



יוצא לאור על ידי

איחוד קהילות החרדיות באמריקה
הרב צבי שכטר – הרב מנחם דוב גנק
עורכים

חוברת כ"ב

חשון תשס"ז

נוא יארק

שיעורים על פ"ק דקידושין מפי השמועה מרבינו הגרי"ד סולוביצ'יק זללה"ה נערך על ידי הרב נעם גארדאן על פי רשימות של הרב צבי שכטר

- דף ז. מקודשת מדין שניהם.....ג
בענין אדם חשוב.....ו
בענין חצי איש.....ז
וניפשטו לה קידושי בכולה.....יא
- דף ז: בבעיות רבא.....טז
בענין שיראי.....טז
- דף ח. בענין מקדש בכלי פחות משוה פרוטה.....יח
בענין מקודשת וישראלים.....יט
בענין קדשה במשכון.....כא
- דף ח: נטלתו וזרקתו לים.....כז
בענין תנם על גבי סלע.....ל
בענין שטר קידושין.....לא
בענין שטרי פסיקתא.....לד

בירורי הלכה

- דם שבישלו.....לח
הרב מנחם דוב גנק
- עוד בענין הנ"ל.....מג
הגאון הרב נסים רביבו זצ"ל

נד.....	דג המעושר עם חלבון הרב צבי שכטר
נז.....	בראנגוס וזיבו הרב ישראל בעלסקי
נח.....	עוד בענין הנ"ל הרב ישראל בעלסקי
ס.....	שבלולים (לנקניק) הראויים לאכילה הרב צבי שכטר
סא.....	עוד בענין הנ"ל הרב ישראל בעלסקי
סב.....	חלב עכו"ם וגבינותיהם הרב אברהם גארדימער
סט.....	בדיקת הריאה לספרדים הרב אהרן טייטלבוים
עט.....	כשרות דבש אילני סרק הרב יחיה טובול

© 2006
All Rights Reserved

Orthodox Union
11 Broadway
New York, NY 10004
(212) 563-4000

מפי השמועה ממרן הגרי"ד סולוביצ'יק זצ"ל

שיעורים על פ"ק דקידושין

דף ז. מקודשת מדין שניהם

איתא בגמרא, תן מנה לפלוני ואקדש אני לו מקודשת מדין שניהם, דהיינו מדין ערב ומדין עבד כנעני. והנה בתן מנה לפלוני ואקדש אני לך המקדש הוא הנותן את הכסף. וא"כ יש לראות למה לא ציירה הגמרא מדין שניהם באופן יותר מחודש באומרת רחל ליעקב יתן ראובן מנה לשמעון ואקדש אני לך שמהני מדין שניהם אף שאין למקדש שייכות עם הכסף הניתן. ונראה דאדרבה מזה מוכח שדין שניהם מהני רק כשיש למקדש שייכות עם הכסף. ואם רחל אומרת ליעקב יתן ראובן מנה לשמעון ואקדש אני לך אינה מקודשת.¹

עוד איתא בגמרא, בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך מהו אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא מקודשת אמר ליה רב אשי למר זוטרא אם כן הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות.

וקשה מה טעם הוא זה לומר שאינה מקודשת מדין שניהם (דהיינו שנתנית האשה תועיל לאיש מדין עבד כנעני וקבלת האיש תועיל לאשה מדין ערב) ומה ענין קידושין אלו לקנין אגב. והנראה דבשלמא דין עבד כנעני יש כאן שנתניתה מהני כנתניתו. אולם דין ערב אין כאן. דדין ערב בתן מנה לפלוני ואקדש אני לך אינו משום שקבלת פלוני היא כקבלת האשה אלא משום שהיא מתחייבת כערב ע"י נתינת המקדש והוא מקדשה בהתחייבות זו.² דהיינו שהוא מקדשה תמורת התחייבות ערב שהיתה צריכה לחול עליה. והוי כמקדש בהרוחת זמן

1 וגם יש לומר לאידך גיסא שבציר דידן פשיטא שמצופים ב' ההלכות ורחל מקודשת ליעקב. והגמרא ציירה הא דתן מנה לפלוני ואקדש אני לו שהוא חידוש טפי. דהוה אמינא דלא מהני משום שפלוני שקבל את הכסף שהוא המקדש דינו להיות הנותן וא"א להנותן להיות המקבל, קמ"ל. (מ"ש ורבינו הודה לסברתו.)

והנה התוספות רי"ד כתב שהוא הדין אם אמרה תן מנה לפלוני ואקדש לפלוני אחר מקודשת. הרי שלא חשש התוספות רי"ד להא דאין למקדש שייכות עם הכסף הניתן, דלא כסברת רבינו. אולם החמדת שלמה כתב שלהרמב"ם בהא דהתוספות רי"ד אינה מקודשת דהרמב"ם אמר בדין שניהם שהמקדש אומר שמקדשה בהנאת מתנה שקבל ברצונה. הרי דבעינן שתקבל הנאה מחמת המקדש. ובהא דהתוספות רי"ד אין מגיע לה הנאה מחמתו. ודברי החמדת שלמה הם כעין דברי רבינו.

2 וכ"כ בקובץ שיעורים אות מ'.

אליבא דהרמב"ם והראב"ד דסברי שמקדשה בהתחייבות שנולדה במה שהרויח לה זמן. ומעתה בתן מנה לפלוני שפיר יכולה להתחייב כערב במה שהוא נותן מנה על פיה. אבל בהילך מנה הרי היא נותנת מנה על פי עצמה ובזה אין מקום להתחייבות שא"א שהיא תתחייב לעצמה. ולכן ליתא לדין ערב בזה.

והנה מדברי הרמב"ם מוכח כדברינו שדין ערב הוא משום שהיתה ראוייה להתחייב כערב ולא משום שקבלת פלוני היא כקבלתה. שהרמב"ם כתב בפ"ה מאישות הכ"א, 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 הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה, עכ"ל.³ הרי שהרמב"ם אומר פעמיים שהיא מקודשת במה שנהנית מנתנת המקדש לפלוני. (בהנאת מתנה זו, הרי נהנית ברצונה שנעשה.) ומעתה אם טעם דין ערב הוא שקבלת פלוני היא כקבלתה קשה למה בעינן שתהנה מהנתנה. ולדברינו שצריכה להתחייב כערב ניחא דבעינן הנאתה עפ"מ"ש הגמרא בכבא בתרא (קעג:): שהערב משעבד נפשיה בההוא הנאה דקא מהימן ליה. וכיון שערב משתעבד משום ההיא הנאה גם באשה בעינן הנאתה לדין ערב.

אולם יש לדחות ראייה זו ולומר שהרמב"ם הצריך שתהנה משום שסובר שבקידושין בעינן כסף שיש לה ממנו הנאה.⁴

ואין להקשות על מ"ש שהטעם דלא מהני הילך מנה ואקדש אני לך הוא דליתא לדין ערב ממ"ש רב אשי אם כן הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות, דאין זה הטעם דלא מהני אלא הוכחה דלא מהני. וההוכחה היא דאי מהני הילך מנה ואקדש אני לך צריך שגם בממונות יועיל הילך

3 רבינו העיר במ"ש הרמב"ם שהיא מקדשת במה שנהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה, דלמה הזכיר הרמב"ם שפלוני נהנה בגללה, ומה איכפת לן בהנאת פלוני. ונראה שלא נתכון הרמב"ם לומר שהקידושין תלויין בהנאת פלוני אלא שלדין ערב בעינן קבלת בן דעת. והרמב"ם סובר בזה כשיטת הרשב"א (לקמן ח: ד"ה הא דתניא) שהאומרת השלך מנה לים ואתקדש אני לך אינה בכלל דין ערב ואינה מקודשת. שלדין ערב בעינן נתינה לבן דעת. עוד העיר רבינו שהרמב"ם כתב בהכ"א דין ערב ודין שניהם. ובהכ"ב כתב דין ערב כנעני. וסדר הדברים תמוה שהקדים דין שניהם לדין ערב כנעני. ורבינו טרח מאוד ליישב פליאה זו ולא עלתה בידו.

4 כ"כ בחדושי הגר"י על הרמב"ם במכתבים בסוף הספר דף פב. המחנה אפרים (הלכות ערב סימן א') פירש שהרמב"ם הצריך שתהנה משום שהיא מתקדשת בהנאה שנחשבת ככסף. ובפשטות רבינו מנע מלפרש כן עפ"י מה שביאר לעיל (בד"ה המקדש במלוה אות ב') שהנאה אינה ככסף.

מנה ואקנה לך שדה. וא"כ למה לא אישתמיט תנא בשום דוכתא למימר דנכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות כי האי גוונא. וכל זה הוא הוכחה דלא מהני. וטעמא דלא מהני הוא משום שבנותן המקנה לקונה אין המקנה יכול להתחייב מדין ערב, כמ"ש.

עוד יש להוכיח כדברינו בביאור דין ערב מדברי הרמב"ם בהלכות מכירה. שבפ"א ה"ו פסק הרמב"ם דין ערב בקנין כסף ובפ"ה ה"ז פסק דין עבד כנעני בקנין חליפין. והמשמעות היא שדין ערב לא מהני בחליפין ודין עבד כנעני לא מהני בכסף. ומה דלא מהני דין ערב בחליפין נחא למ"ש שבדין ערב היא מתקדשת תמורת ההתחייבות שהיתה צריכה לחול עליה. ומה שהוא פוטר מהתחייבות הוא שוה כסף דהוי ככסף. אבל אין זה ככלי ולכן לא מהני לקנין חליפין. וכל זה כדברינו שדין ערב מהני משום שהיא מתחייבת כערב. אבל אם נאמר שדין ערב הוא שקבלת פלוני היא כקבלתה אין טעם לחלק בין כסף לחליפין.⁵

אולם מה שמשמע מדברי הרמב"ם שאין דין עבד כנעני בקנין כסף דממונות קשה דמאיזה טעם לא יועיל נתינת אחר לקנין כסף.⁶ ויש לתרץ עכ"פ לדעת הסמ"ע (חו"מ ריש סימן ק"צ) שעיקר קנין כסף הוא פרעון. ולכן לא מהני נתינת אחר דפרעון צריך להיות מהמתחייב. ואע"ג דקיי"ל דאחר יכול לפרוע חובו של חבירו אין זה נקרא פרעון אלא שמאחר שקבל המלוה את סכום החוב שוב אין לו תביעה על הלוה. אבל תירוצו זה אינו אלא לדעת הסמ"ע והעיקר בביאור קנין כסף אינו כוונתה אלא כהט"ז והנתיבות שהוכיחו שקנין כסף הוא מעשה קנין ואינו מדין פרעון. וא"כ צ"ע לבאר דעת הרמב"ם בזה.

5 אולם בהידושי הגר"ח והגר"ז על הש"ס (דף קד-בענין ערב ועבד כנעני) הובא בשם הגר"ז זצ"ל שדין ערב הוא דקבלת האחר היא כקבלתה. וביאר טעם הרמב"ם שדין ערב הוא בכסף ולא בחליפין משום שבכסף ענינו שיגיע אליו הכסף ולכן יכולים להחשיב שהגיע הכסף לו אף שהגיע לאחר. אבל חליפין אין ענינו שהגיע אליו הכלי אלא שיש מעשה קנין במשיכת המוכר את הכלי מרשות הלוקח. ודין ערב לא מהני לזה.

6 מקושיית רבינו דמאיזה טעם לא יועיל דין עבד כנעני בממונות חזינן שהוא סובר שדין עבד כנעני סברא הוא ואינו גזירת הכתוב. דאם גזירת הכתוב הוא יש לומר כהר"ן (ג. בדפי הרי"ף ד"ה איתמר משמיה דרבא) דגמרינן דין עבד כנעני רק בקידושין ולא בממונות. והאחרונים דנו באם דין עבד כנעני הוא סברא או גזירת הכתוב. עיין בזה בכסף משנה פ"א ממכירה ה"ז, פני יהושע ד"ה: מדין עבד כנעני, חמדת שלמה ד"ה אמר רבא, וחדושי רעק"א ד"ה בהר"ן. והספר המקנה (קונטרס אחרון סימן כ"ט סעיף ב' ד"ה אמרה לו) כתב שהרמב"ם לא הזכיר דין עבד כנעני במכירה משום דזכות הוא לו ופשיטא מסברא שמועיל נתינת אחר בשבילו. ודוקא גבי קידושין דלא הוי זכות אין לומר מסברא שנתנית אחר מועלת ובעינן לימוד מעבד כנעני.

בענין אדם חשוב

איתא בגמרא איתמר נמי משמיה דרבא וכן לענין ממונא. והרשב"א (ד"ה איתמר נמי) הביא שהר"ח פירש דקאי אדין אדם חשוב ומיירי בקנין חליפין. דהיינו שההנאה של המקנה שקבל הקונה שהוא אדם חשוב מנה ממנו מהני כאלו נתן הקונה כלי למקנה לקנות בו על ידי קנין חליפין. עוד הביא הרשב"א שהרמב"ן הקשה על הר"ח שבסוגיא הוזכר רק קנין כסף ולא קנין חליפין. והרשב"א תמה על קושית הרמב"ן וכתב שהביאור בשיטת הר"ח הוא שבאדם חשוב אין כאן אלא הנאה ולא כסף וכדי לקיים כוונת המקדש ודעתו אנו רואים את הנאתו כאלו יש בה ממש. ולכן לגבי אשה וקרקע שנקנין בכסף רואין אנו את ההנאה ככסף. ובמטלטלין שנקנין בחליפין רואין אנו את ההנאה ככלי.

אולם קשה להבין תמיהת הרשב"א על קושית הרמב"ן. דשפיר התקשה הרמב"ן בדברי הר"ח דאיך מהני הנאת אדם חשוב לחליפין הא לחליפין בעינן כלי. ובשלמא לקנין כסף איכא למימר שהנאה ככסף אבל מהיכי תיתי למימר שהנאה ככלי.⁷ והנראה בדעת הר"ח והרשב"א שבנוגע לצורת הקנין בכסף⁸ וחליפין אין חילוק בין שנותן הקונה למקנה בין שנותן המקנה לקונה. בשניהם יש אותו מעשה קנין דכסף וחליפין. ובזה מתורצת קושית הרמב"ן איך מהני הנאת אדם חשוב לחליפין הא לחליפין בעינן כלי, דנתינת כלי מהמקנה להקונה מהני למעשה קנין דחליפין.⁹ אלא שמלבד הנתינה דבעינן משום מעשה הקנין בעינן גם נתינה מהקונה למקנה כדי שתהיה לו דעת מקנה להקנות את החפץ. ולזה מהני דין אדם חשוב דיש כאן דעת מקנה על ידי ההיא הנאה שהקונה האדם חשוב קבל כלי ממנו.

ונראה להביא ראיה לדברינו בדעת הר"ח שיש צורת קנין דחליפין גם בנתינת המקנה להקונה מסוגית הגמרא בב"מ (מז). שנחלקו רב ולוי אם קונין בכליו של קונה או בשל מקנה. והגמרא ביארה טעם המחלוקת שרב שאמר בשל קונה סובר דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה כי היכי דלגמר ולקני ליה. ולוי שאמר בשל מקנה סובר שבההיא הנאה דקא מקבל מינה גמר ואקני ליה. הרי שלא

7 וכן הקשה הקצות החשן (סימן ק"צ סק"ג) ועיי"ש מה שתירץ.

8 הר"ח לא הזכיר אלא חליפין אבל רבינו ביאר את שיטתו גם לענין קנין כסף עפ"י דברי הרשב"א שהמשיך את דברי הר"ח גם לענין כסף.

9 הרי שרבינו פירש דברי הר"ח דמיירי שהמקנה נתן כלי להקונה האדם חשוב. וכן הוא הגירסא בדברי הר"ח באוצר הגאונים. אולם הרשב"א הביא שהר"ח כתב שהמקנה נתן מנה לקונה.

נחלקו בצורת מעשה הקנין אלא באיזה אופן יש יותר דעת מקנה.¹⁰ ומזה מוכח כדברינו שיש צורת מעשה קנין דחליפין בתרוייהו.

אולם קשה להבין מה שנראה מדברי הרשב"א שהר"ח אמר סברתו גם בקנין כסף. שזה מסתבר שמצורת קנין כסף צריך שהקונה יתן את הכסף להמקנה. דלא מיבעיא לדעת הסמ"ע (ח"מ ריש סימן ק"צ) שכסף הוא פרעון אלא אפילו להט"ז והנתיבות שהוכיחו מן הגמרא שאינו פרעון אלא מעשה קנין מ"מ מסתבר דבעינן מעשה קנין בצורת פרעון דהיינו נתינת הקונה להמקנה.¹¹

והנה לדברי הרשב"א שיש צורת קנין כסף בנתינה מהמקנה להקונה ולכן באדם חשוב יש קנין כסף קידושין בנתינת מנה מהאשה להאדם חשוב יש לבאר למה כתב הרמב"ם דין אדם חשוב (בפ"ה מאישות הכ"ב) בהלכה אחת עם דין עבד כנעני. שדין אדם חשוב מחדש דין בנתינת כסף קנין דמהני נתינה מהאשה להמקדש ודמי לדין עבד כנעני שמחדש דמהני נתינה מאחר לאשה. אבל אם דין אדם חשוב הוא משום שהנאה כסף אז אין זה דין בנתינת כסף קנין ואין מקומו עם דין עבד כנעני. וביותר א"א לומר שדין אדם חשוב הוא משום שהנאה כסף למה שהוכחנו (לעיל ו': בענין מקדש במלוה אות ב') שהנאה אינה כסף.

בענין חצי איש

איתא בגמרא שהאומר התקדשי לי לחצי מקודשת ולא ממעטינן ליה מאיש ולא חצי איש. והראשונים נחלקו אם מוקמינן לדרשה דאיש ולא חצי איש למילתא אחרינא או דבכלל ליתא לדרשה. והסוברים דאיתא לדרשה נחלקו במאי מוקמינן לה.

הראב"ד (הובא ברשב"א) פירש דגמרינן מאיש ולא חצי איש דקידושי חציו עבד וחציו בן חורין אינם קידושין. והרשב"א כתב דמעטינן מיניה מי שפירש

10 אולם מדברי התוספות בגיטין לט: (ד"ה משום) משמע שלמ"ד בכליו של מקנה זה דין בצורת הקנין. שהתוספות כתבו שם, כיון דאמר דגואל נתן לבועז לא מהני אלא בענין זה. (רב צבי שכטר) וכ"כ הריטב"א בסוגיין שמ"ש הגמרא בבבא מציעא בטעם מחלוקת רב ולוי הוא לרווחא דמילתא ואינו עיקר טעם המחלוקת. דרב ולוי דרשא דקרא פליגי אי בועז נתן לגואל או גואל נתן לבועז.

11 אולם מצינו כסף מהמקנה להקונה במ"ש רש"י (לעיל ד: ד"ה ליהו קידושין) דכיון דאשמעינן דכסף עביד אישות מה לי כסף דידיה מה לי כסף דידה, עכ"ל. עוד מצינו כה"ג ברש"י בסוכה כד: ד"ה ואינה מתגרשת בכסף, ליתן לה כסף לשם גירושין, עכ"ל. הרי שהס"ד בגמרא היתה שהבעל (המקנה) יתן כסף גירושין לאשה (הקונה). (מ"ש)

שמקדשה לחציו ממש ולא לכולו. ונראה לבאר טעם הראב"ד שפירש דמיירי באוקימתא דחציו עבד וחציו בן חורין ולא כהרשב"א שפירושו יותר פשוט עפ"י מה שיש לחלק בין מקדש לחציו למקדש חצי אשה. שקדושי חצי אשה הם אפשריים בגדר שותפות. שאשה היא כחפץ הנקנה והמקדש חציה הוא כקונה בה שותפות. דהיינו שהוא עושה קנין בחציה והוי כשותף שיש לו קנין בחצי החפץ. ולזה בא המיעוט דאשה ולא חצי אשה דקידושין כה"ג לא הוו קידושין. אבל מקדש לחציו הוי דבר שאינו אפשרי. שהאיש הוא הקונה ואין דבר כזה שחצי קונה יעשה קנין. וכיון שאין משמעות לחצי קונה לכן כשאומר שקונה לחציו נעשה קנין לכולו. וא"כ אין מקום לגזירת הכתוב למעט חצי איש שאין מציאות כזה. דאפילו אם פירש שמקדשה דוקא לחציו מיד היא מקודשת לכולו. ולכן פירש הראב"ד שממעטינן מגזה"כ רק חציו עבד וחציו בן חורין דהתם אין הקנין יכול להיות אלא לחצי הגברא. ולדברינו שאין מקום לגזירת הכתוב למעט חצי איש צ"ע דעת הרשב"א שממעטינן אותו מאיש ולא חצי איש.¹²

עכ"פ בין להראב"ד בין להרשב"א למסקנת הגמרא איתא לדרשה דאיש ולא חצי איש. אולם הרמב"ם סובר דליתא לדרשה זו. שהרי הוא כתב (פ"ג מאישות ה"ט) האומר לאשה התקדשי לחציי הרי זו מקודשת הא למה זה דומה לאומר לה תהיי אשתי את ואחרת שנמצא שאין לה אלא חצי איש, עכ"ל. הרי דיתכן קנין לחצי איש (דלא כהראב"ד) ולא ממעטינן ליה מקרא (דלא כהרשב"א). וגם אינו ממעט חציו עבד וחציו בן חורין דהא כתב (פ"ד מאישות ה"ז), ומי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין הרי זה ספק קידושין, עכ"ל. הרי שהרמב"ם אינו סובר כהראב"ד דמעטינן ליה מאיש ולא חצי איש דא"כ ודאי דלא הוו קידושין ולא ספק.

והנה הרמב"ם סמך דין זה שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין הוי ספק קידושין לדין עכו"ם ועבד שאין קידושיהן קידושין (שם ה"ו). ונראה שמזה מוכח שהספק הוא אם העבדות שיש בו מפקעת אותו מאפשרות לחלות אישות. ואין הספק אם מעטינן ליה מאיש ולא חצי איש דדין מקדש חצי אשה אינו סמוך לכאן אלא בפ"ג מאישות (ה"ט).

12 כעין זה הקשה האבני מילואים (סימן ל"א סקכ"א) על הרשב"א. וז"ל, ואיכא למידק דמ"ש ממתנה דאיש אחד נותן מתנה לחבירו ואמר לו הנני נותן לך זה המתנה לחציך ולא לכולו דפשטה המתנה בכולה וכמ"ש הריטב"א בחידושי דף כ"ג וכו' והרי זה כנותן מתנה לחצי עבדו דוכה כלומר דפשטה מתנה בכולה ולא סגי שלא יזכה כולו וכו' וא"כ ה"נ כיון דקנה ליה לחציו פשטה קנינו בכולו.

מפי השמועה / שיעורים על פ"ק דקידושין

ט

והמקור לספיקת הרמב"ם הוא הגמרא בגיטין (מג.), מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין מהו. ולדברינו שאלת הגמרא הוא אם העבדות שלו מונעת ממנו האפשרות לאישות.¹³ ונראה שהספק תלוי בביאור הדין שקידושי עבד אינם קידושין. דיש לומר שאין לעבד אישות ויש לומר שעבד מופקע מאישות. אם אין לעבד אישות אז חציו עבד וחציו בן חורין ראוי לאישות משום החציו בן חורין שבו. אבל אם עבד מופקע מאישות אז אין אישות גם לחציו עבד וחציו בן חורין דהחציו עבדות מפקיעתו מאישות.¹⁴

ובדברינו יש לתרץ קושית התוספות שם (ד"ה ואי אמרת) על מ"ש הגמרא שאם קידושיו אינם קידושין אין לו יורשים. שהתוספות הקשו דירושה אינה תלויה בתפיסת קידושין דאפילו בנו ממזר מערוה דלא תפסי בה קידושין יורשו. ומעתה יש לתרץ דגמרינן (לקמן סה.) דקידושין לא תפסי בעבד מהדרשה דשבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור. ומאותה דרשה גמרינן נמי (יבמות סב.) דעבד אין לו חיים. ולכן תלתה הגמרא דברים אלו זו בזו בחציו עבד וחציו בן חורין שאם עבדות מונעתו מתפיסת קידושין הוא הדין שהיא מונעת ייחוסו ואין לו יורשים.¹⁵

ולפי דברינו בביאור שאלת הגמרא בגיטין יש לתרץ קושית הרשב"א על הראב"ד שלדבריו שאיש ולא חצי איש אתי למעוטי חציו עבד וחציו בן חורין הו"ל להגמרא בגיטין למיפשט מיניה דמי שחציו עבד וחציו בן חורין שקידש בת חורין אין קידושיו קידושין. ולדברינו ניחא שספק הגמרא בגיטין לא היתה מצד חצי איש אלא באם העבדות מונעתו מאישות. ולזה לא מהני הלימוד דאיש ולא חצי איש.

עוד נראה מלשון הרמב"ם במקדש חצי אשה שלמסקנת הגמרא לא רק דלא גמרינן איש ולא חצי איש אלא שאף לא גמרינן אשה ולא חצי אשה. שהרמב"ם כתב (פ"ג מאישות ה"ט), אבל אם אמר לה חציך מקודש לי אינה מקודשת שאין אשה אחת ראויה לשנים. וכן האומר הרי את מקודשת לי ולזה אינה מקודשת, עכ"ל.

13 יש להעיר שלדברי רבינו שבחציו עבד וחציו בן חורין מספקא לן אם העבדות מונעת אישות א"כ בחציה שפחה וחציה בת חורין מלבד מה דאינה ראויה לאישות משום דהוא חצי אשה יש בה גם החסרון דהשפחות מונעת אישות (לחד צד בהספק בחצי עבד). וכן מבואר בדברי רבינו לעיל ו. בענין לשונות קידושין אות ו'.

14 עיין לעיל ו. בענין לשונות קידושין אות ו'.

15 עיין בספר ארץ הצבי עמוד קי"ג בהערה ובמסורה חוברת ט"ו עמוד ס"ג.

מסורה

הרי שהרמב"ם אומר שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת מסברא שאין אשה אחת ראויה לשנים ולא מקרא. חזינן דס"ל דלא גמרינן אשה ולא חצי אשה. ונראה שהסברא שאין אשה אחת ראויה לשנים הוא מעיקר יסוד דין קידושין שהאשה צריכה להאסר לכו"ע. והמקדש חצי אשה שרוצה לקדשה קידושין כאלו שתהא ראויה גם לאחר בא ליצור חלות חדשה דלא כדיני התורה. והוי כעין מתנה על מה שכתוב בתורה דאין תנאו קיים. אולם שם התנאי בטל והמעשה קיים וכאן המעשה בטל. והחילוק הוא שבמתנה על מה שכתוב בתורה דעתו היתה ליצור חלות רגילה של אישות. ואף אם התנה על דבר שמעיקרי הקידושין כגון על מנת שאין לך עלי עונה מ"מ דעתו היתה לקידושין רגילים שאוסרים אותה אכו"ע. משא"כ הרוצה לקדש אשה שלא תהא אסורה אכו"ע הרי חסרה לו עיקר הקידושין שהכל תלוי בו ולכן המעשה בטל.

וכן מצינו בהמגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני שחכמים אוסרים (גיטין פב.). דהיינו שהגט בטל לגמרי. ואין אומרים שהתנה על מה שכתוב בתורה והתנאי בטל והמעשה קיים. דכיון שהתנה על עיקר יסוד הגירושין שהוא ההיתר לכו"ע הגט בטל.

ועל פי דברינו יש לתרץ קושית הרשב"א על הראב"ד מהא דיבמות מה: שהרשב"א הקשה, דאמרינן התם אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל אותו הולד אין לו תקנה ואמרינן דכי איתמר דרב יהודה הכי איתמר כיון שקדש בת ישראל ונמצא צד עבדות שבו משתמש באשת איש אלמא אית ליה אישות בבת חורין. ולמסקנא נמי אמרינן כי איתמר דרב יהודה הכי איתמר כגון שבא על אשת איש ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת איש כלומר ומשום כך הולד אין לו תקנה וממזר הוי. ואע"ג דאין ממזר אלא מי שיש לו קידושין באחרים וכו' אלמא חציו עבד וחציו בן חורין אית ליה קידושין בבת חורין, עכ"ל.

ונראה שאמנם לפי ההוה אמינא דמיירי רב יהודה בחציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת ישראל והגמרא אומרת שהיא נעשית אשת איש שפיר מוכח דאית ליה קידושין בבת חורין. אולם למסקנא דמיירי בבא על בת ישראל והולד ממזר והרשב"א הקשה על הראב"ד דמוכח שיש לו תפיסת קידושין דהא אין ממזרות ממי שלא תפסי ביה קידושין יש לתרץ דכלל זה אתי למעוטי ממזרות רק בעבד ונכרי שלא תפסי בהו קידושין מחמת עבדותם או נכריותם. והעבדות והנכריות גם מונעת אותם מייחוס כישראל. ולכן אין הולד ממזר שממזרות הוא רק בולד שמתייחס להבועל והנבעלת כישראל כדי שתהא ביאתם שייכת אליו. שאם הולד אינו מתייחס להם כישראל אז עפ"י דין אין הבועל והבועלת שייכים אליו וא"א

מפי השמועה / שיעורים על פ"ק דקידושין יא

לביאתם לפעול בו ממזרות. ולכן כשאי תפיסת קידושין הוא משום עבדות או נכריות שאז הולד אינו מתייחס אחריהם כישראל אין כאן ממזרות. משא"כ בחציו עבד וחציו בן חורין להראב"ד האי תפיסת קידושין אינו מחמת העבדות שבו אלא משום המיעוט דאיש ולא חצי איש. ולכן האי תפיסת קידושין אינו מונע התייחסות הולד להבועל והנבעלת וממילא אינו מונע ממזרות, ומתורצת קושית הרשב"א.

אולם דברי הרמב"ם בזה קשים. שהרמב"ם פסק בפט"ו מאיסורי ביאה ה"ה, מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על אשת איש אותו הבן אין לו תקנה מפני שצד ממזרות וצד כשרות מעורבין בו, עכ"ל. הרי שלהרמב"ם הממזרות הוא ודאי רק שהוא מעורב משום החצי בן חורין. וקשה למ"ש הרמב"ם בהלכות אישות שהבאנו לעיל שקידושי חציו עבד וחציו בן חורין הויין קידושי ספק.¹⁶ והוכחנו שלהרמב"ם ספק זה תלוי באם עבדותו מונעת תפיסת קידושין. וא"כ לצד שהעבדות מונעת תפיסת קידושין אין בנו ממזר וממילא הממזרות צריכה להיות ספק ולא ודאי.

וניפשטו לה קידושי בכולה

א. התפשטות בכמות ובאיכות

איתא בגמרא, וניפשטו לה קידושי בכולה מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה. הנה לעיל (בענין חצי איש) הוכחנו שהרמב"ם סובר שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת משום שהוא רוצה ליצור קידושין שאין אוסרים אותה לכו"ע וזה נמנע מעיקר יסוד דין קידושין. וא"כ צ"ע מה מקשה הגמרא דניגמור דניפשטו קידושי בכולה במקדש חצי אשה מהאומר רגלה של זו עולה דהתם ליכא חסרון אלא בשיעורין, שלא הקדיש את כל הבהמה ובעינין התפשטות להשלים את שיעור ההקדשה. משא"כ בקידושי חצי אשה בעינין התפשטות להשלים את עיקר טיב הקידושין דחצי אשה שכוונתם שלא לאסור אותה לכו"ע. ובשלמא לדעת הראב"ד והרשב"א דממעטין חצי אשה מגזירת הכתוב דאשה ולא חצי אשה¹⁷ א"כ גם החסרון דחצי אשה הוא בשיעורין דבעינין

16 כן הקשו האבני מילואים (סימן מ"ד סק"ג) והמנחת חינוך (מצוה קצ"ב). הרי שהאבני מילואים והמנחת חינוך פירשו דברי הרמב"ם שהבן ודאי ממזר כמו שפירש רבינו. אולם האור שמח (פ"ג מעבדים הי"א) פירש שלהרמב"ם הוא ספק ממזר. ולדבריו דברי הרמב"ם מיושבים.

17 מחלוקת הראב"ד והרשב"א מבוארת לעיל בענין חצי איש. ואף שהראב"ד סובר דלא בעינין קרא למעוטי חצי איש היינו משום שסובר שאין משמעות לחצי איש אבל בחצי אשה שיש לה משמעות יסכים להרשב"א דבעינין קרא למעוטי.

שיאסור כל החפצא. ושפיר מקשינן דניגמור קידושין ממקדיש רגלה של בהמה שהחלות הוא על מקצת ומתפשטת לכל החפצא. אבל להרמב"ם קשה.

וצ"ל להרמב"ם שבמקדיש רגלה של בהמה לא נתקדשה קדושת הגוף שלימה אלא סוג של קדושה שאינה שלימה דהיינו קדושת הגוף שלא להקרבה.¹⁸ ולכן בעינין התפשטות גם בכמות לכל החפצא גם באיכות לחלות גמורה דקדושת הגוף להקרבה. ובזה מובן קושית הגמרא להרמב"ם דניגמור שהקידושין מתפשטים לכל האשה וגם נגמרים להיות קידושין שלמים האוסרים אותה לכו"ע.¹⁹

ב. בקושיית התוספות ד"ה ונפשטו

התוספות (ד"ה ונפשטו) הקשו על הגמרא שרצתה ללמוד דניפשטו קידושין מהאומר רגלה של זו עולה הא התם ילפינן התפשטות מקרא ובאשה ליכא קרא.

ונראה לתרץ עפ"י החילוק בין הקדש בדין הבית להקדש קרבן למזבח. שבהקדש בדין הבית ההקדשה הוא בגדר הקנאה ממונית. ולכן מעילה בבדק הבית הוא מטעם גניבה ויסודה דין ממוני.²⁰ אבל הקדשת קרבן היא עשיית חלות שם הקדש ואינה הקנאה ממונית. ושם מעילה הוא דין איסור הנובע מקדושת הקרבן. ויש להוכיח שהקדשת קרבן אינה הקנאה ממונית ממופלא סמוך לאיש שמקדיש קרבן אף שהוא קטן שאינו יכול להקנות ממונות דלית ליה דעת מקנה.²¹ וע"כ שהקדשת קרבן אינו הקנאה אלא עשיית חלות שם הקדש.

18 ואף שממ"ש הגמרא לקמן ז: יש דיחוי בדמים משמע שהמקדיש מקצת בהמה יש בה קדושת דמים ולא קדושת הגוף א"א לומר כן דהא איתא בערכין ה. שאין אומרים פשטה קדושה בכולה בקדושת דמים. וכ"כ החזון איש (בכורות סימן י"ח סק"ח) שמ"ש הגמרא יש דיחוי בדמים היינו קדושת הגוף שאין ראוי להקרבה דקרי ליה קדושת דמים. ודבריו בזה הם כדברי רבינו שיש סוג אחר של קדושת הגוף דהיינו קדושת הגוף שלא להקרבה.

19 רבינו הוסיף שמצינו השלמה כזה באיכות הקידושין בהא דגמרי קידושין (גיטין מג:).

20 כ"כ בספר תורת זרעים (תרומות פ"א מ"ג) ששמע מהגרי"ז בשם הגר"ח.

21 התלמידים העירו שמזה נמשך שמופלא סמוך לאיש אינו יכול להקדיש לבדק הבית. וקשה מהא דאיתא בנדה מו: שמופלא סמוך לאיש מקדיש לבדק הבית. וכן הקשה בספר תורת זרעים שם וכתב דצ"ל דגוזה"כ הוא דגמרינן מאיש כי יפליא כל מיני הפלאה אף הקדש בדין הבית. ורבינו לא פירש כן דא"כ אין ראייה ממופלא סמוך לאיש שהקדשת קרבן אינה הקנאה די"ל דגזירת הכתוב היא.

והנה איתא בערכין ה. דלא אמרינן פשטה קדושה בכלה אלא בקדושת הגוף ולא בקדושת בדק הבית. א"כ לדברינו שהקדשת קרבן הוא עשיית חלות שם הקדש בחפצא חזינן דפשטה הוא דין בחלות שם הקדש בחפצא. וכיון דגם עיקר דין קידושין הוי עשיית חלות שם דהיינו חלות שם אישות באשה לכן יש לתרץ קושית התוספות דשפיר ראוי ללמוד דין פשטה בק ידושין במה מציינו מהקדשת קרבן.

ג. דעת האשה בקידושין

הגמרא תירצה דלא גמרינן דין פשטה באשה מהא דרגלה של זו עולה דהתם בהמה הכא דעת אחרת. דהיינו שאין לומר דין פשטה באשה משום שאין אשה מתקדשת בע"כ. וקשה למה הזכירו רק דעת האשה הלא גם איש אינו מקדש בע"כ.²² ועוד קשה הא אין אדם מקדיש בהמה בע"כ ואפ"ה אמרינן פשטה וה"נ נימא פשטה בדעת האשה.²³

ונראה לתרץ עפמ"ש הגר"ח זצ"ל שמוכרח מדין פשטה שמלבד התפשטות הקדושה בהחפצא יש עוד דין התפשטות בדעת המקדיש שדי בדעת המקדיש למקצת הקדשה להועיל להקדשה שלימה.²⁴

ויש לחלק בזה בין דעת מקנה לדעת קונה. שבדרך כלל בעינן יותר דעת לדעת מקנה מלדעת קונה. וכן מציינו בדין זכייה למ"ד שרק זכין להקונה אמרינן ולא זכין מהמקנה.²⁵ ואפילו באופן שהמקנה מרויח מהקנין הרבה יותר מהקונה מ"מ אמרינן זכין להקונה ולא מהמקנה. שזה חילוק יסודי דבעינן יותר דעת לדעת המקנה מלדעת הקונה. ובזה יש לתרץ מה שהקשינו למה דוקא באשה אמרינן דלא מהני בה התפשטות משום שאינה מתקדשת בע"כ הא גם אין איש מתקדש בע"כ והקדש קרבן אינו חל בע"כ דבעלים. די"ל על פי מ"ש הגר"ח דבעינן גם

22 קושית רבינו אינו לדעת התוס' רי"ד שכתב שהגמרא נתכוונה גם לדעת המקדש. וז"ל התוספות רי"ד, הכא דעת אחרת פירוש ואעפ"י שהאשה נתרצית לקדש חצי גופא ונימא דתיפשוט בכל גופה ומכל מקום בלא דעת האיש אינה יכולה להתקדש וכיון שהדבר תלוי בשתי דיעות לא פשטה קדושה אלא במה שפירשו, עכ"ל. וקושית רבינו היא לדעת התוספות (ז: ד"ה חציין בפרוטה) דלא ס"ל כהתוספות רי"ד כמו שהוכיח האבני מילואים (סימן ל"א סק"ח).

23 וכן הקשה בחשק שלמה.

24 וכן משמע ממ"ש רש"י (ד"ה התם), יש כח במאמרו לפשוט. (רב צבי שכתר)

25 וכ"כ הקצות החשן (סימן רמ"ג סק"ח) דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא כשהזוכה מקבל איזה דבר כמו במזכה חפץ לפלוני או במפריש תרומה משלו על של בעל הבית. אבל במפריש תרומה משל בעל הבית דהוי זכין מאדם אף שיש נחותא בזה לבעל הבית לא אמרינן בזה זכין ובעינן שליחות.

התפשטות בדעת שדעת למקצת מהני לכולו. ולכן בדעת האשה שהיא דעת מקנה אמרינן שדעת למקצתה לא מהני לכולה ולא מהני בה התפשטות. ולא דמי לדעת המקדיש קרבן דמהני בה התפשטות דאינה דעת מקנה דהא הקדשת מופלא הסמוך לאיש מהני אף שקטן הוא ואין לו דעת מקנה. וגם בדעת המקדש דהיא דעת קונה מהני התפשטות ולא דמי לדעת האשה שהיא דעת מקנה.

והנה הרשב"א (בר"ה התם בהמה) כתב שאפילו אם תסכים להתפשטות הקידושין בכולה אינו מועיל דהו"ל כמקחת את עצמה. ונראה בביאור דבריו שבהסכמתה היא פועלת את מעשה הקידושין ובקידושין בעינן נתן הוא דהיינו שהמקדש יעשה את מעשה הקידושין. ואף שבכל קידושין בעינן דעתה שאני התם שהיא אינה פועלת את מעשה הקידושין אלא הוא עושה אותו בנתינתו. אבל כאן נתינתו לקדש חציה לא מהני להיות מעשה קידושין ובעינן הסכמתה לקידושי כולה להשלים את מעשה הקידושין. ואם כן היא מכשרת את מעשה הקידושין והיא כמקחת את עצמה.

והנה הרשב"א הביא שהר"ח לא ס"ל כוותיה. וכן התוספות לקמן (ז): ד"ה חציין) כתבו שאם היינו יודעים שמתרצה להתקדש בכולה פשוט קידושין בכולה. ונראה דלא ס"ל כהרשב"א שהיא פועלת את מעשה הקידושין ע"י הסכמתה אלא שמעשה הקידושין לחציה פשטה אף בלי הסכמתה. וצ"ל שגם דעת המקנה שלה לחציה פשטה ומהני לכולה כמ"ש הגר"ח שהבאנו לעיל. וגם התפשטות זו בדעת מקנה שלה נפעלת בלי הסכמתה דאל"ה היא מקחת את עצמה. וא"כ קשה מאחר דאמרינן פשטה במעשה הקידושין ובדעת המקנה למה אינה מקודשת אף בלי הסכמתה.

והנראה בזה לחדש שיש שני ענינים בדעת האשה לקידושין. דמלבד דבעינן דעת המקנה שלה למעשה הקידושין בעינן גם הסכמתה לחלות הקידושין כדי הקידושין לא יחולו בע"כ. וכן מצינו לשיטת הרמב"ם ביעוד דבעינן רצונה והסכמתה בשעת חלות היעוד.²⁶ וע"כ דההסכמה הזאת היא לחלות האישות ולא למעשה הקידושין דהא מעשה הקידושין כבר נעשה ע"י מעות הראשונות (כדפסק הרמב"ם בפ"ד מעבדים ה"ז). ובודאי לא נתכוון הרמב"ם לומר דבעינן דעתה ליעוד דהא קטנה היא ואין לה דעת וע"כ דבעינן הסכמתה כדי שלא תתקדש בע"כ. ומצינו דין כזה דאף דלא בעינן דעת מ"מ צריך שלא יהיה בע"כ בהא דזכין לקטן (בבא בתרא קנז). דבודאי אם ימחה הקטן לא יזכה בע"כ. הרי שאף שקטן אין לו

דעת מ"מ בעינן שלא יהיה בע"כ. וה"ה ביעוד שאף שקטנה אין לה דעת מ"מ בעינן שהיעוד לא תחול בע"כ. עכ"פ יש ללמוד מיעוד לכל קידושין דמלבד מה דבעינן דעת המקנה שלה למעשה הקידושין בעינן הסכמתה לחלות הקידושין כדי שהאישות לא תחול בע"כ.

ולכן ניחא לתרין מה שהקשינו על מ"ש התוספות במקדש חצי אשה שאם תתרצה להתקדש בכולה אמרינן דפשטו הקידושין בכולה דא"כ למה בעינן הסכמתה. שלדברינו ניחא דבעינן הסכמתה לחלות הקידושין בכולה כדי שלא תתקדש בע"כ. ואין בזה משום מקחת את עצמה דהוי ככל קידושין שהיא מסכמת למעשה קידושין שעשה המקדש ואינה נחשבת בזה כפועלת את הקידושין.

ד. בהמה של שני שותפין

איתא בגמרא דהא דחסרון דעת האשה מונעת התפשטות הקידושין דמ"א לבהמה של שני שותפין שהקדיש חציה דלא אמרינן דתקדש כולה. דמיון זה צריך עיון. דבהמה של שני שותפין בעינן מעשה הקדשה מיוחד לכל אחד מהשותפים. ובהקדשה של אחד מהשותפין את החלק שלו ליכא שום הקדשה בהחלק של חברו דנימא דמדחייל במקצת חייל בכולו. דשלו לחוד ושל חברו לחוד וכב' חפצים נפרדים הם. והטעם דלא פשטה הוא משום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ומה ענין לזה עם מקדש חצי אשה שחסרון דעתה מונעת התפשטות בדעת המקנה שלה.

ונראה ברור שאם נניח שאפשר להקדיש ע"י שליח²⁷ ושותף אחד עשה את השני שליח להקדיש בשבילו והקדיש השליח רק את חציו (או את החצי שלו או את של חברו) דאף שבכוחו להקדיש את החצי השני מ"מ לא אמרינן פשטה. דהקדשת ב' החציים הם ב' מעשים נפרדים ובהקדשת החצי ליכא אפילו מקצת חלות בהשני דנימא דפשטה ממקצת זו להשאר. וא"כ צ"ע דמיון הגמרא דין התפשטות בחצי אשה לבהמה של שני שותפין.

27 רבינו הראה שהמהרי"ט (הובא במחנה אפרים הל' שלוחין ושותפין סימן ז') דן בזה. ורבינו ביאר את טעם הדיון דבעינן בעלות כדי לשוות שליח. והוכיח כן מ"ש התוספות בכתובות (עד. ד"ה תנאי) לבאר הכלל דמילתא דאיתא בתנאי איתא בשליחות דסברא הוא שאם המעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח כמו כן הוא בידו לשוויי בו תנאי. הרי דבעינן בעלות לשוות שליח. ולעיל (אות ג.) הוכיח רבינו ממה שמופלא סמוך לאיש יכול להקדיש שלהקדש לא בעינן דעת מקנה. ועפ"ז ביאר שדיון המהרי"ט אם אפשר להקדיש ע"י שליח תלוי באם דעת הקלושה הנצרכת להקדשה סגי לתת לו די בעלות על ההקדשה לשוות שליח.

דף ז: בבעיות רבא

כתב הרמב"ם (פ"ג מאישות ה"י) אמר לה הרי חציין מקודש לי בפרוטה וחציין בפרוטה או שאמר לה הרי חציין מקודש לי בחצי פרוטה וחציין האחר הרי זו מקודשת וכו' שני חציין בפרוטה וכו' מקודשת בספק. והראב"ד השיג שאם מקודשת בספק בשני חציין בפרוטה למה בחציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה וחציין בפרוטה וחציין בפרוטה מקודשת ודאי. והסיק דכולן בספק.

והנה כל אלו הם בעיות רבא בגמרא. הרי שהרמב"ם חילק ביניהם ופסק בקצתם שמקודשת ודאי ובקצתם שספק מקודשת. והראב"ד השיג שאין לחלק ביניהם.²⁸ והנה בפשיטות משמע שבעיות אלו הם ספיקות בכוונת הלשון. אולם לבאר שיטת הרמב"ם ניחא טפי לפרש שהם ספיקות בדינא. בבעיות חציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה וחציין בפרוטה וחציין בפרוטה הוא עושה ב' מעשי קידושין ורוצה לצרפם לחלות קידושין אחת רגילה. ובזה פסק הרמב"ם שודאי מקודשת. אולם בבעיות שני חציין בפרוטה הרי הוא עושה מעשה קידושין אחד. ולכן אי אפשר לפרש שרוצה ליצור חלות קידושין רגילה דא"כ מאי מיבעיא ליה. אולם גם אי אפשר לומר שהוא רוצה שהחלות תהא נפעלת ע"י שני חצאים בזה אחר זה דהא הרמב"ם סובר שא"א לקידושי חצי אשה לחול כלל²⁹. וע"כ שהוא רוצה שהחלות תהא נפעלת ע"י שני חצאים שיחולו בבת אחת. והביאור בזה הוא שאף פעם לא תחול חצי אישות אלא אישות שלימה רק שבמובן ובמושג תבא חלות האישות לחצאין. ובזה פסק הרמב"ם שספק מקודשת. ולא דמי לבעיות דלעיל ששם רצונו לפעול חלות שלימה ורגילה כמ"ש. ומסולקת קושית הראב"ד למה חילק הרמב"ם בין הבעיות בפסקיו.

בענין שיראי

איתא בגמרא ההוא גברא דאקדיש בשיראי רבה אמר לא צריכי שומא רב יוסף אמר צריכי שומא. ללישנא קמא טעם רב יוסף הוא דאיתתא לא בקיאה בשומא ולא סמכה דעתה. וללישנא בתרא טעמו הוא שוה כסף צריך להיות ככסף מה כסף דקייץ אף שוה כסף דקייץ.

הרי שללישנא קמא טעמא דרב יוסף הוא מסברא דבענין סמכה דעתא. וללישנא בתרא הלכה היא דשוה כסף צריך להיות קייץ ככסף. ונראה שהראיות

28 עיין ברשב"א ור"ן מ"ש בדברי הרמב"ם.

29 כמו שבארנו לעיל ז. בענין חצי אשה.

שהביא רב יוסף לדבריו בגמרא הוצרכו רק ללישנא בתרא דהלכה היא. אבל ללישנא קמא אין צורך לראיות דסברא מבוארת היא.

אולם התוספות (לקמן ח. ד"ה מנא) כתבו שראיית רב יוסף מהא דתניא עגל זה לפדיון בני וכו' היא ללישנא קמא. ודבריהם צ"ע דבשלמא בקידושין מסתברא דבעינן סמיכת דעת כדי שתהיה לה דעת מקנה אבל בפדיון הבן מנלן דבעינן סמיכת דעת. ובפרט אם עיקר דין פדיון הבן הוא פרעון החוב אין מקום להצריך סמיכת דעת דהא פרעון חוב מהני אפילו בע"כ דמלוה (תוספות גיטין עה. ד"ה מכלל). אולם למ"ש³⁰ שעיקר מצות פדיון הבן אינו פרעון חוב אלא מעשה המצוה דפדיון וממנו מסתעף החוב יש לומר (על פי סוגית הגמרא שם בגיטין) שנתינה בעל כורחיה בשביל מעשה המצוה לא היא נתינה.³¹ וא"כ י"ל עוד דלכן בעינן סמיכת דעת בפדיון הבן דכיון דנתינה בעל כורחיה לא היא נתינה בעינן דעת המקבל וכיון דבעינן דעת בעינן גם סמיכת דעת.

אולם אין בכל זה הכרח מכמה טעמים. די"ל דאפילו אם פדיון הבן בעיקרו מעשה המצוה הוא וענין החוב שבו רק מסתעף מהמצוה מ"מ כיון שאופן קיום המצוה הוא ע"י פריעת חוב מסתבר דהיכא דפרע החוב אפילו בע"כ נפטר מהמצוה ואין אומרים דנתינה בעל כורחיה לא היא נתינה.³² ואפילו אם נאמר דנתינה בעל כורחיה לא היא נתינה מ"מ אין זה מחייב דבעינן דעת המקבל בשביל הנתינה. ואפילו אם בעינן דעת המקבל בשביל הנתינה אין זה מחייב דבעינן סמיכת דעת. ולכן קשה ליישב מ"ש התוספות דבעינן סמיכת דעת בפדיון הבן. ונראה שלעולם ראיית הגמרא היא ללישנא בתרא ולא ללישנא קמא.³³ וטפי ניחא למ"ש שללישנא קמא דסברא היא א"צ לראיות.

30 לעיל ו: בד"ה מתנה על מנת להחזיר אות ג.

31 כעין זה כתב הקצות החשן (סימן רמ"ג סק"ד) שהתוספות סוברים דבעינן סמיכת דעת בפדיון הבן ולא מהני נתינה בע"כ משום שבמתנות כהונה נתינה כתיב ונתינה בע"כ לא מהני. ועיין במנחת חינוך מצוה שצ"ב. (רב צבי שכתר)

32 וכ"כ הקצה"ח שם בשם הפר"ח דמהני בפדיון הבן נתינה בע"כ.

33 כ"כ החזון איש (אה"ע סימן קמ"ח לדף ח. על תוס' ד"ה מנא) וגם שינה הגירסא בתוספות. וז"ל, נראה דצ"ל ללישנא בתרא דללישנא קמא ומשום סמיכת דעת לא שייך זה אלא באשה דמתקדשת מדעתה אבל בפדיון הבן כיון שנתן ה' סלעים יצא, עכ"ל. אולם מדברי תוספות הרא"ש (ד"ה אמר רב יוסף) מוכח דס"ל דקאי אלישנא קמא. וז"ל תוס' הרא"ש, ללישנא קמא מייתי ראייה דאי ללישנא בתרא מנ"ל דבעינן מידי דקיין דילמא שאני הכא דצריך שומא ולא סמכה דעתיה. (רב צבי שכתר)

דף ח. בענין מקדש בכלי פחות משה פרוטה

איתא בגמרא שעבד עברי אינו נקנה בתבואה וכלים דלית בהו שוה פרוטה ולא אמרינן דמדמקרבא הנאתייהו גמר ומקני נפשיה. הרי שכלי פחות משה פרוטה לא מהני לקנין עבד עברי.

מכאן קשה על דברי הרשב"א בשבועות לט: שהרשב"א שם הביא קושית הרמב"ן על מ"ש הגאונים שכלים פחותים משה פרוטה מחייבים שבועה. שהרמב"ן הקשה שלדברי הגאונים נמצאת ישיבת הדיינין בפחות משה פרוטה. והרשב"א תירץ דכל כלי כיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה ויתר מפרוטה ויושבין עליו הדיינין. והרשב"א הוסיף, ואפשר דאפילו לענין קדושין כן וכמו שקונין בכלי אע"פ שאין בו שוה פרוטה ואפשר דקנין משום כסף הוא, ואם תמצא לומר דקנין לאו משום כסף הוא וכן שאין אשה מתקדשת בכלי שאין בו שוה פרוטה הכא (בשבועה) שאני שהוציאן הכתוב למה שהן, עכ"ל. הרי שהרשב"א הסתפק אם כלי פחות משה פרוטה מהני לקידושין. ודבריו קשים ממ"ש הגמרא כאן דלא מהני מקרבא הנאתו להחשיב כלי פחות משה פרוטה לקנות בו עבד עברי, דמהיכי תיתי שיועיל לקידושין ומאי שנא קידושין מעבד עברי.

ונראה לתרץ דבסוגיין גמרינן דעבד עברי אינו נקנה בתבואה וכלים הפחותים משה פרוטה מקרא דמכסף מקנתו. ופסוק זה מיירי בגרעון כסף. וכבר ביארנו³⁴ (אליבא דר"ת) שגרעון כסף הוא בגדר תשלומי חוב. ובפרעון חוב בודאי לא מהני חשיבות כלי דבעינן לשלם שוויות ממש. ולכן לא מהני חשיבות כלי בגרעון כסף ומיניה גמרינן לקנין עבד כמ"ש הריטב"א (לקמן יד: ד"ה והפדה) שיציאות עבד עברי הושוו לקניניו ובמה שנקנה יוצא.

והנה הרשב"א שהבאנו לעיל כתב שהטעם שכלי פחות משה פרוטה מחייב שבועה הוא, "דכל כלי כיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה ויתר מפרוטה". ונראה שכוונתו במ"ש כיון שהוא ראוי למלאכתו שיש לשער שוויות כלי לא רק עפ"י מחירו בשוק אלא עפ"י כל המלאכות שראויים להעשות בו בעתיד. ועפ"י נראה לבאר מ"ש הרשב"א, "ואפשר דקנין (קנין סודר) משום כסף הוא", דכוונתו לומר שקנין סודר הוא ככסף דבעי שוה פרוטה. אלא שיש שוה פרוטה אף בכלי שמחירו בשוק פחות משה פרוטה משום שמשערים שוויותו

34 לעיל ב. בגדר יציאה בגרעון כסף.

עפ"י המלאכות שראויות לעשות בו, כמו שבארנו. ומ"ש הרשב"א לצד דלא מהני כלי פחות משה פרוטה לקידושין, "דקנין לאו משום כסף הוא", היינו שלצד זה לא בעינן בקנין סודר שהכלי שוה פרוטה וסגי במעלת כלי אף שאין מובנו שיש לו שוויות פרוטה. ובקידושין בעינן שהאשה תקבל שוה פרוטה ולא מהני מעלת כלי אם אין מובנו שהוא שוה פרוטה.

והנה הקצות החשן (סימן פ"ח סק"ג) הקשה על ספיקת הרשב"א הא דאי לא מהני כלי פחות משה פרוטה לקידושין כדאיתא לעיל (ג). חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה. והנתיבות שם סק"א תירץ שבחליפין מהני אפילו כלי שאינו חשוב כגון ג' על ג' מכלי גדול. ולזה אמרינן דאשה לא מקניא נפשה בחליפין. וספקת הרשב"א מיירי בכלי שלם וחשוב.

אולם מדברי הרשב"א לא משמע לחלק כן. שהרשב"א תלה ספיקו באם קנין חליפין הוי ככסף להצריך שוה פרוטה. הרי שהשוה הכלי שהסתפק בו בקידושין לכלי הראוי לחליפין. וא"כ ליכא למימר שהסתפק רק בכלי שלם וחשוב כדברי הנתיבות. והדרא קושית קצוה"ח לדוכתא.

בענין מקודשת וישלים

איתא בגמרא אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זה מקודשת וישלים מאי טעמא כיון דאמר לה מנה ויהיב לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי. הרי שהאומר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הוי קידושין על תנאי שישלים.

והנה הרשב"א כתב, יש מדקדקים מכאן שבעל מנת אין צריך לתנאי כפול ולהן קודם ללאו דהא הכא סתמא יהיב לה אלא דאנן הוא דקאמרינן דכמאן דאמר לה ע"מ דמי, עכ"ל.

והאבני מלואים (סימן כ"ט סקי"ד) כתב שבאמת אין זה קידושין על תנאי דכיון דלא קיים משפטי התנאים אין כאן דין תנאי ואם ביטל את התנאי אין הקידושין בטלים. ומכל מקום הוא חייב לקיים את דבריו אבל לא מדין תנאי אלא מדין שכירות. ולדין שכירות לא בעינן משפטי התנאים. והאבני מלואים הוכיח כדבריו מיבמות קן. בהא דחליץ לה ע"מ שתתן לו מאתים וזו בתר דחליץ לה אמר אביי לה זיל הב ליה. והרשב"א הקשה, היכי הוה מיחייב לה אביי למיתן ליה וכו' והא הכא כיון דאתני ליה בלשון על מנת, לא מיחייב ליה מידי, משום דכל האומר על מנת אין מחייבין אותו לקיים התנאי אלא אם רוצה יקיים ואם ירצה לא יקיים

וכו' וי"ל דכיון שאי אפשר לה לחליצה להתבטל הרי זה כשכרות ולפיכך וכו' מחייבין לו ליתן מדין שכירות, עכ"ל. הרי שהרשב"א מבאר שאף שאין תנאי בחליצה מ"מ מאחר שהחליצה נתקיימה יש חיוב לקיים את דבריו מדין שכירות. ומכאן הוכחה לסברת האבני מלואים.

והנה בדברי האבני מלואים מבואר מ"ש הגמרא התקדשי לי במנה זו ונמצא וכו' דינר רע הרי זה מקודשת ויחליף. והר"ן (ד. בדפי הרי"ף ד"ה אמר ר' אלעזר) נסתפק אם הקידושין תלויים בזה ואם לא החליף נתבטלו הקידושין או שמקודשת גם אם לא החליף אלא שיש לו להחליף מדין חוב בעלמא.

והנה הרמב"ם כתב (פ"ז מאישות הי"ז), אבל אם פירש ואמר לה הרי את מקודשת לי במאה דינרין אלו וכו' נמצא בהם דינר רע אם יכולה להוציאו על ידי הדחק יחליפנו ואם לא אינה מקודשת, עכ"ל. ויש להסתפק במ"ש הרמב"ם בסוף דבריו "אינה מקודשת" אי קאי איחליפנו שאם לא החליפו אינה מקודשת או דקאי אם יכולה להוציאו על ידי הדחק שאם אינה יכולה להוציאו על ידי הדחק אינו כסוף דכל התורה ואינה מקודשת. ומעתה אם הרמב"ם אומר שאם לא החליפו אינה מקודשת אז הוא סובר כצד הראשון בספק הר"ן שאם לא החליפו נתבטלו הקידושין. אבל אם הוא אומר שאינה מקודשת אם אינה יכולה להוציאו על ידי הדחק אין הוכחה מדברי הרמב"ם לספקת הר"ן.

ומעתה אם נאמר כצד השני בהר"ן שהחלפה אינה מעכבת בהקידושין צ"ע מאיזה טעם צריך להחליף. ויש ליישב זה עפ"י מ"ש האבני מלואים שיש תנאים שאין מעכבים ומ"מ חייב לקיימם מדין שכירות דיש לומר שבכל כסף קידושין יש תנאי כזה שאינו מעכב שהמעות יהיו ראויים להוציאם שלא על ידי הדחק. וכיון שנתקיימו הקידושין נתחייב מדין שכירות להחליף דינר רע.

וביותר ביאור נראה שיש בכל קידושי כסף ב' מיני כסף, כסף קנין וכסף תנאי. לכסף קנין מהני גם כסף שיוצא על ידי הדחק. דכסף כזה הוא כסף בכל התורה כולה. וכן משמע ממ"ש הרמב"ם (פ"ד ממע"ש ה"י) שבפדיון מעשר שני מהני מעות שראויים להוצאה, שבכללם גם היוצאים על ידי הדחק. ולכן הקידושין חלים גם בדינר רע. אולם לכסף תנאי בעיני כסף עובר לשוכר שיקבלוהו בנקל ולא על ידי הדחק. ואף שתנאי זה אינו מעכב החלות מ"מ הוא מחוייב מדין שכירות להחליף דינר רע.

בענין קדשה במשכון

א. שיטת הרמב"ן

איתא בגמרא אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן. וכתב הר"ן (ד: בדפי הרי"ף ד"ה מנה) בשם הרמב"ן, דנהי דקניא ליה משכון לההיא שעבודא אינה מקודשת בכך, עכ"ל. ונראה מדבריו שהשעבוד חל רק על המשכון בלבד ולא על שאר נכסים. וגם נראה שאין כאן שעבוד הגוף על החוב. והרמב"ן מחדש לנו שהמשכון משתעבד בלי שעבוד הגוף אף שבעלמא אין שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף. דכן מוכח מהא דאיתא בבבא בתרא קעד. שנכסיהן דבר איניש אינון מערבין יתיה, דהיינו שהנכסים משתעבדים בתורת ערבות בשביל שעבוד הגוף שעליו. הרי דבעינן שעבוד הגוף כדי שיחול שעבוד נכסים בתורת ערבות.

וכן מצינו שאין שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף לשיטת רבינו תם בטעמא דשמואל (לקמן מח.). שהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול. שרבינו תם הסביר שהמוכר שטר חוב לחבירו מוכר רק שעבוד נכסים ולא שעבוד הגוף. דשעבוד הגוף דלית ביה ממש לא ניתן למכירה. ולכן המוכר יכול למחול את שעבוד הגוף הנשאר בידו. וכיון שאין כאן שעבוד הגוף אין כאן שעבוד נכסים והשעבוד נכסים פקע ממילא³⁵. הרי שרבינו תם סובר שאין שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף וכמ"ש עפ"י הגמרא בבבא בתרא.

א"כ במשכון אליבא דהרמב"ן נתחדש לנו שהמשכון משתעבד אף בלי שעבוד הגוף. ונראה שאף לאחר שהמשכון משתעבד לא נוצר שעבוד הגוף. שמצינו ששעבוד הגוף חל על המחייב עצמו רק על ידי קנין סודר או שטר ולא מצינו שיכול לחול על ידי משיכת משכון.

עוד חידוש יש בדין משכון להרמב"ן ששעבוד נכסים חל על המשכון בלבד ולא על שאר נכסים. ובדרך כלל לא מצינו שעבוד כזה על חלק מהנכסים. וכן איתא לקמן (מוז:): לגבי מכירת שטר חוב, האי מאן דזבין שטרא לחבריה צריך למיכתב ליה קני לך הוא וכל שעבודיה. שאף שאפשר למכור חצי חפץ אי אפשר למכור חצי שעבוד נכסים אלא או כולם או ולא כלום. ונראה שהטעם שמשכון

35 כן ביאר הקצות החשן סימן ס"ו סקכ"ו את שיטת רבינו תם..

ורבינו ביאר שהמוכר שטר חוב לחבירו אינו מוכר את הכח למחול את החוב. שהכח למחול אינו זכות שנתפסת בהקנאה אלא כך הדין שבעל חוב יכול למחול את החוב.

שאני הוא שהמלוה תפוס בו ולכן משכון יכול להשתעבד אף כשאין שאר נכסים משעובדים ואף כשאין שעבוד הגוף.

ומטעם דמשכון שאני משום שהמלוה תפוס בו נחא גם למה משכון מטלטלין משתעבד אף דמטלטלי לא משתעבדי לבעל חוב. שהטעם דמטלטלי לא משתעבדי לבעל חוב הוא שהלוה יכול לאבדם או להטמינם. ומשכון יוצא מכלל מטלטלין כיון שהמלוה תפוס בו והלוה אינו יכול לאבדו או להטמינו ולכן הוא משתעבד.

ומצינו עוד חידוש בדין משכון במקדש בחוב של אחרים שרש"י (לקמן ח: ד"ה במשכון דאחרים) אומר שהאשה זוכה בהחוב על ידי זכייתה בהמשכון. דלא מצינו הקנאת חוב בש"ס אלא על ידי מעמד שלשתן (גיטין יג:) או כתיבה ומסירה (בבא בתרא עו.). ורש"י מחדש שאף משיכת משכון מהני לזכות על ידה בהחוב.

עוד כתב הרמב"ן בחדושו (ח: ד"ה ובמשכון דאחרים), מ"מ דוקא במלוה דאחרים דהא נפיק שעבודא מיניה דמקדש לידה דמתקדשת אבל שעבוד דידיה כגון חייב אני לך מנה בשטר או בקנין אין אשה מתקדשת בכך דומיא דמלוה דהכא לא מטי לידה כלום והכא לא נפיק מיניה כלום דשעבודא ברשות ליה הוא וכולי ממונא גביה וכיון דאגיד ביה לאו קידושין ניהו, עכ"ל.

הרי שהרמב"ן מבאר שמקודשת רק במלוה דאחרים ולא במלוה דידיה משום שמלוה דידיה עדיין אגיד ביה. וקשה הא מלוה דאחרים ג"כ אגיד ביה שהרי הוא יכול למחול את החוב דהמוכר שטר חוב לחבירו יכול למחול. ונראה לפרש שעיקר טעם הרמב"ן במלוה דידיה אינו משום דאגיד ביה אלא כמ"ש הרמב"ן לעיל דלא מטי לידה כלום. ודבריו טעונים ביאור דהלא היא זוכה בהתחייבות ולמה לא מטי לידה כלום. ונראה לבאר שנתנית כסף קידושין צריך להיות לשם קידושין. וקבלת התחייבות שלו אינה יכולה להחשב נתינה לשם קידושין על פי דין כיון דנתינה זו נקראת נתינה לשם מלוה. ושם זה דנתינה לשם מלוה מונע האפשרות מנתינה זו להחשב נתינה לשם קידושין. משא"כ מלוה של אחרים שאין נתינתו לה נקראת מלוה ושפיר יכולה להחשב נתינה לשם קידושין.³⁶

36 אולם עדיין קשה מה שהקשה רבינו על מ"ש הרמב"ן דאינה מקודשת במלוה דידיה משום דאגיד ביה דהא גם במלוה דאחרים אגיד ביה שהוא יכול למחול את החוב. ונראה ככוונת רבינו שמ"ש הרמב"ן דאגיד ביה מיירי במעות המלוה שמתחייב לתת לה דוהא אמנא

ויש לומר כסברא זו בהא דלקמן (ח:) התקדשי לי בככר תנהו לעני אינה מקודשת. והרשב"א שם דן באם צ"ל שהירושלמי דהתקדשי לי בסלע זה תנהו לעני מקודשת פליג אהבבלי. ונראה לחלק שהבבלי מיירי בנותנו להעני בתורת צדקה. א"כ הנתנה נקראת נתינה לשם צדקה וא"א לה להקרות נתינה לשם קידושין ואינה מקודשת.³⁷ אבל בירושלמי מיירי בנותן לעני בשביל קידושין שאם לא תהני לקידושין לא יהיה שלו בתורת צדקה. ובזה היא מקודשת מדין ערב. משא"כ בהא דהבבלי שהוא נותן את הככר לצדקה בין אם תחול האישות בין אם לא תחול. דאז הנתנה בתורת צדקה ואין בה דין ערב.

ב. דף ח: שיטת רבינו תם

התוספות (ד"ה מנה) כתבו שאם אדם אומר לחבירו אתן לך מנה במתנה והניח לו משכון עליה לא קנה המנה במשיכת המשכון. הרי דסברי בזה כהרמב"ן. שוב הביאו שרבינו חיים כהן אמר בשם רבינו תם, שאם אמר אדם לחבירו אתן לך מנה במתנה והילך משכון עליו ואל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך מנה דאז ודאי יכול לעכב המשכון עד שיהיה לו המנה, עכ"ל. הרי שרבינו תם סובר שזוכה בכל החוב ע"י זכייתו בהמשכון ויש לו עליו שעבוד הגוף.³⁸ ונראה שר"ת אזיל לשיטתו (כמו שבארנו לעיל אות א.) שא"א להיות שעבוד נכסים בלי שעבוד הגוף. ורבינו תם סובר שגם שעבוד משכון אינו יכול לחול בלי שעבוד הגוף, דלא כהרמב"ן שסובר שמשכון שונה בזה משאר שעבודים. וכיון ששעבוד נכסים תלוי בשעבוד הגוף לכן כשחל שעבוד נכסים על המשכון זה מושך עליו גם שעבוד הגוף.

והנה התוספות הקשו מהא דהשוכר את הפועלים להעלות פשתן וכל דבר שהוא אבוד וחזרו בהן רשאי לשכור עליהם עד ארבעים וחמשים וזו אם באו כלי אומנות של פועל ליד בעל הבית. והקשו התוספות איך זכה בעל הבית לחייב את הפועלים הא מנה אין כאן משכון אין כאן. וצ"ל שאין קושית התוספות על שיטת רבינו חיים כהן בשם רבינו תם דלדידיה הא זוכה בהחוב ע"י זכייתו

דמקדשה בהו. וזה שייך רק במלוה דידיה שבמלוה דאחרים אינו מתחייב לתת לה מעות. לזה אומר הרמב"ן דאינו יכול לקדשה במלוה דידיה בהמעות דאגדי ביה. וצריך לומר שמקדשה בקבלת ההתחייבות. וע"ז אמר הרמב"ן דלא מטי לידה כלום קבלה דהיינו שקבלה זו אינה יכולה להחשב לשם קידושין כמו שביאר רבינו.

37 הנה בתנהו לעני אם תתקדש יהיו הקידושין מדין ערב דהיינו שהנתנה תהיה לשם חוב. ולכן אין כאן קידושין דצדקה וחוב הוו תרתי דסתרי. (רב צבי שטר)

38 גם אפשר לבאר שיטת רבינו תם שלעולם אינו זוכה בשעבוד הגוף בהחוב אלא שזוכה בהמשכון שיכול לעכבו בידו אם אינו משלם לו החוב. (רב צבי שטר)

בהמשכון כמ"ש לעיל. וקושייתם היא על השיטה הראשונה בהתוספות דס"ל כהרמב"ן שלא קנה המנה במשיכת המשכון.³⁹

ג. גדר הקנין לפעול התחייבות

התוספות (ד"ה מנה) כתבו בסוף דבריהם, ושמא בשידוכין לא אמרינן מנה אין כאן משכון אין כאן כיון שכשאחד מהן חוזר בו השני מתבייש בדבר, עכ"ל.⁴⁰ הרי שהתוספות סוברים שהראשון מתחייב על ידי קניית המשכון משום שאם יחזור בו השני מתבייש.

והנה התוספות בבא מציעא סו. (ד"ה ומניומי) כתבו שאין בקנס שעושה בשעת שידוכין משום אסמכתא משום שמבייש את חברו. ונראה דבשלמא התם שפיר מובן סברת שמבייש את חברו. שאסמכתא לא קניא משום דליכא הסכמה גמורה לחייב את עצמו. ולזה אמרינן שהוא מסכים להתחייב כדי שלא לבייש את חברו. אבל בנידון דידן שהתוספות סוברים דליכא קנין לגרום התחייבות אין מהני סברת שמבייש את חברו דמ"מ ליכא קנין על החוב.

ונראה שיש חילוק יסודי בין קנין לפעול התחייבות לשאר קניני ממון. דהתחייבות אינה חלה בעיקר ע"י קנין כי אם על ידי דעת המתחייב. רק שדעת המתחייב אינה נגמרת עד שיעשה קנין. הרי שא"צ מעשה קנין בתור מעשה קנין אלא כדי שתהיה גמירת דעת המתחייב. ולא דמי לשאר קניני ממון שעיקרם תלוי במעשה קנין.⁴¹ ולכן בקבלת התחייבות בלי קנין החסרון הוא דליכא גמירת דעת. ובזה דינו כאסמכתא שגם באסמכתא מה שחסר הוא גמירת דעת. ובזה מיושב מ"ש התוספות שסברת שמבייש את חברו מהני להתחייבות אף שאין שם קנין דכיון שמהני סברא זו שיש גמירת דעת לענין אסמכתא ה"ה דמהני לענין

39 כתב הרמ"א (חו"מ סימן של"ג סכ"ד) בשם המרדכי שדוקא שתפס כלי אומנתם אבל שאר דברים לא. ונראה שזה כמ"ש הגמרא בב"מ מח. דספר הא בעי למימשך תספורת דהיינו שבמשיכת כלי האומנות נתחייב השכיר לגמור השכירות ככל מה שהוא שוה ולא רק כנגד שוויות הכלי אומנות. והביאור בזה על פי שיטת רבינו תם הוא שיש לכלי אומנות דין משכון שבמשיכתו נתחייב בכל החוב ולא רק כנגד המשכון. ולפ"ז לא קשה קושיית התוספות אין נתחייב הא מנה אין כאן משכון אין כאן שלר"ת שפיר נתחייב בכל החוב. ונראה שלזה נתכון רבינו במ"ש שקושיית התוספות אינו אליבא דר"ת. (רב צבי שכטר)

40 רבינו אמר שקושיא זו היא דוקא לתוספות החולקים על רבינו תם. שלרבינו תם ניחא דמהני מסירת המשכון לקנות החוב וא"צ לטעם שהוא מתבייש. (מפי השמועה)

41 עיין לעיל ג. בענין חליפין אות ד. ששם פירש רבינו אחרת, שבקניני ממון דעת המקנה היא הגומרת את הקנין. רק שדעת המקנה אינה נגמרת עד שיעשה מעשה קנין. הרי ששם פירש רבינו שאר קניני ממון כמו שפירש כאן קבלת התחייבות. (רב צבי שכטר)

כה מפי השמועה / שיעורים על פ"ק דקידושין

התחייבות. משא"כ בשאר קניני ממון לא מהני סברת מבייש את חבירו דבעינן מעשה קנין בתור מעשה קנין ולא רק לגמירת דעת המתחייב.

ד. משכון דאחרים

איתא בגמרא קדשה במשכון מקודשת וכו' במשכון דאחרים וכדברי יצחק. ורש"י כתב בד"ה במשכון דאחרים, שהיה בידו וקדשה בחוב שיש לו עליו, עכ"ל. הרי שרש"י סובר שהוא מקדשה בחוב ולא בגוף המשכון.⁴²

והרמב"ם כתב (פ"ה מאישות הכ"ג), היה בידו משכון על חוב שיש לו אצל אחרים וקידש בו אשה אע"פ שאינו שלו הרי זו מקודשת מפני שבעל חוב יש לו מקצת קנין בגופו של משכון, עכ"ל. ממ"ש הרמב"ם מפני שבעל חוב יש לו מקצת קנין בגופו של משכון משמע שמקדשה במשכון. אבל זה אי אפשר דמשכון אינו ראוי לכסף קידושין דאינו עומד להיות שלה לעולם.⁴³ ולכן צ"ל שהרמב"ם הוא מקדשה במה שהיא זוכה ע"י המשכון לגבות את החוב או עכ"פ מקצת החוב שכנגד המשכון. ומ"ש הרמב"ם שהוא מקדשה בהמשכון אין כוונתו שמקדשה בגוף המשכון אלא שמקדשה במה שזוכה לגבות את החוב על ידי החזקת המשכון. ובזה שונה שיטת הרמב"ם משיטת רש"י. שרש"י סובר שמישכת המשכון מנה לה החוב. והרמב"ם סובר שהחזקת המשכון נותנת לה זכות גבייה בהחוב. וזכות זו היא מוגבלת רק לכל זמן שהיא מחזקת בהמשכון. ואם המשכון תאבד ממנה לא תוכל לגבות החוב. ולכן אמר הרמב"ם שהוא מקדשה בהמשכון. משא"כ לרש"י הוא מקדשה במה שזוכה בחוב ע"י משיכת המשכון.

ה. בעל חוב קונה משכון

הראשונים נחלקו בדין רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון. הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן ס"ל שבעל חוב קונה משכון בין בשעת הלואה בין שלא בשעת הלואה.⁴⁴ וחכמי פרוכני, דהיינו הראב"ד בהשגות (פ"י משכירות ה"א) ורז"ה (פסחים ט: וגיטין יט: בדפי הרי"ף) כתבו שבעל חוב קונה משכון רק שלא בשעת הלואה. והתוספות (ד"ה משכון) ס"ל דשלא בשעת הלואה יש לו קנין גמור ובשעת הלואה אין לו קנין בו אלא דאלים שעבודיה ליחשב ממונו לקדש בו אשה.

42 וכ"כ השער המלך (פ"ה מאישות הכ"ג ד"ה ודע דלא שנא) בדעת רש"י.
43 והוי כמתנה ע"מ להחזיר שלהרמב"ם אינה מקודשת משום דלית לה בה הנאה. (רב צבי שכטר)

44 עיין לחם משנה פ"ה מאישות הכ"ג.

ונראה לפרש הג' שיטות עפ"י דברי הר"ן בשבועות (יח. בדפי הרי"ף) שמשכנו בשעת הלואתו קנה שעבוד בהמשכון משום שמעותיו קונות לו שעבוד משכון כמו שקונות לו שעבוד נכסים בנכסי הלוה. ומשכנו שלא בשעת הלואתו קני ליה גוף המשכון דבגוביינא דבי דינא אתי לידיה מגזירת הכתוב כדרכי יצחק דהרי הוא כאלו הגביהו לו בית דין.

ונראה שכוונת הר"ן במ"ש דבמשכנו שלא בשעת הלואתו בגוביינא דבי דינא אתי לידיה הוא שבקניית המשכון כבר נעשה מעשה הפרעון אבל עדיין לא חל הפרעון. ומשל למה הדבר דומה למקדש לאחר שלשים דכבר נעשה מעשה הקידושין אבל חלות הקידושין הוא לאחר ל'. ולפ"ז יש ליישב למה גובין משכון מיתמי אף דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי. דיש להגדיר הא דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי דהיינו דא"א לעשות מעשה גבייה במטלטלי דיתמי. ובמשכון כבר נעשה מעשה הגבייה רק שצריך חלות הגבייה. וזה יתכן גם במטלטלי דיתמי. ונראה שלזה נתכון רש"י (גיטין לז. ד"ה דקני ליה) במ"ש שמלוה על משכון כגובי דמי.

ומעתה יש לבאר שיטות הראשונים בהא דרבי יצחק על פי מ"ש הר"ן שמשכון קנה בשעת הלואתו משום שמעותיו קונות לו שעבוד המשכון. לדעת חכמי פרובנץ שבעל חוב קנה משכון רק במשכנו שלא בשעת הלואתו צ"ל דלית להו שמעותיו קונות לו שעבוד משכון. ולכן אין לו קנין במשכון בשעת הלואתו. נמצא שקנין משכון הוא רק שלא בשעת הלואתו שאז קונה ע"י גוביינא דבי דינא. ולפ"ז יוצא שחכמי פרובנץ סוברים שא"א להיות גבייה בשעת ההלואה.

ונראה שגם הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן דס"ל שקונה משכון קנין גמור בין בשעת הלואתו בין שלא בשעת הלואתו לית להו שמשכון נקנה לו בשעת הלואתו משום שמעותיו קונות אותו. שמעותיו קונות רק שעבוד משכון ולא קנין גמור בו והם סוברים שקנינו במשכון בשעת הלואתו קנין גמור הוא. וע"כ שקנין המשכון גם בשעת הלואתו הוא על ידי גוביינא דבי דינא שזה קנין גמור הוא. ופליגי אחכמי פרובנץ וס"ל שאפשר להיות גבייה גם בשעת הלואה.

והתוספות דס"ל שקונה קנין גמור במשכון שלא בשעת הלואתו ושעבוד במשכון בשעת הלואתו סוברים שקונה שלא בשעת הלואתו על ידי גוביינא דבי דינא ובשעת הלואה על ידי מעותיו שקונות לו שעבוד. והתוספות ס"ל שיכול לקדש אשה גם במשכון בשעת הלואה אף שקנינו הוא רק שעבוד. ונראה שהטעם הוא משום שהמלוה תפוס בהמשכון. וכבר בארנו לעיל (אות א.) שמתעם זה יש

שעבוד מיוחד שחל על המשכון אף כששאר נכסים אין משתעבדים. ונראה שמטעם זה סוברים התוספות שמהני שעבוד משכון לקדש בו את האשה.⁴⁵

דף ח : נטלתו וזרקתו לים

א. קנין על מנת לאבד

איתא בגמרא התקדשי לי במנה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת וכו' זרקתו לים או לאור אימא כיון דמיחייבא בהו קדושי קדיש נפשה. הרי שהגמרא ר"ל שתתקדש בנטלתו וזרקתו לים. וצ"ע במה קנתה את המנה להתקדש בו. ויש לומר בב' אופנים: (א') היא קונה את המנה בנטילתה אותו קודם שזרקתו. וצ"ל שקנין מהני אף כשהיה על מנת לאבד את החפץ. (ב') לעולם אינה זוכה בהמנה בנטילתה אותה כיון דדעתה לזורקו לים. דקנין ע"מ לאבד לא הוי קנין. והיא מתקדשת מדין ערב במה שמעות המקדש נאבדו על ידה.

אולם אופן הב' שמקודשת מדין ערב מהני רק לשיטת הרמב"ן שיש דין ערב גם באומרת זרוק מנה לים ואקדש אני לך. ודלא כהרשב"א שסובר שלדין ערב בעינן שיזכה אחר בהמעות ולכן האומרת זרוק מנה לים ואקדש אני לך אינה מקודשת.⁴⁶

והנה ב' האופנים דלעיל תלויים באם קנין על מנת לאבד הוי קנין. ונראה ששאלה זו תלויה בפירוש דברי הירושלמי בבבא קמא. שהמשנה אומרת (שם נה:), הוציאוה לסטים לסטים חייבים, דהיינו שגזלן נכנס תחת הבעלים להתחייב בנזקין. ובירושלמי (שם פ"ו ה"א) איתא שהגזלן חייב בנזקין רק בשהוציאוה לגזולה אבל אם הוציאוה לאבדה פטור. ומעתה יש לחקור בהטעם שגזלן שהוציאוה לאבדה פטור. שיש לומר שגזלן נכנס תחת הבעלים להתחייב בנזקין רק אם הוא נחשב לבעל המזיק, ולזה צריך שיהיו לו קניני גזילה. וקנין לאבד לא הוי קנין, דקנין בכל מקום צריך להיות כדי להחזיק ולא לאבד. ולכן בהוציאוה לאבדה אין לגזלן קניני גזילה וממילא אינו נכנס תחת הבעלים להתחייב בנזקין. הרי שטעם זה בדברי הירושלמי בנוי על היסוד שקנין על מנת לאבד אינו קנין, דלא כאופן הא' דלעיל. וא"כ ביאור ההוה אמינא בסוגיין שהתקדשי לי במנה נטלתו

45 עיין ברשימות שעורים שבועות-נדרים חלק ב' עמודים רט"ו-ר"ז.

46 מחלוקת זו הובאה בהר"ן ד: בדפי הרי"ף ד"ה וכתב הרמב"ן.

וזרקתו לים מקודשת הוא כאופן הב' שמקודשת מטעם ערב כהרמב"ן שיש דין ערב גם בלי זכיית בן דעת.⁴⁷

אולם יש גם לומר שלעולם בקניני כל התורה כולה קנין לאבד הוי קנין. וטעם הירושלמי שהוציאוה לאבדה אינו חייב בנזקין הוא משום דין מיוחד בדיני גזילה שהלוקח לאבד אין לו שם גזלן. שגזלן הוא רק המוציא מרשות אחר על מנת להחזיק לעצמו. ולפ"ז י"ל בסוגיין כאופן הא' שהיה אמינא שנטלתו וזרקתו לים מקודשת משום שקנתה את המנה כשנטלה אותו אף שנטילתה היתה על מנת לאבדה. ואין צורך לומר שזה מטעם ערב וכהרמב"ן.

והנה יש להוכיח שהבבלי אינו סובר כהפירוש האחרון שאמרנו בהירושלמי שהלוקח לאבד אין לו שם גזלן. דאיתא בב"ק צח. הזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור וכו' והני מילי דאדייה אדויי אבל שקליה בידיה מיגזל גזליה השבה בעי מיעבד. הרי שהגמרא אומרת שאם שקליה להמטבע בידיה קודם שזרקתו לים הגדול הוי גזלן. וא"כ אם נאמר כהפירוש האחרון שאמרנו בהירושלמי שהלוקח לאבד אינו גזלן צ"ל דפליג תלמודא דידן אירושלמי. אולם לפירוש הראשון שאמרנו בהירושלמי שקנין לאבד אינו קנין אצ"ל שהבבלי פליג אירושלמי. ואף שבבבלי איתא שהזורק מטבע לים בעי למיעבד השבה זה יתכן אף שלא קנה קניני גזילה בהמטבע דלהתחייב בהשבה א"צ קניני גזילה.⁴⁸

ב. דין ערב בזרוק מנה לים ואקדש אני לך

לעיל הבאנו מחלוקת הרמב"ן והרשב"א אם יש דין ערב כשלא זכה בה בן דעת כגון באומרת זרוק מנה לים ואקדש אני לך. והנראה בהסבר המחלוקת שהרשב"א סובר שערב מתחייב בשביל חיובו של הלוח. ולכן אין דין ערב בזרוק מנה לים דאין שם מתחייב שתתחייב האשה בעדו.

והרמב"ן סובר שערב מתחייב משום שהמלוה הפסיד ממון על ידו. ולכן יש דין ערב בזרוק מנה לים ואקדש אני לך כיון שהפסיד הלה על ידה. ויש להוכיח כהרמב"ן מהא דבבא בתרא קעג: מנין לערב דמשתעבד דכתיב אנכי אערכנו מידי

47 רבינו קבל מאביו ששיטת הרמב"ן שדין ערב א"צ זכיית בן דעת היא שיטה מחודשת למאוד.

48 כן מוכח מדברי הרמב"ם שפסק (פ"ב מגניבה ה"ז) בהא דבב"ק עט. היה מושכו ויוצא ומת ברשות הבעלים פטור דהיינו שפטור מן הכפל. משמע שרק פטור מכפל וחייב בהשבת הקרן. והרמב"ם בזה הוא דלא כרש"י שם (ד"ה פטור) שכתב שהגנב פטור מכלום. עכ"פ להרמב"ם יש חיוב השבה אף בלי קניני גזילה. ועיין בתוספות יו"ט שגם הוא דייק מלשון הרמב"ם שחייב בקרן אך כתב שאינו יודע למה. (רב צבי שטר)

תבקשנו. ושם מיירי בהערבות שקבל יהודה אם יקרה אסון לבנימין. והלא אין שם אחר שמתחייב כדי שיהודה יתחייב בעדו.⁴⁹ וע"כ שהערבות של יהודה הוא משום ההפסד של יעקב אבינו וכהרמב"ן שערב מתחייב משום שהלה הפסיד על ידו.

ויש להעיר שלהרמב"ן מלבד ערב המתחייב משום שהלה הפסיד על ידו יש גם ערב כהרשב"א שמתחייב בעד חיובו של חברו. דהא איתא בבבא בתרא (קעה:) שערב היוצא לאחר חיתום שטרות מתחייב. וערב זה מתחייב אף שהמלוה לא הפסיד ממון על ידו. וע"כ שהוא מתחייב בעד חיובו של חברו.

והנה איתא בגמרא, בעי רב מרי כלב רץ אחריה מהו בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה גמרה ומקניא ליה נפשה או דלמא מצי אמרה ליה מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן תיקו. והנה לפירוש הרמב"ן כל הסוגיא מיירי שמתקדשת מטעם ערב ומשום שהפסיד ממון על ידה. ולדידיה נראה דמספקא לן בכלב רץ אחריה אם מקודשת משום שהפסיד ממון על ידה או שאין זה נקרא שהפסיד ממון על ידה כיון שהיה חייב להוציא ממון כדי להצילה.

אולם א"כ קשה מהגמרא דהתקדשי לי בככר תנהו לעני אינה מקודשת דלמה ודאי אינה מקודשת. דיש להיות אותו הספק בתנהו לעני שחייב להוציא ממון משום מצות צדקה כמו בכלב רץ אחריה שחייב להוציא ממון משום מצות הצלה. ומאי שנא תנהו לעני דאינה מקודשת מכלב רץ אחריה דספק מקודשת. והנראה בזה דכל שהוא חייב להוציא ממון ולהפסידו כגון בתנהו לעני ודאי אינה מקודשת. ובכלב רץ אחריה אף שהוא חייב להוציא ממון משום מצות הצלה מ"מ אינו חייב להפסיד ממון. והיא חייבת לשלם לו מה שהוציא. וכן איתא בב"ק קטז. בהיה בורח מבית האסורים וצייד שהיה שולה דגים מן הים הפסיק ממלאכתו להעבירו את הנהר חייב לשלם לו מה שהפסיד. חזינן שאין חיוב להפסיד ממון בשביל הצלת חברו.

ולפ"ז ספקת הגמרא בכלב רץ אחריה הוא אם הוי כתנהו לעני ואינה מקודשת משום שהוא דחייב להוציא ממון זה להצילה. או דשאני הכא שהיא חייבת להשלים לו את הפסדו. והיא מקודשת במה שהוציא בשבילה כיון שהוא לא יגבה את הפסדו משום שרוצה לקדשה.

49 אולם הנצי"ב כתב בביאורו לשאלות (שאלתא ל"א) שיהודה קבל ערבות על עונות בנימין על בין אדם לחברו כגון הא דגביע ועל בין אדם למקום כדי שבנימין לא יענש. ולפירושו היה שם מתחייב דהיינו בנימין. (רב צבי שכתר)

בענין תנם על גבי סלע

איתא בגמרא, התקדשי לי במנה תנם על גבי סלע אינה מקודשת ואם היה סלע שלה מקודשת בעי רב ביבי סלע של שניהם מהו תיקו. ופירש רש"י, ואם היה סלע שלה מקודשת שחצרו של אדם קונה. והתוספות (ד"ה אם) הקשו דאם כן מאי בעי סלע של שניהם מהו פשיטא דאינה קונה כיון שהוא חצר של שניהם כדאמרין פרק המוכר את הספינה, עכ"ל.⁵⁰ והרשב"א (ד"ה הא דתניא) תירץ, דהכי קא מיבעיא ליה כיון דאית לה שותפות בגויה הכי קאמרה ליה הניחהו על הסלע שתקבלהו לי ואיהו כיון דמחזר לקדשה מושיל לה מקומו וקנתה ומיקדשא או דלמא תנהו על הסלע שלך קאמרה לומר שאינה רוצה בהן, עכ"ל.

הרי שהרשב"א מפרש את הצד בספקת הגמרא שהאומרת תנם על גבי סלע של שניהם מקודשת שהוא משאיל לה מקומו. ובודאי אין כוונתו שעשו קנין להשאיל לה מקומו דא"כ מאי מספקא לן אם תנהו על הסלע שלך קאמרה לומר שאינה רוצה בהם. דכיון שהיא עשתה קנין לשאול את מקומו בודאי כוונתה לקידושין. אך אם לא עשו קנין על השאלה שוב קשה מאי מספקא לן הא אינו יכול

50 נראה שרש"י לשיטתו שמעשה קידושין אינו מעשה קנין אלא חלות שם בפני עצמו דמעשה קידושין לפעול אישות. (כמו שבארנו לעיל ג. הערה 1.) ולכן יש לומר שלקנין כסף א"צ אלא מסירת המעות ליד האשה ולא שתקנה אותם. ולפ"ז יש לבאר ספקת הגמרא באמרה תנם על גבי סלע שהוא של שניהם שהגמרא נסתפקה אם חצר של שניהם אינו קונה משום דהוי הפקעת חצר או דהוי חסרון קנין. שאם זה הפקעת חצר אז בתנם על גבי סלע אינה מקודשת שאין כאן מסירת מעות ליד האשה. אבל אם זה עדיין חצרה אלא שאינה יכולה לקנות בו הרי יש מסירת מעות לה ושפיר מקודשת.

והתוספות שהקשו על רש"י אזלי לשיטתם שמעשה קידושין הוא מדין קנין (עיין לעיל ג. הערה 1.). וכיון שקנין חצר לא מהני בחצר של שניהם אי אפשר שתתקדש ע"י קניית המעות מדין חצר.

והנה המאירי הביא שיש שתירצו קושית התוספות על רש"י דשאני קניני ממון ששם צריכים דברים הרבה משום שגופו של דבר קנוי. ולכן צריכים שם קניה חשובה ואין קונים בחצר של שניהם. משא"כ בקנין קידושין שאין גוף האשה נקנה ולכן א"צ לכל מה שצריכים בקניני ממון ושפיר מהני גם חצר של שניהם. ונראה שכוונתו למ"ש בביאור שיטת רש"י שמעשה קידושין אינו מעשה קנין ולכן א"צ אלא מסירת מעות ליד האשה.

ובזה ניחא לבאר מ"ש המגיד משנה (פ"ד מאישות הכ"א) שאף שהרמב"ם פסק שם בסלע של שניהם שהיא מקודשת קדושי ספק אבל בגירושין אפילו ספק מגורשת אינה. שיש לבאר דבריו על פי מה שהוכיח הגר"ח זצ"ל (עיין בחדושי הגר"ח על הש"ס אות קמ"ט בענין נתן גט ביד עברו) שבגירושין בעינן שהאשה תקנה את הגט (דלא כקצות החשן דס"ל דלא בעינן שתזכה בהגט). ולכן נתן הגט על סלע של שניהם דאינה קונה אינה מגורשת כלל. (רב מנחם דוב גנק)

מפי השמועה / שיעורים על פ"ק דקידושין לא

להשאל לה מקומו בלי קנין. דהא איתא בב"ק ע"ט. כשם שהקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות נקנית בכסף בשטר ובחזקה.⁵¹

ונראה לתרץ עפ"י מ"ש הרמב"ם פ"א ממכירה הט"ו, היתה הקרקע צחיח סלע שאין בה לא גדר ולא פרצה ואינה בת זריעה הרי החזקה שקונה אותה שטיחת פירות או העמדת בהמה שם וכיוצא בזה משאר התשמיש, עכ"ל. הרי שהרמב"ם סובר שבמקום שאינו יכול לעשות קנין חזקה רגיל כגון קרקע צחיח סלע מהני תשמיש לקנות מטעם חזקה. והראב"ד משיג דרק נעל גדר ופרץ מהני לקנין חזקה.

ונראה שבשכירות קרקע לכו"ע מהני השתמשות לקנות בקנין חזקה. וכן מסתבר דהא עיקר ענין שכירות הוא השתמשות.⁵² ומטעם זה נראה שהשתמשות מועלת גם במקום שאפשר בחזקה דנעל גדר ופרץ. ולכן ניחא מ"ש הרשב"א שבסלע של שניהם הוא משאיל לה מקומו דזה גופא שהיא משתמשת בהחצר לקנות בו את הגט או את הקידושין הוי השתמשות ומהני לקנין חזקה לקנות בה את החצר. הרי שהיא קונה את הגט או את הקידושין והחצר כאחד והוי גטה וחצירה באין כאחד (גיטין עז:).

בענין שטר קידושין

א. בתך מקודשת לי

כתב הר"ן (ה. בדפי הרי"ף ד"ה וכתב הרמב"ן) בשם הרמב"ן שאמירת האב צאי וקבלי קידושין מהני שתקבל בתו קטנה שטר קידושיה. והר"ן חולק וסובר שצאי וקבלי קידושין מהני רק בכסף או משום שנהנה בקבלתה או משום שהוא זוכה בהכסף ממנה. וזה אינו שייך בשטר.

51 ובשו"ע חו"מ (סימן קצ"ה ס"ט) הוה קניני שאלת קרקע לקניני שכירות.
52 הנתיות (סימן קצ"ב סק"ו) הביא שהמהרי"ט (חלק א' סימן ס"ה) סובר שאין השתמשות מועיל לקנין חזקה דשכירות ושאלת קרקע ובעיני דוקא נעל גדר ופרץ. עוד הביא שהמחנה אפרים (הלכות שכירות סימן א') כתב שבשכירות קנה בהשתמשות לבד, כדברי רבינו. והנתיבות כתב שהדין עם המחנה אפרים והוכיח כדבריו.
ועל פי יסוד זה תירץ רבינו את קושית התוספות על מ"ש רש"י בפסחים ד. שמסירת מפתח הוא קנין שכירות. והתוספות (ד"ה אם) הקשו הא איתא בב"ק כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות נקנה בכסף וכו'. וקרקע אינה נקנית במסירת מפתח וא"כ צריך להיות שגם שכירות קרקע אינה נקנית בה. ורבינו תירץ ששכירות נקנה בהשתמשות בתורת חזקה ומסירת מפתח היא התחלת השתמשות השכירות. (ועיין בקצות החשן סימן קפ"ט סק"א-רב צבי שכטר)

עוד הביא הר"ן שהרמב"ן סובר שבשטר קידושי קטנה מהני לשון הרי את מקודשת לי וא"צ דוקא לשון בתך מקודשת לי דאיתמר בגמרא. דלשון שטר קידושין הוא מדין ספירת דברים בשטר דגמרינן מגט דכתיב ביה ספר כריתות, לספירת דברים הוא דאיתא (גיטין כא). והספירת דברים יכולה להיות או לשם הבת שהיא בעלת המעשה או לשם האב דבעינן דעתו. והר"ן חולק גם בזה וסובר דבעינן ספירת דברים לשם מי שמקבל הקידושין דהיינו האב. וכן משמע ממ"ש בגמרא שלשון שטר קידושין הוא בתך מקודשת לי.

ונראה ששתי המחלוקות אחת הן. ושיטת הרמב"ן מבוארת עפ"מ"ש הגר"ח זצ"ל שאמירת האב צאי וקבלי קידושין מהני שהבת תעשה את מעשה הקידושין. ואז מעשה הקידושין שלה מהני אף שדעת המקנה היא של האב. לפ"ז מובן מ"ש הרמב"ן שהיא יכולה לקבל את שטר קידושיה דכיון שאמירת האב צאי וקבלי קידושין מאפשרת לה לעשות את מעשה הקידושין אין חילוק בזה בין קידושי כסף לקידושי שטר. וכיון שהיא עושה את מעשה הקידושין שפיר מהני גם לשון הרי את מקודשת לי. והר"ן סובר שאין אמירת האב צאי וקבלי קידושין מועלת שהיא תעשה את מעשה הקידושין. שמעשה הקידושין צריך להעשות על ידי בעל דעת המקנה דהיינו האב. ולכן אינה יכולה לקבל את שטר הקידושין וגם אין מקום ללשון הרי את.

והנה הר"ן מצריך גם שלשון הגט ידבר אל האב. וזה תימה דבגט לא בעינן דעת האשה המתגרשת ולא דעת האב שבתו מתגרשת. דבעינן רק שיהיה מעשה גירושין בנתינת הגט לאשה וא"צ דעת מצדה כלל. וא"כ קשה למה מצריך הר"ן שהגט ידבר אל האב ולא אל הבת. ואין לומר שהר"ן לשיטתו בשטר קידושין דלא מהני לשון הרי את מקודשת לי משום דבעינן שלשון השטר ידבר אליו וכמו כן בגט בעינן שהגט ידבר אליו. דשאני קידושין דאף שהבת היא בעלת המעשה⁵³ מ"מ הדעת המקנה היא של האב ובעינן שלשון השטר ידבר לבעל דעת המקנה ולא אל בעל המעשה. אבל בגירושין דעת המקנה אינה של האב אלא של הבעל. והבת היא בעלת המעשה. וא"כ קשה למה אומר הר"ן דלא מהני שלשון הגט ידבר לה.

53 נראה שכוונת רבינו במ"ש שהבת היא בעלת המעשה היינו שהיא המתקדשת ובגט שהיא המתגרשת. ולא שהיא עושה מעשה הקידושין והגירושין דכבר ביאר רבינו שלהר"ן אין בכח הבת לעשות את מעשה הקידושין.

ב. דף ט: לשמה

בגט בעינן ג' דיני לשמה: לשם גט לשמו ולשמה (עיין גיטין כד: ורמב"ם פ"ג מגירושין). ונראה בפשוטו שגם בשטר קידושין בעינן ג' דיני לשמה דהא גמרינן לשמה בשטר קידושין מגט. וא"כ דברי הרמב"ם בזה הם תמוהים. שהרמב"ם כתב (פ"ג מאישות ה"ד), וצריך שיכתוב אותו לשם האשה המתקדשת כגט, עכ"ל. הרי שלא הזכיר אלא לשם האשה ולא ב' דינים האחרים. אך מדכתב כגט משמע דדין שטר קידושין הוא כגט דבעינן כל הג' דינים. וא"כ דבריו סותרים זה את זה. וצ"ע בזה.

ג. כתבו לשמה ושלא מדעתה

איתמר כתבו לשמה ושלא מדעתה רבא ורבינא אמרי מקודשת רב פפא ורב שרביא אמרי אינה מקודשת. הרי שנחלקו אם בעינן דעת האשה בשטר קידושין. והנה בכל שטר בעינן שכתובת השטר תהיה מדעת בעל השטר. ולכן יש לבאר מחלוקת זו דפליגי מי הוא בעל השטר בשטר קידושין. רבא ורבינא סברי שהמקדש הוא בעל השטר ולא האשה ולכן לא בעינן דעתה בכתובת השטר. ורב פפא ורב שרביא סברי שגם האשה היא בעלת השטר ולכן בעינן דעתה.

אולם הגר"ח זצ"ל היה סבור שאין לומר שגם האשה היא בעלת השטר שא"א שב' הצדדים בשטר יהיו בעלי השטר. ולכן פירש שלכו"ע רק המקדש הוא בעל השטר. וטעם רב פפא ורב שרביא דסברי דבעינן דעת האשה הוא מדין לשמה. דכל שנכתב שלא מדעתה חשיב כנכתב שלא לשמה.⁵⁴ ואין להקשות על דברי הגר"ח מגט דהוי לשמה אף נכתב שלא מדעתה דשאני גט שהנתינה מהניא שלא לדעתה אף דבעינן שתהא לשמה.⁵⁵ ולכן יכולה הלשמה דכתיבה להגמר אף שלא לדעתה כ"ש מהנתינה שפועלת את עיקר הקידושין. אבל בקידושין דבעינן נתינה לשמה וגם בעינן שתהא מדעתה אמרינן שבלי דעתה לא הוי לשמה בין בנתינה בין בכתיבה.

54 הגר"ח פירש כן לתרין קושית הרמב"ן על הרמב"ם בפ"ג מאישות הי"ח. עיין דבריו בחידושי על הרמב"ם שם.

55 נראה שכונת רבינו במ"ש דבעינן נתינה לשמה למ"ש הרמב"ם (בפ"א מגירושין ה"ט), דבעינן נתינה בתורת גירושין.

בענין שטרי פסיקתא

א. הן הן הדברים הנקנים באמירה

איתא בגמרא, שטרי פסיקתא, וכדרכ גידל אמר רב, דאמר רב גידל אמר רב כמה אתה נותן לבנך כך וכך לבתך כך וכך עמדו וקדשו קנו הן הן הדברים הנקנים באמירה. ונראה לפרש שדברים אלו נקנים באמירה בלי קנין משום שאין כאן קנין חפץ בעין אלא קבלת התחייבות. וקבלת התחייבות יכולה להיות על ידי גמירת דעת לחוד בלי מעשה קנין.⁵⁶ אבל קנין חפץ בעין נפעל דוקא על ידי מעשה קנין מגזירת הכתוב דאו קנה מיד עמיתך.⁵⁷

אולם דברינו בזה תלויים בפירושו דברי הרמב"ם בפ"ו מזוכיה ומתנה הי"ז. וז"ל, ואמרו כמה אתה נותן לבנך כך וכך וכמה אתה נותן לבתך כך וכך ועמדו וקדשו קנו באמירה וכו' וצריכין שיהיו הדברים שהן פוסקין מצויין ברשותו שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כמו שביארנו, עכ"ל. הרי שהרמב"ם הצריך בשטרי פסיקתא שהדברים שהן פוסקים יהיו ברשותם. ונראה שיש לבאר טעמו בזה בב' אופנים:

(א') הם אינם רק מתחייבים בהדברים שהן פוסקים אלא מקנים אותם בעין.⁵⁸ וזה דלא כמ"ש לעיל שאין כאן קנין חפץ בעין אלא קבלת התחייבות. ובארנו שמשו"ה לא בעינן כאן קנין דקבלת התחייבות נגמרת בגמירת דעת לחוד, דלא כקנין חפץ בעין שנגמר ע"י מעשה קנין. ולאופן זה שיש כאן קנין חפץ בעין כל זה אינו וצ"ל טעם אחר למה לא בעינן קנין. והנראה בזה שלעולם קנין חפץ בעין נפעל בעיקרו ע"י גמירת דעת. ומעשה הקנין דבעינן אינו לעיקר הפעלת הקנין אלא כדי שתהיה גמירת דעת.⁵⁹ ובענינינו אמדינן דעתייהו שיש להם גמירת דעת שלימה להקנין אף בלי מעשה קנין.

56 דברי רבינו בביאור הטעם דדברים אלו נקנים באמירה אינם כהתוס' ר"י הזקן שפירש שהן הן הדברים הנקנים באמירה הוא הלכתא בלי טעמא. וא"כ הוי כדין מעמד שלשתן (גיטין יג.): שאין לומר בו טעמים. (רב צבי שכטר)

57 רבינו חילק כן בין התחייבות לקנין חפץ בעין לעיל ח. בענין קדשה במשכון אות ג.

58 וכ"כ הב"ח באה"ז סימן נ"א שהרמב"ם הצריך שהדברים שהן פוסקין יהיו מצויין ברשותו משום שאמר בלשון כמה אתה נותן דמשמע שאומר שנותן אותם לו. אבל אם אמר שמתחייב בכך וכך יוכל להתחייב אף בדבר שלא בא לעולם. וכ"כ בבית שמואל וחלקת מחוקק.

59 עיין לעיל ג. בענין חליפין אות ד.

מפי השמועה / שיעורים על פ"ק דקידושין לה

(ב') לעולם אין בדברים שהם פוסקים קנין חפץ בעין אלא קבלת התחייבות. וא"כ שוב יש לבאר שא"צ קנין משום שהתחייבות נגמרת ע"י גמירת דעת לחוד. והטעם שהרמב"ם הצריך שהדברים שהן פוסקין יהיו מצויין ברשותו הוא שסובר שא"א להתחייב בנתינת חפץ אא"כ הוא מצוי ברשותו.⁶⁰ אולם לאופן זה יוצא חידוש נפלא שהתחייבות תתכן על נתינת חפץ. שבפשטות התחייבות תתכן רק על סכום ממון.⁶¹

ב. ניתנו ליכתב או לא ניתנו ליכתב

איתא בכתובות קב: כמה אתה נותן לבנך כך וכך וכמה אתה נותן לבתך כך וכך עמדו וקידשו קנו הן הן הדברים הנקנים באמירה וכו' דברים אלו ניתנו ליכתב או לא ניתנו ליכתב. ופירש רש"י: ניתנו ליכתב, נתנו חכמים כתיבה לדבר אם באו להחתים עדים בדברים הללו שהן בלא קנין. לא ניתנו ליכתב, דלא ליטרוף ממשעבדי וכיון דליכא קנין לא משתעבדי נכסי, עכ"ל. הרי שרש"י פירש שלהצד דלא ניתן ליכתב אפילו אם נכתב השטר אין המלוה יכול להעשות מלוה בשטר ליטרוף ממשעבדי.

והתוספות (ד"ה ניתנו ליכתב) כתבו, פירוש משום דסתם קנין לכתיבה עומד שמא משום הכי ניתנו ליכתב דכי קנו מיידו דמי, עכ"ל. הרי שהתוספות סברי דלכו"ע אם כתב שטר נעשה המלוה מלוה בשטר. והשאלה היא אם אמרינן כאן דסתם קנין לכתיבה עומד או דשאני הכא שלא היה קנין ולכן צריכים לימלך קודם כתיבת שטר. אולם דבריהם צ"ע דלכאורה סתם קנין לכתיבה עומד הוא מטעם אומדנא שהנתרצה לקנין נתרצה לכתוב עליו שטר. וא"כ קשה למה לא נאמר אותה אומדנא בדברים הנקנים באמירה.

ונראה לבאר דברי התוספות עפ"י מ"ש הרמב"ם בפכ"ט ממכירה ה"ט, וכן אם קנו מיד הקטן או השכיר מקום המטלטלין וחזר בו לא קנה הלוקח שאין מוציאין מידי הקטן בדין ואין קניין מיד הקטן כלום שהקניין בשטר ואין העדים חותמין אלא על שטר של אדם גדול, עכ"ל. ונראה שכוונת הרמב"ם במ"ש שקנין סודר הוא בשטר היא שסתם קנין לכתיבה עומד. אך צ"ע להבין טעמו במ"ש שאין לקטן קנין סודר משום שאין לו שטר וסתם קנין לכתיבה עומד. דלמה יהיה היכולת לקנות בקנין סודר תלוי בהאפשרות לכתוב שטר.

60 יש להקשות על סברא זו דהא בהתחייבות בסכום כסף א"צ שהסכום שהתחייב בו יהיה ברשותו. (רב צבי שכתר) ורבינו אמר שזה אינו ענין.

61 עיין בית יצחק תשנ"ז עמוד רמ"ט.

והנראה בזה שהרמב"ם סובר שליצור שטר בעינן דעת אלימתא דדעת המתחייב ולא מהני רק דעת מקנה דכל הקנינים. ולכן א"א לקנין שטר להיות בכלל תקנת חכמים דקנינים לקנות מקטן. שבשאר קנינים דעיקר הקנין הוא מעשה הקנין אלא דבעינן גם דעת מקנה שפיר תקנו קנין לקטן. שהקטן עושה את מעשה הקנין ותקנו שהרצון והכונה של הקטן מהנו במקום דעת מקנה. אבל בקנין שטר א"א לתקן כן דהא כל ענין שטר ניצור ע"י דעת המתחייב וקטן שאין לו דעת חסר לו כל עיקר הקנין. והרמב"ם בא להוכיח שגם קנין סודר ניצור ע"י דעת המתחייב. וראיתו מהא דסתם קנין לכתיבה עומד. שהרמב"ם אינו מפרש שסתם קנין לכתיבה עומד הוא מטעם אומדנא שהנדרצה להקנות בקנין סודר נדרצה לכתוב עליו שטר. אלא שזה מדינא שהדעת שהיה לו לקנין סודר מהני ליצור את השטר. מזה הוכיח הרמב"ם שקנין סודר בעי דעת אלימתא דדעת המתחייב כמו קנין שטר דאל"ה אי אפשר שהדעת לקנין סודר יהני ליצור את השטר. וכיון דבעינן דעת המתחייב לקנין סודר אין קנין סודר לקטן דחסר לו הדעת הנצרך.⁶²

ולפ"ז יש לתרץ מה שהקשינו על התוספות בכתובות דלמה לא מהני האומדנא דסתם קנין לכתיבה עומד בדברים הנקנים באמירה. ולמ"ש נחא שאין זה אומדנא אלא דין שדעת המתחייב שהיתה לו לקנין סודר מהניא לקנין שטר. ולכן בדברים הנקנים באמירה שיש רק דעת מקנה ולא דעת המתחייב שפיר יש לומר שאין שם די דעת ליצור שטר.⁶³

ועפ"ז מובן שפיר גם מה שפירש רש"י לצד אחד בהגמרא בכתובות שדברים הנקנים באמירה אינם ניתנים להיות מלוה בשטר בהקדם ביאור מחלוקת תוספות והנמוקי יוסף בכ"ק. שמדברי הגמרא שם מבואר שגובין נזיקין ממשעובדים. והתוספות (ח. ד"ה כולן). הקשו, וא"ת והא נזקין מלוה על פה נינהו ומלוה על פה לא גבי ממשעבדי, עכ"ל. ותרצו דנזיקין הם מלוה הכתובה בתורה דכתובה בשטר דמיא. והנמוקי יוסף (ב: בדפי הרי"ף) תירץ דמיירי שהמזיק כתב שטר על חיובו. והנה תירוץ התוספות הוא כחד מ"ד דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא.⁶⁴ וא"כ צ"ע למה לא פירשו התוספות כהנמוקי"י דהוי ככו"ע. ונראה שהתוספות סברי דלא מהני כתיבת שטר לעשות חיובי נזיקין למלוה בשטר. דלאשוויי שטרא בעינן חיוב שנתהווה ע"י דעת המתחייב ומזיק נתחייב

62 עיין ברכת שמואל קידושין סימן כ"ו שאמר כעין דברי רבינו בשם הגר"ח. ועיין לעיל ג. בענין חליפין אות ד.

63 עיין בספר ארץ הצבי עמוד ר"א.

64 כדאוחא בבכורות מט.

מדין תורה ולא על ידי דעת המתחייב. ולכן אין דעת המתחייב נתפס בו לאשוויי שטרא. ועפ"ז יש לבאר שיטת רש"י בכתובות שהוא סובר כהתוספות בב"ק שלאשוויי שטרא בעינן חיוב שנתהווה ע"י דעת המתחייב. והחיוב בדברים הנקנים באמירה לא נתהווה על ידי דעת המתחייב אלא על ידי דעת מקנה. ולכן פירש רש"י לצד אחד בגמרא שהחיוב בדברים הנקנים באמירה אינו ניתן להיות מלוה בשטר.

והנמוקי יוסף פליג על התוספות וסובר שאף חיוב שלא נתהווה ע"י דעת המתחייב ניתן להיות מלוה בשטר. ולדעת הנמוקי"י א"א לומר כרש"י בכתובות בדברים הנקנים באמירה אינם ניתנים להיות מלוה בשטר דהא אפילו חיובי מזיק שאינם ניצורים על ידי דעתו כלל נעשים מלוה בשטר כ"ש דברים הנקנים באמירה שנקנים עכ"פ ע"י דעת מקנה.

בירורי הלכה

דם שבישלו

הרב מנחם דוב גנק

בגמרא מנחות דף כ"א אמר זעירי א"ר חנינא דם שבישלו אינו עובר עליו. והנה נחלקו רש"י ותוס' בזה, דלרש"י שדם שבישלו פטור עליו זהו דווקא בחטאות הפנימיות אבל בחולין ובחטאות החיצוניות עובר, ולרבא אף בפנימיות חייב ותוס' ד"ה והא סברי דדם שבישלו לכו"ע אינו עובר עליו וגם בחולין אינו עובר ורק בקרוש יש נפ"מ סין דם פנימיות שאינו עובר עליו כיון דבעי בדם ולחיצוניות שעובר.

והנה עיין ברש"י ד"ה דם שבישלו וז"ל בין דחולין בין דקדשים ואכלו אינו עובר עליו דהא לא חייבה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה ודם קדשים שבישלו לא חזי למילתיה ונפק מתורת דם ומליח הרי הוא כרותח עכ"ל. הרי דרש"י כתב דדם שבישלו נפיק מידי דם והוי הפקעה בחפצא של דם.

והנה שמעתי ממו"ר הגרי"ד זצ"ל דמליחה מהני שע"י המליחה הדם שבאיברים נשתנה להיות בשר וכן ביאר ברמב"ם פ"י מהל' מאכלות אסורות הל' ד' וז"ל הכבוד אם חתכה והשליכה לתוך החומץ או לתוך מים רותחין עד שתתלבן הרי זו מותרת לבשל אחר כן וכבר נהגו כל ישראל להבהבה על האור ואחר כך מבשלים אותה בין שבישלה לבדה בין שבישלה עם בשר אחר עכ"ל דע"י הבישול והחליטה נתהפך הדם שבה לבשר.

והנה עיין בגנזי הגר"ח סי' נ"ח שהביא מהיומן וז"ל זבחים מ"ה הקשו בתוס' ל"ל קרא למעט דם מנותר ומעילה וטמא תיפול"ל דאין איסור חל על איסור, וקשה דהא צריכין קרא לדם שבישלו ופקע מינייהו איסור דם דלא ליחול הך איסורא וכן הקשה הגרע"א בגיליון הש"ס.

וי"ל דדם שבישלו פקע ממנו דין דם ונעשה בשר וממילא חל עליו דין נותר וטמא וכמבואר בכריתות י"ד דחייל נותר גם אח"כ וטמא פשיטא דחייל אח"כ כיון דהאיסור נעשה בהגברא דהקרא הא קאי בטומאת הגוף וגם בטומאת עצמן הרי אימתי שנטמאו נאסר ובע"כ דחייל אח"כ ולפי"ז הא נמצא דהא דממעטינן לדם מנותר וטמא ומעילה הוא רק קודם שבישלו ושפיר הקשו תוס'.

דם שבישולו

לט

ודבר זה הוא ספק אצלי אם דינו כבשר או אם הוא משקה או אוכל והכא תלוי אם יש שם דם עליו אלא דאפשר דהך דינא אם הוא משקה ג"כ תלוי שם בשם דם כיון דילפינן ליה מקרא דדם וצ"ע עכ"ל.

והנה לכאורה עוד נפ"מ אם דם שבישלו הוי הפקעת דם או דהוי פיטורא, בנוגע לכיסוי הדם אם יש מצוה לכסות דם שנתבשל, אח"כ מצאתי שבמנחת חינוך שכתב בפשיטות דדם שבישלו ושמלחו כיון דאינו חייב עליו יצא מתורת דם ופטור מלכסות.

וכשנשאתי ונתתי בדברים עם ידידי הרב הגאון ר' נסים רביבו התעוררני מדברי היראים שהקשה דמאי שנא דגבי בשר בחלב אמרינן גדי ולא דם וזה מוסכם לכו"ע ואילו בגמ' דיומא איתא פלוגתא במת כ"ג אחרי שחיתת הפר לפני זריקה אם הכ"ג הבא תחתיו יוכל לזרוק דם זה והמחלוקת היא אם אמרינן בזאת יבא אהרן בפר בן בקר וכו' אם אמרינן בפר ואפילו בדמו של פר או לא קרינן בשם פר דמו של פר ומאי שנא דגדי לא כולל דמו לגבי בשר בחלב ואילו לגבי פרו דכ"ג ישנה מחלוקת אם הפר כולל גם דמו.

ותירץ היראים שלגבי בשר בחלב דדרך בישול אסרה תורה לכן אין מחלוקת, והדברים סתומים, ובתועפות ראם ביאר דבריו דהואיל ובבשר בחלב בעינן בישול ודם שבישלו אין עובר עליו משום דם לכן לא הוי מבשל בשר בחלב אלא כמבשל מים בחלב.

ולכאורה משמע מזה דס"ל להיראים דהבישול עושה הפקעה מדם והוי ליה כמים, ולכן גם אם ס"ל דהפר כולל דמו וכן הגדי היה צריך לכלול דמו מ"מ לא לגבי בשר בחלב, אבל אם היה סובר דרק מדיני איסור אכילת דם הוא דהבישול מפקיעו מדם אבל לגבי שאר דינים כמו כיסוי הדם עדיין שם דם עליו עדיין לא מובן תירוצו.

ויעויין בתוס' לחולין קי"ג שכתבו דהא דאמרו בגמ' גדי ולא דם אין זו דרשה אלא דאין הדם בכלל שם גדי כמו שאינו בכלל נבלה וכן כתבו התוס' בפסחים כב. והאוכל מדם נבלה אינו עובר משום נבלה אלא משום דם ולדבריהם המבשל דם נבלה אינו עובר כלל דהרי גם איסור דם נפקע בגלל הבישול וכן כתבו הצ"ח והגרע"א בפסחים בשיטת התוס'.

ולכאורה מדברי התוס' יוצא דהדין שדם שבישלו אינו עובר עליו אינו הפקעה מדיני דם ולכן הוצרכו לאמר שגדי אינו כולל הדם משום שבכלל אף פעם לא נכלל הדם בשם הבהמה דאל"כ למה לא כתבו דבשר בחלב שאני משום דבעי דרך בישול כדעת היראים.

ולדבריהם תישאר קושיית היראים דלמ"ד פר ואפילו דמו של פר וס"ל שהשם פר כולל דמו מאי שנא דלא אמרינן זה בגדי ולדבריו יהיה אסור דם בחלב.

ואולי י"ל דסברי התוס' דבפרו של כ"ג שאני דאף אם אין הדם כלול בשם הבהמה אבל כאן דכל עיקר ביאתו של הכ"ג בפר היא רק לכפר בדמו לכן ס"ל דכאן השם פר סובב גם על דמו דהרי עיקר הפר בא לדמו וקרינן ביה בזאת יבא וכו' בפר דהרי כל ביאתו היא שיבא לכפר בדמו.

ובדברי היראים שאמרנו בו שס"ל שהבישול מפקיעו מדין דם ומשווי ליה כמים ולכן אין בדם דין בשר בחלב עדיין צ"ב דגם אם נאמר דהבישול מפקיעו מכל דיני דם, התינח דהבישול מפקיעו משם דם לכל דיני דם דהיינו גם לדין הכיסוי אבל במה שנוגע לבשר בחלב דסגי בזה שהוא חלק מחלקי הבהמה דהרי בשר בחלב כולל כל חלקי הבהמה, דהואיל והוא מדבר למ"ד ואפילו בדמו של פר משמע דס"ל למ"ד זה דהדם נכלל בשם הבהמה ולא ס"ל להיראים לאמר דגבי כפרת הפר שאני כדכתבנו לעיל, ואם כן גם אם לא יקרא דם מ"מ הוי חלק מחלקי הגדי ואם כן למה יתמעט מבשר בחלב אף אם נאמר דהבישול מפקיעו משם דם לדיני הדם.

ואלי י"ל בכוונת היראים דדרך בישול אסרה תורה ולכן אין איסור בשר בחלב בדם היא משום דמזה דהתורה הקפידה על דרך בישול מזה למדנו דבעינן הטעמה מבשר לחלב וס"ל דהבישול מאבד מהדם את תכונות הדם המצויות בדם שאינו מבושל ולכן חסרה ההטעמה בין הדם לבשר דבבשר בחלב בעי בישול דהיא הטעמה.

ויעויין בתשובת בגר"א קוטלער זצ"ל דהא דאמרו דאין איסור בשר בחלב בשליא הוא משום דחסרה ההטעמה בין הבשר לחלב משום שהשליא טעמה קלוש להטעים את החלב ורואים ממנו חידוש יותר דבעינן בבשר בחלב הטעמה מושלמת של בשר "רגיל" לחלב והשליא אף שהבישול עושה שכל טעמה המצוי בה נכנס לבשר מ"מ אין זו ההטעמה שהקפידה עליה תורה בבשר בחלב אם

דם שבישולו

מא

כן מכ"ש דם שבכלל איבד מתכונתו על ידי הבישול שאין קרויה הטעמתו לחלב הטעמה.

ולהנ"ל אין ראיה מהיראים שדם שבישולו היא הפקעה מדיני דם אלא גם אם נאמר דשם דם עליו לגבי כיסוי מ"מ לבשר בחלב דבעינן הטעמה דרך בישול אין הטעמה זו מתקיימת בדם.

והנה עיין במנחת חינוך קמ"ח וז"ל ובגמ' זבחים ע"ח משמע שבכל ענין מים שנפל לתוכן דם הדם בטל ואינו ראוי לזריקה, אך תמיה לי אם נאמר דדם הנתערב במים כיון דאינו ראוי להקרבה אינו חייב משום דם אם כן מאי מקשה הש"ס פסחים כב בשיטה דחזקיה והרי דם דרחמנא אמר לא תאכל ותנן אלו ואלו מתערבין באמה וכו' ונמכרים לגננין וקשיא לרבי אבהו דאמר כל היכא דכתיב לא יאכל וכו' וכאן גבי דם מבואר דנמכר משמע דמותר בהנאה ומאי קושייא כיון דמתערבין באמה היינו אמת המים שהיתה בעזרה עיין פרק תמיד נשחט סב. א"כ כיון שנתערב במים פקע איסור דם על כן מותר בהנאה דאין כאן איסור דם מוכח דבכל ענין אפילו נתערב יש בהם איסור דם ואפשר לאמר דסוגייה אזלא למאן דאמר במנחות כא דדם שבישולו עובר עליו י"ל דגם דם המעורב במים עובר אבל למ"ד דם שבישולו אינו עובר עליו דאינו ראוי לזריקה אם כן הוא הדין דם המעורב במים דאינו ראוי לזריקה אינו עובר עליו עכ"ל.

ובאמת לפי מה שכתבנו דדם שבישולו הוי הפקעת דם ונפיק משם דם וכמו שנראה דהמנ"ח בעצמו סבר שהרי תפס בפשיטות דדם שבישולו אינו חייב בכיסוי א"כ יש לחלק בין דם שנתערב במים שאף שאינו ראוי לזריקה מ"מ שם דם עליו, שהרי לא איבד שם דם אלא דעירובו במים פוסלו מזריקה ולכן אין זו הפקעה לגמרי מדין דם, ועדיין דין דם יש בו לאיסור אכילה, אבל אם התבשל שאיבד שם דם אז נפקעו ממנו כל דיני דם גם לגבי הכיסוי.

והנה עיין בשו"ע יור"ד סי' פ"ז סעיף ו' דם בחלב פטור ואין לוקין עליו משום בשר בחלב ועיין בש"ך ס"ק ט"ו ואין לוקין על אכילתו משום בשר בחלב וז"ל כלשון הזה כתב הרמב"ם ומשמע דעתו דמשום בשר בחלב הוא דאין לוקין על אכילתו הא משום דם לוקין על אכילתו אע"פ שבישולו דס"ל דם שבישולו עובר עליו מיהו אנן קיי"ל דדם שבישולו או שמלחו אינו אלא מדרבנן וכמש"כ לעיל סימן ס"ט ס"ק ל"ט. עכ"ל.

ועיין בנקודות הכסף שכתב וז"ל דאפילו להרמב"ם ורש"י דסוברים דעובר עליו הוא דווקא בחטאות החיצוניות משום דרחמנא אמר ולקח ונתן והאי דבר לקיחה ונתינה א"כ י"ל דמודים להפוסקים בדם שבישלו או שמלחו דאם הדם יצא מהבשר ע"י מליחה מודים הרמב"ם ורש"י דאינו עובר עליו וזהו בחטאות החיצוניות ג"כ פטור וכל שאינו ראוי לחטאת אינו עובר עליו ורמב"ם מיירי שבישול דם בעיין בחלב וגם רש"י סובר דשאני לב דהוא דם בעיין שדם כנוס בתוכו כמ"ש ב"י בסוף מה שאם כן בדם שיצא ע"י מליחה ובישול ואפשר דכל הפוסקים מודים להרמב"ם בזה ובזה יתורץ קושיית התוס' לעיל על רש"י ולפי"ז הא דקיי"ל להפוסקים דדם שבישלו ושמלחו אינו אלא דרבנן מיירי נמי בכה"ג ובזה מתורץ הקושייא שהקשיתי לעיל על כל הפוסקים דלכאורה הוא נגד הש"ס והשתא א"ש דמה שאמר זעירא אינו עובר עליו מטעם דאינו ראוי למזבח ודם שיצא על ידי בישול ומליחה הוא ג"כ אינו ראוי ואינו עובר עליו ודו"ק.

והנה הנקודות הכסף כתב דמה שדם שבישלו אינו עובר עליו זהו דווקא בדם שיצא ע"י בישול או מליחה אבל במבשל דם בעיין עובר עליו ולכאורה סברתו היא דדם שבישלו הוי הפקעת דם דנחשב לבשר ולא דם אבל זהו דווקא בדם שהיה בבשר ויצא על ידי מליחה דהמליחה או הבישול משוי ליה לבשר ומפקיעו משם דם אבל דם בעיין שבישלו חשיב כדם ועובר עליו.

וצ"ב דמהו ההבדל בין יצא על ידי מליחה או שבישול את הדם בעיין. וי"ל דהרי כתבו הפוסקים דדם שעדיין לא פירש שם בשר יש בו ולא עובר על איסור דם אם יאכל בשר חי, והאיסור דם חל עליו רק בנפרד מהבשר, ואם כן בזה סבר הש"ך דאם בישלו והוציא דמו הואיל ואז ראוי לחול בו שם דם והלא הוא יוצא מבושול לכן לא חל בו שם דם ונשאר בו שם בשר ככתחילה אבל ביצא דם בעיין שכבר קיבל שם דם אין הבישול מפקיע ממנו שם דם גם לאיסור אכילה.

והנה מהש"ך הזה רואים שאין הבישול מפקיע ממנו תכונות הדם דאל"כ גם ביצא ממנו דם בעיין ובישלו יהיה מותר דהלא הבישול יפקיע ממנו שם דם, אבל בבישול כשהוא בתוך הבשר ועדיין לא חל עליו שם דם ס"ל להש"ך דביציאתו אף שאין הבישול מפקיעו לגמרי מדם להחשיבו כמים מ"מ הואיל ואינו ראוי לכפרה אין חל עליו שם דם גם לאכילה, דס"ל להש"ך דבשביל שיחול בו שם דם בעינן שיהיה עדיין בדין דם לכל הדינים שאמרה בו תורה והואיל ואינו ראוי לכפרה ועד עכשיו היה בשם בשר לכן לא חל עליו שם דם, אבל בדם בעיין שכבר קיבל שם דם אז אין הבישול שאעוהו מפקיעו מתכונת דם משנה את דינו גם לגבי אכילה.

ועדיין צ"ב דגם בבישולו כשדמו בתוכו עדיין י"ל דמה בכך דעכשיו הוא דראוי לקבל שם דם והלא אם אין הבישול מאבד ממנו תכונות דם יש עדיין מקום לאמר שיחול בו שם דם לגבי איסור אכילה אף שאינו ראוי לזריקה.

ואולי י"ל שזוהי כוונת מו"ר הגר"ד זצ"ל דעל ידי המליחה והבישול הדם מקבל שם בשר דהיינו דעדיין שם בשר עליו שהיה בו מתחילה כשהיה כלול בתוך האיברים דהיינו דאין משתנה שמו בעת פרישתו כיון שהתורה קבעה שאין לו דין דם.

ובדברי מו"ר אין הכרח לחלק בין דם בעין שהתבשל לבשר שהתבשל בדמו ויצא ממנו דם על ידי הבישול לגבי איסור אכילה דבשניהם נוכל לאמר דמותר באכילה אלא דההבדל הוא דבנתבשל בדמו לא חל עליו שם דם ועדיין הוא בשר כבתחילה ואילו ביצא דם בעין שכבר איבד שם בשר וקיבל שם דם מ"מ המבשלו אינו עובר עליו באכילה אף אם שם דם עליו כי לא על דם זה נתנה תורה איסור דם.

עוד בענין הנ"ל

הגאון הרב נסים רביבו זצ"ל

אחדשה"ט הנני לכתוב איפוא נמצא היראים, הוא בסי" ס"ג (קמ"ט). והוא במהדורא שיש בה פירוש תועפות ראם, ומענין שקטע זה אינו מצוי בשאר המהדורות של היראים, אני יש לי עוד ג' מהדורות מספר היראים ואין קטע זה באף מהדורא.

ושם הקשה דלגבי בשר בחלב אמרינן גדי ולא דם וזה מוסכם לכו"ע, ואילו לגבי כה"ג אם מת ביום כפור אחרי שנשחט הפר ולא נזרק, ישנה מחלוקת אם הכה"ג השני יוכל לבא תחתיו ולזרוק את הדם והשאלה היא אם קרינן בכהן גדול השני בזאת יבא אהרן אל הקודש בפר וכו' דהיינו אם קרוי בא בפר או שאין דמו קרוי פר.

ותירץ היראים כיון דבכ"ח בעי בישול לכן אין מחלוקת, וסתומים הדברים. ובספר תועפות ראם ביאר בו שלא יתכן בשר בחלב בדם כיון שבעינן

בבשר בחלב בישול, ואם כן הלא הדם יתבשל, ודם שבישלו אינו עובר עליו ואין בו בשר בחלב.

ומשמע מזה דבישול דם עושה הפקעה על הדם והוי ליה כמים בעלמא, וממילא לא קרינן ביה אפילו בישול דם בחלב אלא בישול מים בחלב, שאם נאמר שאין זה אלא דין מיוחד שאין איסור אכילה מצד דם בנתבשל הדם אם כן לא מובנים דברי היראים בחילוקו בין בשר בחלב לבין הדין דפרו של אהרן.

ולפי"ז י"ל שהגמ' שאמרה גדי ולא דם אין כונתה דישנו דין מיוחד שאין דין בישול בשר בחלב בדם, אלא דהכונה היא דאם מבשלים דם בחלב הוא פטור משום זה גופא שאין זה אלא כמים שהתבשלו בחלב.

ואדרבה הדברים מתאימים עם מה שכתבו התוס' שם בדף קיג שאין דרשה מיוחדת שאין איסור בשר בחלב בדם, אלא שהתוס' כתבו זה מטעם אחר והוא שאף פעם אין הדם נכלל בתוך שם הבהמה גם לשאר דינים כמו לאיסור נבלה וכדומה, ולכן אין צורך בדרשה מיוחדת לזה, ואילו להיראים תהיה הסבה משום שממילא יהיה דהדם המבושל כמים וממילא לא צריכים למעטו בבשר בחלב כי שם הצריכה תורה בישול.

ובמהלכו של התועפות ראם נרויח להבין שיטת הראשונים שחלקו על התוס' דפסחים כב. וסברו שבנבלה נכלל דמה, ולכאורה לדידהו הדין של גדי ולא דם דבב"ח, הוא מדרשה מיוחדת לבשר בחלב, ויקשה דהרי התוס' הוכיחו מגמ' שאין מילת גדי מיותרת לדרשת גדי ולא דם כמבואר בדבריהם, ואם כן מנא לן לשאר הראשונים שאין בשר בחלב אם אין דרשה מיוחדת הא לדבריהם בנבלה נכלל דמה.

ולהתועפות ראם א"ש דגם לדידהו אין צורך בדרשה דהואיל ודם שבישלו יש בו הפקעה מדם ובב"ח בעי בישול אם כן בלי דרשה מיוחדת לא שייך שיהיה בב"ח בדם אם הוי ליה כמיא בעלמא.

ולפי"ז התוס' שהוצרכו לכתוב דהטעם שאין בשר בחלב בדם הוא משום שאין הגדי כולל דם כמו בנבלה, לכאורה לא סברי שישנה הפקעה זו דאם כן למה לא אמרו כפשוטו משום דלא שייך בשר בחלב בדם משום שהוי ליה כמים אחרי הבישול, ואין זה מוכרח, דאולי חדא מתרי טעמי נקטו דגם הטעם שאמרו שאין

דם שבישלו

מה

בכלל הכללה דדם באף דין בתורה מספיק להם לתרוץ קושייתם, ודוחק לאמר כך דהרי משמע מדבריהם דאם היה הדם כלול בשם נבלה ממילא יהיה בו בשר בחלב אם לא תהיה לנו גזיה"כ מיוחדת לזה.

(ואולי י"ל דאם היה הדם כלול בשם הבהמה אז ממילא גם אם התורה היתה ממעטו מאיסור דם אם נתבשל מ"מ לא היינו אומרים דזוהי הפקעה מדם, כיון שהוא נחשב כחלק מהבהמה וממילא היינו אומרים שיש בו בשר בחלב אבל עכשיו שאין הדם כלול בשם הבהמה אז יותר מסתבר דכשהתורה מיעטתו כשנתבשל מאיסור דם שזוהי הפרעה גמורה מדם והוי כמים.)

אולם עדיין דברי היראים צ"ב דבממה נפשך אם ס"ל דבכל דיני התורה אין הדם כלול בדיני הבהמה כשיטת התוס', וקושייתו היא למה בפרו של אהרן נכלל דמו אם כן עדיין לא תירץ את הקושייא ואפילו שתירץ את דין בשר בחלב בדם, אבל לא תירץ עדיין את שאר דיני התורה שאין הדם כלול בהם ואילו בפרו של אהרן כלול הדם.

ואם סבר כשאר הראשונים שלכל דיני התורה הדם כלול אם כן למה לא הקשה מבשר בחלב לשאר דיני התורה, ולא היה צריך להקשות מפרו של אהרן שהוא במחלוקת האימוראים, והיה לו להקשות משאר דיני התורה שאין בהם מחלוקת בפרט זה שדמן כלול בהם ואילו בשר בחלב אינו כלול. ואת"ל שאין לו ראייה מפורשת בגמ' על זה לשאר דיני התורה שהדם כלול ולכן הוצרך להביא מפרו של אהרן ששם מצאנו לחד מ"ד שהדם כלול ולכן עדיף להקשות משם לבשר בחלב, עדיין יקשה להיפך מההוא מ"ד שאין הדם כלול בפרו של אהרן ואילו לשאר דיני התורה הדם כלול, וזה כמוכח לא יתורץ במה שכתב על בשר בחלב.

ויש לאמר דלאותו מ"ד לא קשה דהרי אין הנידון בפר ואפילו בדמו של פר אם אנו כוללים את הדם בתוך הפר אלא דאיירי הדיון על הדם לבד אם קרינן בדם לבד פר או לא, וזהו דיון אחר ואף אם נאמר דבתוך הפר נכלל דמו אבל מ"מ עדיין יש לדון שאין לקרוא את הדם לבד בשם פר, וזוהי סברת מ"ד זה ולכן אין לנו להקשות כלל ממנו לאף ענין אחר.

והמ"ד האחר שס"ל אפילו הדם לחודיה קרוי פר י"ל דהטעם הוא שהרי כל עיקר ביאתו של הכהן לפנים אינה אלא בכפרת הדם דזהו עיקר פרו ואם אחר כך יאבדו האימורין לא הופסד הפר, ולכן סברה שכאן התורה תקרא את הדם לחוד

בשם פרו, דפרו של אהרן היינו דם פרו, והכהן השני הלא נכנס בדמו שלו, והמ"ד האחר ס"ל דעדיין י"ל שהתורה הקפידה שדם זה יהיה "לקוח" מפרו דאהרן.

ולפי"ז אפשר לאמר דאף אם יש טעם מיוחד לקרוא לדם בשם פר מ"מ מזה יש להוכיח שתמיד בשם הבהמה נכלל דמה דאל"כ הרי זה שקר לקרוא לדם בשם פר אם בכל הפעמים אין שם הבהמה כולל דמה משום שהדם יש לו דינים אחרים שונים, ואם כן מכ"ש שאין לקרוא לדם על שם הבהמה.

ולכן נאמר דמצד הסברה החיצונה אין ליראים הכרע אם שם הבהמה כולל דמה, ואין לו להקשות מבשר בחלב לשאר דיני התורה אבל ממה שמצאנו שיש מ"ד שקורא אפילו לדם לחודיה בשם פר מכאן ראייה שבכל דיני התורה שם הבהמה כולל דמה, אלא שכאן נתחדש עוד יותר שאפילו דמה לבד קרוי על שם הבהמה מהטעם הנ"ל ובזה פליג האימורא האחר וס"ל דאין הדם נקרא על שם הפר, אבל אין לעשות פלוגתא ביניהם בשאר דיני התורה אם שם הבהמה כולל דמה דבזה גם הוא מסכים ולכן הקשה מזה על בשר בחלב, וע"ז זה תירץ דבבשר בחלב יש טעם מיוחד שלא לחייב על הדם משום דהוי ליה כמים.

אבל בשאר דיני התורה קרוי הדם לחלק מהבהמה כשאר הראשונים שזה התגלה לו להיראים ממה שראינו בדם הפר.

ובאופן אחר יש לבאר ביראים ולא תהיה ממנו ראייה שישנה הפקעה מיוחדת בדם שיהיה כמו מים.

דהנה יעויין בהגר"א קוטלער זצ"ל בענין הז'ילטין שביאר בתוך דבריו מה שהתקשה שם דלמה בשליא אין דין בשר בחלב ואין שום דרשה לזה, ואילו בפגול קרויה השליא אוכל ואם פיגל בבהמה מתפגלת השליא והיינו שעוברים עליה באכילה.

ותירץ באחד מדרכיו (בדרך הג') דבבשר בחלב בעינן הטעמה מזה לזה ולא שייך הטעמה בשליא.

והדברים צ"ע דאם השליא קרויה אוכל והראיה מפגול, ואם התפגל הזבח נתפגלה השליא למה שלא יהיה בסוג אוכל זה הטעמה לחלב, וכמו שהחלב (בצירה) אסור עם החלב, אף שאין טעמו כטעם בשר כדבתבו הראשונים דהחלב

דם שבישלו

מז

(בצירה) עם הבשר נידון כמין בשאינו מינו מ"מ הטעם המיוחד שבו מטעים את החלב וכן כמה חלקים בבהמה כמו ריאה ומוח שבפשטות יש בהם בשר בחלב אף שאין טעמם כטעם הבשר וה"ט דהתורה אסרה כל הטעמים השונים בבהמה שלא לערבם עם חלב ומאי שנא שליא.

ויש לבאר בדבריו לפי מה שכתב בחזו"א ביו"ד סי' י"ב שהביא את הפר"ח לחלק שהשליא קרויה אוכל שהרי היא מתפגלת ובכל זאת השליא ממועטת מבשר בחלב כמו שהתקשה הגר"א קוטלער זצ"ל ותיירץ הפר"ח שלבשר בחלב בעינין "בשר" ואילו לגבי שאר הדינים די בשם אוכל. (ויעוייו בהגר"א קוטלער זצ"ל הנ"ל שכך כתב בדרכו הראשונה בענין זה. וכתב שדרכו הג' שהבאנו לעיל קרובה לדרך הראשונה).

ובהתחלה עורר החזו"א דהרי בבשר בחלב לא כתוב בשר אלא גדי ומגלן לחדש דבעינין רק בשר, וכן אם הדבר נאכל ממילא קרוי על שם הבהמה.

ולבסוף הביא את דברי הרמב"ם שמשמע ממנו שישינו מושג זה של "בשר", וביאר דטעם השליא הוא טעם קלוש וחידש שם דכמו שישיני דין חצי שיעור בכמות האיסור כך הסתבר להו לחז"ל בדבריים קלושים הו "חצי שיעור" באיכות הטעם והשליא טעמה קלוש לעומת הבשר ולכן אם מפגלים בשליא אין הזבח מתפגל דהרי בעינין לפגל בשיעור הכמות של זית וממילא גם בעינין לפגל בשיעור "איכותי" ואין בשליא שיעור איכותי. אבל אם פיגל בשאר חלקי הקרבן גם השליא מתפגלת דהרי להמתפגל לא בעינין שיעור "כמותי" וה"ה שיעור "איכותי" לא בעינין. ולבשר בחלב בעינין בשר ולא שיעור קלוש באיכותו.

ועדיין הדברים סתומים דאיך יודעים שבבשר בחלב הקפידה תורה על שיעור חשוב באיכותו ובלי שיעור זה יהיה "מותר לגמרי" והלא הוא בעצמו קרא לשליא "חצי שיעור" דאיכות, ובהכרח דאסורה מן התורה כחצי שיעור דאם היתה מותרת לגמרי לא היתה מתפגלת עם הזבח.

והנה י"ל דדברי הגאונים הנ"ל החזו"א והגר"א קוטלער משלימים אחד את דברי השני, והכוונה למה שחידש הגר"א קוטלער דבבב"ח בעינין הטעמה, ולכן הואיל וטעם השליא קלוש אין חשובה הטעמתה כהטעמת הבשר לחלב. והואיל ואם יבשל בשר גמור עם חלב ההטעמה לחלב היא מושלמת לכן מסתבר לאמר שאין נקראת הטעמה אלא אם היא כהטעמת הבשר עצמו, והואיל וברור שאם מבשלים בשר עצמו הלא הטעמתו תהיה מלאה ועל הטעמה זו הקפידה תורה

כדכתב הגר"א קוטלער דדרך בישול אסרה תורה אם כן מסתבר שלא תחייב על הטעמת שליא שטעמה חלוק מהבשר בקלישותו. ואפילו שהשליא אסורה (בשליית איסור) כחצי שיעור מה"ת שהרי מתפגלת עם הזבח מ"מ הואיל ואין הטעמתה מושלמת לחלב לא שייך לאסור מדין "חצי שיעור", שאין שייך חצי שיעור לחצי הטעמה שחצי שיעור הוא דין על הכמות שיוכל להיות השיעור מושלם אם ימשיך לאכול שיעור שלם, אבל באיכות גם אם ימשיך לאכול יהיה זה תמיד רק חצי שיעור דאיכות ולא יבא אף פעם לשיעור איכותי מושלם.

ואפילו שמצאנו בשר בחלב גם בחלב (בצירה) המותר עם חלב אפילו שאין טעמו כטעם הבשר וכן מן הסתם יש בשר בחלב גם במוח והריאה ושאר חלקי הבהמה שאין בהם כלל טעם בשר אם יבשלם עם חלב צ"ל דאלה אף שאין בהם טעם בשר האדום שאנו מכירים, מ"מ הטעם המיוחד שבהם הוא טעם גמור והטעמתו מושלמת כשמתבשלים עם חלב, אבל טעם השליא נאמר שיש בה טעם בשר אלא שקלוש לעומת הבשר והתורה דרשה דכשיש טעם בשר בחלב בעינן הטעמה מושלמת דהרי כשישבשלנו עם בשר רגיל הלא הטעמת הבשר היא מושלמת והתורה דרשה הטעמה מושלמת לכן אין הטעמת השליא חשובה הטעמה.

ואם כך נוכל לאמר שזוהי כוונת היראים שבעינין דרך בישול דהיינו שס"ל ז"ל שטעם הדם קלוש באיכותו ואין טעמו חשוב ואפילו שאסרתו תורה מ"מ אין טעמו חשוב ואינו "משביח" את טעם החלב, ואולי אפילו מגרעו וכמו כמה דברים שאמרו חז"ל שאף שטעם כל אחד מהם נחשב לטעם מצד עצמו מ"מ כשמחברים שניהם, אחד מגרע בטעם השני וכן נאמר דטעם הדם בהתחברו עם חלב אין הטעמתו מושלמת כדרך הטעמת הבשר ולכן אין הדם בכלל גדי לבשר בחלב וא"כ אין ראייה שהדם המבושל מופקע מדם.

וזה אמת שכל הנ"ל הם דברים מחודשים ואין להם ביסוס מדברי הראשונים, אבל דברי הגאונים ז"ל החזו"א והגר"א קוטלער גורמים לאמר כך, אחרת ישארו דבריהם סתומים מאוד, ואדרבה אם ימצא כת"ר דרך יותר קלה בהבנת דבריהם יציענה לי.

אזכיר לכת"ר שליט"א את הפרטים שדברנו בהם שלכאורה באו בקיצור וכדאי שירחיב בהם הדבור.

דם שבישולו

מט

- א -

כונת הגר"ח שהבישול נותן לדם שם בשר, שהרי אין כונתו שנותן לו דיני בשר לגבי מצות אכילת קרבן פסח בדם (דהרי מן התורה אין בו איסור דם לאחר הצליה) ואילו לגבי נותר נקרא בשר וחייל ביה איסור נותר כדכתב הגר"ח. וכן יש להוכיח מהתוס' שהובא לעיל שאין דם לגבי איסור בשר בחלב כלול בשם גדי כמו שאינו כלול בשם הנבלה ואם נאמר דאחרי הבישול דינו כבשר אם כן הואיל ולבשר בחלב בעינן בישול אם כן מה ענין זה שאינו כלול הדם בשם הבהמה כשאינו מבושל לגבי נבלה לגבי בשר בחלב והרי בבשר בחלב דבעינן בישול הרי הבישול יתן לו שם בשר ובהכרח שאין כונתו להיקרא בשר ממש, וכן הלא אין שום סברה בדבר לומר שהבישול יהפכנו לבשר.

ולכאורה כונת הגר"ח היא דהואיל ואין דם שבישולו הפקעה מדם א"כ סברה היא לאמר דהוי כשאר חלקי הבהמה לאחר הבישול וזה כונתו שנקרא בשר, דהיינו דהפקעתו היא משם דם אבל אינו גרוע עכשיו משאר חלקי הבהמה (ואולי סבר ז"ל דלגבי כיסוי לא יהיה דינו כדם דהרי משום "דם" ולכיסוי בעינן שם דם אף דלא הוי כמיא בעלמא מ"מ נידון עכשיו כבשר הבהמה לגבי יסוי) ובזה תירץ קושיית הגרע"א שהתורה כשמיעטה נותר מדם אין כונתה על דם מבושל אלא על דם רגיל, דרק כשיש בו התכונה לאוסרו באכילה שהיא כשאינו מבושל וראוי לכפרה, רק בדם זה נתנה בו דינים אחרים כשלילת דין נותר, דמסתבר לתלות כל מה שהתורה חידשה בדין דם ועשאתו שונה משאר חלקי הבהמה כמו איסורו באכילה ושלילת נותר ממנו בתכונה אחת שהיא מה שראוי לכפרה.

ואף אם לא נאמר שמה שבעצם ראוי לכפרה הוא ששולל ממנו איסור נותר, מ"מ מה שהוא דם האסור הוא שנותן לו דין זה והיינו דהכפרה נותנת לו שם דם האסור, ומה שהוא דם אסור נותן לו עוד דינים אחרים אבל אם לא היה בשם דם האסור לא היו בו שאר דינים, וממילא הואיל ואין זו הפקעה שיש כמים לכן הוי ליה כשאר חלקי הבהמה וממילא יהיה בו שם נותר.

אבל אין כונתו שהוא בשם בשר לגמרי גם שיצאו בו ידי אכילת קרבן פסח דהרי לזה התיחד בשר ולא שאר החלקים אבל לשאר הדינים הכוללים שאר החלקים דהרי לנותר היינו כוללים אותו מעצמנו אף שאינו קרוי בשר, אלא שהתמעט בפירוש, וע"ז אנו אומרים שמיעוטו הוא רק כשהוא בשם דם לדיניו של איסור אכילה אבל כשאינו אסור משום שחסרה בו התכונה האוסרתו אין זו הפקעה מדיני נותר.

ויש לדון לצד זה בהגר"ח שהדם כשאינו על תכונת דם האסור דממילא הוא כדין בשר לגבי שאר דינים, מה יהיה הדין לגבי מה שאמרו התוס' דפסחים שהבאנו לעיל, שאין הנבלה כוללת דמה, האם נאמר דדם מבושל שאני והוא כלול בשם הנבלה שהרי עכשיו הרי הוא כשאר חלקי הבהמה ואין בו היתודיות המסויימת שבו.

ואם נאמר כך אז יהיה הגרע"א שהקשה על התוס' שאולי התורה הפקיעה שם נותר מהדם רק כשהוא מבושל, לשיטתו שכתב בפסחים כב. דדם מבושל דנבלה אין בו שום איסור מה"ת והיינו דמצד דם הרי הוא מבושל, ומצד נבלה הרי הוא ממועט משום שאין הנבלה כוללת, והיינו דס"ל שאין הוא כשאר חלקי הבהמה לאחר בישולו.

ואף שבהכרח לא סבר הגרע"א שיש בו הפקעת שם דם לגמרי דאם כן לא היינו מצריכים ביה מיעוט שלא יהיה בו שם נותר במבושל ואילו הוא ז"ל סבר שלדם מבושל הוא שהוצרכה התורה למעט מנותר, משמע שאינו נידון כמים, מ"מ אין הוא כשאר חלקי הבהמה שיהיו בו הדינים שהתורה נתנה רק בבשר ושללה מדם, ולכן אף אם אולי יסבור שלגבי כיסוי הדם עדיין הוא בשם דם לצאת בו חובת כיסוי אף במבושל, וכמו דס"ל לגבי איסור נותר דהיה צריך להיות חל במבושל עד שמיעטה תורה דם מנותר, אבל לשאר הדינים שניתנו מצד עצמם רק לבשר וכמו האי דינו שאין הדם כלול בשם בשר לגבי שם נבלה ולגבי בשר בחלב אז דין זה יהיה גם במבושל.

אלא שיקשה לאמר בהגר"ח ז"ל שדם מבושל הוא בשם בשר להיכלל בשם נבלה דהרי בסיפור המפורסם בפסק הגר"ח על בשר גוי שהתערב בקדירת ישראל והיה מבושל הן הגר"ח ז"ל לאמר שאין בו בדמו לגבי איסור נבלה, (וכת"ר אמר לי שהיה בסעודת החתונה של מוהרה"ג הר"מ סולובוצ'יק ומסתמא כך שמע ממוהרה"ג הגרי"ד זצ"ל בנו של הגר"מ זצ"ל).

וגם דאם נאמר שאם יתבשל יהיה נכלל בשם הנבלה אז יהיה זה בסתירה לתוס' דחולין שהבאנו לעיל דמה שאין איסור בב"ח בדם הוא משום שאינו בכלל שם נבלה וממילא אינו בכלל שם גדי לבשר בחלב והרי לגבי בשר בחלב בעינן בישול ובכל זאת תלו התוס' משום שאין הוא בכלל נבלה ואין צורך בדרשה מיוחדת לזה.

דם שבישלו

נא

ואין זו סתירה למה שאמרנו בהגר"ח דאף אם נאמר דלאחר הבישול הרי הוא כשאר חלקי הבהמה לגבי נותר דשם לא נאמרו דינים רק על מה שהוא גוש בבהמה, אבל אם הנבלה לא כוללת דמה משום שאין הנבלה כוללת רק החלקים הנוזלים שבה ממילא אין הברדל אם הדם יתבשל שמכל מקום תכונה אחרת יש בו, שהוא נוזל ולא גוש.

- ב -

ובדברי המנ"ח דסי' קמ"ח שהקשה מסוגיית דפסחים שהדם נמכר לגננין לזבל, יש להוסיף דאיירי באופן שהעירוב במים היה בצורה שהיה צריך להיות חוזר וניעור והיינו דלבסוף התרבה הדם עד שיש בתערובת טעם דם ואילו היה הדין באיסור אחר שאינו דם היה אסור משום שהאיסור חוזר וניעור, אולם הואיל ואיירי בדם שאז אף אם יהיה בו עתה טעם דם מ"מ הואיל ואינו ראוי לכפרה, דהרי לכפרה לא נאמר חוזר וניעור דזה אמרינן רק אם האיסור בא מחמת טעמו ועכשיו יש בו טעם אבל בדם לא מספיק טעם דם אלא בעינן ראוי לכפרה ולכן הואיל וכל טיפה בטלה כשנפלה בכמות שפסולה לכפרה וממילא מקבלת את דין הכמות לכן התקשה המנ"ח שאין ראיה מדין זה שהדם מותר בהנאה, דאף שיש בו טעם דם מ"מ הואיל ובדם בעינן גם ראוי לכפרה וזה אינו ראוי ממילא יהיה מותר באכילה כדם שבישלו ותירץ שסוגיית זו סברה שדם שבישלו אסור באכילה והיינו שאין הראוי לכפרה קובע לאיסור דם ולכן הוכיחו מזה בגמ' שדם מותר בהנאה אבל למ"ד דם שבישלו מותר אין הכי נמי דדם המעורב במים אף שיהיה סוג העירוב מסוג שאומרים בו חוזר וניעור מ"מ בדם יש דין מיוחד דבעינן ראוי לכפרה.

אבל אם היה הביטול באופן שאף לגבי אכילתו היה מותר מדין דם דהיינו דגם טעמו בטל אם כן פשיטא דמותר באכילה ובהנאה שום שהרי נתבטל שמותר גם באכילה ומה מדמה המנ"ח ענין זה לדם שבישלו, עוד דהרי בענין זה של ביטול דם לזריקה ולכיסוי הדם הרי הולכים בתר חזותא דדם והלא חזותא כשהיא בעניני שאר איסורים הרבה פוסקים ס"ל שאינה מעלה ומורדת, ולדידהו נאמרה רק בדבר שיש לו מתירים כמו שהביאה הרמ"א בסי' ק"ב, וגם להפוסקים האחרים דס"ל שנאמרה גם בשאר איסורים ס"ל שהיא רק דרבנן דהרי דימו אותה לתבלין שאף באלף לא בטיל שהוא רק דרבנן וא"כ איך בעניני כיסוי וזריקה החזותא מכרעת לדברים דאורייתא.

וצ"ל דמה שדנו הפוסקים על חזותא בשאר איסורים הוא כשהטעם בעצם בטל אלא שנשארה החזותא כביצה שליבנו בה לחם שאין טעם ביצה אסורה בלחם אלא החזותא ובוה הוא דדנו לאמר דחזותא לאו מילתא היא, לשאר

איסורים או שהיא רק דרבנן, אבל בנידון דידן איירי שהטעם מוכר של הדם בתערובת אלא דבעינן גם חזותא שאם לא היה הטעם ניכר לא היה לו דין דם ומאידיך בעינן חזותא דדם משום שלא מספיק שיהיה טעם כעיקר כדי לקיים מצות כיסוי וזריקה דהרי לא עבדינן מצוות כיסוי וזריקה בטעמים, ובעינן מציאות דם, וא"כ בהכרח שמדובר שיש טעם של דם במים של נחל קדרון וגם חזותא, אלא שבכל זאת הקשה המנ"ח דמ"מ יהיה מותר בהנאה משום שבמציאות אינו ראוי לכפרה וע"ז תירץ הסוגייה אזלא כמ"ד דם דבישולו אסור באכילה. ועל זה טען כת"ר דאף אם נאמר דהבישול עושה היתר אכילה היינו טעמא דהבישול עושה בכלל הפקעה מדם והוי כמים והיינו שהבישול מהפך הדם מתכונתו אבל עירובו במים אף שאינו ראוי לכפרה מ"מ דיני דם יש בו לגבי דיני דם שהרי אמרינן שהתערב באופן דחוזר ונייעור ואם היה איסור אחר שלא שייך בו ענין כפרה היה אסור, לכן בדם גם אם אינו ראוי לכפרה משום שנדחתה כל טיפה מכפרה מ"מ עדיין הוא בשם דם לגבי איסור אכילה, ואף אם הסוגייה סוברת דדם שבישולו מותר באכילה אין זה משום במציאות אינו ראוי לכפרה אלא רק משום שנהפך למים, ושפיר הוכיחו בסוגייה דדם מותר בהנאה אם נמכר לגננין.

ויש להטעים הדברים דלכאורה עדיין צ"ב דמה המקור לענין זה גופא דהסברה בדם שבישולו הוא משום שנהפך למים ומה המקור לחז"ל לזה, והלא כל מה אמרה התורה הוא רק דהבישול עושהו אינו ראוי לכפרה והתורה תלתא איסור אכילת דם משום שנהוא מכפר וממילא הוא מותר באכילה ואם כן למה חילקו בין נתערב במים לבישולו. ובפשטות זוהי סברת המנ"ח ששס"ל שדומה דם שבישולו להתערב במים.

ויש להטעים על פי מה שכתב בקהלות יעקב למנחות דדם שבישולו קים להו לחז"ל דלא יכול לחיות את הגוף ולכן אין בו דיני דם, ובפשוטו הוי ליה הפקעה מדם אבל דם שהתערב בטיפה טיפה הלא לאחר שיתרבה בו הדם נוכל שפיר לאמר שיוכל לחיות את הגוף ולכן שייכים בו עוד דיני דם לגבי איסור והיתר אף שלגבי כפרה אינו ראוי יותר משום דסו"ס כל טיפה כשנפלה קיבלה את דין הכמות לאיפוא שנפלה והלא היא נפלה לדבר שאינו ראוי לכפרה וחזרה כמו הכמות שנפלה בה, והואיל ונדחה ידחה דלגבי כפרה מה שהיה עליו פעם שם דחוי נשאר בו אף שלגבי איסור אכילה חזר ונייעור.

וראוי שיעיין בקה"י למנחות ולזבחים שדיבר מהקושייא של הגרע"א שהובאה בגנזי הגר"ח.

דם שבישלו

נג

ופרט אחד לא הבנתי בהנ"ל דהרי בכיסוי הדם כתוב שאם יש בו מראה דם אז חייב בכיסוי וכתוב בש"ך ובט"ז משום דאין דיחוי אצל מצוות, ובהגר"א כתוב שהוא ספק ומכסה בלי ברכה, ובהכרח דאיירי באופן דהביטול היה באופן דטיפה טיפה עד שעכשיו יש מראה דם דאז אף אם לגבי איסור והיתר יהיה אסור מ"מ לגבי כיסוי שהוא מצוה אז יש מקום לדון דין דיחוי כמו שאמרנו לגבי כפרה ולא הבנתי למה לגבי כיסוי הוא ספק אם יש דיחוי ואילו לגבי כפרה משמע שברור הדבר שאינו ראוי לכפרה דאם היה ספק אם ראוי לכפרה לא היה מקשה המנ"ח כלום דהרי היה צריך להיות אסור בהנאה מספק דאולי הוא ראוי לכפרה וממילא יהיה אסור מדין דם שהרי איירינן אופן שאינו בטל לגבי איסור והיתר דאל"כ הא פשיטא דאין זה תלוי בדין דם שבישלו כדאמרנו לעיל ואם כן מאי דיני כיסוי מדיני זריקה.

והפרט האחרון הם דברי הש"ך בנקודות הכסף לחלק בין דם שיצא על ידי מליחה ובישול לדם בעין שבישלו שכת"ר הבין בזה משום דההוצאה על ידי מליחה "משוי לבשר" ולכן הוי ליה הפקעה מדם ואילו בדם בעין אין הפקעה זו, והפשטות בדבריו משום שלא היתה בו מליחה ההופכתו לבשר.

ועדיין צ"ב מהו המקור שהמליחה נותנת דינים מיוחדים לדם, ובפרט שאין הכוונה בשר שיהיה לו דין בשר אלא שאם אינו דם ממילא הוי כחלקי הבהמה ואם כן למה דם בעין שונה.

ויש אולי להטעים הדבר על פי מה שאומרים הפוסקים שדם כשהוא בתוך איברי הבשר שקייל"ן שמוותר באכילה הסבה היא משום כאשר הוא טפל לבשר הרי הוא כבשר, ורק בפרישתו מהאיבר נתיחד לעצמו וחל עליו שם דם, ודומה הדבר לזיעת פירות דכשהם בתוך הפרי יש להם דין פרי להשלים שיעורו ואילו כשפורשים אין להם דין הפרי.

וא"כ י"ל שזהו ההבדל שהדם כשהוא בתוך האיבר דין בשר יש לו והואיל ויצא ע"י ממליחה או בישול שלא יכול לחול בו דיני דם אז התלא נחשב לדם אלא לשאר חלקי הבהמה אבל כשהוא בעינן וחל עליו כבר שם דם אז אף אין הבישול נותן לו דינים ובקיצור הבישול והמליחה בדם האיברים רק מונעים שלא יחול בו שם דם ואילו בדם בעין כבר יש לו שם זה ועדיין צ"ב.

דג המעושר עם חלבון

הרב צבי שכטר

לפעמים מתברר שאיזה קאמפפני השתמש בריילי"ס איג'נט (release agent) בלתי - כשר ועל אותו הבעל"ט שמו פירות כשרים, או ששמו מאכלות אסורות על איזה דרא"ם (drum) ושמו שמה פוטיט"ו צ"פס כשרים, ובכה"ג קיי"ל דלא מהני ששים, דאותו האיסור חשיב כבעין (ושלא כבתערוכת בכלל) מאחר שהוא עומד מבחוץ ועל גבי הפרי (או על גבי הפוטיט"ו צ"פ), ולא שייך לומר שמתבטל, דבכדי לחול דין ביטול בעינן שתהי' שמה תערוכת, וכאן שהאיסור על גבי המאכל הכשר מבחוץ ויש בידינו אפשרות להסירו, אין זה בבחינת תערוכת, אלא בעין ממש. אכן כאן לאחר שהכניסו את הפרוטיין ענריצ'מנט (protein enrichment) הזה אל תוך הדג. בהרבה מקומות, אף שברור שאיננו מתפשט בשוה, [כי אין כאן לא בישול ולא צליי' ולא מליחה שנוכל לומר שנתפשט טעם האיסור בשוה], מכל מקום, אינו נראה לומר שזה חשיב כבעין ממש, שהרי כעת - לאחר שהוכנס הנוזל הזה (של הפרוטיין ענריצ'מנט) אל תוך הדג בחמישים מקומות, שוב אי אפשר להוציאו ממנו.

ואפילו יעבור הקאמפפני על חוקי הממשלה, ויכניסו מאה אחוז (ולא סתם מקצת) של פרוטיין מאיזה דג טמא, הרי לא נרגישו בטעימה, שהרי יש תמיד מאה כנגדו, כי הפרוטיין הוא בערך חלק אחד מעשרה מהנוזל שמכניסים, ואותו הנוזל הוא בערך אחד מעשרה מהדג אשר אליו מכניסים אותו, נמצא שתמיד יש (בערך) צ"ט שיעורים של היתר נגד חלק האיסור, וממילא אף פעם לא יהי' נרגש בטעימה.

ואף דלכאו' יש לטעון ולומר, דלדינא קיי"ל דחתיכה נעשית נבילה אפילו בשאר איסורים, ואפילו בלח בלח, וכאן שאין ס' במים נגד הפרוטיין האסור (אם נחוש שמא השתמשו במאה אחוז של פרוטיין של איסור), הי' לנו לומר שלא יתבטל לבסוף במאה, כי בתערוכת הראשונה (הפרוטיין במים) לא הי' שמה ששים, אכן נראה דזה אינו, דבגליון מהרש"א הביא מדברי הפוסקים דבספק חנ"נ בשאר איסורים אזלינן לקולא, ואין זה רק מטעם ספק דרבנן לקולא [כלומר, דחנ"נ בשאר איסורים אינו אלא דרבנן, כמו שהכריע הש"ך להלכה], דנימא דבנידון דידן יש לנו לדוננו כספק דאורייתא שנתגלגל להיות דרבנן; אלא מטעם אחר הוא זה, דמאחר שבמקום הפסד מרובה קיי"ל דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים בלח בלח, מזה שמעינן שמעיקר הדין באמת לא קיימא לן חנ"נ בכה"ג,

דג המעושר עם חלבון

נה

אלא שהוא רק חומרא, ובמקום ספק מסתברא לומר שכמו שספק דרבנן לקולא, הוא הדין נמי, וק"ו - הוא שספק "חומרא" לקולא.

ועוד, דלפי מקצת שיטות בתוס' (חולין צט: ד"ה שאני) ציר דגים טמאים רק אסור הוא מדרבנן, ובאיסור דרבנן נקט הגר"מ פיינשטיין בתשובה שאין אומרים בכלל חנ"נ בלח בלח (שכן הבין בתשובת הרדב"ז שהובאה בפרמ"ג). ואף דהפרמ"ג בעצמו לא כן הבין בכונת הרדב"ז, עדיין יש צד נוסף להקל בנידון דידן, דהרמ"א הלא כתב שלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים אלא אם כן נודעה התערובת, ולכאורה גדר ענין זה של נודעה וכו' היינו שהשאלה נוגעת אלינו כבר כעת. בשעת התערובת הראשונה - וכאן, בשעה שמערבים הפרוטיין אל תוך המים לכאורה אין כאן שאלה הנוגעת אלינו בכלל, דאף אחד אינו שותה אותה התערובת, ואין קאמפני של שומר מצוות הרוצה לדעת אם מותר להם להכניס (=לערב) אותו המשקה (=התערובת הראשונה) אל הדגים הטהורים שלהם. ומאחר שכן, לא שייך לומר שכבר פסקנו על התערובת הראשונה שהיא אסורה, דאף יהודי אחד אינו שואל לנו שאלה עליה, וממילא לא שייך לומר בכה"ג חנ"נ בשאר איסורים, כי בשעה שהשאלה מגיעה לפנינו (דהיינו, בשעה שאנחנו קונים את הדג המעושר בפרוטיין הזה, כלומר, במצב של התערובת השניה), כבר יש אז מאה, ושפיר מתבטל האיסור (אפילו נניח שיש שמה מאה אחוז של פרוטיין של איסור).

ואף שהנוזל הזה עומד במקום מסויים בתוך תאי הדג, אין זה חשיב בעין, דדוקא במקרה שאפשר להסירו מעל גבי חתיכת ההיתר נקרא שלא בתערובת, או במקרה שניכר האיסור בהסתכלות, או שאפשר להכירו במישוש היד (עבהגר"א ליו"ד סימן ק"ד סוף סק"ו), או שאפשר להכירו ולהסירו בקל (עייין רמ"א לסימן צ"ח ס"ד - שבנתערב חלב במרק, ונתבטל בששים, דבר קל הוא להכניס את כל הקדירה אל תוך המקרר, והחלב יציף למעלה, ונוכל להסירו, ועל אותו החלב אינם יכולים לסמוך על הביטול, דבאפשר להסירו בקלות לא מיקרי "בתערובת").

וכן בתערובת של כלי של איסור בכלים כשרים, ואפשר בקלות להגעיל את כולם בלי טירחא גדולה ומבלי הוצאות גדולות, אף בכה"ג יש דיעה בפוסקים הנוקטת דאף זה חשיב כבעין, אבל כאן בהכניסו הנוזל הזה (של פרוטיין ענריצ'מנט) אל תוך הדג, אי אפשר להסירו בקל, והרי זה כתערובת, ושפיר י"ל שמאחר שאין טעם האיסור נרגש בדג הטהור, דשפיר מתבטל.

והנה בודאי נתערב איסור אל תוך היתר באופן שהתבטל, רוב הפוסקים כתבו שמותר לקנות אותו המאכל, ואין בזה משום אין מבטלין וכו'. אכן יש חבורה של כמה מגדולי האחרונים שהחמירו בזה (עתשו' תורת חסד להרב מלובלין חלק א"ח), אם אפשר בקל לקנות מאכל אחר שאין בו שום תערובת של איסור, ולא יעלה לו כל כך יותר במחיר המאכל, וגם לא יפסיד בנוגע לבריאותו.

וכעת שמעתי שרגילים לקנות ענריצ'ט דגים שכאלו בנורסינג הומ"ז (nursing homes), כי החולים והזקנים צריכים חיזוק לבריאותם, ומסתברא שאינו נכון להחמיר שמה בדוקא לקנות דגים בלתי-ענריצ'ט. וכן י"ל לגבי בתי-חולים, שאפילו לאותם האחרונים המחמירים, זהו דוקא בידוע בודאי שהתערב בו איסור, אבל באינו ודאי שהתערב בו איסור, ואפילו כן התערב כבר התבטל, בכה"ג לא שייך לומר שמעיקר הדין שבמה שיקנו מאכל זה, שיש בזה משום אין מבטלין וכו', דאין מבטלין וכו' אינו אלא דרבנן, וספק דרבנן לקולא.

אכן בתור עצה טובה הי' נ"ל לייעץ שבמלונים וברעסטורונט"ס שתחת השגחה, מן הנכון למשגיח לדקדק שרק יקנו דגים בלתי-ענריצ'ט, שלא יכנסו לכל עסק השאלה הנ"ל. אבל בנורסינג הומ"ז או בהוספיטל"ז - אין נראה לדקדק להחמיר בזה, וכאמור.

צבי שכטר

עש"ק פ' שופטים, תשס"ה

בראנגוס וזיבו

הרב ישראל בעלסקי

אחד מסוגי הבהמות שמהן יוצא אחוז גדול מהבשר הנאכל בכל תפוצות ישראל הוא הנקרא "בראנגוס" (Brangus), והוא מין בקר שעיקר יחסו מהבקר הרגיל וגם מעורב בו איזה חלק מיחס מין בקר הנקרא "זיבו" (Zebu), הגדל בארץ הודו ומראה המין התערובתי כמראה בקר הרגיל. ויש עוד סוגים דומים לזה, רובם שחלק ה"זיבו" שלהם הרבה פחות מהנ"ל.

והנה לפני שנה עלתה בדעתו של מישהו לפקפק בכשרות המין הנ"ל בסבת מה שמרן החזו"א זצוקללה"ה גילה דעתו שכל מין בהמה וחיה שאין לה מסורה מיוחדת אסור לאכול הימנה, כעין מה שהדין כן בעופות, והוא זצ"ל היה סבור אז שלא נתאמת מסורה ברורה אצל מין ה"זיבו", ואז פנה המערער הנ"ל אל כל רב חשוב ומורה הוראה בישראל ולא מצא מי שיסכים על ידו, כי כבר נהגו בכל ישראל לקבל דבר זה ככשר למהדרין ולא נשמע אף על איש אחד שהחמיר בו, ולבסוף כשהופיעו אצל מרן פאר הדור הרה"ג מוהר"ר י"ש אלישיב שליט"א מצאו לעת קט אוזן קשבת כי כנראה הבין מרן שליט"א ששואלים אותו על מין "זיבו" בנפרד לא על מה שלפנינו שרובו ממין בקר הרגיל, אבל לבסוף כשנתברר אצל מרן שליט"א שכל הפרות החולבות שבא"י הם בדוקא ממין זה וגם שרובם ככולם של העורות שמעבדים לקלף לס"ת תפילין ומזוזות באים מסוג זה, וגם שחלק נכבד מהבשר שבחו"ל ולע"ע גם בא"י בא משם, וכמעט כל בשר בחלקי פנים האהוב אצל הרבה יהודיים ג"כ בא משם, אז משך ידו ולא אסר ואף לא יעץ לשום בעל נפש להתרחק מזה, ושמענו בבירור שאחר התייעצות עם חז מרבנן חשובי החליט שלא לאסור כדלהלן.

וליהוי ידוע שבשום פנים בעולם לא נהגו לאסור דבר זה אצל מישהו לא אצל בני תורה, לא אצל חסידים, לא אצל ספרדים, לא אצל יוצאי בריסק ולא אצל תושבי בני ברק וליקוואוד. אין בזה שמץ של דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ורק במין "זיבו" הנקי מצינו מתי מעט שקבלו ע"ע להחמיר לנפשם. ועי' בספר פאר הדור שסיפר מחברו שהרב הנ"ל שהתוכח עם החזו"א נסע בעצמו לארץ הודו, ובירר שהרבה קהילות עתיקות נהגו מימות אבותיהם לאכול ה"זיבו" ויש עליו מסורה הגונה, ועל זה השיב החזו"א דאולי יש להשוות ענין זה למה שנחלקו אבות העולם הרא"ש והרשב"א הובא ביו"ד סי' פ"ה סעיף ה', ובזה נסתיים חילוף המכתבים שם.

מיהו המעייץ בש"ך יראה שכל מחלקותם הוא היכי דהיה מין זה לפניהם ואסרוהו, אז יש לחוש דילמא אסרו משום מיגדר מילתא וכיו"ב, אבל ה"זיבו" לא נכנס מעולם למדינות אייראפא וא"א לומר שגזרו עליו דאפי' א"נ דעל לא שכיחא גזרו עליו, אבל מילתא דלא ראו מימיהם ולא שמעו את שמעו ברור שלא גזרו.

וכ"ז לענין ה"זיבו" עצמו אבל מה שמעורב במיחסיו מקצת זרע האב של מין שאין עליו מסורה לא עלה על דעת שום אדם לאסור ומטעם זה החליט מרן הרב י"ש אלישיב שליט"א שלא לאסור, וכ"ש שאין לבדות עליו מנהגים, דאימא דשפיר גזרו על מה שלא ראו היאך יעלה על הדעת שנהגו איזה מנהג במה שלא ידע שום אדם ממציאיותה.

וכבר צווחתי על אלה שבועטים במה שאמרו חז"ל שאסור להבעית את ישראל (יומא נ"ב:), ואף הכהן הגדול היה נשמר מזה בכואו אל הקדש פנימה כ"ש וכו' וכו'. והבשר הזה ראוי למהדרין מן המהדרין הרוצים בטהרת נפשם, יאכלו ענוים וישבעו ויחי לבבכם לעד. ואני מבקש לעצמי אבלע לי ואנא איכול משופרא דשופרא מהאי בשרא וכן לכל אחי בני ישראל ד' ישמרם.

באעה"ח יום ח' לחודש שבט תשס"ו לפ"ק
פה ברוקלין, נוא יארק
ישראל הלוי בעלסקי

עוד בענין הנ"ל

לכבוד מרן הגאון פאר הדור מורינו הרה"ג ר' יוסף שלו' אלישיב שליט"א, יושב בשבת תחכמוני עיה"ק ירושלים ת"ו, שלו' וברכה וכטו"ס.

לאחרונה נתפרסם שרב אחד הוציא כרוז לאסור על בני תורה ועל כל מי שיראת ד' נגעה בלבו וכו' וכו' הרבה מן הבשר של שחיטת מהדרין הנפוץ בינינו פה, וביסס דבריו על מה ששמע בשם כת"ר מרן שליט"א שיש למנוע מכל מין בקר המעורב בו אף חלק של יחס בקר "זיבו" לפי טענת מרן החזו"א זצוקלה"ה שתפס שאף על סוג חלקי ממין הבקר צריך מסורה פרטית, ופירט הגאון זצ"ל במכתביו מין זה, ואף שלא משתמשים בהמין הטהור כמות שהוא מ"מ שוחטים מבהמות שמורכב בהן חלקים מאותו המין, ואף שהוא תמיד מיעוט ומזרע האב דוקא וגם זוז"ג, מ"מ הלא יש דעות האוסרות בכל אלו ויש לבעל נפש וכו' וכו' וגם יש לדין על הכלים וכו' הכל דברים מפחידים ומרים.

ובעקבות כל זה באנו לשאול ולעורר ולקבל הדרכה ממרן שליט"א על
הא דלהלן:

א. מה שייחד הרב המכריז את דבריו לבני תורה וכו' כנ"ל פירושו במציאות לכל
האכלוסיא האוכלים בשר גלאט כי אין אחד מהם שאינו מתחשב כחבר לקבוצות
אלו וא"כ לא נשאר עוד מישהו לקנות ולאכול ונמצא שאסר מרן שליט"א (לפי
דבריו) על הכל בהחלט.

ב. רמת השחיטה והבדיקה והשוחטים והבודקים של חברת המייצרים של בשר זה
הוא עדיף הרבה מכל שאר התוצרות של בשר במדינה זו ועומדים עליו רבנים
מובהקים, לא כן השאר (וקצרתי במקום שאמרו להאריך), ואם ח"ו ימנעו מבשר
הנ"ל לא ישאר רק הגרוע מבחינת הכשרות והכל ירד לתהום, וגם המחיר יעלה עד
לשמים כנהוג במקרה שלא נשאר רק אחד.

ג. בטח שידוע לכת"ר מרן שליט"א שאחוז גדול של החלב והגבינה הנוצרים
בארצנו הקדושה יוצא מסוגים אלה לדעת הרבה חוקרים, ובמשך הזמן כנראה
יתרבה גם בא"י וגם בכל העולם כולו, וגם העורות לסת"ם וחלקי הפנים האהובים
על קהילות אחינו הספרדים, וא"כ נישאר ריק מתשמישי קדושה ואין בשר לאכול
ובלי מחיר חלב, ומה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה.

ד. מאן יימר דיש לצרף כל החומרות שבעולם וכבר הזכרתיים למעלה, מלבד מה
שלא הסכימו בשעתו רוב חכמי ישראל עם דעת מרן החזו"א וצוקללה"ה בדבר זה
ולא פשט איסוריה בישראל ואף לא בקהילה אחת מישראל ובודאי ידוע זה לכבוד
מרן שליט"א, ונוסף לכל הנ"ל שהרב שהתוכח אז עם מרן החזו"א וצוקללה"ה
נסע בעצמו להודו ומצא שהרבה קהילות עתיקות נהגו לאכול מין זה משחר קיומם
אולי אלף שנים ויותר, וע"ז הגיב מרן החזו"א וצוקללה"ה שאולי יש להשוות זה
להפלוגתא דרבנותא (הרמב"ן והרא"ש) שנחלקו אם מסורת מועילה מקהילה
לחברתה (ובזה נסתיימה חליפות מכתביהם המובאה בס' פאר הדור). מיהו המעיין
בש"ך שם יראה דקשה לאסור מטעם זה כי מעולם לא נכנס המין הנ"ל למדינות
המערב לומר עליו שמנעוהו משום מיגדר מילתא.

ה. סוף כל דבר הטעמים לאסור הם קלושים ביותר והוו כנוצות התלויות בשערה,
וההפסד שיצא ח"ו על ידו יהיה קשה פי אלף ויותר מההפסד מרובה דסמכו עליו
להתיר בשאלות הרבה יותר חמורות מזה, ולכן בקשתי שטוחה לפני כבוד מרן
שליט"א אולי יסכים דעתו הרמה לטעמי המתירים שרשמתה לעיל והקל מעלינו
ונשא אתנו במסע המתנה בהודיע לנו את הדרך נלכו בה לאמר מי יאכילנו בשר
ואכלנו לשובע נפשינו.

ישראל הלוי בעלסקי

שבלולים (לנקניק) הראוים לאכילה

הרב צבי שכטר

הנה במשנה חולין (קכב.) תנן דעור החזיר דינו כבשר, ומנהג פשוט הוא כיום אצל הנכרים שאוכלים עור החזיר. ואף עורן של שאר בהמות טמאות או נבלות וטריפות, אף דקיי"ל דמותרים מן התורה - דרק בשרם נאסר ולא עור גידין קרנים וטלפים, עיין שולחן ערוך יו"ד סימן פ"ז סעיף ז' - מכל מקום מדרבנן אסור הוא, עיין שם בש"ך ס"ק כ"ב שכן דייק מלשון התוספתא שהובאה בגמרא חולין (קיד.). ובספר משנת ר' אהרן להגר"א קוטלר ז"ל רצה לחדש שרק באוכלו בעודו עור לית בי' איסור דאורייתא, אבל במוציאים מן העור את הג'לטין ואינו אוכלו כעת ביחד עם העור, שפיר חזי לאכילה, ודינו כבשר נבילה (או כבשר בהמה טמאה) ואסור הוא מן התורה.

וכל מה שהתיר הגר"ע ז"ל בשעתו רק הי' מפני שאז הי' סדר עשייתו באופן שהעצמות נתייבשו ונפסלו לגמרי מאכילת אדם, ושוב ל"א בי' חוזר וניעור ורק אסור לאכלו מדרבנן מטעם אחשבי', אבל בעושה מזה אבק דק לצורך העמדה ורק אוכלו על ידי תערובת, לא שייך לומר בכה"ג אחשביה.

אכן בזמננו כשעושים קיסיני"ג עבור נקניק וכדומה, רק מכניסים העורות בליי"ם לזמן מועט מאוד כדי שלא יתקלקל, ואין כאן נפסל מאכילה כלל. ואף שגם מערבים בו אחוז מסויים של סעלילול"ס (cellulose), אשר י"ל עליו שהיות שאיננו מתעכל בגוף אין דינו כאוכל, מכל מקום אין הסעלילול"ס הזה פוגם בכלל את טעם הג'לטין, שהרי אין בו טעם של כלום, ורק מערבים אותו אל תוך הג'לטין להחזיק את החומר.

ואף לבסוף - הקיסיני"ג הזה נאכל הוא בטוב טעם יחד עם בשר הנקניק.

וכל הנ"ל מוחזק אצלנו כבר משנים רבות, ולא נרשה למסעדות שתחת השגחתנו שיכניסו מאכלים שכאלו.

צבי שכטר

עש"ק פ' שקלים, תשס"ו

עוד בענין הנ"ל

הרב ישראל בעלסקי

כל מה שכתב הרה"ג ר' צבי שכטר למעלה הוא אמת, ולא עוד אלא שיתכן שאכילת העורות אחרי שהעבירו אותם דרך הריקוח והעיבוד ונעשו ראוי לאכילה ממש, היא איסור דאורייתא, כי לא גרעו מחלקי שור הגדול ששלקום ונהפכו למאכל ואפשר לקיים בהם מצות אכילת קרבן פסח כדאיתא בגמרא פסחים פד. וברמב"ם הלכות קרבן פסח פרק י' וכן הוא בכסף משנה וכן נראה להלכה, וח"ו להקל בזה.

ומה ששמעתי שיש מי שרוצה להתיר עורות וג'לטין של נבילות וחזירים, ליהוי ידיע שכבר פשט איסורם בכל ישראל והוא סוגיא דעלמא אשר כל הטועה בו משלם מביתו, עיין חושן משפט סימן כ"ה, וכן נקטו כל הפוסקים וכל הקהילות וח"ו להתירם.

ב' אדר תשס"ו

ישראל הלוי בעלסקי

חלב עכו"ם וגבינותיהם

הרב אברהם גארדימער

כתב הרמ"א (י"ד קטו:א): חלב של עובד כוכבים שנאסרה אינו מועיל אם יעשו אח"כ גבינות או חמאה ממנה אלא נשארת באיסורה וכל מה שנעשה ממנה אסור; עכ"ל. מיהו, ס"ל נמי להרמ"א דאם חלב עכו"ם ע"מ לעשות ממנו גבינה ולא ראה ישראל את החליבה אלא ראה רק את עשיית הגבינה (או שעשה הישראל עצמו גבינה מאותו חלב - ש"ך ס"ק י"ח), הגבינה מותרת, שהרי "אין לחוש שמא עירב בו דבר טמא ... כי דבר טמא אינו עומד ובודאי לא עירב בו העכו"ם מאחר שדעתו לעשות גבינות" (רמ"א שם); רק היכא דחלב שלהן נחלב סתמא שלא ע"מ לעשות ממנו גבינה או חמאה, הגבינה והחמאה אסורות (ש"ך שם; ט"ז שם ס"ק י"א; עה"ש שם סי' יב). ומקור הרמ"א הוא מתשובת ר"ת שהובאה במרדכי (ע"ז סי' תתכו).

על פי הנ"ל, הרי ס"ל לר"ת ולהרמ"א דחלב עכו"ם שרי רק ע"י שמירה בשעת החליבה, ודשמירה זו נתקיימת או ע"י ראיית ישראל את החליבה או ע"י כוונת הגוי לחלוב לשם גבינה או חמאה, דבכה"ג מובטח דלא יערב בו חלב טמא; ואי ליתא להאי שמירה בשעת החליבה, אף אי יעשו אח"כ גבינות ועל ידי זה ידעינן דאין בו חלב טמא, מ"מ אסור, דכיון דלא הוה שמירה בשעת החליבה, הרי חל על החלב איסורא.

מיהו, ע"י ברמב"ם (הל' מ"א ג:יב-יג): חלב בהמה טמאה אינו נקפה ועומד כחלב הטהורה. ואם נתערב חלב טהורה עם חלב טמאה כשתעמיד אותו יעמוד חלב הטהורה ויצא חלב הטמאה עם הקום של גבינה ומפני זה יתן הדין שכל חלב הנמצא ביד גוי אסור שמא עירב בו חלב בהמה טמאה וגבינת הגויים מותרת שאין חלב בהמה טמאה מתגבן. אבל בימי חכמי משנה גזרו על גבינת הגויים וכו'; עכ"ל. הא מפשטות לישני' דהרמב"ם משתמע דלא בעינן שמירה בשעת החליבה כדי להתיר את חלב שלהן,¹ שהרי כתב דאילו לא גזרו על גבינותיהם, אז היו מותרות אף כשנעשו מחלב טהורה דעירבו בו חלב בהמה טמאה; ובודאי לא מיקרי חלב זה חלב שנחלב בשמירה. אלא פשיטא דס"ל להרמב"ם דכיון דיש בירור דהחלב דנקפה לגבינה הוי טהור משום דחלב טמא אינו עומד, שרי, אע"ג דלא היתה שמירה בשעת החליבה, ושרינן ע"פ בירור

¹ וכן דייק המ"מ להלן בהל' ט"ז.

חלב עכו"ם וגבינותיהם

סג

גרידא; ויוצא דס"ל להרמב"ם דלא חל על חלב עכו"ם שום איסורא בשעת החליבה מחמת חסרון שמירה, אלא ס"ל דנאסר החלב אז קודם שנקפה לגבינה רק משום דלא נתברר עדיין דהי' חלב טהור. וה"ט דלא כתב הרמב"ם כדפי' הר"ת והרמ"א דחלב שלהן שלא נחלב לשם גבינה אסור לעולם, וה"ט נמי דהתיר הרמב"ם את גבינה שנעשה מחלב שלהן ולא התנה דהיינו רק היכא דנעשה מחלב שחלבוהו לשם גבינה.

מיהו, דברי הרמב"ם תמוהין, שהרי לא כתב בשום מקום דגזרו על החלב שלהן או שאסרוהו (כדנקט בענין גבינותיהן ונמי בענין פיתן ובישוליהן [להלן יז:יב,יד-טו]); רק כתב ד"יתן הדין שכל חלב הנמצא ביד גוי אסור" (וכתב בהל' ט"ו ד"האוכל גבינת הגוים או חלב שחלבוהו ואין ישראל רואהו מכין אותו מכת מרדות"). וצ"ע אמאי לא נקט דגזרו על חלב שלהן או אסרוהו ורק כתב ד"יתן הדין" דחלב שלהן אסור שמא עירבו בו וכו'.

ונ"ל דס"ל להרמב"ם דאיסור חלב שלהן הוי בתורת חשש, דהיינו דהחמירו חכמים וחיבו לנהוג איסור אצל חלב דעכו"ם מחששא דעירבו בו חלב טמא, ולהכי השותהו חייב מכות מרדות, ולא גזרו על חלב עכו"ם דין איסור חדש או גזרה חדשה. והיינו כדכתב הרמב"ם להלן (הל' ט"ו): וכל חלב שלהן חוששין לו שמא עירבו בו חלב בהמה טמאה; עכ"ל; כלומר, דתקנת איסור חלב שלהן הויא בתורת ניהוג איסור מחמת חשש עירוב ולא בתורת חלות איסור חדש. והא ודאי אתי שפיר באור זה בשיטת הרמב"ם כפי הנתבאר לעיל דס"ל דחלב שלהן שרי ע"י בירור בעלמא דהוא חלב טהור ולא חל עלי' שום חלות איסורא בשעת החליבה, והיינו משום דס"ל דכל יסוד איסורי' הוי חששא דחלב טמא, ולא דין איסור חדש, ובע"כ שרי החלב ע"י בירור דהוי טהור.

ואיכא נ"מ לדינא בין שיטת הר"ת והרמ"א לבין שיטת הרמב"ם לענין היתר הגרמ"פ זצ"ל בנוגע לחלב סתם דמדינתנו, שהרי כתב (אג"מ י"ד א:מז) דיש סברא גדולה דשרי משום דהגויים העובדים במפעלי החלב מירתתי מלערב בו חלב טמא מפני פקוח הממשלה, ולהכי יש ידיעה ברורה ואנן סהדי דחלב המפעלים היינו חלב טהור; ואע"ג דבעלי הבהמות (ה"פארמערס") החולקין אותן אינן תחת פקוח הממשלה, דהממשלה בודקת ומשגיחה רק על המפעלים ולא על מקומות החליבה, פסק הוא (שם סי' מ"ט) דלית לן בה וחיידש דהחלב במקומות החליבה לא נאסר, שהרי לא אסרו את חלב עכו"ם אלא כשבא החלב ליד ישראל, דהיינו בשעת יציאתו מהמפעלים לקונים יהודים, וקודם שבא ליד ישראל לא נאסר. והא אי שרינן חלב סתם שלנו לפי שי' הר"ת והרמ"א, בע"כ סמכינן אחידוש

דלא נאסר החלב כל זמן דלא בא ליד ישראל, דאל"ה, כבר הי' נאסר לעולם משעת החליבה, דהי' אז בלי שום שמירה. אולם לד' הרמב"ם, לא בעינן לסמוך על החידוש דלא בא ליד ישראל, דל"צ למנוע חלות איסור מחמת חסרון שמירה, שהרי ס"ל דאין חלות איסור על חלב עכו"ם שנחלב בלי שמירה, אלא ס"ל דאיכא רק חיוב ניהוג איסור עד שיתברר היתר החלב, וכיון דנתברר התירו (ע"י פקוח הממשלה דמירתתי מיני' ולא יקנו המפעלים שום חלב טמא מסיבה זו), אין עוד חיוב ניהוג איסור אצל החלב כלל ושרי.²

כתב הרמ"א בענין גבינותיהן (קטו:ב): ואם הישראל רואה עשיית הגבינות והחליבה מותר וכן המנהג פשוט בכל מדינות אלו; עכ"ל. ועי' בעה"ש (קטו:יט) דכן פסק להלכה, והביא את דברי הרמב"ם בפה"מ (ע"ז פ"ב ד"ה אמר ר"י) דפי' כן נמי, וכן היא שיטת הנוב"י (תניינא א"ח סי' ל"ז) והרבה פוסקים. מיהו, פסק הש"ך (ס"ק כ') דלא מהניא ראיית ישראל את עשיית הגבינות, וכתב הוא דבעינן דהישראל עצמו יעמיד אותן. וכן פסק הגר"א (שם ס"ק י"ד) ע"פ התוספתא דע"ז (ה:ה), וז"ל התוספתא: ... פת שאפאה ישראל אע"פ שהעכו"ם לשה וגבינה שהעמידה ישראל אע"פ שהעכו"ם עבדה ה"ז מותרת; עכ"ל. הא חזינן דבעינן העמדת הגבינה ע"י הישראל כמו דבעינן אפיית ישראל בענין פת. ובחכמת אדם (סז:ז) פסק נמי כהש"ך והגר"א.

ועי' ברמב"ם (הל' מ"א ג:יג,טו): אבל בימי חכמי משנה גזרו על גבינת הגוים ואסורה מפני שמעמידין אותה בעור הקיבה של שחיטתן שהיא נבילה ...

² ונ"ל דלהרשב"א (תוה"ב הקצר, הובא בב"י), לא מהני היתר האג"מ, שהרי ס"ל להרשב"א דאפילו נחלב החלב לשם גבינה או חמאה ונקפה להכי, עדיין עומד החלב באיסורו, דאסרו חכמים חלב שלהן בתורת "מילתא פסיקתא" (דמשתמע דשרי רק ע"י שמירת ישראל שהוא נוכח בשעת החליבה), כבמשנה וגמ' (לה: ולט:). ונ"ל דכן ס"ל לרש"י (ע"ז לה. ד"ה לפי שא"א) ע"פ פשוט פירוש. ואע"ג דביאר האג"מ דאמרינן דאנן סהדי דהחלב היינו חלב טהור מחמת דמירתתי פועלי המפעל מפקוח הממשלה, לכאורה לא מהני לרש"י והרשב"א, דאין דין אנן סהדי קובע דיש דין ראיי' ממש, אלא ה"ה דין בעדות, דיש דין עדות על מאי דאנן סהדי עלי'. ויתר מכן, כיון דלכאורה ס"ל להרשב"א דבעינן דהישראל יהי' נוכח בשעת החליבה, דכן קבעו חכמים כמילתא פסיקתא, מי יימר דמהני אנן סהדי אפי' בתורת דין ראיי', דבהכי עדיין לא נקיים התנאי דהגברא דהישראל יהי' נוכח כדי להתיר החלב.

ויתר מכן, הא כבר אמרינן דאנן סהדי דחלב שנחלב לשם גבינה או חמאה הוי חלב טהור, דגוי אינו חולב או מערב חלב טמא לכך (עי' תוס' ד"ה לפי [לה.]), ואעפ"כ אסר הרשב"א את חלב זה, דמילתא פסיקתא היא דבעינן שיהי' הישראל שם אצל החליבה; וה"נ לענין חלב סתם דמדינתנו, דאפילו נימא דאנן סהדי דחלב טהור הוי משום דמירתתי פועלי המפעלים לערב בו חלב טמא, מ"מ ע"כ ס"ל להרשב"א דלא מהני, דומיא דדין אנן סהדי אצל חלב שנחלב לשם גבינה או חמאה, דס"ל דלא מהני.

חלב עכו"ם וגבינותיהם

סה

האוכל גבינת הגוים או חלב שחלבוהו ואין ישראל רואהו מכין אותו מכת מרדות וכו'; עכ"ל. הא לא הזכיר כלל דהגבינה מותרת ע"י ראיית ישראל, כפסק הרמ"א. וכן תפסו נמי הטור (קט"ו) והמחבר (שם ס' ב') את לש' הרמב"ם ולא כתבו דמהניא ראיית ישראל את עשיית הגבינה להתירה.

ונל"פ דהרמב"ם ביד החזקה (והטור והש"ע) ס"ל כשיטת הש"ך והגר"א, ולהכי לא נקט את היתר גבינה ע"י ראיית ישראל, שהרי ס"ל דגבינה הנעשית ע"י גוי אסורה בכה"ג, ורק גבינת ישראל, דהיינו דהישראל עצמו העמיד את הגבינה, שריא.³ והיינו דכתב הרמב"ם: האוכל גבינת הגוים או חלב שחלבוהו ואין ישראל רואהו וכו', ולא נקט דינא דראי"י אצל גבינה, והיינו משום דלא מהניא ראיית עשיית גבינות, דמ"מ קאו גבינות באיסורייהו כל זמן שנעשו בידי עכו"ם. ועוד הא חזינן דס"ל להרמב"ם (שם הל' י"ג) דאם הישראל לא ראה את החליבה אלא דהעמיד את הגבינה, שריא; אולם לא כתב כדברי הרמ"א בכה"ג, "ואם ראה עשיית הגבינות ולא ראה החליבה יש להתיר בדיעבד" (קט"ו:ב), והיינו משום דס"ל להרמב"ם דבכה"ג אסורה, דבעינן העמדת ישראל ולא רק ראייתו.⁴

והרי השוה הרמ"א את הגזירות על החלב שלהן ועל גבינותיהן, וס"ל דבתרווייהו בעינן שמירה מחשש איסור כדי להתירן, ושמירה זו בשעת עשייתן מעכבת חלות איסורא עלייהו.⁵ מיהו, ע"כ ס"ל להרמב"ם (בי"ד) דאיסור חלב שלהן ואיסור גבינותיהן שאני מהדדי, שהרי ביאר (ג:יג) דאיסורא דגבינת עכו"ם הוי גזירה, דהיינו איסור חדש, ונתבאר כבר ע"פ לשון הרמב"ם דס"ל דדין חלב שלהן הוי רק ניהוג איסור מתמת חששא ולא איסור חדש. ושיטת הרמב"ם ביסוד איסור גבינת עכו"ם צ"ב.

³ שוב מצאתי שכן דייק החזו"א (י"ד ס' מ') דהרמב"ם ביד החזקה ס"ל דלא מהניא ראי"י, כשיטת הש"ך והגר"א, אע"פ שבפה"מ כתב כהרמ"א. וביאר החזו"א יתר בד' הרמב"ם ביד החזקה, "... מלבד שאם הי' היתה בראי"י היתר בזה מדתו של הר"מ לפרש דברים ברורים דבר שהוא רב הערך בהוראה ופוגשים בו יום יום...". ועוד הביא החזו"א מדברי הריב"ש (ס' שצ"ד) שדייק דהרי"ף נמי ס"ל דראי"י לא מהניא.

⁴ כתב הש"ך נמי דגבינה שנעשית בבעלות ישראל שריא בלי העמדת ישראל, דלא מציינו שגזרו על גבינה של ישראל. מיהו, צריך קצת עיון, שהרי קי"ל דפת של ישראל שאפאתה עכו"ם אסורה (י"ד קי"ב:י"א) (וה"ה לענין בישוליהם בבית ישראל [שם קי"ג:ד]), וכן דייקו הב"י (קי"ב ד"ה פת) והטור (שם) בדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א י"ז:י"ג) דס"ל דאזלינן בתר העשייה ולא בתר הבעלות. וא"ה אפשר דה"ה לענין גבינה, ודלא כדברי הש"ך.

⁵ וס"ל להרמ"א דהיתר גבינותיהן הוי דווקא ע"י ראי"י ממש, ונראה דהיינו משום דליתא שמירה מעלייתא לגבינות בג"ע; מיהו, בענין חלב, שפיר איתא שמירה מעלייתא ע"י כוונת חליבה לשם גבינה או חמאה כיון דחלב טמא אינו עומד, וכו'.

הרי ליכא למימר דס"ל דאיסור גבינותיהן הוי בתורת חלות איסור, כשיטת הרמ"א, דהיינו דקבעו חכמים חלות איסור על הגבינה מחשש העמדה בעור ק"נ, דא"ה ה"ל להרמב"ם למנקט דהגבינה שריא כשרואה ישראל את עשייתה (כדי לברר דהעכו"ם לא העמידתה בעק"נ, ועי"ז נמנעת חלות איסורא), כדכתב הרמ"א. ונמי ליכא למימר דס"ל להרמב"ם דקבעו את איסור גבינותיהן בתורת חלות איסור מוחלטת, ולהכי ס"ל דלא מהניא ראיי' או שום בירור כדי למנוע את חלות האיסור, שהרי זו היא שיטת הראב"ד (בהשגות ט:טז), הרמב"ן (חי' על ע"ז לה: ד"ה הא דאמר שמואל) והרשב"א (תוה"ב הארוך ב:ג ש"ו צ' ע"ד, הובאת בב"י) דפליגי אהרמב"ם וביארו דאיסור גבינת עכו"ם הוי דין מוחלט; וכתבו הם דשיטת הרמב"ם היא שיטת הר"י מיגאש דס"ל דאיסור גבינותיהן היינו רק גזירה מחמת חשש העמדה בעק"נ ואינו איסור מוחלט. ועי' בדברי הר"י מיגאש (הובאו בני" ע"ז יג: בדה"ר), דהא ס"ל דאי לאו משום הדין דמעמיד דאיסורא אינו בטל, הוה ס"ד להאכיל גבינת עכו"ם לקפילא כדי לדעת אי אית בה טעם בשר אי לאו; הרי יוצא דס"ל דביסוד, מהני בירור כדי להתיר את גבינותיהם (אלא דא"א לברורי אם המעמיד הוא נבילה, ולהכי הגבינה אסורה מחשש מעמיד דאיסורא). וא"ה הא הדרא קושיין לדוכתה, דאי ס"ל להרמב"ם כהר"י מיגאש דביסוד מהני בירור, אמאי לא ס"ל דמהני ראיי' ישראל להתיר את גבינותיהן מדין בירור, כהרמ"א?

ונ"ל דס"ל להרמב"ם דיסוד איסור גבינת עכו"ם היינו דקבעו דהעמדת גוי היא עצמה אוסרת את הגבינה, כלומר דאין הגבינה אסורה משום חלות איסור מחמת חשש, אלא דהעמדת הגוי עצמה מהווה את הגבינה לחפצא של איסור, דיש להעמדה ע"י עכו"ם דין של העמדה ע"י דבר אסור. ונראה דמהאי טעמא האריך הרמב"ם בביאור דין העמדה ע"י דבר איסור אצל דין גבינת עכו"ם (ג:ג-יד; ט:טז), דס"ל דאיסורה גופה דגבינת עכו"ם הוי בתורת איסור מעמיד ולא רק חלות איסורא גרידתא מחשש העמדה ע"י דבר אסור. וה"ט דס"ל להרמב"ם דאין ראיי' ישראל מתירה את הגבינה, אלא דבעינן דווקא העמדת ישראל, שהרי ס"ל דכל יסוד איסור גבינותיהן היינו דהעמדת העכו"ם עצמה אוסרת את הגבינה כהעמדה ע"י דבר איסור, ולהכי בעינן העמדת ישראל להתיר את הגבינה, דאז ליתא העמדת גוי שהיא אוסרתה.

עפ"ז יוצא דפליגי הרמב"ם והרמ"א בענין עצם קביעת דין איסור על גבינותיהם. הרמ"א ס"ל דאיסור גבינותיהן הוי חלות איסור דקבעו חכמים על גבינת גוי כשעשיית הגבינה אינה משומרת, דהיינו דאי לא ראה ישראל את עשיית הגבינה, אז חל עלי' איסורא, דומיא דאיסור חלב שלהן, וכשראה ישראל את

עשיית גבינתן, הריהו מנע את חלות איסורא, דהחלות איסור חלה מחמת חסרון שמירה, והרי ע"י ראיית ישראל שפיר יש שמירה. משא"כ להרמב"ם, דס"ל דאיסור גבינותיהן ה"ה איסור בעצם הגבינה בתורת דין מעמיד ולא רק חלות איסור גרידתא עלי, שהרי העמדת הגבינה ע"י גוי מהווה אותה לחפצא של איסור כבשאר העמדה דאיסורא, וא"ה נאסרה הגבינה בעצם מפני מהות עשייתה, ואין איסורה חלות איסור גרידתא אלא ה"ה דין בעצם הגבינה.

ואיכא כמה נ"מ לדינא בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמ"א. הרי אם נעשית גבינה ממילא ובלי עסק גברא, והגבינה היא של עכו"ם, נראה דלהרמב"ם היא מותרת ולהרמ"א היא אסורה. להרמב"ם, הגבינה מותרת, שהרי ס"ל דאיסור גבינת עכו"ם נתהווה ע"י העמדה של עכו"ם, דהיא חשיבא כהעמדה ע"י דבר אסור, וכשנעשית הגבינה ממילא ובלי העמדה ע"י גוי, הגבינה מותרת, שהרי אין כאן העמדה האוסרת (דומיא לאיסור בישוליהן, דבשול ע"י עכו"ם שלא בכוונה אינו אוסר [ע"ז לח., הל' מ"א יז:יט, י"ד קיג:ה]). מיהו, נראה דלהרמ"א הגבינה אסורה, דכיון דס"ל דאיסור גבינותיהן ה"ה מחמת חששא דהעמדה בדבר איסור (ולא מחמת פעולת ההעמדה גופה דהעכו"ם), לכאורה ל"ש העמידה עכו"ם ל"ש הועמדה ממילא, דלכל גבינה שנעשית בבעלות עכו"ם איכא חששא דהדבר המעמיד הי' עור ק"נ, ולהכי שפיר גזרו חכמים על כל גבינות דידהו כשלא ראה ישראל את עשייתן.

ושייכא פלוגתא זו בנוגע למפעלים של נכרים שבהן יכול המשגיח להכין ולקבוע את המכונת המכניסה את דבר המעמיד לתוך חלב כדי שתפעל המכונת בהכי לאורך זמן רב בלי עסק גברא ותעמיד המכונת גבינות למשך ימים או שבועות. (הרי יש שיעצו שכך אפשר לעשות בייצור "רענעט קייסין" כשר, ואמרו דמהני אפילו לפי הרמ"א, כיון דס"ל דהרמ"א מודה להש"ך דגבינה שהועמדה ע"י ישראל היא כשרה אפי' אם ישראל אינו רואה את העשיי.) ונ"ל דאפילו נימא דהרמ"א ס"ל דגבינה שהועמדה ע"י ישראל היא כשרה אפילו אם לא ראה את העשיי' (אע"ג דלא מסתברא ע"פ הנתבאר לעיל), מ"מ שייכא עדיין פלוגתת הרמב"ם והרמ"א בענין גבינה הנעשית ממילא. להרמב"ם, נראה דכל הגבינה הנעשית ע"י תיקון המכונת בידי המשגיח היא כשרה, דאפילו נימא דההעמדות הבאות אחר ההעמדה הראשונה לא חשיבי ככח גברא או ככח ראשון דהמשגיח, אלא דחשיבי ככח כחו וכדומה, לית לן בה, דעכ"פ ליכא העמדה ע"י גוי, דהיא האוסרת, וחשיבא כגבינה שהועמדה ממילא, דס"ל להרמב"ם דהיא כשרה. ונ"ל דס"ל להרמ"א דהגבינה הנעשית אחר ההעמדה הראשונה אסורה, שהרי ס"ל דבעינן דווקא (עסק או) שמירת ישראל כדי למנוע את חלות איסור גבינת עכו"ם,

והא ליכא עסק דהמשגיח עצמו אחר העשיי' הראשונה, וליתא נמי אז שמירתו ע"י ראי', וע"כ שפיר חל איסורא.

ויש עוד נ"מ לדינא בין שיטת הרמב"ם לשיטת הרמ"א. הרי חידוש הגרמ"פ זצ"ל (אג"מ י"ד ג' ס' י"ז) דגבינות הנכרים שאין בהן מעמידין של איסור אינן נאסרות עד דבאות ליד ישראל, כדפסק (הובא לעיל) גבי חלב שלהן. (וע"כ התיר הוא נסיוכי דחלבא הנקראין "ויי" כשנעשו ע"י העמדת גבינת עכו"ם בחום, דס"ל דלא חל איסור גבינת עכו"ם על הגבינה בשעה דהנסיובי דחלבא בולעין את טעם הגבינה, עודנה במפעל הנכרים.) ולכאורה אין חידוש זה ניתן להאמר אלא לפי שיטת הרמ"א, דס"ל דכל איסור גבינותיהן הוי חלות איסור על הגבינה, ולהכי אפשר למימר דלא חל האיסור על הגבינה עד דבאה ליד ישראל. מיהו, לפי הנתבאר בשיטת הרמב"ם דאיסור גבינת עכו"ם אינו חלות על הגבינה אלא ה"ה דין בעצם החפצא דהגבינה, דכשהועמדה ע"י עכו"ם נעשית הגבינה לחפצא של איסור משום דהעמדה ע"י גוי חשיבא כהעמדה בדבר האסור וע"כ הוי איסורה דין במהותה דהגבינה כחפצא ש"א, לא מסתברא דשריא הגבינה כשעדיין היא ביד העכו"ם ודנאסרה אח"כ כשבאה ליד ישראל, שהרי איסורה היינו דין בעצם עשייתה הקובעתה לחפצא ש"א, דדינה היא בעצם החפצא ולא חלות עלי', ובכה"ג קשה לומר דהיא כשרה ביד עכו"ם ודנאסרה כשבאה ליד ישראל.

בדיקת הריאה לספרדים

הרב אהרן טייטלבוים

אבדק"ק נירבאטור

הנני בזה לברר את המוזכר בשו"ע ופוסקים, האופנים שונים שנוהגין השוחטים להסיר הסירכא, וכשנתברר שהוא ריר בעלמא ולא סירכא המטרפת, אז מכשירין את הבהמה. ויש בזה כמה אופנים, ואברר בעזהשי"ת.

א. נפסק ע"י הגבהה

מבואר בשו"ע יו"ד סי' ל"ט סי"א (מכל בו מר"י הלבן), שהמכניס אצבעו תחת הסירכא ומגבי' קצת, אם נפסקה מחמת הגבהה כ"ש, סירכא בת יומא הוא וכשרה, ואין להקל אלא בבהמת ישראל ואין סומכין על קולא זו, אלא בבודק כשר ויר"ש מרבים עכ"ל המחבר. ובדרת"ש סקש"ו מלבש"ר פי' בת יומא, דטבע שנתהוה סירכות אלו כשהבהמה צמאה, ואחר שהושקתה נופלין מעצמן, ולא בא מחמת נקב וכו'.

ובשמ"ח סעי' ל"ה פי' דבסירכא שנפסק בהגבהה כשרה, אף שהוא במקום שמטריף, ואף שנפסק רק באמצע ונשארו הראשים מחוברין, הואיל ונפסק ע"י תנועה קלה כזו, תלינן שהוא ריר בעלמא, וכשרה. והנה כן משמע מלשון המחבר, שלא הזכיר כלל דכשר דווקא כשלא נשאר שום דלדול בהריאה, כמו שהזכיר בסעי' י"ג כשנפסק ע"י הכנסת יד הבודק.

והשמ"ח מסיק שם דסברא נכונה להחמיר כספר בני חיי שכי' שקבלה בידם והגבהה זו היינו דווקא שלא יוגבה כלל מהריאה, דאם נפסק אחר שהוגבה קצת מהריאה, אין זו סירכא קלה. וכ"ה בפת"ש שם פי' דשיעור הגבהה כ"ש, היינו שיגביה הסירכא, בלתי שיגביה האבר שתלוי בה הסירכא באותה הגבהה, ואז אם נפסקה הסירכא, כשרה. אך אם הגבי' האבר עמה, תלינן דמכבדות האבר נפסקה.

בדרת"ש סקש"ז הביא מס' תורת זבח הספרדי, דבסירכא שלכ"ס אין מקילין בנפסק באמצעו - ע"י הגבהה. ועיי"ש בדרת"ש סקש"ח דעשו תקנה לדורות, דאין להקל בנפסק בהגבהה, רק ע"י בדיקת אותו מקום בנפיחה ופושרין - לברר שאינו מבצבץ.

והנה הגדר של בהמות ישראל, אי' בשמ"ח סעי' מ"א דכשישראל צריך לו לבשר כגון בע"ש או לשאר צורך גדול, דינו כבהמת ישראל. עי' בדרת"ש ס"ק שע"א דהביא כן מפוסקים.

ובכף החיים סקרכ"ח הביא מפר"ת או' ט"ז, דכיון דס"ל דאין סירכא בלא נקב - אף סירכא בת יומא טרפה - חוץ כשנסרך לשומן. וכן הביא שם מפוסקים, דיש מקומות שאין נוהגין להקל כשנפסק הסירכא בהגבהה.

ב. נפסק ע"י הכנסת יד הבודק

הנה מבואר עוד בשו"ע שם בסעי' י"ג, יש מי שאומר (כל בו מרב' שמחה) שהבודק יכניס ידו בבהמה בזריזות בלא רפיון ידים, ואם נתפרקה שום סירכא כשמכניס הבודק ידו, מוציא הריאה לחוץ ובודקה, אם הוא סירכא - ימצא ראשה בריאה או בדופן, ואם לא (שלא נמצא הריר לא בדופן ולא בריאה) - ירא הוא וכשרה, ואין להקל בכך אלא בבהמת ישראל, ואין סומכין על קולא זו, אלא בבודק כשר וירא את ה' מרבים.

והטעם לזה אי' בש"ך שם סקל"ג מרא"ש, מהרש"ל, ורב' ירוחם, ובשמ"ח שם סעי' ל"ד, דכיון של"ה כח להתחזק אפי' בא' מקצותי', אינו סירכא אלא ריר בעלמא שבא מלחות הריאה, דסירכא אף אם ימעך אותה כל היום בין אצבעותיו, הוא הולכת ומתחזקת.

והט"ז שם סקט"ז הביא מרש"ל שכ' דלא כן קבלנו, ואדרבה בכל נוסחי הל' בדיקה כת' שיכניס ידו בנחת, וכ"ה לשון הרא"ש עכ"ד הט"ז. וכ"ה בשמ"ח סעי' ל"ד. ובדרת"ש סקשפ"ב הביא מראש יוסף, דגם כוונת המחבר אינו שיכניס ידו במהירות ובחוזק, אלא שלא יתעצל לבדוק בפנים עד שיתקרה הבהמה - דאפי' ריר נתחזק ולא יעבור, אלא יבדוק בעודה חמה, דמחמת חמימות הבהמה מתנתקות כל סירכות הבאות מחמת צמא. וכ"ה בדע"ק סקנ"ו, דנזהרין השו"ב בהליכת ידים בפנים שיהי' בניקל, שלא יהי' בהם צד פירוק סירכא, והסרה בניקל הר"ל בכלל מיעוץ ומשמוש.

והמחבר כתב שצריך לבדוק הריאה בחוץ אם נשאר קצת סירכא בדופן או בריאה. ומלשון השמ"ח משמע דכשהוציא הריאה ונמצא קצת סירכא בדופן או בריאה - אסור, אבל לא פי' שצריך לבדוק אם ימצא.

ובדע"ק סקכ"ה פי' שהבחנה בזה הוא כפי סגנון הניתוק, שאם הי' בקלות הרבה של הבודק, הר"ז כמו שלא הי' לגמרי, וה"ז כהוא דניתוק שע"י הגבהה שבשו"ע ותב"ש שם, ושם מותר אף שנשארו דלדלים מב' הקצוות וניתק באמצע.

בדיקת הריאה לספרדים

ועי' בדרת"ש ס"ק שצ"ג מחלוקת הפוסקים, אי גם בגדיים וטלאים ועגלים, מקילין ברירין שנתפרק בהכנסת יד הבודק.

ובס"ק שצ"ה מד"ק, דבבהמה גסה, אם נתקיימו הב' תנאים הנ"ל, שהי' בהכנסת יד הבודק בנחת ולא נשאר שום דלדול, א"צ בדיקת פושרין.

ובהא דמבואר דבהכנסת יד הבודק, מקילין דווקא כשהלכה הסירכא מכל וכל - ולא נשאר בהריאה שום דלדול, משא"כ בסעי' י"א פסק המחבר דכשנפסק הסירכא ע"י הגבהה - כשר, ולא פי' שכשר דווקא כשהלכה הסירכא לגמרי ולא נשאר שום דלדול בהריאה. ובשמ"ח סל"ה פי' בהדיא דבנפסק הסירכא ע"י הגבהה מכשירין - אף שנשארו הראשי סירכא מחוברין להריאה, צ"ל להחילוק הוא כמבואר בתבואת שור ס"ק נ"ג, וכ"ה בדע"ק סעי' ל"ד, דהכנסת יד מנתקת הרבה יותר מהגבהה כ"ש, ע"כ בהכנסת יד הבודק, מחמירין יותר, דמקילין דווקא כשיפול הסירכא מכל הריאה, משא"כ בהגבהה, מתירין אף שלא נפל כל הסירכא. וכן פי' התניא בשו"ת סי' י"ד, דהגבהה הוא קל יותר מהכנסת יד הבודק.

היוצא לנו מכל הנ"ל, דשי' הב"י די' להכשיר כשנתברר שהוא ריר, ע"י ב' אופנים הנ"ל: א) כשנפסק בהגבהה - אף שנשאר ראש הסירכא מחובר להריאה או לדופן. ב) כשנפסק ע"י הכנסת יד הבודק בנחת - דווקא כשלא נשאר כלום מחובר להריאה או להדופן. אבל למעשה אנו מחמירין שלא להקל כנ"ל, ובודקין את הריאה בפנים בנחת מאוד, ומורידין את כל ריר וריר, ואח"כ בודקין אותם בחוץ בנפיחה ובפושרין - אף באותן רירין שוודאי לנו - שהי' נפסק בהגבהה או בהכנסת יד הבודק, ול"ה נשאר שום דלדול לא על הריאה ולא על הדופן.

ע"כ לבני הספרדים, שנוהגין כהב"י הנ"ל, בוודאי שבב' אופנים הנ"ל, כשנפסק כל הסירכא בהכנסת יד הבודק בנחת - ולא נשאר כלום לא בהריאה ולא בהדופן, או כשנפסק בהגבהה - אף שנשאר מחובר להריאה או הדופן, מותר לכתחלה, כיון שנוהגין כשי' הב"י.

ג. נפסק ע"י מיעוץ ומשמוש

ובד"מ שם הביא ממהר"י וייל שכל הסירכות שהם טרפה היינו דווקא כשהם קשים, אבל אם הם נימוחים במשמוש היד, אז הם נקראים רירין וכשרה עכ"ל. וע"ז כתב הד"מ שהמנהג במדינותינו למעך כל סירכא ואם נימוחים מכשירין, ובאמת הוא תמוה באלו המיעוכים והמשמושים שנהגו בהן, כי לא מצינו שום פוסק שמתיר למעך ולמשמש בכהאי גוונא שנהגו למשמש לפעמים

בסירכא זמן רב ואם תנתק מכשירין, רק מנהג אבותינו תורה הוא וכו', ולכן נראה דאם נסרכו האונות שלא כסדרן שמוזכר בגמרא שהם טרפה, אין להקל בו ולמעך, אבל בשאר סירכות שיש בהן סברות רבות להקל, יש לסמוך על המנהג כן נראה לי עכ"ל. וכן מסיק ברמ"א סעי' י"ג למשמש ולמעך בהסירכות ואם עיי"ז הסיר הסירכא, מחזיקין אותו לריר, דסירכא גמורה אף אם ימעך כל היום, לא תנתק. ואף דהמנהג בעירו למשמש ולמעך בכל סירכות אף בוורדא ובש"כ"ס, מ"מ נכון לחוש להחמיר שלא למשמש ולמעך בסירכות שלכ"ס, דכיון שמוזכר בש"ס בלי חולק דהם טרפה, אבל בה"מ יש להקל למשמש ולמעך - אף בסירכות שלכ"ס. ובש"ך שם ס"ק ל"ז מב"ח, דיש להקל למעך שלכ"ס - אף שלא בה"מ.

והתניא בשו"ת סי' י"ד (בסוף שו"ע הרב) פי' כוונת הרמ"א למשמש בסירכות למעך בהם, שהוא לשון ממוצע בין נימוח כליחה כלשון הכל בו הנ"ל שהוב"ד בד"מ - לניתק בכח, דמאחר שמתנתק ממילא ע"י גלגול אצבעות בנחת מקרי נתמעך.

ובגדיים וטלאים ועגלים הרכים, אין מקילין, רמ"א שם.

בדע"ק ס"ק נ"ט פי' הטעם של המקומות שמקילין במיעוץ כשי' הרמ"א, הוא משום דהוה ס"ס גמור, שמא אינה בכלל סירכא שאחז"ל, שזהו דווקא כשהוא חזקה, אבל לא ריר - שכשר לכ"ע, וספק שמא גם סירכא גמור מהני להסירו ולבדוק, ומה שמחמירין באיזה מקומות אף בריר, הוא רק למגדר מילתא עיי"ש

בשמ"ח סעי' ל"ז כ' שנהגו במדינות אלו להקל כהב"ח, למעך בנחת בכל סירכות. אף במקום הטריפה, ואין סירכא המטרפת שלא נהגו בה קולא זו, כ"א בבי' לריעותא, ואף בבהמת עכו"ם נהגו להקל בזה, ואפי' שלא בהפסד, ואין למחות ביד המקילין בזה, ובסעי' ל"ח כת', שיתמעך רק ע"י גלגול אצבעות בנחת ולא בכח, וכ"ש שלא ימעך בסמרטוט או בציפורן או ע"י אפר וחול, וגם שלא ישאר מהסירכא כלום ולא שום דלדול, דכל שלא הלכה מכל וכל, יראה מזה דלאו ריר הוא כ"א סירכא גמורה, ותו דאיך יבדוק אח"כ בפושרין, והלא הסירכא סותמת עכ"ל שם. וכן כת' בסעי' ל"ו דנוהגין להקל דווקא כשמסיר כל הסירכא, פי' שלא ישאר בהריאה שום דלדול, ובסעי' ל"ו כ' דאחר שהסירו הסירכא בודקין מקום הסירכא, ע"י נפיחה ופושרין, שבדיקה זו עשאוהו חובה ומעכבת, שאם לא בדק כן טרפה, דחוששין שמא לא נזהר מלמשמש בנחת כ"כ, או שמא שהסירכא נעשה בזמן קרוב ועדיין לא הקשה.

בדיקת הריאה לספרדים

ד. קליפת הסירכא - אחר מיעוץ ומשמוש

בלבושי שרד ס"ק קמ"ד פי', דכוונת התב"ש הוא דע"י המיעוץ ומשמוש **נפל כל הסירכא**, ול"מ למעך באמצעו ואח"כ לקלוף בידו את ראשי הסירכא שנשארו דבוקים בהריאה - כדי לבדוק בפושרין, דהא עיקר הסי' שהוא ריר, הוא ע"י שנפל מכל וכל, וקליפה ל"מ לזה.

אבל התניא בשו"ת בסוף שו"ע הרב סי' י"ד פי' דסירכא **שנימות או נפסק** ע"י מיעוץ ומשמוש, (שעי"ז נתברר שהוא ריר ולא סירכא), אז א"צ לדקדק להסיר במשמוש בנחת גם את הדלדול הנשאר דבוק להריאה - כדעת השמ"ח, אלא מהני להסיר הדלדול שנשאר דבוק להריאה, באיזה אופן שיהי' (פי' אף בקילוף), מאחר שאינה סירכא, רק שצריך לבדוק בנפיתה ופושרין עיי"ש. והביא שכן מבואר בשו"ת שבות יעקב ח"א סוסי' מ"ח. והתניא שם מסיק דצריך להסיר הסרכא מהריאה - דוקא במקום יציאת הסרכא ובליתתה על הריאה ולא להלאה ממקום הסרכא עיי"ש.

וכ"ה בשו"ת השיב משה יו"ד סי' כ"ח שפי' האופן של מיעוץ ומשמוש, היינו **שנפסק** באמצע ע"י גלגול בין אצבעות, דעי"ז נתברר שהוא ריר, דסירכה אינה נתמעך ונפסקת ע"י גלגול בין אצבעות ואדרבא הוא מתחזקת, ואח"כ **ממעכין וקולפין**, והבדיקת פושרין הוא רק לחומר, דשמא יראה בצבון ויהי' מוכיח סופן על תחילתן עכ"ל שם.

וז"ל שו"ת שבות יעקב חלק א' סימן מ"ח ועל מה ששאלת בדין מיעוץ בסרכות הריאה, הנה ראיתי באמת חלוקי דעות בין השוחטי' ובודקים שזה אומר בכך וזה אומר כה וכל אחד טעמו ונמוקו עמו, דאותן שאמרו שלא ישאר שום דלדול בריאה, לכן צריכין להעביר הסרכא במשמוש סמוך לריאה ממש, טעמייהו דאם ישאר שום דלדול מן הסרכא בריאה איך תהני שוב בדיקת נפיתה שהרי הסירכא סותמת הנקב, וכת הסוברים הממעכין וממשמשין באמצע הסירכא, היינו משום דאם ממשמשין סמוך דבוק לריאה ע"י מיעוץ ומשמוש, חיישינן דתנקב הריאה ויטרף שלא כדין, כיון דלא יעלה ע"י נפיתה ותבצבץ, וכל מקום דאיכא ריעותא לא תלינן בידו דטבחא, לכן ממעכין וממשמשין קצת רחוק מן הריאה. ול"נ לצאת ידי שניהם, כי באמת המעיין בטור וב"י בסי' ל"ט במקור הדין בענין המיעוץ והנענוע וכה"ג - משמע מדברי הראשונים, דכל **שנפסקה** הסרכא באמצע אף שנשאר דלדול בריאה אינה סרכא גמורה רק הפשט הליחה וסומכין על בדיקתנו בנפיתה, לכן נראה דודאי יש למעך הסירכא בנחת אפי' באמצע כמשמעות הראשונים והאחרונים, ואם נפסקה הסרכא ע"י המיעוץ (דהיינו

שמתפשט הסרכא תחלה שיהי' כעור דק ומשמוש בו, דאי לאו הכי אינו מפסקת הסרכא כלל ע"י משמוש, דאדרב' ע"י גלגול ומשמוש נעשה חזק כחבל וכ"כ שחיטות אחרונים) אזי קודם שתנפח הריאה לבדוק ע"י בצבוץ, יפרק הדלדול בנחת בלי היזק מהריאה או ע"י סכין דחליש פומיה. וכה"ג וכדאית' בפא"ט דף מ"ח גבי ריאה הסמוכה לדופן, ואח"כ בודק ע"י בצבוץ, דשוב אין כאן חשש סתימה כלל מחמת הסירכא, כנ"ל לנהוג ע"ד החכמה לעשות פשר דבר בין הדעות. וזהו כהפמ"ג הנ"ל.

ובח"ב סי' ס' כתב, דיש מקומות שמקילין וממעכין בחוזק קצת, וגם בק"ק פראג שהבודקים ממעכין בסרכא ובריאה עד שהסרכא נקלף מהריאה לגמרי, דסירכא גמורה אינו נקלפת, ואמרו שכן קבלו מרבם שוחטים מומחין, ולפי שהוזכר בשחיטת האחרונים, שיש להסיר הסרכא בלי שום דלדול מהריאה, ואי אפשר בעינין אחר, גם אמרו שאם לא יעשו כן, יהי' דבר שאין יוכל לעמוד באותן גלילות, שיהא רובא דרובא טריפה, וא"א לאכול בשר כלל, העלימו חכמי הדור את עיניהם והניח להם מנהגם, וסמכו עיקר על הנפיחה עכ"ל.

וכן הביא בדרת"ש ס"ק תמ"ח מאחרונים, דדווקא כשמתחלה ממשמשיין בהסירכא ומותחין אותה כקרום, עד שתהי' כעור דק, ושמתמת זה תהי' נמחית ותתפרק באמצעה לשנים, ואח"כ אוחו השאר בצפרניו ומושך וקולף אותה מעל הריאה והולך וקולף עד שלא נשאר ממנה כלום בהריאה, והקילוף צריך להיות דווקא בנחת ובנקל מאד, דאם קולף בחוזק הוא טרפה עיי"ש. והביא שם מהג' ר"ש קלוגער זצ"ל דלפעמים נוהגין השוחטים לחלוק הסירכא לארכה לב', ועיי"ז הוא מתקלפת בנקל יותר עיי"ש.

ה. קליפת הסירכא - שלא נפסק ע"י מיעוך ומשמוש

במ"ז שם סקי"ז כ' ודע שראיתי שוחטי זמנינו נוהגין קולא, שנוטלין הסירכא בצפרנים וקולפין מריאה (בלי מיעוך ומשמוש באמצע הסירכא), ולדעתי סומכין על הקולא ששמין רוק ופושרין. וכבר ידעת מ"ש הט"ז דמאכילין טרפות בישראל. ועכ"פ זה נ"ל באם גוף הסירכא ניתק באמצע ע"י מיעוך (כנ"ל משו"ת שבות יעקב), אז יכולין לקלוף מגוף הריאה שלא ישאר דלדול, ולבדוק בפושרין.

וכן זקיני זצ"ל בשו"ת השיב משה יו"ד סי' כ"ח כת' לאסור להוריד הסירכות רק ע"י קליפה - בלי מיעוך ומשמוש. וז"ל שם שנוהגין רוב שוחטי זמנינו שעושין מיעוך שאינה נפסקת ונמחה כלל רק שמגלגלין וקולפין ומגביהין מעל הריאה, ואם הלכה מכל וכל מעל הריאה, מחזיקין זה למיעוך ומשמוש, ואם

בדיקת הריאה לספרדים

עה

אינה מבצבץ מכשירין, מיעוץ ומשמוש זה לא ישר בעיני, ואין זה המיעוץ ומשמוש שזכר זקני הרמ"א ז"ל, ולדעתי העושים כן מאכילין טריפות בישראל בעוה"ר עכ"ל.

בשו"ת צמח צדק החדשות יו"ד סי' ק"ד הביא משו"ת בית אפרים סי' ל"ט סעי' קכ"ו שכת' שנתפשט המנהג בין הבודקים בדורות שלפניו, שממשמשין בסירכא ומותחין אותה כקרום (ולא נפסק הסירכא), ואח"כ אוחז בצפרניו ומושך וקולף אותה בנחת מן הריאה, עד שלא נשאר ממנה כלום, ואז בודקין בנפיחה ושמין פושרין על מקום הסרכא, ואם אינו מבצבץ מכשירין אותה, ואף של"ה הי' רוח חכמים נוחה ממנהג זה, לא מצאו אנשי חיל ידיהם לבטל המנהג, ואולם ערבים עלי דברי דודי הגאון מוה"ר סנדר אבדק"ק סאטינוב שהמנהג יש לו ע"מ לסמוך, דכיון שהוא נקלף מע"פ הריאה, זה האות כי לא קלטה הסירכא בקרום הריאה, רק מחמת הליחות שמבחוץ התחיל להתקדם על הריאה כמו מלבוש על הריאה, וכמעשה דריינוס שהביא הט"ז סי' ל"ה סקי"ד שנתפשט קרום ונעשה כמו מלבוש להריאה, וקלפיה בנחת מעלי' ונמצאת הריאה שלימה והכשירה, ובוודאי הלבוש הזה לא נתקדם פ"א כ"א מעט מעט, ומה לי כולה מה לי מקצתה, כל שנקלף בנחת, הרי שאין לסירכא שורש בקרום הריאה, ומחוץ בא ונדבק לשם וכשר, אבל אם נשאר איזה דלדול, א"כ שורשה פתוח אל הריאה וטריפה, ומסיק הבית אפרים שם שאין להקל בזה רק בסירכא מן הריאה לדופן, שיש מתירים אפי' לחתוך הסירכא ולבודק בפושרין, אבל כשנסרכה לשאר מקומות שבריא של לא כסדרן, יש להקל רק בהפסד, אבל שלא בהפסד אין להקל רק במיעוץ עכ"ל הבי"א.

והצ"צ שם חולק שאפי' בה"מ אין להקל בסירכא שלא כסדרן, שאין לדמותו למעשה דריינוס, דהתם כיון שהוא על כל הריאה ולא רק על מקום א', מראין הדברים שנעשה בפ"א בתולדה, אבל הסירכא שהוא רק על מקום א' אין זה התחלת קרום כמעשה דריינוס. ומסיק שם הג' אופנים בהורדת הסירכא:

א. שצריך למשמש ב' צדדי הסירכא שדבוקה להריאה, לגלגל הסירכא בנחת בין האצבעות אפי' הרבה, ואם הוא ריר אז תסתלק מעל הריאה, ואם נתפרקה לשנים ונשאר מעט מהסירכא דבוק אל הריאה, ימשמש עוד בהנשאר עד שתסתלק הסירכא לגמרי מעצמה מעל הריאה (כנ"ל בשמ"ח לו). וכ"כ זקינו זצ"ל בשם מורו רבינו המגיד ממעזריטש זצ"ל.

ב. ע"י גלגול אצבעות בנחת ינתק הסירכא באמצעותה, והשאר הנשאר דבוק להריאה, קולפין בנחת מן הריאה ובודקין בפושרין, והמדקדקין ממעכין בגלגול

עד סמוך להריאה, ומה שנשאר מהסירכא דלדולים קצרים סמוך להריאה שאין בהן כדי אחוזה, הם קולפין בנחת (בשו"ת שבו"י דבכה"ג עצה טובה מפשיט הסרכא עד שיהי' כעור דק, שאז נפסקת באמצע בקל. וכ"ה במ"ז סקי"ז). ואין להקל בזה שלא בה"מ שהוא נגד דעת השמ"ח הנ"ל. אבל במקומות שנהגו כהשבו"י להקל, יחזיקו במנהגן.

ג. גם תחלת הסירכא מסירין רק ע"י קליפה, ואין מתחילין למעך כלל, וזהו המנהג שנהגין הבודקים עתה. אבל צריך שיהי' דווקא בנחת, וגם לקלוף הכל אפי' חוץ עובי שטח הסרכא. ומסיק דיש להקל דווקא בהפסד מרובה, ודווקא כשהוא נסרך למקום שאין הנקב פוסל שם, אבל בסירכא שלכ"ס אין להקל אף בה"מ.

וכן כת' התניא בשו"ת (שנדפס מכ"י בהוספות לשו"ע הרב) לענין סירכא שעבר ע"י מיעוץ ונקרע מעט מקרום הריאה במקום הסירכא, וא"א לבדוק שם בפושרין - שיבצבץ במקום הקרע, אם כשר הוא - כיון שעברה הסירכא ע"י מיעוץ ומשמוש, או אינו כשר - כיון דא"א לבדוק בפושרין. והשיב שם שאם עשה המיעוץ כמו שכ' הרמ"א ש"ך וט"ז, שע"י המיעוץ נימוח אמצעות הסירכא בין האצבעות כליחה - מחמת רכותה, דאז להסיר את כל הסירכא מעל הריאה ולבדוק בפושרין, הוא מחמת חומרא, יש להקל בנקרע קרום הריאה, ודינו כנאבדה הריאה, אבל בדורות הללו קלקלו הבודקים ופרשו פי' משובש בל' מיעוץ ומשמוש שברמ"א, שע"י גלגול אצבעות הסירכא מתקלפת מהריאה - אף שאינה נימוחה כלל כליחה, דבזה עיקר ההיתר הוא משום הבדיקה שאח"כ, וע"כ אין להקל כלל כשא"א לבדקו אפי' משהו - ממקום הסירכא, דהבדיקה מעכבת בזה. (חוץ כשקצה הב' של הסירכא דבוק למקום שאין הנקב פוסל כגון לשומן הלב או לצלעות וכו'). ואף בבדיקה יפה שומר נפשו ירחק מזה. רק שקשה מאד לבטל המנהג שנתרבתה ע"י הבודקים ומקצת חכמים בעיניהם מחכמי הדורות, ה' הטוב יכפר בעדם עכ"ל.

וכן כת' בשו"ת טוטו"ד תניינא בקו"א סי' כ"ד וכ"ה דההיתר ממעשה דרייניס ל"ש בסירכא, כיון שאינו פרוס על כל הריאה, והוא דבוק רק ממקום למקום במיעוטו דמיעוטו של הריאה.

ובפת"ש סקי"ד הביא משו"ת תפארת צבי יו"ד סי' ד' שכ', שנתפשט במדינות אשכנז פולין וליטא שקולפין כל הסירכא מהריאה (בלי מיעוץ ומשמוש), ואח"כ בודקין בנפיחה ובפושרין ומכשירין. ובשו"ת חת"ס סי' ל"ט כ' דמריש הוה קשי' ממנהג השו"ב בכל התפוצה לקלוף הסירכא מעל הריאה ולבדוק אח"כ ע"י פושרין, וכבר צווחו בי' קמאי ולא נחה דעתו עד עתה חדשות הגיעני מי"ג גאון ישראל מו"ה זלמן מרגליות מבראד בספרו פרי התבואות סי' ל"ט ושם בס"ק קנ"ג,

בדיקת הריאה לספרדים

עז

נחה שקטה דעתי תלי"ת, ואמרתי ברוך שבחר בעמו ישראל ומנהגיהם, והיוצא מעיקר, דחז"ל לא דברו אלא מן סירכא יוצאות מגוף הריאה, אבל פשוט אם הי' בשר בלוי או קרום על הריאה ונקלף ממנו, כעובדא דריינוס בסי' ל"ה, הכל שרי. ומעתה מה לי קרום על כל הריאה או על מקצתה, כיון שהעור נקלף מהריאה והוא נשארה שלם בלי בצבוץ, ש"מ קרום הי' כאן ואין כאן בית מיחוש, אלו תוכן דבריו, והחת"ס מסיק שדברי אלקים המה, ובסוף תשובה מסיים, תבנא לדינא - דלענין קליפות הסירכות ע"י בודק בקי וירא שמים יאכלו ענוים וישבעו, ומ"מ שומר נפשו ירחק מכל כיוצא בזה.

ובשו"ת ד"ח יו"ד ח"ב סי' כ"ג אוסר בנאבדה הריאה בלי בדיקת חוץ, משום דבזמנינו שקולפין הסירכא כאשר ראיתי מכמה שו"ב יריאים ואומנים, רק שאינו קליפה גמורה ח"ו, רק לוקחין הסירכא ומנהלה בנחת עד מקום שפסק הקרום הנשטח על שטח הריאה, ועפ"י דין הש"ע אין לזה מבוא להכשיר, דאין לנו רק מה שהעידו רבותינו ז"ל דאם מיעך אינו אלא ריר, אבל ברואין קרום ממש הוי סירכא גמורה וכו', אך הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, ומסתמא גם קבלו חכמי האחרונים שגם סירכא כזה אינה מחמת נקב, דסירכא גמורה לא מתקלפת בנחת וכו', ושאלתי להאומנים יראים ואמרו לי שהמה מבינים מה שיבצבץ, ולפעמים סרכא קטנה וכמעט אין בו די עבודה להסירה, והוא יודע שיבצבץ, וסירכא גדולה שיש בה טרחא להסירה, והשו"ב יודע שזה יהי' כשירה, והיינו לפי מה שמרגיש בתחילת שרשה בהגשת היד, ועיני ראו שכך הוא וכו', ע"כ העיקר הוא הבדיקת חוץ עכ"ל.

ועי' שם בסי' כ"ה אפי' המתירין במיעוץ ובדיקה הוא, רק מחמת שכיון שבנחת מיעך ולא נשתייר כלום ורואין שאינו מבצבץ, בוודאי ל"ה סירכא, אבל להסיר הסירכא בחזקה ולסמוך על הבדיקה לחוד, אין לנו אפי' מדינא דש"ס, משום שמא נסתם הנקב ע"י חוזק המיעוץ, ולכן בודאי מי שממעך בחוזק מאכיל טריפות וכו', אך השו"ב האומנים אמרו לי, שתחילת התחלה הוי רק מיעוץ ובהנחת יד בנחת סרה ממקומה, ורק השאר הוי התפשטות הליחה, וזה מותר עפ"י הדין לקלוף כיון שגוף הסירכא עברה ע"י מיעוץ, השאר הולך ממילא בנגיעה זו, כך הגידו לי המומחים מהם וכו', וכמעט שראיתי כן בכל סירכות, שאם זזה ברפיון ממקומה - לא בצבצה, ואם היתה מושרשת היטב ולא זזה ברפיון בהנחת יד עלי' רק ע"י חוזק הקליפה - בצבצה, אולם באמת לא ידעתי תוכן הסדר, אך הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, אך העיקר שהשו"ב יהי' ירא ה', ותחלת התחלת המיעוץ יהי' בנחת, וגם כל הקליפה יהי' בנחת עכ"ל.

הרי מבואר מכל הנ"ל, דמה שאנו נוהגין - וכן קבלנו מהשוחטים המומחים הזקנים שקבלו את סדר הבדיקה מהרבנים הגאונים הצדיקים ז"ל מדורות הקודמין שמפיהם אנו חיים, דרירין קטנים, שניכר להבודק יר"ש מרבים - שהם דקה מן הדקה, וניכר עליו שאין לו שום אחוזה לגוף הריאה, שכשאוחרין את הסירכא - הבשר הריאה לא נמשך אחריו, וברור הוא שזה רק קרום דק, וע"י הקליפה בנחת, הוסר לגמרי ולא ניכר מקומו כלל בעור הריאה, וברור הוא שזה ריר בעלמא - אף שהוסר בלי מיעוך ומושמוש בין האצבעות, דכל עבודת המיעוך הוא רק כדי לברר שזהו ריר ולא סירכא, ובכגון דא, נתברר שהוא ריר ולא סירכא, ומחמירין לבדוק פושרין, וכשאינו מבצבץ, הוא כשר לכתחלה. וברור שאף האחרונים הנ"ל שאסרו להסיר הסירכות ע"י קילוף בלי מיעוך ומשמוש, אבל ברירין אלו, שכשמושך הריר נראין בהדיא שאין להם שום אחיזה בהריאה, כ"ע מודין דאף לכתחלה מותר להסירו ע"י קילוף.

ויש מן בודקים המומחים שברור אצלם, שרירין אלו, הם כשרים אף להספרדים - שנוהגין כשי' הב"י המבואר לעיל, שהם מאותן רירין שמבואר במחבר סעי' י"ג, שאם בהכנסת יד הבודק נתפרק הסירכא מן גוף הריאה, או שהסירכא נפסק בהגבהה, ע"ז נתברר שזהו ריר בעלמא ולא סירכא והוא כשר.

וב"ה שבסייעתא דשמיא עלתה בידינו שהשחיטה שלנו הוא באופן שהבהמות אינן ממון ישראל, ולהבודק יר"ש אין לו שום לחץ להכשיר את הבהמה, שבוודאי הוא שבכגון דא, ביד הבודק להחליט בדעתו אם את מה שמצא הוא ריר בעלמא - ואין לו שום אחיזה בהריאה, שמהני קליפה בנחת ובדיקה בפושרין, או אם הוא סירכא - שמחובר להריאה בחוזק קצת, דאז יש לחוש דהוא סירכא ולא ריר, דבכה"ג אין להקל בקליפה.

וב"ה שאין לנו לחוש למה שמבואר בערוך השלחן שהקצבים חרדים על ממונם שההפסד רב מאד כשנטרפה הבהמה, ויסיתו ויגערו בהשוחט, וע"כ צריך להשוחט להיות ירא שמים ולב כביר לבלי לשמוע אל העומד על ימינו לשטנו. ויה"ר מן קדם אבוהון די בשמיא, שזכות קדושת בנ"י יגן עלינו, להנצל מכל מכשולות, ונזכו לרומם קרן התורה וישראל עד ביאת גוא"צ בב"א.

כשרות דבש אילני סרק

הרב יחיה טובול

רב ואב"ד דק"ק ליאון והמחוז, צרפת

א. דין כשרות הדבש

אודות כשרות הדבש, הנה הדבר ידוע ומפורסם שהדבש המיוצר על ידי הדבורים, בעיקרו הוא בא ממה שהדבורים לועסים ואוכלים ומכניסים לתוך גופם, מאבקת הפרחים הנמצאת בעצי אילני פירות, ואחרי שמאכל זה עובר דרך גופם הוא נהפך ונעשה דבש. וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל בהלכות מאכלות אסורות פרק ג' הלכה ג', שדבש דבורים הוא ממה שהדבורים כונסין מן העשבים לתוך פיהן ומקיאין אותו, ע"ש, אולם דא עקא, שעתה נתוודע לנו שבאמת נמצא בשוק, בכמויות גדולות, סוג דבש הנקרא "דבש האילנות", והכוונה היא על אילני סרק גרידא, כלומר שאין להם שום פירות, וממילא שאין להם שום פרחים כלל ולפי דברי המומחים, וכמה כתבי חכמת הטבע אשר הראוני יוצא ברור שסוג דבש זה אינו מיוצר על ידי שהדבורים אוכלים מאבקת הפרחים, שהרי אין כאן פרחים כלל, אלא הוא מיוצר על ידי שהדבורים אוכלים "דבר היוצא מן החי", והענין הוא, שעל גבי העלים של אילני סרק אלו, נמצאים שקצים ורמשים (athids), ואלו הרמשים מוציין ואוכלין המוהל הפנימי שבתוך העלים, וזהו מזונם, ואח"כ הם משריצין ומפליטין מגופן ליחה מבריקה שהיא קצת מתוקה, שנופלת על פני העלים, והדבורים אוכלים מן הליחה הזאת ומזה הם מייצרות דבש, והשאלה נשאלת האם סוג דבש כזה שהדבורים מייצרים אותו אך ורק מכח האוכל שהוא דבר הבא מן החי שהוא טמא, וקיי"ל במתניתין בבכורות ה' ע"ב שהיוצא מן הטמא טמא, וכן הוא ברמב"ם ז"ל הלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ה, ובטור וש"ע יו"ד סימן ע"ט סעיף ב', האם הוא כשר או לא.

ולפע"ד היה נראה דדבר זה תלוי הוא בפלוגתת הרמב"ם ז"ל והרא"ש ז"ל, דהנה גרסינן בבכורות ז' ע"א, בעו מיניה מרב ששת מי רגלים של חמור מהו וכו', מאי מגופיה קא מימצצי ואסירי או דלמא מיא עול מיא נפוק, והאי דעכירי הבלא דבישרא הוא, אמר להו רב ששת תניתוה שהיוצא מן הטמא טמא והיוצא מן הטהור טהור, מטמא לא קאמר אלא מן הטמא, ופרש"י ז"ל דלישנא ד"מטמא" הוה משמע מגופיה דטמא, ע"ש, והיינו דס"ל לרב ששת דמי רגלים של חמור, אע"ג דלאו מגופיה קא מימצצי, אפי"ה אסורים, וכן הוא ללישנא דאיכא דאמרי שם בבכורות ז' ע"ב, ס"ל לרב ששת דמי רגלים של חמור אסורים, מכח הא דתנן שהיוצא מן הטמא טמא, והני נמי מטמא קאתו, ופרש"י דהני נמי מטמא קאתו,

שבתוך הטמא היו ואע"ג דלאו מגופיה מימצן אסירי, עכ"ל. מיתבי מפני מה אמרו דבש דבורים מותר, מפני שמכניסות אותו לגופן ואין ממצות אותו מגופן, הוא דאמר כרבי יעקב דאמר דובשא רחמנא שרייה דתניא רבי יעקב אומר אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף [ויקרא י"א, כ"א] וכו', שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה, זה דבש דבורים, יכול אף דבש הגזין והצירעין, אמרת לא, ומה ראית לרבות דבש דבורים ולהוציא דבש הגזין והצירעין, מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי, ומוציא אני דבש הגזין והצירעין שיש לו שם לווי, ומסקינן בגמרא, כמאן אזלא הא דתניא דבש הגזין והצירעין טהור ומותר באכילה, כמאן דלא כרבי יעקב, ע"כ. והמבואר בזה הוא, דטעמא דתנא קמא בשריותא דדבש דבורים, הוא באמת רק מסברא, מפני שמכניסות אותו לגופן ואין ממצות אותו מגופן, ופרש"י ז"ל, שאוכלין מפרחי האילן ומהן נעשה הדבש במעיהן, ומהך טעמא גם דבש הגזין והצירעין נמי שרי, אולם רבי יעקב פליג על זה וסבירא ליה שהטעם דדבש דבורים שרי, הוא מגזירת הכתוב, שאעפ"י שאין ממצות אותו מגופן, מ"מ עדיין שייך בזה כלל דהיוצא מן הטמא טמא, ורק גזירת הכתוב הוא דדבש דבורים שרי אף שהוא יוצא מן הטמא, וקרא לא התיר אלא דבש דבורים ולא דבש גזין וצירעין, ועיין בערוך השלחן סימן פ"א סעיף ו'.

ולדינא, הרמב"ם ז"ל בהלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"ג פסק כתנא קמא וזו לשונו "דבש דבורים ודבש צרעים מותר מפני שאינו מתמצית גופן אלא כונסין אותו מן העשבים בתוך פיהן ומקיאין אותו בכוורת" ע"כ, והיינו טעמא משום דסתמא דמתניתין דמכשירין פ"ו משנה ד' הכי מוכחא, וכמו שכתב הרב המגיד שם, וכן פסק ר"ת כמובא ברא"ש ז"ל בכורות פ"א סימן ז', וכן כתב האורחות חיים בהלכות איסורי מאכלות אות ל"ה, וכן היא דעת רבינו ירוחם בספר אדם נתיב ט"ו אות י"ט וז"ל "דבש גזין וצירעין ושל דבורים מותרים דמפרחי אילנות הם" ע"כ, וכן פוסק רבינו יעקב המובא בסמ"ג הלכות איסורי מאכלות סימן קל"ג, דדבש צרעין מותר. וכן נראה דעת הרשב"א ז"ל בתשובות ח"א סימן תקע"ז לפסוק דלא כרבי יעקב, משום דסתם מתניתין דמכשירין דלא כוותיה, ע"ש. ועיין בכנה"ג סימן פ"א הגב"י ס"ק ס"ח. אולם הרא"ש ז"ל שם סבירא ליה דהלכתא היא דדבש גזין וצירעין אסור, ובשל תורה הלך אחר המחמיר, וכן פסק הרמב"ן ז"ל בהלכות בכורות, דמסתברא לן למיפסק לחומרא, דדבש גזין וצירעין אסור, כיון דרב ששת סבר לה כרבי יעקב, ועוד דלא יהא אלא ספק הא קיי"ל ספק איסור לחומרא, וכן סבירא ליה לרבינו יצחק, מובא בסמ"ג שם, ויעויין ג"כ בהגהות הגאון רבי דוד לוריא על בכורות ז' ע"ב שכתב "וזכורני שרבי ישעיה בשלהי ספר המכריע חלק ג"כ על דברי רבינו תם", ע"ש.

והנה זה דבר ברור דלולא שגילו לנו חז"ל בבכורות ז' ע"ב, לענין דבש דבורים, שהדבורים רק מכניסות אותו לגופן ואינן ממצות אותו מגופן, בודאי שלא היינו יכולים לומר דבר זה מעצמנו, וכן מצאתי מבואר בהדיא בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן ס"ד וז"ל "גם לא היינו יכולים כלל לומר מעצמנו על דבש דלא מייצי מגופייהו אי לאו שאמרו חז"ל, ולכן אי אפשר כלל לסמוך על מומחים שאומרים על זה [דהיינו על מזון מלכות, ע"ש] דלא מייצי מגופייהו, ע"כ, וא"כ בפשוטו יש לנו לדון על אודות זאת הליחה הנפרשת מגוף השרצים שעל גבי עלי אילני סרק, שהוא דבר טמא, והוא אסור מדאורייתא, שכל היוצא מן הטמא טמא, ובמיוחד שהיא מתוקה קצת וראויה לאכילה, ואינה מאוסה כלל, וגם אין לומר דהני שרצים שעל גבי עלי אילני סרק, הויין הגזין וצרעין, שעל דבשן מתבאר ג"כ בבכורות ז' ע"ב שאינן ממצות אותו מגופן, זה אינו, שהרי רש"י ז"ל פירש בבכורות שם, דגזין וצרעין מין ארבה הן, והני שרצים שעל גבי אילני סרק, אין להם שום דמיון לארבה כלל וכלל, וגם הרמ"א ז"ל בש"ע סימן פ"א סעיף ט' כתב דגזין מיני דבורים וצרעין הם, ומשמע דגם הצרעין מיני דבורים הם, ובודאי שהני שרצים שעל גבי עלי אילני סרק, אין להם שום שייכות לדבורים כלל. [ומה שפירש רש"י ז"ל בגמרא שבת ק"ו ע"ב, ד"גזין מין חגב טהור הוא ונאכלין, צ"ע, דהא מפורש בבכורות ז' ע"ב, דגזין וצרעין הויין שרץ עוף טמא, וכבר תמהו בזה הפרי חדש בסימן פ"א ס"ק כ"ח והב"ח בהגהותיו על שבת ק"ו ע"ב, ויעויין בגליון הש"ס שם שציין לרב המגיה במשנה למלך בהלכות מאכלות אסורות פ"א הכ"א שכתב ליישב פירוש רש"י ז"ל ע"ש].

ומעתה לענין נ"ד, הנה להרמב"ם ז"ל ודעימיה שהטעם דבש דבורים שרי, הוא רק מסברא, שהן מכניסות אותו לגופן ואינן ממצות אותו מגופן, והרי אין הדבורים אוכלים אלא אבקת הפרחים, כמבואר בלשון הרמב"ם ז"ל בהמ"א פ"ג ה"ג שדבש דבורים וכו' "כונסין אותו מן העשבים", וכן הוא לשון רבינו ירוחם בספר אדם נתיב ט"ו אות י"ט "דבש גזין וצרעין ושל דבורים מותרים דמפרחי אילנות הם", א"כ בנ"ד שהדבורים אוכלים אדרבה דוקא מהליחה הזאת הנפרשת מהשרצים שעל גבי עלי אילני סרק, שהיא טמאה, ומזה הם עושים הדבש, דינא הוא שדבש זה אסור, שמקורו הוא מן הטמא, אולם לדעת הרא"ש ז"ל שהטעם דבש דבורים שרי הוא מגזירת הכתוב, "ששרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה דבש דבורים", א"כ הכא נמי בענינו אעפ"י שהדבורים אוכלים מן הדבר הטמא, מ"מ הא מיהא גזירת הכתוב היא, שמה שעוף טמא משריץ אתה אוכל, וגם על דבש זה שהדבורים משריצים, אחרי שאכלו מן הדבר הטמא, לעולם הוא נכלל בגזירת הכתוב דמה שהעוף טמא

משריץ אתה אוכל, ואיזה זה דבש דבורים. ושפיר שרי, דבעצם להרא"ש ז"ל ליכא שום הברל אם הדבורים אוכלים אוכל כשר, דהיינו מאבקת פרחים, או אוכל טמא, שהרי אף כשאוכלים אוכל כשר, לולא גזירת הכתוב, היה דבשם אסור משום דבר היוצא מן הטמא, אלא דכך היא גזירת המלך דאעפ"י דהוי דבר היוצא מן הטמא, אפי"ה שרי, א"כ הכי נמי גם כשאוכלים דבר טמא, גזירת המלך היא דמה שהם משריצים, אעפ"י שהוא יוצא מן הטמא, אפי"ה שרי.

ולענ"ד נראה דגם אליבא דהרא"ש ז"ל, יתכן שפיר דבנ"ד הדבש הזה של האילנות הוא אסור מה"ת, דיש לומר בהקדם מאי דקשה טובא בהא דפירש רש"י ז"ל בשבת ק"ו ע"ב ד"גזין מין חגב טהור הוא ונאכלין", וזה קשה דבהדיא יוצא מבואר מתוך הסוגיא בבכורות ז' ע"ב דגזין הוי דבר טמא, דמייתנין שם הא דתניא רבי יעקב אומר "אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף [ויקרא י"א, כ"א], זה אתה אוכל ואי אתה אוכל שרץ עוף טמא, וע"ז אקשינן, שרץ עוף טמא בהדיא כתיב [את אלה תשקצו מן העוף, ויקרא י"א, רש"י ז"ל] ותרצינן אלא שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ, ואיזה זה, זה דבש דבורים, יכול אף דבש הגזין והצרעין, אמרת לא, ומה ראית לרבות דבש דבורים ולהוציא דבש הגזין והצרעין, מרבה אני דבש דבורים שאין לו שם לווי, ומוציא אני דבש הגזין והצרעין שיש לו שם לווי, ע"כ, ועל כרחך מוכח, מדאמרין "יכול אף דבש הגזין והצרעין", דודאי פשיטא ליה דגזין וצרעין הויין שרץ עוף טמא, שהרי בעינן למימר בזה דהך דרשה ד"שרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ", שזה יהיה כולל ג"כ דבש גזין וצרעין, וע"כ משום דפשיטא לן דגזין וצרעין הויין בכלל שרץ עוף טמא. וא"כ היאך קאמר רש"י ז"ל, דגזין מין חגב טהור הוא. וכבר הקשה כן הפר"ח בסימן פ"א ס"ק כ"ח על פירש"י ז"ל, ונשאר בצ"ע. וכן הקשה הב"ח בהגהותיו על שבת ק"ו ע"ב.

אולם על זה תירץ במשנה למלך הלכות מאכלות אסורות פ"א הכ"א, על פי מה שהקשה מרן הב"י בסוף סימן פ"א, דמנא ליה לרבי יעקב למעט דבש גזין וצרעין דהא בקרא לא אדכר דבש, אלא מדיוקא דאבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ילפינן לה, ובכלל דרשא זו הוא דבש גזין וצרעין, וליישב קושיא זו דמרן הב"י, כתב המל"מ דנראה דהכי פירושו דסלקא דעתין לאסור דבש גזין משום אבר מן החי, אע"ג דמין טהור הוא, והשתא דגלי קרא דדבש דבורים שרי, א"כ ש"מ דאין בו לא משום היוצא מן הטמא ולא משום אבר מן החי, וכמ"ש הטור ס"ס פ"א וזהו שאמרו יכול אף דבש הגזין, ומשני דשאני דבש דבורים דאין לו שם לווי, ר"ל דאין ממצות אותו מגופן, ומשו"ה לא שייך ביה איסור אבר מן החי, אבל זה דיש

לו שם לווי, ע"כ דהיינו משום דממצות אותו מגופן, וא"כ אסור משום אבר מן החי, והכי דייק לישנא דברייתא אחריתי דקתני דבש הגזין והצרעין טהור ומותר באכילה, כלומר דאין בו לא משום היוצא מן הטמא ולא משום אבר מן החי, דאל"כ "ומותר באכילה" כדי נסבה, עכ"ל המל"מ.

והיוצא מתוך דברי המל"מ הוא, דלקושטא דמילתא גם לפי הך דרשא דילפינן מגזרת הכתוב דקאמר רבי יעקב, האמת הוא דלא שרי הכתוב דבש דבורים אלא משום דאינן ממצות אותו מגופן, וזהו גופא מאי דאתא קרא לאשמועינן, דאזלינן בתר גוף "האוכל" שדבורים אוכלים, ולא בתר שעת יציאתו של "אוכל" זה מהדבורים, אחרי שכבר נהפך לדבש, כיון שאינן ממצות אותו מגופן, וסבירא ליה לרבי יעקב דמעצמנו לא היינו אומרים סברא זו, וצריכין אנו דוקא לקרא כדי ללמוד אותה. ולפי"ז בדבש האילנות דנ"ד, דינא הוא דאסור, כיון שבלא"ה גוף האוכל שהדבורים אוכלים מעיקרא, הוא אסור שהוא בא מן הטמא, ולא מהני כלל מה שהדבורים אינן ממצות אותו מגופן. ומיהו יעויין למרן החיד"א ז"ל במחזיק ברכה סימן פ"א ס"ק י"ב שהאריך הרבה לדחות דברי המל"מ [שהם מהרב המגיה מהר"י כולי ז"ל] וכתב עליו שכל דבריו מקשה אחת ועיין ג"כ בספר קרני חגבים סימן ו' [מהגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א, מודפס בספרו שיח השדה ח"ב].

ב. בירור דעת מרן הש"ע

האם היתרא דדבש דבורים הוא מסברא או מגזרת הכתוב

מיהו נראה להוכיח בדעת מרן הש"ע, דדבש דנ"ד משרא שרי, דהנהגה בש"ע סימן פ"א סעיף ט' כתב "דבש צרעין וגזין מותר ויש מי שאוסר", הרי דנקט הדעה דדבש צרעין וגזין מותר, בסתמא, וכבר נודע בכללי פסקי מרן הש"ע, דסתם ויש הלכה כסתם, וכדאיתא ביד מלאכי כללי הש"ע אות י"ז, ובשדי חמד בכללי הפוסקים סימן י"ג אות ח', וע"ע במהרי"ק ז"ל שרש ל"ח, ובשלחן גבוה כללי הש"ע אות ט"ז וי"ח, ע"ש. ולפי"ז מתבאר דלדינא דעת הש"ע היא כשיטת הרמב"ם ז"ל דפסק בהלכות מאכלות אסורות פ"ג ה"ג, דהלכה כת"ק דהטעם דדבש דבורים שרי הוא מסברא בעלמא, משום שמכניסות אותו לגופן ואינן ממצות אותו מגופן, ולכן אף דבש גזין וצרעין נמי שרי מהך טעמא, ולא נקטינן להלכה כרב ששת דסבירא ליה כרבי יעקב שהטעם הוא מגזרת הכתוב, ודבש גזין וצרעין לא נכללו בהך גזרת הכתוב, ומשו"ה שפיר ס"ל לרב ששת דמי רגלים של חמור אסירי, דאע"ג דאין ממצצי מגופו, אפי"ה אסירי, ולא קשה עליה מדבש דבורים דשרי, דגזרת הכתוב הוא, מיהו להרמב"ם ז"ל דס"ל טעמא דאינן ממצות מגופו, דינא הוא דאף מי רגלים של חמור נמי שרי, וכמבואר בבכורות מ"ז ע"ב

דדוקא לרב ששת דאית ליה דמי רגלים של חמור אסירי, הוא דאיצטריך לן טעמא דגזרת הכתוב בשריותא דדבש דבורים, וכן פסק הרמב"ם ז"ל בהמ"א פ"ד ה"כ דמי רגלים של חמור מותרין, ומעתה יש לתמוה בדעת מרן הש"ע, דבסימן פ"א סעיף א' כתב הדעה הראשונה בסתם, דמי רגלים של בהמה טמאה אסורין, וזהו כדאית ליה לרב ששת שם בבכורות, וא"כ נצטרך לומר דטעם שריותא דדבש דבורים הוא מגזרת הכתוב, וממילא יצא דדבש גזין וצרעין אסור, והיאך איפה פסק הש"ע בסימן פ"א סעיף ט' דדבש גזין וצרעין מותר. וכבר עמד בזה הגאון בעל האור החיים הק' בספרו פרי תואר סימן פ"א ס"ק י"ד.

ולפע"ד נראה לומר בביאור שיטת מרן הש"ע, דהוא ז"ל אזיל בדרך מה שכתב הרב המגיד בהמ"א פ"ג ה"ג, דלעולם שפיר מצינן למימר דרב ששת סבירא ליה נמי כמתניתין דמכשירין פ"ו מ"ד, דדבש גזין וצרעין שרי, ומאי דאמרין בסוגיא דבכורות דרב ששת אתי כרבי יעקב, זהו רק לענין טעם הדין דדבש דבורים שרי, שהוא מגזרת הכתוב, אבל לא ס"ל כוותיה בכל מילי, וז"ל ה"ה "ועוד יש לי לומר דרב ששת לא ס"ל כרבי יעקב אלא בטעמיה דדבש רחמנא שרייה, ולא טעמא משום שאינו תמצית גופן, דא"כ הו"ל מי רגלים מותרין, ומתניתין קתני היוצא מן הטמא טמא, אבל מה שחלק רבי יעקב במדרש הכתוב בין דבש שיש לו שם לווי לדבש שאין לו שם לווי, לא ס"ל כוותיה, אלא כיון דכתיב קרא אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף זה אתה אוכל ואי אתה אוכל וכו', אבל אתה אוכל מה ששרץ העוף משריץ, לא מפלגינן במדרש הכתוב בין דבש שיש לו שם לווי לדבש שאין לו שם לווי וכו', ולפי זה מתניתין דדבש צרעין אפילו רב ששת מודה בה לענין דינא, וטעמא דברייתא הוא דפליגי, עכ"ל, ונמצא מבואר לפי"ז דלעולם בין דבש דבורים ובין דבש גזין וצרעין אינן מותרים אלא מגזרת הכתוב, ולא מטעמא דאינן ממצות מגופן. וזהו איפוא טעם דעתו דמרן הש"ע, דאף דפסק דמי רגלי חמור אסירי כרב ששת, מ"מ שפיר פסק ג"כ דדבש גזין וצרעין שריין, משום דאית ליה דרב ששת הכי סבירא ליה, וכסתמא דמתניתין דמכשירין פ"ו מ"ד, ורק דס"ל שהטעם בהיתרא דדבש הוא כדאמר רבי יעקב, שהוא מגזרת הכתוב, והו"ה לדבש גזין וצרעין, ומאי דס"ל לרבי יעקב דדבש גזין וצרעין אסור, בזה רב ששת לא ס"ל כוותיה אלא ס"ל כמתניתין דמכשירין, שו"ר שגם הפרי תאר דרך בדרך זו, וק"ק שלא העיר שכבר כתב כן ה"ה, וכן כתב בפרי מגדים במשבצות ס"ק א', ביישוב פסקי מרן המחבר, וכן כתב מרן החיד"א ז"ל במחזיק ברכה סימן פ"א ס"ק י"ב, ע"ש.

ומעתה נראה לענין נ"ד, דודאי גם סוג דבש כזה שהדבורים מייצרים מכח אכילתם מדבר היוצא מן החי, שפיר הוא מותר, שהרי כל הטעם גם לדבש

כשרות דבש אילני סרק

פה

הדבורים דעלמא, שהוא מותר, הוא רק משום דרשא דקרא, שרץ העוף אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שהעוף משריץ, ואין זה כלל מחמת טעמא דאינן ממצות אותו מגופן, וא"כ הא גם דבש כזה דנ"ד שייך בהך דרשא דאתה אוכל מה שהעוף טמא משריץ, ונהשתא דלא מפלגינן כלל, לרב ששת, בין דבש דבורים לדבש גזין וצרעין, תו לא שייך בדעתיה דרב ששת ביאורו דהמשנה למלך, דלעולם אין זכרון לסברא דאינן ממצות מגופן, לא בהיתרא דדבש דבורים ולא בהיתרא דדבש גזין וצרעין].

וממוצא הדבורים, יש להעיר על מה שכתב בשו"ת שער אפרים סימן ס"ט בנדון אחד שנדר שלא לאכול שום דבר היוצא מן החי, האם שרי ליה לאכול דבש דבורים או לא, והעלה במסקנתו דלפי מה שנקט הש"ע בסימן פ"א סעיף ט' דדבש גזין וצרעין מותר, מזה מוכח דס"ל להש"ע כדעת הרמב"ם ז"ל בהמ"א פ"ג ה"ג דהיתרא דדבש דבורים הוא מטעם שאינן ממצות מגופן, והדבש אינו נוצר אלא מהעשבים שהדבורים אוכלים, ודכוותה נמי לענין דבש גזין וצרעין, וממילא יוצא דבש דבורים לא מקרי דבר היוצא מן החי, אלא הוא דבר הבא מן הצמחים ושרי לזה הנודר, ע"ש, ולפי מה שנתבאר אין זה מוכרח כלל, דאי תימא הכי בדעת הש"ע, תיקשי דהיאך איפה פסק בסימן פ"א סעיף א' דמי רגלי חמור אסורים, וכנ"ל, אלא אדרבה טפי י"ל דגם הש"ע ס"ל דשרייתא דדבש דבורים הוא מגזרת הכתוב, וכמו שביארו בדעתיה, הפרי תאר והמחזיק ברכה והפרי מגדים, וכדברי הרב המגיד, ושוב י"ל דדבש דבורים שפיר מקרי דבר היוצא מן החי.

ג. בהא דס"ל לרבינו ירוחם

דבש גזין וצרעין ושל דבורים מותרים דמפרחי אילנות הם

והנה כשיטה זו דהש"ע, דאע"פ דנקטינן דמי רגלי חמור אסירי, אפי"ה נקטינן נמי דבש גזין וצרעין שרי, וזוה דלא כדעת הרמב"ם ז"ל ור"ת ז"ל, דסברי שאם דבש גזין וצרעין מותר, ממילא צריכין לומר דמי רגלי חמור מותרים, כמבואר בפשוטו בסוגיא דבכורות ז' ע"ב] הכי נמי אשכחנא בדעתיה דרבינו ירוחם, דהכי סבירא ליה, והוא בספר אדם נתיב חמשה עשר חלק חמישי אות י"ט, וז"ל "היוצא מן הטמא טמא ואפילו מי רגלים של חמור שרגילין לשתות לרפואה משום חולי, וכ"ש משאר בהמה טמאה, דבש גזין וצרעין ושל דבורים מותרים דמפרחי אילנות הם". עכ"ל, והם הם הדינים הכתובים בש"ע דמי רגלי חמור אסורים ודבש גזין וצרעין מותרים, ושפיר איכא לפי"ז סמוכין לדברי מרן הש"ע בדברי אחד מרבותינו הראשונים ז"ל, הוא ניהו רבינו ירוחם ז"ל, אלא דיש מקום עיון בלשונו דרבינו ירוחם ז"ל, דבשלמא בדברי הש"ע בסימן פ"א סעיף ט' שלא

נתן כלל שום טעם להא דס"ל דדבש גזין וצרעין מותרים, שפיר מצינן למימר שטעם שיטתו הוא כדברי ה"ה, דבין דבש דבורים ובין דבש גזין וצרעין אינם מותרים אלא מגזרת הכתוב שאתה אוכל מה שהעוף טמא משריץ, מה שאין כן מי רגלי חמור, אמרינן בהו דהיוצא מן הטמא טמא, וליכא קרא המתירן, וסברא דאינן ממצות מגופו לית לן, אולם בדברי רבינו ירוחם ז"ל יקשה, שהרי הוא ז"ל כתב במפורש שטעם ההיתר דבש גזין וצרעין ודבורים הוא משום "דמפרחי אילנות הם", ומוכח דס"ל לכאורה, שהטעם הוא מסברא בעלמא וכדאמרינן בבכורות ז' ע"ב לתנא קמא "מפני שמכניסות לגופן ואינן ממצות מגופן", וא"כ תיקשי דמהך טעמא נמי נישרי מי רגלי חמור, שאין ממצצי מגופו, וכן ראיתי למרן החיד"א ז"ל במחזיק ברכה סימן פ"א סוף ס"ק י"ב שהקשה הכי על רבינו ירוחם ז"ל, דמה שסיים רבינו ירוחם ז"ל דמפרחי אילנות הם, זה סותר הקודם, שהרי האוסר מי רגלי בהמה סבר דאע"ג דאין מתמצה מגופה אסור.

ונראה לומר בכיאר שיש רבינו ירוחם ז"ל, בהקדם מה שכתבו התוס' בשבועות כ"ב ע"ב ד"ה איבעית, בהא דאמרינן בכמה דוכתי בש"ס, בשבועות שם ובקדושין ל"ה ע"ב, "איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא", דזה תימה דכיון דאיכא סברא למה לי קרא, והכי פריך בכתובות כ"ב ע"א, גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר, למה לי קרא סברא הוא, הוא אסרה הוא שרי לה, ותירצו התוס' דיש לחלק, דיש דברים שאין הסברא פשוטה כ"כ וצריך הפסוק להשמיענו הסברא, ע"כ, וכזה כתב ג"כ בספר ערוך לנר על יבמות ב' ע"א בתוספות ד"ה עד סוף, והיינו שהקשה לר"א דס"ל דפטור דצרת צרה מיבום ומחליצה, אתיא ליה מסברא, א"כ קרא דלצורר מאי עביד ליה, ותירץ דצריך לומר דאין הסברא פשוטה כ"כ, וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. וכדברי התוס' הנ"ל בשבועות, ומעתה דכוותה נמי יש לומר בדעת רבינו ירוחם ז"ל, והיינו דס"ל דבאמת הך סברא ד"מפני שמכניסות לגופן ואינן ממצות מגופן", לא היא סברא פשוטה כל כך, וכמו שטען הגאון פרי תואר בסימן פ"א ס"ק א', שאין הדעת מסכמת לזה דהעשב והטל עצמם דבש ניהו, א"כ בא ונסחוט העשב עצמו שממנו רועה הדבורה ועושה דבש, ונחזי אנן אי מצינא לאפוקי מכל העשבים טיפת דבש, ע"ש, ולכן צריכים אנו דוקא לקרא להשמיענו דאמרינן שפיר להך סברא, באופן דמה שכתב רבינו ירוחם ז"ל "מפרחי אילנות ניהו" באמת לא אמרינן הכי אלא מגזרת הכתוב דשפיר סמכינן אהא דאינן ממצות מגופן, ולכן דוקא דבש גזין וצרעין ודבורים הוא דשרי, מדאית לן קרא שמשמיענו הסברא, משא"כ מי רגלי חמור באיסורייהו קיימי מדליכא שום קרא המתירן.

כשרות דבש אילני סרק

פז

ואין להקשות דמאחר דבלא"ה הוי גזרת הכתוב, א"כ מה לי ממצות מגופן ומה לי אינן ממצות מגופן, דבכל אופן הא קרא דרשינן "אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ", נראה דזה אינו, דעל כל פנים כל מאי דמצינן למעט בחידוש הקרא בהיתרו, סברא הוא שיש למעט, ובדרך מה שכתב הלבוש בסימן פ"א סעיף ט', בביאור שיטת האוסרים דבש גזין וצרעין, משום דגם היתר דבש דבורים גזרת הכתוב הוא, וז"ל "דהואיל ודבר חידוש הוא [הא דבש דבורים שרי] מגזרת הכתוב, אמרינן מסברא, שלא ריבתה התורה להתיר אלא דבש סתמא שאין דרך להזכיר עמו שם השרץ, כגון דבש דבורים וכו', אבל דבש גזין וצרעין הואיל ומזכירין שם השרץ עמו לא אמרינן שהתירתו התורה ואסור". ע"כ, ואנן נמי נימא דהואיל וחידוש הוא מה שהתורה התירה מה שהעוף טמא משריץ, יש למעט בחידוש ואמרינן דאין זה קאי אלא אהיכא דאינן ממצות מגופן.

והלום ראיתי בשו"ת שמחה לאיש חיו"ד תשובה ב' אות ל"ו, דפשיטא ליה גם בסברת רבי יעקב שמצריך קרא להתיר דבש דבורים, דודאי אמרינן דאינן ממצות אותו מגופן ורק סבר דאין זה טעם מספיק להתיר הדבש, דאף במקום דלא ממיצי מגופייהו כמי רגלים של חמור אסור משום יוצא, ורק הכא יש גילוי מיוחד בקרא, והכי ריהטא דשמעתא, ע"ש שכתב שכן מוכח ג"כ מדברי הגאון פ"ח יו"ד סימן פ"א ס"ק י"ג שכתב וז"ל "דהא דמצרכינן קרא לאתויי דבש דבורים להיתרא אע"ג דמעלמא קאתי ואין ממצות אותו מגופן, אבל לענין איסור אבר מן החי פשיטא דל"ש לאסור אלא במידי דממיצי מגופייהו דומיא דחלב" וכו', עכ"ל. ולפי"ז נמצא דגם בדעת הרא"ש ז"ל דפסק כרבי יעקב, קושטא הוא דהכי ס"ל דבש דבורים שרי משום שאינן ממצות אותו מגופן, ומפריח אילנות הוא דאתי, אלא דאיצטריך לן הגזרת הכתוב לאשמועינן הא גופא דשפיר מהני הא דאינן ממצות מגופן, ואין לאסור משום יוצא. וארווחא בזה דכפי מה שנתבאר לעיל שיטת רבינו ירוחם ז"ל, זה ניחא ביותר דנמצא דאזיל בשיטת רבו הרא"ש ז"ל, ומתורץ בזה מה שתמה הכנה"ג סימן פ"א בהגב"י ס"ק ע"א, על רבינו ירוחם ז"ל, ע"ש.

אלא דלע"ד דברי השמחה לאיש בביאור סברת רבי יעקב, ובקביעת דעת הרא"ש ז"ל, תמוהים, דודאי נראה מוכח מדברי הרא"ש ז"ל, דכי נקטינן כסברת רבי יעקב, דבש דבורים אינו מותר אלא מגזרת הכתוב, הביאור בזה הוא, דאי לאו גזרת הכתוב, היה הדבש אסור משום שהוא ממצצי מגופן של הדבורים, ולית ליה כלל לרבי יעקב הך סברא "דאין ממצות מגופן", ועל כרחך מוכח הכי, שהרי בבכורות ו' ע"ב אמרינן דהא דחלב שרי, הוי חידוש, שהרי הך חלב כי אבר מן החי

הוא ואפי"ה שרי, ועל זה העיר הרא"ש בבכורות פ"א סימן ה', שהרי אשכחן נמי דביצי עוף טהור שרי, אע"ג דהויין נמי אבר מן החי, ואמאי חשיב ליה לחלב חידוש, וע"ז תירץ הרא"ש ז"ל וז"ל "ואע"ג דאיכא השתא תרתי דאתי מחי, חלב וביצים, מ"מ חשיב ליה [לחלב] חידוש, כיון שאין שניהם באין מחי בענין אחד", ע"כ, ועוד כתב הרא"ש ז"ל וז"ל "וכן יש לפרש נמי גבי דבש דבורים לקמן דלא דמי לחלב, א"נ כיון דכל שאר אבר מן החי אסור מיקרי הני חידוש". עכ"ל. והנה מה שכתב הרא"ש ז"ל "וכן יש לפרש נמי גבי דבש דבורים "לקמן", כוונתו היא למאי דקאמר "לקמן" בסימן ז' אליבא דרבי יעקב דצריכין אנו לקרא למישרי דבש דבורים, וכן פירש במעדני יו"ט אות פ', דאי כוונתו לרבנן, הא אינהו אית להו סברא ד"מפני שמכניסות לגופן ואינן ממצות מגופן", וממילא פשוט הוא שהדבש לא חשיב כלל אבר מן החי, ומאי קא סלקא אדעתיה דהרא"ש ז"ל בהערתו מהא דרבש, אלא ע"כ כוונתו היא אליבא דרבי יעקב.

ובר מן דין וודאי שכוונת הרא"ש ז"ל היא לרבי יעקב, שהרי הוא ז"ל פוסק כרבי יעקב, וממילא מוכח דס"ל להרא"ש בשיטת רבי יעקב, דכיון דצריך קרא להיתרא דרבש דבורים, זהו משום דממצות אותו מגופן, והוי אבר מן החי, ולכן קשה ליה דאמאי חלב הוי חידוש, וליכא למימר דבתירוצו מיהא דהרא"ש ז"ל שכתב "דלא דמי דבש דבורים לחלב", בזה ס"ל הא גופא, היינו טעמא דלא דמי דבש דבורים לחלב זהו משום דשאני דבש דבורים שאינן ממצות אותו מגופן, זה אינו, שהרי גם לענין ביצת עוף טהור כתב הרא"ש ז"ל בתירוצו שאין שניהם [חלב וביצה] באין מחי בענין אחד, ואטו נימה דביצים נמי אינן מימצצי מגוף העוף, והרי התוס' בחולין ס"ד ע"א סוף ד"ה שאם ריקמה ואכלה, שכתבו ג"כ כתירוץ הרא"ש ז"ל הנ"ל, כתבו דלא שייך בביצים טעמא ד"כולהו ביעי נמי משכבת זרע קאתו" [ושכבת זרע הויא נבלה מוסרחת] שהרי ביצים כולהו מתחלתן מעורות בגידין וחשובין כבשר, ע"ש, וא"כ מהך טעמא מסתבר ודאי דמקרי ממצצי מגוף העוף. ועוד שהרי כתב הרא"ש ז"ל בתירוצו השני "א"נ כיון דכל שאר אבר מן החי אסור מקרי הני חידוש", הרי מבואר בהדיא בזה דס"ל להרא"ש ז"ל דרבש חשיב אבר מן החי ומקרי חידוש, ואי נימא דאינן ממצות אותו מגופן, היאך נישכבנהו לאבר מן החי, והיאך ניקרינהו חידוש.

ולכן שפיר כתב הגאון בעל הפמ"ג בספרו גנת ורדים כלל נ"א דמה שכתב המעדני יו"ט הנ"ל "דלקמן" דקאמר הרא"ש ז"ל היינו אליבא דרבי יעקב, רצה לומר דסבירא ליה דמקרא הוא דשרי "לא מפני שאין מתמצה מגופן", ע"כ, והיינו דלית ליה לרבי יעקב ענינא דאינן ממצות מגופן אפילו בתר הקרא, וכל מה

שתמה השמחה לאיש על הגנת ורדים, אינו מחוור וכנ"ל. וכן כתב בשו"ת זרע אברהם [יצחקי] חיו"ד סימן כ"ו, מובא בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"א סימן נ"ט אות י"ט, דשיטת רבי יעקב בבכורות ז' ע"ב היא דדבש רחמנא שרייה ואי לא דרחמנא שרייה הוא אסיר משום דכל היוצא מן הטמא טמא, ולא ס"ל שאינו מתמצה מגופן אלא מן המאכל, דהא חזינן דמשתנה ממה שהיה, דקא אכלי זרעים ופרחי אילנות והווי דבש, וזה ודאי מוכח להדיא דמכח גופן קא משתנו והווי דבש, ולא שייך למימר מאי דעייל נפיק דהא פנים חדשות באו לכאן, והא ודאי מגופא קאתי שינוי זה, ומגופייהו מימצצי והוי דבש ואסיר אי לאו דרחמנא שריא. ע"כ.

ד. ביאור לשון הרמב"ם ז"ל בפיה"מ

כמה נפקא מינה מהך טעמא שאין הדבורים ממצות הדבש מגופן בהא דכתבו הרא"ש ז"ל והרמב"ן ז"ל דיש להחמיר מחמת הספק

והנה כתב הרמב"ם ז"ל בפירושו המשניות, פרק ו' דמכשירין משנה ד' ז"ל "שהדבש אינו נולד בגוף הדבורה או הצרעה, אבל הוא טל ירד על הצמח ומתערב בו כח הצמח ההוא, ולחלוחתו יחזור דבש, ואוכלין אותו הדבורים, ונכנס לאצטומכתם, ומה שיותר מובחר תקיא אותו לכוורת ותצפינהו, כדי שתמצא אותו עת כריתת הצמחים ואפיסתן במדברות, ולא הוצרך לבאר בדבש דבורים שהוא מותר באכילה לפי שכבר נתבאר זה בפסוקים. עכ"ל. והעיר על זה בשו"ת שמחה לאיש [מהרה"ג יצחק אבא שאול שליט"א] דלכאורה ממאי דכתב הרמב"ם ז"ל "שכבר נתבאר זה בפסוקים" מוכח דפסק כרבי יעקב דדבש רחמא שריה, וצ"ע דבמשנה תורה [הובאו דבריו ביה"ת יוסף יו"ד רס"י פ"א] כתב דמי רגלים של חמור שרי, וטעמו כתב הגר"א ז"ל בביאורו, בסימן פ"א ס"ק ד', משום דרב ששת [דס"ל דמי רגלי חמור אסורים] סובר כרבי יעקב, וכיון דסתם משנה במכשירין, דדבש הגזין והצרעין טהור, דלא כרבי יעקב, ממילא לית הלכתא כרב ששת, וכ"כ הרב המגיד שם, ולפי זה, הטעם דדבש דבורים שרי, הוא משום דאינן ממצות אותו מגופן, ולא צריך פסוק להתיר, ואמאי כתב הרמב"ם ז"ל בפיה"מ הנזכר "לפי שכבר נתבאר בפסוקים", וצ"ע. ושוב ראה להגאון שלחן אברהם יו"ד שם, דכתב דאצטרין קרא דהו"א דסו"ס היה בגוף טמא וכאילו יוצא מן הטמא טמא, ע"כ, וסיים השמחה לאיש שהוא דוחק, ושאכתי צ"ע. [והאמת הוא דלא רק שזה דוחק, אלא דלא יתכן כלל לומר כן, דכיון דהרמב"ם ז"ל פסק כרבנן דפליגי עליה דרבי יעקב, וסברי הטעם דמפני שאינן ממצות מגופן, א"כ הא מבואר להדיא בבכורות ז' ע"ב דלרבנן לא צריכין כלל לשום קרא].

אולם לפע"ד נראה דהא לא קשיא, דמה שכתב הרמב"ם ז"ל "לפי שכבר נתבאר זה בפסוקים", לא נתכוון כלל בזה להך דרשא דדריש רבי יעקב מקרא,

דשרץ עוף טמא אי אתה אוכל אבל אתה אוכל מה שעוף טמא משריץ ואיזה זה, זה דבש דבורים, זה אינו, שהרי לא בא הרמב"ם ז"ל בפיה"מ הנ"ל להסביר "הטעם" למה דבש דבורים מותר, אלא בא להסביר למה לא נשנה במפורש במשנה שדבש דבורים "מותר", וע"ז תירץ דלא הוצרך התנא לבאר בדבש דבורים שהוא "מותר באכילה" לפי שכבר נתבאר זה בפסוקים, וכוונתו ז"ל היא, שלא הוצרך לומר שדבש דבורים מותר באכילה, משום שדבר זה הוא כבר ידוע ומפורסם בפסוקים, והיינו כדכתיב בכמה דוכתי בני"ך, "כי מגוית האריה רדה הדבש" [שופטים י"ד, ט'], וכתיב "ויטבל אותה ביערת דבש [שמואל א' י"ד, כ"ז], ומבואר בפירושו בפסוקים אלו שדבש דבורים מותר, ולכן לא היה צורך לתנא להשמיענו היתרו, ואם היתה כוונת הרמב"ם ז"ל לדרשתו דרבי יעקב, הא ודאי שאין הדבר גלוי ומפורש, שהרי צריך דוקא לדרוש דרשא, ואכתי אמאי לא שנה התנא שהוא מותר באכילה, וכן כתב בספר משנה אחרונה על המשניות מכשירין שם, דכוונת הרמב"ם ז"ל היא לפסוקים דשמשון שראה עדת דבורים בגוית האריה ואכל ויתן לאביו ואמו ויאכלו. ע"ש.

והנה לפי טעם זה שנקטו הרבה מרבתינו הראשונים ז"ל, לעיקר טעם היתר אכילת דבש דבורים שהוא משום שהוא בא ממאכל כשר, דהיינו האבקת פרחים שהדבורים אוכלים, ואינן ממצות אותו מגופן, וכמו שכתבו הרמב"ם ז"ל ור"ת ז"ל ורבינו ירוחם ז"ל ורבינו יעקב המובא בסמ"ג, [ומן הסתם הך רבינו יעקב היינו ר"ת] והאורחות חיים, וזו לשון הלבוש בסימן פ"א סעיף ח' "דבש דבורים אינו דבר המתמצה מגוף הדבורה, אלא עשבים שהם מאכל הדבורה, מהם יוצא הדבש מליחותה וכו', הלכך דבש דבורים מותר ואין בו לא משום דבר הבא מן הטמא, ולא משום דבר הבא מן החי, אף על פי שהוא היה בגוף טמא לא נאסר בשביל זה, עכ"ל. והכי איתא בגמרא סוטה מ"ח ע"ב, כמה דנתון דבריאתה ושייטן ברומי עלמא ומתיין דובשא "מעשבי" טורא, ע"ש. הנה מלבד דלפי"ז בני"ד הדבש אילנות צריך להיות אסור וכמו שנתבאר, עוד ישנם כמה נפקא מינה מזה, חדא מה שכתב בשו"ת שער אפרים סימן ס"ט דמי שנדר שלא לאכול דבר מן החי, מותר לו לאכול דבש דבורים, משום שהוא בא מן הצומח ולא מן החי, וכן כתב בספר יד אברהם [המודפס בגליון הש"ע] בשם בית הלל, ועוד יעויין בספר תורה תמימה, ויקרא י"א אות ס"ו, שמצא כתוב בשם איזה ראשונים ז"ל דמטעם זה היה ראוי לברך על דבש דבורים בורא פרי האדמה אלא מפני שאין טעם הצמחים נרגש, ועוד מהאי טעמא פסק הרמב"ם ז"ל בהלכות חמץ ומצה פ"ה ה"ב דדבש דבורים חשיב מי פירות ואינן מחמיצין, ועוד מהאי טעמא בעי למימר בשו"ת שמחה לאיש חיו"ד תשובה ב' אות ל"ו דבש דבורים לאחר זמן הביעור אסור

[משום דהוי מן הצמחים דקדישי בקדושת שביעית, ורק שבמסקנה כתב להתיר משום שבפרחים שמהם אוכלים הדבורים, אין בהם קדושת שביעית].

ולקושטא דמילתא נראה, דאף לשיטת הרא"ש ז"ל בבכורות פ"א סימן ז', דפסק כרב ששת דסבירא ליה כרבי יעקב דהיתרא דדבש דבורים אתיא לן מדרשא דקרא, מ"מ נראה דבנ"ד יש להחמיר לאסור דבש האילנות, והיינו טעמא משום דמוכח מתוך לשונו דהרא"ש ז"ל דמה שפסק כרבי יעקב, אין זה בתורת ודאי אלא בתורת ספק, וז"ל "מיהו לפי מה שרגיל ר"ת לפסוק כאיכא דאמרי אין להתיר משום לישנא קמא, ובשל תורה הלך אחר המחמיר" ע"כ, ומשמע דדוקא משום דהויא מילתא דאורייתא הוא דפסקינן לחומרא, ולא משום שהדבר ברור שיש לפסוק כדעה האוסרת, וכן מתבאר עוד ביותר בלשונו דהרמב"ן ז"ל בהלכות בכורות, וז"ל "הא מלתא [אי פסקינן כרבי יעקב או לא] מסתברא לן למיפסק לחומרא ולא משום דאתברר לן מילתא הכין, אלא כיון דרב ששת סבר לה כרבי יעקב ולא אשכחן אמורא דפליג עליה, איכא למימר דהלכה כוותיה, דהא אמורא אמר כוותיה וכו', ועוד דלא יהא אלא ספק הא קיי"ל ספק איסור לחומרא" עכ"ל, הרי שפתי הרמב"ן ז"ל ברור מללו, דבאמת לא פסקינן כרבי יעקב אלא מכח הספק, דלא אתברר לן מילתא וספק איסורא לחומרא, ומעתה בשלמא לענין דבש גזין וצרעין שפיר הוי לחומרא מאי דפסקינן כרבי יעקב, דאליבא דרבנן דסברי טעמא דאינן ממצות מגופן, היה דבש גזין וצרעין מותר, אולם לענין נ"ד אדרבה הדבר הוא להיפך, שאם נפסוק כרבי יעקב יצא הדין לקולא, דנימא דדבש דבורים שרי מגזרת הכתוב, ובכל אופן שרי, אף אם הדבורים מייצרין אותו ממאכל הבא מן החי, משא"כ אליבא דרבנן דלא שרינן הדבש אלא משום שאינן ממצות אותו מגופן, א"כ בנ"ד שהדבורים אוכלים מאכל הבא מן החי, דינא הוא שהדבש הזה אסור, ומכיון דלא פסקינן כרבי יעקב אלא משום ספק איסורא לחומרא, א"כ בענינו אדרבה צריכין אנו למיחש לדרבנן, דספק איסורא לחומרא.

ויעויין בספר חזון איש יו"ד סימן י"ב סוף ס"ק ו' שכתב "יש לעיין בשתה טהור [בעל חי טהור] מים אסורים, אי מי רגלים שלו מותרים דחשבינן ליהו כפנים חדשות, או אמרינן מיא עול מיא נפיק, ולכאורה מאן דמתיר מי רגלים של טמא אוסר כאן, ולמאן דאסר מותר כאן". עכ"ל. והיינו דלמאן דמתיר מי רגלים של טמא זהו משום דס"ל דמיא עול מיא נפוק, וא"כ בטהור ששתה מים אסורים, מי רגליו אסורים, אבל מאן דאסר ס"ל דממצצי מגופיה, וא"כ בטהור דינא הוא שהבא מן הטהור טהור, ודכוותה נמי לענין דבש דבורים, להטעם דשרי משום שאינן ממצות אותו מגופן, היכא שהדבורים אוכלים דבר האסור, דינא הוא שהדבש אסור.

ה. אי תלינן בשאר דברים היוצאים מן התולעים ושרצים שאינן ממצות אותן מגופן

והיה מקום לפתוח פתח להיתר בנ"ד לפי מה שכתב רבינו הגאון רבי משה פיינשטיין ז"ל בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סימן כ"ד, בענין השעלאק שהוא דבר היוצא ממין תולעים, היונקים משרף אילן ידוע, ומשתמשים בו בתערובת עם אלכוהול להעמיד הזוהר שנעשה על הקענדי מצוקער, וכתב האגר"מ דודאי להמתירין דבש צרעין ביו"ד סימן פ"א סעיף ט', גם זה השעלאק מותר משום דתלינן לדידהו כל כה"ג שהם כדבש דבורים שאין ממצות אותו מגופן, וכתב רביה לזה שהרי ברמב"ם פ"ג ממ"א ה"ג לא הזכיר להיתר אלא דבש דבורים וצרעין, ובש"ע כתב דגם דבש הגזין מותר, ומנא ליה להש"ע דבר זה, ובמיוחד דבתוספתא דבכורות פ"א ה"ה איתא דדבש הגזין אסור [יעויין באור הגנוז שגורס "גזין" ולא "זיזין"], ובמכשירין פ"ו מ"ד שהוא המקור לדברי הרמב"ם ז"ל, נמי לא הוזכר להיתרא אלא דבש צרעין, אלא משמע דכל כה"ג שוין ואם דבש צרעין אין ממצות אותו מגופן גם דבש גזין אין ממצות אותו מגופן, ואם דבש גזין ממצות אותו מגופן גם דבש צרעין ממצות אותו מגופן, והך תוספתא אתיא כרבי יעקב, ולכן גם השעלאק שבא מתולעים כה"ג נמי מותר, דאמרינן שאינן ממצות אותו מגופן. ויעויין ג"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"י סימן ס"ה שדן באותו נדון של האגרות משה, ונוקט להנחה פשוטה שאלו התולעים המייצרים השעלאק, עושים כמעשה הדבורים, שאינן ממצות אותו מגופן.

ואם כך הם הדברים, א"כ גם בנ"ד נמי נימא דבאמת זאת הליחה המבריקה הנפרשת מהשרצים שעל גבי עלי אילני סרק, היא מותרת, דיש לנו לומר שאינן ממצות אותה מגופן, לדעת המתירין דבש גזין וצרעין, וממילא גם הדבש שהדבורים מייצרים אח"כ מכח אכילתם מהליחה הנ"ל הוא מותר, שהרי אינן ממצות אותו מגופן, ואף אם נימא שעדיין הדבר בספק הוא, אי באמת הך ליחה היא מתמצת מגוף השרצים או לא, אכתי יש לנו להתיר הדבש דנ"ד מכח ספק ספיקא, ספק אי הך ליחה הנפרשת מהשרצים היא מתמצת מגופן או לא, ואפילו אם תימצא לומר שהיא מתמצת מגופן, עדיין ספק אי טעם השריותא של דבש דבורים הוא משום שאינן ממצות אותו מגופן או הוא משום גזרת הכתוב דרחמנא שרייה, וממילא דבש דנ"ד נמי מותר, ומה עוד שכבר נתבאר בדעת מן הש"ע דס"ל שטעם ההיתר של דבש דבורים גזין וצרעין הוא מגזרת הכתוב, וכמו שביארו הכי דעתו ז"ל, המחזיק ברכה והפרי תואר והפרי מגדים, יעויין לעיל בדברנו באות ב'.

כשרות דבש אילני סרק

צג

אלא דבעניוטי דברי האג"מ אינם מובנים דהיאך אפשר שנימא מעצמנו שדבר פלוני היוצא מן התולעים, אינו מתמצה מגופן, כל כמה שחז"ל לא גילו לנו זאת בפירוש, ובודאי שגם מרן הב"י שכתב על דברי הרמב"ם ז"ל שהזכיר רק דבש דבורים וצרעין, דהו"ה נמי דבש הגזין, לא אמר כן מסברא דנפשיה, אלא סמך על מה שמוזכר בפירוש בבכורות ז' ע"ב בהא דתניא דבש הגזין והצרעין טהור ומותר, ומה שכתב האג"מ שהוא טעות סופר, הוא דוחק גדול לשבש כל הספרים, במיוחד שהראשונים ז"ל הרשב"א ז"ל בתשובה ח"א סימן תקע"ז, והרא"ש ז"ל פ"א דבכורות ס"ז והרמב"ן ז"ל בהלכותיו ועוד, העתיקו כלשון זה, גזין בהדי צרעין, בלי שום ערעור, וביותר הדברים תמוהים, דבעי האג"מ למילף דבר היוצא מן התולעים מדבש הגזין, דכי היכי דאמרינן מעצמנו [לשיטתיה דהאג"מ] בדבש הגזין שאינו מתמצה מגופן, הכי נמי אמרינן בדבר היוצא מן התולעים, שאינו מתמצה מגופן, וזה תימה, דמה דמיון יש בין תולעים לשרץ העוף, ואם אמרו בגזין כן, יש לומר שהוא משום שהם מין ממיני הארבה כמו הצרעין, וכמו שפרש"י ז"ל בבכורות ז' ע"ב, או שהם מין ממיני הדבורים כמו הצרעין, וכמובא ברמ"א ז"ל סימן פ"א סעיף ט', וכיון ששניהם הויין מאותו מין, או ממיני הארבה או ממיני הדבורים, שפיר היה מקום לומר דכי היכי דבצרעין דבשן אינו מתמצה מגופן, הכי נמי בגזין דבשן אינו מתמצה מגופן, אבל מהיכי תיתי שנימא כן לענין דבר היוצא מן התולעים, שאין להם שום שייכות כלל לא לצרעין ולא לגזין ולא לדבורים, ובלא"ה קושטא הוא דגם בגזין, מאי דאמרינן שדבשן אינו מתמצה מגופן, לא אמרינן הכי מעצמנו, אלא דמפורש הכי בדברי חז"ל, וגדולה מזו כתב הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך ז"ל בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן ס"ד, לענין מזון מלכות, וז"ל "גם לא היינו יכולים כלל לומר מעצמנו על דבש [דבורים] דלא מייצי מגופייהו אי לאו שאמרו חז"ל, ולכן אי אפשר כלל לסמוך על מומחים שאומרים על זה [דהיינו על מזון מלכות, ע"ש] דלא מייצי מגופייהו, ע"כ. ואם במזון מלכות שהוא דבר היוצא מן הדבורים, פשיטא ליה להגרש"ז ז"ל דלא מצינן למימר מעצמנו, שהוא אינו מתמצה מגופן, אף דכבר אשכחן בדבורים גופא, שעל דבשן אמרינן שאינו מתמצה מגופן, ק"ו לענין דבר היוצא מן התולעים, דלא אשכחן כלל בדברי חז"ל שיאמרו על איזה דבר שיוצא מן התולעים שאינו מתמצה מגופן, דודאי לא מצינן למימר כן מעצמנו.

באופן דלדינא לא נשאר לנו על מי להשען כדי להתיר הדבש דנ"ד אלא דעת הפוסקים ז"ל דפסקי כרבי יעקב דשריותא דדבש דבורים היא מגזרת הכתוב, וממילא שפיר ניתן לומר דלא איכפת לן ממה הדבורים יצרו דבשן, אבל הלא דעת הרמב"ן ז"ל שהוא מן הפוסקים הנ"ל, כתב במפורש שהוא רק מספקא ולחומרא, ולזה נוטה לכאורה גם דעת הרא"ש ז"ל, וא"כ בנ"ד שאם נתפוס כרבי יעקב, תצא

קולא, אדרבה לית לן למיזל אבתריה מצד ספק איסור לחומרא, וגם לפי מה שנתבאר לעיל בדברינו באות ב', בדעת מרן הש"ע שהוא סובר דשרייתא דדבש דבורים הוא מגזרת הכתוב, אכתי לא ברירא מילתא אם גזירת הכתוב היא דשפיר מהניא הסברא דאינן ממצות מגופן, וממילא בנ"ד אסור, או שגזירת הכתוב היא דשרי אף דממצות אותו מגופן, ומכח כל זה הדעת נוטה דדבש דנ"ד לא נכלל בשרייתא דדבש בעלמא, והשי"ת יצילנו משגיאות ויאר עיננו בתורתו הקדושה. אכ"ר.

* * *

תשובתי הנ"ל עלתה על שלחנו של הגאון האדיר, מעמודי ההוראה, רבינו בעל שבט הלוי על מנת שיחווה דעתו הגדולה בנדון, ואלו הם דבריו אשר שלח לנו בטובו, בהסכמה למה שהעלנו לדינא בעניותינו:

כבוד הרב הגאון הגדול שומר משמרת הק' לבני ישראל מוהר"ר יחי' טובול שליט"א רב אב"ד ליאון והמחוז. צרפת.

אחדשה"ט וש"ת בכבוד,

קיבלתי השאלה עם קונטרסו הג' תשובת כ"ת בענין כשרות סוג מיוחד של דבש שנפוץ בעירכם וכו'. והוא מין דבש שאינו כדבש הרגיל שהתירה תורה, עיין בכורות ז' ע"ב ובשו"ע יו"ד סוס"י פ"א בטור ושו"ע. שדרך הדבורים לאכול מהפרחים של אילני פירות ומתיקות ליחות הדבש הנכנס לגופם נכנס בתורת ליחה כשרה, ויש לה דין כמיא עול מיא נפיק המוזכר בסוגיא בכורות שם, וזה יסוד היתר דבש שהיה בגוף של שרץ דבורה, אלא דפליגי ב' לשונות אם מסברא בעלמא, אם מגזיה"כ אבל הנדון שלפנינו, אחר לגמרי, דהדבורים מוצצים מאילני סרק שאין פרחים אלא עלים, ועל העלים של סרק אלה גדלים רחשים ושרצים שונים, שחיים ע"י מציצת עלים, והשרצים האלה משריצים אח"כ כעין ליחה מתוקה הנתונה על העלים, והדבורים באים ומלקקים הליחה המתוקה, ונעשה דבש בגוף הדבורה וגם חכמי הגוים, וספרי הלימוד שלהם מעידים שמקור הדבש הזה ממה שיוצא מן הרחשים ושרצים.

וכבוד מעל' פרש השמלה לארכה ומסקנתו דאין היתר לדבש הזה, וכן דעתי העני' נוטה גם לפי פשוטה של הלכה ע"כ אקצר.

כשרות דבש אילני סרק

א. פשוטה של סוגית בכורות דבעינן היתר על והיתר נפיק, ואפילו תוספת קצת מגוף הבעל חי מזיק כמראה חלב במ"ר של חמור.

ב. ואפילו למאן דמקיל היינו משום דאינו מקלקל לגוף מ"ר או לדבש צירעים וגזין.

ג. והא דפליגי בהיתר דבש הרגיל אם הוא מסברא או גזיה"כ כר' יעקב, היינו דלמ"ד זה היל' זה מסורה בידם להתיר דבש ושאיין גוף הדברים משפיע על הליחה.

ד. ולאידך מ"ד ס"ל היות סו"ס רואים השתנות בצורת הלח, דהא לא נכנס חומר הפרחים לתוך גוף הדבורה כמו שיצא אח"כ בצורת דבש ממש, א"כ מוכיח שנעשה השתנות ע"י היותה בגוף דבורה וע"י הדבורה עצמה, ויקרא יוצא מן הטמא טמא, קמ"ל קרא דגילתה תורה דאין ההשתנות מגוף שרץ הטמא ממיץ הדבורה.

ה. ואין לצדד להקל עפ"י דברי הרא"ש הידועים בברכות ובמג"א או"ח סימן רט"ז לענין בשר לא כשר שנפל בדבש, והדבש מהפכו מבשר לדבש, שמותר עכשיו כמו דבש ממש, וה"נ בדין כיון שנעשה דבש, דזה טעות גדול דהתם נהפך האיסור לדבש, דבר שהתירה התורה, אבל לומר שהליחה היוצא מהשרצים של העלים כיון שנעשה דבש מותר, דהא ע"ז דנין דאותו דבש לא התירה תורה, ועוד יש לחלק בכמה אנפין.

ו. וזה הרבה זמן הערותי על מה שכ' רבינו הב"י ביר"ד סימן פ"א בענין דבש הגזין שבסוגית בכורות דמשמע שם דאם של צירעים מותר גם הגזין מותר, ואם הגזין אסור גם צירעים מותר [נראה דצ"ל "אסור", המחבר], והרמב"ם פ"ג ממאכא"ס שהזכיר צירעים להיתר כת' הב"י דהה"ד של הגזין, ולולא דבריו זה צ"ע דהא בתוספתא פ"א דבכורות ה"ה מבואר דשל הגזין אסור מפני שהוא ריר, וכן משמע במשניות מס' מכשירין פ"ו דהזכיר צירעים להיתר משמע של הגזין אסור וכמבואר בתוספתא הנ"ל בפ"י, ולמה לא נימא דהרמב"ם פסק כפשטא דמשנתנו מכשירין שדוקא צירעים מותר, וכתוספתא הנ"ל לאסור צירעים. והיינו דמדחה פשטות סוגית בכורות מפני משנתנו ותוספתא הנזכרת, לולא דרבינו הב"י לא כ' כן וכן בשו"ע סימן פ"א.

ולענין דבש הנ"ל היות מפני יסודם של דברים הדברים נראים
לאיסור, וגם ענין מציאות דבש זה כנראה מכוסה מאתנו ע"כ אין
להשתמש בזה.

הרני דוש"ת, מצפה לחסדי ה'
שמואל הלוי ואזנר