה, מפני שלדעת הרמב"ם שייך זה הדין לסוקלין על החזקות, שהרי נאמנות עד אחד שנתנה תורה לא היתה עוד מספיקה בכדי לדון על פיה, מכיון שזה בדבר שבערוה, ודומה לאומר קדשתי את בתי, שהזכיר הרמב"ם אח"כ בהכ"ג, אלא מכיון שהעיד בב"ד הוחזקה עי"כ ודנין עפ"י החזקה, וזהו שכתב והוחזקה זונה, היינו שהוחזקה בב"ד.

ולפי המבואר אין מקום לקושיתו של פנ"י ע"ד הרמב"ם בקדושין שם למה אין סוקלין באומר קדשתי את בתי, הלא הוחזקה ע"י האב קודם, שאם לא כן אין שם התראה, ולא גרע מע"א שהחזיק באיסור סוקלין על ידו, אבל אין כאן סרך קושיא מצד זה שהרי דבר שבערוה הוא ואין ע"א נאמן כלל, אבל קשה נאמר

שהחזק באיסור מצד זה שהאמינתו תורה, וע"ז ביארתי לעיל שבמקום שצריך שנים אלא האמינתו תורה כשנים אין אומרים כן, ושוהו הטעם שהביא הרמב"ם דין עד אחד שאמר נטמאה בדיני סוקלין על החזקות, שדוקא מפני שהחזק אח"כ בבי"ד ונחשב כידוע לרבים לוקה עליה. אלא שעדיין יש לתמוה מה שפסק בסי' קס"ט סעיף י"א שאין סומכין על עדות קרובים ולא על האב אלא עפ"י עדים כשרים להעיד על הבן שהוא גדול לחליצה, וי"א שאם החזק בעיני השכנים שלא עפ"י האב סומכים עליהם, וזה הובא בב"י מספר התרומה בשם הריב"ש (וזה הר"י בר"ש שהביא הריטב"א בקדושין ס"ג א' ד"ה והא דתניא יע"ש), ולמה לא נסמך אם החזק עפ"י האב מקודם הלא עיקר מה שמעיד שהוא בן י"ג אינו דבר שבערוה וא"כ אפילו עפ"י עד אחד יחזק אפילו למיתה וכש"כ לחליצה, אמנם היה אפשר לפרש לכאורה שעפ"י האב אינו מספיק, הכוונה כשהאב בא להעיד עכשיו לענין חליצה, ומכיון שזה כבר דבר שבערוה אינו יכול להעיד, וכמ"כ בתוס' וגם בתוס' הרא"ש קדושין שם לפרש שהאב בא לומר לענין מיתה שהיה כבר בן י"ג בשעה שעבר, יע"ש, שע"ז אין אנו סומכין גם על החזקות לאחר מעשה, כמבואר לעיל. אבל אם החזק מזמן עפ"י האב שבא לכלל שנים לפני מעשה באמת הוא נאמן. [ואמנם כ"כ בכת"ס אבע"ז סי' פ"ו, ופלא שלא ראה דברי הר"י בר"ש שהובא בב"י שם ועפ"י דבריו פסק בשו"ע שם דוקא שהחזק שלא עפ"י האב וע"י להלן] וכן נראה מדברי המאירי קדושין שם שכתב אבל למכות ולעונשין אם עבר על חייבי מיתות ומלקות אינו נאמן אחר שאף הבן לא החזק בכך, ומכ"מ בדאיתחזק נאמן כמו שהתבאר יע"ש. ובצדק העיר שם בהערות אות ג' בדאיתחזק מה לנו ולנאמנות. אבל כוונת המאירי היא שאם החזק ע"י האב נאמן הוא, אם החזק לפני כן, וגם מן הסברא צ"ל כן, שהרי אפילו ע"י עד אחד הוא מוחזק כמ"ש הרמב"ם. וכן נראה גם מדברי הרמב"ם שם שכתב בהכ"ג בפ"א מאיסורי ביאה האב שאמר בתי מקודשת כו' וכן האשה שאמרה כו' אינה נהרגת עד שיהיו שם שני עדים או תחזק, ומשמע שתחזק ע"י אמירת האב או האשה, וזה כדברי המאירי. אבל לא נראה כן מדברי הריב"ש, שהרי הביא בב"י שם בשמו שאפילו ראינו שהשלים למנין בביהכ"נ אין לסמוך ע"ז שמא עפ"י האב עשו שנאמן לנדרים והקדשות הרי שאפילו החזק מקודם עפ"י האב אינו מועיל, והם דברי הר"י במרדכי שם (וכנראה הוא הר"י בר"ש שהביא בספר התרומה, ויע"ש). ונראה מדבריהם שם שהם פסולים מכיון שהם קרובים, ומשמע שעפ"י עדים פסולים לא יחזק אפילו קודם מעשה, שהרי אפילו החזק לבן י"ג להצטרף למנין, מכ"מ כיון שהחזק עפ"י האב לא יועיל. ואע"פ שבכל מקום שעד אחד נאמן אף קרוב בכלל, מכ"מ אין עדות בכך אלא נאמנות בלבד, וכמ"כ הרשב"א בקדושין שם שהרבותא היא באומר בני בן י"ג מפני שהוא קרוב והיינו אומרים שהוא פסול אף לאיסור

וגרע מעד אחד קמ"ל אע"פ שהוא קרוב אצל בנו מחייבו קרבן אבל אינו נאמן למיתה. ויתכן לפי"ז אפילו אמר לפני מעשה אינו נאמן מפני שהוא עד פסול כפי שזה יוצא מדברי הריב"ש. ויש מתרצים כן קושית פנ"י, שהובאה לעיל, ע"ד הרמב"ם, ואע"פ שסומכין עליו באיסורים אין זה מגדר עדות כלל ואין לוקין על פיו, כמש"כ בזכר יצחק סי' י"ב ד"ה אמנם הרואה (ועי"ש שמדקדק כן מדברי הרמב"ם בפ"ג מה' שגגות ה"ב, אבל אינו מוכרח), או שלא האמינה תורה עד אחד שיהא כשנים אלא אם הוא עד כשר, ולכן כשהוא פסול אינו כמו שנים שיוכלו לסקול עפ"י עדותו, כמש"כ הגאון ר"ש פוליאטשיק בספרו סי' פ"ה, ועי"ש שנתכוונו עכ"פ לדבר אחד, שהאב גרע מעד אחד, ואין זה בגדר עדות. אמנם זה נגד ד' הריטב"א, שהובא לעיל שזה בגדר עדות גם אצל האב לענין שאין מגו מועיל שם. וגם בתוס' רי"ד קדושין שם כתב מפורש שאפילו הוחזקה בעיר מקודשת בין על פי אביה בין על פיה סוקלין כמו שאמרו סוקלין על החזקות, יע"ש. אבל מכ"מ היה אפשר לכאורה שכך היא דעת הרמב"ם, וכמש"כ הר"י ב"ר שמואל ובמרדכי לחלק בין הוחזק עפ"י האב לבין הוחזק עפ"י שכנים, מפני שהאב יש בו פסול מחמת קורבה ואין זה בגדר עדות אלא נאמנות בלבד, כמש"כ לעיל.

ג/ג. אלא שלכאורה הדברים תמוהים, איך אפשר לומר שאין לנו להחזיק עפ"י עד פסול, והרי מפורש שנינו בקדושין פ' א' מעשה באשה שבאה לירושלים ותינוק מורכב לה על כתפה והגדילתו ובא עליה והביאום לב"ד וסקלום, וכתב רש"י והגדילתו בחזקת בנה, וכ"פ הרמב"ם בפ"א מאיסורי ביאה ה"כ והגדילתו בחזקת שהוא בנה, והיינו שסמכו על זה שהחזיקתו בחזקת בן, והלא לדבריה היא פסולה להעיד עליו מכיון שהוא קרוב לה. וכן מה שאמרו שם איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית, וכתב רש"י בחזקת שהיא אשתו ואלה בניהם, ואיך סומכים על זה שהחזיקו עצמם קרובים, והלא קרובים הם. ובאמת תמוה גם הדין של איש ואשה שבאו ממדינת הים והוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי אם הוחזקה בעיר שהיא אשתו הורגים עליה, והלא אנו סומכים על מה שהחזיקו זה את זה והלא קרובים הם, ועוד יותר מזה שכאן הוא כבר דבר שבערוה ועדיף מאלה שהחזיקו שהם קרובים סתם, ואיך יש לסמוך עליהם. וגם צ"ב מהו שצריך שם שיהא מוחזקים שלשים יום, ממג"פ אם סומכים עליהם א"צ להחזיק ואם אין סומכים עליהם שהם איש ואשה מה זה יועיל שהוחזקו הלא עליהם סמכו להחזיקם כאיש ואשה. ובשב שמתתא שמעתתא ו' פי"ב כתב עפ"י דין זה לישב קושית פנ"י ע"ד הרמב"ם שבכל מקום צריך להחזיק שלשים יום אחר עדותו של עד אחד, ולכן בקדושין הדברים אמורים שלא הוחזק עדיין שלשים יום לכן אין סוקלים מחמת זה שהחזיק האב, אבל הדברים דחוקים, שהרי לא הזכיר הרמב"ם את הדין הזה אלא באיש ואשה שבאו ממדינת הים, ואיך לא יזכיר עיקר זה בדין עד אחד

שהחזיק. ואע"פ שגם הסכימו לזה המקנה בקדושין שם ובשו"ת פני יהושע ח"א אבע"ז סי' א' בכל זאת הדברים דחוקים מאד ואין הדעת מתישבת בהם.

לכן נראה שבעיקר הדין חלוק הוא מה שאמרו סוקלין על החזקות מדין שבעד אחד יוחזק, כמו שכתבתי לעיל, שעד אחד הנאמן באיסורין א"צ להחזיק כלל אלא תיכף ומיד מוחזק הדבר לאיסור, כגון אם אמר זה חלב או אפילו אמר אשה זו זונה לאוסרה לכהן הרי זה בחזקת איסור מיד, שהרי לא אמר אלא על צד האיסור לכהן שהיא אסורה לו וע"ז נאמן עד אחד כמש"כ הרמב"ם בפט"ז מה' סנהדרין ה"ו, וכן כל כיוצ"ב. אבל במקום שהוא דבר שאין העד נאמן וצריך שם עדות שנים כגון דבר שבערוה אנו באים מדין סוקלין על החזקות, שאם הדבר הוחזק כמו שאמרו הרי זה דבר ידוע וניכר לכל שזה אמת ואין צריך על זה עדות כלל. וזהו עיקרו של דין סוקלין על החזקות, כמש"כ הרמב"ם שם בה"כ בפ"א באיסורי ביאה שדבר זה למדנו ממכה אביו, אע"פ שאין אנו יודעים שזה אביו אלא בחזקה שהוחזק ברבים, ואפילו אם הוחזק ע"י אביו עצמו כל שהוחזק אח"כ בעיר כך אין צריך לזה, וראיה זו מפורשת בירושלמי קדושין שם. וכ"ג גם מנזיר מ"ט א' הו"א דלא מטמא לאביו משום דחזקה בעלמא היא. וכע"ז גם בתו"כ פ' אמור הייתי אומר מה אביו שהוא חזקה מטמא כו'. ואין בזה סתירה למה שאמרו בחולין י"א ב' ללמוד ממכה אביו שהולכים אחר הרוב, מפני ששם אנו למדים על מקור החזקה מנין אנו יודעים שהוא אביו, מפני שרוב בעילות הלך אחר הבעל, אבל כל זה מצטרף אל החזקה שהוא מוחזק לכל שהוא אביו עד שא"צ עדות על כך.

וזהו הטעם שאמרו בבנה מורכב על כתפה שמאחר שהגדילתו והיה ניכר לכל שהוא בנה, אע"פ שצריך שהיא תחזיק אותו כבנה ואנו מחזיקים עפ"י דבריה שלא נחשוב שהיא מגדלת בן אחרים, מכ"מ אין סומכים אלא עפ"י צירוף זה שניכר לכל שהיא מגדלתו ומוחזק כבנה תמיד, וכמ"כ אף באיש ואשה שגדלו בתוך הבית, וכן באיש ואשה שבאו ממדינת הים, שיש שם גם חזקה הניכרת לכל שהם איש ואשה, ואע"פ שסומכים על מה שאמרו, אבל הדבר ידוע לכל וניכרים הדברים שזה אמת מתוך שהוחזק כך לכל, וע"ז סומכים.

ולפי"ז מבוארים דברי הריב"ש שהובא במרדכי שאין האב נאמן לחליצה אפילו הוחזק ע"י האב קודם, מפני שאין זה ניכר לכל שהוא גדול אלא ע"י האב, ואין זה ניכר לכל, אלא א"כ גדל לעיניהם כל הזמן ולא בבאים ממקום אחר, כמש"כ במרדכי שם. ואין זה דומה לאיש ואשה שבאו ממדינת הים או לתינוק מורכב על כתפה, ששם ע"י שהם יחד ניכר שהדברים אמת ומוחזק לכל הוא. ולפי דבריו נראה שגם באומר קדשתי את בתי לא יועיל מה שיוחזק שלשים יום ע"י האב, כשם שאינו מועיל מה שהיה מוחזק ע"י האב לצרפו למנין עשרה לענין

חליצה, שהרי אין בעלה עמה, ואם בעלה עמה א"צ לעדותו של האב אלא מוחזקים ע"י שגרים יחד כאיש ואשתו כמו בבאו ממדינת הים.

אבל דעת המאירי ותוס' רי"ד באמת אינה כן, ואפילו אם מוחזקים ע"י האב שלשים יום הוא מוחזק, ובתוס' רי"ד באמת מוכיח כן ממה שאמרו הוחזקה גדה בשכנותיה ומאיש ואשה שהגדילו בתוך הבית והלא התם אין שום עדות אלא על פיהם והם נאמנים כל שנתחזק. ונראה שמפרש בהחזקה גדה שלא כמו שפירשו רבים מן הראשונים שניכר על ידי בגדיה אלא בעדות פיה הוחזקה, וכן מוכיח מירושלמי באיש ואשה שבאו ממדינת הים ששם ג"כ אין הורגים אלא בהחזקו אע"פ שאותה החזקה לא היתה אלא על פיהם. אלא שעדיין יש להבין למה לא נאמר שהוחזקו עפ"י דבריהם. ובשלמא באיש ואשתו שבאו אפשר שזה דבר שבערוה ואין עד אחד נאמן ואינם נאמנים על עצמם, אבל בתינוק מורכב על כתפה למה צריך דוקא שהוחזק בנה ע"י שהגדילתו, הלא עד אחד נאמן והיא יכולה לומר שזה בנה וצ"כ תהא נסקלת (ובאמת כתב בב"ח אבע"ז סי' י"ט מפורש שעל עצמו אדם נאמן וא"צ חזקה, והלא בתינוק מורכב על כתפה מפורש שדוקא ע"י שהגדילתו נסקלים. ואם יאמר ששם מפני התינוק, מה יאמר במש"כ הרמב"ם באומרת נתקדשתי שדוקא בעדים היא נסקלת או שתוחזק, אבל אפשר ששם הוא דבר שבערוה וילע"ע בדבר). ולכאורה היה אפשר להוכיח מכאן שעפ"י קרוב לא יוחזק כמש"כ לעיל. אבל עדיין צ"ב מה שאמרו באומר זה בני בן י"ג למה לא יוחזק באמירתו לבד והלא לדעת הריב"ש אפילו הוחזק קודם אינו מועיל, ושם הלא דעת רוב הראשונים שלא באב בלבד הדברים אמורים אלא בכל עד אחד ואפילו אינו קרוב, ולמה לא יועיל אם הוחזק מקודם. ובהכרח צ"ל לדבריהם שהוחזק כבר, שאם הוחזק אחר מעשה הלא לא יחלוק אדם שאין עד אחד נאמן לעונשין, ומהו שאמרו ר"ת לטעמו, הלא גם רב אסי יודה בדבר זה.

ונראה שעד כאן לא אמרו שבעד אחד יוחזק אלא כשאומר להחזיק איסור על הדבר כמו בחלב ובגרושה וכיוצ"ב שהזכיר הרמב"ם שם, אבל אם אומר על בנו זה בן י"ג או שאומרת שזה בנה וכיוצ"ב לא שייך לומר שכבר החזיק איסור בדבר ונעשה חתיכת איסור שאסרה תורה, אלא שהעדות קיימת ועומדת כל הזמן ולא נגמרה עד שבאה לענין איסור ולענין עונשין, ולכן לא יוחזק כשהוא לדבר שאין עד אחד נאמן. וזהו טעמו של הריב"ש וסיעתו שאינו נאמן אף לחליצה. ומטעם זה צריך לסמוך על החזקה אף בתינוק מורכב על כתפה. ובזה יתכן שיש מחלוקת, שלדעת רב אסי הסובר בקדושין שם שהאב נאמן אף לעונשין סובר שאין לחלק את הנאמנות שנתנה לו תורה, אף כאן בעד אחד הנאמן לאיסור, אם כבר העיד על איסור והחזיק באיסור, שוב תהא עדותו מחזקת גם לעונשין ועוד ילע"ב (ואולי

זוהי כונת הרמב"ן בקדושין שם בתי' שני שכתב דאשכחן לקרבן ולא לעונשין. יעי"ש).

עכ"פ למדנו מדברי הראשונים שסוקלין על החזקות דין מיוחד שאינו צריך לעדות כלל, אם רק יהא מוחזק ממש, ואף לדבר שבערוה שצריך שני עדים זה מועיל, ורק במקום שצריך פסק דין בבית דין ששם צריך שני עדים ממש לא יועיל כמש"כ הריטב"א באומר קדשתי את בתי, והריא"ז לענין חליצה שהאב נאמן כשני עדים לומר על בנו, כמבואר לעיל, ואף לדעתם של החולקים לא חלקו אלא מפני שאין שם חזקה ממש להחזיקו כבן י"ג, ואין חזקה עפ"י האב חשובה חזקה, ואין נאמנות האב במקום שצריך שנים אפילו לחליצה שהוא דבר שבערוה, אבל גם לדעתם כשיש שם חזקה אפשר שמועלת אף לדבר שבערוה אפילו לא הוחזק קודם, כמו באיש ואשה שבאו ממדינת הים, ששם הלא מיד הוא דבר שבערוה שנתחזקה כאשת איש ומכ"מ מועילה החזקה.

ד. ומה שכתב בפני אריה סי' כ"ח שאין לבטל עדי הקדושין מחמת שהם חשודים וניכרים לכל שהם פוחזים ורקים, כיון שאינם חשודים להעיד שקר אלא שהם חשודים על שאר עבירות כל זמן שאין לפנינו שני עדים שהם מעידים שראו שעברו עברה אלא שנתפרסם כך על ידי קלא והם כשרים לכל עדות שבתורה חוץ מלאותו דבר שהם חשודים עליו, אין הדבר הזה נראה כן מדברי רמ"א שהסמין לסוקלין על החזקות כמו שנתבאר, ופלא שלא ראה את הדברים האלה, אבל בודאי שלא מחמת קול שיצא נאמר שזו חזקה, שהקול אינו אלא רינון, כמו שאמרו בקלא דלא פסיק יומא ופלגא, שזה רק בגדר רינון בלבד, אבל אם זה ידוע ומפורסם מחמת דברים הנעשים בריש גלי בלי שום הסתר וחשש כלל יש בזה משום דין סוקלין על החזקה, שזו חזקה ברורה היא באין שום פקפוק בדבר, ואנו סומכים על כאן כאנן סהדי בכל מקום.

ומעתה נראה שאין להסמין ענין זה למה שכתבו הראשונים בקלא דלא פסיק שאין פוסלין אותו לעדות עי"כ, כמו שהביא בב"י חו"מ סי' ל"ד בשם רשב"א, והאריכו בדבר זה בתשו' מהר"ם מלובלין סי' פ"א ובמשאת בנימין סי' נ"א, מפני שקלא דלא פסיק אינו אלא רינון בלבד, כמבואר, ואף מה שהעיר בפני אריה שם ע"ד הרמ"א בתשובה סי' י"ב שהובאה לעיל בניכר לכל שהם פוחזים ורקים, ונדחק לפרש דבריו דוקא כשהם חשודים להעיד שקר בשביל ממון, הלא אין צורך בכך אלא אפילו בשאר עבירות כיון שזה ניכר לכל הרי זה מדין סוקלין על החזקות, והם פסולים כמש"כ לעיל, ועל עיקר הדבר כבר עמד גם בתשו' רעק"א סי' צ"ט ודן עם הגאון בעל בית מאיר בכמה תשובות שם אבל רק אם זה פסול לעדות מדבריהם כמש"כ להעיר בתרעק"א שם מדברי רמ"א גם מצד שלא גרע מעם הארץ, יעי"ש, שלא יועיל להתיר שתשאר אשתו תחתיו, שהוא איסור תורה, אבל

אם היה הפסול מן התורה נראה שגם לדעת רעקיא היה בכך לפסולו אע"פ שאין עדים מעידים על פסולו אלא שניכר לכל בלבד.

ואם ישיבו עלי אם כן שכל דבר הנודע ומפורסם ברבים א"צ עדות כלל אף בקדושין הנעשים בזמננו בפרסום קהל רב לא יצטרכו לעדים כלל, ואף אם היו העדים המיוחדים פסולים מכ"מ אנן סהדי שזו נתקדשה שם במעמד קהל ומפורסם לכל הוא שפלוני התחתן עם פלונית, אין זו שאלה כלל, שבקדושין צריך שיראו העדים את הנתינה בעצמם ואין די במה שידוע לקהל שהאיש הזה בא לקדש את האשה. והטעם ברור מפני שעדות של קדושין אינו בא בכדי לברר אם אמת היה בקדושין אלו, ואפילו שניהם מודים אינו מועיל, אלא צריך עדות לקיום הדבר שאמנם גמר בדעתו לקדשה באותו מעמד, וצריך שידע שהוא מקדש בפני עדים, ועל זה ודאי לא יועיל מה שמפורסם ברבים. ואם אין צריך שיעידו עדים שנתקדשה כשזה ידוע לכל, וזה כמו החזקו איש ואשתו אף אם אין שם עדים כשרים להעיד על הקדושין, אבל בשעת מעשה ודאי צריך שיהא עדים רואים את מעשה הקדושין שהם באים לקיים את הקדושין, ולא די בזה מה שכולם יודעים שבא לקדשה באותו מעמד, אלא שיראו ממש את הנתינה של כסף הקדושין, ואפילו העדים בעצמם שמעו שאמר התקדשי לי בחפץ זה ואח"כ יצא החפץ מתחת ידה של האשה אינם קדושין עד שיראו את הנתינה ממש, כמו שנפסק באבע"ז סי' מ"ב סעיף ד' עפ"י תשו' הרשב"א סי' תש"פ. ואע"פ שבחזו"ט יאיר סי' י"ט כתב שבקדושין הנעשים תחת החופה לפני קהל ועדה א"צ שם שיראו את הנתינה ממש, מכ"מ גם לדעתו צריך שיראו כשהיא יוצאת בטבעת של קדושין בידה, ועי"ש שמדמה עדים אלו לעדי יחוד שהן עדי ביאה, שאף כאן העדים הרואים טבעת קדושין בידה כאילו ראו את הנתינה גם כן, ולא כתב הרשב"א שצריך לראות הנתינה אלא במקום שיש להסתפק שמא במתנה נתן לה, עי"ש. וכ"כ בחת"ס אבע"ז סי' ק"א שדומה לעדי יחוד בכה"ג, כיון שראו טבעת קדושין יוצא מתחת ידה, ועי"ש. אבל ודאי שצריך להיות עדי קדושין ממש שיראו אותם בשעת קדושין, ולא די מה שהקהל יודע שבא לקדשה באותו מעמד ושבודאי קידשה.

ה. אלא שלפי"ז תמוה מש"כ הרא"ה בכתובות ע"ג א' בקטנה שלא מיאנה והגדילה ועמדה ונישאת לאחר שנחלקו שם רב ושמואל אם צריכה גט משני, ופירשו בגמ' טעמו של רב מפני שחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולכן כשגדלה ודאי בעל הראשון לשם קדושין ואינה צריכה גט משני, וכתב הרא"ה ואע"פ שהמקדש בלא עדים אין חוששין לקדושיו, הכא כיון דהוי מילתא דכו"ע ידעי בה כולי עלמא סהדי, וכן המקדש בביאה אינו צריך אלא עדי יחוד, וכן דעת רבנו נר"ו, עי"ש, ואם נאמר שהעדים של קדושין צריך כדי לקיים את הדבר ואינו מספיק מה שאנו יודעים שהיה שם קדושין, א"כ איך תהא מקודשת בזה שכולי

עלמא ידעי, הלא בשעת מעשה לא היו שם עדים, כמו שכתבתי לעיל. וכדברי הרא"ה כתב בב"ש סי' קנ"ה סקל"ב שכל שדר עמה כדרך איש ואשתו אמרינן שבעל אע"ג דליכא עדי יחוד, יעיי"ש שמציין לד' תוס' יבמות ג"ב וד' הר"ן שכל שכנסה ודאי בעל, כמש"כ בריש סי' קמ"ט סק"א. וכ"כ בתשו' מיימוניות לספר נשים סי' י"ט ומיהו גבי קטנה אשכחן ביבמות פ' ב"ש ובמס' נדה שבעל בגדלות אינה יכולה למאן אלמא חשיבי אע"ג דליכא עדי יחוד דדבר שבסתם כך הוא כדאיכא עדים דמי. וגם בשלטי הגבורים פ"ג דקדושין כ"כ בשם ריא"ז אפילו במקדש בעד אחד שאם הוחזקו באותו הקדושין ועומדין בחזקת איש ואשתו אע"פ שאין להם עדי קדושין ולא עדי יחוד שלא נתיחדו בפני עדים הכשרים להם הואיל ומוחזק במקומו בחזקת איש ואשתו הרי חזקה זו כמו עדות ברורה גמורה. עיי"ש. ופלא שהריב"ש בתשו' סי' ו' כתב שדברי הרא"ה דעת יחיד היא וכל הראשונים כתבו שצריך עדי יחוד, והלא הרא"ה כתב כן גם בשם מורו הרמב"ן ז"ל. וגם בעצמו כתב בתשו' סי' קצ"ג את דברי הרא"ה, וכבר העיר ע"ז במל"מ פ"א מה' גרושין ה"א ובב"ש סי' ל"א סקכ"ב. וגם הגר"א מכריע בסי' ל"א שם סק"כ לענין קדושי קטן והוא נתגדל אצלה שהיא צריכה גט שבודאי בעל כשהגדיל לשם קדושין, שא"צ לא עדי ביאה ולא עדי יחוד כמו שאמרו בקטנה, וכמש"כ שם בסקי"ז ומדייק מלשון שודאי בעל, וכמש"כ בסי' כ"ו בביאוריו בסק"ג כיון שידוע שבא עליה הוי כעדים עפ"ד תוס' יבמות וגיטין ועפ"י סוגית הגמ' ביבמות ק"ט במקדש את הקטנה כיון שידוע שמתיחדת עמו אע"פ שאין שם עדי יחוד. וכל זה הלא צ"ב אפילו אם נאמר שזה ידוע שמתיחדת עמו מכ"מ הלא אין שם עדים על מעשה הקדושין. ואע"פ שאנו אומרים הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה אין זה אלא שהיחוד עצמו הוא כאלו ראו את הביאה, שהרי בודאי לשם כך הוא מתיחד, אבל כשאין יודעים הזמן שמתיחדים הרי אין כאן ראית העדות כלל אלא ידיעה לברר הדבר שבודאי בעל ולא יותר. וכבר כתב בשאגת אריה בסוף תשובה נוספת שהובאה גם בבית אפרים סי' מ"ב שאפילו דרים זמן יחד אין שם חשש עד שיראו שני עדים כאחד והם רואים אותם (וזה כדעת הרשב"א שגם המקדש והמתקדשת צריכים לראות את העדים) וצריך שיהיו העדים ביחד כדי שיעור ביאה שאפשר לומר שקידשה בביאה, יעיי"ש. ובאמת פלא שלא ראה דברי הרא"ה והריב"ש שהובאו בב"י סי' קמ"ט ולא דן ע"ז כלל. אבל כנראה שכך היא דעת הראשונים הסוברים שאף בקטנה שנתגדלה דוקא אם יש שם עדי יחוד אינה צריכה גט משני, כמש"כ בשטמ"ק כתובות שם מדברי הריב"ש לפני שהביא דברי הרא"ה.

ומצאתי להגאון מטוריג בספר נר אהרן שער ח' שהקשה גם מעדי יחוד איך הם יכולים להיות עדי ביאה והלא בקדושין צריך שיראו העדים ולא די בידיעה בלבד, מכיון שבקדושין וגטין העדים הם על קיום הדבר, ומתוך כך רצה לחדש

שחלוק הוא קנין ביאה מקנין כסף ושטר, שבביאה היא עצמה הקנין, שאינה כקנין כסף ושטר שהוא בא רק להורות על גמר דעתו של מקדש, משא"כ בביאה שהיא התחלת האישות וממילא היא מקודשת (כעין זה פעם כתבתי בימי חורפי לענין אחר, ואכמ"ל). ולכן בביאה א"צ עדים לקיים הדבר מכיון שמעשה הביאה בעצמה מקיימת הקדושין, ואע"פ שצריך שם עדים אינו צריך אלא לידיעת הדברים ולא לקיום הדבר. וכתב שם שמקור הדברים הוא עפ"י ירושלמי עי"ש שהאריך בזה. אבל אין הדברים מובנים, שהרי כל עיקר שצריך עדים לקיים את הדבר הוא מפני שהוא חב לאחרני וצריך בשעת מעשה לקיים את המעשה המחייב אחרים, כמו שאמרו בקדושין ס"ה א', ומתוך כך צריך לקיים את חלות הקדושין והגירושין, וא"כ מה לי אם המעשה עצמו הוא הקנין, עכ"פ עי"ז חל הדבר המחייב אחרים וצריך עי"ז עדות לקיומו, ואין הבדל בין קנין זה לשאר קנינים. ומלבד זה בעיקר הדבר כבר נגע בזכר יצחק סי' י"ד ומביא ג"כ שלשיטת הירושלמי אפשר שעיקר הקנין בביאה שונה מקנין כסף ושטר שבביאה עצם המעשה הוא הקנין ולכן מועיל בחרש, וכמ"כ נגע בענין תנאי ובסוגית הגמ' בכתובות ע"ד, ומסיק שם שלשיטת הבבלי ודאי שאינו כן, שהרי מועיל תנאי ואמרו שהוקשו הויות להדדי, עי"ש. ושם מצדד שלפי הירושלמי והתוספתא א"צ כלל כונה לקנין בביאה וגם א"צ עדים כלל. עכ"פ גם לפי"ד נר אהרן סוגית הגמ' בכתובות שם היא לא כדבריו, ביחוד לפ"ד הרמב"ם שם. ומה נעשה לשיטת הרמב"ם הלא גם לשיטתו עדי יחוד הן עדי ביאה, אלא ודאי צ"ל שעדי יחוד הם עדים לראית הדבר כמו עדי ביאה ממש, מכיון שמתיחד לשם כך והוא בחזקת שיבעול וכמו אנן סהדי בזה.

ו. ומעתה נראה שגם בכל מקום שאנו רואים שהם מוחזקים כאיש ואשתו לדעת הסוברים שזה מועיל הרי זה כעדי יחוד ממש, כיון שאנן סהדי שבודאי בעל ובעל לשם קדושין, וא"צ שעדי יחוד ידעו מתי התיחדו לשם ביאה אלא כל שידוע לנו שהם מתיחדים תמיד לעיני כל העיר כאיש ואשתו הרי זה חשוב יחוד גמור לענין קנין, מכיון שאי אפשר לו להכחיש דבר זה שבעל, וגם יש חזקה שבעל לשם קדושין מפני שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הרי זה מצטרף לעשות כאילו ראו העדים הביאה לשם קדושין, כי החזקה עושה אותו כאומר שהוא רוצה בקדושין, כיון שאינו עושה בעילתו בעילת זנות, והלא גם נחית לקדושין שקידשה כשהיא קטנה או כשהוא קטן. ונראה שכך היא גם דעת הריטב"א בכתובות ע"ג ב' ד"ה והא שכתב וא"ת וכי בעל לשם קדושין מאי הוה דהא קי"ל דעדי יחוד הן הן עדי ביאה הכא הא איכא עדי יחוד, וכוונתו כיון שהם דרים יחד כל הזמן הלא יש כאן עדי יחוד, וכדברי הרא"ה. ולפי"ז אין הפירוש כמש"כ הריב"ש בשם הרא"ה שאפילו עדי יחוד א"צ כיון שהיא אשתו ועומדת תחתיו כ"ע ידעי שנתיחד עמה ובא עליה, שמתוך הדברים משמע שא"צ כלל עדי ראייה אלא עדי ידיעה, אבל

הלשון אינו מדויק, והרא"ה בעצמו כתב בלשון אחרת הכא כיון דהוי מילתא דכו"ע ידעי בה כו"ע מסהדי עיי"ש, והיינו שהם באמת עדי יחוד. וזהו שכתב אח"כ שם וכן המקדש בביאה אינו צריך אלא עדי יחוד, שהדברים אין להם ביאור, ומה שייך לכאן, אבל כוונתו כיון שאינו צריך עדי ביאה ממש אלא עדי יחוד, אף כאן זה חשוב כעדי יחוד שכולם יודעים, ולא שא"צ עדים כלל. וזהו ממש כמש"כ הריטב"א שם דהא קי"ל דעדי יחוד הן הן עדי ביאה הא איכא הכא עדי יחוד. והריב"ש כנראה לא ראה את דברי הרא"ה כתובים אלא שמע בשמו כמש"כ שם ואמרו בשם הרא"ה, ושלא בדקדוק אמרוהו (ואפשר שזהו הטעם שכתב שכל הראשונים חולקים על הדבר הזה שא"צ עדי יחוד, אע"פ שבס"י קצ"ג הביא דבריו בלי חולק מפני שאפשר על עיקר הדין שבקטנה יש עדי יחוד כיון שדרו ביחד אין חולק, אלא שחלקו על זה שא"צ עדי יחוד כל שידוע שהם דרים ביחד, ונפ"מ כשהם גרים במקום שאין שם עד כשר בין הנכרים כמעשה של הריב"ש, ששם באמת אין עדי יחוד כלל, כיון שלא ראו בני ישראל שהם גרים ביחד ולא שייך לקנות בביאה שם וזה שהם מוחזקים כאיש ואשתו אינו מספיק בכדי לקנות בביאה, כמבואר).

ונראה מוכרח כן מן הסוגיא שאנן סהדי הוא כעדי יחוד, שאם היו שם עדי יחוד ממש, שייחד עדים לכך, הלא אי אפשר שיחלוק שמואל שם ויאמר שעל דעת קדושין הראשונים בעל, מכיון שייחד עדים לכך, ואם לא ייחד אלא שהם ידעו שלא בידיעתו, הלא אי אפשר שידעו מתי יבעול, ואפשר שלא בעל בשעה שנתיחדו אז. אלא ודאי כל שידוע לכל שמתיחד א"צ לכיון השעה, ומכיון שהוא רוצה בקדושין לפי החזקה שאינו עושה בעילתו בע"ז, ודאי הוא מכיון לבעול לשם קדושין מתי שיבעול, ותמיד מצויים הם עדי היחוד, מאחר שכולם יודעים שהם מתיחדים בדירה אחת, והוא בודאי מכיון לקנות בביאה בשעה שמצויים עדי יחוד, והעדים אינם צריכים לדעת בדיוק אלא כל שידועים שיבעול לשם קדושין הרי זה כעדי ביאה, והלא בכל עדי יחוד אינם יודעים מתי יבעול אלא שידועים בכללו שבזמן היחוד יבעול, וכך יודעים כולם שבזמן אחד מן הזמנים שמתיחדים יבעול לשם קדושין. ובדוחק אפשר לפרש לדעת הסוברים שצריך דוקא עדי יחוד היינו שמספר רק דרך סיפור ולא מיחד ממש, ומכיון שיש חזקה הר"ז כאילו אמר שלשם קדושין וע"ז חולק שמואל ואומר שעל דעת קדושין הראשונים בעל.

אבל יש מן הראשונים סוברים שאפילו במקום קדושי טעות ובעל קנה, כמש"כ במרדכי קדושין פ"א סי' תפ"ח מתשובת הרב ר' שמשון ב"ר אברהם שאפילו היו קדושין ראשונים טעות אם בעל קנה וא"צ קדושין אחרים, וכ"כ גם בתשו' מיימוניות להלכות אישות סי' י"ח בשמו, והובאה תשו' זו בד"מ סי' ל"א אות ב' ואח"כ באות ו' אחר שהביא דברי תשרי מיימוני שדוקא אם יודע שהקדושין

הראשונים אינם כלום ובטעות אבל אם לא ידע ונמצא אח"כ שלא היו קדושי קדושין לא דמאחר דלא ידע אדעתא דקדושין הראשונים בעל וצריך קדושין אחרים. מוסית הרמ"א ועי' בדברי המרדכי שכתבתי לעיל ריש סי' זה שנראה כחולק, ומשמע שמפרש דברי הר"ש בשלא ידע בשעה שבעל שקדושיו הם קדושי טעות ומכ"מ קנה אם בעל. ואם כי תשו' מיימוני שהביא בד"מ שם היא מסי' י"ט וגם היא מהרב ר"ש ב"ר אברהם, ובדוחק צ"ל שחזר בו, אף שיתכן לפרש מש"כ שא"צ קדושין אחרים היינו כשבעל לאחר שנודע לו טעותו ובעל לשם קדושין וכמו שיוצא מהתשובה בסי' י"ט. אבל אפילו נפרש כמש"כ הרמ"א שחולק הלא הם דברים שאין הדעת הולמתם, מכיון שלא ידע לכוין לשם קדושין כלל, וגם זה נגד סוגית הגמ' שאמרו אדם יודע שאין קדושי קטנה כלום וגמר ובעל לשם קדושין בכתובות ע"ד א', ומשמע שאם לא יודע אין שם כוונה לקדושין, אע"פ שמכוין לשם אישות כל הזמן, אבל מכ"מ אין שם כוונה לשם קנין קדושין, והר"ז כעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הם שאינו קונה, כמש"כ בתרעק"א תנינא סי' ג"ו ד"ה ועדיין, שכתב כן לענין מקדש במלוה למ"ד שם שא"צ גט דמטעי טעי ולא בעל לשם קדושין. אבל נראה כן גם מדברי הריא"ז שהבאתי לעיל שכתב אם הוחזקו באותם הקדושין ועומדים בחזקת איש ואשתו אע"פ שאין להם עדי קדושין ועדי יחוד שלא נתיחדו בפני הכשרים להם, הואיל ומוחזקים הם בחזקת איש ואשתו הרי חזקה זו עדות גמורה וברורה היא. ומשמע מדבריו אפילו אם אינו מכוין לשם קנין קדושין זה מועיל, מכיון שרוצים להיות איש ואשתו יחד ושתהא אשתו כמקודשת לו, אע"פ שהם טועים שאינם צריכים קדושין עוד מפני שהיא מקודשת לו, מכ"מ עפ"י אומדן דעת אנו אומרים שאילו ידעו שאין קדושיהם כלום היו מתרצים לקדש בביאה שבעל. ואע"פ שלשמואל אנו אומרים על דעת קדושין הראשונים בעל, הלא אין הלכה כדבריו, ואנו אומרים אדם יודע שאין קדושי קטנה כלום וגמר ובעל לשם קדושין כרב, אבל אין הכוונה שצריך דוקא לדעת שאין קדושי קטנה כלום, ואפילו אם הוא עם הארץ גמור שאינו יודע כלום הדין כן, מפני שבכל אופן כיון שכוונתו לקדושין גמורים אלא שטעה שאין הם מועילים לפיכך אומדים דעתו שרוצה לקנות בכל מה שאפשר לקנות ובלבד שלא תהא בעילתו בעילת זנות, ועדיף בזה מעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הן שלא קנה מפני שכאן אינו רוצה שתהא בעילתו בעילת זנות ומרוצה בכל אופן כל שיש שם ספק שמא לא יועילו הקדושין שלו, ואפשר שהוא נעשה כאומר בכל מה שאפשר לקנות אקנה ובלבד שלא תהא בעילתו בעילת זנות, ואנו אומדים דעתו בכך תמיד, וכמ"כ צ"ל שלדעתם אין הלכה כרב אמי בכתובות ע"ד א' שאמר בהא הוא דלא טעי. אבל בהנך טעי, אלא שבכל אלה אפילו אם טעה אינה צריכה הימנו גט כל שבעל אח"כ וכוונתו לאישות ולא לזנות, והלכה כר' אלעזר שם. ועכצ"ל כן לדעת הריא"ן שמחמיר אפילו במקדש

בעד אחד כמו שהביא בשלה"ג פ' עשרה יוחסין בשמו. אבל דעת רוב הראשונים אינה כן וכמו שנפסק באבע"ז סי' ל"א סעיף ט' בהגהת רמ"א שבמקום דאיכא למיטעי צריך קדושין אחרים. ולפיכך גם בנידון שלנו אין לחוש כלל ממה שגרר אח"כ ביחד כאיש ואשתו, שהרי בודאי לא כיון לקנות אח"כ, מכיון שאין לו כל ספק שקדושו היו קדושין.

שוב ראיתי שהרא"ה כתב בכתובות ע"ד א' ד"ה נוסחי דוקאני שגם להלכה אין לנו לומר שצריכה הימנו גט אלא בהנך דלא טעי, והיינו שלא טעה בגופה כמו בקדושי קטנה שבגופה לא טעה כלל אלא קדושי ניהו דלא מעלי בהא איכא למימר אין אדם עושה בעילתו בע"ז דכיון דחזינן דקא ניחא ליה בה מסתמא אית לן למימר שכל אדם רוצה שיגמרו נשואיו, ולא נחלק רב אמי אלא לאפוקי קדושין על תנאי אבל בשאר שנזכרו שם הו' גם כן קדושין גמורים מן התורה מכיון שלא טעה בגופה, ואינו דומה לקדושי תנאי שטעה בגופה. וכ"כ לפרש שם ע"ג א' ד"ה איתמר שבקדושי קטנה כיון שלא טעה בגופה קדושיה קדושין, וגם שם ב' ד"ה ופירש הרב כו' כתב שאין לפרש אדם יודע שאין קדושין בפחות משהו פרוטה, שא"כ למה קידשה בכך, אלא דלא דמו קדושי תנאי לקדושי דעלמא כו', וכן בד"ה והרב ר' יהודה ב"ר יקר פירש כמש"כ לעיל, ויתכן לפי"ז שכך מפרש במרדכי בשם ר"ש והריא"ז, וכמו שכתבתי לעיל שאדם יודע לאו בדוקא אלא אומדן דעת הוא זה, ומאחר שנתבארה לנו שיטת הרא"ה שהיא כשיטת הר"ש במרדכי ובתשו' מיימוני סי' י"ח והריא"ז בשלה"ג קדושין שמשום אומדן דעת אנו אומרים שבעל לשם קדושין כיון שהוא רוצה בקדושין אלא שטעה, א"כ אף בנידון שלנו לכאורה היה מקום לחוש כמש"כ לעיל, וביחוד שכל עיקר מה שהכריע הרמ"א בסוף סי' ל"א הלא הוא עפ"י תשו' מיימוני שם בסי' י"ט שאם טעה אין לחוש מפני שבעל על דעת קדושין הראשונים, אבל הלא גם היא מהר"ש ב"ר אברהם כמפורש שם, ואפשר לומר שחזר בו והחמיר יותר כמש"כ גם במרדכי וגם בתשו' מיימוני בשמו. אבל באמת דוקא מפני שאנו יודעים מקור שיטתם עפ"י הרא"ה לפרש בסוגית הגמ' שלא כדעת הרבים מן הראשונים שם בפירוש הסוגיות ממילא אין לנו להכרעת ההלכה אלא כמו שפסק הרמ"א, שכן הכריע גם הגר"א בביאוריו שם סקכ"א עפ"י סוגית הגמ' שאם טעה בקדושין אפילו בעל אנו אומרים על דעת קדושין הראשונים בעל.

ז. וממוצא דבר אנו למדים גם לענין נשואי אורחים, שאין לחוש להם אלא במקום שהם רוצים בקדושין ויודעים שאין קדושין אלו כלום, אבל אם אינם רוצים בקדושין כלל, או שאינם יודעים שקדושין אלו אינם כלום, אין לחוש, אע"פ שהם רוצים בחיי אישות ולא בחיי הפקרות, מכ"מ אין זה עדיין רצון לקנין קדושין שאנו צריכים בכדי לאוסרה כאשת איש, שהרי אף אם רק טעה ולא ידע שאין קדושו

קדושין אע"פ שרוצה בקדושין אין זה מועיל לאסור לפי ההלכה. כש"כ כשאינו רוצה בקדושין כלל אלא ברשימה של נשואין אורחים ולא יותר. ואף לדעת הרא"ה וסיעתו אין אומרים שהוא רוצה בקדושין אלא כשהתחיל בקדושין וטעה, וכמש"כ אדם רוצה שיגמרו נשואיו, אבל אם לא התחיל בנשואין אין שם לחוש כלל. ונראה שזהו פירוש דבריו של הגר"א בביאוריו בסי' כ"ו סק"ג לפרש מש"כ בטור ובשו"ע שם ואפילו יחדה לו שר"ל כיון שידוע שבא עליה הוי כעדים כו' ואמרינן ביבמות המקדש את הקטנה וגדלה וכו' ומשמע דאע"ג דבעל בלא עדי יחוד כיון דידוע שמתיוחדת עמו ודאי לשם קדושין בעל כמ"ש שם מכ"מ כאן דלאו לשם קדושין בעל לאו כלום כנ"ל, וכוונתו כיון שכאן לא נחת לקדושין אפילו יחדה לו אין זה כלום. אע"פ שבודאי בעל כיון שיחדה וידוע שבא עליה, אבל לא ידוע שבעל לשם קדושין. ומש"כ כנ"ל היינו מש"כ בסק"א שלא כדעת הגאונים שכל שבא עליה בפני עדים צריכה גט, אלא כדעת הרמב"ם וכמו שאמרו בתוספתא כל ביאה שאינה לשם קדושין אינה מקודשת, ואין אומרים בכל אשה נבעלת שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות אלא אם הוא רוצה בקדושין וקדושיו לא הועילו כמו שאמרו בקדושי קטנה שהוא רוצה שיגמרו קדושיו בעל לשם קדושין, אבל בסתם אפילו יחד את האשה לשם אישות וידוע שבא עליה אבל לשם אישות אינו ידוע והר"ז כמקדש בלא עדים אפילו יאמר אח"כ שבא לשם אישות, וזהו שכתב הטור אפילו יחדה לו זו שבא עליה לשם אישות מכ"מ לא ידוע לעדים.

ואף מש"כ בב"ש שם סק"א שאם נשאה בגלוי לכל הוי כעדים אין זה אלא בנחת לשם קדושין ע"י שנשאה וכמש"כ בתוס' ובר"ן גיטין וכמ"ש רמ"א עפ"י דבריהם בסי' קמ"ט סעיף א', ולכן זה חשוב כידוע לכל שבעל לשם קדושין, אבל אם יחדה לו גם לדעתו ודאי שאין שם הוכחה שבעל לקדושין אף אם היחוד היה ידוע לכל שלא נחת לקדושין בגלוי. ואין לעשות כאן מחלוקת בין הב"ש והגר"א בפירוש שאם יחדה לו, כמו שכתבו אחרים. ואף מה שכתב רמ"א בסי' קמ"ט מדברי הר"ן שא"צ עדים כשידוע לכל כוונתו ג"כ אם הם גרים ביחד ולא שנשאת דוקא, ולא הזכיר כגון שנשאת אלא מפני שכך הוא ל' הר"ן שם, אבל כאן הכוונה שגרים ביחד שבודאי בא עליה וידוע לכל, וכמ"ש הגר"א בביאוריו בסי' כ"ו סק"ג שידוע שבא עליה, אלא ששם נחת לקדושין וכמו שכתב הרמב"ם בפ"י מה' גרושין הי"ט שהרי אשתו היא ובאשתו היא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות כו', אבל בסי' כ"ו שלא נחת לקדושין לא מועיל יחדה, ואפילו ידוע לכל שבא עליה, הלא לא ידוע שבא לשם קדושין.

אמנם עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שעד כאן לא אמרו אלא בבא עליה פעם אחת, אבל אם הם גרים יחד כאיש ואשתו כיון שניכר לכל שלשם אישות הוא מתיחד אתה נאמר שלשם קדושין הוא בועל מאחר שמחשיבה כאשתו, ואף

לדעת הרמב"ם יהא חשוב כמקדש בפני עדים, אם נאמר כדעת רא"ה וסיעתו שא"צ עדי יחוד כשגרים ביחד. ובאמת כתב כן הריב"ש בדרך הרא"ה, אמנם קצת מצד אחר, כמפורש בסי' ו' במומר ומומרת שנישאו בנימוסיהם, שאף לדעת הרמב"ם אפשר שזה שהתנה עמה להיות אשתו הוי כמדבר עמה על עסקי קדושה בשעה שנתיחד עמה יע"ש. ואע"פ שדוחה סברא זו מחמת הטעם שכתב שם שאף לדעת הגאונים י"ל כיון שנישאו אצל הכומר הר"ז כאילו פירשו שאין דעתם לשם קדושין כדת משה ויהודית כו', מכ"מ עיקר הסברא מצד עצמה לא דחה שם, ולפי"ז יתכן שנשואי אזרחים שאינן אלא סדר המדינה ולא משום קדושין כלל גם דעתו לקדש בביאה כדי שלא לעשות ביאת אשתו ביאת זנות, כיון שזה כאילו גרו יחד בלי שום קדושין כלל, וא"צ דוקא שיהא נחת לשם קדושין. אבל באמת נראה שאין הדבר כן, שהלא אי אפשר לפרש שדעתו היא על קדושי כומר ועל סמך זה בועל, שהרי אף בזו למה לא נאמר אדם יודע שאין קדושין אלו כלום וגמר ובעל לשם קדושין (ועי' מל"מ פ"י מגירושין ה"ט שהקשה ע"ד הריב"ש למה לא אמר מטעם שעל דעת קדושין אלו בעל, אבל זה לא קשה שבודאי יודע הוא שאין בקדושין אלו כלום, והלא אנוסים היו ובודאי שלא היתה דעתם על קדושין אלו מן הדין כלל וכלל). אלא ודאי צ"ל שהטעם של הריב"ש הוא באמת מצד זה שלא חשש לקדושין בדיני ישראל והיה מסתפק בזה שהם נשואים עפ"י הכומר בלבד, וכמו שהאריך שם שזה כמו שרוצה אישות של בן נח, ומכיון שבדיני ישראל אין זו אישות ואינה צריכה גט כלל, לכן אינה מקודשת, כיון שלא נחת לקדושין כדיני ישראל. והלא הריב"ש עדיין לא בא אל הטעם שהוא עבריין ורוצה לעשות בעילתו בעילת זנות אלא אח"כ בזה שלא טבלה לגדותה, משמע שבזה שהלך אל הכומר לא פרש מכלל ישראל אלא מחמת אונס עשה ועדיין היה מקום לומר שאינו עושה בעילתו בע"ז, וא"כ למה לא נאמר שרצה אח"כ לקנות בביאתו. אלא ודאי כל שלא נחת לקדושין בדיני ישראל אין אומרים כן, וזהו הטעם ויסוד ההיתר הראשון שכתב ריב"ש. ואם כי הריב"ש כ"כ גם לדעת הגאונים שאפילו לא נחת לקדושין שייך חזקה שאינו בועל בע"ז, מפני שגילה דעתו בזה שהלך אל הכומר שאין דעתו כלל לקדושין כדת מו"י, אע"פ שהם אנוסים ואינם מחשיבים קדושי הכומר כלום, כמ"כ נאמר בנשואי אזרחים כל שהלך לקדש בנימוסיהם אע"פ שאינם קדושין מכ"מ גילה דעתו שאינו רוצה בקדושין של ישראל. ואפילו אם חשב באמת כך לקדש בביאה, מכ"מ אין כאן מקדש בעדים, כל שגילוי דעתו היא שאינו רוצה בקדושי ישראל. ואע"פ שהגר"א בביאוריו שם סק"ט כתב שכאן ודאי על דעת קדושין הראשונים בעל, הלא בודאי צ"ל שאין כוונתו כמו שאמרו לשמואל במקדש קטנה, מאחר שכאן אין הקדושין כלום, וצ"ל אדם יודע שאין קדושיהם כלום כמש"כ לעיל, שהלא אנוסים הם ואינם מאמינים בשלהם כלל, אלא שאינו מכין לקדושי ישראל

כמבואר. אלא שקצת צ"ב מה שצירף להיתר זה דעת הרמב"ן שאין הפלגש אסורה. ואף לדעת רמב"ם מזה שאין מוחזקין בדקדוקי מצוות, ומשמע מדבריו שלולי כן היינו אומרים גם כאן שבעל לשם קדושין אלא שאין כאן בעילת זנות לדעת רמב"ן. או שאין הם מחזיקים בדקדוקי מצוות. עכ"פ מדברי הריב"ש לא נראה כן. ואף במל"מ הבין כן שלדעת הריב"ש אין הטעם משום שבעל על דעת קדושין הראשונים. אלא שלכאורה עדיין היה מקום לומר שיקנה בביאה אע"פ שאין כוונתו לכך, מאחר שהוא יודע שאין קדושיהם כלום ולא קנה ממילא אין זה כעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הוא. וכל שהוא רוצה באישות גמורה כמו שאנו רואים מזה שמתנהג אח"כ ודריים יחד. ואין לומר שהוא רוצה רק באישות של פלגש, שהרי קדושיהם ג"כ עדיף מפלגש, ונראה שגם אישות של בן נח עדיף מפלגש, שהרי גם לפני מתן תורה היו נשים ופלגשים, ומשמע שהפלגש גרועה אף מאשה שלפני מתן תורה. וכש"כ שהאשה בקדושיהם עדיפה שהרי קשורה היא לפי נימוסיהם ג"כ ואינו יכול לשלחה וגם היא אינה יכולה למאן בו ולצאת מביתו. וא"כ הלא בדעתו היה להתקשר בקשר כזה, ולמה לא תקנה ביאה שבעל אח"כ, כיון שגם דעתו היא לקשר של אישות גמורה. אבל צ"ל מכיון שלא היה בדעתו על קדושין בדיני ישראל, הרי זה דומה למש"כ בתרעק"א תנינא סי' נ"ו שהבאתי לעיל בד"ה ומ"מ יש לעיק שכתב שם שאי אפשר לקנות בקנין אחר אלא בשעה שרוצה לקנות אבל לא קודם לכן ולא אחר כך, ולא אמרו שהוא קונה בקנין אחר אלא כמו בנפילה שבאותה שעה יכול לקנות בקנין אחר. ונמצא שכאן לא היה יכול לקנות בשעה שכיון לקנות, ואח"כ לא כיון לקנות עוד, מאחר שלא רצה לקדש לפי דיני ישראל.

ולפי"ז נראה שאפילו לא נישאו כלל וחיו יחד אין בזה חשש של קדושין, שהרי לא מצד שסומך על הקדושין של הנכרים דן הריב"ש אלא מצד שאינו רוצה בקדושין לפי דיני ישראל, כמו שנתבאר, וא"כ אף אם הם גרים יחד בלא קדושין כלל אין לחוש אף לדעת הגאונים, שעד כאן לא אמרו אלא אם בא במקרה ואנו אומרים שיצרו תקפו ובעל ולא קידש אבל הוא בועל לשם קדושין מפני שאין אדם כשר עושה בעילתו בע"ז, אבל זה שגר עם אשתו בקבע בלא חופה וקידושין הרי גילה דעתו שאינו רוצה בכך, והרי זה דומה לדינו של הריב"ש שאין לחוש שקידש בביאתו לשם קדושין. ועוד ילע"ב.

ח. וכל הדברים האלה אמורים רק לפמש"כ הריב"ש גם לדעתם של הגאונים הסוברים שבכל אשה ואיש אנו אומרים שאינו עושה בעילתו בע"ז. אבל לדעת רוב הפוסקים החולקים וסוברים שלא נאמרו הדברים אלא אם היא אשתו או התחיל בקדושין לקדשה כאשתו, אבל בסתם אשה אין אומרים כך, אין אנו צריכים לכל הטעם האמור שגילה דעתו שאינו רוצה בקדושין, אלא אפילו לא גילה דעתו לא יהא שם קדושין, שהרי הרמב"ם כתב בפ"י מהלכות גרושין הי"ט

במחלוקת ע"ד הגאונים אבל בשאר הנשים הרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש שהוא לשם קדושין, וכוונתו בכל אשה שבעל שלא לשם קדושין במפורש אין אומרים חזקה זו שאא"ע בעילתו בע"ז, אלא הוא בחזקת שבעל שלא לשם קדושין, כיון שנהג שלא כדין ולא פירש לשם קדושין. ומעתה אע"פ שאח"כ גר אתה כאשתו לא יועיל כיון שלא נחת לקדושין, והרי היא תמיד בחזקת זונה עד שיפרש לשם קדושין. ולפי"ז מתפרשים דברי הרמב"ם בפ"ד מה' אישות ה"ח בקטנה שנתקדשה שאין קדושיה קדושין גמורים מן התורה אלא מדברי סופרים והן תלוין שאם ישבה תחת בעלה עד שגדלה גמרו קדושיה ונעשית אשת איש גמורה ואינו צריך לחזור ולקדש אחר שגדלה, והלא בפ"א מה' גרושין ה"ד כתב שאם הגיעה לזמן של י"ב ויום אחד ונבעלה הואיל והבעילה קונה מן התורה כמו שביארנו הרי זו אינה ממאנת, משמע שהוא קונה אותה בביאה, וכ"כ בפיה"מ יבמות פ"ג מפורש, ולא מפני שנגמרו קדושיה מקטנותה כמו שרצו לפרש בדבריו, כמש"כ במ"מ בפ"ד מאישות ה"ז בשם רד"ך, ובכ"מ שם דוחה דבריו שהרי הרמב"ם כתב שהבעילה קונה מה"ת (ותמוה גם מש"כ בגוב"י מהדו"ת אבע"ז סי' נ"ב לפרש כעין דברי הרד"ך, ופלא שלא הזכיר דבריו, שהלא גם הרד"ך כתב שהבעילה מעמידה קדושין הראשונים אלא שלא ביאר איך עי"ש) אבל באמת הביאה עצמה קונה מה"ת אלא שאין שם הפירוש שהביאה לשם אישות אבל מכיון שנחת לקדושין בעודה קטנה הרי זה שאמר בקטנותה לשם קדושין בשעה שקידשה מועיל שתהיה הביאה לשם קדושין. וזהו שגמרו קדושיה כשישבה עם בעלה ובודאי נבעלה, ואנו עדים על כך, ממילא נגמר עתה מה שהתחיל עוד בהיותה קטנה, וזה באמת נלמד ממה שאמרו ביבמות ק"ט ב' מילתא דקטנה מתלא תליא וקיימא אי בעל אין אי לא בעל לא, שאין לפרש כפשטה שהדבר כל הזמן בספק, שאין זה שייך לומר אלא אם זה תלוי במה שהתחיל בקטנות, אבל אם אין זה תלוי בזה שהתחיל לא שייך לומר מתלא תלי, כשלא הועילו קדושין הראשונים כלל, וכמש"כ בתוס' חד מקמאי שם שאין לתרץ ברייתא זו אליבא דשמואל ומיתלי תלי היינו שאם יבעול בפירוש לשם קדושין תהא מקודשת שא"כ קדושין קמאי לא אהני ולא מידי. אלא ודאי צ"ל כמש"כ הרמב"ם שקדושין הראשונים נגמרים עכשיו ע"י זה שאמר מקודם לקדשה. וא"כ מוכרח הדבר שאלמלא קדושיה הראשונים לא היה מועיל מה שבא עליה, והכל יודעים שזה לשם אישות שהרי הם גרים יחדו כל הזמן. אלא ודאי אפילו הם גרים כל הזמן יחד אין זה מועיל לקדושין כל שלא פירש שזה לשם קדושין, ובזה י"ל שקדושיה הראשונים הועיל שא"צ לפרש שבעל לשם קדושין, וכמש"כ שם בתוס' חד מקמאי, שאלבא דרב באמת הועילו קדושין הראשונים בכך.

ואף מה שהקשה הרד"ך מדברי הרמב"ם בפ"ד מאישות ה"ט במקדש חצי שפחה וחצי בת חורין שכתב שם שאינה מקודשת עד שתתחרר ומשנשתחררה

גמרו קדושה כקדושי קטנה שגדלה ואינו צריך לקדשה קדושין אחרים אף הם מתפרשים בדרך זו, שלא כתב שהם כקדושי קטנה אלא לענין זה שאם בעל אף שלא פירש לשם קדושין הרי זה לשם קדושין כמו בקדושי קטנה, וזהו מה שפי' גמרי קדושי ראשון כמו בקדושי קטנה אע"פ שבשעה שקידש לא יוכל לחול מכ"מ כשהם יכולים לחול הם חלים ע"י קנין שקונה מחדש עפ"י רצונו מאז לקדושין אע"פ שלא פירש עכשיו, ואין אומרים על דעת קדושין הראשונים הוא בועל מאחר שאדם יודע שאין אלו קדושין גמורים, אלא לחיוב אשם בלבד כמ"ש רש"י גיטין מ"ג ב' ד"ה גמרו. ויתכן שאם נאמר פקעי קדושי ראשון לא יועיל אם יבא עליה לאחר שתשתחרר, מכיון שלא פירש שלשם קדושין הוא בועל והרי זה כבא על אחרת, ועוד ילע"ב. עכ"פ נראה שהספק שכתב הרמב"ם שם הוא אם אפשר שיחול קדושי שני או לא. מכיון שאין קדושי הראשון קדושין גמורים. אבל אין זה נוגע למה שאמר שנגמרו קדושי ראשון. ולפי"ז יש להבין גם את הגירסא שהביא במ"מ שם שבא אחר וקידשה לפני שנשתחררה, שהספק הוא אם יש מקום לחול קדושי שני בה, אע"פ שקדושי ראשון תפסו בה במקצת, מכיון שמכ"מ אינם קדושין גמורים. ועי' מאירי שם שהביא גירסא זו דוקא ועי' לח"מ ואכ"מ.

ומעתה נראה לפרש גם מש"כ טוש"ע בסי' כ"ו סעיף א' ואפילו יחדה לו כו' הכוונה אפילו יחדה לו לתמיד והדבר ידוע לרבים ומכ"מ כיון שלא פירש לשם קדושין אינה אשת איש, וזהו ממש הדין שהם גרים יחד בלי קדושין אף שידוע לכל העיר מכ"מ אין לזה דין קדושין. ואע"פ שהרמ"א הביא בסי' ל"ג דעת י"א שאפילו פנוי הבא על הפנויה בפני עדים יש לחוש לקדושין, וזהו כדעת הגאונים ואח"כ הביא יש מקילין, וע"ע בסי' ט"ו סעיף י' ובב"י שם בשם רא"ש ורשב"א שנחלקו ג"כ בזה גם בסי' קנ"ו סעיף ב' הביא לענין ולד משפחתו ועי"ש, והרמ"א לא הכריע במחלוקת זו אלא כתב שיש מקילין עי"ש, מכ"מ הטור נקט להלכה כדעת הרמב"ם וכמש"כ בבהגר"א בסי' כ"ו סק"א שכתב לאפוקי מדעת הגאונים. והלשון יחדה לו (עי' בשו"ע שם שהמחבר הוסיף את המלה לו) מוכיח כן שהוא יחדה לתמיד ולא שנתיחדה פעם אחת עמו, ולפי מש"כ בבהגר"א שם סק"ג הלא הדברים אמורים שזה ידוע וכאילו יש שם עדים ומכ"מ כל שלא פירש במפורש לשם קדושין אינו מועיל. ובאמת כבר הכריע בטור ובשו"ע בסי' קמ"ט סעיף ה' וסעיף ו' כדעת הרמב"ם, ושכ"ה דעת הרא"ש ומשם גם מוכרח זה שכתבתי שאפילו הם מתיחדים בכל יום לעיני הכל מכ"מ כל שלא פירש שזה לשם קדושין אינו מועיל, שהרי בסעיף ו' כתב וכן איש ואשה שהמירו כו' אע"פ שמתחדים זה עם זה בכל יום לעיני הכל אין חוששין לקדושין, הלא משמע שזה אותו הדין הקודם לדעת הרמב"ם שלא אמרו אין אדם עושה בעילתו בע"ז אלא במפורש ונחת לשם קדושין כמו בקדושין על תנאי או שהיתה אשתו שהזכיר בסעיף ה' קודם,

שאל"כ מאי וכן ומה זה שייך להדין הקודם. וזהו גם הפירוש בסי' כ"ו. אלא שהרמ"א כתב דין זה של הריב"ש גם בסי' כ"ו, אע"פ שכבר נזכר בשו"ע בסי' קמ"ט, ודבר זה צ"ב. ונראה שהרמ"א לפי דעתו שלא הכריע בסי' ל"ג במחלוקת זו, והביא שם גם דעת הגאונים בפנוי הבא על הפנויה, לפיכך הביא דינו של הריב"ש והסמיכו למש"כ בטור ושו"ע שאפילו יחדה לו וידוע לרבים מכ"מ אין שם חשש קדושין, שזה יתכן גם לדעת הגאונים, כמש"כ לעיל מכיון שלא חש לשבת אתה כל הזמן בלא חופה וקדושין אין שם חזקה זו, מפני שזה כאילו גילה דעתו שאינו רוצה בקדושין.

ואף לפי מה שהחמיר בחלקת מחוקק סי' כ"ו באנוס ואנוסה השומרים מצוות בצנעא שנאמר בהם בודאי לא עשו בעילתם בע"ז, ותולה שם בדברי תרומת הדשן בסי' ר"ט (אע"פ שלא מצאתי שם שום הוכחה לכך מדברי תרה"ד שלא דן אלא בזה שיצא מן הכלל, אבל אין ראיה שאם לא יצא מן הכלל אין לומר כן כפי המבואר מדברי הריב"ש, ואע"פ שגם הריב"ש הוסיף שם כי זה היה מקלי עולם מכיון שהלך ברצון נפשו להשתחוות שם לפני ע"ז, אבל זה כתב אח"כ כהוספה לטעם הקודם שכתב בתחילה), מכ"מ מאחר שהרמ"א הביא דין זה בסי' כ"ו והסמיך לדברי המחבר שאפילו יחדה לו אין שם קדושין משמע שעיקר הטעם הוא כמש"כ לעיל מפני שלא פירש לשם קדושין, אלא שבאנוס ואנוסה השומרים מצוות אפשר לומר שיש להחמיר מכיון שהם אנוסים ואין הוכחה שאינם רוצים בקדושין לפי דיני ישראל, ויש שם חזקה אע"ב בעילת זנות עכ"פ לדעת הגאונים, שהעיקר בטעם שאע"ב בע"ז הוא מצד חזקת כשרות שיש לו לאדם, אבל לדעת הרמב"ם וסיעתו שהדבר תלוי אם הוא מחשיבה כאשתו לא יעשה בע"ז אפשר שגם באנוס ואנוסה לא נאמר כן כל שלא פירש לשם קדושין ולא נחת לקדושין כלל, כמבואר לעיל.

ט. ולפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם כל שלא נחת לקדושין אין שם לומר שלשם קדושין בעל נראה לפרש מה שהשמיט הרמב"ם דין קטן שקידש שגם שם אמרו בכתובות ע"ג ב' קטן שקידש אע"פ ששלח סבלונות משהגדיל אינה מקודשת אבל אם בעל קנה ורשב"י משום ר' ישמעאל חולק שאם בעל לא קנה, והרמב"ם הביא בפ"ד מה' אישות ה"כ את הדין שאם שלח סבלונות אינה מקודשת, אבל את זה שאם בעל קנה לא הביא. ואע"פ שהביא את הדין הנזכר שם גם ממקדש בפחות משה פרוטה שאם בעל מקודשת בפ"ז מה' אישות הכ"ג, וגם שם השמיט מקידש קטן שאם בעל קנה. ונראה שבקדושי קטן כיון שאין מעשה קטן כלום הלא אין שייך לומר שנגמרים קדושי בזה שבעל כמו שאנו אומרים בקדושי קטנה, אלא שאם הוא בועל בפני עדים קונה מחמת שאלו הם קדושין חדשים, אבל דוקא אם יפרש שמכוין לשם קדושין, שהרי מה שקידש בהיותו קטן הלא אין זה כלום, ולא

שייך לומר שזה יועיל כאילו פירש לשם קדושין כמו שאנו אומרים אצל קידוש את הקטנה. אלא שעדיין צ"ב איך דחה הרמב"ם את השנוי בתוספתא פ"ד דקדושין והובא בירושלמי קדושין פ"ב ה"ה, מלבד מה שהובא בכתובות שם בבבלי. ונראה שהרמב"ם סמך על סוגית הגמ' ביבמות ק"ט ב' וק"י א' שלא נזכר שם בעיקר הדין של קדושי קטנה אליבא דרב מטעם שאין אדם עושה בעילתו בע"ז כלל, אלא שלשמואל הטעם שבעל על דעת קדושין הראשונים, ונראה שתפס בגמ' כמו שאמרו שם שהקדושין תלויים, והיינו שבשעה שקידש חשב לקדשה אח"כ קדושין של תורה לכשתגדל ויבא עליה. וראיה לדבר שהרמב"ם לא הזכיר ג"כ בדין קדושי קטנה לא בפ"ד מאישות ה"ח ולא בפ"א מגרושין ה"ד, כשם שכתב בפ"ז מאישות הכ"ג לענין קדושי מלוה ופחות משה פרוטה, שזה מדין אין אדם עושה בבע"ז. ומשמע שבקדושי קטנה אין אנו צריכים כלל לטעם זה, ולא שייך טעם זה מפני שלא נחת עכשיו לקדושין בשעה שהוא בועל, כמו במקדש במלוה או בפחות משה פרוטה ששם בעל בפני עדים דוקא, ואנו אומרים שלא בעל אלא לשם קדושין מכיון שהתחיל בקדושין, אבל בקדושי קטנה הלא בזמן שגדלה לא בעל בפני עדים כלל, וגם לא נחת עכשיו לקדושין, אלא שבקטנותה כיון לכך שתתקדש אח"כ בביאתו, וזהו מה שקדושיה תלויים לכשיבעול שיהיו קדושי תורה ונעשה כאומר שתתקדש אח"כ קדושי תורה כשתהא ראויה לכך על ידי ביאה. ולפיכך בקטן שאינו שייך דבר זה שהרי אין מעשיו כלום ממילא אין שם בביאתו הכוונה לשם קדושין. ולמד גם ממה שלא הזכירו בכתובות שם רק ממקדש בפחות משה פרוטה וממקדש במלוה וממקדש על תנאי אבל לא נזכר מקדושי קטן ולא מקדושי קטנה מפני ששם לא שייך הטעם של אין אע"ב בע"ז כיון שלא נחת לקדושין עכשיו, ורק בקדושי קטנה אנו אומרים שנגמרים בה הקדושין שמתחילה, משא"כ בקטן שלא שייך דין זה, וכמש"כ הרשב"א ביבמות ל"ד א' לחלק בין קטן לקטנה שבקטן לא שייך שיקדש ואין במעשיו כלום, ובחנם מתקשה בנוב"י אבע"ז מהדו"ת סי' נ"ב. אלא שבסוגית כתובות ע"ג ב' הלא אמרו גם בקדושי קטנה מצד שאין אדם עושה בבע"ז, ואע"פ שעכשיו לא נחת לקדושין מכ"מ מועיל מה שהתחיל בקדושין לענין שיהא גם אח"כ דעתו על מה שהתחיל, לכן אנו אומרים גם בקדושי קטן שיועיל אם בעל אח"כ אף שלא נחת עכשיו לקדושין בגדלותו. אבל למסקנת ההלכה מאחר שלא הזכיר שם ע"ד א' במימרא דר' אלעזר משמע לו להרמב"ם שאינה הלכה. וכבר העירו בזה ראשונים, עי' רא"ה וריטב"א שם, אלא שלדעתם הכל בכלל מקדש בפחות משה פרוטה, ופירשו שהכלל הוא כל שלא טעה היינו שלא קידש על תנאי שלא נתקיים אח"כ, ורק את הדין הזה בא למעט, אבל השאר כמו קדושי קטנה וקטן הוא מצד שלא הועילו הקדושין אבל הוא לא טעה ולכן מועיל אם בעל שעל דעת קדושיו בעל. אבל הרמב"ם כנראה לא כן פירש, ובא למעט קטן ג"כ שלא נחת

לקדושין, ובקדושי קטנה אין אנו צריכים לדין אאע"ב בע"ז כלל, כמו שנתבאר. אמנם בעיקר הפירוש של הרא"ה והריטב"א שם בסוגיא אפשר שגם הרמב"ם מפרש כן, ולא קשה מה שהקשו נו"כ על הרמב"ם למה כלל מקדש במלוה בהדי מקדש בפחות משו"פ, מפני שהרמב"ם פירש ג"כ שבא למעט קדושי תנאי שאפשר על דעת קדושין ראשונים בעל, אלא שהדבר ספק לדעתו, כמש"כ בפ"ז מאישות הכ"ג. ויתכן שלמד ממה ששינה רב בלשונו שבמקדש קטנה כתב אינה צריכה גט משני, והיינו שבודאי בעל לשם קדושין, משא"כ במקדש על תנאי ששם אמר צריכה גט מראשון, וזה אפשר מפני הספק כמבואר, מפני ששם אין אנו אומרים בודאי שאין אדם עושה בבע"ז מאחר שקדושין שקידש היו על תנאי, וגם ממה שאמר רב כהנא שלא היה כח ביד חכמים בזה להוציאה בלא גט, וכמש"כ במ"מ שם. אבל במלוה ובפחות משוה פרוטה כר' אמי פסק וכפירוש הרא"ה והריטב"א שם, אלא שלדעתו הוציא קדושי קטנה וקדושי קטן ג"כ. ובקדושי קטנה טעם אחר הוא כמבואר, וזה לא שייך בקטן, ומכאן זו הבריייתא ששנינו בקדושי קטנה שקדושיה תלויים משמע לו להרמב"ם שאין שייך בקדושי קטנה לומר אין אדם עושה בבע"ז, ומכאן ברייתא זו דחה אותה ששנינו בקדושי קטן שאם בעל קנה ששם לא שייך שקדושו תלויים.

ונראה שאף לדעת הסוברים שגם בקדושי קטן אנו אומרים אין אדם עושה בבע"ז מכ"מ חלוק הוא דינו מדין קדושי קטנה, שהלא בקדושי קטנה לא הצריכו שיהיו שם עדי יחוד ואנו אומרים שאם הגדילה הרי היא מקודשת קדושי תורה, כמש"פ בסי' קנ"ה בטוש"ע שאם בעל אחר שגדלה ונתקדשה לאחר אינה צריכה גט משני, ומשמע אפילו לא היו עדי יחוד בשעת בעילה, מפני ששם אנו אומרים שקדושיה גדלה עמה, והיינו כשקידש על דעת כן קידשה שתהא בעילתו אח"כ לשם קדושין וכשיטת הרמב"ם. ואפשר משום כך כתב בטור כן בשם הרמב"ם, ובב"י תמה למה אמר כן בשם הרמב"ם, מפני שזה לפי שיטת הרמב"ם שהקדושין תלויין ונגמרים עם גדלותה כשיבעול אותה בלי צורך עדים מיוחדים שכולנו עדים על כך שלשם כך קידשה תחילה וקדושיה תלויים היו (אמנם המחזור הוא כמש"כ בב"ח שם שהגירסא הנכונה היא וכתב רמ"ה ומשום סוף הדברים כתב כן, אבל מכ"מ נכון שכך היא שיטת הרמב"ם שא"צ עדים מיוחדים אלא משבעלה כבר היא מקודשת קדושי תורה). אבל בקטן שקידש כתב באבע"ז סי' מ"ג סעיף א' בטוש"ע שלאחר שיגדיל חלין הקדושין ואפילו אין עדים שבא עליה משהגדיל אלא שנתחד עמה משמע שבקטן צריך דוקא עדי יחוד ואם לא היו עדי יחוד אינו מועיל, וכמש"פ מפורש בטוש"ע שם אבל אם יש עדים שנתחד עמה משהגדיל, ובהכרח צ"ל שיש הבדל בין קדושי קטנה לקדושי קטן, וגם משמע כן בטור בסי' מ"ג שם שלגבי קדושי קטנה כתב סתם לאחר שתגדיל חלין הקדושין, וכבר העירו בב"י ובב"ח

ופרישה שם שזה דוקא אם בעל, ואם לא בעל אינו אלא מדבריהם. אבל הטור לא חש להזכיר כאן אלא שא"צ קדושין אחרים, ואם הוא בועל הרי זה כדין מכיון שנגמרים הקדושים מן התורה וכדעת הרמב"ם, משא"כ בקטן שצריך שם עדים על היחוד. וכן כתבו בטוש"ע לענין קדושין בפחות משה פרוטה או במלוה בסי' ל"א סעיף ט' ובסי' כ"ח סעיף ט"ז מפני ששם אנו צריכים מטעם שאין אעב"ז וגמר וקידש וצריך עדים על היחוד, משא"כ בקדושי קטנה שנגמרו קדושיה הראשונים וכאילו אמר בשעת קדושין שתהא מקודשת מה"ת כשיבעול, ואנן סהדי כשהם גרים יחד שבודאי בעל לשם קדושין, ולכן א"צ עדי יחוד במיוחד לזמן שמתקדשת מאחר שהקדושין נגמרים אז ודי באנן סהדי שבודאי בעל באיזה זמן שהוא. משא"כ בקדושי קטן שמה שקידש בקטנות אינו כלום אלא שעכשיו הוא בועל לשם קדושין מחמת שאא"ע בבע"ז, ולפיכך צריך עדי יחוד לדעת שעת קדושין. וכמ"כ בקדושי מלוה ופחות משו"פ יש לדעת מתי הוא מקדשה, ובוה אין אנו סוברים כדעת הרא"ה שאם גרים יחד א"צ עדים על היחוד. וכנראה זהו הטעם שהריב"ש בסי' ו' מדחה דברי הרא"ה שאין כן דעת הראשונים כשיטתו שלעולם א"צ עדים על היחוד כשהם גרים יחד, אבל בסי' קצ"ג בקדושי קטנה הביא דעת הרא"ה מפני ששם הם מודים לו שא"צ לדעת מתי יבעול אותה לשם קדושין מכיון שהקדושין הראשונים גמרו בבעילתו וכדעת הרמב"ם בזה, ולא מטעם שהעדים שהיו קודם הם עדים על כך כמו שרצו אחרים לומר, אלא מפני שעל הגמר די שאנן סהדי שבודאי הוא בעל אבל א"צ שידעו שעת הקדושין כיון שנגמרים קדושין ראשונים שהוא קידש על סמך שבשעת בעילתו יקנה אח"כ קדושי תורה, שהלא על דעת כן נכנס הוא לקדושין עם קטנה, (ולעיל כתבתי טעם אחר לחלק בין מש"כ הריב"ש בסי' ו' למש"כ בסי' קצ"ג, וגם זה נכון, אבל האמת נראה מטעם שכתבתי כאן, וילע"ע).

ולמסקנת הלכה כתב רמ"א בסי' ל"א סעיף ט' אחר שהביא בשו"ע ד' הטור שבמקדש במלוה ודאי בעיל לשם קדושין, שה"ה קטן שקידש ונתגדל אצלה צריכה גט דודאי בעל כשהגדיל לשם קדושין, וזה עפ"י תשובת הרא"ש כלל ל"ה סי' ו', ושם לא נתבאר אם צריך עדי יחוד או לא, ולהלן בטור כ' שצריך עדי יחוד, עיי"ש בסי' מ"ג כמו שהובא לעיל, והיה אפשר לפרש כך גם דברי רמ"א, שהרי דימה דין זה לדין מקדש בפחות משו"פ, ובא להורות כאן שבשני אלה אנו אומרים שבודאי אדם אינו טועה, בניגוד למש"כ אח"כ במקום דאיכא למיטעי, באופן שלדעת האומרים שבמקדש בפחות משו"פ ודאי, אף בקטן ודאי הוא, אע"פ שבעצמו פסק בסי' כ"ח סעיף ט"ז שגם במקדש בפחות משו"פ הדבר ספק, ואלה הם שתי הדעות שבר"ן, כמו שמציין בבהגר"א בסקי"ז שם. אבל בבהגר"א סק"כ כתב שלפי דברי רמ"א א"צ שם לא עדי ביאה ולא עדי יחוד, וכנראה דייק ממש"כ ודאי בעל כשהגדיל, ופי' שאנן סהדי שבעל כיון שנתגדל אצלה, וזה כדעת הרא"ה. אבל זה

צ"ב מגין הוציא הרמ"א כך, והגר"א כתב שזה כמו בקטנה, ונראה שזה כתב עפ"י הר"ן שהביא בסקי"ז שם שמדמה קטן לקטנה, אבל בדברי הרא"ש לא נזכר כלל לדמות לקטנה, וגם לא כתב שם שנתגדל אצלה כמש"כ רמ"א אלא שהגדיל ושלח סבלונות וגם נתיחד עמה, אבל לא שהם גדלים יחד, והלא מקור דבריו מד' הרא"ש כמש"כ בד"מ שם, וצ"ב. וגם לדעת הר"ן שמדמה קטן לקטנה לא שמענו אלא מצד זה שאם בעל לשם קדושין בעל בודאי, כמו שמוכיח שם גם לענין מקדש בפחות משו"פ, אבל לא שמענו שדומה קטן לקטנה לענין שא"צ עדי יחוד. ואפשר גם בדברי רמ"א לפרש כן שמדמה רק לענין שבודאי בעל כמו שכתבתי לעיל. אבל הגר"א לא פירש כן, ועיקרי דברים אלו עוד צריכים בירור מיוחד ואכ"מ.

עכ"פ גם לדעת הגר"א שיש לדמות קטן לקטנה גם לענין שא"צ עדי יחוד אין זה אלא מפני שלדעתו אף בקטן יש לנו לומר שחשוב כהתחיל בקדושין, אבל במקום שלא התחיל בקדושין כלל לא שמענו, שהרי גם לדעתם של הרא"ה וסיעתו שגם במקדש בפחות משו"פ ובמלוה ובכל טעות בקדושין מועיל מה שהם גרים ביחד אין זה אלא מפני שדעתו של אדם שיגמרו נשואיו כמו שהובא לעיל בשם הרא"ה, אבל במקום שלא התחיל בקדושין לא שמענו שאם יגורו יחד חשוב כמקדש. ואף לדעת הגאונים הסוברים שאף אם לא קידש כלל מחמת חזקה אאע"ב בע"ז הרי היא כמקודשת וצריכה גט אין זה אלא אם בא עליה בפני עדים, שיש עדים על הביאה, אבל כשאין עדים, ואפילו לא עדי יחוד, אפשר שאינה כמקודשת, מכיון שאין כאן עדות לא על הרצון לקדש ולא על מעשה הקדושין, ועד כאן לא אמרו שמועילה חזקה שאא"ע בבע"ז אלא אם יש עדים על מעשה הקדושין שבעל או התייחד לפני עדים, אבל מה שגרים יחד ולא היה גילוי דעת של רצון לקדש כלל הלא צריך לסמוך רק על זה שידוע לכל שהם גרים יחד, וזה כמו שסומכין על החזקות, שאין שם אלא בירור אבל לא עדות לקיום הדבר, ובקדושין עדי קיום אנו צריכים, או שהרצון לקדש היה בפני עדים והם כאילו ראו מעשה הקדושין כיון שיש חזקה שבעל בודאי, או שהיחוד היה בפני עדים ויש שם חזקה שבודאי כיון לשם קדושין, אבל אם אין שם שום עדות אפשר שגם לדעת הגאונים אינה מקודשת. ולפי"ז אפשר גם לפרש מש"כ בטוש"ע שאפילו יחדה לו אינה מקודשת, מפני שאין שם שום עדות לא מצד הרצון לקדש ולא מצד מעשה הקדושין, ואפילו לדעת הגאונים אינה כאשת איש. ואע"פ שגם בקדושי קטן אנו אומרים שהיא מקודשת אם בעלה אחר כך ונתגדל אצלה כמש"כ רמ"א, והלא אין מעשה קטן כלום ואין רצונו רצון, וגרע מקדושי קטנה כמו שנתבאר, מפני שבקדושי קטנה אין צריך אלא שתהא מתרצית בקדושין ופועל רצונה כשגדלה להסכים לקדושיה, והיא אינה צריכה לעשות כלום, שהרי אמרה תורה כי יקח ולא כי תלקח, ונמצא מעשה שלו נמשך עד שתתרצה ומצטרף למעשה הקדושין אח"כ, משא"כ בקטן

שאינ מעשיו כלום ואין כאן מעשה קדושין כלל, מכ"מ צ"ל שאם אין כאן מעשה גמור, אבל גילוי דעת יש כאן, ושייך גם בכה"ג שאדם רוצה שיגמרו נשואיו, כמש"כ שם הרא"ה אף בקטן אם בא עליה, וכמ"כ יועיל אם גרו יחד, ורצון זה של קטנות מצטרף אח"כ לעשות מעשה הקדושין שלם, שעל דעת כן שיהיו קדושין גמורים הוא בועל, ונמצא שיש כאן צירוף של עדים לקיום הדבר. ודומה לכך מצינו לדעת הר"ן ס"פ המגרש לפרש דעת הרי"ף והרמב"ם שעדי חתימה הם גם כעדי מסירה, כמש"כ שם מכיון שיש עדים על עיקר הדבר (היינו על כתיבת הגט, שזה גילוי הרצון לגרושין) דהו להו עדי חתימה כעדי מסירה, שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסרה לה ונמצאו כאילו הן עצמן מעידים על המסירה. והלא אם עדי מסירה כרתי העיקר היא המסירה ומכ"מ יש כאן צירוף של עדים לקיום הדבר בזה שהם מעידים על עיקר הרצון לגרש, אף שהוכחת השטר היוצא מתחת ידה אינו יכול בעצמו לשמש כעדי מסירה, מכיון שזה רק אנן סהדי ואינו יכול להיות כקיום הדבר, אבל מצטרף לקיום הדבר עדות עדי החתימה ואח"כ די לנו באנן סהדי שבודאי נמסר לה וכאילו הם מעידים על החתימה. וכמ"כ נאמר כאן שמצטרף עדות העדים על הקדושין שהם מעידים על הרצון לקדש, ואח"כ מצטרף לחזקה שבודאי בעל אח"כ לשם קדושין כשגרו יחד אע"פ שהחזקה אינה יכולה להועיל לקיום הדבר, אמנם בימי חורפי ביארתי במערכה לסיום מס' גיטין שלקיום הדבר צריך עדים רק כשאי אפשר שיתברר בלי עדים אבל כשהדבר יתברר בודאי בלי עדים א"צ עדים אף לקיום הדבר, שעד כאן א"צ עדים לקיום הדבר בשעת מעשה אלא במקום שאפשר לשקר, שכל דבר הנעשה שאפשר להכחיש ולשקר אינו דבר, אבל במקום שאי אפשר לשקר הלא הדבר מקוים ועומד משעת מעשה, ולכן כשהגט יוצא מתחת ידה מתברר שנמסר לה ועומד להתברר משעה שנמסר הגט לידה ממילא א"צ עדים אלא לבירור הדבר של הגט וזה כבר כמעיד גם על המסירה שתתברר במסירתו לידה. אלא שלפי"ז לא נצטרך עדות לקיום הדבר בכל דבר מפורסם לכל כמו בקדושין הנעשים בפומבי כמו ששאלתי לעיל באות ד', וכתבתי שם שלקיום הדבר לא יועיל. ובאמת כתב בחת"ס ח"ב אבע"ז סי' ק' לצדד כן שאין צריך דין עדות כשהדבר נעשה בפני כל, ומשום כך אין פסולים יכולים לפסול מדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול כיון שא"צ דין עדות. אבל זה תמוה שא"כ אפילו כולם פסולים תהא מקודשת ועד כאן לא כתב בחת"ס אלא שפסולים לא יפסלו, אבל אם כולם פסולים אף לדעתו לא יועיל. ואולי כוונתו שאין כאן דין הגדת עדות, ולכן לא שייך הצירוף של פסולים לעדות זו, אבל בעיקר יש כאן דין עדות אף באנן סהדי ואם יהיו כולם פסולים לא יועיל, וכמש"כ באחיעזר שהבאתי באות א'. ואע"פ שבאחיעזר כתב כן גם בעדי בירור, וזה אינו מוכרח כמש"כ לעיל, אבל בעדי קיום יש לומר שאינו מועיל אם היו כולם פסולים אע"פ

שאנן סהדי וזה ידוע לכל. וא"כ בהכרח שאין לפרש שאין כאן תורת עדות כלל מפני שאין צורך בעדות כשידוע לכל, שזה שייך רק במקום שא"צ אלא עדי בירור אבל לא במקום שצריך עדי קיום (ובחת"ס שם בריש הסימן מצאתי שפי' בדברי הר"ן כמש"כ בימי חורפי שכולנו עדי מסירה וכאילו נמסר בפני עדים, אבל זה תמוה כמש"כ לעיל שא"כ גם בקדושין הידועים לכל לא נצטרך עדים כלל. ויתכן שכוונתו שאנו כולנו עדים הר"ז באמת בתורת עדות. אבל זה דחוק לומר שיחשב כעדי קיום כיון שאין יודעים שנמסר אלא אח"כ כשיוצא מתחת ידה, ולא כמו בכל חזקה שבודאי יעשה הדבר כמש"כ לעיל לענין עדי יחוד שאם הם דרים יחד בודאי בעל ובעל לשם קדושין, וגם מלשון הר"ן לא משמע כן, שלא היה צריך להאריך ולומר שנמצאו כאילו הם עצמם מעידים על המסירה ושהגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו, ועוד יל"ע בדבר).

י. אלא שמדברי הרי"ז שהובא בשלה"ג פ' עשרה יוחסין שהבאתי לעיל שגם במקדש בעד אחד נאמר כל שגרו ביחד היא כמקודשת לא נראה כן, שהרי אין שם עדות אפילו על הרצון לקדש, אם לא נדחוק לומר שהיו שם עדים שראו שקידש בעד אחד, והיינו שהוא לא ידע אלא מעד אחד והם ראו מבחוץ. אמנם אפשר שאין זו אלא דעת יחיד. וצ"ל לדעתו שדבר הידוע לכל יש בו ג"כ מדין עדות ממש, וכמש"כ הרא"ה בכתובות שם דכו"ע ידעי ומסהדי, והם עדי יחוד ממש, כמש"כ לעיל באות ו' לפרש כן לדעת הראשונים הסוברים שא"צ עדי יחוד, ולא משום צירוף עדי הקדושין שהיו שם. וכן גם מטין דבריו שכתב בסוף הרי חזקה זו כמו עדות ברורה גמורה. אבל גם אם נפרש כן כבר כתבתי לעיל שמכ"מ בנשואי אזרחים או בלי נשואין כלל יש שם מדינו של הריב"ש כגילוי דעת שאינו חפץ בנשואין כדת ישראל וכפי' הגר"א בדברי טוש"ע שאפילו יחדה לו וידוע לכל אינו מועיל כיון שלא פירש לשם קדושין, ומשמע אפילו אומר שמיחדה לאישות אין זה בתורת דין קדושין שאמרה תורה. והלא מוכח כן מסוגית הגמ' בקדושין ו' א' מיוחדת לי מהו מיועדת לי מהו. שהספק בגמ' אם יש בזה לשון קדושין כשנותן כסף קדושין, הלא שהיחוד עצמו אין בו מדין קדושין כלל אלא שבצירוף עם כסף קדושין אפשר שתהא מקודשת ונשאר בספק, א"כ בהכרח שאישות אינו שייך לקדושין של תורה, וכמש"כ הריב"ש מפורש בסי' ו' שלכל היותר הר"ז אישיות של ב"נ או של פלגש ולא יותר. והדבר כ"כ פשוט שלא חש בב"י להביא מקור לזה. אבל נראה הדבר מוכרח מסוגית הגמ' בקדושי קטנה שאמר אביי מטעם שאין אדם עושה בבע"ז, ולמה צריך לטעם זה הלא הדברים אמורים שהם גרים יחד לדעת הסוברים שא"צ עדי יחוד מפני שהכל יודעים שבעל, ואם נאמר שלשם אישיות חשוב כקנין לשם קדושין הלא א"צ טעם אחר מזה שהלא הם גרים יחד ולא לשם זנות הוא בועל. ואין לומר שצריך טעם זה כדי שלא נאמר שעל דעת

קדושין הראשונים בעל, ונמצא שאין כאן כונה לקנין אישות כלל, כיון שכבר קנה וכמש"כ בתרעק"א תנינא, שהובא לעיל, שהוא כעודר בנכסי הגר וכסבור שלו הוא, שא"כ לא היה צריך אלא לומר שאדם יודע שאין קדושי קטנה כלום וממילא שהוא בועל לשם אישות ולא לזנות הרי בזה הוא כבר קונה ממילא. אלא ודאי שאפילו מיחדה לאישות ולא לזנות מכ"מ אפשר תהא בעילת זנות כל שלא כיון לשם קדושין ממש. ואם ישיב המשיב סוף סוף הלא אנו אומרים חזקה אא"ע בבע"ז ונאמר גם כאן, זו אינה תשובה כמו שכתבתי שעד כאן לא אמרו כן אלא בנחת לקדושין לדעת הרמב"ם, או בבעל פעם אחת פנויה לדעת הגאונים, אבל כשמיהר אשה לתמיד בלא חופה וקדושין לא נאמר שמכיון הוא בביאתו לקדושין, שהרי גילה דעתו שאינו רוצה בקדושין. והו' הדין שכתבו בטור ושו"ע שאם יחדה לו לתמיד אע"פ שידוע לכל אינה מקודשת, שאין מועיל מה שמכיון לאישות כל שלא פירש לקדושין. ועל זה הסמיך הרמ"א את דינו של הריב"ש בענין מומר ומומרת, שאף שם הטעם מפני שלא רצו בקדושי ישראל כמו שנתבאר לעיל, אע"פ שכבר הזכיר דין זה בשו"ע סי' קמ"ט, ששם הסמיך לדינו של הרמב"ם, ורמ"א בא לפרש שאף לדעת הגאונים יהא כך כמו שנתבאר הכל לעיל. ובודאי שבמקום עיגון יש להקל כפי המבואר, ואין לחוש בזה אפילו לדעת הגאונים כל שאין שם צד אונס בנשואי אורחים אלה. וביחוד במקום שיש לומר שהם מחשיבים נשואי אורחים ועל דעת כן בעל, ששם בודאי יש להתיר אפילו לפי מש"כ בבהגר"א בסי' כ"ו שזהו טעמו של הריב"ש שעל דעת נשואי הכומר בעל. ואין לחוש לדעת הראשונים הסוברים שאפילו בקדושי טעות אנו אומרים לפי אומדן דעת שבעל לשם קדושין, כמש"כ לעיל לדעת הר"ש במרדכי ובתשו' מיימוני והריא"ז ושהרא"ה והריטב"א כתבו לפרש כן בסוגית הגמ', שהרי הרמ"א הכריע להלכה שלא כדבריהם בסוף סי' ל"א ושכן פירשו בסוגיא רוב הראשונים שלא כרא"ה וריטב"א. וכמו כן גם בנידון שלנו שטעו וחשבו שהקדושין הם קדושין גמורים לא ידעו שיש שם פסול של עדים פסולים יש לנו לומר שעל דעת קדושין אלו בעל ולא כיון לשם קדושין כלל וכלל, ואף שהיתה ביאה לשם אישות אין שם כוונת קנין לשם קדושין כלל ואינם קדושין, וממילא אין לחוש לממזרות. אלא שיש להחמיר מכ"מ בנוגע לנשואי האח ויש צורך להפרידם שזה איסור חמור של כרת ויש לחוש לדעת הראשונים הסוברים שאף בקדושי טעות אנו אומרים שבעל לשם קדושין. והוא רחום יכפר עוון של שגגת הטועים ההם אם ישובו.

פקוח נפש

א. שאלתכם בענין חולה שי"ב סכנה דוחה שבת, מה זה הנקרא סכנה, אם בכל דבר קטן יכול להיות שיבוא לידי סכנה אם זה מסתבך, אלא שאין זה מצוי, והלא בסכנה אפילו אם זה ספק סכנה ורחוק מאד, כגון אם עלול אחד מאלף למות ממחלה זו כבר נקרא הדבר בחזקת ספק סכנת נפשות, ואם כן מה זה נקרא חולה שא"ב סכנה שאמרו חכמים, נראה שהדבר תלוי אם המחלה כמות שהיא יכולה להביא לידי מיתה, אלא שרבים מתגברים על המחלה וחיים, אז נקרא חולה שי"ב סכנה, מכיון שהדבר המביא לידי מיתה ח"ו כבר נמצא שם בגוף החולה, והוא המביא סכנת מות במקרה אחד מגי אלף אפילו, אבל אם המחלה כשהיא לעצמה, אם לא יולד שם דבר חדש אינה עלולה להביא לידי מיתה, אלא שע"ז יכול לבא דבר חדש נולד שיביא את הסכנה, באופן זה אנו דנים, אם הדבר מצוי שיבוא לידי כך הרי זה נקרא ג"כ סכנה, ולא גרע מאם בית שנאחז בלהבות, ושם שוכב ילד שאי אפשר להצילו אלא ע"י כיבוי שרפה, מאחר שהשרפה מטבעה מתפשטת והולכת וממילא זה יביא לסכנת הילד השוכב שם. אבל אם הדבר הנוולד אינו מצוי, אף שיכול לקרות מקרה בלתי רגיל שיהא נולד הדבר המסכן, אין זה בגדר מחלה שי"ב סכנה, ומתוך כך יש לדון גם במחלה מדבקת שהיא מתפשטת והולכת, ואם לא יעשו דבר המונע התפשטות מחלה זו, היא עלולה להתפשט על אחרים ולסכנם, הרי זה כמו להבה שאחזה בבית שאין להציל אלא בכיבוי השרפה, אע"פ שהשרפה עוד לא התפשטה במקום שמונח הילד השוכב שם, וכידוע התיר הגאון מהר"י מסלנט לאכול ביום הכפורים בשעת מגפה של חולירע, מפני שע"ז התענית עלולה המחלה לפגוע במתענה, אפילו אם עדיין לא חלה, יכול הוא ע"ז לקבל את המחלה, וכמ"כ נראה לפרש מה שאמרו שבספר מחללים את השבת אפילו על עסקי ממון כמש"פ בסי' שכ"ט סעיף ו' היינו מפני שמשם עלול הדבר שירצו ללכוד את הארץ וכמש"כ רש"י עירובין מ"ה א' ד"ה לספר שמא ילכודו ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם, והפירוש שמשם עלול שירצו ללכוד מפני שזה קרוב להם, אבל שלא מן הספר אין לחוש שיבואו ללכוד, וא"כ אין זה בגדר של סכנה, ומכאן תשובה למה שהעיר מע"כ ד"ר יעקב לוי מדברי חזו"א על סכנה קרובה וסכנה רחוקה עפ"ד הגמ' שם. אבל אין זה סכנה רחוקה כלל, אלא שאין זו סכנה מפני שאינו מצוי אלא במקרה יוצא מן הכלל, ובכלל נראה ששם לא דנו מצד הדין של סכנה אלא מצד הדין של מלחמה, שמלחמה הותרה, ואם זה מביא לידי מלחמה כבר מותר, בכדי להציל שנכרים לא יבואו עלינו כסוגית הגמ' סוטה

מ"ד א'. ואע"פ שאמרו בסוטה שם שזו אינה מלחמת מצוה אליבא דרבנן דר"י, היינו דוקא אם רוצים לעשות כדי שלא יבוא, אבל לא שמענו מהם שהם רוצים לבוא, וכמשי"כ באו"ז שהביא רמ"א בהג"ה שם שאפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא. משמע שאם שמענו שהם רוצים לבא כבר זה בגדר של עזרת ישראל מיד צר, שהיא מלחמת מצוה, שהרי לא יתכן שיפסוק באר"ז כר"י ולא כרבנן. ומדברי התוס' בעירובין שם ד"ה אי מצלח נראה כן שזה מדין מלחמה מותר לחלל שבת, שהרי עיקר הראיה שהביא ר' דוסתאי שמחללין שבת היה מזה שנאמר נלחמים בקעילה דוד מסר נפשו על כך ונקרא מלחמה, ע"ש. ולא מחמת הסכנה שבדבר. ואע"פ שברש"י כתב שמשם נוחה ללכוד היינו רק להסביר מה שהספר יותר חמור משאר הארץ, שמשם אף על עסקי תבן וקש יש להביא לידי מלחמה וכיבוש הארץ. ובמשנה ברורה שם סק"ד העתיק ד' רש"י קצת שלא בדקדוק שכתב שאם ילכדוה משם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם, שלכאורה משמע שכל ההיתר הוא מפני שמשם יוכלו לכבוש את כל הארץ, וזה לא יתכן שרק מחמת שהארץ נוחה משם להכבש מותר אלא אפילו אם ילכדו את המקום ההוא בלבד כבר מותר, אבל זה כנותן טעם שחוששים שילכדו את המקום מכיון שמשם הוא נוח לכבוש בהיותו על הספר, ואכמ"ל.

ב. אמנם בב"י סי' שכ"ח הביא מדברי רבנו ירוחם נתיב י"ב בח"ט בשם יש מי שכתב שכל דבר שאין בו סכנה עתה אע"פ שיוכל לבא לידי סכנה אין מחללין אלא שבות דרבנן אבל לא איסור דאורייתא. ומה מוכח לכאורה שכל שאין שם סכנה עכשיו מיד, אע"פ שעלול לבא לידי סכנה, אסור לחלל שבת. אבל לא ראיתי מן הפוסקים שאחד ב"י שיביאו דברי רבנו ירוחם אלו, ואף הרי"ו לא הכריע אלא כתב יש מי שאומר. ונראה שאף לדעה זו לא אמרו אלא אם אין הסכנה עלולה לבא ואין זה מצוי שיבא, אבל אם הוא מצוי הלא זה לא גרע ממה שאמרו בכיבוי דליקה שאפילו לחצר אחרת שמא תעבור מותר, כמו ששינונו ביומא פ"ד ב' ונפסק להלכה בסי' שכ"ט סעיף א' ושם מפורש שמותר אם ירא שתעבור הדליקה לחצר אחרת ויבא לידי סכנה, אע"פ שעכשיו אין שם סכנה עוד. אלא ודאי כיון שהסכנה עלולה לבא חוששין לה ומונעים אותה שלא תבוא. ואין לומר ששם לא התירו אלא בכיבוי דליקה שאינה אלא שבות מפני שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי בתוס' שם ד"ה מכבין כתבו שאפילו להביא כלים ברה"ר שהוא איסור מלאכה גמורה התירו. אלא שעדיין אפשר לנו לומר שאין כן דעתו של יש מי שכתב שהביא הרי"ו, ולדעתו באמת לא התירו אלא שבות בלבד. עכ"פ להלכה ודאי נקטינן כדעת התוס' ובפרט כשדבר זה הוא ענין של פיקוח נפש ויש לנו להתמיר בפיקוח מאשר להתמיר בחילול שבת, כיון שפיקוח נפש דוחה שבת וחמור יותר להתמיר עליו כדעת התוס' שאפילו איסור מלאכה מן התורה יש להתיר בזה.

ועיקרו של דבר הלא סברא הוא מה לי אם הסכנה ישנה כבר או שהיא עלולה לבא, הלא זהו הגדר של סכנה, שיש שם אפשרות של סיכון נפש, וכמעשה שהתירו לאכול ביוהכ"פ בשעת המגפה, אף שעדיין לא חלו אותם האנשים אלא מפני שהמחלה עלולה לבוא, וכדאי הוא ר' ישראל סלנטר ז"ל לסמוך עליו בענין של פיקוח נפש. ואע"פ ששמעתי שהיו גם חולקים עליו באותו מעשה, אין זה אלא מפני שהיו סוברים שכל אחד היה צריך בדיקת רופא אם הוא עלול לקבל את המחלה אם יתענה, אבל אם היה הרופא אומר שהוא חלש ויכול לקבל המחלה אם יתענה הלא גם לפי דעתם היה מותר לו שלא להתענות, אע"פ שעדיין לא נמצא בסכנת מחלה, וזה דומה גם לדין המעוברת שמותר לה לאכול ביוהכ"פ כיומא פ"ב א', אע"פ שאין המעוברת בחזקת סכנה אלא שלא תסתכן אם לא תאכל, ומכיון שהיא על ידי זה שהריחה עלולה לבא לידי סכנה מותר לתת לה, ולדעת יש מי שכתב שהביא הרי"ו צ"ל שהמעוברת שהריחה כבר כאילו הסכנה ישנה, וכמו שדייק ה"ר א"ש יומא שם וכתב בשם הרי"ק גיאות דמשהריחה נותנים לה וכחולה דמי וה"ר א"ש בעצמו שם כתב שלא דוקא במעוברת אלא הוא הדין כל אדם שהריח מאכל ומתאוה ופניו משתגין מסוכן הוא ומאכילין אותו עפ"י עצמו, ע"ש.

ג. ובשם הגר"ח ז"ל מבריסק מביאים שהיה מורה להתיר לחולה שי"ב סכנה לאכול כל צרכו, ולא כשיעור פחות מכוית, מפני שכתב הרמב"ם בפ"ב משבת ה"א שלחולה שי"ב סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת ובמ"מ כתב שם הי"ד אפילו שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה, לפיכך כל מה שהחולה צריך לאכול הרי הוא מצרכי החולה וא"צ להקפיד דוקא אם יסתכן כשלא יאכל כל צרכו. ואע"פ שאמרו שמאכילין פחות מכשיעור בכריתות י"ג א' אין זה אלא במעוברת שהיא אינה מסוכנת אלא שאם לא תאכל תבוא לידי סכנה, ובכונן זה צריך להקפיד בפחות מכשיעור אם די לה בכך. הרי שגם הגר"ח ז"ל תפס שאין המעוברת מסוכנת אלא שעלולה להיות מסוכנת, ומכ"מ מאכילים אותה כפי הצורך ביוהכ"פ, אלא שמחלק בענין כל צרכו שכל שאינה מסוכנת עדיין אין נותנין לה אלא פחות מכשיעור, ואמנם לא נראה כן בדברי מ"מ בפ"ב משביתת עשור ה"ח שכתב שם בד"ה ואם נחלקו הרופאים בשם אחרונים שגם בחולה מאכילים פחות מכשיעור, ואין לפרש כמו שפירש הגר"ח בשו"ע בסי' תרי"ח שהדברים אמורים בחולה שאינו מסוכן אלא שאם לא יאכל יבוא לידי סכנה ודיק ממש"כ בסעיף א' שם חולה כו' שיכבד עליו החולי ויסתכן משמע שעכשיו אינו מסוכן, שהרי בדברי מ"מ אין לפרש כן, מפני שדבריו הם ע"ד הרמב"ם שכתב מפורש בחולה שי"ב סכנה, וגם בדברי ה"ר א"ש שמשם מקור הדין בשו"ע משמע שבחולה שי"ב סכנה הדברים אמורים, שהרי כך שנו במשנה שם חולה מאכילין אותו עפ"י בקיאים, וכי כל חולה מאכילים עפ"י בקיאים אלא ודאי שיש חשש סכנה אם לא יאכל.

וזהו שכתב בטוש"ע חולה שצריך לאכול, היינו שאם לא יאכל יכביד חליו עליו, וע"ז צריך הרופא לומר, או הוא בעצמו, שאם לא יאכל יהיה מסוכן, וזהו החולה שי"ב סכנה, דהיינו שהוא עלול לבא לידי סכנה, וכמו שכתבתי שכל שעלול לבא לידי סכנה אף הוא כבר נדון כחולה שי"ב סכנה, וכ"כ גם בט"ז שם סק"א שחולה צריך לאכול פירושו שיש שם חשש סכנה ולא כדעת הגר"ח ז"ל. אמנם בב"ח ובפרמ"ג שם מפרש אף בחולה שא"ב סכנה והביא דבריו במשנה ברורה שם בביאור הלכה, וילע"ב. עכ"פ בדברי הרמב"ם מפורש שבחולה שי"ב סכנה הדברים אמורים, ומכ"מ אין מאכילין אלא עפ"י בקיאים, הלא גם מזה מוכח שלא הותר הכל. וגם מש"כ שם במ"מ בפ"ב משבת לפרש דברי הרמב"ם מצאתי במאירי שכתב שם שמפרש להיפך שלדעת הרמב"ם משום כך אין עושין לו מדורה לחולה אף שי"ב סכנה מפני שא"צ לו לרפואה ורבים מן הראשונים חולקים ע"ז. וכן הביא במשנה ברורה סי' שכ"ח בביאור הלכה ד"ה כל שרגילים, שכ"כ גם בספר הבתים לדעת הרמב"ם אפילו הוא חולה שי"ב סכנה. ועי"ש שהאריך לבאר דעת רבים מן הראשונים להחמיר בדבר שאם מונעים ממנו אין בזה סכנה, ומכריע כן להלכה. ובקונטרס נפש יעקב בכת"י לענין פקו"ג לאמור' הגאון ז"ל מצאתי שתלה עיקר מחלוקת זו אם שבת הותרה או דחווה וכתב שדברי מ"מ הם לשיטתו בדעת הרמב"ם שלחולה א"צ שינוי ורק ליולדת מפני שזה דבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה לכן צריך שינוי כמש"כ בפ"ב הי"א, ומאחר שא"צ שינוי לחולה שיב"ס הלא סובר שהותרה לגמרי, לפיכך אף לכל צרכיו הותרה, וכמש"כ ששבת לגבי חולה שיב"ס הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להם, והביא מדברי ב"י יו"ד סי' קל"ד בשם תשו' הרשב"א שכתב ועוד אפי' תדון כל הקדחות כשעת סכנה אין אומרים שהותרו כל האיסורים אצל חולה שי"ב סכנה שא"כ אפילו יש דברים מותרים ואסורים נאכיל אותו מן האסורים אלא דחויים הם אצלו וכל שאפשר להביא לו מן היתר אין נותנים לו מן האיסור כו'. והרי חולה זה אינו מסוכן אם אינו משקהו אותו משקה לשעתו כו' הרי שהרשב"א כבר תלה זה בזה שם. ובכ"מ שם פ"ב הי"א כתב לדעת הרמב"ם שבאמת לא הותרה אלא דחווה כלשון הרמב"ם שם, ולפי"ז מטין הדברים כמש"כ בספר הבתים ובמאירי לדעת הרמב"ם שאינו מתיר אלא המסוכן וכל שאין במגיעתו סכנה לא הותר, וכמו שעלה גם בדעת מ"מ שם אלא שחזר בו עפ"י דברי הראב"ד שם. ובעיקר דבר זה מחלוקת גדולה היא, וכיון שהוא בפיקוח נפש הלא יש להכריע כדעת המקילים, וכמו שהורה הגר"ח ז"ל ביוה"כ לחולה שי"ב סכנה, ולא כהכרעת משנה ברורה. ומה שהקשה בבאה"ל שם ע"ד מ"מ איך יפרש הסוגיא בחולה שא"ב סכנה, שא"כ לדעת הסוברים שלמסקנא מותר אף לחולה יתא מותר גם לחולה שא"ב סכנה, וזה לא שמענו, הלא אין זו קושיא כלל, שהרי הם בודאי מפרשים שבחולה שי"ב סכנה

הדברים אמרים, ורק לפי תירוצו של הראב"ד לדעת הרמב"ם אנו אומרים שהסוגיא בחולה שאב"ס נאמרה אלא שצ"ב איך עלה על הדעת שיהא מותר לחולה שא"ב סכנה, ונראה שהיינו אומרים שזה מותר כדי שלא יבוא לידי סכנה, וע"ז מסיק לדעת הרמב"ם שלחולה לא לפמ"ש הראב"ד לדעתו. אבל יש ראשונים המפרשים דעת הרמב"ם בחולה שי"ב סכנה לא הותרה מדורה מפני שאפשר לחמם בבגדים, כמשי"כ במ"מ שם מתחילה, וכמ"ש בספר הבתים ובמאירי, ומבואר לפי"ז שמאכילין עפ"י בקיאים בחולה שיב"ס נאמר, ומכ"מ צריך בקיאים להאכילו, כמבואר. אבל מכ"מ ילע"ב כיון שעכ"פ אין במניעתו סכנה ממילא אין להקל כל כך, כיון שאין שם למעשה ענין של ספק סכנה כלל, וכמשי"כ במשנה ברורה שם בביאור הלכה בסוף דבריו שמהנכון להחמיר באיסור תורה ובפרט שהוא שלא במקום סכנה. ואמור"ר הגו"ל הביא עוד מדברי ר"ח שבת ל' א' שכתב במכבה את הנר בחולה שי"ב סכנה שאם יראה אור הנר ימות, משמע דבעינן סכנה באותו דבר עצמו, והזכיר גם ממדככי ולא מצאתי עדיין. בכל אופן רבים הם המחמירים בדבר.

ד. שוב ראיתי בעיקר הדבר אם מחללין את השבת כשהסכנה עדיין איננה אלא היא עלולה לבוא כבר נפסק להלכה בסי' שכ"ח סעיף ה' במכה שאינה של חלל נשאלין בבקי ובחולה עד שיאמר אחד מהם שהוא צריך לחלול או שיעשה אצל אחד מהם סכנת נפשות, ונוסף בהג"ה ועי"ל סי' תרי"ח, וזה הדין של יוהכ"פ שאם יאמר אחד מהם שיכבד עליו החולי ויהיה מסוכן מותר לו לאכול, ובמג"א ציין דלא כע"ש שהביא דברי הרי"ו, והיינו מה שהביא הרי"ז בשם יש מי שכתב שאין מחללין שבת כל עוד שאין שם סכנה וכמשי"כ בפרמ"ג לפרש דבריו עי"ש. וזה הכל כמו שנתבאר לעיל, שאין הלכה כדעת י"א שהביא הרי"ז, ומחללין את השבת אף על סכנה העלולה לבא. אבל לפי תורת הגר"ח ז"ל אף כאן לא יחללו את השבת אלא בדבר שיש במניעתו סכנה, מכ"ן שעדיין הסכנה איננה עוד, וכמו שאמרו ביוהכ"פ, אפילו אם יש לחלל על חולה שישנה הסכנה כבר אפילו לכל צרכיו שאין במניעתם סכנה.

אלא שלפי"ז באמת תמוה משי"כ במ"מ ע"ד הרמב"ם בחולה שי"ב סכנה שמכ"מ מאכילין אותו פחות מכשיעור, והלא לדעתו כל צרכיו אף שאין סכנה במניעתו נותנין לו. ולכן נראה שאכילת פחות משיעור שאוכל החולה אינו מפני שאסור לתת לו כל דבר שאין מניעתו סכנה, אלא זה מדין שמאכילין אותו הקל, וכדרך שכתב הרמב"ן שהביא הרא"ש ביומא שם שחולה שמאכילין אותו עפ"י בקיאים מאכילין אותו דבר הצריך לו וכדי הצריך לו כמו שאמרו הרופאים ואין מדקדקין עליו על ידי כוש ורוטב אלא להאכילו הקל הקל כו' ונראה שאף בחולה עושין כך (להאכילו פחות מכשיעור) כדי להקל מעליו מאיסור כרת ומלקות

לאיסור בלבד. הרי שלדעת רמב"ן שהוא המקור לדין זה של אכילת פחות מכשיעור לא בא כן לדין זה אלא מצד שיש להאכילו הקל הקל, ולא מפני שאין לתת לו אלא מה שמסכן עליו. וכשם שאמרו ביומא פ"ג א' במי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל, כך גם כאן מאכיל אותו הקל הקל, וכל שאפשר לשנות אופן אכילתו שלא יעבור על איסור עושין כן, ואין בזה מניעת דבר כלל. וכשם שאמרו בטבל ונבילה מאכילין אותו נבילה, אע"פ שנבילה היא מין אתר וטבל מין אחר, מב"מ נותנים לו מה שקל יותר ואין אומרים כיון שאחזו בולמוס הרי הוא כבר מסוכן כמש"כ רש"י שם וצריך לתת לו הכל, אלא בוררים מן הדברים מה שקל יותר, כך בוררים לאוכל ביהכ"פ שבאופן אכילתו לא יהיה איסור חמור אלא איסור קל בשיעור פחות מכזית. וכשם שאם אחזו בולמוס, שהוא בודאי מסוכן כבר, אין נותנים לו אלא את הקל, וזה בכלל כל צרכי, אף החולה נותנים לו כל צרכיו אבל שיהא באופן קל, כמש"כ הרמב"ן שמאכילין אותו דבר הצריך לו וכדי הצריך לו, אע"פ שמקילין עליו להאכילו פחות פחות מכזית. נמצא שעל דבר זה אין להבדיל כלל בין חולה שי"ב סכנה או שהסכנה עלולה לבוא לו. אלא שעדיין יל"ע למה אין מאכילין אותו אלא על פי עצמו או עפ"י בקיאים והלא צריך לתת לו כל צרכיו ובודאי אוכל מכלל צרכיו של חולה הוא.

לכן נראה שהרמב"ם באמת לא הזכיר כלל שצריך בקיאים בכדי שיאכל, אלא להיפך אם החולה שאל לאכול נותנים לו אפילו אם הרופאים אומרים שאינו צריך, וכן אם הרופאים אומרים שצריך אע"פ שהוא בעצמו אומר שאינו צריך, וזהו ששינוי במשנה שמאכילין אותו עפ"י בקיאים, אבל לא שיצטרכו בקיאים. נמצא שלדעת הרמב"ם אין הבדל כאן לענין אכילה ביום הכפורים משאר שבתות לענין מלאכה, אלא כל ששאל החולה והוא צריך נותנים לו, ועפ"י בקיאים ששנו במשנה היינו שאפילו אומר שאינו צריך, וכמו שאמרו בגמ' שם שמאכילין אותו עפ"י בקיאים היינו כשהוא אומר שאינו צריך וכמש"כ במ"מ שם בפ"ב משביתת עשור ה"ח. אבל רש"י פ"י שצריך בקיאים אמר אם לא יאכל יהיה מסוכן. וזה לפי שיטתו שאם מניעתו אינה סכנה אסור גם בשבת, וכמש"כ בב"י לדעת רש"י בשבת קכ"ט ב', ע"ש בס"י שכ"ח.

אבל מב"מ נראה שיש לקיים עיקר הוראתו של הגר"ח ז"ל לפי המבואר לעיל שבחולה שי"ב סכנה כל דבר שעלול לסכן אפילו במקרה שאינו מצוי הותר, שהרי יולדת וכיוצ"ב הלא אינה מצויה הסכנה אלא באחד מאלף, כמש"כ במ"מ שם פ"ב ה"א, ויתכן שזהו הטעם שבחולה שי"ב סכנה מותר אף דבר שבמניעתו אין סכנה, מפני שמב"מ אפשר שבמקרה אחד מאלף זה יכול להביא לסכנה, ורק במקום שאין עכשיו סכנה אנו הולכים אחר המצוי, ואם אין הסכנה עלולה לבא, אף שיכול להיות במקרה אחד מאלף שתבוא סכנה לא הותר, וזהי שיטת הסוברים

שבחולה שי"ב סכנה אף שאין במניעתו סכנה מותר. ולפי זה נמצא שהמחלוקת היא בדבר שי"ב סכנה, אלא שאין הסכנה מצויה כל כך, ולכן יש להחמיר בזה בענין פיקוח נפשות מאשר להחמיר באיסור שבת ויוהכ"פ, כמו שאמר הגר"ח עד שאנו מחמירים בחילול שבת ואיסור אכילה ביוהכ"פ נחמיר בפיקוח נפש שהוא חמור יותר, שהרי הוא דוחה אותם. אלא שעדיין יל"ע בזה לענין אם מותר גם לאכול ביוהכ"פ כשיעור, מפני ששם אפשר שהוא מדין שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, ולפיכך גם במ"מ הביא מדברי אחרונים שיש לתת לו רק פחות מכשיעור אע"פ שהוא חולה שי"ב סכנה, כדברי הרמב"ם שם, מפני שאין מגרעין לו מצרכיו אם יתנו פחות מכשיעור, כל שאין הרופא אומר שנחוץ לו דוקא לאכול כשיעור מיד. והרא"ש שם ביומא באמת כתב שעדיין בזה הכרעת רופא אם מספיק לו כך. אבל לרמב"ן א"צ כלל הכרעה ע"ז.

וכן מטין גם דברי הרמב"ם בעצמם שהם מקור הדין של אכילת פחות מכשיעור, שהדברים אמורים בחולה שי"ב סכנה, כמש"כ בתוה"א בשער הסכנה אחר שכתב ונראה כן גם בחולה להקל עליו לתת לו פחות מכשיעור ואם תשאל אי"כ למה אמרו מאכילין אותו הקל הקל כו' ותירץ כיון דבשיעורא חמורין אף בפחות מכשיעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה כו', הרי שדבריו אמורים בחולה שי"ב סכנה. אלא שמדברי הרמב"ן אין להוכיח מכיון שלדעתו באמת כל שאין במניעתו סכנה לא הותר, כמש"כ כאמור ז"ל וכן גם הוכיח במשנ"ב שם בביאור הלכה ממש"כ בתוה"א יתובי דעתא דתולה בעלמא מחללינן שבתא במלתא דמסתכנא בה, ע"ש. אבל מכיון שגם במ"מ הביא כן ע"ד הרמב"ם מוכרח הדבר שפחות מכשיעור אינו מצד שאינו מסתכן בפחות, אלא מצד שאין הדבר משנה כלל אם יתן בפעם אחת או מעט מעט, כל שאין הרופא אומר שזה לא יספיק לו, כמבואר לעיל, ולפיכך צריך לתת לו פחות מכשיעור מדין שנותנים לו הקל הקל תחילה, ואפילו הוא חולה שי"ב סכנה.

ה. ובטעם המוברים שאף אם אין במניעתו סכנה וותר הביא באבני נזר בחאו"ח סי' תנ"ג בשם רדב"ז שלפעמים יבא ע"י שאר צרכים שיחסרו לו לידי סכנה, ובסי' תנ"ה עוד הוסיף בשמו שיצטרפו אל חליו ויסתכן, וזה כמו שכתבתי לעיל, וחפשתי בתשו' רדב"ז ומצאתי בחיד סי' ק"ל כע"ז שכתב בדברים שי"ב צורך קצת אפשר שאם לא תעשה לו הדבר ש שי"ב צורך קצת יבוא לדבר שי"ב צורך הרבה, והדבר ידוע דאפי' ספק ספיקא דחה שבת, יע"ש. עכ"פ יש בדבר הוזה משום ספק סכנה ויש להחמיר בזה, כמש"כ גם הרמב"ן בתוה"א שספק להחמיר היינו שיש להחמיר בענין סכנת נפשות. ולכן יש להקל שאף בדבר שאין במניעתו סכנה, כיון שעכ"פ הוא לצורך הבראתו של חולה, והלא דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים כמש"כ הרדב"ז שם, ומכריע להקל מספק, וכ"כ גם בח"א סי'

ס"ו שאם רופא אומר שאינו מסוכן אצל אותה תרופה אבל תועילתו דודאי מחללין ואפילו את"ל דספקא הוא ספק נפשות להקל ואפילו ספק ספיקא יע"ש ולפי"ז אף אם זו מחלוקת ראשונים יש להקל בדבר. ובתולה שא"ב סכנה אלא שעלול הדבר לבא לידי סכנה שאנו סומכים גם על דעת החולה, כמו שנפסק להלכה לענין מכה שאינה של חלל בסי' שכ"ח סעיף ה' עפ"ד הרמב"ן בתוה"א, הדבר מסתבר שאין לחלל את השבת אלא בדבר שיש במניעתו משום סכנה ואולי זוהי דעתו של רמב"ם לפי ראב"ד לענין עשיית מדורה לחולה, שהרי אם זה חולה שאינו עלול לבא לידי סכנה כלל אין להבין מהי תו"א בגמ' שיהא מותר לחולה, שהיינו צריכים לפרש שדוקא ליולדת ולא לחולה, שם בשבת קכ"ט א'. אבל אם זה לחולה שעלול לבא לידי סכנה תו"א שיהא מותר גם לו, וקמ"ל כיון שא"ב סכנה עכשו אין עושין אלא דבר שבמניעתו יכול לבא לסכנה, ובמדורה אינו בא לידי סכנה במניעתו, וילע"ב. וזהו כנראה הטעם שחלקו גדולי וילנא על הוראת הגאון מוהר"י סלנטר ז"ל שצריך כל אחד ואחד בדיקת רופא אם זה יסכן אותו כשיתענה, מפני שאולי אין שם במניעת אכילתו סכנה כלל. וכן מצאתי בדברי חת"ס ח"ו בליקוטים סי' כ"ג שכתב להורות שצריך בדיקה של מומחים אם התענית עצמו מזיק, וגם הצריך שלא יאכלו אלא פחות מכשיעור עד כמה שישערו הרופאים את הנחיצות בכדי להציל מספק סכנה העלולה לבא, יע"ש. אבל דבר זה שצריך לתת פחות מכשיעור נראה שהוא אפילו בתולה שי"ב סכנה ג"כ כמו שהוכחתי לעיל מד' מ"מ בפ"ב משביתת עשור, ושכן נראה גם מדברי רמב"ן בתוה"א שהקשה מאחזתו בולמוס אע"פ שהוא כבר מסוכן, אלא שיש מקום לחלק ולומר שאחזתו בולמוס אינו חולה גמור אלא חולה אצל אכילה, ואין תבדל מה שיאכילו אותו, לכן מאכילים אותו הקל תחילה, ואע"פ שטבל ונבלה הם אכילות אחרות, ובודאי אם יתנו לו בשר יועיל לו יותר מאכילת טבל שאינה אלא תבואה, וכמו שאמרו דלא אכלי בשרא דתורא, ובמקום דעייל ירקא לעייל בשרא וכורא, מכ"מ כיון שבולמוס זה יעבור גם באיזו אכילה שהיא נותנים לו את הקל, אבל בחולה ממש אפשר שאין להתמיר וצריך לתת לו כל דבר שיועיל לו לרפואתו, וממילא גם לא יקפידו על אכילת פחות מכשיעור, אבל מכיון שבמ"מ כתב כן על כל חולה שי"ב סכנה, ועיקר הדין שאין להקפיד בחולה שי"ב סכנה אף בדבר שאינה סכנה במניעתו הלא הוא מדברי מ"מ שם, נראה יותר שדין חצי שיעור הוא מפני שאין בזה מניעת צרכיו כלל. ומכ"מ יש להתמיר ולשאול לרופא כמו שהצריך הרא"ש ביומא שם לשאול עפ"י רופא אם יספיק לו אכילת כעט מעט, ופלא שהפוסקים לא הביאו כלל דינו של הרא"ש לפחות להתמיר בספק נפשות לשאול לרופא, וכתבו רק אם אמדוהו שאין השיעורים מספיקים, משמע שא"צ לשאול מתחילה על כך, ונראה שכך הבינו דברי הרא"ש, אבל לא יתכן, שע"ז ודאי לא היה צריך הרא"ש לכתוב ונראה לי

שבחולה אין עושין כן אלא עפ"י רופא וכי ע"ז לא היה הרמב"ן מודה שאם הרופאים אמדוהו הלא זה מצרכיו בודאי ומסכנת נפשות הוא ממש. [שו"ר שסמכו ע"ד הר"ן שם, אבל הרא"ש מקיל יותר, ולמה לא הקלו במוותו]. אבל אם אמדו הרופאים שאכילת מעט מעט גם כן יספיק לו אע"פ שזה יותר טוב אין זה אלא כמו אכילת בשר לעומת שאר דברים שמכ"מ אין נותנים לו במקום שאיסור אכילת שאר דברים היה קל יותר ורק מפני שטבל המור יותר נותנים לו נבלה, ורק במקום שהיה החולה צריך בשר שוחטים לו כמש"פ בסי' שכ"ח סעיף י"ד, משמע דוקא אם צריך במיוחד ולא מפני שאלה הם מצרכיו של חולה סתם, מפני שאפשר שאין זה מצורך החולה כלל דוקא בשר, וכמ"כ יש לנו לדון בחצי שיעור גם כן, שאפשר השיעור השלם אינו מצרכיו כלל בכדי להברות אפילו, ואמנם בזה צריך בדיקת רופא כמו שדן הרא"ש שם אם יספיק לו מעט מעט, ובוה צריך גם הרופא לדעת, שאם זה יועיל להבראתו אע"פ שאין סכנה במניעתו מותר לו, אבל זה כלל גדול להבדיל בין חולה שי"ב סכנה לחולה שעלול לבא לידי סכנה, שאם רק עלול לבא לידי סכנה לא הותר דבר שאין במניעתו סכנה, כהוראתו של הגר"ח ז"ל, אע"פ שאין ראיה לדבר בהכרח, מכ"מ מסתבר הוא.

ו. שוב מצאתי מפורש בדברי הרמב"ן במלחמות יומא שם שכתב שהיה ראוי להרי"ף לכתוב בהלכה זו מה שאמרו בכריתות שהתירו לעוברא לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה כו' ומישב ושמא גם זו למדה מאותה שהזכרנו תחתין לה כוש ברוטב כו'. הרי שעיקר הטעם שהיא צריכה לאכול פחות מכאן הוא מדין שמאכילין אותה הקל תחילה, וכ"כ במאירי שם ד"ה ויתבאר בגמ' שאם לא קבלה את הדברים מביאין לה מן הקל שבאותו איסור כגון רוטב או חצי שיעור כו', וגם אח"כ בד"ה עוברא שהריחה כתב ומכאן אתה למד שנותנין לה תחילה חצי שיעור (ואע"פ שזה מפורש בכריתות שם, צ"ל שעיקרו של דין זה אנו למדים מכאן, כמבואר שזה מדין הקל תחילה). ואע"פ שהרמב"ן בתוה"א מחלק בין חולה למעוברת שלחולה אין נותנין על ידי כוש ורוטב אלא כמו שאמרו הרופאים, אבל מכ"מ בחצי שיעור נותנים גם לו, וכ"ה הלשון ברמב"ן כמו שהובא ברא"ש ואין מדקדקין עליו על ידי כוש ורוטב אלא להאכילו הקל הקל, ועי' בר"ן שכתב לשון אחרת וחסרה שם מלת אלא, והיינו שאין מדקדקין להאכילו הקל כלל, אבל מדברי הרמב"ן שם במלחמות אנו רואים שהגירסא שברא"ש היא הנכונה, ורק שאין מדקדקים בו בכוש ורוטב, אבל מדקדקים בחצי שיעור ג"כ מאותו הדין של מאכילין הקל הקל, ואין זה הטעם מפני שאין במניעתו סכנה, אלא מפני שאין זה בכלל צרכיו ואין זה מועיל לרפואתו כלל אם יתנו בשיעור שלם, לפיכך נותנים לו בחצי שיעור כדי להקל עליו.

ובעיקר הדין של אכילה ביוהכ"פ צ"ב מה שמאכילין על ידי בקיאים או

ע"י חולה, שאינו רשאי לאכול אלא אם כן מרגיש בעצמו שהוא צריך או שרופא יגיד לו, אע"פ שבכל מכה של חלל אין אנו צריכים לכך, ורק במכה שאינה של חלל הצריכו כן, כמו שנפסק בסי' שכ"ח סעיף ה', ולמה דנים באכילה כמו בדיון מכה שאינה של חלל, שהרי במכה של חלל אינו צריך שום אומד ואפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול. ונראה שהאכילה בעצמה אינה צורך רפואת המחלה כלל, אלא צורך גופו תמיד להחזיקו, ולכן צריך הרופא להכריע אם בחולה זה האכילה היא מכל צרכיו, שתועיל להברותו ולחזקו במחלתו, שהרי אפילו אם הוא חולה שי"ב סכנה לא התירו לו רחיצה וסיכה אם זה אינו מועיל לו לצרכי רפואתו, ואם אמרו שבמכה של חלל עושים לו כדרך שרגילים לעשות לו בחול היינו דוקא דברים שהם צורך רפואתו בלבד, ובוזה הוא שאמרנו שאין צורך לשאול לחולה או לרופא, אבל אכילה ביוהכ"פ צריך שם לדעת אם זה צורך רפואתו כלל, ולכן שואלים לבקיאים או לחולה, ולפי"ז אין כל ראייה מזה שמאכילין עפ"י בקיא שאין עושין אלא דבר שמניעתו היא סכנה, מפני שבאמת אין השאלה אם יסתכן, אלא השאלה אם זה מצרכיו לדעת הסוברים שא"צ שיהא במניעתו סכנה, ולפיכך אפילו אם נפרש המשנה ביומא בחולה שיש בו סכנה אין משם ראייה מזה שמאכילין עפ"י עצמו או עפ"י בקיאים לשיטת הסוברים שאין להתיר אלא דבר שיש במניעתו סכנה בלבד, כמו שרצה להוכיח במשנה ברורה בסי' שכ"ח בביאור הלכה שם, ואין אנו צריכים לפרש כמו שכתב הרמב"ם שבאמת א"צ בקיאים אלא כשהחולה בעצמו אומר שאינו צריך, כמו שהבאתי לעיל אות ד'. ואין לומר שאם אין צריך דבר שיש במניעתו סכנה ודאי הוא שיתנו לו לאכול, שהרי בכל יום היו בודאי נותנים לו, וא"כ זה דינו של חולה שי"ב סכנה, שבשבילו הרי זה כיום חול, שאם כן גם רחיצה וסיכה וכל דבר שהיו עושים לו בחול יעשו לו, אלא ע"כ צ"ל שכל דבר שאינו קשור ברפואתו אין שייך לומר ע"ז שידחה יוהכ"פ או שבת, ולפיכך בזה אנו דנים אם האוכל הוא מהדברים הנחוצים לרפואתו, שהרי יש חולים שאדרבה האוכל מזיק להם וא"צ לאכול כלל, ואמנם ברחיצה יש ג"כ לפעמים שזה טגורם למהירות רפואתו כמש"כ המאירי סוף יומא פ"ד ב' ד"ה מחמין לו חמין לחולה בשבת, אע"פ שרחיצה זו של חיזוק אברים אין בה צורך למהירות כ"כ והול"ל שנמתין לה כדי שלא לחלל שבת, שמכל מקום ממהר בחיזוק אבריו ואין משהין לו שום דבר תועלת לגמור רפואת החולי, וזהו שאמרו שם להברותו, אבל אין מזה סתירה למש"כ המאירי בשבת קכ"ט ב' ד"ה יולדת, כמש"כ בבאור הלכה שם והשאיר בצ"ע, מפני ששם כתב המאירי בדבר שלא נעשה לרפואה אלא לישב דעתה שאם היתה צריכה לנר חברתה מדליקה לה הנר, וע"ז הוקשה לו מאכילה ביוהכ"פ שלא התירו לו לאכול אלא עפ"י מומחה והלא גם אכילה מישבת דעתו, וזהו הלא עיקר העינוי, שהוא תלוי אם מישב דעתו ע"י

האכילה, לכן כתב שם שגם בשוב הדעת יש לחלק בין דבר המביא לידי פחד שמתוך כך היא יכולה להסתכן, ולכן בהכרח צריכים לישב דעתה, אבל באכילה אין שם שום סכנה אם המומחה אומר כך, ולישב את הדעת סתם כשאין שם סכנה ואין שם צורך רפואה לא הותר. אבל אין להוכיח משם שדוקא אם יש סכנה מותר, אלא אפילו אם יש שם משום רפואה אע"פ שבלעדי זה לא היה מסתכן יותר ג"כ מותר כמש"כ ביומא לענין רחיצה הבאה להברותו. חו' היא גם כוונת הרמב"ן מש"כ בתה"א והובא בבאור הלכה שם שכתב לא נצרכה אלא בסומא מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור קמ"ל יתובי דעתא דחולה בעלמא מחללינן שבתא במילתא דמסתכנא בה וכוונתו של ישוב הדעת בעלמא אין מחללים את השבת אלא בדבר שמסתכן בו. וממילא אין גם מדברי הרמב"ן ראייה שהוא סובר שאסור לחלל אלא על דבר שיש סכנה במניעתו, כמו שרצה להוכיח בבאור הלכה שם. ואדרבה פשטות דבריו מורים שעושים לו ככל שרגילים לעשות לו בחול, שא"צ דוקא להעביר סכנה אלא כל דבר שהוא לרפואתו ממאכלים או רפואות מותר לעשות לו, אע"פ שבמניעתם אין סכנה כלל, כיון שזה לצורכו של חולה להברותו. ונראה שגם הרבה מן הראשונים שהזכיר בבאור הלכה שם אין להוכיח כלל שהם סוברים שצריך דוקא שתהא סכנה במניעתו, ואכמ"ל.

הערות ובירורים

הרב חנוך זונדל גרוסברג

ירושלים, מח"ס המעשר והתרומה

בענין ברכה על קני הצוקר ועל הסוכר המופק ממנו.

הרמב"ם בפ"ח מהלכות ברכות הלכה ה' כתב הקנים המתוקים שסוחטים אותם ומבשלים מימיהם עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בפה"א, ומקצתם אמרו בפה"ע וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בפה"א. ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי אור, גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על ידי האור ומברכין עליו שהכל.

וכתב הכסף משנה נראה לי שרבינו חולק על הגאונים בשתיהן, והכי קאמר ואני אומר שאין זה פרי, וכיון שכן המוצץ קנים האלו אינו מברך אלא שהכל, ואפילו אם היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם הקנים מברך בפה"ע, לפחות בסוכר היוצא מהן לא יברך אלא שהכל וכו'. והטור בסי' ר"ב כתב ואפשר להשיב על דבריו שאינו דומה לדבש תמרים שהתמרים הם פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם, הלכך כשנשתנו נשתנית ברכתן, מידי דהוי אכל הפירות שמברכין על המשקה היוצא מהן שהכל, חוץ מהיין והשמן, אבל אלו הקנים שאינם ראויים לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש, ודאי זה פריין ומברך עליו בפה"ע עכ"ל. ואני אומר שאילו היו קנים הללו גמצאים בארצות של הטור לא היה פוסק כן, שבמקום שנמצאים מוכרים אותן לאלפים ולרבבות למצוץ אותם והרי המים היוצאין מהן כשאר מי פירות, ועיין בט"ז סקי"ג ובבאור הלכה ד"ה על הסוקר, ובב"י כתב על הטור דדברי טעם הם, ומ"מ מספק יברך שהכל.

והנה מדברי הכ"מ מבואר דלא פשיטא ליה בדעת הרמב"ם אם מברך שהכל במוצץ קנים, מדכתב ואפילו אם היינו מודים שהוא פרי וכו', אולם בבה"ל שם כתב דכל שכן על העץ בעצמו דמברך שהכל, ויבואר להלן.

והנה בשו"ע בסעיף ט"ו פסק דמברך על שניהם שהכל. ורבינו הגר"א בס"ק ל' בדין הסוכר הביא דעת הגאונים והטור ועוד פוסקים הסוברים דמברכין עליו בפה"ע וכתב ודברי הגאונים עיקר. אולם בס"ק ל"א בדין המוצץ קני הסוכר כתב רק דתלוי בפלוגתא הנ"ל ומסיק דלהגאונים מברך בפה"א, ולא הזכיר דעת הגאונים הסוברים דמברך בפה"ע כמו שהזכיר בסק"ל, וגם לא כתב כאן הכרעתו בזה. והנה

אם אין כאן טה"ד (ובמקום בפה"א, צ"ל בפה"ע), יש לומר דדעת הגר"א להכריע רק דהוי פרי, ומברכין כברכת הפרי אם בפה"ע, או בפה"א, לפי סברת הבה"ג בדעה השניה, המובא גם בחי' הרמב"ן ובמאירי, לאפוקי דעת הרמב"ם דמברך שהכל. או י"ל דס"ל באמת לחלק בין הברכה שעל הסוכר להברכה במוצץ קנים. דשאני סוכר כיון דעיקר נטיעת הקטנים נטעי להו נמי אדעתא דסוכר זהו פריין ומברך עליה בפה"ע, משא"כ במוצץ הקנים אף שמוכרין אותן גם למצוץ, מ"מ אינו אלא לשם הנאה בעלמא, ואינו מאכל חשוב וכידוע שקונים אותם רק לתינוקות, וכיון דלא הוי כאוכל פרי ממש, מש"ה אודא לה חשיבות הפרי, ומברך עליה בפה"א. ואלולא דמסתפינא הייתי אומר דגם הטור לא פליג אלא בדין הסוכר, דס"ל דדמי להיוצא מהזיתים והענבים כיון דנטעי לה אדעתא דמשקין היוצא מהן, אבל במוצץ הקנים י"ל דס"ל כפשטות לשון הרמב"ם דמברך עליו שהכל, ולפי זה היה נ"ל לומר דגם הגר"א בסקל"א בדין המוצץ קני הסוכר, אף שכתב דתלוי בפלוגתא הנ"ל דלהגאונים מברך בפה"א, מ"מ בזה לא הכריע כוונתו, וכמו שכן הכריע בסקל"א כהגאונים לענין הסוכר, ולא היתה כוונתו כאן רק להזכיר דתלוי בפלוגתא, ולכן נקט יותר שיטת רוב הגאונים בזה, אולם להלכה י"ל דס"ל כהרמב"ם בזה, והנה תראה שגם הרמב"ם אף שבדין הסוכר הזכיר גם דעת מקצת הגאונים דמברכין עליו בפה"ע, ואילו בדין המוצץ קנים כתב רק שיטת הגאונים דמברך בפה"א, ולמה לא כללם יחד דבין בהסוכר ובין בהמוצץ הקנים כל הגאונים אמרו דמברכין עליו בפה"א ומקצתם אמרו בפה"ע, אע"כ דס"ל להרמב"ם דאף לדעת מקצת הגאונים דס"ל דמברכין על הסוכר בפה"ע, מ"מ במוצץ קנים ס"ל דמברכין עליו בפה"א, אם לפי הטעם שכתבנו לעיל דלא הוי כאוכל פרי ממש, או כמ"ש הבה"ג כאן דלאו פרי קמפיק ולא פרי קאכלינן לא מתאמר לן בפה"ע אלא בפה"א מידי דהוי אשותא דפרחא. ודעת הרמב"ם בעצמו לחלוק גם על זה וכמ"ש בבה"ל לחלק דלא דמי לשותא דפרחא דעכ"פ אוכלין אותן, משא"כ בזה שא"א לאוכלו אלא למצוץ את הטעם המתוק ולפיכך אין לברך על הסוכר וכ"ש על העץ בעצמו אלא שהכל, ובהכי ניחא דהוי כל שכן, דאם על הסוכר דנטעי להו אדעתא דהכי ס"ל דמברך שהכל, מכל שכן דעל קני הסוכר דמברך שהכל וכדאמרן, דבזה יש יותר סברא לומר דברכתו שהכל כיון דאין עליו שם פרי, ובזה יש לומר דגם הטור והגר"א סבירא להו בזה כהרמב"ם. והנה הט"ז שם אחר שדחה לדברי הכ"מ בתמיהתו על הטור, הביא דבכ"י קילס לדברי הטור, ומסיק אלא שמ"מ מספק יברך שהכל, ונראה פשוט שאם יש לפניו פרי אחר שיברך עליו ויצא גם על הצוקר, דדעת הטור עיקר.

וראיתי להמשנה ברורה בבה"ל שם שתמה על הט"ז שיעץ לצאת מספיקא שיקח בפה"ע ויכוין לפטור בברכתו על הצוקר, ותימה אמאי לא חשש לשיטת כל הני רבוותא הנ"ל דסבירא להו דברכתו רק בפה"א, ולפ"ז אפילו בדיעבד לא יצא

לדעת כל הגי גדולים, ויותר טוב היה לו ליעץ אף לסברתו דהעיקר כדעת הטור, שיברך בפה"א דיוצא בזה בדיעבד אף לדעת הרא"ש והטור.

ולדידי לא קשה כל כך כיון דדעתו דעת תורה להכריע דמברכין עליו בפה"ע וכדס"ל כן גם הגר"א, היאך נאמר דיברך לכתחלה בפה"א מספק, כיון דלדידיה לא מספקא ליה כלל אם לברך עליו בפה"א, ואיך ישגה לכתחלה גוסס הברכה, (ומש"כ וכן דחה הא"ר את דברי הט"ז, עיינתי שם וראיתי דלא מטעם זה דחה דבריו, אלא דס"ל דמעיקר הדין הלכה בזה כהרמב"ם), ועוד דמש"כ דלשיטת הרא"ש והטור אף בדיעבד לא יצא, הנה לפמש"כ המג"א בסימן ר"ו סק"א (וכ"פ המשנה ברורה שם סק"ג) דבאותן הגדלים על האילן ומברך בפה"א משום דלא נגמר פרי או שאינו עיקר הפרי, אם בירך בפה"ע יצא, וא"כ ה"נ לפמש"כ הבה"ג דלכן יברך על הסוכר בפה"א מידי דהוי אשותא דפרחא, וא"כ גם בזה אם בירך בדיעבד בפה"ע יצא, וביותר כיון דס"ל דדעת הטור עיקר, ואדרבה אם יברך בפה"א, הא איכא דעת הרמב"ם לחד גירסא הסובר דאם בירך על פירות האילן בפה"א לא יצא, ועיין בפנים מאירות ח"א סי' נ"ח.

אולם הא קשיא לי כיון דעכ"פ ס"ל להט"ז דאי לית ליה פירא אחרינא מברך מספק שהכל, ואם כן גם השתא דאית ליה פירא אחרינא היאך יצא ידי ברכת שהכל על ידי ברכת בפה"ע שמברך על הפרי האחר, כיון דעכ"פ יש כאן צד ספק לברך שהכל, וכדסבירא ליה הכי לברך שהכל היכא דלית ליה פירא אחרינא, וכיוצא בזה מצינו להפמ"ג בסימן ר"ג סק"א בגדון מש"כ המג"א שם דעל הפירות שאין בהם אלא שרף בעלמא כנוס בתוך תחרצנים ומוצצין אותן וזורקין, ראוי לברך שהכל כמ"ש בסי' ר"ב ס"ח (הוא האמור שם לענין דבש תמרים) וט"ז (הוא הנדון דידן בענין ברכת הסוכר), ובלבושי שרד כתב וז"ל ואלו הן הקאלינעס ומדמה אותן לסוכר, וצוקר גופיה יש פלוגתא, לכן למעשה יש לנהוג כמ"ש הט"ז סקי"ג, והפמ"ג כתב שיברך על פרי אחר בפה"ע, וגם ישתה מים ויברך שהכל, וכתב בשע"ת דהיינו משום דקשיא ליה מזיתים וענבים וצוקר לדעת הטור, וא"כ הכא נמי בדין הסוכר, יש להנהיג להט"ז כהפמ"ג, וגם מהתימה על הפמ"ג דס"ל הכי לענין פרי הקאלינעס, למה לא העיר על הט"ז בדין הסוכר, אף אם נימא דלדינא לא ס"ל כוותיה, אף שאין כן משמעות דבריו כאן ושם, וצ"ע, והנה בחיי אדם כלל מ"ו סט"ו כתב דעל הצוקר מברך שהכל, והמוצץ קני צוקר נ"ל דמברך בפה"א, וראיתי בקונטרס הר צבי למרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל הנספח לטור או"ח בסי' ר"ב שכתב וז"ל וקצת פלא דנראה כאילו מזכה שטרא לבי תרי שהרי לפי פסק הרמב"ם והשו"ע תרווייהו בין צוקר ובין מוצץ קני הצוקר ברכתן שהכל, ולהגאונים והטור תרווייהו בפה"א, והחיי אדם דמפריד בין הדבקים הוא דלא כחד מנהגן.

ופלא שלא ראה מש"כ בנשמת אדם אות י' לבאר דבריו דז"ל דאף הרמב"ם

מודה להטור דהוי פרי ואף שמוצץ, כיון שכך דרך הנאתו (ובתחלת דברינו כתבנו דגם הכ"מ כתב לספק בזה), ובסוגריים כתב ואפשר כשהיה בא לידי קני סוכר למצוץ הייתי עושה עובדא בעצמי לברך בפה"א כדעת רוב הגאונים שכתבו כן להדיא, ומדברי הרמב"ם אין הכרע ולמה נניח דברי הגאונים המפורשים, ולא מצינו מי שיחלוק עליהם בפירוש, אלא מכח משמעות לשון הרמב"ם, וכה"ג כתב בתה"ד סוסי' רס"א וז"ל מאי דאשתכח בהדיא בפסקי הגאונים כו', ולא אשכחנא בפסקי גאון אחר בהדיא כו', אלא דדייקי בהוכחה, קשה לסתור דבריהם המפורסמים להדיא כו', ועיין גם במחה"ש אות ל"ב שכתב דבדין המוצץ, בזה יפה דיבר הטור דכיון דזה פריין ראוי לברך עליהן בפה"א, ותל"מ.

ודע דאף דלפי דעת כל הפוסקים הגאונים והראשונים התוס' והרמב"ן והמאירי והרא"ש והטור וכן הרמב"ם והגר"א, שהבאנו, קני הצוקר הוא מין פרי העץ ולא נחלקו אלא לענין הברכה. הנה מצינו להכפתור ופרח פרק נ"ו שכתב שהוא מין ירק משום דעליו עולין משרשו, ונ"מ לענין כלאי הכרם, וצ"ע לדינא. ולסיום נביא כאן דברי הבה"ג שכתב וז"ל שומשמי בחיותיהו בפה"א טחנינון שהכל, על משחיהון וכוספיהון (פסולתן) בפה"א, וכ"ה באבודרהם, אם שלא הזכיר מקורן. ובב"י בסוסי' ר"ד הביאו להאבודרהם, וכתב ואיני יודע מה טעם יש בפסולת לברך בפה"א.

ובאבן העזר סי' ר"ח תמה על האבודרהם שכתב לברך בפה"א על השמן, ושהכל על הטחונין, ואחר האריכות מסיק דברור שיש שם ט"ס דמוכח ומהפך הגירסא וגריס דעל הטחונין מברך בפה"א ועל השמן והפסולת מברך שהכל. והנה נעלם ממנו שכן הוא בבה"ג, וקשה לשבש כל הספרים. ולכן נראה דהבה"ג לשיטתיה שכתב לברך על הסוכר בפה"ע (והוב"ד באבודרהם ובתוס' הרא"ש, בנגוד להרמב"ן והמאירי שכתבו בשמו בפה"א — ויש שם ט"ס ברמב"ן ובמקום אתיתא ופירחא, צ"ל אשותא דפרחא), וכתב הטעם דכיון דכי נטעי להו אינשי נמי אדעתא דסוכר נטעי להו לכן מברך עליה בפה"ע, וא"כ ה"ה בשמן שומשמין דנטעי להו נמי ובעיקר אדעתא דשמן, לכן מברך עליה בפה"א. והמחבר שהשמיטו, לשיטתיה אזיל שפסק לברך שהכל על הסוכר, וכן בדין הנטחונין שכתב האבודרהם ובבה"ג לברך שהכל, וכתב המג"א סימן ר"ה סק"ט וז"ל וצ"ל מפני שאין צורתן עליהן כלל, והמחבר השמיטו משום דפסק בסימן ר"ב סעיף ז' כהרמב"ם לענין תמרים דאפילו ריסקן לגמרי מברך בפה"ע.



בנועם ד' ראיתי לידידנו הרב הגאון רש"י זוין שליט"א שיצא להשיג על מרן המשנה ברורה בסימן רצ"ח שנסתפק אם הודלק הנר מתחילה לכבוד ואחר כך משתמש בו להאיר בלבד אם מברכין עליו מאורי האש. וכתב וז"ל אבל לדעתי דברי

המשנה ברורה תמוהים, ופשיטא לי מילתא שמברכים עליו אף אם בתחלתו לא הודלק להאיר כו', ואף נראה ראייה לדבר מהגמ' ברכות נ"ג א' שגר שהודלק באיסור בשבת היה מותר לברך עלי' במוצאי שבת משום "דכי קא מברך אתוספתא דהיתרא קא מברך", אלא שגזרו משום עמוד ראשון. והרי "תוספתא דהיתרא" זו כבר היא מאליו וממילא, ומתחילה כשהודלק היה באיסור ולא היה ראוי לברך עליו, ומכל מקום מצד הדין אלמלא גזירה משום עמוד ראשון, היה מותר לברך על תוספת זו, ואף כאן התוספת שמברך עליה היא כבר להאיר בלבד, ומה שהודלק מתחילתו לכבוד לא איכפת לנו כו'. אבל ראייתי מגזירה של עמוד ראשון היא נכונה שהרי שם ההדלקה היתה במלאכת עבירה ולא היה ראוי לברך עליו במוצ"ש בעמוד ראשון ומ"מ אח"כ מברכין.

והנה גברא רבה כהמשנה ברורה אמר מילתא אין מזחיחין אותו, ולדעתי חילוק גדול יש בין הנדונים, דגר שהודלק לכבוד יש חסרון בעצמיות הנר וכאילו אין כאן נר כלל, דהא גם בתחילה היה בו כדי להאיר ומ"מ כיון שתחלת ההדלקה היה לכבוד אין האור שלו מועלת לענין ברכה, ולכן אף שעתה חישוב רק להאיר, מ"מ כיון שבתחילת ההדלקה חישוב רק לכבוד — או גם לכבוד להתר"י — יש חסרון בגוף הנר ולא מהני התוספת להאיר כיון שלמעשה אין כאן נר כלל לענין זה, דאף דלא בעינן הדלקה לשם מצות הבדלה, אבל מ"מ בעינן הדלקה כדי להאיר וכעובדא דאדם הראשון שהדליק במוצ"ש כדי להאיר החשכה. משא"כ בנר שהודלק באיסור שבת דאין החסרון בגוף הנר שהרי הודלק כדי להאיר והחסרון הוא משום איסור שבת ואריא דשבת הוא דרביע עליה, ולכן כשנתוסף בו אור היתר, אזיל ליה האיסור ונשאיר בו עיקר ההדלקה שהיה כדי להאיר ותוספתא דהיתרא בא מכח נר שהודלק להאיר, משא"כ בנר שהודלק לכבוד, תוספת האורה בא מכח נר שאין ראוי לברך עליו מצד עצמיותו, ולכן שפיר מסתפק המשנה ברורה די"ל דצריך לכבותה ולהדליקה מחדש לשם אורה.



הרב מאיר בלומענפעלד

ארה"ב, מח"ס פרי שלמה

(א) זכיתי בעז"י להיות בארץ ישראל על חג הפסח שחל בשנה זו (יום הראשון של פסח) בשבת קודש, ויום האחרון של פסח היה בא"י ביום ו' עש"ק, ובשבת קראו בפרשת שמיני, ולהבני גולה הי' יום אחרון של פסח בשבת וקראו בפ' ראה עשר תעשר, וכאשר שגם אנכי ובני הרב ר' דוד שיחי' התפללנו בבית כנסת בירושלים, נתספקנו מה לעשות כדי לצאת גם ידי חובת קריאה בפ' שמיני, וגם כששבתי לארצות הברית אח"כ היו קוראים בבתי כנסיות פ' אחריי-

קדושים, ונסתפקתי אם יש עלי חוב עוד הפעם לשמוע פ' הללו, כיון שכבר שמעתי קריאתם בארצנו הק', והספק הוא אם חובת הקריאה הוא על היחיד כלומר תקנת משה רבינו (עיין ב"ק דף פ"ב) היתה על היחידים או על הציבור, ועיין בציונים לתורה מהגאון ר' יוסף ענגיל (כלל ט') שנסתפק אם החיוב הוא השמיעה או הקריאה, ויד"נ הג"ר אברהם פרייס שליט"א מטאראנטא, הביא בספרו משנת אברהם, (ספר חסידים חלק א' דף רי"ח), משם יד"נ הגאון המנוח ר' מיכאל הכהן פאשלאגיר זצוק"ל, דקריאת התורה היא חובת ציבור ולא חובת יחיד, אם כן בני הגולה הבאים לארץ ושבים לחו"ל דינם כהציבור שבאותו מקום, אבל לדעתי במחכת"ה לא ברור עוד אם החיוב הוא על הציבור לבד, ועיין באורח חיים (סימן קל"ה סעיף ב'), דכתב הרמ"א דאם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור קורין אח"כ אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותה שבת, ועיין באור זרוע הל' שבת (אות מ"ה) שמביא מעשה בקולניא ומביא רא"י מיו"ט שחל בשבת, שלא אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, ועיין במג"א ובשור"ת מהר"מ מינץ לענין השלמה, אבל כל זה מיירי בצבור, אבל איך שיתנהג יחיד מישאל ובאופן הנ"ל, לא נתברר.

ב) בשביעי של פסח בא"י, שהי' ביום ו', ואמרו תפלת יזכור, באו אלי מאנשי חו"ל, ושאלו ממני אם הם צריכים לצאת בשעת אמירת התפלה, וכמו זה שיש לו אב ואם שהמנהג לצאת בשעת אמירת התפלה, ואני יצאתי לחוץ כיון שהטעם הוא שלא לבלבל אחרים וכידוע, ואנחנו בני הגולה אמרנו תפלת יזכור למחרת בשבת קודש, ולפי דעתי יש לצאת מהמקום שאומרים יזכור אם לא אומרים אז התפלה ואין חיוב באותו יום לאומרה וכמו אנשי חו"ל בארה"ק.

ג) כששבנו לארצות הברית במטוס, עמדנו באמסטרדם איזה שעות ואחר הצהרים התחלנו הדרך לארה"ב, והתפללנו מנחה מקודם לערך בשעה 2 אחר הצהרים אבל אחר כך כשנתברר לי תיכף שאנחנו על מקום שמאוחר מזמן דארה"ב שש שעות, והרי כשהתפללתי מנחה הי' שעה 8 בבוקר בארה"ב וכשהסילון המטוס (דזשעט) הולך יותר משש מאות מילין לשעה, הרי הגענו למקום שלא הגיע עוד זמן מנחה, ועלה בדעתי שאפשר הי' כדאי לאחר המנחה ולהתפלל אחר שיגיע הזמן במקום שאנחנו הולכים, והרי שאלה קשה כזו עלה כבר על שלחן מלכים גדולי התורה, בענין "קו התאריך" לקביעת מקום להתחלת זמני שביתת שבת ויוה"כ, וחמץ בפסח וכדומה, והאריכו גדולי המחברים בענין לא תתגודדו, ובשבת בראשית וסיני, ועוד ועוד, (וכתבתי מזה בקובץ רבני בענין שבת בראשית ושביתת סיני, ואשר האריך הגאון האדיר יד"ג הרב ר' מנחם מ. כשר בקונטרסו), אבל לענין תפלה אשר לפי המהירות שהגענו בזמן האחרון הרי אפשר שיתפלל ישראל תפלת שחרית, וכשיבא למקום חפצו יהי' באמצע לילה קודם היום, וכן להיפוך שיתפלל מנחה

ומעריב וכשיגיע למקומו לא יהי עוד זמן אפילו להתפלל מנחה, בזה לא כתבו עוד הרבנים הגאונים שליט"א. והרי תפלה היא במקום קרבן ואפשר שיש גם דין דיחוי, או כיון שאין פסול אלא בזמן לא אמרינן דיחוי, וכמו קרבן שלא נפסל ע"י שבת שאין מקריבין קרבן, וכמו שכתב הצ"ח בפסחים ועוד והארכתי בחידושי, ובקשתי מאת חברי הרבנים שליט"א לברר דינים הללו כיון שכעת בעזה"י מרובים האוכלוסי' ההולכים לבקר ארצנו הק'.



מרדכי גיפטער

ר"מ בישיבת סלו, קליחלנד

הערות ל"נועם" — ספר רביעי

(א) בע' א', במאמרו של הגרצ"פ ז"ל דימה הדבר לההיא דמנחות ס"ד, א', והדמיון תמוה, אלא שהוא בכלל ההלכה — והם דברי הר"ן — בסי' שכ"ח סט"ז: ואם היו ב' בעוקץ אחד וג' בעוקץ אחד לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים, ועיי"ש במשנה ברורה ס"ק מ"ד.

(ב) במאמרו של הרב זולטי, שליט"א, תמוה שלא עמד על דברי התוס' בפסחים פ"ח, א' ד"ה שה לבית, עיי"ש — ובמה שדן שם במח' הקדמונים אי קטן הוי בגדר בר חיובא בעצם או לאו, נראה דלדינא היא מח' המחבר והרמ"א באור"ח סי' שמ"ג אם בי"ד מצווין להפריש בקטן שהגיע לחינוך. — ובעיקר הדבר יל"ע מהיכן נובע החיוב דרבנן בקטן שאינו בר חיובא, וכעין זה כבר הק' בטורי אבן במס' מגילה.

(ג) בע' נ"ו — במאמרו של הרב רודגור, שליט"א, הרב דקרית אלי' — העיר על מה שכ' בחת"ס דחיוב מזונות הוא רק מתורת צדקה ולכן אין בזה דין שבועה, והק' עליו דהרי עד שש חייב לזונם מדינא, הנה פשוט דאין זה מגדר תביעת ממון שיש לו לבן על האב אלא מדין מצוה דרמי על האב שבי"ד כופין עליו, וכל דליכא דין תביעה ליכא דין שבועה.

(ד) בע' ק"פ דן שם הרב זסלנסקי, שליט"א, דבהמת השותפין יש בה משום שנים שעשו — ותמוה דשנים שעשו היינו כשיש ב' עושים, ולא בבהמה אחת המתחסת לב' בעלים.

ושם בע' קפ"א הביא דברי מהר"ץ חיות ז"ל שדימה דין שנים שעשו לענין העשה דשבת לדברי רבינו יונה בעשה לענין מחמר, והדמיון תמוה דהיכא דעצם המלאכה אין בה אלא לאו גרידא אין במלאכה זו עשה, אבל במלאכה גמורה שפטור בה מצד שנים שעשו מנ"ל דפטור זה נאמר אף לענין העשה.

(ה) בע' קפ"ו הביא דברי האגלי טל ז"ל דרך בזורה שעיקר המלאכה ע"י הרוח חייב ולא בשאר מלאכות — עיין ביאור הלכה בסוף סי' שי"ט שמבואר להיפך.
(ו) בע' ר"ב — דן שם להתיר להרכיב מהמת על החי כיון שהאבר המת נעשה חי פקע איסורו — ולא נתבררו לי הדברים דזה גופא בכלל נהנה מאברי המת, ורק אם באו ליהנות אחר שכבר נעשה חי יש להתיר, אבל הרכבת אבר המת לעשותו חי, בזה גופא נהנה מאבר המת.

(ז) בע' רט"ו — נתקשה הרב גליקמן, שליט"א, בדברי התוס' בסוטה לענין מלבין פני חבירו, וכבר דן בזה הרבה בספר גתיבות שמואל להר"ש קושלביץ שליט"א, ר"מ במתיבתא תורה ודעת, עיי"ש בנתיב ט'.

(ח) בע' שי"ג — הביא הרב זוין שליט"א הוראת הנצי"ב ז"ל דאין קורעין הט"ק משום דאינו בגד — וטען נגדו דא"כ היאך חייב בציצית. הנה מסברא דנפשאי נהגתי כן ודימיתי הדברים לאפקרסותו דאף דהוי בגד אבל מ"מ אינו בגדר מלבוש לענין קריעה, וא"כ שפיר שייך בט"ק חיוב ציצית דבגד הוא, אבל אינו מלבוש לענין קריעה, ועיינתי במשיב דבר וראיתי שאמנם זהו גם יסודו של הנצי"ב ז"ל, וז"פ.

(ט) בשער הלכה, ע' 16 — הביא דיון בענין נסיעת כהן ברכבת או באוירון כשעוברים על ביה"ק — יש לציין בזה גם לשו"ת חלקת יעקב ח"א סי' י"ב, וח"ב סי' קע"ט—קפ"א, ועיין גם בשו"ת ברכת רצה שכבר האריך בזה, ועיי"ש בסי' י"ב.



לוי יצחק רבינוביץ

רב ראשי ואב"ד יוהנסבורג, דרום אפריקה

זה עכשיו קבלתי כרך ד' של הנועם עם המאמרים החשובים והמקיפים על אימוץ ילדים. אני נמצא בדרך ועלה בידי רק לדפדף בספר ולא להתעמק בו, וא"כ אין לא ראינו ראיה. אבל לפום ריהטא ובהשקפה שטחית נראה לי שחסר עיקר אחד חשוב וזהו השאלה של חיוב האם המאמצת בחליצה אם ימות בעלה. הנה אין אף שמץ של ספק שאם ימות הבעל ואחיו בחיים שאשתו אינו מותרת לשוק בלי חליצה, ואם, ברצות הימים ישכח הדבר שהבן הוא בן מאומץ, ויחשבו שהוא ילד טבעי, יפטרו את האלמנה מחליצה ומזה תצא תקלה גדולה.

בבד"צ שלי ביוהנסבורג אנחנו עושים רשימה של כל הילדים המאומצים ומזהירים את ההורים המאמצים בענין זה.

הרב אפרים גרינבלט

שו"ב מעמט"ס, ארה"ב

ברכת הטוב והמטיב ביולדת

בברכות נ"ט: על שלו הוא אומר שהחיינו על שלו ועל של חברו הוא אומר ברוך הטוב והמטיב והתניא א"ל ילדה אשתך זכר אומר ברוך הטוב והמטיב התם נמי דאיכא אשתו בהדיה דניחא לה בזכר. ונלמד מכאן דבנולד לו זכר מברך הטוב והמטיב ולא שהחיינו ובנקבה משמע דאין מברך כלל ונבאר הדברים.

(א) בשעה ששמע שילדה אשתו זכר אף שלא היה באותו העיר ג"כ מברך כמבואר בתוספות ברכות מ"ג בד"ה הואיל וכן מבואר ברא"ש שם הלכה ט"ז וכן במרדכי סוף ברכות. וכתב וכן משמע בירושלמי בפרקין. וט"ס וצ"ל וכן משמע בפרקין דאין זה נמצא בירושלמי וכן הגיה בספר באור מרדכי. והובאו הדברים בב"י ובב"ח בסימן רכ"ג.

(ב) ואם באותו זמן שמע עוד בשורה יכול לפטור שתיהן בברכה אחת דכך משמע מלשון הג' בשורות טובות וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות ח"א סימן קצ"ט והובא בבאר היטב בסימן רכ"ב ועיי"ש במ"ב בשער הציון בסק"ג. ובמרומי שדה כתב דבשורות טובות הוא בטובת הכלל ישראל ואע"פ שאין גוגע לו מ"מ טובת הכלל הוא.

(ג) ובאשה מה נ"מ אצלה אם ילדה זכר או נקבה הלא אינה מצווה ללמד את בנה תורה אלא מ"מ ניחא לה משום דלא נפיש ימי טומאה ומשום דהר"ל חוטריה לידה ומרא לקבורה משא"כ בנקבה שאימת בעלה עליה ועיין בס' שלמה משנתו על ברכות ובמ"ב בסי' רכ"ג בשער הציון סק"ג דכתב דאשה דאינה מצווה על פו"ר לעולם ניחא לה בזכר.

(ד) ובטור סימן רכ"ג כתב ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב אבל לא כתב אם היא צריכה לברך ומסתברא דצריכה דהלא ג"כ לה נעשה טובה וכן כתב הב"י בשם הגהות מ' וסמ"ק ובחידושי הגהות כתב דלא מצא שם הדברים. וכן פסק המחבר בסק"א. ובספר מור וקציעה כתב גם האשה תברך ויתרה היא עליו בכך משום דאתתא בכל דהוא ניחא לה משו"ה אפי' אם הוא חגר ואלם וכה"ג מ"מ אסף חרפתה ומברכת. ובגליון הוסיף אף האשה המשועבדת יש לה לברך בכל אופן.

(ה) עוד כתב הב"י אפי' מתה אשתו מברך הטוב והמטיב דהא מ"מ טובה היתה לו בעת שילדתו ובשו"ע כתב בסק"א בילדה אשתו מברך אבל לא כתב במתה ומשמע דבכל אופן מברך אבל הרמ"א כתב במתה מברך שהחיינו וכן במת היא מברכת שהחיינו אבל לא הטוב והמטיב (ובלבד שכתב דמברך דין האמת ושהחיינו).

וצריך לברר איזה ברכה להקדים) ובט"ז תחזיק דברי הבי' מטעם אף שמתה טוב לה שהשאירה זכר בעולם ועיי"ש במ"ב דבמתה כמה שעות אחר הלידה יש לברך הטוב והמטיב ועיי"ש בביאור הלכה.

(ו) ועכשיו יש לברר אם ג"כ שהחיינו עליו לברך והנה הסמ"ק במצוה קנ"א כתב הקונה כלים חדשים מברך הטוב והמטיב וסיים עם שהחיינו וא"כ נראה דג"כ בילדה אשתו זכר הדין הוא כך וכן כתב הבי"ח בריש סימן רכ"ג וכן בט"ז ועי' בשו"ת חוות יאיר סימן רל"ז. אבל בא"ר סק"ח כתב דרק הטוב והמטיב מברך וכן כתב במ"ב בסק"א דבמקום שמברכים ברכת הטוב והמטיב לרוב הפוסקים אין מברכין שהחיינו. ועיי"ש בברכי יוסף ועי' צל"ח ברכות נ"ט שכתב דאיך יתכן לברך ב' ברכות על דבר אחד.

(ז) ומברך רק באופן דיש לו הנאה משותפת ומש"כ במתה אשתו אין מברך. ולכאורה יש כאן הנאה לבן הנולד וראיתי במור וקציעה דכתב וא"ל דהטבה הוא גם לנולד שהרי נמנו וגמרו טוב לאדם שלא נברא ויש לדחוק ואח"כ סיים דצריך שהשותף יהיה מרגיש עכשיו בהנאה (ועי' שו"ת הרשב"א ח"ד סימן ע"ז) ועי' בב"ח ריש סימן רכ"ב מ"ש בברכת הטוב בשיטת הרמב"ם ודבריו צריכים ביאור.

(ח) אבל בנוולד לו בן ממזר אין מברך כלום משום דלא שייך לומר שהחיינו על דבר שעשו בני אדם נגד רצון הבורא כן כתב השדי חמד באסיפת דינים מערכת ברכות סימן ב' אות ז' (וכבר דנו האחרונים אי מקיים המצוה של פו"ר בבן ממזר). (ט) והא דמברך הטוב והמטיב לאו דוקא בבנו ראשון אלא בכל הבנים שיולדו לו ועיי"ש בט"ז בסק"א.

(י) והרמב"ם השמיט דין זה בילדה לו אשתו שמברך ואולי סמך על מ"ש בפ"י מברכות הל"ז קצרו של דבר כל דבר טובה שהיו לו ולאחרים מברך הטוב והמטיב וטובה שהיא לו לבדו מברך שהחיינו. וילדה אשתו ג"כ נכלל בזה. ובערוך השולחן סימן רכ"ב סק"ג העיר על השמטת הרמב"ם וכתב דמסתמא אין לברך והברייתא מיירי באדם שדאג ותאב ללדת זכר וכו'. אבל מ"מ ק"ל דג"כ דין זה היה להרמב"ם להשמיט. ובכנסת הגדולה כתב ואולי דס"ל כיש שכתבו דנהגו להקל בברכה זו שאינה חובה אלא רשות וכמו שכתב הרב בעל המפה. ושיטת הלבוש שאין להקל בברכות אלו וכמ"ש שם באליהו זוטא. ובשיירי כנסת הגדולה בהגהות ב"י אות ז' הביא דברי הרמ"א ויש דכתבו להקל דקאי הברכה שהחיינו וכמו שכתב בל"ח וצדד הכנה"ג לומר דקאי הטוב והמטיב והשתחיינו אבל מסקנתו דקאי רק השתחיינו. אבל במ"ב בסק"ז כתב דקאי רק הברכה שהחיינו וכדברי הרמ"א ועיי"ש בבאור הלכה. ועיין בעינים למשפט ברכות נ"ט.

(יא) ועיי"ש במ"ב בביאור הלכה שכתב ולדינא יש לעיין אם יש לו כמה בנים ואין לו בת ותאב שתוליד לו בת ונולד לו בן אם יש לו לברך ברכת הטוב

אחרי דסוף הדבר דלא נחא ליה בזכר וצ"ע. אבל בערוך השולחן שם בסק"א כתב ואין חילוק בין כשהם שמחים על לידת הזכר או אינם שמחים. וממילא יש לו לברך. יב) ואפילו אם לא בירך מיד אחרי הלידה ג"כ יוכל לברך אח"כ וכן כתב במשנה ברורה בסק"ג בשם הפמ"ג.

יג) וברכה זו כתב המ"א שישתחוה נגד מזרח ויברך. וצריך ביאור מ"ש כאן משאר ברכות וכתב הערוך השולחן ולא ידעתי טעם לזה. ואולי משום דשם מקום המקדש ובודאי הוא קבלה.

יד) ובנקבה אין צריך לברך הטוב והמטיב ומשמע ג"כ דאין צריך לברך שהחיינו ועיין בערוך השולחן בסק"א שכתב אבל בלידת נקבה אין מברכין לפי שאין בזה שמחה כ"כ כבזכר. ובמ"ב בסק"ב כתב דבנולד לו בת ובפעם הראשונה שרואה אותה מברך שהחיינו.

טו) ופשוט דצריך שיברך הטוב והמטיב בשם ומלכות כמבואר ברמב"ם ברכות פ"י הל"ג ועיין במ"א סו"ס רכ"ג.

טז) ועיין במ"ב בביאור הלכה ריש סימן רכ"ג בשם ס"ח דה"ה כשנולד לבנו ולבתו בן וכו' וסיים וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא ועי' בס' חסידים סימן תתמ"ג ועי' שדי חמד שם אות י"ט דג"כ דחה הדברים.

יז) ובבין המצרים נראה דג"כ יוכל לברך שהחיינו כמו בפדיון הבן שלא יחמיץ המצוה וכן בפרי שלא יוכל למצוא אח"כ כמבואר באור"ח סימן תקנ"א וכ"כ הכא יברך שלא יחמיץ המצוה. והט"ז כתב שם דיש להתיר לעשות שהחיינו בין המצרים דשמא ימות האדם קודם שיעשה המצוה. ועיין ערוך לגר סוכה מ"ו דכתב דשהחיינו הוא לתת הודאה להקב"ה שחי עד הזמן שהוא ולא שייך הודאה זו רק אם היה חשש מיתה בנתיים וכדאמרינן בתוס' יומא דמיתה לזמן מועט לא חישינן והביא משער המלך דזמן מועט הוא עד ל' יום. ולפי"ז דבר שזמנו רב יש לברך שהחיינו ולא בדבר שזמנו מועט.

יח) ואח"ז ראיתי במרומי שדה ברכות נ"ד שכתב והנה מדאי' במשנה דעל כלים חדשים מברך יש ללמוד לכאורה דמי שנולד לו בת שמברך שהחיינו דלא גרע מאילו קנה עבד או שפחה לשמשו שהרי מעשה ידיה לאביה איברא לא ראיתי זאת בפוסקים ואולי י"ל דבת אינה מתנה טובה לאביה כידוע באגדה עכ"ל. וכפי שבארנו באות י"ד מבואר במ"ב דמברך שהחיינו מטעם אחר. ועיין במ"ב בסימן רכ"ה סק"ה וז"ל כתב הפמ"ג דאם נתבשר לו שילדה אשתו והוא היה במדינת הים וראוהו עתה מברך שהחיינו וכו' דבודאי יש לו שמחה אף שלא ראוהו מעולם וכתב בשער הציון באות ה' היינו אפילו נקבה דאי ילדה זכר ויברך ע"ז ברכת הטוב והמטיב וכו' ובא לביתו תוך ל' יום איני יודע אם חייב לברך שהחיינו דברכת הטוב היא כוללת יותר

עכ"ל והנה בארנו באות א' דאף אם לא נמצא באותו העיר כששמע ג"כ מברך הטוב והמטיב וממילא א"א לו לברך אח"כ שהחיינו ובנקבה בארנו באות י"ד דכשרואה אותה בפעם ראשונה מברך שהחיינו וכתבנו זה משם המ"ב בסימן רכ"ג סק"ב וכתב שם וז"ל ומ"מ נ"ל פשוט דבפעם ראשון כשרואה אותה מברך שהחיינו ופלא קצת דבסימן רכ"ה שהעתקנו הביא דין זה משם הפמ"ג והיה לו לציין בסימן רכ"ג דברי הפמ"ג. ועוד מ"ש בשער הציון אפילו נקבה אדרבא איפכא מסתברא דרק בנקבה דעתו דמברך שהחיינו ולא בזכר מטעם דזכר בירך הטוב והמטיב וא"כ היה לו לכתוב רק בנקבה ולא לשון אפילו. ואולי לשון אפילו הוא דבזכר מבואר דמברך ובנקבה לא מבואר עכ"פ כשרואה אותה מברך.

סיכום

מברך הטוב והמטיב בילדה אשתו זכר אף אם לא היה באותו העיר. יכול לברך על כמה בשורות טובות ביחד. גם האשה צריכה לברך. ובמתה אשתו מברך שהחיינו. ובכל בן שנולד לו מברך. אף בתאב לבת מברך כשנולד לו בן. וגם אחרי זמן רב של הלידה יכול לברך. ובנקבה כשרואה אותה בפעם ראשונה מברך שהחיינו. ובנולד לו ממזר אין מברך. ומשתחוה למזרח ומברך. ומברך בשם ומלכות. ובנולד לבנו בן אין הוא מברך. וג"כ בין המצרים יתכן דאפשר לברך.



ש א ל ה: האם מותר להאכיל איסורי הנאה לבהמה של הפקר.

ת ש ו ב ה: בירושלמי פסחים פ"ב לא יאכל חמץ אם לכלבו והגני איסור הגנייה אלא אפילו לכלב אחרים ז"א שאסור להאכילו לבהמה של הפקר. הרי דאסור להאכיל איסורי הנאה לבהמה של הפקר. אבל באמת יש לחלק דרק בחמץ הדין הוא כך דנלמד מקרא דלא יאכל משא"כ בשאר איסורי הנאה דאין לימוד מיוחד אז אפשר להאכיל להפקר. ועיין בביאורי הגר"א אור"ח סימן תמ"ח סקט"ו ונלמד מדבריו דלהאכיל איסור הנאה לבהמת הפקר מותר דכיון שאין מי שיחזיק לו טובה מותר אבל בחמץ כה"ג אסור. וכן כתב המקור חיים שם דדוקא חמץ בפסח משום דכתיב לא יאכל (בצירי) אבל בשאר איסורי הנאה דנפקא מלא יאכל מותר ובמגן האלף כתב דבכל איסורי הנאה אסור כיון שרוצה ליהנות נתקיימה מחשבתו הרי דדין זה תלוי בפלוגתא אי שאר איסורי הנאה דומה לחמץ. וכן בארש העיר מב"ק מ"א דפריך לכתוב לא יהנה ועכשיו דכתיב לא יאכל משמע דאסור אף לבהמת הפקר והביא מתשבץ ח"ג רצ"ט דאף בשאר איסורי הנאה אסור. ועיין פמ"ג סי' תמ"ח בא"א סק"ט ובמ"ז סק"א. ובהג' מיימוניות פ"ג מחמץ אות כ' מבואר דכל איסורי

הנאה דומה לחמץ ועיין בערוך השולחן סי' תמ"ח דכתב דכל איסור הנאה אסור לתת לבהמת הפקר. ועיין בשדי חמד כללים א' אות רכ"ג שהביא מספרים לאסור. אבל יש לתת טעם איזו הנאה יש לו כשנותן לבהמת הפקר וכתב המג"א דנהנה הוא כשנותן לבהמה. וצ"ל דעצם הדבר שלבהמה יש הנאה על ידו הו"ל הנאתו ואסור ועוד הלא כשנותן לבהמה הוא מראה שרוצה בקיום האיסור ואסור. ועיין בשאילת משה אור"ח סי' י, היוצא מכל הנ"ל דיש לאסור בין בחמץ בין שאר איסורי הנאה להאכיל לבהמת הפקר.



הרב חיים זבולון חרל"פ

רב ואב"ד ראשון לציון

בענין אם מותר לטעום לפני שנותן לבהמתו

הט"ז באור"ח (סי' קס"ז, ז) מחדש דאין איסור לטעום לפני שנותן לבהמתו, רק לאכול אסור, לכן אמרו כאן אסור לאכול עד שיתן, ולא אמרו אסור לטעום כמו שאמרו בשבת (ט, ב) אסור לטעום עד שיתפלל ע"ש. והנה זה שהעירו דבגיטין (סב) אמר אסור לטעום עד שיאכיל לבהמתו, כבר תירץ יפה הר"מ חגיז, הובא בבאר-היטב שם, דאין לסמוך אלא על שנשנה במקומו, ולכן דייק הט"ז בדבריו, למה אמרו כאן דקאי על ברכות ע"ש, אבל תמוה לי, איך לא הזכיר מה שמבואר בברכות (מו, א) דאר"י בריה דר"ש בר שילת משמיה דרב אין המסובין רשאים לאכול כלום עד שיטעום הבוצע, יתיב רב ספרא וקאמר לטעום איתמר, למאי ג"מ שחייב אדם לומר בלשון רבו, וכתב רש"י שם ד"ה לטעום בזה"ל אין חילוק בדבר, אלא שחייב לומר בלשון רבו ע"ש, וא"כ גם בהא דנאמר בברכות כמה דפים לפני זה. (מ, א) דאסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו, ג"כ אין חילוק בדבר בין שיאכל ל"לטעום", ולכה"פ היה לו לציין זה.

ובעצם הדבר, היה אפשר לכאורה לומר, לפי המבואר במגן אברהם, דלשתות מותר לפני שנותן לבהמתו. והוכיח זה מדברי רבקה, עיין בפמ"ג שם מה שהביא בשם חכם אחד, וא"כ מוכרחים לומר דאסור רק לאכול, אבל לטעום, שבכלל זה נכלל גם לשתות, מותר. אך א"א לומר כן חדא, דהרי בגיטין הנז' אמר אסור לטעום, גם לפי המבואר בתוס' כאן (מו, א) ד"ה אין, אפשר לחלק בין אכילה לשתיה, דלשתות מותר לפני שטועם הבוצע, אולם י"ל דכ"ז כשכולם מסובין לשתיה, מותר לשתות לפני שטועם המברך, אבל היכא דמסובין לאכילה י"ל באמת דגם לשתות, אסורים המסובין לפני שטועם הבוצע, ויל"ע בזה. ועיין בירושלמי (פ"ו) דאלו השני עגינים סמוכין זה לזה.

ומה שהט"ז מוכיח מהא דבקרא כתיב ואכלת ושבעת. ולמה מביא כאן ושבעת, אלא להורות, דמתחלה לא היה רק כדי אכילה המביא לידי שביעה ע"ש. יש להעיר ע"ז, הלא החיוב של בהמ"ז נאמר ג"כ על הפסוק ואכלת ושבעת וברכת, ובכ"ז מדקדקין על עצמן עד כזית עד כביצה, כמבואר בברכות (כ, ב), ועיין רש"י ברכות (מב, א) ד"ה עדי, מה שהקשה על פי' רבותיו ורב יהודאי בה"ג גם אם הוא מיסתמך על מה שנאמר בקרא ושבעת א"כ לר"מ דהוא סובר לקמן (מט, ב) דושבעת זו שתיה, ידא אסור לשתות ג"כ לפני שנותן לבהמתו, ולא מצינו ע"ז שום חולק.

ויש להבין למה פה בברכות נאמר בשם רב דאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו, ובגיטין נאמר אסור לטעום, אם חייב אדם לומר בלשון רבו, צ"ל בכל מקום אותו הדבר ואותו הלשון, ונלעג"ד בהקדם מה שמקשים איך אומר רב שם, דדוקא בטול ברוך וכו' אינו צריך לברך, אבל בגביל לתורי צריך לברך, אחרי שהוא בעצמו אומר דאסור לאדם לאכול קודם שיתן לבהמתו, א"כ הוה זה מצורך אכילה. אולם לפ"ד הט"ז, דלטעום מותר לפני שנותנים לבהמה, מיושב הדבר כמין חומר, דהנה באמת רב בעצמו סובר שפיר דגביל לתורי הוה הפסק, ואם משום דצריך ליתן לבהמתו לפני שהוא אוכל, הרי היה יכול לטעום לפני זה. ואח"כ להגיד גביל לתורי, משא"כ רב ששת סובר שלפ"ד רב, גם לטעום אסור, ומשו"ה הוה שפיר גביל לתורי מעגין האוכל, ומשו"ה שם בגיטין שאמרו לגביבא לטעום מר, שרצו לדעת איך הוא נוהג, אם כרב, או כרב ששת שהוא בתרא. שאפילו לטעום אסור, השיב להם שרב אמר דאסור לטעום. כמו שהבין רב ששת בדברי רב, ועיין תוס' שבועות (כב, ב) ד"ה תא, שכתבו בזה"ל שם בלשונם הוי קרי לאכילה טעימה ע"ש. ויש להעיר משבועות שם דשתיה בכלל אכילה וילהא"ב. ועיין ב"י (סי' רל"ה) שכתב בשם הרשב"א, דסעודה קטנה הוי בכלל טעימה, וכששוחחתי עם ת"ח אחד מפה ראל"צ, העיר די"ל דאפילו אם נאמר שלטעום מותר לפני שמאכיל לבהמתו, בכ"ז הוה זה מצורך סעודה, כשאומר גביל לתורי, כיון שלאכול אסור לפני שהוא מאכיל לבהמתו. ואני השבתי לו, דכיון דלטעום יתא מותר, עליו לטעום לפני שהוא אומר גביל לתורי.

ויש להעיר בהא דברכות (גב, א) וסברי ב"ש בהמ"ז טעונה כוס, והא תנן בא להם יין לאחר המזון, אם אין שם אלא אותו כוס, ב"ש אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על המזון, מאי לאו דמברך עילוי ושתי לי, לא דמברך עילוי ומנח לי, והאמר מר דמברך צריך שיטעום, דטעים לי וכו' והא תני ר"ח, ב"ש אומרים מברך על היין ושותהו ואח"כ מברך בהמ"ז, אלא תרי תנאי ואליבא דב"ש ע"ש, והוא מזה שתני ר"ח אליבא דב"ש דמברך על היין ושותהו, משמע דשותה הכל, וסובר דברהמ"ז אינה טעונה כוס, עיין רש"י שם לפי הגהות המהרש"א שם, ולפי

הג"ל (מו. א) דאין חילוק בדבר, רק דחייב אדם לומר בלשון רבו, א"כ גם כאן אין ראייה ד"ל זה שאומר ושותהו, ג"כ מכיון לטעום, ולא לשתות הכל.

ויל"ע לפי מה שדן השליה שער האותיות, דאם מדבר בשעת טעימה לפני הבליעה אם הוא הפסק, בכ"ז מסיים שבדיעבד אם שכח ודיבר בשעת טעימה אינו חוזר ומברך, כמו אם הפסיק בין הברכה לאכילה ע"ש, א"כ י"ל דרך טעימה כזו מותר לפני שהוא מאכיל לבהמתו, כיון שהוא פולט, ולא בולע, אבל טעימה ממש שהוא בולעה אסור, ובשביל כן גוי שבדיעבד ל"ה הפסק, אבל לכתחלה הוא הפסק, ובכ"ז כיון שהוא אומר גביל לתורי מותר אפילו לכתחילה, ועיין מג"א (סי' תקס"ז אות א') שכתב בזה"ל ואפשר דאפילו כוונתו להנאת עצמו שרי וכו' דכל שלא אכל כשיעור מקרי טעימה ולא אכילה. ע"ש. ועיין (סי' ר"י סעי' ב) לחד שיטה, דעד רביעית אם טועם התבשיל לידע אם צריך מלח א"צ לברך אפילו אם הוא בולעו ע"ש. ועיין במשנה ברורה (סי' ר"י אות י"ב) שכתב ג"כ לענין הפסק בברכת הפירות, שזה דוקא כשלא לצורך הברכה, וציין להא דסי' (קס"ז) למרות שבאכילת פירות כמעט ע"פ רוב הוא רק כעין טעימה בעלמא ויל"ח.

★

בנועם ג' שער הלכה דף 15, דן בנוגע לתינוק שהגיד שלו עקום ונקב הגיד למטה בצד הגוף והרופאים מיעצים להמתין עם המילה עד שיהא בן שלש שנים, שאין לאב לעשות המילה, שיזיק להבן, למרות שמילת בנו מוטלת עליו, ע"ש. הנה בעירנו ראשון-לציון קרה בזמן האחרון, ממש דבר כזה. האב והמוהל פנו אלי בזה, ואמרתי להתקשר עם המוהל המפורסם הרב ד"ר יצחק חזן בת"א, שרב ואסיא איתקרי (ב"מ), ובתשובה ע"י הטליפון, השיב שאין כל חשש למולו תיכף, בכ"ז כיון שהשיב לפני שראה את הילד אמרתי להאב שיביא אותו לבדוק הילד, והוא בעצמו ימול אותו, כיון ששני רופאים אחד מהם פרופיסור, הביעו חו"ד לחכות עד גיל שנתים וחצי, המוהל הג"ל בא ואחרי הבדיקה שלא יאונה להילד כל רע, ויוכל להוליד, ומל אותו בעצמו. מהראוי לפרסם זה, עיין בספר צבי לצדיק שחיבר כ"ק אאמו"ר הגה"ק רבי יעקב משה חרל"פ זי"ע בשנת תרס"ז, [בזמן האחרון נדפס מחדש] מכתבים ורשומים לתולדות הגה"ק רבי צבי מיכל זי"ע, התייחסותו לדברי רופאים כאשר היה חולה והרופאים אסרו עליו ללמוד, ועיין בספרי גחלי-חיים (דף כ"ו) מש"כ לי אבי מורי בנוגע לטיפול הרופאים בהרגל שלו, ומסיים הרופא האמיתי יחוס עלינו ויסיר מאתנו כל מחלה וירפאנו מהרה ועיין בספר תורת הברית על הלכות מילה, שכ"ק אדמו"ר הגרא"ה קוק זי"ע לא רצה להסכים על הספר, רק אחרי שהרופאים יחוו דעתם בנוגע להרפואה וההיגיון שבהספר, ועיין בספר דעת כהן (סי' פ"ד) מש"כ בנוגע לדברי רופאים נגד חז"ל ומזכיר מענין מציצה.

שער הלכה

אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה
(ברכות ת, א)

מדור לפסקי הלכות שנת פרסמו
בשנים האחרונות בספרי חכמי הדור

בעריכת

הרב משה שטרן

מדור זה הוא תמצית פסקים מספרי חכמי הדור בענינים שנתעוררו
בדורות האחרונים.

על תוכן הפסקים אחראים מחבריהם בלבד, אין לסמוך למעשה על
פסקים אלה, לפני עיון בגוף התשובות, כי מובאים כאן תמציתן
ועיקרן בלבד, ולא הפרטים השונים הקובעים למעשה.

שאלה: מי שנשבר לו יד שמאלו ר"ל, וסובבחו לידו בגיבס, על איזו יד יגיה תפילין, על יד שמאלו דיש פסול דחציצה, או על יד ימינו דליכא יד כוהה.

תשובה: פשוט שצריך להניח על שמאלו על הגיבס ולא על יד ימינו, דפסול דיד ימינו מן התורה וכשמניח עליה הוי כמניח על רגלו, אבל פסול דחציצה אינו מבואר להדיא בגמרא, וכמובן שעל הראש יברך שתי ברכות. (תשו' חלקת יעקב ח"ב סי' מג. מקורות לפסקו: מנחות לו. הרא"ש הל' תפילין בדין חציצה וביאור הב"י סי' כ"ז כל השיטות בזה. מג"א שם סק"ז וסק"ח וסק"א ופרמ"ג על דבריו, ש"ע הרב סי' כ"ז סע"ח, מג"א סק"ג ושר"ע הרב סע"ג, שטמ"ק מנחות ל"ז אות י"ד בשם הירושלמי, שבוי"ע ח"א סי' ג', עונג יריט אורח סי' ח', דברי חיים ח"ב סי' ס"ה, מהרש"ם ח"א סי' ז', חבצלת השרון יו"ד סי' סו. — וכ"כ בתשו' מנחת יצחק ח"ב סי' מ"ו להלכה לאותו שואל שבתשו' חלקת יעקב הנ"ל).

שאלה: אם מותר להשתמש בשבת במחט בטחון (פארזיכערונגס נאדל בלע"ז) היינו שתוחב ב' תכיפות ואח"כ סוגר צד החד שבו לצד השני שיש לו ראש ומהודק מאד.

תשובה: בשתי תחיבות אסור, ובתחיבה אחת יש להקל. (תשו' חלקת יעקב ח"ב סי' ח. מקורות לפסקו: קרב"נ שבת פ"ז אות נ' הובא בהגה' רעק"א הל' שבת סי' ש"מ, גר"ז מובא בפ"ת סי' ש"מ, שבת צד סוע"ב, טו"ז סי' ש' סק"ג, מהרש"ם ח"ג סי' רצב, שו"ע סי' ש"מ סעי' י"ד ומ"ב ובבי"ה, רמ"א סי' שי"ז ס"ג ושר"ע הרב שם ס"ז ובקור"א שם לסי' ש"א. מנ"ח מוסך שבת סוסקכ"ד, קצות השלחן ח"ח סי' יב. — גם בתשו' מנחת יצחק ח"ב סי' יט האריך בכ"ד אותיות בביאור הלכה זו לאותו שואל שבתשו' חלקת יעקב הנ"ל העלה ג"כ כנ"ל. — וראה בטעם ח"ד בסופו במדור שער הלכה עמוד י').

שאלה: בדין מכוונת שמיעה הנעשה לחרש, אם מותר להשתמש בשבת ויר"ט, וגם לענין טלטול והוצאה.

תשובה: בשבת אסור להשתמש בו, ובנפתח מע"ש צ"ע אם מותר להשתמש בו, ביום טוב יש מקום להקל אפילו להעריך, ולענין הוצאה בשבת ויוה"כ אפילו אם נאמר שכנפתח מע"ש מותר להשתמש, ע"כ הוצאה בשבת ויוה"כ אסור בודאי (תשו' חלקת יעקב ח"ב סי' מא. מקורות לפסקו: חלקת יעקב ח"א סי' נה, שבת קכג ושו"ע סי' שח ס"ב, ביצה ג: ובתוס' שם ומהרמ"ל, שר"ע סי' רעט, טו"ז

בסי' תקב, חלקת יעקב סי' נא ו-נב, סי' שיד ברמ"א, טר"ז סי' שג סק"ז ומג"א שם סק"ז. — גם בתשו' מנחת יצחק ח"א סי' לו וח"ב סי' יז יח קיב וקיג האריך בכל צדדי וצדי צדדים של שאלה זו ומתחלה עלה בדעתו להקל משום הוצאה ע"י תפירת המכונה בחלוק וע"י עריכת המכונה מע"ש שוב מצדד לכאן ולכאן ולא העלה דבר ברור).

שאלה: כובע גשמים העשוי מנילון למתוח על הכובע כמדתו כדי להגן מפני הגשמים, אם מותר לצאת בו בשבת.

תשובה: פשוט דמותר לצאת בו בשבת (תשובת חלקת יעקב ח"ב סי' ק'. מקורות לפסקו: שו"ע סי' ש"א סעי' יד, סעי' כא ברמ"א, ובמ"ב שם ס"ק עג, כל בו סי' לא, תשו' בית שלמה סי' טל, מג"א סי' ש"א סקמ"ח, שו"ע שם סעיף לה ושו"ע הרב שם סעי' מא, וט"ז סק"י, שו"ע הרב סוסעי"א, מ"ב שם ס"ק נב ונג, מג"א שם סקכ"ג).

שאלה: בענין אוטומאט העשוי למכור סחורה או להצטלם, אם מותר לישראל להניחו לעשות פעולתו גם בשבת.

תשובה: אין כאן שום איסור שכר שבת ולכן שרי, רק האוטומאט לא יהי' ברשות ישראל רק ברחובות קריה, וגם לא יהי' גרשם על האוטומאט שם הישראל דאלי"כ אסור משום מראית עין וגם יניח הסחורה באוטומאט ביום ה', אכן באוטומאט כזה העשוי להצטלם (פאטאגראף) היינו כשנותנים בו מטבע הוא מצטלם ע"י האוטומאט, בזה אין להתיר אפילו אם השיעור להצטלם מוגבל, ואפשר שאם ירבו לבוא בע"ש יהי' האוטומאט ריק בשבת, וכל זה שרי בחו"ל, אבל בארץ ישראל שרובם ככולם של הקונים מהאוטומאט בשבת ישראלים הם, בודאי אסור. (ת' חלקת יעקב ח"ב סי' קב, וקג. מקורות לפסקו: חלקת יעקב ח"א סי' סג וסה, תשו' מהר"ם שיק אור"ח סי' קלא, רע"א ח"א סי' קנט, כת"ס חאור"ח סי' מו, אבני נזר חאור"ח סי' נא, שו"ע סי' שז ס"ד ובמפרשים שם, עד כאן שייך לאוטומאט לסחורה, ומכאן ואילך המקורות לאוטומאט להצטלם: רמב"ם סופי"א מהל' שבת, מג"א סוס"י רמד סקי"ח ובמחצ"ה. — ובתשו' שמן המאור חאור"ח סי' לז החמיר בשאלה זו מאוד עיי"ש).

שאלה: אם שרי לשפוך מים חמים מכלי ראשון אל אינסטנט קאפע בשבת.

תשובה: מכלי ראשון יש להחמיר, אבל בכלי שני אפילו ליתן המים בתחילה לכלי ששותין בו ושוב לערבב בו האינסטנט קאפע מותר (תשו' חלקת יעקב ח"ב סי' קטז, מקורות לפסקו: משב"ז סי' תמו סקי"ח, מג"א סי' תצח סקכ"ח, ח"ס חאור"ח סי' עד וסי' קלח, שו"ע הרב סי' שיח סעי' יח ותשו' מהר"ם שיק סי'

קלג. מהרש"ם ח"א סי' קס"ד, מהרש"ג ח"א סי' נא, מג"א סי' שיח סק"ח. וראה בנועם ח"ג בסופו במדור „שער הלכה“ עמוד כד).

שאלה: האם שרי לבלוע כדורים בעיריכ, ובזה משקיט הרעב ביוה"כ, וגם אם שרי להכניס לאחוריו כדור הנקרא צעפכעץ ביוה"כ להשקיט כאב הראש הבא לו מחמת התענית.

תשובה: הנה לבלוע כדורים ביוה"כ עצמו בודאי אסור, אולם בעיריכ אם אין שום חשש איסור בכדורים (שדרכם להיות בהם חשש) שרי גם לבריא אולם, אבל לחולה בכל אופן שרי, והכנסת הכדור (צעפכעץ) לאחוריו ביוה"כ, שאינו כלל להשקיט הרעב, רק להסיר כאב הראש המשבר גופו, שרי (תשוב) חלקת יעקב ח"ב סי' נח וסי' פג. מקורות לפסקו: מהרש"ם ח"א סי' קכג ו"קכד, מנ"ח מצות יוה"כ, תשובת ח"ס חאר"ח סי' קכו, אור שמח הל' שביתת עשור, אחיעזר ח"ג סי' סא, מרדכי סוגיא דשלא כד"א, מל"מ פ"ה מהיסוה"ת. עד כאן המקורות לשאלה הא, ולשאלה הב' בהכנסת כדור לאחוריו: שו"ע ארי"ח סוסי' שכ"ח ודעה הג' שם סעי' י"ז וסי' שיב ס"ח, ואחיעזר ח"ג סי' טא).

שאלה: אם דחין מילה בכדי לאפשר לעשות ניתוח להתינוק לאחר ג' שנים, שיהי' מוליד לפי דעת הרופאים, כי כאשר נולד א"א בשום אופן שיווליד, וע"י חתיכת הערלה ופריעה במילה יראים מאד שלא יעלה התרופה למחלתו.

תשובה: ברור דמותר, וגם מצוה לצוות לרופאים לרפאותו, אפילו אם ע"ז מן ההכרח להמתין עם הברית מילה שלא יזיק אח"כ להנתוח הדרוש (תשו' חלקת יעקב ח"ב סי' כא וכב. המקורות לפסקו: תשו' אבני נזר יו"ד סי' שכא (ובתשו' חלקת יעקב סי' כב האריך מאד בגוף דין היתר הנתוח שלא יעשו אותו פצ"ד וכר"ש בידי אדם ואסור בקהל וכמו שהוא עתה הוא פצ"ד וכר"ש בידי"ש עיי"ב) וע"י בדבר"ח ח"ב סי' לא, ח"ס ח"ו סי' סד, מהר"ם שיק סי' ט', חבצלת השרון סי' יב, בית אפרים סי' ב ואה"ע סוסי' ה' ובאוצר הפוסקים, — שאלה זו נזכרה בנועם ח"ג בסופו במדור שער הלכה עמוד טו משמ"י דתשו' לב ארי' סי' מא, אבל כאן בחלקי בא הדבר בבירור חזר ומקיף ולכן העתקתי דבריו עוד הפעם).

שאלה: אם לדחות המילה אצל תינוק שהוא בבית חולים, בכדי לעשות מציצה בפה. תשובה: חלילה למולו בביה"ח ביום השמיני בלא מציצה ובודאי צריך לדחות יום המילה ליום שיעזוב התינוק ביה"ח ולעשות הברית במציצה בפה, אבל באם האב חרד ורוצה שיעשו דוקא בפה ובביה"ח אין מניחים לעשות מציצה בפה דוקא, אבל ע"י מכונה כלי זכוכית או ע"י ספוג מניחים לעשות, בכה"ג אין בידינו

לדחות מילת יום השמיני והמורה הדוחה שבת בשביל לעשות המציצה בפה מאחר שהמציצה נעשית ע"י כלי זכוכית או ספוג, הגם דבלא"ה חלילה להקל לעשות מציצה בכלי זכוכית או ע"י ספוג. וזה דוקא כשאפשר לקיים המצוה ביום השמיני, אבל אם התינוק הי' חולה ולא הי' אפשר למולו ביום ח' ועתה רוצים לעשות המילה בבי"ח אז יותר טוב להמתין עוד עד שיבא התינוק לבית ולעשות המציצה בפה דוקא ולא לעשות המציצה בכלי זכוכית או ע"י ספוג בבי"ח (תשר' חלקת יעקב ח"ב סי' נג. מקורות לפסקו: שד"ח קונטרס מציצה שמצות מציצה חלק ממצות מילה, תשו' מהר"ם שיק חיו"ד סי' רמד, מג"א סי' תפ"ז סק"ה ובעה"ש שם בתשר' רדב"ז ח"א סי' רנא, שע"ת סי' תרי"ב, רמב"ם וראב"ד פ"א מהל' מילה ה"ב, חלקת יעקב ח"א סי' פח, גוביית יו"ד סי' קמו).

ובענין זה עי' בספר טהרת יו"ט חלק ח' עמו' מג שהביא תשובת הגאון האדיר מהרש"ו עהרענרייך זצ"ל בעהמ"ח ספר אבן שלמה על הראב"ן, בשאלה שאם לא יסכימו לעשות המציצה עם "ספוג" (לא כלי זכוכית) או בע"כ יהיו מוכרחים לדחות מילה בזמנה, והעלה בפשיטות לדחות מילה בזמנה ולא להקל לעשות מציצה ע"י ספוג אך ורק בפה ע"ש. ובשם רב אחד כ' בספר הג"ל (עמו' סה) דאפילו אם המוהל רוצה לעשות בכלי זכוכית החיוב מוטל לדחות מילה בזמנה כדי שיעשו מציצה בפה דוקא. וכ"כ העלה עוד רב אחר (שם עמו' פב אות יד).

שאלה: כהן שנסע באוירון שהי' שם מת, והוא לא ידע מאומה, אם צריך כפרה, ואם נודע לו באמצע הדרך שיש שם מת אם כשהאוירון נח על הארץ מחויב לצאת ולהשאר שם ולהמתין על אוירון אחר.

תשובה: כשלא ידע שיש באוירון מת, א"צ כפרה, ולברר הדבר קודם שיכנס אין החיוב מוטל עליו, אבל אם נודע לו באמצע הדרך כשעושה האוירון הפסקותיו, אז מוטל עליו לצאת מהאוירון ולהמתין על אוירון אחר, אבל כשהוא רואה שאי אפשר לו בשום אופן להישאר במקום הפסקת האוירון, אז בודאי ידקדק שלא יצא מהאוירון במקום הפסקות, כי אם יצא אז כשחוזר להאוירון עושה איסור מחדש בקום ועשה דחמור הרבה מאד משב ואל תעשה. אבל כשנודע לו לפני הנסיעה שיש מת באוירון אז אין לו שום היתר בשום אופן לעלות לאוירון. (תשו' חלקת יעקב ח"ב סי' קח ו"קט. מקורות לפסקו: טו"ז סי' שע"א סק"ג וסק"י, שם ברמ"א סעי' א', חלקת יעקב ח"א סי' לג וכו' ח' הגרשוני יו"ד סי' שע"א, ש"ך סקט"ו ובנקה"כ, פנמ"א סי' נג, עה"ש שם סעי' ד', אהלות פ"ח מ"א, ראב"ד פ"ה מט"מ הי"ב, תוס' שבת כז סוע"ב, רמב"ם פ"ג מט"מ הל"ג, רמב"ם פ"ב מט"מ הל"ב ראב"ד וכו"מ, תוי"ט ריש פ"ו דאהלות, רא"ש ריש פ"ח דאהלות, כלים פ"י רמב"ם, פכ"א מאהלות הל"ג, טור סי' שעב, מל"מ פ"א מט"מ ה"א, שו"ר סי' פה, פ"ח דאהלות בתפא"י סק"י,

אלו המקורות להדין כשנודע לו. קודם נסיעה שיש שם מת, ואלו המקורות להב' הלכות הראשונות הנזכרות, יו"ד סוסי קפה, נבירית יו"ד סי' פה, פנמ"א ח"ב סוסי סא, ש"ך סי' קי, ס"ס סקל"ה, ש"ך יו"ד סי' פג סק"א, רמ"א סי' שע"ג ס"ז, פ"ת סי' שעב סק"ג בשם השע"א וחור"י, אבני נזר סי' רסח, וראה בנועם ח"ד בסופו, במדור "שער הלכה" עמוד טח).

שאלה: האם שרי הרכבת אילן סרק ע"ג אילן מאכל או להיפך אילן מאכל ע"ג אילן סרק ואת"ל אסור אם ע"י עכורים שרי או לא.

תשובה: לישראל איכא איסור דאורייתא, אבל לעכורים אינו אסור אלא אילן מאכל ע"ג אילן מאכל, ולישראל אפילו בגנו של נכרי אסור להרכיב אילן סרק באילן מאכל או להיפך, (תשו' בנין צבי ח"ב סי' לא, מקורות לפסקו: קידושין לט, תר"כ פ' קדשים וירושלמי כלאים פ"א ה"ז, ערלה פ"א ה"ב, ליקוטי הרמב"ן פ"ק דר"ה, בית האוצר ח"א כלל ע"ב להר"י ענגיל, תשוב' בית שלמה יו"ד סי' קעו, פי' הראב"ד והר"ש לתו"כ קדשים הג"ל, זרע אברהם סי' יא אות ה', מד"ר בראשית ספ"ה, רמב"ן בראשית, משכנ"י יו"ד סי' סו, ח"ס חיו"ד סי' רפ"ז, ישועות מלכו בקרית ארבע דף יז מדפי הספר, מהר"מ שיק מצוה רמה, חדות יעקב ח"ב סי' קי"ט, דבר"ח ח"א סי' ס"א).

שאלה: מלון של ישראל, אם יכולים המשרתים שאינם ישראלים לבשל בירט בשביל אורחים נכרים.

תשובה: הגם דאסור להזמין נכרי ביו"ט (סי' תקי"ב סעי' א) אף שאין מבשל בשבילו לבד, משום חששא שמא ירבה בשבילו, ע"י עכורים שרי כשמבשל באותו קדירה עצמה שמבשל לישראל, מבשל גם להנכרים (ראה טו"ז שם סק"ב) וידקדק שלא יהי' חשש בישול עכורים במה שאוכלים האורחים ישראלים, (תשו' מנחת יצחק ח"ב סי' קיח, מקורות לפסקו: ראה ישו"ע סי' תצה סק"ד, שו"ע סי' שז סעי' כא ומג"א סקכ"ט, רמב"ם פ"א מהל' יו"ט הלכ"ה שבמ"ב סי' תקיב ס"ח, תשו' רעק"א סי' ה', רשב"א ביצה כא: ד"ה גזרה, תוס' ביצה יב, ד"ה השוחט. — ודע דשאלה זו כבר נזכרה בנועם ח"ג בסופו במדור שער הלכה (עמוד יב) משמי' דתשו' לב ארי' סי' כג, ובעל המחבר הג"ל פנה אל בעל המחבר מנח"י והשיב לו בבירור יפה לסמוך על תורתו, ולא נכפל כאן אלא בשביל הדברים שהוסיף הבעל מנח"י בסוף תשובתו וז"ל: ומ"מ כ"ז מעיקרא דדינא, אבל למעשה יש להתיישב הרבה, כמו שידוע בזמננו דאסור דרא שיש לחוש שמחמת זה יבואו בעצמם או אחרים שיאמרו התירו פרושים את הדבר, לזלזל באיסורי יו"ט שלא ידעו או לא ירצו לדעת טעמו של דבר שהקילו בזה, וידמו מילתא למילתא בלא

טעם וריח, וגם באינם יהודים מסתמא ישנם שמשלמים על אתר, ומי יודע אם לא יבוא למכשול גם בעניני משא ומתן ושאר ענינים התלויים בזה עכ"ל).

ש א ל ה: ביצים המוקפאים (הנקראים פראזען עגגס) או אבקת ביצים הנקראים (פוידער-עגגס) הנעשים בבתי התעשיות אם מותרים בשעת הדחק עכ"פ ע"י כתב אישור מבית התעשיה שנעשה שמה, שהמה מעוף פלוני טהור.

ת ש ו ב ה: בשעת הדחק ודוקא בצירוף כתב אישור מבתי התעשיה (ומה טוב שיהיה ג"כ באישור הממשלה) שהמה מעוף פלוני טהור יש להקל, וזה רק אם בתי התעשיה מקומם במקומות שביצי עוף טהור מצויים, אבל אם אלו הפראדוקטען באים מבתי התעשיה ששם מצויים ביצים טמאים כגון מדינות כינא, יאפאן, אינדיען, בודאי אין שום היתר כלל בשום אופן, ואפילו כתב מאושר בצירוף מכתב מהממשלה אין מועיל שם. (תשו' מנחת יצחק ח"ב סי' סח. מקורות לפסקו: חולין סג: וסד. ותוד"ה סימנין, רשב"א ר"ן רא"ש שם. הה"מ פ"ג מהמ"א הלי"ט, דברי חמדות על הרא"ש (שם אות של) פרמ"ג בשפ"ד סי' פו סק"ה, תו"ח כלל סו דין א', כלל סז וסח דין א, ג, ד, ש"ך סי' פו סקל"א, רמ"א שם ס"ב, וסעי' יר"ד, טו"ז סק"ה, ובנה"כ עליו, מנחת יעקב על התו"ח הנ"ל, פרמ"ג במשב"ז שם סק"ה, או"ה כלל מב דין ח' וכלל מד דין ז' פר"ח סוס"י פו ופרמ"ג בשפ"ד סק"ג, ש"ך שם סכ"ט, בב"י בסוף הסימן בשם ר' ירוחם, כו"פ סק"י. תשו' חלקת יעקב ח"א סי' קיא, ותשו' מנחם משיב (פרנקפורט ח"ב סי' טל) טו"ז ופרמ"ג סי' פ"ו סק"א, שו"ת ויאמר מאיר סי' לא, תשו' מאהבה ח"א סי' ס', תשו' אבני צדק סי' נ מהרש"ם ח"ב סי' רסז, שפ"ד סי' פ"ו סק"ד וסק"ו, מנחת יצחק ח"א סי' יא אות ה').

ש א ל ה: איש העושה חותמות, וכל פרנסתו מזה, ויש לו קונים נכרים שרוצים לצייר על החותם צורות אדם שהמה מקודשים שלהם, והמה בולטות על החותמות, אם מותר לו לעשותם, כי אם לאו, יגרום לו הפסד וקלקול בפרנסתו.

ת ש ו ב ה: אם חותם זה נעשה לחתום בו אגרת או לסימן כמו שהסוחרים עושים לסימן מסחר שלהם, אז הוי כצורות לענין שאינו מכובד והוי כמבזין ושרי, ועכ"ז צורת אדם ממש על החותם אין להתיר רק אם אין כאן משום חשדא והאומן יכול להשאיר עין אחת או אבר אחד בלא השלמה. (תשו' מנחת יצחק ח"ב סי' כט. מקורות לפסקו: ע"ז מג. רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ט, החינוך מצות כט לט ור"ד ומנ"ח, תשו' מהר"ם שיק חיר"ד סי' קנב, תשורת ש"י ח"א סי' נח"ת, סמ"ג מצוה כא ו"כב, ישו"ע סי' קמא, פ"ת סי' קמא ס"ה בשם התפארת משה, שאילת יעב"ץ ח"א סי' קע, דינא דחיי על הסמ"ג הנ"ל, תשו' מהרי"ט ח"ב סי' לה, ח"ס חיר"ד סי' קכח וחלק ו' סי' ו', תשו' נהרי אפרסמון חיר"ד סי' קיז ו"קיה, תשו'

מהר"י אסאד חיריד סי' קעו. לבושי מרדכי סי' פה. מנח"א ח"ב סי' כז. זקן אהרן סי' מז).

שאלה: בתים הניידים הבנויים על אופנים ונקראים קאראואן, אשר משמשים לאלה שאין ידם משגת לקנות בית דירה בניה, ובית זה משמש להם כבית ממש לאכילה ושת' ולינה וכו' אם מחויבת במזווה או לא.

תשובה: מדינא מחויב בית כזה במזווה ועכ"ז לענין ברכה אינו ברור ולא יברך. (תשו' מנחת יצחק ח"ב סי' פב. מקורות לפסקו: רמב"ם הל' מזווה פ"ו ה"ט. שו"ע י"ד סי' רפז סעי' יא. סוכה כב. כג. ב"ח והגר"א י"ד שם. דברי ירמ' על הרמב"ם שם. ערוך לנר סוכה ז: בתוד"ה כלהו. ירושלמי מעשרות פ"ג ה"ג. וסוכה פ"א ה"א ובפנ"מ וקה"ע. תוס' יומא י"ד: ד"ה וכי. תשו' הרי בשמים מהד"ת סי' ריט וריכ. תשו' דובב מישרים סי' יב. רש"י מנחות לב: ד"ה היו. תוס' שם מד. ריטב"א יומא יא. מקדש מעט סי' רפז סקי"ז. ברכ"י שם סוסיק"ג. דע"ק שם סעי' א ובמקדש מעט עליו. ש"ך סקכ"א. שד"ח מערכת א' אות קיח. זכור לאברהם אביגדור חיר"ד סי' יז. — הנה דין זה כבר הובא בנועם ח"ג בסופו במדור שער ההלכה (עמוד יב) מתשו' לב ארי' סי' יח. אלא שלפי שהרב בעהמ"ח לב ארי' פנה אל הרב בעל מנח"י והוא ירד לעומקו של הלכה לבררו מדברי ראשונים ואחרונים הוכרחתי להעתיק דבריו כאן).

שאלה: אם יוצאין מצוות ביקור חולים כדיבור עם החולה ע"י הטלפון.

תשובה: עיקר המצוה רק בהליכה לבקרו בפועל, מ"מ במקום שאי אפשר לקיים בהליכה, מקיים גם המצוה בכל פרט ופרט, ויש הרבה ענינים שאפשר לקיים ולעשות לטובת החולה ע"י דבורו עמו ועם בני ביתו ע"י הטלפון. (תשו' מנחת יצחק ח"ב סי' פד. הנה הרב המחבר בעל מנח"י סמך עצמו על הקונטרס ששלח לו השואל בענין שאלה זו ולא ירד כלל לברר גוף ההלכה וכל אריכת תשובתו בענינים צדדיים בדין ביקור חולים, אבל אותו השואל שאל גם את הרב בעל חלקת יעקב ח"ב סי' קכח, והוא דן בגוף השאלה והעלה דע"י הטלפון אינו מקיים בעצם מצות ביקור חולים רק מצות גמ"ח שהיא ענף ממצות ביקור חולים בגופו דוקא. ובחדר החולה דוקא. מקורות לפסקו: טוש"ע י"ד סי' רכא ס"ד, סי' שלה ברמ"א בשם הרמב"ן שבת לב. ולשון רש"י שבת יב על תירוצ' הגמ' שאני חולה דשכינה למעלה מראשותיו, שו"ע שם ס"ח. ב"מ ל: ב"י סי' שלה בשם הרמב"ן, שבת קכז. הרע"ב ריש פ"א דפאה, נדרים ל"ט חלה בנו שאלו בשוק. וראה נועם ח"ד בסופו מדור "שער הלכה" עמוד טז).

שאלה: אשה נכת רגלים אם מותרת ללכת בחוץ בשבת ע"י עגלה המיוחדת לה.

ת ש ו ב ה : ממחבר נראה שדינה כחולה וככפות ולא אמרינן לגבה חי נושא את עצמו, וממילא גם ע"י נכרי אסור לדחוף העגלה אפילו לצורך מצוה כמו ללכת לביהכ"נ וכיר"ב, במקום שיש חשש דין רה"ר, וגם שהאשה עצמה תדחוף העגלה אין להתיר, כי הרבה יש לפקפק בדבר, ואין להתיר אלא ע"י נכרי במקום שאין רה"ר. (תשו' מנחת יצחק ח"ב סי' קיד. מקורות לפסקו : שבת צד, כתובות לא. שבת ח : בתרד"ה לא מחייב, רמב"ם הל' גניבה פ"ג ה"ב, שו"ע ארי"ח סי' שא סעי' טז, סי' תקכה טו"ז סק"ב, ביאור הלכה שבמ"ב סי' שח סעי' מא, מג"א סקע"א, חזון איש הל' שבת סי' מה אות ג', מג"א סי' שא סקכ"ז ומשב"ז שם סקי"ב, נוב"ק סי' יא, ומהד"ת סי' כח, תשו' קרן לדוד סי' צו, רמ"א סי' רעו ס"ב, נתיב חיים סי' רמח ובשע"ת שם ובסי' שלט. — שאלה זו נזכרה בנעם ח"ג בסופו במדור שער הלכה, עמוד יג, משמ"י דתשו' לב אריה סי' כב, והרב בעל לב"א פנה אל הרב בעל מנח"י בשאלה זו והוא הרבה לפקפק על ההיתר שכתב בעל הלב ארי', ע"כ הבאתי גם דברי המנח"י והמעיק יעין ויבחר).

ש א ל ה : נוסע באוירון והגיע למחוז חפצו בשלום אם מחוייב לברך ברכת הגומל.

ת ש ו ב ה : חוץ מד' הצריכים להודות הנזכרים בקרא א"צ לברך אלא כשאירע מקרה סכנה וניצל, אבל לא קרה מקרה סכנה אלא שעברו במקום סכנה בלי פגע א"צ לברך, ולכן הנוסע באוירון שלא נזכר בין ד' הצריכים להודות, והגיע למחוז חפצו בלי מקרה סכנה בדרך יברך הגומל בלי שם ומלכות, ואם אירע לו מקרה סכנה וניצל יברך בשם ומלכות. (תשו' בצל החכמה סי' כ'. מקורות לפסקו : ברכות נד : אור"ח סי' ריט סק"ז, מג"א סק"י, חוט המשולש (תשב"ץ ח"ד) הטור שלישי סי' ל', מאירי לברכות נד : רד"ק תהילים קז א' וי' ורש"י שם פסוק ד', רא"ש ברכות פ"ט סי' ג', ריב"ש סי' שלו הובא בב"י סוס"י ריט, ובמחצה"ש סוס"י ריח, פרישה שי"ט אות א' ביאור הלכה שם ד"ה חשוב, ירושלמי נדרים פ"ד ה"ז ורא"ש שם פ"ד ה"ב, יו"ד סי' ריז סעי' לג, תוס' ברכות נד שם ד"ה ארבעה, וברבינו יונה שם, יד המלך רמב"ם פ"ה מהל' ברכות ה"ח, אורחות חיים (ספינקא) ריט אות ב', בב"י סי' ריט בשם האורחות חיים, טו"ז סוס"י ריט, שע"ת בשם הברכ"י סי' ריח, ובסוף התשובה הביא הרב בעל המחבר בצל החכמה ששאל שאלה זו גם לפני הרב הגאון האדיר מרן דוב בעריש וויזנפלד שליט"א אב"ד טשעבין וכעת בעיה"ק ירושלים, והסכים לדבריו שלא לברך אלא בלי שם ומלכות, ושוב שאל פי קדשו של הגה"ק מבעלזא זצוקלה"ה ואמר לו בפירוש שכן הוא מורה לכל שואליו שהנוסע באוירון יברך הגומל אבל בלי שם ומלכות, גם בתשו' חלקת יעקב סי' ט נשאל בזה והשיב כפסקו של הגה"ק מבעלזא הנ"ל לברך בלי שם ומלכות, ובתשו' מנחת יצחק ח"ב סי' מז נשאל ג"כ והביא דעת הק' מבעלזא הנ"ל, אולם

הביא משמי' דהגה"ק מסאטמאר שליט"א שפוסק לברך בשם ומלכות, וכתב קצת טעם לדברי שניהם. בסוף ספר בצל החכמה נמצא הערות על סדר התש' מהגאון האדיר ר' פנחס עפשטיין שליט"א ראב"ד דעיה"ק ירושלים תובב"א וכ' דדעתו לברך ברכת הגומל בשם ומלכות).

וראה עוד בנידון זה בספר טהרת יו"ט ח"ח עמו' צו—קיא, תשובה מכמה רבנים וכולם הסכימו לברך ברכת הגומל אחר נסיעה באירון ע"ש.

ש א ל ה : ימאים ומלחים העובדים בשירותי קוים מסוימים, כמו קו חיפה—ניו־יורק, הלוח וחזור, וזה סדר נסיעתם : הם מפליגים מחיפה ובאמצע הדרך עוגנת ספינתם בנמלים ביניים, שם הם יורדים מן הספינה ונכנסים לעיר ושוהים שם איזה שעות, ולפעמים גם יום או יומים, וחוזרים לספינתם וממשיכים דרכם עד שמגיעים לניו יורק, שם הם יורדים מן הספינה ושוהים בעיר איזה ימים וחוזרים לחיפה כסדר הנ"ל. כך נמשכת עבודתם תקופה מסוימת, אח"כ יוצאים לחופשה של איזה שבועות וחוזרים שוב לעבודתם. מתי מוטלת עליהם החוב לברך ברכת הגומל, אם בכל נמל שהם עולים או רק בניו יורק, או אפילו שם א"צ לברך רק כשיחזרו לחיפה שהוא מקום יציאתם או גם שם לא יברכו כי היום או מחר יוצאים עוד הפעם ולא יברכו רק כשחוזרים ויוצאים לחופשתם הממושכת של איזה שבועות, שישארו ביבשה ולא יפליגו בינתיים.

ת ש ו ב ה : אלו המלחים והימאים צריכים להודות כשישובו לביתם לחיפה, אף שבין היום או מחר יחזרו ויפליגו, אבל בנמלים ביניים, אפילו בניו יורק, א"צ לברך אעפ"י שעולים בהם ליבשה ומתעכבים ונחים שם זמן מה. (תש' בצל החכמה סי' כא. מקורות לפסקו : ברכות נד. נדרים ל : ובחי' הרשב"א שם ובתוד"ה הנודר, בר"ן נמוקי' וב"י יר"ד סי' ריו, רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ח, או"ח רס"י ר"ט ובא"ר סק"א, ובס' יד המלך על הרמב"ם הנ"ל, שד"ח אסי"ד מערכת הה' סי' לח, אורחות חיים (ספינקא) סי' ר"ט אות ב, ומ"ב ריש הסימן הנ"ל, ברכ"י אות ג, עיקרי הד"ט חאו"ח סי' יו"ד אות כא, זכור לאברהם ח"א אות ה' ד"ה הגומל (השני) שד"ח אסי"ד מער' ברכות סי' ב אות יא, תמיד לב. כף החיים סי' ר"ט אות ה').

ש א ל ה : בן א"י בחו"ל ודעתו לחזור, אם רשאי או מחוייב להבדיל ליל מוצאי יו"ט ראשון שהוא חול לדידיה וליל יו"ט ב' ש"ג לבני חו"ל, או אסור לו להבדיל אז, ויבדיל בליל ב' מוציו"ט. ואת"ל שהדין שיבדיל במוציו"ט א' ולא הבדיל, אם רשאי או מחוייב להבדיל במוציו"ט ב' כבן חו"ל.

ת ש ו ב ה : בן א"י שבחו"ל ודעתו לחזור יבדיל ליל מוציו"ט א' בתפילה, וגם על הכוס יבדיל או בצנעא, ואפילו כשחל במוצש"ק ולא ידליק או אבוקה

המיוחדת להבדלה, אלא יברך על גרות רגילים ולא יכבם אח"כ אלא ישאיר אותן דולקים כדרך שבני חו"ל מברכים על הנר ליל יו"ט שחל להיות במוצ"ש, כשאין לבן א"י כוס להבדיל לא ידרוש מבן חו"ל כדי להבדיל עליו (אם אין לבן חו"ל רק כוס א') אלא יקדש עליו הבן חו"ל והבן א"י יבדיל בתפלה במוצ"ט א' ובמוצ"ט ב' ישמע הבדלה מבן חו"ל, אבל הוא עצמו לא יבדיל. כשחל מוצ"ט א' במוצ"ש ואין להם רק כוס א', ושמע הבן א"י מהבן חו"ל יקנה"ז והתכוון הבא"י לצאת ידי הבדלה יצא, ואולי גם לכתחילה ראוי לעשות כן. במוצאי יו"ט ב' לא יבדיל הבן א"י לא בתפלה ולא על הכוס. עבר והבדיל א"צ לחזור ולהתפלל. (תשו' בצל החכמה סי' כב ו"כג. מקורות לפסקו: שאילת יעב"ץ ח"א סי' קסח ד"ה וצ"ע במאי ביצה ד: במאירי ובצל"ח, רשב"א סוכה מז: ח"ס חיו"ד סוס"י רנ. חיים שאל ח"א סי' עד אות יו"ד, פאת השלחן סי' ב סעי' טו, כף החיים תצו אות לו, הגהות מהרש"ק אור"ח סי' תצו ס"א, חיים שאל ח"א סי' נה, הרדב"ז ח"ד סי' אלף קמה (ע"ז) פר"ח בסוס"י תצו, שדי חמד אסיפת דינים מערכת ה"ה אות י"ב ד"ה והנה, ברכי יוסף סימן תרצ"ג אות ב, זרע אמת חאו"ח סי' פו בסופו, כף החיים סי' קח סקנ"ח ומ"ב סוס"י הנ"ל, שדי"ח אסי"ד מערה"ה אות טו, וחלק דברי חכמים סי' קלב, אור"ח סי' תצא מהרש"ק בהגהותיו לסי' רצט ס"ו ספר כלבו הל' יו"ט סי' נח).

ש א ל ה: כהן שנשא גרושה בפשיעה, או שלא בדיעה, ודרין ביחד וא"א להפרידם, אמנם לענין שאר דברים הם מתנהגים כשורה, והיא הולכת למקוה טהרה כדרך בנות ישראל הבשרות, אם רשאי הרב או אולי גם מוטל החוב עליו שלא יניחו לה להכנס למקוה הקהל לטבול ולטהר עצמה מנדתה כדי להפרישה ע"כ מבעלה כי אולי לא ירצה לשמש אותה בנדתה ויגרשנה, אבל לעומת זה יש לחוש ואולי הוא קרוב לודאי שגם ע"ז לא ישגיחו וידורו יחד גם באיסור נדה, ואת"ל דבכה"ג החוב מוטל על הרב לעשות את שבידו אפילו אם ע"ז יוסיפו חטא על חטא, מהו בכהן שנשא חלוצה בכה"ג.

ת ש ו ב ה: כהן שנשא גרושה יש למנוע ממנה הטבילה במקוה הקהלה אם קרוב הדבר שע"כ יפרוש ממנה, הגם שאפשר שע"ז יעברו על איסור נדה, אבל כשיש חשש קרוב שיעברו וישמשו גם באיסור נדה אז אין למנוע ממנה הטבילה, אבל בנשא חלוצה אין למנוע ממנה הטבילה כל זמן שיש לחוש שידורו באיסור נדה (תשו' בצל החכמה סי' כז ו"כח. מקורות: פ"ה דמע"ש מ"א, ב"ק סט. רמב"ם פ"ט ממע"ש ה"ז, דמאי פ"ג מ"ה, רמב"ם פ"א מהל' מעשר הי"ב, ובתוי"ט, ספר מסדר חילוקים ושיטות אות תעו, חו"מ סי' לד סעי' כד ובפ"ת סק"ט וסקכ"א, ושם סעי' יב וסמ"ע סק"ל, ושם סעי' ד וסעי' יא, פיהמ"ש להרמב"ם רפ"ה דמע"ש, גליון מהרש"א יו"ד סי' קנ"א, ש"ך סק"ו ותשו' הסד לאברהם הל' עבודת יוה"כ פ"א ה"ז יבמות פח:

טו"ז יו"ד סי' שלד סק"א, פ"ת שם ודברי חיים ח"ב חאה"ע סי' יו"ד, ח"ס חיו"ד סי' שכב, באה"ט אה"ע סי' ו' סק"ב מתשר' דברי חיים ח"א חאה"ע סוס"י יו"ד, פ"ת יו"ד סי' שה סק"ב, דרכ"ת סי' סא ס"ק קלא).

שאלה: אם מותר להשתמש במנעולים הנפתחים ע"י אותיות והם עשויים על זו הצורה: על פני המנעול קבועה טבלא המתגלגלת, ועליו רשומים אותיות או מספרים בעיגול, וכאשר הוא רוצה לפתוח את המנעול הוא משים אצבעו על אותיות או מספרים מסוימים ומסבבם בזה אחר זה עד הסוף, וע"י קפיץ הקבוע במנעול חוזרת הטבלא אחר כבוב כל אות למקומה, והוא חוזר ומסבב אות אחרת, וכן הוא עושה שלש או ארבע פעמים דומה לשימוש במכשיר טלפון אוטומטי.

תשובה: אין שום חשש ופקפוק להשתמש במנעולים אלו. (תשר' בצל החכמה סי' מ, הגה הרב בעל בצל החכמה דן שם בעיקר בשאלה לפתוח ולסגור מנעול ע"י צירוף אותיות זו אצל זו, והעלה שיצרפם ע"י ידו השמאלית ממש כאשר נדפס בנעם ח"ג בסופו במדור שער הלכה (עמוד יז) בשם תשר' תפארת אדם סי' לג, אבל בשאלה זו מתיר הרב בצל החכמה בלי שום פקפוק אפילו בידו הימנית, מקורות לפסקו: רמב"ם פי"א מהל' שבת ה"י, מג"ח מצוה לב סי' לד, תפא"י פי"ב בועז אות א, ובכלכלת שבת סי' לב, ערוך השלחן סי' שמ סעי' כד, מ"ב שם סעי' ד ד"ה במשקין, תורעק"א פי"ב אות ככו, הגהת הרש"ש שבת קג ח"י המאירי שבת קג, ד"ה שם, וד"ה זה הוא ביאור, ירושלמי שבת פי"ב ה"ג, שו"ת בית שערים או"ח סי' קכב, רמב"ם שם ה"ט וה"י ובס' הקובץ שם, מג"א סי' ש"מ סק"ו ובמחצה"ש, וט"ז שם, ומג"א סק"י, סוגי' דשבת קג א' וב' וקד ב', חיי"א כלל לו סעי' ז, רמ"א סי' שו סעי' יא וביאור הלכה שם ד"ה בכתב שלהם, שד"ח מער' הכ' כלל קי"א, חיי"א כלל כז אות ה, שו"ת שערי דעה סי' א, נובי"ת חארי"ח סי' כט).

שאלה: איש אחד שהיה לו סכסוך גדול עם ראשי הקהלה, והלך אל הערכאות והצהיר שם שהנהו בן בלי דת (קאפעסיאנלאז) וחתם עצמו ע"ז בחתימת ידו ונפטר עי"ז מכל התחייבות הקהלה, ועתה מתחרט ורוצה לשוב אל הקהלה, ועתה ראשי הקהלה שואלים אם צריך אותו איש טבילה לקבל דברי חברות כדין ישראל מומר שעשה תשובה כמבואר בש"ע (יו"ד סי' רסח בהג"ה).

תשובה: הדין ברור שהכופר בדת יהודית אעפ"י שלא המיר לדת אחרת צריך טבילה כשישוב (כהח"ס חאע"ה ח"ב סי' עג) עכ"ז איש הנ"ל שהצהיר בפני ערכאות שהוא כופר בדת יהודית כדי להפטר מכל התחייבותו לגבי הקהלה, אבל ביתר תהלוכותיו ה"י מתנהג כיהודי שומר התורה והמצות, אם כי גדול עונו, אין להצריכו טבילה כאשר יחזור מהצהרתו זו ויתרצה לקבל עליו עול הקהלה

(תשו' בצל החכמה סי' נא. מקורות לפסקו: יו"ד סי' קנז ס"ב, רא"ש ע"ז פ"ב סי"ד, אבות דר' פ"ח, הגר"א יו"ד סוסי רסח, ח"ס ח"ן סי' נו, מהרש"ם ח"א סי' יד ו"לה, באר עשק סי' טו, תשורת שי ח"א סי' ב, תשו' אבני צדק חאה"ע סי' נו, ב"י יו"ד סוסי קנז בבד"ה, פ"ת יו"ד סי' א' סקכ"א, ספר מסדר חילוקים ושיטות אות יג וי"ט, מלמד להועיל חיו"ד).

שאלה: המאבד עצמו לדעת בשבת, ואפשר להצילו ע"י חילול שבת האם מותר או חיוב להצילו ע"י חילול שבת.

תשובה: נחלקו גדולי האחרונים, להמניח (קובץ המנחה מצוה רלו) ולהחכמת שלמה (הגה' מהרש"ק לשו"ע או"ח סי' שכט ס"א) אין מצילין אותו ע"י חילול שבת, ולהברכ"י (תאו"ח סי' שא אות ו) ולתשו' מהרי"ל דיסקין (ח"א קונט"א סי' ה אות לד) מצילין אותו. ולפי שרוב מאבד עצמו לדעת אין לו דין מעל"ד, כי לא נקרא מעל"ד אלא באופן כשאמר שהרי הוא הולך לאבד עצמו ותיכף הלך בכעס ונפל ומת, (באבות דר' פ"ב ה"ב, רמב"ם סופ"א מהל' אבל, ושו"ע יו"ד סי' שמה ס"ב) וכל שיש לתלות שלא עשאה בשעת מעשה בדעת, (אפילו לפני זה אמר שהולך לאב"ע) כי רוח רעה ביעתתו ותובנא נקט ל"י אין לו דין מעצ"ד (תשו' ח"ס חיו"ד סי' שכו ופרשת מרדכי חיו"ד סי' כו) ועכ"פ מידי ספק פקו"נ לא נפיק ומצילין אותו בשבת אפילו ע"י חילול שבת גמור. (תשוב' בצל החכמה סי' סז, מקורות לפסקו: ראה עירובין כט: ובריטב"א והגהות יעב"ץ שם, ירושלמי ברכות פ"ג ה"ה, או"ח סי' שכט סעי' ג. והרב בעל בצל החכמה באמצע התשובה (שם אות ט) דן דהגם שהאמת דאין לו דין מעצ"ד אלא באופן הנ"ל עכ"ז יש לתלות שהוא בכלל מעצ"ד, ולכן בכה"ג אין חוב על שום אדם להכניס עצמו בספק סכנה, אפילו לאלו דס"ל דחייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה (ב"י חו"מ סי' תכו בשם הירושלמי וסמ"ע שם סק"ב וכס"מ פ"א מהל' רוצח הי"ד) כדי להציל את מי שיש לתלות שהוא מאבעז"ל, מודאי סכנה, עיי"ש).

שאלה: בכור שנולד בארה"ב ביו"ד ניסן ונמצא פדיונו ביום יו"ד אייר, אמנם עד שלא הגיע זמן הפדיון באו הוריו לאוסטרליה, והביאו אותו אתם, ובדרך נסיעתם חצו את קו התאריך הבינלאומי, שם הוקדם התאריך יום שלם, מתי זמן פדיונו של בכור זה, אם ביום שיהי' יו"ד באייר בארה"ב וי"א באייר באוסטרליה שזה יום הלא' ללידתו, או כשיהי' יום יו"ד באייר באוסטרליה שהוא ט' באייר בארה"ב, וכן להיפך, בכור שנולד באוסטרליה והובא לארה"ב.

תשובה: פשוט שיש לפדותו ביום שהוא י' באייר בארה"ב שהוא י"א באייר באוסטרליה ואף דלענין שמירת שבת ומועדי השנה הסכימו האחרונים

דכל שהגיע לשוב יהודי אחר שעבר את קו התאריך אין לו אלא שבתות ומועדים הקבועים לפי זמני המקום שהגיע לשם. פדה"ב שאני דאינה תלויה בימי השבוע או החודש אלא במספר הימים שעברו על הילד מיום הלידה בלבד, וממילא גם בנולד באוסטרליה והובא לארה"ב הדין כן שמונים להילד ל"א יום מיום הלידה, וזה דוקא שבשעה שנולד בכור זה בארה"ב ב' בניסן ה' כבר יום י"א באוסטרליה ואפילו אם נולד בארה"ב ב' ניסן בתחילת הלילה שבאותה שעה ה' עדיין גם באוסטרליה י' בניסן קרוב לסוף יום, ה' הדין כן שבאוסטרליה יפדו אותו ב"א באייר, וכן להיפך מאוסטרליה לארה"ב, וכל זה כשנוסע מארה"ב לאוסטרליה בכיוון מערב העולם דרך ים השקט הצפוני איי האוואי וכן הלאה ברם אם הוא נוסע בכיוון מזרח העולם דרך ים האטלנטי אירופא אסיא וכך הלאה, אז אם נולד בארה"ב למשל שעה אחת אחר שהחשיך ליל יו"ד ניסן אז גם באוסטרליה פודין אותו ביום י' אייר. (תשו' בצל החכמה סי' עה ו"עז. מקורות לפסקו: ערכין יח: ושם בתוד"ה שנת, ושטמ"ק אות יח, פ"ת יו"ד סי' שה סק"ז, מג"א סי' נג סק"ג, ושע"ת שם נה סק"ח. מור וקציעה סי' דש"ם, ש"ך יו"ד סי' שה סק"ב וסק"ט, שו"ת שבוי"י סי' פז, מג"א סי' שלט סק"ח, שו"ת ח"ס חיו"ד סי' פא, מהר"ם שיק תרי"ג מצות מצוה שצ"ג, יו"ד סי' רסב ס"ד רס"ו ס"ט, סי' שה ס"א, תשו' ב"ד סי' קכה).

שאלה: כהן שנשא גרושה ודר עמה, ועתה נושא כפיו, אם צריכים לצאת מביהכ"נ.

תשובה: החיוב מוטל על כל ירא וחרד לדבר ה' שלא יעלה עמו לדוכן, וכל ישראל מחוייב לפרוש מכהן זה ולצאת מביהכ"נ. (תשו' מהרי"ץ סי' ח מקורות לפסקו: ב"י אה"ע סי' ו' משם תשו' הגאון, תרה"ד סי' רעו מובא ביו"ד סי' שלד סל"ז וסמ"ח, ברכות כ: רמב"ם פ"ג מהל' מעה"ק ה"ד, יבמות פח: ובאר שבע הוריות יב:).

שאלה: בענין תפלה חדשה שתיקן רב אחד אם לאמרה.

תשובה: אין לאמרה, כי בכל תפלה ותפלה על כל תיבה ותיבה ישבו אנשי כנה"ג וזקקו וצרפו דבריהם, להלביש הדברים בפנימיות, ומי יודע אם בכח הרב להכניס בפנימיות בתפלתו החדשה (תשו' מהרי"ץ סי' מז, מקור לפסקו: ברכות כח:).

שאלה: אם שרי לעשות שחוק לפורים ממכירת יוסף ע"י שבטי י"ה.

תשובה: אין הדעת נוחה מזה, וקבלה בידי צדיקים שכל מי שיהי' לו חלק, חלילה לא ינקה רע. (תשו' מהרי"ץ סי' נו, מקורות לפסקו: סנהדרין קא, אר"ח סי' תקס ס"ג, וטו"ז שם סק"ה, מגילה כה, ובטו"א שם מה שכ' בשם הירושלמי).

ש א ל ה : אם נכון לסדר חופה וקידושין ליהודי ונכרית שהרבה שנים חיו יחד כאיש ואשה בנישואין אורחים וגם ילדים נולדו להם. זה מקרוב הסכימה האישה להתגייר מכיון שהמשך פרנסתה תלוי בכך. כעת אחרי שהתגיירה הם רוצים שנסדר חו"ק. ונתעוררתי לדון אם נכון לעשות כך בגלל הדין של הנטען על הנכרית (יבמות כד:). אלא שבנידון דידן ברור שאם לא נסדר להם חו"ק ימשיכו לחיות כמקודם כאיש ואשה.

ת ש ו ב ה : בודאי אסור לגיירה אם כל רצונה להתגייר בשביל פרנסתה התלוי בכך. והיסוד לגיירה הוא שהבעל לעולם ישאר באיסור כל ימיו וגם בכה"ג אינו מותר רק באם גמר הוא והיא בדעתה לשמור את התורה והמצוות שאשה חייבת בהן ושהיא מאמינה באחדות הבורא, באופן זה אחר חדשי הבחנה מותר לסדר להם חו"ק. וצריך להמציא להם קודם לזה חוברות של דיני טהרת המשפחה בישראל כדי שידעו מה זאת ויחיו בטהרה. (שר"ת היכל יצחק חאה"ע ח"א סי' כ. המקורות שעליהן נשען בירור ההלכה: תשו' הרמב"ם סי' קכד, תשו' טוב טעם ודעת הלכות גרים להגר"ש קלוגער ז"ל ובהג' חכמת שלמה אה"ע סי' יא, תוספתא יבמות פ"ד ושו"ע אה"ע סי' יא).

בימינו לדאבוננו, שהמצב כ"כ פרוץ שיהודים שעפ"י הדין הם בכלל פושעי ישראל, הרבה מהם המנהיגים של הקהלות, ואף מנהיגי האומה, מה נחשב זה לנכרי זה, או לנכרית זה, מה שאומרים בפה שמקבלים יהדות ולמה ישמרו את המצוות כשכל כך הרבה יהודים אינם שומרים, באופן שיש אומדנא שהקבלה מסופקת כשהסבת הגירות היא חיצונית, ומכיון שיש לדון שגרים כאלה הם גירי ספק תרי משתנה הדין שאם יבואו לפנינו לגיירם יש לנו להמנע, שהרי אנו מכניסים את הגפש הזאת באיסורים חמורים, ואנו נותנים מקום לתעודבת זרע ספק נכרי בישראל. ועי' עוד בהיכל יצחק סי' כא בענין זה שאלה חמורה מזו.

ש א ל ה : מי שהשכיר עצמו לומר קדיש, ועתה רוצה עוד אחר לשכרו, אם מותר לו, או שחשוב כמקפח להראשון.

ת ש ו ב ה : כל קדיש שיאמר עולה לכל אחד ואחד אם כוונתו שיעלה לטובת שניהם. (תשו' דובב מישרים ח"ב, מקורות לפסקו: עירובין ס"פ ג' זכרון אחד עולה לכאן ולכאן ושם בתוס', נזיר דף ט ובתוס' שם. סוכה מד דלרבא יצא יד"ח ערבה בערבה שבלולב, רמ"א סי' שעו).

ש א ל ה : ילד בכור שהרופאים הוציאוהו מרחם אמו בצבת באופן שהכפות היו מפסיקין בין ראשו לרחם, אם מחויב בפדיון הילד.

ת ש ו ב ה : צריך פדיון בברכה, (תשו' דובב מישרים ח"ב סי' לב, מקורות לפסקו : סדרי טהרה סי' קצד בשם תשו' הרא"ה, תוס' נדה מב ד"ה שהוציא, בכורות מו, אבני נזר חיר"ד סי' שצא).

ש א ל ה : מי שנודע לו ע"פ הרופאים שהלב שלו בצד ימין, אם יניח תפילין בימין משום דבעינן שימה כנגד הלב.

ת ש ו ב ה : יניח על השמאל, דהלא איטר מניח תפילין על שמאל ידיה שהוא ימין דעלמא אע"ג דלבו בשמאל כמו בכל אדם. (תשו' דובב מישרים בח"ב בהוספות בסוף הספר עמוד שכ, מקורות לפסקו : מרדכי מנחות דשימה כנגד הלב בעינן ולא סמוך ללב, ר"ן חולין צב, ארץ צבי סי' קטו).
ש א ל ה : אם מותר לעשות אינעקציאן (זריקה) לחולה שאין בו סכנה, בשבת ויו"ט, ע"י רופא ישראל.

ת ש ו ב ה : פשוט דהאינעקציאן שעושין ע"י תחיבת מחט לבשר בעומק הוי מלאכה דאורייתא כי א"א שלא יוציא קצת דם, ולכן אסור לחולה שאין בו סכנה אפילו ע"י רופא ישראל שמחלל שבת בפרהסיא בלאו הכי, אבל לקרות רופא ישראל מחלל שבת בפרהסיא לחשאב"ס שרי ואם הוא יכתוב רעצעפט אפשר שאין אנו אחראין לו בזה. (תשובות שמן המאור חאו"ח סי' לד, מקורות לפסקו : שו"ע או"ח סי' שכח סעיף יז, ב"ח לבוש טו"ז ותו"ש שם, מג"א שם ס"ק נג, רש"י בשבת קז ד"ה החובל ותוס' שם, ותוס' שבת עד ד"ה דליצול וכתובות ה ע"ב ד"ה דם, רמב"ם הל' שבת פ"ח ה"א, ש"ך יר"ד סי' קנא סק"ו ובדג"מ שם, רמ"א סי' שי סעיף יא ומג"א שם סק"י).

ש א ל ה : ליקח פוידער ביוה"כ לחולה כל הגוף שאין בו סכנה האם שרי.

ת ש ו ב ה : שרי ליקח בלא מים דהוי שלכד"א והפוידער יהי' פחות מכשיעור שלא בכדי אכילת פרס (שמן המאור חאו"ח סי' לד).

ש א ל ה : אם מותר לעשות מאכלי קרח (געפרארענעס, אייזקרים) בשבת ויו"ט, ואופן עשייתן הוא שנותנים חלב או שאר משקה עם ביצים בכלי דק של רדודי פחים ומערבין בו תבלין וצוקער ואח"כ מעמידים הכלי עם התערובות הנ"ל לתוך כפור וגליד וע"י סבוב וטלטול ונענוע שעושים עם הכלי בתוך הכפור נעשה מתערובות הצלול שבתוך הכלי מאכל קרוש ערב וטוב לאכלו בימים החמים.

ת ש ו ב ה : בשבת אסור דגראה כבורא ומוליד ממשקה צלול מאכל קרוש, וביו"ט שרי, והרוצה להחמיר ביו"ט יעשה ע"י עכורים, וע"י עכורים אין שום מקום לאסור, ועכ"ז לעשות המאכלי קרח למכירה אין להתיר. (תשו' שמן המאור חאו"ח סי' לה, מקורות לפסקו : שבת נא, רש"י רשב"א רמב"ן ר"ן רא"ש או"ז

הל' שבת סוסי' סב, או"ח סי' שכ סעי' ט טו"ז סק"ז ומג"א סק"ג וי"ד סי' שיח סעי' טז, נדה יו. ר"ש טהרות פ"ג סוף מ"ב שו"ת הרא"ש כלל סא סב, ר"ש כלים פ"א מ"ד תיו"ט פ"ד דובים מ"י בשם מהר"י קורקס ומש"כ עליו במשנ"א טהרות פ"ג מ"א, ר"ש טהרות פ"ט מ"ה וריש פ"ג דטהרות, מג"א סי' שכ סקט"ו ותו"ש ומחהש"ק, ע"כ שייך לדיני שבת ומכאן ואילך השייך ליו"ט: ריש מס' ביצה, שבת מה: ביצה ח. תוד"ה אמר רב יהודה, עירובין דף מו רע"א בתוס', טוש"ע או"ח סי' תצח, ביצה לג במשנה, ה"ה ריש פ"ה מהל' יו"ט וב"י סי' תקב, מהרש"א ביצה לג, שבת סו"פ במה טומנין, סי' תק"י ס"ה ברמ"א ומג"א. — וראה שו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' צח; נועם ח"ג, שער הלכה, עמ' כב).

שאלה: אם מותר לשתות מי סודה שנעשו בשבת ויו"ט בבית חרושת של גוי. תשובה: בעיר שרובה נכרים יש להתיר (תשו' הרי בשמים מהדורא שלישית ורביעית סי' כה, וההיתר נזכר בארוכה בהרי בשמים מהדו' תנינא סי' קד, ובתשו' שמן המאור חאו"ח סי' לט נוטה ג"כ להקל כשהנכרי עושה הסודה לעצמו ע"ש באריכות והביא ג"כ מתשו' יד יצחק ח"ג סי' צב, צג, וצד ביאור נכון בזה ע"ש). שאלה: בשר שהוקרש כאבן במקרר (פריזער) ושהה ג' ימים בלא הדחה אם נאסר למליחה.

תשובה: בדיעבד יש להקל כשנקרש כאבן ממש, אבל להניח בפריזער לכתחילה כדי שיקרש, ליותר מג' ימים יש לאסור אם לא לצורך גדול שכדיעבד דמי (ת' אגרות משה חיו"ד סי' כז, מקורות לפסקו: באר היטב ביו"ד סי' סט סק"ח ופרמ"ג בשפ"ד שם ס"ק ס, ובסי' כח כתב האגרות משה דלהניח לכתחילה בפריזער על מנת שאחר ג' ימים או יותר יאכלנו ע"י צלי ג"כ אסור, אם לא שכבר אירע שעברו ג' ימים אז שרי לו שיהי' הבשר מונח בפריזער כדי לצלותו אחר כמה ימים. שאלה: בתנורי הגעז שבמדינתנו אם יש חשש זיעה בבשלו תבשיל של בשר מגולה לאסור לבשל אח"כ תבשיל של חלב מגולה.

תשובה: לכתחילה יש להחמיר שלא לבשל בהתנור של געז תבשיל בשר מגולין ותבשיל חלב מגולין זה אחר זה, ובדיעבד כיון שהוא ספק אם מזיע בודאי, הגם שיותר נוטה שמזיע, אין לאסור אם היה אחר מעל"ע דהבליעה היה נותן טעם לפגם, ומצד חשש שמא נפל מהזיעה שבעין איזה טפות הוא יותר מששים לפי המסתבר יותר, וכיון שהוא רק ספק איכא ס"ס שמא לא היה זיעה כלל ואף אם היה זיעה שמא נפלו רק טפות שאיכא ששים נגדם כהמסתבר, וכל זה כשבשלו בהתנור דבר לח אבל אם בשלו דברים יבשים שהם אוכלים בלא משקין דהדין דזיעת אוכלין אינו אוסר (כמבואר בפרמ"ג בהקדמה לאו"ח בהנהגות השואל עם

הגשאל בסדר שני סעי' לז) יש להתיר אפילו בזה אחר זה אף בהזיעה, ומ"מ למעשה בודאי הזיעה יש להחמיר, אבל בסתמא אין לחוש לשמא הזיעה בדברים יבשים ומותר בסתמא בזה אחר זה.

ובדין המכבר שמימים הקדרה עליה והאש מתחתיו ולפעמים נשפך מן הקדרה עליה אם צריכים מכבר מיוחד לשל בשר ולשל חלב או שיש לתלות שטעם הבשר או החלב נשרף.

הדבר פשוט שמה שהוא בעין על המכבר ישפוף, דמצד הבליעה הם כשתי קדרות שנגעו זה בזה, דהא אין מניחין על המכבר בשר וכדומה בלא קדירה ומחבת שמותר אף לכתחלה, ומה שנופל ונשפך על הטס על ידי הרתיחה מתייבש תיכף שהוא חם מאד כי הוא על האש. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' מ. מקורות לפסקו: שו"ע יו"ד סי' צב ס"ח פרמ"ג במשב"ז סקכ"ט, ביאורי הגר"א סקל"ט ועוד סי' צב ס"ו וסי' קח ס"א ברמ"א, פ"ת סי' צב סק"ו).

שאלה: אם שרי להדיח כלי בשר וחלב בסינק, והחשש הוא שהסינק בולע ע"י עירווי ראשון שלא נפסק הקילוח מלכלוך שומן בשר ומלכלוך שומן חלב שעל גבי הכלים, וגם הרבה פעמים מונח בהסינק גופיה שיירי מאכל ובלע ע"י העירווי בתוך מעל"ע בין מבשר ובין מחלב, ואח"כ בשעת ההדחה מבליע ע"י העירווי בהכלים ממה שמפליט מהסינק איסור של בשר וחלב, ולכן רצה השואל לומר שאסור להדיח בהסינק אלא כלים קטנים בתוך כלי גדול מיוחד לבשר ומיוחד לחלב, אבל הנשים לא נהגו כן ועתה השאלה אם כתורה עושין או לא.

תשובה: המקילין כתורה וכדין עושים, ובעל נפש הרוצה להחמיר לעצמו יחמיר אבל לא להורות כן לאחרים, והטעם דרך כשהקלוח המים חמים הולכים ממש על הבשר או חלב בעין מבליע ואז ג"כ רק אותו מקום כדי קליפה, ושוב אם אח"כ משתמש בכלי באותו מקום אין כח הקילוח להפליט מהסינק ולהבליע לתוך הכלי לעשות ב' פעולות להפליט ולהבליע, ולהדיח כלי נקי שאין עליו לא בשר ולא חלב בעין אפילו לבעל נפש אין להחמיר, וכ"ז אפילו להדיח כלים בסינק גופיה, אבל כשמדיחין על דפים מיוחדים לבשר לבד ולחלב לבד, ואף אם מדיחין על חוטי ברזל המגביהים הכלים שלא יגעו בסינק אף שהמים נשטפים מהכלים גם על הסינק אין שום חשש אף אם היה נאסר קליפת הסינק כיון שאין נוגעין, ומצד הזיעה מהקליפה הנאסר בסינק אין שייך שיאסור דהא תתאה גבר ולא יאסור אף מהקלוח שהוא עילאה יותר מקליפה, ואם יש זיעה היא מהקלוח שהוא היתר, ואף אם נודמן איזה פעם דהמים שירדו להסינק הגיעו עד הכלים אף שלכתחלה טוב לזהר לבעלי נפש, מ"מ אין שום חשש בדיעבד אף לבעלי נפש (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' מב. מקורות לפסקו: יו"ד סי' צב ס"ז וס"ז סקכ"ו וסי' צה ס"ג,

ש"ך סק"ח, רמ"א סי' סח ס"י, תוס' מס' שבת דף מב מחלוקת רשב"ם והר"י בעירוי, חו"ד סי' צב סק"ג, והירושלמי שהביאו התוס' במס' שבת שם, פרמ"ג בשפ"ד סי' צה סק"ח, ש"ך סי' סח סק"ה וסי' צה סק"כ וסי' סט ס"ד וסי' צא סק"ח, וסי' סי' צה סק"ב, וש"ך סי' סח סק"ג.

שאלה: מקום אשר מבשלים שם נבלות וטרפות שקצים ורמשים, והרבה יהודים נכשלים כי אותו מקום הוא ספארט צענטער יהודי, ויש ביד הרב והקהלה לפעול אצל הבע"ב שלא יבשלו שם רק בשר כשר וגם שלא יבשלו בשבת ומשגיח תמידי יעמוד שם וישגיח על זה, אבל זה אי אפשר לפעול שלא יתירו למכור למי שמבקש לשנות חלב וגלידה קרה הנעשה מחלב, אחר ארוחת הבשר, ואם לא יניחו אותם בזה, אז אין רוצים כלל לעשות כשרות, מה הדין אם בכה"ג יעמיד הרב והקהל משגיח להתם או לא.

תשובה: בודאי אין להתיר איסור דרבנן לרשעים שאומרים שאם לא יתירו להם יעברו על איסורים חמורים דאורייתא, ואף שישתמדו אין לנו לחוש לזה (ראה מס' קדושין דף עב) אבל בנידון דידן בודאי שרי להרב ולהקהל להעמיד משגיח על הכשרות של בשר ושלא יבשלו בשבת, דהמשגיח אינו משגיח על היחידים הקונים ועל המוכרים, אלא משגיח שהמאכל בשר והמאכל חלב יהיו כשרים, ואם היחידים הבאים לקנות קונים והמוכר מוכר להם באופן שעושים איסור באכילתם ששותים חלב אחר ארוחת בשר אין המשגיחים אחראים על זה, ונהי דהמוכר עובר על לפנ"ע אין אחריות איסור זה על המשגיחים, וגם בהכתב שיתנו הרבנים להמוכר שידבקו שם אין בכך כלום, שהרי לא יכתבו בהמכתב שהמוכרים אנשים כשרים, אלא שכל הדברים הנמכרים שם הם דברים כשרים שעומדים תחת השגחת הרבנים (תשו' אגרות משה חו"ד סי' נב, מקורות אינו מביא לדבריו, וכל הכתוב באותה תשובה נשענו על סברות בעלמא).

שאלה: אם יש להאמין למנהלי בית-חרושת במה שכותבים במכתבם שכל מה שעושים נעשים רק משומן של צמחים (וועדזשעטייבל) וכדומה.

תשובה: יש להאמין להם מכמה טעמים. (א) משום דאומן לא מרע נפשיה. (ב) משום דעבידי לאיגלווי, (ג) מטעם דמירתת מעונש לפי חוקי המדינה. (ד) משום דהמכתב שלהם היתה בנוגע לחולה ולא שאלו אותם בנוגע לכשרות. (תשו' אגרות משה סי' נה).

שאלה: כלים שמבשלים בעלעקטרי, שבשולי הכלי יש מכונת עלעקטרי שא"א לטבול מקום מכונת העלעקטרי שמתקלקל מחמת המים, ובאותם כלים עצמן נותנים המאכל להתבשל, מה דינם לענין טבילה.

תשובה: הכלים צריכים טבילה עד מחיצת מכונת העלעקטרי, ונהי שמכונת העלעקטרי מחובר להכלי ואין המים נכנסים לשם, אותו מקום חבור אינו חוצץ דדין בית הסתרים יש לו לאותו מקום חיבור ובית הסתרים אינו חוצץ לענין טבילת כלים (כשו"ע יו"ד סי' רב ס"ה) ולכן סגי טבילה להכלים. (תשר) אגרות משה חיו"ד סי' נז. והטעם דלא מתבטל מכונת העלעקטערי להכלי להחשיבו לכלי סעודה, כיון דמשתמש הוא למקום האש שהוא תשמיש אחר, והן לענין התשמישין כשני כלים המחוברים. וראה שם עוד בסי' נח בזה. — וראה שו"ת מנחת יצחק ח"ב סי' ע"ב).

שאלה: בבית־חדושת שעושין גליצערין מחלב (תרבא) אסור, ורוצים להכשיר את המכונות ואת הצינורות כדי לעשות אח"כ גליצערין משומן כשר, ודרכם תמיד לנקות בזיעת מים של ר"מ מעלות בשביל שלא יתקלקלו האחרונים, ומדקדקים שלא ישאר אפילו משהו, וכשיכשירו כדי לעשות אח"כ שומן כשר יכולים לנקות ע"י חום שיותר גדול עד תק"ג מעלות, וכל תשמישם הוא רק ע"י חום של ק"ע מעלות, מהו אם שרי לעשות כן או לא.

תשובה: בודאי אם היו מכשירין במים רותחין שמעלין רתיחות לא היה בזה שום חשש, אבל לעשות ההגעלה בזיעת מים (הנקרא סטים בלע"ז) בזה הספק גדול אפילו בסטים של תק"ג, ולאמת אינו מועיל ואינו כלום, אבל אם ע"י חום הגדול נעשה זיעה גדולה שנתהו מזה שם מים הרבה מהזיעה, פשוט שמועיל להגעלה דהמים הבאים מהזיעה הם כמים ועדיף משאר משקין שמצינו (סי' תנ"ב בסופו בב"י ורמ"א שם ס"ה) שמקילין, אבל להכשיר בשומן הכשר ויהי' אסור השומן הראשון ויועיל להכשיר השומן השני אינו מועיל ואין להגעיל בזה (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' ס. מקורות לפסקו, או"ח סי' תנא סעי' ד ו"ה, יו"ד ריש סי' קכא, מ"ב סקכ"ז, טו"ז יו"ד סי' צב סקכ"א, ר"ן סוף פרק כל הבשר, רשב"א ח"א סי' תקג).

שאלה: איש שאומנתו הוא לשרטט אופני הבנינים על נייר שעל פי תמונה זו בונין אח"כ אם מותר לשרטט לעכו"ם הרוצים לבנות בית תפלה שלהם.

תשובה: לדינא מותר אף באופן דליכא חשש איבה, אבל עכ"פ מהראוי להתרחק מהכיעור אם אין בזה משום איבה, וכן אף באין לחוש לאיבה אבל הוא עני שצריך לפרנסתו אינו צריך להחמיר מאחר שמדינא מותר וכ"ש כשיש לו הפסד ממון כגון שעובד אצל אחרים ואם לא ירצה לעשות שרטוטים אלו יסלקוהו מעבודתו, שאין לו להחמיר, אבל כשליכא הפסד ממון וא"צ לפרנסתו וליכא איבה, יש לו להחמיר ולהתרחק מן הכיעור שלא להיות אף מסייע רחוק לזה. — ולעשות שרטוט כנ"ל לבנין רעפארם וקאנסערוואטיווע טעמפלען ליכא שום איסור ואין

צריך אף לתחמיר. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' סח. מקורות לפסקו: טור יו"ד סי' קמג ובי' שם שו"ע ס"ב טו"ז סק"ד ובאורי הגר"א שם, רמ"א סוסי' קלט, תוס' ע"ז יט ד"ה הגיע).

שאלה: אם מותר לסחור בסטעמפס של מדינות שיש על הסטעמפס שתי וערב וכומרים.

תשובה: איני רואה שום איסור לעשות מסחר בהם ולהחזיקם בתוך שאר סטעמפס של שאר מדינות (ת' אגרות משה חיו"ד סי' סט. מקורות לפסקו: שבת קמט תוד"ה ודיוקני ורא"ש שם, ע"ז ג תוד"ה ה"ג, וע"ז מד).

שאלה: אם מותר לעשות מסחר הכנת חתונות שהוא להשכיר האולם ולעשות הסעודה וכדומה שנקרא קייטערינג בלע"ז, באשר שבהרבה חתונות מתנהגים שלא כשורה ברקידות אנשים ונשים וכדומה, אם יש בזה משום לפנ"ע או מסייע ידי עוברי עבירה, וכן מה הדין להשכיר האולם ולהכין סעודה לימים שאסורים לעשות נישואין, והוא הפסד הגדול שהשכירות ליום עולה להון רב.

תשובה: הנה בעיירות גדולות שבנקל להשיג לשכור אולמות אחרות ליכא לפני עור, רק מסייע לידי עוברי עבירה שהוא אסור מדרבנן, ובעובר עבירה במזיד אין מצווין להפרישו ואין כאן משום מסייע (ש"ך סי' קנא ודגמ"ר שם), ואף החולק (המג"א סי' שמז סק"ד) וס"ל דאף לישראל מומר אסור לסייע לידי עבירה, הכא גם הוא יודה דשרי, דאם הוא לא ישכיר האולם ילך למקום אחר ששם אפילו המאכלים אסורים, ונמצא שאדרבה במה שמשכיר להם את האולם שלו מונעם מעבירה של מאכלות אסורות, ולעבירה זו דריקוד וכיו"ב הא לא מסייע בעצם כלום ולכן אף להמג"א אין לאסור. גם יש לומר דלא אסרו משום מסייע ידי עוברי עבירה כשליכא לפני עור אלא בנותן לו דבר שיעשה בו רק מעשה העבירה, אבל בדבר שהעיקר הוא למעשה היתר כמו שכירת האולם שהוא לעשות בו החתונה והסעודה רק שיעשה שם גם מעשה עבירה של רקודין אין להחשיב שהשכירות הוא ע"ז ולאסור. ולשכור לימים שאסורים לעשות שמחה יש לסמוך על הש"ך במקום הפסד מרובה, ואם עי"ז לא יוכל לעסוק במסחר כלל אפילו לכתחלה יש לסמוך על הש"ך ודגמ"ר, ואם אפשר מתחלת שכירתו ישיג נכרי אחד שלהנכרי יהיו שכירות אלו ימים האסורין בשמחה שישכיר הוא. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' עב. מקורות לפסקו: ב"ק סט, שביעית פ"ה מ"ו מ"ח ו"מ"ט ובמפרשים, ע"ז כ"א).

שאלה: אם מותר ליתן תודה בספרו שמדפיס, למי שהלווה לו כסף להדפסת ספרו.

תשובה: אסור ליתן לו תודה מדין ריבית דברים אבל שרי לכתוב בלשון הודעה שיתברך מן השמים, כי זה הוא אמת שיתברך בזכות מצותו הגדולה.

ונמצא שהוא רק הודעה וספור דברים בעלמא, שודאי מותר לפרסם איך שלוח מפלוני סך כך וכך אף אם יהיה מזה להמלוח הנאה, לכן מותר לכתוב בכתב ולפרסם בדפוס, ויכתוב כגון נוסח כזה „ברכה נתונה מהשי"ת לפלוני הגומל חסד והלוח להדפסת הספר כך וכך" או דוגמא של נוסח זה. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' פ).

שאלה: אודות הרפואה שהמציאו, שאם לוקחים אותו חוזרים השערות הלבנות למראיהן הראשון לשחור או לאדום, אם אסור לאיש לבלוע אלו הסממנים מצד לא ילבש גבר.

תשובה: אסור, דהא דאסור כל תקוני נשים לא על עצם המעשה שלובש ומתקשט בהמלבושים וקשוטים שעושות הנשים חל האיסור, אלא על מה שיוצא מזה שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים, וכאן היוצא מלקיחת הרפואה הוא שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים וממילא מדינא אסור. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' פב. מקורות לפסקו: רמב"ם הל' ע"ז פי"ב ה"י, טיו"ד סי' קפב הגר"א שם סק"ד, ביצה כז ובכורות לג באיסור הגרמא להטיל מום בבכור, שבת קי לאסור לשחות כוס עיקרין, הגר"א אה"ע סי' ה ס"ק כח, רמב"ם הל' אס"ב פט"ז הי"ב ומ"מ שם בהג"ה בסוף פט"ז מהל' אס"ב).

שאלה: מי שלא היה אפשר לו לבעול ביאה ראשונה מצד שהפתח היה סתום ביותר והוצרכה לרופא שיפתח את הפתח באינסטרומענט ולהוציא הדם בתולים, ואמר הרופא שאם לא יבעול באותו יום יש לחוש שיתדבק עוד הפעם, אם יש בזה דין פרישה עד אחר ספירת ז' נקיים וטבילה.

תשובה: מותרת לבעלה ואינה צריכה ז' נקיים וטבילה, כי הרי דם בתולים הוא בעצם דם מכה ורק במה שיצאו ע"י ביאה אסרו חכמים ולא ע"י הכאת עץ ואינסטרומענט, ואם ע"י ביאתו אח"כ ימצא דם עדיין יתלה בדם בתולים ויצטרכו לפרוש עד שתספור ז' נקיים וטבול, ואם לא ימצא דם לא יצטרך לפרוש דיש לתלות שכל הדם יצא ע"י מעשה הרופא אף אם יאמר שעשה רק פרצה דחוקה. והיתר זה לדינא מותר גם אם לא יתדבק הרחם עוד הפעם אם לא יבעול באותו היום כאשר נזכר בהשאלה. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' פז. מקורות לפסקו: רא"ש ר"פ תינוקות בב"י יו"ד סי' קצג בשם הרשב"א ובסד"ט שם בדעת הרשב"א בהלכות רמב"ן בסו"ס בעלי הנפש).

שאלה: חוט ברזל שעל השיניים כדי ליישרם אם הוא חציצה.

תשובה: האשה אומרת שהחוט ברזל הוא רפוי אחרי עבור איזה זמן מהדוק הרופא, וא"כ אפשר לבא שם מים אם היתה פותחת את פיה איזה רגעים.

ויותר מראוי לביאת מים א"צ כי היא ביה"ס, וא"צ לפתוח את פיה (כדאיתא סי' קצח סעי' לח) אבל בזמן שמהודק יש לחוש לפי"ז, ואולי אין למחות הרוצה לסמוך על הא דחוט הברזל הוא רק מיעוט וגם בבית סתרים שלהרבה שיטות הוא רק מדרבנן דהוי תרתי דרבנן, וגם אפשר יש לצרף דהחוט הברזל נעשה כדי להציל השיניים, אבל אם הוא רק ליפות אותה אסורה לטבול כל זמן שמהודק. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' צו).

ש א ל ה : אם שרי לקבל משרה של מלמדות אצל הקאנסערוואטיווע.

ת ש ו ב ה : אם מלמד הזה הוא גם מלמד בישיבה כשרה, בודאי אסור דהרי תלמידי הישיבה כשרה יאמרו שגם אצל הקאנסערוואטיווע טוב ללמוד שהרי הרבי שלהם הוא רבי גם שם ויצא מזה ח"ו קלקול גדול, אבל גם בלא"ה ללמד שם בבנינים פשוט שאסור אפילו אם מתפללים כל הברכות כראוי כתקנת חז"ל, אבל אם משנים קצת מהתפללות אז בכל אופן אסור ללמדם אפילו שלא בבנין שלהם, אבל אם בני הקאנסערוואטיווע באים בבנין כשר של חרדים ושם רוצים ללמוד הכל כתקנת חז"ל אז צריך ללמדם תורה דאולי יתגדלו לתורה ומצות כיהודים כשרים. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' קלט).

ש א ל ה : אחד שנדר שהאינשורענס פאליסע שלקח יהי' לצדקה. והענין כך הוא, שבכל שנה יצטרך ליתן להקאמפאניע מעות כפי הצריך להסך שהתחייבו לו, ואחר מותו יתנו הקאמפאניע את המעות להצדקה שאמר. ואחר זמן נעשה אותו האיש עני ואינו יכול לשלם יותר והחזירו לו את מעותיו ששילם עד עכשיו כאשר היה בהתנאי של האינשורענס, ועתה שואל האיש אם יכול לחזור מגדרו.

ת ש ו ב ה : כיון שנדר והוא בריא (ולא שכ"מ) ונדר לאחר מיתה אינו נדר ויכול לחזור, אך לרוחא דמילתא יתיר את נדרו ע"פ ג' ורשאין להזדקק לו בכה"ג. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' קמז. מקורות לפסקו: נמוקי נדרים כט בשם הרשב"א, מרדכי ב"ב דף קנא בשם מהר"ם, רמב"ם הל' מכירה פכ"ב הט"ז וע"ש בכ"מ וב"י חו"מ סי' ריב ושם סעי' ח ורמ"א שם סעי' ז וקצות שם וסי' רצ סק"ג).

ש א ל ה : אם צריך המוהל לילך למול לבית שיראה שם חילול שבת.

ת ש ו ב ה : בודאי מצד הדין אסור לילך למקום שיראה חילול שבת או שאר איסור, אבל עכ"ז המוהל מחוייב לילך למול ובפרט כשאין שם מוהל אחר, אבל תיכף אחר עשיית המצוה יפנה להם עורף וילך לו (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' קנו. מקורות לפסקו: יומא ע, יו"ד סי' רסא).

ש א ל ה : בנדון הגי דלוקחים ילדים לגדלם כבנים שקורין אדאפטירן.

ת ש ו ב ה : יש בזה ענין שלא טוב בשל ילדי ישראל, ולא טוב בשל ילדי נכרים. בשל ילדי ישראל יש חשש גדול של ממזר שתוקי ואסופי, מתחלה צריך לחקור אם האם איננה אשת איש ואם היא פנוי' אם לא נתעברה מבעל אחותה או שאר קרובים האסורים לה משום ערוה, וצריך לחקור מאוד מי הי' אביו או אמו או אביה או אמה, שלא יבאו לידי כך שאח ישא אחותו וכיר'ב הרבה חששות, וחסרון זה ליכא בשל נכרי דאין בהם ממזרות ולא איסור קרובות לכשיתגיירו, אבל מ"מ צריך להודיעם קודם י"ג לזכר וי"ב לנקבה שנתגיירו שלא ימחו אח"כ דאם לא ידעו כלל שהם גרים אפשר שגם בהיותם גדולים יכולים למחות, ואפשר שיקנו אותם שיהיו עבדים או שפחות ע"מ שישתחררו, אבל גם זה קשה דלא ימכרו להם כן, ואם הילד היא בת תהי' אסורה לכהן, ואם הוא ולד ישראלית שילדה מעכו"ם הוא ולד כשר לישראל ופסול לכהונה, וגם כן צריך לידע שם האם כדי שלא יבא מכשול לישא את אחותו מאמו או שאר עריות מצד אמו. ובלוקח ילד נכרי זכר צריך למולו על דעת ב"ד ולהטבילו ע"ד ב"ד, וצריכים להכין לכך ג' אנשים כשרים ואינם קרובים זה אל זה שהם יהיו הב"ד, וימולו אותו לשם גירות, ואח"כ כשיהי' אפשר לטבלו יטבלו אותו לפני ב"ד, ובשעת המילה יברכו אקב"ו למול את הגרים, וברכת להכניסו א"צ (עי' יו"ד סי' רסח ס"ה וט"ז סק"ב וש"ך סי' רסז סק"ג), ובשעת המילה לא יתנו לו שם רק אחר הטבילה. ואם הקונה הבן מתבייש אפשר להקל שיתנו אז שם, ואם רוצה המגדלו שיקראו הילד פב"פ על שמו אפשר לקיים מבוקשתו ויותר טוב לומר פ' בן אברהם, ובכלל עצמי שאין לנו להכניס זרע נכרים כלל כי אין בזה שום צורך ותכלית (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' קסא וקסב. מקורות לפסקו: כתובות יא והג"ה אשרי שם, ח"ס חיו"ד סי' רנג).

ש א ל ה : בדבר הטייפרעקארדער שנשמע ממנו פסוקים וברכות ושמות.

ת ש ו ב ה : מותר להעמיד הטייפרעקארדער שישמעו הפסוקים עם השמות והברכות, ואיני רואה בזה דבר איסור, שאיסור להזכיר שם שמים וברכה לבטלה הוא על האדם בפיו כדרך הדבור, אבל לא ע"י עצים ואבנים, אבל צריך לראות שהמקום יהי' נקי מאחר שנשמעים פסוקים ושמות הרי יהרהרו ממילא ואסור להרהר במקום מטונף, אבל אסור לעשות טייפרעקארדער לכתחלה מפסוקים בשביל לשמוע הניגון להתענג, מצד האיסור דעושה פסוק כמין זמר שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבש"ע עשאוני בןיך ככנור שמנגנין בו לצים (כדאיתא בסנהדרין קא). ואם עושה הטייפרעקארדער כדי שע"ז נוח להתניגון להתלמד מזה, יש להתיר. ולמחוק טייפרעקארדער אלו למעשה אולי אין למחוק

שנראה כמחיקת השם. ובשבת וי"ט אסור לעשות שיקלוט הטייפרעקארדער הקול, ואף בלא מתכוין אם הוא פסיק רישיה אסור. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' קעג. עי' בשו"ת מנח"א ח"ג סי' כה מש"כ בזה י. פ.).

שאלה: אם שרי למכור ס"ת לביהכ"נ של קאנסערוואטיווען אשר אינם שומרים תורה אבל מכבדים אותה וגם קורין קריאת התורה.

תשובה: איני רואה בזה איסור בעצם, דאף שלמכור ס"ת לבני הקראים אף שג"כ מכבדין אותה איתא בברכ"י (יו"ד סי' רפא ס"ב) שאסור משום שמביא לידי גניזה, נראה דהוא רק לקראים שיש בהם כותבי ס"ת ויחשבו שכתבו בעצמן שהדין שנגזר מדין כתבו מין ואפיקורס, אבל אלו הקאנסערוואטיווען ידוע שאין כותבין בעצמן אלא קונים מסופרים המוחזקים בכשרות לכן לא יצטרכו לגנוז ואין כאן הורדה ולכן כיון שמכבדין אותו ליכא איסור למכור להם, אבל מ"מ נראה שבס"ת ישנה שהיא בביהכ"נ של אנשים כשרים אין למוכרה להקאנסערוואטיווען שהיא כעין הורדה, שמתחלה היתה משומרת באנשים כשרים ועתה באנשים עוברי תורה, וגם לא יקראו בה כדין, ולכן אין להתיר אלא בס"ת חדשה. (ת' אגרות משה חיו"ד סי' קעד).

שאלה: אם שרי הדבקת אבר ובשר ועצם של מת באיש חי, או אסור מדין אה"נ דמת במת ישראל, ואת"ל במת ישראל אסור מהו ממת עכו"ם.

תשובה: מת אסור בהנאה אפילו שלכדה"נ וממילא אסור לחבר ממת ישראל אבר ובשר ועצם, אבל ממת עכו"ם יש להורות לצורך גדול כלרפואה כהמתירין בהנאה, ומאחר דרובא דרובא משל עכו"ם הם א"צ לחקור אחריו ושרי אם לא שידוע לו שממת ישראל הוא. (תשו' אגרות משה חיו"ד סי' רכט. מקורות לפסקו: סוגי' דשלכדה"נ עם המל"מ בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח, והגהות רע"א ע"ז יב, מל"מ פי"ד מהל' אבל הכ"א, שו"ע יו"ד סי' שמט, תוס' ב"ק דף י, מ"מ פ"ב מהלמ"א ה"ג בשם הרמב"ן, הגר"א סק"א סי' הנ"ל, מה"פ ריש ב"ק, רדב"ז ח"ג סי' תקמח. — וראה „נועם" ח"ד, עמוד ר"ריז).

שאלה: אם כהן צריך שידבקו בו אבר ובשר ועצם ממת אם יש מקום להתיר מצד איסור טומאה.

תשובה: כיון שדאי אין הרופאים מדביקין את הבשר המת מבחוץ אלא חותכין את העור והבשר ושם בנקב שנעשה בתוך האבר מבפנים מדביקים את בשר המת, הרי אותו המקום מבפנים הוא בית סתרים שלא מיטמא בנגיעתו שם, ואף שעתה הוא גלוי בשעת הנגיעה כיון שפתחוהו, מ"מ הוא נחשב בית הסתרים, דהא פותחין על מנת לסתום תיכף ולא ישאר פתוח, ואין לך בית הסתרים יותר מזה, ומשום משא נמי לא נטמא הגם דבמשא נטמא אף בבית הסתרים (כמפורש

גדה מב) אם לא יזיז הרגל שבה מדבקים בשר המת עד אחר שיתפרו (כמבואר ברש"י חולין כ ובר"ש ורא"ש פ"ה דובים מ"ג) וא"כ אפשר לצוות להרופא שיראה לקשור את הרגל שלא יזיז אותו ממקומו עד אחר שיתפור ששוב לא יטמא במשא אף קודם שנתחבר ממש לגוף החי ויהי' בו חיות (ואף שהרמב"ם חולק בזה בפ"א מהל' טו"מ ה"ו, לא קיי"ל בהא כהרמב"ם כי רובם ככולם של הראשונים ס"ל כרש"י תוס' ר"ש רא"ש ורע"ב) ומאחר שנתבטל בשר המת לבשר החי נסתלקה הטומאה מבשר המת (כחולין קכב וגדה נה ורמב"ם פ"ג מטו"מ הי"א), ואם אפשר יצו להרופא שגם הוא לא יזיז הרגל עד אחר התפירה, וכל הנ"ל כמוכח רק בבשר מת עכו"ם ולכן מותר לעשות כן. (תשו' אגרות משה חיר"ד סי' רל. מקורות לפסקו: שיטת הראב"ד דכהנים בזה"ז טמאי מתים הם, אבל אין לסמוך על זה דכמעט כל הראשונים חולקים עליו, שיטת היראים שאין כהנים מוזהרים על טומאת נכרי כמבואר בהגמ"י פ"ג מהל' אבל, וגם על זה אין לסמוך כי כל הראשונים חולקים עליו, ומה שהחולה ישן אז, אין לסמוך כלל על זה (והאריך מאוד בכל זה בביאור ארוך) רש"י קדושין כה, גדה מג בתוס', לענין בית הסתרים).

שאלה: אם מותר לעשות עקספערומנט מבשר מן החי שנחתך מחולה אחד תשובה: הנה רק מת אסור בהנאה ולא בשר מן החי שאף באכילה הוא רק בעשה (רמב"ם והרמ"א יו"ד סי' עט ס"א) ולהרא"ש (כתובות דף ס) הוא רק מדרבנן, וא"כ בהנאה מותר (כמפורש בש"ך שם סק"ג), ומצד דין קבורה ג"כ אין לאסור דעל בשר מן החי אין דין קבורה דוקא אלא שלא יהי' מוטל בבזיון, וא"כ סגי בשריפה ג"כ ובכל מיני איבוד מן העולם, ולכן אין לאסור מלעשות עקספער-רימענט כיון שעיי"ז אבד מן העולם, ובודאי מה שישאר יצטרך לקבור. (ת' אגרות משה חיר"ד סי' רלב. מקורות לפסקו: הביא שיטת הנוב"י מהד"ת סי' רט דבבשר מן החי ליכא דין קבורה אף באבר מן החי מצד מצות קבורה רק כדי שלא יכשלו כהנים בטומאה דאמה"ח וממילא בבשר מן החי שליכא טומאה כמפורש בחולין קכט אין צריך קבורה כלל, והוא חולק עליו מגמ' נזיר מג דצריך קבורה וראה בירושלמי ר"פ כ"ג בנזיר וכתובות דף כ, אהלות פ"ד מ"ב וברא"ש שם. ובאגרות משה סי' רלא הכפיל דבריו לחלוק על הנוב"י והורה לקבור בשר מן החי וכ"ש אבמה"ח ע"ש, אבל בסי' רלב עושה עצמו קצת חורגי בדבר וכ' דלאו קבורה דוקא בעי רק איבוד מן העולם ואפילו בשריפה שרי ע"ש).

שאלה: אחד שיש לו מוכן ומזומן כמה אלפים דוללאר, והי' לו חשק ליסע לא"י אך מסיבות שונות אין לו אפשרות לזה, ולכן הוא מסתפק אם להניח צוואה לבניו שלאחר אריכות ימים יוליכו אותו לקבור בארץ ישראל, והוא בטוח שבניו יקיימו הצוואה, או שישלח המעות לא"י לאיזה ישיבה, עתה בחיים חיותו.

תשובה: כלל בדינו שלא להחמיק את המצוה דכל שהוי מצוה לא משהינן, ועוד לזמן מרובה חיישינן שמא ימלך וישנה דעתו, וכ"ש דחיישינן לשינוי דעת הבנים ואי אפשר להיות בטוח, ונוסף על כל זה כל ענין של ההבאה לא"י אחר מיתה אינו ברור כל כך, אבל להלכה נראה דמי שהוא אדם כשר וגם היכולת בידו או ביד משפחתו שפיר דמי להביאו לא"י, אבל לדחות עי"ז החזקת התורה שבידו לעשות זה אינו, ובפרט דאיכא ספיקא טובא כנ"ל ולכן יתן המעות לישיבה כשרה שבא"י תיכף ומיד. (ספר סהרת יו"ט ח"ו מעמו' צב—קכ. מקורות לפסקו: או"ח סי' כה בב"י ובדרכ"מ לענין מי שתפילין מזומנים בידו ואין לו טלית שלא ימתין על הטלית ויניח תפילין, תשו' הרדב"ז סי' יג מג"א שם תה"ד סי' לה, שו"ע סי' תכו, שו"ת שבוי"י סי' לד עבוה"ג סי' יב וצ"צ סי' קכו, ח"ס חאה"ע סי' פא, סברת הרא"ש סו"פ ר"א דמילה ומה שכ' עליו הח"ס או"ח סי' נה, ראב"ד בפ"ג מהל' אישות הב"ג, ב"ח ופרישה יו"ד סי' רסה, רשב"א תשו' יח למה אין מברכין על מצות צדקה, נדרים י' מרכבת המשנה מכילתא פ' בא סי' טו, זית רענן להמג"א פ' ויקרא, ספרי פ' האזינו על הכתוב כי שם ה' אקרא, ובאמצע התשובה כ' עוד ספיקא שהרי אפשר שיתעשרו הבנים וישתנו למעלותא וירצו לקיים כיבוד או"א משלהם לעשות רצון אביהם או אמם להביאם לא"י מכיסם, ואז יזכה לתרתיו, ועוד דחביבה מצוה בשעתא ליתן עתה מיד וראה תו"כ פ' ויקרא פי' יט עה"כ אם לא תשיג ידו, ירושלמי כלאים פ"ט סוף ה"ד, מהרלב"ח סי' סג רמב"ם פ"ה מהל' מלכים ה"א, פרקי דר"א: וכל הרשעים בא"י נפשותם נשלכות לחוצה לארץ שנאמר ואת נפש אויביך וגו' ולעתיד לבא הקב"ה אוהו בכנפות הארץ ומנער אותה מכל טומאה ומשליכן לחו"ל שנאמר לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה, עכ"ל, טוש"ע יו"ד סי' שסג ובמפרשים, מהר"ם שיק חיו"ד סי' שנד, נובי"ת יו"ד סי' רה, שוב הביא דלעתיד כשיכבש מלך המשיח את כל העולם יהי' לכל העולם כולו דין א"י, והיפ"ת בראשית רבה פ' כו סי' ג הכריע שיהי' שני תחיות צדיקים יקומו תיכף בזמן ביאת המשיח עם ביאת אליהו ומשיח ביחד, ושאר כל העולם כולו יקומו בזמן תחיית המתים הכללית, ובנוה"ק פ' ויחי, שוב הביא תשו' ב"ש יו"ד ח"ב סי' צד שנשאל באחד שהי' מחזיק חתנו שיוכל לשקוד על התורה ושם על לבו לנסוע לא"י ועי"ז יצטרך חתנו לבטל מלימודו, והשיב כיון דמצות ת"ת גדול ממצות ישיבת א"י ומותר לצאת מא"י לחו"ל ללמוד תורה, ולכן גם מחזיק ידי לומדי תורה בחו"ל דהוי כלימוד וממילא אסור לבטל מצות החזקת ת"ת עבור מצות ישיבת א"י ע"ש ראיות ברורות).

Editorial Office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director

NOAM

**A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems**

VOLUME 5

מכון תורה שלמה
למחקר ולחינוך

Published by
TORAH SHELEMAH INSTITUTE
JERUSALEM 5722 ISRAEL