

המצור. א"י דבר זה הותר. ולכאורה אינו מובן למה. ומה ששגור בפי הכל לומר שמלחמה היא דין מיוחד אין לו יסוד כי למה לא נלמד משם. ולדעת הרז"ה האוסר לענין ינוקא דאישתפוך חמימי שלאחר מילה למול, שאסור להכנס לדין פקו"נ, לכאורה כל דין היתר הפלגה ג' ימים לפני שבת (ולדעת רבים גם כשהדבר ברור שיצטרך לחלל שבת), הרי הוא בהכרח רק משום שלמד היתר זה מדין מלחמת רשות, שאלי"כ מנין לנו היתר זה להכניס עצמו בפקו"נ. ומה שרגילים לומר שדין מלחמה שאני משום שהוא ע"י סנהדרין - אינו, וכי סנהדרין בכחם להתיר איסורי תורה?

ע"כ נראה שישוד הדברים הוא שכל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, הכל נחשב כפקו"נ, כי כל מה שכרוך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש, פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פקו"נ, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פקו"נ. וכן כל מלחמה שהיא מביאה הרוחה וע"י? ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים. וכן מלחמה שהיא להרבות שמעו של המלך, יש להניח שע"י? יפחדו האויבים מלבא וירבו אלה המעוניינים לבא אתו בברית, מה שג"כ מביא למצב כלכלי יותר טוב וע"י? מתרבה הבריאות בצבור. וכן ענין של סילוק הנזק בצבור בענין הגחלת, אמנם זה מצד עצמו אינו מסוכן, אבל הרי יתכן שהנזק לא יוכל לצאת לעבודה, ויתכן גם שהוא בודד ולא יוכל להגיד למישהו שיבאו לעזור לו, וע"כ יכול הדבר הקטן הזה להביא לידי פקו"נ. וכיוצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק שאין לחשוש מזה, ומ"מ באופן צבורי הרי זה קורה סו"ס, ולגבי פקו"נ גם זה מובא בחשבון. זהו מה שנלענ"ד בהסבר שיטת הגאונים עפ"י מה שבינו דבריהם הרמב"ן והרשב"א.

והנה כאמור הרמב"ן חולק על שיטת גאונים זו, אולם כפ"מ שרצינו לומר שמקור הדברים הוא בדין מלחמת רשות, הרי ניתן להאמר שגם הרמב"ן לא חלק על יסוד הדברים שסכנת נזק הצבור נחשב כפקו"נ אלא שסובר שענין זה של גחלת אינו נחשב כ"כ נזק הצבור, שאין מצוי שיכשלו, ועוד שהרי ברירה בידו לעמוד שם במשך זמן קצר זה עד שהמתכת תתקרו, וא"כ אין בזה כלל משום סכנת נזק לרבים, וסברת הגאונים שהתירו משום שחששו שלא יעמוד בזה לא ס"ל כי אין בזה משום טרחה מרובה כ"כ. וכן צידת המזיקים שאינם ממיתים אינו נוגע לצבור אלא למקום מועט איפה שהוא נמצא, ואינו דומה למלחמה שנוגעת בשלום כל ישראל.

באופן שאין זה רחוק כלל מהדעת לומר שכו"ע מודים בעיקר היסוד שנוק הרבים הוא שקול כפקו"נ היחיד. (וע"כ הותר לסכן יחידים במלחמה בשביל שלום הצבור כולו כי כנ"ל הדבר יכול להביא להצלת הרבה נפשות יותר ממה שעלולים ליהרג בחרב השונא. ואעפ"י שאם אמרו תנו לנו נפש מישאל ואם לא נהרוג כולכם, הר"ז אסור ואין מבחינים בין הצלת רבים ליחידים, אין זה אלא כשמיחזים את האחד, וצריך למסור אותו **בידים**, אבל כשאין מוסרים בידים ואין האחד ידוע מראש והרי הדבר נתון להשגחה, בזה יש להעדיף באמת את שלום הרבים על היחיד, כן נראה לכאורה הגדרת הדברים).

ומעתה נדון דידן של סיור בכדי למנוע קטטות ומריבות בצבור או לתפוס הגנבים וכיו"ב, אם אמנם הצלה ממקרי איבוד נפשות הם אולי קצת רחוקים הרי הצלת ממון ונזקים גופניים הם מצויים מאד, ואינו גרוע מגחלת ועדיף ממנה כי כאן הנזק אינו מצומצם על מקום אחד, אלא הוא פוגע בצבור כולו, וודאי שיש בזה משום הצלת הצבור מנזק, שלדעת הגאונים הרי הוא שקול כפקו"נ, וכפי שכתבנו מתקבל על הדעת שגם שאר ראשונים מודים להם בעיקר הדין וכנ"ל.

ואם אמנם קשה לסמוך על זה ולעשותו עיקר הטעם להקל, מ"מ לענ"ד הרי הוא לכה"פ ראוי להצטרף כסניף ליסוד העיקרי שהעלנו להתיר מצד זה שאיזה פעמים זה יביא לידי פקו"נ, וזה יש בכוחו לתת לזה דין פקו"נ לכל דיניו כנ"ל.

סימן יח : בענין כשרות "בני ישראל" מהודו

א.

שאלת כשרות "בני ישראל" מהודו עומדת במלא החריפות באה"ק מאז עלות חלק מהם ארצה בזמן האחרון, ועוד ודאי ימשיכו לבא. והיא שאלה חמורה, שכן העדה היהודית יוצאת בבל אשר בהודו פורשת מהם על סמך פסק הלכה שנתקבל אצלם לפני כמאה שנה מרב מובהק בבגדד שאסרם לבא בקהל מחמת ספק ממזרות. זה אמנם בא אצלם לא במרד ובמעל בדומה לכת הקראים, אלא מתוך שגגה ואי ידיעת ההלכות. ומ"מ לענין ההלכה לכאורה אינו מעלה ואינו מוריד, שמ"מ ספק ממזרות יש כאן. לשם ברור השאלה נכנס לדיון ביסוד האיסור של ס' ממזרות בכדי ללמוד לנדון שלנו.

איתא בגמרא והביאו הרמב"ם להלכה שס' ממזר מותר מה"ת ואסור מדרבנן מחמת מעלה עשו ביוחסין. איסור זה מצינו בשני אופנים: בס' בגוף ובס' בתערובת. ס' בגוף היינו כגון שתוקי ואסופי וכגון שנולד מס' א"א לעלמא. ונתבאר בגמרא (קיד' ע"ג) וברמב"ם (פט"ו מא"י"ב) שאיסורו מחמת מעלה עשו ביוחסין.

הרשב"א הביא דברי הרמב"ם בתשובותיו שלמד מסוגיא זו של ס' ממזר מותר מה"ת, שכל ס' מה"ת לקולא. והקשה עליו שאדרבא נלמד מכאן שבכל התורה כולה גם ס' אסור. ור"ל **שיתכן** שהרמב"ם למד מס' ממזר לכה"ת כולה.

ובמוהרי"ט וכן ב"שב שמעתתא" התקשו עוד שלפי הרמב"ם למה אמרו כאן בטעם האיסור שהוא מצד מעלה ביוחסין, והרי אפ"ל בפשוטו שזה אסור מדרבנן מחמת סייג, וכמו שכל ס' אסור מדרבנן. המוהרי"ט תירץ שתי



הקושיות, של הרשב"א ושל בחדא מחתא, שמה שנצרך כאן הכתוב להתיר ס' ממזר היינו להתירו בישראלית וממזרת כאחת, ושלא ככל ס' איסורי תורה שתירי ודאי אסור. נמצא שכאן הוא היתר מיוחד מטעם ודאי, ולזאת לא מספיק בטעם הכללי שאסרו חכמים ס' איסור תורה, וצריך הנימוק של מעלה עשו.

ובשי"ש תמה עליו שא"כ ל"ל שני פסוקים להתיר ממזר גם בישראלית גם בממזרת, הרי בפסוק אחד סגי, שכל עיקר הכתוב אינו נצרך אלא בכה"ג שלוקח שתייהן כאחד.

ונראה שכונת המוהרי"ט היא כך, שלדעת הרמב"ם מה שס' מותר מה"ת לא מן הכתוב אנו למדים זאת אלא מסברא, שלא מצינו איסורי התורה אלא בודאי, וכל עוד שאין לנו גילוי לאסור גם הספק, הרי הוא בהיתר עומד. ולזאת אילו היה נאמר רק כתוב אחד להתיר ממזר בישראל, היינו באמת מדייקים מכאן להיפך, דשי"מ שבכה"ת כולה נס ספק אסור, שהרי להתיר ל"צ קרא, וכקושית הרשב"א. אלא מאחר שיש לנו שני כתובים להתירו גם בישראלית גם בממזרת, מעתה הדרינן לסברא הפשוטה שס' מותר מה"ת אלא שהכתובים בממזר נצרכים להתיר הספק בשניהם כאחד, משא"כ בשאר איסורים.

השי"ש עצמו תירץ קושית המוהרי"ט עפ"י"מ שחידש שס' ממזר מותר גם באיקבע איסורא ושלא כהמל"מ ואשר ע"כ צריך נימוק מיוחד לאוסרו מדרבנן, כיון שאינו דומה לשאר איסורים שגם באיקבע איהו אסור מה"ת.

ולעני"ד שני התירוצים אינם מספיקים בדעת הרמב"ם. כי הנה ראוי להעיר דבר תמוה לכאורה שהרמב"ם לא הביא כלל את הדין שס' ממזר מותר מה"ת **בממזרת**, ולא הביא אלא את הדין שמה"ת הוא מותר **בבת** ישראל (פט"ו מא"ב הכ"א). והנה אם נלך בשיטתם, שלהלכה הרמב"ם באמת פוסק להתיר ס' גם בממזרת מוכרח לבאר השמטתו, שהרמב"ם לומד מספק ממזר שהתירו תורה בישראלית את כל יסוד שיטתו שס' מותר סה"ת, וכמו שצייד בדעתו הרשב"א, וכנ"ל. שאז אפ"ל שמהיתר לקחת ישראלית אנו למדים גם שמותר לו לקחת ממזרת, שג"ז אינו אלא ספק. ומפרש באופן זה את המחלוקת בגמרא (שם ריש העמוד) שלדעה אחת יש לימוד מיוחד להתיר ס' ממזר בממזרת, ולאידך תירוץ אמרו שם: ואב"ע וכו' ממזר בשתוקי ושתוקי בישראל מחד קרא נפקא. שלשון זה סובר שאין צורך אלא בחד דרשא להתירו בישראל, ומזה אנו שומעים ממילא גם שמותר בממזרת שג"ז אינו אלא ספק, וכדרך שלמדים מכאן להתיר ס' בכה"ת כולה. ולכן לא הוצרך להביא זה שמותר בממזרת כי זהו דבר שנשמע ממילא ולא מן הכתוב הוא נלמד, ופוסק כלשון זה בגמרא.

אולם כ"ז יתאים אם נאמר, שמקורו של הרמב"ם להתיר בכה"ת כולה ס' איסור, מממזר הוא נלמד. אבל לא כן הוא הרי מבנה התירוצים של המהרי"ט והשי"ש ששניהם מצביעים דוקא על ההבדל שישנו בין ס' ממזר לכל הספיקות, אם ביחס לתרי קולי דסתרי אהדדי ואם ביחס לאיקבע איסורא, א"כ מוכרח לדידהו לומר שמקורו של הרמב"ם לענין ס' בכה"ת לא מכאן הוא נלמד אלא מסברא או מס' טומאה ברה"ר, כפי שהביא השי"ש שם. א"כ הרי לדידהו ודאי מוכרח קרא מיוחד ללמדנו חידוש דין זה שבס' ממזר מותר בשניהם כאחד, וכן שמותר גם בכגוונא דאיקבע איסורא, וקשה איך השמיט הרמב"ם הלכה ודרשה עקרונית זו.

ומה שנראה בתירוץ קושיתם עפ"י"מ שנקדים, שביחס למקור הרמב"ם לענין ס' מותר מה"ת מתקבלת על הדעת שיטתו של המוהרי"ט, שלרמב"ם מסברא אנו יודעים שס' מותר, כיון שאין ריבוי לאיסור, ולא מס' ממזר הוא לומד זאת, כי לא הזכיר מזה בשום מקום, ומה שהרמב"ם השמיט מהלכה שס' ממזר מותר בממזרת מה"ת, היינו משום שסובר באמת שלהלכה נקטינן שספק ממזר **אסור** מה"ת בממזרת, וכפי שנוקט בדעתו בפשיטות הה"מ (שם הי"ב והכ"ו), וכדעת הריטב"א בדברי רבא הנ"ל קיד' ע"ג שכי' שם וז"ל: אבל להתיר שתוקי בישראל ס"ל דשרי דישאל חשבינן ליה, וההיא דרשא דס' ממזר יבא אית ל' לרבא, אבל שיבא ממזר בקהל ספק לית ליה, **וישראל גמור עבד ליה לכל מילי, עכ"ל**. וכבר העמידנו ע"ז ה"מקנה" ע"י"ש, שכתב גם שנראה מהריטב"א שלא היתה לפניו הגירסא שלפנינו בגמרא (ושהמהרי"ט בנה ע"ז כל בנינו) בדברי רבא "בודאי קהל הוא דלא יבא הא בס' קהל יבא".

והסבר דברי הריטב"א, שהם קשים לכאורה מנין לנו לומר שבישראל ממש הוא נחשב שממילא אסור הוא בממזרת בתור ודאי, נראה שיובנו עפ"י שיטת הרמב"ם וכתפיסת המוהרי"ט שס' מותר מה"ת מסברא שמענין לה, וע"ז קשה שא"כ למ"ל קרא להתיר ס' בישראלית, ומזה אנו מדייקים שבא הכתוב להתירו לא מצד ספק אלא שבא להחשיבו **כודאי** ישראל, ונפ"מ לאוסרו בממזרת כודאי ישראל. ובזה יוסברו לנו יפה דברי הרמב"ם בתשובתו שהביא הרשב"א שמסוגיא זו למד שס' מותר מה"ת, וכנ"ל הרשב"א תמה עליו דאדרבא נילף מכאן. אבל י"ל שגם הרמב"ם בא לתרץ קושית התוס' וכדרכו של הריטב"א, שרבא פוסק שספיקו בודאי אסור משום שכודאי ישראל חשבינן ליה, ולכאורה הרי ק' כנ"ל מנליה לרבא הא, אלא משום שסובר שכל ס' מותר מה"ת מכח סברא, וק"ל שא"כ למ"ל קרא להתיר ס' ממזר. אע"כ שבא להתירו בתורת ודאי ישראל. אבל אילו היה סובר שס' בעלמא אסור, הרי נצרך הכ' להתירו בתור **ספק**, ואין מקור לזה שהתורה החשיבתו כודאי ישראל גם לענין איסורו בממזרת כודאי ישראל.

ומעתה מתורצת קושית המוהרי"ט למה צריך כאן הנימוק של "מעלה עשו", שהרי אינו דומה לכל ס' איסורי תורה שמותרים מה"ת מטעם ס', משא"כ כאן שהתורה קבעה על הספק דין של ודאי ישראל, בזה אין מקום להחמיר מדרבנן, אלא מחמת מעלה עשו ביוחסין.

ב.

עוד מצינו דין ס' ממזר **בתערובת**, וג"ז אסור רק מצד מעלה עשו ביוחסין. דין זה מובא ברמב"ם בנוסחו הוא, ויש בו מחלוקת הראשונים. וז"ל הרמב"ם: משפחה שקרא עליה ערער, והוא שיעידו שנים שנתערב בהן ממזר וכו' ה"ז ספק ואם משפחת כהנים היא לא ישא עד שיבדוק עליה ד' אמהות וכו'. חובת בדיקה זו נראית לדעתו שהיא רק מגדר של "מעלה עשו" שכן מסיים שם ע"ז שאין חובה זו של בדיקה אלא על האיש ולא על אשה מישראל שבאה להנשא לאחד ממשפחה זו משום שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולים, ונימוק זה שייך רק אם נאמר שאינה אלא

מעלה בעלמא וכמבואר שם בהה"מ, שהרי בממזר אין הכלל הזה אלא בחללים, רק שכיון שאינו אלא מעלה בעלמא לא החמירו כל שמצינו שהתורה עצמה הקילה בזה במקומות מסוימים. אכן לדעת ראשונים אחרים אין הדבר כן. רש"י פי' דין בדיקת האמהות רק בערער של קול בעלמא, ושלא ע"י שני עדים כדברי הרמב"ם. וכן הבה"מ והרמב"ן והו"ד בבית שמואל סוברים שבס' ממזרות גם על האשה לבדוק, ולא נאמר בגמרא, שאין על האשה לבדוק אלא בס' חלל. וב"חלקת מחוקק" שם ר"ל שגם הרמב"ם לא כיון אלא לחובת בדיקת הדורות שאין חובה זו על האשה אבל "בדיקה סתם" ודאי צריך, שכיון שיש עדי ערער שנתערב בהם ממזר "צריכה היא לחוש לספק דאורייתא". אולם אין זה במשמעות הרמב"ם, גם דבריו אינם מובנים מהו זה "בדיקה סתם", אם הכונה לבדוק האשה עצמה, מה נתן לי בדיקה זו הרי הספק נופל בדורות כולם, שהרי לא אמרו באיזה דור נתערב שאל"כ מה יש מקום לבדיקת הדורות הקודמים. וכן מש"כ שצריכה היא לחוש לספק דאורייתא אינו מובן, מה ס' דאורייתא יש כאן, הרי ס' ממזר מותר מה"ת. ואפי' אם נאמר כהמל"מ שבאיקבע איסורא אסור גם בס' ממזר, מ"מ נראה ברור שהוא רק חד בחד אבל אם נתערב ברוב הרי נתבטל מה"ת, כי מה שבריה אינו בטל ה"ה מדרבנן. ואולי כונתו לומר שיש עכ"פ מקום לאיסור דרבנן לא רק מצד מעלה ביוחסין אלא מצד ס' רגיל ונפ"מ שגם הנשים מחויבות בזה. ולענ"ד מוכרח לומר שכ"ז אינו לרמב"ם אלא מצד מעלה בעלמא, שאילו היה כאן דין ס' איסור רגיל גם בדיקת ד' דורות לא מהני שעדיין הס' קיים שמא נתערב לפני כן. שהרי כנ"ל העדים אינם מעידים באיזה דור נתערב. אע"כ הוא רק מחמת מעלה ולא החמירו אלא עד גבול מסוים. ולפי' מוכרח שגם הני דפליגי אדרמב"ם כיון דמדודו דבבדיקת ד' דורות מיהא מותר, וכמש"כ הבית שמואל בפשיטות עיי"ש (ס"ב ב' ס"ק ה'), צ"ל שכל הבדיקה אינה אלא מחמת מעלה, שאל"כ גם בבדיקה זו אכתי לא יצא מכלל הספק לגמרי.

והטעם הוא כנ"ל שאילו ה"מ מעלה עשו" ס' ממזר מותר והוא מגדר ודאי ישראל, ואעפ"י שכאן הוא בתערובת שאיקבע איסורא, הרי מה"ת בטל ברוב, ואעפ"י שמדרבנן לא בטל, מ"מ שוב אין זה אלא ככל ספק דלא איקבע איסורא, שהרי קביעות האיסור בטלה, ואין זה שוב אלא ככל ס' ממזר שלא איקבע איסורא שאינו אסור אלא מחמת מעלה בעלמא.

ג.

ובזה שכתבנו שגם בס' בתערובת אין האיסור אלא מחמת 'מעלה עשו' נראה שנבין עוד עיקר חשוב בהלכה זו. כי הנה מלשון הרמב"ם על "משפחה שקרא עליה ערער" וכן להלן שם (הכ"ג) "משפחה שנתערב בה וכו' וה"ה אם נתערב בה ס' ממזר או ממזר ודאי" הכל מדובר על המשפחה שנתערב בה הממזר. ונראה מזה פשוט שאם המשפחה שנתערב בה אינה ידועה והיא מעורבת בין משפחות אחרות אינן אסורות. וכן נראה מפשטות המימרא של ר' יצחק שהביאה הרמב"ם בה' מלכים ובאהע"ז הרמ"א (ס"ב ב' ס"ה) משפחה שנטמעה, דהיינו לא רק כשנטמעה ואין הצבור יודע שבכלל היתה כאן איזה תערובת של ממזרות, אלא אפילו כשיודעים שהיה באיזה משפחה פסול ממזרות אלא שאין אנו יודעים באיזה משפחה הוא הספק, ג"כ אמרינן כיון שנטמעה נטמעה. שהרי מובא שם בגמ' ע"ז שהתחילו לבדוק את א"י ממשפחות פסולות שנתערבו בהם והפסיקו מחמת חשש סכנה. ומ"מ לא נזכר שכולם נאסרו בלי בדיקה. וכן אמר שם ר' יוחנן היכלא בידינו היא אבל מה אעשה וכו' נראה שע"י שלא גילה הפסולים נשארו הכל בהיתר, שאל"כ מה הועיל בזה שלא גילה, הרי אדרבא כולם נאסרו. ובינם לבין עצמם ודאי אין חובת בדיקה, ולא אמרו אלא: א"י עיסה לבבל, ואילו מאידך - כל הארצות עיסה לא"י ור' יוחנן התרעם על זעירי שהי' מבבל על שנמנע לישא את בתו של ר"י (קיד' ע"א): מפני שסבר שגם בבבל לא כולם מיוחסים. ולהלכה לא קיי"ל כמימרא זו של כל הארצות עיסה וכו' כמש"כ הגר"א (ס"ב ב' ס"ק ז) אלא כל המשפחות בחזקת כשרות וכן זה יוצא מפורש ממה שמביא שם בגמרא העובדא: עולא איקלע לפומבדיתא לבי רב יהודה וכו' א"ל מי ידענא מהיכא אינסיב. א"ל אטו אנן מי ידעינן מהיכא קא אתינן וכו'. והנה רב יהודה שלא השיא לבנו ודאי לא סתם רמות רוחא נקיט ליה ח"ו. אלא שהיה לו חשש מבוסס שידע שנתערבו שם משפחות פסולות. ומכיון שלא היה בטוח שיוכל לבדוק כראוי ראה לנכון להמנע מלשאת מהם. ועולא הוכיחו ע"ז באמרו שש' מעין זה יש על כל הכלל כולו. וברור מכאן שהכלל של משפחה שנטמעה מותרת הוא גם כשידוע שנתערבה משפחה שיש בה פסול בין משפחות מסוימות.

ומצאתי דבר זה מפורש בשלה"ג מלשון הראי"ז (פי' עשרה יוחסין) וז"ל: "ונראה בעיני שבה"ז לאורך הימים נתערבו הפסולים עם הכשרים ברוב המקומות, שאף במקומות המיוחסין שבבל היו שמה פסולים ידועים בימי התלמוד והיו נוהרים מהם, ולאורך הימים נתערבו. ואמרו חכמים כל משפחה שנטמעה נטמעה וה"ה בחזקת כשרה". הרי לנו מפורש שהמדובר בידוע שנתערבו כאן פסולים ואעפ"כ מותר. ואם נאמר שהאיסור בס' בתערובת הוא ככל האיסורים ולא מצד מעלה עשו אינו מובן מ"ש משפחה שנתערב בה הפסול או כל המשפחות יחד, הרי סו"ס כל אחד ואחד בספק ממזרות הוא עומד.

אולם לפמ"ש"כ שכל האיסור הוא רק מחמת מעלה, י"ל שפיר שלא עשו המעלה אלא לגבי אותה משפחה אבל אחרים של"ש אליה כלפיהם ל"ש להחמיר מצד המעלה, וכיון שאין המשפחה ידועה כולן מותרות.

ד.

בס' ממזר מצד ס' שבגוף מבואר בגמרא שזה אסור גם כשיש רוב כשרים (קיד' ע"ג), ומכאן יוצא לכאורה פשוט שכיון שאסור מחמת ומעלה ביוחסין הוא גם כשיש רוב להיתר. אולם בנוב"י (אהע"ז ס"ז) מסיק להוכיח שלגבי יוחסין דישראל סגי ברוב אחד להיתר, כי מה שהצריכו בגמרא כתובות תרי רובי הוא רק ליוחסין של כהונה. ומסיק עוד שבתניוק הנמצא אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ומה שאסרו בגמרא השתוקי מצד ספק שמא אזלא איה גביה, הכונה שלגבי האם ה"ז נחשב ספק וכיון שהאם נאסרת מצד כל קבוע כמע"מ, ממילא גם הבת נאסרת. ומחדש לפ"ז שבמקום שאין האם לפנינו כגון שמתה וכיו"ב שאין הדיון אלא על הולד הרי הוא כשר ברוב כשרים מצד כל דפריש וכו'. עוד כתב להיתר הולד מצד ס"ס, ספק כשר ספק פסול ואת"ל מפסול נתעברה, שמא לא היה אלא פסול כהונה ולא פסול ממזרות באופן שהולד כשר.

אולם מדברי ראשונים נראה להוכיח דלא כן. בדברי רבא הנ"ל על איסור שתוקי כ' הרשב"א שגם עם צירוף הס' דילמא אזלא איהי גביהו יש כאן רוב להיתר, ולי"צ לזה הכתוב להתיר, ועיקר הס' נצרך לענין כשיודעים בודאות שאיהי אזלא גביהו. ובריטב"א הגדיר זאת כס"ס, ספק שהלכו הם אליה ואף אם הלכה היא הי"ז ספק כשר ס' פסול יוכל ס"ס לקולא אפילו באיסור דאורייתא. וכן המרדכי ב' החולץ והו"ד בש"ך סי' ר"י סוף דיני ס"ס, הביא הא דשתוקי לדוגמא שאסרו לפעמים ס"ס. וגם הריטב"א מסיק כהרשב"א שהכ' נצרך למקום שברור שאיהי אזלא גביהו. ולפי סברת הנוב"י שבמקום שיש רוב גבי האם הולד מותר, א"כ קשה למה נאסר השתוקי כשהוא ספק אם איהי אזלא או אינהו אזלי, הרי אז הוא רוב גם כלפי האם. ומה שהאם נאסרת בכה"ג לכהונה משום דלכהונה בעינן תרי רובי, הרי זה לא קובע לגבי הולד, שהרי כמו כן הבת עצמה פסולה לכהונה מצד דליחוסיה כהונה ודאי בעינן תרי רובי. א"ו שגם לישראל אין להתיר ברוב להיתר.

עוד נלענ"ד להוכיח שלא כדבריו, שא"כ כשהאם כבר פסולה ועומדת לכהונה כגון שנבעלה לפני כן ביאה פסולה או שהיא בת ישראל גרושה, שאז אין דיון על האם וה"ז כאילו אינה לפנינו, ואז יש להתיר הולד השתוקי מכיון שלגבי הולד לחוד יש רוב כשר וזה סגי, וכמה זה תמוה **מסברא**, שדוקא כשהאם היא בספק פסול נאסר הולד ואם היא ודאי פסולה אין הולד נאסר. אך זה מופרך גם מתוך **ההלכה** שהרמב"ם פוסק (פט"ו הי"ב) שאם בדקה האם ואמרה שנבעלה לפסול הולד בס' ממזר, ולמה? והרי היא ממילא אסורה מצד שויה אנפשה חד"א, א"כ אין דיון על האם כלל רק על הולד, וא"כ היה לנו להכשירה וכן קשה שגם כשיש דיון על האם מ"מ אי"צ לשם פיסול דוקא ב[ה]ספק של מע"מ ומצד המחצה דפסולי **קהל**, שהרי היא אינה נפסלת אלא לכהונה ובזה סגי הספק דפסולי **כהונה**. ונמצא שהיא כבר פסולה מצד ספק זה, וספק זה דפסולי קהל אינו מעלה ולא מוריד כלפיה. וכל הדיון בזה הוא רק כלפי הולד.

ע"כ לענ"ד נראה יותר לקבל תירוץ הראשון שם בקושיתו על אסופי שלא הושלך למיתה אמאי כשר הרי לא עדיף משתוקי, והוא שרק היכא דאיכא ריעותא של זנות וכגון בפנויה שזינתה שלא ע"י נישואין הוא שעשו מעלה לחשוש למיעוט פסולים משא"כ בתינוק שנמצא כל עוד שאין בו ריעותא של זנות ויתכן שבא מבעל אשתו לא חיישנן למיעוט פסולים. הנוב"י אמנם דחה תי' זה אולם ל"נ שאין כאן דחיה כלל. שהנוב"י הקשה ע"ז לפ"מ שאמרו בגמרא באסופי שיש מע"מ פסולי תורה, ובאידך מחצה יש נולד מן הפנויה ועוד מיעוט שנשלך מחמת רעבון, ושואל הנוב"י מאחר שהשתוקי נאסר עכ"פ מדרבנן א"כ מצטרף הספק נולד מן הפנויה לרוב פסולים ויהא אסור גם כשלא הושלך למיתה. אבל לא הבנתי תוכן דחיה זה כי ברור שמה שאמרו שיש מע"מ פסולי דאורייתא בתינוק הנמצא והנשלכים מחמת רעבון הוי רק מיעוט, אין זה אמור אלא לגבי תינוק **אסופי**, דהיינו שהושלך למיתה, כי תינוק הנולד בכשרות, גם כשמחליטים להשליכו מחמת רעבון מ"מ אין משליכין אותו למיתה אלא אדרבא דואגים לו שיפול בידי ישראל שיטפלו בו וע"כ אין מושלכים מחמת רעבון בכה"ג אלא מעוט. משא"כ אם נראה שמור ומטופל, בזה אין הנשלכים מחמת רעבון מיעוט, אדרבא הפסולים מכל הסוגים הם מיעוט, וע"כ אין כאן שום ריעותא, וכיון שגם ריעותא של זנות אין כאן, הולד כשר.

ודברי רש"י סוף פ"ק דכתובות שהביא שם ותמה עליהם, שרש"י פ"י הא דחוששין לס' נכרי בתינוק שנמצא היינו לענין יוחסין של כהונה, ולמה לא פירש לענין ס' חיתון לפני גירות, וישיבם שם לפי סברתו האחרונה, דברי רש"י הללו מיושבים יפה יפה גם עפ"י הכלל האמור שאין חוששים למיעוט פסולים לגבי ישראל אלא היכא דאיכא ריעותא של זנות. שהרי רש"י העמיד שם הגמרא באופן שאין בו משום אסופי א"כ אי"ב ריעותא שנחשוש למיעוט פסולים לגבי ישראל, ע"כ הוכרח רש"י לפרשו לענין יוחסין של כהונה.

ובדעת הרמב"ם הדברים מוכרחים, שהוא לא פירש כרש"י לענין יוחסי כהונה אולם פירש שהמדובר כשיש בו סימני אסופי שכ"כ שם: האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם (פט"ו כ"ה). ושם להלן כתב: נמצא הולד מהולד וכו' אין כאן משום אסופי מאחר שמשמרין אותו שלא ימות בחזקת כשר הוא. ומתוך שקודם לא כתב שחוששין לו מעכו"ם אלא על "אסופי שנמצא" שהגדרתו אח"כ היא כשאין משמרין אותו וכן ממה שמסיים שאם משמרין אותו בחזקת כשר הוא, רואים בפירוש, שסובר שכל מה שחוששים לו שהוא עכו"ם אין זה אלא באסופי. ולכאורה זה תמוה למה לא העמיד הגמרא בפשוטה כרש"י שהמדובר כשהוא שמור ואי"ב משום אסופי, אבל חשש שנולד מעכו"ם שייך גם אז כיון שיש שם מיעוט עכו"ם. ולפי הרמב"ם לא יתכן תירוץ הנוב"י על רש"י שהרי לפי הרמב"ם חוששין גם מישראל כשיש בו סימני אסופי. אבל לדברינו מיושב שאם אין בו ריעותא דזנות כי אז לא נחשוש גם למיעוט עכו"ם, ובע"כ שהמדובר כשיש בו ריעותא, והיינו שהוא אסופי, שאז חוששין לו לכל מיני פסולים מצד מעלה עשו.

בסיכום הדברים: לדעת הנוב"י מכשירים בישראל ברוב כשרים כל שאין צירוף של ספק מצד האם שבה יש דין כל קבוע וכו'. ואילו לפ"מ שהעלינו נראה יותר שאמנם מעלה עשו ביוחסין גם לגבי ישראל שלא לסמוך על רוב כשרים לחוד, אולם כל זה הוא רק אם יש ריעותא של זנות, אבל בלי ריעותא ודאי סומכים על רוב כשרים להכשיר לגבי ישראל, ולגבי נהונה לרש"י פסול בכל אופן.

ה.

מעתה נגש לענינו. הנה בגמרא אמרו לפסול הכותים לפי שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין וכן הקראים שאסרום הראשונים הוא ג"כ מחשש זה, כמבואר בביאור הגר"א שם.

ויל"ע לכאורה מהו סוג הספק שלהם, אם הוא מגדר ספק בגוף, שכיון שאינם בקיאים, הרי כל או"א מהם מצד עצמו עומד בס' שמא ממזר הוא, או שהוא מגדר ס' בתערובת, שכיון שאינם בקיאים לא ימלט שלא יקרו בהם מקרי ממזרות ע"י שיבוש דיני גיטין וקידושין, ונמצא שה"ז כאילו ברור לנו שיש ביניהם פסולים, ולכן כולן אסורים מדין תערובת פסולים.

מתשובת הנוב"י לענין הקראית (אהע"ז סי' ה) יוצא פשוט שנוקט שהס' הוא מצד ספק בתערובת, שהרי דן להתירה מדין כל דפריש, וזה אינו שייך אלא לגבי ס' בתערובת, משא"כ אם היא עצמה בס' עומדת מה שייך כל דפריש, וכן מפורש שם בדבריו שכל הדיון הוא מצד תערובת פסולים בכשרים שלא בטלי מחמת דחשיבי, אכן לכאורה זה תמוה למה לא נראה זאת גם כס' בגוף וכנ"ל. אכן י"ל שהנוב"י לשיטתיה אזיל, שכנ"ל מסיק שכשאין דיון אלא על הבת אזלינן אחה"ר ביוחסין דישאל, א"כ בנדון זה שכל הדיון על זו שבאה לפנינו יש להתירה מצד רוב, וכל הדיון הוא רק מצד התערובת, שמיעוט הממזרים שיש לשער שישנם ביניהם לא בטלי. ע"כ דן כאן מצד כל דפריש.

ולכאורה אפשר להוכיח שהאיסור הוא באמת מצד ספק בגוף. לפ"מ שהבאנו לעיל שס' בתערובת לדעת הרמב"ם לא נאסר אלא לישראל כשר לקחת מהם הנקבות בלי בדיקה, אבל לא להיפך, והב"י הביא דברי הרמב"ם להלכה (סי' ב) וכן לא העיר מאומה ע"ז הרמ"א ש"מ שג"כ נוקט כן. ואם אמנם הב"ש העיר שיש להחמיר וכדעת הבעה"מ והרמב"ן, מ"מ דעת השו"ע עצמו נראה שפוסק כרמב"ם, וא"כ ק' איך הביא הרמ"א בסו"ס ה' איסור הקראים מחמת ספק ממזרות ולא חילק בין זכרים לנקבות. ואף אם נדחוק עצמנו כהח"מ הנ"ל שגם נקבות מחויבות "בדיקת סתם" לכו"ע, מ"מ הרי בדיקה מהני, ואף לגבי זכרים הרי מועילה אפילו בודאי ממזר שנתערב בדיקת ד' אמהות, וכנ"ל מהב"ש וזהו לכל הדעות, אף להני דפליגי על הרמב"ם ומפרשים עיקר דין הגמרא לענין ערער של קול בעלמא, א"כ למה נסתם איסורם של הקראים ולא נזכר שמועילה בהם עכ"פ בדיקה של ד' אמהות. עוד קשה לפ"מ שהעלינו לעיל שדין זה של ממזר שנתערב שכל המשפחה אסורה עד שיבדוק, היינו רק אותה משפחה שנתערב בה הפסול, אבל אם אין ידועה המשפחה אעפ"י שידוע שבין משפחות אלו יש כאן איזו שהיא שיש בה פסול, בזה קיים הכלל, משפחה שנטמעה נטמעה, א"כ למה אסרו כל הכותים והקראים הרי ברור שהפסולים אינם אלא מיעוט וכלשון הגמרא שם וכן נוקט בפשיטות הנוב"י, והרי אין המשפחות שיש בהם פסול ידועות לנו א"כ היה להתיר כולן. ומכל זה נראה שהחשש לעולם אינו מצד התערובת שבזה באמת היה מקום להתירם, אלא שהאיסור מפני שכל אחד יש עליו ספק, ואעפ"י שרובן כשרים ליוחסין, ואפילו לישראל לא סגי ברוב אחד וכנ"ל. אכן לפ"מ שהעלינו שזה ברור עכ"פ שאין לאסור אלא היכא דאיכא ריעותא של זנות, וכאן ה"ז אצלם ע"י נשואין, נראה לומר שכיון שבכונה תחלה עוברים על דברי חכמים ואינם מקפידים על דיני קדושין וגיטין, **כל נשואיהם גדר ריעותא של זנות עליהם**, ע"כ אסור. כ"נ לכאורה.

1.

אכן בהמשך דברי הריא"ז שהבאנו לעיל מהשל"ג אפשר לבאר הדבר באופן אחר וז"ל שם: "ואמרו חכמים כל משפחה שנטמעה נטמעה והרי היא בחזקת כשירה **הואיל ולא נתערבו בפסולים מדעת**". הרי לנו תנאי בהיתר משפחה, שהוא דוקא אם לא נתערבה מדעת ובכונה תחלה. והדבר מסתבר מאד, שה"ז מותר מגדר ביטול, והמבטל איסור במזיד אין האיסור בטל (יו"ד צ"ט). א"כ לפ"ז אפ"ל שאמנם איסור הכותים וכן הקראים היינו מצד הס' בתערובת, ואעפ"י ה"ז אסור ואין מועילה הבדיקה, וכן כולם אסורים בין זכרים בין נקבות. וכן כל הכת כולה באיסור שהרי הם מערבים הפסולים בתוכם מדעת ובכונה תחלה ואינם מקפידים על הפסולים שאף אחד מהם אינו נמנע מזה בעצמו ע"כ ה"ז בגדר מבטלי איסור לכתחילה, שע"כ כולם אסורים.

ונראה שכל עיקר הוספת תנאי זה ע"י הריא"ז היתה בכדי לתרץ קושיא זו מכותים למה נאסרו כולם מחמת הספיקות המועטים שביניהם, שא"כ אינו מובן למה הוצרך להוסיף זאת לנידון שעוסק בו. ולפ"ז אפשר לכאורה לפשוט ספקנו שאיסור הכותים הוא מצד ס' בתערובת דוקא ולא מצד ספק בגוף. אולם אין מזה הוכחה מכריעה, כי יתכן שדבריו מכוונים לבאר פסול הכותים אליבא דאותו מ"ד שמפרש שם פסולם מצד שנתערבו בהם ממזרים מחייבי כריתות של אחותו ואשת אח, וזהו ודאי רק מצד ספק בתערובת, שעל עצם קיחת אחותו ואחות אשתו גם הם לא נחשדו, שאיסורם מפורש בתורה, והוא רק משום שלא החשיבו הולדות כממזרים להתרחק מהם, א"כ אינו אלא ס' בתערובת. וכמ"ש שם בגמרא ע"ז "מעשה שהיה כך היה". וע"ז הוא שתי הריא"ז שהאיסור הוא מצד התערבות בפסולים מדעת. אולם לפי האוקימתא הקודמת שפסולים מצד שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין י"ל שלא היה צריך לזה, כי שם פסולם מצד ס' בגוף.

ובכל אופן נראה פשוט שאף אם נאמר שהפסול הוא מצד ספק בגוף ה"ז רק כמו בנדון של הכותים והקראים שעוברים בכונה תחלה על דברי חכמים וע"כ גם נשואיהם הרי הם בגדר ריעותא של זנות. אבל הנושא על דעת תורה וחז"ל אלא שמחמת אי ידיעה הוא טעה בדיני גיטין וקידושין בזה ודאי יש לגשת עפ"י התנאים הרגילים של ספקות של יוחסין של ישראל לא החמירו במקום שיש רוב להיתר. ומעתה נראה שנדון שלנו של "בני ישראל" שבהודו, שלפי כל הידיעות שהגיעו לנו עליהם לא היה אצלם באיזה זמן מן הזמנים כונה לזלזל ולבטל בכונה תחלה איזה דין הן מהתורה הן מחז"ל, ואם אמנם הגיעו הדברים אצלם עד כדי ספיקי ממזרות, ה"ז לא במרד ולא במעל, אלא בשגגה ובאונס, לא מיבעי שאין כאן מקום לאוסרם מצד ס' בתערובת, שהרי לא ערבו הפסולים ביניהם מדעת, אלא גם מצד ספק בגוף אין לפסלם, שזה לא נאמר אלא במקום של ריעותא של זנות וכנ"ל, והם ודאי על דעת נשואין גמורים כדין כיונו מעשיהם ואעפ"י שטעו לא נוכל לומר ע"ז שהוא גדר ריעותא של זנות. ואין זה אלא כתינוק הנמצא ולא הושלך למיתה, שאז הולכין אחר הרוב לענין להכשירו לישראל אליבא דכו"ע, וה"נ בניד"ד כיון שרוב ודאי כשרים.

וכ"ז הוא לגבי נשואיהם לישראלים, אכן לענין כהן לדעת רש"י יש מקום לאוסרם כשם שאוסר תינוק הנמצא גם כשאין עליו דין אסופי, ודעת הרמב"ם כנראה להתיר, מדלא העמיד הגמרא כרש"י, אולם ג"ז אינו ברור כ"כ, כיון שלא הזכיר דעתו בפירוש, ע"כ הדעת נוטה יותר שלכחן אסורים.

כ"ז כתבתי לא למעשה עד שישכימו לזה גדולי מאורי דורנו שליט"א.



סימן יט : בענין הצעת חוק הגרושין.*

א.

מע"כ הדר"ג שליט"א יוצא מתוך נקודת הנחה, להבטיח שזה ודאי שאין החוק צריך להקיף אלא את אלה שיש בהם מצד הדין חיוב ברור לכפיה בשוטים וכיו"ב, וכאזהרת התוס' ריש המדיר. וזה אפשר להבטיח בנוסח החוק. אלא שמעכתרי"ה מעלה את החשש שמא ביי"ד שהוציא את הפסק-דין הראשון טעה, והבעל יתן את הגט רק מצד פחד העונש ויהיה גט מעושה שלא כדין, שהוא פסול.

כונתו לא נתבררה לי שפיר, אם הכונה שיטעו ויחייבו לגרש כשאין על הבעל חובה לגרש בכלל מצד הדין, או שיטעו (או ינסחו את הפס"ד בנוסח העלול להטעות את הבעל) לחייב כפיה בשוטים ומאסר, בזמן שמצד הדין אין בו אלא כפיה בדברים, אם מטעם ודאי או מטעם ספק.

* ב"ה. יום א' לסדר מו"מ תשי"ג.

לידי"נ הרבנים הגאונים הגדולים המפורסמים

חברי המועצה המורחבת של הרבנות ראשית לישראל, שליט"א שלום וברכה,

בענין חוק השיפוט הרבני - בנוגע לגירושין וכו'. לכאורה אני מציע לפני ידידינו כ"ג שליט"א כדלקמן : אני התניתי שהעונש של בית-האסורים על אי-ציות הפסק (לגט) לא יחול מאליו, לאחר שהבי"ד הוציא פסק דין שנעשה סופי, אלא שהבי"ד שהוציא את פסק הדין, או הבי"ד הראשון או הבי"ד הגדול, הוא יצטרך להגיש תביעה לבית המשפט הממשלתי להושיב את האיש במאסר. מכיון שכך הרי ממ"נ אם באמת על פי הדין, כפי המבואר בשלחן ערוך, וכפי הכרעת האחרונים נ"ל, באותו המקרה כופין בשוטין, הרי בסדר, ואם לאו, ודאי לא יעשה ביה"ד הרבני שלא כדין להגיש תביעה כנ"ל. שמא תאמר הרי מכיון שתמיד קיימת האפשרות ההיא, ונמצא שכל אימת שיגרש יהא חשש של גט מעושה, הנה בכלל אפשר לסמוך על דעת בית דין שנשתכנעו שהוא מגרש מרצונו הטוב, אך בכל אופן אפשר לעשות העצה של הגאון ר' יצחק אלחנן ז"ל בשו"ת עין יצחק השני סימן ל"ג אות ו"א וכו'. בדרך כלל, עלה ברעיוני שהרי יש כאן שני מי יימר היינו מי יימר שהבי"ד הגדול יאשר את הפסק, ואת"ל שיאשר שמא לא עד כדי כך, לפנות אל בית המשפט הממשלתי להוציא לפועל, והנה בעצם הדבר הלא דברים שבלב אינם דברים, והוא הבעל הלא הוא אומר רוצה אני, וע"כ שזה במקום אומדנא גלויה, שמתוך המכות הוא אומר רוצה אני, משא"כ כשאין כופין אותו עדיין ואם כי אמנם מציאות אפשרית לכופו, אך ישנם תרי מי יימר, שזה מעין ס"ס, אין חוששין לדברים שבלב, וכיון שאומר רוצה אני ומבטל כל המודעות, שפיר דמי, ואמנם הוקשה לי מאלה הפוסקים ז"ל והם רבים הסוברים שפחד מהעתיד ג"כ בגדר אונס כל שיש ביד הצד שכנגד לעשות, אך חילקתי שזה רק חדא מי יימר וכאן שניים. אח"כ חיפשתי בספרי הגאון מקובנא ז"ל ומצאתי בעין יצחק השני סימן ל"ד ענף ד' שהעיר בזה ותיירך באופן אחר. וראוי לעיין ג"כ במה שהוא ז"ל אומר שם בענף ד' מסעיף קטן י"ח ואילך, יעו"ש, בענין פשרה שכל היכא שהיה ספק להעלים בשעת עשיית הפשרה אמרינן בזה עביר איננו דובין דינא להקנות זכותו על הספק בשביל איזה סך שלוקח עבור תביעתו, כפי שיתפטר ביניהם, וכאן אפשר ג"כ להביא לידי פשרה ועוד שהלא בכל מקום שפוסקים לגט אנו מטילים עליו מזונות, וכשנותן גט מסלקים מעליו החוב, וידוע גם שיטת הפוסקים ז"ל הסוברים שבמקבל מעות נתבטלה טענת האונס, שמא תאמר אם כן בכל אונס כך, שכשנותן גט נפטר מהמזונות המוטל עליו, י"ל שבד"א כשאומר רוצה אני מתוך המכות, משא"כ כשכל הענין אינו אלא שני מי יימר בעתיד וכנ"ל. ועוד שהרי שיטת המהרי"ק ז"ל שהפחדה, אפילו בדבר שיש בידים אינו בגדר אונס, שרש קפ"ה. יעו"ש. ועתה אם עפ"י הדין כופין אותו בשוטין הרי לא איכפת לנו כלל שהוא אונס, ואם עפ"י הדין אין כופין או שהדבר מסופק מפני מחלוקת הפוסקים ז"ל לא מסתבר כלל שיפחד באמת שהבי"ד יעשו ח"ו שלא כתורה בדבר שכזה וימסרוהו לבית המשפט הממשלתי, ואין זה אונס, ואם במקרה טעה ולא ערער בזמן ונעשה הפסק דין סופי כבר בפני הבי"ד הראשון ג"כ אין לו לפחד כ"כ, כי הבי"ד בודאי במקרה כזה, ימלכו בבי"ד הגדול, (ובזה צריך לתקן בתקנה פנימית שבמקרה כזה לא ימסרו לביה"מ הממשלתי עד שימלכו) ואם הבי"ד הגדול יפסוק להתרות בו שתוגש תביעה לביה"מ הלא ודאי שיפסקו כדון, ואם לאו אין זה אלא פחד בעלמא, ועיין בית יוסף חו"מ ר"ה, ובא"ע קל"ד ובתניבות ר"ה ס"ק ו', ועיין סמ"ע חו"מ ר"ה ס"ק ז', וראה והבט שגאון ישראל מקובנא מצרף כ"ז לסניפים לקולא, בשו"ת עין יצחק השני סימן קל"ד, ענף ה'. בענין אונס מחמת פחד מפני העתיד ידוע מה שדחו ז"ל (ובתוכם הגרי"א ז"ל) הראיה מההוא פרידסא ששם כאילו אונס של עכשו, ששטר המשכנתא בידו, וכאילו כבשו כבר. ולסוף אין לדחות לגמרי דעת הרמב"ם ז"ל שכפוחו בישראל שלא כדין הוא גט מן התורה, ועיין בספר הישר לר"ת ז"ל שהרמב"ם אינו יחיד בדון זה. ור"ת ז"ל, כפי הרשום בזכרוננו אומר שבפי כל חכמי ישראל אין בפיהם סוף סוף, הוכחה גמורה לבטל דעתו ז"ל, והנראה שמחבר השלחן ערוך ז"ל, לא ראה בזה את ספר הישר, והאחרונים אמרו כבר הרבה ישובים לדעתו ז"ל, ועיין בעונג יום טוב ובספרי הגאון מקובנא ז"ל וכו', וח"ו לדחות את דעתו הגדולה שלא לצרפה לספק, ובקונטרס לאוצר הפוסקים חלק שני הארכתי בענין כפיה, יעו"ש. וכן יעו"ש במה שהסקתי שהדבר תלוי בחכמי הדור, והם יש בידם לתקן לכופו בשוטים על דברים שלא היו כופים על כך מפי רז"ל. וע"כ לכשיסודר ענין השיפוט הרבני ב"ה נכנס בע"ה ישיבה רבתי של כל רבני ארץ ישראל ונתקן בכיוון ההוא, לפי המצב המוסרי של הדור, וד"ל, וראה בשלטי הגבורים בגיטין פ"ח שמביא שכפיה בשוטין באומרת מאיס עלי גאוני בבל הוא שתיקנוה, וכמובן זה רק בשביל בבל, שכבר הורה הרמב"ם שלא היה להם כח של בי"ד הגדול לכל ישראל, כידוע, ונהפך דין גמור, ויפתח בדורו וכו', עכ"פ לע"ע אני מציע את דעתי הדלה לקבל את הסעיף הקובע עונש מאסר על אי-ציות פסק הדין, לגרש אחרי שעברו שלשה חדשים מהיום שנעשה הפסק סופי. ובלבד שיהא מותנה כחוק שדווקא אם הבי"ד, בי"ד הגדול או בי"ד הראשון, במקרה שלא בא ערעור, (אגב אם לא בא ערעור, הרי זה מראה כרובא דרובא של המקרים שהיתה הסכמה לפסק מצד הבעל, וד"ל), תבע זאת מבית המשפט הממשלתי, וכמו שנתבאר לעיל. הפנאי לא מספיק לתקנת באריכות. אנה בכל לשון של בקשה להתפנות מכל העסקים לענין הזה ולהשיב דוקא בטלגרמה דחופה, ודווקא לביתי הפרטי באופן שתגיע לי התשובה לא יאוחר מהיום השלישי בבוקר, המקום ינחנו בדרך האמת למען הרמת קרן תה"ק אמן.

בידידות נאמנה וביקרא דאורייתא, יצחק אייזיק הלוי הרצוג, ראש הרבנים לישראל

נ"ב.

לסוף רצוני להעיר, שלפי הנראה אין בית האסורים בתור עונש על אי-ציות פסק, כ"כ חמור כמו שהיה בית האסורים לפני, וכש"כ שאינו כמו מכות אכזריות בשוטין, ואף אינו דומה לנידוי, שזה היה מנודה גם לשמים, כמובן ידוע, וזה היה כפיה הרבה יותר חמורה ממאסר כנ"ל היום ונראה שהמאסר ההוא דומה להרחקה של רבני תם ז"ל, ומובן שמה שכתוב בחוק חמש שנים אינו אלא במקרה יוצא מן הרגיל, וברגיל יפחיתו השופטים הרבה מזה.