מסורה

יוצא לאור על ידי
איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

הרב צבי שכטר – הרב מנחם דוב גנק
עורכים

נוא יורק | תשרי תשע"ה | חוברת כז

שיעורי מרן הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

בענין עבודת יוה"כ ..... א
בעניני קידושין - המקדש בהנאת מלוה ..... יט
בדין ערב, עבד כנעני ואדם חשוב ..... לו
איש פרט לקטן ..... נ
מעוברת שנתגיירה ..... נב

בירורי הלכה

כשרות משחות שיניים ..... נה
הרב אשר וייס
בענין מליח כרותח ..... סג
הרב מנחם דוב גנק
האם מותר להזמין קפה לאטה במסעדה של נכרים כמו 'סטארבקס'? ..... סז
הרב עלי גרסטן

קיצור עיקרי דינים בהלכות תולעים ..... ע

הרב דוד ביסטריצר

בענין לא תאכילום בתרפיית דיבור (Speech Therapy) .....עה

הרב יעקב דוד לובאן

בענין ביטול איסור לכתחילה כשאין כוונתו לבטל .....פז

הרב יצחק טווערסקי

חלב עכו"ם, השגחה על חליבה ועשיית גבינה ע"י וידאו (Video) ..... צט

הרב אברהם גארדימער

בענין היוצא מן הטמא ובנידון השעלאק (Shellac) ..... קו

הרב דוב הלפרין, לייקוואוד, נ. ז.

בענין חומץ יין המתחמץ בתחילה ע"י שכר..... קיח

הרב גבריאל פרייס

© 2014
All Rights Reserved

Orthodox Union

11 Broadway

New York, NY, 10004

(212) 563-4000

לזכר נשמת

הרב

דוד יעקב

בן הרב חיים גרונם ז"ל

לנדא

נכדו של הג"ר צבי פסח פראנק זצ"ל

נפטר ו' אב תשע"ד

תרם מתורתו, מחכמתו, ומזמנו לצורכי הציבור

"לֵב חָכָם יַשְׂכִּיל פִּיהוּ
וְעַל-שְׂפָתָיו יֹסִיף לֶקַח"

מפי השמועה

מרבינו הגרי"ד הלוי סולובייצ'יק זללה"ה

אלול תשל"א

נרשם ע"י הרב מנחם דוב גנק

בענין עבודת יוה"כ

בענין אלו עבודות ביוה"כ צריכות כהן גדול

עבודת יוה"כ שונה משאר עבודת השנה בהא דבעינן דוקא כה"ג לעיכובא. ובר"מ פ"א מעבודת יוהכ"פ ה"ב כתב, הכל עשוי בכה"ג נשוי שנא' וכו'. ודין זה דכה"ג צריך להיות נשוי אינו מטעם נוסח הוידוי לחוד – שצריך להתוודות בעדו ובעד ביתו – אלא דאם הכה"ג אינו נשוי הוי פסול, ואפי' אם היה נשוי בשעת וידוי ואחר הוידוי מתה אשתו פשוט דאינו ראוי כה"ג זה עוד לעבודה.

עוד כתב בר"מ רפ"ב מהל' עיוה"כ, כל התמידין ומוספין של יום זה כה"ג עושה אותם. אולם שיטת הריטב"א (יומא דף יב:) דבעינן כה"ג רק בעד "עבודת היום ממש", אבל בשאר העבודות, אף שיש קיום מדאורייתא בכה"ג, אינו מעכב.[1]

והנה עיין בגמ' יומא (לב:) דשחיטת התמיד אינו כשר בכהן הדיוט דכל עבודות צריך כה"ג, ובתוס' שם (ד"ה אם כן) ס"ל דהא דבעינן כה"ג בשאר העבודות בבגדי זהב הוי רק מדרבנן, אבל שיטת הר"מ דכהן הדיוט שעבד

---

[1] וז"ל הריטב"א בשם הרא"ה (בשם רבו הרמב"ן): ובשם רבינו הגדול רבו ז"ל אמר לי שהיה סובר דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש, אבל תמידין ועבודות של כל יום ויום כשרות אפילו בכהן הדיוט, אלא דמצוה בכהן גדול טפי, ורבנן שוו חובה בכהן גדול אף בתמידין, ולא התירו אלא דברים שאינם עיקר עבודה כאותה שאמרו (ל"א ב') קרצו ומירק אחר שחיטה על ידו, וכגון להפך במזלג, ולהזמין איברים להעלותן, והיכא דכהן גדול חלוש עושין עבודת תמידין אף בכהן הדיוט, והיינו דקתני תנא דיני פייסות במכילתין.

פסול מדאורייתא, ושיטת הרז"ה דכל עבודות היום ואף אלו שבלילה, דהיינו דישון המזבח וכו', אינן כשרות אלא בכה"ג ולכן לא היו פייסות במקדש ביוה"כ.[2]

והנה צריך לחקור אם עבודות של כל יום, כגון הקרבת התמיד, הויין חלק מסדר עבודת יוה"כ, ואף שסדר אינו מעכב בעבודות בבגדי זהב אולי סדר העבודה של כל יום הוי חלק מקיום עבודת היום. ואף אם אינו מעכב יש לפרש דביוה"כ סדר העבודה של כל יום הוי ג"כ קיום של סדר עבודת יוה"כ, ולכן בשחיטת התמיד של יוה"כ יש ב' קיומים, א' של שחיטת התמיד של שאר ימות השנה וב', קיום של עבודת יוה"כ. וזהו מח' הר"מ והריטב"א, דלהריטב"א אין קיום של סדר שאר ימות השנה חלק מקיום עבודת יוה"כ, והר"מ ס"ל דיש בו משום תרתי, קיום של סדר עבודה של שאר ימות השנה ושל יוה"כ, ולכן כה"ג מעכב אף בשאר עבודות.

והנה בגמ' זבחים (כ.) מבואר דקידוש ידים בעד דישון המזבח אינו נפסל בלינה, דהוי בעד עבודת יום הבא – וזהו יסוד שיטת הרז"ה דמצריך כה"ג בעד תרומת הדשן מטעם דהוי חלק מסדר יום הבא, ולא משום דסובר דעבודת אותו לילה מצריך כה"ג, ופשוט דלא היה מצריך כה"ג בעד הקטר חלבים ואימורים בליל יוה"כ דאף דהוי עבודה של אותו לילה אינו מסדר יום הבא.

והרמב"ן שם חולק על הרז"ה,[3] דלשיטת הרז"ה לא היו פייסות ביוה"כ כלל, והקשה הרמב"ן דא"כ מה עניינן כאן במס' יומא. והנה הרמב"ן הבין

---

[2] וז"ל הרז"ה (דף א ע"א בדפה"ר, שייך לדף כו ע"ב): והוי יודע כי בעלי הקרובו"ת שהכניסו בפיוטיהן בסדר עבודת היום ארבעה פייסות טעו כולן במשנתנו ולא הבינו כי הפייסות החשובים במשנתנו לשאר ימות השנה הם ולא ביום הכפורים לפי שכל עבודות היום אינה כשרה אלא בכהן גדול.

[3] וז"ל הרמב"ן במלחמות שם: אמר הכותב גם בעיני יפלא אבל אף בסדר עבודת הבבלי אשר מימי רבותינו כתוב בו פייסות וכן בדברי הפייט הראשון ר"א ברבי קליר ובקרובות הגאונים וחכמי הישיבות ורבני ספרד האחרונים ז"ל ואי אפשר שיטעו כל רבותינו ואבותינו ולבעל המאור הזה לבדו נתנה חכמה ואין לזרים אתו... ולפיכך נראה לי כי יש שם פייסות לעולם ואפילו ביוה"כ... אין ספק שהפייס הראשון שהוא תרומת הדשן הואיל

שיטת בעה"מ דתרומת הדשן, אף **דבקיומו** הוי עבודת לילה, אבל בסדר העבודה הוי עבודת יום, אבל זה אינו אלא אם תרומת הדשן נעשה אחר קרות הגבר וכדמפורש בגמ' זבחים שם, אבל כאן ביוה"כ שנעשה אחר חצות ס"ל להרמב"ן דהוי גוף עבודת יום שעבר, ולכן מובן למה כהן שהקטיר חו"א אינו צריך קידוש שני אם רוצה לדשן המזבח דשניהם ראוים להצטרף לסוף עבודת יום שעבר. וצ"ע בדעת הרמב"ן דבשלמא תרומת הדשן דהוי קיום במזבח, נוכל לאמר דאינו תחילת עבודת יום הבא, אבל סידור המערכה דהוי הכשר עבודה קשה לפרש כן.

והנה בשיטת הבעה"מ דכה"ג היה תורם המזבח צ"ע, א"כ היה צריך כה"ג גם לדשן המזבח, וזה פלא, שדישון המזבח הוא עבודה הראויה להרבה כהנים ואין חולשא דכה"ג גדול מזה. וצ"ל דהרז"ה סובר דרק צריך כה"ג בעד תרומת הדשן דהוי קיום עבודה בפ"ע, אבל דישון המזבח נעשה ע"י כהן הדיוט לפי שאינו אלא קיום בחפצא של מזבח שיהא המזבח מדושן, אבל תרומת הדשן לא היתה קיום בחפצא שהרי עדיין המזבח לא היה מדושן אלא היא עבודה בפ"ע, ולכן בעד תרוה"ד צריך כה"ג דוקא.

והנה עיין ברמב"ן שהקשה על הבעה"מ דלשיטתו היתה עוד טבילה בעד תרומת הדשן.[4] וי"ל דהטבילות וקידושים ביום לא היו הכשר עבודה בעלמא, אלא הוו קיום בפ"ע ולכן הטבילה וקידוש הוא רק כאשר יש חובת שינוי בגדים שצריך להחליף בגדיו.

והנה אף לשיטת הרז"ה דכה"ג מעכב בכל העבודות, מ"מ יש חילוק בין עבודות יוה"כ ושאר עבודות. העבודות של כל ימות השנה כגון התמיד אינן נקראות עבודות יוה"כ, ולכן כהן הדיוט ששחט את התמיד אף שהתמיד פסול דבעינן דוקא כה"ג בעד קיום היום, אבל לא יהיה כאן איסור זרות, משא"כ בעבודות בבגדי לבן דכהן הדיוט דכלפי עבודות אלו

והוא כשר קודם חצות, אינו עבודת יוה"כ אלא עבודת לילה ואינו בכ"ג כלל שלא נתנו לכ"ג אלא עבודת היום...

[4] וז"ל, ועוד שאם היה כהן גדול תורם הדשן א"כ כבר היה צריך לטבול ולקדש וללבוש בגדי זהב כדתנן בתמיד מי שהוא רוצה לתרום את המזבח יורד וטובל ותנן נמי התם קדש ידיו ורגליו מן הכיור נטל מחתת הכסף וכו' וקי"ל נמי כר"י דאמר בעיא בגדים ואם אתה אומר תרומת הדשן בכ"ג נפישי להו טבילות וקדושין.

כזר נחשב וגם יהיה כאן איסור זרות, דאלו בעצם עבודתן הן עבודות יוה"כ.[5]

והנה הרמב"ן סובר דהיה פייס בעד דישון מזבח הפנימי והמנורה, דמדאורייתא הם כשרים אף בלילה או דאינם אלא דרבנן, וצ"ע על הרמב"ן דדישון מזבח הפנימי נלמד מקרא. ותירץ הגר"מ סולובייצ'יק זצ"ל דמדאורייתא צריך רק דישון המזבח כאשר יש הרבה אפר על המזבח ויש צורך לדישון דדישון הוי קיום בחפצא, אבל דישון מזבח הפנימי בכל יום אינו אלא מדרבנן. אבל שיטת הרמב"ם היא שהיה רק פייס אחד בעד תרומת הדשן, ונראה מלשון הר"מ שכה"ג לא היה מדשן מזבח הפנימי שלא הזכירו, אלא נכלל בפייס הראשון. אבל דישון המנורה דפסולה בזר הוא עבודה בפ"ע ולכן צריך כה"ג, משא"כ דישון מזבח הפנימי דהוא רק קיום בחפצא של מזבח נכלל בפייס הראשון.

עיין ברמב"ן שהביא ראיה ממה שלא היה ממרס בעד דם התמיד שהכה"ג לא היה נכנס לפנים לדשן את המזבח, וכתב שזה ראיה גמורה. וצע"ג על הרמב"ן מהגמ' במנחות (כא:) דחטאת הפנימי אם נקרש הדם פסול, אבל חטאת החיצונה כשרה אם נקרש הדם, וא"כ י"ל דלכן בתמיד דהוי קרבן חיצון אינו צריך ממרס, משא"כ פר הכה"ג שהיה חטאת הפנימי, דאם לא היה ממרס היה נפסל.

והנה הרמב"ן סובר דסילוק הפתילות שכבו כשר בכהן הדיוט אבל נתינת הפתילות החדשות צריך כה"ג, דסילוק הוי קיום בחפצא של מנורה ודומה לדישון המזבח הפנימי, ונתינת הפתילות הוי עבודה וחלק מהטבת המנורה. עיין ברמב"ן שפי' דכה"ג אינו מסיר הפתילות כיון דהוי עבודת סילוק וא"כ היה צריך לשנות בגדיו,[6] וצ"ע דלפ"ז למה הקשה הרמב"ן על

---

[5] עיין במנ"ח מצוה קפ"ה שנסתפק אי כהן הדיוט שעבד ביוה"כ חייב משום זרות וז"ל בתו"ד, ואפשר להרז"ה דכל העבודות של יום זה פסולים בכהן הדיוט נחשב לזר בכל העבודות, וצ"ע בד"ז דאפשר דעל שאר עבודות היום אינו חייב כהן הדיוט וצע"ק, ומצאתי בשעה"מ הל' עיוה"כ (פ"א ה"ב) מסופק בזה ופלפל באורך, ע"כ.

[6] וז"ל הרמב"ן (א' ע"ב בדפה"ר): ואם תשאל מפני מה לא אמרו שידשן כ"ג מאחר שהוא מטיב כמו שעושין בכל יום שהמדשן הוא מטיב כדאיתא בסדר התמיד, אין זו שאלה, שלא דיו מה שהטילה עליו תורה אלא שנטיל עליו עבודות אחרות? ועוד שיהיה צריך

הרז"ה דלמה צריך הכה"ג לשנות את בגדיו שהיה כבר לבוש מתרומת הדשן, דהא תרומת הדשן צריך בגדים אחרים משחיטת התמיד. וי"ל דהרמב"ן סובר כרש"י דהיה הכהן המדשן המנורה ומזבח הפנימי מוציא אותם מחוץ להיכל לעזרה אבל בתרומת הדשן סובר הרמב"ן דלא הוציאו, ולכן אינו עבודת סילוק דהוי באותו מקום ולכן אינו צריך בגדים אחרים משא"כ דישון המנורה, והיינו כשיטת רש"י שהכהן התורם הדשן היה לבוש בגדים יקרים ודלא כשיטת הרמב"ם שאף התורם הדשן היה לבוש בגדים פחותים.

עלה ונסתפג - להוריד המים מגופו, דהמים הוי חציצה, דאע"פ שהמים ירד מעליו קודם העבודה, אבל מ"מ בשעת לבישה החציצה מפקיע הקיום של המעשה לבישה, ויש להוכיח שיש קיום בשעת הלבישה דהרי המעשה לבישה מחייב בקידוש ידים.

סדר עבודת יוה"כ

עי' בגמ' ומשנה יומא (ע.) דלפי שיטת רש"י לר"ע בטבילה ראשונה קריבים התמיד והז' כבשים והפר לעולה, ובטבילה שלישית היו קריבים השעיר לחטאת, אילו, איל העם והאמורי חטאת, ובטבילה חמישית התמיד של בן הערבים היה קרב, ולר"א המוספים היו קריבים בטבילה חמישית. ונל"פ בשיטת ר"א דס"ל שהמוספים נדחים לטבילה אחרונה כדי שיהיו המוספים יחד, אף שאחד אינו מעכב את השני ולכן משום שא"א להקריב את המוספים עם תמיד של שחר, דהוי קודם עבודת היום, יש קיום להקריבו עם תמיד של בין הערבים. ולכן בקריאת התורה של ר"ח, קוראים גם הענין של הקרבת התמיד דזה הוי מענינא דיומא ג"כ דיש קיום של הקרבת התמיד עם המוספים. ובזה חולק ר"ע דס"ל דהמוספים נקרבים מיד אחר תמיד של שחר דיש קיום של הקרבת המוספים רק עם תמיד של שחר דוקא.

והנה הקרבת הפר מתירה כניסה לפני ולפנים כמפורש בקרא, "בזאת יבוא אהרון אל הקודש" וגו', ומהא דאיבעיא בגמ' במת כה"ג אחר שחיטה האם

לבגדי זהב אחרים כדתניא דבי ר"י בגדים שבשל בהם קדרה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו לפיכך היה דשן המנורה בכהן הדיוט כדישון מזבח הפנימי.

הכה"ג הממלא את מקומו יכול להכנס לפני ולפנים בדמו של פר, מוכח דדם הפר מתיר הכניסה לקה"ק. ואין לפרש שאיבעית הגמ' הוא אם הכה"ג העומד תחתיו נקרא בעלים של הקרבן, דא"כ ספק הגמ' היתה יכולה להיות גם בהפריש הקרבן ומת. ויש להוכיח גם ממדרש רבה שאהרן היה יכול להכנס לפני ולפנים בכל עת שהקריב פר ואיל ולא דוקא ביוה"כ,[7] ומוכח מזה דהפר הוי חלות שם מתיר כניסה למקדש, ולכן טבילה שניה שלישית ורביעית כולם מהווים חלות שם אחת של עבודת היום, ולכן הפר בטבילה שניה מתיר גם כניסה למקדש בעד הוצאת כף ומחתה, ולכן ר"א סבר דאין להקריב המוספים בטבילה שלישית דאינם חלק מהחלות שם של עבודת היום, ומפסיק בין הקרבת הפר והיתר כניסה בעד הוצאת כף ומחתה. ויותר מזה דאינו חלק מהחלות שם עבודת היום ולכן אין מקומו בטבילה שלישית, אבל שעיר החטאת משלים כפרת חטאת הפנימי דשניהם באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ולכן בקרא כתיב "שעיר לכפר מלבד חטאת הכפורים ועולת התמיד", ולא כתיב איל העם דשעיר החולין ושעיר הפנימי מהווים קיום אחת ולכן נקרב לרוב ראשונים קודם האיל (והגר"א סובר דהאיל קודם לשעיר כסדר הקרא).

ולכן לרש"י אף שהקבלה באה וחילקה הוצאת כף ומחתה משאר עבודת היום היינו רק שחלוק במעשה העבודה, אבל בקיום וחלות שם, כל עבודות היום מהווים חטיבה אחת. אבל הר"מ (פ"ד סוף ה"ב) פסק כר"ע ופסק שהתמיד של בין הערבים הוא בסוף טבילה שלישית ודלא כרש"י דהתמיד נקרב בטבילה חמישית, ועיין בתוס' ישנים שכתב שהמוספים אינם קרבים בטבילה שלישית כדי שתהא רק הפסק קצת, והיינו כמו שפירשנו.

והנה איל העם, אף שהוא מן המוספים הוי ג"כ חלק מעבודת היום, ולכן מוזכר גם בפרשת אחרי מות, דיש ב' קיומים וחלותים באיל העם, א' של המוספים וב' קיום של עבודת היום. וצריך לחקור לפי שיטת הריטב"א דס"ל "דמדאורייתא אין חובה בכהן גדול אלא בעבודת היום ממש" האם צריכים כה"ג בעד איל העם דהוי חלק מעבודת היום, או דלהריטב"א צריך כה"ג רק בעד העבודה הנעשית בבגדי לבן.

---

[7] [עי' בספר פנינים משלחן הגר"א ריש פ' אחרי.]

והנה בשיטת ר' משולם (תוס' ר"ה דף ח: ד"ה שהחדש) שלא היו מקריבים שעיר ר"ח בר"ה, דשאר המוספים מלבד השעיר הם חובת קרבן בפ"ע אבל השעיר הוי חובת כפרה ולכן לר"ע המוספים קרבים קודם עבודת היום דהם חובת קרבן בפ"ע משא"כ שעיר החטאת דהוי חובת כפרה (וכן גם לרש"י נקרב בטבילה שלישית). אבל לר"ע איל העם ושעיר החטאת חלוקים משאר המוספים וחובת היום של המוספים שונה מזו של עבודת היום ולכן הוא קודם לעבודת היום ואיל העם והשעיר לחטאת, דקדושת היום של יו"ט מחייבת המוספים.

והנה בפיוט "אמיץ כח" איתא דהמוספים קרבים בטבילה שלישית ותמיד של בין הערבים בטבילה חמישית, וצ"ע דלאו כמאן אלא כהמשנה לר"א קודם תיקונה. וב"אתה כוננת" הקרבת המוספים ותמיד של בין הערבים בטבילה שלישית והיינו כשיטת הר"מ שהתמיד בטבילה שלישית אלא שפוסק כר"א ולא כר"ע שהמוספים היו בטבילה ראשונה. אבל לרש"י, לר"א המוספים ותמיד של בין הערבים היו קריבים בטבילה חמישית, וכן נוסחת ר' סעדיה גאון כבעל אתה כוננת.

והנה פי' דברי האמיץ כח שהמוספים בטבילה שלישית דוקא כמו שפי' למעלה בר"א שהמוספים ועבודת היום מהווים קיום אחד, ואיל העם באחרי מות סימן לשאר המוספים, אבל תמיד של בין הערבים אינו ענין לעבודת היום ולכן הוא בטבילה שלישית. ואתה כוננת של הספרדים הוא כשיטת ר"ע ומקריבים חלק מהמוספים בטבילה א' ואיל ושעיר ותמיד בטבילה ג' כשיטת הר"מ.

והנה עיין בגמ' ע' ע"א ששיטת ר"י וראב"ש שמחלקים השבעה כבשים בין הטבילה ראשונה וחמישית לקיים שני הפסוקים, דיש קיום בפ"ע וגם קיום יחד עם עבודת היום. והמשנה דחולק על התוספתא סבירא ליה דא"א לחלק הז' כבשים שהם קרבן אחד, והתוספתא סברה דהז' כבשים הם ז' קרבנות נפרדים. ולפי התוספתא השעיר לחטאת היה קרב בטבילה ראשונה דשעיר החיצון ופנימי מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, ולכן אם נקרב כבר שעיר הפנימי אין עוד תכלית בעד שעיר החטאת ולכן שעיר החטאת קרב קודם.

ויסוד מח' ר"ע ור"א הוא אם המחייב של המוספים הוא קדוה"י של כפרה, או הקדוה"י של יו"ט, דלר"א המוספים של יוה"כ הם חלק מעבודת וכפרת היום, ולכן אינם באים עם התמיד כשאר מוספים אלא אחר עבודת היום, דהמוספים משלימים כפרת היום, אבל לר"ע המוספים של יוה"כ דומים לשאר מוספי יו"ט ואינם מעבודת היום אלא שהמחייב הוא קדושת היום של יו"ט. ולכן לר"א מוספי שבת ביוה"כ היו קריבים בטבילה א' אף ששאר המוספים היו קריובים אח"כ דמוספי שבת אינם חלק מעבודת היום והמחייב הוא הקדוה"י של כל שבת. ואולי תלוי במח' הבה"ג ורבינו יונה אם יוה"כ שחל בשבת הוי קדושה אחת. ויש להקדים את הסוגיה בברכות (מט ע"א) שם מובא ההלכה שאין חותמין ברכה בב' חתימות: "רבי אומר: אין חותמין בשתים. איתיביה לוי לרבי... מקדש ישראל והזמנים - ישראל דקדשינהו לזמנים... מקדש השבת וישראל הזמנים - חוץ מזו. ומאי שנא, הכא חדא היא, התם תרתי, כל חדא וחדא באפי נפשה". וברש"י (ד"ה חוץ מזו): "ובהלכות גדולות גרס הכי: 'חוץ מזו, ומאי שנא - הני תרתי קדושי נינהו, ומודה רבי דחתמינן בהו בשתים". אבל תלמידי רבינו יונה (לו ע"א בדפי הרי"ף) כתבו בשם רבנו אפרים: "פירוש דהא בהא תליא, רוצה לומר אף על פי שנראה כשני ענינים — כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי, ולפיכך חותם בשתים". נמצא שלרבנו אפרים שבת ויום טוב מתמזגים לקדושה אחת, ברם הבה"ג סובר שקדושת שבת וקדושת יום טוב הן שתי קדושות נפרדות. וי"ל כאן דאם הם קדושה אחת אז אולי הקדושת היום של יוה"כ מחייב גם מוספי שבת, ולא נראה כן.

והנה להר"מ מקריב התמיד בסוף טבילה ג' מטעם השלם שמיד אחר גמר קרבנות היום צריך להקריב התמיד שהתמיד גומר אכילת מזבח של אותו היום ואינו ענין לשאר עבודות ורק לאכילת מזבח שהרי בכל יום הכהן היה מקטיר הקטורת ומטיב הנרות אחר התמיד.

הערות בענין קטורת של יוה"כ

הקטורת של יוה"כ שונה מזה של שאר השנה בכמה אופנים:

א. הקטורת של יוה"כ צריכה להיות דקה מן הדקה ושל שאר השנה הוא רק דקה.

ב. הקטורת של שאר ימות השנה שיעורו קבוע ושל יוה"כ תלוי בשיעור חופניו של הכה"ג הכל לפי גודלו.

ג. בשאר ימות השנה ההקטרה היתה על המזבח בהיכל וביוה"כ על המחתה בקודש הקודשים.

ויש עוד חילוק מיוה"כ לשאר ימות השנה בר"מ פ"ה מעביוה"כ הכ"ה – חסר מן הקטרת אחד מסמניה או מעלה עשן חייב מיתה עליה, ונראה שביוה"כ שיש דין מסויים של מעלה עשן ומהגמ' ביומא נג., "אין לי אלא ביום הכפורים בשאר ימות השנה מניין", נראה דמעלה עשן אינו דין בקיום ההקטרה דאין ללמוד ממעשה ההקטרה של יוה"כ לשאר ימות השנה אלא דצ"ל דהוי דין במנין סממני הקטרת ואם אין מעלה עשן הוי חסר אחד מסמניה והוי חסרון בקטרת ואינו דין במעשה ההקטרה דהרי מעשה ההקטרה של יוה"כ אינו דומה לשאר ימות השנה ששל יוה"כ צריך נתמלא כל הבית עשן ובשאר ימות השנה רק צריך שיעור של עלה תמרתו. ועוד מהגמ' שם שצריך עיקר ועלה דהוי חלק מהקטרת אבל הר"מ שהשמיט כל דינים אלה של עיקר ועלה וכו' נראה דסובר דאינו דין בחפצא של קטרת אלא במעשה ההקטרה (ועיין במכתבים של הגרי"ז בסוף חבורו שהביא דברי רבינו (נר"ו) [זצ"ל] והערותיו שם).

עיין בגמ' יומא מד: והיום חותה בשל זהב ובה היה מכניסה מ"ט משום חולשא דכ"ג. וצ"ע דיש לתת עוד טעם דביוה"כ עצם החתיה היתה עבודה ולכן צריך שיתקדשו בשעת חתיה אבל בשאר ימות השנה שהחתיה אינו מצוה אז לא בעינן קדושת כלי. ועיין בר"מ פ"ח מטו"א ה"ט וז"ל והקטורת והגחלים שנגע טבול יום במקצתן פסל את כולו. בד"א בגחלים שחותה במחתה ביום הכפורים. שהמחתה שחותה בה נכנס להיכל, אבל גחלים שחותה בכל יום כשהוא מערה במחתה של כסף לשל זהב אם נתפזרו מן הגחלים אין בהן קדושה אלא מכבדן לאמה. ותירץ הגר"מ זצ"ל שאין החילוק בין זהב לכסף אלא שהמחתה נתקדשה ע"י עבודתו ואין עבודה לקדש אלא חתיה של יוה"כ ולכן של כסף אינו קדוש ואינו מקדש, דלא נתקדש דלא השתמשו בו ביוה"כ, אבל אם השתמשו בשל כסף ביוה"כ גם היה מתקדש ע"י עבודתו דמחתה של כסף גם ראויה להתקדש. ולכן הוזקקה הגמ' לטעם דחולשא דכה"ג.

כל הקטורת צריכה כלי שרת ואינו כשר ביד – ובר"מ פ"ג ה"ד מהל' תו"מ הקטרת הקטורת של כל השנה היתה בכף. אבל ביוה"כ צריך להיות דוקא ביד.

בגמ' יומא מז. ש"מ חופן וחוזר וחופן – ועיין דף מט. חפן ומת מהו שיכנס אחר בחפינתו? מאי הוי עלה... ובסוף הסוגיא ש"מ חופן וחוזר וחופן. מגמ' זו מוכח דתרי דינים איכא בחפינה. דחפינה קובע השיעור של הקטרת ועוד שהמעשה חפינה מקדש. ובקה"ק היה צריך לחפון עוד פעם ודין זה היה בעד קביעת השיעור, שהרי בכה"ג שמת הכה"ג הנכנס צריך לחפון עוד פעם בקה"ק ובגמ' דחופן וחוזר וחופן משמע דהחפינה בפנים ג"כ הוי מקדש, דהגמ' לא תירצה דחפינה הוי מקדש דוקא בעזרה, ויוצא דאף בקה"ק אית תרי דינים בהחפינה, קביעת שיעור הקטורת וגם לקדש הקטרת. ומשמע מהגמ' דצריך ההקטרה ביד דלכך בעינן חפינה שנייה לקדש הקטרת, ועיין בתוס' ישנים דף מז. ד"ה שלא יעשה, וטעמא דחופן וחוזר וחופן וכו', דהחפינה הוי חלק מההולכה ביד ובקה"ק מטעם דאפשר להיות הולכה ביד אז יש קיום ורק לפני זה לא היה אפשר.

בר"מ פ"ד מהל' עבודת יוה"כ וכן בגמ' יומא מב: מבואר דהכה"ג היה ממתין בקה"ק אחר הקטרת הקטורת עד שיתמלא הבית עשן והטעם דהשהיה בקה"ק הוי קיום ולכן בגמ' בחולין למדו דיציאה דרך אחוריו שמה יציאה, דהביאה והשהייה והיציאה מקה"ק הויין קיום ולכן הכה"ג צריך לעמוד שם בהכשר עבודה (עיין במאמר רבינו בהפרדס חלק ד' חוברת י' סי' פ, השתחואה לכה"ג ביוה"כ) ועיין במכתבי הגרי"ז בסוף חבורו במה שכתב לרבינו (נר"ו) [זצ"ל]. ועוד שבשאר השנה מצות ההקטרה מקויימת בזה שהכהן שם הקטרת על האש, וביוה"כ חלק ממעשה ההקטרה הוא שיעלה עשן, עיין שם.

בגמ' הבאת הכף בשמאל הותר מכללו ביוה"כ. והר"מ פי' מטעם דא"א דהמחתה כבידה וחמה. ונל"פ בזה דביוה"כ הבאת כף ומחתה הוי עבודה ולכן או כף או מחתה היה אחד מהם צריך להביאו בשמאל ולכן הותר הולכה בשמאל. ולכן מטעם דהמחתה חמה בחרו בה שיביאה בימין, אבל יש קיום הולכה גם במחתה ולכן הותר הולכה בשמאל. והטעם דא"א הוא רק לברר איזה יביא, אבל יש קיום הולכה גם על המחתה מגזה"כ דוהביא

מבית לפרכת וחתיית הגחלים ביוה"כ הוי עבודה. ויש להוכיח דיש קיום הולכה גם על המחתה מהירושלמי (מובא בתוס' דף מד ע"ב) דחציצה פוסלת במחתה, ומוכח דיש קיום הולכה גם במחתה. והגר"ח סבר דבשאר ימות השנה לא היה קיום בהולכת הקטורת, והוכיח כן מהר"מ פ"ג מתמידין ומוספין ה"ד וז"ל, ונותן הבזך בתוך כלי אחר, וכף היה שמו ע"כ, הרי דהקטורת היה שם בכלי אחר וא"כ הוי לקיחתו ע"י דבר אחר ומ"מ כשר.

בענין ההזאות של יוה"כ

במשנה דף נג: משניטל ארון אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתיה היתה נקראת, גבוה מן הארץ שלש אצבעות ועליה היה נותן. וצ"ע איך מועיל אבן שתיה דהא בעינן ארון. ועיין בגמ' מנחות (כז:) וכפר את מקדש הקודש, מקום המקודש לקודש, ומוכח דיש חלות שם קדושה למקום הארון שמקום הארון חלוק בדין ביאה ריקנית שביאה ריקנית בקה"ק לר' יהודה אינו אלא באיסור לאו אבל בין הבדים דהיינו במקום הארון חייב מיתה בידי שמים, והדין של ההזאות הוא במקום הארון ובין הבדים ג"כ נחשב למקום הארון.

בגמ' דף נה. דכולי עלמא מיהת הזאה ראשונה צריכה מנין עם כל אחת ואחת מאי טעמא רבי אלעזר אמר שלא יטעה בהזאות רבי יוחנן אמר אמר קרא ולפני הכפורת יזה שאין תלמוד לומר יזה ומה ת"ל יזה לימד על הזאה ראשונה שצריכה מנין עם כל אחת ואחת מאי בינייהו איכא בינייהו דלא מנה ולא טעה, פי' דלר' יוחנן המנין מעכב. ונל"פ דהמנין הוא לקבוע הז' הזאות ולכן אינו דומה להזאות דם של חטאת, דבחטאת אינו דין של ד' הזאות אלא דכל קרן בעי הזאה אבל אינו מנין של הזאות. אבל בהזאות של פר העלם דבר של צבור וכן בפרה אדומה אין מנין, דביוה"כ צריך אחת ושבע, משא"כ בשאר הזאות לפנים דהוי רק דין של ז' הזאות, ולכן ביוה"כ צריך לקבוע שהאחת והשבעה הזאות חלוקות ושאינם שמונה הזאות, ולכן אינו מונה ח', אף שגם בזה לא היה בא לידי טעות משום דצריך מנין של ז' החלוק ומופרד מהא' (ועי' בתוס' ישנים ד"ה לימד וז"ל, שלא יטעה בהזאות, ואומר ריב"א דבהא אתי למיטעי שאם לא ימנה הזאה

ראשונה של מעלה לעצמה עם כל שבע של מטה יבא ויטעה ויכלול הזאה ראשונה בכלל אלו לחשבון שבע של מטה ויתחיל לומר בהזאה ראשונה שלמטה שנים ולאו אדעתיה להפסיק ולהתחיל פעם שניה אחת במתנות שלמטה. וא"ת אי להא חיישינן למה לא יכלול הזאה ראשונה לכלל אלו שבע דלמטה וימנה עד ח' ולא אתי למיטעי, י"ל דהא לא אפשר דמצוה להפסיק במתנות שלמטה מתוך ז' ולא מתוך ח'.) ולפי"ד אין צורך למנין בהזאות על טהרו של מזבח דרק היה ז' הזאות.

ואם נאמר שבפר העלם דבר ופרה אדומה היה מנין, אף שלא מצינו דין זה, יש לומר שאין מנין בהזאות על טהרו של מזבח, דההזאות על הפרכת הם קיום מקום ולכן צריך מנין דהדם אינו צריך ליגע בפרכת, אבל על טהרו של מזבח הוי קיום מזבח ולכן המזבח קובעם ולא צריך מנין. והנה בתוס' ישנים (שם) איתא דהיה מנין אף בפר העלם דבר,[8] ומהר"מ שהשמיט דין זה נראה דלא היה מנין בעד ההזאות של פר העלם דבר ופרה אדומה וכו'.

יש כמה הבדלים בין ההזאות של יוה"כ להזאות של פר העלם דבר:

א. ביוה"כ ההזאות היו לפני ולפנים ושל פר העלם דבר היו בהיכל.

ב. ביוה"כ היו הזאות גם על טהרו של המזבח הזהב.

ג. ביוה"כ היו ח' הזאות ולא ז'.

ד. ביוה"כ היה נכנס לפני המזבח ואילו בפר העלם דבר היה עומד בין המזבח למנורה (עי' בר"מ פ"ה ממעה"ק הל' י"ד, וכן הוא בתו"כ).[9]

---

[8] היינו דבתוס' ישנים הביא מהתו"כ דיליף מנין ההזאות מדכתיב פעמים ולא כתיב טיפין, ובפר העלם דבר נמי כתיב פעמים, וכן דריש בתו"כ שם דבעי מנין, ועי' ברש"ש.

[9] דבורא דחובה פ"ג סי"א. עי' בלח"מ הל' מעשה הקרבנות שם. וע"ע במל"מ פ"ה ממעה"ק הי"ג שכתב עוד נפקותא בין ההזאות וז"ל, ודע שהזאות אלו של פרים הנשרפים לא בעינן שיהיו זו למטה מזו דומיא דהזאת פר ושעיר של יוה"כ וכו' וראיה לדבר מההיא דאמרינן (בדף נ"ז) א"ר אלעזר בר יוסי אני ראיתיה ברומי והיו עליה כמה טיפי דמים של

הר"מ בפ"ה מעיוה"כ פסק וז"ל, כל עבודות שעובד בבגדי לבן בפנים בהיכל צריך לעשות על הסדר שבארנו עכ"ל. והגר"ח פי' בכפל לשון הר"מ "בפנים בהיכל" שרק העבודות בין מזבח לפרכת מעכבין, ד"בפנים בהיכל" הוי חלות שם במקום בפ"ע, וההזאות לפנים מן המזבח שונות מאלו שבהיכל מחוץ למזבח. ומגזה"כ ויצא אל המזבח וגו' ילפי' דביוה"כ יש חלות שם מקום של בין מזבח לפרכת. ומקור דינו של הר"מ שהגמ' משתמשת בפסוק של ויצא וגו' המדברת ביציאה מלפנים מן המזבח לחוץ ללמד שיציאה דרך אחוריו מקה"ק שמה יציאה (בגמ' חולין דף י' ע"ב). וצ"ע, מה ענינו של יציאה זו ליציאה דרך אחוריו מקה"ק. ומוכח דהיציאה מלפנים מהמזבח הוא יציאה אחת עם יציאת הכה"ג מקה"ק. ולכן נל"פ דהסדר מעכב לפנים מן המזבח בתורת עבודת לפני ולפנים, דלפנים מהמזבח הוי חלות שם מקום של לפני ולפנים.

והנה עיין בר"מ פ"ד מהל' עיוה"כ ה"ב שמזה על הפרכת בין שני בדי הארון, דהפרכת הוא קיום בארון ואף שההזאה הוא על הפרכת הקיום הוא בהזאה על הארון, דלפנים מהמזבח הוי חלות שם מקום אחד עם קה"ק. ומהר"מ נראה דבעי רק ביוה"כ כנגד הארון על הפרכת אבל לענין הזאות של פר העלם דבר של צבור לא בעי דוקא כנגד הארון, דקיום ההזאות הוא על הפרוכת בתורת מקום בפ"ע ולכן גם אינו צריך לעמוד לפנים מן המזבח, משא"כ ביוה"כ דקיום ההזאות הוא קיום של לפני ולפנים. ועיין ברש"י בויקרא דסובר דגם ההזאות של פר העלם דבר צריכין להיות כנגד הארון, ודלא כהר"מ. והנה עיין בר"מ פ"ה ממעה"ק הי"ד דיש דין הקפה ברגל רק ביוה"כ אבל לא לענין פר העלם דבר, דדין הקפה ברגל הוא לקיים היציאה ואינו דין הקפה בפ"ע ורק יש חלות שם מקום של לפנים מהמזבח ביוה"כ מגזה"כ ד"ויצא" ויש דין יציאה אבל אין חלות דין של הקפה בפ"ע.

פר העלם דבר של צבור ופריך ודלמא דפר ושעיר של יוה"כ נינהו ומשני דחזינהו דעבידי שלא כסדרן ע"כ. הרי מבואר בהדיא דיש חילוק בין הזאות דיוה"כ לשאר הזאות, ונראה דטעמא דמלתא הוא משום דגבי הזאות דיוה"כ כתיב על פני הכפורת ולפני הכפורת וכן גבי שעיר כתיב על הכפורת ולפני הכפורת הרי שחלקן הכתוב להזאות הללו שיש מהם על הכפורת ויש מהם לפני הכפורת, עכ"ל.

(ורבינו פי׳ דבפרכת אית תרי דינים, חד קיום בצורת המקדש דהוא מחיצת קה״ק, ועוד קיום בארון, ולכן שמים פרוכות על ארונות הקודש שבבתי כנסיות, ומפני זה גם בנשיאת המחנה היו מכסים הארון עם הפרכת.)

במשנה דף ס. ואם עד שלא גמר את מתנות שבפנים נשפך, יביא דם אחר ויחזור בתחילה מפנים וכן בהיכל וכן במזבח הזהב שכולן כפרה בפ״ע, ר״א ור״ש אומרים ממקום שפסק משם הוא מתחיל. ועיין בזבחים מב: דלרש״י הדם שזרוק על המזבח יכול להיות מב׳ פרים, ותוס׳ שם חולקים. והנה לפי״ד דלעיל דביוה״כ קה״ק והפרכת הם חלות שם מקום אחד, למה נחשבין לשני כפרות וצע״ק. וי״ל בפשיטות דאף דמהווים קיום אחד עדיין הם שתי כפרות אף דהם מקום אחד. שהרי אפי׳ לרש״י יכולים לחלק ההזאות על המזבח אף שהמזבח הוי מקום אחד, וז״פ. ופי׳ כפרה בפ״ע שיכול לקיים דין ההזאות ע״י ד׳ קרבנות, וזה דין בצירוף הקרבנות, אבל פשוט שהם קיום אחד אף שבאים מכמה קרבנות, דהא לר״א ור״ש כל הזאה והזאה יכולה לבוא בפר אחר, ופשוט דאין כל הזאה קיום בפ״ע ולכן נראה דהוי דין צירוף ולא דהוי חדא קיומא. ונ״מ אי הוי דין צירוף או דכל הזאות הוי קיום קרבן בפ״ע אם צריך להתוודות על כל פר ופר, דאי הוי חלות דין צירוף שיכול לצרף כמה בהמות בעד ההזאות אבל הכל הוי קיום אחד וכפרה אחת אז צריך להתוודות רק פעם אחת, אבל אי כל פר הוי חלות שם קיום קרבן בפ״ע, אז בעי ווידוי על כל פר ופר.

הערות בדיני וידוי

בגמ׳ מיבעיא בפר כה״ג אי הוי קרבן שותפין או לא. ועיין בגמ׳ נא: דאפקריה רחמנא גבי אחיו הכהנים וכן בר״מ פ״ה מעיוה״כ הי״ג. וצ״ע למה נחשב לקרבן השותפין רק מטעם אחיו הכהנים, הא צריך להיות נחשב כקרבן השותפין מטעם אשתו דיש לה גם כן חלק בקרבן. וצ״ל דכפרת אשתו הוי חדא כפרה עם כפרת בעלה ולכן לא נחשב לשני בעלים, ואם ישחוט לשמו ולא לשמה לא יפסל הקרבן דאין זה שינוי בעלים. אבל בשאר הכהנים הכפרה היא כפרה בעדם בתורת עצמם, משא״כ גבי אשתו דכפרתה היא אותה כפרה של בעלה. ואף דכפרת הכהנים הויא כפרה בפ״ע עדיין הכה״ג משתמש בלשון יחיד בווידוי – חטאתי וכו׳ – דיש שתי

כפרות בפר, כפרת כה"ג וכפרת הכהנים, אבל כפרת כה"ג אינו בתורת אחד מהכהנים.

בדין וידוי של שעיר המשתלח שיטת ר' יהודה (בגמ' יומא דף מ' ע"ב) שצריך שעיר המשתלח לעמוד חי עד זריקת דם חברו, דיש שתי כפרות בשעיר המשתלח, אחת בפנים בצירוף זריקת דם שעיר הפנימי, וגם כפרת ודין הקרבת קרבן בתורת שעיר המשתלח, אבל הכפרת פנים של השעיר המשתלח הוא כפרת דמים, אבל לר"ש (בגמ' שם) הכפרת פנים של השעיר המשתלח אינו כפרת דמים אלא כפרת דברים – דהיינו הווידוי וזהו מקרא דיעמד חי לפני ה' לכפר עליו.

בר"מ פ"ח ממעה"ק הי"א שני שעירי יוה"כ ששחטם בחוץ, אם עד שלא התוודה עליהם חייב כרת על שניהם הואיל וראויין לבוא לפני השם לווידוי, ואם אחר שהתוודה פטור על המשתלח שהרי אינו ראוי לבוא לפני ה', עכ"ל. ועיין שם בהשגות הראב"ד שהשיג על הר"מ דשחוטי חוץ אינו אלא בשעיר לה'. ומח' הר"מ והראב"ד הוא אם ראוי לבוא לפני ה' הוא תלוי בקיום קרבן, וכך סבר הר"מ, או דתלוי במעשה שחיטה. אבל מהר"מ מפורש דפוסק כר"ש ולכן ראוי לבוא לפני ה' תלוי בכפרת וידוי.

ועכשיו צריך לחקור בדין וידוי על הפר, אם הוידוי הוא מדין וידוי על כל קרבן חטאת או דהוי דין וידוי בתורת מצותה של הפר והוי כפרת דברים כמו שמצינו גבי שעיר, דבפר יש שתי כפרות, כפרת דברים וכפרת דמים. ונ"מ בין שתי הפירושים הוא אם הוידוי מעכב, דאי הוי מדין וידוי על החטאת אז אינו מעכב, אבל אי הוי מדין כפרת דברים אז מעכב. והנה בירושלמי איתא דלר"ש הוידוי על הפר מעכב, וכן במשנה בשבועות (ב' ע"ב) דלר"ש וידוי הפר מכפר על הכהנים, ואף לר' יהודה יש כפרה בפר אף בעד שאר עבירות אלא דר' יהודה סבר דיש חלק לכהנים גם בשעיר המשתלח, אבל נראה דהוידוי הוא בעד כל העבירות שבתורה אבל על טומאת מקדש וקדשיו נראה פשוט דתלוי בכפרת דמים.

והנה במה שאמרנו לעיל אם דם ההזאות בא מכמה פרים אם צריך להתודות על כל פר ופר, נראה דאם הוידוי הוא בעד טומאת מקו"ק אז צריך להתודות על כל פר אבל אי הוידוי הוא בעד כל עבירות שבתורה נראה דצריך להתודות רק פעם אחת.

והנה נ"מ אם הוידוי הוא בעד כל עבירות או רק בעד טומאת מקדש וקדשיו הוא מתי הוא חלות הכפרה, דאי הוי בעד טומאת מקו"ק אז הוי כשאר קרבנות חטאת וכפרתן באה עם הקרבתן, ואז אף שהמחייב של הפר הוא יוה"כ אבל קיום הכפרה הוא רק בעד עבירה זו אבל אם הוידוי הוא בעד כל עבירות שבתורה אז הכפרה באה בסוף היום, ולכן, אם אחד חטא אפי' אחר הקרבת הקרבן יהיה לו כפרת הקרבן בסוף היום, דסוף יום מכפר והחלות כפרה באה בסוף היום.

קריאת כה"ג ביוה"כ

עיין במשנה (סח:) בא לו כה"ג לקרות, ועיין שם ברש"י בא לקרות את הפרשה דילפינן ממלואים דאמרינן בפ"ה מנין שאף מקרא פרשה מעכב וכו'. ופי' דברי רש"י דמעכב היינו במלואים אבל לא ביוה"כ שהרי הכה"ג קרא בעזרת נשים ולא היה לבוש בגדי לבן אבל דין קריאת הפרשה נלמד ממלואים וכמו שדין פרישה לר' יוחנן נלמד ממלואים, ולכן חיוב קריאת הפרשה אינו נובע מקדושת היום אלא מהמלואים, דיוה"כ משלים המלואים דיוה"כ הוא יום השביעי של פרישת כהן גדול. והנה דין קריאה אי הוי קיום בקדוה"י או דהוי חובת קריאה מטעם דיוה"כ הוא היום האחרון של פרישת כה"ג הנלמד מהמלואים תלוי במח' ר' יוחנן ור"ל, דלר"י דיליף פרישת כה"ג ממלואים, המחייב הוא המלואים, ולר"ל דהפרישה נלמד מסיני אז המחייב הוא קדוה"י והקיום הוא קיום של ונשלמה פרים שפתינו דלמוד הלכות עבודת היום הוי קיום של ונשלמה פרים שפתינו, או דהוי חובת קריאת התורה כמו בכל יו"ט.

והנה במח' ר"י ור"ל אי פרישת כה"ג נלמד ממלואים או מסיני נראה דפליגי בזה, דלר"ל דנלמד מסיני י"ל דהוי מתיר כניסה לקה"ק [וכמש"כ הרמב"ן ר"פ תרומה דהשראת שכינה במשכן הוא המשך להר סיני, וא"כ כמו דהר סיני בעי פרישה, כניסה לקה"ק בעי פרישה]. אבל אם נלמד ממלואים אז הוי דין שמשלים מינוי וקדושת הכה"ג.

ועיין ברמב"ם פ"ד מהל' כלי המקדש הל' י"ג וז"ל, כיצד מרבין אותו בבגדים, לובש שמונה בגדים ופושטן, וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים, יום אחר יום שנאמר שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו. וכשם שרבוי בגדים ז' כך משיחה בשמן שבעה יום אחר יום. ואם עבד קודם שיתרבה

בבגדים כל שבעה, או קודם שימשח כל שבעה עבודתו כשירה, הואיל ונתרבה או נמשח פעם אחת נעשה כה"ג לכל דבר, עכ"ל. ובהשגות הראב"ד כתב וז"ל, ואם עבד קודם. א"א נראה מדבריו ימים שהיה בהם המשיחה לא היה עובד, ואין זה מן החכמה, אלא כשאמרו נתרבה שבעה ונמשח שבעה דבעינן שבעה לכתחלה, ה"מ לעבודת יוה"כ אבל לעבודת אותן הימים בכל יום עובד בשמונה בגדים, עכ"ל. והנה בדעת הרמב"ם דכל כהן גדול צריך ריבוי בגדים ומשיחה כל שבעה, אע"ג דראוי לעבודה אפילו ע"י ריבוי בגדים פעם אחת, י"ל דהכי נמי ביוה"כ אע"ג דכבר ראוי הוא להיות כהן גדול מ"מ בעי פרישת שבעה לכתחילה כדי להשלים מינוי כה"ג לעבודת יוה"כ. אבל לדעת הראב"ד, דדוקא לעבודת יוה"כ צריך פרישת שבעה א"כ לכאו' אין זה דין בהשלמת קדושת כה"ג, אלא הוא מתיר כניסה לקה"ק, וכשיטת ריש לקיש דנלמד מסיני.

והנה בהמלואים נשלם קדושת כה"ג על ידי הרגלתו לעבודה ולימודו, שבז' ימי המלואים משה לימד לאהרן הלכות העבודה ולכן קריאת הפרשה ע"י כה"ג הוא שלומד תורה והלכות עבודת היום וגם שע"י זה מראה שלא שינה מכל הלכות היום וזה המחייב של קריה"ת ביוה"כ. ולכן אם נלמד ממלואים אז הוי דין חינוך כה"ג לעבודת היום.

והנה אי צריך פרישה במקום קדוש אולי תלוי במח' ר"י ור"ל דאי נלמד ממלואים בעי דוקא פתח אהל מועד אבל אי נלמד מסיני אולי אינו אלא דין פרישה אבל לאו דוקא במקום קדוש. ואינו מוכח שהרי אף פרישת משה היה על הר סיני דהוא מקודש ועיין בתוס' יומא דף ח: ד"ה דאי שהיה לתוס' ב' דעות אי לשכת פרהדרין היה קדוש קדושת עזרה או לו, ועיין בגמ' יומא סוף דף ח. אין בין כהן השורף את הפרה לכה"ג ביוה"כ אלא שזה פרישתו לקדושה וזה פרישתו לטהרה. ועיין בר"מ (פ"א עיוה"כ ה"ג) שכתב שמפרישין כה"ג ללשכתו במקדש אבל בהל' פרה אדומה (פ"ב הל"ב) לא כתב למקדש.

הערות באמיץ כח

"נלוים אליו נבונים ישישי שער" – נראה דהשלוחים במשנה (יח:), "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם ואמרו לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה

שלוחנו ושליח בית דין", היו שלוחי ב"ד הגדול, שהם המייצגים כלל ישראל. אבל מדברי האמיץ כח "נלוים אליו נבונים ישישי שער" נראה שהיו ב"ד של כ"ג או ג', דשער היינו רק שאר ב"ד, אבל לא בית דין של ע"א, שב"ד הגדול היה בלשכת הגזית.

"סמים לתמר בפנים אותו ישביעו" – היינו דלא כהגרי"ז דסבר דשיעור ההקטרה היה נתמלא הבית עשן, אבל תמר הוא רק שיעור של עלה תמרתו. "סרו גם הם ובכה הגירו" - סרו כדי שלא לבכות בפניו.

"ובכתב הגיון" - היינו בתורה שבכתב וכדפי' רש"י בגמ' ברכות דף כח: במאמרו של ר"א "מנעו בניכם מן ההגיון" דהגיון היינו תורה שבכתב.

"סביבו ישננו לעוררו עד חצות, עלצו תרום דשן בפיס ראשון" – היו סביבו רק עד חצות דקודם חצות לא היה שום רעש וחששו שמא שינה יחטוף אותו, אבל אחר חצות היה הרבה רעש מהליכת יקירי ירושלים. "עלה ברק השחר" – ואין זה שיעור של האירו כל פני המזרח.

מפי הגרי"ד זצ"ל

בענייני קידושין

נרשם ע"י הרב ש"י ליכטנשטיין

המקדש בהנאת מלוה

איתא בגמרא (ו' ע"ב), אמר אביי המקדש במלוה מקודשת בהנאת מלוה אינה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית, האי הערמת רבית ה"ד, אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה הא רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה, לא צריכא דארווח לה זימנא ע"כ לשון הסוגיא. ובפירוש מימרא דאביי כתב רש"י שם וז"ל, "לא צריכא דארווח לה זמן הלוואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל ואם פירש לה כך מקודשת, והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה, וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה, ע"כ.

אם כן, שיטת רש"י היא (וכן הוא בשאר ראשונים אלא דלחלקם בהנאת מחילה אינה מקודשת דלאו דעתה עליה) דהקידושין הם בהנאה שנהנתה האישה מן הבעל, דהדין הוא דהנאה הרי היא ככסף, וכשם שאישה מתקדשת בכסף ובשווה כסף שהן בעין, כך היא מתקדשת בהנאה במה שנהנתה מן הבעל, וגוף ההנאה הוי חפצא של כסף קידושין. ועל כן כאשר האיש מהנה את האישה בהנאה השווה לה פרוטה דהייתה נותנת עבורה לבעל או לאחר פרוטה, האישה מקודשת בקנין קידושי כסף ע"י עצם אותה הנאה שהיא ככסף, דבקידושין הנאה הרי היא ככסף.

וכן מבואר בתוספות בכמה מקומות דהנאה הרי היא ככסף הן לענין קידושין והן לענין מכר. יעויין בדבריהם לקמן יט ע"א תוד"ה במלוה, דמה שאמרה שם הגמרא דהמקדש במלוה שיש עליה משכון קאי במקדש בהנאת מחילת מלוה, וכן נמי גבי מכר יעויין בתוס' בבא מציעא מו ע"ב

ד"ה יש דמים וז"ל, ומקני להו במחילת הדמים, אף על גב דאמר בקדושין המקדש במלוה אינה מקודשת ובמכר לא קנה היינו כי קדשה או קנה החפץ במעות שחייב לו, אבל קדשה או קנה בהנאת מחילת מלוה מועיל כמו ארוח לה זמנא ואדבר עליך לשלטון ע"כ לשונם. [אליבא דרש"י יש להסתפק אי הוי הלכה מסויימת לענין כסף קידושין דאף הנאה הוי כסף קידושין או דאמרינן הנאה ככסף לעניין קניינים אף בכה"ת כולה.]

ויסוד הך דינא דהנאה הרי היא ככסף ואשר היא משמשת ככסף קידושין הרי הוא מפורש להדיא בסוגיא לקמן סג ע"א. דתנן האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון ואעשה עמך כפועל, דבר עליה לשלטון ועשה עמה כפועל - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת, ע"כ. וע"ז אמר ריש לקיש: והוא שנתן לה שוה פרוטה. ומק' הגמ' ובשכר לא והתניא: בשכר שהרכבתיך על החמור, שהושבתיך בקרון או בספינה - אינה מקודשת, בשכר שארכיבך על החמור, שאושיבך בקרון או בספינה – מקודשת, וכי תימא ה"נ בדיהב לה שוה פרוטה, והא בשכר קאמר, ועוד תניא: שב עמי בצוותא ואקדש לך, שחוק לפני, רקוד לפני, עשה כדימוס הזה, שמין, אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת, וכי תימא ה"נ בדיהב לה שוה פרוטה, והא שמין אותו קאמר, תיובתא דריש לקיש. אמר לך ריש לקיש, האי תנא ברא סבר: אינה לשכירות אלא לבסוף, ותנא דידן סבר: ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ע"כ הסוגיא.

ומוכח מאותה סוגיא דאם אינה לשכירות אלא לבסוף, באומר הרי את מקודשת לי בשכר שאדבר עליך לשלטון ובמרכיבה על החמור ועל הקרון וכן ברקוד לפני או שחוק לפני ואקדש לך, שמין את הנאתה אם יש בה שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. ומה דאמר ר"ל והוא שנתן לה פרוטה דאינה מקודשת בהנאה אלא בגוף המעות, אינו אלא משום דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, וממילא דהוי מלוה והמקדש במלוה אינה מקודשת.

וכן הוא להדיא בגמרא דף ז ע"ב דבאדם חשוב כל שנתנה היא וקיבל הוא מקודשת, משום בההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה, כפי שנתבאר שם, ומהתם נמי מוכח דהנאה ככסף.

נמצא דפירושא דמימרא דאביי הוי, דאע"פ דהמקדש בגוף המלוה אינה מקודשת, דגוף המלוה אינו בעולם דלאו מידי יהב לה השתא שכבר הם ברשותה ושלה, ומה שנפטרה מתשלומי החוב אינו אלא סילוק שעבודים. ברם, מ"מ היא מתקדשת בהנאה דבאה לה ע"י הרווחת זמן, וכ"ש [אליבא דרש"י] מחילת המלוה. דהנאה זו שנהנתה האישה, באה לה כעת מידי הבעל. ומכיון דהדין הוא דהנאה ככסף, אי הוי הנאה בשווה פרוטה, מקודשת. משא"כ במלוה, דהתם הקידושין הם בחוב, ומשום שסילוק שעבודים אינו אלא על צד השלילה דפטורה מלשלם, נמצא דאין כאן חפצא של ממון חדש להתקדש בו ולא מידי יהיב לה שאינו אלא פטור תשלומין. ואילו עצם ההנאה שלא תצטרך לשלם עכשיו, אלא לאחר זמן, הרי הוי הנאה חיובית וממשית שבעבורה הייתה משלמת פרוטה לבעל או לפלוני בכדי לפייסו דארווח לה זימנא, וכ"ש שימחול את החוב כולו. והשתא הוא שנותן הבעל לאישה הנאה זו. א"כ מכיון שהדין הוא דהנאה הוי חפצא של כסף שעל ידו אשה מתקדשת, המקדש בהנאת מלוה מקודשת, דלא גרע הנאת הרווחת זמן ומחילת החוב מהא דרקוד לפני ושחוק לפני, ואף אם הפרעון אינו אלא לאחר זמן, לעתיד, מ"מ עכשיו הוא דנהנתה האישה מן הבעל בכדי שו"פ.

החילוק בין מקדש במלוה להנאת מחילת מלוה

וליכא לאקשויי דממה נפשך אם קידשה במלוה שתהא מקודשת, משום דלכאורה בכל המקדש במלוה ישנה גם כן להנאה שעצם החוב והשעבודים נפקעים באמצעות מעשה הקידושין, דכבר תירצו ראשונים דהוא משום שהכל הולך אחר דעתם ולשונם. דבמקדש במלוה דלשונו וכוונתו לקדשה ע"י גוף החוב אינה מקודשת דלא מידי יהיב לה. ברם, בהנאת מלוה מכיון שדעתם היא שתתקדש לא בגוף החוב כי אם ע"י ההנאה דאומר לה התקדשי לי בהנאת המחילה והרווחת הזמן, הרי היא מקודשת.

ועי"ל שבאמת לרש"י המוחל חוב כיון שפתוך ביה הנאה, לעולם היא מקודשת, והמקדש במלוה שאינה מקודשת הוא שהוא מקנה לה את החוב והחוב בטל ע"י עצם הקידושין, ממילא אם אין הקידושין חלין החוב נשאר

בעינו ואין כאן מחילה וממילא אין כאן הנאת מחילה שתתקדש בהם, אך אה"נ שהמקדש במחילת חוב היא מקודשת מטעם הנאה.

העולה מזה, דהא דמקדש בהנאת מלוה מקודשת, הוא משום דאתינן עלה מדינא דהנאה ככסף. והנה הדין הנ"ל באמת נתבאר כבר בהך סוגיא דרקוד לפני ושחוק לפני, נמצא דליכא במימרא דאביי שום חידוש דין בהלכות קידושין, שהרי היא מקודשת מפאת הדין דהנאה ככסף דידעינן לה כבר מן המשנה והברייתא שם. והציור של הנאת מלוה אינו אלא פרט מן ההלכה הכללית דהנאה היא חפצא של כסף קידושין והאישה נקנית על ידה.

התלות במחלוקת אי יש שכירות וכו'

אלא דלכאורה פירושו של רש"י נסתר מן הסוגיא סג ע"א דהבאנו לעיל. דהרי הגמרא שם תלי לה לדין דאישה מתקדשת בהנאה גרידא באי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף או דאינה לשכירות אלא לבסוף, דאי אינה לשכירות אלא לבסוף סגי לן במה דרקד ושחק לפניה או במה שהרכיבה על החמור ומקודשת ע"י עצם ההנאה בלבד, אך למ"ד דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, התם מה שמקודשת היא כאוקימתא דר"ל בשנתן לה פרוטה, דאי אפשר לה להתקדש בהנאה משום שהנאתה הוי מלוה, ולא עדיפא מהמקדש במלוה גופא ובעינן שקיבלה מאת הבעל כסף בעין. א"כ לכאורה ההלכה דבהנאת מלוה מקודשת אינה אלא למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, ואליבא דרש"י הוה ליה לאביי למימר שהיא מקודשת רק למ"ד שאינה לשכירות אלא לבסוף. ואף רש"י עצמו לא תלי לה בפלוגתא דאמוראי, וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה הפלוגתא אי ישנה לשכירות וכו' או אינה אלא לבסוף הוי אי אזלינן בתר כל רגע ורגע או בתר שעת הגמר. וכן מוכח מהגמ' (ע"ז יט ע"ב) דלמ"ד אינה לשכירות וכו' הכל הולך אחר מכוש אחרון, בעוד שלמ"ד דישנה לשכירות וכו' הולכים אף אחר מכוש אחרון. א"כ כל מה דנחלקו הוא בפעולה הנמשכת זמן מסויים דיש לה תחילה וסוף, ששם פליגי אם הזמן הקובע הוא הסוף בלבד או הרצף כולו מתחילה ועד סוף. ברם, היכא דליכא אלא מעשה קצר הנמשך רגע אחד ותו לא, ואיננו מתחלק לכמה וכמה חלקים, ליכא שום פלוגתא שהרי כל הפעולה היא

בגדר מכוש אחרון. ולכ"ע הכל הולך אחר שעת הסיום ומשום דאין כאן אלא שעת הסיום. וזהו שהביא הכא רש"י בסתמא דמקודשת. דארווחת זמן, שלא כאומן וכרקוד לפני, נעשית בזמן מועט, ועוד שהמעשה הוי עצם הרווחת זמן ולא דיבורו ואין משמעות לתחילת הדיבור, דהעיקר הוא שעת חלות הרווחת הזמן דזה הוי ברגע אחד עם סיום דיבורו, ובכגון הא, כולהו מודו דמקודשת.

ולפ"ז יתבאר דלקמן בגמרא (ז ע"א) לא תלי לה לדינא דאדם חשוב במחלוקת אי ישנה וכו' כשם דהביאו לקמן סג ע"א, והרי בשתי הסוגיות הקידושין הם בהנאה. אלא שקבלת הכסף בידי האיש אינו אלא מעשה הנעשה מיידית ובזמן מועט וחל ברגע אחד, שעת הקבלה, ואינו מתמשך לאורך זמן ואין בו תחילה וסוף. ובמעשה כזה הכל מודים, כפי שנתבאר, שהולכים בתר שעת הגמר, דכיוון שאינה אלא שעה אחת ממילא היא הקובעת.

שיטת רש"י לעניין ריבית והמחלוקת עם תוספות

והנה לרש"י מה דהנאת מלוה לא הוי מלוה הוא פשוט דכפי שנתבאר הקידושין הוי ע"י ההנאה ולא במעות ההלוואה או בגוף החוב. איברא דיש לעמוד על שיטתו מצד דיני ריבית, מפאת מה לא הוי ריבית קצוצה. ויעויין בתוס' על אתר דבאמת פליגי על רש"י ולדידהו באם הבעל הוא הלוה, אותה הנאה דהאישה הייתה ריבית קצוצה. ויעויין בגר"א (יו"ד קס"ו ס"ק ז') דביאר דנחלקו במחלוקת הראב"ד והרמב"ם (פ"ו ה"ג מהל' מלוה ולוה), אי ריבית קצוצה הוי רק בשעת הלואה או אף שלא בשעת הלואה.

ואם כן, רש"י סובר כרמב"ם ורבותיו שאין ריבית אלא בשעת הלוואה, ומשום שאותו דינר נקצץ בשעת הרווחת זמן ולא בשעת ההלואה גופא לא הוי ריבית. והתוס' סבירא להו כראב"ד דלא שנא שעת הלוואה ולא שנא שעת הרווחת זמן, בכל אופן הוי ריבית גמורה.

איברא דאין זו משמעות לשון רש"י עצמו שבנותנו טעם מפני מה לא הוי ריבית כתב וז"ל, משום דלא קץ לה ולא מידי שקיל מינה ע"כ, ואליבא דהגר"א לכאורה הוי ליה למימר דאינו ריבית משום דאין זה שעת הלואה אלא זמן דארווח לה זימנא. ומוכח ממה דהביא טעם אחר בביאור מה

שאינו ריבית קצוצה דבאמת דעתו כדעת הראב"ד דלולי אותו הטעם, אף מה שנקצץ בשעת הרווחת זמן שאיננה שעת הלוואה אכתי הוי ריבית גמורה. ורק הכא אין זה ריבית משום דלא קץ לה ולא מידי שקיל מינה. אך נימוק זה צ"ע טובא, דהרי מפורש בסוגיא דבהלווה הבעל ד' וקצץ ה' וקידשה באותו דינר חמישי הרי זו ריבית קצוצה אלמא דאף בלא הגיע הדינר ליד האיש המלוה, כל שבאמצעותו מתקדשת האישה אותו דינר הוא ריבית גמורה. דמכיון דהקידושין נעשים בכסף הבעל, נחשב אותו דינר כשלו וכבא לידו והוי ריבית גמורה, ולא בעינן שהכסף יגיע בפועל ממש לידי הבעל, ומאי שנא הכא דאינה ריבית קצוצה משום דלא הגיע לידו, הרי מוכח דסגי לחיוב ריבית במה שמתקדשת באותו ממון.

והנראה בזה דשיטת רש"י היא דאה"נ, דנקטינן לכסף הקידושין דהוי כבא ליד הבעל, וכדמוכח להדיא מן הסוגיא, ואף שלמעשה, כסף הקידושין לא הגיע ליד הבעל המלוה מן האישה שהיא הלווה, מ"מ כיון שנתקדשה בממון מסויים נקטינן ליה כחלק מן התשלומין, כיון דאינה מתקדשת אלא בממון הבעל.

והטעם שאיננו ריבית לשיטת רש"י היא דגדר ריבית אינו אלא מה שניתן לפרעון ההלואה וכתשלום עבור החוב. ובאמת כל ממון דמשתלם כפרעון עבור החוב וכתשלום ההלוואה, אף אם נתחייבה בו שלא בשעת ההלוואה הוא ריבית קצוצה וכדעת הראב"ד שם. ועל כן בהלוה לה ד' וקצץ ה', אותו דינר חמישי דמתקדשת בו הוא דינר דמוטל היה עליה לשלמו בתורת פרעון החוב.

ברם, הכא לא הוי אלא הערמת ריבית במה שמתקדשת בפרוטה שהייתה נותנת לבעל בכדי שימחול לה את החוב, משום דפרוטה זו לא הוי לתשלום ופרעון החוב ובעבור ההלוואה, אלא בכדי שיסכים להרוויח לה זימנא שלא תפרענו כעת אלא לאחר זמן. אולם עיקר החוב אכתי אינו אלא הסכום שהלווה לה, והממון הנוסף יתר על החוב שהאישה משלמת לבעל הוא בשביל מה שדחה הבעל את פרעון החוב בזמן נוסף, ואיננו כנגד החוב ובעבור עצם הלוואה.

ועל כן לא שייך הכא ריבית קצוצה, דהאי ממון דמתקדשת בו לא הוי תשלום החוב לשם פרעון ובעבור עצם ההלוואה, אלא תשלום נוסף עבור

זכות נוספת, מלבד גוף ההלוואה, דהיינו דחיית הפרעון. ותוספות דפליגי על רש"י סברי דריבית קצוצה הוי כל כסף ותשלום הניתן ללווה מחמת ההלוואה אף שאין זה בגדר פרעון ההלואה וכנגד תשלומי החוב. דהרי לולי ההלוואה ודאי דלא היה מקום לתשלום עבור מה דארווח לה זימנא, וא"כ אף ציורו של רש"י הוי ריבית מעלייתא מה"ת.

ומה שיש שהקשו שאף אם אין ריבית מצד הממון, ליהוי ריבית עצם הדבר שהאישה נקנית לבעל, נראה דלק"מ, דריבית לא הוי אלא מה שמקבל המלוה ושייך לו בקניני ממון בדיני חו"מ, ואילו קנין אישה לבעלה אינו אלא קניין איסור ולשם אישות.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם פ"ה מהל' אישות הט"ו וז"ל, המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת, כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאתים זוז ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כרבית, ע"כ לשונו. ובהשגת הראב"ד שם כתב ז"ל, א"א הראשונים פירשו כגון שהגיע זמן המלוה ליפרע ומעותיו בידה מזומנים לפרוע והיא היתה נותנת מיד ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן חדש אחד והאריך לה בשכר הקידושין מקודשת וזהו דארווח לה זימנא וכ"ש מה שכתב הוא, ע"כ.

שיטת הרמב"ם היא דאינה מקודשת אלא בהנאה שנהנית בשעת ההלוואה וממה שקיבלה הלוואה, אך לא בהנאה דארווח לה זימנא או אפילו בהנאה דמחילת חוב. והראב"ד פליג בחד, דמקודשת נמי בהנאה דארווח לה זימנא, ומודה בחד, דבהנאת מחילת המלוה, אין כאן קידושין.

ואזלי הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו בפ"ו מהל' מלוה ולוה ה"ג, דז"ל הרמב"ם שם, הורו רבותי שהמלוה את חבירו ולאחר זמן תבע חובו ואמר לו הלוה דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך ה"ז הערמת רבית לפי שלא קצץ לו בשעת הלואה שנאמר לא תתן לו בנשך, ע"כ. ופליג עליה הראב"ד שם וז"ל, א"א חיי ראשי לא יפה הורו שאם הגיע זמן הפרעון וארווח לה זימניה משום ההוא דירה כשעת מתן מעות דמיא וקידושין יוכיחו, ע"כ

לשון הראב"ד. הרי דנחלקו אי שעת הרווחת זמן הוי כשעת הלוואה או לא. לרמב"ם שעת הרווחת זמן לא הוי כשעת הלוואה, ומשום כך אין זה ריבית ואינה מקודשת, ומאידך הראב"ד סבירא ליה ששעת הרווחת זמן כשעת הלוואה הן לענין דהוי ריבית גמורה והן לענין שהמקדש בהנאה דארווח לה זימניה, מקודשת.

נמצא דהצד השווה בין הרמב"ם והראב"ד הוא דהמקדש בהנאת מלוה דמקודשת אינו אלא בהנאה דקבלת גוף ההלוואה, אך לא בהנאה אחרת וכגון שמחל לה את המלוה, אלא דנחלקו אי הרווחת זמן למלוה קיימת הוי כמלוה חדשה או לא.

ולכאורה שיטתם מרפסין איגרי. דהרי מוכח להדיא מן הסוגיות דרקוד לפני ושחוק לפני ומההלכה דאדם חשוב, דהנאה ככסף, ודי במה שהאיש נותן לאישה הנאה שהייתה משלמת עבורה פרוטה, משום שהנאה היא חפצא של כסף קידושין, וכל הנאה שהייתה מוכנה לשלם בעדה פרוטה, חשבינן כאילו קיבלה פרוטה. וא"כ תמוה טובא, מדוע אין האישה מתקדשת אלא בהנאה דהשתא הבעל נותן לה הלוואה, ומפני מה אינה מקודשת בהנאה שהייתה נותנת פרוטה עבור מחילת המלוה. ואין לומר שהטעם הוא משום שמחילת מלוה אינה אלא פטור תשלומין וסילוק חיוב עתידי ולא קיבלה שום דבר חיובי בפועל, ונמצא שהנאתה אינה אלא הנאה על דרך השלילה ממה שנפטרה מתשלומין ואינה כעת בעולם אלא לאחר זמן לכשיגיע מועד הפרעון, וכשם שאינה מקודשת במחילת מלוה שאינו אלא פטור ללא מעשה נתינה וקבלת דבר, ה"ה לגבי הנאה דמחילה. דבשלמא לגבי מחילת מלוה, שהקידושין חלים ע"י החוב, כיון שבאמת במחילה אין מעשה נתינה מצד האיש ולא קבלה של האישה, הדין הוא שאין זה כסף. אולם בהנאת מלוה, הקידושין הן ע"י ההנאה, והיא כן קיבלה הנאה, שלגבי הנאתה שהייתה מוכנה לשלם עבורה אין נפקא מינא שההנאה הגיע מפטור שהרי הקידושין הם בהנאה ולא מעצם החוב, ולא גרע מרקוד לפני. ועוד דאם החסרון הוא שזו איננה הנאה כעת אלא לאחר זמן, א"כ בהגיע זמן הפרעון שמקבלת הנאתה כעת, לכאורה עאכ"ו שתהא מקודשת, שהרי עיקר ההנאה הוא כעת, מה שעכשיו פטורה מלשלם. ברם, הרמב"ם פסק שרק בהנאה בשעת המלוה היא מתקדשת, ולא בהנאת בשעת פרעון, ואף הראב"ד דסובר דהויא מקודשת אף בהנאה בשעת

פרעון, כתב דכ"ש דבשעת הלוואה, אלמא דאליבא דתרווייהו, פשוט יותר דמקודשת בשעת הלוואה מאשר עת תשלום ההלוואה.

והנה אליבא דפירוש רש"י קצת קשה משום מה הביא אביי ציור מעין זה דיש בו איסור.

והנראה בזה דהנה האי סוגיא דרקוד לפני ושחוק לפני דפרק שלישי שממנה משמע שהנאה דינה ככסף, לקושטא דמילתא, קשה טובא. דהנה התם תלי לה לדין הברייתא ששמין אי יש בריקוד כדי שו"פ מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, בפלוגתא דאמוראי אי אינה לשכירות וכו'. דאי אינה לשכירות מקודשת בהנאה הבאה לה ממה שרקד לפניה ולמ"ד ישנה וכו' אינה מקודשת אא"כ הוסיף לה פרוטה משלו דאז היא בעצם מתקדשת בפרוטה ולא בהנאה. וצ"ע דמה השייכות דפלוגתא דישנה וכו' לדין הנאה דרקוד לפני ושחוק לפני, דמה דנחלקו הוי מלתא דדיני שכירות פועלים, מאימתי מתחייב בעל הבית בתשלומי הפועל עבור עבודתו. דלמ"ד ישנה לשכירות, כנגד כל עבודה ועבודה חל חיוב ממוני בתשלומי שכירות, ומאידך למ"ד אינה לשכירות וכו' נתחייב בעה"ב בתשלומי הפועל רק לבתר דסיים מלאכתו. וקשה דהבעל איננו פועל, וליכא פה שום דיני שכירות כלל, ומהו שהביאה הסוגיא פלוגתא זו הכא. והרי עצם הקידושין הוי במה שנהנית, דהאישה הייתה משלמת פרוטה עבור מה דירקוד וישחוק לפניה, ומכוח הדין דהנאה הוי חפצא של כסף קידושין. ולגבי הך דינא מאי נפ"מ לן אי ישנה וכו', דמאחר וקיבלה הנאה זו ע"י הבעל, הוי לן למימר דתהא מקודשת. דלא פליגי אלא לגבי שעת חיוב התשלומין בהלכות שכירות וליכא שום שייכות ונפקא מינא לגבי עצם ההנאה, מאימתי קיבלה הנאתה, דהנאתה איתא בעולם ממילא. וכיון דהדין הוא דהנאה ככסף, א"כ נימא כיון שקיבלה הנאה דידה בשווה פרוטה הרי היא מקודשת, דלא איכפת לן מאימתי נתחייב בעה"ב בתשלומי הפועל, דהנאה לחוד והחוב הממוני לחוד, והקידושין הוו בהנאה ולא בחוב.

ובביאור הענין יעויין בגמרא פרק האיש מקדש (מח ע"א) דשם נמי הביאה הסוגיא פלוגתא דישנה לשכירות וכו', דגרסינן התם, "דתניא עשה לי שירים נזמים וטבעות ואקדש אני לך כיון שעשאן מקודשת דברי ר' מאיר, וחכ"א אינה מקודשת עד שיגיע לידה ממון אחר". ובהמשך תלי לה

הגמרא את מחלוקת התנאים בפלוגתא דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, מר סבר אינה לשכירות אלא לבסוף ומר סבר ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, ע"כ. והנה לפום ריהטא ביאור הסוגיא הוא דאי ישנה לשכירות מתחילה וכו' כאשר סיים האומן את מלאכתו, מה שנתחייב לו בעל הבית בתשלומין הוי בגדר מלוה וחוב דכל שעה ושעה נוצר חיוב תשלומין כנגד עבודתו ומשום כך אין היא מקודשת שעכשיו שבא לקדשה יש לו חוב בידה והמקדש במלוה אינה מקודשת. אך יעויין ברשב"א שם דהקשה דמ"ש מהתקדשי לי באלו והיתה אוכלת ראשונה ראשונה שאע"פ שאין באחת מהן שו"פ מקודשת דכי מתאכלי ברשותה קא מתאכלי, דהכא נמי שכירות זה לא ניתן לחזרה ופורתא פורתא כי אתי זכיא ביה איהי בתורת קדושין וכי מלו לפרוטה א"נ לכשיגמר הכלי מקודשת.

והנראה בזה דהעולה מהתם דמה שנחלקו אי ישנה וכו' אינה מחלוקת בשעת החיוב גרידא אלא אף בטיב זיקת הפועל למלאכתו. דלמ"ד ישנה לשכירות, עבודת הפועל עוברת לבעל הבית ונעשית שלו ממילא. ומאידך למ"ד אינה לשכירות וכו' אף כי ודאי אין ביד הפועל לעכב תחת ידו את מלאכתו שעשה והשבח שהשביח, מ"מ פעולתו דבעל הבית נעשית דרכו דהוא נותן ומחזיר הפעולה והעבודה לבעל הבית ע"י הדעת מקנה שלו.

וזהו שתלי לה בפלוגתא, דאי ישנה לשכירות וכו' כל מה דפועל האומן לא שייכא לו כלל, והוי של האישה ממילא, נמצא דלא יהיב לה ולא מידי כיון שמה שעבד עבורה מגיע לידה ממילא ללא הדעת מקנה שלו, ואין כאן נתינה כלל מן האיש לאישה. מאידך, למ"ד דאינה לשכירות אלא לבסוף, האומן נותן לבעל הבית את עבודתו באמצעות דעת מקנה ואין בעה"ב זוכה בפעולתו ממילא. וכיון שהאומן מזכה לאישה באמצעות דעת מקנה הרי דיהיב לה מידי ומקודשת.

ומדאתינן להכי נראה דליכא שום דין דהנאה ככסף, והנאה באמת לא הוי כסף קידושין. דמהיכי תיתי דהנאה תהא כסף. ונראה דזו שיטת הרמב"ם, דלא מצינו בשום מקום דכתב דכל המהנה את האישה בהנאה שהייתה נותנת לבעל או לפלוני שווה פרוטה עבורה, דמקודשת. וכן לא אישתמיטתיה אף סוגיא למילף דישנה הלכה דהנאה ככסף. וה"ה במכר, דהנה הרמב"ם פ"ז מהל' קנין ה"ג פסק את הסוגיא בבבא מציעא בסתמא

שהקנין נעשה ע"י החוב עצמו ולא בהנאת מחילת החוב, ששיטתו היא שבכל מקום הן בקידושין והן בקניינים הנאה לא הוי כסף.

ושיטת הרמב"ם היא שרק פעולה המחדשת התחייבות ממונית וחיובי תשלומים של האישה לבעל, היא מתקדשת בה. ולא סגי לן במה שנהנית, דהנאה בשום מקום איננה כסף אלא צריכנן לפעולה היוצרת חיובי ממון. אומנם ודאי דאין הקידושין נעשים ע"י מה שמוחל או מקנה לה את עצם החיוב לאחר שחל, דהרי המקדש במלוה אינה מקודשת. יסוד ההלכה הוא שכאשר בידי פעולתו ועבודתו ליצור ולחדש חיוב תשלומין, יש בידי הבעל להפוך את החיוב ממון לכסף קידושין. שאותה עבודה יכולה לחדש אחד מתרתי, חיוב ממון או קידושין, דהחיוב ממון נהפך לכסף קידושין, איברא לא דנוצר חוב והיא מתקדשת בחוב אלא שאותה פעולה היכולה ליצור חיוב ממוני בשווה פרוטה, במקום לחדש את אותם חיובי ממון משמשת ככסף קידושין. אולם, רק עבודה ופעולה דיכולה לחדש התחייבות ממון נהפכת לכסף קידושין, לא מעשה בעלמא אף שנהנית ממנו יותר משווה פרוטה. וגם זאת אינו מועיל אלא כאשר הבעל שהוא הפועל נותן את העבודה שלו לאישה עם הדעת מקנה שלו, דאז אמרינן דאפשר לשנות את הדבר המחייב ממון מחיוב תשלומין לכסף קידושין, ברם אי העבודה מגיעה ליד האישה ממילא בלי הדעת מקנה של הבעל, נמצא דהוא לא נתן לה ולא מידי וחיוב התשלומין מתחדש מאליו.

וזהו דתלי לה הסוגיא דעשה לי שיריים ונזמים בפלוגתא דישנה לשכירות וכו'. דאי ישנה לשכירות וכו', אין כאן שום נתינה מהבעל לאישה, והפעולה אינה בידו בכדי ליצור ממנה כסף קידושין במקום חיוב תשלומין שמתחדש ממילא. ואין כאן אלא חוב ממוני של האישה לבעל עבור מלאכתו, והמקדש במלוה אינה מקודשת. ואילו למ"ד שאינה לשכירות וכו' מלאכת הפועל הוי דידיה והוא נותן אותה לאישה ע"י הדעת מקנה שלו, ולכן בידו לומר שמלאכתו לא תחדש חיובי תשלומין מדיני שכירות פועלים אלא קידושין בקנין כסף.

וה"ה נמי בסוגיא דרקוד לפני. דנראה דדעת הרמב"ם דבאמת הבעל הוי פועל של האישה ומתקיימים ביניהם כל דיני שכירות פועלים, וזהו מה שהביאה הסוגיא את המחלוקת דישנה לשכירות דהיא הלכה בהלכות

שכירות, שהבעל הוא באמת פועל של האישה. וכן מדוייק מריש הסוגיא דקאמר בברייתא, **בשכר** שהרכבתיך על החמור שהושבתיך בקרון או בספינה אינה מקודשת, **בשכר** שארכיבך על החמור שאושיבך בקרון או בספינה מקודשת, אלמא דעסקינן בחיוב תשלומין ולא בהנאה בעלמא, דהרי בשכר נאמר, שהבעל הוא שכיר של האישה שנתחייבה לו בתשלומין עבור מה שהושיבה בקרון ובספינה, ונראה דה"ה ברקוד ושחוק לפני דחדא סוגיא היא.

וסוגיין מלתא דדיני שכירות אתינן עלה, דבשב עמי בצוותא ואקדש לך או ברקוד לפני ושחוק לפני, הבעל הוי בגדר פועל דהאישה. ומה ששמין אי שווה פרוטה, איננו עצם ההנאה דידה, כמה הייתה מוכנה לשלם בכדי שירקוד לפניה, אלא כמה נתחייבה בתשלומין בהלכות שכירות, שהבעל נשכר למלאכה זו בידי האישה. וביאור הסוגיא הוא, בדומה לסוגיא בפ"ב. דעסקינן הכא בפעולה המחייבת ממון, שהבעל הוא פועל העושה מלאכה עבור האישה, א"כ למ"ד שאינה לשכירות וכו' מקודשת אף בלא שנתן לה שוה פרוטה, שיש ביד הבעל לשנות את פעולתו ממלאכה המחדשת חיוב ממון למלאכה היוצרת קידושין. אלא דאי ישנה וכו', אין הפעולה ברשות הפועל ולא הגיע לאישה מידו ולא כלום.

והחידוש בסוגיא זו איננו שהנאה היא חפצא של כסף קידושין, אלא שדבר המחייב ממון, ניתן לשנותו שלא יחדש חיוב תשלומים אלא קידושי אישה בקנין כסף.

אומנם לכאורה אכתי מוכח דהנאה הוי כסף, דלא כיסוד חידושנו, מן הדין דאדם חשוב, דבנתנה היא ואמר הוא מקודשת בההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה. וי"ל דבאמת התם נמי איכא חיובי ממון דהאיש המקבל הוי שכיר של האישה הנותנת, דנתחייבה היא בתשלומין עבור פעולתו דקיבל את מתנתה. ועי"ל דהנה הרמב"ם הביא את ההלכה דאדם חשוב בפ"ה מאישות הכ"ב, "אמרה לו הא לך דינר זה מתנה ואתקדש לך ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה, אם אדם חשוב הוא הרי זו מקודשת שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה ובהנאה זו תקנה עצמה לו". והנה באותה הלכה גופא הביא הרמב"ם דין עבד כנעני דהא לך מנה והתקדשי לפלוני דהוי מקודשת, וכן בהלכה הקודמת פסק את הדין

דערב ודין שניהם. ובכל אלו, אף דנקט הרמב"ם לשון הנאה, הרי פשיטא דמקודשת היא בגוף המעות ולא בעצם ההנאה. א"כ ממיקום וסדר ההלכות נראה שה"ה נמי גבי אדם חשוב, דשיטת הרמב"ם היא דאף באדם חשוב היא מתקדשת בגוף המעות ולא דהמעות הוו היכי תימצי עבור ההנאה שבה היא מתקדשת. [בביאור הדבר יעויין בשיעור בענין אדם חשוב.]

ונראה דנפקא מינא בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם הוא בהנאה שבאה לאישה ממילא, וכגון שיש הנאה לאישה ממה שהוא ממילא הולך ברחוב, או דאי הבעל ישב כבר ובאה היא לישב בצלו, שבמקרים אלו לא אמרינן דנתחדש כאן דיני פועל ובעה"ב שכל אלו הנאות דממילא הן, ואין כאן שום פעולה שהבעל עושה עבור האישה.

ומדאתינן להכי מתבארת שיטת הרמב"ם והראב"ד גבי הנאת מלוה. במחילת חוב ליכא שום שעבודים וחיובי ממון בין האישה לבעל דהמחילה אינה אלא מעשה בעלמא שלא בתורת פועל, ולא נתחדשו שום חיובי פועל ודיני שכירות פועלים לגבי מחילת החוב, דפשוט שהמלוה איננו ע"פ דין פועל של הלוה בהלכות שכירות, ועל כן המקדש בהנאת מחילת מלוה אינה מקודשת, שמעולם לא נתחייבה האישה בתשלומים בשביל מה דמחל את חובה. ומה שבאה הנאה לידה, איננו כלום שאין האישה מתקדשת בהנאה בעלמא.

אומנם מעתה, צ"ב, דאי הנאה אינה ככסף, א"כ משום מה המקדש בהנאת מלוה וכגון דארווח לה זימנא, מקודשת, ומאי שנא מהמקדש בהנאת מחילת מלוה דאינה מקודשת, דכשם שמעשה המחילה איננו מחדש חיובי ממון בין הבעל לאישה, ה"ה נמי שעצם מעשה ההלוואה הוא מעשה בעלמא ואינו יוצר שום חיוב תשלומים מדיני פועל. ומכיון דלא אפשר לקדש בהנאה, במה היא מקודשת.

ואשר יראה בזה, דיעויין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד פ"ו ממלוה ולוה ה"ג שהבאנו לעיל, דכתב הרמב"ם, "הורו רבותי שהמלוה את חבירו ולאחר זמן תבע חובו ואמר לו הלוה דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך ה"ז אבק רבית לפי שלא קצץ בשעת הלואה שנאמר לא תתן לו בנשך", ובהשגת הראב"ד שם, "א"א חיי ראשי לא יפה הורו שאם הגיע זמן הפרעון

וארווח ליה זמניה משום ההוא דירה כשעת מתן מעות דמיא וקידושין יוכיחו", עכ"ל. והנה מדכתב "וקידושין יוכיחו", הרי שדעתו שמקידושין נלמד שישנו איסור ריבית אף בהרווחת זמן. אלא דצ"ב דמפני מה לא נימא דקידושין הוא הלכה בפ"ע ואיסור ריבית היא הלכה בפ"ע. ומה השייכות של עובדת היות האשה מתקדשת לאיסור רבית. דלכאורה שתי הלכות נינהו, אחד דאשה מתקדשת בהנאה דארווח לה זימנא, ותרתי דישנו אסור רבית אפילו שלא בשעת הלוואה.

והנה לשון הסוגיא היא "ועוד היינו מלוה", והוכיח מהכא הריטב"א דריבית אף דנאסרה מדאורייתא מ"מ הוי חוב גמור. וקושית הגמרא היא דאותו דינר דריבית הוי מלוה והמקדש במלוה אינה מקודשת, ואי אין שום שעבוד אריבית, אותו דינר לא הוי מלוה אלא של האשה לגמרי ואין לאיש עליה ולא כלום, וממה דשאלה הגמרא ועוד היינו מלוה מוכח דאף הריבית נתפסת בשעבוד החוב כקרן גופא. ונראה דישנם עוד שתי ראיות לסברתו דאף כי ריבית אסורה מן התורה וישנו איסור תשלומי הריבית אף אם נקצצו בכל אופן אם קצצו ביניהם, הריבית נתפסת בשעבוד וכחלק מן החוב. א. מדבעינן (בבא מציעא סא ע"ב-סב ע"א) גזירת הכתוב של "וחי אחיך עמך" להא דריבית קצוצה יוצאה בדיינים דכופים בי"ד את המלוה להחזירו, ואילו הוי כממון אחרים בידו למה לן ילפותא מיוחדת. וע"כ דהריבית נתפסת בשעבוד וכחוב גופא. ב. מדקיי"ל (שם) דבהניח ריבית לבניו מחוייבים בניו להחזירו, אם שב בתשובה והוי ממון מסויים, מטעם כיבוד אב. ואי ריבית לא הוי דהמלוה, לא שנא ממון מסויים ולא שנא ממון דאינו מסויים, מחוייבים בני המלוה להחזירו ולאו מטעמא דכיבוד אב אלא משום דלא הוי ממון היורשים אלא ממון הלוה. ומהתם מוכח נמי דשעבוד וחוב הלוה הוי לתרוייהו, אקרן וארבית. וממילא כל ששילם את הריבית אף דודאי עובר על איסור דאורייתא, הוי ממון המלוה. וזהו דבעינן לגזה"כ דיוצא בדיינים ודאין בניו מחוייבים להחזירו אלא מטעם כיבוד אב. ולכן אמרה הסוגיא דדינר הריבית היינו מלוה.

והנה בכל הלוואה שעבודי הלוה למלוה וחיוב התשלומין מתחדש ע"י מתן מעות המלוה. א"כ שמאחר שריבית היא חוב גמור ושעבוד על הלוה, אלמא שביד מעות ההלוואה לחדש שעבודים וחיובי ממון ותשלומים אף ביותר מסכום ההלוואה ולא רק על הקרן בלבד. ומתן הדמים יוצר שני

חיובי ממון, הקרן והריבית. והנה שעבוד הקרן אינו יכול להיות כסף קידושין משום דהלוואה וקידושין סותרים אחד את השני, שהקידושין מפקיעים את ההלוואה. וזהו שחידש אביי כיצד אישה מתקדשת במלוה, שמתן מעות ההלוואה יוצר שני שעבודים, קרן וריבית, שעבוד הקרן הוא שמחייב בתשלומי הקרן של ההלוואה בעוד ששעבוד הריבית משמש לקידושין. דכשם שלגבי פועל אמרינן שפעולה היוצרת שעבוד ממוני, ניתן לקדש על ידה, דביד הבעל להופכו לכסף קידושין במקום לחדש שעבוד. ה"ה כאן שמעות ההלוואה הינם דבר המחייב ממון דבידם לחדש שעבודי קרן וריבית, וא"כ יש ביד הבעל המלוה לשנותו שבמקום שעבוד ריבית יהא כסף קידושין. ועיקר הקידושין הם באמצעות המעות וכסף ההלוואה, שמתן הדמים הוא דבר המחייב בקרן וריבית, ודבר המחייב בשעבוד ממון ניתן לקדש בו שבמקום השעבוד הממוני יחולו קידושי כסף.

וזהו פירוש הסוגיא המקדש בהנאת מלוה מקודשת, אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה הא ריבית מעלייתא היא, שאם אכן הוי קציצה בפועל של הריבית ונתחדש שעבוד וחוב ממון בשביל הריבית, הרי דמה שמקדשה באותו דינר הוא ריבית גמורה, ועוד היינו מלוה שה"ז חוב ממוני כמו הקרן כדהבאנו מן הריטב"א, לא צריכא דארווח לה זימנא, ואין הכוונה דמקדש בהנאה עצמה דא"א לקדש בגוף ההנאה, אלא דכל חיוב הריבית נוצר ע"י ההנאה שמעות המלווה נמצאים ביד הלווה, שהרי הלווה לא קיבל אלא את הקרן ושעבוד הריבית בא מפני שהמעות ברשותו לזמן מסויים, וזוהי בדיוק ההנאה דארווח לה זימנא, וזו משמעות הלשון דארווח לה זימנא אף דלדעת הרמב"ם אינה מקודשת אלא בשעת ההלוואה, דהרווחת זמן היא סיבת שעבוד הריבית, ובזה פליג עליה הראב"ד, דארווח לה זימנא הוא אימתי היא מתקדשת ולא גורם חיוב הריבית.

ממילא בנתינת המעות בתור ההלוואה ניתן לקדש אישה ע"י שבמקום לחדש חיוב ריבית ותשלומין עבור ההנאה, החיוב תשלומין והשעבוד נהפך לכסף קידושין. והקידושין הם בגוף המעות ולא בהנאה, דגוף מעות ההלואה מלבד שעבוד הקרן, בידם לחדש אף שעבוד ריבית שהוא דבר המחייב ממון, וכשם שבפועל — בשחוק לפני ורקוד לפני — האשה

מתקדשת בעצם ההתחייבות הממונית שלה לבעל, כך הכא הבעל מקדשה ע"י חיוב הריבית, שבמקום שתהא ריבית האישה תתקדש. כך נמצא שבאותם מעות נתחדש גם הלוואה וגם קידושי אישה. דשעבוד הקרן הוא פשוט מפני שקיבל את הקרן אזי מוטל עליו להחזיר אותו הסכום, ורק שעבוד הריבית הוא מפני שהמלוה ארווח לה זימנא, שהמעות תחת ידו לזמן מסויים ואשר בידו להוציאם ולהשתמש בהם.

וזהו שאמר הראב"ד קידושין יוכיחו שרק אם אפשר לחיוב ריבית לבוא לעולם, היא מקודשת. איברא, שבפועל הכסף איננו מגיע ליד הבעל, משום שהיא מתקדשת בו, ועל כן אינו אלא הערמת ריבית ולא ריבית מעלייתא. ולשיטתו בין בשעת הלוואה ובין בשעת הרווחת זמן יש ריבית קצוצה והיא מקודשת. ולהרמב"ם, שפירש ארווח לה זימנא לא כהעת בה נעשה הקידושין אלא כביאור מפני מה נוצר שעבוד ריבית, אין ריבית קצוצה אלא בשעת הלוואה ואינה מקודשת בהנאת המלוה אלא בעת ההלוואה.

אלא דצ"ע, דבהלכות אישות הצריך הראב"ד ומעותיו בידה מזומנים לפרוע, ומאי נפקא מינא בכך. ונראה פשוט בטעם הדבר שאם אין בידה לפרוע, אין לה שום הנאה במה דארווח לה זימנא דמ"מ לא הייתה פורעת את חובה [ואפשר שרק במעות בידה מזומנים לפרוע אמרינן שזהו כהלוואה חדשה]. אומנם קשה דבהל' מלוה ולוה כתב הראב"ד בסתמא דישנו איסור ריבית מה"ת בכל הרווחת זמן ולאו דוקא במעות בידה מזומנים לפרוע, ואף כי מסברא יש לחלק בין קידושין לריבית הרי הראב"ד עצמו הוכיח מקידושין לריבית וצ"ע.

ועיקר חידושו של אביי הוא שניתן ליצור קידושי כסף בחיוב הריבית שמתחדש ע"י מתן מעות ההלוואה, כמו שאישה מתקדשת בעבודת פועל המחייבת ממון, שביד הבעל לשנות את השעבוד שהיה אמור להתחדש לקידושי כסף. ועיקר החידוש הוא שלא רק בעבודה המחייבת חיובי ממון אלא שאפשר לקחת רק את שעבוד הריבית.

אומנם לאחר העיון באמת נראה דאין סברא לומר דמחד יהא איסור תורה לשלם את הריבית ומאידך הריבית תהא חוב גמור, הכיצד יתכן שישנו איסור לשלם חוב, או לאידך גיסא, חוב דאסור לשלמו. ועל כן נראה דיש

במתן מעות המלוה לחדש חוב ריבית אלא שעצם האיסור מפקיע את השעבוד שכל היכן דישנו איסור תורה של ריבית קצוצה הוא מפקיע את שעבוד הריבית. והמקדש בהנאת מלוה מקודשת שמתן המעות הוא דבר המחייב ריבית ועל כן אפשר לשנותו לכסף קידושין, ומשום שאין כאן נתינת ממון בפועל אלא רק כסף קידושין אין זה אלא הערמת ריבית והאיסור אינו מפקיעה את השעבוד, נמצאת האישה מקודשת.

ומה שהוכחנו לעיל ממה שבעינן ילפותא מיוחדת שריבית קצוצה יוצאה בדיינים ושאין הבנים מחוייבים להחזיר אלא מטעם כיבוד אב, נראה שהוא משום שהלוה מרצונו הקנה ממון זה למלווה לכן הוי כשלו ולא דמי לכסף שאינו שלו ברשותו.

ולפי זה מובן בפשטות מה שהביא אביי ציור כזה שיש בו הערמת ריבית דמבלי זה אינה מקודשת וזהו חידוש דין בהלכות קידושין.

מדאתינן לזה גם לרש"י זה מדין פעולה ככסף אלא שלדעתו אף מחילה היא פעולה המחייבת ממון [ובסוגיא בדף סג. רש"י מדבר על שכר ולא על הנאה].

ועוד נראה בביאור התלות בין אי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף או אינה אלא לבסוף לחלות הקידושין, דכל מה דאמרינן שניתן לשנות דבר המחייב ממון שתחת חיוב ממון יחולו קידושין, אין זה אלא אם הקידושין חלים מיד בפועל. אולם אם הקידושין אינם חלים באותו הזמן, ממילא מתחדש חיוב ממון רגיל כבעלמא. וזהו מה דתלי לה לסוגיא דאומן ורקוד לפני במחלוקת אי ישנה וכו', דאי אינה לשכירות וכו' הדבר המחייב הוי המעשה האחרון ומתקדשת על ידו, דבמקום חיוב ממון נוצר קידושין. אולם אי ישנה וכו' דהיינו דישנם אינסוף מחייבים וכל אחד אין בכוחו לקדש שאינו מחייב בשווה פרוטה ממילא דכל מחייב, כיון שאיננו מחיל קידושין נהיה ממילא חוב ממון רגיל והמקדש במלוה אינה מקודשת.

בדין ערב, עבד כנעני ואדם חשוב

דין ערב

יש לחקור בהלכה דערב, תן מנה לפלוני ואקדש אני לך (דף ז' ע"א), מפני מה היא מקודשת. מחד, י"ל דנתחדש הכא שקבלת השלישי הוי כקבלתה ודומיא דשליחות, שקבלת אחר ע"פ דין הוי כקבלת האישה אף ללא שליחות, דלולי ההיקש לערב הוי אמרינן דבעינן שהכסף יגיע ליד האישה בדוקא, קמ"ל שקבלת שלישי הוי כקבלתה, ומקודשת אף בנתינה עקיפה שהגיע הכסף ליד אחר. ולפי זה מה דילפינן מערב היינו דבקידושין כמו בכל הלוואה, מתן המעות הוי כסף מחייב המחדש קנייני שעבודים לגבי הלווה. ובדין ערב נתחדש שאף קבלת כסף בידי אחר (הלווה) הוי כסף מחייב המחדש חיובי שעבודים לגבי הערב אע"פ שהכסף לא אתא לידיה, דדינא הוא דקבלת שלישי הוי כקבלתו גופא. הוא הדין שנתינת המנה לפלוני נחשבת, כביכול, כמו דהגיע הכסף ליד האשה ומקודשת. ולפי זה אין זה אלא לימוד בעלמא מערב.

מאידך י"ל דעיקר הקידושין הוא בהתחייבות ערב ממש. דכפי דנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם לענין המקדש בהנאת מלוה, דבר המחייב ממון הוי כסף קידושין, שכל מקום שישנו חידוש של התחייבות ממונית מהאישה כלפי הבעל, אמרינן דבמקום לחדש חיוב ממון אפשר לחדש קניין קידושין והתחייבות הממון נהפכת לכסף קידושין. ולא דהקידושין נעשים בעצם החוב דהרי המקדש במלוה אינה מקודשת, אלא שהדבר המחייב ממון וקנין שעבודים משתנה לחדש קידושי אישה בקנין כסף. ויסוד הדין הכא הוא דקבלת השלישי מחדשת חיובי ממון של האישה לבעל מדין ערב, דמתן המעות לפלוני יוצר קנייני שעבוד ערבות בדיני ממון ומהלכות חושן משפט, משום דאם אין הקידושין חלים הרי מחוייבת היא מדין ערב לשלם לבעל שהוציא ממון ע"ס התחייבותה, וזהו בדיוק דין ערב דבההיא הנאה דקא מהניא לה משעבד נפשה. והקידושין הוו בעצם ההתחייבות הישירה של האישה לבעל שנוצרה ע"י מתן המעות.

איברא דאף לצד זה, כסף הקידושין הוי גוף המעות שנתן הבעל לשלישי, אך לאו משום דסגי לן בקבלת השלישי באופן עקיף שהוא ע"פ דין כקבלתה, אלא משום דהכסף שניתן לשלישי מחדש קנין שעבודים של האישה לבעל שמעות אלו הם כסף קנין לגבי שעבודי ערב והתחייבות האישה, ואותו קנין שעבודים נהפך לקנין קידושין. וזוהי ההלכה שנתחדשה בסוגיא דרקוד לפני, ולהרמב"ם גם בסוגיא דהנאת מלוה, דדבר המחייב ממון מהאישה לבעל כגון שכירות פועלים או נתינת מעות הלוואה ניתן לשנותו מקנין שעבודים וחיוב ממון לכסף וקנין קידושין, ובו היא מתקדשת.

ולפי זה, ראשית, אין זה דין הנלמד מערב כדאמרינן לעיל, אלא זהו דין ערב ממש, דהאישה היא ערב לגבי נתינת הבעל. ועוד יוצא דקידושין מדין ערב אינו אלא היכא דאיתא לשעבוד ערבות בדיני ממונות. ברם, היכא שישנה קבלת השלישי בלי חיובי ערב, כגון שאמרה תן לפלוני אם ברצונך לקדשני אך אינני ערבה בעד הממון, אינה מקודשת.

ונראה דחקירה זו היא גופא איבעיא דרבא, הילך מנה ואתקדש אני לך מהו, דלכאורה, מאיזה טעם לא תתקדש, דלפום ריהטא פשיטא שמקודשת, דהוא בדיוק דין שניהם דנתבאר בסוגיין דמקודשת, דמדין עבד כנעני לא בעינן לנתינת הבעל ומדין ערב לא בעינן לקבלת האישה ומאי שנא האי מדין שניהם ומה איכפת לן שהבעל הוא שקיבל את המעות. אלא דשורש ספיקא דרבא הוא דבציור דדין שניהם ישנה קבלת ערבות של האישה דנתחייבה לבעל מדיני ערב, דמי שהוציא את הכסף איננו האישה. ברם באיבעיא דרבא, דהיא הנותנת את הכסף, ליכא שום דיני ערב דא"א לה להתחייב כלפי עצמה בדיני ערב. נמצא דספיקא דרבא הוי חקירה דידן אי דין ערב הוי מצד קבלת השלישי כקבלתה או מצד דמתן מעות הם דבר המחייב ומחדש שעבוד ערבות.

ממילא מדקיי"ל דאינה מקודשת אא"כ הוי אדם חשוב, מוכח שהקידושין הם בעצם חיוב האישה לבעל מדיני ערב ולא מצד דסגי בקבלת השלישי.

וכן מדוייק בלשון הסוגיא, מה ערב אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה האי איתתא נמי אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבדא ומקניא נפשה. דלכאורה ההיקש הוא דכשם שערב משתעבד כך

אשה נקנית. וממילא מיותר הלשון קא משעבדא נפשה, ומדוייק דהא דקא מקניא נפשה הוא משום דקא משעבדא נפשה דאין קידושין ללא חלות השעבוד.

והנה לשון הרמב"ם (פ"ה מאישות הכ"א) הוא, "הרי זו מקודשת אע"פ שלא הגיע לידה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללך". והנה במק"א העלינו שדעת הרמב"ם שהנאה לאו ככסף, ואם כן אין לפרש שמקדשה בהנאה, אלא נראה שכוונתו היא שמקודשת בעצם ההתחייבות כערב ממש, והטעם שהתחייבות הערב חלה הוא מפני ההנאה שנעשית רצונך וכדאיתא בסוף גט פשוט (בבא בתרא קעו ע"ב) שערב לא בעי קנין משום ד"בההיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד ליה". ומה שכתב הרמב"ם בהנאה זו, כוונתו בהנאה שהיא גורמת התחייבות כמו שמפורש לגבי ערב.

ומה שכתב "ונהנה פלוני בגללך", יש לפרש ע"פ מחלוקת הרמב"ן והרשב"א באומרת זרוק סלע זה לים ואקדש לך, דלרמב"ן היא מקודשת והרשב"א חולק וסבירא ליה דאינה מקודשת. ויש להעיר שלרמב"ן הרי אין כאן קבלת שלישי, ומסתבר שאף שיטתו היא דמקודשת היא מדין ערב ממש. ונראה שזהו שהוסיף הרמב"ם ונהנה פלוני בגללך שדעתו כשיטת הרשב"א דאינה מקודשת אא"כ נהנה שלישי בגללה, שרק בזה חלה התחייבות הערב.

[הרמ"א אה"ע סי' כט סעיף ב' פסק: "אמרה לו הלוה מנה לפלוני ואתקדש אני לך, והלוה לפלוני ואמר לה: הרי את מקודשת בו, הוי קדושין, כמו במתנה". וקשה, הרי האשה עצמה אינה מתקדשת במלוה ויציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. ומוכרח שמקודשת מדין התחייבות שנתחייבה מדיני ערב בחושן משפט לבעל, ואין זה מפני שכביכול הכסף ניתן לה שהלא אף היא אינה מקודשת במלוה.]

עבד כנעני

גרסינן (ז.) הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני. וכתב עליה רש"י וז"ל, הילך מנה והתקדשי לפלוני - והוא שלוחו אלא שמקדשה

משלו ע"כ. פירוש, דשיטתו היא דעיקר חידושא דעבד כנעני הוא דלא בעינן כסף משל בעל ומקודשת אף בכסף השייך לאחרים. אלא דמ"מ ישנה הלכה מסויימת בגיטין וקידושין דבעינן נתינה דהכסף והגט בתורת קידושין וגירושין. דיעויין ברמב"ם פ"א מהל' גירושין ה"א דכתב עשרה תנאים הם בגט, והתשיעי הוא שינתן לשם גירושין, וקשה דלכאורה אף במכר צריך נתינת כסף לשם קנין, אלא דזהו הלכה מסויימת ודין בפ"ע בגטין וקידושין מעבר לנתינה לשם קנין דהוא דין בקניינים בכה"ת כולה, בגטין וקידושין נתחדש דין דהחפצא דמקדש ומגרש את האישה צריך לינתן בתורת גירושין וקידושין[10].

ורש"י כתב "והוא שלוחו" משום דדעת רש"י דרק המקדש העושה מעשה קידושין בידו לנותנו בתורת קידושין, דחלות שם מעות קידושין אינו אלא בשעת המעשה קידושין וע"י המקדש גופא. ולפי זה כל מה דילפינן מעבד כנעני הוא דלא בעינן ממון הבעל. איברא דמ"מ ישנו חסרון אחר דאותם מעות לא ניתנו בתורת קידושין, ועל כן צריכינן לדין שליחות[11].

ברם יעויין ברמב"ם פ"ה מאישות הכ"ב שכתב וז"ל, אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת אף על פי שלא נתן לה המקדש כלום. ע"כ לשונו. מבואר שמעשה הקידושין נעשה בידי הבעל, ואף שאחר נתן את הכסף מקודשת בכסף השלישי ע"י מעשה הבעל. הרי דלפיו דין עבד כנעני שייכא אף היכא דהנותן איננו שליח הבעל, דהמקדש הוי הבעל ולא הנותן ואעפ"כ מקודשת מדין עבד כנעני. העולה אם כן דפליגי רש"י והרמב"ם בההלכה דעבד כנעני, דלרש"י לא נתחדש אלא דלא בעינן ממון משל בעל ולהרמב"ם נתחדש נמי דביד השלישי לתתו בתורת קידושין.

---

[10] לכאורה כוונת רבינו שבמכר די בכוונת הלוקח שנתן המעות לשם מכר, ברם בגטין וקידושין בעינן חלות שם בחפצא של מעות קידושין ושטרי גטין.

[11] וכן מדוייק ברש"י ד"ה מקודשת דפירש ואף על גב דממונא לאו של משלח הוא ע"כ. א"כ משמע דכל החידוש בדין עבד כנעני הוא שלא בעינן ממון השייך לבעל.

ועוד נראה לומר דנחלקו בגדר מעשה הקידושין, דאליבא דתרוייהו הילפותא מעבד כנעני אינו אלא לגבי הכסף אולם מ"מ מעשה הקידושין רק ביד הבעל לעשותו. וכי אחד יכול לקדש אישה לחבירו שלא בדיני שליחות? ושיטת הרמב"ם היא שמעשה הקידושין הוי אמירת הבעל ולכן דין עבד כנעני מועיל אף בלא שעשהו שליח, דאף שאחר נתן את הכסף מ"מ מעשה הקידושין שהוא האמירה נעשה בידי הבעל עצמו [או שביד אחר לעשות מעשה הקידושין]. בעוד שלדעת רש"י נתינת הכסף היא מעשה הקידושין, ולכן מחד, א"א שהבעל יקדש באמירה בלבד, ומאידך, א"א שהשלישי יקדש אא"כ עשהו שליח, וזהו שפירש רש"י שבדין עבד כנעני מקודשת רק אם מינה אותו הבעל שליח[12].

דין שניהם

יעויין בדברי הרמב"ם פ"ה מאישות הכ"א-כ"ב, דבהכ"א הביא בראשית ההלכה דין ערב, וז"ל האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך, ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, הרי זו מקודשת אע"פ שלא הגיעה לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה ע"כ, ובסיפא הביא הדין דנתבאר בסוגיין דמקודשת מדין שניהם - ערב ועבד כנעני - וז"ל וכן אם אמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש לו ונתן לו וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך הרי זו מקודשת ע"כ.

והדין דעבד כנעני לא הביא הר"מ אלא בהלכה הבאה, וז"ל אמר לה הילך דינר זה במתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני וכו' הרי זו מקודשת אע"פ שלא נתן לה המקדש כלום ע"כ.

נמצא דסדר ההלכות תמוה טובא, דכיצד הביא הרמב"ם לדין שניהם קודם עבד כנעני, דהרי דין שניהם יסודו בהלכה דערב ועבד כנעני והוה ליה להרמב"ם לכתוב ההלכה דערב ועבד כנעני בתחילה ורק אח"כ הציור דמקודשת מדין שניהם. וצ"ע.

---

[12] דהיינו לביאור הראשון החסרון לרש"י הוא בחפצא של הכסף שלא ניתן בתורת קידושין ולביאור זה החסרון הוא במעשה הקידושין שרק הבעל יכול לעשותו.

והנראה בזה דהנה זה לשון הסוגיא, תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם, ערב לאו אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה האי איתתא נמי אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה קא מקניא נפשא, מי דמי ערב האי דקא קני ליה קא חסר ממונא האי גברא קא קני ליה להאי איתתא ולא קא חסר ולא מידי, עבד כנעני יוכיח דלא קא חסר ממונא וקא קני נפשיה, מי דמי התם הך דקא מקני קא קני הכא האי איתתא קא מקניא נפשה ולא קא קניא ולא מידי ערב יוכיח אע"ג דלא קא מטי הנאה לידיה משעבד נפשיה, ע"כ הסוגיא.

והנה בפשטות מה דמקודשת מדין שניהם הוא צירוף בעלמא, שמצטרף הדין דערב דלא בעינן קבלת האישה לדין דעבד כנעני דלא בעינן נתינת הבעל, ומשום צירוף שניהם נתחדש הדין דתן מנה לפלוני ואקדש אני לו שמקודשת. ועיקר חידושא הוא שמועיל הצירוף דס"ד שאי אפשר שתהא מקודשת ע"י שני הדינים, דאפשר דרק בחד חידושא מקודשת ולא בנצטרפו שניהם, וקמ"ל דלא כך.

אלא דא"כ קשה מה צריכינן לילפותא ארוכה, הוה ליה לסוגיא למימר בפשטות דמקודשת מדין שניהם שמצטרפים ערב ועבד כנעני ולא הוי חסרון מה דצריכים לשני הדינים בכדי שתתקדש.

ועוד צ"ע דהנה הילפותא בסוגיין הוי מעין במה מצינו דעבד כנעני יוכיח וערב יוכיח, והנה הדרשה דבמה מצינו באה בכדי להרחיב דין מסויים, דלא תימא דדין זה אינו אלא בכגון שישנו הא או בכגון ששיך דא וקמ"ל דמכל הלכה בפ"ע נמצינו למדים על חברתה ומתחדשת הלכה כללית דאינה תלויה בפרטי הדינים דמהם ילפינן לה, וקשה הרי הכא אינו אלא צירוף בעלמא של שני הדינים, ולא קמ"ל כאן שום דין חדש או גדר כולל ומה השייכות דילפותא דבמה הצד לדין דידן.

והנראה בזה דבאמת מה דמקודשת מדין שניהם אינו צירוף בעלמא. דבכל ערב, האישה מתקדשת לנותן הכסף משא"כ בדין שניהם, וכן נמי בעבד כנעני, התם הכסף בא לידי האישה המתקדשת משא"כ בדין שניהם, דהאישה לא קיבלה מידי. נמצא דדין שניהם הוי הלכה מסויימת חדשה דילפינן לה מדין שניהם ואינו צירוף בעלמא. וזהו דבעינן לבמה מצינו, דדין שניהם הוא הרחבת הדין דע"כ ודערב דנלמד מתרוייהו ואיננו צירוף

בעלמא של הני שתי הלכות. ועיקר חידושא הוא דלא בעינן לא למתן הבעל או לקבלת האישה.

ונראה דדעת הרמב"ם היא דעיקר הדין הוא מצד ערב אלא דעבד כנעני יוכיח. דהנה הדין דעבד כנעני פירושו דלא בעינן כסף בעין משל בעל. והנה בתן מנה לפלוני ואקדש אני לו, כסף הקידושין הווי התחייבות האישה מדין ערב וכפי דנתבאר לעיל, דכל היכא דמתחדשת התחייבות ממון אפשר לשנותה מקנין שעבוד ממון לקנין קידושין. נמצא דבאמת עיקר הקידושין הם מדין ערב אלא דבדין ערב לא הוי לן למימר דמקודשת אי התחייבות הממון אינה כלפי הבעל, ומה דילפינן מע"כ דאף בהאי, הוי מקודשת. ברם לא דמי לעבד כנעני דיסודו הוא הלכה בהלכות בעלות החפצא דממון לקנין קידושין.

ומדאתינן להכי נראה דאפשר שזהו טעמו של הרמב"ם שהקדים הדין דשניהם לדינא דע"כ, די"ל דאף דין שניהם ביסודו הוא דין ערב שכן כסף הקידושין הוא דבר המחייב ממון וממילא מקומו הוא בהלכה דדין ערב אף קודם ע"כ, שהדין איננו ע"כ אלא רק נלמד מע"כ לגבי דין ערב.

וכן לענין ממונא

יעויין בפסקי הרמב"ם פ"א ממכירה ה"ו, "האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך, כיון שנתן קנה הבית מדין ערב". ושם פ"ה ה"ז, "הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר זכה הלוקח".

והנה בפרק א' הביא הר"מ דיני קנין כסף אך שם לא כתב אלא את דין ערב והשמיט את ההלכה דעבד כנעני, ואילו בפ"ה דענייננו קנין חליפין פסק רבינו דקונה מצד עבד כנעני אך השמיט הדין דערב. משמע דאינו קונה דין ערב בחליפין ולא מועיל דין עבד כנעני בקניין כסף. וצ"ע מאי שנא ומדוע נימא דשייך דוקא ערב בקנין כסף ועבד כנעני בחליפין.

והנראה בזה דהנה ע"פ יסוד דברינו מה שאין דין ערב אלא בקנין כסף הוא פשוט ומוכרח. דהנה כפי דנתבאר דין ערב הוי מההלכה דדבר הקונה שעבודים בידו לחדש קנין כסף של קידושין באישה, ועל זה הוסיפה הסוגיא דהוא הדין דמחיל קנין כסף במכר. ולא משום שתופסים אנו את קבלת השלישי כקבלת המקנה. ממילא דפשיטא דזה אינו אלא בקנין כסף

דזהו תורף החידוש שהתחייבות ממון ליהוי ככסף, ברם גבי חליפין דבעינן כלי, פשיטא דליכא שום דין ערב כלל.

ומכאן נמי מוכח דשיטת הרמב"ם היא דדין ערב הוי משום שעבודי האישה והקונה ולא משום קבלת האחר שאם כן, קשה מה החילוק בדין בין קבלת השלישי שהוא כקבלת הקונה בקנין כסף לקנין חליפין.

אלא דאכתי צ"ע מאי טעמא דין עבד כנעני אינו אלא בחליפין ומאי שנא חליפין מקנין כסף. ונראה שבקנין כסף בעינן דהכסף ינתן ע"י מי דמוטלת עליו פריעת דמי המכר. אלא דכל זה ניחא לסמ"ע דגדר קנין כסף הוא כסף פרעון, ברם לדעת הט"ז והנתיבות, וכן מסתברא, דהוי כסף קנין ואין לקנין כסף שום שייכות עם פריעת החוב צ"ע. [או נימא שהכסף קנין ביסודו הוא מעשה סמלי שפורע את החוב.]

ועוד נראה דהנה מצד הסברא צ"ע דין עבד כנעני, הכיצד דין עבד כנעני מועיל הרי הקונה לא עושה שום מעשה קניין, וכי אפשר דאחד יעשה מעשה קניין וחבירו יקנה אם לא עשהו שליח? ובשלמא בדין ערב, וכפי דנתבאר דהקנין הוא בשעבודי הערב של האישה והקונה, אזי ישנו שייכות לבעל ולקונה במעשה הקניין, דשעבוד והתחייבות האישה והקונה קאי כלפיהם. ברם בעבד כנעני שאחר נותן את הכסף ולבעל או לקונה אין שום שייכות למעשה הקנין והקידושין, תימה הוא, במה חל הקנין לגביהם, דהא לא עשו שום מעשה קנין. ונראה דלדעת הרמב"ם שאני קידושין ממכר, דבקידושין מלבד הדין דנתינת כסף איכא עניין נוסף של מעשה קידושין, ושתי הלכות נאמרו בקידושי כסף, עצם נתינת הכסף, ומעשה קידושין. ואע"פ דמדין עבד כנעני אחר יכול לתת כסף בכל אופן מעשה הקידושין עושה הקונה עצמו שהוא הבעל כדמבואר ברמב"ם שם הכ"ב דאומר הבעל לאישה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו וכו'. ורק באופן זה שהבעל הוא שותף לקידושין, מועיל דין עבד כנעני[13]. ומפני האי טעמא

---

[13] לפי זה יש לבאר גם מה שדייקו אחרונים שבהלכות קידושין לא כתב הרמב"ם שמקודשת מדין ערב משא"כ בהלכות מכירה. ונראה שדין ערב בקידושין אינו עושה חלות קידושין אלא אך ורק מחדש כסף קידושין וממילא לא שייך לומר שמקודשת מדין ערב. אולם במכירה שהקנין נגמר בנתינת הכסף, כפי שהדגיש הרמב"ם, כיון שנתן קנה הבית, הכל תלוי בערבות.

שיטת הרמב"ם היא דלא מועיל דין עבד כנעני בקנין כסף, דלא אפשר שאחד יקנה בלי שום מעשה קנין. ובכסף, הקנין נגמר בנתינת כסף, נמצא שאם אחר נתן הכסף, לא עשה הקונה ולא כלום וממילא דאינו קונה. אלא דא"כ צ"ע מה דמועיל עבד כנעני בחליפין. והנראה בזה, שכל גדר קנין חליפין הוי קניין של גמירות דעת, וכפי דנתבאר למעלה דכל המעשה קנין נצרך בכדי שתהא גמירות דעת, דחליפין זהו קנין גמירות דעת בלא שום מעשה קניין. ממילא מה שמועיל בו עבד כנעני הוא משום דנתינת אחר מועילה לחדש גמירות דעת, ומה דליכא מעשה קנין מצד הקונה לא איכפת לן שגדר חליפין הוא קנין ע"י הגמירות דעת בלי מעשה קנין. דזה הצד השווה בין חליפין לעבד כנעני דבתרוייהו יש הקנאה ללא מעשה קניין. ועוד נראה שלגבי חליפין כלל לא בעינן לדין עבד כנעני דמלכתחילה אין צורך במתן הכלי בידי הקונה.

אדם חשוב

הנה מלשון הסוגיא בההיא הנאה דקא מקבל מיניה גמרה ומקניא ליה נפשה, משמע דנתנה היא באדם חשוב מה שמקודשת הוא בגוף ההנאה, דבקידושין הנאה דינה ככסף ומקודשת במה שהייתה מוכנה לשלם פרוטה עבור ההנאה, וכן הוא להדיא ברש"י בד"ה בההיא הנאה וז"ל, שתרצה זאת לתת פרוטה לאדם שיפייסנו לזה לקבל הימנה מתנה, ע"כ. ולרש"י בעינן לשום הנאה זו אי אית בה שוה פרוטה או לאו.

איברא יעויין ברמב"ם פ"ה מהל' אישות הכ"א-כ"ב, דהרמב"ם הביא בהכ"א הדין דערב ולאחר מכן בהכ"ב הביא באותה ההלכה, בתחילה הדין דעבד כנעני ובסיפא ההלכה דאדם חשוב. משמע שחד דינא הוא להלכה דאדם חשוב ולערב ועבד כנעני.

והנה בערב ובעבד כנעני האישה מתקדשת בעצם הכסף ולא בגוף ההנאה דפשיטא דאין זה שהכסף לא הוי אלא היכי תימצי עבור ההנאה, דאילו הקידושין נעשו בהנאה לא צריכינן לילפותא מערב ועבד כנעני, שהרי באה לידה הנאה שהיא כסף הקידושין אף מבלעדי הלימוד, אלא ע"כ שכל ההלכה דערב ועבד כנעני הוא שהקידושין הם בגוף הכסף ולא בהנאה. וא"כ צריך עיון, מפני מה הביא הרמב"ם ההלכה דאדם חשוב עם הדין דערב ועבד כנעני, שהרי באדם חשוב האישה מתקדשת בהנאה דקא

מקבל מיניה וכסף הקידושין הוי עצם ההנאה, ומתן המעות אינו אלא הגורם להנאה וע"פ דין אינו כלום, ואילו בערב ועבד כנעני כסף הקידושין הוי גוף המעות בעין ומה שייכי אהדדי. וממיקום הדין ומסדר ההלכות נראה, שאף באדם חשוב הקידושין הם בגוף הכסף ולא בהנאה, אלא דלכאורה אי אפשר לומר כן, חדא, דלשון הסוגיא היא בההיא הנאה גמרה ומיקניא נפשה, ומוכח דאתינן עלה מדינא דהנאה ככסף. ושנית, דכיון דהאישה היא הנותנת והבעל הוא המקבל את המעות, ליכא למימר דמתקדשת בכסף דהרי ילפינן לעיל (ד ע"ב) מכי יקח, שלעולם הבעל הוא המקדש הנותן את הכסף. אלא על כרחנו, שהקידושין הם בהנאה שהאיש נותן לאישה במה שמקבל ממנה את המעות, ואין המעות אלא סיבה וגורם עבור ההנאה שבה בלבד היא מתקדשת. וממילא הדרה קושיא לדוכתיה, מה להלכה דאדם חשוב דמקודשת משום הדין הכללי דהנאה ככסף דנתחדש דישנה הנאה במה שאדם חשוב מקבל ממנה את הכסף.

אומנם, אי נימא דהקידושין הם בהנאה, קשה דהנה הגמרא לקמן תלי להדין דהנאה ככסף באי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף. והנה הרמב"ם פסק (אישות פ"ה הי"ט-ה"כ) דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף וברקוד לפני ושחוק לפני אינה מקודשת אלא אם יהיב לה פרוטה, דלא הוי אלא מלוה. וא"כ הכיצד תתקדש בהנאה דקא מקבל מינה ומאי עדיפא מרקוד לפני ושחוק לפני שאינה מקודשת אא"כ נתן לה פרוטה. ואף כי אפשר כפי שהעלינו לדעת רש"י במקום אחר, שהיכא שהמעשה הוא קצר הנמשך רגע אחד ותו לא, לכ"ע מקודשת בהנאה הבאה לה כיון שאין כאן תחילה וסוף אלא סוף בלבד כולם מודים שהולכים אחר הסוף וכיון שבאותו סוף יש כדי שו"פ לכ"ע מקודשת בהנאה. אלא דמ"מ קצת קשה דמי יימר לנו שבאדם חשוב ליכא תחילה וסוף, אפשר דעסקינן אף שנתרצה לה בזמן ארוך. ועוד, דאי משום הנאה לכאורה יש לשום אי הייתה מוכנה לשלם עבורה פרוטה.

והנראה בזה דהנה שיטת הר"ח, הובא ברמב"ן, שכל מה דאמרינן בסוגיא "וכן לענין ממונא" אינו אלא לגבי חליפין באדם חשוב, דאע"פ דפסקינן (בבא מציעא מז ע"א) כרב דקונים בכליו של קונה והקונה הוא דנותן למקנה, מ"מ באדם חשוב אף איפכא שפיר דמי וקונים בחליפין אף ממקנה לקונה. והקשה הרמב"ן, דכיון שבאדם חשוב עצם הקנין נעשה במה

שנהנית שקיבל הוא, אזי בשלמא לגבי קנין כסף אית לן למימר דהנאה ככסף אף לגבי מכר, ברם בחליפין הרי בעינן כלי, וכי הנאה כלי הוי?

והנראה בהסבר דברי הר"ח, דעיין בבבא מציעא התם וז"ל הסוגיא, במה קונין, רב אמר בכליו של קונה דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה כי היכי דלגמר ולקני ליה, ולוי אמר בכליו של קונה כדבעינן למימר קמן וכו' דבההיא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ואקני ליה, ע"כ סוגיית הגמ'.

והנה לכאורה מאי דפליגי רב ולוי הוי לגבי צורת הקנין, מהו אופן קנין חליפין, דישנו גדר וצורה לכל קנין, ונחלקו אי צורת קנין חליפין הוי ממקנה לקונה או לאידך גיסא מקונה למקנה.

אלא דאין זה משמעות לשון הסוגיא, דהגמרא שם ביארה דשיטת רב היא משום כי היכי דלגמר ולקני ליה ודלוי הוא משום דבההיא הנאה דקא מקבל מיניה גמר ואקני ליה, ומוכח מזה דלגבי צורת הקניין לא שאני לן בין קנין מקונה למקנה או כלפי לייא קנין ממקנה לקונה, שלשון הכתוב הוא ושלף איש נעלו ונתן לרעהו ולאו דוקא הקונה או המקנה, וכל מה דפליגי רב ולוי הוי לגבי גמירות דעת, כיצד יוצרים חלות דעת מקנה. דבכל קניין תרתי איתנהו, צורת הקנין וגמירות הדעת, דמעשה הקניין נצרך הן עבור חלות הקניין והן עבור יצירת גמירות דעת, דאין גמירות דעת ללא קניין [מלבד הדברים שהן הן נקנין באמירה]. ויסוד מחלוקת רב ולוי הוי לגבי חלות גמירות דעת, אי הגמירות דעת דהמקנה הוי ע"י מה שנותן הוא את הכלי או ע"י מה שמקבל כלי. ברם, לגבי צורת הקנין ליכא שום נפקא מינא מי הנותן ומי המקבל וכל דבעינן הוא שינתן כלי בין שניהם. דאי נימא דנחלקו ביחס לצורת הקנין הוה ליה לגמרא למימר דפליגי בקרא דשלף איש נעלו ונתן לרעהו, דלרב ונתן קאי אקונה וללוי אמקנה, ומוכח דבאמת ביחס לצורת הקנין דילפינן מהכתוב ברות, לא איכפת לן מיהו הנותן ומיהו המקבל, אלא דנחלקו כמבואר בסוגיא כיצד נעשית גמירות דעת, דלרב חליפין נעשים בכליו של קונה כי היכי דלגמר ולקני ליה, וללוי גמירות דעת הוי ע"י מה דבההיא הנאה קא מקבל מיניה גמר ואקני ליה.

וזהו תורף שיטת הר"ח דהחליפין נעשין בכלי שנותן המקנה לקונה, שלגבי עצם צורת הקנין ליכא שום מחלוקת, ומה שישנו חסרון בגמירות דעת

לזה באה ההלכה דאדם חשוב, שמודה רב דאף ממקנה לקונה ישנה חלות גמירות דעת באדם חשוב משום ההיא הנאה דקא מקבל מיניה. [ובאמת לשון הסוגיא משום מה מועיל אדם חשוב הוא הוא לשון הסוגיא בהסבר שיטת לוי, ומוכח דהוי חד דינא, כיצד יוצרים גמירות דעת, ברם כשם שבשיטת לוי ודאי שעצם הקנין הוי ע"י הכלי ולא בגוף ההנאה ה"ה הכא.]

והנה מסברא נראה דשיטת ר"ח אינו אלא לגבי חליפין דהתם כל מאי דפליגי הוא בחלות ויצירת גמירות דעת ולא בנוגע לקנין כסף, דנראה ברור שנתינת הכסף מן המקנה לקונה הוא מעצם צורת הקנין כסף דהקונה נותן מעות עבור החפצא. ברם יעויין ברשב"א על אתר דבא לתרץ שיטת הר"ח שהרחיבו אל קנין כסף. וא"כ י"ל דבאמת לגבי קנין כסף נמי, צורת הקנין היא נתינת כסף בין הצדדים, ואין הכרח דיהא זה בדוקא מן הקונה אל המקנה, וזוהי בדיוק ההלכה דערב ועבד כנעני דמעבד כנעני ילפינן דלא בעינן דוקא כסף הניתן מן המקנה, ומערב למדנו דלא בעינן כסף הבא דוקא ליד הקונה. נמצא דעולה מהך שתי הלכות שאין נפקא מינא בצורת הקנין כסף מי הנותן ומי המקבל, דאחרת הכיצד מועיל עבד כנעני וערב. וכל מה דפשיטא לן יותר שצריך כסף שניתן מן הקונה למקנה [וזהו שצריך ילפותא מע"כ וערב] ולא מועיל כסף הניתן ממקנה לקונה הוא בכדי ליצור חלות גמירות דעת. דאין גמירות דעת להקנאה ללא תמורה וקבלת הנאה. א"כ נראה דאף באדם חשוב עצם הקנין נעשה בגוף המעות ולא בהנאה וזהו שהביא הרמב"ם אדם חשוב בהדדי עם הדין דערב ועבד כנעני שבכולם הקידושין הם בגוף הכסף ולא בהנאה. וחידוש אחד לשלושתם שישנו צורת קנין כסף אף בכסף שלא ניתן מהבעל לאישה.

ובהילך מנה ואתקדש אני לך מקודשת באדם חשוב הוא משום דסגי לן בההיא הנאה בכדי שמתן המעות יחדש גמירות דעת לשם קידושין. וההנאה לא הוי אלא טעם מפני מה ישנה לגמירות דעת של האישה להתקדש במתן המעות. דודאי דכסף הקידושין וחלות הקידושין נעשים ע"י מתן המעות עצמן מן האישה לבעל ולא באמצעות ההנאה שאין הנאה מועילה לקנין קידושין אלא עבור גמירות דעת.

ועל כן הביאה הרמב"ם בצוותא עם ההלכה דערב וע"כ, לא רק דבכולהו כסף קידושין הוי גוף המעות והקנין קידושין הוא בכסף גופא ולא בהנאה אלא דההלכה דאדם חשוב מבוססת על הנך תרי הלכות. ולא צריכינן לשום את ההנאה אי הוי הנאה בכדי שו"פ אלא את שווי המעות שהקידושין הם בכסף, משא"כ לדעת רש"י והרמב"ן.

ובאמת כן מוכרח לשיטת הרמב"ם שכבר הוכחנו דדעתו היא דהנאה לא הוי כסף קידושין, וע"כ שגוף המעות הוא הוא כסף הקידושין.

ובאמת לשיטת רש"י ק"ק חדא שאין לדינא דאדם חשוב שום שייכות לערב וע"כ ומה שבאו באותו הסוגיא הוא משום דנראה כאילו דמי להם, אולם לקושטא דמילתא אלו שתי הלכות נפרדות. ושנית, דלשון רב פפא הוא "הילך מנה ואתקדש לך מקודשת", וזה קאי באדם חשוב גרידא, ואליבא דרש"י קשה דבהילך מנה באמת לא הוי מקודשת במנה דבעינן כסף מן הבעל אל האישה, אלא שבאדם חשוב ישנו כסף אחר הניתן לאישה מן הבעל והוא גוף ההנאה דקא מקבל מינה. ולכאורה הוי ליה לרב פפא למימר דאינה מקודשת, אלא דאם הוא אדם חשוב מקודשת משום הנאה דהיא הלכה אחרת וכסף אחר ולא משום עצם המעות.

אלא דלהרמב"ם כל זה ניחא, דבאמת ישנו שייכות על פי דין בין ההלכה דאדם חשוב לעבד כנעני וערב ולא רק דמיון חיצוני וכן דברי רב פפא שמקודשת הוא משום שלגבי צורת הקנין באמת הילך מנה שפיר דמי, וכל מה דבעינן אדם חשוב אינו אלא משום חלות גמירות דעת.

מדאתינן להכי יש לתת טעם נוסף מפני מה הקדים הרמב"ם דין דמקודשת משום שניהם קודם לדין דעבד כנעני. דכל דיון הגמרא סובב סביב שאלת יצירת גמירות דעת ואילו לגבי צורת הקנין לא איכפת לן מי הנותן ומי המקבל, ומה דילפינן מעבד כנעני הוא בדיני גמירות דעת, דישנה חלות גמירות דעת אף לגבי מי דלא נתן את הכסף, ולא בהלכות צורת הקנין. והנה בהל' כ"א לשון הרמב"ם הוא, "אמרה היא תן מנה לפלוני ואתקדש לו מקודשת", והתם היא היוזמת וודאי דאיתא לגמירות דעתה ומקודשת, אף ללא דין עבד כנעני כלל. דמשום צורת הקנין לא איכפת לן מי הקונה ומי המקנה, ולגבי חלות גמירות דעת כיון שהיא פתחה בדבר הרי דיש לה גמירות דעת שלימה ומקודשת. ורק נזקקים אנו לילפותא מעבד כנעני

בהכ"ב בהילך מנה והתקדשי לפלוני, דלא היא האומרת, ובעינן ילפותא מיוחדת מעבד כנעני שאף בכגון הא שהכסף אינו משל הבעל, ישנה חלות גמירות דעת כלפיו להתקדש לו.

השתא אתי שפיר מה שהביא הדין דאדם חשוב עם עבד כנעני, והדין דמשום שניהם בהדדי עם ערב, דכפי שנתברר לעיל, צד השווה לדין ערב ודין שניהם הוא דאיכא חד כסף קידושין וזו ההתחייבות של האישה בשעבוד ערב, והצד השווה דבין עבד כנעני ואדם חשוב הוא שלגבי צורת הקנין לא שאני לן מי הנותן.

מפי הגרי"ד זצ"ל

שתי הערות אלו נרשמו ע"י הרב צבי שכטר

איש פרט לקטן

כתוב בסוף פרשת קדושים, ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו וגו'. וע"ז דרשו בגמ' סנהדרין (נב:), איש פרט לקטן. וכבר עמדו הראשונים על כך, למה לן דרשה מיוחדת למעט קטן מעונש מיתה, הלא בכל התורה כולה הקטן לאו בר עונשין הוא (עיי"ש במסורת הש"ס בגליון הגמ'). והסביר בזה רבנו שאין הדרשה באה לפוטרו ממיתה במזיד, אלא לפוטרו מחטאת בשוגג, דסד"א דהא דקטן הוא לאו בר עונשין ה"ט מפני שהוא לאו בר דעת, ואיזו עבירה שיעבור חשוב כאילו עשאה לגמרי בלי דעת, ובבחינת מתעסק בעלמא. אכן בחלבים ועריות דקיי"ל שהמתעסק בהם מתחייב עכ"פ בקרבן, סד"א דבאלו שפיר יתחייב הקטן בחטאת, קמ"ל הך דרשא שאעפ"כ פטור הוא (עי' ריטב"א לקידושין י"ט ע"א).

ובחי' הר"ן לסנהדרין שמה ביאר שאין הכוונה כאן על קטן הפחות מי"ג שנים, ולא באה הדרשה לפטור את הקטן, אלא הכוונה על קטן הפחות מבן ט', ובאה הדרשה לפטור את האשה. ונראה להוסיף על דבריו ולהסביר שגם זה דין בגדלות, דיש הלכה של גדלות להחשב כבר דעת ולענין עונשין (וזה תלוי בשנים וסימנים וכו'), ויש ענין של גדלות בכדי להחשב כבר הכי לביאה. ועי' גמ' להלן בסנהדרין (נד:), ת"ר זכור לא עשו בו קטן כגדול, שנחלקו שמה רב ושמואל לגבי הנשכב, אם צריך שיהי' בן ג' או בן ט'. וע"פ פשוטו רגילים ללמוד שקטנה הפחותה מבת ג' שנים ויום אחד, בתוליה חוזרים, משא"כ בגדולה מג' שנים, ואשר מה"ט הוא דאין ביאתה ביאה, אכן מגמ' זו מוכח להדיא שאין זה הטעם, דא"כ היאך שייך במשכ"ז להצריך שיהי' הנשכב בן ג"ש ויום אחד, ואף בבא על הערוה שלא כדרכה, שאין זה בכלל מקום הבתולים, דמה שייך ענין בתולים חוזרים בזה, אלא ודאי נל"פ דהלכה היא דבעינן שיהי' גדול להחשב ביאתו כביאה, ובזה נחלקו רב ושמואל, אם ההבדל שבין ט' שנים לג' שנים תלוי

בזכר ונקבה, או שתלוי בשוכב ונשכב, ונ"מ לנשכב זכר (במשכ"ז) אם שיעור הגדלות הוא בהגיעו לבן ג' או לבן ט'. וכן נראה לדייק ממה ששיעורים אלו תלויים בבן ט' שנים ויום אחד ובת ג' שנים ויום אחד דומיא דבן י"ג שנים ויום אחד ובת י"ב ויום אחד, דדין זה דיום אחד נאמר רק בקשר לשיעורי גדלות, הרי שדין הוא דבעינן דין גדלות שתחשב ביאתו כביאה.

ועוד דרשו שמה, אשת איש פרט לאשת קטן. ובקדושין (י"ט ע"א) מבואר דקאי איבם בן ט' שנים ויום א' שבא על יבמתו. ונחלקו שמה רש"י ותוס' בהבנת הדרשה, שהתוס' הביאו מיבמות (צ"ו ע"ב) שעשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול, שצריך גם גט וגם חליצה, ובפשוטו ה"ט, שרק קונה ביבמתו מדרבנן (כמו במאמר), ומן התורה כל הזיקה עדיין במקומה עומדת, וממילא בעינן גם גט (מדרבנן) וגם חליצה (מן התורה) – כמו במאמר. ואילו רש"י הבין שמה שהקטן קונה יבמתו מן התורה. ועל זה הקשו התוס' דא"כ מדוע צריך חליצה אח"כ. וביאר בזה רבנו, דמאחר דילפינן מהך דרשה, שלמרות מה שהקטן קונה יבמתו מן התורה (בביאתו), אעפ"כ אם זינתה אינה חייבת מיתה, מזה גופא ילפינן שאין האישות שלו אישות גמורה, דבדרך כלל יש תמיד עונש מיתה באשת איש שזינתה, וממילא נראה לומר אליבא דרש"י, דלאחר ביאת הבן ט' יש צורך גם לגט וגם לחליצה – שניהם מן התורה, דעד כדי כך שיש אישות במקצת לזה הקטן ביבמתו – נפקעה זיקתה, ולהפקיע אישות זו יש להצריך לה גט. אכן היות שאיננה אישות גמורה, עד כדי כך שאין לו אישות בה, נשארת זיקתה במקצת, ולזה עדיין בעינן חליצה להפקיע. ובמה שעשו השוואה בין ביאת בן ט' למאמר בגדול, לא נתכוון לומר שאף בקטן הגט יהי' מדרבנן ורק החליצה מן התורה, אלא ששניהם מן התורה. [ועי' יבמות (כ"ט ע"א) שיש שמה דיעות אליבא דב"ש שמאמר אינו קונה קנין גמור אלא רק לדחות בצרה בלבד, כלומר ולאחר המאמר יש להצריך גם גט וגם חליצה – ושניהם מן התורה (ד"ע).]

ועוד מצינו בב' מקומות שיש כזה מושג בהלכה של אישות במקצת, בח"ש וחב"ח, שאם זינתה היא לוקה והבועל מתחייב באשם, ובקטנה יתומה שנתקדשה ע"י אמה ואחיה שיכולה לבטל הקידושין ע"י מיאון. ועי' גמ' גיטין (מ"ג ע"ב) שנחלקו האמוראים בח"ש וחב"ח שנתקדשה ונשתחררה,

אי פקעו קידושי ראשון או גמרו. ועי' רמב"ם פ"ד מאישות הט"ז שפסק דגמרו וכתב בזה משל, כקידושי קטנה שגדלה, ואינו צריך לקדשה קידושין אחרים. ועיי"ש בראב"ד ובכס"מ שכוונת הרמב"ם אינה ברורה, דמשמע קצת דר"ל שקידושי הקטנה גמרו מן התורה – אם בא עליה לאחר שגדלה, אכן לפי"ז אין כאן השוואה, דכאן בח"ש וחב"ח ע"פ פשטות כוונתו לומר שגמרו אף אם לא יבוא עליה לאחר שחרורה. וצ"ב כוונת הרמב"ם. ואמר בזה רבנו דטפי נל"פ, שיש כמה וכמה אופנים של קידושין דרבנן, ורק בקידושי קטנה יתומה קיי"ל שאפשר להפקיע האישות ע"י מיאון, ומן ההכרח צ"ל שבקידושי קטנה יתומה יש רק אישות לחצאין מדרבנן, והיות שאינה יכולה למאן לאחר שתגדל, הבין בזה הרמב"ם שזה ענין של גמרו (בדרבנן), שבקידושי מיאון יש אישות לחצאין מדרבנן, ולאחר שגדלה, א"א להשאיר אישות שכזו, דלא תקנו (מדרבנן) קידושי מיאון אלא לקטנה, ולאחר שגדלה קיי"ל שהאישות נשארת לגמרי, כלומר, שנהפכת (מאליה, מבלי שיבוא עליה) לאישות גמורה (דרבנן) – שאינה יכולה להתבטל ע"י מיאון. וקיי"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ומזה הבין הרמב"ם שמן ההכרח צ"ל שיש איזה היכי תמצא בדאורייתא כעין זה, שיש אישות לחצאין, שמתפתחת ונגמרת מאליה להיות אישות גמורה, ועל כן פסק כמ"ד גמרו, דבקידושי אשם של הח"ש וחב"ח היא בודאי אישות לחצאין, ולאחר שנשתחררה, א"א לומר שתשאר אישות לחצאין כזו על בת חורין, ואשר על כן נחלקו בזה האמוראים אם לומר דפקעו או גמרו, ולזה פסק הרמב"ם דגמרו, דע"י כן שפיר מובן מהו הכעין-דאורייתא בהך תקנה דאישות של הקטנה היתומה. [וצע"ג ביבמות (ק"י סוף ע"ב). (ד"ע.)]

מעוברת שנתגיירה

יבמות (ע"ח ע"א) נכרית מעוברת שנתגיירה בנה א"צ טבילה, וכולא סוגיא. ומקשים העולם, מה כל הדיון שבכאן לגבי טבילת העובר, הלא לכשיולד תהי' אמו כבר ישראלית, וממילא יהי' הוא ישראל מכח מה שנולד מישראלית, ומדוע צריך טבילה לשם גירות כלל. והרבה נאמר ונכתב בזה. וביאר בזה רבנו, דהנה בכל גר ילפי' מהר סיני דבעינן מילה

וטבילה וקרבן (כריתות ט' ע"א). ואילו ביבמות (מ"ו ע"א) איתא, ת"ר גר שמל ולא טבל, ר"א הר"ז גר... טבל ולא מל, ר' יהושע אומר הר"ז גר... וחכ"א... אינו גר עד שימול ויטבול. וקשה, אליבא דר"א דהטבילה אינה מעכבת, מדוע צריך אפילו לכתחילה שיטבול. וכן קשה לר' יהושע שהמילה אינה מעכבת, אזי מ"ט בעינן אפילו לכתחילה שתהי' שמה מילה, ומברכים ברכה אחרת מיוחדת ואין מילתו רק מטעם מצות מילה. אלא ודאי צל"פ שלר"א הסובר שהטבילה אינה מעכבת, וכן לר' יהושע הסובר שהמילה אינה מעכבת, שדינם כמו הקרבן, שלכו"ע אינו מעכב (כמבואר בגמ' כריתות שם), אך עכ"פ כך היא המצוה, שנכרי שמתגייר מוטלת עליו מצוה שימול ושיטבול ושיביא קרבן עולה. ואה"נ שזה הולד שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה שיהיה דינו כישראל מפני שנולד לאמא יהודיה, וא"צ לעבור על תהליך הגרות בכדי שיהי' דינו כישראל, אך עכ"פ מאחר שבתחילת ההריון שלו הי' נכרי, ורק ע"י לידתו לאמא ישראלית הוא דנהפך להיות כישראל, מוטלת עליו המצוה (כמו על כל נכרי המתגייר) למול לשם גרות, ולטבול לשם גירות, ולהביא קרבן הגר, ועל מצוה זו דנה הגמ' (דף ע"ח) שיש מקום לומר שכבר קיים מצות הטבילה הזאת בטבילת אמו, אבל אה"נ, אפילו מבלי לומר כן – ואפילו נצריך עבורו טבילה לאחר שיוולד, לא תהי' אותה הטבילה לעכובא בגרותו, אלא רק בכדי לקיים הך מצות הגרות. [וידוע הערת הדגמ"ר ליו"ד שהב"ד צריכים שידעו שהנכרית הטובלת לפניהם לשם גרות מעוברת היא, דאל"כ לא תעלה טבילתה לשם גרות עבור העובר, שהרי גר צריך שלשה, ולפי"ד רבנו יש מקום להעיר, דאולי רק בעינן ב"ד לטבילת הגר כשהטבילה היא לעכובא, כלומר, שהיא ממעשי הגרות, אך בולד הזה שלידתו בקדושה, הרי נהפך הוא לישראל מבלי שום צורך למעשי גירות, אלא שמאחר שמתחילה – בתחילת העיבור נכרי הי', וכעת ישראל הוא, מוטלת עליו מצוה לטבול, אולי בכדי לקיים מצוה זו א"צ לשום ב"ד, ואין דברי הדגמ"ר מוכרחים כלל. וכן יל"ע עפ"י הגמ' יבמות (ס"ט ע"ב) דעד מ' יום מיא בעלמא, ואין העובר נחשב אפילו כעובר, שאולי בהיתה הגיורת מעוברת פחות ממ' יום כשטבלה שבכלל לא יהי' שום צורך לטבילה עבור הולד, ושבכה"ג בכלל לא יהי' מקום לחומרת הדגמ"ר הנ"ל. וד"ז נוגע לדינא, שהרבה פעמים האשה בעצמה לא תדע שהיא מעוברת במ' יום הראשונים. ועי' תשו' דבר אברהם (ח"ג סי' ז'). (ד"ע.)]

ועי׳ רמב״ם פ״א ממילה ה״ז, גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה. ולשונו צ״ע, הלא ב״נ רק חייבים בשבע מצוות דידהו, והיאך שייך להגיד שזה הנכרי שבדעתו להתגייר חייב כבר עכשיו (בעודו נכרי) במילה תחילה כבר קודם שיתגייר, והלא בכל רגע רשאי הוא לחזור בו מדעתו זו, ואיננו חייב להתגייר, והיאך שייך לומר שחייב למול, וטפי הול״ל שגר שנכנס לקהל ישראל צריך למול כדי שתחול הגרות. והסביר רבנו בכוונתו דכעת (בעודו נכרי) איננו חייב בכלום, אלא ר״ל שלאחר שיתגייר יהי׳ איגלאי מילתא למפרע שהי׳ בידו קודם מצוה במה שמל וטבל, ולא רק שהם רק מעשי הגירות, ובלעדם איננו גר (כדעת חכמים – עד שימול ויטבול), אלא שבנוסף לכך מצוות הן, ואפילו במקום שאינם נצרכים לחלות הגרות, וכאמור.

הרב אשר וייס
בעל מנחת אשר
גאב"ד וראש ישיבת דרכי תורה
ירושלים

כשרות משחות שיניים

איש עסקים יר"ש שוהה במזרח הרחוק מספר ימים בבית מלון ולא הביא עמו משחת שיניים ועינוי נפש הוא לו להמנע במשך ימים אלה מצחצוח שיניו, ושאל האם מותר להשתמש במשחת שיניים ללא הכשר.

א

הנה ראשית דבר צריך לברר האם יש חשש איסור במשחת שיניים, ומהן החששות. וממה שחקרתי וברר‌תי התברר לי שרוב החומר שבמשחת שיניים הוא חומר הניקוי שכל כולו אינו ראוי למאכל ואפילו מאכילת כלב נפסל, ועוד דחומרים אלה הם כימיים ולא אורגניים ואין בהם כל חשש איסור. ומלבד חומרי הניקוי יש חומרי לחות השומרים על לחות המשחה, שגם בהם אין חשש. אך מלבד אלה יש חומרי טעם והמתקה ובעיקר שמן פפרמינט או ספירמינט. אמנם צמחים אלה אינם גדלים בארץ ישראל וא"כ אין כל חשש לכשרותם, אך יש בהם מעט אלכוהול שאולי הוא מופק מסתם יינם ויש גם חשש של מיחזור הקיטור שאולי בישלו על ידו מאכלות אסורות.

ונראה ברור לפי"ז דכיון דבודאי יש ששים בהיתר כנגד חשש בליעת האיסור בטל האיסור בששים ואף אם יש חשש ליין נסך כבר כתב הרמ"א ביו"ד (סימן קל"ד סעיף ב') דנהגו להקל בסתם יינם בזה"ז דבטל בששים ואינו אוסר במשהו (וכ"כ בסי' קכ"ו סעיף ה', ובסי' קכ"ג סעיף א' כתב דבזה"ז אינו אסור אלא באכילה ולא בהנאה, עי"ש).

ואף לדעת הב"י שם דגם בזה"ז סתם יינם אוסר במשהו יש לעיין אם יש להקל משום דהוי ספיקא בתלת דרבנן. דכל איסור סתם יינם דרבנן, ועוד

דמה"ת כל איסור בטל ברוב ובששים בשאינו מינו וכל איסורי משהו מדרבנן הם, ועוד דהלא אינו בולע משחת שיניים ואין בו אלא טעימה שגם היא אסורה מדרבנן בלבד כמבואר בריב"ש (סימן רפ"ח) וכמבואר לקמן מדברי הפוסקים, וא"כ לכאורה הוי ספיקא דרבנן כיון שאין כאן אלא ספק וחשש איסור ותלתא דרבנן ולקולא.

אמנם כתב הש"ך דספק שעיקרו מה"ת אלא דמשום ביטול ברוב אין בו אלא איסור דרבנן אינו נידון כספיקא דרבנן אלא כספיקא דאורייתא, עיין בש"ך בכללי ס"ס (אות י"ט) וכך פסק בחכמת אדם (כלל ס"ג סעיף כ"ג), ולשיטתם אין להקל משום ספק דרבנן מצד ביטול ברוב, ואילו ידענו שכל חשש האיסור הוא מחשש סתם יינם היה מותר מצד ספיקא דרבנן כיון שכל עיקר איסורו מדברי סופרים ובזה ודאי ספד"ר לקולא, אך אפשר שיש בזה גם חשש מאכ"א ממש, (ואין בידי לברר ד"ז בירור גמור וא"כ הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים כמבואר לקמן).

אך באמת כבר הקשה הש"ך שם מסימן קי"א בספק איסור תורה שנפל לאחת משתי קדירות דדיינינן ביה ספיקא דרבנן דמה"ת בטל ברוב, ותירץ דשא"ה דהוי רק ספק אם נפל לתוך הקדירה משא"כ בחתיכת ספק טריפה שנפלה ודאי לתוך הקדירה. ולפי"ז נראה דבני"ד דהספק הוא אם יש כאן בכלל ספק איסור ואין חתיכה מסויימת שאסורה משום ספק איסור תורה יש להקל אף לשיטתו. אך אפשר דכיון שאנו מסופקים בחומר מסויים שהכניסו למשחה אם הוא איסור, דומה הדבר לספק טריפה ולא להא דסימן קי"א דלקדירה אחת בודאי לא נכנס ספק איסור, וצ"ע.

אמנם הפמ"ג בשפתי דעת שם תמה על הש"ך מהלכה מפורשת בשו"ע (סימן צ"ח ס"ב) באיסור שנתערב בהיתר ונשפך המאכל ויש ספק אם היה ס' לבטלו דהוי ספיקא דרבנן, ואחרונים חילקו בזה בכמה דרכים, עי"ש בפמ"ג. ומ"מ יש צד להקל בני"ד גם מטעם דמה"ת בטל ברוב וע"ע בערוך השלחן (סימן ק"י ס"ק ק"ח) שהקל בזה בכל ענין, וא"כ יש לכאורה צד נוסף להקל בזה בשאלתנו.

ב

אמנם לכאורה יש להקל בזה גם אילו ידענו בודאי שיש כאן איסור, דזה ברור דמשחת שיניים אינה ראויה למאכל אדם דאף שיש בה טעם ערב לצחצוח אינו ערב למאכל ולבליעה, ובודאי אינה עומדת לכך, ואפשר דנפסלה גם מאכילת כלב, אך לאכילת אדם בודאי אינה ראויה. ומ"מ בשאר איסורים (מלבד חמץ בפסח) נחלקו הפוסקים דביו"ד סימן ק"ג סעיף ב' משמע דכל שנפסל למאכל אדם מותר באכילה, וכ"כ שם הפר"ח (אות א') וכך דעת החזו"א (או"ח קט"ז אות ז'), אך הפמ"ג (שם בשפ"ד ס"ק ד') הביא דעת המנחת כהן והמל"מ שאסור מדרבנן וזה דעת החוות דעת (שם ס"ק ד') והנוב"י (מהדו"ק יו"ד סימן כ"ו), והפר"ח שם ס"ל דיש איסור בל תשקצו בנבילה, אבל בני"ד שמדובר במשחה הראויה לצחצוח בודאי ליכא לאיסור זה, וז"פ.

אך מ"מ בתערובת מסתבר שאינו אוסר בכה"ג, והפמ"ג הביא מהמנחת כהן (ח"א פ"ט) דאפילו בהיתר מועט אינו נאסר בכה"ג (מש"ז ריש ס"ק א') וכ"ש בני"ד דהוי רוב היתר בבירור ודו"ק בזה.

ג
באיסור טעימה

ונראה עוד דבאמת אין כאן אכילה כלל דאינו בולע את המשחה ואין כאן אלא טעימה, ונראה לכאורה דבני"ד גם איסור טעימה אין בו.

דהנה לכאורה סתר השו"ע את דבריו בענין איסור הטעימה, דביו"ד (סימן צ"ח ס"א) מבואר דבספק אם יש טעם איסור בתערובת יטעמנו קפילא גוי, ומבואר דלישראל אסור לטעום. (וכ"כ הרמ"א בסימן ק"ח סעיף ה' בשם הריב"ש בסי' רפ"ח דאסור לטעום מאכ"א אעפ"י שאינו בולע, אך שם מיירי בודאי איסור ולא בספק). אבל בסימן מ"ב ס"ג במרה שחסרה מבואר דטועם את הכבד אם יש בו טעם מר, הרי דמותר לטעום ספק איסור, ולכאורה סתראי נינהו. ונאמרו כמה דרכים בישוב סתירה זו, ונפרטם:

א. הט"ז (סימן צ"ח ס"ק ב') מחלק בין טעימה שע"י אכילה שאסורה לטעימה בלשונו בלבד דמותרת. ועי"ש בפמ"ג במש"ז דאף כשמכניס לתוך פיו אם פולטו מותר לשיטת הט"ז ולאו דוקא בלשונו, אבל בטעימת קפילא צריך שיבלע קצת, ובלא"ה אינו מרגיש אם יש בו טעם דאפשר שאין הטעם מורגש אלא בבליעה. ולפי"ז נראה דבמשחת שיניים שאין בה טעימה כלל שהלא הוא פולטה לגמרי מותר ואין בזה חשש איסור.

ב. הש"ך בסימן מ"ב סק"ד כתב לתרץ בדרך אחר, דכיון שקרוב הדבר שירגיש טעם מר ויהיה כשר הקילו בטעימה, אבל בספק גמור כגון בשר שקנה מגוי וספק אם נמלח, טעימה אסורה. וגם לפי דבריו נראה להקל בני"ד דהדבר ידוע שאין חשש איסור במשחה זו, כמבואר לעיל.

ג. בשו"ת צמח צדק (הראשון בסימן מ"ז) התיר לעושי בורית לטעמו אם יש בו די מלח דכיון דהוי נטל"פ וכל איסורו מדרבנן לא אסרו בו טעימה, דלא גזרו לאסור טעימה באיסור דרבנן, ועיין בזה בפתחי תשובה בסימן צ"ח ס"ק א' דה"ה בכל איסור דרבנן. אך בשו"ת נוב"י (מהדו"ת יו"ד סימן נ"ב) כתב דרק באיסור בטעם פגום הקל הצ"צ ולא בכל איסור דרבנן, עי"ש. ומ"מ בני"ד דודאי יש טעם פגום במשחת שיניים ואינה ראויה לאכילה, אין איסור טעימה לשיטת הצ"צ, ואף שהפר"ח בסימן ק"ח ס"ק כ"ב חולק עליו חזי' דעתו הגדולה של הצ"צ לאיצטרופי בהדי כל הני צדדים.

ד. במטה יהונתן בסימן ק"ח סעיף ה' בהג"ה כתב לחדש דכיון דכל איסור טעימה משום חשש שמא יבא לאכול הוא לא החמירו בדבר שטעמו פגום שבודאי לא יבא לאכלו, ומטעם זה התיר טעימת הבורית. וגם לפי דבריו אין איסור טעימה בני"ד, דהלא ברור ופשוט דאף שיש במשחת שיניים חומרי טעם, מ"מ אינה ראויה למאכל ואחד מאלף אינו אוכל משחת שיניים ואין חשש שיבא לאכלו, ובכה"ג אין איסור טעימה לשיטת המטה יהונתן.

וא"כ נתברר שלפי דברי הט"ז, הש"ך, הצ"צ והמט"י אין איסור טעימה כלל בני"ד וראוי לסמוך על דבריהם.

ונראה עוד בזה, דבאמת מפקפק אני אם יש בכלל גדר טעימה בכגון דא, דגדר טעימה בכל מקום הוא כאשר האדם מתכוון לטעום את המאכל,

וגזרו בזה חז"ל או מחשש שמא יבא לאכול, כדברי המט"י הנ"ל, או משום דדמיא לאכילה. אבל כל זאת כשזו כוונתו ומגמתו **לטעום את המאכל** שבפיו, אבל במשחת שיניים שאין לו כוונה כלל **לטעום** ולא זו סיבת הכנסת המשחה לפיו אלא כדי לנקות את שיניו, אלא שכדי שלא ימנע מלהשתמש במשחה מחמת מרירות טעמה מכניסים בה חומרי טעם דבלא"ה לא היו בני אדם מצחצחים בה שיניהם, לא מקרי **טעימה** כלל, כיון שאין זו כוונת האדם וסיבת הכנסת המשחה לפיו, וכבר דנתי כך גם לגבי דבק שיניים שמשתמשים בו להדביק שיניים שבורות שאין בו לכאורה חשש טעימה.

וראיה לזה מדברי השו"ע או"ח (סימן תקס"ז ס"ג) דאף שמבואר שם בס"א דטעימה יותר מרביעית אסורה בתענית יחיד, מ"מ שטיפת הפה מותרת, הרי דאין זה בכלל טעימה, ועוד דכבר כתב שם המשנ"ב סקי"א דבמקום צער אין צריך להחמיר אפילו בתשעה באב, וכן בני"ד, ובפרט שיש עוד כו"כ טעמים להקל, כמבואר.

ועוד יש להביא בזה מהמבואר באו"ח (תמ"ב סעיף י') "דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו". ומקור הלכה זו הביא הבית יוסף מתרומת הדשן (סימן קכ"ט) דהוי כחמץ שחרכו לפני זמנו דמותר בהנאה.

ובדרכי משה שם (ס"ק ח') הביא מתרומת הדשן שם דאף דלכאורה יש לחוש שמא יכניס את הקולמוס לתוך פיו, וכמו שחששו התוס' בעבו"ז (עי"ש בפסקי התוס' אות ס"א) לענין דיו של עבו"ז, מ"מ אין בזה איסור, דכל האיסור אינו אלא משום דאחשביה באכילתו, אבל כל שאינו מתכוון לאכילה אין כאן אחשביה ואין בזה כל איסור, עי"ש.

ונראה דה"ה בני"ד דהוי כחרכו לפני זמנו וכיון דאין כאן כל כוונת אכילה אין כאן אחשביה ואינו אסור כלל.

אלא שדברי הדרכ"מ נשגבו מבינתי, דמ"מ קשה עדיין מה בין דיו של יין נסך שאסור להשתמש בו לכתיבה שמא יכניס את הקולמוס לפיו, לחמץ שלא חיישינן לכך כיון שאינו מתכוון לאכול. אך באמת כבר הרחיב בזה התרה"ד בתוך דבריו שם. והעיר מדברי התוס' לגבי דיו של יי"נ שאסרו אף לפי השיטות דיי"נ בזה"ז מותר בהנאה. ובתחילה כתב התה"ד לחדש כנ"ל דכיון שאינו מתכוון לאכילה אין כאן אחשביה ומותר, אך נתקשה

בהא דיי"נ, ונדחק לחלק בין יי"נ שחל עליו איסור לפני שנפסל והוי כחרכו לאחר זמנו דתו לא פקע איסורו עכ"פ מדרבנן לחמץ דהוי כחרכו לפני זמנו, עי"ש.

ומ"מ חזינן מדברי התרומת הדשן דאין כאן איסור בטעימה כל שאינו מתכוון ליהנות מאכילתו, וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק מ"ה), עי"ש. ואף שלכאורה ני"ד דמי טפי לדיו של עכו"ם, להלכה אף שהביא הרמ"א ביו"ד סי' קל"ד סעיף י"ג דיש מחמירין בזה, מ"מ מסיק להקל עי"ש, וכ"כ הלבוש דנוהגין להיתר, וכ"ה גם בחכמת אדם שער או"ה כלל נ"ד סעיף כ'.

ואף שסברא זו, דאין איסור טעימה אלא כשהוא מתכוון לטעום, גדולה בעיני, אין אני סומך עליה להתיר לכתחילה, אך בודאי חזי' לאיצטרופי לכל הנ"ל.

ונראה עוד דאף אם שלא במתכוון יבלע משהו מן המשחה אין בזה איסור כלל, דהוי מתעסק ממש דכסבור רוק הוא ובלעו, ואף שאמרו המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אין זה אלא במה שיש בו הנאה, משא"כ במשחת שיניים שאין בה הנאת אכילה כלל.

אלא שלכאורה יש להעיר מדברי רעק"א בהגהות לאו"ח סימן תע"ה ס"ד בשם הפמ"ג (פתיחה כוללת לאו"ח ח"ג אות ה') שנסתפק באכילת מרור ללא כונה אם יצא יד"ח כיון שהוא מר. ונראה ביאור הספק האם שכן נהנה היינו דוקא הנאה ותענוג, או שמא כל הרגשת טעם די בה לייחס את המעשה לעושהו ולחייבו, וכן במצוה לזכות לצאת יד"ח, והארכתי בזה במק"א.

והנה לא אכחד ולא אמנע מלבאר את שתמה הפמ"ג בסימן צ"ח במשב"ז שם למה אין איסור תורה בטעימה ללא בליעה, למה דקיי"ל כרבי יוחנן בחולין ק"ג ע"ב דהנאת גרונו אסרה תורה, והלא לשיטתו גם מה שבין החניכיים מצטרף כיון שיש בו הנאת גרונו, וא"כ למה אין איסור תורה בטעימה זו. ובשו"ת כת"ס יור"ד סימן נ"ז כתב דאכן יש איסור תורה כשהאיסור בתוך פיו קרוב לבית הבליעה, עי"ש.

ולענ"ד כ"ז אינו, ופתרון חידה זו ברור ופשוט, דבאמת בעינן במאכ"א תרתי, מעשה אכילה והנאת אכילה. ומעשה אכילה היינו בליעת המאכל

וללא בליעה אין כאן מעשה אכילה כלל ואין איסור מאכ"א, ומה שאמרו הנאת גרונו אסרה תורה היינו לגבי **הנאת אכילה**, דהיינו הנאת גרונו ולא הנאת מעיו, ובזה חידשו בגמ' דכיון דעיקר ומהות גדר מאכ"א בהנאה היא, וכמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת קפ"ז) מסתבר דלא צריך אלא **מעשה אכילה באופן שיהיה לו הנאת גרונו משיעור כזית**, ולכן גם מה שנשאר בין החניכיים **מצטרף** לשיעור כזית אף שלא נבלע. אבל מ"מ פשוט שצריך מעשה אכילה דהיינו שיכניס כזית לפיו ויאכל ויבלע כדרך אכילה אלא דאף שלא נבלע כזית שלם דמשהו נשאר בין החניכים גם זה מצטרף כיון שיש ממנו הנאת אכילה דהיינו הנאת גרונו, אבל ברור ופשוט דטעימה ללא בליעה אין עליה שם אכילה כלל ולכן קיי"ל דאין בטעימה אלא איסור דרבנן, ודו"ק בזה היטב כי נכון הוא.

ד
כופת שאור שיחדה לישיבה

עוד יש לעיין בשאלה זו, דהנה מבואר בפסחים (מ"ה ע"ב ובסימן תמ"ב ס"ט) דכופת שאור שיחדה לישיבה וטח פניה בטיט בטל מתורת חמץ בין לענין איסור הנאה ובין לענין איסור בל יראה. הרי דכאשר מייחד מאכל איסור לשימוש אחר ועושה בו שינוי המוכיח על ביטולו מתורת אכילה פקע בזה כל דינו כאוכל. אלא שכתב הרא"ש בפסחים (פ"ב סימן א') לענין חמץ שנפסל מאכילת כלב דמ"מ אם חזר ואוכלו אחשביה וחייב עליו, וכ"ה גם לענין כופת שאור שיחדה לישיבה שאם חזר ואכלו חייב עליו כיון דאחשביה, עי"ש.

ולכאורה י"ל דגם במשחת שיניים דאף אם יש בה תערובות של מאכ"א הרי יחדה לצחצוח שיניים וביטלה מתורת אוכל, ואין לומר בה אחשביה דהלא אינו אוכלה אלא מצחצח בה שיניו, ואף דיש בה טעם ערב לצחצוח אינה ראויה למאכל ואינו מחשיבה לאכילה כלל. וכעין זה כתב הט"ז באו"ח (סימן תמ"ב סק"ח) מתרה"ד לענין הכותב בפסח בדיו העשוי משעורים דאף אם ישכח ויתן לתוך פיו אין בזה איסור כיון דלא אחשביה וה"ה לני"ד, וע"ע במשנ"ב סימן תמ"ב ס"ק מ"ג. וגדולה מזו כתב בחזון איש או"ח קט"ז סק"ח דע"י תערובת היתר אין אחשביה כיון שאינו מחשיב את האיסור בפנ"ע, ובשו"ת כתב סופר או"ח (סימן קי"א) כתב דגם

כשאוכל לרפואה אין בו אחשביה, וק"ו דבני"ד לא שייך אחשביה, ושוב הו"ל כחרכו לפני זמנו וככופת שאור שיחדו לישיבה.

אמנם עדיין צ"ע אם הוי ככופת שאור שיחדה לישיבה כיון דמ"מ קפדינן שיהא בו טעם טוב ויהיה ערב לחכו של אדם, אך לענ"ד נטיית הדעת לקולא, וצ"ע בזה עדיין.

ה

לסיכום הדברים נראה קרוב הדבר לומר דבשעת הדחק יש מקום להקל בזה בשופי מכמה טעמים: א. אינו ראוי לאכילה כלל, וי"א דכל שאינו ראוי לאכילת אדם מותר לכתחלה. ב. חלק שבו שיש בו חשש איסור נפסל אף מאכילת כלב וגם בטל בששים. ג. עפ"י רוב אין בו איסור כלל ואזלינן בתר רוב, ועוד דהוי ספיקא דרבנן ולקולא. ד. אין כאן אלא טעימה ולא אכילה גמורה ומדברי הפוסקים, הט"ז, הש"ך, הצ"צ והמט"י מתבאר שאין איסור בטעימה זו. ה. אפשר דבכלל אין בזה גדר טעימה. ו. נידון זה דומה לכופת שאור שיחדה לישיבה דבטל מיני' תורת חמץ ותורת אוכל.

ואעפ"כ מחמירים ישראל הכשרים בני נביאים המדקדקים במצוות לקנות משחת שיניים עם הכשר, כך נאה וכך יאה להתרחק בתכלית מכל שמץ חשש מאכלות אסורות המטמטמים את לב ישראל, אבל בשעת הדחק כשאין זה אפשרי המקל לא הפסיד, כמבואר.

הנה תשובה זו נכתבה על ידי לפני שנים רבות, ושוב הובא לידיעתי שיש מרכיבים נוספים במשחת שיניים של היום וחלק מהחומרים יש בהם חשש למאכ"א, אך להלכה משנה לא זזה ממקומה, מכל הטעמים הנ"ל. שהרי אין כאן לא אכילה ולא טעימה, והמשחה אינה ראויה למאכל ואין כאן אחשביה והחומרים שיש בהם חשש איסור בטלים ברוב היתר. ונראה דכיון שאין כאן טעם אוכל אין בזה נתינת טעם להצריך ששים.
ומשום כ"ז על משמרתי אעמודה דיש להקל בזה בשעת הצורך והדחק.

הרב מנחם גנק

בענין מליח כרותח

איתא בגמ' (חולין קיא ע"ב) דמליח הרי הוא כרותח. וביאר בזה מרן הגרי"ד סולובייצ'יק זלה"ה דיש לחקור בדין מליח כרותח, האם דינו כבליעת חמין, כלומר אע"ג דאינו רותח ממש אבל מ"מ נחשב כרותח ממש, דמחמת החום של המליחה דנחשב כרותח מפליט ובולע, או דהוא כבליעת צונן, כלומר דלא מחמת החום אלא מחמת חריפות המלח מפליט ובולע אבל אין זה כרותח ממש. וראיה לצד הא' הביא הגרי"ד מדברי רש"י במנחות דף כא. וז"ל. בד"ה דם שבשלו – "בין דחולין בין דקדשים ואכלו אינו עובר עליו דהא לא חייבה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה, ודם קדשים משבישלו לא חזי למילתיה ונפק מתורת דם, ומליח הרי הוא כרותח", עכ"ל, הרי דבמליח כרותח הוי כדם שבישלו, וע"כ דהוא כרותח ממש. והביא כמה נפק"מ בזה: א', אי אמרי' תתאה גבר במליח כרותח, דאם מליחה אוסרת ע"י החום אז אמרי' תתאה גבר ככל רותח דעלמא, אבל אם אוסרת ע"י חריפות, אין הכרח לומר דתתאה גבר, עי' בשו"ע סי' ק"ה סעיף י"א וברמ"א שם דפליגי בזה. ב', האם במליח כרותח נאסר מיד, דאם אוסר ע"י חריפות, נאסר מיד, אבל אם אוסר ע"י החום, נאסר רק לאחר זמן, עי' בשו"ע סי' צ"א ס"ה ובש"ך שם ס"ק י"א.

וע"פ זה ביאר הגרי"ד מחלוקת הראשונים בדין זה דמליח כרותח, דהנה עי' ברמב"ם (פט"ו מהל' מאכ"א הל' ל"ד) וז"ל, "בשר נבלה מליח שנבלל עמו בשר שחוטה הרי זה נאסר". ומשמע מדבריו דע"י מליחה נאסר הכל, וכ"כ הכס"מ שם בדעתו. ודעת הרא"ה (בדה"ב ב"ד ש"א) דבמליח כרותח נאסר בכדי נטילה. ודעת הרא"ש (חולין פ"ז סי' כ"ד, וכ"פ בשו"ע סי' ק"ה ס"ט) דלא נאסר במליח כי אם כדי קליפה. וביאר הגרי"ד דפליגי בזה, דלדעת הרמב"ם והרא"ה מליח כרותח פי' כרותח ממש, ולכן נאסר הכל, או עכ"פ כדי נטילה (כדין צלי), אבל לדעת הרא"ש אין מליח כרותח ממש, אלא דינו כבליעת צונן, ולכך בכדי קליפה סגי.

והנה ע"פ דברי רבינו יש להעיר, דיעויין במנ"ח במוסך השבת (מלאכה י"א) בשם הר"ן (עבודה זרה לח: בדפה"ר ד"ה גרסינן) דבמליחה בשבת יתכן דחייב משום בישול, דהר"ן הביא דברי הרמב"ן שאין מולח חייב משום מבשל בשבת, והר"ן כתב על זה וז"ל, "ולא הבינותי זה ששם בפ' כלל גדול לא אמרו אלא שאין בו משום מעבד ואם התרו בו משום מעבד פטור, אבל שלא יהא בו משום בשול לא למדנו", עכ"ל. וכתב על זה המנ"ח ז"ל, "נראה מדבריו דמליחה בשבת חייב משום בישול, וע' נוב"י תניינא חאו"ח סי' כ"ג שפלפל בזה, ולא הביא ד' הר"ן הנ"ל, ועפר"ח יו"ד סי' ס"ח האריך להשיג על הר"ן דאין במליחה משום בישול דתולדות האור בעינן, ובשעה"מ הל' חמץ ומצה (פ"ה הכ"ד) פלפל גם כן בד' הר"ן ופי' דבריו דגם הר"ן מודה דמליח אינו חייב משום בישול בשבת ודבריו נכונים ע"ש, ולכאורה אפשר לומר דמלח ממשרפות המים שהוא מן החמה וכו', או מלח שחופרין מן הקרקע בודאי לאו תולדות האור הוא, אך מלח שמבשלין המים ונעשה מלח דקודם הבישול אינו מלוח כמו אחר הבישול והו"ל תולדות אור כי מבשלין באור, אפשר דשייך בישול, וצ"ע לענין שבת במלח שלנו שמבשלין באור אפשר שייך בישול", עכ"ל המנ"ח. והנה אם נימא דס"ל להר"ן דבמליחה חייב משום בישול בשבת מוכח דס"ל להר"ן דמליח כרותח פי' כרותח ממש, ולכן אף בשאר דיני התורה במליחה חייב משום בישול. [ועפ"ז נראה דחיוב בישול בשבת אינו משום מעשה בישול, כלומר שהמאכל מגיע לחום מיוחד, שהרי במליח אינו כן, אלא משום התוצאה, כלומר מה שנתקן האוכל. וכן נראה דעת הרמב"ם פ"ט מהל' שבת ה"ג דהמבשל דבר שאינו צריך בישול כלל פטור, דאף דאיכא מעשה בישול אבל אין כאן תיקון האוכל, ואכמ"ל.]

אולם אף אם נימא דבמולח אינו חייב משום בישול בשבת, י"ל דהיינו מטעם צדדי, דאין כאן בישול בתולדות האור, אבל מ"מ מליחה הוי כבישול, וכן מבואר בספר יראים סימן רע"ד וז"ל, "ואע"ג דאמרינן מלוח הרי הוא כרותח, לא מחייב משום מבשל דלא הוי תולדות האור", משמע דהוי בישול ממש אלא דמ"מ אינו חייב בשבת משום טעם צדדי, דאינו תולדת האור (ועי' באבנ"ז יו"ד סי' פ"ח). ומבואר כצד א' של חקירת הגרי"ד דמליח כרותח היינו בליעת חמין, ופירושו כרותח ממש. וכ"כ בשעה"מ הנ"ל בדעת הר"ן, "שודאי דעת הר"ן ז"ל דבמולח אין בו משום

מבשל ד"ת, משום דבעינן תולדת האש, וכמבואר מההיא דהמבשל בחמי טבריא, אלא שכונתו ז"ל... דלעולם יש בו משום בישול גמור, אלא דמדאורייתא אף על גב דמבשל גמור הוא אפ"ה [בשבת] פטור משום דבעי תולדת אש", ע"ש. ומאידך גיסא, עי' בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' כ"ג שציין המנ"ח) שכתב שאין במליחה איסור בישול בשבת כלל וביאר הטעם וז"ל, "ומה שאמר שמואל במס' חולין קיא ע"ב מליח הרי הוא כרותח דצלי, לענין נתינת טעם קאמר, דמליח מבליע כדי קליפה כמו צלי, אבל לא שיהיה כצולהו ממש". מבואר דנקט כצד השני בחקירה הנ"ל, דאין זה כצלייה ממש, אלא הוי בליעת צונן, משום חריפות המלח.

ובמנ"ח (מצוה ז') נסתפק ע"פ דברי הר"ן אי במליחה עובר בל"ת דלא תאכלו ממנו נא ומבושל בק"פ, ע"ש. וכעי"ז נסתפק בצל"ח פסחים דף עד ע"א ד"ה ואמרתי וז"ל, "ואמנם מה דפשיטא להו לרבותינו בעלי התוס' שהיה יכול למלוח הפסח קודם צלייתו, אני מסתפק בזה, כיון דמליח הרי הוא כרותח דצלי אם כן שייך בו צלי מחמת דבר אחר, ואף דלענין שבת ליכא במליחה איסור בישול, היינו משום דבשבת גמרינן ממלאכת המשכן ובעינן תולדות האור, ואפילו בחמה מותר בשבת רק בתולדות חמה גזרינן אטו תולדות האור כמבואר במסכת שבת דף לט ע"א, וכן בבשר בחלב אין במליחה איסור בישול, היינו דדרך בישול אסרה תורה ומליחה אין דרך העולם לאכול בלי בישול, ומבושל בחמי טבריא יוכיח שלענין בשר בחלב הוא בעיא דלא איפשטא [בירושלמי נדרים פ"ז ה"ו], ולכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהלכות מאכלות אסורות הלכה ו' שאסור ואין לוקין עליו, ולענין פסח אמרו לעיל בדף מא ע"א שמבושל בחמי טבריה חייב עליו משום כי אם צלי אש. ולכן אי לאו דברי רבותינו חקרי לב בעלי התוס' שפשוט להו להתיר המליחה בגדי של פסח הייתי מסתפק מאד בזה", עכ"ל. והיינו כמו שנתבאר לעיל בדעת היראים והר"ן ע"פ השעה"מ, דאף דאינו חייב משום בישול בשבת, היינו מטעם צדדי דאינו תולדת האור, אבל מ"מ יתכן דהוי צלי ע"י דבר אחר (ודברי הצל"ח לכאו' סותרים דבריו בנוב"י הנ"ל דהכא ס"ל דאיכא צלייה אלא דאינו חייב משום בישול בשבת משום דלא הוי תולדת האור, וכבר נתעוררו בזה.)

ויש להעיר דלפי מש"נ מדברי הר"ן בע"ז דמליח כרותח היינו כבליעת חמין, והרי הר"ן עצמו (בחי' חולין קיג.) ס"ל כדעת הרא"ש דבמליח

כרותח בקליפה סגי, ואי הוי בליעת חמין היה צריך עכ"פ כדי נטילה וכדעת הרא"ה הנ"ל, וא"כ דברי הר"ן לכאו' סתרי אהדדי. אלא שבאמת אין כאן קושיא כלל, דאף דקיי"ל (שו"ע סי' ק"ה ס"ד) דבצלי צריך כדי נטילה, אבל דעת הר"ן (חולין מג. בדפה"ר) הרי היא דגם בצלי לא בעינן כי אם כדי קליפה, ועיין היטב בביאור הגר"א (סי' ק"ה ס"ק נ"ב), וא"ש.

הרב עלי גרסטן

האם מותר להזמין קפה לאטה במסעדה של נכרים כמו סטארבק"ס?

כתב בשו"ע יו"ד סימן קכ"א סעיף ב' וז"ל, לקח מהן כלים שנשתמש בהם בחמין, בין שהם של מתכת או של עץ או אבן, מגעילן ואחר כך מטבילן, אם הם של מתכת והם מותרים. ואם הטבילן ואחר כך הגעילן, מותרים. ויש אומרים שצריך לחזור ולהטבילן.

והש"ך והט"ז הסבירו שטעם המחמירין, הוא משום דנראה כטובל ושרץ בידו. אבל עיין בפתחי תשובה ס"ק ג' שמביא מהדגמ"ר דאם אינם ב"י לכ"ע שרי להטביל תחלה, שהרי אין כאן טובל ושרץ בידו שכיון שאינו בן יומו אין כאן שום שרץ ומדאורייתא היתר גמור הוא, ואפילו מדרבנן אין כאן שרץ רק שאסור להשתמש בו גזירה שמא ישתמש בעודו ב"י כנלע"ד ברור עכ"ל. אבל לכאורה לא משמע כן מסתימת דברי השו"ע דמיירי בלוקח סתם כלי מן העכו"ם, וסתם כלים של עכו"ם אינם בני יומם, ואפ"ה מצריך שיגעיל תחילה. ועיין בדרכי תשובה ס"ק כ"ח שהישועות יעקב ושערי דעה כבר הקשו כן על הדגמ"ר.

אבל עיין בתשובת משיב דברים סי' צ"ז (שציין ג"כ הדר"ת) שכתב ליישב דברי הדגמ"ר, דיש לחלק בין כלי שהוא ודאי אינו בן יומו (שמדבר בו הדגמ"ר) לסתם כלים (שמדבר בו המחבר). ומסיים שהחילוק מובן מאליו.

ונראה להסביר כוונתו. שסתם כלים מותרים, מבואר בראשונים שהוא מטעם ספק ספיקא. עיין ש"ך יו"ד סימן קכ"ב ס"ק ד' וז"ל, ספק נשתמשו בו היום או אתמול ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שהוא אין נ"ט ומה"ט אסור לבשל לכתחלה בכלים של עובדי כוכבים דליכא אלא חדא ספיקא דקדרה שאינה ב"י אסור לכתחלה עכ"ל. לכן כשדנין על הכלי אם יש לו עדיין בליעת איסור, רק יש ספק אחד, ספק אם נשתמשו בו היום או אתמול, דאם נשתמשו בו היום הוא "שרץ" וצריך הגעלה מן התורה. דודאי יש מאכלים שיהיו משובחים ע"י בליעות אלו.

ורק כשדנין על המאכל, יש ספק השני, ששמא האיסור פוגם או אין נ"ט. דאילו טעם המאכל והרגיש בו טעם משובח של איסור, ודאי המאכל אסור, אלא דמן הסתם לא חיישינן להכי. ולכאורה חילוק זה בין דין הכלי ובין דין המאכל הוא דבר מוכרח. דאיתא בגמ' עבודה זרה ע"ה: אמר רב חייא בריה דרב הונא לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, דלאו נותן טעם לפגם הוא. אבל עדיין צריך הסבר, למה ציוה התורה להגעיל כלי מדין, והלא גם כלי מדין היו סתם כלים. ודוחק לומר שהגעילו רק כלים שנמצאו על האש עם נבילה. אלא צריך לומר שכלים שמותרים רק משום דדיינינן להם כסתם כלים שאינם ב"י, יש בהם חיוב הגעלה מן התורה. שאף שהמאכל מותר משום ספק ספיקא, אבל כלפי הכלי יש בו רק ספק אחד.

ובזה נוכל להסביר למה כתב הפמ"ג ביו"ד שפתי דעת סימן צט ס"ק ז' וז"ל, יראה לי המבשל במזיד בקדירת איסור שאינה בת יומא אסור התבשיל כדין מבטל איסור דרבנן אף להמחבר עכ"ל. וצ"ע, למה כתבו בלשון יראה לי כאילו הוא מסופק על זה, והלא הוא הלכה מפורשת בתשובות הרשב"א הובא בב"י סי' קכ"ב גבי אמר לגוי בשל לי בקדירתך, שאעפ"י שלא אסרינן פליטת כלי שאינו ב"י בדיעבד, כל שאמר לגוי עשה לי כמאן דמבשל ומבטל האיסור לכתחילה דמי, ואסור אפי' דיעבד למי שעשה כן ולמי שעשה בשבילו עכ"ל. ולפי מה שביארנו ניחא, שאין ראיה מהרשב"א, שהרשב"א מיירי בסתם כלים של עכו"ם שחמור טפי, ויותר דומה למבטל איסור לכתחילה. אבל הפמ"ג מוסיף "יראה לי" שאף המבשל במזיד בכלי שודאי אינו בן יומו ג"כ קנסינן ליה.

אבל נראה שהאגרות משה (יו"ד חלק ב' סימן מ"א) לא הבין כן בדעת הרשב"א, ולכן תמה עליו וז"ל, ודמיון הרשב"א למבטל איסור לכאורה תמוה דהתם איירי לשבח שהוא דבר האסור והנידון הוא רק מצד שנבטל אבל באינה בת יומא הרי הוא כאינו דבר אסור ורק שאסור התשמיש בהכלי שאיסור התשמיש אינו עושה איסור על המאכל שנעשה בו, והוא כמו בנשתמש עד שלא יטביל שג"כ נאמר בחדא מחתא שמותר ששם ודאי אף בנשתמש במזיד מותר עכ"ל. אבל כפי מה שביארנו בהדגמ"ר שסתם כלי הוא עדיין "שרץ", באמת אין תמיה על הרשב"א. שאפשר שגם הוא סובר שאין קנס בכלי שודאי אינו בן יומו שאין בזה ביטול איסור אלא הוא

גזירה דרבנן אינו בן יומו אטו בן יומו. ורק מחמיר בסתם כלי שדומה למבטל איסור.

וראיה קצת לחילוק זה ממה שהביא הדרכי משה יו"ד סימן קכ"ב אות ב' מהגהות שערי דורא משם מהר"ש בענין ישראל שבשל בשר בסתם כלי חלב וז"ל, דבשל ישראל יש לו תקנה בשאלה ואי אינו יודע נקנסיה עכ"ל. אף שמקילין במבשל בשר בשוגג בכלי חלב אב"י, מ"מ בסתם כלי צריך לשאול הבעלים, ואם אינו זוכר, קנסינן ליה. משמע דסתם כלי אף שמותר מטעם ס"ס, מ"מ הוא חמור טפי ויותר שייך לקנוס.

לכן בנוגע לשאילה אם מותר להזמין קפה לאטה במסעדה של נכרים כמו סטארבק"ס, שידועה שמדיחין כל הכלים יחד, אפילו אם נניח ששייך לומר כאן סתם כלים אינו בן יומו, דבאמת אין זה פשוט כיון שהם פתוחים כל ימי השבוע, מ"מ יש איסור לומר לנכרי לבשל בכלי איסור שלו, כמו שכתב הרשב"א ומובא בשו"ע יו"ד סימן קכ"ב סעיף ו'. ודרך הכנת קפה לאטה, הוא שהפועל מבשל החלב בכוס מתכת באותו רגע על פי ציווי הלוקח. ואינו דומה לקונה שמן או דבש מהנכרי שכבר בישלם בלא שום ציווי. וכפי מה שביארנו כיון שהנידון הוא בסתם כלים של עכו"ם, לא רק שאסור לומר לנכרי לבשל בהם, אלא אם עבר ואמר לעכו"ם שייך כאן קנס ג"כ, לו ולמי שנעשה בשבילו, כמו כל שאר מבטל איסור.

הרב דוד ביסטריצר

קיצור עיקרי דינים בהלכות תולעים

1. **יש חיוב לבדוק פרי או ירק כאשר הפרי או ירק רגיל להתליע, ושכיח למצוא בהן שרצים.**
הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות ב:טו כתב וז"ל, "כל מיני פירות שדרכן להתליע כשהן מחוברים לא יאכל עד שיבדוק הפרי מתוכו שמא יש בו תולעת", וכ"כ הרשב"א בחידושיו על מסכת חולין (נח). הרשב"א שם מביא ראיה מבדיקת הריאה שחוששים מדרבנן לאיסור מצוי, וגם מדייק מדברי הגמ', "הני תמרי דכדא לבתר תריסר ירחי שתא שרי" (מפני שאין בריה שאין לה עצם מתקיים לאחר י"ב חודש), שתוך י"ב חודש אין לאכול תמרי דכדא אם יש לחשוש שתולעים נמצאים בפנים. וכן מובא להלכה בשו"ע יו"ד פד:ח שכל מיני פירות שדרכן להתליע במחובר לא יאכל עד שיבדוק הפרי.

2. **המשכנות יעקב חלק יו"ד סימן י"ז כתב שיש חיוב לבדוק פרי או ירק כאשר יש לכל הפחות סכוי של 10% למצוא שרץ, ויש להסתמך על דבריו.**
המשכנ"י מביא ראיות ממסכת גיטין (לא), "בשלשה פרקים בודקים את היין" ומסכת בבא בתרא (צג), "מרתף של יין מקבל עליו עשר קוססות למאה". מהנ"ל משמע שיין רגיל להחמיץ, ולכן חייבים לבדוק חביות יין לפני הפרשת תרומה. ומכיון שזה מילתא דשכיחא, לוקח מוכן למחול, אבל רק עד 10% ממה שקונה. יש פוסקים שחולקים ומחמירים יותר מהמשכנ"י, עייו שו"ת שבט הלוי (ד:פא) וכן יש אומרים בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. מאידך, בשו"ת ריב"ש סימן קצ"א כתוב שמיעוט דשכיח קרוב למחצה. והגרשז"א זצ"ל במנחת שלמה (ב:סא) פסק כהמשכנ"י.

3. **אין חיוב לבדוק עם זכוכית המגדלת. אמנם, יש עצה טובה לבדוק עם זכוכית כדי להתרגל, או לברר ספק.**
בשו"ת טוב טעם ודעת קונטרוס אחרון (ב:נג) דן על בדיקת אורז בזכוכית המגדלת, וכתב שאין חוששים על מה שרואים ע"י זכוכית בין להקל בין להחמיר. אמנם, בשו"ת שאילת יעב"ץ (ב:קכד) החמיר, ומאידך, בבינת אדם (לד) וערוך השולחן יו"ד (פד:לו) הקילו. ואם יש מקום להשתמש בזכוכית מגדלת גם בתחומים אחרים של הלכה, נחלקו הפוסקים. עיין בתפארת ישראל במסכת ע"ז סוף פרק ב' שכתב שאין לזהות כשרותו של דג כטהור אם רואים הקשקשת רק ע"י זכוכית. עיין בשו"ת דובב מישרים (א:א), שו"ת אגרות משה יו"ד (ב:קמו) על עניני סת"ם, ושו"ת יחווה דעת (ו:מז).

4. **שרצים קטנים שלא רוחשים ונראים לעין כנקודות קטנות, ואי אפשר לזהות אותם בשום פנים ואופן בלי זכוכית, מותרים.**
כנ"ל במספר 3. למרות שי"א שהחזון איש החמיר, יש הרבה פוסקים בזמנינו שהקילו. כך אומרים בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, בתנאי שא"א לזהות השרץ בשום אופן אחרי שמסירים הזכוכית. (ועיין מה שכתב באג"מ יו"ד [ב:קמו] על ריבוע של תפילין.) והגרשז"א זצ"ל בספר הליכות שלמה הל' פסח דף 176, ובשו"ת שבט הלוי (ז:קכב) גם הקילו.

5. **כאשר יש חיוב לבדוק, צריכים לבדוק כל הפרי או הירק. כמו כן, כאשר יש בחבילה כמויות קטנות, צריכים לבדוק כל הפירות וירקות. אמנם, במקום שיש כמויות גדולות וטרחא יתירא לבדוק הכל, מספיק לבדוק רק שלשה פירות או ירקות מחבילה.**
בתשובת הרשב"א סימן רע"ד כתוב שפירות שדרכן להתליע צריך לבדוק כולם, ואין מסתמכים על רוב כיון דהוי מיעוט דשכיח. וכן כתב הרמ"א ביו"ד סימן פ"ד סעיף ח שמביא דבריו. ובשו"ת טוב טעם ודעת (א:קכג) מחדש אפילו לשיטת הרשב"א, כאשר בודקים שלש ירקות אפשר לסמוך על רוב וחזקה ביחד. ואפילו לשיטת רבי מאיר שחוששין למיעוטא, חשש תולעים

נידון כמו מיעוטא דמיעוטא מפני החזקה. ועיין בנשמת אדם הלכות פסח שאלה י"ח, שמשמע מדבריו שלא כדברי הטוב טעם ודעת. ושמענו שהגר"א קוטלר זצ"ל הקיל.

6. **תולעים קטנים שלימים נידונים כבריות ואינן בטלים אפילו באלף, למרות שהם מאוסים.**
כדברי המחבר יו"ד (ק:א). ובמשכנות יעקב סימן ל"א רצה להקל על מילווין קטנים בחיטין, מכיון שהם אינם חשובים כמו גיד הנשה. ובערוך השולחן יו"ד (ק:יז) מציע שאולי חז"ל לא גזרו על דברים מאוסים. והמנהג להחמיר.

7. **מותר לרסק פירות וירקות שמיעוטן דרכן להתליע, ואין איסור של אין מבטלין איסור לכתחילה כאשר מרסקים אותן.**
התרומת הדשן סימן קע"א כתב שמותר לטחון חיטים מתולעים אחרי שנשפכו בתוך אפרכסת, מכיון שהתולעים בורחים לחוץ. ואפילו אלו שנשארים, בטלים בקמח בשעת טחינה. ואין זה מבטל איסור לכתחילה, כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכוון לבטל. וכ"כ בשו"ע יו"ד פד:יד, וש"ך ס"ק מ'. וט"ז יו"ד סימן צ"ט ס"ק ז' כתב שכאשר מכוונים לדבר אחר ואי אפשר בענין אחר אין איסור של אין מבטלין איסור לכתחילה, כמו שמותר לחמם דבש שנפלו בו נמלים שמכוונים רק לתקן הדבש. ועיין בפמ"ג במשבצות זהב יו"ד צט:ז שכתב כאשר יש טירחא הוי כמו אי אפשר בענין אחר, ובפתחי תשובה בסימן צט שם שמביא בשם ספר בית יהודה שלפי דברי הפמ"ג מותר לרסק מאלאניש בלי בדיקה, שבדיקתם אחד אחד היא טירחא מרובה.

8. **פירות וירקות יבשים שנתייבשו היטב בתנור, ודומים לעץ אחרי היבוש, מותרים ואין חיוב לבדוק אותם.**
כדברי בינת אדם (לו) שחידש שיש ליבוש בתנור חם מאוד דינו של י"ב חודש, כגמ' חולין (נח).

בשו"ת אבן ישראל (ז:לא) גם כתב שאפשר להסתמך על ספק ספיקא כאשר מיבשים ירקות בתנור, כדלקמן במספר 9.

9. **פירות וירקות מבושלים שמיעוטן דרכן להתליע מותרים בדיעבד אם אי אפשר לבדוק אותן אחרי הבישול.**
כן כתב הרשב"א ע"פ ספק ספיקא. ספק א' אם יש תולעים שם , ואפילו אם יש תולעים, ספק ב' שמא נימוח השרץ ובטל בתבשיל. והמחבר ביו"ד (פד:ט) כתב כדבריו. עיין בפמ"ג, משבצות זהב יו"ד (פד:יא) שמעורר שהספק ספיקא אינו מתהפך. ועיין במחלוקת הט"ז שם (פד:יז) ונקודת הכסף שם על מעשה בחג השבועות אם אפשר להסתמך על הספק ספיקא בספק הרגיל. ובפמ"ג (שפתי דעת יו"ד פד:כט) כתב שסומכים על ספק ספיקא רק בפירות שדרכן להתליע מעט, אבל לא באילו שמתליעים ביותר. וכן כתב בחכמת אדם כלל לח:כב, שאין ספק א' בפירות שמוחזקים בתולעים.

10. **במקום הדחק ואי אפשר בענין אחר, כמו עם פטלים, מותר להסתמך על הספק ספיקא של הרשב"א ולבשל לכתחילה.**
כ"כ הגרח"י בעלסקי שליט"א. עיין היטב בשו"ת טוב טעם ודעת (ה:קנח).

11. **אין להסתמך בלי בדיקה על שטיפת ירקות שדרכן להתליע.**
מכיון שלפעמים ירקות נגועים ביותר ולפעמים פחות, וא"א לדעת היטב אם השטיפה הועילה. אמנם, שמעתי מהגרח"י בעלסקי שליט"א שאם יש שטיפה בדוקה ומנוסה שיכולה להוריד הנגועים למיעוט שאינו מצוי, אין עדיין חיוב לבדוק הירקות אחרי שטיפה.

12. **מותר לאכול צימוקים בלי בדיקה.**
כט"ז יו"ד (פ"ד:י"ב) שמותרים ע"פ ספק ספיקא, ספק א' אם יש תולעים שם, ואפילו אם יש שם, ספק ב' שמא לא פירשו. עיין

בחולין (סז) שהשריץ בתלוש מותר עד שפירש, ובשו"ת חתם סופר יו"ד (ע"ז) שא"צ לבדוק פרי שיש חזקת היתר בתלוש. הפמ"ג במשבצות זהב (פד:יא) כתב כמו הט"ז לדינא, נגד המנחת יעקב (מו:יד, יח), כאשר א"א לברר בקל. אמנם, הפמ"ג מסיים בדבריו והבעל נפש יחמיר. ושמעתי מהגרח"י בעלסקי שליט"א, למרות שהפמ"ג כתב והבעל נפש יחמיר מעיקר הדין דבריו כדברי הט"ז, והמנהג ישראל לדורות היה להקל. ועיין היטב ברמ"א או"ח (תסז:ח).

13. **מותר לשים תבלינים שדרכם להתליע בתוך שקית קטנה (garnet bag) ולבשל אותם במרק.**
שולחן הלוי מהגרח"י בעלסקי שליט"א פרק כא:ג, שמעיין אם יש בזה איסור של אין מבטלין איסור לכתחילה.

14. **תולעים שנמצאים בין הבשר של דגים מותרים. אבל תולעים שנמצאים בבטן או בראש של דגים אסורים.**
כדברי המחבר ביו"ד (פד:טז). ולמרות שיש פוסקים שטוענים שאולי צריכים לחשוש בזמנינו שתולעים הנמצאים בבשר באים מהבטן, הרבה הקילו. עיין בספר בדיקת המזון כהלכה דף 112 שמביא כל הדעות ובספר שולחן הלוי סימן כג מהגרח"י בעלסקי שליט"א, שמיישב מה שחושבים שהיא המציאות של היום עם השו"ע.

הרב יעקב דוד לובאן

בענין לא תאכילום בתרפיית דיבור

(Speech Therapy)

אני רב בבה"כ בעדיסאן, נוא דזערזי, בארצות הברית, ונשאלתי משלשה נשים שעובדות בתרפיית דיבור (ספייט"ש טערעפ"י), וחלק מעבודתם ללמד אופני אכילה לאלו שאינם יכולים לאכול מסיבות שונות. קצתם הם קטנים מפגרים, ומלמדות אותם בבית ספר מיוחד, וקצתם הם מבוגרים חולים, כגון שלקו מאורע מוחי וכדומה, והחולים נמצאים בבית חולים. כמובן, האוכל בבית ספר או בבית חולים אינו כשר. על פי רוב, מטפלים עם אינם יהודים, אבל לפעמים נמצא שם יהודים שאינם שומרי מצות. אם הנשים האלו לא יאכילום, נשים נכריות יטפלו בהם. אולם, אם הנשים יסרבו להאכיל טרפות ליהודי, ייתכן שיפטרו ממשמרתם ויאבדו פרנסתם. שאלו הנשים, האם מותרות הן להושיט ליד או להאכיל לתוך הפה מאכלות אסורות ליהודים? כמדומני ששאלה זו נוגעת לרבים, כי כי יש הרבה נשים שומרי מצות שעובדות במקצוע זה.

עיקר הספק הוא, אם מאכיל לגדול, האם יש איסור לפני עור או מסייע לעוברי עבירה, ואם מאכיל לקטן, האם יש איסור לא תאכילום, שאסור לספות איסור בידים לקטן?

לפני עור ומסייע בגדול

לפני עור אסור מדאורייתא דווקא בתרי עברי דנהרא, כמבואר במסכת עבודה זרה דף ו:, ומעתה כשהחולה הוא גדול, לכאורה אין איסור לפני עור דאורייתא, שהרי האוכל מזומן להם, ואין זה כתרי עברי דנהרא, ואם הנשים לא יאכילום, אחרים יעשו כן.

אך יש מקום לדון כי אולי לא מקרי חד עברא דנהרא אא"כ יכול ליטול בעצמו. לא כן בענינו שהחולה אינו יכול לאכול בעצמו, אולי לא מקרי חד עברא דנהרא במה שיש אחר שמוכן להאכילו. אך נראה שאף אם אחר מוכן להאכילו הוי בדין חד עברא דנהרא ממ"ש תוס' בחגיגה י"ג., ד"ה אין

מוסרין, דליכא איסור לפני עור במלמד תורה לעכו"ם אם איכא עכו"ם אחר המוכן ללמדו, דלא הוי כתרי עברי דנהרא בכה"ג. הרי שאף שהעכו"ם אינו יכול ללמוד בעצמו מ"מ לא הוי כתרי עברי דנהרא כשיש עכו"ם אחר המוכן ללמדו, וא"כ הכי נמי לענייננו שיש עכו"ם אחר המוכן להאכילו. ורק אם א"א להשיג האיסור מאחר אלא מישראל המוכן ליתנו באיסור יש פלוגתא אם בכה"ג מקרי חד עברא דנהרא, עיין מל"מ הלכות מלוה ולוה, פ"ד הלכה ב', ושדי חמד מערכת ו', כלל כ"ו אות ט'. וא"כ אם יש נשים נכריות המוכנות להושיט האוכל לחולה מקרי חד עברא דנהרא לכו"ע.

ורק דמ"מ פליגי הראשונים אם בחד עברא דנהרא אסור מדרבנן משום דמסייע לעוברי עבירה. הרמ"א הביא פלוגתא זו ביו"ד סי' קנ"א ס"א, אבל מבואר בש"ך שם ס"ק ו' דבישראל ודאי אסור. וכ"כ המג"א או"ח סי' שמ"ז ס"ק ד'. אולם הש"ך הנ"ל מקיל במומר, והדגול מרבבה שם ביאר טעמו. אבל המג"א הנ"ל חולק שאפילו במומר אסור.

ובאג"מ (אה"ע ח"ד סי' ס"א אות ב', ד"ה ולפ"ז כשאחד עושה) כתב שראוי לפסוק כש"ך והדגול מרבבה, ובפרט שהוא איסור דרבנן. וא"כ לכאורה יש מקום להקל בגדול.

ואף כי יש מקום לטעון שאף שהש"ך הקיל במומר, מ"מ תינוק שנשבה שאני, וכמו שחלקו הרבה פוסקים לענין סתם יינם וענינים אחרים, ורוב אנשים היום שאינם שומרי מצות הם בכלל תינוקות שנשבו, מ"מ לפי מ"ש הדגול מרבבה הנ"ל שיסוד ההיתר במומר הוא משום שלא ישמע לו, א"כ בענייננו שודאי לא ישמעו לו לאפרושי מאיסורא, אין איסור מסייע לעוברי עבירה אפילו בתינוק שנשבה.

ספייה בידים לפיו של גדול לענין לפני עור

ומ"מ יש לעיין, דלמא רק הושטה מותר מטעם שכתבנו לעיל, אבל לשים האוכל לתוך פה החולה י"ל דחמיר טפי. השדי חמד, מערכת ו', כלל כ"ו ס"ק ה', כתב בשם ספר מכתם לדוד על הרמב"ם דהא דאין איסור לפנ"ע בחד עברא דנהרא היינו דווקא במושיט כוס יין ליד נזיר, אבל אם ספי ליה בידים לתוך פיו, אסור. והוכיח כן מהא דכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' נזיר הל' כ', שהמטמא נזיר עובר משום לפני עור, ולא חילק הרמב"ם בין תרי

עברי דנהרא לחד עברא. וע"כ משום דמטמא גרע ממושיט. (אך שוב כתב ליישב הרמב"ם באופן אחר.) וכ"כ הדברי מלכיאל חו"מ סי' ק"ג ס"ק ו' וז', ושו"ת בית אפרים ח"א סי' ל"ו, ושו"ת מחנה אפרים סי' מ"ו. אולם הרדב"ז על הרמב"ם הנ"ל כתב דהמטמא נזיר חייב דוקא בתרי עברי דנהרא, א"כ מוכח דסובר דגם בספי ליה בידים יש חילוק בין חד לתרי עברי דנהרא. והכי נמי מוכח מתוס' חגיגה י"ג., ד"ה אין מוסרין, דליכא איסור לפני עור במלמד תורה לעכו"ם אם איכא עכו"ם אחר המוכן ללמדו, דלא הוי כתרי עברי דנהרא בכה"ג. והכי נמי מוכח מהריטב"א המובא בש"מ ב"מ י': ד"ה דאמר לישראל, שכתב שאם ישראל קידש אשה גרושה לכהן ליכא לפ"ע בגוונא שהכהן יכול לקדש לעצמו. וכ"כ בשו"ת רע"א, מהדורא קמא, ס' קצ"ד. וה"נ מוכח מחידושי רע"א, יו"ד סי' קפ"א סעיף ד', שהמקיף אחר אינו עובר על לפני עור דאורייתא אם יכול לגלח עצמו. שוב מצאתי בספר חבלים בנעימים, ח"א, סוגיא ל"א בענין לפ"ע אות ח', שהוכיח מתוס' והריטב"א הנ"ל שאף בספי ליה בידים לתוך פיו אין איסור לפנ"ע בחד עברא דנהרא, והביא עוד ראיה מהמל"מ, פ"ד מהלכות מלוה ה"ב, במה שדן אם עובר לפ"ע במלוה ברבית אם יש ישראל אחר המוכן לעשות כן, האם מקרי חד עברא דנהרא, ע"ש. וכיון דמוכח מהתוס' וריטב"א דשרי בחד עברא דנהרא אף כשספי בידים, וברמב"ם אין הדבר מפורש אלא דפליגי האחרונים אם מ"ש הרמב"ם שמטמא לנזיר עובר אלפני עור הוא בתרי עברי דנהרא דוקא או אפי' בחד עברא דנהרא, אין ספק מוציא מידי ודאי, ויש לנקוט כמו תוס' והריטב"א, ומה עוד שכן סוברים הרדב"ז, המל"מ, ורע"א, ובפרט בענינו דהוי שעת הדחק גדול, כי אם לא יאכילו הנשים את החולים, יפסידו פרנסתם, יש להקל.

שוב מצאתי בדברות משה, מסכת שבת סי' ב' ענף ו' ד"ה אבל, שצידד שאם הניח איסור בפיו של חבירו עובר לפ"ע אפילו בחד עברא דנהרא, וצ"ע שלא הביא כל הראיות הנ"ל.

ספייה בידים לקטן

אולם, אף כי בגדול יש מקום להקל, אבל בקטן אסור לספות בידים משום לא תאכילום (כמבואר ביבמות קי"ד.), ואיסור לא תאכילום הוא אפילו בהושטה כמבואר במג"א או"ח סי' שמ"ג ס"ק ד', ומובא במ"ב שם ס"ק ג',

וא"כ יש לדון אף אם הושטה לילד יהודי מפגר שרי. השאלה חמורה, כי אולי הא דמחלקין בין חד עברא לתרי עברי דנהרא הוא דווקא בלאו דלפנ"ע ולא בלאו דלא תאכילום.

באמת בדבר זה פליגי הפוסקים. בשדי חמד, מערכת ו' כלל כ"ו אות ל"ה, כתב בשם ספר תהלה לדוד (סי' שמ"ג אות ו') דגם בקטן אין איסור בחד עברא דנהרא (ולזה העירני הרה"ג הרב אשר וייס, שליט"א).

אם ננקוט כתהלה לדוד דמותר לספות לקטן בחד עברא דנהרא, לכאורה אפ"ל דאף לשים לתוך פיו ממש שרי היכא דהוי חד עברא דנהרא, לפמ"ש לעיל שדעת תוס', הריטב"א, הרדב"ז, המל"מ ורע"א הוא דאף לספות בידים שרי (עכ"פ בגדול) בחד עברא דנהרא.

שיטת האחיעזר

אולם הג"ר חיים עוזר זצ"ל כתב בספר אחיעזר (חלק ג' סי' פ"א ס"ק ז' ד"ה ונראה דגברי) שבקטן אין חילוק בין חד עברא לתרי עברי דנהרא. והוכיח דבר זה מהרא"ש שכתב שבגדול יש איסור דרבנן אף דקאי אחד עברא דנהרא, שהרי אפילו קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו, כ"ש גדול. ע"כ. וע"כ כוונת הרא"ש במ"ש דקטן ב"ד מצווין להפרישו היינו בספי ליה בידים, דאל"כ הרי קי"ל דאין ב"ד מצווין להפרישו. ומקטן יליף הרא"ש דבגדול יש איסור דרבנן גם בחד עברא דנהרא, א"כ מוכח מהרא"ש דיש איסור ספייה לקטן גם בחד עברא דנהרא. עכ"ד האחיעזר.

ובספר חינוך לישראל (להרה"ג ר' ישראל דוד הארפענעס) ציין עוד מחברים המסכימים לאחיעזר, הלא המה שו"ת ראנ"ח ח"א, סי' קי"ב, ושו"ת חבלים בנעימים, או"ח ח"ג סי' ג'.

ומצאתי באג"מ (יו"ד חלק ב' סוף סימן ט') שאף הוא הביא דברי האחיעזר הנ"ל, אף כי באג"מ, באה"ע, ח"ד, סי' ס"ד אות ב', כתב שכוונת הרא"ש במה שמביא ראיה מקטן הוא דכמו דיש אומרים דבקטן חייב להפרישו ה"ה בגדול. וא"כ אזדא ליה ראית האחיעזר מהרא"ש. אבל מ"מ יתכן שהסכים האג"מ לעצם הנחת האחיעזר דבקטן אסור אף בחד עברא דנהרא. אך באמת אין הכרע גמור שהאג"מ הסכים לדינא לאחיעזר, כי רק כתב שדברי האחיעזר אינם סתירה למש"כ האג"מ בתשובה אחרת.

ומעתה בענייננו, נשים שעובדות בתרפיית דבור, אם מותר להאכיל מאכלות אסורות לקטנים, תלוי בפלוגתת התהלה לדוד (דלדידיה שרי), והאחיעזר (דלדידיה אסור). ולפי כללי הפסק שבידנו, בפלוגתא באיסור דאורייתא יש להחמיר ובאיסור דרבנן אפשר להקל. ובעצם האיסור של לא תאכילום, יש פלוגתא אם הוא איסור דאורייתא או איסור דרבנן. לרוב פוסקים הוא איסור דאורייתא, אבל הב"י או"ח סי' שמ"ג כתב שלדעת הטור הוא מדרבנן, וכ"כ הפמ"ג בפתיחה הכוללת לאו"ח החלק השני אות ט'. ואולי כאן שהוא הפסד מרובה, שאם נשים אלו לא יוכלו להאכיל לקטנים יהיה הפסד מרובה, כי יפסידו משמרתם, יש מקום להקל ולסמוך על שיטת התהלה לדוד שבחד עברא דנהרא ליכא איסורא למספיה בידים, בצירוף הב"י בדעת טור והפמ"ג שאיסור לא תאכילום הוא מדרבנן, וכיון דיש פלוגתא אם לא תאכילום אסור בחד עברא דנהרא, הוי ספיקא דרבנן לקולא. אולם קשה לסמוך על הסוברים שאיסור לא תאכילום הוא מדרבנן, שהרי המ"ב סי' שמ"ג ס"ק ד' סתם שהוא איסור דאורייתא, וכ"כ הכף החיים בשם שו"ע הרב. ועיין בספר חינוך ישראל, פרק ד' סימן א' שסיכם כל השיטות, וכתב שרוב הפוסקים סוברים שלא תאכילום הוא איסור דאורייתא אף שי"א שהוא מדרבנן.

גם אולי יש לצרף שיטת התרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' ס"ב, דהא דיש איסור לא תאכילום הוא משום דהקפידה תורה שלא ירגיל את הקטן לעבור עבירות. ולפ"ז בענייננו, שאם לא יאכילו הנשים שומרי מצות את הקטנים, מי שהוא אחר יאכילום בלי ספק, א"כ אין כאן הרגל עבירה מחמת נשים אלו.

אך אין זה מוכרח, כי אולי אסור בלא פלוג אף באופן שלא יבא להרגל עבירה. וגם הרבה פלפלו האחרונים בדברי התרוה"ד, וכתב האחיעזר, ח"ג סי' פ"א ס"ב ו', בשם החת"ס, שאם איסור ספינן לקטן הוא מדאורייתא, פשוט שאין דורשין טעמי הקרא. וא"כ שיטת התרוה"ד יתכן רק לאלו הסוברים דאיסור ספייה הוא מדרבנן. וכבר כתבנו שדעת רוב הפוסקים אינו כן.

ביאור שיטת האחיעזר

ויש לי להעיר על שיטת האחיעזר, ושאר הפוסקים הנ"ל שנקטו שעובר על לא תאכילום אפילו בחד עברא דנהרא, אך מתחלה הנני מוסר מודעא שאני לא הגעתי אפילו לקליפת השום של גדולי הפוסקים, ואם אקשה עליהם הוא משום דלות שכלי ומיעוט הבנתי. ולא באתי אלא לעורר, אולי יהיה תועלת ללומדים.

ראוי להבין כוונת האחיעזר, מהיכי תיתי לחלק בין איסור לפ"ע בגדול לאיסור ספייה בקטן, לענין חד עברא דנהרא, והלא בין בגדול בין בקטן יש איסור הושטה ואיסור ספייה, וא"כ למה נחלק ביניהם.

ואפשר לבאר סברת האחיעזר שאיסור לפני עור הוא אזהרה שלא לגרום נזק לחבירו, דהלא נכלל בלאו דלפ"ע פשוטו של מקרא, שלא לשים מכשל לפני עור, ומזה לומדים ג"כ איסור לייעץ עצה רעה, וא"כ מסתבר שאף האיסור להושיט יין לנזיר הוא מצד שגורם רע לחבירו במה שיעשה עבירה ויענש ע"ז. והכי מדויק ג"כ מלשון הקרא, לא תתן מכשול, שזה איסור להכשיל חבירו, והוא בגדר איסור בין אדם לחבירו. לא כן האיסור של לא תאכילום, דע"כ אינו אזהרה שלא לגרום נזק לחבירו, שהרי קטן פטור מן המצות ואינו בר עונשין. וע"כ גדר האיסור הוא שאסור לגרום שייעשה עבירה במה שמאכיל לקטן דבר האסור. וזה איסור בין אדם למקום.

ואין לומר דאף בקטן איסור לא תאכילום הוא מצד שמזיקו משום דמטמטם לבו. ועיין רמ"א ביו"ד, ס' פ"א ס"ז, שתינוק לא יאכל מאכלות אסורות מפני שמזיקו בזקנותו, ופירש הש"ך דהיינו משום שמטמטם לבו וגורם לו טבע רע. זה לא ייתכן, שא"כ ל"ל קרא דלא תאכילום, תיפוק ליה משום שמזיק הקטן כשמאכילו איסורא, ועובר על לפ"ע וכפשטיה דקרא, שאסור לשים מכשול בפני סומא. וכ"ת, אליבא דאמת, ל"ל קרא דלא תאכילום, תיפוק ליה מלפ"ע, י"ל, אי מצד לפ"ע במה שמזיק לקטן, הא לא ייתכן אא"כ אין צורך, אבל אם יש צורך, וכגון שאין לקטן די מה לאכול, לא חיישינן לטמטום, ואפילו אינו מצב של פיקוח נפש. וע"ש ברמ"א שכתב לא יניקו קטן מן המצרית אם אפשר בישראל עכ"ד. ומדויק שבמקום צורך שרי. וי"ל שאפילו לא הגיע לסכנת נפשות שרי במקום צורך. לזה בעינן לא תאכילום שאפילו במקום צורך אסור למספי ליה

בידים, אא"כ הגיע לידי סכנה. ומעתה, א"א לומר שלא תאכילום אסור משום שגורם היזק של טמטום, דא"כ לא בעינן קרא דלא תאכילום, שהרי עובר בלפ"ע. וע"כ לא תאכילום אוסר אף במקום צורך כנ"ל, ובכה"ג לא חיישינן לטמטום. ובהכרח גדר הלאו הוא שאסור לגרום שיעשה עבירה במה שמאכיל לקטן דבר האסור. וזהו איסור בין אדם למקום.

ומעתה י"ל דאימתי יש מקום לחלק בין היכא דהוי תרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא, היינו רק בלאו דלפ"ע, שאסור לגרום היזק לחבירו. ועל כן בחד עברא דנהרא שיכול הנזיר ליטול היין בלי סיוע, אין המושיט גורם היזק. לא כן איסור לא תאכילום, שהוא אזהרה שלא לגרום מעשה איסור, אין נפ"מ אם יכול ליטול האיסור בלא סיוע, כי מה בכך, הא מ"מ עתה גורם פעולת איסור ע"י דספי ליה בידים.

אולם הסבר זו יתכן רק אם ננקוט שאיסור לפ"ע הוא איסור הכשלה, דומיא דמשים מכשול לפני עור בדרך. אולם באג"מ, יו"ד ח"א סימן ג', הוכיח שלפ"ע בהושטת איסור תרוייהו אית ביה, איסור דבין אדם למקום ואיסור בין אדם לחבירו, דאל"כ מ"ט יש איסור לפ"ע במכשיל עכו"ם (כגון מושיט אבר מן החי לבן נח), ואילו הנותן עצה רעה לעכו"ם אינו אסור, כדמוכח בב"ק קי"ג בטעות עכו"ם ע"י עצה רעה. וע"כ שנכלל בקרא דלפ"ע תרי דינים, הא' איסור שלא לשים מכשול לפני עור בדרך, והוא דין בין אדם לחבירו. וזה אסור רק במכשיל ישראל. ועוד, אסור להכשיל אדם בעבירה, והוא מדיני בין אדם למקום, שאסור לגרום חטא, וזה שייך אף בעכו"ם.

גם האחיעזר שם נחית לכך, שכתב שיש ב' דינים בלפ"ע. הא' איסור הכשלה, והוא רק באופן שאין העור יודע, ושנית דין מיוחד באיסורים שאסור להכשילו אף שעובר במזיד. ובפשוטו, הדין השני הוא איסור בין אדם למקום ולכן שייך איסור זה אף במזיד. גם החזו"א, יו"ד סי' ס"ק ס"ק ז', הקשה מנ"ל דיש לפ"ע בעכו"ם וגם בעובר במזיד. וכתב שלפ"ע הוא איסור לגרום שייעשה תועבה ותקלה בעולם. עכ"ד. וזה כנ"ל. עוד דנו הרבה מחברים בשני דיני לפ"ע.

ולפ"ז מבואר שהמושיט כוס יין לנזיר עובר לפ"ע בתרתי, חטא בין אדם לחבירו וחטא בין אדם למקום. וא"כ קשה למה אינו עובר לפ"ע אם היין

הוא בחד עברא דנהרא, נהי דאין חטא בין אדם לחבירו כיון דאין בו מכשול, אבל מ"ט אינו עובר בחטא בין אדם למקום שאינו תלוי במכשול. וע"כ צ"ל שאפילו בנוגע לחטא שבין אדם למקום רחמנא לא אסר לפני עור אלא כשמכשילו בהחלט, ולא באופן שהיה יכול לחטוא בלא"ה. ושוב הדר דינא, מאי שנא לפ"ע דפטור בחד עברא דנהרא, ואילו איסור לא תאכילום, לדעת ר' חיים עוזר, אסור אפילו בחד עברא דנהרא, הא שני האיסורים מסוג אחד נינהו, איסור בין אדם למקום לגרום עשיית איסור.

האם לא תאכילום הוא איסור לפ"ע

וביותר יש לתמוה על האג"מ שהסכים לשיטת האחיעזר דבאיסור לא תאכילום ליכא נפ"מ אם הוא חד עברא דנהרא, ואילו האג"מ (יו"ד ח"א ס' ו' ד"ה ובזה) כתב שגדר איסור לא תאכילום בקטן הוא מגדר איסור לפ"ע בגדול, וכן הניף ידו שנית באג"מ יו"ד ח"ב סי' ט', ד"ה ומה שכתבתי, ומה דבעי קרא לקטן הוא משום דאל"כ סד"א דליכא איסור לפ"ע בקטן משום דפטור מן המצות. והחוט השלישי, בדברות משה מסכת שבת, סימן ב' ענף ז' הוסיף לבאר דבקטן יש איסור לפ"ע אף דפטור מן המצות משום דמעשה קטן הוא מעשה איסור ותקלה כמבואר בסנהדרין נ"ה. (ואין זה תלוי במה שחקרו האחרונים אם קטן פטור מן המצות משום דאינו מצווה, או פטור מפני שהוא אנוס, עיין קהילות יעקב יבמות סי' ל"א, קובץ שיעורים ב"ב אות תי"ג ועוד אחרונים, דאפילו נימא שקטן לא נצטוה מ"מ ע"כ מקרי מעשה איסור כיון דמבואר בסנהדרין נ"ה דקטן שבא על הבהמה מקרי תקלה.) וכיון דגילתה תורה שאף בקטן יש איסור לפ"ע מקרא דלא תאכילום, א"כ איך אפשר לחלק בין איסור לפ"ע, לאיסור לא תאכילום, לענין חד עברא דנהרא, הא הני תרי איסורי חד דינא נינהו.

ובאמת באג"מ יו"ד ח"ב סימן ט' בד"ה ומש"כ , נתעורר השואל דלפי שיטתו של האג"מ שאיסור לא תאכילום בקטן הוא איסור לפ"ע, לא יתכן מ"ש האחיעזר שבגדול יש היתר דחד עברא דנהרא, ובקטן ליכא היתר זו. והאג"מ השיב, "גם לדידי כן כדבארתי ואיני יודע מה הוקשה לו מזה". ומשום דלות שכלי לא הבנתי כוונת האג"מ למה אינו קשה.

(ודע, כי מה שכתב האג"מ שגדר האיסור דלא תאכילום הוא מגדר איסור לפ"ע, הוכיח כן האג"מ מסברא כמבואר באג"מ יו"ד ב' סי' ט', כי ע"כ מה

שיש איסור לא תאכילום בקטן הוא משום דאכילת קטן מקרי מעשה איסור, דאל"כ מ"ש דמותר להאכיל עכו"ם ואסור להאכיל קטן. וע"כ צ"ל שמה שאסרה תורה לא תאכילום הוא כדי שלא ייעשה מעשה איסור ע"י קטן. ואף שפעולת איסור ע"י קטן אינו חמור כמו פעולת איסור ע"י גדול, מ"מ גילתה תורה באיסור לא תאכילום דקטן וגדול שווים באיסור ספייה. וא"כ פשוט הוא שאיסור לא תאכילום בקטן שוה לאיסור לפ"ע בגדול.

ויש לי להוסיף ראיה שאיסור לא תאכילום הוא מגדר איסור לפ"ע, שהרי מבואר בשבת צ: שאסור להושיט חגב מת לקטן שמא יאכילנו. וכך פסק המג"א או"ח סי' שמ"ג ס"ק ד', ומובא במ"ב שם ס"ק ג'. ומדברי רש"י בשבת ד"ה דילמא משמע דהוא דין דאורייתא דילפינן מלא תאכילום.

ויש לתמוה, מנ"ל דאסרה תורה הושטה בקטן, כי הדבר פשוט שהמושיט ליד קטן אינו חמור כמו הנותן לתוך פיו ממש ודלמא אסרה תורה רק ספייה לתוך פיו של הקטן וכלישנא דקרא, לא תאכילום. אבל לפי האג"מ ניחא, דכיון דלא תאכילום הוא מגדר לפ"ע, ילפינן קטן מגדול, וכמו דגדול אסור אף בהושטה וכלישנא דקרא, לפני עור לא תתן מכשול, ה"נ בקטן, ע"כ הושטה נמי אסור. וא"כ מוכח שלפ"ע ולא תאכילום חד דינא נינהו, דאל"כ איך אפשר למילף מחד לשני.)

קושיא על האחיעזר

עוד יש להעיר על מ"ש האחיעזר שבקטן אסור אף בחד עברא דנהרא. כי לכאורה במושיט איסור לגדול עובר תרי איסורי, לפ"ע ולא תאכילום, כי אם עובר לא תאכילום בקטן, כ"ש בגדול. ואם זה נכון, ע"כ מוכח שבלאו דלא תאכילום יש היתר דחד עברא דנהרא, דאל"כ למה מותר להושיט יין לנזיר בחד עברא דנהרא, הא עובר בלא תאכילום.

אולם באמת הקשה הקרן אורה, יבמות קיד. ד"ה אלמא, ל"ל לאו דלפ"ע, תיפוק ליה מלא תאכילום. וכתב דלא תאכילום הוא רק בקטן שאינו בר דעת. וכ"כ באחיעזר הנ"ל ד"ה ונראה דגדרי, דלא תאכילום ליכא בגדול דעביד אדעתא דנפשיה. אולם האי סברא דליכא איסור לא תאכילום בגדול דעביד אדעתא דנפשיה לכאורה יתכן רק במושיט יין ליד נזיר, שהנזיר מחליט בעצמו לשתות היין והמושיט רק עבד מעשה גרמא. אבל בספי ליה בידים לתוך בית הבליעה של הגדול, אין לחלק בין גדול לקטן,

שהרי מאן דספי לפיו גומר כל המעשה בעצמו. (והא דצריך קרא דלפ"ע הוא במושיט, שאז הגדול מחליט בעצמו לעבור ולשתות, ולא בספי בידים לתוך בית הבליעה.) וא"כ לכל הני רבוותא שהבאנו לעיל דסברי שאף בספי לגדול בידים יש היתרא דחד עברא דנהרא, וכגון המטמא לנזיר או שליח שקידש גרושה לכהן או המקיף פאות חבירו, מוכח שאף בלאו דלא תאכילום יש היתר דחד עברא דנהרא, כי גדול עובר לא תאכילום בכה"ג.

ויש לדחות שאם מניח עצמו להטמא או הממנה שליח לקדש גרושה, או מניח עצמו להיות מוקף, מקרי שמסייע במעשה עבירה. וע"כ אין איסור לא תאכילום בכל הני. אך אין זה ברור שהרי במה שממציא עצמו אינו מסייע לעצם פעולת העבירה. אעפ"כ, אף אם נימא שמסייע מקרי שותף בעצם העבירה, מ"מ יש לביא ראיה מתוספות בחגיגה י"ג. שכתבו דליכא איסור לפני עור במלמד תורה לעכו"ם אם איכא עכו"ם אחר המוכן ללמדו, דלא הוי כתרי עברי דנהרא בכה"ג. ותוספות לא התנו שהעכו"ם בא אל ישראל וביקש שילמדו, וסתימת לשון התוספות משמע דאפילו נפגשו עכו"ם וישראל, אין איסור לפ"ע אם הישראל מלמד העכו"ם אם איכא עכו"ם אחר המוכן ללמדו. ובכה"ג העכו"ם לא עביד מידי אלא עומד שם ושומע, ופשוט שהמלמדו עובר על לא תאכילום, ק"ו מקטן וכנ"ל, כיון שהעכו"ם לא עביד כלום. כי למ"ד שלא תאכילום הוא דאורייתא למדים מג' קראי שאף בכל איסורי תורה אסור להכשיל קטן, וכמש"כ המ"ב סימן שמ"ג ס"ק ד'. ולכאורה עובר בלא תאכילום אף במכשיל עכו"ם כי היכא שעובר לפ"ע בעכו"ם, דמאי שנא. וא"כ מוכח שאף באיסור לא תאכילום אין איסור בחד עברא דנהרא.

(שוב מצאתי שכוונתי בקושיא זו לספר חבלים בנעימים, או"ח ח"ג, סי' ג'. בעל חבלים בנעימים דעתו שוה לאחיעזר שבאיסור לא תאכילום לא שמענו חילוק בין חד לתרי עברי דנהרא, ושוב הקשה מ"ט ליכא לפ"ע בחד עברא דנהרא בגדול, ותיפוק ליה שעובר בלא תאכילום, כי בוודאי גדול חמור מקטן, ואם קטן חייב בחד עברא דנהרא, כ"ש גדול. ואין לומר דלא תאכילום איירי במאכיל לתוך פיו ולכן אפילו בחד עברא דנהרא חייב, משא"כ גדול פטור מלפ"ע בחד עברא דנהרא דווקא במושיט לידו, שהרי מתוספות והריטב"א מוכח דבגדול אפילו ספי לתוך פיו פטור בחד

עברא דנהרא. עכ"ד. והניח בצ"ע. וקושיתו הוא גופא הראיה שכתבנו לעיל לשיטת התהלה לדוד, דאף בקטן יש היתר דחד עברא דנהרא.

גם מצאתי בקובץ ביאורים לר' אלחנן זצ"ל, שב שמעתתא אות י"ב ד"ה ואין להקשות (דף צ"ד בספר), שהקשה ל"ל קרא דלפני עור, תיפוק ליה מלא תאכילום, ובודאי לאו דווקא קטנים אלא לרבותא נקט קטנים וה"ה לגדולים. ותירץ דבעינן קרא דלפ"ע שלא להניח מכשול בדרך או להשיא עצה שאינה הוגנת. ושוב הקשה להיפך ל"ל לא תאכילום, תאסר משום לפני עור. ותירץ דסד"א דלפ"ע הוא רק בגדולים. ועוד דלפ"ע הוא דווקא בתרי עברי דנהרא ואילו לא תאכילום אסור אפילו בחד עברא דנהרא. עכ"ד. ולא הבנתי כי לכאורה סוף דבריו סותרים תחילת דבריו, דאם נימא דלא תאכילום הוא אסור אפילו בחד עברא דנהרא, א"כ בגדול נמי תאסר בחד עברא דנהרא מק"ו, שהרי בתחילת דבריו כתב דבאמת לא תאכילום אוסר אף בגדול מק"ו, ולא נכתב לפ"ע אלא לאסור מכשול בדרך. וצ"ע.)

אמנם לפמ"ש התרומת הדשן, המובא לעיל שטעם האיסור של לא תאכילום הוא שלא יתרגל הקטן לעבירה, פשוט דלא שייך איסור לא תאכילום בגדול, ואזלא ראייתנו. (אין כוונתנו שהאחיעזר כתב דבריו לפי שיטת התרוה"ד, כי הרי האחיעזר לא תפס שיטת התרוה"ד לדינא, וכוונתינו רק שלפי התרוה"ד אין קושיתינו עומדת.) אמנם הבאנו לעיל מ"ש האחיעזר, דאם לא תאכילום הוא איסור דאורייתא, א"א לדרוש טעמי דקרא כדברי התרוה"ד. ורק אם לא תאכילום הוא איסור דרבנן אפשר לקיים דברי התרוה"ד. ולפ"ז, יש חשבון להקל להאכיל איסור לקטן ממ"נ, אם לא תאכילום הוא איסור דאורייא, א"כ גם בגדול יש איסור לא תאכילום, וא"כ מוכח שאף בספי לקטן בידים יש היתרא דחד עברא דנהרא וכנ"ל, ודלא כאחיעזר. ואם נקיים שיטת האחיעזר ונאמר שלא תאכילום ליכא בגדול, ורק בקטן יש איסור כדי שלא יתרגל בעבירה, וכדעת התרוה"ד, א"כ ע"כ צ"ל שאיסור לא תאכילום הוא מדרבנן, א"כ בפלוגתא דהתהלה לדוד והאחיעזר (אם יש היתרא דחד עברא דנהרא בקטן דספי ליה בידים) יש להקל משום ספיקא דרבנן לקולא. (כ"ז כתבתי לפלפולא כי כבר כתבתי שהאחיעזר לא תלה דבריו בתרוה"ד.)

סיכום

נשים שעובדות בתרפיית דבור, אם מותר להאכיל מאכלות אסורות, בגדול יש מקום להקל משום דדמי לחד עברא דנהרא, ובמומר הקיל הש"ך דליכא איסור מסייע, ואפילו ספי לפיו יש להקל ע"פ התוספות והריטב"א, שמוכח דסברי שמותר בכה"ג, ובפרט במקום הפסד. ובקטן תלוי בפלוגתת התהלה לדוד והאחיעזר, וקשה להקל באיסור לא תאכילום שרוב הפוסקים נקטו שהוא איסור תורה, וכבר כתבתי מה שיש לי להעיר על האחיעזר, אבל מי אני להכניס ראשי בין ההרים.

כל זה כתבתי לפלפולא לפי מה שהבנתי לפי דלות שכלי, ועתה אבקש מרבנן ופוסקי הדור לדון בשאלה חמורה זו שמאוד נוגעת לרבים.

הרב יצחק טווערסקי

בענין ביטול איסור לכתחילה כשאין כוונתו לבטל

א) שאילה שכיחה היא בימינו אם מותר לקחת פירות וירקות המוחזקים בתולעים (או עכ"פ מחוייבים בבדיקה מחשש מיעוט המצוי של תולעים) ולעשות מהם מאכל הנצרך לריסוק בלי לבודקם תחילה ולסמוך שע"י הריסוק יתבטלו התולעים? האם יש בזה איסור של ביטול איסור לכתחילה (באי"ל) א"ד מכיון שאין כוונת המרסק לבטל האיסור אלא לעשות מאכל שבל"ה הוצרך לריסוק, אין לחוש להא שממילא יתבטלו התולעים? ועוד יש לדון שאף אי נימא שמותר מעיקר הדין, מ"מ היכא שקיימא בשוק ירקות הגדלים בגידול מיוחד וכדומה אם יש לקנות אותם דוקא כיון שאיכא דרכא אחריתי.

איתא בטוש"ע ס' פד סע' יג (בשם ארחות חיים): "דבש שנפלו בו נמלים יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו". ואע"פ שע"י החימום יפלט טעם איסור לתוך הדבש, מ"מ כתב הארחות חיים שמותר, "ואין כאן משום מבטל איסור שאין כוונתינו אלא לתקן הדבש". ובסעי' יד כ' בשו"ע (עפ"י דברי התה"ד בסי' קעא), "חטים מתולעים מותר לטחנן והוא שירקד הקמח לאור היום". ובב"י הביא מתה"ד טעם המקילים "שאין דרך כלל שיטחנו התולעים כי כששופכים החטים בתוך האפרכסת כל תולעים שיש נקב לפניהם שיכולים לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנוד הריחיים ונראה דאף את"ל דאי"ז ברור מ"מ אין להחמיר שאף אם יטחנו התולעים בטלים בששים בתוך הקמח ואי"ז מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכון לבטל וכו', עכ"ל התה"ד.

משני המקומות האלו י"ל שמותר לעשות מעשה אף שעל ידו ודאי יתבטל איזה דבר איסור מכיון שאין כוונתו לכך. ואף שהתה"ד כ' עוד סניף להתיר כיון שספק הוא בכלל אם יתערב שום איסור, מ"מ י"ל שאין כוונת התה"ד להתיר דוקא בשני הטעמים *ביחד*, אלא, שנותן ב' טעמים ושכל סברא היא סברא בפנ"ע. ונמצא לפי דבריו שמותר לבטל איסור כשאין כוונתו לכך.

ואף שהוא פסיק רישא שיתבטל האיסור, וכהא דחיטים, מ"מ י"ל הא דאסור לבטל איסור (בין מה"ת או מדרבן) הוא רק להתחכם להינות מן האיסור ע"י ביטול. דבכה"ג גנאי הדבר (ונכלל בעצם איסורו). אבל כשהאיסור יתבטל ממילא בלי שיכוון לכך, ליכא בזה דררא דאיסור כלל. שאין יסוד האיסור של באי"ל שלא לגרום לאיסור שיתבטל, אלא שיסוד האיסור הוא שלא להתחכם להינות מהיאסור באופן היתר. וכשאינו מכוון לזה כלל, חסר כל יסוד האיסור. ולפי"ז יש להתיר לקחת פרי הנגוע בתולעים ולעשות ממנו מאכל הצריך ריסוק וכמו ריבה וכדומה אף שהפרי מוחזק בתולעים, כיון שע"י הריסוק יתבטלו התולעים מדין בריה ויתבטלו בששים. ואין כאן איסור של ביטול לכתחילה כי אין כוונתו לכך.

ב) מיהו בשו"ת רעק"א (ס' עז) נסתפק בדברי התה"ד הנ"ל וכ' בתחילת דבריו וז"ל: בודאי הא לא קשיא דנתיר מדין אין כוונתו לבטל לחוד כדמקילין בדבש שנפלו לתוכו נמלים וכו' די"ל דוקא בדבש דההיתוך הוא להפריד זה מזה הדבש מהנמלים ולהשליך האיסור אלא דממילא נפלט הטעם זהו מיקרי אין כוונתו לבטל דהא מראה בהיפוך שמפריד האיסור, אבל בטחינה שנתערב הכל יחד, י"ל דמקרי קצת כוונתו לבטל", עכ"ל רעק"א. וממשיך רבינו שם להביא ראיות לדבריו. ומחמת זה כתב וז"ל: "מזה היה נראה דהתה"ד התיר דוקא בצירוף ב' טעמים, ספק אם יתערב בו איסור גם קצת אין כוונתו לבטל, בזה מותר", עכ"ל. היוצא מדברי רעק"א שאין להתיר עפ"י התה"ד מטעם "אין כוונתו לכך" במקרה של ודאי איסור אלא היכא שעושה להפריד האיסור וכהא דדבש. אבל ליכא היתר לטחון פירות שבודאי אית בהו תולעים ועי"ז יתבטלו התולעים. ולפ"ז היכא שרוב ממין הפרי נמצא בו תולעים (שלפ"ז דינו כמוחזק בתולעים) או היכא שבודאי אית בי' תולעים, אין היתר לרסק הפרי לעשות ממנו ריבה או משקה מחשש ביטול איסור לכתחילה.[14] מיהו

[14] מיהו, אף לדברי רעק"א יש להתיר לרסק פרי שיש בו רק חשש מיעוט המצוי של תולעים. כי בכה"ג י"ל שיש כאן תרתי לטיבותא דתה"ד: ספק אם אית כאן איסור בכלל, וגם אין כוונתו לבטל האיסור. ואין להקשות ע"ז מהא דאיתא בשו"ע סי' פד סעי' ט שאם עבר ובישל פרי הצריך בדיקה תוך י"ב חודש שמותר בדיעבד מטעם ס"ס, ספק אם הי' שם תולעים, ספק נימוח ובטל. ומבואר דלכתחילה אסור לבשלו. ולכאורה צ"ע נימא שמותר לכתחילה לבשלו מטעם אותו ב' צירופים שעשה התה"ד, א) ספק דילמא אינו

רעק"א הולך ודן בזה ולא עלה בידו דבר ברור בדעת התה"ד והניח הדבר בצ"ע.

ומד' הפרמ"ג (ס' פד שפ"ד ס"ק ל"ג) מבואר שנוקט כצד איסור דרעק"א, ואין היתר לגרום ביטול איסור אף כשאינו מכוון לכך וכ' שם, וז"ל: ודע שכמיהין יבישים שהם מתולעים בודאי, יש לעיין אי שרי לכרוך בבגד פשתן וליתן בתבשיל למתק התבשיל ולא הוה אין מבטלין איסור כיון שאין כוונתו רק על הרוטב של כמיהין. יראה דאסור לעשות כן ולא דמי לדבש או חטים מתולעים דבחטים יש עוד צדדים שבורחים מאפרכסת ובדבש לתקן הדבש ולהפריד מהאיסור משא"כ כאן ומ"מ אין לגעור במי שעושה כן וכו'", עכ"ל. וכדעת הפרי מגדים כן דעת היד יהודה (ס' פד). ולפי דבריהם אסור לרסק פרי שהוחזק בתולעים.

ג) מיהו הגם שדעת כמה גדולי אחרונים להחמיר בענין זה, מ"מ לדינא נראה שרוב אחרונים ס"ל שמותר לבטל איסור שלא במתכוון אף בודאי איסור וכהיתר השני דתה"ד לבד. ונפרטם א' א':

1. רעק"א בעצמו הביא ראי' דלא כדבריו מירושלמי דתרומות. דאיתא בתרומות פ"ה מ"ט, "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה [ונאסר התערובת] וטחנן והותירו, כשם שהותירו החולין, כך הותירו התרומה [ובאיסורו קיים]. אם ידוע שהחטים של חולין יפות משל תרומה מותר [פי' הרע"ב דשל חולין הותירו של תרומה לא הותירו ויש כאן אחד ומאה ואע"ג דמיעקרא נאסרו חזרו והותרו בטחינה]. וכ' הרע"ב (בשם הירושלמי הובא בר"ש) על הציור האחרון (דמעיקרא לא הי' א' ומאה וע"י טחינה נתרבה ההיתר) שאף לכתחילה יכול לטחון כדי להתירן. וז"ל הירושלמי: "תנא אף טוחן הוא בתחילה ומתיר. מתני' דרבי יוסי

שם, ב) שנימוח? וי"ל דאינו דומה, דהתיר דסעי' זה אינו אלא מטעם ספק, מדין ס"ס. דאפי' כשנתבשל איננו יודעים שנימוחו בודאית. ולכן הדין הוא שאין להכניס עצמינו לספיקות אין לעשות ס"ס לכתחילה. כיון שאין לנו ביטול ודאית. אבל בריסוק או טחינה וכדהא דתה"ד, התולעים ודאי יתבטלו ואין הנידון משום עשיית ספקות לכתחילה אלא משום ביטול איסור לכתחילה. לזה אומר התה"ד דכשאיכא תרתי לטיבותא, לית ביה חששא משום מבטל איסור.

דר"י אומר אף מתכוון וילקוט ויעלה בא' ומאתיים [פי' דר"י ס"ל במק"א שמקילין בביטול איסור לכתחילה וקאמר הירושלמי שאותו סברת ר"י דהתם שייך ג"כ הכא] א"ר זעירא שכן דרך הכהנים להיות טוחנים מדומע בבתיהם וכו' [פירוש שר' זעירא ס"ל שכאן מותר לטחון לכתחילה לכו"ע ולאו דוקא אליבא דר"י]. עכ"ד הירושלמי.

ובפירוש דברי ר' זעירא למה אין איסור ביטול לכתחילה הביא רעק"א בתשובה שם (ועי' גם בתוס' רעק"א בתרומות שם) דברי הרשב"א בתשובה (ס' תסג) דההיא דתרומות מותר *דלא נתכוון לבטל אלא לטחון ולאכול* וזה שכ' הירושלמי שכן דרך הכהנים לטחון מדומע בבתיהם. וכ' ע"ז רעק"א, "נראה דמפרש שכן דרך הכהנים, היינו דחזינן דכהנים שאין להם איסור מדומע מ"מ טוחנים משום תיקון המאכל, וכיון דאף בלא האיסור הדרך לטחון, מיקרי אין כוונתו לבטל". וכ' רעק"א דמהרשב"א משמע דמותר לטחון ודאי איסור כ"ז שכן דרכו לעשות ואין כוונתו לבטל. וזה כטעם השני דתה"ד לבד ולא בעינן תרתי לטיבותא. ולא כדרצה רעק"א לדחות. ותמה רעק"א על הרשב"א דא"כ מה צריך לכהנים נימא בפשוטו כיון דישראל אף בלא נדמע החולין דרך לטוחנן לתיקון המאכל? לכן העדיף רעק"א לפרש כפירוש מהר"א פורקאן שהביאור הוא שהכהנים עתידים לטוחנן והכוונה כיון דממילא ודאי יוטחן כשיתן לכהן ויבוטל האיסור. אבל לא משום שאין כוונתו לטבל. מ"מ מודה רעק"א שהרשב"א לא פירש כן והניח דברי הרשב"א בצ"ע. וכ' רעק"א שכדברי הרשב"א מבואר גם בדברי הפר"ח שהוכיח ממתני' דתרומות דאין כוותנו לבטל מותר. וכ' רעק"א דלפירושו של מהר"א לעיל אין הכרח והניח דברי הפר"ח בצ"ע.

היוצא מדברי רעק"א שעפ"י הרשב"א יש מקור מירושלמי עצמו להיתר של "אין מכוון לבטל", אף בודאי איסור וכצד הב' דתה"ד בלי שום עוד צירופים. וכן הוא באמת דעת הפר"ח. ומדברי הגר"א על סעי' יד ג"כ מבואר כדברי הרשב"א ופר"ח. שעל דברי השו"ע בסע' יד (שהם דברי התה"ד) שהתיר לטחון חטים מתולעים הביא הגר"א את דברי הירושלמי שכן דרך הכהנים

לטחון בבתיהם. משמע שס"ל שיסוד היתר טחינת החטים הוא מטעם הירושלמי וזה משום שאין מכוון לביטול האיסור וכביאורו של הרשב"א. נמצא שיש לנו דעת הרשב"א, פר"ח, וגר"א להתיר ביטול איסור לכתחילה כשאין מכוון לכך, וכגון בדבר שהדרך הוא לטחון בלא"ה, אף שיש ודאי איסור בתערובת וכהא דירושלמי.

2. התה"ד עצמו (בסוף התשובה) ציין להל' פסח (ס' תנג) דמבואר שמותר לטחון חיטים שיש בהם חשש חיטין שנשכו העכברים ואין צורך לבררם. וכ' הטור וז"ל, "ועוד אפי' אם יש בהם נשוכין אינו אחד מאלף ומתבטלין הן כשיטחנו ואין כאן משום ביטול איסור לכתחילה שאינו טוחן כדי לבטלם". והובא בשו"ע: "אם לא ביררו החטים מאכילת עכבר אין בכך כלום". וכ' הרמ"א, "וכן אם לא ביררו ממנו אותו דגן שצמח". ומבואר במ"ב (סקי"ז) ובבה"ל שם דמותר לטוחנן לכתחילה כשאיכא ס' כנגדם ואי"ז מבטל איסור לכתחילה כמש"כ בשער הציון בשם הטור (וכ"כ כל האחרונים שם) שאין כוונתו בטחינתו לבטלם אלא לטחון את החטים. ומשמע מדברי הרמ"א דאיירינן בציור שיש לנו ודאי חטים מצומחים בתוך הכרי (וכן מבואר בגר"ז בסעי ט' ובלבוש סעי' ג' וכן הבין רעק"א שמיירי באיכא ודאי חטים נשוכים או מצומחים) ואפ"ה מותר לטוחנן כולם ביחד כיון שאין כוונתו לכך. משמע מזה שמותר לטחון ודאי איסור כשאין מכוון לכך כצד היתר הב' של תה"ד לחוד ודלא כרעק"א שהצריך תרתי לטיבותא. ורעק"א בעצמו הרגיש בזה וכ' לדחות וז"ל: "י"ל התם איכא סניף דקודם פסח הכל היתר ולא מיקרי ביטול איסור וכו'". מ"מ לענ"ד אין סתימת האחרונים משמע כן. שכולם לא כ' אלא דברי הטור שאין כוונתו לבטל אלא לטחון. ולדברי רעק"א כולם לא כ' כן אלא בצירוף אותם שיטות דס"ל שקודם פסח היתר מיקרי. וזה דוחק. ובלא"ה אותו סברא שקודם פסח היתר מיקרי אינו מוסכם ודביאר בדברי הפר"ח (או"ח שם) וקשה לומר שכל

היתר דסימן תנג בנוי ע"ז. לפ"ז יש סמך מדין מפורש באו"ח שכל היכא שאין כוונתו לבטל מותר לטחון דבר שמעורב בו איסור.

3. הט"ז בסי' קלז סק"ד כ' שמעיקר הדין מותר להוציא יין כשר דרך נקב החבית שבלוע בו יין נסך. ואע"פ שע"י יציאת היין יתבטל איסור שבנקב. וכ' הט"ז וז"ל: ובמ"ש הב"י בהיתר שע"י המים דלכתחילה אסור דרך הנקב חולק עליו מו"ח ז"ל דאין כאן ביטול איסור לכתחילה שאין כוונתו אלא להוציא היין ולא לבטל האיסור שבנקב ע"כ מותר אפי' לכתחילה. ולי נראה דדברי הב"י נכונים *דאע"ג דמצינו סברא זו דאין הכוונה לבטל בס' פד סעי' יג גבי נמלים שבדבש שמותר לסננו וכן בתולעים שבחטים ולא הוי מבטל לכתחילה*, שאני התם דא"א בענין אחר משא"כ כאן דאפשר לעשות נקב חדש או להוציא דרך פיו למעלה וכו', עכ"ל הט"ז.

מבואר מדברי הט"ז שבלעדי זה שהיכא שאפשר בענין אחר הי' מותר להוציא היין דרך הנקב אף שיתבטל בו היין שבנקב מדין אין כוונתו לבטל. וציין הט"ז למקור לסברא זו מסי' פד סעי' י"ג וי"ד. מבואר מדברי הט"ז (והב"ח שם) שהבין מסעי' י"ג וי"ד שהיכא שאין כוונתו לבטל מותר אפי' באיסור ודאי ואפי' היכא שאין כוונתו להפריד האיסור. ודלא כהבנת רעק"א בהא דסעי' י"ג וי"ד. וכ"מ ג"כ בט"ז בס' צט סק"ז שכ' דבס' פד סעי' יג מבואר דאם אין כוונתו רק לדבר אחר כגון לתקן הדבש מותר. ולא כ' דוקא שעושה באופן שמראה שרוצה בהפרדת האיסור. אלא שכ' שהיכא שכוונתו לדבר אחר מותר. וכן מבואר דעת הט"ז בס' פד סק"ט שכ' וז"ל: נשאלתי בקמח שהתליע ורוצה לעשות ממנו יי"ש וכו' והשבתי דאין כאן משום אין מבטלין איסור כו' דהא לא נתכוין רק להוציא זיעה מן הקמח וכמ"ש לקמן סימן זה בשם תה"ד וכו' עכ"ל. הרי מבואר שמותר לבשל קמח שהתליע מדין אין כוונתו לבטל התולעים אף שהוא איסור ודאי. ואין לדחות שגם כאן רצונו להוציא האיסור, דז"א דאין כוונת הבישול להוציא התולעים וכמו בדבש שתכלית ההיתוך הוא עבור הוצאת

הנמלים. אלא שכאן כוונת הבישול הוא לעשות יי"ש ולא "להפריד התולעים".

4. **וכמו"כ מוכח מכל האחרונים שדברו אודות דברי הנוב"י** אם מותר לבטל איסור שלא בכוונה היכא שעכשיו עדיין אין האיסור מעורב. שהרי הנוב"י (מהדו"ק ס' כו) דן אי מותר לתת דג טמא בכמות מועטת (ויתבטל) לתוך משקה להשקיע השמרים ולהצליל המשקה. וכ' הנוב"י ז"ל, "יש להתיר כיון שאין הכוונה לבטל רק להצליל המשקה ולהוריד השמרים למטה". ושוב כ' בהג"ה וז"ל: אלא שלדעתי לא הקילו בזה לערב לכתחילה אפי' בדבר שאין כוונתו לבטל רק אם כבר נתערב אלא שעדיין לא נתבטל והוא עושה איזה דבר ועי"ז מתבטל בזה אזלינן בתר הכוונה שאם הכוונה לבטל איסור אסור ואם הכוונה לדבר אחר מותר כמו חטים מבוקעים וכו' וראי' גדולה לדבר הוא ממה שכ' הרשב"א וכו' דאיסור מועט שנבלע בכלי שאין דרכו להשתמש בו בדבר מועט וכו' אבל בכלי שדרכו לפעמים להשתמש דבר מועט וכו' אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה וכו'. וכלאורה יפלא הלא אין כוונתו לבטל רק לבשל בקדירה וכו' וכיון שאין בו כוונה לבטל מותר? א"ו שדוקא בדבר שכבר נתערב התירו", עכ"ל הנוב"י.

והנה מכל דברי הנוב"י מראשם עד סופם מבואר דלא ס"ל כדעת רעק"א. שהרי בלי החידוש שלו הי' ס"ל שמותר מדין "אין מכוון לבטל" לתת איסור לתוך היתר לכוונה אחרת (ולא להנות ממנו ממש). וזה נאמר באיסור ודאי ולא באופן שעושה להפריד האיסור! וכן מוכח מהא דהוכיח כדבריו מהא דאין מותר לבשל בקדירה שנבלע בו איסור מועט מדין אין כוונתו לבטל. והרי לדברי רעק"א אין כאן התחלת קושיא. דודאי לא התירו בכה"ג היכא שהוא איסור ודאי. וכ"מ **מהשער המלך** (הל' מאכלות אסורות) שהקשה מהא דכ' הר"ן שאין איסור לבטל לכתחילה היכא שאין כוונתו להנות מהאיסור על הא דהקשו תוס' בפסחים דלמה אין איסור לבשל בקדירות אחרי פסח. והקשה עליהם השעה"מ דאין איסור לבשל בקדירה מדין אין מבטלין כיון שאינו

מכוון לכך. והניח בצ"ע. עכ"פ משמע שדעת השעה"מ שמותר לבשל בקדירה כי אין כוונתו לבטל. ואליבא דרעק"א נראה דלא שייך קושיא זאת.

ואפי' לפי מש"כ לחלק שלא להתיר בכה"ג זהו רק צמצום בהיתרם שלא אמרו אלא באופן שכבר מעורב. אבל ודאי אם יהי' באופן שבאמת כבר מעורב וכמו תולעים בפירות מותר לעשות מעשה לבטלו בלא כוונה. וכדברי הנוב"י משמע **במ"א** (ס' תמ"ז סקמ"ה) דעל הא דאוסר הצמח צדק לערב חלב חטה או חלב בהמה ביין מדין ביטול איסור לכתחילה, כ' המ"א בתו"ד וז"ל: "אין איסור בדבר כיון שאין כוונתו לערבו כדי לשתותו בפסח או לשתותו עם בשר א"כ לא הוה לי' ביטול איסור דאין כוונתו אלא לתקן היין. וכ"כ ביו"ד ס' פד גבי דבש שנפלו לתוכו נמלים וכו'. משמע דס"ל למ"א מהא דסע' יג דמותר לתת חלב חטה לתוך יין. ודלא כרעק"א שפי' הא דסעי' יג דוקא שעושה להפריד האיסור. ואף לפי מה שביאר הנוב"י במהד"ת ס' נ"ו ונ"ז שהמ"א לא התיר אלא בדבר שהוא עכשיו היתר ולא באיסור ממש (דאל"כ יקשה מהמ"א על דברי נוב"י הנ"ל) מ"מ זה מיהא שמעינן דמיקרי אין מכוון ומותר מדין סעי' יג ודלא כרעק"א כנראה.

וכן לדעת הנחל"צ (בס' פד הובא בפת"ש) שחולק על הנוב"י וס"ל דאפי' אין האיסור נתערב עדיין מ"מ מותר לבטלו כשאינו מכוון וס"ל באמת שמדין אין מבטלין הי' מותר לבשל בקדירה שנבלע בה איסור מותר כי אינו מכוון. הרי כ"ש שמוכח מדעתו שמותר לבטל איסור בדלא מכוון לבטלו אף באיסור ודאי ודלא כרעק"א.

וכן משמע **במנח"י** (כלל ס סק"א) שלא ס"ל כרעק"א. כי על הא דס"ל לנוב"י שנתינת איסור כדי להצליל משקה מיקרי אינו מתכוון והי' מותר מדין דבש אם לא משום חידושו של נוב"י, כ' המנח"י חילוק אחר שאינו דומה לדבש וז"ל: "יש לומר דשאני התם דבשעה שמחמם הדבש או כשעושה היי"ש וכדומה אינו חפץ כלל בתולעים וטעמו רק שחפץ בדבש עצמו וכן ביי"ש אינו חפץ כלל בתולע וטעמו רק בטעם הפרי משא"כ כאן כשנותן החלב לתוך היין הוא חפץ בחלב עצמו להשים תוך היין א"כ שפיר מיקרי מבטל איסור לכתחילה וכו'. ולכאורה אי ס"ל

כרעק"א אין צורך באריכות דבריו והול"ל בפשיטות דאין דומה לדבש כי שם מיירי שעושה להפריד האיסור. אע"כ שלדעת המנח"י אי"צ לזה ומותר אף בלא"ה וכמו לעשות יי"ש מפירות מתולעים כמש"כ בשם **תשובת צ"צ**.

אמנם מדברי הש"ך בסקל"ט משמע קצת כדברי רעק"א שאין להתיר בשופי לבטל איסור בכ"ג שאינו מכוון לכך. והדין דהת"ד הוא רק בגווני מצומצמים. דעי' בש"ך שהביא מכמה פוסקים שנראה מדבריהם שחולקים על התה"ד ולא התירו לטחון חטים שהתליעו וי"א שאפי' אסור למכור החטים לנכרי מחשש שמא יעשה מהם פת וימכור לישראל. וכ' הש"ך "דגם התה"ד לא התיר אלא בענין שיבררו קודם הטחינה וכו' דאז ליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכינן אהנך טעמי אבל לא כשנמצאו מתולעים ברובן בענין דאי אפשר לברום וכו'", עכ"ל הש"ך. הרי דס"ל לש"ך לדינא (ואף בדעת התה"ד הכניס זה) דאין היתר אלא כשבירר קודם כל מה שיכול דאז ליכא אלא חששא. משמע כדעת רעק"א שאין להתיר לטחון מחשש ביטול איסור אלא בגווני דאיכא עוד ספיקות.

מיהו יש לדחות דאין ראי' מדברי הש"ך. דהנה עצם דברי הש"ך צריכים ביאור מה טעמם של אלו החולקים על התה"ד? ואי משום דס"ל שאסור לטחון חטים מתולעים מחשש ביטול איסור לכתחילה, א"כ למה אסרו לישראל למכור החטים לנכרי מחשש שמא יאפה פת וימכור לישראל? והרי אחר שכבר טחן הגוי ועשה קמח ואפה פת כבר נתבטלו התולעים. ואין לאסור הפת שודאי אין על נכרי איסור לבטל לכתחילה ולא שייך לקונסו. א"כ מוכח מזה שלא משם ביטול איסור נגע בי' הש"ך. אע"כ צ"ל כמש"כ רעק"א בעצמו (בתשובה שם) בכוונת הש"ך וז"ל: "אע"כ צ"ל דכוונת הש"ך דשמא אין כאן ביטול דליכא ששים", עכ"ל. דאלו שחלקו על התה"ד חששו שאולי איו ששים לבטל התולעים. א"כ אף אחרי שנטחן החטים באיסוריהו קיימי דילמא אין ששים. לזה כ' הש"ך דאם הוא בירר כל מה שביכולתו ונשאר רק חששא דתולעים יש לסמוך אתה"ד. אבל על עצם דברי התה"ד שאין איסור ביטול לכתחילה כשאינו מכוון (ואפי' בודאי איסור) י"ל שאין אדם חולק כלל.

ד) סוף דבר משמע שרוב אחרונים ס"ל שמותר לעשות פעולה שע"י יגרום ביטול איסור היכא שאינו מכוון לבטל, אפי' כשהוא פסיק רישא, ואפי' בודאי איסור ודלא כפירוש רעק"א בדברי התה"ד. וכ"כ בדרכ"ת ס' צט סקל"ה בד"ה ובענין עיקר החילוק עיי"ש בכל דבריו.

[וביאורם של הדברים בפשטות הי' נראה שההיתר הוא משום שאינו מכוון. ואף דבכה"ת היכא שהוא פ"ר אסור כאילו כוון, י"ל דביטול איסור שאני, שאין האיסור על פועל היוצא, שהאיסור נתבטל, אלא שעיקר האיסור על המעשה המגונה שלוקח איסור כדי ליהנות ממנו. וכשאינו מכוון אף שהוא פ"ר לא מיקרי מעשה ביטול. ויסוד הדברים הוא היתר בדין פ"ר. מיהו מדברי הנוב"י מבואר שיסוד ההיתר שייך אפי' כשביטל איסור בכוונה ולאו דוקא משום שאינו מכוון. שהנוב"י בתשובותיו דיבר להתיר לתת דג טמא בכוונה לתוך משקה ודן מטעם "שאינו מכוון לבטל". ש"מ מהנוב"י שאין ההיתר משום *שאינו מכוון* אלא שיסוד דברי התה"ד הוא שאין לאסור לבטל איסור אלא כשעושה כדי ליהנות מהאיסור. אבל כשאינו עושה *ליהנות* מאיסור, אלא שמתמש באיסור לתכלית אחרת, ואינו מעוניין באיסור כשלעצמו כדי שיהנה ממנו, מותר. וכ"ש כשאינו מכוון לבטל האיסור כלל שאינו מכוון ליהנות. אבל אי"צ לזה דוקא וכל שאינו מכוון ליהנות מותר. ולפיכך דן הנוב"י אי מותר לתת דג טמא לתוך משקה להצליל המשקה. דכל מעשיו הוא רק להשקיע השמרים אבל אינו חפץ שהאיסור מחמת עצמו ישאר במשקה.[15]]

---

[15] ונראין הדברים שיצאו להם לאחרונים דין זה מדברי הר"ן במס' ע"ז לענין הגעלת כלים. שהר"ן הקשה למה אין בהגעלת כלים ביטול איסור לכתחילה, וז"ל הר"ן (ע"ז יב:): "לא נאסר לבטל איסור לכתחילה אלא למי שמתכוון לבטלו כדי ליהנות ממנו הא ל"ה לא. שאם לא תאמר כן למי שסובר דמאי דאמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה מדאורייתא הוא וכו' א"כ היאך הכשירה תורה כלי מדין בהגעלה דודאי בבני יומן אמרינן כן וכו' ומעתה איך צותה תורה להגעילן והרי הוא מבטל איסור הבלוע בהם לכתחילה במים שהוא מגעיל אותן אלא ודאי לא אמרו אין מבטלים איסור אלא במתכוון לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו אבל במתכוון להכשיר הכלי ואינו נהנה מן האיסור שרי וכו'", עכ"ל הר"ן.

ובאמת דנו האחרונים בכוונת הר"ן האם כוונתו דוקא שעושה להפריד האיסור או דוקא שאינו משתמש עם המים ולפיכך מיקרי אינו מתכוון ליהנות. אבל נראה שהנוב"י הבין

ה) היוצא מדברינו שיש להתיר בנידון דידן לקנות פירות שמוחזקים בתולעים ולרסקן בדבר שדרכו לרסק בלא"ה. ואין להקשות הלא כבר כ' הט"ז שאין להתיר מחמת אין מכוון אלא בא"א באופן אחר. וגם כאן הלא אפשר לבדוק הפרי ולהוציא ממנו התולעים? לזה י"ל שכדי להוציא כל תולעים הוי טירחא רבה וכבר כ' הפת"ש בס' צט (סק"ד בשם הפרמ"ג) שלא מיקרי אפשר בע"א היכא שאופן ההיתר כרוך בטירחא יתירא. שע"י טירחא מרובה ג"כ מיקרי אי אפשר. ואין לומר הלא אפשר לקנות, בלי טירחא כלל, ירקות או פירות שטופים או בדוקים או אלו שגדלו בגידול מיוחד, א"כ שוב הוי אפשר בענין אחר? וי"ל שאפשר בענין אחר מסתברא הכוונה היא שבדבר זה בעצמו שעליו אנו דנין ורוצים לעשות המעשה ביטול אם שייך להגיע להתיר באופן היתר (בלי טירחא). ואם לא שייך להתיר דבר זה שעליו אני דן באופן היתר, מיקרי א"א בענין אחר. כי בעצם המעשה א"א בענין אחר. וכ"ש כשכרוך בהוצאות לשלם עבור ירקות בדוקים או גידול מיוחד.

מיהו יש כמה מדרגות בגדר דבר "שדרכו לרסק בלא"ה". ונראה שיש ג' מדרגות בדבר:

1) יש מאכלים שאופן הכנתם הוא תמיד ע"י ריסוק או טחינה כחטים וכדומה. בזה ודאי שייך היתר דתה"ד שמותר לטוחנן כשהם מתולעים (היכא שידוע לנו שאיכא ששים כנגד התולעים).
2) יש מאכלים שאופן אכילתם הוא פעמים שלם ופעמים ע"י ריסוק כתות שדה שדרכו לעשות ממנו משקה. בכה"ג ג"כ נראה שמותר להשתמש בפירות אלו בלי בדיקה עבור אותו מאכל שדרכו בריסוק. דגם בכה"ג הסיבה לריסוק אינו כדי שיתבטל התולעים אלא משום שכך דרך הכנת מאכל זו. ואף

מדבריו שאין לאסור לבטל איסור אלא "במתכוון לבטל כדי ליהנות". וכל שאינו מתכוון ליהנות מותר. כי הר"ן לא דיבר דוקא באופן *שאינו מתכוון שיתבטל האיסור* שיתכן שהמגעיל כלי ע"ד שיפלט האיסור למים ויתבטל מיקרי כוונה. אע"כ שההיתר הוא משום שאינו מתכוון ליהנות.

שאפשר לאוכלו ג"כ שלם, מ"מ אטו בכיפה תלי לי' לאדם לאוכלו שלם? והלא יש כמה אופנים שבני אדם אוכלים דבר זה וא' מהם הוא ע"י ריסוק.

3) לפעמים אדם קונה איזה פרי או ירק וכוונתו לאוכלו שלם. ואח"כ נתוודע שפרי זה מוחזק בתולעים. ועכשיו שאסור לו לאוכלו שלם מחשש תולעים, רוצה הוא לעשות ממנו מאכל שצריך ריסוק כי אין לו אפשרות אחרת מה לעשות ממנו. בזה יש לדון אם מותר לו לרסקו כדי לעשות אותו מאכל. כי מצד א' הסיבה שמכין מאכל זה בדוקא הוא כדי להסתלק מחשש התולעים. ודילמא מכוון לבטל מיקרי. או דילמא שאי"ז מיקרי כוונתו לבטל ממש, דיש לאדם רשות לבחור באיזה אופן הוא רוצה לאכול מאכלו. ואם עכשיו רוצה לאוכלו מרוסק, מותר לו. ולא איכפת לנו בסיבת הדבר שהביאו להחלטה הזאת. וצ"ע.

הרב אברהם גארדימער

חלב עכו"ם, השגחה על חליבה
ועשיית גבינה על ידי וידאו (Video)

כתב הרמב"ם (הל' מ"א ג:יג): אבל בימי חכמי משנה גזרו על גבינת הגוים ואסרוה מפני שמעמידין אותה בעור הקיבה של שחיטתן שהיא נבלה. והשיג הראב"ד: א"א וכמה טעמים אחרים יצאו עליה לאסרה, משום חלב טמא דקאי ביני איטפי, ומפני שמחליקין פניה בשומן חזיר, ואם תאמר הני מילי ביבשה אבל בלחה ליכא למיחש, לאיי איכא, ואני שמעתי באזני, מעתה מה שהורו הגאונים בגבינה שהעמידוה בעשבים והם ניכרים בגבינה מן הדין היא אסורה ולא מגזרה.

דברי הראב"ד "מה שהורו הגאונים בגבינה שהעמידוה בעשבים והם ניכרים בגבינה מן הדין היא אסורה ולא מגזרה" צ"ב, ופירושן לכאורה הוא כשיטת הרשב"א בתורת הבית (הארוך ג:ו) דכל מילי דעכו"ם שאסרו חכמים נאסרו בכל ענין, דאפי' היכא דלא שייכי טעמי האיסורים, לא אזלינן בתר נ"ט גבי איסורי עכו"ם - ודלא כשיטת הר"י מיגש בענין גבינת עכו"ם, שהרי הקשה הר"י מיגש אמאי אסורה אם אין דבר המעמיד נ"ט, הא ליטעמיה קפילא (ותירץ שאסורה משום דדה"מ דעור קיבת נבילה, דהוי איסורא, אינו בטל). כתב הרשב"א דגבינת עכו"ם אסורה בתורת איסור מוחלט אפילו היכא דלא שייכי טעמי איסורה, ולכאורה זהו פי' דברי הראב"ד, "ואני שמעתי באזני, מעתה מה שהורו הגאונים בגבינה שהעמידוה בעשבים והם נכרים בגבינה מן הדין היא אסורה ולא מגזרה", כלומר שאסרו את גבינת עכו"ם בתורת איסור מוחלט שנוהג אפילו היכא דלא שייכי טעמי האיסור.

מיהו, ע"ע ברמב"ם שם (הל' יד): גבינה שמעמידין אותה הגוים בעשבים או במי פירות כגון שרף תאנים והרי הן ניכרין בגבינה הורו מקצת הגאונים שהיא אסורה שכבר גזרו על כל גבינות הגוים בין שהעמידוה בדבר אסור בין שהעמידוה בדבר מותר גזירה משום שהעמידוה בדבר

האסור. עכ"ל. הנה הרמב"ם עצמו נקט דין איסור גבינת עכו"ם אפי' היכא דלא שייכא טעמא דאיסורה, וע"כ קשה לפ' שכן דעת הראב"ד בהשגתו, דא"כ היא דעת הראב"ד, לא ה"ל להשיג.

ועי' לקמן ברמב"ם שם (הל' טז): יראה לי שאם לקח חמאה מן הגוים ובשלה עד שהלכו להן צחצוחי חלב הרי זו מותרת. שאם תאמר נתערבו עמה ונתבשל הכל בטלו במיעוטן. אבל החמאה שבשלו אותה גוים אסורה משום גיעולי גוים כמו שיתבאר. והשיג הראב"ד: א"א הכל הבל ורעות רוח שכל האיסורין שנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה, ומה שכתב שהלך האיסור ונתמעט ונתבטל, כמה מכוער הדבר שנקנה מהם חשש איסור מפני בטולו ברוב.

הנה כתב הראב"ד "שכל האיסורין שנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה", וצ"ב, דלא מסתברא לפ' דס"ל שחל אפי' איסור גבינת עכו"ם על חמאה, שהרי אין חמאה גבינה ושאני לגמרי בעשייתה, בתוכנה ובמבנה שלה מגבינה. עי' ברשב"א בתה"ב (שם) שפי' שדברי הראב"ד כאן נוגעים לאיסור חלב עכו"ם, ע"פ הגמ' (ע"ז לה:): אפי' תימא דקבעי לה לגבינה איכא דקאי ביני אטפי - כלו' שגבינה הנעשית מחלב עכו"ם אסורה משום חלב הלח הנשאר בין גומות הגבינה. כתב כאן הרשב"א: ולומר דחלב שחלבו עו"ג דקתני במתניתין מילתא פסיקתא קתני ל"ש בעי ליה לכמכא ול"ש בעי ליה לגבינה ולא שנא בעי ליה לחמאה. ואם איתא אי בעי ליה לגבינה או לחמאה לשתרי ויבשל עד שיהלכו צחצוחי חלב שבהם אלא שכל זה מן העיקר שאמרנו שבכל איסורי נכרים כאלו הלכו בהן לחומרא. והראב"ד ז"ל כתב עליו בהשגות במקום זה דבר זה אינו שכל האסורין הנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה...ע"כ.

ואיכא לאקשויי, דהגם דנחלק הראב"ד על הר"י מיגש (רמב"ם שם ט:טז), דברי הראב"ד "**שכל האיסורין** שנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה" ע"פ פשטותן משמעי דשוה דין חמאת עכו"ם לדין גבינת עכו"ם, ולא דשוו חמאת עכו"ם וגבינת עכו"ם בנוגע לאיסור חלב ולא שוו הן בנוגע לאיסור גבינה.

ואיכא לאקשויי נמי על דברי הראב"ד שם (רמב"ם ט:טז) בהשגתו. ע"ש ברמב"ם: אבל המעמיד בעור קיבת נבילה וטרפה ובהמה טמאה הואיל

והמעמיד דבר האסור בפני עצמו נאסרה הגבינה משום נבלה לא משום בשר בחלב. ומפני חשש זה אסרו גבינת הגוים כמו שביארנו. והשיג הראב"ד: א"א דברי רבינו אבן מגש ז"ל הם אבל אנו אין צריכין לכך שאין הקושיא שהקשה צריכה תירוץ. עכ"ל. לכאורה דברי הראב"ד תמוהים, דאפי' אי נקטינן כל טעמי איסור גבינת עכו"ם שהעלו בגמ' (ע"ז לה. ושם:) וסבירא לן כשי' הרשב"א שאסרו את גבינת עכו"ם בתורת איסור מוחלט הנוהג בכל ענין אפי' כשטעמי האיסור לא שייכים, היאך כתב הראב"ד נגד דברי הרמב"ם כאן וכתב שהם דברי הר"י מיגש? הלא גם הראב"ד וגם הרשב"א מודים שחשש העמדה בעור קיבת נבילה (שי' שמואל בגמ' שם) הוא א' מהטעמים שאסרו את גבינת עכו"ם (עי' השגת הראב"ד על ג:יג שהובאה לעיל) אפי' אי נימא דאסרו את גבינת עכו"ם בתורת איסור מוחלט הנוהג בכל ענין? דברי הראב"ד כאן לכאורה תמוהים מאוד.

ונ' שיש להבין את שי' הראב"ד בדרך אחרת וחדשה. נ' ששי' הראב"ד היא שבאמת לא אסרו חכמים את גבינת עכו"ם בתורת איסור נפרד, אלא **הרחיבו והחזיקו חכמים את איסור חלב עכו"ם** בענין שיחול על גבינה ועל כל שנעשה מחלב עכו"ם אע"פ שברור לנו שאין כאן חשש חלב בהמה טמאה (מפני שחלב בהמה טמאה אינו עומד). ס"ל להראב"ד שמפני חששות אחרות הנוגעות לגבינה, כגון העמדה בעור קיבת נבילה, וחלב טמא ביני איטפי וכו', כדאיתא בגמ' בע"ז שם, קבעו חכמים שאיסור חלב עכו"ם במקומו עומד ועדיין קיים בגבינה ואינו מופקע מחמת אי-חשש חלב בהמה טמאה, והעמידו בזה את איסור חלב עכו"ם בכל ענין ובכל מאכל הנעשה מחלב, אפי' במצב שאין חשש לחלב בהמה טמאה. לפי הראב"ד, לא הוצרכו לאסור את גבינת עכו"ם באיסור חדש ונפרד, שהרי נאסרה ע"י איסור מוחזק ומוחלט של חלב עכו"ם.

עפ"ז שפיר מובנים דברי הראב"ד בהשגותיו שהובאו לעיל:

א) "...ואני שמעתי באזני, מעתה מה שהורו הגאונים בגבינה שהעמידוה בעשבים והם נכרים בגבינה מן הדין היא אסורה ולא מגזרה." פירושו הוא שהגבינה אסורה משום איסור חלב עכו"ם שחל כבר על החלב, ולא משום גזירה חדשה ונפרדת של גבינת עכו"ם. לשיטתו של הראב"ד, אין הטעמים

שאסרו את הגבינה (העמדה בעק"נ וכו') שייכים לעצם יסוד איסור הגבינה (שהוא איסור חלב עכו"ם); זוהי משמעות לש' "מן הדין היא אסורה ולא מגזרה", דאין טעמי האיסור בנוגע לגבינה שייכים לעצם יסוד איסורה, שהרי עצם יסוד איסורה הוא איסור חלב שחל מקודם.

ב) "א"א הכל הבל ורעות רוח שכל האיסורין שנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה..." פירושו הוא שכמו שאיסור חלב עכו"ם חל על גבינה הגם שחלב בהמה טמאה אינו עומד, שהרי העמידו חכמים את דבריהם והחזיקו את איסור חלב עכו"ם אפי' בענין שלא שייך ע"פ המציאות, ה"נ לענין חמאה, אע"פ שחלב בהמה טמאה אינו עומד וברור לנו שכל חמאה נעשית מחלב בהמה טהורה (ושום טיפי חלב בהמה טמאה ילכו ויבטלו ע"י בישול), איסור חלב עכו"ם חל עליה לאסרה. דומה חמאה לגבינה בכל איסורה, שגבינה אסורה מדין חלב עכו"ם ולא מדין חדש ונפרד של גבינת עכו"ם, וזוהי משמעות לש' "שכל האיסורין שנוהגין בגבינה נוהגין בחמאה", שהוא איסור חלב עכו"ם שהוחזק והוחלט ונוהג בכל ענין ובכל זמן.

ג) "א"א דברי רבינו אבן מגש ז"ל הם אבל אנו אין צריכין לכך שאין הקושיא שהקשה צריכה תירוץ." פירושו הוא שאין צורך לגזירת איסור חדש על גבינת עכו"ם, שהרי כבר חל על הגבינה איסור חלב עכו"ם, כדנבאר. פי' הראב"ד שחשש העמדה בעור קיבת נבילה היינו רק מהסיבות להרחבת איסור חלב עכו"ם לכלול ג"כ גבינת עכו"ם ואינו יסוד לגזירת איסור חדש ונפרד של גבינת עכו"ם, וכיון שחשש העמדה בעק"נ אינו יסוד איסור הגבינה, שהיא אסורה מתורת איסור מוחלט של חלב עכו"ם, אינו מעלה או מוריד אם יש מצבים שאין לחשוש להעמדה בעק"נ, דאין זה נוגע לעצם איסור הגבינה כלל; לכן אין להקשות ולתרץ היאך חשש העמדה בעק"נ אוסרת את הגבינה, דאין חשש העמדה בעק"נ נוגעת ליסוד איסור הגבינה, שהוא איסור חלב עכו"ם ולא איסור חדש ונפרד של גבינת עכו"ם.

הנה אע"פ שפשטות לש' הסוגיא בע"ז (כט:, לה. ושם:) משמעת שגזרו על גבינת עכו"ם בתורת איסור חדש ונפרד, וכ"ה דעת רוב ראשונים, יש סיוע עיקרי להבנתנו בשי' הראב"ד שלא גזרו איסור חדש ונפרד של גבינת

עכו"ם, אלא החזיקו והרחיבו את איסור חלב עכו"ם כדי לכלול בו את הגבינה ואת כל מאכלי חלב בתורת איסור מוחלט. הנה תנן (שם לה:): ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה חלב שחלבו עובד כוכבים **ואין ישראל רואהו**. ותנן (לט:): ואלו מותרין באכילה חלב שחלבו עובד כוכבים **וישראל רואהו**. ע"כ. ופרטי ראיית חליבה ע"י ישראל מבוארים שם (לט:) בגמ'. מיהו, לא תנן דין גבינה של עכו"ם המותרת ע"י עסק ישראל; הגם שכתב הרמ"א (יו"ד קטו:ב) "ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה מותר" והגם שכתבו הש"ך (יו"ד שם ס"ק כ) והגר"א (שם ס"ק יד) דבעינן העמדת הגבינה ע"י ישראל (עי' מה שכתבנו בזה במסורה מס' כב ומס' וכג [אות ז]), אין זה נמצא כלל בסוגיא בע"ז שם. ונ' לפי הבנתינו בשי' הראב"ד דהיינו משום דאין איסור גבינת עכו"ם דין חדש ונפרד, אלא שחל על גבינת עכו"ם איסור חלב עכו"ם, ומהניא ראיית ישראל את החליבה להיתירא (וכיון שחלב וגבינה צריכים חותם [ע"ז לט. ושם:, יו"ד קיח], תצטרך עשיית גבינה זו ע"י עכו"ם את ראיית ישראל בתורת דין החלב ולא בתורת דין הגבינה). לשי' הראב"ד, לא נשנה בסוגיא דין ראיית או העמדת ישראל את גבינה של עכו"ם להיתירא כמו שנשנה דין ראיית ישראל בענין חלב משום דליכא איסור חדש ונפרד של גבינת עכו"ם שימנע מליחול ע"י ראיית או העמדת ישראל.

בשנים האחרונות, דנו בענין ראיית חליבה ע"י וידאו; יש מתירים חלב שנחלב עם ראיית וידאו וס"ל דהוי כאילו נחלב עם ישראל נוכחי רואהו, ויש אוסרים וס"ל דבעינן ישראל גופני נוכח במקום החליבה. ונ' שכל ענין זה תלוי על מחלוקת ראשונים.

לפי שי' הרמב"ם והראשונים האחרים דס"ל דגבינה או חמאה הנעשית מחלב עכו"ם שריא (שהרי חלב בהמה טמאה אינו עומד וע"כ יש בירור שחלב הגבינה הוי חלב בהמה טהורה), ראיית חליבה ע"י וידאו ודאי מהניא, דהא יש בירור מעליא שהחלב הוי מבהמה טהורה.

לפי שי' הרשב"א והראב"ד, לכאורה היינו אומרים ג"כ שהשגחת חליבה ע"י וידאו מועילה, אם נתפוס שראייה ע"י וידאו מוגדרת בהלכה כראייה גופנית, דהא אע"ג דס"ל להרשב"א והראב"ד דגזרו על חלב של עכו"ם

איסור מוחלט כשלא ראה ישראל את החליבה, אפי׳ אם ברור לנו שהחלב בא מבהמה טהורה, הרי יש כאן ראייה. מיהו, אחר עיון בדבר, נ׳ שאין דין חשגחת חליבה ע״י וידאו כ״כ פשוט לפי שי׳ הרשב״א והראב״ד.

הנה ביאר הגרמ״פ זצ״ל (אג״מ יו״ד א:מז) שידיעה ברורה שחלב הקאמפאניעס במדינתנו (״חלב סתם״) הוא חלב בהמה טהורה דינה כראיית החליבה ממש; אנן סהדי דמשום פיקוח הממשלה, חלב הקאמפאניעס הוא חלב בהמה טהורה, ויש כאן דין ראייה. לפי זה, ה״נ לענין גבינה וחמאה הנעשות מחלב עכו״ם, כיון שחלב בהמה טמאה אינו עומד, יש ידיעה ברורה שדינה כראייה שהחלב הוי חלב בהמה טהורה. מיהו, ס״ל להרשב״א והראב״ד דהגבינה והחמאה אסורות, דאע״ג דאנן סהדי דהויין מחלב בהמה טהורה ויש ידיעה ברורה, שיש לה דין ראייה, אסרו חכמים בתורת איסור מוחלט, ולא שרו אא״כ ישראל נוכחי רואה את החליבה ראייה גופנית (או יושב מבחוץ ויכול לראות כשהוא עומד - ע״ז לט:, שו״ע יו״ד קטו:א), דהכי תקינו, דבעינן השגחת ישראל גופני ממש אצל החליבה, ולא סגי בדין ראייה בלא נוכחות ישראל שם.

ע״כ, לפי שי׳ הרשב״א והראב״ד, נ׳ שאין השגחת חליבה ע״י וידאו מועילה, דאין ישראל גופני נוכח אצל החליבה כדתקינו חכמים. מיהו, כיון שפסקו המחבר והרמ״א בשו״ע (יו״ד שם סעיף ג) שחמאת עכו״ם מותרת כשבישלה ישראל, נ׳ שיכשירו השגחת חליבה ע״י וידאו, שהרי מתירים החמאה מחמת ידיעה ברורה שחלבה היינו חלב בהמה טהורה, וודאי לא גרע בירור מעליא ע״י וידאו שהחלב היינו חלב בהמה טהורה.

נפקא מדא פלוגתא בדין ישראל יושב מבחוץ ויכול לראות כשהוא עומד. להרשב״א והראב״ד, תקנה מיוחדת היא כמו דין ישראל רואהו, דרק בהכי מוכשר החלב; אולם לרוב ראשונים, ישראל יושב מבחוץ ויכול לראות כשהוא עומד היינו היכי תמצא בעלמא לידיעה ברורה, וידיעה ברורה היא המכשירה את החלב.

ונל״ב יתר שזהו יסוד מחל׳ הראשונים כאן. הרי ס״ל לרוב פוסקים (וכ״ה פשטות לש׳ השו״ע, שם סעיף א) דחלב עכו״ם נאסר במנין ודלא שרי בלי ישראל רואהו או יושב מבחוץ ויכול לראות כשהוא עומד, אפי׳ אין בהמה טמאה בעיר או שמחיר חלב בהמה טמאה עולה יותר הרבה על מחיר חלב

בהמה טהורה - דלא כשי' הפרי חדש (יו"ד שם ס"ק ו) דשרי בהכי בלי ישראל רואהו, מטעמא דלא נאסר חלב עכו"ם במנין. ואעפ"כ, בהיות חלב עכו"ם דבר שנאסר במנין לפי רוב פוסקים, ס"ל להרמב"ם, השו"ע, הרמ"א ועוד דשרי ע"י ידיעה ברורה שחלב בהמה טהורה הוא, נגד שי' הרשב"א והראב"ד, כדנתב'. בע"כ צל"פ דכל פלוגתתן היא במאי תקינו חכמים - אי תקינו ישראל רואהו (או יושב מבחוץ ויכול לראות כשהוא עומד) ממש בדרך גופני, ובלי זה נאסר החלב - או תקינו דצריכינן ידיעה ברורה שחלב בהמה טהורה הוא, וישראל רואהו (או יושב מבחוץ ויכול לראות כשהוא עומד) היינו היכי תמצא בעלמא לידיעה ברורה.

ע"ע בשו"ע שם (סעיף ב): גבינות העובדי כוכבים אסרום מפני שמעמידים אותם בעור קיבת שחיטתם שהיא נבלה ואפילו העמידוה בעשבים אסורה. הגה: וכן המנהג ואין לפרוץ גדר אם לא במקום שנהגו בהם היתר מקדמונים ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה מותר. ע"כ. הנה אע"פ שודאי אין העמדה בעור קיבת נבילה, כלו' שיש ידיעה ברורה, הגבינה אסורה בלי ראיית ישראל גופני את עשייתה. דהיינו, דאע"ג דגבי חלב סגי בידיעה ברורה, גבי גבינה לא סגי, אע"פ שלידיעה ברורה יש דין ראייה. אלא ודאי בענין ראייה גופנית ע"י ישראל נוכח ממש אצל עשיית הגבינה.

לפי זה, אין להכשיר את גבינה בחשגחת וידאו, שהגם שיש ראייה, לא סגי בלא ישראל גופני רואה נוכח ממש אצל עשיית הגבינה. (רק אם נתפוס נגד הגרמ"פ זצ"ל ונאמר שאין לידיעה ברורה דין ראייה, אפשר לחלק ולומר שהשגחת עשיית גבינה [וחליבה, לפי הרשב"א והראב"ד] בוידאו מועילה; מיהו, אי נימא הכי, א"א לסמוך על שי' הגרמ"פ להכשיר את חלב הקאמפאניעס.) מיהו, לפ' שי' גאוני נרבונא (ע"ז לה. תוס' ד"ה חדא קתני) דגבינת עכו"ם שריא במקום שמעמידים גבינותיהם בפרחים משום דס"ל דלא נאסרה גבינת עכו"ם במנין, נ' שהשגחת עשיית גבינה ממעמיד כשר ע"י ראיית וידאו מועילה במקום שיש מעמידים גבינה בעק"נ, דהא יש ידיעה ברורה שאין הגבינה נעשית מעק"נ, וודאי לא גרע מעשיית גבינה בלא שום השגחה במקום שמעמידים אותה בפרחים.

הרב דוב הלפרין
לייקוואוד, נ. דז.

בענין היוצא מן הטמא ובנידון השעלאק (Shellac)

השימוש בשעלאק: בזמנינו השימוש בשעלאק מצוי מאד במזון כגון ממתקים סוכריות[16], שוקולד[17] ופירות[18] וירקות[19]. אשר על כן יש צורך לבאר את הדיונים ההלכתים בנושא.

הנידון: יוצא מן הטמא, ממצות מגופן, אינו ראוי לאכילה, ביטול ברוב.

א. דבש דבורים

כלל בידינו שהיוצא מן הטמא טמא, והיוצא מן הטהור טהור[20]. וא"כ מדוע דבש דבורים מותר באכילה, הרי זה יוצא מן הטמא, שהרי הדבורה הוא שרץ טמא. הגמ' מבארת שזה מחלוקת חכמים ור' יעקב, לפי חכמים דבש דבורים מותר מכח סברא, מפני שמכניסות אותו לגופן אך לא ממצות אותו מגופן. כלומר הדבורה מלקטת את הצוף מהפרחים ומכניסה אותו לתוך פיה ושם היא הופכת זאת לדבש, ואח"כ היא מקיאה את הדבש לתוך

---

16 Jelly beans.

17 Chocolate covered nuts.

18 תפוחים ואגסים.

19 עגבניות ופלפל.

20 משנה בכורות דף ה ע"ב: "פרה שילדה מין חמור, וחמור שילדה כמין סוס - פטורה מן הבכורה, שנאמר: פטר חמור פטר חמור, שני פעמים - עד שיהא היולד חמור, והנולד חמור. ומה הם באכילה? בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה; מותר באכילה, וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה - אסור באכילה, שהיוצא מן הטמא טמא, והיוצא מן הטהור טהור". וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' עט סעיף ב'.

הכוורת[21]. ולפי ר' יעקב דבש דבורים מותר מלימוד, "שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ, ואיזה זה דבש דבורים".

והנה יש כמה נפ"מ בין חכמים לר' יעקב, דלפי חכמים שהוא סברא, אין זה דין דוקא בדבש דבורים, אלא גם דבש צירעין[22] מותר, ואילו לר' יעקב דוקא על דבש דבורים יש גזה"כ שמותר אל לא על דבש צירעין. אך יש עוד נפ"מ דלפי ר' יעקב אין זה משנה אם ממצות מגופן, וא"כ שאר דברים שהדבורה מייצרת גם צריכים להיות מותרים מכח גזה"כ, כגון שעוה ומזון מלכות[23], ואילו לחכמים שזה סברא אז דוקא אם לא ממצות מגופן, משא"כ שעוה ומזון מלכות שלפי המומחים נראה שממצות מגופן א"כ מוצרים אלו יהיו אסורים.

ב. מזון מלכות

מזון מלכות המכונה בלע"ז Royal Jelly, הוא תוצר של הדבורה. הדבורה מלקטת אבקה מהפרחים ואוגרת את האבקה בכוורת כדי לייצר מאכל עבור המלכה ועבור הזחלים. הזחלים אוכלים את מזון המלכות רק בתחילת חייהם ואילו המלכה אוכלת כל ימיה את מזון המלכות. טעם המזון מר, צבעו במקור לבן וריחו חריף, וכדי להכינו לאכילה מערבים בו הרבה דבש רגיל, וישנם רופאים וחוקרים שסוברים שיש בה הרבה מעלות רפואיות לחולשה ולזקנה.

ג. כשרות מזון מלכות

הנידון הוא האם נאסר מחמת היוצא מן הטמא.

---

21 אך אין הצוף עובר דרך מערכת העיכול של הדבורה, ולכן אין זה נחשב יוצא מן הטמא.

22 צרעה: גדולה מדבורה ואין לה כוורת, אך ג"כ מייצרת דבש.

23 באנגלית: royal jelly.

הציץ אליעזר[24] **מתיר** לקחת מזון מלכות **לצורך חולה**[25], [כיון שלהלכה פוסקים כדעת ר' יעקב וממילא מכח גזה"כ כל מוצר של הדבורה מותר, וגם לפוסקים כהרמב"ם שסובר שהלכה כדברי חכמים שדבש מותר מפני שאינם ממצות מגופן[26], מ"מ מזון מלכות נחשב לנסרח ולדעת החוו"ד[27] בנסרח פקע האיסור ומותר אפילו אם אח"כ חזר ותיקנו].

בספר תשובות והנהגות[28] **מתיר לצורך חולה. טעמי ההיתר א) היוצא מן הטמא אינו אוסר אלא דבר שהוא "מאכל"**[29] כגון "בת היענה", שהוא ביצת היענה וראויה לאכילה, אך דבר שאינו ראוי לאכילה אין מקור לאסור[30]. **ב) דעת החוו"ד שאם נסרחה**[31] **פקע האיסור** גם אם אח"כ מתקן, וכאן עדיף

---

24 ציץ אליעזר חי"א סי' נט.

25 לחולה שאין בו סכנה וגם מתיר לצורך חיזוק הגוף ולרעננות כוחות נעורים.

26 ור' זושא יוסף בלעך שליט"א במאמר בקונ' אור ישראל (ניסן תשנ"ט), רצה להוסיף שמזון מלכות אינו נחשב ממצות מגופן אע"פ שלפי חכמי המדע נחשב למיצוי בלוטי, וכמו כן השעוה מותר באכילה והשעללא"ק. (יש מומחים שטוענים שלא נמצא בדבש ובשעוה ובמזון מלכות "תאים" וזה ראיה שאין זה נחשב חומר מגוף הדבורה, אך לענ"ד אין זה ראיה דאין אנו בקיעין מה נחשב בלשון חז"ל ממצות מגופן, ועוד שהגמ' מסתפקת לענין מ"ר דחמור אם נחשב ממצות מגופן, וכיצד נקבע אנן מה נחשב ממצות מגופן.)

27 חוות דעת ריש סימן קג (ביאורים סק"א).

28 תשובות והנהגות ח"ד סי' קפ"ח.

29 טעם זה כתב גם במשנת ר' אהרן סי' יז בענין הז'עלאטין סק"א וס"ק יח, דדבר שאינו ראוי לאכילה מתחילתו אינו נכלל בכל היוצא, ולכן גם אם משביח בסוף מותר.

30 ומה שמבואר בגמ' שאוסרים מי רגלים של חמור, היינו מפני ששותים אותו כמו שהוא לרפואה, וכיון שנאכל כמו שהוא שפיר נחשב למאכל.

31 ואע"פ שלא ברור שזה נקרא סרוח, מ"מ כאן הרי נתבטל ברוב, ומצד טעם כעיקר אין לאסור כיון שהיוצא מן האיסור הוא חידוש לא אסרינן אלא דומיא דביצה שנאכל כמות שהוא. וכעין זה כתב בבדי השולחן סי' קג ביאורים ד"ה כל, דאע"פ דהתורה חידשה ששקצים מאוסים אסורים באכילה וא"כ יש לאסור גם הטעם הפגום שזה נכלל בחידוש, אך אין בכח טעם פגום זה

טפי כיון שמעיקרא לא היה ראוי (כמו באפרוחי ביצת טרפה, תמורה דף ל.)[32]. ג) **חצי שיעור בתערובת** אינו אלא מדרבנן, דחצי שיעור אסור מה"ת רק באיסור גופא אך לא באיסור יוצא שהוא קיל. **ובאיסור דרבנן שלא כדרך אכילה לצורך חולה מותר.** אלא שמתיר רק אם הוחזק מזון המלכות לרפאות[33].

המנחת שלמה[34] מסתפק ונוטה לאסור[35] דקשה לקבוע מה נקרא סרוח מעיקרא שנפסל מאכילת אדם, שהרי מבואר ברמב"ם[36] שהיוצא מן החוטם ומן האוזן לא נחשב נפסל מאכילת אדם, שהרי כתב שהם מכשירין לקבל טומאה, ולכאו' הטעם שלהם גרוע ממזון מלכות.

אך לענ"ד יש לחלק בין משקה סרוח לבין נבילה סרוחה, דנבילה סרוחה הגדר שאינו ראוי לגר, ואם למשל יקחו חֶלב חמוץ שאינו ראוי לגר, מ"מ לענין דין משקין לטומאה שפיר יתכן שיש עליו שם משקה ואינו נחשב סרוח. כי משקין לענין הכשר טומאה אין זה תלוי אם ראוי לאכילת אדם, אלא אם יש על זה שם משקה[37].

לאסור, דלזה צריך דין של טעם כעיקר, וכאן עצם זה שטעם פגום זה אסור הוא חידוש, א"כ אין לך אלא חידושו אך לא בתערובת.

32 ומש"כ הטור ביו"ד סי' קג שאם פגם ולבסוף השביח אסור, מדובר **באיסור** שנפל לפגום ואח"כ תיקנו, אבל בפגום מעיקרא לא חל עליו איסור.

33 וציין לרמ"א יו"ד ס"ס קנה שצריך רפואה ידועה או מומחה.

34 מנחת שלמה (תנינא) סימן סד.

35 והתיר רק לחושאב"ס.

36 רמב"ם פ"י מטומאת אוכלין כותב שהיוצא מן האוזן ומן החוטם הרי הן משקין ומכשירין, והרי משקה סרוח אינו מכשיר לטומאה כמבואר (פ"א מטומאת אוכלין ה"ב ופ"ב הי"ד).

37 ועיין רמב"ם בפי' המשנה מכשירין פ"ו סוף מ"ד שמה שמי האף נחשב למשקין הוא הלכה למשה. (וכעין זה בחזו"א מכשירין סי' ד'.)

ד. אכילת שעלאק

ביצור המזון כהיום משתמשים בחומר שעלאק כציפוי עבור סוכריות, שוקולדים[38] וכמו כן עבור שימור טריות של פירות וירקות[39]. השעלאק[40] הוא ריר שיוצא מתולעת הנקראת לעק. התולעת אוכלת את שרף האילן ופולטת ריר, וכשהריר הזה יוצא לאויר העולם הוא מתקשה כעץ, ואת החומר היבש כעץ אוספים והופכים אותו לנוזלי, ומזככים במפעל ומסננים אותו ומערבים בו אלכוהול בכמות פי שלוש או ארבע.

האג"מ[41] מתיר את השעלאק באכילה מכמה טעמים:

א) למתירים דבש צירעין[42] **כיון שאינם ממצות מגופן**, אז גם השעלאק מותר וכך פוסקים[43]. (ואף לר' יעקב יש טעם לומר שמותר, שזה נכלל בהיתר של גזה"ב מה שעוף טמא משריץ, כי זה מרבה דבר שאין לו שם לווי, וא"כ זה ממעט דוקא דבש גזין וצרעין ששם סתם דבש הוא דבש דבורים שהוא הרוב, ולכן יש שם לווי לדבש צרעין ודבש גזין, אבל בשעלאק שיש רק מין אחד א"כ אין צריך להזכיר שם השרץ והרי זה דומה לדבש סתם של דבורים שהוא נכלל בגזה"כ.)

---

38 כפי מה שנאמר לי, מטרת הציפוי לסוכריות ושוקולדים הוא כדי להפיק מראה מבריק.

39 כפי מה שביררתי הסיבה שמצפים את הפירות והירקות בשעלאק, הוא כדי לשמור על טריות, ומצפים בזה עגבניות (tomatoes), פלפל (peppers), תפוחים (apples) ואגסים (pears) וכו'.

40 ובלע"ז נקרא shellac או confectionery glaze או pharmaceutical glaze ובאירופה נקרא E904.

41 אג"מ יו"ד ח"ב סי' כד.

42 יו"ד סי' פא סעיף ט'.

43 מה שמבואר באג"מ שפוסקים כחכמים שאם אין ממצות מגופן מותר, השיג הה"ג רמ"מ וייסמאנדל שליט"א שאינו כן אלא פוסקים שמ"ר של חמור אסור כמ"ש הש"ך (סימן פא סק"ב) וגם ברמ"א משמע שאוסר דבש צרעין.

[וע"ז השיג הה"ג ר' מנחם מאיר וייסמאנדל שליט"א, שהשעלאק לפי המדענים כן ממצות מגופן כמו השעוה, וקשה לקבוע מה נקרא ממצות מגופן ע"פ חז"ל, והפשטות שרק דבש ומ"ר נקרא שלא ממצות מגופן. ועוד, מה שכתב דאף לר' יעקב יש להתיר הוא סברא מחודשת להתיר איסור חמור. ובהגה"ה הוסיף ששם שעלאק כשם השרץ "לעק", וכנראה כוונתו להעיר שיש לזה שם לווי, אך האג"מ נשמר מזה שביאר שאינו תלוי אם כעת יש לו שם לווי, אלא שתלוי אם צריך שם לווי כדי להבחין בין תוצר אחר דומה.]

ב) השעלאק **קשה כעץ וממילא אינו בר מאכל**, וגם אם אח"כ משפרים אותו ונעשה ראוי לאכילה אינו נאסר שוב, כמו שמצאנו בביצת טריפה שנולד ממנה אפרוח שמותר באכילה, מפני שהאפרוח נוצר אחרי שהביצה נסרח והוי כעפרא בעלמא[44] **ובפרט כאן שמתחילה היה עץ ולא היה אוכל מעולם**[45]. והביא ראיה ממג"א[46] לענין מוסק שאם קודם היה עפר ואח"כ נעשה מוסק מותר, וא"כ רואים שאין לאסור מצד היוצא מן הטמא אם זה לא מאכל גם אם אח"כ נעשה למאכל.

[ע"ז השיג הה"ג רמ"מ וייסמאנדל שליט"א, דמה שמדמה לאפרוח שנוצר אחר שכבר פקע האיסור מהביצה, אינו דומה שהרי התם אם הביצה עצמה תחזור להיות ראוי לאכילה זה תלוי במח' הפוסקים אם אמרינן שפקע האיסור. ועל מש"כ האג"מ כיון שאינו מאכל אין לאסור מצד היוצא מן הטמא, השיג שאפילו לדעת החוו"ד[47] שדבר שנסרח פקע ממנו האיסור אפילו אם אח"כ משביח, מ"מ כאן יהיה אסור כיון שהיוצא מן הטמא דינו

---

44 גמ' תמורה דף לא. וכן בשו"ע יו"ד סי' פו סעיף ו'.

45 ומבאר שזה חלוק ממש"כ הרמב"ם פ"ד ממאכ"א הי"ח שאכילת עצמות של נבילה או טריפה פטור אבל אסור, מפני שהתם הם מגוף הנבילה, אבל כאן באים לאסור מכח היוצא מן הטמא, וזה רק כולל דבר שראוי לאכילה אבל לא שעלאק שהוא פירשא בעלמא.

46 מג"א או"ח סי' רט"ז סק"ג.

47 חוו"ד יו"ד סי' קג.

כהטמא, וכיון שהתולע עצמו הוא חידוש שאסור שהרי הוא מאוס, א"כ ה"ה היוצא ממנו אע"פ שמאוס אסור[48], ומביא ראיה מציר של שרצים[49] שחמור מפליטות[50]. ומבאר את המג"א[51] שאם יש לזה אכילה אז אין זה נחשב לפירשא, ולכן השעלאק כיון שאוכלים אותו אינו פירשא[52]. ועוד הקשה על האג"מ שכתב שאין זה דבר מאכל, וכי גרע ממי רגלים[53] או

---

48 וכן מביא מהגריש"א זצ"ל בקובץ תשובות יו"ד סי' עד, שנוטל"ג של שרצים אסור (ע"ז דף סח:), אך קשה דלהלכה נפסק שאינו אוסר תערובתו (יו"ד סי' קג סע"א). ועוד כתב שכאן גרע דבשלמא מ"ר שייך להחשיב פירשא כיון שעל הבשר יש שם אוכל, אבל הפרשות של שרצים שהם עצמם אינם ראויים ואעפ"כ אסרה תורה א"כ גם ההפרשות יהיו אסורים.

49 ציין האלף לך שלמה יו"ד סי' רב.

50 ולענ"ד לא ידעתי מה ענינו לכאן, דציר היינו מה שיוצא ע"י כבישה או מליחה או בישול או שהמחהו וגמעו, אך כאן מדובר על ריר היוצא מהשרץ שאינו מאכל ואינו גוף השרץ או צירו, ואין זה נוגע לסוגיא דצירן או טעם כעיקר אלא לסוגיא דהיוצא מן הטמא כמו מ"ר. [ואע"פ שהגמ' בבכורות דף ו: מדמה אחד לשני, והגמ' שואלת מדוע צריך פסוק גמל גמל לאסור חֶלב בהמה טמאה, ומדוע אין זה נכלל באיסור הטמאים (שכולל היוצא מן הטמא), והגמ' מתרצת שהו"א שאין זה נכלל בהטמאים מפני שחֶלב הוא חידוש אף בבהמה טהורה שהוא מותר (משום דם או משום אבמה"ח), אך עכ"פ דוקא בחֶלב היה הו"א שאינו נכלל באיסור הטמאים אבל במ"ר הגמ' מסתפקת אם זה דומה לחלב. ולפי האג"מ מה שהגמ' מסתפקת במ"ר זה רק אם הוא מאכל, אבל מ"ר של סוסים גם אם ממצות מגופן הוא פירשא בעלמא.]

51 מג"א או"ח סי' רט"ז סק"ג.

52 אך אין זה מה שכתב המג"א, שהמג"א מבאר דעת הרר"י שכתב שמוסק הוא פירשא, וע"ז כתב המג"א שאין כוונת הרר"י שזה פירשא מפני שאינו נאכל, שהרי מכניסים אותו לדבש, אלא הכוונה שאין ע"ז איסור דם כי בשעה שיוצא הוא פירשא, ולכן גם אם אח"כ נותן לדבש מותר. אך עכ"פ מוכח במג"א שדבר שיוצא מן הטמא אם אין ע"ז שם מאכל אין עליו איסור יוצא מן הטמא, ולכן גם אם אח"כ מכניס לדבש מותר. [ועיין שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תעא ושו"ת חת"ס יו"ד סי' קיז ושו"ת יביע אומר ח"ז סי' יא בענין היתר המוסק].

53 ויש לחלק בין דבר שהוא בר אכילה כגון מ"ר אלא שהוא מאוס לבין דבר שהוא עץ בעלמא, שהרי מבואר להדיא שעור הקיבה כשנעשה יבש כעץ

מצואת האוזן והאף[54] שלא נחשב לפירשא אלא למאכל, אלא בהכרח צ"ל כיון שלמעשה מערבים להדיא הרי אינו קץ בהם.]

ג) דברים פגומים אסור עכ"פ מדרבנן אבל **השעלאק לא מתעכל בגוף האדם**[55] אלא הרי זה כבולע אבן, וא"כ לא שייך שם אכילה ע"ז, ולכן עדיף מדברים פגומים ששייך לאסור מדרבנן משא"כ כאן.

ד) **אין בשעלאק טעם** ולא ניתן עבור הטעם, **ובטל ברוב** האלקאהול.

[הרב וייסמאנדל השיג שכאן עיקר החומר הדרוש לרכך את השעלאק הוא האלקאהול, ולכן אינו בטל, ויש שהשיגו עוד שהרי האלקאהול מתאדה ונשאר השעלאק בלא רוב היתר (וא"כ חוזר וניעור[56]). עוד השיג הרב

מותר (רמ"א יו"ד סי' פז סעיף י') ועדיף ממ"ר. ועוד דמ"ר דעת הפרי תואר (סי' קג) שאסור רק מדרבנן שהרי אדם קץ בם.

54 כן הבאנו גם לעיל בשם הגרשז"א זצ"ל באות ג' ושם ציינתי לרמב"ם שמי האף הוא הלכה למשה, וגם יש לחלק בין דין סרוח כלפי משקה לענין טומאה, לבין סרוח כלפי מאכל לענין איסור והיתר, שאינו ראוי לגר.

55 והנה ברור שמאכלות אסורות גם אם אינו מתעכל במעיו אסור, אלא כוונת האג"מ שאין כאן לא הנאת גרונו ולא הנאת מעיו וממילא אין לזה שייכות לאכילה. והרב וייסמאנדל השיג שיש כאן אחשביה, אך יש לחלק דכאן אין הוא מחשיב את השעלאק למאכל, אלא הוא נשאר בגדר ציפוי למאכל, ובדרך משל אם נדבק עפר לתפוח ואינו יכול להסירו, האם באכילת התפוח הוא מחשיב את העפר למאכל. ועוד דלשיטתו צ"ע בהיתר אכילת שעוה, דאם ההיתר הוא מפני שאינו דבר מאכל, א"כ באופן ששמים שעוה על הסוכריות שוב יש לאסור מטעם אחשביה.

56 ועיין בעמק התשובה להה"ג ר' יחזקאל ראטה שליט"א סי' סו וסי' סח שלא אמרינן חוזר וניעור אלא כשהאיסור חוזר לתוקפו, אבל אחר הביטול כשנשאר ללא טעם לא אמרינן חוזר וניעור.

וייסמאנדל שליט"א דאין מבטלין איסור לכתחילה, ואם יש קונים ישראלים ה"ל כנתבטל בשבילם[57].

הה"ג ר' יחזקאל ראטה שליט"א בעמק התשובה[58] כתב כמה טעמים להיתר:

א) מה שהפמ"ג מביא מהש"ך שגם דבר שאין לו טעם לא בטל ברוב אלא בעינן ס', כבר חלקו עליו גדולי הפוסקים[59].

ב) מחלק דדוקא גיה"נ אע"פ שהוא כעץ ואין בו טעם בעינן ס' מפני שהתורה אסרתו, אבל שאר מיני איסור כגון נבילה כשאוכלו יבש מותר מה"ת, וכן מבואר בשו"ע[60].

ג) אע"פ שהנוב"י[61] פוסק להחמיר בנבילה שנסרחה, אך החת"ס[62] חולק על הנוב"י וסובר דכיון שנפסל מאכילת אדם הרי זה כעפרא בעלמא ופקע האיסור וכן ביד יהודה[63] חולק על הנוב"י, ולא קיי"ל כוותי' בזה.

---

57 כן הביא בשם הרעק"א והבי"ש (כנראה כוונתו לרעק"א בהגהותיו על השו"ע יו"ד סי' צט סעיף ה' בשם הריב"ש), והנה הט"ז בשם המהרש"ל מתיר וכן ס"ל לרדב"ז ח"ג סי' תתקע"ח ועיין בד"ת סי' קח ס"ק כ', והנה אין מבטלין הוא בודאי איסור, אבל בספק איסור יש מתירין, וכאשר הגוי מבטל למכור ורוב קונים הם גויים ג"כ יש מח' וא"כ הוי ס"ס, ועוד דדעת היד אפרים בגליון השו"ע יו"ד סי' צט דדוקא לבטל דבר שטעם האיסור לשבח, אך בנידון דידן אין לו טעם.

58 בעמק התשובה סי' סו דן בענין היתר אכילת השעלאק וציין לעיין מה שכתב בח"ב סי' סח בהיתר צבע אדום הנעשה מתולעים.

59 המנחת כהן, הפר"ח והמ"י.

60 ציין שם ליו"ד סי' צח דכל שאין בו טעם מותר אף בפחות מס', וא"כ איסור יבש כעץ א"צ ס' אפילו כשהמחה גוף האיסור.

61 נוב"י קמא יו"ד סי' כו.

62 חת"ס בחי' על מס' ע"ז דף סח.

63 יד יהודה סי' קג.

ד) כשנסרך מאכילת כלב גם הנוב"י מודה דשרי[64].

ה) דבר המאוס אע"ג שאסור בטל ברוב ולא בעינן ס'[65] אפילו בנמחה האיסור עצמו, וא"כ כאן בנתייבש ואין בו טעם אין סברא להצריך ס'.

ו) מה שהפמ"ג אוסר [לשיטת הש"ך] ומצריך ס' גם כשאינו נותן טעם, זה רק בנתערב ממשו של האיסור שאז נחשב שנהנה מהאיסור, אך כשאינו אוכל האיסור בכלל התבשיל אלא רק לצביעה[66] אין זה הנאה מגוף האיסור.

ה. היתר אכילת שעוה

מובא[67] בשם הגריש"א זצ"ל והגרשז"א זצ"ל ויבלחט"א הגר"ש וואזנר שליט"א ששעוה מותר באכילה, ויש מביאים ראיה מהמרדכי[68] שכותב שהיו מרתיחין הדבש להסיר את השעוה[69],ויש מביאים ראיה מהמשנה[70]:

---

64 ולענין צבע אדום מתולעים הרי נתייבש עד שנעשה אבק והרי זה כעפרא בעלמא.

65 שו"ע יו"ד סוס"י קד.

66 והנה בעמק התשובה כתב כן לענין צבע האדום שבא מתולעים, אך המנחת יצחק ח"י סי' סד כותב כן גם לענין השעלאק שרק בא להחזיק את החזותא והוי זו"ז גורם לענין חזותא ושרי.

67 הרב ויא שליט"א בספרו בדיקת המזון כהלכה פ"ז הערה 27.

68 מרדכי פ"ב דע"ז (דף לט. סוס"י תתל"ו). וכן מבואר ברמב"ם בפי' המשנה ע"ז פ"ב מ"ז, ומוזכר כעין זה במשנ"ב סי' קנח ס"ק יד.

69 ויש מפרשים כן במשנה בעוקצין פ"ג משנה יא:"חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה, בש"א משיחרחר", כלומר לחמם את החלות, אך יש מפרשים שהוא מעלה עשן להבריח את הדבורים כדי ליטול הדבש.

70 משנה ע"ז פ"ב מ"ז.

"אלו מותרין באכילה חלב שחלבו עכו"ם וישראל רואהו והדבש **והדבדניות**", והרמב"ם מפרש דבדניות היינו חלות דבש[71].

אך יש לעיין בטעם הדבר מדוע שעוה מותר באכילה, דאפשר שכ"ז אליבא דר' יעקב דס"ל שיש גזה"כ שכל מה שהדבורה מייצרת מותר, אך לדעת חכמים שס"ל שדבש דבורים מותר כיון שאינן ממצות מגופן צ"ב מדוע שעוה יהיה מותר, ולכאורה צ"ל כיון שאין זה מאכל ממילא אין זה נכלל ביוצא מן הטמא, וא"כ ה"ה לשעלאק.

ו. סיכום: ישנם[72] שמתירים אכילת השעלאק, מכיון שיוצא מן הטמא הוא דוקא בדבר מאכל, משא"כ השעלאק שאינו מאכל, ויש אוסרים[73] אכילת השעלאק.

ז. הערה: ישנן חברות כשרות שמקפידות שלא להשתמש במוצר השעלאק ובמקום זה משתמשים בשעוה של דבורים, ולכאורה זה רק לשיטת ר' יעקב שכל תוצר של דבורה מותרת, וא"כ לא מובן מדוע הם אוסרים מזון מלכות. ואם נאמר ששעוה מותר באכילה גם לדעת חכמים אע"פ שממצות מגופן[74] מפני שהשעוה לא נחשב למאכל (וממילא אינה נכללת באיסור של כל היוצא מן הטמא), אז סברא זו שייכת גם להתיר אכילת השעלאק.

---

71 ויש שהביא ראיה מהמשנה במכשירין (פ"ה מ"ט) :"כל הנצוק טהור חוץ מדבש הזיפין", ופי' רש"י (סוטה דף מח:) שנכתת השעוה עם הדבש, ואם היה אסור באכילה היה למשנה להשמיע זאת.

72 האג"מ ועמק התשובה, וכן יוצא לשיטת הגר"מ שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות לפי הטעמים שמתיר מזון מלכות (אלא שהוא התיר רק לצורך חולה).

73 הבאתי דעת הרב וייסמאנדל שליט"א, וכן מובא בשם הגריש"א זצ"ל. וישנם השגחות כשרות שמקפידים שלא להשתמש בזה.

74 שהרי המציאות של ייצור השעוה שונה מהדבש, וגם ספק גדול אם אנו יכולים לקבוע על שום דבר אחר שנחשב אינם ממצות מגופן, כי ההגדרה של חז"ל שונה מהחוקרים, וא"כ בספק תורה אין לסמוך ע"ז בפרט שבגמ' מסתפקים במ"ר של חמור אם נחשב ממצות מגופן.

והנה יש חברת כשרות שסומכת על ההיתר של האג"מ[75] ומשתמשים בשעלאק, ובכל זאת אוסרים מזון מלכות. והביאור מפני שמחמירים גם לדעת חכמים שרק דבר שאין ממצות מגופן מותר והוא דבש דבורים, ומה שמתירים את השעלאק הוא מפני שאין זה מאכל וממילא אינו נכלל באיסור של היוצא מן הטמא, משא"כ מזון מלכות שכן נחשב למאכל אלא שטעמו מר, וממילא אסור מצד היוצא מן הטמא.

75 והגר"י בעלסקי שליט"א סובר שעיקר ההיתר הוא משום שאין ע"ז שם מאכל וזהו היתר לא רק על היוצא מן הטמא, אלא אף על חלק מהבהמה שאינו מאכל, כגון סוף הקרן שאינו מוציא דם כשחותכים אותו וכן לענין תחתית הפרסה, וכן שער הבהמה.

הרב גבריאל פרייס

בענין חומץ יין המתחמצת בתחילה ע"י שכר

נתעוררה שאלה במפעל א' שעושים חומץ משכר, וכעת רוצים לעשות גם חומץ מיין כשר. והנה כדי לחמץ היין, בתחילה רוצים לערב בו קצת חומץ, בערך שליש, למהר החמיצה, ועל ידי אותו חומץ, היין נעשה כולו חומץ ביום אחד. אבל אם לא יתחילו בחומץ, צריכים להמתין לכל הפחות שבועיים כדי להחמיץ את היין מעצמו. וכיון שאין להם במפעל שום חומץ מיין כשר, צריכים לערב בו סתם חומץ שלהם, דהיינו חומץ שכר. אחר החמיצה הראשונה, בערך כ"ד שעות, נוטלין מבית חמיצה (שנקרא acetator) שני שלישים מהחומץ החדש ונשאר שם שליש, ושוב מוסיפים עוד יין להתחמץ שם (ע"י החומץ הנשאר) ואחר החמיצה השניה נוטלין עוד שני שלישים מחומץ יין החדש ונשאר שם שליש, ומוסיפים יין וכו', וכך חוזרים חלילה בלי הפסק.

ואף שלא ביקשו תעודה לפסח, מ"מ יש לדון על חומץ יין זה אם מותר לקיימו בפסח, ואולי אפילו להשתמש בו. דאף שודאי החומץ שנעשה בראשונה בתהליך זה חמץ גמור הוא – דיש בו שליש חומץ שכר – וגם פעם שני ושלישי וכו', מ"מ אם אומדים לפי חשבון אחרי כמה ימים, החומץ של שכר נפחת והולך עד שהוא פחות מששים ובטל האיסור, דאין אומרים חתיכה נעשה נבילה בחמץ (כמש"כ המג"א או"ח סי' תמ"ז ס"ק ל"ח) וכיון שנתערב קודם הפסח יש להתירו (וכמש"כ הרמ"א שם סעיף ד').

אמנם אולי אין אומדים החמץ לפי חשבון, אלא כיון שהוא מחמץ את היין בזמן כל כך קצר הרי פעולתו ניכרת, אשר על כן יש צד חזק לומר שיש בו דין חמץ לעולם. דהנה כתב המג"א סי' תמ"ב ס"ק ט' וז"ל, והרמב"ן [צ"ל והראב"ן] כ' בסי' ח' מעשה בא' שבישל דבש והחמיצו בשמרי דבש שבישל כל השנה, ודבש הראשון שבישל היה מחומץ בשמרי שכר, וזה שבישל עתה היה רביעי או חמישי לו, והתיר רבינו יעקב להניחו עד אחר הפסח ולמוכרו דלא קניס ר"ש בחמץ שעבר עליו הפסח אלא היכא דאיתי'

בעיני', ונפלאתי על דבריו דהכא כיון דמעמיד חשוב כאלו הוא בעיניה, עכ"ל.

שוב ראיתי בשבות יעקב (חלק ב' סימן ט"ז), שכבר עמד על נידון דידן (כנראה) ומסיק דצריך לבער את החומץ יין קודם לפסח, ודבריו מבוססים על המג"א הנ"ל.

והנה מלבד מה שיש לחקור אם פעולת החומץ של שכר על היין דומה לפעולת שמרי השכר על הדבש - ונחזור לזה לקמן בע"ה - דברי המג"א עצמם צריכים ביאור. דאע"פ דכשפעולת האיסור ניכרת אינו בטל אפילו באלף, וכדאיתא ביו"ד סימן פ"ז במעמיד גבינה בעור קיבת נבילה, מ"מ מנא ליה לומר שהיתר שנאסר על ידי איסור שמעמיד אותו, הוא עצמו נאסר עד שאם לקח זה ועשאו מעמיד להיתר אחר עדיין יהא אסור גם בלי חשבון על האיסור שבו?

והנה בתמורה (יב.) תנן, אין המחומץ מחמיץ אלא לפי חשבון, ופרש"י שם ד"ה ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון וז"ל, עיסה של חולין שנתחמצה בשאור של תרומה הרי כולה אסורה, ואם נפל מאותה עיסה לתוך עיסה אחרת של חולין וחימצה, אינה אוסרתה אלא לפי חשבון שאור תרומה שמעורב בה, כלומר אם נפל בעיסה אחרונה מן הראשונה שיעור גדול כל כך שיהא בו משאור של תרומה שנתחמצה ממנו כדי לחמץ את האחרונה, אסורה אף האחרונה, ואם בין הכל מה שפנל מן הראשונה לתוך האחרונה אין בו אלא כדי לחמץ אחרונה מותרת האחרונה שלא נפל בו מן התרומה כדי לחמץ, עכ"ל.

וכבר עמדו האחרונים בזה - עיין מקור חיים סימן תמ"ב ביאורים ס"ק ו' שנדחק ליישב. וגם היד יהודה סימן פ"ז ס"ק כ"ו האריך בענין זה. וכדי ליישב המג"א כתב לחלק בין דבר שאין יכול להתחמץ מעצמו כלל - וכגון דבש - דאז אמרי' שכל חימוצו אזיל בתר דבר המחמץ, ובין עיסה שיכולה להתחמץ מעצמה אבל השאור של תרומה ממהרת חמיצתו, ובזה אמרינן אין החומץ מחמץ אלא לפי חשבון, ע"כ תמצית דבריו, ומסיק בצ"ע.

וכן הקשו הפוסקים על המג"א מדברי הבית יוסף סוף סימן קט"ו וז"ל שם, כתב רבינו ירוחם בנ"ה ח"ה (מה ע"ד): בעל העיטור (ח"ב הלכות ביעור חמץ קכו ע"ג) פירש הא דתניא (חולין ד.) חמצן של עוברי עבירה מותר

מיד מפני שמחליפין פירוש מפני שמחליפין את השאור וע"י תערובת הוא ומותר, אבל חמצן של כותים אסור עד לאחר שלשה אפיות כדקתני התם (תוספתא פסחים פ"ב ה"א) של נחתומין לאחר ג' שבתות מפני שמבטל הוא, עכ"ל [ר' ירוחם], ויש ללמוד מכאן למי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של גוים ולקח חלב זה והעמיד בו אחר, ומהאחר אחר, שמותר ליקח מחלב שלישי זה ולהעמיד בו חלב אחר ואוכלו, דלאחר שלש פעמים כבר כלה חלב של גוים, עכ"ל. הנה דאחרי שכלה האיסור יש להתיר, דהא כלה, ואין משערים אלא לפי חשבון.

ועיין בספר חקרי לב (יו"ד סימן קל"ט) שהקשה כן על המג"א, ותירץ וז"ל, שי"ל דהנך שמרי שכר שנותנים בדבש להעמידו היו השמרים יורדין למטה, שכן הוא דרך השמרים והוי באיסור ניכר, וכי היו עושין מדבש זה דבש שני היינו שהיו לוקחין השמרי שכר שבשולי חבית דבש הראשון בדבש ב' וכן בג' ובד' דבכי האי אין כאן זוז"ג כלל דכוליה גורם דאיסור חשוב, והרי זה דמי למי שהניח שאור ע"ג עיסה ושוב לקח השאור וחימץ בו עיסה שניה דעל דרך זה אף אי חימץ מאה עיסות בדרך זה כולי אסורות ובהכי ל"ק גם בדברי המג"א וכמובן, ושוב ראיתי הדבר בבירור בעטרת זקנים שכ"כ להדיא שהשמרים יורדין למטה בשולי החבית ואין מתערבין ע"ש בסימן תמ"ב, עכ"ל.

והנה גם אני ביקרתי וחקרתי בענין זה במפעל אחד שתחת השגחתינו שעושים יין דבש ואישרתי שכן הוא – השמרים יורדים למטה ושוב משתמשים עמו עבור הייצור שבא. ואם היו שמרים אלו נעשים מחמץ, פשיטא שיש להחמיר על כל הבא ממנו.

אכן אף שבזה יש לפרש למה צריך לבער דבש שנתחמץ באופן זו, עדיין אין דברי החקרי לב מספיקים לפרש כוונת המג"א במה שכתב שהחמץ כאילו הוא בעין. דאם הוא בעין במציאות כמש"כ החקרי לב, מלבד שאין כאן חידוש בהלכה, איך התיר רבינו יעקב (בר פלוגתתו של הראב"ן, שנזכר לעיל)?

ועיין בדגול מרבבה סימן קט"ז שכתב לחלק בין נידון הב"י (שהובא בט"ז סוף סימן קט"ו) ונידון המג"א וז"ל, ואולי שאני חלב של עובד כוכבים שאינו אסור רק מספק, עכ"ל. [ואגב מצאתי שתמה הרה"ג הרב ישראל

בעלסקי (עיין OU I-55) על הדגול מרבבה וז"ל, דהא כל ההיתר לגבי חלב נלמד מחמץ שעבר עליו הפסח כמבואר בבית יוסף הנ"ל, ע"כ. ונראה שאין זה קשה על הדגול מרבבה, עיין מנחת ביכורים שפירש התוספתא פסחים הנ"ל, דכותיים נחשבים כגרי אמת אלא דשמא אינם מקדשים החודש בדקדוק.] ומ"מ קשה לירד לסוף דעת הדגול מרבבה בהבדל זה. וגם צריך עיון איך ליישב דבריו עם המשנה בתמורה הנ"ל.

ונראה ליישב דברי המג"א באופן אחר (ואולי עולה בקנה אחד עם היד יהודה הנ"ל). דיש לדייק בדברי הראב"ן שחשב החמץ כאילו הוא בעין, ומוסיף המשנה ברורה (שם ס"ק כ"ה), "כאילו הוא בעין ממש". ונראה דיסוד דבריו הוא מש"כ בע"ז דף לה. בנוגע לגבינת עכו"ם שהועמדה על ידי קיבת נבילה, וז"ל הגמ', כיון דאוקמיה קא מוקים, חשיב ליה כמאן דאיתיה לאיסוריה בעיניה, ע"כ.

והנה יש להבין דברים אלו באחד מב' אופנים: א') כיון דהאיסור הוא מעמיד את ההיתר, אינו בטל אפילו באלף, דאין שם "תערובת" חל על דבר שאיסורו ניכר, ולכן אין כאן ביטול. וכעי"ז, עיין בערלה פ"ב משנה ד', כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה ובערלה וכלאי הכרם אסור, ופירש הרמב"ם שם וז"ל, כי כשילוש אדם בשאור והחמיץ הבצק, אפילו יהיה אותו שאור פחות מכשיעור, כיון שנתפרסמה פעולתו נחוש לו, עכ"ל. והכי נמי כן הוא, כיון שפעולת הקיבה נתפרסמה, ר"ל ניכרת, הרי אין כאן ביטול, ואסור אפילו באלף. ב') כאילו הוא ממש בעין. ואף על פי שהוא דומה להמחמץ והמתבל בפרט זה, שאינו בטל, מ"מ הרי הוא דרגה גבוהה יותר מן המחמץ. דהנה מצינו בגבינה שהמעמיד משנה ההיתר לגמרי עד שפנים חדשות בא לכאן, שמדבר נוזל נעשה לדבר גוש, ובדבש מחמץ דבר שלעולם אינו מתחמץ מעצמו. ואם כן שייך לומר על הדבר החדש דאזיל בתר האיסור, כאילו הוא בעין ממש. אבל העיסה הלא הוא יכול להתחמץ מעצמו. ואף שנתחמצה כשיעור יותר גדול ומיהר חימוצו על ידי השאור של איסור, מ"מ אין כאן פנים חדשות.

ולפי זה אין להקשות על המג"א מהמשנה בתמורה, דשם איירי בעיסה שמתחמצת מעצמה ורק שהשאור של תרומה ממהר אותו חימוץ ומגדל אותו. וכן בחלב שנתחמץ ע"י חלב נכרי, שהזכיר בבית יוסף לעיל, מיירי

בגבינה רכה, ולא גבינה קשה, דיכול להגבין גבינה רכה על ידי חימוץ מחלב בלבד. ומה שכינה הב"י בלשון מעמיד לאו דוקא שיש בו דין מעמיד ממש אלא הוא מתאר שם פעולה בלבד.

ואפשר לומר דזהו נקודת המחלוקת בין רבינו יעקב, שהתיר הדבש לקיימו בפסח, ובין הראב"ן, שאסרו – שנחלקו בפי' דברי הגמרא הנ"ל שהאיסור הוא כאילו הוא בעין.

ונראה לפי זה שיש עוד נפקא מינה, דלפי מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שהאיסור נחשב כאילו הוא בעין ממש, אף אם יכול להסיר האיסור לגמרי, באופן תרי גלי דמלחא (חולין קיב.), עדיין לא פקע שם האיסור מן הנשאר. אבל אם דנין את האיסור רק משום שאינו בטל אבל אינו בעין ממש, אפשר שיש להקל – עיין במסורה חוברת א' בענין האנזיימס אות י"א (עמ' נז-נח) שחקר הרה"ג הרב צבי שכטר בענין זה וצידד לקולא. ועיין עוד בדרכי תשובה סימן פ"ז אות קמ"ד מש"כ בזה.

לחזור לענין הראשון, חומץ יין שנתחמצה ע"י חומץ שכר, אף אם נאמר שפעולת חומץ השכר ניכרת במה שממהרת את החימוץ ולכן אינו בטל אפילו באלף, מ"מ כיון שהיין יכול להתחמץ מעצמו, נראה שיש לחומץ שכר רק דין מחמץ שאינו בטל, דומה לפעולת השאור של תרומה בעיסה של חולין, ועליו תנן אינו מחמץ אלא לפי חשבון, ומאחר שהוא פחות מששים קודם לפסח אין צריך לבערו.

אך אף בזה, שנקט השבות יעקב בפשיטות שהחומץ שכר ניכרת ביין, אולי יש לומר להיפך, דכיון שאין נותנים החומץ שכר לתוך היין אלא למהר את החימוץ, אין זה חשוב ניכרת. דאע"פ שעתה, בתחילת התהליך, פעולתו מראה שיש בו חומץ (שכר), מ"מ אחר זמן מה כיון שיכול להתחמץ מעצמו מי יאמר שזה חשוב ניכרת, אפילו עתה (ואינו דומה לשאור של תרומה ששם הרי מלבד שממהר את החימוץ גם מנפח את העיסה, אף שלא נאמר עליו פנים חדשות כנ"ל).

וכן כתב באגרות משה (יו"ד חלק ב' סימן מ"ח) בענין נתינת רענעט לתוך הקאטעד טשיז וז"ל, ואף שאומרים שגם בגבינה זו דקאטעד טשיז נותנים מעט רענעט, הנה אף אם נימא שרענעט הוא דבר אסור, מסתבר שאין להחשיבו מעמיד, כיון דאין להגבינה שום תועלת מזה דלא משובח טעם

הגבינה במעט הרענעט שנתנו שם יותר מכפי שהועמדו מעצמם מצד הזמן והחום, ומה שמיהר להעמיד ע"י הרענעט אין זה כלום בטובת הגבינה אלא הוא טובת המוכר שיש לו הגבינות איזה ימים קודם ואין שייך לאסור מצד זה מטעם שהרענעט מעמיד, עכ"ל.

מאידך, עיין במשנה ברורה מש"כ בשם אחרונים סימן תס"ד ס"ק י' וז"ל, יין שנתן בו חרדל בעודו תוסס כדי שיעמוד במתיקותו ולא יתקלקל, מותר לשהותו אבל לא לשתותו, עכ"ל. הרי אף שקודם נתינת החרדל כבר היה מתוק, מ"מ יש ליין זו שם קטניות, ואסור לשתותו, כיון דאין לו קיום אלא ע"י החרדל. ועיין בשו"ת הר צבי (יורה דעה סימן פ') שחקר בזה. ונראה לומר גם בנידון דידן, אף שלאחר זמן יכול להתחמץ, אבל עתה הלא אין קיום לחומץ זה אלא על ידי החמץ. ואם כן נראה לומר דלא פקע איסורו אפילו לאחר זמן.

אבל ידידי הרב עלי גרסטן נ"י דחה דאין ראיה מיין שנתן בו חרדל לנידון דידן, דהנה החרדל אינו אסור אלא בפסח ודבר ידוע היה אז דאין מצוי יין מתוק אלא אם כן יש בו דבר שמקיים את מתיקותו, וזה מראה עליו שהוא פועל עכשיו. אבל בנידון דידן שאין פעולתו ניכרת עכשיו אין ראיה. אכן על כרחך סבר השבות יעקב דכיון שהאיסור ניכרת בתחילה וחשוב מעמיד אז, א"כ אפילו אחר זמן שאין פעולתו ניכרת, מ"מ לא פקע איסור שחל עליו מתחילה.

שוב נתברר שהמפעל הנ"ל יכולים לקנות ולהפריד חומץ קטניות ולהשתמש באותו חומץ בלבד לתהליך זו, ואם כן יש צדדים להקל אפילו להשתמש בו בפסח.