

מִן הָרֵב שְׂאוֹל יִשְׂרָאֵלִי זַ"ל

בדין איסור יחוד.

(לסיום מס' קידושין)

א. בשלהי קידושין שנינו דיני איסור היחוד, ובגמרא שם אמרו שהוא נלמד מהתורה ברמז ממש"נ "כי יסיתך אחיך בן אמך", שרק עם האם מותר להתיחד. הנה, אעפ"י שבגמרא כאן לא הזכירו אלא היחוד הנלמד מהפסוק, והוא יחוד עם העריות בדומה ל"בן אמך", כבר אמרו בגמרא סנהדרין (כ"א, א'), שבימי דוד גזרו על יחוד הפנויה משום מעשה שהיה של אמנון ותמר. ואמרו שם, שיחוד עריות הוא מהתורה וחכמים גזרו גם על הפנויה.

ב. והנה ב'פרישה' (ואה"ע, כ"ב) מעלה שאף נשים האסורות בל"ת אסורות ביחוד מהתורה. והקשה ע"ז במנ"ח (מצ' קפ"ח) לאלה המפרשים שיטת הרמב"ם שאיסור ביאת הפנויה הוא גם בדרך אקראי ולא דוקא במיוחדת לזנות, א"כ למה היה להם לגזור על יחוד הפנויה, הרי אף היא בלאו ד'לא יהיה קדש' קיימא, וא"כ היא בכלל האיסור הרמוז מהתורה.

כן העיר המנ"ח על הפרישה, שהלימוד מהתורה הוא בדומה ל'בן אמך'. א"כ נוכל לומר דדוקא חייבי מיתות בדומה ל'בן אמך' הוא שאסרה התורה, ולא חייבי לאוין. ומתרץ המנ"ח, שאסור היחוד בפנויה אינו דומה להנך ואינו אסור מהתורה, כיון שיש לה דרך של היתר ע"י קידושין.

אולם לענ"ד תירוץ זה אינו, שהרי קי"ל באשתו נדה, הא דמותר להתיחד עמה היינו דוקא בבא עליה, אבל בחתן הוא ישן בין האנשים ואסור להתיחד עמה. הרי לנו מזה, דאעפ"י דיהיה היתר לאיסורה מ"מ אסור כשלא בעל. וא"כ, מאחר שלמדים איסור יחוד בכל האסורות, הרי בפנויה צריך להיות איסור מכיון שלא בא עליה. וזה ודאי דוחק לחלק, שבפנויה יכול מיד להיות מותר מה שאין כן בנדה שהוא רק לאחר גמר הנידות, שמ"מ הרי יש היתר לאיסורה ואיך למדים זאת מאיסור יחוד הכללי. אלא ע"כ, שכשלא בא עליה מסתבר שסברא זו של 'יש היתר לאיסורה' אינה משפיעה.

ג. בעצם דברי הפרישה י"ל שאינם מוכרחים כלל, שכל עיקר דיוקו שהוא אסור מהתורה הוא משום שנזכר שדוד ובית דינו גזרו על הפנויה "ולא קאמר שגזרו נמי על איסור חייבי לאוין". וזהו דקדוק קלוש, שדוד גזר כפי מעשה שהיה, ומעשה שהיה עם פנויה היה. אמנם כן ודאי שעם הגזרה חייבי לאוין ודאי אסורי, אולם לא הוצרכו להזכיר זאת שהרי לא גרעי מפנויות, ולעולם איסור תורה אין אלא בדומה ל'בן אמך', דהיינו חיובי מיתות וכפשוטו הסברא, וכמש"כ המנ"ח.

ד. אכן נראה להוכיח, שכל חייבי לאוין איסורם מהתורה, ממ"ש בסוטה ז', והובא בסוגיא דידן, שהיו משלחים שני תלמידי חכמים עם הבעל המביא אשתו לירושלים לשתיה, והיינו כדי שלא יבא עליה. וחייב זה לדעת ת"ק הוא מהתורה, שהרי ר' יהודא חלק עליו, ובגמרא נתבאר שקודם הביא רביא מק"ו, ואח"כ כשדחו הק"ו הביא רביא מן הכתוב "והביא האיש את אשתו אל הכהן". ואם הדיון הוא על חיוב דרבנן, מאי רביא מייטי. אלא ע"כ לת"ק הוא אסור מהתורה, אלא ע"י אחר השומר עליו, ואיסור זה הוא ע"כ מצד הל"ת דטומאה דאיכא עלה, הרי שגם חיוב לא למדים, ולא רק חייבי מיתות ב"ד.

ה. אכן רש"י בסוגיא דידן על המשנה דסוטה מפרש מה שמלווים אותו שני ת"ח הוא בכדי שלא תמחק המגלה בחנם. ומתוך שרש"י מעמיד הדברים לא על דחיית הגמרא דקאמר להתראה, אלא על התחלת הסוגיא כשהיה ס"ד שהת"ח מלווים כדי שלא יתיחד עמה, נראה שבא לומר שמטרת השמירה שם היא לא מצד איסור היחוד, אלא בכדי שלא יבאו למחיקת המגילה בחנם.

ולכאורה, היה מקום לתמוה, דלמה היה לו לרש"י להכנס לפרצה דחוקה ולא פירש כפשוטו מצד איסור היחוד. אבל לפי הנ"ל מובן, שהוא משום שאיסור הסוטה הוא בל"ת ולא מצינו בזה איסור יחוד, ושלא כה'פרישה'.

ומה שאמר ר' יהודא החולק על חכמים שבעלה נאמן עליה בק"ו מנדה, שמזה נראה לכאורה שלרבנן אין לבעל נאמנות שלא יבוא עליה כמו שנתבאר שם בגמרא דסברי דאין ללמוד מנדה, אין הכונה שהשאלה היא אם יש לשמרו מלהתיחד מצד שאינו נאמן וחיישינן לאיסור, אלא שר"י בא לומר שכשם שסומכים באיסור חמור על הבעל שימנע עצמו מלעבור איסור, מכל שכן שיש לסמוך עליו באיסור קל, וא"כ ודאי לא יבא עליה, שישמור עצמו שלא להתפתות ליצרו. וא"כ, כיון שברי שלא יבא עליה, אין גם צורך לשמרו מצד מחיקת המגילה. ורבנן סברי דהיא הנותנת - שבאיסור קל אינו נאמן, וע"כ יתכן שיעבור על האיסור, ולזאת צריך השמירה בכדי שלא תמחק המגילה.

אמנם הק"ו קצת קשה, דמאי ק"ו הוא שודאי לא יבא עליה. הניחא אם היתה השאלה אם להאמינו שלא יבא שייך ק"ו שמספיקה נאמנותו, אבל מכיון שחוששים למחיקת המגילה, בזה לא שייך הק"ו.

עליה, וא"כ שוב קשה ל"ל הת"ח לאתרווי, הרי אנו מניחים שלא יבא לידי כך. ובע"כ צריך לומר שמחמת חומר מחיקת המגילה חוששים יותר מלאיסור עריות שלא יכשל הוא, וא"כ כל הק"ו של ר"י ליתא. ובע"כ שר"י לא נחית לטעמם דרבנן, וסבר שהת"ח הוא בגלל השמירה של האיסור ולזה נתן הק"ו, ואף מה שהשיבו היא הנותנת, היינו לשיטתיה למאי דסבר שהכל בכדי שלא יבא, וא"כ גם מה ששאלנו ל"ק.)

אכן כל זה דוחק. והיותר נראה, שודאי מה שמותר להתיחד עם הערוה ע"י שמירה, אין הפירוש שע"י"ז בטוחים שלא יעבור, כי אין אפוטרופוס לעריות והרבה יש שעוברים ואינם נרתעים גם מן הרואים, אלא שאמדינן לדעתיה ששמירה של א' (או של כל אלה שנזכרו בגמרא) מרתיעה את האדם כמו בשעה שיש הרבה. ואם אינו נמנע מפני זה - גם כשיהיו רבים לא ימנע, ונמצא שאין בידינו אמצעי מניעה נגדו. אבל ודאי אין זה מקנה בטחון שלא יעשה העבירה. וע"כ מלויס אותו בנידון דידן הת"ח, כי חוץ מהשאלה שלא יבא לכתחלה אנו גם מעוניינים בדיעבד לדעת אם עבר בכדי שלא להשקותה. וע"כ מוסרים לו הת"ח בכדי שזה ישמש גם תריס לכתחלה גם עדות בדיעבד.

ור' יהודא שעושה הק"ו, אעפ"י שכנ"ל לענין הדיעבד אין הק"ו קיים כלל, כנראה פליג אדידהו וסבר שאין לחשוש גם הכא יותר מאשר באיסור ערוה החמור, ועביד ק"ו שיש לסמוך עליו שלא יעבור, וממילא לא יגיע כלל לידי התראה, ולא צריך לא ליווי ולא ת"ח. ומעתה אין זו סתירה גם לפי הסלקא דעתין, שנאמר שתמיד סברו שלא צריך שמירה בכדי שלא יבא עליה לדעת רבנן רק בכדי להודיע, אלא שר"י דחה שהרי ודאי לא יבא עליה ואין צריך לשמירה כלל.

ולפ"ז יש ראייה מגמרא דילן להיפך, שבאיסור ל"ת לא צריך שמירה ושלא כה'פרישה', ומובן שממילא הקושיא שהקשה זמנ"ח על הרמב"ם אינה מעיקרה.

ו. אכן נראה, שבנידון הצורך דליווי ת"ח פליג הרמב"ם אדרש"י ואינו מפרש כרש"י, כי זה לשונו בפ"ג מסוטה: "ומוסרים לו שני ת"ח לשמרו שמא יבא עליה קודם שתיה, שהרי נאסרה עליו עד שתשתה", ולא הזכיר בלשונו שהרי ע"ז המים לא יבדקו, אלא משום שהרי היא אסורה עליו וזוהי מטרת השמירה, שלא יבא עליה באיסור.

והנראה, שרש"י והרמב"ם לשיטתייהו אזלי. והרמב"ם אי אפשר היה לו לפרש כרש"י שהוא בכדי לשמור עליו שמא תמחק המגילה בחינם, שהרי שיטת הרמב"ם פ"ב מסוטה שמי שבא ביאה אסורה מימיו אין המים בודקים את אשתו, ושלא כרש"י שפירש הא דביאה אסורה היינו שבא עליה לאחר קינוי וסתירה שנאסרה עליו ע"ז.

וא"כ לרמב"ם לא שייך כלל לומר שכל מה שמיחדים לו שני ת"ח היינו בכדי לשמרו שאם יבא עליה באיסור יבאו להודיע, שהרי תיקשי - התינח על ביאה זו בידינו

להעמיד עדים, ומה נעשה על כל העבר היכן היו העדים שלו שלא בא ביאה אסורה עד היום. ובע"כ אתה סומך עליו לאחר שמודיעים לו שממילא לא יבדקו המים את אשתו, וא"כ גם על שעה זו למה לא נאמינהו, מאחר שבין כך אתה תלוי בו ובנאמנותו לגבי מחיקת המגילה. ובשלמא לרש"י דלא קפדינן אלא על ביאה אסורה זו, שייך לומר השמירה שיראו שלא בא עליה, אבל לרמב"ם אין זה שייך כלל.

ומעתה מובן, שהרמב"ם אי אפשר לו לפרש כרש"י במטרת הת"ח שמוסרים לו, אלא ע"כ לדידה הוא מדין שמירה מצד האיסור עצמו. ובע"כ שסובר שגם מצד איסור דחייבי לאוין יש בו איסור יחוד מהתורה וכו"ל, כדעת הפרישה, א"כ הדרא קושיא לדוכתא דוקא על הרמב"ם לשיטתיה.

ז. והנראה בזה, עפ"מ שנקדים מש"כ הב"ש סי' כ"ב, שלדברי הרמב"ם יחוד הוא רמז מהתורה כמש"כ בלשון שהוא אסור מדברי קבלה על כן אין לוקה אלא מכת מרדות. ותמה עליו במנ"ח הנ"ל, שנראה מדבריו כאילו לסוברים שהוא מהתורה ממש הרי הוא לוקה, והאיך ילקה הרי אין בזה ל"ת בתורה אלא מכח הדיוק של 'בן אמך' ילפינן לה [והווי לאו הבא מכלל עשה, שאין לוקין עליו].

והנראה, דהנה יש לחקור באיסור יחוד מהו, אם הוא מפני החשש שמא יעבור מצד פיתוי היצר הוא שישנו תמיד, אלא שכל שאינו יחוד יש לו כל העולם בגדר שומר ומתביש מהם ונרתע, וכשמתיחד מסתלקים המפריעים ושוב יצרו בתקפו עומד, או שנאמר שעצם היחוד גורם לליבוי היצרים וחיזוקם.

והנראה כצד השני, שהרי פסק הרמב"ם שהרבה אנשים מתיחדים עם הרבה נשים, והיינו אף בפרוצים (וכל אדם לרמב"ם בדין פרוצים לזה, כידוע).

ולכאורה קשה, כיון דקיי"ל דאסור לאדם להתיחד עם הרבה נשים, הרי לנו מזה שנשים מתוך שדעתן קלה אינן משמשות שמירה, וכמו כן קיי"ל שאשה אחת לא תתיחד עם הרבה פרוצים ג"כ מטעם זה, וא"כ למה יהא מותר הרבה עם הרבה, הרי אין כאן מי שישמור. ובע"כ, שאם הם רבים לא מדין שמירה הוא, אלא שאין צריך כלל בשמירה, כי כשהם רבים אין יצרו מתגבר עליו כלל, ולא מטעם שמירה קנחתינן עלה, כי אז לא היתה זו שמירה, אלא מפני שלא צריך לשמרו בתנאים אלה, [ומכאן שעצם היחוד הוא הגורם לליבוי היצר] וכו"ל.

ומעתה יוצא, שלפי מה שפסק הרמב"ם פ' כ"א מאי"ב שאיסור קריבה לערוה הוא ל"ת מהתורה, גם יחוד כיון שיש בו משום גורם לגלוי עריות יש בו איסור קריבה בערוה. וכן באמת מדוקדק לשון הרמב"ם שכתב באיסור היחוד של הערוה "שהיחוד גורם לגלות ערוה" כמו שכתב באיסור הקריבה לערוה שהיא המביאה לגלות ערוה. אכן אם נדקדק נראה קצת שינוי בלשונו, שלענין קריבה כתב שזה מביא לגלוי עריות, ואילו ביחוד כתב שזה גורם. והיינו שלמד מתוך שאמרו בגמרא

מביא לגלוי עריות, ואילו ביחוד כתב שזה גורם. והיינו שלמד מתוך שאמרו בגמרא שזהו רק רמז, שמשום כך לא כתבה תורה בפירוש כי אין זה מביא ממש כמו הקריבה, אלא שזה גורם, היינו דרגא קצת יותר נמוכה. אבל מ"מ גם זה אסור מהתורה, כיון שיכול לגרום לכך.

ומעתה מובנים דברי הב"ש, שרצה לומר שאיסור היחוד אינו איסור עצמי אלא הוא סעיף מאיסור הקריבה, ואילו לא היה רמז אלא היה ממש איסור כי אז היינו כוללים אותו באיסור הקריבה ממש והיה לוקה מצד הל"ת דקריבה. אכן לזאת לא כתבה התורה בפירוש להשמיענו שיש בזה רק משום הסתעפות של איסור הקריבה ולא איסור קריבה ממש ועל כן אינו בל"ת זה.

ומעתה מובן מאד למה יש איסור יחוד בסוטה אם האיסור נאמר בחייבי מיתות מהיכן לנו לחייבי מלקיות וכהערת המנ"ח, כי מכיון שאין זה איסור עצמי אלא הוא סעיף מדין איסור הקריבה דעריות, מעתה כל מי שהוא בדין ערוה ועי' יבמות י"א, א' וכלול באיסור הקריבה הוא גם כלול באיסור היחוד, כי זהו אחד הסעיפים של איסור הקריבה.

ומובן לפ"ז לשון הרמב"ם לענין איסור יחוד הפנויה שכתב "ואעפ"י שאינה ערוה, בכלל יחוד עריות הוא". ולכאורה אינו מובן מאי בעי בזה, ומה פירוש שהוא בכלל יחוד עריות, הרי חכמים גזרו על זה איסור בפני עצמו ומה השייכות של יחוד עריות לכאן. אבל לפי הנ"ל הרי כל איסור יחוד בעריות אף הוא היינו רק מצד שזוהי אחת מצורות קריבה האסורה. וא"כ לכאורה לא היה מקום לאיסור היחוד דפנויה שאין בה איסור קריבה. ולזאת כתב שכללנו חז"ל לפנויה בגדרי איסורי עריות, ועל כן כל מה שיש בעריות יש בזה, וממילא גם איסור קריבה יש בפנויה וההסתעפות מזה הוא היחוד.

ומעתה מיושבת קושית המנ"ח על הפרישה למה אין לדעת הרמב"ם איסור תורה ביחוד פנויה, כי למרות שכנ"ל יש לרמב"ם איסור תורה ביחוד סוטה - היינו משום שהיא בדין ערוה, מה שאין כן פנויה שאינה בדין ערוה. ממילא ל"ש בה איסור יחוד מהתורה, אלא רק מדרבנן.

ובזה מיושב גם מה שהערנו בראשית הדברים, שהגמרא דידן לא הזכירה שאיסור יחוד הפנויה הוא מגזירה מיוחדת ולא מצד הרמז מהתורה, שהוא רק לעריות. דלפי הנ"ל יוצא, שגם איסור הפנויה אינו איסור עצמי, אלא שכללוהו חכמים בכלל עריות, ולזאת נאסר כדן הערוה וכדברי הרמב"ם. ואולי לקח זאת הרמב"ם מסתימת דברי הגמרא הנ"ל, ודו"ק.