

אלא כדי לכפות אותו על הגט, כופין אותו על דבר האחר שיודעים שלא יוכל לקיים ויגרש, אז נראה כי הכפיה היא על הגט ממש.

מובנים איפוא דברי המבי"ט שאינו מבחין בין שכופין אותו לשעה שידוע שאין לו, לבין שידוע להם מתוך דבריו והתנהגותו "שלא ירצה לפרוע ויגרש", כי בשני המקרים, אם עיקר הכוונה של הכפיה איננה שישלם, שהרי גם במקרה השני ידוע להם שע"י הלחץ הזה עליו לשלם - יגרש את אשתו, וזוהי בעצם המטרה שלהם במה שתובעים וכופים אותו לשלם, כי אז גם לפי התשב"ץ, יש על זה תורת כפיה לגרש, ודין גט מעושה עליו.

[יתכן מאד, שגם דברי הרשב"א מדברים על כגון דא, שהרי מתוך הנידון של השאלה שעיקר המגמה של האשה וקרוביה היתה שיתן גט, ולא היתה המטרה שלהם במה שאיימו עליו במאסר אם יאחר התשלום אפילו שעה אחת, לא היתה אלא שיבהל מזה ויגרש, כפי שעשה באמת. ורק ככה"ג דעת הרשב"א שזה גט מעושה, באופן שאין מחלוקת כלל בזה].

וכיון שכן, הרי לדעת המבי"ט כל מיני התקשרויות בחוזים, כמוצע לפנינו, שמגמת ההתחייבות אינה ההתחייבות הממונית, אלא הלחץ והכפיה שעל הבעל בגלל התשלומים, שע"י יאות לגרש, בכל אלה העמל לריק, כי בזה לכולי עלמא דין גט מעושה עליו.

אכן, הרמ"א שהביא הדעות באופן שיש כאן מחלוקת, נראה שלא הבין כהמבי"ט, והדברים צ"ע רב, לא רק לכתחילה, כ"א גם בדיעבד. כי כל כה"ג הבי"ט והמבי"ט מסכימים כאחד שיש ע"ז דין גט מעושה, כדברי הרשב"א.

ג.

[המציע הנ"ל סבר שהצעתו תעלה יפה אף לשיטת התורת גיטין אשר סבר כי מאחר וקנייני האיש והאשה נעשו במעמד אחד נתלה הקנס בקידושין, ולפיכך הוצע לקבוע זמן אחרון למחילת החוב, מה שיועיל כאמור גם לתורת גיטין. ואולם המעיין יראה כי] התורת גיטין שכותב שבכה"ג שהתחייב בקנס כשלא יגרש לזמן קבוע, שאם אכן לא יגרש בזמן זה וממילא נתחייב בקנס מפני שעבר הזמן שקבע ואז נעשה הקנס למוחלט שניתן לכופו שישלמו, ואז גם "כשיגרש להפטר מחובו לא הוי גט מעושה כמש"כ התשב"ץ הנ"ל", גם הוא אינו רואה בזה עצה ותקנה "כשעושים פשר בין איש לאשתו". שהרי מיד כתב הצעה הראויה לדעתו, "לעשות קניינים בהפשר על גירושין שיקבל בק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש וכו' וכו' והוא ישאר על החיובים שלו", הרי ברור שלא ראה דרך אחרת לחייבו במתן גט. והנימוק פשוט, שהרי מאחר דלכתחלה יש לנהוג כמש"כ הרמ"א (קל"ד ס"ד) שאם קיבל עליו קנסות אם לא יגרש וכו' טוב לחוש לכתחלה לפטרו מן הקנסות (והרי רק מצד חששא זו של לכתחלה כל הטורח שטרחנו) הרי גם במקרה זה יצטרכו להחזיר לאיש את שטר ההתחייבות שלו עוד לפני ביצוע הגירושין, וא"כ הרי מיד יוכל לחזור בו ולא לגרש. שהרי המדובר רק בכה"ג שבגלל ההתחייבות שמפחד מהם מגרש, שאל"כ מה צריך לקבל אותם ממנו. וא"כ מיד כשיחזירו לידו ההתחייבויות יוכל לעשות שחוק מהאשה וללכת. ולא אמר התו"ג אלא שבכה"ג יכולים לתבוע ממנו הקנס, וכן אם גירש בדיעבד מבלי שביטלו ממנו הקנס הרי היא מגורשת. וזה עפמש"כ הרמ"א בזה. אבל אין זו עצה לכתחלה.

ואין לשאול דלכאורה לפני כן כ' שם דגם הקנס א"א לתבוע ממנו, כי אומר "אנא קאימנא לקיים הגירושין ומה אעשה שהבי"ט אינם רוצים לקבל הגט ואומרים שזה גט מעושה וכו'". דשם המדובר בזמן שקיימת עוד, לפי ההתחייבות שקיבל ע"ע, האפשרות לתת הגט ולהפטר מהקנס, דע"כ יכול לומר כדבר הזה, שמוכן לתת הגט בכדי שלא לשלם הקנס, וא"כ הרי הוא ממלא את התנאי שעליו. ואילו בסוף המדובר אחר שעבר הזמן ולא נתבע לכך והוא לא גירש מדעתו ומרצונו, דמעתה שוב אינו יכול לומר "אנא קאימנא", והרי קודם היה בידו לתת הגט מרצונו הטוב. ומה שהתקשו בו שכאילו לפי מה שכתב שההתחייבות הנגדית שנמסרת ע"י האשה עושה את התחייבותו קשורה בגירושין, שכאילו יש מזה סתירה מהתקנה של חכמי ספרד בביטול האסמכתא, האמת היא שביטול האסמכתא והקשר שבין שתי ההתחייבויות הנגדיות להדדי אין להם שייכות זה לזה. שלא אמר אלא שאין הבדל בין שבשטר התחייבות תלה הקנס באי הגירושין, או שזה כתוב בשני שטרות נפרדים - נגדיים, כי סו"ס הן גלוי וידוע שאין הבעל כותב את התחייבותו אלא על סמך ההבטחה הנגדית; וה"ז כמו בהאי עובדא של הרשב"א, שגם שם לא טען הרשב"א נגד תוקף ההתחייבות בקנס, וזה מפני שכל שהדבר בידו לקיים התנאי (שבנידון זה היינו הגירושין) אין כאן אסמכתא. ומ"מ הקנס אינו אלא כתוצאה מאי הגירושין וע"כ רואה זאת הרשב"א כגט מעושה. וה"ה באופן שההתחייבויות הן ע"י שני הצדדים. ומה שהציעו שיכתב בשטר הבעל שזו ההתחייבות בלתי תלוי לא מהני מידי, שהרי כיון שאינו מסכים לחתום על התחייבות זו, אלא א"כ תנתן ההתחייבות הנגדית, הרי זה ע"י עצם עובדא זו מקשר ההתחייבות עם הגט.

סימן קיב : בענין חיוב הגדת עדות

הערות בנוגע לשאלה אם קיימת חובת מסירת עדות שיש בה משום הצלת רכוש היחיד או הציבור, גם מחוץ לבי"ט.

א.

הנה היה מי שכתב לחלק בין הדין דאם לא יגיד וכו' (ויקרא ה') שהוא חיוב תורה להעיד, לבין הדין של גרם בניזקין שנגרם ע"י המנעות העדים מלהעיד. שחיוב התורה דאם לא יגיד נאמר במקום הגדת עדות בפני בי"ט דוקא, משא"כ דין הגרם בניזקין קיים בכל מקום שאם היה מעיד היה מביא תועלת, או עכ"פ ספק שהיה בעדותו מן התועלת (כגון בע"א לחיוב שבועה).

ומבאר בזה החילוק שבין הרמב"ם (הלי' עדות פ"א) שהביא חובת העדות רק בפני בי"ד לטור (חוי"מ סי' כ"ח) שהשמיט זאת, שהטור מדבר על דין גרם בניזקין, ולכן לא העתיק המלים "בבי"ד", דעיקר חיוב הוא שמנע עדותו ועי"ז גרם להפסד ממונו. ועפ"י דן גם בהגהת הרמ"א על המחבר בשו"ע (שם), ותמה בדברי הגר"א שסייעו מהגמ' ב"ק (ר"פ הכונס) ושבועות (ל"ב ע"א), בעוד ששם המדובר לענין דינא דקרא דאם לא יגיד, אבל לגבי דינא דמחבר שמקורו מדברי ר' יהושע דחיב בדי"ש הוא אפילו בע"א, לכאורה שפיר השמיט המחבר המלים "בבי"ד".

אך לפ"ז תמוה מה שהטור העתיק בלשונו "ואינו חייב להעיד עד **שיתבענו** שיעיד לוי". ועי"ש בב"י שהוא ג"כ מכללי חיוב העדות שנאמר בה אם לא יגיד וכו', ואם החיוב בדי"ש מצד גרם הפסד הממון אינו שייך להא דאם לא יגיד, אי"כ למה חיוב זה אינו קיים רק בתבעו להעיד.

ואם דברי הטור כשלעצמם עוד הי' אפשר לדחוק שהכונה "עד שיתבענו" היינו שאם לא תבע אולי בכונתו לותר על התביעה בכלל, והרי דבר זה תלוי בתובע, אך הן הב"י, שהוא הוא המחבר בשו"ע, בעצמו ביאר לנו מצד כללי חיוב העדות דאם לא יגיד, וכנ"ל. ובאמת גם לשון הטור מוכיח כן שהרי אמר "עד שיתבענו שיעיד לוי". לשון זה מוכיח בבירור דלא סגי מה שהוא תובע את הבע"ד, ואין העד חייב אלא כשתובע אותו להעיד, ולמה? אם יש בהמנעותו משום דין של גרם נזק, למה לא יהא עליו חיוב גם אם לא תבעו, כגון שאינו יודע בכלל שעד זה ראה, וכיו"ב.

רואים מהטור שאין חיוב הגדה אלא מצד דין דאם לא יגיד, אם מה"ת כגון בגונא דב' עדים ואם מדרבנן, כגון בע"א וכגונא דברייתא דב"ק, והיינו רק בב"ד.

ב.

ומה שמסתמך על המהרש"ל והמהר"ם שביארו התוס' (ב"ק שם) שמוסב על דינא דקרא דאם לא יגיד, אין מזה ראייה לעני"ד, שהרי דבריהם סובבים לבאר עיקר הדין דאם לא יגיד לא קאי בתובע העדים חוץ לב"ד, כמש"כ "אבל חוץ לב"ד אין לחוש". אבל אה"נ דלאחר שהתוס' מבררים שאין דין אם לא יגיד אלא בב"ד ממילא גם דינו של ר' יהושע אינו אלא בגונא דא.

וראייה פשוטה לזה, דאלי"כ למה דחק בגמרא לאוקמה בע"א ומצד ס' שמא הי' נשבע, הרי בפשוטו הוה מצי לאוקמי **בשני** עדים אלא שתבעם **מחוץ** לב"ד, דאז קושית הגמרא פשיטא דאורייתא הוא נופלת, שהרי חוץ לב"ד אין כאן מצד אם לא יגיד, כמש"כ התוס'. אע"כ כה"ג דאין משום "לא יגיד" אין גם דין גרם אם לא העידו.

ואין לדחות שעכ"פ בזה ל"ש מ"ש בברייתא חייב בדי"ש, שהוא כאידך שנשנו שם חייב לשלם בדי"ש, ואילו בתבעם חוץ לב"ד שעדיין בידם לבא להעיד, חיוב זה הוא שיש עליהם, ולא חיוב לשלם. שהרי יתכן גונא שאינו יכול שוב להביאם, כגון הא דנדרים כ"ז. אי לא אתינא עד לי' יומין ליבטלן זכותי (ועי' ר"ן שם). אלא ודאי שבתביעה מחוץ לב"ד כיון שאין בה משום אם לא יגיד, אין גם דין גרם בניזקין.

והסברא היא פשוטה, שרק אם יש עליו חיוב מהתורה להעיד, מהתורה או מדרבנן, הוא ששייך לומר שבהמנעו גרם נזק. משא"כ אם התורה לא חייבתו כלל להעיד, איך נחייבנו בתור גרם, ומה לו לנזק שקרה לחבירו? (ועי' במאירי כאן שכו' "שאף גרמא אין כאן, הואיל ואין כאן מעשה". בכל אופן, אין לדון על גרמא אלא כשיש עליו חיוב, עכ"פ לכתחלה, להעיד).

ובזה א"ש גם מה שיש לתמוה בדברי הגמרא דפריך פשיטא דאורייתא הוא, ומאי קושיא, והרי מהתורה לא שמענו אלא חיוב **לכתחילה** לבא להעיד ואיסור שעבר אם לא העיד וכבש עדותו, אבל הברייתא הן דנה על חיוב בדי"ש לשלם ובדומיא דאינך ג' הלכות, ומדין גרם בניזקין. ומה חיוב זה שייך לחיוב התורה דאם לא יגיד.

אלא ודאי כנ"ל, בלי חיוב התורה שמחייבתו להעיד אין מקום לראות בזה גרם בניזקין. אכן מאחר שמהתורה מחויב להעיד, כי אז ס"ל לגמרא דפשיטא דהמנעותו מלהעיד יש לזה דין גרם עכ"פ. ולתירוץ הגמרא גם בע"א יש עכ"פ חיוב **דרבנן** להגיד עדותו, ועי"כ גם בזה יש משום גרם בניזקין.

ג.

אכן העירו עוד בזה מכח דרשת התו"כ (קדושים, פרק ד') שבכלל האזהרה של "לא תעמוד על דם רעך" כלול גם "שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק". והובאו הדברים בסהמ"צ לרמב"ם (רצ"ז) וכן בס' החינוך (רל"ז). וכן הביאו מזה לדון גם בתירוץ התומים והשער משפט (חוי"מ שם) לענין מי שנתחייב בשבועה שלא להעיד.

בדבר זה כבר עמדו האחרונים - המשכנות יעקב והשער משפט עצמו, והובאו דבריהם בפתחי תשובה (סי' כ"ח, ד'). והוסיפו עוד לשאול מצד חיוב השבת אבידה. (ועי' בנתה"מ שם שהעלה בפשיטות לענין אם קבל ע"ע קו"פ, שמחויב מה"ת להעיד מצד השבת אבידה).

ברם הם עמדו ע"ז בתור **קושיא** על המחבר בשו"ע, שא"כ למה התנה חיוב העדות רק "אם יתבענו שיעיד לוי". וזו ודאי צריכה לפנים, ופלא על הנתה"מ שלא הרגיש בזה, שאם יש כאן משום השבת אבידה, למה לכה"פ בשיש שני עדים, התנה המחבר החיוב "אם יתבענו שיעיד לוי", הרי חובת השבת אבידה קיימת ועומדת גם בלי תביעה.

[וקושיא זו אפשר להקשות על התו"כ עצמו, למה הוצרך להכניס האיסור להמנע מעדות בכלל הכתוב "לא תעמוד על דם רעך" (דהדרשה "דם" מלשון "דמים" - מעות" הרי דחוקה מאד, כי לשון תורה לחוד וכו' ובלשון תורה לא מצינו ל"דם" בהוראת "ממון"). הרי בפשוטו יש בזה חיוב מצד השבת אבידה, וכי מה גרע הפסד ממון זה מכל הפסד ממון. ולהלן יתבאר בע"ה].

אולם מדברי המחבר בשו"ע רואים בהדיא דלא ס"ל שיש בזה משום חיוב השבת אבידה וכן מצד לא תעמוד על דם רעך. או שזה נדחה מהלכה, או שג"ז אינה אלא אזהרה **נוספת** לאלה שיש בהם חיוב דאם לא יגיד וכו', אבל אינו חיוב בפני עצמו, כשאין בו משום לא יגיד. ולשון הרמב"ם בסהמ"צ מוכיח כן שכ' : "וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכלהו ג"כ זאת האזהרה, כי הוא רואה ממון חבירו אבד, והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת **וכבר בא בזה הענין ג"כ אם לא יגיד ונשא עונו**".

וכן מוכח מגמרא דבי"ק הנ"ל דפריך מכח הכתוב דאם לא יגיד וזה אינו רק בתובעם בפני בי"ד, וכמבואר בתוס', ולמה לא פריך מכח קרא דלא תעמוד וכו' שהוא גם כשתובעים שלא בפני בי"ד. וכן קשים דברי התוס' שם שכתבו דכשתבעו שלא בפני בי"ד "אין לחוש", ולמה אין לחוש מצד הדין דלא תעמד על דם רעך וכנ"ל. מכל זה נראה ברור כשאין תובעים בפני בי"ד אין עליהם שום חיוב.

אכן זה באמת דורש הסבר, שהרי שאר דרשות שנדרשו בתו"כ שם מכתוב זה: אם ראית אותו טובע בנהר או לסטים באים עלייך, הרי ודאי החיוב הוא לא רק עד שיתבענו לזה. וצ"ע לכאורה.

ד.

ע"כ נראה שמכח מצות השבת אבידה אין כאן, כי כל העדאת עדות בעד לטובת האחד, הרי היא נגד האחר. וה"ז באופן טבעי מעורר את כעסו של הבע"ד שנגדו באים להעיד, ואם גברא אלמא הוא יכול גם לבא מזה נזק לעדים. וכן יתכן שישכר עליהם עדי שקר להזימם. וכבר מצינו בדומה לזה בדי"ן (סנהדרין ל"ז): שהעדים יכולים להעלות על דעתם "מה לנו ולצרה הזאת", וכדפירש"י: להכניס ראשינו בדאגה הזאת אפילו על האמת. **ובדיינים** נאמרה בענין זה אזהרה מיוחדת של "לא תגורו מפני איש", והוא רק לאחר ששמע דבריהם ויודע להיכן הדין נוטה, וכן אם הי' ממונה לרבים. אבל בלא"ה רשאי להסתלק "שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחרי הדיין" (חומ"מ סי' י"ב). ופחד זה הן קיים ביתר שאת כלפי העדים, שבעדותם הכל תלוי.

והרי בהשבת אבידה, כשהיה בטל מן הסלע פטור מלהשיב דשלו קודם, וא"כ חשש זה של הפסד בגוף או בממון, ואפילו רק זה שיהפך לו לשונא ומבקש רעתו, ג"כ אינו נוח לו לאדם, ולא שייך לחייבו מצד מצות השבת אבידה. וע"כ צריך ריבוי מיוחד של אם לא יגיד וכו', שמכח חיוב זה הוא צריך להכניס עצמו לסבל אי הנעימות, אבל מכח השבת אבידה הכללי באמת אי"ח כלל.

ה.

ונלע"ד שזו גם הכונה של דרשת התו"כ שחיוב להעיד נכלל בלא תעמד על דם רעך, וכבר הערנו לעיל שזה ודאי לא מצד משמעות המלה "דם", בפרט שכאן עיקר הכתוב הרי אינו מיותר ונצרך לענין השבת גופו כמבואר שם, ובסנהדרין ע"ג. ובכלל אינו מובן למה רק ענין זה של הפסד ממון חבירו כללו בלאו זה, ולא כל הפסד ממון שמצווה ועומד להציל חבירו מן ההפסד. ואם מצד דכל הפסד ממון בכלל השבת אבידה הכללי הוא, א"כ הדרא קושיא דלמה זה הוא יוצא מן הכלל, ובע"כ מטעם האמור, א"כ למה זה נכלל בכלל לא תעמוד וכו'. ומנין לנו שכתוב זה מחייב גם בכה"ג.

ונקדים בזה עוד מש"כ הכ"מ (פ"א מרוצח הי"ד) בשם הגה"מ מירושלמי שהאחד רואה חבירו טובע בנהר מצוה להצילו, הוא גם בגונא **שמסכן** עצמו, ומסביר מצד שזה ודאי וזה ספק.

ובמנ"ח (מצ' רל"ז) תמה על הלכה זו, במה עדיפה מצוה זו מכל המצוות שנדחות בפני פקו"נ ואפילו ספק פקו"נ. והסיק דמש"ז לא הביאו הלכה זאת להלכה. אבל זה תמוה, הן הירוש' עצמו, והן דחית הירוש' מכח סברא בעלמא. ונראה שזה למד הירוש' מעצם הדרשא דנתרבה מכח לא תעמד על דם רעך הוא בטובע בנהר ולסטים וכיו"ב, ולמ"ל קרא לזה, וכי במה גרוע השבת גופו מהשבת ממון, והרי ק"ו איכא. ומה שדרשו (ב"ק פא:) השבת גופו מקרא ד"והשבותו לוי" נ' שנצרך רק לגונא שאמור שם שתועה בדרך, וודאי שסו"ס ימצא דרכו, אלא שיתייגע וכיו"ב. ולזה צריך קרא כיון שעכ"פ הדבר בידו, או שיכול לשכור לו אדם זה או אחר שיוורנו הדרך, וי"ל דלא חייבה תורה לטפל בו במקרה זה מצד מצות השבת אבידה, שהוא רק כשאין הבעלים כאן. אבל בטובע בנהר וכיו"ב שאינו יכול לעשות מאומה להצלתו, פשיטא דלא גרע מהשבת ממון. ולזה ס"ל לירוש' דעיקר הכתוב בא להשמיענו דחייב לסכן עצמו להצלת חבירו.

וני שזוהי גם דרכו של התו"כ הנ"ל. וע"כ מבחינה זו מכניס בכלל דרשה זו גם העדאת עדות, שגם כשמפחד מחשש נזק ממוני או גופני, שבזה מצד אם לא יגיד אינו חייב, כיון שזה ענין שבממון שייך בזה הכלל "שלך קודם". שהכתוב בא להעדיף ודאי דחבירו על ספק דילי, הן במה שנוגע להצלת נפשות כהא דטובע בנהר, הן במה שנוגע לעדות ממון, וכנ"ל. וכ"ז הוא בעדות שמצד עצמה קיים בה החיוב דאם לא יגיד, אלא שהי' ס"ד להפטר כנ"ל מצד שלך קודם לזה באה האזהרה שאין כאן פטור, משא"כ כשהתורה בכלל לא הטילה עליו חיוב, כגון שהוא מחוץ לבי"ד, ל"ש גם לרבות מכח כתוב זה. וא"ש דהן הרמב"ם והן השו"ע לא הזכירו דרשא זו דלא תעמד וכו' לענין חוץ לבי"ד, ובתובע בבי"ד הרי כתבו החיוב מכח אם לא יגיד. וא"ש גם לשון הרמב"ם בסהמ"צ הנ"ל.

ו.

אך יותר נראה עפ"י דרך הנ"ל שלהלכה **נדחית** דרשה זו של התו"כ וכן זו של הירוש' לענין החיוב לסכן עצמו להציל חבירו. והוא עפ"י הגמרא דילן סנהדרין ע"ג. שדרשו מהא דלא תעמוד וכו' לענין החיוב למיטרח ואגורי, ובזה הרי אינו מסכן עצמו כלל. מאידך לא תירצו קושיתם למאי איצטריך קרא הרי כבר נאמר "והשבותו לוי" דאיצטריך להא דחייב לסכן עצמו, וכנ"ל לירושלמי. מזה נראה שהבבלי חולק ע"ז, ומפרש שעיקר חידוש הדרשא מכח לא תעמד וכו' הוא לא לענין ספק סכנה, אלא לענין שחייב לטרח ולשכור אחרים, מה שא"כ לעשות בהשבת אבידה רגיל. ומעתה אין לנו באמת החידוש של הירוש' שחייב להסתכן להצלת חבירו, וע"כ הושמט מהלכה.

ומעתה י"ל דאין גם מקום לדרשת התו"כ לענין חיוב העדים, דהרי כנ"ל כל עיקר דרשא זו שייכת רק אם מהכתוב נלמד החיוב להכנס **לספק** מחמת ודאי דחבירו. משא"כ לפי הבבלי לא זוהי כונת הכתוב, ממילא לענין עדות ל"ש כלל לדרוש מזה, דלענין החיוב הכללי של עדות הרי נלמד ממש"נ אם לא יגיד. וא"ש שהגמרא שלנו שהביאה הדרשא לענין ליסטים, **השמיטה** להא דרשא לענין העדאת עדים, כי לגמרא דילן אין דורשים כן כלל. ומעתה **להלכה** אין לנו אלא החיוב להעיד הנובע מן הכתוב אם לא יגיד, והוא רק כשנתבע בב"ד כפי שכתבו התוס' ב"ק הנ"ל. ורק באופן זה שמוטל עליו חוב זה, הוא **שבהמנעו** חייב מצד גרם בניזקין. וא"ש מה שהמחבר, כמו הטור, כתבו שא"ש אלא כשנתבעו להעיד. וא"ש גם הגהת הרמ"א והסבר הגר"א שלפ"ז בהכרח שאין החיוב אלא כשנתבעו **בב"ד**. ומכאן גם, שאין חיוב להעיד, כשזה כרוך באיזו שהיא אי-נעימות, מכש"כ אם זה בחשש של הפסד ממון או גוף, על עדות מחוץ לב"ד, שבה לא נתחדש החיוב דאם לא יגיד.

וא"ש גם תירוץ השע"מ בנשבע שלא לגלות שחלה השבועה גם שלא להעיד בפני ב"ד מצד כולל. וכן גם בחייב עצמו באופן אחר לשמור סוד, כל עוד שגם בלי"ז הי' כאן חשש שנאה וכיו"ב וכנ"ל, התחייבות זו חלה עליו, ולא יוכל להפקיענה ממנו גם אם יתחרט בו אח"כ מהתחייבותו.

סימן קיג : בענין בישול עכו"ם באבקה מיובשת

נתבקשתי ע"י כב' הדר"ג לחוות דעתי בענין אבקת תפוח"א מיובשת, שיוצרה ע"י נכרים וטעונה לשם אכילה לטיגון קל, לשאלת כשרותה מצד איסור בישולי נכרים, ושאי-מתן ההכשר עלול לגרום הפסדים גדולים, והנני לומר בזה את אשר נראה לעיני.

א.

דברי המחבר בשו"ע (סי' קי"ג ס"ט): "אם בישלו העכו"ם כמאכל בן דרוסאי וגמרו ישראל יש לאסור, אא"כ הוא ע"ש או ערב יו"ט או שיש הפסד מרובה בדבר". וע"ז כ' הרמ"א: "ויש מתירים בכל ענין, והיינו גם שלא בשעה"ד".

דברי המחבר הם בהתאם למש"כ בב"י על מש"כ הטור דעת הרשב"א לאסור, כיון שהגיע למאכל ב"ד ע"י העכו"ם, שזה סגי להחשב כמבושל. וע"ז הביא הטור דעת הרא"ש: "ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל **דלהקל** החשיבו כמאכל ב"ד כמבושל (היינו כשראשית בישולו הגיע למאכל ב"ד ע"י ישראל) ולא להחמיר". ופסק המחבר בשו"ע להלכה כמו שהסיק שם: "... והכי נקטינן (לאיסור) **דדברי הר"ח דברי קבלה הם** וכו'. מיהו אם הוא שעה"ד וכו' כיון דמידי דרבנן הוא כדאי הם הני רבוותא, דשרו לסמוך עליהם", ע"כ.

הרי שלא הטור ואף לא הב"י הביאו הדעה המתירה זולתי דעת הרא"ש, שכל דבריו להיתר טובים **אם אומרים על מאכל ב"ד שנחשב כמבושל, כשזה לחומרא**. ובזה דעת הר"ח היא שגם לחומרא חשבינן לה כבישול. וזה תומך דעת הרשב"א בנידון. וע"כ פסק המחבר כזאת בשו"ע, אלא שבשעה"ד סומך להתיר כדעת הרא"ש (שהיא גם דעת "רבוותא") שמאכל ב"ד לא נחשב כמבושל לחומרא. לזה מתייחסים גם דברי הרמ"א בהגהתו להתיר בכל ענין. כפי שצוין במראה המקומות, בראש וראשונה דעת **הרא"ש** שהובאה בטור שאף הוא אינו מתיר אלא בנתבשל כמאכל ב"ד, ומשום שכפי שנימק, אין מאכל ב"ד נחשב כמבושל, אלא להקל ולא להחמיר.

נבדל הרמ"א מהמחבר רק בזה, שבעוד שלפי המחבר אין להסתמך על דעה זו המקילה שלא להחשיב מאכל ב"ד כמבושל כשזה להחמיר, רק בשעה"ד. וזה משום שכמבואר בדבריו ובב"י כן היא גם דעת הר"ח ש"כ דבריו דברי קבלה". בעוד שהרמ"א, שמסתמך על עוד כמה רבוותא (כפי שצוין בב"י בעצמו, אם כי הרמ"א בדר"מ העיר עליו שלפני כן כי שדעת הרא"ש היא דעת יחיד) שמביא בא"ד, שע"כ יש לנקוט להלכה להיתר גם שלא בשעה"ד.

מזה נראה, לכאורה, שגם הרמ"א הפוסק להתיר אין המדובר אלא כשהגיע רק למאכל ב"ד, ואילו אם הגיע לבישול גמור לכל בני אדם אינו מתיר ע"י המשך בישול ע"י ישראל, שהאיסור יהפך להיתר. דרך ככה"ג שאינו נחשב כבישול כלל, הוא שמתיר "בכל ענין". (על דברי הרא"ה להלן בע"ה).

ב.

והנה כב' הדר"ג מציין דברי הב"י בתשו' אבקת רוכל סי' ל' ושם בשאלה שנשאל "על חטה שלוקה" ע"י עכו"ם "עד שמגיעים למאכל ב"ד וחוזרים ומייבשים אותם כדי לעשותם גריסין ושוב אינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר". וע"ז משיב: (חסרות כמה מלים, אך כמסתבר, הוא מצטט ממש"כ הוא עצמו בב"י הנ"ל בסיכום להלכה בנתבשל כמאכל ב"ד ע"י נכרי):

... ומ"מ בשעה"ד שהוא ער"ש או עיו"ט או שיש הפסד מרובה בדבר, כיון דמידי דרבנן הוא, כדאי הם הנך רבוותא לסמוך עליהם, עכ"ל. ובכה"ג (היינו בנידון שנשאל שלאחר שהגיע למאכל ב"ד מייבשים אותם) נראה לומר דכיון דאיסורא דרבנן הוא, ויש מתירים הני חטים (כלומר, דעת הרא"ש ועוד רבוותא), כיון דמתייבשים כ"כ שאינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר, והבישול הא' אינו ניכר בהם (כלומר, מבחינה חיזונית, כי ודאי שע"י בישול ראשון, הבישול האחר הוא מהיר וקל שהרי לשם כך נעשה הבישול הראשון), מותרים. ואפשר, שאפילו האוסרים בתבשיל, יתירו באלו החטים, כיון שאינם נאכלים אלא ע"י בישול מחדש. עכ"ל.

ר"ל, שלדעתו יש להקל בזה, שבישול הראשון היה רק כמאכל בן דרוסאי, לסמוך על דעת **המתירים**, גם שלא בשעה"ד, כיון שפעולת הייבוש הנעשית מיד, שמראה שאין הכוונה לראות בבישול שהוא כמאכל ב"ד בישול גמור, ודאי יש לסמוך על דעתם. אלא שמסיים בנוסח "ואפשר" שיתכן שגם אלה הסוברים שמאכל ב"ד נחשב בישול גמור, והוא כנ"ל