מסורה

יוצא לאור על ידי

איחוד קהילות החרדיות באמריקה

הרב צבי שכטר – הרב מנחם דוב גנק
עורכים

נוא יארק | שבט תשס״ח | חוברת כ״ג

שיעורים על מסכת גיטין
מפי השמועה מרבינו הגרי״ד סולוביצ׳יק זללה״ה

נערך על ידי הרב נעם גארדאן

דף עז. בענין ונתן בידה ..... ג
קנין חצר ..... טו
מה שקנתה אשה קנה בעלה ..... יט

דף עז: ידה גופיה מי קני ליה ..... כב
אושלה מקום ..... כב
עומדת בצד חצרה ..... כג

דף עח. כנסי שטר חוב זה ..... כח
נתן בידה והיא ישנה ..... כט
חצר מהלכת ..... לב
קנין ד׳ אמות ..... לז

דף עח: מחלוקת רבי יוחנן ושמואל ..... מא

בירורי הלכה

דבר המעמיד ..... מט
הרב אברהם גארדימער

חיוב כפרה וטמטום הלב
באוכל מאכלות אסורות ע״פ עד משקר ..... סג
הרב יעקב דוד לובאן

בענין שמנים .....פג
הרב ישראל בעלסקי • הרב צבי שכטר • הרב מנחם דוב גנק
נערך ע״י הרב עלי גרסטן

בענין שחיטה מונחת ..... צא
הרב מנחם דוב גנק

עוד בענין הנ״ל..... צב
הרב ישראל בעלסקי

בענין ביצים שחומים ומיני תרנגולים ..... צד
הרב ישראל בעלסקי

עוד בענין הנ״ל..... צה
הרב צבי שכטר

© 2008
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 מסכת גיטין

דף עז. בענין ונתן בידה

א. שליחות לקבלה

איתא בגמרא, תנו רבנן ונתן בידה אין לי אלא ידה גגה חצרה וקרפיפה מנין ת״ל ונתן מכל מקום. הרי דבעינן לימוד דונתן מכל מקום שחצר מהני לנתינת הגט. ואף שחצר מהני לקנין בכל התורה כולה שאני גט דבעינן ונתן בידה והו״א דבעינן דוקא נתינה מידו לידה ולא לחצרה, קמ״ל גזה״כ דונתן מכל מקום דלא בעינן ידה ממש.

והנה הרמב״ם כתב (פ״ה מגירושין ה״א), ״זה שנאמר בתורה ונתן בידה אין ענין הכתוב אלא שיגיע הגט לה, ואחד ידה או חיקה או חצרה או שלוחה שעשת ידו כידה הכל אחד הוא״. הרי שהרמב״ם השוה הא דשליחות לקבלה מהניא בגט להא דחצרה מהניא, ובלא גזירת הכתוב דונתן מכל מקום דחצרה מהניא ולא בעינן ידה ממש לא היתה שליחות מועלת לקבלת הגט. אך צ״ע למה הוצרך הרמב״ם לזה ולמה לא תועיל שליחות לקבלת מדין שלוחו של אדם כמותו דשליחות דכל התורה כולה.

אלא נראה ששליחות גט שליחות מחודשת היא. שבגט בעינן נתינה מיד הבעל ליד האשה ויד שליח דכל התורה אינו יד הבעל או יד האשה. ולזה בעינן שליחות דידו כידה דומיא דחצרה שהיא כידה. ומאחר דבעינן נתינה מיד הבעל אף שליחות להולכת הגט שליחות מחודשת היא. וכן מוכח ממ״ש הקדוש מדרוש (הובא במרדכי קידושין סימן תק״ה) שרק שליח להולכת הגט עושה שליח ושלוחים דעלמא אין עושים שליח, דהיינו שרק במין שליחות דידו כידו נעשה השליח כבעלים היכולים למנות שליח. וגם מוכח ששליחות להולכה שליחות מחודשת היא ממ״ש התוספות (לעיל סו. ד״ה כל השומע קולי) שבשליחות גט בעינן ייחוד שליח ולכן לא מהני אמירת כל הרוצה לכתוב דלא

כשליחות תרומה דמהניא בה אמירת כל הרוצה לתרום. ובשליחות זו יש דינים מיוחדים דשליח עושה שליח ובעינן ייחוד שליח.

ויש לומר טעם שני למה שליחות דעלמא לא מהניא בגט: שרק בעל המעשה יכול למנות שליח דעלמא, ואשה שמתגרשת בע״כ אינה בעלת המעשה ולכן אין בכחה למנות שליח דעלמא. ולטעם זה רק שליחות דקבלה שליחות מחודשת היא ולא שליחות להולכה. וגמרינן לשליחות מחודשת זו מחצרה, דשליחות זו אינה כשליחות דעלמא שהיא שליחות קנין ונמנית ע״י דעת הקונה, דאין לאשה המתגרשת דעת קנין, אלא השליחות היא בעד פעולת הקבלה שיד השליח נעשה כיד האשה לקבל את גיטה ולא בעד עשיית הגירושין שאין האשה בעלות על הגירושין לעשות שליח. ודמיא לחצר שאינה נחשבת כיד האשה אלא לפעולת הקבלה ולא לעשיית הגירושין. ואין להקשות מסוגית הגמרא בריש האיש מקדש (מא.) הלומדת שליחות בגירושין מושלח ושלחה ומצרפת אותה לשליחות דעלמא, שי״ל שישנם ב׳ דינים בשליחות גט, שלוחו של אדם כמותו דשליחות דעלמא מושלח ושלחה ושליחות מיוחדת דגט דומיא דחצר.

ונראה שיש לראות מקור ששליחות לקבלה שליחות מחודשת היא מסוגית הגמרא לעיל כא., שרב שימי בר אשי הקשה על מ״ש אביי שיד גט צריך להיות בין מדעתה בין בע״כ משליחות לקבלה דמדעתה איתא בעל כורחה ליתא. ובודאי אם שליחות לקבלה היא שליחות דשליח של אדם כמותו אין מקום לקושיא זו, דא״כ אין טעם להצריך ששליחות לקבלה תהיה בין מדעתה בין בע״כ כיד. אלא מזה מוכח שרב שימי בר אשי סובר ששליחות לקבלה שליחות מחודשת היא שהיא כידה דומיא דחצרה, ואם יד גט צריך להיות גם מדעתה גם בע״כ גם שליחות לקבלה שהיא כידה צריכה להיות גם מדעתה גם בע״כ.[1] והנה הגמרא שם תירצה, ואביי אטו שליחות מידה איתרבי מושלח ושלחה איתרבי ואב״א שליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כורחה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בעל כורחה.[2] ויש לבאר שב׳ התירוצים פליגי באופי שליחות

---

1 עיין דברי רבינו בביאור סוגיא זו לקמן אות ב.

2 רבינו הוסיף שיש להוכיח ששליחות לקבלה היא שליחות מחודשת גם מהאב״א בגמרא ששליחות לקבלה נמי אשכחן בע״כ שכן אב מקבל גט לבתו בע״כ, שאם שליחות לקבלה היא שליחות דשלוחו של אדם כמותו אין קבלת האב גט לבתו שייכת לשליחות לקבלה. אלא מוכח שענין שליח לקבלה הוא דהוי כידה ולכן הוי דומיא דאב דהוי כיד בתו.

לקבלה, שלהתירוץ הראשון שליחות לקבלה אינה בתורת ידה אלא היא שליחות דשלוחו של אדם כמותו ולכן אינה צריכה להיות דומיא דידה, ולהאיבעית אימא שליחות לקבלה היא בתורת ידה והויא דומיא דידה כיון דאשכחן שליחות לקבלה בע"כ. ודברי הרמב"ם ששליחות לקבלה שליחות מחודשת היא הם כהאיבעית אימא, שכן דרכו לפסוק כאיבעית אימא.

ונראה שביאור הטעם הראשון שכתבנו לעיל ששליחות דכל התורה כולה אינה מועלת לשליחות גט משום דבעינן נתינה ליד האשה תלוי בדברי הקצות החשן והגר"ח זצ"ל בביאור הטעם ששליחות לא מהניא למצות הנחת תפילין. שהקצות החשן (סימן קפ"ב סק"א) כתב ששליחות לא מהניא בהנחת תפילין משום שהיא מצוה שבגופו, וגוף שלוחו לא הוי כגופו. ולדידיה יש לבאר ששליחות דכל התורה כולה לא מהניא לקבלת גט משום שהיא כעין מצוה שבגופו דבעינן ידה ויד שלוחה לא הויא כידה. ולזה באה גזירת הכתוב דונתן מכל מקום דלא בעינן ידה ממש ויד שלוחה היא כידה כמ"ש הרמב"ם, "שעשת ידו כידה". וכן היא משמעות דברי הרמב"ם בפ"א מגירושין ה"ג, "מלמד שאינה מתגרשת עד שינתן הגט לידה או ליד שלוחה שהוא כידה או לחצרה שהכל כידה כמו שיתבאר", דהיינו שכמו שחצרה נחשבת לידה כמו כן שליח לקבלה נחשב לידה. ואין זה מדין שלוחו של אדם כמותו דשליחות דכל התורה כולה שגדרו הוא שהשליח עושה את המעשה וחלות מתייחסת להמשלח, דא"כ אין שליח לקבלה שייך לחצר שאינו עושה את מעשה הגירושין. אלא שליחות מחודשת היא שאינה שליחות של עשיית הגירושין אלא של עשת ידו כידה והויא דומיא דחצר שחצרה כידה.

והגר"ח זצ"ל ביאר ששליחות לא מהניא בהנחת תפילין משום ששליחות היא רק בדבר הנגמר על ידי דעת ולא במצוה שכולה מעשה.[3] ולדידיה יש לבאר ששליחות דכל התורה לא מהניא לקבלת הגט משום שא"צ דעתה. וא"כ גם לדידיה שליחות לקבלה אינה שליחות של עשיית

---

3 רבינו הוסיף שיש נפקא מינה בין הקצות והגר"ח לענין שליחות למילה. שלדברי הקצות יש מקום לומר ששליחות מהניא במצות האב למול את בנו, שי"ל שמילה אינה מצוה שבגופו. אבל להגר"ח, מאחר שמילה היא רק מעשה וא"צ דעת, צ"ל ששליחות לא מהניא. (עיין קצות סימן שפ"ב סק"ב.)

הגירושין אלא שליחות מחודשת היא של עשת ידו כידה דומיא דחצר שאין לו דעת אלא שחצרה כידה.[4]

ובדברינו מבוארים דברי הרמב"ם (פ"ו מגירושין ה"ט), "וקטנה אינה עושה שליח לקבלה, אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעת גמורה". והראב"ד השיג, "א"א זה הטעם אין לו טעם ולא ריח אלא אתם גם אתם לרבות שלוחכם מה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת נמצא שהשליח והשולח צריכין להיות בני דעת". ובאמת קושית הראב"ד על הרמב"ם קשה טובא, דלמה הוצרך הרמב"ם לטעם חדש שקטנה אינו עושה שליח לקבלה משום שאין מעידין על הקטן ולא הספיק בהלימוד דמה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת דשאר שליחות. ולדברינו ניחא דשליחות לקבלה אינה שליחות דשלוחו של אדם כמותו ולכן לא נאמר בו הלימוד דמה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת. אלא דין שליח לקבלה דין מיוחד הוא שיד השליח נחשב לידה כמו שחצרה כידה, והו"א שכמו שקטנה יש לה חצר כמו כן יכולה היא למנות שליח לקבלה. ולזה נתכוין הרמב"ם במ"ש שקטנה אינה עושה שליח לקבלה אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, דכל הטעם דהו"א שקטנה ממנה שליח לקבלה הוא משום שיש לה חצר.[5]

והראב"ד שצירף הלימוד דמה אתם בני דעת אף שלוחכם בני דעת לשליח לקבלה סובר ששליח לקבלה הוא שליח דכל התורה כולה. ובזה אזיל הראב"ד לשיטתו דבעינן עדים לקיום הדבר במינוי שליח להולכה (פ"ג מאישות הט"ו), דלא כשיטת הרמב"ם שרק מינוי שליח לקבלה בעי עדים לקיום הדבר ולא שליח להולכה. שטעם הראב"ד הוא ששליח לקבלה הוא שליח דכל התורה כולה כשליח להולכה ולכן אין טעם לחלק ביניהם לענין הצרכת עדים לקיום הדבר.[6]

---

4 כ"כ בברכת שמואל גיטין סימן מ"ה ד"ה והנה אם הקנין.

5 רבינו הקשה במ"ש הרמב"ם לענין גט שאין מעידין על הקטן דנראה שהטעם שבדיני ממונות אין מעידין על הקטן הוא משום שהעדות נחשבת לאינה בפני הקטן ואין מקבלין עדות אלא בפני הבעל דבר. וא"כ אין זה שייך אלא בממונות שיש בהם בעלי דברים ולא בגיטין וקידושין שאין בהם בעלי דברים כמ"ש הגר"ח זצ"ל.

6 עיין ביאור רבינו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בספר שיעורי הרב גיטין ח"א עמ' ב'-ה'.

אולם מדברי הרמב"ן משמע ששליחות לקבלה היא שליחות לעשיית הגירושין. שהרמב"ן כתב בשם הר"י מיגש (לעיל כג.) שרק שליח לקבלה צריך להיות בתורת גיטין וקידושין ולא שליח להולכה. והרמב"ן ביאר טעמו, "שליח הולכה אינו אלא כשליח דעלמא ובשליחות דעלמא איתנהו, אבל שליח קבלה מכיון שהגיע גט לידו מגורשת והוא אין לו יד לגירושין הואיל ואינו בתורת גיטין". הרי שהרמב"ן מבאר ששליח לקבלה צריך להיות בתורת גיטין משום שקבלתו פועלת את הגירושין. משא"כ שליח להולכה ששליחותו היא שליחות דכל התורה כולה.[7] וסברתו בזה היא דלא כמ"ש אליבא דהרמב"ם ששליח לקבלה אינו שליח לעשיית הגירושין.

ואף מדברי הרמב"ם משמע ששליח לקבלה הוא שליח לעשיית הגירושין. שמוכח ממ"ש הרמב"ם דבעינן עדים לקיום הדבר למינוי שליח לקבלת הגט (פ"ו מגירושין ה"א) ולא למינוי שליח להולכה (שם ה"ד) שהוא סובר שמינוי שליח לקבלה הוא דבר שבערוה, דלא כמינוי שליח להולכה. וסברתו בזה היא כסברת הרמב"ן ששליחות לקבלה היא שליחות לעשיית הגירושין ושליחות להולכה היא שליחות דכל התורה כולה.[8]

ולכן יותר נראה לפרש שהרמב"ם סובר ששליח לקבלה הוא שליח לעשיית הגירושין. ומה שהשוה הרמב"ם שליחות האשה לחצרה (בפ"ה מגירושין ה"א) לא מיירי בשליח לקבלה אלא בשליח להבאה, שהאשה ממנה אותה אבל אינה מתגרשת עד שיגיע הגט לידה (פ"ו מגירושין ה"ה). ונראה לבאר שמינוי שליח להבאה הוא בעד קבלת הגט ולא בעד נתינתו, דא"א להאשה למנות שליח בעד נתינת הגט שאינה מעשה שלה אלא מעשה הבעל. והביאור בזה הוא שבשליח להבאה קבלת האשה את הגט מהשליח אינה עיקר קבלת הגט, דהא קבלתה אינה מהבעל או משלוחו. אלא עיקר קבלת הגט היא קבלת השליח את הגט מן הבעל, ומינוי האשה את השליח להבאה הוא בעד קבלה זו. אלא שקבלה זו היא מעשה מיכני של קבלה בלי גירושין (דלא כקבלת

---

7 עיין דברי רבינו בביאור שיטת הר"י מיגש בספר שיעורי הרב גיטין ח"א עמ' ר"ע-רע"ג.

8 רבינו הוסיף שדברי הרמב"ם קשים. שמאחר שהוא סובר כהרמב"ן אליבא דהר"י מיגש למה פסק דלא כהר"י מיגש, ששליח להולכה צריך להיות בתורת גיטין וקידושין (פ"ו מגירושין ה"ו).

שליח לקבלה את הגט מן הבעל שהיא קבלה עם גירושין) וקבלת הגט נגמרת בנתינת השליח את הגט להאשה.

וכן מצינו קבלת הגט בלי גירושין בהא דכנסי שטר חוב זה שמגורשת באמירתו הא גיטיך (לקמן עח.), דקשה איך מתגרשת היא באמירתו הא גיטיך ולמה אין בזה משום טלי גיטיך מע"ג קרקע.[9] אלא צ"ל שיש בקבלתה בשעת אמירתו כנסי שטר חוב זה קבלת הגט בלי גירושין ובזה סגי למעשה קבלת הגט שבזה נתקיים ונתן בידה שלא יהיה בזה משום טלי גיטיך מע"ג קרקע, ומעשה הנתינה נגמרת באמירתו הא גיטיך.[10]

הרי שיש להאשה ב' מיני קבלות הגט: קבלת הגט בתורת גירושין ומעשה מיכני דפעולת קבלה בלי גירושין. וכנגדם יש בכח האשה למנות ב' מיני שליח: שליח לקבלה בעד קבלת הגט לגירושין ושליח להבאה בעד פעולת קבלת הגט שלא בתורת גירושין. ומעתה י"ל שהשליח שהרמב"ם מדמה לחצר הוא שליח להבאה, שקבלתו הגט מהבעל היא קבלת הגט בלי גירושין והשליחות אינה בעד עשיית הגירושין אלא דמהניא לצרף קבלת הגט להאשה, ודמיא לחצר שכניסת הגט להחצר אינה עשיית הגירושין אלא היא מצטרפת להאשה להיות כתפיסת הגט בידה. ובשליח להבאה האשה מתגרשת ע"י קבלתה היא את הגט מהשליח. אך זה קשה, דאיך יכול שליח להבאה שאינו שליח הבעל לגמור את נתינת הגט, הא אין בכחו לפעול נתינה. אלא צ"ל שנתינת הבעל להשליח מצטרפת לקבלת האשה מהשליח לגמור את נתינת הגט, ובזה נגמרו הגירושין.

ב. סוגית הגמרא לעיל כא.

נראה לנכון לעיין יותר בסוגית הגמרא לעיל כא. שממנה הראנו מקור (לעיל אות א.) למ"ש הרמב"ם ששליחות לקבלה שליחות מחודשת היא. דשם איתא, אמר רבא כתב לה גט ונתנו בחצרו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתהו

---

9 עיין לקמן עח. בענין כנסי שטר חוב זה.

10 רבינו הוסיף דבעינן שתפיסת האשה בהגט בשעת אמירת הבעל הא גיטיך תהיה על ידי נתינתו בשעת אמירתו כנסי שטר חוב זה. ואם האשה הניחה את הגט מידה בינתיים אינה מגורשת שאין כאן נתינה.

ומתגרשת בו וכו׳ אמר אביי מכדי חצר מהיכא איתרבי מידה מה ידה דאיתא בין מדעתה ובין בעל כורחה אף חצרה דאיתא בין מדעתה ובין בעל כורחה והא מתנה מדעתה איתא בעל כורחה ליתא מתקיף לה רב שימי בר אשי והא שליחות לקבלה דמדעתה איתא בעל כורחה ליתא וקא הוי שליח לקבלה ואביי אטו שליחות מידה איתרבי מושלח ושלחה איתרבי ואב״א שליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כורחה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בעל כורחה.

והנה בפשטות נראה שהא דאיתא בגמרא שחצר איתא בין מדעתה ובין בעל כורחה מיירי אף בחצר שהאשה קנתה מדעתה (ולא ירשתו), ומ״מ החצר נחשב איתא בין מדעתה בין בע״כ, דאזלינן בתר שעת הגירושין שאז הבעל מגרשה בהחצר בעל כורחה.[11] ומ״מ אומר רב שימי בר אשי ששליחות לקבלה ליתא בע״כ ואין זה נחשב בין מדעתה ובין בעל כורחה במה דאיתא בע״כ בשעת הגירושין. והביאור בזה הוא על פי מה שאמרנו לעיל (אות א.) ששליחות לקבלה היא שליחות מחודשת שדינה שנתינת הגט להשליח היא כנתינה ליד האשה והאשה היא המקבלת את הגט, ואינה כשליחות דשלוחו של אדם כמותו שהשליח הוא העושה את המעשה. ועפי״ז נראה ששליחות לקבלה שונה משליחות דעלמא גם במה ששליחות דעלמא נקבעת על ידי מינוי, ושליחות לקבלה נקבעת בשעת הגירושין על ידי דעת האשה שיד השליח תהיה כידה. והכי מסתברא שהרי אין מקום ליד שליח להיות כיד האשה אלא בשעת הגירושין. ואף שגילוי דעתה לזה היה בשעת מינוי השליח מ״מ קביעת השליחות בתורת ידה לא היתה אז כי אם בשעת הגירושין. ולכן ניחא דשליחות לקבלה ליתא בע״כ, שהאשה מתגרשת ע״י קביעת יד השליח כידה מדעתה בשעת הגירושין.

ואיתא שם בתוספות (ד״ה ואיבעית אימא), ״ותימה דחצר מתנה נמי אע״ג דליתא בעל כרחה ניהוי דומיא דידה כיון דאשכחן חצר בעל כרחה כגון חצר שהיה לה קודם לכן וכו׳ ואומר רבינו יצחק דחצרה דמקודם לכן לא הוי בעל כרחה כמו שליחות דאב דיכולה להפקירו ולא תתגרש עוד על ידו״. ודבריהם טעונים ביאור, שאם חצר לא הוי בע״כ איך הוי חצר מטעם יד, הא יד צריכה להיות בין מדעתה ובין בעל כורחה. ונראה לבאר שלהיות חצר מטעם יד

11 כעין זה כתב הרשב״א ד״ה אף חצרה, עיי״ש.

לא בעינן אלא דהוי בע״כ כשלא הפקירו ולא איכפת לן לזה במה שהיתה יכולה להפקירו. ומ״ש התוספות שחצרה לא הוי בע״כ משום שהיתה יכולה להפקירו הוא כלפי מ״ש הגמרא דאשכחן שליחות לקבלה בעל כורחה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בע״כ, כלומר שעשיית היד היתירה דשליח לקבלה אינה נחשבת לעשייה מדעתה דהאשה כיון שגם בלעדי עשייתה יש לבעל יד יתירה בע״כ ע״י האב[12], דמאחר שיש יד יתירה בע״כ לכן אין נתינתה להבעל אפשרות לגרשה ע״י יד יתירה דשליח לקבלה נחשבת מדעתה. וקושית התוספות היתה שא״כ י״ל שמאחר שיש חצר בע״כ, דהיינו חצר שהיה לה מקודם לכן, יש להחשיב גם חצר מתנה בע״כ. והתוספות תירצו שרק אופן של בע״כ שהוא בודאות מהני להחשיב אופן של מדעתה לבע״כ. שאין עשיית יד יתירה נחשבת מדעתה במקום שבודאי אפשר להכריח עשיית יד יתירה אחרת. ובחצר שהיה לה מקודם שיכולה להפקירו אין הבע״כ ודאית ולכן לא מהני הבע״כ להחשיב לחצר מתנה לבע״כ. ומ״מ חצר שהיה לה מקודם מהני בתורת יד, דלעצמו נחשב הוא לאיתא בע״כ.

והריטב״א שם כתב לתרץ קושית התוספות, ״ולי נראה וכו׳ דהא דאקשי אביי הכא מכדי חצר מהיכא אתרבאי מידה היינו משום שאין שייכות לחצר זה שהוא נותן לה עכשיו עם חצרה שהיה לה קודם לכן אלא דעכשיו בעינן לרבויי מידה, הלכך קא בעינן למימר דלא ליקני אם אינו דומה לגמרי לידה משני צדדין דליהוי מדעתה ובעל כרחה אע״ג דאשכחן חצרה בע״כ, אבל שליחות אין חלוק בין שליחות דאב ובין שליחות דאחר הלכך כיון דאשכחן שום שליחות דהוי על כרחה שפיר מתרבי מידה אע״ג דשליחות דאדם אחר לא הוי אלא מדעתה דשליחות דאב כשליחות דאחר״. ונראה שהריטב״א סובר כהתוספות שהבע״כ דאב מועיל להחשב לשליחות לקבלה לבע״כ. אלא שהריטב״א מחלק בין אב ושליח לקבלה לחצר באופן אחר, שהבע״כ דאב מועיל להחשיב לשליחות לקבלה לבע״כ משום דשייכי אהדדי, דשניהם מדין יד. אבל חצר שהיה לה מקודם אינו מחשיב לחצר מתנה לבע״כ שאין חצרות אלו שייכים להדדי, דחצר מתנה דמהני ע״י גיטה וחצרה באים כאחד אינו שייך

12 רבינו ביאר את דברי הגמרא בזה שמאחר שהאב מקבל את גט הבת בע״כ לכן מינויה שליח לקבלה נחשב בע״כ, וכיון שכן כל מינוי שליח לקבלה נחשב בע״כ, שאין לחלק בזה בין קטנה לשאר נשים.

לחצר שהיה לה מקודם. אולם יש להעיר שיש מקום לומר לומר להיפוך, שחצר מתנה וחצר שהיה לה מקודם שייכי טפי אהדד מאב ושליח לקבלה. שמאחר שגיטה וחצרה באים כאחד יש לחצר מתנה דין חצר שהיה לה מקודם, משא״כ אב ושליח לקבלה, שהאב הוא יד יתירה משום שהוא בעל קידושי בתו, ולא דמי לשליח לקבלה שהוא יד יתירה הנעשה על ידה.

ונראה שיש לבאר את סוגית הגמרא באופן אחר לגמרי: שאביי הצריך שידה תהיה בין מדעתה בין בע״כ משום שאם בע״כ לא מהניא ובעינן דוקא דעתה אין כל הנתינה על ידי הבעל, והויא כטלי גיטיך מע״ג קרקע. ורבא סובר שפירוש טלי גיטיך מע״ג קרקע הוא שהבעל לא עשה את כל המעשה שעליו לעשות, וכיון שקנין האשה את החצר אינו דבר שעל הבעל לעשות אין בהצורך לדעתה בעד הקנין משום טלי גיטיך מע״ג קרקע. ורב שימי בר אשי הקשה על אביי משליחות לקבלה, שכיון ששליחות לקבלה היא שליחות מטעם יד שבה מעשה הגירושין נגמר ע״י עשיית האשה את יד השליח כידה, צריך שתהיה גם בה משום טלי גיטיך מע״ג קרקע. ואילו היתה שליחות לקבלה שליחות של שלוחו של אדם כמותו שבה השליח הוא העושה את המעשה אלא שחלות הגירושין מתייחסת אליה, אין להצריך שתהיה בין מדעתה בין בע״כ, שכיון שהאשה אינה עושה את המעשה אין בו משום טלי גיטיך מע״ג קרקע, דטלי גיטיך מע״ג קרקע אינו דין בחלות גירושין כי אם במעשה גירושין.

והתירוץ הראשון בגמרא הוא שאביי סובר ששליחות לקבלה היא כשליחות דשלוחו של אדם כמותו ולכן המעשה נעשה ע״י השליח ואין בזה משום טלי גיטיך מע״ג קרקע כמו שביארנו. והאב״א סובר שלאביי שליחות לקבלה היא שליחות בתורת יד האשה ומ״מ לא בעי בין מדעתה בין בע״כ, דענין חצר מטעם יד שאני מענין שליח לקבלה בתורת יד. שחצר אינו מטעם יד בתורת קנין יד, שאין חצר כגברא לעשות קנין, אלא חצר הוא מטעם יד בתורת תפיסה, שהאשה נחשבת לתופסת בידה בגט שבתוך חצרה. שיש לחצר ההיכי תימצי של יד, שענין ידו של אדם הוא שהוא תופס על ידו, וכה״ג הוא תופס על ידי חצרו. ולכן בחצר מעשה הגירושין נעשה ע״י תפיסת האשה ומשו״ה אם חצר ליתא בע״כ ובעינן דעתה יש בו משום טלי גיטיך מע״ג קרקע. משא״כ באב שאין הבת תופסת בהגט, דלא בעינן תפיסתה, אלא הוא תופס בהגט

והגירושין חלים עליה. וזו היא כוונת הגמרא במ״ש ששליחות לקבלה נמי אשכחן בעל כורחה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה בעל כורחה, כלומר שכמו שאב הוא התופס את הגט ולא הבת כמו כן שליח לקבלה הוא התופס את הגט ולא האשה, אלא שבמינוי השליח היא פועלת שתפיסת השליח מועלת לגירושין, ולכן אין בזה משום טלי גיטיך מע״ג קרקע, דטלי גיטיך מע״ג קרקע אינו אלא כשהיא פועלת את תפיסתה היא בהגט.

והנה החידושי הר״ן (ד״ה ואי בעית אימא) כתב לתרץ את קושית התוספות, ״ולי נראה דאפילו רב שימי וכו׳ מידע ידע דמושלח ושלחה איתרבאי ואפ״ה פריך ליה לאביי וכו׳ דבשלמא אי משכחינן ביה בע״כ כיון דלא מידה איתרבאי אלא מושלח ושלחה איתרבאי הוה מסקינן ליה דרגא ומרבינן אפילו מאי דליתיה אלא מדעתה אבל כיון דלא אשכחי ליה בע״כ ליח לן לרבויא כלל דושלח ושלחה דומיא דידה קצת מיהא בעינן דהא עיקר מלתא דידה קצת מיהא בעינן דהא עיקר מלתא ידה מושלח ליכא לרבויי אלא מאי דדמי קצת לידה ואביי הדר ליה דכיון דלא איתרבאי מידה אלא מושלח ושלחה לא בעינן שיהא דומה לידה כלל ואי בעית אימא דקושתא קאמרת והא דמי ליה בכל צד דאשכחן ביה בע״כ וכיון דלאו מידה איתרבאי אלא מושלח ושלחה בדין הוא דאירבייה ואע״ג דלא דמי לידה לגמרי״.

ונראה לבאר מ״ש הר״ן אליבא דרב שימי דגמרינן שליח לקבלה מושלח ושלחה ומ״מ דומיא דידה קצת מיהא בעינן דהיינו ששליחות לקבלה היא שליחות מדין יד כמו שבארנו ולכן גמרינן לה גם מדין יד וגם מושלח ושלחה. ובזה פליגי רב שימי ואביי, דרב שימי סובר שאף דגמרינן לה מושלח ושלחה מ״מ כיון שהיא גם מדין יד בעינן דומיא דידה קצת. ואביי פליג וסובר לתירוץ הראשון ששליחות לקבלה הוא רק מדין שליחות ולא מדין יד כלל, ולתירוץ השני סובר כרב שימי שהוא גם מדין יד ומ״מ כיון דגמרינן לה מושלח ושלחה לא בעינן דומיא דיד.

והנה לדברי הר״ן לתירוץ השני אביי מחלק בין חצר לשליחות לקבלה, שאף ששניהם מדין יד, מ״מ רק חצר צריך להיות דומיא דיד לגמרי דאיתא בע״כ, ולא שליחות לקבלה. והביאור בזה הוא כמ״ש שיש לחצר ההיכי

תימצי דיד בתורת תפיסה והוי ידה ממש ולכן בעינן דומיא דיד לגמרי דאיתא בע"כ. משא"כ שליח לקבלה שהשליח הוא התופס ואינו ידה ממש אלא דתפיסתו הויא כנתינה ליד האשה. ולזה לא בעינן דומיא דידה לגמרי וסגי במה שיש יד אב בע"כ.

והנה מדברי הרמב"ם מוכח שסובר ששליח לקבלה אינו מדין שליחות כלל, דלא כהר"ן. שהרמב"ם כתב (פ"ו מגירושין ה"ט) שקטנה אינה יכולה למנות שליח לקבלה משום שאין מעידין על הקטן. שאם היה שליח לקבלה מדין שליחות הו"ל להרמב"ם למימר הטעם שאין שליחות לקטן, כקושית הראב"ד שם.[13]

והנה התוספות הקשו (ד"ה אטו שליחות), "וא"ת דבפ"ק דב"מ אמרינן דחצר משום ידה אתרבאי ולא גרע משליחות ובמציאה דזכות הוא קני אע"פ שאינו עומד בצד חצירו ולא הוי דומיא דיד דקני מכח שליחות דזכין לאדם שלא בפניו א"כ הכא דכתב לה שטר מתנה עליו אע"ג דלא הויא דומיא דידה דמתנה ליתא בעל כרחה תתגרש מכח שליחות". ומה שהקשו ממה שאמרו במציאה דלא גרע משליחות משום דזכות הוא צ"ע, דהא גט חוב הוא לה. וצ"ל שמאחר שגלתה האשה את דעתה במה שקנתה את החצר שהגט בתוכו שרוצה בגירושין נעשה הגט זכות.[14] וא"כ ס"ל להתוספות כהרשב"א (לקמן עז: ד"ה אמר עולא) שכשהאשה רוצה בגירושין נעשה הגט זכות.[15]

והתוספות תירצו, "וי"ל דדוקא לענין שלא בפניו אמרינן דלא גרע משליחות לקנות במידי דזכות הוא לו אבל בשאר דברים בעינן דומיא דידה דאל"כ חצר מהלכת אמאי לא קנה תקנה מטעם שליחות כמו שליח מהלך אע"ג דמטעם יד לא קני". ודבריהם צריכים ביאור דמאיזה טעם אמרינן דחצר לא גרע משליחות דוקא לענין שלא בפניו ולא לענין חצר מהלכת וליתא בע"כ. וצ"ל שאף אם אמרינן שחצר לא גרע משליחות מ"מ הקנין הוא בתורת יד. שכל חצר הוא קנין בתורת יד אלא שיש בו ב' אופנים: (א') בעומד בצד החצר שאז יש

13 עיין בספר שיעורי הרב גיטין ח"א עמ' רמ"ו-רמ"ז וספר ארץ הצבי עמ' קפ"ג-קפ"ה.

14 כ"כ הפני יהושע.

15 עיין לקמן עז: בענין עומדת בצד חצרה אות ב.

לחצר ההיכי תימצי דיד שיש בו תפיסה. ואז יש בחצר מעשה קנין יד ע״י תפיסת בעל חצר, (ב׳) באינו עומד בצד החצר שאז בעל החצר אינו נחשב לתופס. ואז אין בחצר מעשה קנין אלא החצר נעשה כיד ע״י שליחות. ובזה מבוארים דברי התוספות שמאחר שחצר שקונה משום דלא גרע משליחות קונה מטעם יד בעינן דומיא דידה, ולכן חצר מהלכת לא קנה, דמהלכת אינה יד, ומשו״ה חצר דליתא בע״כ לא מהני בגט, דליד גט בעינן בין מדעתה בין בע״כ.

עוד הקשו התוספות, ״וא״ת רב שימי מאי קשיא ליה אטו לא ידע דשליחות מושלח ושלחה איתרבאי הא ברייתא היא בפ״ב דקידושין ומילתא דפשיטא היא לכ״ע״. הרי שהתוספות סוברים שלרב שימי גמרינן שליחות לקבלה מושלח ושלחה כהחדושי הר״ן שהבאנו לעיל. וא״כ שליחות לקבלה היא שליחות דכל התורה כולה, דלא כהרמב״ם. והתוספות תירצו, ״וי״ל דרב שימי סבר כיון דאשכחן בשליחות דמתגרשת בלא הגעת גט לידה אע״ג דליתא בעל כרחה לענין חצר נמי דאיתרבאי משום יד לא מיסתבר ליה למימר דקפיד קרא אהכי דליהוי דומיא דיד ואביי מהדר ליה דאין להביא ראיה משליחות לחצר כיון דשליחות איתרבאי מושלח וחצר איתרבאי משום יד״. ונראה לבאר כוונתם במ״ש ״כיון דאשכחן בשליחות דמתגרשת בלא הגעת גט לידה״ על פי מ״ש לעיל (אות א.) שהיה בדין שלא תועיל שליחות לקבלה משום שיש לקבלת הגט להיות כעין מצוה שבגופו דבעינן דוקא יד האשה. ולזה גמרינן מהא דחצר מהני להיות כידה ממש שאף שליחות לקבלה נעשה כידה ממש. ובזה מבואר מ״ש התוספות שכיון דאשכחן בשליחות דמתגרשת בלא הגעת גט לידה, שזה מהני משום דגמרינן שליחות לקבלה מחצר שנעשה כידה ממש, לכן יש ללמוד ממה ששליחות לקבלה מהניא אף דליתא בע״כ שלהיות כידה ממש לא בעינן דומיא דידה דאיתא בין מדעתה בין בע״כ, ולכן גם חצר מועיל להיות כידה ממש אף דליתא בע״כ.

וא״כ יש שני חדושים בשליחות לקבלה: (א׳) שהאשה ממנה שליח לקבלה אף שאינה בעלים על הגירושין, ולהתוספות גמרינן זה מושלח ושלחה, (ב׳) דשליחות מהניא אף דבעינן נתינה לידה. ולרב שימי בר אשי גמרינן דשליחות מהניא כידה מחצר. והתוספות מבארים שאביי סובר דלא גמרינן ששליחות מהניא להיות כידה מחצר אלא מושלח ושלחה.

קנין חצר

א. קנין מאליו או מעשה קנין

כתב הרמב"ם (פי"ז מגזילה ואבדה ה"ח),"חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו ואם נפלה בה מציאה הרי היא של בעל החצר. במה דברים אמורים בחצר המשתמרת אבל בשדה וגנה וכיוצא בהן אם היה עומד בצד שדהו ואמר זכתה לי שדי זכה בה ואם אינו עומד שם או שהיה עומד ולא אמר זכתה לי שדי כל הקודם זכה". הרי שהרמב"ם פסק שבחצר שאינה משתמרת ועומד בצד שדהו בעינן אמירת זכתה לי, דלא כהתוספות (בבא מציעא יא. ד"ה זכתה) דס"ל שבעומד בצד שדהו לא בעינן אמירת זכתה לי, כלומר שעמידתו בצד שדהו מהניא שהחצר תהיה חצר המשתמרת שקונה שלא מדעתו.

ובביאור טעם הרמב"ם שהצריך אמירת זכתה לי בעומד בצד שדהו, אף שחצר המשתמרת קונה שלא מדעתו, י"ל שסובר דבעינן אמירת זכתה לי כדי שתהיה החצר משתמרת על ידו.[16] אך יותר נראה לבאר שיש ב' מיני קנין חצר: (א') קנין מאליו שהחצר זוכה בעדו בלי עשיית מעשה קנין, (ב') קנין ע"י מעשה קנין. ולכל קנין חצר בעינן שהחצר תהיה משתמרת. ולכן בחצר שאינה משתמרת בעינן שימור על ידי בעל החצר, והשימור נחשב למעשה קנין החצר. וכמו שבקניני הגבהה ומשיכה מעשי ההגבהה והמשיכה הם מעשי הקנין כמו כן בקנין חצר השימור הוא מעשה הקנין. ולמעשה קנין בעינן דעת קנין ולכן בחצר שאינה משתמרת בעינן אמירת זכתה לי. ובחצר המשתמרת מעצמה דלא בעינן שמירת בעל החצר הקנין הוא קנין מאליו. ולכן לא בעינן אמרית זכתה לי, דמאחר שבעל החצר אינו עושה מעשה קנין לא בעינן כוונת קנין והחצר קונה שלא מדעתו.

והנה האמוראים נחלקו בב"מ (י:) אם חצר משום שליחות איתרבאי או משום יד איתרבאי. ונראה שפירוש חצר משום שליחות איתרבאי הוא שחצר הוא קנין מאליו והחצר זוכה בעדו, שהרי בשליחות השליח עושה את המעשה ולא המשלח. ופירוש חצר משום יד איתרבאי הוא שחצר קונה ע"י מעשה קנין,

---

16 כ"כ המחנה אפרים קנין חצר סימן ב'.

שתפיסת החצר היא תפיסת בעל החצר והוא קונה ע״י קנין יד. וא״כ בגט דלכו״ע חצר משום ידה איתרבאי (לקמן עז:) חצר הוא מעשה קנין, דבגט בעינן מעשה קבלת האשה ולא סגי בקנין מאליו דכתיב ונתן בידה ועוד שגט חוב הוא לה ולכן בעינן קבלת האשה ולא מהניא זכיית החצר בעדה.

עוד איתא שם בב״מ שבקטנה ילפינן מציאה מגט ואית לה חצר משום יד ולא ילפינן קטן מקטנה ולית לקטן קנין חצר. והרמב״ם כתב (פכ״ט ממכירה ה״י),"וכן קטן שקנה מטלטלין וקנו מידו ושכר מהם המקום לא קנה עד שימשוך, לפי שאינו זוכה בדרכים שזוכין בהן הגדולים, ראיה לדבר שאין חצר של קטן ולא ארבע אמות שלו קונין לו, מפני שנתרבו מדין שליחות ולא מדין ידו כמו שיתבאר ולא יהיה הקניין או שכירות המקום גדול מחצירו, אבל הקטנה שנתרבתה חצירה מידה תקנה המטלטלין מאחרים אם קנו מידה או בשכירות מקום״. הרי שהרמב״ם השוה קניני סודר (קנו מידו) ואגב (שכר מהם המקום) לקנין חצר, דכמו שמחלקים בין קטן לקטנה בקנין חצר כמו כן מחלקים ביניהם בקניני סודר ואגב. והש״ך (חו״מ סימן רל״ה סק״ג) הקשה, ״אבל תמיה לי מה שייך לחלק בין קטן לקטנה בזה דדוקא לענין חצר מחלקינן בש״ס פ״ק דמציעא בין קטן לקטנה משום דחצר דאשה משום ידה איתרבאי דקרא ונתן בידה באשה כתיב אבל לענין קנין חליפין אין טעם כלל לחלק ביניהן״.

ועל פי דברינו יש לתרץ שהרמב״ם סובר שחצר הוא קנין מאליו בלי מעשה קנין. והרמב״ם ביאר את טעם החילוק שלקטנה יש קנין חצר ולא לקטן, שלקטנה יש קנין מאליו ולקטן יש רק מעשה קנין ולא קנין מאליו. ולכן שפיר חילק הרמב״ם בין קטן לקטנה גם בקניני סודר ואגב שהם קנינים מאליהם. שקנין סודר אינו מעשה קנין אלא קנין על ידי דעת מקנה לחוד כמו שביאר הגר״ח זצ״ל[17], וגדר קנין אגב הוא שבמקום שיש קנין על קרקע א״צ מעשה קנין על מטלטלים ולא שקנין על קרקע הוא קנין גם על מטלטלים.[18]

---

17 עיין שיעורי רבינו לקידושין ג. בענין חליפין אות ד.

18 **קנין אגב**: רבינו תלה דיון זה בגדר קנין אגב אם הקנין על הקרקע הוא קנין על המטלטלין או שא״צ קנין על המטלטלין במחלוקת הראשונים. דאיתא בב״ב עז. לענין מכירת שטר חוב שמילי במילי לא מיקנין, והגמרא מקשה ממה ששטר חוב נקנה באגב, ומתרצת דאגב שאני שמטבע שאינו נקנה בחליפין נקנה באגב. ורבינו ביאר שסברת הקושיא היתה שבאגב

אך לדברינו קשה על מ"ש לעיל, לבאר שיטת הרמב"ם דבעינן אמירת זכתה לי שדהו, שבחצר שאינה משתמרת ועומד בצד שדהו חצר הוא מעשה קנין, דא"כ למה אין לקטן קנין חצר בעומד בצד שדהו, הא יש לקטן מעשה קנין ורק קנין מאליו אין לו. ולכן נראה שלעולם ס"ל להרמב"ם שכל קנין חצר הוא קנין מאליו, אף בעומד בצד שדהו. אלא שעמידה בצד שדהו מהניא שע"י שמירתו הוא מחדש חפצא דחצר. ולזה בעינן אמירת זכתה לי שדהו שלחפצא דחצר בעינן שהשמירה תהיה בעד קנין ובלא"ה אין זה חצר. אבל לעולם קנין החצר הוא קנין מאליו, אף בעומד בצד שדהו, וכיון שאין לקטן קנין מאליו אין לו שום קנין חצר.

והש"ך שהקשה על הרמב"ם ביאר את הגמרא כפשוטו שבקטנה חצר הוא מעשה קנין (חצר משום יד) ובקטן חצר הוא קנין מאליו (חצר משום שליחות). ובין לקטן בין לקטנה אין קנין ממילא ולכן אין לשניהם קניני סודר ואגב.[19]

ליכא מעשה קנין על המטלטלין, ודמי לחליפין שאינו מעשה קנין, וא"כ מוכח ממה ששטר חוב נקנה באגב שמילי במילי מיקנין. וסברת התירוץ הוא שפירוש קנין אגב הוא שמעשה הקנין הנעשה על הקרקע נעשה אף על המטלטלין, ועל כן שטר חוב ומטבע נקנים באגב אף דהוו מילי ואינם ניקנים במילי. ורבינו ביאר הראיה ממטבע דמטבע אין גופו ממון כדאיתא בב"מ (מה:) דמטבע אינו נעשה חליפין משום דדעתיה אצורתא וצורתא עבידא דבטילא (עיי"ש ברמב"ן – הרב צבי שכטר שליט"א).

וכפירוש זה שמסקנת הגמרא היא שמעשה הקנין על הקרקע הוא מעשה קנין על המטלטלין מוכח ממ"ש התוספות שם (עז: ד"ה נקנה) שאגב הוי כמסירה ומהני לא רק בעד שטר שנכתב בשם מוכר ללוקח אלא אף בעד שטר שיש לו על אחרים. וכן מוכח גם ממה שאמרו שתירוץ הגמרא הוא שאגב נחשב כמסירה ומשיכה והגבהה, ר"ל כמעשה קנין בגופן של מטלטלין.

אולם הרא"ש כתב (שם סימן ו') שאגב אינו קונה אלא שטר שכתב המוכר בשם הלוקח ולא שטר על אחרים. ורבינו ביאר שהרא"ש סובר שאף למסקנת הגמרא אגב אינו כמעשה קנין בגוף המטלטלין. וא"כ התוספות והרא"ש נחלקו בגדר קנין אגב, אם הוא קנין על המטלטלין או שא"צ קנין על המטלטלין.

19 רבינו הוסיף שהרמב"ם כתב (שם ה"ט), "וכן אם קנו מיד הקטן או השכיר מקום המטלטלין וחזר בו לא קנה הלוקח שאין מוציאין מידי הקטן בדין". הרי שלענין מכירת קטן כתב הרמב"ם שקניני סודר ואגב לא מהנו משום שאין מוציאין מידי הקטן בדין, ולא כתב הטעם שכתב בה"י לענין קניית קטן שסודר ואגב לא מהנו משום דהוו קנינים מאליהם. ורבינו ביאר שבקנייה יש לקטן קנין דאורייתא ע"י דעת אחרת מקנה אותו ואז אומר הרמב"ם דגמרינן מחצר שמדאורייתא אין לקטן קנין מאליו ולכן אין לו קניני סודר ואגב.

אולם ממה שאמרה הגמרא דילפינן קנין חצר בקטנה מגט מוכח כפירוש הש"ך שבקטנה חצר הוא מעשה קנין. שבגט בודאי בעינן מעשה קנין דבעינן נתינה לידה למעוטי טלי גיטיך מע"ג קרקע, הרי שקנין מאליו לא מהני. ולהרמב"ם שחצר הוא קנין מאליו ודין קטנה הוא שקנין מאליו מהני קשה מהא דילפינן חצר קטנה מגט. עוד קשה ממ"ש הרמב"ם, שקטנה קונה בחצר משום "שנתרבתה חצירה מידה", דהיינו שהיא קונה בתורת מעשה קנין ולא בקנין מאליו. ולכן יותר נראה לבאר שלהרמב"ם קנין מאליו לא מהני בין בקטן בין בקטנה. וחצר הוא קנין מאליו אלא שחזינן ממה שחצר מהני לקבלת הגט שדבר שפועל קנין מאליו נחשב למעשה קנין. ומאחר דילפינן מציאה מגט גם שאר קנינים הפועלים קנין מאליו כגון סודר ואגב נחשבים למעשה קנין. ובקטן שאין לו קנין חצר אין קנין מאליו נחשב למעשה קנין, וכיון שאין לו קנין מאליו אינו קונה בסודר ואגב.

ב. קנין חצר בגנב

איתא בגמרא, תניא נמי הכי גבי גנב ידו אין לי אלא ידו גגו חצרו וקרפיפו מנין ת"ל המצא תמצא מכל מקום. ורש"י פירש (ד"ה אימא) דמיירי שנכנסה לחצרו ונעל בפניה. ונראה לפרש דבעינן נעל בפניה משום דבעינן מעשה גניבה בקום ועשה ולא סגי בחצר שהוא בשב ואל תעשה. ונעל לפניה שהוא לקיחת הממון בקום ועשה מצטרף להכניסה להחצר לעשות מעשה גניבה בקום ועשה. אך הצריכותא בגמרא בגט וגנב צ"ע, שבגט בעינן נתינה וגמרינן מונתן בידה שחצר מועיל לנתינה, ובגנב הלכה אחרת היא דלא בעינן נתינה אלא מעשה גניבה וגמרינן מהמצא תמצא שיש בחצר מעשה קנין, והוא מצורף לנעילה לפניה להיותה מעשה גניבה. וכיון דב' הלכות שונות הם קשה למה בעינן צריכותא.

עוד איתא בגמרא, וצריכא דאי אשמועינן גט משום דבעל כרחה מגרשה אבל גנב דליתיה בעל כורחיה אימא לא. ורש"י פירש (ד"ה משום דבעל כרחה),

---

אבל במכירה אין לקטן אלא קנין דרבנן בהגיעו לעונת הפעוטות. ובזה אומר הרמב"ם שלא תיקנו למכירת קטן אלא קנינים כגון משיכה והגבהה שהקנין מוציא את החפץ מרשות המוכר ומכניסו לרשות הקונה, ולא קניני סודר ואגב שאין מוציאים את החפץ מרשות מוכר ומכניסו לרשות קונה אלא שהקונה זוכה ע"י הקנין שיש לו רשות עפ"י דין להוציא את החפץ מיד הקונה, ואין מוציאים מידי הקטן בדין.

"דכי יהיב ליה נמי בידה על כרחה היא ואפילו הכי אמר רחמנא דתתגרש הלכך חצרה נמי קני לה". וצ"ע דמה טעם הוא זה שחצרה מהניא להיות כידה משום שהיא מתגרשת בע"כ. ונראה לבאר שיש בכלל הא דגט איתא בע"כ ב' דינים: (א') א"צ דעת האשה לגירושין, (ב') יש קנין יד בע"כ. שי"ל שיד אינה אלא כשהיתה נטילה מדעת ובדבר שנכנס ליד בע"כ אין כאן יד בכלל. ולזה מחדש לן הא דגט איתא בע"כ שאף בע"כ הויא יד. אך יד זו דגט דהויא בע"כ אינה יד דנטילה אלא היא יד דמעשה קוף בעלמא. ולכן הו"א שרק בגט שמועלת יד דמעשה קוף בעלמא הוי חצר כיד ובכל התורה כולה בעינן יד דנטילה ואין חצר כיד.

עוד איתא בגמרא, ואי אשמועינן גנב משום דקנסיה רחמנא אבל גט אימא לא. ונראה לבאר דהו"א שקנין גניבה תלוי בלקיחת החפץ מרשות הנגנב לרשות הגנב, ואינו תלוי בקנינים דכל התורה כולה. ובזה יש לבאר הדיעות שמשיכה שאינה קונה ברה"ר קונה בגנב[20], שמשיכה ברה"ר מהניא בגנב משום שיש בה לקיחת החפץ מהנגנב להגנב. ולפ"ז יש לפרש קנסיה רחמנא דהיינו שדיני גנב תלויים במעשה העבירה, והתורה חייבה את הגנב ע"י חצירו משום שיש בכניסת החפץ להחצר ונעילה בפניה מעשה העבירה דלקיחת החפץ, אף אם אין בה מעשה קנין, ואין ללמוד מזה שחצר מהני למעשה קנין.

מה שקנתה אשה קנה בעלה

איתא בגמרא, חצרה מה שקנתה אשה קנה בעלה. ורש"י פירש (ד"ה קנה), "לפירות להשתמש בה", דהיינו שהחצר אינה שלה לקנין משום שהוא נכסי מלוג שהבעל אוכל פירות.[21] והנה איתא לקמן (עז:) דסגי בהשאלת מקום בחצרו לקבלת גיטה אף שכל שאר זכותי השתמשות בהחצר הם שלו. ומעתה יש להקשות שאם בנכסי מלוג קנין פירות דהבעל מפקיע את זכות האשה בהחצר לקבל בו את גיטה כ"ש שכל זכותי הבעל בחצרו יפקיעו את זכותה כשהשאילה מקום לקבלת גיטה.

---

20 עיין תוספות כתובות לא: ד"ה וברשות הרבים.

21 כן פירש הריטב"א (ד"ה חצרה) את קושית הגמרא וז"ל, "קא פריך היאך קונה לה חצרה כיון שהבעל אוכל פירות".

ויש לתרץ שבהשאלת מקום בעד קבלת הגט הבעל נתן לה את זכותה בהחצר מדעתו ולכן אין שאר זכותי הבעל בהחצר סותרים את זכותה. אבל זכות האשה בנכסי מלוג אינה מחמת נתינת הבעל ולכן זכותו סותרת ומפקעת את זכותה בהחצר. ולפ״ז בהכותב נכסיו לבנו, שהאב אוכל פירות והבן הוא בעל הגוף, יש לבן זכות קנין חצר ואין זכות האב לאכול פירות מפקיעה את זכות הבן כיון שהאב נתן לבן את זכותו בהגוף.

אולם יש להקשות מהא דלקמן (עט:), שתי חצרות זו לפנים מזו פנימית שלה וחיצונה שלו ומחיצות החיצונות עודפות על הפנימיות וזרקו לה כיון שהגיע לאויר מחיצות החיצונה הרי זו מגורשת מאי טעמא פנימית גופה במחיצות החיצונה קא מינטרה. ורש״י פירש (ד״ה במחיצות), ״רגילה להשתמר הלכך משועבדות הן לה וקנו לה״. והביאור בזה הוא שחצר החיצונה הוא שלה לקבלת גיטה משום שיש לה חזקת תשמיש דהלכות שכנים במחיצות החיצונה. הרי שזכותי הבעל בהחיצונה אינם מפקיעים את זכותי האשה לקנין חצר אף שהבעל לא נתן לה את זכותיה, שהם שלה מהלכות שכנים, וקשה מ״ש נכסי מלוג שזכותו מפקעת את קניני חצר שלה.

ונראה לתרץ על פי מ״ש הגאונים שזכותי חזקת תשמיש הם מחמת מחילה[22] וא״כ הבעל נתן להאשה את זכותה בחצר החיצונה במחילתו. אך דברי הגאונים צריכים ביאור, דאיך מהני לזה מחילה, הא א״א לזכות בשום דבר ע״י מחילה, דאין במחילה דעת מקנה. אלא צ״ל שעיקר הזכיה בחזקת תשמיש היא מהלכות שכנים ומ״ש הגאונים שהיא באה מחמת מחילה היינו שע״י אי מחאתו הוא מוחל את זכותו למחות. ואף שלפירוש זה אין הבעל נותו להאשה את זכותה בחצר החיצונה מ״מ י״ל שע״י מחילתו אבד הבעל את זכותו למחות שוב אין בכח זכויותיו בהחצר להפקיע את זכותה לקנות בו.

אולם לדעת הרמב״ם במשכיר חצר לחבירו שהמשכיר זוכה בחצרו ולא השוכר (פ״ו משכירות ה״ה) צ״ע למה אין זכות תשמישו של השוכר

---

22 כדאיתא בטור ח״מ סימן קנ״ג בשם הגאונים.

מפקיעה מזכות המשכיר לקנות בקנין חצר, הא השוכר לא נתן להמשכיר את זכותו בהגוף.[23] וכן יש להקשות אף להשיטות שהשוכר קונה בקנין חצר ולא המשכיר, למה שכתב הש"ך (סימן שי"ג סק"א) דהיינו במציאה, ובדעת אחרת מקנה המשכיר קונה, וא"כ אף לדידהו קשה למה אין זכות השוכר מפקיעה מזכות המשכיר. ומעתה אם נאמר שהפקעת אכילת הפירות דהבעל את זכותי האשה בחצר נכסי מלוג הוא דין מיוחד בגט (שכן נראה ממ"ש רש"י ד"ה קנה, שהחסרון הוא ד"אכתי לא נפיק גט מידיה דבעל"), ששם בעינן שחצרה כידה כדי שתהיה נתינה לידה, יש לתרץ דחצר דמשכיר שאני שהוא חצר דממונות שבו אין תשמיש השוכר מפקיע את זכות המשכיר.

ואף אם נאמר שזכות תשמישים מפקעת את זכות קנין הגוף בחצר דכל התורה כולה ולא רק בגט יש לתרץ עפימ"ש רבינו תם (לקמן עז: בתוספות ד"ה מה שקנתה) שאשה אינה יכולה לקנות בקנין חצר בנכסי מלוג שלה אף אם אין לבעל פירות, כיון שאם מכרה או נתנה במתנה אינו קיים. שהביאור בזה הוא שמאחר שאין לאשה בעלות למכירה ומתנה, אין זכות הבעל בנכסי מלוג כקנין פירות דעלמא אלא שהוא נוגע גם לקנין הגוף, שזכות הבעל מפקיעה מקנין הגוף דהאשה. ולכן זכות הבעל מפקיעה את קנין האשה בחצרה לקנות בו. משא"כ משכיר שיש לו קנין הגוף שלם, שהוא יכול למכור וליתן במתנה, ולכן זכות השוכר אינה מפקיעה את זכות המשכיר לקנין חצר. אך אף אם נאמר שזכות הבעל בנכסי מלוג אינה אלא כקנין פירות דעלמא ואין בו משום קנין הגוף, ובפרט לדעת הר"י שם בתוספות דפליג אר"ת וסובר שזכות קנין חצר אינה תלויה בזכות למכור אלא בזכות פירות, יש לחלק שזכות הבעל בנכסי מלוג באה לו שלא בהקנאת האשה אלא בעל כרחה ולכן זכותו סותרת את קנין האשה ומפקיעתו. משא"כ זכות השוכר שבאה מחמת דעת מקנה של המשכיר ולכן אינה סותרת את זכותו. ולפ"ז במוכר שדהו לפירות יש להמוכר זכות קנין חצר, שזכות הקונה בהפירות באה לו ע"י דעת מקנה ואינה סותרת את זכות המוכר בהגוף.

---

23 אחד מן התלמידים העיר שיש לתרץ קושית רבינו דלעיל מנכסי מלוג לאושלה מקום שהגמרא אומרת דמהניא אושלא מקום רק לאחר שתירצה שגיטה וידה באין כאחד. ורבינו הסכים לדבריו, אך אמר שעדיין קשה ממשכיר ושוכר שבהם איו מקום לגיטה וידה באין כאחד.

דף עז: ידה גופיה מי קני ליה

איתא בגמרא, נהי דקני ליה למעשה ידיה ידה גופה מי קני ליה. וכתבו התוספות (ד"ה ידה), "וא"ת חצרה נמי לא קניא ליה גופיה אלא פירי וי"ל כיון דקנוי לו לפירא הוי כאילו קנוי לו גוף החצר אבל מעשה ידיה מעלמא קאתו ועוד דחצר קנוי לו בעל כרחה של אשה אבל ידיה אינם קנויים לו על כרחה דיכולה היא לומר איני ניזונית ואיני עושה". והנראה בביאור תירוצם הראשון שזכות פירות היא בגוף החצר ומעשה ידיה מעלמא קאתו דהיינו שיש לבעל זכות פירות אף קודם יציאתם לעולם, שזכותו היא בגוף הקרקע לפירות, משא"כ מעשה ידיה שאין לו זכות עד שבאו לעולם. ויש לבאר תירוצם השני או שיש לו זכות במעשה ידים אף קודם שיצאו לעולם אלא שאינם נחשבים קנין בידה משום שהיא יכולה לבטל את זכותו באמירתה איני ניזונית ואיני עושה, או שהכל תירוץ אחד, שמה שהיא יכולה לבטל את זכותו מוכיח שאין לו זכות בגוף ידיה.

ואין להקשות על מ"ש התוספות שאין לבעל קנין בידה למעשה ידים מהא איתא בנדרים (פה:), באומרת יקדשו ידי לעושיהן וכו' וכי אמרה הכי קדשה והא משעבדן ידיה לבעל דאמרה לכי מגרשה. הרי שאינה יכולה להקדיש ידיה לעושיהן משום שהם משעובדות לבעלה, ומוכח שיש לו זכותים בידיה. שלזה דייקו התוספות וכתבו, שבפירות "הוי כאילו קנוי לו גוף החצר", דהיינו שהחילוק בין פירות למעשה ידים הוא שיש לו קנין בגוף החצר לפירות ואין לו קנין בידה למעשה ידים, דאף שיש לו זכותים בידיה המונעים אותה מלהקדיש את מעשה ידיה, מ"מ אין לו קנין בגוף ידיה.

אושלה מקום

איתא בגמרא שהאשה מתגרשת בזרק לה גיטא בחצר הבעל דאושלה מקום. ופירש"י (ד"ה דאושלא), "דאושלה מקום בהצרו לקנות בו גט". ומדבריו נראה שלא השאילה את החצר אלא לקנין ולא להשתמשות. וכן מוכח ממ"ש הגמרא דחד מקום מושלי אינשי תרי מקומות לא מושלי אינשי, שאם השאילה את החצר לתשמיש היה להדין להתלות באם השתמשה לפניו בב' המקומות, שאז פשיטא שהשאילה את שניהם והיא מגורשת.

אע"כ שהשאילה את החצר רק לקנין, ויש בזה חידוש, שחצר קונה אף אם הוא קנוי ללוקח רק כדי לקנות בו.

והנה הראשונים נחלקו במשכיר חצר לחבירו מי זוכה במציאה שנפלה לתוכה. שרש"י (ב"מ קב. ד"ה בחצר) והראב"ד (פ"ו משכירות ה"ה) סברי שהשוכר זוכה בה והרמב"ם (שם) סובר שהמשכיר זוכה בה. ונראה שמחלוקת זו היא רק בחצר המושאל או מושכר לתשמיש אבל במושאל או מושכר לקנין בודאי קנה השוכר שלזה השאילו או השכירו.

עוד יש לומר שהשואל או שוכר לקנין קונה מדין פועל, דכמו דמהני שכירת פועל ללקט מציאות (ב"מ יב:) שהפועל עושה קנין הגבהה והשוכר קונה ע"י הגבהתו, כמו כן מהני שכירת חצר שהחצר נעשה כפועל שלו והשוכר קונה ע"י כניסת המציאה להחצר. אולם זה לא יועיל אלא למציאה ולא בגט. שבגט בעינן נתינה לידה ולא קנינים שנעשים ע"י האשה דהוו כטלי גיטיך מע"ג קרקע.[24] ולכן זכיתה בתורת פעולה לא מהניא, ובעינן דוקא תורת חצר דהויא כידה.

עומדת בצד חצרה

א. טעמא דעולא

איתא בגמרא, אמר עולא והוא שעומדת בצד ביתה ובצד חצרה ר' אושעיא אמר אפילו היא בטבריא וחצרה בציפורי היא בציפורי וחצרה בטבריא מגורשת. והגמרא ביארה שטעם עולא הוא, כידה מה ידה בסמוכה אף חצרה בסמוכה. ודין עולא הוא דין מיוחד בגט, שאף שבדיני ממונות חצר המשתמרת קנה אף באינו עומד בצדו, ואף אם חצר הוא מטעם יד היינו דבעינן תפיסת ידו, ובעד תפיסה אמרינן דחצר המשתמרת כידא אריכתא היא (עיין נמוק"י בב"מ ה: ד"ה ראה בשם הרנב"ר) ולא בעינן עומד בצדו. אבל בגט סובר עולא דלא סגי בתפיסה בידה אלא בעינן בידה, דנתינה מידו לידה מחייב שיהיה בידה ממש, ולזה בעינן עומדת בצד חצרה. ורב אושיעא סובר שידה אריכתא מהניא גם בעד ידה ממש ולכן לא בעינן עומדת בצדה.

---

24 עיין בספר שיעורי הרב גיטין ח"א עמ' רנ"א-רנ"ב.

והנה הרמב"ם כתב (פ"ה מגירושין ה"ב), "הזורק גט לאשתו לתוך חצרה, אם היתה עומדת שם בצד חצרה נתגרשה, ואם לאו לא נתגרשה עד שתעמוד בצד חצרה ואף על פי שהיא חצר שישתמר הגט בתוכה שחובה היא לה הגירושין ואין חבין לאדם אלא בפניו". הרי שהרמב"ם כתב טעם אחר לעולא, שגט חוב הוא לה ואין חבין לאדם אלא בפניו, שהוא הטעם לעולא שהוזכר בסוגית הגמרא בב"מ (יב.), ולא כתב טעם סוגית הגמרא דידן, דמה ידה בסמוכה אף חצרה בסמוכה.

והנה בפשטות נראה שסוגיות אלו אינם חלוקות. שהסוגיא בב"מ מבארת שחצר שאינה עומדת בצדה לא מהניא מטעם שליחות משום שגט חוב הוא לה. וסוגיא דידן מבארת דלא מהניא מטעם יד משום מה ידה בסמוכה אף חצרה בסמוכה. אבל אין זה מספיק לבאר דברי הרמב"ם שלא הזכיר אלא הטעם שהוזכר בהסוגיא בב"מ שגט הוא חוב ולא הזכיר הטעם שהוזכר בסוגיא דידן. אלא נראה שהרמב"ם סובר שגם טעם סוגיא דידן דמה ידה בסמוכה אף חצרה בסמוכה תלוי במה שגט הוא חוב. והביאור בזה הוא שבדבר שהוא זכות, שאז הוא רוצה שהחצר יחזיק את החפץ בעדו, מהניא חצר כידא אריכתא שהחפץ הוא בידו ממש. ולכן אם גט היה זכות היתה מגורשת אפילו באינה עומדת בצדה מטעם יד. ולזה אמרינן שגט חוב הוא לה והיא אינה רוצה שהחצר יחזיק בהגט בעדה ולכן החצר אינה כידה ממש.[25] ולכן הזכיר הרמב"ם הטעם דגט חוב הוא לה שמטעם זה לא מהניא חצר לא מטעם שליחות ולא מטעם יד. ובעומדת בצד חצרה הנתינה לתוך החצר היא כנתינה לידה ממש, והיא מתגרשת בנתינת הגט לידה אף שגט הוא חוב.[26]

ב. זרק לה מדעתה

כתב הרשב"א (ד"ה אמר עולא), "והיכא דזרק לה מדעתה ומרצונה בחצר המשתמרת לדעתה אע"פ שאינה סמוכה לה איכא למימר דמודה עולא דמגורשת." והרשב"א מבאר מה דמהני זרק לה מדעתה ומרצונה שא"צ עומרת

---

25 רבינו הוסיף שלפ"ז פירוש מ"ש הגמרא בב"מ שגט חוב הוא לה ואין חבין לאדם אלא בפניו אינו ענין לאין חבין דעלמא שפירושו שאחר אינו זוכה בעדו, אלא פירושו שמאחר שגט הוא חוב אין ידא אריכתא כידה ממש.

26 עיין ר"ן (לט: בדפי הרי"ף ד"ה חצר).

בצד חצירה בב׳ אופנים: (א׳) אמירתה תזכי לי חצרי מהניא לשנות גט מחוב לזכות. והרשב״א אומר שאמירתה מהניא לאחר זריקת הגט לחצרה.[27]

והר״ן חלק על הרשב״א בזה וכתב (מ. בדפי הרי״ף), ״לא ידעתי היאך היא מתגרשת דהא בשעה שזרקו שם חצר לא הוי שליח דידיה ולא שליח דידה ואין לך לומר אלא כאלו נתנו בידה לפקדון״. ונראה שהרשב״א סובר שע״י אמירתה לאחר זריקת הגט להחצר איגלאי מילתא למפרע שבשעת זריקת הגט היתה קבלת הגט זכות לה. והר״ן סובר או דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע או שקבלת הגט היא חוב בכל אופן ואי אפשר לעשותה זכות. ויש להעיר שממ״ש הר״ן שם דהוי כאלו נתנו בידה לפקדון מוכח שסובר שאף שחצר שאינה סמוכה לו לא מהני בעד גירושין מ״מ הוא קונה בעד מעשה נתינת הגט. שהיה מקום לומר שמאחר שגט הוא חוב אין חצר שאינה סמוכה שדינו כשליח מועיל כלל דאין חבין לאדם אלא בפניו, ואין כאן אף קבלה מיכנית של הגט בלי גירושין. לזה אומר הר״ן שהוא כפקדון, דהיינו דדמיא לכנסי שטר חוב זה כמו שבארנו לעיל (עז. בסוף ענין ונתן בידה אות א.) דהויא קבלת הגט בלי גירושין. וכן מסתבר שאין בקבלת הגט בלי גירושין חוב שלא יועיל חצר שאינה סמוכה לו, שרק חלות הגירושין היא חוב ולא קבלה מיכנית של הגט.

(ב׳) ואח״כ אומר הרשב״א שהיא מגורשת באינה עומדת בצד חצרה ע״י אמירתה תזכי לי חצרי משום שחצר לא גרע משליחות והחצר נעשה כעין שליח לקבלה. וצ״ל שעכשיו סובר הרשב״א שקבלת הגט היא חוב בכל אופן וא״א לעשותה זכות ע״י אמירתה ולכן זכייה לא מהניא ובעינן מינוי שליחות. ולזה אומר הרשב״א שאמירתה תקנה לי חצרי הוא כמינוי החצר לשליח לקבלה, ובזה בודאי בעינן שאמירת תזכי לי חצרי שהיא מינוי השליחות תהיה לפני זריקת הגט להחצר. אך מה שאומר הרשב״א שאפשר למנות חצר לשליח לקבלה הוא קשה, דמאחר ששליחות חצר היא שליחות בלי מינוי אין לה להועיל אלא בזכות מטעם זכיה מדין שליחות, ובחוב אין שליחות אלא על ידי מינוי. ולכן בגט שהוא חוב א״א שתהיה חצר משום שליחות. ובכלל שונה שליחות חצר משליחות דעלמא, שבשליחות דעלמא השליח הוא העושה את

27 רבינו הקשה למה לא תלה הרשב״א השאלה אם אפשר לשנות גט מחוב לזכות בשאלת הגמרא ביבמות (קיח:), המזכה גט לאשתו במקום יבם מהו.

המעשה ומעשה השליח מהני להמשלח. ובחצר א״א לומר שהחצר עושה את המעשה אלא בעל החצר הוא העושה את מעשה, דהיינו שהוא תופס בהחפץ שבתוך החצר. וא״כ שליחות החצר היא שליחות לעשות את בעל החצר לבעל המעשה, ובזה היא שונה משליחות דכל התורה כולה. ובפשטות היה נראה ששליחות מחודשת זו אינה מועלת בלי מינוי אלא בזכות ולא בגט שהוא חוב.

אלא צ״ל שהרשב״א סובר שחצר משום שליחות איתרבאי פירושו שחצר מועיל לכל מה ששליח מועיל. ולכן חצר מועיל בזכות שלא מדעתו ובחוב מדעתו. ואין זה מינוי דא״א שיהיה חלות מינוי לחצר, אלא שכמו שאמירת זכה לי גיטי היתה מועלת למינוי שליח לקבלה כמו כן אמירת תזכי לי חצרי מועלת שתתגרש מדין חצר משום שליחות איתרבאי.

ובסוף דבריו אמר הרשב״א שאמירתה מהניא דלא בעינן עומדת בצד חצרה רק כשאמרה תקנה לי חצרי שאז יש להחצר דין שליח לקבלה. ועולא שהצריך עומדת בצד חצרה מיירי באומרת ניחא לי שתזרוק לי בחצרי שזה לשון שליחות להבאה. ונראה לבאר שהרשב״א סובר שאין לומר שחצר מדעתה לא גרע משליח ע״י מינוי אלא באומרת לשון מינוי שליח לקבלה שקבלתו הוא בעד גירושין ולכן זריקת הגט להחצר מהניא שתהיה להאשה תפיסת הגט. אבל באומרת לשון שליח להבאה שקבלתו היא מעשה מיכני דפעולת קבלה בלי גירושין כמו שבארנו אליבא דהרמב״ם (לעיל עז. בסוף ענין ונתן בידה אות א.), ס״ל לעולא שאין לחצר שליחות כזו ובעינן חצר מדין יד, ולזה בעינן עומדת בצד שדהו. ורב אושעיא פליג וסובר שמאחר שפירוש חצר משום שליחות איתרבאי הוא שחצר מועיל לכל מה ששליח מועיל לכן יש לחצר אף שליחות להבאה והיא מתגרשת אפילו היא בטבריא וחצרה בציפורי. ואף שבשליח להבאה אין האשה מתגרשת עד שיגיע הגט לידה היינו משום שיש להשליח תפיסה שאינה תפיסת האשה. ולכן יש בגירושין ע״י שליח להבאה שתי קבלות: קבלת השליח שאז השליח תופס והאשה אינה תופסת ולכן קבלתו היא קבלה בלי גירושין, וקבלת האשה שאז האשה תופסת ולכן קבלתה היא לשם גירושין. אבל בחצר אין שתי קבלות, דחצר אין לו תפיסה לעצמו שאינה תפיסת האשה אלא כניסת הגט להחצר פועלת תפיסת האשה, ולכן בחצר שני הקבלות נגמרות בבת אחת, והגירושין חלים בכניסת הגט להחצר.

ג. ספיקות הרשב"א

כתב הרשב"א (ד"ה והיכא דקימא), "והיכא דקימא בצד ביתה וזרקו לה בתוך ביתה ושלא מדעתה איפשר לומר דמגורשת אם זרקו לה בפני עדים ואמר להם ראו גט שאני נותן לאשתי, דומיא דידה, וכעדותו של ר' יוחנן בן גודגדה שהעיד על חרשת שהשיאה אביה שהיא יוצאה בגט ולא דמי לישנה דהכא אית לה יד לזכות לה וכיון דיש לה יד אף חצרה קונה לה דומיא דידה, דידה אלו נתנו לה סתם ואמר לעדים ראו גט שאני נותן לאשתי ודאי מגורשת, דלא אמרו אינה מגורשת אלא בישנה דלאו בת אגרושי היא אבל נעורה דבת אגרושי היא מגורשת וה"ה לחצרה".

ובפשטות כוונת הרשב"א במה שהזכיר עדותו של רבי יוחנן בן גודגדא היא למ"ש הגמרא לעיל (נה.), שלדברי רבי יוחנן בן גודגדא אמר לעדים ראו גט זה שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זו מגורשת. והרשב"א אומר שאפשר ללמוד משם שכמו כן מהניא אמירה לעדים בזרק לתוך חצרה שלא מדעתה. אך צ"ע דלכאורה דמיון זה פשוט הוא, שכמו שהודעת העדים מהניא ביד יש לה להועיל בחצר שהוא מטעם יד, ולמה כתבו הרשב"א בלשון אפשר. ונראה לבאר שספקת הרשב"א הוא שהטעם שחצר מהני לגירושין הוא משום שתפיסתו נחשבת לתפיסת האשה, ואולי אי אפשר להאשה להחשב לתופסת בגט בזמן שאינה יודעת שזה גט, ואז אי אפשר לתפיסת החצר להיות כתפיסתה.

עוד כתב הרשב"א, "וכן נמי צ"ע בין לעולא בחצרה הסמוכה בין לר' הושעיא בשמורה לדעתה אם זרקו לה בחצרה והיא ישנה אם היא מגורשת דאיכא למימר דלא עדיפא מידה, ומסתברא הואיל ואין לה יד אין לה חצר". הרי שלחד צד בספק הרשב"א יש לישנה חצר אף שאין לה יד, שיתכן שחצר הוא כיד האשה ותפיסת החצר נחשבת לתפיסתה אף בזמן שאין לה קנין יד. והביאור בזה הוא שישנה אין לה יד משום שאין לה תפיסה, דתפיסת חפץ צריכה לכלול שמירת החפץ מחטיפה על ידי אחר, וישנה אינה שומרת את הגט. אבל בחצר המשתמרת אינו מחוסר שמירה ולכן אין חסרון בישנה, ושפיר יכולה תפיסת החצר ליחשב כתפיסת ישנה. הרי שסברת צד זה בספק השני של הרשב"א היא הפוכה מסברת הצד בספקו הראשון שתפיסת חצר אינה יכולה

להיות כתפיסת אשה שאינה יודעת שזה גט. והרשב״א הסיק בספקו השני שכיון שחצר מטעם יד, במקום שאין לה יד אין לה הצר.[28]

דף עח. כנסי שטר חוב זה

איתא במתני׳, אמר לה כנסי שטר חוב זה או שמצאתו מאחוריו קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטיך. וכבר ביארנו[29] שאין בזה משום טלי גיטיך מע״ג קרקע משום שקבלתה בשעת אמירתו כנסי שטר חוב נחשבת קבלת הגט אף שאין בה גירושין והכי סגי שלא יהיה בזה משום טלי גיטיך מע״ג קרקע. וכשהאשה עדיין מחזקת בהגט בשעת אמירתו הא גיטיך אז הנתינה נגמרת ופועלת את הגירושין. ולדברינו יש לבאר את שיטת רבי שמעון בן אלעזר שבכנסי שטר חוב זה לא סגי באמירת הא גיטיך ובעינן שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה, שרבי שמעון בן אלעזר סובר שא״א לקבלת הגט שלא לשם גירושין לפעול את הגירושין אח״כ.

והגר״ח זצ״ל ביאר אחרת עפ״י מה שיסד שעיקר נתינת הגט הוא שהבעל יגרום ויעשה שהאשה תהיה תופסת הגט, וא״צ מעשה נתינה להדיא מידו לידה. ועפי״ז ביאר הגר״ח שבכנסי שטר חוב יש נתינת הגט אריכתא. שאף שנתינת הגט דמעיקרא לא היתה בתורת גירושין אבל אמירת הא גיטיך אח״כ עשתה שהנתינה דמעיקרא גרמה שהאשה תהיה תופסת הגט, וא״כ הבעל גרם ועשה את תפיסתה בהגט. ונראה שלדברי הגר״ח לא פליג רבי שמעון בן אלעזר על היסוד שעיקר נתינת הגט הוא שהבעל יגרום ויעשה שהאשה תהיה תופסת בהגט, אלא שסובר שנתינת הגט צריך להיות בבת אחת וא״א לנתינתו דמעיקרא שלא היתה בתורת גירושין להצטרף לתפיסת האשה בהגט בשעת אמירתו הא גיטיך להחשיב את הבעל לגורם את תפיסת האשה בהגט.

והנה לדברי הגר״ח יש נתינה אחת של עשיית האשה לתופסת בהגט, ולדברינו יש ב׳ מעשי נתינה: נתינה מיכנית שלא לשם גירושין ונתינה הגומרת

---

28 רבינו הוסיף שספקת הרשב״א אינו אלא לשיטתו שפסול ישנה הוא משום שאין לה יד. אבל לשיטת הרמב״ם שישנה פסולה משום שהנתינה לא היתה לשם גירושין ולשיטת התוספות שישנה פסולה משום שמשלהה וחוזרת (עיין לקמן עח. ריש ענין נתן בידה והיא ישנה) בודאי אין מקום להתספק שתועיל זריקה לחצרה.

29 לעיל עז. בסוף ענין ונתן בידה.

את הגירושין. והנה לעיל הקשינו בענין שליח להבאה[30] למה אין בקבלת האשה את הגט הגט משום טלי גיטיך מע"ג, הא אין קבלתה מן הבעל או משלוחו, ותירצנו שנתינת הבעל להשליח להבאה היא נתינה מיכנית ונתינת השליח להאשה גומרת את הגירושין. אך זה ניחא רק לדברינו, ולדברי הגר"ח קושיתינו במקומה עומדת.

והגר"ח הוכיח את יסודו מהא דלעיל (כא.), כתב לה גט ונתנו בחצרו וכתב לה שטר מתנה עליו קנאתהו ומתגרשת בו. שאם בעינן מעשה נתינה מידו לידה קשה איך מהני כתיבת שטר מתנה על החצר לנתינת הגט, הא אין כאן נתינה מידו. ומה שחצר מטעם יד אינו אלא לענין קבלתתה בחצרה שחצרה כידה אבל לא לענין נתינתו שאין הגט נחשב בידו בשעה שהוא בחצרו, שרק חצר הקונה הוא כידו ולא חצר המקנה. ומזה הוכיח הגר"ח דלא בעינן נתינה מידו לידה וסגי במה שהדעת מקנה שלו בהקנאת החצר עשה שהגט יהיה תפוס בידה.

עוד יש להוכיח כהגר"ח מהא דסוגיין דערק לה חרציה ושלפתיה, שהבעל רק סייע לקבלתה את הגט ואין בזה נתינה ממש. ואם היינו צריכים נתינה מידו לידה היה דין ערק לה חרציה תלוי בסוגית הגמרא בשבת (צג.) דמסייע אין בו ממש, שהוא גדר בפעולות דכל התורה כולה ולא דין מיוחד במלאכות שבת שהרי הגמרא צירפו שם גם לענין מדרס הזב. אלא מאחר שבגט לא בעינן נתינת הבעל בתורת פעולה דכל התורה כולה אלא קבלת האשה ע"י גרמת הבעל שפיר יש במסייע ממש. עוד יש להעיר שלשונות הרי זה גיטיך והתקבלי גיטיך מובנות שפיר לדברי הגר"ח שבזה הבעל מדגיש שהיא מקבלת את גיטה ותופסת בו מחמת נתינתו, ויש בזה קיום נתינה בתורת גירושין.

נתן בידה והיא ישנה

איתא במתני', נתן בידה והיא ישנה ניעורה קוראה והרי הוא גיטה אינו גט עד שיאמר לה הא גיטיך. והראשונים נחלקו בטעם הדין שנתינת הגט כשהיא ישנה לא מהניא. הרמב"ן כתב (ד"ה אמר לה), "וישנה נמי לאו בת איגרושי היא

30 לעיל עז. בענין ונתן בידה.

שאין לה יד לזכות בגט״, דהיינו שנתינה כשהיא ישינה לא הויא נתינה משום שאינה פועלת תפיסת האשה בהגט. והתוספות (ד״ה אינו גט) כתבו שהחסרון הוא שמשלחה וחוזרת. והרמב״ם כתב (פ״א מגירושין ה״ט), ״ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין, שנאמר ספר כריתות ונתן בידה שיתן אותו בתורת ספר כריתות, אבל אם נתנו לה בתורת שהוא שטר חוב או מזוזה או שנתנו בידה והיא ישנה ונעורה והרי הוא בידה אינו גט״. הרי שהרמב״ם סובר שיש דין מיוחד בגירושין דבעינן נתינה לשם גירושין, והחסרון בישנה הוא שהנתינה לא היתה לשם גירושין.

עוד כתב הרמב״ם (שם ה״י), ״אמר לעדים ראו גט שאני נותן לה וחזר ואמר לה כנסי שטר חוב זה הרי זה כשר, שהרי הודיע את העדים שנתנו בתורת גירושין״, וזה דינו של ר׳ יוחנן בן גודגדה (לעיל נה.) שבכנסי שטר חוב מהניא הודעת הבעלים את העדים שנתנו בתורת גירושין. אך ממה שלא הזכיר הרמב״ם שם נתן לה כשהיא ישנה משמע שהודעת הבעל את העדים לא מהניא אלא בכנסי שטר חוב זה ולא בישנה, וצ״ע למה. ונראה לומר שהחסרון בכנסי שטר חוב הוא שהנתינה לא היתה לגירושין, ולזה מהניא אמירתו להעדים שהיא מצטרפת להנתינה לעשותה לשם גירושין. אך זה רק בכנסי שטר חוב זה שהנתינה היתה לאשה הראויה לנתינה לשם גירושין אבל בישנה שאינה ראויה לנתינה לשם גירושין הנתינה מופקעת מלהיות לשם גירושין ואי אפשר לאמירתו לעדים להועיל.

אולם לדברינו קשה למה בעינן גזירת הכתוב דמשלחה ואינה חוזרת למעוטי שוטה (יבמות קיג:) תיפוק ליה דאינה ראויה לנתינה לשם גירושין. ונראה לתרץ דבעינן גזירת הכתוב דלא מהניא אמירת הא גיטיך לשוטה לאחר שתתפקח, דלא כישנה שמהניא אמירת הא גיטיך כשתיעור כדאיתא במתני׳. דשוטה שאני מישנה, שהחסרון בשוטה הוא בהגברא שמופקעת היא מנתינה לשם גירושין ולכן אין נתינת הגט כלום. משא״כ ישנה שהגברא אינה מופקעת מנתינה לשם גירושין דיכולה היא להתגרש כשתיעור ולכן מהניא הנתינה להיות מעשה מיכני דנתינה בלי גירושין, והגירושין יכולים להגמר באמירת הא גיטיך.

אולם לדעת הרמב"ן ודעימיה שהחסרון בישנה הוא שאין לה יד לזכות בגט צ"ע איך תועיל אמירת הא גיטיך כשתיעור הא אין מעשה הנתינה כלום. דבשלמא לדעת הרמב"ם שישנה אינה גברא המופקעת מגירושין ועדיין יש לה יד ניחא הא דמהני אמירת הא גיטיך דמאחר שיש לה יד שפיר יכול מעשה הנתינה להועיל, אבל לדעת הרמב"ן קשה, וצ"ע.

והתוספות דס"ל שהחסרון בכנסי שטר חוב זה ובישנה הוא שמשלחה וחוזרת לא ס"ל דין המיוחד של הרמב"ם דבעינן נתינה לשם גירושין. והא דמהני בכנסי שטר זה הודעת הבעל להעדים שהוא נותן לה גט צ"ל שיכולת העדים להודיע לה שזה גט עושה את הנתינה לנתינה של שילוח.[31] וא"כ לכאורה פליגי התוספות על הרמב"ם וסברי שהודעת הבעלים להעדים מהניא גם בישנה. אך יתכן לבאר שהתוספות לא פליגי אהרמב"ם, די"ל דמוכח ממ"ש התוספות שיש בכנסי שטר חוב זה פסול משלחה ואינה חוזרת שהם סוברים כרבינו תם שמשלחה ואינה חוזרת אינו חסרון בהגברא שהיא מופקעת מחלות גירושין אלא במעשה הנתינה, דבודאי אין חסרון בהגברא בכנסי שטר חוב זה. ועפי"ז י"ל שהתוספות חילקו בין כנסי שטר חוב זה לישנה כעין חילוקו של הרמב"ם, שבכנסי שטר חוב זה שהאשה ראויה לנתינה של שילוח מהניא הודעת העדים לעשות את הנתינה לנתינה של שילוח, אבל בישנה שאינה ראויה לנתינה של שילוח הנתינה מופקעת מלהיות נתינה של שילוח וא"א להודעת העדים להועיל.

עוד כתבו התוספות, "ר"י היה מצריך לנותן גט לאשתו לומר הי גיטיך וגם הרי את מותרת לכל אדם כדמשמע בהמגרש (לקמן דף פה:) שהיו רגילים לומר ג"כ ודן". ונראה שרבי יהודה הצריך כתיבת ודין בגט מדין המיוחד דספירת דברים בגט, דבשטרי קנין א"צ לכתוב שהשטר פועל את הקנין.[32]

---

31 רבינו הוסיף שהיא מגורשת אף אם העדים מתו מיד ולא הספיקו להודיע לה שזה גט, דסגי ביכולת העדים להודיע לה להיות נתינה של שילוח וא"צ הודעה האשה בפועל.

32 רבינו הוסיף שכמו כן הא דבעינן שם האיש והאשה בגט הוא מדין המיוחד דספירת דברים. ועיין בר"ן לעיל ט: בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן תו בגמרא ההוא גברא ובספר שיעורי הרב גיטין ח"א עמ' רכ"ה-רכ"ו.

עוד אמר רבינו שהקשה לאביו הגר"מ זצ"ל למה אמר הרמב"ם שאחד מעשרה דברים שהם עיקר בגירושין הוא שיגרש בכתב (פ"א מגירושין ה"א) הא בעינן כתב בכל שטרות, ואין זה

ולכאורה דין ספירת דברים הוא רק בכתיבת הגט ואין לה מקום בנתינתו. אבל ממה שהצריך הר״י אמירת ודין והי גיטיך בנתינה מוכח שסובר שיש הלכה של ספירת דברים גם בנתינה. ודבר זה מובן לשיטת הרמב״ם דבעינן נתינה לשם גירושין אבל להתוספות שא״צ נתינה לשם גירושין וא״צ לידע שזה גט אלא כדי שתהיה משלחה ואינה חוזרת לכאורה אין טעם להצריך אמירה מיוחדת שהוא שמגרשה בגט זה. אך י״ל עפימ״ש לעיל שאליבא דהתוספות משלחה ואינה חוזרת הוא דין במעשה הגירושין שהוא צריך לפעול שהאשה תהיה אינה חוזרת. וא״כ התוספות סוברים כהרמב״ם שמעשה הגירושין צריך להיות בתורת גירושין ולזה בעינן ספירת דברים דודין והי גיטיך בשעת הנתינה.

חצר מהלכת

א. גדרו

איתא בגמרא, כתב לה גט ונתנו ביד עבדה ישן ומשמרתו ה״ז גט ניעור אינו גט דהויא ליה חצר המשתמרת שלא לדעתה ישן ומשמרתו הרי זה גט אמאי חצר מהלכת היא וחצר מהלכת לא קנה. ונראה לחקור בגדר קנין חצר, אם חצר קונה בתורת קנין ממון מחודש או שאינו קנין אלא שקנה משום שהחפץ הוא ברשותו. ונראה שאם חצר קונה משום שהחפץ הוא ברשותו שפיר מובן החסרון דחצר מהלכת שאז אין החפץ נחשב ברשותו. אבל אם הוא קנין ממון מחודש קשה למה אין חצר מהלכת קונה.

ועפ״י חקירה זו בגדר קנין חצר יש לבאר את דברי הרמב״ם בענין עבד ישן. שהרמב״ם כתב (פ״ה מגירושין הי״ז), ״נתן הגט ביד עבדה וכו׳ והוא ישן והיא משמרתו הרי זה פסול״, הרי שהגט פסול מדרבנן ולא בטל מדאורייתא. ובהלכות מכירה כתב הרמב״ם (פ״ג הי״ב), ״המקנה עבדים ומטלטלין כאחד וכו׳ החזיק בעבדים לא קנה המטלטלין אלא אם כן היו המטלטלין על גב העבד והוא שיהיה כפות שהרי אינו יכול להלך״. הרי שבמכירה הצריך הרמב״ם כפות, ומשמע דישן לא מהני. וצ״ע דמאחר

דין מיוחד בגט. ותירץ שיש דין מיוחד דכתב בכתיבת אותיות הגט ולכן חק תוכות פסול (לעיל כ.) וגם יש ראשונים שהצריכו מוקף גויל באותיות הגט (רמב״ן לעיל כ:) ויש שהצריכו כתיבת תגין (ריב״א הובא במרדכי סימן שט״ז), משא״כ בשאר שטרות.

שפסול ישן בגט הוא מדרבנן, צריך להיות שבמכירה ישן קונה, דבגט יש טעם לגזור ולפסול אבל אין טעם לגזור במכירה.

אלא נראה שהרמב"ם חילק בדין חצר בין גט ומתנה למכירה. שרק בהלכות גירושין ובהלכות זכיה ומתנה (פ"ד ה"ח) הזכיר הרמב"ם חצר כקנין בפני עצמו, ובהלכות מכירה הוא מביאו רק בתוך ההלכות של קנין אגב. ולכן נראה שדין חצר בתור מעשה קנין הוא רק בגט ומתנה ומציאה. ובמכירה חצר אינו בתורת מעשה קנין אלא הוא קנין רשות. והביאור בזה הוא על פי מ"ש הרמב"ם בהלכות מכירה, (פ"ג ה"ו), שאף שמעות אינם קונות במטלטלין, "אם היה ביתו של לוקח שיש בו החפץ שנמכר מושכר למוכר, לא תקנו לו חכמים משיכה, שהרי המקח ברשות הלוקח, ומשנתן את הדמים נקנה המקח ואין אחד מהן יכול לחזור בו". ונראה שאין הביאור בזה שהמעות קונות כשהחפץ ברשות הלוקח, אלא שמכר נקנית ע"י כניסת החפץ ברשות הקונה שמועיל לאחר תשלומי דמי החפץ. וכן הוא משמעות לשון הרמב"ם (שם ה"ז), "וכן השוכר המקום שאותן המטלטלין הנמכרין מונחין בו קנה, ואין אחד מהן יכול לחזור בו ואע"פ שלא הגביה ולא משך ולא נמסרו לו, שהרי נעשה ברשותו", שממ"ש שהרי נעשה ברשותו משמע שיש קנין מיוחד של רשות.

ועפי"ז נראה שבמכירה אין חצר מעשה קנין אלא היכי תימצי שמטלטלין הצבורים בקרקע הקונה או בידו של עבד כפות של הקונה יוצאים מרשות מוכר ונכנסים לרשות לוקח, ואין זה ענין לקנין חצר בתורת יד או שליחות. ולכן סובר הרמב"ם שבמטלטלין הצבורים בקרקע לא בעינן אמירת לך חזק וקני ורק באינם צבורים צריך לומר לך חזק וקני (רמב"ם שם ה"ט ועיי"ש בהשגות הראב"ד). דלא בעינן אמירה אלא באינם צבורים שנקנים בקנין אגב ולא בצבורים שאינם נקנים בקנין אלא ע"י היותם ברשותו. ובזה מובן למה יש דין חדש שכליו של לוקח קונים לו (פ"ד ממכירה ה"א) ואין אומרים שזה בכלל קנין חצר. שכליו של לוקח לא מהנו במכירה משום חצר אלא משום שיש בכניסת החפץ לכליו של קונה יציאה מרשות מוכר וכניסה לרשות לוקח. ולכן האריך שם הרמב"ם וכתב, "והרי זה כמי שהגביהן או כמי שהונחו בתוך ביתו", שבזה הוא מסביר שאף שהכלי עומד בסימטא מ"מ ההפץ שבתוך הכלי נחשב כנכנס לרשות קונה.

ולכן לא הזכיר הרמב״ם דבעינן חצר משתמרת או עומד בצד חצרו ולא חילק בין קטן לקטנה אלא בהלכות זכיה ומתנה ולא בהלכות מכירה. שבמכר קנין חצר הוא משום רשות ואינו משום יד או שליחות ולכן לא בעינן משמרת ולא חילקו בין קטן לקטנה אלא בחצר שהוא משום יד או שליחות. ובזה מתורצת קושייתינו למה פסל הרמב״ם ישן במכירה אף שפסולו בגט אינו אלא מדרבנן. וזה עפ״י מה שביארנו לעיל שמהלכת הוא חסרון רק אם חצר הוא מטעם רשות ולא אם הוא מעשה קנין. ולכן בגט שחצר הוא מעשה קנין אין פסול ישן שהוא חצר מהלכת אלא מדרבנן, אבל במכירה שחצר הוא מטעם רשות חצר מהלכת לא קנה מדינא ולכן ישן פסול. ולדברינו יש להסתפק אם חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו במכר. שהרמב״ם לא הזכיר שחצרו קונה לו שלא מדעתו אלא בהלכות גירושין ובהלכות זכיה ומתנה. ויש מקום לומר שבמכר שחצר הוא משום רשות אין חצר קונה אלא מדעת.

ב. עבדים הוקשו לקרקעות

איתא ברש״י לעיל (כא. ד״ה וחצר), ״וחצר מהלכת לא קנה – דכי אמור רבנן חצרו של אדם קונה לו לאו בחצר מהלכת אמור דשאני מקרקעי דניידי ממקרקעי דלא ניידי״. ובפשטות נראה שרש״י בא לבאר למה יש בעבדים חסרון חצר מהלכת הא עבדים הוקשו לקרקעות ויש להם שם קרקע להפקיע דין חצר מהלכת. וכה״ג מצינו לדעת רוב ראשונים שעבדים אינם נגזלים[33], שאף דמסברא יש לומר שעבדים נגזלים דדמו למטלטלין דאפשר לגוזלם כיון דניידי מ״מ שם קרקע שלהם מפקיע מהם דין גזילה. ואף לשיטת הרי״ף שעבדים נגזלים יש לחלק בין שם קרקע לחפצא דקרקע שלעבד יש שם קרקע אך אינו חפצא דקרקע כיון שהוא מיטלטל. ולכן אין נשבעין על העבדים ואין להם אונאה ששבועה ואונאה תלוים בשם קרקע, אבל גזילה תלויה בחפצא דקרקע לדעת הרי״ף.[34] ולזה אומר רש״י דמסתברא שחצר מהלכת תלוי בשם קרקע ולכן י״ל ששם קרקע דעבדים מפקיע מהם דין חצר מהלכת.

---

33 כ״כ הש״ך חו״מ סימן שס״ג סק״ט.

34 עפי״ז תירץ רבינו קושית התוספות בב״ק (יב. ד״ה אנא). דאיתא שם שעבדים אינם כקרקעות לענין פרוזבול וקנין אגב. והתוספות הקשו ע״ז ממה שעבדים כקרקעות לענין שבועה. ורבינו אמר שיש לתרץ ששבועה תלויה בשם קרקע ויש לעבד שם קרקע, ופרוזבול וקנין אגב תלויים בחפצא דקרקע ועבד אינו חצפא דקרקע.

ולזה אומר רש״י דשאני מקרקעי דניידי ממקרקעי דלא ניידי. ונראה לבאר כוונתו שחצר מהלכת אינו חסרון בשם חצר אלא בצירוף החצר לבעל החצר, שאין לבעל ההצר תפיסה בחצר המהלכת. ולכן אין שם חצר מהלכת תלוי בקרקעות ומטלטלין אלא בניידי, שאין תפיסה לבעל החצר בחצר דנייד, ועבדים דניידי הוו חצר מהלכת אף שהם כקרקע.[35]

ג. כפות וישן

כתב הרמב״ם (פ״ה מגירושין הי״ז), ״נתן הגט ביד עבדה והוא נעור והיא משמרתו, אם היה כפות הרי זה גט וכאילו הגיע לחצירה שהיא עומדת בצדה ואם אינו כפות אינו גט, נתנו ביד העבד והוא ישן והיא משמרתו הרי זה פסול ואם היה כפות הרי זו מגורשת״. הרי שהרמב״ם סובר דסגי בכפות ולא בעינן שיהיה גם ישן[36] ופליג בזה על רש״י (ד״ה בכפות) והתוספות לעיל (כא. ד״ה והלכתא) שהצריכו כפות וישן.[37] ונראה שרש״י ותוספות סברי ששמירת האשה לא מהניא בעבד ניעור וכפות, שהיותו גברא הראוי לשמירה מפקיעתו משמירה ע״י אחרים. והרמב״ם סובר שהיותו גברא הראוי לשמירה אינה מפקעת את שמירת האשה.

והנה הרמב״ם כתב, ״נתנו ביד העבד והוא ישן והיא משמרתו הרי זה פסול״, דהיינו שמדאורייתא בישן סגי אלא שהוא פסול מדרבנן[38], דלא כרש״י ותוספות שהצריכו ישן וכפות. ונראה שמחלוקת זו תלויה בפירוש חצר מהלכת. שיש לפרש חצר מהלכת בב׳ אופנים: (א׳) חצר בשעת הילוך, (ב׳) חצר שיש לו שם מהלך. שהרמב״ם סובר שפירוש דין חצר מהלכת הוא שחצר אינו קונה בשעת הילוך ולכן ישן אינו חצר מהלכת. ומ״מ עומד נחשב למהלך כמו שמצינו בעומד לכתף שנקרא מהלך לענין הוצאה בשבת. וכל זה מדאורייתא,

---

35 עיין בספר רשימות שיעורים ב״ק ח״א עמוד צ״ח.

36 רבינו ביאר שהרמב״ם סובר שפירוש מ״ש הגמרא והלכתא בכפות הוא שבכפות סגי אף בניעור, דלא כרבא שחילק בין ניעור לישן.

37 עיין בספר שיעורי הרב גיטין ח״א עמ׳ רמ״ד-רמ״ה.

38 הר״ן (מ: בדפי הרי״ף) כתב שדברי הרמב״ם שבישן הגט פסול מדרבנן מתמיהים דמנין לו לומר כן, ועיין במגיד משנה ולחם משנה.

אבל מדרבנן חצר מהלכת הוא חצר שיש לו שם מהלך, דהיינו שבכוחו ללכת, ולכן ישן פסול, שבכחו ללכת.[39] ורש״י ותוספות סברי שאף מדאורייתא חצר מהלכת הוא חצר שיש לו שם מהלך ולכן אף מדאורייתא ישן הוא בכלל חצר מהלכת.

אולם צ״ע למה הוצרך הרמב״ם לומר בישן, ״אם היה כפות הרי זו מגורשת״, הא דבר פשוט הוא זה וק״ו הוא מניעור וכפות.[40] אלא נראה שבניעור וכפות בעינן לצרופי שמירת האשה לשמירת העבד את עצמו, שלקנות בחצר שיש בו דעת ויכול לשמור את עצמו בעינן גם שמירתו את עצמו. ואז שמירה אחת היא, ששמירת העבד מצטרפת לשמירת האשה לשמירה אחת הנחשבת לשמירה על ידה, דלא כשיטת רש״י ותוספות ששמירת העבד מפקעת את שמירת האשה. ולזה אומר הרמב״ם שבישן סגי בכפות, אף שהעבד אינו שומר את עצמו, דכיון דישן הוא הרי הוא כחצר שאין בו דעת דסגי בשמירתה.

עוד כתב הרמב״ם (שם הי״ח), ״כתב גט ונתנו ביד עבדו וכתב לה שטר מתנה עליו, כיון שזכת בעבד זכת בגט ונתגרשה אם היה כפות״. וקשה למה לא הצריך הרמב״ם והיא משמרתו כמו בהי״ז. ונראה לבאר דשאני הא דהי״ח דמיירי בחצר הבעל שהוא מקנה אותו להאשה, שיש דעת מקנה שלו על החצר, ואז לא בעינן חצר המשתמרת כדאיתא בב״מ יא: שבדעת אחרת מקנה קנה אף בחצר שאינה משתמרת. ולפירוש הראשונים שדעת אחרת מהניא לעשות שהחצר משתמרת[41] י״ל גם בהא דהרמב״ם דלא בעינן היא משמרתו דכיון שהדעת מקנה הוא בעד קנין הגט לכן היא מועלת שהחצר משתמרת לדעתה.

---

39 אך רבינו אמר שאין בדבריו לתרץ סוגית הגמרא אליבא דהרמב״ם. שמשמעות הסוגיא היא שעבד ישן פסול בגט מדאורייתא.

40 כן הקשה הכסף משנה.

41 כ״כ הרא״ש בב״מ פ״א סימן ל״א.

קנין ד׳ אמות

א. בגדר הקנין

איתא בגמרא, ארבע אמות שלה זהו קרוב לה, הרי שקנין ד׳ אמות מועלת לנתינת הגט. וכתב הריטב״א (ד״ה אמר רב), ״ואע״ג דד׳ אמות של אדם לכו״ע משום תקנה הוא, איכא למימר דמגורשת משום דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, א״נ כיון דרבנן אמרו דד׳ אמות של אדם קונות לו עשאום כחצירו ממש והפקר ב״ד הפקר, ובאותה שעה שהוא עומד שם זכה באותו מקום וקנאו דרבנן הקנוהו לו, וכיון שכן מדינא מגורשת״. והנה לתירוץ השני של הריטב״א קנין ד׳ אמות הוא מדאורייתא מדין חצר ממש, שהד׳ אמות נעשים שלו ע״י הפקר בית דין הפקר, ולכן קנין ד׳ אמות מהני בגט מדין חצר.[42] ולתירוץ הראשון צ״ל שקנין ד׳אמות הוא קנין מדרבנן בפ״ע ואינו מדין חצר דא״כ אין טעם לדחוק ולומר דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקינהו רבנן לקידושין מיניה. וא״כ ד׳ אמות קונים אף שאינם שלו, דלא כחצר שקונה משום בעלות. הרי שלתירוץ השני של הריטב״א תקנת ד׳ אמות היתה תקנה של בעלות, שד׳ אמותיו של אדם שייכות לו, ולתירוץ הראשון תקנת ד׳ אמות היתה תקנה שחדשה קנין. וצ״ל שקנין תפיסה הוא דאל״ה אין לו להועיל בגט.

והנה מדברי רש״י מוכח שסובר שקנין ד׳ אמות אינו מטעם חצר. שרש״י כתב בב״מ (י. ד״ה קונות) שענין ד׳ אמות במציאה הוא ש״אין אחר רשאי לתופסו״, דהיינו שהוא בתורת זכיה שלילית, שהיותו בתוך ד׳ אמות מפקעת רשות אחרים לתפוס בו וממילא הוא זוכה בו. וא״כ בודאי קנין בפ״ע הוא ואינו מטעם חצר, דחצר אינו הפקעת רשות אחרים אלא זכיה בהדיא.

ולכאורה יש להוכיח ממ״ש גמרא וליחזי הי מינייהו קדים שד׳ אמות הוא תקנת בעלות, ומי שקדם זכה בבעלות הד׳ אמות. שאם התקנה היתה

---

42 עיין אבני מילואים סימן ל׳ סק״ה.

שד׳ אמות הוא קנין, למה פשיטא ליה להגמרא שרק מי שקדם קנה, ולמה אין קנין לכל מי שבתוך ד׳ אמות. אך נראה שמאחר שחכמים תקנו ד׳ אמות דלא אתי לאנצויי (ב״מ י.) לכן תקנוהו קנין יחיד, שרק אחד קונה, דאל״ה לא היתה תקנתם מועלת.

והנה הראשונים נחלקו באם ד׳ אמות קונות דוקא בשקדם הקונה להחפץ בד׳ האמות או אף בשקדם החפץ.[43] והנה אם ד׳ אמות הוא קנין בפ״ע מסתבר לומר שגדר הקנין הוא כניסת החפץ לד׳ אמות שלו ושפיר יש טעם להצריך קדם הקונה להחפץ. אבל אם הוא מדין בעלות יש לד׳ אמות להועיל בין אם קדם הקונה בין אם קדם החפץ.

והנה איתא לקמן (עח:), בעי רבי אלעזר ארבע אמות שאמרו יש להן אויר או אין להן אויר. והתוספות (ד״ה ותתגרש) הקשו, ״והא לא מינטר כדאמרינן בסמוך באויר גג״, שמזה מוכח שלקנין חצר בעינן מינטר. ותירצו, ״דאויר ארבע אמות חשיב ליה מינטר וכו׳ ור״י אומר דרבי אלעזר גופיה מספקא ליה אם מה שתיקנו חכמים ארבע אמות תיקנו גם באויר ואע״ג דלא מינטר עשאוהו כמינטר כמו שעשו ארבע אמות רשותו ואע״פ שאינה רשותו״. וצ״ע במ״ש הר״י שעשוהו כמינטר כמו שעשו ארבע אמות רשותו, דמה זאת אומרת שעשו מקום שאינו מינטר כמינטר. אלא נראה לפרש שהר״י סובר שקנין ד׳ אמות הוא קנין בפני עצמו ואינו מתורת חצר ולכן א״צ בו מינטר שהוא דין חצר. ובתירוצם הראשון סוברים התוספות שקנין ד׳ אמות הוא מדין חצר ולכן בעינן בו מינטר כחצר.

והנה איתא ברמב״ן (ב״מ י.), ״הא דאמרינן ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום נראה שדעת הראשונים שאין דיננו אלא במציאה והפקר אבל לא במכר ובמתנה, שאין קנין ארבע אמות אלא תקנה משום אינצויי בהפקר, ולשון הגמרא משמע דקונות בכל דבר דשוינהו רבנן כחצרו.״ ומשמע מדבריו שאם קנין ד׳ אמות הוא מדין חצר יש לו להועיל אף במכר ומתנה. ונראה שאם ד׳ אמות הוא קנין בפ״ע יש לתלות הדבר באם הוא קנין בתורת

---

43 מחלוקת זו מובאת בב״י חו״מ סוף סימן ר׳.

זכיה או בתורת הפקעה. שאם הוא קנין בתורת זכיה יש לו להועיל במכר ומתנה. אך לדברי רש"י בב"מ שהבאנו לעיל שהוא קנין שלילי שמועיל ע"י הפקעת רשות אחרים לתפוס בו אין לו להועיל אלא במציאה ששייכת בה הפקעת רשות אחרים ולא במכר ומתנה שהחפץ הוא של המוכר או הנותן מתנה ובלא"ה אין רשות לאחרים לתפוס בו. וכן מצינו בהבטה דליכא למ"ד שקונה אלא בהפקר ולא במכר ומתנה (ב"מ קוח.), שגם שם הביאור הוא שגדר הקנין הוא הפקעת רשות אחרים לזכות בו, דלא שייכא במכר ומתנה. אך א"כ קשה למה מהני ד' אמות בגט דגם שם אין הפקעת רשות אחרים שייכת, דאין רשות לאחרים לתפוס בו. וצ"ל שתקנת קנין ד' אמות בגט שונה מתקנתו במציאה, שבגט תיקנוהו בתורת זכיה בהדיא ולא בתורת הפקעת רשות אחרים.

ב. מחצה על מחצה

איתא בגמרא, היכי דמי מחצה על מחצה אמר ר' שמואל בר רב יצחק כגון שהיו שניהן עומדין בארבע אמות. ונראה שבשניהן עומדין בארבע אמות הד' אמות נחשבים לגמרי שלו ולגמרי שלה. ומאחר שהם שלה יש לה להיות מגורשת ומאחר שהם שלו אין לה להיות מגורשת, וא"כ יש בזה תרתי דסתרי דהויא ספק על פי דין. וכן יש לדייק מלשון המשנה מגורשת ואינה מגורשת דהיינו שיש לה להיות מגורשת ואין לה להיות מגורשת. ולא דמי לגט שהוא מחצה ברשותו ומחצה ברשותה דהוי אגידא גביה ואינה מגורשת כלל, דכאן הוא כולו ברשות שניהם. ועפי"ז יש לבאר גם מ"ש הגמרא לקמן (עח:) אליבא דרבי יוחנן, שניהם יכולין לשומרו שניהם אין יכולין זהו מחצה על מחצה. דהיינו שבשניהם יכולים לשומרו אמרינן שהגט הוא לגמרי תחת שמירתה ויש לה להיות מגורשת ולגמרי תחת שמירתה ואין לה להיות מגורשת, דהוי ספק גירושין על פי דין.

ועפי"ז מבוארים גם דברי התוספות לקמן (עח: ד"ה מחצה על מחצה). דאיתא שם בגמרא, וכן לענין החוב זרוק לי חובי וזרקו לו קרוב למלוה זכה הלוה קרוב ללוה הלוה חייב מחצה על מחצה שניהם יחלוקו. וכתבו התוספות, "הכא לא שייך לומר המוציא מחבירו עליו הראיה דאין כאן ספק". ונראה שכוונתם במ"ש דאין כאן ספק הוא שאין כאן ספק הניתן לבירור, משום שהוא ספק על פי דין. ואין אומרים המוציא מחבירו עליו הראיה אלא בספק

הניתן לבירור שאז אפשר להתובע לסתור את טענות המוחזק, ולא בספק על פי דין שאינו ניתן לבירור.

והנה איתא בקידושין (ס.) שרבי יוחנן אומר בהא דאביי דבא אחד ואמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו ולאחר ל׳ יום וכו׳ שאפילו מאה תופסין בה. והריטב״א שם (ד״ה עולא) ביאר שקידושי כולם תופסין בה בתורת ודאי ולא בתורת ספק.[44] ומ״מ קידושין אלו אינם קידושין גמורים בתוך הזמן דל׳ וכ׳ וכו׳ ולכן אינם מונעים קידושין אחרים מלתפוס. שקידושין אלו בתוך הזמן הם כקידושי שפחה חרופה שאינם פועלים אישות גמורה.[45] ולפ״ז מסתמא אין הבא עליה בתוך הזמן חייב מיתה.[46]

והנה הרמב״ם כתב (פ״ז מאישות הי״ב) בהא דאביי ש״קידושי כולן תופסין בה וצריכה גט מכל אחד ואחד מפני שהיא מקודשת לכולן בספק״. ונראה שפסק כרבי יוחנן,[47] וס״ל שהיא מקודשת לכולן מספק, דלא כהריטב״א. ונראה לבאר את שיטתו על פי דברינו דלעיל, שיש בזה ספק על פי דין. שיש סתירה במה שהיא מקודשת לכמה בני אדם, וסתירה זו פועלת שעל פי דין היא מקודשת לאחד מהם, ומספקא לן איזהו.

ובזה מבוארים דברי הרמב״ם במקדש שפחה חרופה (פ״ד מאישות הט״ז) ש״בא אחר וקידשה אחר שנשתחררה הרי זה ספק קידושין לשניהם״. ובודאי אין שם ספק חסרון ידיעה אלא הפירוש הוא כמ״ש שמאחר שקידושי שפחה חרפה אינם מונעים חלות קידושי האחר שבא וקידשה והיא מקודשת לשני אנשים, יש בזה סתירה שפועלת שהיא מקודשת לאחד מהם ויש ספק על פי דין איזהו. וכן מוכח מדברי הרמב״ם בסוף פרק ו׳ דיבום וחליצה. שהרמב״ם כתב שם ששפחה חרופה ״שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון ומתו שניהם מתיבמת ללוי ואינה אשת שני מתים, אם קידושי ראובן

---

44 עיי״ש ברשב״א ד״ה ר׳ יוחנן.

45 כעין זה איתא בכתבי הגרי״ז זבחים יב. ד״ה שם בסוגיא.

46 אולם עיי״ש בריטב״א שכתב, ״ואומר מורי רבינו נר״ו דכי אמרינן דכל חד מינייהו רווחא לחבריה שביק היינו לקידושין אבל לזנות לא שביק רווחא״.

47 עיין מגיד משנה וכסף משנה.

קידושין אין קידושי שמעון כלום ואם קידושי שמעון קידושין אין קידושי ראובן כלום". הרי שהיא מקודשת לאחד משניהם. והביאור בזה הוא כמ"ש שהסתירה במה שהיא מקודשת לשנים מולדת שהיא מקודשת רק לאחד מהם, ויש ספק על פי דין איזהו.

ג. אגיד גביה

איתא בגמרא, אמר רב כהנא הכא בח' אמות מצומצמות עסקינן וגט יוצא מארבע אמות שלו לד' אמות שלה והא אגיד גביה. צ"ע למה הוצרכה הגמרא לטעמא דאגיד גביה, דאף שבממונות בכה"ג שהיה חצי חפץ בד' אמות של ראובן וחציו בד' אמות של שמעון היה הדין דיחלוקו, שיש לכל אחד תפיסה בחצי החפץ שבד' אמותיו, מ"מ לענין גט א"א לזה להועיל שאין בגירושין זכיה לחצאין, ואין מקום לומר שיהיה חצי הגירושין שלו וחציושלה. וא"כ קשה למה הוצרכה הגמרא לדין המיוחד בגט דאגידא גביה שהוא משום דבעינן ונתן בידה כמ"ש רש"י (עח: ד"ה והא אגיד גביה), הא בלא"ה א"א שיהיו כאן גירושין.[48]

דף עח: מחלוקת רבי יוחנן ושמואל

א. בגדר המחלוקת

איתא בגמרא, רבי יוחנן אומר קרוב לה שנינו אפילו מאה אמה וקרוב לו שנינו אפילו מאה אמה וכו' הוא יכול לשומרו והיא אינה יכולה לשומרו זהו קרוב לו היא יכולה לשומרו והוא אינו יכול לשומרו זהו קרוב לה. ונראה לבאר שרבי יוחנן סובר שאף שבכל התורה כולה תיקנו קנין רק בד' אמות ואין קרוב לו קנין, היינו משום דבעינן קנין זכיה, משא"כ בגט דסגי בתפיסה לא בעינן ד' אמות ומהני קרוב ויכולה לשומרו אף במאה אמה. וא"כ לרבי יוחנן ישנם ב' הלכות בגט: (א') קנין זכיה דד' אמות שקונה אף אם הבעל יכול לשומרו כמותה, (ב') קרוב ויכולה לשומרו והוא אינו יכול לשומרו שמועיל אף במאה אמה מדין תפיסה.

---

48 אחד מן התלמידים הציע דמיירי שהתורף בידה והתופס בידו דמאחר שעיקר הגט בידה בעינן טעמא דאגידא גביה לומר שאינה מגורשת, מידי דהוי אגט בידה ומשיחה בידו, ורבינו הסכים לו.

עוד איתא בגמרא לענין דינא דרבי יוחנן, לגיטין אמרו ולא לדבר אחר. ורש״י פירש (ד״ה ולא לדבר אחר), ״דבגט הוא דבעל כרחה קנוי לה״. ונראה לבאר דבריו עפ״י מה שאמר הקצוה״ח (סימן ר׳ סק״ה) שכיון שגט הוא בעל כרחה לא בעינן זכיתה אלא נתינה לה. ולזה אומר רש״י שגט הוא בע״כ ולכן לא בעינן ד׳ אמות דזכיה וסגי בדינא דרבי יוחנן דתפיסה.[49] ואף לדעת הגר״ח שחולק על הקצות וסובר דבעינן שהאשה תזכה בהנייר[50] מ״מ כיון שגט הוא בע״כ לא בעינן קנין זכיה אלא תפיסה בעלמא והיא זוכה בהנייר ממילא.

אולם צ״ע במ״ש הגמרא וכן לענין קידושין, דהיינו שדינא דרבי יוחנן דקרוב לה מהני בקידושין דגמרינן ויצאה והיתה, דהא בקידושין בעינן דעתה ולכן יש להצריך קנין של זכיה ואין לתפיסה להועיל. ובפרט למ״ש רש״י שהטעם שקרוב לה מהני בגט הוא משום דאיתא בע״כ אין לקרוב לה להועיל בקידושין, ולזה לא מהניא היקישא דויצאה והיתה.

עוד איתא בגמרא, אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא כדי שתשוח ותטלנו. והר״ן כתב (מ: בדפי הרי״ף), ששיעור זה הוא פחות מד׳ אמות אלא ״דשמואל ברשות הרבים ממש מוקים לה למתני׳ וס״ל דמדינא ד׳ אמות אין קונות ברשות הרבים אלא מפני תקנת עגונות התקינו שכל שהוא קרוב לה בכדי שתשוח ותטלנו שתהא מגורשת״. הרי ששמואל סובר שבמקום שד׳ אמות קונות הם קונות אף בגט ולא בעינן כדי שתשוח ותטלנו אלא במקום שד׳ אמות אין קונות. וא״כ שמואל ס״ל כרבי יוחנן שיש ב׳ הלכות בגט: ד׳ אמות ותפיסה, אלא שחולק עליו וסובר דלא סגי בתפיסה מרחוק דמאה אמה ובעינן תפיסה בגופה ממש דהיינו כדי שתשוח ותטלנו.

איתא בתוספות (ד״ה רבי יוחנן), ״ועוד קשה דרב אשי אית ליה התם דברה״ר לא תקנו ארבע אמות והכא תנן היתה עומדת ברה״ר קרוב לה

---

49 רבינו הוסיף שרש״י בא לבאר למה מהני מאה אמה לר׳ יוחנן בגט ולא בכל התורה כולה, שזה להיפוך ממה שמצינו שקנינים שמועילים בכל התורה כולה לא מהנו בגט משום דהוו כטלי גיטיך מע״ג קרקע (עיין בספר שיעורי הרב גיטין ח״א עמ׳ רנ״א-רנ״ב). ולזה אומר רש״י דגט איתא בע״כ וסגי בתפיסה.

50 עיין בספר שיעורי הרב גיטין ח״א עמוד רל״א הערה 21.

מגורשת וי״ל דהתם באין יכול לשומרו והכא ביכולה לשומרו א״נ י״ל דהכא לאו דוקא נקט רה״ר אלא בסמטא או בצדי רה״ר״. הרי שלתירוצם הראשון המשנה מחדשת שבגט ד׳ אמות קונות ברה״ר ביכולה לשומרו, ומסתימת דבריהם משמע דאזלי אף לרב שרק ד׳ אמות מהניא ולית ליה דינא דרבי יוחנן דמאה אמה ויכולה לשומרו. ולדבריהם יש לפרש שיטת רב בב׳ אופנים: (א׳) אף לרב, כמו לרבי יוחנן ושמואל, יש ב׳ הלכות בגט: ד׳ אמות ותפיסה. ד׳ אמות דממונות שהוא מתורת קנין לא מהני ברה״ר אלא בסימטא או בצדי רה״ר, וד׳ אמות ביכולה לשומרו דמהני בגט בתורת תפיסה ומהני אף ברה״ר[51], (ב׳) דין ד׳ אמות בגט אינו שונה מבכל התורה כולה. וביכולה לשומרו נעשה רה״ר כסימטא. וא״כ ד׳ אמות קונות ברה״ר ביכול לשומרו גם במציאה.

ולדברינו יש לבאר מ״ש התוספות (ד״ה ואת), ״ ואת לא תעביד עובדא עד דמטי גט לידה – והיינו דוקא ברה״ר אבל בחצרה אין צריך שיגיע לידה כדאמר לעיל תיזיל איהי ותחוד ותפתח״, דהיינו שחצר וד׳ אמות בסימטא שקונות בכל התורה כולה מהנו בגט ולא בעינן מטי גט לידה. אבל ברה״ר שקונה מטעם תפיסה שהוא דין מיוחד בגט בעינן שיגיע גט לידה. עוד כתבו התוספות, ״ומיהו בערוך בערך גט כתב קבלנו מרבותינו אפילו זרקו לה בתוך חצרה לא משתריא לעלמא עד דמטא גיטא לידה״. ובביאור דברי הערוך נראה שיש ב׳ דינים בגט: שטר קנין ומתיר. והערוך סובר שחצר מהני רק לקנין, שחצר כיד רק לקנין. אבל למתיר בעינן דוקא יד ולזה אין חצר כיד. ולכן אומר הערוך בזרקו לתוך חצרה דלא משתריא לעלמא עד דמטא גיטא לידה.

איתא ברמב״ם (פ״ה מגירושין הי״ג-י״ד) זרקו לה ברשות הרבים או ברשות שאינה של שניהם, קרוב לו אינה מגורשת היה הגט מחצה למחצה

---

51 רבינו הוסיף על פי מה שחקר לעיל (עח. בענין ד׳ אמות אות א.) אם תקנת ד׳ אמות היא משום הפקר בית דין הפקר או דקנין בפ״ע הוא, שאם הוא משום הפקר בית דין הפקר יש לבאר בפשטות שלא תקנוהו ברשות הרבים משום שלא רצו להפקיר רה״ר בעדו. ואם הוא קנין בפ״ע נראה לבאר שקנין ד׳ אמות אינו שייך אלא במקום שאפשר לכל אחד לייחד ד׳ אמות לעצמו ולא ברה״ר דדחקי ביה רבים וא״א לו לייחד ד׳ אמות לעצמו. אבל ד׳ אמות דתפיסה מהניא ברה״ר דענין תפיסה שייכת שם.

וממחצה למחצה עד שיהיה קרוב לה הרי זו ספק מגורשת היה קרוב לה כדי שתשוח ותטלנו הרי זה פסול עד שיגיע הגט לידה ואחר כך תנשא בו לכתחלה. כיצד הוא קרוב לו, היה הוא יכול לשמרו והיא אינה יכולה לשמרו זה הוא קרוב לו שניהם יכולין לשמרו או שניהם אין יכולין לשמרו זה הוא מחצה למחצה". הרי שהרמב"ם פסק כשמואל דבעינן כדי שתשוח ותטלנו אך גם פסק כרבי יוחנן דבעינן היא יכולה לשומרו והוא אינו יכול.[52] ונראה דבעינן היא יכולה לשומרו והוא אינו יכול משום שבלא"ה יש הפקעת תפיסת האשה ע"י תפיסת הבעל, שיש ביכולת הבעל לשמורו תפיסה שמפקעת תפיסת האשה. אבל אין יכולת האשה לשומרו מספקת לפעול תפיסתה דלזה בעינן כדי שתשוח ותטלנו. הרי שלתפיסת האשה בעינן שיעור קורבה להגט דכדי שתשוח ותטלנו אבל לתפיסת הבעל להפקיע תפיסת האשה לא בעינן קורבה כזו וסגי ביכול לשומרו.

ב. וכן לענין קידושין

איתא בגמרא, וכן לענין קידושין וכו' שאני התם דכתיב ויצאה והיתה. הרי שהגמרא מיירי בקידושי שטר שבהם איתמרא היקישא דויצאה והיתה. אולם הרמב"ם (פ"ד מאישות הכ"א-כ"ב) הביא דינא דרבי יוחנן בין לענין קידושי שטר בין לענין קידושי כסף. ונראה שהוכיח כן מסתימת לשון המשנה, וכן לענין קידושין.

והנה הרמב"ם כתב (פ"ד מאישות הכ"א), "המקדש את האשה בכסף או בשטר אינו צריך שיתן הקידושין לתוך ידה אלא כיון שרצת לזרוק לה קידושיה וזרקן בין לתוך ידה בין לתוך חיקה או לתוך חצירה או לתוך שדה שלה הרי זו מקודשת. היתה עומדת ברשות הבעל צריך שיתן לתוך ידה או לתוך חיקה. היתה עומדת ברשות שהיא של שניהן וזרק לה קידושיה מדעתה ולא הגיעו לידה או לחיקה הרי זו מקודשת קידושי ספק, ואפילו אמרה לו הנח קידושי על מקום זה ואותו המקום של שניהם הרי אלו קידושי ספק". הרי שהרמב"ם אומר בהנח קידושי על מקום שהוא של שניהם שהיא מקודשת מספק. וצ"ל שזה אינו משום קנין חצר שהרמב"ם לא הזכיר כאן חצר ועוד

---

52 הר"ן כתב (מ: בדפי הרי"ף) על דברי הרמב"ם, "ודבריו תמוהין הרבה שהוא פוסק כשמואל ואעפ"כ אינו דוחה הא דרבי יוחנן", עיי"ש ובכסף משנה.

שחצר של שניהם אינו קונה כמ"ש התוספות בקידושין (ח: ד"ה אם היה).[53] ועוד שאם זה מטעם חצר קשה קושית הבית יוסף (אה"ע סימן ל') שהרמב"ם לא הצריך משתמרת או עומדת בצדה.

אלא צ"ל שהנח קידושי על מקום שהוא של שניהם אינו משום קנין חצר אלא מין חדש של כסף קידושין הוא. שמלבד כסף קידושין ע"י זכיה יש גם כסף קידושין בלי זכיה ע"י קביעת האשה את מקום הנחתו.[54] וקנין כסף הקידושין נגמר ע"י הנחת הבעל את הכסף במקום קביעת האשה.[55] הרי דבמין כסף קידושין ע"י קביעתה בעינן דעת האשה למקום הנחת הכסף. משא"כ בזרק הכסף לחצרה שהקנין נעשה ע"י זכיית האשה, דלא בעינן דעת האשה וקביעתה שיניח את הכסף בהחצר והוא יכול לזרוק את הכסף לחצרה המשתמרת בלי דעתה. שבכסף ע"י זכיה לא בעינן דעת האשה אלא להקידושין ולא לאופי זכייתה בהכסף. ויש להעיר שקביעת האשה צריכה להיות להנחת הכסף ברשותה, דהנחה ברשות אחרת מפקיעתו מהיות כסף קידושין. ולכן כתב הרמב"ם בהיתה עומדת ברשות הבעל שצריך ליתן לתוך ידה או חיקה, שבעומדת ברשות הבעל בעינן דוקא כסף קידושין דזכיה.

והנה הרמב"ן כתב (קידושין ח:) "שאם אמרה לו השלך מנה לים ואתקדש אני לך וזרק מקודשת". ונראה שזה אינו דין הרמב"ם דקביעת האשה,

---

53 עיי"ש בפני יהושע.

54 אחד מהתלמידים הראה שכעין זה כתב התוספות רי"ד בקידושין (ח:) בהא דאם היה סלע שלה מקודשת שזה אינו מטעם חצר אלא ד"כאילו שם בידה דמי כיון שנתרצת בכך".

55 אחד מהתלמידים הקשה לרבינו ממה שפסק הרמב"ם (פ"ד מאישות ה"ג), "התקדשי לי בדינר וכו' אמרה לו תנהו לאבא או לאביך או לאיש פלוני ונתן אינה מקודשת", דלמה לא מהני שם קביעת אשה. ורבינו תירץ דשאני התם דמאחר שהוא התחיל לדבר בענין קידושין יש חסרון סמיכות דעת.
ועפי"ז תירץ רבינו מה שנתקשה לו במ"ש הרמב"ם (שם ה"ד), "היה הסלע של שניהם הרי זו מקודשת בספק", דלכאורה זהו אותה הלכה שכתב כאן (פ"ד הכ"א), "היתה עומדת ברשות שהיא של שניהן וזרק לה קידושיה מדעתה ולא הגיעו לידה או לחיקה הרי זו מקודשת קידושי ספק", ולמה כתבו הרמב"ם פעמיים. ורבינו תירץ שבסלע של שניהם מיירי הרמב"ם בהוא התחיל בענין קידושין והספק הוא בסמיכת דעת, וכאן מיירי שהיא התחילה דליכא ספק בסמיכות דעת אלא ברשיות, שאם זה נחשב לרשות הבעל יש בזה הפקעת קבלת כסף קידושין דקביעת האשה.

שהרמב״ן הצריך הפסד המחייב. והביאור בזה הוא שלולי הקידושין היתה חייבת לשלם לו משום שהפסיד על ידה אלא שהיא נפטרת במה שמתקדשת לו. והפסד זה המחייב נחשב לנתינת האיש והיא מתקדשת בזה אף שאין בזה זכיה בעדה. וא״כ להרמב״ן אם אמרה לו שיניח את הכסף במקום שאינו נפסד אינה מקודשת שבזה אין היא מתחייבת, דלא כשיטת הרמב״ם שהיא מתקדשת אף בלי הפסד ע״י קביעת האשה שיניח את הכסף במקום מסויים.

והנה הרמב״ם שהבאנו לעיל אמר שקביעת האשה מהניא גם בקידושי שטר. ונראה לבאר שמסירת שטר אינה ענין של הקנאה אלא עשיית בעל השטר להיות תפוס בו. וממילא מהניא קביעת האשה את מקום הנחת שטר קידושין שבזה נעשית היא תופסת בו. ונראה שקביעה כה״ג מועלת בשטרות דכל התורה כולה שבעל השטר יכול לקבוע מקום נתינתו בעד תפיסתו. ואולי גם קבעית האשה מקום נתינת כסף קידושין הוא דין דכל התורה כולה שלקנין כסף לא בעינן הקנאתו וסגי במסירתו, והמקנה יכול לקבוע את מקום המסירה. ושתי הלכות נפרדות הן שאינן תלויות זו בזו, בכסף הדין הוא שדעת המקנה קובעת את מסירת הכסף ובשטר הדין הוא שבעל השטר קובע את תפיסת השטר.

אך יש להעיר שבגט לא מהניא קביעת האשה את תפיסתו דבעינן ונתן בידה דהיינו מסירה מיד ליד. וא״כ מוכח ממ״ש הרמב״ם שבשטר קידושין מהניא קביעת האשה דס״ל שבשטר קידושין אין דין ונתן בידה, דבודאי לא מהניא קביעת האשה לעשות את המקום לידה. וא״כ להרמב״ם אין בשטר קידושין חסרון טלי גיטיך מע״ג קרקע.[56]

ועפ״י דברינו יש לבאר את דברי הרמב״ם (שם הכ״ב), ״היו עומדים ברשות הרבים או ברשות שאינה של שניהם וזרק לה קידושיה קרוב לו אינה מקודשת קרוב לה הרי זו מקודשת וכו׳ כיצד הוא קרוב לו וקרוב לה, כל שהוא יכול לשמור אותן והיא אינה יכולה זה הוא קרוב לו, היא יכולה לשמור אותן והוא אינו יכול זה הוא קרוב לה״, דנראה שדברים אלו הם המשך למ״ש

56 רבינו הוסיף שדברי הרמב״ם בזה קשים, שיש ללמוד מהיקישא דויצאה והיתה דבעינן נתינה בשטר קידושין.

הרמב"ם בהכ"א דמהני קביעת האשה, דהיינו דלכסף קידושין לא בעינן דוקא זכיה, שמטעם זה מהני קרוב לה שאינה זכיה בכל התורה כולה. אך יש להעיר שבהא דהכ"ב דמיירי ברשות שאינה שלה לא מהניא קביעת האשה, דלקביעת האשה בעינן רשותה, דהנחת הכסף ברשות שאינה שלה מפקיעתו מהיות כסף קידושין כמו שביארנו.

ונראה שהרמב"ם בהכ"ב מיירי בין בכסף בין בשטר כמו בהכ"א. וא"כ בשטר קידושין לא הצריך הרמב"ם בקרוב לה כדי שתשוח ותטלנו כמו בגט. ונראה שהטעם לזה הוא שבגט בעינן כדי שתשוח ותטלנו משום דבעינן ונתן בידה ובקידושין שאין דין ונתן בידה סגי בהיא יכולה לשומרו והוא אינו יכול לפעול תפיסת האשה בהשטר.

ג. ד' אמות ברשות הרבים

כתב הרמב"ם (פ"ח מגירושין הט"ו), "בא הוא תחלה ועמד ואחר כך עמדה היא כנגדו וזרקו לה, אם היה הגט בתוך ארבע אמות שלו אינה מגורשת אע"פ שאם תשוח תטלנו. עמדה היא תחלה ובא הוא ועמד כנגדה וזורקו לה אע"פ שהוא מחצה למחצה הואיל והוא בתוך ארבע אמות שלה הרי זה פסול עד שיגיע הגט לידה". הרי שד' אמות שלו מפקיעים הקורבה דכדי שתשוח ותטלנו וד' אמות שלה מפקיעים מיכול לשומרו דהבעל והיא מגורשת מדאורייתא אלא שהגט פסול מדרבנן. אך זה קשה דהרמב"ם מיירי ברשות הרבים, וברשות הרבים ד' אמות אינם קונות.[57] ולכאורה הטעם שד' אמות אינם קונות ברשות הרבים הוא דשם אין ד' אמותיו שלו כיון דדחקי ביה רבים. אלא שמדברי הרמב"ם כאן מוכח שלעולם ד' אמות הם שלו ברשות הרבים אלא שאינם קונות.[58] ולכן אומר הרמב"ם שהבא תחילה בד' אמות נעשים הד' אמות שלו להקפיע מהם רשות אחר.[59] ולכן בהקדים בעל בד' אמות נעשים הד' אמות שלו להפקיע רשות האשה

---

57 כן הקשה הר"ן מ: בדפי הרי"ף סוף ד"ה היכי דמי.

58 רבינו הוסיף שהטעם שאינם קונות ברשות הרבים הוא שקנין ד' אמות הוא ע"י הפקעת רבים כמו שביאר לעיל (עח. בענין קנין ד' אמות אות א. עפ"י דברי רש"י בב"מ י.) וא"א שתהיה הפקעת רבים ברשות הרבים.

59 כעין זה איתא בשו"ת רעק"א תנינא סימן צ"ו.

דכדי שתשוח ותטלנו, ובהקדים האשה נעשים הד׳ אמות שלה להפקיע רשות הבעל דיכול לשומרו. והיא מגורשת מדאורייתא מאחר שהגט הוא בכדי שתשוח ותטלנו.[60]

וא״כ אין נפקא מינה במה שד׳ אמות ברשות הרבים הם שלו אלא לענין גיטין וקידושין שיש בהם הדין המחודש דקורבה ויכולה לשומרו ולא בדיני ממונות דבעינן זכיה וד׳ אמות אינם קונות.

60 רבינו הוסיף דא״א לומר שהיא מגורשת מדאורייתא משום ד׳ אמות. שהרי הרמב״ם אומר שזה פסול עד שיגיע הגט לידה, שרק בכדי שתשוח ותטלנו הצריכו חכמים עד שיגיע הגט לידה (רמב״ם פ״ה מגירושין הי״ג) ולא בד׳ אמות.

דבר המעמיד

הרב אברהם גארדימער

- א -

אי׳ ברמב״ם (הל׳ מ״א ט:טז): אסור להעמיד הגבינה בעור הקיבה של שחוטה. ואם העמיד טועם את הגבינה אם יש בה טעם בשר אסורה ואם לאו מותרת מפני שהמעמיד דבר המותר הוא שקיבת שחוטה היא ואין כאן אלא איסור בשר בחלב ששיעורו בנותן טעם, עכ״ל. הרי ס״ל להרמב״ם דיש איסור להעמיד גבינה בעור קיבת שחוטה אפי׳ כשאין בה נ״ט דעור הקיבה, דהא כתב ״אסור להעמיד הגבינה בעור הקיבה של שחוטה. ואם העמיד טועם...״. ודברי הרמב״ם צ״ב, דאמאי אסר להעמיד בעור קיבת שחוטה אם אין בגבינה נ״ט ושריא באכילה? עי׳ בש״ע (יו״ד פז:יא): אם העמיד גבינה בעור קיבת כשרה יש בה טעם בשר אסורה ואם לאו מותרת וכו׳. הרי ס״ל להמחבר דמותר לכתחילה להעמיד בעור קיבת כשרה אם אין בגבינה נ״ט דעור הקיבה, שהרי לא אסרה כהרמב״ם, ופליג עליה.

ע׳ ברמ״א (יו״ד צח:ח): כל האיסורים הנוהגים בזה״ז כולם מתבטלים בס׳ מלבד חמץ בפסח ויין נסך ... ובלבד שהאיסור אינו נותן טעם בקדירה אבל אם נותן טעם באותה קדירה והוא אסור מצד עצמו אפילו באלף לא בטיל כל זמן שמרגישין טעמו ולכן מלח ותבלין מדברים דעבידי לטעמא ... אינן בטילין בס׳; עכ״ל. ועי׳ ברמ״א בענין המעמיד בעור קיבת נבלה (שם סעיף יא) דביאר את לשון המחבר (שם) דהמעמיד ״אוסר בכל שהוא״, וז״ל הרמ״א: משום דדבר האסור בעצמו ומעמיד אפילו באלף לא בטיל; ע״כ. הרי דימה הרמ״א את מילתא דעבידא לטעמא והעמדה בעור ק״נ, דתרווייהו אוסרין את המאכל משום דאפילו באלף לא בטלי, והיינו משום דניכרין הן בתערובת ע״י פעולתן (בענין דבר המעמיד) או טעמן (בענין מילתא דעל״ט). ומשמע דס״ל להרמ״א דמילתא דעל״ט לא בטיל אפי׳ בשאינו מינו, דהא לא חילק בדבר.

מיהו, ע׳ ברמב״ם (הל׳ מ״א טז:א): כל השיעורים האלו שנתנו חכמים לדבר האסור שנתערב במינו המותר בשלא היה הדבר האסור מחמץ או מתבל או דבר חשוב ... אבל אם היה מחמץ או מתבל או דבר חשוב אוסר בכל שהוא; ע״כ. וע״ש להלן (הל׳ כו): המעמיד גבינה בשרף פגי ערלה או בקיבת תקרובת עכו״ם או בחומץ יין של עכו״ם הרי זו אסורה בהנייה אע״פ שהוא מין בשאינו מינו ואע״פ שהוא כל שהוא. שהרי הדבר האסור הוא הניכר והוא שעשה את הגבינה, עכ״ל. הרי לא כלל הרמב״ם את דין מעמיד דאיסורא תוך דין אי-ביטול של דבר אסור המחמץ או מתבל, וגם כן כתב דדבר אסור המחמץ או מתבל אינו בטל רק כשנתערב במינו, אולם כתב דמעמיד דדבר אסור אוסר את הגבינה אפי׳ בשאינו מינו; יוצא דס״ל להרמב״ם דליכא לדמויי מחמץ או מתבל דאיסורא למעמיד דאיסורא, ודהוו תרי דינין נפרדין לגמרי.

ויש לדייק עוד בדברי הרמב״ם בענין המעמיד בדבר האסור (שם): ה״ז אסורה ... שהרי **הדבר האסור הוא הניכר והוא שעשה את הגבינה**, ע״כ. הרי כתב ב׳ טעמים: (א) דהמעמיד ניכר, (ב) דהוא עשה את הגבינה. ונר׳ דכונת הרמב״ם היא דאין דבר המעמיד כלול בהדי שאר רכיבי המאכל (דהיינו החלב, בענין גבינה) בכדי שיחשב הדבר המעמיד כחלק דתערובת הרכיבים, אלא אדרבה תפקידו דהדבר המעמיד הוי להוות ולהמציא מן הרכיבים דבר חדש, ולכן אין דה״מ חשוב כחלק דתערובת הרכיבים; וביאר הרמב״ם דכיון דהדה״מ אינו כלול בהדי רכיבי המאכל אלא דהוא מהווה וממציא מן הרכיבים דבר חדש, נקרא הדבר החדש כולו (הגבינה בענייניו) על שם הדה״מ, דהוא המציאו כולו כיש מאין. ונ״ל דהיא היא הבנת הרדב״ז, שכתב (שם) לבאר את דברי הרמב״ם: ״השאור והתבלין אע״פ שניכרין אין השאור עושה את העיסה ולא התבלין עושין את הקדרה אבל דבר המחמץ (דבר המעמיד) עושה אותה גבינה וכאילו היא כולה חתיכה דאיסורא...״ וז״ש הרמב״ם בפה״מ (ע״ז כט ע״ב): ״ומעשה הנבלה הוא נראה וכאילו הגבינה כולה נבלה ... והמעמיד גדול ממחמץ וממתבל וכן אמרו הכל הולך אחר המעמיד...״ הרי ס״ל להרמב״ם דיש לכל הגבינה כולה שם נבלה וזהו איסורה; משא״כ להרמ״א, דס״ל דיסוד איסור של דבר המעמיד הוא דאין לו ביטול, ולהכי נמצא לשיטתי׳ דהאוכל גבינה שהועמדה בעור ק״נ אוכל חצי שיעור דאיסורא דעור ק״נ, דהוא לא נתבטל.

ונ״מ להיכא דהועמדה גבינה בעור ק״נ ונטחנה או נימוחה הגבינה ונתערבה במאכל כשר (חלבי או פארעווע). לפי שיטת ר׳ אפרים דלא אמרינן חנ״ן בשאר איסורים (חולין ק ע״א תד״ה בשקדם וסלקו), יסבור הרמ״א דמשערינן בששים כנגד העור ק״נ, והתערובת מותרת, דבטל העור ק״נ בס׳ דהתירא דהמאכל האחר. משא״כ להרמב״ם, דכיון דס״ל דכל הגבינה כולה חשיבא כחפצא דאיסורא, לא משערינן אלא כנגד כל הגבינה, ואי ליכא ס׳ בהתירא כנגדה, כל התערובת אסורה.

ע״פ הנתבאר בשיטת הרמב״ם, אפשר לתרץ את קושייתנו דלעיל, דהיינו אמאי כתב הרמב״ם דאסור להעמיד גבינה בעור קיבת כשרה, אפי׳ כשאין נ״ט בגבינה. ע״ע בהל׳ מ״א (ט:ו-ז): (בב״ח) המעושן והמבושל בחמי טבריא וכיוצא בהן אין לוקין עליו. וכן המבשל בשר במי חלב או בחלב מתה ... פטור ואין לוקין על אכילתו משום בב״ח ... אבל המבשל שליא או עור וגידים ועצמות ועיקרי טלפים וקרנים הרכים בחלב פטור. וכן האוכלן פטור. עכ״ל. הרי כתב הרמב״ם ד״**המבשל** שליא או עור ... **פטור. וכן האוכלן פטור**,״ דהיינו דהבישול פטור אבל אסור, דה״פטור״ הראשון קאי אבישול; וכן משתמע משאר דברי הרמב״ם, דאע״ג דבכל הני (המבשל בב״ח בחמי טבריא, המעשנן, המבשל בשר במי חלב וכו׳) אין לוקין, איסורא מיהא איכא בכולהו לענין מעשה בישולן (וכדומה, כגון עישון), דהא כתב את הכל בלשון ״אין לוקין״, ומיירי בין באכילה ובין בבישול, ולא כתב כאן להתיר את הבישול (ואת העישון וכו׳) כמו שכתב בבשר בהמה טמאה ובשר חיה ועוף בחלב (שם הל׳ ד-ה) דכתב בהדיא ד״מותר לבשלו ומותר בהנייה, ואסור באכילה מדברי סופרים.״

וע׳ במ״מ שם בענין מעושן: בעיא דלא איפשיטא בירושלמי פ׳ הנודר מן המבושל (ה״א). וידוע שספק תורה להחמיר ואין לוקין עליו. עכ״ל. הא ס״ל דפסק הרמב״ם דבב״ח המעושן פטור אבל אסור משום דעלה דין מעושן בספק בירושלמי. מיהו, עי׳ להלן ברמב״ם בענין בישול עכו״ם (שם יז:יז): מליח אינו כרותח בגזירה זו והמעושן אינו כמבושל וכן קליות של גוים מותרין ולא גזרו עליהן שאין אדם מזמן חברו על הקליות; עכ״ל. ואיכא לאקשויי מזה אביאור הרב המגיד, דאי הוה ס״ל להרמב״ם דטעמא דבב״ח המעושן פטור אבל אסור

היינו משום דמעושן הוי איבעיא דלא איפשיטא, ה״ל להרמב״ם לפטור מעושן בבישול עכו״ם משום דהוי ספק דרבנן, דהוא לקולא; אמנם לא כתב הרמב״ם כזה כלל, ומשתמע מדבריו דפטורא דמעושן בב״ע הוי משום דלא גזרו עליו. ע״כ נראה דליכא למימר דס״ל להרמב״ם דבב״ח מעושן אסור משום ספיקא; ויסוד איסורו צע״ב.

עי׳ להלן ברמב״ם (שם ט:יב): הכחל אסור מדברי סופרים (ע׳ חולין קט ע״א), שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מן התורה כמו שבארנו (בהל׳ ו׳), ע״כ. ועי׳ בהל׳ ו׳, שכתב: המעושן והמבושל בחמי טבריא ... אין לוקין עליו. וכן המבשל במי חלב או בחלב מתה ... ואין לוקין על אכילתו משום בב״ח, ע״כ. הרי דימה הרמב״ם את בב״ח המעושן והמבושל בחמי טבריא לבשר מבושל בחלב שחוטה, דהוא אסור רק מדרבנן, ונראה מזה דס״ל דבב״ח מעושן או מבושל בחמי טבריא נמי אסור רק מדרבנן ובתורת איסור ודאי. מיהו, עצם איסורא דמעשה מעשן בב״ח ומעשה בישולו בחמי טבריה צ״ב.

ונל״פ דס״ל להרמב״ם דיש איסור מדבריהם להוות חפצא דבב״ח מדרבנן ואפי׳ לא דרך בישול, כמו שיש איסור לאכלו, ולהכי אסר להעשינו ולבשלו בחמי טבריא.[1] עפ״ז מובן שפיר אמאי אסר הרמב״ם להעמיד גבינה בעור קיבת כשרה אפי׳ כשאין בה נ״ט דעור הקיבה, דכיון דס״ל דדבר המעמיד קובע את כל החפצא שהועמד בו על שם המעמיד, דהיינו דהוא נקרא חפצא של

---

1 ונר׳ דס״ל להרמב״ם דאין בשר עוף ובשר חי׳ בחלב חפצא דבב״ח אפי׳ מדבריהם. הרי כתב (שם הל׳ ג-ד): אבל בשר בהמה טהורה שבשלו בחלב בהמה טמאה או בשר בהמה טמאה שבשלו בחלב בהמה טהורה מותר לבשלו ומותר בהנייה ואין חייבין על אכילתו משום בב״ח. וכן בשר חי׳ ועוף ... אינו אסור באכילה מן התורה לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה. ואסור באכילה מדברי סופרים כדי שלא יפשטו העם ויבואו לידי איסור בב״ח מן התורה ויאכלו בשר טהורה בחלב טהורה וכו׳. הרי הגדיר הרמב״ם את איסור בשר חי׳ ועוף בחלב כהרחקה מדבירהם ודימה אותו לבשר או חלב בהמה טמאה עם בשר או חלב דטהורה, דמותר לבשלו וגם משתמע דאינו בב״ח כלל. אולם בהל׳ ו׳ דמיירי בעישון בב״ח ובישולו בחמי טבריא ובישול מי חלב וחלב מתה וכו׳ עם בשר, דהוו נמי איסורי בב״ח מדבריהם, לא כתב דהוו הרחקה, וס״ל דאיכא איסורא מדרבנן לבשלן. יוצא דס״ל דבשר עוף וחי׳ בחלב אינה חפצא דבב״ח כלל, ודבב״ח מעושן ומבושל בחמי טבריה ובשר במי חלב וכו׳ שפיר הוו חפצא דבב״ח מדבריהם.

אותו דבר המעמיד, נמצא דהמעמיד גבינה בעור קיבת כשרה מהווה גבינה שיש עליה שם עור קיבה (אע״ג דמותרת באכילה אם אין בה נ״ט הבשר), דהיינו דיש לה שם דב״ח מפני דהיא מאכל חלבי שיש עליו שם בשר; וכיון דיש כאן חפצא בשם בב״ח, אסור להוותו מפאת האיסור מדבריהם להוות חפצא דבב״ח אפי׳ לא דרך בישול.

- ב -

יש שפסקו דג׳לטין שמשתמשין בו בייצור יוגורט הוי דבר המעמיד, שהרי אף שיעור קטן מאד דג׳לטין (פחות מא׳ בס׳) נרגש במבנה היוגורט; ולע״ד השפלה הדבר צ״ע (בין לענין יוגורט בין לענין שאר מאכלים). הרי יש לג׳לטין ג׳ תפקידים בייצור יוגורט: א׳, תוספת שיעור מועט דג׳לטין גורמת ל״הרגשת-פה חלקה״ (״smooth mouthfeel״) ביוגורט (בלשון המדעים החלביים); ב׳, אם מוסיפין יותר ג׳לטין, היוגורט נעשה עב ויותר קשה, ואינו זב ומטפטף בקל; יוגורט זה נקרא ״יוגורט שווייצי״ (״swiss-style yogurt״); ג׳, יש מין יוגורט הנקרא ״יוגורט מוקצף״ (״whipped yogurt״), שמכונת ייצורו מכניסה בו הרבה אויר, והאויר נתפס ביוגורט זה ע״י ג׳לטין שמכניסין בו מקודם, עד כדי כך דהיוגורט נעשה קל מאד ונצב כמו נד מחמת רבוי האויר שבו (דרך בעבובות קטנטנות מאד הנתהוות כשמקציפין את היוגורט).

אע״ג דאנן לא מכשרינן יוגורט שיש בו ג׳לטין מבהמות טמאות ונבילות, יש נ״מ אם ג׳לטין זה נקרא דבר המעמיד בנוגע ליוגורט העומד תחת השגחתינו, דאם נשתמש בו (בדרך אונס) פחות מא׳ בס׳ של ג׳לטין מטמאות ונבילות, או אם נתערב (באונס) יותר מא׳ בס׳ ביוגורט כשר יוגורט שיש בו ג׳לטין מטמאות ונבילות, יש לדון בכשרות היוגורט. אם יש לג׳לטין דין של דבר המעמיד, התערובת אסורה מחמת הג׳לטין מטמאות ונבילות, ואם אינו דבר המעמיד, יש ביטול בס׳ והתערובת מותרת.

ע״פ באורנו לעיל בדברי הרמב״ם, פשיטא דאין לג׳לטין דין של דה״מ, שהרי קבע הרמב״ם דמאכל שהועמד ע״י דה״מ חשיבא כאילו כולו הוא הדה״מ, דומיא דחתיכה דאיסורא (כדפי׳ הרדב״ז), דכיון דדה״מ עשה את המאכל והמציאו, ע״כ כל המאכל כולו נקרא עליו; וודאי ליכא למימר הכי

בענין ג׳לטין, דאין ג׳לטין מהווה את היוגורט וממציאו, שהרי ג׳לטין אינו רכיב פעילי, אע״ג דיש למבנה היוגורט צורך גדול בו. ומוכרח לבאר הכי בנידון הזה בפרט לפי דיוקנו בלשון הרמב״ם דדה״מ אינו נכלל בהדי רכיבי המאכל אלא ה״ה דבר נפרד הפועל על הרכיבים ומהווה מינייהו דבר חדש, דהא בענין ג׳לטין ודאי אינו כן, דאינו פועל על רכיבי המאכל כלל. ואין ג׳לטין יכול לאסור יוגורט בתורת דבר המחמץ או מתבל לפי שיטת הרמב״ם, שהרי ס״ל דדבר המחמץ ומתבל בטל בס׳ בשאינו מינו (הל׳ מ״א טז:א); וג׳לטין נמי אינו דבר חשוב לשי׳ הרמב״ם, דפסק הוא כר״ע (ערלה ג:ז) דדבר חשוב כולל רק ז׳ דברים (וג״כ ״דבר שהוא חשוב אצל בני מקום ... כגון אגוזי פרך בארץ ישראל...״ [הל׳ מ״א שם הל׳ ט]), וס״ל להרמב״ם נמי דדבר חשוב בטל בס׳ בשאינו מינו (שם הל׳ ג׳).

מיהו, שאלתנו צ״ע לפי שיטת הרמ״א, דס״ל דדבר המעמיד דאיסורא אוסר את המאכל משום חסרון חלות תערובת (פז:יא), כדנתבאר לעיל, וס״ל נמי דמילתא דעבידא לטעמא אוסר בין במינו בין בשאינו מינו (צח:ח). (ודבר חשוב לא שייכא כאן, דפסק הרמ״א [קי:א] דאין דבר חשוב נוהג אלא בז׳ דברים ודאינו אסור אלא במינו.) אמנם, נ״ל דגם להרמ״א אין לג׳לטין דין של דבר המעמיד, ואין ביטולו בס׳ נתעכב משום דניכר הוא בתערובת כעין אי-ביטול דמילתא דעבידא לטעמא. הרי הביא הרמ״א את מקורו לדין דבר המעמיד מן הרשב״א (ונר׳ דהוא הריטב״א לפי דפוסנו) ומן הר״ן בפ׳ אין מעמידין. עי׳ בריטב״א התם (לה ע״א ד״ה מפני) דביאר בשם הרא״ם דדה״מ דאיסורא לא בטיל מפני ״דאוקומי מוקים״, וכ״ה בדברי הר״ן (יג ע״ב בדפי הרי״ף ד״ה והשיאו), ״אלא דהכא אסור משום דאוקומי קא מוקים.״ יוצא דס״ל להני ראשונים ולהרמ״א דגבינה שהועמדה בעור קיבת נבילה אסורה משום דהעק״נ הקים והמציא את הגבינה, דהגבינה נתהווה מחמת כח העק״נ. והא ודאי לא שייכא כל זה לענין ג׳לטין, דג׳לטין אינו מֵקים יוגורט (או שום מאכל אחר), ואין לו תפקיד פעילי; אדרבה, מפני דהוא דבר עב וחלק, ממילא נעשה המאכל שנכנס הג׳לטין לתוכו עב וחלק גם כן בלי פעיליות, ומפני עבות זו דג׳לטין וגמישותה יכול היוגורט להחזיק אויר (בענין יוגורט מוקצף). וליכא למימר נמי דס״ל להרמ״א דג׳לטין אינו בטל ביוגורט מפני דיש לו מעין הגדרת מילתא דעבידא לטעמא, דזה אינו, דלא מצינו הגדרה כ״כ רחבה וכללית לאסור מפאת דין מילתא דעבידא לטעמא דבר שתפקידו ניכר במאכל אם אינו

נותן טעם מורגש; אדרבה, יש בדברי הרמ״א הגדרה מצמצמת, שהרי כתב (צח:ח) דמילתא דעל״ט אינו בטל בס׳ ״... אם נותן טעם באותה קדירה ... לא בטיל כל זמן שמרגישין את טעמו ...״, ולא כלל שום דבר נוסף בהגדרתו, וכתב נמי (שם) ד״כל האיסורים הנוהגין בזה״ז כולם מתבטלים בס׳ מלבד חמץ בפסח ויין נסך״ ומילתא דעל״ט. יוצא דלהרמ״א, כיון דאין ג׳לטין ״אוקומי מוקים״ את היוגורט ואינו נותן בו טעם מורגש, בטל הוא בס׳.

אמנם, יש לעיין בנידון דידן מפאת אי-ביטול דבר המחמץ. אע״ג דהרמב״ם ס״ל דדבר המחמץ בטל בס׳ בשאינו מינו (ולהכי יסבור דאין ג׳לטין אוסר יוגורט מדין דבר המחמץ), והרמ״א לא הביא את דין אי-ביטול דבר המחמץ כלל (לכאורה משום דס״ל דאי-ביטולו היינו כשנותן טעם [כגון בחימוץ שכר] וכלול דינו בדין מילתא דעל״ט, או משום דס״ל כשיטת הר״ת שהובאה ברא״ש בפסחים [ג:א] דיש למחמץ ביטול בס׳), יש שתפסו דדבר המחמץ אינו בטל אפי׳ בשאינו מינו, ודאי-ביטולו היינו בתורת דבר המעמיד ולא שייכא לדין מילתא דעל״ט. עי׳ בע״ז (לב ע״א): אמר רב יוסף האי חלא דשיכרא דארמאה אסור דמערבי בי׳ דורדיא דיין נסך; ובתד״ה האי חלא (שם): הלכך צריך ליזהר בשכר דבש שקורין מי״ט לבדוק אם מטילין בו שמרי יין להעמיד מהר ... ואז ודאי הוא אסור; עכ״ל. אע״פ דאינו מוכרח, אפשר להבין דס״ל לתוס׳ דדבר המחמץ אוסר בתורת דבר המעמיד. עי׳ במ״א (תמב ס״ק ט) שהביא מהראב״ן (פסחים קס א ד״ה ור׳) דיש למחמץ דמשקה מחומץ דין דבר המעמיד, וכ״ה בשו״ת מהר״ם בר״ב (ד״פ סי׳ לא), וכן פסקו הט״ז (תמב ס״ק ד), החיי אדם (קכא:ב), הערה״ש (תמב:כא-כב) והמ״ב (תמב ס״ק כה); והביא הערה״ש (שם) דגם בעיסה מחומצת יש דין של דבר המעמיד. וצ״ע בשי׳ הראב״ן וכל הנהו פוסקים, דמאי שנא דבר המחמץ, דאין איסורו מחמת טעמו ואינו בטל בשאינו מינו בתערובת, מדין ג׳לטין בתערובת, דהא גם דבר המחמץ וגם ג׳לטין ניכרים המה במאכל; לכאורה צ״ל דלהראב״ן ולהסוברים בשיטתו דכל שכן יחשב ג׳לטין כדבר המעמיד, דהריהו גורם למבנה המאכל וניכר הוא מאד, משא״כ בדבר המחמץ במשקה דאינו גורם אלא תסיסה. אמנם זה אינו נראה, דדבר המחמץ במשקה אוסר בתורת דבר המעמיד משום הפעיליות שבו, שגורם המחמץ תסיסה באופן פעילי, שהרי אין הדבר המחמץ עצמו ניכר במשקה כלל, וע״כ איסורו היינו משום דהפעיל לשנות את המשקה, ותפקיד פעילי זה ניכר במשקה. משא״כ בענין ג׳לטין,

דאין לו תפקיד פעילי כלל. והנה הסוברים דג׳לטין הוי דבר המעמיד פוסקין הכי משום דניכר הוא המבנה המאכל; וע״פ הנתבאר כאן אינו נראה, שהרי דין דבר המחמץ בתורת דבר המעמיד אתא מפאת תפקיד הפעילי שלו והיכר של פעיליותו במאכל, ולא מפני היכר נוכחותו סתמא במאכל אפי׳ שלא בדרך פעילי. וליכא לדמויי ג׳לטין ביוגורט לחימוץ עיסה, דאע״ג דבחימוץ עיסה ניכר המחמץ במבנה הפת, מ״מ אתא איסורו משום דבר המעמיד, דאיסורו הוי מפני פעיליותו[2]; משא״כ בג׳לטין, שאין לו פעיליות, ורק המבנה שלו ניכר במאכל, ולא מצינו בשום מקום דהיכר רכיב ע״י המבנה שלו בלבד אוסר כשנתערב בס׳ בשאינו מינו, או דהיכר נוכחות רכיב בתערובת אוסר סתמא בשאינו מינו כשאין הרכיב נגדר בהגדרת דין דבר המעמיד, מילתא דעל״ט, דבר חשוב וכדומה. ע״פ כל הנתבאר, נלע״ד השפלה דאין לג׳לטין ביוגורט (או בשום מאכל אחר) דין של דבר המעמיד.

- ג -

ויל״ע בפלוגתת הרמ״א (והרמב״ם ור״ת) והראב״ן (ומהר״ם בר״ב והפוסקים) בענין דבר המחמץ, דהא כיון דפעיליותו ניכרת, אמאי ס״ל להרמ״א דאינו דבר המעמיד?

פשיטא דניכרת פעולת המעמיד דגבינה יותר מפעולת מחמץ דמשקה, דבגבינה המעמיד ממציא דבר חדש לגמרי, דהיינו דנתגבן החלב ונעשה גבינה, ובחימוץ אין המצאת דבר חדש, ויש רק מקצת שנוי בטעם ובכמי׳ דהמשקה. ובחימוץ דפת גם כן ליכא המצאת דבר חדש כמו בענין גבינה, דהא המחמץ רק ממהר את חימוץ העיסה או מגדיל את חימוצה, ואין פת מחומץ דבר חדש מחמת חימוצו.

ונל״ב דתלויה פלוגתת הרמ״א והראב״ן ביסוד הגדרת הסוג דדבר המעמיד. נ״ל דהרמ״א ס״ל דדבר המעמיד הוי סוג בפנ״ע של אי-ביטול, דכשהרכיב המעמיד מהווה דבר חדש לגמרי, חשיבותו וייחודו נגדרים בסוג

---

2 ואע״ג דבס׳ מנחת כהן (ספר התערובות ג:ג) קבע דבר המחמץ כסוג בפנ״ע, נתבאר שם דיסודו ויסוד דין דבר המעמיד חד הוו, דניכרים פעולותיהן במאכל. וע״ש היטב, דביאר דעצם פעולת המחמץ מעכבת את ביטולו, וכתב דה״ה במילתא דעל״ט, דעצם פעולת נתינת טעם היא המעכבת את הביטול.

דבר המעמיד ואינו בטל; וכל זה לא שייכא בענין דבר המחמץ. אולם נ״ל דשיטת הראב״ן היא דאין דבר המעמיד סוג בפנ״ע של אי-ביטול, אלא דיסוד דין דבר המעמיד ויסוד דין מילתא דעל״ט הוו חד, והוא דניכר כח הרכיב[3] בתערובת, ולהכי לא בטיל, ודבר המעמיד ומילתא דעל״ט ה״ה ב׳ אופנים של יסוד אי-ביטול זה וסוג א׳ הוו.[4] עי׳ במשנה בערלה (ב:ד): כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה ובערלה וכלאי הכרם אסור; עכ״ל. הרי הוקשו מחמץ ומתבל (מילתא דעל״ט) לענין ביטולן, וכיון דלפי הפשטות אין מחמץ אוסר משום טעמו, דא״כ הוה כלול בדין מתבל, נ״ל דלמד הראב״ן דאוסר משום חימוצו ודאוסר בדרך הדומה לאיסור מתבל (שהרי הוקשו אהדדי), דהיינו דאוסר מטעם דכחו ניכר בתערובת.

ולכאורה איכא נ״מ בין שי׳ הרמ״א והראב״ן בנוגע לתססים (enzymes) ורכיבים הדומים, דאינן מהווין מאכל חדש לגמרי, אלא גורמין לאיזה שנוי בכמי׳ או טעם המאכל. להרמ״א, נר׳ דאינן דבר המעמיד, ומשערינן ביטולייהו בס׳, ולהראב״ן שפיר הוו דה״מ. לכן, תססים כגון תסס חלב (lipase) וכדומה, וג״כ תרבית חידקי (bacterial culture), שמרים וכו׳ לא הוו דבר המעמיד לשי׳ הרמ״א, אולם להראב״ן נראה דהוו דבר המעמיד ואם נעשים ממאכלות אסורות אוסרין המאכל בכל שהוא.

- ד -

עי׳ במ״א (תמב ס״ק ט) דכתב דהטור ס״ל דדבר המעמיד הוי דין דאורייתא, שהרי הביא הטור בשם הראב״ן דאסור להשהות בפסח גבינות שהועמדו בחלא דשיכרא משום דהחלא דשיכרא הוי דבר המעמיד וחשיבא כמו בעיניה, וכיון דפסק הטור שם דרק חמץ מדאורייתא בעי ביעור, הרי נמצא דס״ל דדבר המעמיד אוסר מדאורייתא. ואיכא לאקשויי אביאור המ״א בשי׳ הטור, שהרי השמיט הטור את איסור גבינה שהועמדה בעור קיבת נבלה

---

3 וזה לא שייך בענין ג׳לטין, דאין לו כח; אדרבה, ניכר הוא מחמת המבנה שלו ולא מחמת פעיליותו או כחו.

4 נתבאר לעיל (אות א) דמאמר זה דהרמ״א ס״ל דדבר המעמיד ומילתא דעל״ט תרווייהו אוסרין מפאת אי-ביטול משום דניכרים בתערובת בטעמא (מדעל״ט) או בפעולה (דבר המעמיד). אמנם, ס״ל להרמ״א דדה״מ ומדעל״ט הוו ב׳ סוגין נפרדין, כדנתבאר כבר, ופליג הוא אשיטת הראב״ן דס״ל דדה״מ ומדעל״ט הוו סוג א׳.

(עי׳ יו״ד ס״ס פז) והובא רק בב״י ובשו״ע שם, ואי ס״ל להטור דדבר המעמיד דאיסורא אוסר בכל שהוא, ה״ל להביאו, בפרט אי ס״ל דהוי איסור מדאורייתא.[5] עכ״פ, הביא המ״א (שם) בשם האו״ה (כלל כה) דדבר המעמיד אוסר רק מדרבנן; ואולי אפשר לדייק דכן היא דעת השו״ע, מדכתב (יו״ד פז:יא), ״... המעמיד בעור קיבת נבילה ... אוסר בכל שהוא״ בהמשך לדין דהמעמיד גבינה בעור קיבת כשרה, דאיסורו כשאין ס׳ כנגדו הוי רק מדרבנן.

מיהו, עי׳ ברמב״ם (הל׳ מ״א ט:טז): אבל המעמיד בעק״נ וטרפה ובהמה טמאה הואיל והמעמיד דבר האסור בפני עצמו נאסרה הגבינה משום נבלה ... עכ״ל. מפשטות לישניה משמע דהרמב״ם ס״ל דיש כאן איסור נבלה מה״ת, מדכתב ד״נאסרה הגבינה משום נבלה״ ולא ביאר דהוא רק איסור מדבריהם. וכן משתמע מדברי הרמב״ם להלן (טז:כו): המעמיד גבינה בשרף פגי ערלה או בקיבת תקרובת ע״ז או בחומץ יין של גוים ה״ז אסורה בהנייה אע״פ שהוא מין בשאינו מינו ואע״פ שהוא כל שהוא ... ע״כ; ומיירי הרמב״ם בכל המשך הפרק באיסורי הנאה מדאורייתא.

ונל״ב יתר בשיטת הרמב״ם דאיסור דבר המעמיד מה״ת ויסוד דין דה״מ תליין זב״ז. נתבאר לעיל דס״ל דדה״מ דאיסורא מהווה את כל המאכל כחתיכה דאיסורא, דכולו נקרא ע״ש המעמיד, ודאין איסור דה״מ מבוסס על אי-ביטול מחמת עיכוב חלות התערובת (שיטת הרמ״א), אלא דאדרבה ס״ל להרמב״ם דאין דה״מ חשיב בכלל רכיבי המאכל כלל. עפ״ז מובן שפיר אמאי ס״ל דדבר המעמיד דאיסורא אוסר את המאכל מדאורייתא, דרק בתערובת י״ל דגזרו חכמים דלא משגחינן בביטולה ודנהגינן בה כאילו לא נתבטל האיסור (מחמת חשיבותו וכדומה), כמו שגזרו אצל הרבה סוגי אי-ביטול ועיכבו את חלות התערובת; מיהו, אין דיני תערובת וביטול שייכים כלל לדה״מ לפי הבנת הרמב״ם, ולכן י״ל דהוי איסורו מה״ת, דנקבע שם המעמיד דאיסורא – שאינו בתערובת – על כל המאכל.

---

5 ואפשר דס״ל להטור כשיטת ר״ת שהביא המרדכי (חולין ס׳ תשלג) דדה״מ אוסר רק כשאין ס׳ כנגדו (וכן נמי הביא הש״ך [פז ס״ק לה] בשם המהרש״ל ודחאו הש״ך בשתי ידיים), ומיירי הטור בהל׳ פסח בענין דאין ס׳ בחלב כנגד החלא דשיכרא; ודוחק.

- ה -

הובא בס׳ מפניני הרב (ערך גבינות עכו״ם) שמרן הגרי״ד הלוי זצ״ל נהג לאכל בביתו גבינה של גויים שהועמדה בעשבים, אע״פ שמרן היה אוסר את אכילת גבינה זו לבע״ב; וביאר מרן דמותרת גבינה זו מעיקר הדין אלא דאין מורין כן לרבים, שהרי אסרה השו״ע (יו״ד קטו:ב). ויש שהקשו על מרן זצ״ל, דהלא נהג כשיטת גאוני נרבונא (ע״ז לה ע״א תד״ה חדא) דהתירו גבינת נכרים באתרייהו מפני דהועמדה הגבינה התם בפרחים ולא בעור קיבה, וס״ל לגאוני נרבוניא דגבינות הגויים לא נאסרו במנין, ולהכי מותרות כשאין חששא שמא הועמדו בעור קיבת נבלה; מיהו, כיון דס״ל להרמב״ם (הל׳ מ״א ג:יד) דנאסרו גבינותיהן במנין ולהכי אסורות אפי׳ כשהועמדו בעשבים (כן ביארו הכ״מ [שם] והערוה״ש [יו״ד טו:טז-יז]), האיך נהג מרן לקולא?

ונ״ל דלפי קושטא ס״ל להרמב״ם דגבינות נכרים שהועמדו בעשבים מותרות, כשיטת גאוני נרבונא דלא נאסרו גבינותיהן במנין. עי׳ בהל׳ מ״א (ג:יג-יד): ״... בימי חכמי המשנה גזרו על גבינת הגוים ואסרוה מפני שמעמידין אותה בעור הקיבה של שחיטתן שהיא נבלה ... גבינה שמעמידין אותה הגוים בעשבים או במי פירות כגון שרף תאנים והרי הן ניכרין בגבינה הורו מקצת גאונים שהיא אסורה שכבר גזרו על כל גבינת הגוים בין שהעמידוה בדבר אסור בין שהעמידוה בדבר מותר; עכ״ל. הרי הביא הרמב״ם את שיטת מקצת הגאונים האוסרים בתורת י״א, ולא הכריע כוותייהו, ואי הוה ס״ל כשיטת מקצת גאונים הללו, ה״ל למכתב הכי ולהכריע כוותיהו, כמו שהכריע בשיטות גאונים בדין חמאה (שם הל׳ טז). ואע״ג דבאר הכ״מ (ג:יד) דפסק הרמב״ם כשיטת מקצת גאונים להחמיר בגבינה, שהרי לא הביא את שיטת החולקין עלייהו (כדהביא בענין חמאה בהל׳ טו שם), נראה דיש לחלק, דכתב הרמב״ם את דין חמאה בתורת סוג מאכל חדש, ולהכי הביא את ב׳ השיטות בדינה; משא״כ בענין גבינה, דנתבאר עיקר דינה כבר בהל׳ יג, והביא הרמב״ם את שיטת מקצת גאונים גבה רק דרך הוספה. ובארנו נמי בקובץ מסורה חוברת כ״ב דס״ל להרמב״ם דחלב עכו״ם ניתר ע״י בירור ואסור רק היכא דאיכא לספוקי שמא עירב בו חלב בהמה טמאה; וכיון דהביא הרמב״ם את דין גבינת עכו״ם בהדי דין חלבן (הל׳ יג) וביאר דגזרת גבינת עכו״ם הויא משום חשש העמדה בעק״נ, נ׳ דס״ל דשוה גבינה לחלב היכא דליכא לספוקי לאיסורא ובהכי שריא; וזו היא

שיטת גאוני נרבונא. ולכן מובן שפיר אמאי הביא הרמב״ם את שיטת מקצת גאונים האוסרים כי״א ודרך הוספה ואמאי לא הכריע כוותייהו כמו שהכריע בדין חמאה. ונ״ל דכיון דהרמב״ם לא החמיר בדבר, והרמ״א (יו״ד קטו:ב) הצדיק את שיטת גאוני נרבונא למקום שהנהיגו כוותייהו מקדמונים, תפס מרן דכן עיקר הדין אע״פ דאין מורין כן לרבים (לאור פסק השו״ע).

- ו -

דייקנו בחוברת מסורה הנ״ל דס״ל להרמב״ם ביד החזקה דאין ראִיה מהניא להתיר גבינה הנעשית ע״י עכו״ם, ודס״ל דבעינן דווקא העמדה ע״י ישראל (כשיטת הש״ך ביו״ד קטו ס״ק כ והגר״א שם ס״ק יד), והבאנו שם דכן דייק החזו״א. ואיכא לאקשויי, דזה לכאורה נגד שיטת גאוני נרבונא, דלשיטתן, כיון דידעינן דאין בגבינה עק״נ, שריא, וכיון דכן, אמאי לא מהניא ראיה בשעת גיבון כדי לברר דאין העמדה ע״י עק״נ, כשיטת הרמ״א (קטו:ב) והרבה אחרונים דס״ל דמהניא ראיה? ואפי׳ אם נתפוס כשיטת הכ״מ והערוה״ש דהרמב״ם פסק כמקצת גאונים המחמירים ולא כגאוני נרבונא, מ״מ לא דחה הרמב״ם את שיטת המקילין ונשתמעת שיטה זו לכה״פ כי״א מדבריו, וכיון דלשיטה זו לכאורה ל״צ העמדה ע״י ישראל, ה״ל להרמב״ם לכתב כזה.

ונ״ל דס״ל להרמב״ם דשיטת המקילין היינו דגזרו על כל גבינות הנכרים דשייכא בהו חששא דהעמדה בעק״נ אף אם יוברר דלא הועמדו בעור קיבת נבלה, וכשיש לאיזה גבינה חשש העמדה בעק״נ, בעינן העמדה ע״י ישראל (או ראיה ע״י ישראל לפי מהלך הרמ״א [קטו:ב]) להתירה; ורק היכא דליכא למיחש כלל, כגון במקום דאין משתמשין בעור קיבת נבלה, שריא הגבינה להמקילין. (וכן מדוייק היטב בלשון התוס׳ הנ״ל, וע״פ הבנה זו שפיר מתרצתא קושייתנו.) ולפי זה, אין להתיר באירופה (חוץ מבריטניה ואפשר מפורטוגל) אפי׳ להמקילין את רוב גבינות הנכרים אפי׳ כשנעשות ברנין (rennin/rennet) מלאכותי כשר כשאין העמדה או ראיה ע״י ישראל, דהעמדת גבינות ע״י עק״נ מצויה מאד שם, ולא מהניא בירור בעלמא במקום דיש לחשוש, ע״פ הנתבאר. וגם באמירקה, דגבינות קשות אורגניות (organic) מועמדות עתה דווקא בעק״נ, יש להסתפק אם גבינת עכו״ם שהועמדה ברנין מלאכותי שריא לשיטת המקילין, ע״פ הנתבאר.

- ז -

יש מתירין גבינה רכה של נכרים שהעמדתה היא ע"י חימוץ ולא ע"י רנין מטעם דס"ל דלא גזרו על גבינות אלו משום דאין במינן חשש העמדה בעק"נ וחשיבא גבינה רכה זו כסוג מאכל אחר לגמרי מסוג הגבינה שאסרו. (עי' באג"מ יו"ד ב:מח, ועי' בחכמת אדם [נג:לח] דאסר וחלק על סברת המתירין.) והנה מקשה העולם על המתירין, שהרי אמר רב חסדא (ע"ז לה ע"א) דאסרו גבינת עכו"ם "מפני שמעמידין אותה בחומץ (של יינן)", וחזינן מזה דגזרו אפי' על גבינות רכות שהעמדתן ע"י חימוץ ולא ע"י רנין. ואע"פ דיש גבינות קשות המועמדות ע"י רנין שצריכות עירוב חומץ קודם העמדתן כדי להחמיץ את החלב, ל"נ דלזה כיון רב חסדא, שהרי כתב רש"י (שם ד"ה שמעמידין): שהחומץ מעמיד חלב ... ע"כ. יוצא דרב חסדא מיירי במין גבינה שמעמידין אותה בחומץ, וזוהי גבינה רכה מחומצת שלנו דאין מעמידין אותה ברנין. ועי' בקונטרסו הגדול של הרב י. ז. בלעך שליט"א בעניני כשרות דמאכלי חלב שעמד בדבר (רשימה 28): "ובדוחק יש לתרץ דמיני הגבינה הנכללים בגזירת גבינת עכו"ם גם כן תלויים בטעמי הגזירה והך סברא מוכחא מדברי המתירין ..." (עי' בדברי האג"מ הנ"ל.) ונ' דא"א להבין את הסוגיא בע"ז (לה ע"א ושם) בדרך שכל אמורא שנותן טעם מיוחד לאיסור גבינת עכו"ם אוסר רק סוגי גבינות דשייכי לטעמי', דא"כ לא מיירי האמוראים בדבר א' ולא פליגי בדבר שוה, ולא משתמע כזה מן הסוגיא ולא מצינו כזה בשאר התלמוד. ועי' בדברי הר' בלעך בקונטרסו, דטען שם נמי כעין טענות אלו.

ואיכא לאקשויי נמי מאידך גיסא מכח דברי רב אדא בר אהבה דפי' דגזרו על גבינותיהן "מפני שמחליקין פני' בשומן חזיר" (ע"ז לה ע"ב), דמשמע דגזרו רק על גבינות קשות (שמועמדות ברנין), דלגבינות רכות מחומצות כגון גבינות "ריקוטה", "קוטג'" ו"פארמערס", אין פנים שיכולות להחלק כלל (אפי' כשמייבשין את הגבינות האלו) וע"כ לא שייכי להו דברי רב אדא בר אהבה.

ועי' בערוה"ש (יו"ד קטו:טז) שאסר כל גבינות העכו"ם ואפי' גבינות רכות מחומצות מטעמא דאיסור גבינותיהן הוי דבר שבמנין, שגזרו בהחלט על

כל גבינותיהן אפי׳ כשאין טעם הגזירה שייכת. ועפ״ז יש שתירצו את הקושיות הנ״ל מכח דברי רב חסדא וראב״א, ואמרו דכל אמורא הציע טעם א׳ לאסור מין א׳ או הרבה מינין דגבינה, וכיון דנאסרו גבינותיהן בתורת דבר שבמנין, הרי נכללו כל מיני גבינה בגזירה. מיהו, אין ביאור זה מתיישב היטיב עם דברי המגיד משנה (הל׳ מ״א ג:יד) שהם המקור העיקרי להתופסין דנאסרה גבינת נכרים בתורת דבשב״מ, ולכן נר׳ דהדבר עדיין צ״ב. ויש להעיר נמי דאין תי׳ זה מספיק לשיטת גאוני נרבונא (ושיטת הרמב״ם לפי באורנו דלעיל), דלפיהן, דלא נאסרה גבינה במנין, הסוגיא עדיין צ״ב, דלכאורה דברי רב חסדא ורב אדא בר אהבא סתרי אהדדי בדרך דלא איירי זה במאי דאיירי זה, כנ״ל.

ונל״ב דגזרו על גבינותיהן דרך כללי, ולא גזרו רק על הגבינות דשייכא להו טעם האיסור דכל אמורא ואמורא; לפיכך, הוכללו כל מיני גבינה בעצם הגזירה, מאיזה טעם גזרוה; אלא כיון דס״ל לגאוני נרבונא דלא גזרו בתורת דבר שבמנין, ממילא לא שייך האיסור הכללי למיני גבינה שאין טעם האיסור נוהג אצלם וע״כ מותרות. כלומר, דעל פי טעם א׳ מאיזה טעמים המיועצים בסוגיא גזרו דרך סתם על הגבינה, אלא דלכל אמורא נמצא דיש אי-שייכות דהאיסור לאיזה מין גבינה (אא״כ גזרוהו במנין); והכי מוכחא בדברי עולא בריש הסוגיא (שם). עפ״ז שפיר מתרצתא קשוייתנו בביאור שיטת גאוני נרבונא, וא״ש הנתבאר לפי דברי המ״מ ודיוקי לישניה להוסברין דגזרו על הגבינה במנין, ויוצא נמי דגבינות רכות מחומצות נכללו בגזירת גבינותיהן ומותרות רק להסוברין דגבינותיהן לא נאסרו במנין.

חיוב כפרה וטמטום הלב
באוכל מאכלות אסורות ע״פ עד משקר

הרב יעקב דוד לובאן

לפני שנה נודע בשער בת רבים מכשול נורא שאירע במקולין של בשר בעיר מאנסי ניו יארק, שמכרו שם בשר נבלה וטרפה, וכנראה עשו כן כמה שנים. והקהל שקנו שם סמכו על ההשגחה של רב ירא שמים, וגם על המוכר שהיה לו חזקת כשרות עד שנתפרסם סרחונו. ואלפי אחינו בית ישראל נכשלו בעון מאכלות אסורות. ונתעוררת השאלה, האם האנשים שאכלו בשר נבלה חשיבי כשוגגים וצריכים כפרה, או דלמא חשיבי כאנוסים, שהרי סמכו על ע״א שנאמן באיסורים? ואם תמצא לומר שאנוסים המה, יש לדון האם אכילתם גרמה היזק רוחני של טמטום הלב, וכמבואר ביומא (לט.), עבירה מטמטמת לבו של אדם, ופירש רש״י על אתר, ״אוטמת וסותמת מכל חכמה״. ונפסק ברמ״א ביורה דעה (סימן פ״א סעיף ז) שאע״פ שמעיקר הדין חלב מצרית כחלב ישראלית, מ״מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית משום דחלב עובדת כוכבים מטמטם את הלב, ועוד כתב הרמ״א שמוליד לו טבע רע ומזיק לו בזקנותו.

והנה ספק הראשון – אם האוכל ע״פ ע״א המשקר מיקרי שוגג או אונס – פלוגתת האחרונים היא, כמו שיתבאר. ואם נימא דהוי שוגג פשיטא שמטמטם. אבל בספק השני – אם מטמטם את הלב – ראיתי הרבה מחברים שתפסו לדבר פשוט שיש כאן טמטום הלב אפילו אם נימא דעצם האכילה מקרי אונס. ולפי דברי המחברים, העם שנכשלו יש להם מאוד יגון ואנחה. ולענ״ד יש מקום גדול להמליץ דכל כה״ג מקרי אונס ואין כאן טמטום הלב, כיון שאכלו בסמיכות דין תורה שע״א נאמן באיסורין, ומצוה גדולה ללמד זכות על כלל ישראל ככל מה שאפשר, וכמו שיתבאר.

הסומך על רוב וחזקה אם מקרי שוגג או אונס

יסוד השאלה הראשונה – האם האוכל ע"פ ע"א ששקר מקרי אונס או שוגג – תלוי בישוב סתירת הסוגיות. במסכת שבועות (יח.) איתא דהמשמש שלא בשעת וסתה ואח"כ נתברר שהיתה נדה הוי אונס. וכך פסק הרמ"א ביורה דעה (סימן קפ"ה סעיף ד'), דהוי אונס ואינו צריך כפרה. וביבמות (לה:) כתבו התוס' (ד"ה ונמצאת) שהכונס יבמתו לאחר ג' חדשים ונמצאת מעוברת פטור מקרבן, אע"פ שבעל אשת אח, משום דהוי אונס, ומאי הוי ליה למעבד, וכמבואר בשבועות (יח.) פרט לאונס גבי שלא בשעת וסתה. ותוס' בביצה (כה: ד"ה אורח ארעא) כתבו שהאוכל בהמה לאחר שחיטה קודם הפשט וניתוח ונמצא טריפה נענש כשוגג שלא היה לו למהר כל כך. ומוכח מתוס' דלאחר הפשט ונתוח אם נמצא טריפה הוי אונס, ופטור מקרבן.

וע"פ דברי תוס' בביצה והסוגיא בשבועות פסק בשו"ת פנים מאירות (סימן מ"א, ומובא בפתחי תשובה, יורה דעה סימן כ"ט ס"ק א') שהאוכל עוף ואח"כ מצא בו אחד מי"ח טריפות מקרי אונס וא"צ כפרה. וכך פסק בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סימן א' ס"ק י"ח, וא"ע סימן כ"ג ס"ק ל"ו). ובשו"ת תורה שלמה לבעל הבן איש חי (סימן ר"י) הורה שהאוכל פרי שאין דרכו להתליע שא"צ לבדקו ומצא בו חצי תולעת, ונתברר שאכל תולעות, א"צ כפרה, ודינו כאונס, כדמוכח מדברי הרמ"א ביורה דעה (סימן קפ"ה) במשמש שלא בשעת וסתה ומתוס' בביצה (כה.) במצא טריפה אחר הפשט וניתוח.

והנה הא דמותר לבעול שלא בשעת וסתה ולא חיישינן שמא פרסה נדה הוא משום דמוקמינן לה בחזקת טהרה. והא דמותר ליבם אחר ג' חדשים ולא חיישינן שמא היא מעוברת הוא משום דרוב נשים עוברן ניכר אחר ג' חדשים. וכן הא דמותר לאכל בהמה ולא חיישינן לטרפה הוא מדין רובא. וא"כ מוכח שהסומך על רוב וחזקה ושוב נתברר שהיה בטעות מקרי אונס ואינו צריך כפרה.

ולי נראה שיסוד זה שהסומך על רוב או חזקה מקרי אונס ואינו צריך כפרה מוכרח מן הסברא. שהרי הא דסמכינן על חזקה אין זה משום דהחזקה

מבררת את הספק אלא דכן היא גזירת הכתוב לסמוך על חזקה, כמו שכתב רע"א (שו"ת סימן קל"ו, "חזקה אינו מדרך בירור והוכחה"), וכן בשב שמעתתא (ז:ב, "חזקה אינו הוראה ודאית אלא שאנו מניחין אותו בחזקתו עד שיבא דבר מבואר שיבטלהו מזאת החזקה") ועוד הרבה אחרונים. ואם נימא דהסומך על החזקה ואח"כ נתברר שטעה מקרי שוגג, איך התירה התורה לסמוך על חזקה, וזה דבר שאין דעת סובלתו שהתורה תורה לסמוך על חזקה כשיש אפשרות שיעבר על איסור תורה בשוגג. וכן בדינא של הולכין אחר הרוב, אפילו אם נימא שרוב הוא בגדר בירור, אבל מ"מ מצד הסטטיסטיקה ודאי יתכן שיש חשש גדול שהאמת הוא כמעוט, שהרי מבואר בש"ך ביורה דעה (סימן ק"ט ס"ק ט') ובגר"א שם (ס"ק ד') ופר"ח (ס"ק ד') שמה שאמרו חז"ל חד בתרי בטל לאו דווקא שיש פי שנים היתר כנגד האיסור, אלא כל שיש רוב היתר בטל האיסור. ופשוט שהוא הדין בדין של כל דפריש מרובא פריש, סומכין על הרוב אפילו אם רק יש רוב חנויות מוכרות כשר. וא"כ הגע בעצמך, אם יש מאה חניות, ונ"א מוכרות כשר, ומ"ט מוכרות איסור, ומצא חתיכת בשר בשוק אמרינן כל דפירש מרובא פריש אף שמצד הסטטיסטיקה יש חשש גדול (כמעט ספק השקול) שזה חתיכת איסור, ומ"מ התירה תורה לאכלה. ולא יתכן שתתיר התורה אכילת בשר בזמן שקיימת חשש גדול שמא יעבר על איסור תורה בשוגג. ומן ההכרח שכיון שהותר לסמוך על רוב וחזקה, אפילו יתברר אח"כ שהאמת היא שזה אסור מקרי אונס, ולכן שפיר התירה תורה לסמוך על רוב וחזקה. הרי נתברר מן הגמרא ומן הסברא שהסומך על רוב וחזקה מקרי אונס.

הסומך על עדים אם מקרי שוגג או אונס

לעומת זה איתא במשנה ביבמות (פז:) שהאשה שהלך בעלה למדינת הים וניסת ע"פ עדים, ושוב חזר בעלה, אם ניסת ע"פ בית דין פטורה מקרבן, ואם שלא ע"פ בית דין חייבת בקרבן. וכתב רש"י שם (ד"ה שלא ע"פ עדים), שחייבת בקרבן דשוגגת היא ואין זה אונס דאיבעי לה לאמתוני. הרי מבואר שהסומך על שני עדים ונתברר ששקרו או שטעו אין זה אונס וחייבת בקרבן. ותמוה מאי שנא הסומך על רוב וחזקה ונמצא טעות דמקרי אונס ופטור מקרבן ואינו צריך כפרה, ואילו הסומך על שני עדים ונמצא שטעו מקרי שוגג וחייב קרבן.

יישוב סתירת הסוגיות

ועמדו האחרונים על קושיא זו. ובשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סימן א' ס"ק כ"ה, אה"ע סימן כ"ג ס"ק ל"ז) כתב דאשה דייקא ומנסבא הוא סברא דאורייתא, וכיון דאתא בעלה חזינן שלא עשתה כדרך נשים, ולכן הוי שוגגת ולא אונס. עוד תירץ ביו"ד (סימן א' ס"ק כ"ה) דברוב וחזקה יש קצת ספק ואע"פ כן התירה תורה ועל כרחך ליכא חיובא אף אם נודע שהיה בטעות, כי התורה התירה ספק זו. מה שאינו כן מה שנעשה ע"פ עדים דההיתר היא בתורת ודאי ועל כרחך לא התירה התורה כלל בכה"ג. ולקמן נבאר תירוץ זו.

ולי הקטן היה נראה לומר דכוונת רש"י במה שכתב בניסת ע"פ עדים, דאיבעי לה לאמתוני, היינו להמתין עד שיהיה פסק בית דין. כי הבית דין מלבנים הדין ולכן ראוי להמתין עד שיעשו כן. ולכן מקרי שוגג ולא אונס כיון דראוי להמתין עד שבית דין יפסקו שמותרת להינשא. וראיה לדבר, דאם לא כן אטו מה שכתב רש"י דאיבעי לה לאמתוני, היינו שחייבת לאמתוני לעולם, ואם אחר חמישים שנה עדיין לא חזר בעלה, האם נאמר שעדיין איבעי לה לאמתוני. ועיין בריטב"א (יבמות צא: ד"ה דאיבעי לה לאמתוני) שהוכיח דלא אמרינן דאיבעי לה לאמתוני אלא בדבר שיש לו קצבה. אבל לדברינו אתי שפיר דאיבעי לאמתוני עד שיורו בית דין. ובזה שאני עדים מרוב וחזקה, כי רוב וחזקה לא שייכי כלל לבית דין, משא"כ הגדת עדות היא דווקא בבית דין ולכן ראוי להמתין עד שבית דין ילבנו הדבר ויתירוה לינשא. ובשו"ת תורה לשמה (סימן תקי"ד) דן בשוחט שהיה לו חזקת כשרות ושוב נתברר שהיה רשע, והורה שהקהל המה אנוסים ואין צריכים כפרה, כדמוכח משמשה שלא בשעת וסתה ומכונס יבמתו אחר ג' חדשים ונמצאת מעוברת. ושוב הקשה מאי שנא מנשאת ע"פ עדים שחייבת בקרבן. ותירץ דשאני התם דאפשר לאמתוני ולמידק טפי, ולכן לא מקרי אונס, משא"כ שוחט המשקר לא יועיל לקהל לאמתוני. עד כאן דבריו. ואולי דעתו כנזכר לעיל, דאשה צריכה לאמתוני על כל פנים לפסק בית דין.

אולם הנו"ב (שו"ת, מהדורא תנינא סימן צ"ו) ג"כ עמד על סתירה זו שבין הסוגיות, ותירץ, וז"ל, והנלע"ד לחלק דשאני ניסת ע"פ עדים אף שמותרת

להנשא על פיהם מ"מ אונס זה ע"פ טעות הוא שהרי באמת העדים העידו בשקר לכן מיחשב הדבר טעות ושגגה ולא אונס. משא"כ שמשה שלא בשעת וסתה שהיא מותרת לשמש ואין כאן טעות רק ע"פ דין תורה היא מותרת לשמש אפילו פירסה נדה באמצע הביאה אנוס הוא אכניסה שהרי אין כאן שום טעות, וכן אשה שנתייבמה אחר ג' חדשים אפילו נמצאת אח"כ מעוברת הרי ע"פ דין היה מותר ליבם ... ומן התורה אזלינן בתר רובא. נמצא שהאונס על הייבום הזה לא היה ע"פ טעות וכו', עכ"ל.

והנה יש לתמוה על הנו"ב שחילק בין הסומך על עדים ששקרו דזה מקרי טעות ולכן הוי שוגג, לסומך על רוב וחזקה שאין כאן טעות אף על גב שנתברר אח"כ כנגדם, והרי בסומך על רוב וחזקה, הא דפטור הוא משום דהוי אונס. והנה יש ב' עניני אונס, יש אונס דכפיה, וכהא דאמרה תורה, צעקה הנערה המארסה ואין מושיע לה ולכן ולנערה לא תעשה דבר. ועוד יש אונס של חסרון פשיעה, והסומך על רוב וחזקה בטעות מקרי אונס מסוג הב', דאין כאן פשיעה, דכיון דסמך על דין תורה, מאי הוי ליה למעבד. וכיון דגדר האונס הוא שאין כאן פשיעה, א"כ מאי נפקא מינה בין הסומך על עדים בטעות או סומך על חזקה ורוב, כי אף אם נימא דהסומך על עדים ששקרו מקרי טעות מה בכך, אטו יש כאן פשיעה משום דנתברר שיש כאן טעות. ובאמת מצד הסברא ונהפוך הוא, בסומך על רוב וחזקה יש מקום לחוש טפי דהוי איסור כלפי שמיא גליא, וכמו שכתבנו לעיל, שחזקה אינו בירור, ואזלינן בתר רוב אפילו ברוב קלוש, מה שאינו כן הסומך על עדים שמסתמא לא משקרי, למה יחשב כפושע ולא כאונס, והרי עדים עדיפי מרוב וחזקה.

האם ברוב וחזקה נהפך האיסור להיתר

ויתכן שכוונת הנו"ב הוא כמו שכתב בעל נתיבות המשפט בתשובה לחמדת שלמה, שנדפס בשו"ת חמדת שלמה (אה"ע סימן כ"ד), ושם בס"ק י"א עמד לישב קושית החמדת שלמה, מאי שנא ניסת ע"פ עדים שחייבת קרבן ואילו הסומך על רוב וחזקה פטור מקרבן. ותירץ, וז"ל, דלא פטרה רחמנא מקרבן רק בסומך על הרוב דכן משפטי רחמנא. שע"פ הכרעה להיתר הוא נהפך. משא"כ בעשה עפ"י הכשלה שהכשילוהו אחרים בב"ד או עדים, לא הותר האיסור רק שבא על ידי הכשלה חייב. עכ"ל.

חידש כאן הנתיבות המשפט דבר גדול, דכמו שכתב הרא״ש בחולין (פ״ז אות ל״ז) דהא דחד בתרי בטל ומותר לאכלן כאחת היינו משום דנהפך האיסור להיות היתר, הוא הדין נמי בדין דכל דפריש מרובא פריש האיסור נתהפך להיות היתר. ובזה חלוק הסומך על רוב בטעות מסומך על עדים בטעות, כי נאמנות עדים הוא מדין בירור. ולכן אם נמצא ששקרו מקרי בירור בטעות, משא״כ הסומך על רוב, אפילו יתברר אח״כ שהיה טעות, אבל בשעתו האיסור נתהפך להיות היתר. ובאמת אף החמדת שלמה כתב כעין סברא זו ביו״ד (סימן א׳ ס״ק כ״ה), דרוב וחזקה יש קצת ספק ואעפ״כ התורה התירה ספק זה, משא״כ עדים דההיתר בתורת ודאי. עכ״ד. ולכאורה כוונתו במ״ש שהתורה התירה ספק זה הוא שהאיסור נתהפך להיות היתר. וזה ברוב וחזקה, אבל בעדים, דהוי בירור, לא נתהפך להיות היתר כלל.

ואולי כן הוא נמי כוונת הנו״ב, דהא דחלוק רוב בטעות מעדים בטעות הוא בזה, שעדים הוא דין בירור משא״כ ברוב נתהפך האיסור להיות היתר. ולא קשיא מה שהקשינו שאין שיעור הפשיעה גדול יותר בעדים מברוב, דאף שזה נכון, אבל גדר ההיתר ברוב הוא מטעם שמתהפך האיסור להיות היתר, וממילא מותר אף אם כלפי שמיא גליא הוי איסור, משא״כ עדים הוי בירור.

אולם יש כאן תמיה גדול, איך יתכן לומר דהסומך על רוב וחזקה נתהפך האיסור להיות היתר, והלא בשבועות (יח.) איתא דהבועל אשתו שלא בשעת וסתה ופירסה נדה פטור מקרבן משום אונס, וכך כתבו תוס׳ ביבמות (לה:) שהסומך על רוב ליבם אחר ג׳ חדשים ונמצאת מעוברת פטור מקרבן מדין אונס. ואם איתא דכשסומכין על רוב וחזקה נתהפך האיסור להיות היתר וכמו שכתב בעל נתיבות המשפט, אין כאן היתר אונס, שהרי אונס יתכן כשיש מעשה איסור, אבל אם נעשה היתר גמור, זה עדיפא מאונס. הגע בעצמך, היכא דחל דין ביטול ברוב, שכתב הרא״ש שהאיסור נתהפך להיות היתר, האם היה נכון לומר דשרי לאכל איסור שנתבטל משום דין אונס. ודאי לא, שהרי אין כאן איסור כלל. שוב מצאתי שכך כתב הקובץ הערות (סימן כ״ד) דעל כרחך אי אפשר לומר דרוב מתיר את האיסור ונתהפך להיות היתר, שהרי פטור קרבן הוא רק מטעם אונס.

ובקובץ הערות סימן ע"א (ס"ק ה') הוכיח דחזקה אינו מהפך את האיסור להיות היתר ממה דאיתא בסוף פרק ב' דשבועות, שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד ונכנס למקדש, הזה ושנה וטבל והלך בשני ונכנס חייב קרבן ממה נפשך. ואם נימא דחזקה היא כמו ביטול ברוב דנתהפך להיות היתר, אין כאן ממה נפשך, דהא בכל פעם שנכנס טהור משום חזקת טהרה, ואף אם כלפי שמיא גליא הוי איסור נתהפך להיות היתר על ידי החזקה. עכ"ד. ויש לי מקום לפקפק על דבריו בראיה זו מסוף פרק ב' דשבועות, כי באמת קשה, אפילו נימא דחזקה אינו מהפך את האיסור להיות היתר למה חייב קרבן כשנכנס בשני מטעם ממה נפשך, והלא כשנכנס בשביל הראשון פטור מקרבן אפילו אם כלפי שמיא גליא היה מקום טומאה משום דין אונס, וא"כ אין כאן ממה נפשך. ועל כרחך צריכים לומר שדנים ב' המעשים כאחד אע"פ שנעשו בזה אחר זה, ולכן אין כאן היתר של אונס. (וצריך עיון בגדר הדבר שדנים ב' המעשים כאחד, והלא נעשו בשתי העלמות. וצ"ע כעת.) וא"כ אפילו נימא דחזקה מתיר האיסור ומהפכו להתיר, זה רק אם יש מצב של ספק, אבל כאן שדנים ב' המעשים כאחד אין מצב של ספק ולא ניתן לפסוק על ידי חזקה שהאיסור נתהפך להיות היתר. על כל פנים קיימת הראיה הראשונה שרוב וחזקה אינם מהפכים את האיסור ממה דמבואר שבנמצא טעות פטור מקרבן מטעם אונס, ולא מטעם שנתהפך להיות היתר.

לא פלוג בחיוב קרבן

עוד יש לפרש את דברי הנו"ב באופן אחר ולישב מה דהקשינו דמה איכפת לן שהסומך על עד שמשקר מקרי טעות, הא מ"מ אין כאן פשיעה, ואם הסומך על רוב וחזקה פטור, אף על גב שאין כאן בירור בעצם אלא גזירת הכתוב לסמוך על רוב וחזקה, א"כ כל שכן הסומך על עדים ששקרו אין כאן פשיעה ותפטר מדין אונס.

והנראה בזה, דמבואר בהרבה מקומות בש"ס ששוגג לענין חיוב חטאת הוא בגוונא ששכח את האיסור או ששכח שהחפץ אסור. והא דחייב כפרה בכה"ג, והלא שכחה היא מלתא דממילא ולמה חייב כפרה, היינו משום שהאדם אינו שוכח דברים העומדים על לבו, ואילו היה הדבר חשוב בעיניו ויראת שמים פועמת בלבו לא היה שוכח, וע"כ השכחה יש בו צד פשיעה. אולם ודאי יתכן גווני ששכח ואין בו פשיעה כלל, וכגון אדם שהוא זקן או חולה,

או יש אדם שזכרונו חלוש בטבע, ונימא דכה"ג אין בו פשיעה כלל והוי אונס. וכן מי שלא היה לו פנאי ללמוד הלכה משום עול הפרנסה נימא דהוי אונס. וכן יש למצא הרבה גווני שהאדם אנוס לגמרי, ומאי טעמא חייב חטאת. אך לא קשיא, דכיון דע"פ רוב השוכח האיסור או השוכח שהחפץ אסור יש בו צד פשיעה, לא חילקה תורה בדבר, ובכל גוונא חייבה תורה חטאת אף אם אצל פלוני אלמוני הוא אנוס גמור. והוא מעין לא פלוג בדין דאורייתא. ועצם סברא זו דאמרינן בחיוב חטאת לא פלוג כתוב בשו"ת דברי חיים (ח"ב סימן ס"ח) ורק שהוא כתבה קצת באופן אחר.

וכן יש להוכיח משיטת ר"מ בהוריות (ג.) שסובר שאפילו ניסת ע"פ בית דין חייבת בקרבן, ואפילו יהא בית דין הגדול של שבעים ואחד מ"מ חייבת בקרבן, ובהשקפה ראשונה הדבר תמוה מאוד, אטו יש להאשים אשה שסמכה על בית דין הגדול, ומה פשעה ומה חטאתה. אלא על כרחך צריכים לומר דכיון דבית דין טעו אמרינן לא פלוג וחייבת בקרבן אף שהיא בעצמה אינה אשמה.

ואין לתמוה דא"כ אף הסומך על רוב וחזקה נימא הכי שחייב קרבן משום לא פלוג, הא לא קשיא, כי לא פלוג שייך רק בציור הדומה, וברוב וחזקה כיון שסמך על דין התורה אין זה דומה כלל לשגגה שבא מחמת שכחה. ולכן אונס בכה"ג פטור.

ובזה יש לומר דפליגי ר"מ וחכמים בהוריות (ג.), שדעת ר"מ דבניסת ע"פ בית דין חייבת בקרבן וחכמים פוטרים. והיינו דר"מ סובר דבכה"ג אמרינן לא פלוג וחייבת בקרבן. ולא דמי פסק בית דין בטעות לרוב וחזקה (דבכה"ג פטור באונס) כי רוב וחזקה הם דיני תורה ולכן לא שייך לחייב משום לא פלוג, וכנזכר לעיל, משא"כ הסומך על בית דין הרי אין ההיתר להנשא מצד דיני תורה אלא מהחלטת בני אדם. וכיון שהבית דין טעו שפיר אפשר לומר כה"ג לא פלוג. אבל דעת חכמים היא שהנשאת ע"פ בית דין פטורה, כי אף דההחלטה היה ע"פ בני אדם, מ"מ כיון שמסרה תורה כח הפסק לבני אדם לא שייך לומר לא פלוג בכה"ג, ודומה לרוב וחזקה.

ומעתה נראה דדעת הנו״ב היא שהסומך על עדים חייבת בקרבן משום דעדות בשקר לא מקרי עדות, ואיגלאי מילתא למפרע דאין תורת עדות עליה, שהרי שקרו ורמו, ולכן חייבת בקרבן, ואף על גב דאין כאן פשיעה כלל אין בכך כלום, דאמרינן לא פלוג. ורק ברוב וחזקה שהוי דין תורה (ולא היה בטעות) לא ייתכן לא פלוג כה״ג, וכנזכר לעיל, וחייבת בקרבן.

הוכחה מרש״י

אולם בין אם נפרש הנו״ב כנתיבות המשפט שעדות הוי בירור, ולכן עדות בטעות לא מקרי עדות, משא״כ רוב וחזקה בטעות מהפך האיסור, ובין אם נימא דכוונתו דבעדות בטעות חייבת בקרבן אף על גב דהוי אנוסה משום לא פלוג, שהרי עדות בטעות לאו עדות, משא״כ רוב וחזקה הוא דין תורה ולא שייך על זה לא פלוג, מ״מ לכאורה עומד כנגד הנו״ב דברי רש״י במשנה ביבמות (פז: ד״ה שלא) שכתב שמקרי שוגג בניסת ע״פ עדים משום דאיבעי לה לאמתוני, ואילו לדברי הנו״ב אין הדבר תלוי כלל באיבעי לה באמתוני אלא בהא דעדות בטעות לא מקרי עדות. ועל כרחך דעתו של רש״י דעדים ששקרו שוו לרוב וחזקה, דמקרי אונס, ולא שייך לא פלוג בכה״ג כיון דמה דסמכינן על עדים הוא דין תורה. ורק דמ״מ חייבת בקרבן משום דאיבעי לה לאמתוני וצריך לפרש כחמדת שלמה, דכיון דדייקא ומנסבא צריך לאמתוני. וא״כ לשונו של רש״י הוא ראיה גדולה לתירוצו של החמדת שלמה, דניסת ע״פ עדים חייבת בקרבן משום דאשה דייקא ומנסבא ולכן איבעי לה לאמתוני.

הסומך על ע״א המשקר תלוי בפלוגתת אחרונים

ומעתה נחזור לעצם השאלה אם הסומך על ע״א לאכול בשר נבילה ונמצא שקרן אם מקרי אונס או שוגג, שדבר זה תלוי איך ניישב את סתירת הדינים, דניסת ע״פ עדים חייבת בקרבן ואילו הסומך על רוב וחזקה פטור מקרבן. כי אם נימא כמו שכתבו הנתיבות והנו״ב דעדים ששקרו הוי בירור בטעות, א״כ הוא הדין הסומך על ע״א בטעות לא מקרי אונס אלא שוגג, והדברים קל וחומר, אם בשני עדים הדבר כן, כל שכן בע״א. אבל אם נתפס כחמדת שלמה שניסת ע״פ עדים מקרי שוגג משום דאיבעי לה לאמתוני משום דאשה דייקא ומנסבא, א״כ זה סברא מיוחדת באשה שהלך בעלה למדינת הים. אבל הסומך על ע״א לאכול בשר שפיר חשיב אונס ואינו צריך קרבן. וכבר כתבנו שלשונו של רש״י דכתב איבעי לה לאמתוני מוכח כדעת החמדת שלמה.

וגם צריך עיון על הנתיבות מעצם הסוגיא דנקט דפטור מקרבן ברוב וחזקה מטעם אונס, ולא משום דנתהפך להיות היתר.

אם מקרי אונס באפשר לברר

ולכאורה יש לדון דאפשר ליישב את הסתירה בין הסוגיות (שהסומך על רוב וחזקה פטור מקרבן ואילו הסומך על עדים חייבת בקרבן) באופן אחר, והוא לפי מה שדנו האחרונים באשה שמצאה חלוקה שהסירה קודם תשמיש מלא דם, וקודם תשמיש לא בדקה את החלוקה, האם מקרי שוגג או אונס. ובשו"ת מאיר נתיבות (סימן ע"ג) כתב דאינה צריכה כפרה והוי אנוסה כיון שע"פ דין אינה חייבת לבדוק. אבל הרב שלמה קלוגר זצ"ל חלק עליו בספר מי נדה (סימן קפ"ה מהדורא קמא), וגם הדברי חיים (שו"ת יו"ד ח"ב סימן ס"ח), ודעתייהו, דכל שאפשר לברר לא מקרי אונס אלא שוגג. ולפי זה אפשר לישב הסתירה הנ"ל דבניסת ע"פ עדים חייבת בקרבן משום דאפשר לברורי על ידי המתנה. מה שאינו כן בחזקה אי אפשר לברר בהמתנה. ומה דכתבו התוס' שאם ייבם אחר ג' חדשים ונמצאת מעוברת פטור מקרבן מטעם אונס, הרי דאף על גב דאפשר לברר על ידי המתנה מ"מ מקרי אונס, יש לומר דשאני יבום דיש מצוה ליבם ואין נכון להמתין ולכן מקרי אונס, מה שאינו כן ניסת ע"פ עדים, שאין מצוה לינשאת, אם לא המתינה מקרי שוגג. ואם נימא הכי נמצינו למדים דהדין דנשאת ע"פ עדים חייבת בקרבן אין זה דין מיוחד באשה שדייקה ומנסבה (וכמו שכתב החמדת שלמה), אלא כללא הוא דכל שאפשר לברר לא מקרי אונס.

וכן למדנו ממה שכתב הקרן אורה ביבמות (לה. ד"ה והנה לדעת הרמב"ם), דאף על גב דתוס' כתבו שהמיבם אחר ג' חדשים ונמצאת מעוברת מקרי אונס ופטור מקרבן, מכל מקום פליג על זה הרמב"ם, שהרי כתב בפרק ב' מהלכות שגגות (הלכה ח') שהבא על אשתו שלא בשעת וסתה והיא היתה נדה חייבת מפני שלא שאלה. הרי אף על גב דאינו מחויב לשואלה, מ"מ לא מקרי אונס. וא"כ הוא הדין המיבם לאחר ג' חדשים לדעת הרמב"ם לא מקרי אונס שהרי אפשר לאמתוני, עכ"ד. ונמצא לדעת הקרן אורה הרמב"ם סובר שאיבעי לה לאמתוני אינו סברא מיוחדת לאשה שדייקה ומנסבא אלא כללא היא דכל שאפשר לברר ולא בירר מקרי שוגג.

ומעתה יש לדון דהסומך על ע"א שהבשר כשר ונמצא משקר מקרי שוגג, שהרי אם היתה השגחה יותר מעולה אולי היה נתפס השקרן, וכן ראיתי שתפסו כמה פוסקי זמננו. ולי נראה שכל כה"ג לא מקרי אפשר לברורי, כי אף דיתכן שאם היו מעמידים שמירה יותר מעולה בחנות היו תופסים הטבח כשהוא הביא בשר הטריפה לחנות בלי סימנים, אבל לעת עתה שהקונים באים לחנות והכל מונח בקופסא, אי אפשר לברורי, ואין ביד הקונים להעמיד השגחה יותר מעולה. וגם הבעל הבית נהג בחזקת כשרות כלפי חוץ ואי אפשר היה לברר שהוא אינו אדם כשר. ולא דמי כלל להא דניסת ע"פ עדים שאם היתה רק ממתינה היה מתברר הענין כהוגן, או הבועל אשתו נדה (לפי הרמב"ם) שהיה אפשר לברורי אם היה שואל את אשתו.

א"כ הדרן להנזכר לעיל, שעצם הספק אם הסומך על ע"א מקרי אונס או שוגג תלוי בפלוגתת הנו"ב נתיבות המשפט וחמדת שלמה. ובשו"ת המהרי"ל החדשות (סימן פ"ז), ובתשובות תורה לשמה (לבן איש חי, סימן תקי"ד) ובאגרות משה (או"ח ח"א סימן נ"ג) תפסו כולם שהסומך על ע"א בעניני כשרות ונמצא משקר, מקרי אונס ולא שוגג. אך כתב הבן איש חי הנזכר לעיל שאע"פ שא"צ כפרה מדינא, מ"מ נכון להחמיר ולעשות כפרה בתענית, עיין שם.

טמטום הלב בסומך על עד המשקר

ועתה שבנו לחקירה השניה, לדעת הנו"ב ונתיבות המשפט שהאוכל ע"פ ע"א שמשקר מקרי שוגג, פשיטא שהאכילה מטמטמת. אבל לדעת החמדת שלמה שהאוכל ע"פ ע"א מקרי אונס, יש לחקור אם האכילה מטמטמת את הלב כה"ג אם לאו.

האם טמטום תלוי בעבירה או בחפצא

ושורש הספק הוא אם טמטום הלב הוא תולדת מעשה העבירה, שאז מסתבר שהסומך על ע"א אין כאן טמטום, אף על גב דנתברר בסוף ששקר שהרי אין כאן עבירה לדעת החמדת שלמה שמקרי אונס, או נימא שהטמטום בא מעצם החפצא של המאכלות אסורות, דהיינו שהטבע של מאכלות אסורות הוא להוליד טמטום הלב כשנכנסים אל גוף האוכלם, ואין מעשה העבירה

מטמטם אלא החפצא דאיסורא מטמטם, א״כ האוכל ע״פ ע״א ששיקר יש כאן טמטום הלב.

ובפשוטו אין כאן מקום ספק, שהרי מקור הדין של טמטום הלב הוא סוגית הגמרא ביומא (לט.), וז״ל הגמרא, תנא דבי ר׳ ישמעאל, עבירה מטמטמת לבו של אדם שנאמר ולא תטמאו בהם ונטמתם בם אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמתם בם, ע״כ. ומפורש מלשון הגמרא שהעבירה מטמטמת, ומשמע דכל עבירה מטמטמת, ולאו דווקא איסורי אכילה, שהרי נקט הש״ס לישנא שעבירה מטמטמת לבו. וצריך עיון טובא על הנצי״ב שכתב בספר מרומי שדה (חולין ה: תד״ה צדיקים) לפרש מה שכתבו התוס׳ דרק במידי דאכילה אמרינן אין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים, ופירש הנצי״ב משום דמאכלות אסורות מטמטם את הלב, כמפורש ביומא (לט.). והלא בגמרא משמע להדיא דכל האיסורים מטמטמים, וכלשון הגמרא, עבירה מטממת לבו של אדם. וכנראה דעת הנצי״ב ש״עבירה״ היינו מאכלות אסורות, אף שזה דוחק בלשון הגמרא.

וראיתי מחברים שהביאו ראיה שעצם החפצא (במאכלות אסורות) מטמטם מהא דכתב הרמ״א ביורה דעה (סימן פ״א סעיף ז׳), חלב מצרית כחלב ישראלית ומ״מ לא יניקו תינוק מן המצרית אם אפשר בישראלית, ע״כ. והלא מצרית מותרת במאכלות אסורות ואע״פ כן האכילה של מאכלות אסורות מטמטם, ועל כרחך משום דהחפצא מטמטם. אך באמת טעות הוא בידם, שהרי מקור דברי הרמ״א הוא מה שכתב הרשב״א ביבמות (קיד. ד״ה ר׳ יוחנן), וז״ל, אבל מפני שטבען של ישראל נח יותר משום דרגילין במצות והם רחמנים וביישנים בטבע אף חלבן מגדל טבע כיוצא בהן. עכ״ל. וכן כתב הגר״א (ס״ק ל״א) בשם הרשב״א. ומבואר שהטמטום לאו משום דהעכו״ם אכלי מאכלות אסורות ואפילו תאכל המצרית כשר כל ימיה מ״מ לא יניקו ממנה משום דהחלב מגדל טבע כיוצא בה, וטבע העכו״ם רע משום שאינה רגילה במצות. אולם בריטב״א בעבודה זרה (כו.) וביבמות (יד:) כתב, וז״ל, חכמים אסרוהו כל היכא דאפשר שום מקום בחלב בת ישראל מפני שהן אוכלין שקצין ורמשין וחלב שלהן מוליד אכזריות ומדות רעות. עכ״ל. הרי לדעת הריטב״א, טבע העכו״ם רע משום דאכלי שקצין ורמשין. ומדברי הריטב״א מוכח

דמאכלות אסורות גורמים טמטום אף בזמן שליכא איסור באכילתן, שהרי המצרית מותרת לאכול מאכלות אסורות, ואע״פ כן נפגם חלבן של המצרית.

עוד הביאו ראיה ממה שכתבו הרמ״א שלא תאכל המינקת אפילו ישראלית דברים האסורים. וכתבו הש״ך והט״ז שהכוונה היא בכגון שהאם היא חולה שיש בה סכנה והותרה לה לאכול מאכלות אסורות, ואע״פ כן לא תניק בנה אלא תשכר מינקת, כי המאכלות האסורות מטמטמים. הרי מבואר דאע״ג דאין כאן מעשה עבירה, שהרי מותר לאם לאכול מאכלות אסורות בכה״ג דהוי חולה שיש בה סכנה, אע״פ כן יש כאן טמטום הלב. ועל כרחך צריכים לומר שאין העבירה גורם את הטמטום, אלא עצם החפצא דמאכלות אסורות. וכן הוכיחו מהא דסיים הרמ״א שתינוק לא יאכל מאכלות אסורות, ופירש הש״ך דאף על גב דקטן שאוכל דברים שאסורים מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו, זהו רק מדינא, אבל נכון להפרישו משום שהאיסור מטמטם את לבו. והרי קטן פטור מן המצוות ואע״פ כן מטמטם. ועל כרחך אין הטמטום תולדת העבירה אלא החפצא דמאכלות אסורות מטמטם.

אך צריך עיון טובא דא״כ יש סתירה בין הרמ״א ללשון הש״ס, דמדברי הרמ״א מוכח שהחצפא מטמטם, ואילו לשון הגמרא מוכח שעצם העבירה מטמטם, וכמו שכתבנו לעיל.

ונראה לומר, דמקור הרמ״א שמינקת לא תאכל דברים האסורים הוא הגהות אשר״י בעבודה זרה (כו.), והגהות אשר״י הוכיח דבר זה מהא דאיתא בירושלמי (מובא בתוס׳ חגיגה טו. ד״ה שובו) שאמו של אחר אכלה ממין עבודה זרה בשעת עבורה, וזה גרם לו לצאת לתרבות רע בזקנותו. (והדברים מובאים ג״כ בהגהות הגר״א). ותוס׳ בחגיגה הביאו את לשון הירושלמי, ״והיה אותו המין מפעפע בגופה כעיכנא״ (ארס של נחש). ומוכח מדברי הירושלמי שמה שגרם השפעת הרע על אחר לא היה מעשה העבירה דהנאה מעבודה זרה, אלא עצם החפצא של העבודה זרה השפיעה על אחר, דכן הוא לשון הירושלמי שהמין מפעפע בגופה כעכנא, ומשמע שמציאות העבודה זרה בגופה עשה רושם. ועוד, שהרי העובר לא אכל את העבודה זרה, וגם פטור מן המצוות,

ואם העבירה מטמטם, מה שייך טמטום אצל העובר. אלא על כרחך הטמטום הוא תולדת החפצא.

תרי דיני בטמטום

ומעתה מוכח דבאמת שני ענינים יש בטמטום הלב, חדא שהעבירה מטמטמת, וזה שוה בכל עבירות התורה, וכמבואר מלשון הש״ס ביומא (לט.), שנית החפצא דמאכלות אסורות מטמטמת, וזה מיוחד למאכלות אסורות (וגם לעבודה זרה) וכדמוכח מלשון הירושלמי לענין אחר. ובהאי דין טמטום איירי הרמ״א. אלא דצריך עיון טובא, מנא ליה לש״ס למילף מהקרא דולא תמטאו את נפשתכם ונטמתם בם שעבירה מטמטמת, דלמא הטמטום היא מחמת החפצא דשקצים, שהרי שקצים מטמטמים לא רק מחמת האיסור אכילה, אלא אף מצד עצם החפצא. שוב מצאתי לפירוש הרי״ף בעין יעקב שהקשה כעין זה, מנא ליה לש״ס דעבירה מטמטמת, דלמא רק מאכלות אסורות מטמטמים. ותירץ דכיון דכתיב ונטמתם בם שמענו שהעבירה מטמטם, כי היה הכתוב יכול לכתוב רק ולא תטמאו את נפשתכם ונטמתם, ״בם״ למה לי, אלא להוכיח שהטמטום אינו רק מצד החפצא, אלא היא אף מצד העבירה, ונפקא מינה שהעבירה מטמטמת, שזה הדין שוה בכל עבירות שבתורה.

היוצא מכל הנ״ל הוא דיש ב׳ עניני טמטום, טמטום מחמת העבירה וטמטום מתולדת החפצא. ולפי זה לכאורה הדין נותן שהסומך על ע״א ונתגלה שמשקר, אפילו לשיטת החמדת שלמה דמקרי אונס, מ״מ מידי טמטום לא נפיק, דנהי דאין כאן טמטום מצד העבירה, שהרי אנוס הוא, אבל מ״מ יש כאן טמטום בתולדת החפצא דמאכלות אסורות. וזה אינו תלוי כלל במעשה עבירה כמו שהוכחנו מדברי הרמ״א והירושלמי.

האם יש טמטום בסומך על רוב וחזקה בטעות

אולם, באמת יש ראיה גדולה שהסומך על ע״א שמשקר אין כאן טמטום הלב, שהרי אם נימא דיש טמטום בכה״ג, ראוי ג״כ לומר שהסומך על רוב וחזקה ושוב נתגלה שהאוכל היה איסורא יש טמטום הלב, דנהי דמעשה עבירה אין כאן אבל מ״מ חפצא דאיסורא מטמטם. כי אין חילוק בין הסומך על ע״א שמשקר לסומך על רוב וחזקה ונתברר שהיה בטעות. והרי הדבר ברור

שהסומך על רוב וחזקה ונמצא טעות אין כאן טמטום שהרי כבר הערנו לעיל שהסומך על רוב וחזקה, יש חשש גדול ע"פ סטטיסטיקה שהאמת הוא כמיעוט ולא כרוב וחזקה, ואיך התירה התורה לסמוך על רוב וחזקה בזמן שאפשר לבוא מזה קלקול גדול של טמטום. והרי אחר יצא לתרבות רעה מחמת טמטום הלב בשעת עבור ולמה לא חששה תורתנו הקדושה לטמטום הלב בסומך על רוב וחזקה.

וגם לא אישתמט שום פוסק לומר שאע"פ שמן הדין מותר לסמוך על רוב וחזקה מ"מ נכון למנוע מזה משום ספק טמטום. ומי פתי לסמוך על רוב וחזקה בזמן שיש לחוש לטמטום הלב. והרמ"א כתב שאע"פ שחלב מצרית מותרת מן הדין, מ"מ לא יניקו ממצרית אם אפשר בישראלית משום דמטמטם ומוליד לו טבע רע ומזיק לו בזקנותו, והכא נמי הוה ליה לרמ"א ליעץ שלא נכון לסמוך על רוב וחזקה מחשש טמטום הלב.

ועוד יש להוסיף ראיה שהסומך על רוב אין בו טמטום מהא דמבואר בדברי הרמ"א בסימן פ"א (סעיף ב') ובש"ך שם שאם נתערב חלב טריפה בחלב בששים בהמות כשרות, בטל החלב בששים. וקשה, הלא כתב הש"ך בסימן ל"ט (ס"ק כ"ח) בשם הרשב"א שבודקים הריאה משום דהוי מיעוט המצוי, וכתב המשכנות יעקב (שו"ת סימן י"ז) דמיעוט המצוי הוא לא פחות מעשר אחוז, וא"כ איך אפשר לבטל חלב טרפה בחלב ששים בהמות, הלא בששים בהמות גופא יש מיעוט המצוי שהם טריפות, ואין כאן ביטול בששים. ועל כרחך צריכים לומר דכשבאנו לדון על כל בהמה בפני עצמה הרוב פוסק שהיא כשרה, ושוב לא חיישינן למיעוט המצוי, אלא אמרינן בתורת ודאי שכל העדר כשרות הנה, כי כן פסק הרוב על כל בהמה ובהמה. ובאמת נתעורר שאלה כעין זו אצל פוסקי זמננו, כעת שמערבים חלב מהרבה בהמות יחד, מאי טעמא שרי לשתות החלב, והלא לפמ"ש המשכנות יעקב דמיעוט המצוי הוא לא פחות מעשרה אחוז א"כ כשמערבים חלב מהרבה בהמות יחד, ע"פ סטטיסטיקה, ידוע לנו שעשר אחוז אינו כשר, וא"כ אין המיעוט של איסור בטל בששים. ועל כרחך צריכים לומר כנ"ל, דתחילה דנים כל בהמה לחוד, ופסקינן ע"פ רוב שכשרה היא, ושוב אמרינן שכל הבהמות כשרות הנה.

אך הא תינח לענין עצם האיסור של חלב טריפה, דאפשר לומר שרוב פוסק על כל בהמה לעצמה שהיא כשרה, ואפילו אם כלפי שמיא גליא אין ביטול מ״מ אנוסים הם הסומכים על האי רובא. אבל במה שנוגע לענין טמטום הלב, הרי ברור לנו ע״פ סטטיסטיקה שיש תערובת של חלב טריפה שאינה בטלה, בין בגוונא דהרמ״א, ובין בחלב שבזמננו. וא״כ צריך ביאור מאי טעמא לא חיישינן לטמטום הלב.

והיה אפשר לומר שמין במינו בטל ברוב מדאורייתא וא״כ אפילו יש בהמות טריפות בעדר, מ״מ מדאורייתא בטל חלבן, ורק אסור מדרבנן משום דבעינן ששים, וא״כ יש לומר דבאיסור דרבנן אין טמטום, שהרי איסור דרבנן אינו איסור חפצא ורק מוזהר לשמוע לדברי חכמים. אך אין זה נכון, שהרי מפורש בש״ך (סימן פ״א ס״ק כ״ו) שגם באיסור דרבנן יש טמטום הלב, וכן הבין הש״ך בכוונת הרמ״א.

ועל כרחך מוכרחים לומר שהסומך על רוב וחזקה בטעות אין כאן טמטום הלב, דכיון דהוי אניס לגבי איסורא אין טמטום הלב, כי טמטום תלוי במעשה עבירה. ולכן לא חיישינן לטמטום בזמן שסומכין על רוב וחזקה, וכן לא חיישינן לטמטום בתערובת חלב, ואע״פ שע״פ כללי סטטיסטיקה יש תערובת איסור.

האם יש טמטום בסומך על עד שמשקר

ומעתה, אם נימא שהסומך על רוב וחזקה בטעות, אין כאן טמטום הלב, א״כ הדין כן אף בסומך על ע״א ששיקר (לדעת החמדת שלמה דהוי אונס), כי מה חילוק יש ביניהם. ובתרוייהו אין מעשה עבירה, ועל כרחך אין כאן טמטום. וכך תפס בשו״ת רב פעלים לבן איש חי (ח״ד, סוד ישרים סימן ר׳) שאין כאן טמטום הלב. אך א״כ יש לנו סתירה גדולה, כי מחד גיסא הוכחנו שהסומך על רוב וחזקה ועדים בטעות אין כאן טמטום כיון דאנוס הוא על מעשה העבירה, ומאידך גיסא הוכחנו מדברי הרמ״א והירושלמי דעצם החפצא של מאכלות אסורות מטמטם אפילו בזמן שאנוס הוא על מעשה העבירה (וכגון אשה מינקת שהיא חולה שיש בה סכנה ואכלה איסורא, וכן תינוק שאכל איסורא).

ולכאורה יש מקום לחלק בין הנושאים לפי מה שכתב הקובץ הערות (סימן מ״ט) והאור שמח (פרק ה׳ מהלכות יסודי התורה), לבאר הא דמבואר ברמב״ם שחולה שיש בו סכנה שנתרפא בעצי אשירה לוקה ולא מקרי אונס משום דאין החולי מאנסו ורק הוא ברצונו מרפא את עצמו, משא״כ אם נאנס להתרפאות ואם לאו יהרגהו מקרי אונס ואינו לוקה, כיון שהאונס הוא על עצם מעשה העבירה. ומעתה יש לומר דמהאי טעמא יש טמטום הלב באשה שאכלה מאכלות אסורות כדי להתרפאות משום דלא מקרי אונס על עצם האכילה, וכנזכר לעיל. ורק דאיסור נבילה דחויה משום פיקוח נפש מדין וחי בהם. ובכה״ג יש לומר דמקרי מעשה עבירה בעצם, כיון דליכא פטור אונס. משא״כ אם אכל איסורא בטעות ע״פ רוב, חזקה עו עדים, הרי מבואר בגמרא דמקרי אונס ולכן אין כאן טמטום הלב. אבל חילוק זה אינו נכון, כי באמת יש ב׳ אופני אונס, יש אונס דכפייה, ויש אונס דחיסרון פשיעה. והקובץ הערות והאור שמח הנזכרים לעיל כתבו לבאר דחולה שיש בו סכנה שנתרפא בעצי אשירה לא מקרי חולה דכפייה כיון דאין החולה מאנסו להתרפאות בעצי אשירה, ואף על גב דהוי אונס דחיסרון פשיעה, כיון דהדין הוא ייהרג ואל יעבור חיסרון פשיעה אינו פוטרת ממלקות, וגם אונס דכפייה אין כאן. אבל בסומך על רוב, חזקה ועדים בטעות, ודאי הפטור אונס אינו מדין כפייה, שהרי לא נאנס לעשות המעשה, אלא דמקרי אנוס מחיסרון פשיעה, שסמך על בירורי תורה. ושוב אין מקום לחלק בין הסומך על רוב חזקה או עדים בטעות, ממינקת שהיא חולה שיש בה סכנה שאכלה איסור, דבתרוייהו אין כאן מעשה עבירה משום אונס דחיסרון פשיעה.

החילוק בין מסוכנת לסומך על בירור התורה

ומה שנראה לי בישוב האי סתירה הוא שאמת נכון הדבר דטמטום הלב במאכלות אסורות אינו תלוי במעשה עבירה, אלא עצם החפצא דאיסורא גורם טמטום הלב. והא דליכא טמטום בסומך על רוב חזקה ועדים בטעות היינו משום דבשעה שאכל המאכלות אסורות נפסק ע״פ דיני תורה שאין זה איסורא. ולא ייתכן טמטום הלב אם אכל בהסתמכו על דיני תורה שאין כאן חפצא דאיסורא. ובזה שאני מינקת שהיא חולה שיש בה סכנה, שאכלה איסורא, דנהי דהותר לה לאכול איסורא אבל אין כאן הוראה שאין זה איסורא. אדרבא, ידוע דהוי איסורא, ומ״מ הותר לה לאכול משום פיקוח נפשה. ואע״פ שיולד מזה קלקול של טמטום הלב, מ״מ עדיפא להציל את נפשה ממות

מלחוש לטמטום הלב. אבל ברוב, חזקה ועדים, הרי אכל בסמכות הוראת התורה שאין זה איסורא כלל.

ואע״פ כן הדבר צריך תלמוד, כי אם נימא דטבען של מאכלות אסורות הוא לטמטם, א״כ מה בכך דיש הוראה ע״פ דיני תורה שאין זה איסורא, הא מ״מ לבסוף נתגלה שזה היה טעותא, ואגלאי מילתא למפרע שהיה חפצא דאיסורא. ונראה דגדרן של דברים הוא שאם נימא שהסומך על בירור תורה בטעות יולד מזה טמטום הלב, הרי חסר בכללא דדרכיה דרכי נועם, כי איך תאמר התורה לסמוך על רובא חזקה ועדים בזמן שיוכל לצמח מזה קלקול הנפש. וביבמות (פז:) איתא שעשו מתים כחיים משום דרכיה דרכי נועם. ובקובץ הערות (סימן כ״ד) הוכיח מדברי הרשב״א שדרכיה דרכי נועם הוא סיבת ההיתר, ואין זה רק סימן שיש היתר. וא״כ הכא נמי יש לומר בענינו, כללא דדרכיה דרכי נועם מונע טמטום הלב בזמן שנוהג ע״״פ בירורי תורה. ובזה שאני מינקת שאכלה איסור מחמת חולי שסובר הרמ״א שהאיסור מטמטם לבה, ואין בכך סתירה לדרכיה דרכי נועם, שהרי אין הוראה ע״פ דיני תורה שזה התירא, ואדרבה, ידענו מתחלה שהיא אוכלת איסורא ושזה יגרום טמטום לבה, ואע״פ כן עדיף שתאכל איסורא להציל את נפשה.

לפני עור בעד המשקר

עוד אדבר מילין, לפי כל הנזכר לעיל, שהסומך על ע״א ששקר, לדעת החמדת שלמה הוי אונס, וגם טמטום הלב אין, א״כ מה כל הרעש במי שמכשיל את אחרים ומאכילם מאכלות אסורות בחזקת כשר, עד שכתב ההגהות אשר״י בפרק גיד הנשה (אות ט״ז), שהמאכיל טרפות בחזקת כשרות ומת, אסור להתעסק בקבורתו, ואפילו כלבים אוכלים את בשרו ולוקקין את דמו אסור להבריח מעליו, עכ״ד, נורא נוראות, ואמאי, ומה פשעיו ומה חטאתו, הלא הוא לא גרם שום מכשול כיון שהאוכל הוא אנוס וגם אין בו טמטום, וגם לפני עור לא תתן מכשל לא עבר כיון שאין כאן מכשול. וא״כ לכאורה מוכח שהסומך על ע״א ששקר מקרי שוגג או עכ״פ שיש בזה טמטום הלב.

אולם כתב הקובץ הערות (סימן ע״ה ס״ק א׳) דהמכשיל את חבירו לעבור באונס עובר על לפני עור, והוכיח דבר זה מהא דאסור להלביש את המת

בכלאים אם אמרינן שמצוות אינן בטילות לעתיד לבוא, משום דברגע הראשון שיחיה יעבור על איסור כלאים, והלא אז יהיה אונס, אלא על כרחך דאיכא לפני עור גם כשמכשילו באונס. ונשנו הדברים בקובץ שעורים (כתובות אות י״ב). גם האגרות משה (יו״ד ח״א סימן ג׳) תפס כדבר פשוט דהמאנס חבירו לעבור איסור עובר על לפני עור. ושם פירש דהדין לפני עור אינו מדיני בין אדם לחבירו בלבד, אלא הוא מדין בין אדם למקום שאסור להכשיל אדם בעבירה. ולכאורה כוונתו היא שאין רצון הבורא שבני ישראל יעשו עבירות אפילו באונס, וכה״ג מקרי מכשול.

עוד יש להוסיף הוכחה לדבר זה מהא דחולין (קטו.) שאין מצות שילוח הקן בעוף של עיר הנדחת, דלא אמרה תורה שלח לתקלה (כי המוצאו יכשל בעון איסור הנאה מעיר הנדחת). וקשה מאי תקלה יש, הלא המוצאו שרי להנות ממנו שהרי אמרה תורה אחרי רבים להטות (ועיין שערי יושר, שער ג׳ פרק ו׳ דעל כרחך בכה״ג ליכא ביטול ברוב דאל״כ מאי מכשול איכא). אע״כ המוצאו אינו חושש משום שסומך על הרוב והוי אונס, ומ״מ יש תקלה כי אין רצון הבורא שבני אדם יכשלו בעבירה אף בכה״ג דהוי אונס.

סיכום ולימוד זכות

מסקנת הדברים, הצבור שסמכו בתום לבם על נאמנותו של אותו טבח שהאכילם טריפות ונבילות, לדעת החמדת שלמה אנוסים הם ואין טמטום הלב. ואילו לדעת הנתיבות והנו״ב, הצבור עברו בשוגג, וגם יש טמטום הלב.

אך עוד נראה ללמד סניגורי אף לדעת הנו״ב והנתיבות הסוברים שעברו עבירה בשוגג, דהנה בארנו לעיל שבאמת הסומך על עדים ששקרו אין שום צד פשיעה, וכאנוסים דמי. ואם הסומך על רוב וחזקה אנוסין הן, כל שכן הסומך על עדים. ומ״מ חייב בקרבן מדין לא פלוג. וזה סברא בדיני אדם ולענין חיוב קרבן, אבל בדיני שמים, ייתכן דהוי אונס גמור וא״צ שום כפרה, והכל לפי המצב והזמן. וודאי בכגון דא שהטבח נתחזק לאדם כשר וישר, ועד שנתפרסם סרחונו היה מוחזק לירא שמים ותלמיד חכם ובעל צדקה, וגם המקולן עמד תחת השגחת רב המכשיר מפורסם, חרד לדבר ה׳, בכה״ג שנכשלו אלפים מאחינו בני ישראל במשך כמה שנים, אין מקום תביעה על

עם ה׳, ואנוסין היו בדיני שמים. וחיוב קרבן מסתמא ליכא, כי אף שאכלו נבילות וטריפות מסתמא הוסר החלב כשחתכו הבשר במקלון, ודם שבשלו אסור רק מדרבנן, ואכילת נבילות וטריפות אין זדונו כרת, ושגגתו פטור מחטאת. ואף אם נתחייבו בחטאת, בזמן הזה שאין בית המקדש אי אפשר להקריב קרבנות ואונס רחמנא פטריה.

אך מ״מ נשאר טמטום הלב לדעת הנו״ב והנתיבות. אולם לא מצאתי מפורש איך ניתן לתקן טמטום הלב, ומסתבר שגם לטמטום הלב יש מרפא בעשיית תשובה, דאם לא כן, הכי נאמר שלעולם יישאר לב החוזר בתשובה אטום וממטום. ומאוד נצטערו כל העם הנכשלים, וקבלו על עצמם על העתיד זהירות יתירה, ויש להתודות על זה בפה, ועל ידי כך יושלמו כל ג׳ תנאי התשובה, חרטה קבלה וודוי, ויסתלק טמטום הלב. ובזה יש לימוד זכות נכון על כלל ישראל.

בענין שמנים

הרב ישראל בעלסקי
הרב צבי שכטר
הרב מנחם דוב גנק
נערך ע״י הרב עלי גרסטן

שאלה

זה כבר חמשים שנה שהיהודים באמריק״א אוכלים את השמנים הבאים בספינות מארץ מאלעזי״א (Malaysia). בפרט שמן קוקוס (coconut oil) ושמן דקלים (palm oil). וכעת קמו עוררים הטוענים שיש חשש תערובת שומן חזיר או שומן נבילה בתוך השמן. ובאמת אין זו טענה חדשה, וכבר עמדו על כך גדולי הדור הקודם והתירוהו. וראשון אסביר את צדדי השאלה, ואח״כ אבאר את התשובה.

הספינות נושאות את השמן בתאים ענקים הדומים לחדרים הנקראים הולד״ס. יש שמערערים שההולד״ס אינם נקיים, ואם היה דבר איסור מקודם בתוך ההול״ד היה מתערב אל תוך השמן. ויש שמערערים שדופני ההולד״ס האלו מלאים בליעות של איסור ע״י כבישה או חום של יד סולדת בו, וכשחוזרים וממלאים ההול״ד בשמן כשר, האיסור נפלט מן הדופן אל תוך השמן ואוסר הכל ע״י נתינת טעם. ויש מערערים שצריכים לחשוש שיש שומן של איסור בהול״ד הסמוך להשמן, וע״י חום של יד סולדת הבליעה של איסור מפעפעת ועוברת לצד השני של הכלי ונכנסת לתוך השמן הכשר ואוסרו ע״י נתינת טעם. ומכח חומר הענין רוצים לומר שכל השמנים האלו אסורים.

תשובה

מה שאומרים שההולד״ס של הספינה אינם נקיים כבר נתברר בבירורים אחר בירורים שאינו כן. הנה בכל פעם לאחר שמריקים את המשא הם מנקים את ההולד״ס במידי דמועיל. לכל פראדוק״ט יש פרוטוקו״ל איך לנקותו

כדי שהנקיון תהיה בדרך הכי טוב. בדרך כלל הם מנקים ע״י סודה קאוסטית (caustic soda) וסבון. לאחר כל סדר ניקוי, מודד עצמאי (independent surveyor) השכור מכח אגודת חברת הקונים בודק את החדר וכותב דו״ח (report) כפי מה שהוא רואה.

ובעלי הספינה מתפחדים מדו״ח זה כי קיום המקח תלוי בהסכמו. והמודד יכול לצוות לחזור ולנקות עוד הפעם אם צריך. ובודאי יש לנו להאמינו מטעם אומן לא מרע אומנתו. נמצא שמה שיצאה שמועה שאינם מנקים כראוי היה בטעות. ואולי סיבת הטעות הוא ממה שאכן לפעמים עושים נקיון שבדוקא לא נשלם, וזה במקום שממלאים את ההולד״ס באותו חומר שהיה שם תחילה. אבל כשמחליפים את המשא מקפידים שיהיה נקי לגמרי, ומעולם לא שמע איש שתא כזה השאירו בלכלוכו. וגם הקאמפעני״ז עושים בדיקות כשקונים את הפראדוק״ט לברר שהוא זך ואם ימצאו שום תערובת דבר זר הם מחזירים את הכל.

ולענין מה שמערערים שדופני ההולד״ס האלו מלאים בליעות של איסור ע״י כבישה או חום של יד סולדת בו, וכשחוזרים וממלאים ההול״ד בשמן, האיסור נפלט מן הדופן אל תוך השמן ואוסר הכל ע״י נתינת טעם. ראשון צריך לידע שהולד״ס אלו הם גדולים מאד מאד, ותמיד יש ששים בהשמן כנגד דופני ההול״ד. ובפרט אם הדופן אינו חם למעלה מן השמן, דאז רק צריך לשער בדופן עד מקום שהשמן מגיע כיון שאין אנו אומרים חם מקצת חם כולו כמבואר ברמ״א יו״ד סי׳ צ״ד סעיף א׳. ורק מלאים את ההול״ד קרוב למלא כיון שההולד״ס מאד יקרים.

ועוד לעולם הם מכניסים את השמן להההולד״ס כשהם אינם בני יומן. משום שמאחרים את הניקוי עד שיוצאים מהנמל, כדי שלא יצטרכו לשלם בעד ניקוי המים (water treatment). ועוד שיש הסכם מבעלי הספינות שלא ישלחו שמן כשר בהול״ד שהיה בו איסור עד שכבר השתמשו בחדר זה ג׳ פעמים בדברים שאינם אסורים. ורשימת כל המשאוים הקודמים מזומנים למשגיחים, ומחוקי המדינה אסור לשקר בזה. ובאמת מקרה דלא שכיח הוא שיעשו כנגד הסכמתם,

והוה בגדר מיעוט שאינו מצוי. ומאחר שכן, נראה פשוט לדון את כל ההולד״ס האלו המובילים שמן כשר כאינם בני יומן.

וכיון שלעולם יש ששים כנגד דופני ההול״ד, ולעולם הם אינם בני יומן, כבר כתב היד אברהם יו״ד סי׳ צ״ט סעיף ז׳ שאפילו הט״ז (שם) שמחמיר בענין כלי שמשתמשים בו בשפע, מודה בכלי שאינו בן יומו שמשתמשים בו בשפע שמותר לכתחילה.

ואפילו נאמר שאינו מותר לעשות כך לכתחילה, אבל כיון שזה כבר נעשה ע״י האינם יהודים, כשבא לידינו זה כבר נחשב מצב של בדיעבד, ומותר לנו לכתחילה להשתמש בזה, כמו שמבואר ביו״ד סימן קי״ד סעיף ז׳.

ולענין מה שמערערים שצריכים לחוש שיש שומן של איסור בחדר הסמוך להשמן, וע״י חום של יד סולדת בליעת האיסור מפעפעת ועוברת לצד השני של הכלי ונכנסת אל תוך השמן ואוסרו ע״י נתינת טעם. הנה המציות יוכיח שאין משלחים שומן של איסור ממאלעזי״א (Malaysia) לאמריק״א אלא אדרבא משלחים שומן מאמריק״א. והאופן היחידי ששייך לחוש שיש שמן ושומן על הספינה בבת אחת הוא כשנוסעים באמריק״א מנמל לנמל, אז שייך אפשרות שיתנו שומן על הספינה קודם שיסירו את השמן. אבל יש הסכמה מבעלי הספינות שלא יתנו שומן בחדר הסמוך לשמן. ויכולים לבדוק את תעודות הספינות לדעת אם עשו כהסכמתם או לאו. על צד היותר גרוע זה רק מיעוט שאינו מצוי שנותנים שומן בהול״ד הסמוך לשמן. כשנותנים שם שומן, החום הכי גבוה שמחממים את השמו הוא בחום 140 מעלות. ואנו מחזיקים חום כזה לודאי יד סולדת בו. אבל להוי ידיע דכתב האגרות משה דאף שיין מבושל הוא בחום של יד סולדת, מ״מ עד שיבשל יין לחום 170 מעלות עדיין יש לאסרו משום מגע נכרי. נראה דעדיין היה לו בזה ספק קצת.

ובאמת כל החשש של פעפוע מעבר לעבר כתב הט״ז ביו״ד סי׳ צ״ב ס״ק י״ז בשם הסמ״ק שהוא ספק.

ועוד שהדפנות עשויים ממתכת, ואפשר שאין בליעה מפעפעת מעבר לעבר במין חומר שכזה. שהרי מצינו שהאיסור והיתר (כלל ב׳ דין ח׳) סובר שאין כבישה במתכת, כיון שהוא חומר יותר קשה, וא״כ אפשר ה״ה בענין זה. ובפרט שהנידון כאן הוא במין מתכת שנקרא פלדה (steel) שלא ראינו בו בליעה מעולם, והוא שיע וקשה ודומה לזכוכית דאמר המחבר או״ח סי׳ תנ״א דאינו בולע כלל. וגם חכמי הכימי״א אומרים שאינו בולע כלום. ומשמע מערוך השלחן יו״ד קי״ד שסומכים עליהם וז״ל עד אשר במשך העת שיצא הקול גם בין האומות ואז גדולי חכמי הרפואה והרוקחים הגדולים בחנו כל מיני שמן זית המובאים מחוץ למדינה ע״פ פירוד היסודות כפי חכמת הכימי״א והודיעו כי לא נמצא בו שום דבר מאיזה בעלי חיים ורק יש באיזה שמנים תערובות מזרעונים ואז נפסק הקול והתחלנו לאכלו, עכ״ל.

ועוד ששאילה כזה נשאל מהגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל והורה להיתר באומרו שלא דיברו חז״ל בענין קיר רק בדופן קדירה. וכאן קירות ההולד״ס עבות יותר מחצי אינץ׳. ועוד שלפעמים הקיר נעשה מכמה שכבות (layers) ואפשר לדון על זה כשני כלים הנוגעים זה בזה בלא רוטב שאין בליעה עוברת ביניהם כמבואר ברמ״א סי׳ צ״ב סעיף ח׳.

ועוד כתב הרדב״ז ח״ג סי׳ ת״א שהוא ניסה הרבה חומרים ומצא שכולם בולעים. ומשמע שאילו היה מוצא חומר שאינו בולע היה מתיר, ומעולם לא שמענו בליעה בפלדה (steel).

ועוד שאל הרב בעלסקי שליט״א את הרב אלישיב שליט״א אם יבשלו בקדירה גדולה כל מיני איסורים בתוך פחיות (cans) וטועמים המים ולא נמצא בו שום קיוהא של טעם, האם יכולים להחזיק את מין מתכת זה כאינו בולע, והשיב הרב אלישיב שליט״א שיש מקום לדון בזה, אלא שלא רצה להורות.

ולכן אף שאנו מחמירים לחשוש לבליעה בפלדה, מ״מ נראה שהוא רק בגדר ספק.

ועוד כתב האגרות משה יו״ד א׳ סי׳ מ״א דבדבר לח אנו רשאין לשער את הבליעה, וז״ל ומאחר שיצא לנו שבלח לא נחלק הטעם מהממש וא״א לבלוע טעם החלב בלא החלב ממש א״כ אין שייך לומר בלח לא ידעינן כמה נפיק שהוא כמה נבלע בקדרה שנתבשל בה החלב דהא יכולים למדוד מה שנשאר דיותר מזה ודאי לא נבלע וכן בכף שנתחב בחלב דיותר ממה שחסר לא בלע עכ״ל. ולכן כיון שמודדים השומן כל פעם שמכניסים ומוציאים אותו מן החדר, ידעינן בדיוק כמה שומן שייך לחשוש שנבלע בהדפנות, וכנגד זה יש הרבה פעמים ששים. ואף שאין אנו סומכים על זה בלבד, מ״מ לצרופי מיהו חזי.

נמצא שיש לנו הרבה ספקות אם שייך כאן פעפוע כלל, אפילו אם נחשוש שיש איסור בהול״ד הסמוך להיתר, וכבר כתבנו שזה מיעוט שאינו מצוי.

והנה אחוז גדול של השומנים של איסור שנשלחים על ספינות אלו לא עובדו כלל להיות ראוי לאכילת אדם כי היו סרוחים ופגומים עד למדי. ואף שיוצאים מבעלי חיים אין נחשבים לאיסור כיון שאינם ראויים לגר. ורק מובילים אותו לצורך עשיית סבון וחומר ניקוי וכיוצא בזה. ואף שנתקן קצת, שהסירו מהם ריח הסירחון, מ״מ הם עדיין אינם ראויים לאכילת אדם כלל. ואף אם יתעקש שיש להחשיבו לאוכל הואיל ואפשר לתקנו, מ״מ הטעם שנפלט ממנו לתוך ההולד״ס ודאי מקרי טעם לפגם.

ועוד אפילו אם נחזיק השומן שהוא עדיין ראוי לאכילת אדם, מ״מ כתב המחבר סי׳ ק״ג סע׳ ד׳ שהבשר פוגם את השמן. וכו כתב הרמ״א בתשובה סי׳ נ״ד וז״ל דשאני חזיר דדבר מאוס הוא ביותר מכל שרצים שבעולם, עד שאמרו לא יאמר אדם אי אפשי בבשר חזיר וכו׳ ולא אמרו שאר שרצים, ש״מ דזה גרע טפי. ועוד שהוכחתי לעיל מדברי הגמרא דבשמן הכל הוי לפגם מדקאמר למאי ניחוש לה כו׳ עכ״ל. ואף שהש״ך סי׳ ק״ג ס״ק י״ד חולק וסובר דבשר ושומן נותן טעם לשבח בשמן מ״מ הש״ך עצמו בסי׳ קי״ד ס״ק ט׳ ציין

לת׳ הרמ״א סי׳ נ״ד לענין היתר שמן זית. וכתב הערוך השולחן סי׳ ק״ג סע׳ כ״א שי״ל בפליטת כלים מודה הש״ך דבשר פוגם שמן וז״ל ולפ״ז כמו כן נאמר דדבש עם בשר או שמן עם בשר לשעתו הוא טוב ואח״כ מתקלקל ולפיכך השמן והדבש של כליהם לא חיישינן לפליטת כליהם דכיון שהבשר כבר נתבשל ואין כאן רק פליטת הבשר מקלקל את הדבש ואת השמן דשבח שלהם אינו אלא בבשר עם דבש או שמן בעין ולדינא צ״ע, עכ״ל.

וגדולה מזה היה מעשה בימי הרמ״א שהיו מוכרים שמן זית בחביות שהיו משוחות בשומן חזיר, ולא היה בשמן ששים כנגדו, ואעפ״כ התירו וז״ל שו״ת הרמ״א סימן נ״ד על דבר שמן זית אשר העלה על כתבו לאסרו משום שמחליקים אותן החביות בשומן חזיר כדי להעמידו בחביות של עץ. הנה לדעתי אין לחוש לדבר זה, עכ״ל.

ועוד כתב הרמ״א (שם) דאף דבעלמא לא סמכינן אקפילא בכה״ג סמכינן אקפילא וז״ל נראה מדברי הר״ן שאע״פ שנתערב גוף האיסור, אם אין אנו יודעים שיעור האיסור סמכינן אקפילא לומר דלא אית ביה כל כך כל כמה דלא ידעינן וא״כ גם כאן נסמוך אקפילא, ומעולם לא נטעם שום טעם חזיר. ואע״ג דכתב האגור, דמימיו לא ראה ולא שמע שום מדינה שסמכי אקפילא, מ״מ נראה בנדון דידן שאנו בעצמנו טעמנו אותו כמה פעמים ולא טעמנו בו כלום דליכא למיחש כלל, עכ״ל.

ומסיים שם הרמ״א וז״ל כבר אמרו בירושלמי דנדרים די לך במה שאסרה תורה, ואמרו ג״כ הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ובירושלמי גבי התרת שמן, שמואל קבל עליו ואכל רב לא אכל. א״ל שמואל לרב אכול או אנא אכתוב עליך זקן ממרא כו׳ עד אטרח עליה ואכל, כמו שהביאו התוס׳ פרק אין מעמידין. ולכן לדעתי המחמיר בדבר זה אינו אלא מן המתמיהים, עכ״ל. ולכן ק״ו בן בנו של ק״ו שהיה מתיר בנידון דידן.

ואף בימי הערוך השולחן היה מעשה כמו הרמ״א ואף הוא התירו וז״ל ביו״ד סי׳ קי״ד סעיף י״ח והנה זה ערך כ״ה שנים שיצא קול רעש על

השמן זית המובא מחוץ למדינתנו שיש בו תערובת שומן חזיר והקול הולך וחזק ונמנענו אז מלאוכלו זמן רב אף כי גם בזמן רבינו הרמ״א היה כזה כמבואר בתשובותיו סי׳ נ״ד שיצא אז קול שמושחין החבית משיחה עבה בשומן חזיר עד שאין בהשמן ששים לבטלו ואחד מהגדולים בקש אותו שיחדל מלאכלו וז״ל שם [סי׳ נ״ד] מ״מ פה קדוש כמו מר ירחיק א״ע מזה ע״ש והוא השיב לו דלהחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין דהמרדכי כתב [בפ׳ אין מעמידין] דשומן חזיר נותן טעם לפגם בשכר וכ״ש בשמן ובגמ׳ [ל״ח ב] אמרו על שמן מבושל דמותר דאי משום איערובי מיסרי סרי אלמא דכל תערובת פוגם את השמן ע״ש [הגם שרש״י פי׳ על יין ע״ש מ״מ ודאי דהכל בכלל דאל״כ ניחוש לזה ודו״ק] ועוד האריך בראיות וביטל דברי המערערים מכל וכל ומ״מ לקול המולה גדולה לא אכלנו עד אשר במשך העת שיצא הקול גם בין האומות ואז גדולי חכמי הרפואה והרוקחים הגדולים בחנו כל מיני שמן זית המובאים מחוץ למדינה ע״פ פירוד היסודות כפי חכמת הכימי״א והודיעו כי לא נמצא בו שום דבר מאיזה בעלי חיים ורק יש באיזה שמנים תערובות מזרעונים ואז נפסק הקול והתחלנו לאכלו וכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין כדברי רבינו הרמ״א והוא נגד דברי חז״ל שאמרו שאין בזה תערובות איסור, עכ״ל.

ואף שנמצא בספר אחד שהתרת חז״ל מיירי רק בשמן זית בלבד, פשוט שא״א לומר כן משום שלא הגדירו חכמינו ז״ל לא בספרי הראשונים ואחרונים וגדולי הפוסקים מאז, שדברי חז״ל שהתירו את השמן מיוחדים לשמן אחד בלבד. וכמו בפרק במה מדליקין כשאמר ר׳ טרפון אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד עמד ר׳ יוחנן בן נורי על רגליו ואמר מה יעשה אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמין ... אלא אין לך אלא מה שאמרו חכמים.

ובענין הקיטור שמחמם את כל השמנים ושומנים דרך צינורות מן דוד החימום וחוזרת ישיר לשם, להוי ידיע שלכל הול״ד יש צינור מיוחד, והמים שחוזר להדוד חימום אפשר לדונו כנפגם ע״י קעמיק״ל שנותנים במים למנוע החלודה. ומלבד זה יש להתיר מצד הטעמים שכתבנו למעלה.

ועוד להוי ידיע שאם נתעקש להוסיף חומרות וגדרים על כשרות השמן מה שלא נצרך לגמרי להלכה, ח״ו נתבטל כל מערכת הכשרות

באמריק״א. כי כבר נאנחו וזעקו חברות היצור מטעם כל החומרות שהנהגנו עד עתה, ואין לך שעת הדחק גדול מזה.

ולהוי ידיע דכל מה שאמרנו לעיל בנוגע לשמן שלנו אינו בנוי כלל על מה שהתיר הרמ״א. כי אף פעם לא נמצא שהתאים שלנו משוחים בשומן איסור וגם ביררנו שבאופן היותר גרוע יהיו דופני הכלי אינם בני יומן מבליעת איסור כמבואר כל זה למעלה. וכמעט שלא נמצא כלל שמביאים שמן איסור בצד התא שלנו המכיל שמן כשר, ומ״מ הבאנו כל הנ״ל להראות שאילו היה כל הדברים החוששין ומעררין העלו על פיהם, אפ״ה היה השמן ההיתר כשר בתכלית. אבל מה שלפנינו הוא ק״ו בן בנו של ק״ו כשר למהדרין מן המהדרין, יאכלו ענוים וישבעו ... ויסתם פיהם של המטרידים את הציבור בהפחדות ריקות ודלות.

ולהוי ידיע שאצלנו בOU אין זה שאלה חדשה, והיינו מפקחים על המצב הזה כבר הרבה שנים. וכבר עשינו וממשיכים לעשות הרבה תקנות לשפר את הענין. וכל זמן שיש עירעור אנו שומעים ועושים דרישות וחקירות כדי לחפש את האמת כי זה הוא דרכנו.

ישראל הלוי בעלסקי צבי שכטר מנחם דוב גנק

בענין שחיטה מונחת

הרב מנחם דוב גנק

ובענין מה ששאלת בענין השחיטה שתחת השגחת הOU הרי אין לנו שחיטה תלויה, ובענין שחיטה עומדת הרי דברתי היום עם מרן הגאון רי״ד סולוביציק שליט״א ואמר לי שאין להחמיר בענין זה וכדמפורש ברמב״ם פרק ד׳ מהלכות שחיטה הלכה ז׳ וז״ל כיצד שוחטין ... בין שהיתה הבהמה רבוצה בין שהיתה עומדת ואחז בערפה והסכין בידו מלמטה ושחט הרי זה כשירה עכ״ל.

יום ה׳ לסדר חקת תשנ״ז לפ״ק

מנחם דוב גנק

עוד בענין הנ״ל

הרב ישראל בעלסקי

יש שכתבו שיש איזה מעלה או הידור במה שקוראים שחיטה מונחת, רצה לומר שצואר הבהמה למטה והסכין למעלה. ודימו שיש מקור לשחיטה זו שלא הוזכר אף פעם בש״ס וראשונים ואחרונים ופוסקים. אבל דקדקו מהש״ך ביורה דעה (סימן ו סעיף קטן ח) וזה לשונו, ״ומשמע בש״ס דלכתחילה מיהת אסור״, וקאי על מה שהזכיר לעיל דבסכין תלושה וצואר בהמה למעלה מותר בדיעבד. אבל דיוק זה אין לו רגלים, דמבואר מלשון הש״ך דכל דבריו קאי על מי שתופס סכין בידו ואינו מזיזה ממקומה. ופועל השחיטה על ידי מה שמזיז הבהמה מצד לצד ומעביר הצואר על הסכין עד שנשחט, ואינו קאי על שחיטה רגילה שמזיז הסכין מצד לצד ששוחט על ידי העברת הסכין. ועיין בפרי מגדים על אתר שפתי דעת (סעיף קטן ח) שהוכיח זה בארוכה, ושכך בזה כל תלונת הספרים שהסתפקו על מה שכתב הש״ך, עיין שם בארוכה. ויש להעיר שאף לפי אותם מחברים שעלה בדעתם שדברי הש״ך קאי על מי שמעביר הסכין ולא הצואר, שמעולם לא הסכימו לדבר זה שיהא אסור לכתחילה, אלא שהקשו על הש״ך איך עלה בדעתו לאסור דבר זה דמבואר בש״ס ופוסקים שמותר לכתחילה. ועל זה תירץ הפרי מגדים דהש״ך מסכים שמותר לכתחילה ולא קאי אלא על העברת הצואר ולא על העברת הסכין.

וכל הדברים דלעיל פשוטים למי שעיין בסוגית הש״ס כדבעי, כי הלא כתב הש״ך ״ומשמע בש״ס דלכתחילה מיהת אסור״, והרי אין משמעות כל דהו בש״ס שהעברת הסכין בצואר למעלה יש בו איסור לכתחילה. וע״כ קאי רק על העברת הצואר דשפיר משמע דמותר דוקא בדיעבד.

ועיין ברמב״ם פרק ב מהלכות שחיטה הלכה ז, וז״ל, ״כיצד שוחטין וכו׳ בין שהיתה רבוצה או שהיתה עומדת״, הרי דלא נתן מעלה לאחד על השני, רצה לומר דשחיטה מונחת וצואר למעלה הם במעלה אחד והידור אחד, ואין חילוק ביניהם כלל.

ואני רוצה להדגיש כי צער גדול הוא ובלבול המוחים להמציא דעות חדשות שלא הוזכרו בש״ס וראשונים על פי איזה דקדוק הלשון כאילו רצה הש״ך הקדוש להצהיר לכל באי עולם דבר חדש שלא נמצא עד הנה, שלא היה מניח את זה לבעלי הדיוקים הדקים למצוא דבר טמון ונסתר שלא שבע ממנו העין עד הנה, אלא היה מביע זה בדברים ברורים שאי אפשר לטעות בהם ואי אפשר להתעלם מהם בשום פנים, לכן ישתתק הדבר ולא יזכר עוד, ושלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

וע״ז בעה״ח ט׳ אלול תשס״ז לפ״ק

ישראל הלוי בעלסקי

בענין ביצים שחומים ומיני תרנגולים

הרב ישראל בעלסקי

הרב חיים לויקה נ״י העיר דהביצים השחומים הנמצאים אצלנו רובם ככולם באים מב׳ מיני תרנגולים הא׳ רוד איילענד רעד (Rhode Island Red) והב׳ פלימוטה ראק (Plymouth Rock). והנה הראשון נולד מזרע מינים שונים וא׳ מהם הנקרא קוטשין (cochin). והרי על הקוטשין פרצה מחלוקת גדולה לפני כמאה וחמשים שנה והרבה אסרו וכנראה רוב הרבנים התירו. והטעם שאסרו לפי שהיה משונה מסתם תרנגולים מפני שרגליו מכוסים בנוצות, ועד היום לא הוסכם לא להיתר ולא לאיסור, והשתא אי ננקוט לאיסור או לכה״פ לספק איסור א״כ חייבים לאסור גם בניהם ואז צריכין לאסור, מין רוד איילענד רעד שהוא מבני בניו וממילא יהיו הביצים השחומים באיסור, וזה תוכן השאלה.

לענ״ד נראה שאין לאסור לא העופית ממין הנ״ל (רוד איילענד רעד) ולא הביצים שחומים, כי כבר פרץ היתרם בכל העולם ואף אחד לא פצה פיהו לאסור, ומה שיש חשבון לאסור הלא יש ג״כ חשבון להתיר עי׳ לעיל. ובזה סומכין על המנהג ישראל אע״פ שלא נביאים הם בני נביאים הם, ואין לפקפק היכא דגברה יד המתירים ונהגו כמותם. ויש ג״כ לצרף דעת שו״ת אבני נזר, דהתיר היכא דיש עירוב יוחסין מטעם זה וזה גורם (עי׳ חלק יו״ד מסי׳ ע״ג ואילך) ואף שיש לפקפק בזה הרבה מ״מ, לצירוף כדאי לסמוך עליו, מיהו התרנגול עצמו שפלפלו עליו הפוסקים הרי מעולם לא נהגו להתיר אלא היוצא ממנו בעירוב, ובאלו יש רוב גדול מן ההיתר, והבו דלא לוסיף עליה ולהתיר גם את הקוטשין עצמו כנ״ל בע״ה.

ח׳ אייר תשס״ז לפ״ק
נוא יארק
ישראל הלוי בעלסקי

עוד בענין הנ״ל

הרב צבי שכטר

כנראה שכל המדובר בזה הוא בנוגע למנהגו של רש״י (פ׳ אלו טריפות) שלא לאכול שום עוף בלי מסורה, אפילו יש לו כל סימני טהרה, [אשר הובאה חומרא זו ברמ״א בשם הס׳ איסור והיתר] וכנראה שהעופות האלו שפיר יש להם כל ד׳ סימני טהרה (שנזכרו בשו״ע סי׳ פ״ב ס״ב), וכבר כתב שמה הדרכ״ת בסוף ס״ק ל״ד, שכבר נתפשטה ההוראה לאוכלן בפשיטות גמור באין מפריע בכל המדינות, וכדברי כב׳ יקירי הגר״י בעלסקי שיחי׳, ובאמת בכל ספק מנהג תמיד אזלינן לקולא, דלא חמיר מסד״ר דלקולא.

צבי שכטר

עש״ק פ׳ אחרי-קדושים

יום כ״ד לימי הספירה, תשס״ז