



שִׁימְנֵי כְּחֻתָּם

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשע"ז

מהלכות סימנים, זיופים, טביעות עין וחותמות כשרות

מאת

רפאל שטרן

על פי לימוד משותף בבית ועד לתורה גבעת שמואל

הזכויות שמורות

--לא מיועד למכירה--

בית ועד לתורה - גבעת שמואל

כסלו תשע"ז

ואלו יעמדו על הברכה שתרמו להוצאת החיבור:

מיכי שפירא	ר' אמיתי ובר הי"ו
לע"נ ר' יוסף יששכר ב"ר אפרים זלמן הלוי ז"ל	לע"נ שולמית בת מרדכי ובר ז"ל
לע"נ רות בת לוי ז"ל	ר' נתי זנד הי"ו
לע"נ ר' חיים רפאל בן ר' יוסף יששכר ז"ל	לע"נ משה בן ר' יוסף זנד ז"ל
ר' דוד אלמליח הי"ו	לע"נ רבקה מרים זנד בת חיים נתן מריאן ז"ל
לע"נ שלום בן חביבה ז"ל	ר' זיו טור הי"ו
ר' רוני גרוס הי"ו	ר' יוני יצון הי"ו
לע"נ מורי חותני ר' אריה ב"ר יצחק אייזיק ז"ל	ר' יוסף ודבורה מלכא הי"ו
ר' הראל דהן הי"ו	לע"נ יהודה בן סולטנה ז"ל
לע"נ משה בר איזה ז"ל	לע"נ חביבה בת פרחא ז"ל
לע"נ משה בר איטו ז"ל	ר' ארי סירקין הי"ו
לע"נ יוסף בן שרה ז"ל	לע"נ חותני ר' אהרון בן משה טלמון ז"ל
ר' דני הוכהאוזר הי"ו	ר' טוביה נבנצל הי"ו
לע"נ חמותי רחל בת ניסן ז"ל	
ר' נאור ופזית הלוי הי"ו	ר' ישראל פרידר הי"ו
להצלחת המשפחה	לע"נ ר' נחמיה ב"ר ישראל צבי ז"ל
	לע"נ יוכבד פרידר בת ר' יהודה דב ז"ל



לעילוי נשמות

מרת רבקה בת חומה חלפה ז"ל
החייל שמעון בן אסתר ודוריקס
מלחי ז"ל

ר' שלמה בן רחל אפשטיין ז"ל
ר' יוסף בן רבקה סבן ז"ל
מרת מסעודה בת אסתר סבן ז"ל
ר' אליהו בן מסעודה סבן ז"ל
ר' מרדכי בן מסעודה סבן ז"ל
ר' שמואל בן מסעודה סבן ז"ל

מרת רבקה בת מסעודה קלפה ז"ל
חיה סיונית פרידה בת רבקה כלפה
ז"ל

ר' שמעון בן רחל מויאל ז"ל.
ר' משה בן עליה מויאל ז"ל
ר' מרדכי בן אסתר דיין ז"ל
מרת חסיבה בת אסתר דיין ז"ל

ר' יפרח בן שלום קלפה ז"ל
מרת חיה חומה בת מברכה קלפה
ז"ל

מרת יהודית בת חומה לוי ז"ל

ת . נ . צ . ב . ה . (אמן)

בס"ד

בית ועד לתורה בגבעת שמואל שם לעצמו מטה לעורר ולחדד את העיון והישום של הלכות הנוגעות לחיי המסחר והכלכלה. לשם כך מתקיים לימוד בחבורה מידי יום ששי ולאחריו שיעור לליבון הלימוד.

החיבור שבפנינו הינו נדבך נוסף בישום מטה זו בהיותו עוסק בדרכי הוכחה באמצעות סימנים וטביעות עין בנושאים שונים וכן בדרכי אריזה ומשלוח באמצעות חותמות והסרת חשש זיוף. וכן הורחב הדיון אודות דרכי שיווק מוצרים תוך הסתמכות על רישומי ערכאות, תעודות כשרות והסתמכות על גופי כשרות שיש להם רווח כלכלי.

* * *

תודתנו נתונה לגבאי ומתפללי בית הכנסת "נאווה תהילה" ברמת הדקלים בגבעת שמואל אשר מאפשרים את הלימוד מתוך מאור פנים ובראשם ר' ישראל פרידר. לר' נאור הלוי האחראי על ניהול בית מדרשנו, לנשותיהן של קהל הלומדים המאפשרות לבעליהן לבוא ולעסוק בתורה ולתורמים שסייעו בנדיבות ליכס להוצאת חיבור זה ולגב' אילנה זנד על עיצוב העטיפה. ונזכה יחדיו לשנים רבות של "ללמוד וללמד לשמור ולעשות".

רפאל שטרן

סימנים שבתורה

א. יצחק סמך על ידי השעירות של יעקב כהוכחה שמדובר בעשו למרות שהקול היה קולו של יעקב ("טביעות עינא דקלא" – חולין צו.¹) אבל האמת היתה שלא היה מדובר בעשו (בראשית כז, כג). יעקב אבינו ניסה למנוע רמאות מצד לבן על ידי סימנים שמסר לרחל, אולם הדבר לא הועיל לו (רש"י בראשית כ"ט כ"ה)² כיון שרחל מסרה את הסימנים ללאה (מגילה יג:)³. יעקב אבינו זיהה את כתונת בנו יוסף הטבולה בדם ועל פיה הגיע למסקנה המוטעת של "טרף טרף יוסף" (בראשית ל"ז ל"ג)⁴. ואילו תמר ניצלה משריפה על ידי הטענה הנכונה: "הכר נא למי החותמת והפתילים והמטה" (בראשית ל"ח כ"ה). ויוסף מוסר סימן לאביו שהוא יוסף (שהיו עסוקים בפרשת עגלה ערופה - רש"י בראשית מ"ה, כ"ז). וכן יעקב ויוסף מסרו סימן לבניהם שלשון "פקד יפקוד" הינו לשון שמוכיח על הגאולה ממצרים (רש"י שמות, ג, י"ח). ויונתן קובע סימן מוסכם בינו לבין דוד כדי להזהיר את דוד (שמואל א', כ' כ').

כלומר, מצאנו סימנים טובים ומובהקים⁵ שמועילים. ומצאנו סימנים שאינם מועילים כיון שיש מי שמנסה להטעות באמצעותם. ובודאי שקיים גם החשש של טעות בהכרת הסימן.

¹ לקמן ליד ציון הערה 462.

² יש לעיין מה היה יסוד ההיתר של רחל למסור את הסימנים לאחותה ועל ידי כך להטעות את יעקב, שעל אף רצונה שלא להלבין את אחותה, סו"ס היא מטעה את יעקב שמסר לה את הסימנים.

³ כלומר, אפילו אם סימנים אלו היו סימנים מובהקים ויחודיים, כיון שמסרה לאחרים שוב לא הועילו. ועיין תורה שלמה בראשית כ"ט, כ"ה. ועל פי האמור שם הסימנים לא היו בחפץ אלא הלכות נדה חלה והדלקת הנר. ואכמ"ל כיצד היה מותר ללאה למסור הסימנים לרחל ועל ידי כך לרמות את יעקב.

⁴ לגבי הכרת האדם על פי בגדיו - חיישינן לשאלה ולא מתירין עגונה כמבואר ביבמות קכ. – לקמן ליד ציון הערה 528.

⁵ מדברי התוס' יו"ט בב"מ פרק ב' משנה י"א מבואר שהמילה "מובהק" פירושה מאיר. וכתב שם: "ופירוש מובהק לשון תרגום מנגה נגדו (שמואל ב' כ"ב) מזיו יקריה מבהיקין שמי שמיא. ולפי שלשון מובהק שהוא מבנין הפעל. שנבנה על התולדה לפיכך נראה לי שכך פירושו של רבו מובהק. כלומר שהוא רבו של זה שנעשה מובהק. ומלת מובהק מוסב על התלמיד. ואמרם בעלמא סימן מובהק מוסב מלת מובהק על סימן. שהסימן הוא מובהק ובהיר ונוגה לו כשמש". ועיין רש"י שמות ל"ד כ"ט, ואכמ"ל.

זיהוי באמצעות סימנים⁶ נאמר בהלכות רבות⁷. כגון, השבת אבידה (ב"מ כז.⁸), השבת פקדון לבעליו (ב"מ ע., יבמות קטו:), השבת פקדון ליורשים על פי סימנים (כתובות פה:) השבת גט (גיטין כז:, ב"מ יט.), סימן לזיהוי מי הוא העד שמעיד על הגט (גיטין לו.⁹), סימן שנישאת היא בתולה (משנה כתובות טו: ובגמ' טז:), זיהוי חלל (יבמות קכ., ב"מ כז:, אמנם עדים שהעידו שפלוני שאלו סימניו הרג את הנפש, אין סומכים על דבריהם להורגו עד שתהיה להם טביעת עין בו – חולין צו.¹⁰), סימני צרעת ונגעים (עיין בהרחבה ברמב"ם בהלכות טומאת צרעת) סימני דגים וביצים (ע"ז לט: - מ., חולין סג:). הוכחה שהכלי מיועד לתרומה (יבמות קטו:), הוכחת גדלות (ב"ב קנד., נדה מז.), סימני סריס ואיילונית (יבמות פ. – פ:), כלאי בהמה (חולין עט.), סימנים להכרת תכלת שאינה קלא אילן (חולין צה:), סימני טרפה באתרוג (סוכה לו.¹¹), בשר שאבד שלא הוחלף בשאינו כשר (חולין,

⁶ בגמ' בעירובין דף נד: מבואר שסימנים בלשון הפסוק הינם "ציונים" ("ציון לישנא דסימנא") כלשון הפסוק בירמיהו לא כ': "הציבי לך ציונים". ובבראשית א' י"ד: נאמר והיו לאתת". ותרגם שם יונתן "ויהיו לסימניו". וכן בבראשית ט' י"ג: "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות" ותירגם שם יונתן: "ותהי לסימן". ואף הרמב"ן בדברים י"ג פס' ב': "ונתן אליך אות או מופת - ענין "אות" סימן על דבר". כלומר סימנים הינו לשון ארמי ובלשון "ק ציון או אות. ועיין בפירוש הטור לקמן ליד ציון הערה 68 בביאור לשון התורה "עד דרוש אחיך אותו", ובדברי הוזהר שם.

⁷ ועיין לקמן ליד ציון הערה 389 ובהערה שם, באילו ענינים מסתמכים על סימנים.

⁸ הן בדבר עצמו והן בדבר המחובר לו (בחמור ובאוכף, עי"ש בדף כז:). ובגמ' בשבת דף נד: מבואר שאסור להניח לתרנגולים לצאת כשחוט המיועד לסימון שזו התרנגולת שלו קשור אליהם. ויל"ע האם החוט הקשור הינו סימן גם לענין השבת אבידה או ששם מדובר באנשים שמאמינים זה לזה רק לא רוצים שהתרנגולות שלהם יתערבו אלו באלו.

⁹ ועיין קצות סימן מ"ו ס"ק ח' שדן האם חתימה היא מדין סימנים. ועיין ליד ציון הערה 583 ואילך.

¹⁰ עיין תוס' חולין דף צו. ד"ה "פלניא".

¹¹ ושם דימתה הגמ' לסימני טריפה בבעלי חיים. ויל"ע האם סימני הטריפה בבע"ח הם עצם הטריפה או סימן לאיסור וכן באתרוג האם סימני הטריפה הם עצם האיסור או סימן לדבר אחר שפוסל, ועי"ש בסוגיא. הרמב"ם בפרק ד' ממאכלות אסורות הלכה ח' כתב: "נמצת למד שהתורה אסרה המתה והיא הנבילה ואסרה הנוטה למות מחמת מכותיה ואע"פ שעדיין לא מתה והיא הטרפה... והואיל והיא נוטה למות מכל מקום ה"ז טרפה בין שהיה הגורם בידי בשר ודם בין שהיה בדיני שמים" וכן נאמרה נסיק מדבריו, שהאיסור הוא בבהמה הנוטה למות והסימנים אינם עצם האיסור אלא סימן לכך שהיא נוטה למות, אולם בהלכה י"א כתב הרמב"ם: "בהמה שהיא חולה מחמת שתשש כוחה ונטת למות הואיל ולא אירעה מכה באבר מאבריה הממיתין אותה שלא אסרה תורה אלא כעין טרפת חית היער שהרי נעישת בה מכה הממיתה אותה" (ועי"ש בהלכה י"ב). ולכאורה מכאן נסיק ההיפך, והיינו שהסימנים הינם גוף האיסור ולא סימן לאיסור, וקצ"ע (ועי"ש פ"ה משחיטה הלכה א').

ובדיני נגעים (בתים, בגדים, אדם) מפורש בתורה מה הוא נגע טהור ומה הוא נגע טמא. ומסתבר שמדובר לא בסימן לדבר חיצוני, אלא צורת הנגע האסור, היא גופא עצם האיסור. ועיין בהערה הבאה.



שם). והתורה עצמה נתנה סימני טהרה לבעלי חיים ולדגים¹² (ויקרא פרק יא) והמשנה ביארה סימני עופות טהורים (חולין נט.). ובגמ' מבוארים סימני חיה טהורה (חולין נט.- נט:13). לקמן נדון בדיני הסימנים ותוקפם. ובאלו דינים סימנים מועילים ובאלו לא¹⁴.

¹² אף כאן (עיין בהערה הקודמת) יש לדון האם סימני טהרה והטומאה הם גוף ההיתר והאיסור או הוכחה להיתר וההאיסור (ונפ"מ לנולד מהטהור שאין בו סימנים או לשינויים הנעשים בידי אדם ע"י הנדסה וכו') – עיין לקמן ליד ציון הערה 141 ואילך.

¹³ כדי לדעת האם מותר לשתות את החלב שלה.

¹⁴ יש לעיין אם בנושאים בהם לא פורט דין סימנים נוכל לחדש שסימנים מועילים או שלא. הרמב"ם בפרק י"ג מגזילה הלכה ה' כתב: "הסימנים המובהקין סומכין עליהם ודגין על פיהם בכל מקום דין תורה, והמדה או המשקל או המניין או מקום האבדה סימנין מובהקין הן". ויש מקום להסיק מדבריו שסימנים מועילים בכל המקרים שבעולם (ועי"ש במפרשיו), אלא אם כן מדובר בדברים בהם יש חיוב של עדים וכדו'.

חששות בסימנים בעדים ובבעל דבר (מבוא כללי)

הקדמה

א. היכולת להסתמך על סימנים נאמרה בגמ' הן בעדים (כגון: יבמות קכ. בעדות עדים על שומא שהיתה בגופו של אדם) והן בבעל דין עצמו שתובע את שלו על סמך סימנים (ב"מ כז.).

ויש לעיין האם דיון הגמ' לגבי תוקפם של סימנים (האם הם מהתורה או מדרבנן – ב"מ כז.) הינו רק ביחס לתובע עצמו, והחידוש הוא שלמרות שהוא בעל דבר, העובדה שהוא מוסר סימנים מאפשרת להשיב לו אבידה, פקדון וכדו'. אבל לגבי עדים ברור הדבר שסימנים מועילים או שאף לגבי עדים יש לדון האם עדות על פי סימנים מועילה¹⁵.

סימנים שנותנים עדים

ב. נראה שמסוגיית הגמ' בב"מ דף כז. - כז: שדנה האם סימנים מדאורייתא או מדרבנן לגבי השבת אבידה (ע"פ הסימנים שמוסר בעל הדבר – בעל האבידה) אבידה ולגבי גט ("איבעיא להו סימנים דאורייתא או דרבנן למאי נפ"מ לאהדורי גט אשה בסימנים"), מוכח שיש מקום לדון על תוקפם של סימנים גם ביחס לעדים, כיון שאחת הראיות של הגמ' היא מדין השומא:

¹⁵ עיין הערה 54. ויש להסתפק האם מוצא שיודע על פי סימנים שאבידה זו של פלוני יכול להשיב לו על פי סימנים, והאם מקרה זה נכלל באיבעיא של הגמ'.



אין מעידין על השומא, ואלעזר בן מהבאי אומר מעידין על השומא.
מאי לאו בהא קמפלגי דת"ק סבר סימנין דרבנן ואלעזר בן מהבאי
סבר סימנים דרבנן¹⁶...

שני עדים מעידים שהם מזהים את השומא של המת. ומדין השומא מנסה הגמ'
להסיק לדין סימנים באבידה, בהם בעל הדין הוא זה שנותן את הסימנים. וא"כ
מוכח שהספק של הגמ' האם סימנים דאורייתא או דרבנן, קיים הן בעדים והן בבעל
דבר¹⁷.

אמנם, לכאורה יש לעיין מדוע הגמ' אינה דוחה את הראיה משומא, ומחלקת בין
עדים שנאמנים בכל התורה כולה, לבין בעל דבר שאין בכוחו להוציא את האבידה
(או הגזילה) או את הפקדון או הגזילה מיד המחזיק בו על ידי סימנים בלבד ?

נראה לישב שבעל דבר אינו נאמן בדברים בעלמא. אולם אם מוכח שלמרות שהוא
נוגע הוא דובר אמת, יש לקבל את דבריו, וכיון שהסימנים הם הוכחה לדבריו,
דבריו יתקבלו¹⁸. ולדברינו, דבריו יתקבלו גם אם הוא קטן או פסול לעדות מכל
סיבה שהיא.

¹⁶ עיי"ש בשטת רבא שמעיקרא סבר שלכו"ע סימנים דאורייתא ומחלוקתם היא האם שומא מצויה בבן גילו
או האם סימנים עשויים להשתנות אחר מיתה או שסימנים דרבנן ומחלוקתם היא האם שומא סימן מובהק,
ועיי"ש. ולגבי הראיה משומא עיין ב"י אבעה"ז סימן י"ז.

¹⁷ אמנם, אם ננקוט שדיון הגמ' הינו בסימנים "בינונים" אבל בסימן מובהק ממש, ברור לכו"ע שסימנים
מועילים מן התורה (כפי שנקטו ראשונים רבים בביאור הסוגיא בב"מ כז., עיין ליד ציון הערה 85), יש מקום
לומר שהדיון הוא על עוצמת הסימן ולא על עצם ההסתמכות על סימנים.

¹⁸ למרות דברינו, עדים שיעידו שחפץ של פלוני ואלו סימניו והם קרובים של בעל האבידה, לא יתקבלו
דבריהם. והטעם הוא כפי המבואר באות ג' לקמן, שכאשר עדים מעידים על אבידה מותר להם לראותה ולומר
שעל פי סימנים אלו יודעים אנו שחפץ זה של פלוני. וכיון שהמוצא מראה להם את הסימן אין לקבל עדות
קרובים. לעומת זאת בעל דבר, למרות שהוא קרוב אצל עצמו, אינו רואה את החפץ קודם שיאמר את סימניו,
וממילא הוכחו דבריו למרות שהוא נוגע בדבר.

ולדברינו, אם העדים יאמרו שהם יכולים להעיד על הסימן ללא ראיית החפץ, לכאורה יתקבלו דבריהם ולא
גרע מבעל הדבר עצמו, ובמקרה זה שמא נוכל לקבל עדות של אשה או קטן, וצ"ע. ועיין בהסתייגות הכללית
לקבלת עדי אבידה ע"י סימנים, לקמן אות ד'.

חילוק בין סימן שנותן בעל דבר לבין סימן שנותנים העדים

ג. נראה שקיים חילוק מהותי בין עדים לבין בעל דבר ביחס לסימנים. כאשר בעל דבר נותן סימנים, הוא אינו רואה את החפץ, אלא אומר את סימניו ומי שבדור החפץ בודק האם הסימנים נכונים¹⁹. לעומת זאת, עדים המעידים על סימנים, יכולים להסתכל על החפץ ולומר שמכירים שהוא של פלוני על פי הסימנים שעל גביו²⁰, או שזה הוא פלוני על פי סימן שבגופו וכו'. והטעם הוא, שבעל דבר אינו נאמן כלפי עצמו²¹, ועל ידי הסימנים ניתן להאמין לו. לעומת זאת, עדים תורה האמינה להם, רק שהם עצמם אינם יודעים אם זה הוא חפץ של פלוני כי אם על ידי הסימנים וכיון שהם רואים את הסימנים הם יכולים להעיד²², וכנ"ל בדין השומא²³.

איכות הסימנים בבעל דבר ובעדים

ד. מסתבר שהסימן הטוב ביותר הוא בעל שני מרכיבים:

- הסימן יחידי ואין כמוהו בעולם²⁴.
- רק בעל הדבר עצמו יכול להכיר ולדעת את הסימן.

ברור הדבר שאם עדים מעידים על פי סימנים, מוכח שלא רק בעל הדבר מכיר את הסימן. ויש לעיין האם במקרה בו קיימים עדים שיוודעים מהסימן, בעל הדבר עצמו

¹⁹ עיין ב"מ דף כח. — כח: האם מכריז 'אבידתא' (כלומר מצאתי אבידה ולא מפרט מה מצא) או מכריז 'גלימא', והמאבד יתן סימנים. ועיין בדברי ר"ח, לקמן ליד ציון הערה 53.

²⁰ ועיין תוס' ב"מ דף כז. ד"ה "מה".

²¹ ואכמ"ל מדוע אינו נאמן.

²² באוצה"פ לסימן י"ז סעיף כ"ד ס"ק ק"צ אות יח-יט (דף קכה: טור ב'), דן האם אשה שמת בעלה נאמנת לומר שאלו סימניו אחר שהסימנים של ההרוג כבר נתפרסמו בעולם. ובשם השו"מ ח"א סימן רנ"ח כתב שמשמע, שאם ראתה את הסימנים ואח"כ אמרה שהיא יודעת שאלו סימניו צריך לחקור אם אין חשש שקר. אבל באריה דבי עילאי סימן ט' (בדע"ה ב') כתב שחכמי דורו נסתבכו בענין זה, עי"ש.

²³ עיין תוס' גיטין דף כז: ד"ה "סימנין" שכתב שעדים מכירים על פי טביעות עין. וע"ע רש"י ב"מ דף כז: ד"ה "אימא בעדי אוכף" שכתב "יש עדים שמכירים בטביעות עין לאוכף", ולא כתב שהעדים רואים את הסימנים. ושם נזכר שעדים מועילים רק בטביעות עין ולא בסימנים. אולם בגמ' (שדנה על השומא ועל הסימנים - כנ"ל) מוכח שעדים מעידים על סימנים כמו בשומא.

²⁴ עיין לאורך החיבור בהרחבה בדיני הסימנים ואיכותם, וכגון ליד ציון הערה 97, 640.



יהיה נאמן לתת את הסימן, שהרי קיים חשש שמא הוא אינו הבעלים וראה או שמע על הסימן מאחרים, כפי שהעדים יודעים ממנו²⁵ (ועיין לקמן).

חולשתם של סימנים (אינו יחודי, ידוע לאחרים)

ה. כיון שמעלת הסימן היא ביחודו ובאי ידיעתו על ידי אחרים הרי שבשני גורמים אלו יכולים להיות חסרונו, כגון:

חסרון ביחודיות של הסימן:

- ידוע שיש רבים כמוהו (גיטין מה. , ב"מ כז: - חירור וסומק).
- שמא אירע שיש עוד סימנים כאלו ("דלמא איתרמי" – ב"מ דף יח:)²⁶.

חסרון בידעת הסימן מחמת ידיעתו לאנשים אחרים²⁷:

- שמא נותן הסימן הצליח לומר את הסימן כ"סומא בארובה" (חידושי הרמב"ן חולין עט.).
- נותן הסימן ראה אותם למרות שאינם שלו, או שמע מאחר (כתובות פה: , רמב"ן שם, שו"ת עונג יו"ט סי' קכ"ו).
- שמא השאילו (ב"מ כז:).
- שמא מכר לאחר (זבוני זבנא – ב"מ כח:)²⁸.

²⁵ עיין תוס' גיטין דף כז: ד"ה "מה" שכתב: "דע"י סימן מכירים העדים בטביעות עין".

²⁶ עיין חידושי הגר"ר (הגאון הרב יצחק יעקב רבינוביץ מפונוביץ' זצ"ל) לב"מ סימן י"ד (נדרפס [גם] במהד' עם חידושי הגר"ח ס).

²⁷ עיין לקמן עמ' 39.

²⁸ ועיין ריטב"א שם וצל"ח ופנ"י בב"מ דף כז: ועיין ריטב"א בשטמ"ק ב"מ דף כז: שכתב "וז"ל הריטב"א. וא"ת כל אבידה שבעולם לא נחזיר, וניחוש למכירה או למתנה ? וי"ל דמכירה או מתנה מילתא אחריתי היא ולא מפקינן ממון מחזקתיה, כיון דהוי מידי דלא קאי למכירה, ואין זה עשוי למכור את כליו. ועוד, דמנא ידע המוכר שאבד הלוקח החפץ ההוא... (ועי"ש מדוע בהשאלה יש לחוש)".

ונראה, שאם מדובר בבעל דבר שרוצה ליטול את שלו, יש לחשוש הן ביחס ליחודו של הסימן והן שמא ראה אותו ואינו שלו. ואם מדובר בעדות עדים, החסרונות של סימן שאינו יחודי אכן קיימים²⁹, אבל החשש שמא מכרו, השאילו או ראו, אינו קיים שהרי תורה האמינה להם או שגם עדים יכולים לדעת שחפץ זה היה של פלוני ולא ידעו שנימכר מכבר (ומסתבר שאף החשש של "סומא בארובה" אינו קיים בעדים, וקצ"ע)³⁰.

ו. חילוק נוסף בין סוגי הסימנים דלעיל, שבחסרון של אי יחודיות של הסימן, יתכן שנותן הסימן משקר ויתכן שאינו משקר אלא טועה שהחפץ שלו או שהעדים טועים לומר שהחפץ של פלוני, וזאת כיון שהם רואים את הסימנים ואף שאין כוונה לשקר הם טועים. לעומת זאת בחסרון של ראיית הסימן על ידי אנשים אחרים, לא מדובר בטעות אלא בשקר.

²⁹ הריטב"א (מהד' ישנה) בב"מ דף יח: תמה על שיטת ריב"א שאמר שסימן של נקב בצד אות פלוני מועיל לעדים ולא בבעל דבר, וביאור דבריו: "ותימה הוא כיון דס"ל דכל סימנין דרבנן אמאי מהימני עדים טפי בסימן מובהק משאינו מובהק דהא טעמא דסימנין הוי דאמרינן כי היכי דאיתרמי להאי סימנא להא איתרמי נמי לאחרנא והאי לא ידידה ואם אפי' בעדים נמי איתא להאי טעמא...". כלומר חשש של "איתרמי" קיים הן בבעל דבר והן בעדים. ואמנם עי"ש בריטב"א שכתב שאף האדם עצמו אין לחשוש בו בשקר.

³⁰ עיין חידושי הרמב"ן חולין עט. שהעיר על החילוק בין אבידה לבין ענינים אחרים, ומסתבר שהוא הדין בין בעל דבר באבידה לבין עדים.



פסוקי התורה מהם נלמד דין סימנים באבידה

השמלה היתה בכלל כל אלו

א. משנה ב"מ דף כז. :

אף השמלה היתה בכלל כל אלו³¹ ולמה יצאת, להקיש אליה לומר לך מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים³² (רש"י: סתם שמלה יש בה סימנים³³, וכל שמלה יש לה בעלים תובעין אותה, שלא נעשית אלא בידי אדם, ולא באת מן ההפקר) ויש לה תובעין (למעוטי מידי דידעינן ביה דמיאש), אף כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז³⁴.

בהמשך הסוגיא, הגמ' מסתפקת האם סימנים מועילים מדאורייתא או מדרבנן, שלכאורה ממשנתינו (שדורשת את לשון הפסוק) מוכח שסימנים דאורייתא, אולם הגמ' בדף כז: דוחה ראייה זו:

³¹ רבא (בדף כז). מבאר שהשמלה היתה בכלל "כל אבידת אחיך". כמבואר בדברים פרק כב פס' א-ד: "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמתי מהם קשבו תשיבם לאחיך: ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוף ביתך ויהיה עמך עד דרש אחיך אתו וקשבתו לו: וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד מקונו ומצאתה לא תוכל להתעלם".

³² המשנה נוקטת 'סימנים' לשון רבים. ויש לעיין האם נסיק מכאן שלעולם יש צורך לפחות בשני סימנים. ובסוגיית הגמ' בדין הסימנים, לא מצאנו חיוב של שני סימנים בדוקא והוזכר אפילו סימן אחד, כגון שומא (ב"מ דף כז:). ורש"י (לקמן) נקט: "יש בה סימן" – לשון יחיד. ונראה לבאר שכוונת המשנה 'יש בה סימן' שיש בה מציאות של סימנים, אולם די בסימן אחד. ועיין בדברי המשיב דבר לקמן אות ג' שכתב שצירוף סימנים גרועים מועיל ולקמן ליד ציון הערה 43.

³³ לגבי כלים חדשים שנקראים במשנה "כלי אנפוריא" (דף כא.), שיש מקום לומר שאין הכוונה דוקא כלים כמו סירים וכו' אלא גם בגדים). נאמר במשנה בדף כא. שאין צריך להכריז על מציאתם. ומבואר בגמ' בדף כג: שהטעם הוא שלא שבעתן העין ואין לו טביעות עין בהם וממילא מדובר שאין בהם סימן. וצ"ע שבמשנתנו סתם שמלה יש בה סימן ומדוע בכלים הנ"ל אין בהם סימן? ועל פי משנתנו צריך לומר שכלי אנפוריא הם חריגים ואילו במקרה הרגיל יש סימן לכלים. ומסתבר שרוב הכלים והבגדים אינם חדשים ולכן 'סתם שמלה' יש בה סימנים. והסימנים פעמים רבות נובעים מבלאי ושימוש. ועיין הערה 40.

³⁴ יל"ע האם חובת ההכרזה היא מן התורה או מדרבנן. שלכאורה מפשט הפסוקים היה מקום לומר, שעל המוצא איסור להתעלם מהאבידה אבל החובה להשיב היא רק כאשר המאבד ידרוש את אבידתו, אבל אין הוכחה שהתורה דרשה מהמוצא להכריז את המציאה שמצא. ובא"ת בערך השבת אבידה ליד ציון הערה 116 כתב בשם הקרית ספר על הרמב"ם בתחילת פ"ד (צ"ל פרק י"ג) מהלכות גזילה ואבידה, שמלשון משנתנו לגבי השמלה מוכח ש"הכרזה אבידה היא מדאורייתא וכדמשמע ממתניתין..." אמנם בקרית ספר הנ"ל ציין לדברי הרמב"ם בפרק י"ד מגזילה ואבידה הלכה א' שכתב מעין לשון המשנה אולם במקום "חייב להכריז" כתב "חייב להחזיר".

ולכאורה משון הפסוק "עד דרוש אחיך אותו" נראה שמן התורה שהמאבד הוא זה שמחפש את אבידתו, ולא מוטלת חובה מיוחדת על המוצא להודיע שמצא אבידה, וצ"ע. ועיין הערה 57. ולקמן באות ח'.

תנא תובעין איצטריכא ליה (רש"י: קרא לתובעין אתא ולמעוטי מידי דאיאוש ואפקריה), סימנין כדי נסבא... (בלא מקרא, אלא אסמכינהו אקרא בעלמא).

יש לעיין מה הוא יסוד הספק האם ניתן ללמוד דין סימנים משמלה. שהרי אם סתם שמלה יש בה סימנין, לכאורה מוכח שדוקא דבר שיש בו סימן יש חובה להשיבו מן התורה. שמסתבר שהתורה נקטה דוקא שמלה (שיש לה תובעין וסימנים) כדי ללמד שחייב השבת אבידה חל רק בשילוב שניהם, שאילו תורה רצתה ללמד רק את דין ה'תובעין' לא היתה נוקטת שמלה אלא חפץ אחר שאין לו סימנים (אא"כ נדחה ונאמר שכל חפץ השייך לאדם, יש לאדם סימנים בו, אולם לפי"ז לשון המשנה 'שמלה מיוחדת' אינו מחזור).

ב. יתכן להציע, שהספק הוא האם סתם שמלה יש לה סימנים. אולם הסבר זה דחוק כיון שאם אין הכרח, לא נעמיד שספק הגמ' הוא ספק בתיאור המציאות.

ונראה לומר שסתם שמלה יש בה סימנים. והספק הוא האם סימנים אלו הינם מספיק מובהקים שעל פי הם ניתן לגלות מי הוא בעל האבידה. ועיין לקמן בדברי הראשונים³⁵, שהסימנים שלגביהם מסתפקת הגמ' הינם סימנים 'בינוניים' (או 'אמצעיים' או 'ממוצעים' וכו') אבל סימן מובהק ודאי מועיל. ומכאן, שהסימן שיש ב'סתם' שמלה הוא סימן בינוני. והספק בגמ' הוא האם הוא מועיל מן התורה (ועיין בהצעה נוספת ובדחייתה באות ג' ובקושי בביאור דברי התורה תמימה שבאות ד').

אמנם, על פי דברינו קשה שהרי תורה 'טרחה' וכתבה 'שמלה' ולא כלי אחר, וסתם שמלה יש בה סימנים בינוניים, וא"כ מוכח שתורה חידשה שסימן בינוני די בו כדי לחייב השבת אבידה וכיצד נבאר את הסברא שסימנין דרבנן ?

ונראה, שסימן בינוני מצוי בכלים רבים, וממילא העובדה שתורה כתבה דוקא 'שמלה' אינה מלמדת שיש להחזיר אבידה על פי סימנים אלו, וה'שמלה' באה

³⁵ ליד ציון הערה 75.



ללמד דין 'תובעין', וקצ"ע.

סימני השמלה

ג. כנ"ל (אות א') המשנה נוקטת שסתם שמלה יש לה סימנים, אולם אינה מפרטת מה הם הסימנים המצויים בשמלה ומדוע ברור שיש בה סימנים. ובשו"ת משיב דבר חלק ד' סימן פ"ג כתב:

וכן בסימני אבידה דשמלות הזדמנות שנוי פרטים³⁶, אפילו כל פרט בפ"ע מצוי לרוב, מכ"מ מצטרפים לסימן אחד אמצעי³⁷ והיינו דתנן בפ' אלו מציאות (ב"מ דף כח:): 'אמר את האבדה ולא אמר את סימניה' וכן הרבה בלשון³⁸. ותו קשה הא דתנן מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנים ואיך ברור שיש לה דבר שאינו מצוי כ"כ, אלא הכוונה מראה הצבע שלה, ומראה השפה וכדומה פרטים אף על גב שכל אחד לחוד אינו סימן כלל³⁹, אבל בהצטרפות נעשים סימן א'⁴⁰...

על פי שיטת הנצי"ב לכאורה היה ניתן להציע, שהספק שבגמ' (ב"מ דף כז.) האם סימנים דאורייתא או דרבנן פירושו האם צירוף סימנים גרועים לסימן אחד 'אמצעי' מועיל מן התורה. אולם כיון שהגמ' ניסתה לפשוט את הספק מדין השומא⁴¹, שהוא סימן אחד בלבד, לא ניתן לומר שהספק שבגמ' הינו לגבי התועלת של צירוף סימנים. ומוכח שעל פי הנצי"ב צירוף סימנים גרועים כמוהו כסימן אחד טוב (והגמ' לא דנה באופן מיוחד על צירוף סימנים) ואם סימן מועיל ה"ה צירוף סימנים

³⁶ פירוש, שנודמנו יחדיו פרטים שכל אחד מהם אינו סימן מובהק אבל זימון כולם יחדיו יחשב "סימן אמצעי" וכדלקמן.

³⁷ עיין אות ב'.

³⁸ נראה שכוונתו שפעמים רבות נוקטת הגמ' 'סימנים' בלשון רבים.

³⁹ כמבואר בגמ' בב"מ דף כז: ש"חירי וסומקי" אינם נחשבים סימן.

⁴⁰ עיין הערה 33. וצ"ע לשיטתו מדוע לכלים חדשים אין סימנים, והרי צירוף סימנים יתכן גם בכלים חדשים, ושמא מדובר לא רק בסימנים כמו הצבע והגודל, אלא בצירוף סימנים אישים כמו תיקון כלשהו וכו'.

⁴¹ לעיל, ליד ציון הערה 16.

גרועים וכן ההיפך⁴².

אמנם, מדברי רש"י לכאורה לא משמע כדברי המשיב דבר שהרי רש"י בפירוש המשנה (אות א') כתב ששמלה מיוחדת שיש לה סימן (בלשון יחיד⁴³), ולא דן על צירוף סימנים. ומשמע מדבריו שיחודה של השמלה בכך שיש לה סימן אחד. אולם רש"י לא פירט מה הוא הסימן ומדוע סתם שמלה יש בה סימן.

ד. תורה תמימה, דברים פרק כ"ב פס' ג' הערה כ':

פירש"י... גם יש לפרש באור דרשה זו עפ"י המבואר בכ"מ דסתם שמלה הוא בגד נאה ומכובד, כמו בשבת קי"ג: דרשו הפסוק פְּרוּת (פרק ג' פס' ג') 'ושמת שמלותיך עליך' - אלו בגדי יום טוב. ולעיל בריש הפרשה (דברים כ"א י"ג) 'והסירה את שמלת שביה', דרשו בספרי מלמד שמעביר ממנה בגדים נאים וכו', יעו"ש ברש"י. ולפ"ז י"ל הבאור כאן, דמפני שהשמלה הוא בגד נאה ומכובד לפיכך הבעלים מרגישים בה ביותר, ולכן יש לו סימנים בתוכה⁴⁴ וממילא יש לה תובעים⁴⁵.

הקושי בשיטתו של התורה תמימה הוא⁴⁶, שאם כל כך פשוט שיש סימנים בשמלה נאה ומכובדת, מדוע ישנה שיטה החולקת וסוברת שאי אפשר ללמוד מדין השמלה שסימנים דאורייתא (ורק למדים ממנה דין 'תובעין' – וכן"ל אות א'-ב'). ואם ננקוט שסימני השמלה אינם מובהקים כל כך ואינם מצויים תמיד, יש מקום להבנת ספק הגמ' האם התורה פירטה את דין השמלה לצורך סימנים, וצ"ע.

ה. יתכן להציע, שכוונת המשנה ששמלה מיוחדת כיון שיש בה סימנים (אות א'),

⁴² לגבי צירוף סימנים – עיין בהרחבה ליד ציון הערה 516.

⁴³ עיין הערה 32.

⁴⁴ נראה שכוונתו היא שלבגד יקר יש יחוד או שבכוונה אדם עושה לו סימנים מיוחדים בו, כדי להכירו.

⁴⁵ והורחבו הדברים בספרו תוספת ברכה לספר בראשית, פש' ויצא עה"פ "ונתן לי לחם לאכול", עי"ש בראיותיו.

⁴⁶ לשיטתו יש לעיין האם כל שמלה שבתורה פירושה בגד מכובד. ולדבריו כשבני ישראל הלכו במדבר והתורה מעידה לגביהם (דברים ח' ד') "שמלתך לא בלתה מעליך" הכוונה היא שלכולם היו בגדים מכובדים.



שבניגוד למקובל אצלנו שבגדים מיוצרים ביצור סידרתי ובאמצעות מכונות וכו', בזמנם כל שמלה היתה נתפרת בפני עצמה ולפיכך לא היתה אחת דומה לאחרת. ועוד שבזמנם היו מתקנים בגד קרוע, יותר מהמקובל אצלנו⁴⁷, וממילא כל אדם היה מכיר את בגדו, ולכן כתב רש"י שסתם שמלה יש בה סימן (אות א').

עוד ניתן להציע, על פי דברי שו"ת נהרי אפרסמון אבה"ז סוף סימן י"א, שכתב שדרך העולם שהכותנת מסומנת בראשי תיבות של בעליה. וכתב בשו"ת נו"ב מהדור"ק באבעה"ז סימן מ"ג (ד"ה "העשירית", עמ' קנ"ב במהד' מכוון י-ם) שראשי תיבות של השם הינם סימן בינוני (עיין אות ב' שסוגייתנו דנה בסימן בינוני)⁴⁸.

1. נראה, שבין אם ננקוט כמשיב דבר (צירוף סימנים גרועים), ובין אם ננקוט כתורה תמימה (שמלה היא בגד חשוב ומיוחד) ובין אם ננקוט כדברינו (כל שמלה שונה מחברתה ויש לה גם תיקונים, או סימן בראשי תיבות), אין חילוק הלכתי הכרחי בין הפירושים⁴⁹. ועל פי כל הפירושים נחלקו בגמ' האם סימנים מועילים מן התורה, והספק כולל את כל ההסברים הללו.

עד דרוש אחיך אותו / שלשה אופנים של קיום מצות השבת אבידה

2. גמ' ב"מ דף כז : :

תא שמע, 'והיה עמך עד דרש אחיך אתו'⁵⁰ וכי תעלה על דעתך שיתננו לו קודם שידרשנו⁵¹, אלא דרשהו אם רמאי הוא או אינו רמאי, מאי לאו בסימוני⁵², לא בעדים.

⁴⁷ עיין מו"ק דף כז : שהגמ' דנה על מספר הקרעים ומקומם בבגד אחד (לגבי אבלות), ולכן לגבי איחויים.
⁴⁸ אמנם בליקוטי הערות במהד' מכוון י-ם, העירו שהנו"ב במהדורא תנינא סוס"י ס"א ד"ה "ועל הרושם" שכתב שראשית תיבות של שם קשה לסמוך עליהם. ושלא מיחשב אפילו לסימן בינוני, עי"ש במקורותיו.
⁴⁹ אא"כ ננקוט שצירוף סימנים גרועים אינו מועיל, עיין לגבי צירוף סימנים ליד ציון הערה 511 ואילך.
⁵⁰ עיין הערה 31.
⁵¹ מדוע לא, והרי יש עליו מצות השבת אבידה יחפש הוא את המאבד ויתן לו אף אם המאבד לא הכריז שאבד לו חפץ וקצ"ע.
⁵² ובספרי כאן נדרש הפסוק באופן אחר, עי"ש.

למרות דחיית הגמ', רבא בדף כח. נוקט שמפסוק זה למדים שסימנים דאורייתא⁵³.
ובדף כח. מפרש ר"ח (על הדף) את דרך הדרישה בסימנים :

ובמאי תהיה דרישתו - בסימניו, אמור לו תן סימניה ואם יביא סימניה
תנה לו...⁵⁴

יש לעיין כיצד הסיקה הברייתא מהפסוק 'עד דרוש אחיך אתו', שחובה על המוצא
לדרוש סימנים⁵⁵ מהאדם הטוען שהוא המאבד. שלכאורה פשט הפסוק הוא הפוך,
המאבד הוא זה שדורש את החפץ מיד המוצא⁵⁶ ואז מוטלת על המוצא חובה
להשיבו לבעליו⁵⁷ - ועיין לקמן.

ח. דברים כ"ב פס' א'-ב' :

לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב
תשיבם לאחיד : ואם לא קרוב אחיד אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך
ביתך והיה עמך עד דרש אחיד אתו והשבתו לו : וכן תעשה לחמרו וכן
תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיד אשר תאבד ממנו ומצאתה
לא תוכל להתעלים.

⁵³ עיין בב"מ דף כח. שרבא לומד מפסוק זה שסימניו מדאורייתא ואינו דוחה כדחיית הגמ'. אמנם בהמשך שם
נוקט רבא "אם תמצא לומר סימניו דאורייתא..." ובדף כז: בביאור דין שומא כסימן, מעיקרא נוקט רבא שלכו"ע
סימנים דאורייתא ולבסוף נוקט שסימנים דרבנן, עי"ש (ודנו ראשונים בביאור שיטתו, עיין רש"י ב"מ כח.שם
ועוד).

עוד יש לעיין, האם על פי דחיית הגמ' הדרישה בעדים פירושה שהעדים יאמרו שחפץ זה של פלוני או שהחידוש
הוא שהמאבד יאמר שחפץ זה שלו ועדים יעידו שאינו שקרן. וכיון שהעידו שאינו שקרן, יש לתת לו את
האבידה אף ללא סימנים, וקצ"ע.

⁵⁴ ולפי"ז, כשעדים באים האם יכולים לראות ולומר שסימנים אלו מורים שחפץ זה של פלוני, או שעדים אינם
מעידים בסימנים כי אם בטביעות עין, ועיין לעיל ליד ציון הערה 17.

⁵⁵ הסקת הגמ' עד הדחיה - עי"ש.

⁵⁶ והעיר על כך הרא"ם בפירושו לפסוק, וכן הכלי יקר.

⁵⁷ עיין הערה 34 האם חובת ההכרזה של המוצא שמצא אבידה היא מן התורה או שמן התורה חיובו לשמור
עד שהמאבד יחפש את שלו.



נראה שמפסוקי התורה נוכל ללמוד שלשה אופנים של השבת אבידה:

- אדם רואה שור או שאר אבידות שיודע מי הם הבעלים אסור לו להתעלם מהם וחובה עליו להשיבם לאחיו.
- אם אחיו אינו קרוב אליו (בפשטות, גר בעיר אחרת ובמקום מרוחק⁵⁸), עליו לאסוף את האבידה אל תוך ביתו ולשמור עליה 'עד דרוש'⁵⁹ אחיך אותו.
- המוצא אינו יודע מי הוא המאבד⁶⁰, עליו לאסוף את האבידה אל תוך ביתו ולשמור עליה 'עד דרוש אחיך אותו'.

בשלשת האופנים התורה אינה כותבת בצורה מפורשת כיצד ידוע שהאבידה שייכת למאבד.

ובמקרה הראשון שהתורה לא ביארה כיצד יודע המוצא שהאבידה שייכת לפלוני. ניתן היה לומר שהמאבד ראה שהחפץ נפל מחבירו. אולם מפשט הפסוקים נראה שמדובר שהמוצא רואה את השור וכדו' ברחוב ללא השגחה ולא בשעת איבוד בדוקא.

יתכן שבמקרה הראשון ידיעת המוצא שהחפץ שייך לפלוני די בה כדי לחייבו להשיבו לבעליו ואין חובה על הבעלים להביא עדים או סימנים שמדובר בחפץ שלו, ודי בידיעת המוצא שהחפץ שייך לפלוני⁶¹. וידיעתו נובעת מטביעות עין⁶² שיש למוצא באבידה של המאבד. ועל פי דברי הראשונים שבסימן מובהק ממש אין צריך פסוק כדי לדעת שניתן לסמוך עליהם⁶³, אם המוצא מכיר סימנים מובהקים

⁵⁸ עיין במפרשי התורה.

⁵⁹ 'דרוש אחיך' – תביעת אחיך.

⁶⁰ "ולא ידעתו" (לדברינו "לא קרוב", הינו מאבד ידוע שגר במקום מרוחק, ואילו "לא ידעתו" אינו מאבד שאינו מוכר למוצא).

⁶¹ אלא אם כן נאמר ש"עד דרוש אחיך" שנאמר בהמשך הפסוקים, מתייחס גם לפסוק הראשון, והדרישה היא באמצעות סימנים שיתן המאבד.

⁶² ועיין לקמן בפרק אודות טביעות עין ליד ציון הערה 441.

⁶³ עיין ליד ציון הערה 90.

שמוכיחים שהחפץ שייך לפלוני, עליו להשיבו לו (ואינו צריך לבחון את המאבד האם הוא מכיר את הסימנים)⁶⁴.

ובמקרה השני בו המוצא יודע מי הוא המאבד רק שהוא רחוק ממנו, בפשטות שיטת ההחזרה היא כמו במקרה הראשון, ואין צורך לדרוש ראיות מהמאבד, ועל כך נאמר שעליו להשאיר את האבידה בידו עד דרוש אחיך אותו ואם המוצא מכיר את הסימנים של האבידה ויודע שהם שייכים לאותו פלוני - ישיב לו.

לעומת זאת, במקרה השלישי, בו המוצא אינו יודע למי שייכת האבידה, אין ביכולתו להשיב את האבידה, וממילא מתעוררת השאלה כיצד ידע למי להשיב, ועל כך אומרת התורה שיחכה עד שאחיו ידרוש את האבידה^{65, 66}.

ט. פירוש הטור על התורה (מהד' הרב רייניץ), דברים כ"ב ד'⁶⁷:

והיה עמך עד דרוש אחיך אותו. רמז למה שאמרו להחזיר האבדה בסימניו, פירוש 'אותו' - אות שלו⁶⁸. שיהיה ביד המוצא עד שיבוא בעליו וידרוש האות והסימן שיש לו - ואז יחזירנה.

והמהדיר לפירוש הטור ציין לדברי הזהר בפרשת חקת דף קפד. (במדבר כא לד):

⁶⁴ יש לעיין האם הסתפקות הגמ' (ב"מ כז. ואילך) לגבי (השבה על פי) סימנים כוללת לא רק את השאלה האם יש להשיב את האבידה על פי סימנים שנותן התובע או העדים (כאשר המוצא אינו יודע למי היא שייכת) או שהסתפקות הגמ' כוללת גם מקרה בו המוצא יודע על פי סימנים שאבידה זו שייכת לפלוני - האם יכול לתת לו את האבידה בלא שידרוש ממנו לומר את סימניה.

⁶⁵ לדברינו למרות שהתורה נקטה אותו נוסח ("עד דרוש אחיך") ביחס למקרה השני (ידוע למוצא מי המאבד רק שהוא רחוק ממנו) ולמקרה השלישי (בו המוצא אינו יודע למי שייכת האבידה), בכל אחד מהמקרים מדובר בסוג אחר של דרישה, שבמקרה השני מדובר שאחיו יתבע והוא מחזיר לו ללא בקשת הוכחה (כי המוצא עצמו יודע ששייך לו) ובמקרה השלישי הוא אינו יודע למי שייך לפיכך הוא זקוק לראיה.

⁶⁶ עיין ריטב"א ב"מ כח. שכתב שאין הוכחה מפורשת מלשון הכתוב, רק כיון שאין טעם מדוע חכמים יתקנו להשיב בסימנים, מוכח שהוא מן התורה, ויל"ע בכונתו.

⁶⁷ וכן בקצרה בבעל הטורים על הפסוק.

⁶⁸ עיין הערה 6.



ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו⁶⁹. תרין 'אותו' אינון שלימין באורייתא בתרין ווי"ן⁷⁰, חד דא. וחד (דברים כב) 'עד דרוש אחיך אותו' מ"ט בגין דאינון אות ממש עד דרוש אחיך (אחיך ממש) אותו דבעי לפרשא ההוא אות דההוא אבידה. אוף הכא דין אותו דא עוג דאתדבק באברהם ומאנשי ביתיה הוה וכד אתגזר אברהם מה כתיב וכל אנשי ביתו וגו', דא עוג⁷¹ דאתגזר עמיה וקביל האי אות קדישא⁷²...

ועל פי דברינו בביאור המקרה השני והשלישי (לעיל אות ח'), הפסוק 'עד דרוש אחיך אותו', מתפרש בשני אופנים. במקרה השני בו יודע המוצא למי שייך החפץ אלא שבעל החפץ נמצא במקום רחוק, אין על המוצא חובה לטרוח וללכת אליו ולכן ישאיר את האבידה אצלו עד שהמאבד יבוא אליו וידרשנה. והמוצא יחזיר ללא בקשת ראייה מהמאבד, כיון שהוא עצמו יודע ששיך לו, וכנ"ל.

לעומת זאת במקרה בו המוצא אינו יודע מי הוא המאבד, הפסוק 'עד דרוש אחיך אותו' מתפרש, על פי הטור והזוהר שעל המאבד לדרוש את האבידה על פי האות (הסימן) שיש לו בה⁷³.

⁶⁹ 'אותו' – את עוג מלך הבשן.

⁷⁰ בפירוש הסולם העיר שכן היה בס"ת שלהם. ובמנחת שי במדבר שם: "אל תירא אתו, בספר הזוהר, אל תירא אותו, תרין אותו אינון שלימין באורייתא בתרי ו"ן, חד דא, וחד עד דרש אחיך אותו. ודריש להו התם במילי מעלייתא. אך בכל הספרים כלם חסרים בתורה..."

אמנם אות בלשון סימן נאמר בתורה גם חסר, בבראשית א' יד: "והיו לאתת". כלומר, גם אם נכתב חסר ו' ניתן לפרש שהכוונה לאות שהוא סימן. ותרגם שם יונתן "ויהיו לסימנים". ועיין לעיל הערה 6.

⁷¹ עיין רבינו בחיי במדבר שם, האם מדובר על עוג שהיה בימי אברהם או אחד מצאצאיו.

⁷² פירוש הסולם שם: "ויאמר וגו' אל תירא אותו: ב' פעמים בתורה נמצאות 'אותו' שהן שלמות בב' ויין (כך היה בס"ת שלהם). אחד כאן, ואחד 'עד דרוש אחיך אותו מהו הטעם? הוא משום שפירושם אות ממש ואינן נגזרות מהמלה את. עד דרוש אחיך אותו פירושו שצריך לפרש סימן ואות של אבידה ההיא. אף כאן אותו זה הוא עוג שנתדבק באברהם ומאנשי ביתו היה וכשנמול אברהם מה כתוב וכל אנשי ביתו וגו' שזה עוג שנמול עמו וקיבל את קדוש הזה. כיון שראה עוג שישראל מתקרבים אליו אמר הרי ודאי אני הקדמתי המצוה העומדת להם כי הקדים להמול לפני יצחק אבינו..."

ובתורה תמימה כאן הוסיף "וכהאי גוונא מפרש בזוהר לך בראשית דף צד). את הפסוק בשמואל ב' (ט"ו כ"ה) 'והראני אתו ואת נהור', מלשון אות, עי"ש". ושם ביאר הזוהר שהאות הינה הברית.

⁷³ יש לעיין מה היא מידת הטירח שגדרשת מהמוצא כדי לגלות מי הוא המאבד. ומצאנו שיש חובת הכרזה בבתי כנסיות ובתי מדרשות ובזמן המקדש היו מכריזים באבן הטוען (ב"מ דף כח; רמב"ם פרק י"ג מגזילה ואבדה הל' ח-ט) וצ"ע.

ובעיקר חובת הטירח בהשבת אבידה כתב באבן האזל בפרק י"ב מגזילה הלכה ג' סוף ד"ה "אכן מה" שמדובר רק בטירח קלה שאין דרך ליקח עליה שכר" (וראיתו מרופא שמותר לו ליטול שכר על טרחתו, למרות שרופא

י. אמנם, הגמ' (אות ז') סוברת שאין ראייה מוחלטת שסימנים מיועילים מהתורה מהפסוק "עד דרוש אחיך אותו", כיון שיש לומר שהדרישה הינה בעדים ולא בסימנים. ויש לעיין כיצד מתפרש הפסוק על פי דחיית הגמ', והרי פשט הפסוק הוא שהמאבד 'דורש' (תובע) את אבידתו מהמוצא, ואילו הגמ' לומדת שעל המוצא לדרוש עדים כדי להשיב את האבידה, וכיצד הסיקה הגמ' מסקנה זו מלשון הכתוב⁷⁴ ?

ונראה, שהצורך בעדים איננו מדויק מלשון הפסוק, אלא הוא דין פשוט בכל התורה כולה, שבכל מקרה בו אדם רוצה להוציא ממון מחבירו⁷⁵ עליו להוכיח את דבריו באמצעות עדים. ולכן המוצא מחזיק באבידה עד "דרוש אחיך אותו", דהיינו עד שהמאבד דורש את שלו, ועל המוצא (שאינו יודע האם האדם שבא בפניו אכן הוא בעל האבידה), לברר שאינו רמאי, וזאת על פי אמצעי הבדיקה שקיים בכל התורה כולה, והיינו בעדים, ולא כפי שהגמ' רצתה להעיד שהבדיקה היא באמצעות סימנים, וכנ"ל.

או ש"עד דרוש אחיך אותו" פירושו, עד שאחיך (המאבד) הוא זה שידרוש על פי עדים שהוא עצמו צריך להביאם, וצ"ע.

נפקא מינה ממקור הלימוד

יא. בגמ' לא מבואר האם יש נפקא מינה להלכה האם הלימוד של דין סימנים הוא מה'שמלה' (אות א') או מ"עד דרוש אחיך אותו" (אות ז'). יתכן להציע שיתכן שיהיה חילוק לגבי חובת דרישת סימנים במקרה בו המוצא מכיר את המאבד ואת חפציו

עוסק בהשבת אבידת גופו, ולכן חילק בין טירחה מרובה שמותר ליטול עליה שכר לבין טירחה קלה שמחוייבים בה בהשבת אבידה ללא שכר). אולם בשו"ע הרב הלכות מציאה סעיף ל"ג כתב שצריך לטרוח בכל כוחו.
⁷⁴ אם ננקוט ש"דרוש אחיך אותו" היינו בסימנים, פירוש הפסוק הוא שאחיך (המאבד) ידרוש את האבידה באמצעות הסימן, וכדברינו לעיל באות ט' (במקרה השלישי), אולם אם על המוצא לדרוש באמצעות עדים, יל"ע כיצד הדבר מתיישב בביאור הפסוק.
⁷⁵ ואכמ"ל האם המאבד נחשב 'מוציא' מהמוצא (שיש לעיין מה היא דרגת המוחזקות של המאבד). ועיין לקמן ליד ציון הערה 120 ובהערה.



שעל פי הלימוד מ"עד דרוש אחיך אותו" במקרים אלו המוצא משיב את האבידה אף אם המאבד אינו אומר את הסימנים (אות יג), לעומת זאת אם הלימוד הוא מה'שמלה', בכל מקרה מוטלת על המוצא חובה לדרוש סימנים, וצ"ע.

סיכום

יב. העולה מהאמור לעיל:

- מפשט המשנה סימנים באבידה הם מהתורה מפסוק "וכן תעשה לשמלתו" אולם הגמ' דוחה ראייה זו (אות א'), ובפשטות מדובר בסימן בינוני (אות ב').
- לשיטת המשיב דבר סימני השמלה הם צירוף סימנים גרועים (אות ג'), לדעת התורה תמימה מדובר בשמלה שהיא בגד יקר ולכן יש לה סימן (אות ד'). ויתכן להציע שלשמלה יש סימן כיון שאינה מיוצרת ביצור סידרתי ויש בה תיקונים או נוהגים לסמן בה בראשי תיבות את שמו של בעליה (אות ו').
- בגמ' הוצע ללמוד שסימנים מדאורייתא מ"עד דרוש אחיך אותו". ועל פי בעל הטורים והזוהר הפירוש הוא, עד שהמאבד יתן אות (סימן) שהחפץ שלו (אות ט').
- על פי דחיית הגמ', הדרישה של המאבד אינה בסימנים אלא בעדים, כיון שבכל התורה כולה מוציאים ממון על פי עדים (אות י').
- מלשון התורה נראה שאדם שמכיר את המאבד ואת חפציו ישיב לו ללא דרישת סימנים (אות ח', עי"ש בשלשת המקרים).

סימנין דאורייתא או דרבנן / סימן בינוני ומובהק

בעיית הגמ'

א. גמ' ב"מ דף כז. ⁷⁶ :

איבעיא להו סימנין דאורייתא או דרבנן...

הגמ' אינה מפרטת מי הוא נותן הסימן, ונראה לבאר :

- ברור שהספק הינו לגבי בעל דבר התובע את שלו (כגון, אדם שאיבד אבידה).
- לעיל⁷⁷ הוכחנו שספק הגמ' הינו גם לגבי עדים (למרות שאינם נוגעים בדבר), האם ידיעתם על סמך סימנים מספקת כדי להוכיח שחפץ זה של פלוני.
- אדם שמצא אבידה ויודע על סמך סימנים שחפץ זה של פלוני, האם יכול לתת לו אף בלי שהמאבד יתן סימנים (או להחזיר ליורשיו שאינם מכירים את הסימנים – עיין בפרק הקודם).

ב. כפי שבארנו לעיל⁷⁸, ישנם שני סוגי חסרונות בסימן. האחד, כשהסימן אינו יחודי, והשני כאשר הסימן יחודי, אבל קיים חשש שמא אדם אחר שאינו הבעלים מכיר את הסימן (שהיה שלו ומכרו, השאילו וכדו'). ויש לעיין האם במקרה בו לא קיים החסרון השני (כגון, בעדות על סימני זיהוי של אדם שנהרג), גם כן הגמ' מסתפקת האם סימנים מועילים, או שספק הגמ' הוא רק בצירוף שני החסרונות יחדיו.

⁷⁶ עי"ש בכל מהלך הסוגיא.

⁷⁷ עיין ליד ציון הערה 15.

⁷⁸ עיין ליד ציון הערה 24 ואילך.



ונראה להוכיח שהספק של הגמ' הוא בעצם תקפותם של הסימנים (כלומר, אפילו כאשר קיים רק החסרון הראשון בלבד), שהרי הגמ' (ב"מ כז:) מביאה ראיה מדין השומא שעל פיה מזהים מי הוא ההרוג⁷⁹, ובמקרה זה אין חסרון אם אחרים יודעים והספק הוא רק במובהקות של הסימן. משמע שהשאלה היא על עצם ההסתמכות על סימן, אף ללא חשש שקר מצידו של בעל דבר⁸⁰.

ג. ראשונים רבים כתבו⁸¹ שהספק של הגמ' לגבי סימנים הינו לגבי סימנים 'בינוניים'⁸² אבל לגבי סימן מובהק אין ספק שהוא מועיל. והדברים מפורשים גם במאירי בדף כז: (ומציין גם לשיטה חולקת):

...וסימן מובהק דנין בו מן התורה בכל מקום לכל דבר שיש בו סרך חזרה בין בממון בין באיסורין כגון גט אשה בסימן מובהק והוא נקב יש בצד אות פלונית, הא סימן שאינו מובהק באה עליו השאלה⁸³ אם הוא מן התורה אם לאו...

ושיטה אחרת לומר שלא באה השאלה אלא על המובהק⁸⁴. ולא יראה כן שהרי אמרו למטה לעולם סימנין דרבנן ובשומא סימן מובהק קא מפלגי אלמא אף אם סימנין דרבנן סימן מובהק אינו מדרבנן.

דרגת המובהקות של הסימן

ד. גמ' גיטין דף כז: :

⁷⁹ עיין ליד ציון הערה 16.

⁸⁰ ועיין בחילוקיו של הקצות בסימן רנ"ט ס"ק ב'. שסימן שמצד עצמותו מועיל, ודאי מועיל מן התורה, והספק הוא לגבי חשש שקר ("אלא ס"ל דמה"ת ודאי מהני סימן מצד עצמותו כל שאין בו משום שקר"), ועי"ש בביאור מהלך הגמ'.

⁸¹ כביאור לסוגית הגמ'.

⁸² עיין ליד ציון הערה 337 בביאור דרגות הסימנים, איזה סימן נחשב מובהק וכו'.

⁸³ 'באה עליו השאלה' – שאלת הגמ' האם סימנים דאורייתא או דרבנן

⁸⁴ ועיין אות יא בשם הראב"ד. ועיין הערה 693 בביאור שיטת הרמב"ם.

רב אשי אמר, כגון דקאמר נקב יש בו בצד אות פלונית (רש"י: דאין עדות ברורה מזו), דהוה ליה סימן מובהק⁸⁵.
ודוקא בצד אות פלונית דהוה (דהוא) ליה סימן מובהק, אבל נקב בעלמא לא, מספקא ליה סימנין דאורייתא או דרבנן (הא דאמרינן באלו מציאות... ואיבעיא לן התם דאורייתא או דרבנן, רב אשי נמי מספקא ליה...).

כלומר, ספק הגמ' לגבי סימנים הינו בדרגת סימנים של "נקב בעלמא" אבל בדרגת סימנים של "נקב בצד אות פלוני", אין כלל ספק, וברור שהסימן מועיל מה"ת.

אמנם, יש לעיין האם חילוקו של רב אשי מוסכם על הכל, שהרי רב אשי מיישב קושיא שבגמ' (עי"ש⁸⁶) וקודם לתירוצו של רב אשי מובאים חילוקים של אמוראים נוספים נוספים⁸⁷, ויש לעיין האם למרות שחילקו חילוק אחר, הם מסכימים לעצם דינו של רב אשי⁸⁸, ומסוגיית הגמרא אין הכרעה מוכחת.

ראיה נוספת שסימן מובהק מועיל מן התורה, מדברי הגמ' בב"מ דף כז: לגבי הספק האם סימנים מדאורייתא או מדרבנן (אות א'):

לימא כתנאי אין מעדין על השומא ואלעזר בן מהבאי אומר מעדין על השומא. מאי לאו בהא קמיפלגי דתנא קמא סבר סימנין דרבנן ואלעזר בן מהבאי סבר סימנין דאורייתא ?

⁸⁵ עיין הערה 342 האם צריך גם לפרט את המילה.

⁸⁶ האם ניתן להשיב גט שאבד על סמך סימנים (ומדובר שם שהשליח איבדו ולא מצאו לאלתר, שאם מצאו לאלתר ברור שהוא שלו, אבל אם לא מצאו לאלתר, שמא הוא גט אחר).

⁸⁷ (עיין בהערה הקודמת) ר' זירא תירץ, אין שיירות מצויות וניתן להחזיר כיון שאין חשש שנפל גט מאחר, ואם השיירות מצויות לא יחזיר שיש חשש שזה גט אחר, או שאם הוחזקו שני אנשים באותו שם לא יחזיר אבל אם לא הוחזקו שני אנשים באותו שם, יחזיר. ור' ירמיה תירץ שניתן להחזיר כאשר העדים אמרו שמעולם לא חתמו אלא על גט אחד של יוסף בן שמעון.

⁸⁸ הרמב"ם בפרק ג' מגירושין הלכה י"א, נקט שגט שאבד ניתן להשיבו או בסימנים מובהקים או שהעדים אמרו שמעולם לא חתמו אלא על גט אחד (ועי"ש בראב"ד). משמע שנקט שאין מחלוקת בין התירוצים (עיין בשתי ההערות הקודמות)



אמר רבא, דכולי עלמא סימנין דאורייתא והכא בשומא מצויה בבן גילו קמיפליגי (רש"י: הנולד בשעתו שנולדו במזל אחד)...⁸⁹

איבעית אימא דכולי עלמא שומא אינה עשויה להשתנות לאחר מיתה וסימנין דרבנן, והכא בשומא סימן מובהק (ואפילו סימנין דרבנן יש לסמוך עליו) הוא קמיפלגי מר סבר שומא סימן מובהק הוא ומר סבר שומא לאו סימן מובהק הוא...

על פי תירוצו השני של רבא, הספק של הגמ' אינו חל על 'סימן מובהק', שהוא ודאי מועיל.

אמנם, בתירוצו הראשון רבא לא חילק בדרגות של סימנים, ויל"ע האם רבא מסתפק האם יש חילוק בין דרגות הסימנים או שגם על פי תירוצו הראשון חילוק זה תקף, וצ"ע⁹⁰.

לקמן נדון בשיטות הראשונים. והאם 'סימן מובהק' שמועיל, התועלת שלו היא מהתורה או גם היא מדרבנן ולמרות זאת יכול להועיל.

סימן מובהק האם מועיל מן התורה / סימנים כעדים

ה. בכמה מקומות בש"ס רש"י מציין לחילוק בדרגות של סימנים. בגמ' בגיטין בדף כז: ד"ה "ודווקא" (לעיל אות ג') כתב רש"י שיש חילוק בין נקב לבין נקב בצד אות פלונית, כיון שמעלתו של נקב בצד פלונית הוא:

דאין עדות ברורה מזו⁹¹...

⁸⁹ מה הסיכוי שיש אדם נוסף "בן גילו" שתהיה לו אותה שומא, לא התבאר בגמ', וכיום אומרים שבדיקת דנ"א אינה מועילה בתאומים זהים, כי לשניהם אותו דנ"א. ועי"ש איב"א נוספת, האם שומא עשויה להשתנות אחר מיתה.

⁹⁰ עיין הערה 53. ובב"י אבעה"ז סימן יז. (דף לה. במהד' הרגילות, דף קעג. במהד' מכון י-ם) נקט שספקו של רבא לגבי סימנים אבל בסימנים מובהקים לא הסתפק ומועילים מה"ת וקצ"ע בביאור מהלך הגמ' על פי שיטתו. ⁹¹ עיין ליד ציון הערה 331 בדברי השו"מ וליד ציון הערה 263 בדברי שו"ת הרא"ם, שסימן מובהק מועיל מדין עדות (לעומת סימן בינוני שמועיל מכה רוב). וליד הערה 299 שיש מדמים לאומדנא.

ובמסכת ב"מ דף יח: ד"ה "ודווקא בצד אות פלונית" כתב רש"י:

דהוה ליה סימן מובהק. ואפילו אם תימצי לומר גבי חזרת אבידה בסימנין דאיבעיא לן לקמן (כז). דאורייתא או דרבנן, אפילו פשטת סימנין דרבנן, יש לסמוך על סימן מובהק כזה למישרי אשת איש דאורייתא.

ובדף כז: ד"ה "מובהק" (לעיל אות ד') כתב רש"י:

מובהק – ואפילו סימנין דרבנן, יש לסמוך על זה.

ובמסכת יבמות דף קכ: ד"ה "מובהק" כתב רש"י:

ואע"ג דסימנין דרבנן, אסימן כי האי (=שומא) סמכינן אפילו דאורייתא.

בכל המקרים הנ"ל, רש"י ציין את מעלתו של הסימן המובהק על פני הסימן שאיננו מובהק, שמועיל אפילו בדינים דאורייתא. אולם רש"י לא כתב האם הסימן המובהק שמועיל, הינו דין תורה או חכמים הם אלו שקבעו שסימן מובהק מועיל אפילו לדין תורה.

ולכאורה מסוגיית הגמ' בב"מ דף כז:, שמבארת שהנפ"מ האם סימנים דאורייתא או דרבנן היא במקרה של החזרת גט אשה על פי סימנים, שרק אם סימנים דאורייתא ניתן להשיב גט אשה על פי סימנים, מוכח שסימן יכול להועיל לדיני התורה רק אם הוא דאורייתא, אבל אם אינו דאורייתא אינו מועיל לדין תורה.

אולם יש לדחות ראיה זו, כיון שעל פי המבואר בדברי רש"י ספק הגמ' לגבי סימנים האם הם מה"ת או מדרבנן, הינו לגבי סימן שאינו מובהק, שאם אינו מן התורה, אי אפשר להסתמך על סימן עבור דיני תורה. אבל אם מדובר בסימן מובהק ביותר הנ"ל, שמא הוא מועיל גם לדין תורה, אפילו אם רק רבנן הם שחידשו את התועלת



של הסימן.

אמנם, רש"י לעיל כתב לגבי סימנים "אין עדות ברורה מזו". ולכאורה כיון שמדובר בעדות, מוכח שמועיל מן התורה. אולם יתכן לדחות ולומר שהקביעה שסימנים הם כעדות ברורה היא מדרבנן, וצ"ע.

הב"י באבהע"ז סימן יז (מהד' מכון י-ם דף קעג., מהד' רגילות דף לה.) ציין לדברי רש"י הללו, וכתב ששיטתו היא שסימנים מובהקים ביותר הם דאורייתא⁹², וכראיה לדבריו ציין לדברי המגיד משנה שכתב בפרק י"ג מגזילה הלכה ג':

דע ששלשה מיני סימנים יש. סימנים מובהקים ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וכיוצא בזה ואלו הסימנים מחזירין עליהם אבדה דבר תורה לדברי הכל והרי הן כעדים⁹³.

1. ראשונים נוספים דימו בין סימנים מובהקים לבין עדים. הרשב"א בחידושיו לב"מ דף כז. כתב:

איבעיא להו סימנים דאורייתא או דרבנן. פירוש סימנים שאינן מובהקים שמחזירין בהן אבדה קאמר, דאילו סימנים מובהקים כנקב יש בצד אות פלונית פשיטא, דהרי הן כעדים.

אמנם הרשב"א בדף כח. מסייג את דבריו:

⁹² עיין לקמן ליד ציון הערה 113.

⁹³ לשון המגיד משנה שם: "דע ששלשה מיני סימנים יש. סימנים מובהקים ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וכיוצא בזה ואלו הסימנים מחזירין עליהם אבדה דבר תורה לדברי הכל והרי הן כעדים. סימנים חשובין כגון מדת ארכו ומדת רחבו וכן משקלו וכיוצא בזה מחזירין עליהם אבידה ואלו מחלוקת בגמרא (דף כ"ו:). אם הם דאורייתא או מדרבנן ואלו נקראים לפעמים סימנים מובהקים בגמרא ולאילו כיון הרב כאן ואחז לשון הגמרא יש סימנים גרועין כגון סומקי וחיורי ואין מחזירין עליהם אבידה וארוך וגוין וכיוצא בזה כיון שלא אמר מדתן".

דסימן מובהק כעדים דמי לגבי שאר סימנים, ומיהו סימנים אפילו מובהקים ועדים⁹⁴.

כלומר, הדימוי בין סימנים מובהקים לבין עדים אינו מלמד שסימנים כוחם יפה כמו עדים. אלא שלגבי סימן בינוני סימן מובהק נחשב כעדים, אולם עדים גוברים על סימן מובהק.

אף הרשב"א אינו נוקט במפורש שסימנים מובהקים מועילים מן התורה, אלא רק את הדמיון לעדים (למרות שהם פחותים מעדים), ועיין בדברינו לעיל באות ה' ובדברי הב"י שם שסימנים כעדים כלומר שמועילים מן התורה (ולקמן באות יא בשיטת הראב"ד ובאות יב).

סימן מובהק מועיל מן התורה

ז. לעומת דברי רש"י והרשב"א בהם יש מקום להסתפק האם "סימן מובהק" שמועיל, תוקפו מן התורה או מדרבנן, הרמב"ן בחידושו ל"ב"מ דף כז. – כח. כתב:

ובסימן מובהק, מדאורייתא ודאי מהדרין כדמהדרין ביה גיטא...
סימן מובהק לא איצטריך קרא⁹⁵ ... (כח.) וקיי"ל סימנים דרבנן, ולא מהדרין גט אלא בסימן מובהק...

כלומר, סימן מובהק אינו מפורש בתורה, אבל הוא מועיל מן התורה. משמע, שיש

⁹⁴ פירוש, אחד אומר סימנים מובהקים שהחפץ שלו, ולעומתו יש שני עדים שהחפץ שייך לאדם אחר, ינתן לעדים. ויש לעיין על סמך מה אומרים העדים את דבריהם. אם דבריהם הם על פי סימנים מובהקים, עדים גוברים על בעל דבר ואין בדבר חידוש. אם דבריהם של העדים הינם על פי טביעת עין, מוכח בסוגיא בחולין בדף צו. שטביעות עין טובה מסימנים וג"כ אין חידוש בכך שעדים גוברים על סימנים מובהקים. ולפיכך מסתבר שעדים גוברים על סימנים הינם במקרה בו העדים אומרים דבריהם על סמך סימן בינוני ואילו בעל הדבר אומר את דבריו על סמך סימו מובהק, והרא"ש בפרק ב' דב"מ סימן י"ג כתב "סימנים ועדים ינתן לבעל עדים" אולם לא פירט על סמך מה אמרו העדים את דבריהם, וקצ"ע. ועיין אות יב.

⁹⁵ ספרי דברים פרק כ"ב פסוק ב': "וכי עלת על דעתך שאתה נותן לו עד שלא יתן סימנים...", והספרי אינו מביא שום ראיה מגין ברור לו שקיימת חובה לדרוש סימנים.



תוקף דאורייתא לדבר שאינו מפורש בתורה כיון שהוא 'מובהק'⁹⁶. וכביאור הדבר כתב הש"ך בסימן רס"ז ס"ק ז':

ואם כן אפילו סימן מובהק ביותר שמועיל היינו מצד הסברא דהא לא נזכר בתורה כלום.

ונראה לבאר את טעם הדבר, ברור הדבר שכאשר אדם טוען טענה הוא מסתמך על עובדות ידועות שאין לו צורך להוכיחם. ואם הוא אומר שכלב נשך אין להסתפק שמא נחש נשך וכדו'. והידיעה שמדובר בכלב וניתן לסמוך על כך, היא ידיעה בסיסית שאינה צריכה הוכחה (ועיין בסוגיית הגמ' בחולין דף צה: - צו. לגבי טביעת עין). ולכן, כשם שאדם נאמן לומר שמדובר בכסא ולא בשולחן, ואין צריך לכך הוכחה, כך גם סימנים מובהקים אין להסתפק בהם והם מועילים, ואף שהדבר אינו מפורש בתורה, ברור שהתורה סומכת על כך.

ח. הרמב"ן נקט שסימן מובהק מועיל מן התורה (אות ז') וכ"כ המ"מ והב"י (אות ה'). אמנם, פעמים שמצאנו שלשון "דאורייתא" אינה מלמדת על דין תורה ממש, אלא שיש לדבר סמך מן התורה (עיין שד"ח, כללים מערכת הדל"ת, אות י"ט, עמ' 23 במהד' הרגילות ושם בפאת השדה, כלל י"ב עמ' 252). ושואל זה גם כוונת הראשונים לגבי תוקפם של סימנים.

⁹⁶ ואכמ"ל בתוקף סברא האם היא מן התורה וכו'. יתכן שיש לדמות דין סימן מובהק שמועיל מן התורה לדברי הנמוק"י ביבמות דף כח. מדפי הרי"ף (בדין היתר אשה להינשא על פי עד אחד): "הקלת עליה בתחלתה. להתירה להנשא מפני שהיא חוששת שמא תתקלקל ולא מנסבא עד דבדקה שפיר. ויש לתמוה היאך סמכו חכמים להתיר מפני זה איסור אשת איש החמור דבעינן שני עדים מדאורייתא... והריטב"א ז"ל משבח רבו הרא"ה ז"ל בתירוץ זה שתירץ דקים להו לרבנן דממילתא דעבידא לגלויי ושהחמרת עליה בסופה כל כך, ודאי קושטא קא מסהיד וכי דייקא ומנסבא שפיר מנסבא ואנן סהדי במלתא ופרסום כזה נחשב בכ"מ כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא והכתוב מסרו לחכמים לדעת אי זהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות והא דאמרין משום עיגונא אקילו בה רבנן ה"ק חכמים שהם מחמירים בכ"מ הקילו בזה לחשבו פרסום ולדונו כעדות ברור כל זמן שלא באו עליו עדי הכחשה והיינו דאמר עולא [דף פח ב] כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים אלמא עדות עד אחד שנאמן בעדות אשה דאורייתא היא...". כלומר, כ"שניכר דברי אמת" הדבר מועיל מן התורה, וחכמים סברו שסימן מובהק הוא בכלל זה (ועיין הר צבי אבהע"ז נ"א בביאור שיטות הראשונים בדין עד אחד בעיגונא).

והיה מקום לדחות את דברינו על פי דברי הגמ' בב"מ דף כז, שרק אם סימנים מן התורה, ניתן להחזיר גט אשה על פי סימנים. וא"כ מוכח שמדובר בדין דאוייתא ממש.

אולם יש מקום להשיב, שדוקא בסימן בינוני (שעליו דנה הגמ') אין להשיב גט אשה בסימנים. אבל בסימן מובהק אפילו הוא מדרבנן, חכמים יכולים לתקן שיש להשיבו, וקצ"ע. אמנם, פשטם של דברים שסימנים מובהקים מועילים מן התורה למרות שלא ידוע לנו המקור בתורה.

סימן מובהק / חשש רמאות

ט. אמנם, יש לעיין לשיטת הרמב"ן (והן לשיטת רש"י והרשב"א ובמיוחד על פי שיטת הב"י והמ"מ שבאות ה'), שכפי שבארנו לעיל⁹⁷ קיימים שני חסרונות בסימנים האחד האם הסימן יחודי והזיהוי נכון, ועל כך טוען הרמב"ן שסימנים מובהקים מועילים מן התורה. אולם קיים חשש נוסף שמא אדם אחר הכיר את הסימן ועתה הוא תובע דבר שאינו שלו (כגון, שמעיקרא היה שלו ומכרו או השאלו, או ראה את הסימן או הצליח לאומרו 'כסומא בארובה'), ומניין לרמב"ן שסימן מובהק מועיל מן התורה אף לגבי החשש של שקר ועל סמך סימנים מובהקים מחזירים אבידה וגט ואינו חושש לשקר?

ועל כורחנו צריך לומר, ששיטת הרמב"ן היא שאין לחשוש לשקר כאשר הסימן הוא מובהק ותורה לא חששה למיעוט של רמאים, ולא רק בעדים אין לחשוש שעליהם תורה אמרה במפורש שיש לסמוך עליהם אלא אפילו בבעל דבר שאומר סימנים מובהקים⁹⁸, וקצ"ע (ועיין קצות לקמן אות י').

⁹⁷ ליד ציון הערה 24.

⁹⁸ אמנם, לגבי רמאי נאמר במשנה בב"מ דף כח: שאפילו אמר סימנים אין להשיב לו. ובפשטות כיון שהחשש הוא שמא ראה את הסימנים או מכר לאחר וכדו', יש לחשוש לרמאי אפילו בסימן מובהק (וכן פסק הרמב"ם בפרק י"ג מגזילה ואבידה הלכה ג'), אבל סתם אדם אין לחשוש בו ברמאות אין אמר סימן מובהק. ואולי מכאן ראה לרמב"ן, שרק ברמאי חששו שישקר ויאמר סימנים למרות שאינו שלו, משא"כ בשאר אדם, וקצ"ע.



סימנים מובהקים אינם מועילים מן התורה

י. קצות חו"מ סימן רנ"ט ס"ק ב':

איבעית אימא דכ"ע סימנין דרבנן והכא בשומא סימן מובהק קמיפלגי כו'. ובה ודאי שפיר מהני סימן מובהק כיון דלא חשוד למשקר בעדות אשה כמ"ש. ואכתי נפקא מינה באבידת הגט בסימן מובהק דמשום מחזא חזי או כסומא כו' אפילו סימן מובהק לא מהני.

בניגוד לשיטת הרמב"ן, יש מקום לומר שסימן מובהק מועיל מן התורה דוקא בעדות על השומא וכדו' שאין חשש של שקר, אולם בבעל דבר (שטוען שהוא המאבד) שאומר סימן מובהק (כמציאת אבידה), יש לחשוש שמא הוא משקר וראה את הסימן ביד בעליו וכדו', נמצא שעל פי דברי הקצות, סימן מובהק שניתן על ידי בעל דבר אינו מועיל מן התורה.

יא. ראב"ד בשטמ"ק ב"מ דף כז: ד"ה "וז"ל הראב"ד, למאי":

...ואכתי לא מחזור כלל. אלא אי סימנין דרבנן עבוד רבנן תקנתא נמי אפילו בגט, איבוד וחילוף לא שכית. ובמיתת האיש נמי משום עגונא דייקא ומנסבא ותקינן דליהדר בסימן מובהק. ואבידה אפילו בשאינו מובהק⁹⁹.

כלומר, ניתן להציע שסימן מובהק אינו מן התורה ואע"פ כן יחזירו גט על פיו, מחמת תקנת עגונות וכיון שאשה מדייקת ואינה נישאת אלא אם כן היא בטוחה שבעלה מת¹⁰⁰.

⁹⁹ עיין אות ב' בשם השיטה האחרת שבמאירי.

¹⁰⁰ ויל"ע לשיטתו בעגונה שבעלה טבע, והעידו על סימניו.

נמצא, שלשיטת הראב"ד אין מעלה מהתורה לסימן מובהק על פני סימן שאינו מובהק¹⁰¹, ובניגוד לראשונים הנ"ל שסוברים שסימן מובהק ודאי מועיל מן התורה, לראב"ד אין הכרח לומר כך. וכך כתב ערוה"ש באבה"ז סימן י"ז: סעיף ק"ע:

ויש שרוצים לומר דאם סימנים אמצעיים אינם מן התורה גם סימן מובהק ביותר אינו מן התורה אלא דמתקנתא דרבנן הוא משום תקנת עגונות [שיטה מקובצת ב"מ כ"ח א] ורוב רבותינו לא ס"ל כן וכן משמע להדיא בש"ס [שם לענין שומא].

סימנים מובהקים כנגד עדים

יב. לשיטת רש"י והרשב"א סימנים מובהקים הרי הם כעדים (אות ה' - ו') והב"י כתב על פי המגיד משנה שהם מועילים מן התורה (אות ה') והרמב"ן כתב במפורש שסימנים מובהקים מועילים מן התורה (אות ז'). ולשיטתם יש לעיין מה הדין במקרה בו תתעורר מחלוקת בין עדים לבין בעל דבר שיאמר סימנים מובהקים¹⁰². ובגמ' בב"מ דף כח. מפורש:

סימנן ועדים ינתן לבעל העדים¹⁰³.

ויש לעיין מה הטעם והרי סימנים אף הם מועילים מהתורה, ומדוע עדים גוברים. ואף שרוב וחזקה שמועילים מן התורה עדים גוברים עליהם, לכאורה לסימנים יש מעלה אפילו על פני עדים, שהרי זו הוכחה גמורה למקרה שלפנינו (ולא מכח רוב או חזקה) ומדוע פשוט לגמ' שעדים מועילים. והרשב"א בדף כח. (לעיל אות ו') כתב שעדים גוברים, ולא ביאר את טעמו. ויתכן שגזירת הכתוב היא, שהרי תורה אמרה בספר דברים פרק י"ט פס' ט"ו:

על פי שְׁנֵי עֲדִים אוּ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֲדִים יָקוּם דְּבָרְךָ.

¹⁰¹ ועיין לקמן ליד ציון הערה 186.

¹⁰² עיין הערה 94.

¹⁰³ עיין בהרחבה לקמן..



כלומר, קיום הדבר הוא על פי עדים, וגובר על כל הוכחה אחרת.

יג. רא"ש ב"מ פרק ב' סימן י"ג:

סימנים ועדים ינתן לבעל עדים. ואפילו סימן מובהק. דעדים עדיפי טפי כיון שמעידין שממנו נפל ואפילו לא ראו הנפילה אלא שמעידין שהיה שלו מחזקין ליה בחזקתו. ולא אמרינן שמכרו¹⁰⁴.

מדברי הרא"ש לכאורה עולה, שאין מעלה עצמית לעדים על פני סימנים, מעלתם של העדים היא מפני שהם יודעים לומר ידיעה נוספת כנגד הסימנים שנותן בעל הדבר. והיינו שהם יודעים לומר ממזי נפל החפץ או שיכולים להעיד שהיתה של אדם כלשהו, לעומתם בעל דבר שנותן סימנים אינו נאמן לומר שממנו נפל או שהחפץ שלו (שהרי הוא נוגע, ורק ביחס לסימנים ניתן לקבל את דבריו, אם אין הכחשה מצד עדים)¹⁰⁵.

השבת אבידה על פי דין תורה, על פי השיטה שסימנים מדרבנן

יד. אם ננקוט שסימנים הינם מדרבנן, יל"ע כיצד משיכים אבידה מן התורה¹⁰⁶. ובתוס' בגיטין דף כז: ד"ה "סימנים" כתב:

אי סימנים דרבנן, הא דמהדרין אבדה מן התורה, היינו בעדים.

אמנם יש לעיין כיצד יודעים העדים שמדובר באבידה של פלוני. ומסתבר שאם עדים ראוי שלפלוני נפל חפץ וחבירו הרימו והם באים עימו לבית דין, ניתן לסמוך עליהם.

¹⁰⁴ ובשטמ"ק בדף כח. כתב: "סימנים ועדים, ואע"ג דהוו סימנים דאורייתא אפ"ה עדים עדיפי דאפשר מתחילה היתה של בעל הסימנים [ומכרה] ועכשיו מכר וראוה עדים בידו כמה פעמים". ועיין לקמן ליד ציון הערה 219.

¹⁰⁵ עיין לקמן בהרחבה.

¹⁰⁶ ותמוה לומר שמן התורה ישיבו אבידה ללא דרישה ובדיקה האם האדם שטוען שהוא המאבד אינו רמאי.

אולם זה הוא מקרה 'מיוחד' ומצמצם מאד את האפשרות של קיום מצות השבת אבידה.

אם ננקוט שעדים יכולים להשיב על פי סימנים אף ללא הלימוד מפסוקי התורה שבדין אבידה (והפסוקים הם רק לבעל דבר עצמו), הרי שהשבת אבידה תתקיים על ידיהם, אולם לעיל הוכחנו¹⁰⁷ שהספק של הגמ' האם סימנים מועילים הינו גם ביחס לעדים.

ותוס' הנ"ל (וכן תוס' ב"מ דף כז. ד"ה "מה שמלה") כתב שעדים מעידים ע"י טביעות עין¹⁰⁸. ואף למ"ד שסימנים מדרבנן יש מעלה לסימנים כיון שאדם שאיבד חפץ ויש לו סימן, אינו מתייאש ושואל אם יש מי שראה את אבדתו, ומתוך כך שומעים העדים ומעידים ע"י טביעות עין (עיי"ש בשני תירוציו¹⁰⁹).

ועל פי שיטות הראשונים שסימנים מובהקים מועילים מן התורה (וספק הגמ' הוא רק לגבי סימן שאינו מובהק, וכנ"ל אות ז'), יש לומר שמן התורה מחזירים אבידה בסימנים מובהקים (או בטביעות עין, כנ"ל), או במקרה שהמאבד אומר שהוא יודע למי שייך החפץ (עיי"ן אות א').

סיכום

טו. העולה מהאמור לעיל:

- הגמ' מסתפקת האם סימנים מה"ת, והספק הוא לגבי בעל דבר ואף לגבי עדים. ושמא גם ביחס למוצא שאומר שידוע מי הוא המאבד (אות א').
- נראה שספק הגמ' הוא על עצם תוקפם של הסימנים ולא רק בחשש שקר (אות ב').

¹⁰⁷ ליד ציון הערה 15 ואילך.

¹⁰⁸ עיין בפרק הדין על טביעות עין.

¹⁰⁹ וכן הוא בעוד ראשונים, עיין שטמ"ק ב"מ דף כז. בשם הר"ן בד"ה "ואם תאמר היכי...".



- לרוב הראשונים ספק הגמ' הוא בסימן בינוני אבל סימן מובהק מועיל ללא ספק. וי"א שהספק הוא על סימן מובהק (אות ג').
- מסוגיות הגמ' נראה להוכיח שסימן מובהק עדיף על פני סימן רגיל (אות ד').
- רש"י והרשב"א כתבו שסימן מובהק כעדים וכתב הב"י שמועיל מה"ת (או ה'-ו'). והרמב"ן כתב במפורש שסימן מובהק מועיל מה"ת (אות ז'), והראב"ד בשטמ"ק סובר שסובר שאף סימן מובהק יכול להיות דרבנן (אות יא) והקצות הציע לחלק בין חשש שקר שאינו מועיל מה"ת לבין מקרה בו אין חשש שקר שמועיל מה"ת (באות י').
- סימנים מובהקים אינו מועילים כנגד עדים, אפילו אם סימן מובהק הוא מה"ת (אות יב).
- לשיטה הסוברת שסימנים בינונים מדרבנן, מן התורה יש להשיב אבידה על ידי טביעת עין של עדים או על ידי סימן מובהק של התובע (אות יד).

סימני אבידה וסימני פרדים

הקדמה

א. לגבי השבת אבידה דנה הגמ' האם סימנים דאורייתא או דרבנן (ב"מ כז. ואילך), והגמ' מציינת לפסוקים מהם ניתן להסיק שסימנים מועילים בהשבת אבידה מן התורה. אולם אינה מכריעה האם סימנים דאורייתא או דרבנן. ועל פי דברינו לעיל, ספק הגמ' באבידה, איננו ספק האם ניתן להאמין לבעל דבר (מאבד) שנותן סימנים, אלא לעצם תקפותם של סימנים, כגון עדים הנותנים סימנים, בכח הסימנים להכריע בעלות או לקבוע שמדובר בפלוני שנהרג וכו'. ולדעת ראשונים רבים, דיון הגמ' הינו ביחס לסימנים בינונים, אבל סימן מובהק מועיל מן התורה, אף שאין לגביו פסוק (עיין בסיכום הפרק הקודם)

לקמן נדון האם מדיון הגמ' לגבי סימנים באבידה, נוכל להשליך לשאר דינים שנאמרו בהם דיני סימנים (עיין בפרק הראשון). ותחילה נדון בסימני הפֶּרֶד.

עיין להנך דדמיין

ב. הגמ' בחולין דף עט. דנה בדין כלאי בהמה. התורה אסרה לחרוש ושוור וחמור יחדיו (ויקרא כ"ג כ"ב) והוא הדין לכל סוגי בעלי החיים. ולא דוקא חרישה אלא הוא הדין רכיבה ומשיכת עגלה (רמב"ם פרק ט' מכלאים הלכה ז' - ח'). פרד הינו הכלאה בין סוס לחמור, ושני פרדים שאימותיהם שוות (כגון ששתיהן סוסות) מותרים לחרוש יחדיו (עיין רמב"ם פרק ט' מכלאים הלכה ו'). ובגמ' חולין דף עט. נתן אביי סימנים להכיר מי היתה אימו של הפרד. אם קולו עבה הינו בן חמורה, ואם קולה צניף (צלול) הינו בן הסוסה. ורב פפא הוסיף שאם אוזניו גדולות וזנבו קצר הרי



הוא בנה של חמורה ואם אזניו קטנות וזנבו ארוך הרי הוא בן הסוסה¹¹⁰. ומצינת הגמ' למעשה בר' אבא :

אמר ליה ר' אבא לשמעיה אי מעיילת לי כודנייתא בריספק עיין להנך דדמיין להדדי (רש"י: באזנים ובזנב, משום מנהיג בכלאים) ועייל לי¹¹¹. אלמא... וסימנין דאורייתא¹¹² (רש"י: מדסימין אסימנין ושרי איסורא [דאורייתא] עליהו, שמע מינה הא דסימנין אסימנין בחזרת אבידה כדאמרינן באלו מציאות [ב"מ כז.] דאורייתא היא¹¹³. דאי דרבנן, נהי דעבוד רבן תקנתא בממונא, באיסורא מי מצו מתקני אלא ש"מ מדאורייתא היא, והתם באלו מציאות מיבעיא לן סימנין דאורייתא או דרבנן).

יש לעיין מדוע נזקק רש"י ללמוד מסימני אבידה לסימני הפרד. והרי על פי שיטות הראשונים רבים (עיין בסיכום הפרק הקודם) סימן מובהק מועיל מן התורה, ואף ללא פסוקים הדבר מובן מאליו, ואף רש"י סובר כך¹¹⁴. ובפשטות סימני הפרד הינם סימנים מובהקים, ונמצא שסימני פרד טובים מסימני אבידה בהם הסתפקה הגמ' שהרי הראשונים הנ"ל לעיל ביארו שבעיית הגמ' האם סימנים דאורייתא או דרבנן, הינה רק לגבי סימנים בינונים ולא לגבי סימנים מובהקים (שהם ודאי מועילים מן התורה). ונמצא שסימני פרד יועילו כיון שהם סימנים מובהקים, ואינם קשורים לבעיית הגמ' האם סימנים באבידה הם מן התורה או לא¹¹⁵.

¹¹⁰ אכמ"ל האם יש צורך בכל הסימנים או די באחד מהם. בפשטות אביי מסתפק בקול המיוחד (ללא התחשבות באורך הזנב והאזניים) ואילו רב פפא מסתפק באורך הזנב והאזניים (ללא זיהוי קול). והרמב"ם בפרק ט' מכלאים הלכה ו' כתב: "לפיכך הרוצה להרכיב פרד על פרדה או למשוך בשתי פרדות בודק בסימני אזנים וזנב וקול". וקשה לדייק מדבריו האם יש צורך בכולם. ובשו"ת נו"ב אבהע"ז תנינא סימן נ"ח ד"ה "אקדים", כתב שלשית פפא אזנים וזנב נחשבים סימן אחד, וא"א לזה ללא זה.

¹¹¹ ר' אבא אמר לשמשו, אם אתה מביא לי פרדות למשוך את העגלה, הבא פרדים דומים.

¹¹² ועיין צל"ח חולין צה. בביאור מהלך הגמ'.

¹¹³ יש להעיר שבאבידה, הסימן הוא בדבר עצמו שאבד, ואילו בנידון שלפנינו מדובר בהשוואה לפרדים אחרים, ועל סמך ההשוואה, אנו מסיקים שגם העומד בפנינו הוא כמו האחרים הידועים לנו. ועיין ליד ציון הערה 592 לגבי השוואת חתימות.

¹¹⁴ ליד ציון הערה 91 ועי"ש בדברי הבי" בפירוש דברי רש"י.

¹¹⁵ בשו"ת נו"ב תנינא סימן נ"ח ד"ה "אקדים", דן בשיטת המשאת בנימין שצירוף סימנים נחשבים סימן מובהק שמועיל אפילו אם סימנים דרבנן. וא"כ צירוף של קול, אזנים וזנב הוי צירוף סימנים שיחשבו סימן מובהק, וא"כ מועיל מן התורה אפילו אם סימני אבידה (כל אחד בפ"ע) הינו מדרבנן בלבד, ומדוע רש"י מקשר בין סימני אבידה לבין סימני הפרדים. ומיישב, שאזניים וזנב נחשבים סימן אחד, והקול נחשב סימן אחד. ור'

ובהכרח, יש לומר ששיטת רש"י היא שסימני הפרדים אינם סימן מובהק אלא סימן בינוני ולפיכך יש מקום לדמותם לסימני אבידה בינוניים לגביהם הסתפקה הגמ' ואע"פ כן הם מועילים מן התורה¹¹⁶.

ג. כנ"ל רש"י מקשר בין סימני אבידה לבין סימני הפרד¹¹⁷. ויש לעיין מה כוונתו:

- ר' אבא שסמך על סימני הפרד להתיר איסור תורה של כלאים, למד זאת מסימני אבידה. וא"כ מוכח שהוא סובר שסימני אבידה מועילים מהתורה ומאבידה למד לגבי הפרדים (עיין אות ז').
- ר' אבא סובר שסימני פרד מועילים מן התורה. ומכך נסיק שאף בסימני אבידה, סימנים יכולים להועיל מן התורה (כך נקטו תוס' הרא"ש [אות ה'] והרמב"ן [אות ו'] בביאור שיטת רש"י).

האפשרות הראשונה נראית מפשט דברי רש"י, והיינו, מכך שר' אבא סמך על סימנים לגבי הפרד, ואין מקור מפורש לדין סימנים בפרדים, על כרחנו יש ללמוד דין סימנים מפסוקי התורה שנאמרו באבידה. ומסקנת ר' אבא היא שבאבידה הפסוק הינו דין תורה גמור ולא אסמכתא, ולמד מכאן לסימני הפרד. ונראה, שהלימוד מאבידה הינו בקל וחומר, שהרי באבידה יש צורך להוכיח שסימן הינו בר משמעות, וגם שיש בכח הסימן לקבוע שהחפץ שייך לפלוני (ולא חוששים שאומר הסימן הוא רמאי שראה את הסימן ביד בעליו וכדו'). לעומת זאת בפרד, די להוכיח שמדובר בפרד (ואין צורך להוכיח בעלות וחשש רמאות, ועיין אות ח'). ומכאן שהדברים קל וחומר, אם באבידה בה הסימן מתגבר על שני חסרונות והוא מועיל ק"ו בפרדים שהסימן צריך להתגבר רק על חסרון אחד – שיועיל.

אבא, ביקש שיביאו לו פרדים דומים, והיינו דמיון חיצוני של אוזנים וזנב שהם רק סימן אחד. ולפי"ז, לא מדובר על המקרה של המשאת בנימין, אלא על מקרה בו יש רק סימן אחד שהוא סימן בינוני כמו סימני האבידה.
¹¹⁶ סוגיא נוספת שיש לדין בה האם נוכל לסמוך על סימן חיצוני. הינה סוגיית הגמ' בע"ז דף לט: - מ. לגבי חבית שיש בה ציר דגים וכילכית שוטטת בה שהדבר מהווה ראיה שהציר הוא ציר של דגים טהורים, עי"ש.
¹¹⁷ עיין גם קצות סימן ס"ה ס"ק י"א. ולקמן ליד ציון הערה 511.



אמנם, יתכן שכוונת רש"י היא הפוכה (האפשרות השניה), והיינו שמכך שסימנים מועילים מן התורה בפרד (למרות שלא ידוע לנו היכן תורה סמכה על סימנים בפרדים¹¹⁸), נוכיח שסימנים מן התורה גם באבידה.

אמנם, ההסבר השני קצת דחוק בלשונו של רש"י. ועוד, שלכאורה מדין הפרדים לא נוכל ללמוד לדין אבידה, שבה יש צורך גם לדעת שלא מדובר ברמאי שראה את הסימנים אצל הבעלים, וזאת אי אפשר ללמוד מהפרד, בו אין חשש רמאות (קושיית הר"ן בשם הרמב"ן - לקמן אות ו'. ועיין בקושיית תוס' הרא"ש לקמן אות ה').

נראה ששתי האפשרויות בביאור דברי רש"י, יביאו לפירוש שונה בלשון הגמ' "וסימנין דאורייתא" (אות ב'). על פי האפשרות הראשונה, כאשר נקטה הגמ' את הלשון "סימנין דאורייתא" כוונתה לומר שכך הדין באבידה ומאבידה למדנו לדין הפרדים. וע"פ האפשרות השניה, "סימנין דאורייתא" בדין הפרדים, ואין כלל התייחסות לדין האבידה, ורש"י הוא שחידש זאת.

לקמן נדון בביאור לשון הגמ'. ובאות ה' ואילך נדון בדברי הראשונים שדנו בשיטת רש"י.

ד. נמוק"י על הש"ס, חולין דף עט :

וסימנין דאורייתא - מדסמכינן אסימנין באיסורא דאורייתא¹¹⁹. דאי דרבנן הם, נהי דעבוד רבנן תקנתא בממונא באלו מציאות גביה חזרת אבידה בסימנין, באיסורא מי מצו עבדי תקנתא, אלא לאו דאורייתא. והתם באלו מציאות היא בעיא.

¹¹⁸ אם ננקוט שמדובר בסימן מובהק, נוכל לנקוט כשיטות הראשונים שסימן מובהק מועיל מן התורה אף שאין פסוק לגביו (עיין ליד ציון הערה 95). ואם ננקוט שמדובר בסימן בינוני, יתכן שלשון דאורייתא כאן פירושה הלכה למשה מסיני כפי שמוכח לגבי סימני ביצים בחולין דף סד. שלשון דאורייתא פירושה הלל"מ, שכתב שם רש"י (ד"ה "אלא"): "אלא אמר ר' זירא סימנים לאו דאורייתא, הנך סימני ביצים לאו הלל"מ ניהו", משמע שמי שסובר שסימני ביצים דאורייתא, סובר שסימנים אלו הלל"מ.

¹¹⁹ ע"ש בסוגיא לגבי סימנים בכלאים, ולקמן בדין הפרדים, ליד ציון הערה 112 ואילך.

אף הנמוק"י סובר שיש קשר בין סימני אבידה לבין סימני הפרדים. אולם קשה מדבריו להכריע באיזו משתי האפשרויות שבאות ג' הוא נוקט. ומדבריו משמע שאף שהגמ' בפרק אלו מציאות לא הכריעה האם סימנים מן התורה, ר' אבא הכריע שסימנים מועילים מן התורה. אולם אין אפשרות להכריע מדבריו האם מפרדים למדים על אבידה או ההיפך.

קושיות הראשונים על שיטת רש"י

ה. תוס' הרא"ש חולין דף עט :

וסימנין דאורייתא. פירש הקונטרס לענין השבת אבדה. וקשה מה ענין השבת אבדה שהוא הוצאת ממון¹²⁰ ומספקא לן שמא לא ניחא ליה לבעל אבידה שיתנו ממנו לאחר על ידי סימן¹²¹, ולא דמי לסימנין דחכא ?

מדבריו עולה, שהוא ביאר את דברי רש"י שמדין הפרדים (שר' אבא סמך על סימנים בספק איסור תורה) נוכיח שבאבידה "סימנין דאורייתא". (ולשון הגמ' היא ביחס לסימני אבידה)¹²² (ועיין בדברינו באות ז').

ועל פי הבנה זו בדברי רש"י, מקשה תוס' הרא"ש שאף אם סימנים מועילים לפשוט

¹²⁰ על פי המשך דבריו באבידה המוחזקת ביד המוצא, יש "הוצאת ממון" מיד המאבד, אם תינתן על פי סימנים למי שבאמת אינו בעל האבידה.

ועיין ריטב"א בשטמ"ק ב"מ דף כז: ד"ה "אלא ניחא" שכתב שאם אין סימנים, המוצא הוא המוחזק. ואם יש סימנים ההוצאה היא מהמאבד. ועיין נו"ב מהדור"ק אבהע"ז סימן ל"א (דף פט במהד' מכון י-ס), שנראה מדבריו שהמוחזק הוא מוצא האבידה שכתב שם: "סימנים אתו לאפוקי מחזקה... אם למוצא אבידה לא ניחא ליה, שפיר קשה היאך מהדרין ליה כיון שהוא מוחזק באבידה, איך מהני סימנין להוציא מחזקה, אבל אם למוצא אבידה ניחא ליה אלא שיש חשש שמא בעל אבידה לא ניחא ליה, הא איהו אינו מוחזק באבידה...".

¹²¹ עיין ב"מ כז: בגדרי ה"ניחותא".

¹²² קושייתנו של תוס' הרא"ש, איננה כדברינו לעיל אות ג' שקיים קושי ללמוד מפרדים לאבידה, כיון שבאבידה יש גם חשש שקר (ועיין גם לקמן בדברי הר"ן והרמב"ן), אלא שכח הסימנים אינו מועיל להוציא ממוחזק (עדים בכוחם להוציא ממוחזק, לעומת זאת רוב אין בכוחו להוציא וכדו').



ספק איסור תורה אין בכוחם להוציא ממון מיד המוחזק¹²³. ומכח קושיא זו מסיק תוס' הרא"ש:

לכך נראה לפרש משום דלעיל אמרין סימני ביצים לאו דאורייתא¹²⁴
אלמא סימני תולדות הטבע לפעמים משתנים קמ"ל סימני הללו
אינם משתנים ויש לסמוך עליהן.

כלומר לשון הגמ' "סימני דאורייתא" הינה ביחס לסימני הפרדים ואין מכאן להסיק
דבר ביחס לסימני אבידה. ולשיטתו, לא ידוע לנו מה הוא המקור שסימני פרדים
הינם מן התורה. האם הדבר נובע מכך שמדובר בסימנים מובהקים, שלדעת
ראשונים רבים הם מועילים מהתורה ואין צורך בפסוק (כנ"ל בפרק הקודם), או
שלמרות שסימנים אלו אינם מובהקים, הם מועילים מכח הל"מ (כפי שמצאנו
בביצים שהסובר שסימניהם מן התורה, כוונתו להל"מ¹²⁵). ועיין מסקנת הר"ן
לקמן אות ר'.

ו. חידושי הר"ן על הש"ס, חולין דף עט: :

¹²³ עיין גו"ב מהדו"ק אבהע"ז סימן ל"א (דף פט במהד' מכוון י-ם) שתמה מדוע ממסקנת הגמ' בסוגייתנו
שסימני דאורייתא, וממעשה רב של ר' אבא, לא פשטה הגמ' בב"מ את הספק האם סימנים מה"ת או מדרבנן.
והשיב שסימנים מועילים לפשוט ספק תורה אבל יתכן שאינם מועילים להוציא מיד המוחזק (עי"ש מדוע
לבסוף דוחה תירוצו זה, ומוכיח שספק הגמ' בב"מ לגבי סימנים הינו גם במקרה בו אין מוחזקות), ודבריו הינם
כדברי תוס' הרא"ש שלפנינו.

¹²⁴ חולין דף סד., ועיין הערה 118.

¹²⁵ עיין הערה 118.

סימני דאורייתא. פי' רש"י ז"ל דמסימני אבדה קאמר¹²⁶, והקשה הרמב"ן ז"ל מה ענין זו לזו אפילו כשתמצא לומר סימנין אלו דאורייתא י"ל שאין מחזירין אבידה בסימנין דילמא מתא חזא אי נמי כסומא בארובה¹²⁷ ?

אף הר"ן בשם הרמב"ן¹²⁸ נוקט שרש"י סובר שמדין הפרדים למדים לדין אבידה. ועל כך קושייתו, שבאבידה יש חשש נוסף של שקר מצד נותן הסימן שמא ראה את הסימן אצל הבעלים וגילהו והוא משקר ואומר את הסימן כאילו הוא בעליו או שניחש הצליח לומר את הסימן למרות שאינו בעליו (עיי' לעיל אות ג' ולקמן אות ז'). ולפיכך הר"ן בשם הרמב"ן מבאר את סוגיית הגמ' באופן שונה:

אלא ודאי סימנין אלו קאמרינן שהן עיקר לסמוך עליהם בענין זה וגמרא גמירי לה¹²⁹. והאי דומיא דמאי דאמרינן בפ' אלו טרפות (ס"ד). גבי סימני ביצים, סימנין לאו דאורייתא¹³⁰.

מסקנת הר"ן בשם הרמב"ן שסימני הפרדים הינם "גמרא גמירי לה". ובפשטות כוונתו להלכה למשה מסיני¹³¹. והרמב"ן עצמו סובר שבסימנים מובהקים אין צורך לפסוק ומסביר למדים אותם (כנ"ל בפרק הקודם). וא"כ מוכח ששיטת הרמב"ן היא, שסימני פרדים אינם מובהקים כל כך (והם סימנים בינוניים) ולולי שהיתה

¹²⁶ בחידושי הרמב"ן עצמו (לקמן אות ח') נקט "מסימני אבידה" (ללא האות ד'). ונראה שנוסח הרמב"ן מדוקדק. ומקושיית הר"ן (בהמשך דבריו כאן) מוכח שלמד שרש"י סובר שהלימוד הוא מסימני פרדים לסימני אבידה. ולכן הניסוח "מסימני אבידה" מרווח יותר, שפירושו שלשון הגמ' "סימני דאורייתא" מתייחס לסימני אבידה (שלמדו מסימני פרדים).

¹²⁷ עיי' לעיל ליד ציון הערה 26 בחסרונות של הסימנים. ולכאורה אם מדובר בעדים שאומרים את סימני האבידה, אין חשש שקר. ושם יודה הר"ן שניתן לסמוך עליהם וללמוד את דינם מדין הפרדים, וצ"ע.

¹²⁸ בנוסף לתוס' הרא"ש שבאות ו'.

¹²⁹ הליכות עולם שער ב' אות לב (מהד' שער המשפט עמ' לג): "כל היכא דאיכא 'גמירי' רוצה לומר מסורת בידינו ממש בסיני וכן הלכתא גמירי לה". ובא"ת ערך הלכה למשה מסיני כתב: "גמירי" - כתבו ראשונים שמשמעו הלמ"מ.... וכן 'הלכתא גמירי לה' מובנו הלכה למשה מסיני. וכן 'גמרא גמירי לה' הוא הלכה למשה מסיני, או 'גמרא' בלבד. אבל מצינו לשונות אלה גם לא במובן הלכה למשה מסיני, אלא שהדבר מסורת בידינו מאבותינו, בין ב'גמירי', שהוא שם משותף, פעם נופל על הלכות מסיני ופעם נופל על ענין המקובל מאבות, ובין ב'הלכתא גמירי לה' ובין ב'גמרא גמירי לה'."

¹³⁰ עיי' הערה 118.

¹³¹ ובספר עבודת משה בחולין כאן כתב שרש"י סובר שלא יתכן שסימני פרד שבא מכלאיים יהיו הלל"מ והר"ן סובר שכיון שפרדים כבר הוזכרו בתורה (בראשית ל"ו כ"ד) יתכן לומר שניתנו סימנים להכירים, ע"ש.



הלכה למשה מסיני על כך, לא היה ניתן לדעת שהם מועילים.

ז. הן תוס' הרא"ש (אות ה') והן הר"ן בשם הרמב"ן נקטו ששיטת רש"י (אות ב') שמדין הפרדים שמועילים בהם סימנים נסיק לדין אבידה (ועל כך הקשו). אמנם כפי שהערנו באות ג' (באפשרות הראשונה) ניתן לפרש את דברי רש"י באופן בו הלימוד הוא מסימני אבידה לסימני פרדים, ועל פי דרך זו סרה קושייתם של תוס' הרא"ש והר"ן בשם הרמב"ן¹³².

ח. בחידושי הרמב"ן בחולין דף עט. הקשה כפי שכתב הר"ן בשמו (לעיל אות ו'). ומקושיותיו נראה שאין לו הכרעה בלשון רש"י האם הלימוד הוא מסימני פרדים לסימני אבידה (כנ"ל בר"ן) או ההיפך:

ומה שפירש"י ז"ל וסימני דאורייתא מסימני אבדה קאמר. תמה אני בו מה ענין זו לזו, אפילו כשתמצא לומר סימנין אלו¹³³ דאורייתא יש לומר שאין מחזירין אבידה בסימנין¹³⁴, דילמא מיחזא חזא א"נ כסומא בארובה.

וכשתמצא לומר סימני אבדה דאורייתא¹³⁵, שמא אלו¹³⁶ אינן עיקר. וסימנין אלו ודאי לענין אבידה אינן כלום דהו"ל כחורא כריסיה¹³⁷ דאמרינן בב"מ (גיטין מ"ה א') שאינן כלום.

כלומר, גם אם ננקוט שרש"י סובר שמסימני אבידה נלמד לסימני פרדים (ולכאורה זה הוא לימוד טוב, שיש בו גם קל וחומר – כנ"ל אות ג'), יש לתמוה על שיטתו כיון שלגבי אבידה יש צורך בסימן יחודי (שהוא לפחות 'בינוני' אף אם אינו סימן

¹³² עיין שו"ת מנחת אלעזר חלק ב' סימן כ"ה אות ג', שהעיר שניתן לומר שהלימוד הוא מדין השמלה שנאמר בסימני אבידה, וממנו לדין הפרדים. אולם נראה שבפני המנחת אלעזר לא עמדו דברי הרמב"ן עצמו בחידושו שיובאו לקמן אות ח'.

¹³³ 'סימנין אלו', כלומר סימני הפרדים.

¹³⁴ כלומר, רש"י נקט שמסימני פרדים נלמד לסימני אבידה ויש תמיהה על שיטתו.

¹³⁵ כלומר אם ננקוט ההיפך, דהיינו שרש"י למד מסימני אבידה לסימני פרדים.

¹³⁶ פירוש, 'שמא אלו' – הסימנים של הפרדים.

¹³⁷ כרסו חיוורת, שאינו סימן כלל, לפי שיש רבים כמוהו.

מובהק), ולעומתם סימני הפרדים ודאי אי אפשר להשיב בהם אבידה שהרי הם סימנים גרועים, שלפרדים רבים יש זנב ארוך וכו'. ונמצא שסימני אבידה שהם סימנים טובים, אינם יכולים להוות מקור לסימני פרדים הם סימנים גרועים.

ולכאורה יש מקום לישב את קושייתו של הרמב"ן על רש"י, שהטעם בגינו יש צורך בסימן טוב באבידה, איננו מפאת הצורך לזיהוי הדבר, אלא מפאת הצורך למנוע משקרנים לנסות ולומר סימנים לא מובהקים, ולכן באבידה החמרנו שיש צורך בסימן טוב אבל אין צורך באיכות כזו של סימן בפרדים ונוכל ללמוד מאבידה את העקרון שתורה סומכת על סימנים.

ויתכן שהרמב"ן אינו מקבל את הצעתנו מפני שלא ניתן ללמוד לימוד למחצה. והיינו אף שסברא היא שהצורך בסימן טוב באבידה הוא מפני הרמאים ולולי זאת אף באבידה היה ניתן להסתפק בסימן גרוע, סו"ס תורה חייבה סימן טוב, וכאשר באים ללמוד הלכה מענין לענין לא ניתן ללומדה שלא בשלמותה ולפיכך אי אפשר ללמוד מאבידה לפרדים¹³⁸.

סיכום

ט. העולה מהאמור לעיל:

- ר' אבא סמך על סימנים כדי להכריע באיסור תורה של כלאי בהמה (אות ב').
- סימני פרדים שמועילים מן התורה, יתכן שהם סימנים מובהקים שא"צ פסוק עבורם (אות ב', ה') או שנלמדו מסימני אבידה (אות ג' באפשרות א') או שהם הלל"מ (אות ו', ט').
- הראשונים נקטו ששיטת רש"י היא שניתן ללמוד מסימני פרדים לסימני אבידה, והקשו עליו שאין ללמוד לאבידה שיש בה הוצאת ממון או שיש בה חשש שקר (אות ה'-ו').

¹³⁸ סיום דברי הרמב"ן, הינו כסיום דברי הר"ן בשמו, לעיל אות ו'.



- ניתן להציע ששיטת רש"י היא ללמוד מסימני אבידה לסימני פרדים (אות ג'), אולם הרמב"ן תמה גם על הצעה זו (אות ח').
- לשיטות ראשונים רבות, אי אפשר להסיק מסימני פרדים לסימני אבידה (אות ה, ו, ח'). אולם רש"י דימה ביניהם (אות ב').
- עיין בשיעור הבא באות טז האם סימני הפרדים הינם סימן חיצוני או מהות הדבר.

סימני דגים ובעלי חיים, פרדים וחמץ – סימן ההיתר או

סיבת ההיתר

הקדמה / פסוקי התורה

א. בעלי חיים ודגים המותרים באכילה, צוינו בתורה באמצעות סימנים מזהים (עיין ויקרא י"א, דברים י"ד). לקמן נדון מה מלמדים הסימנים¹³⁹. ונראה שנוכל להציע מספר הצעות:

- הסימנים הינם סיבת ההיתר - כיון שקיימים סימנים אלו תורה התירה באכילה (עיין אות יא)¹⁴⁰.

¹³⁹ בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סימן ח' כתב: "הנה דגים קלופים שלא נראים קשקשים אף שמומחים גדולים יכולין להכיר בטביעות עין איך שהם דגים כשרים, פשוט וברור שצריך לידע איך שאיש ההוא הוא מומחה והוא ראה ואמר שמכיר שהוא מין פלוני הידוע למין כשר, ולא סגי במה שיאמר שהוא מכיר שהוא כשר אך אינו יכול להכיר איזה מין הוא משום שהכרה כזו אין להחשיב זה להכרת מומחה ע"י טב"ע אלא להכרה ע"י סימנים שלא דאורייתא הן... אבל כשליכא שום סימן כדגים מקולפים והסמיכות הוא רק על טביעות עין אינו כלום אף במוחזק בכשרות כשיאמר שמכיר שהוא דג טהור כשלא יאמר שמכיר ממש שהוא דג פלוני דכי מכיר כל הדגים שבעולם כשהן קלופין בטב"ע על הבשר של הדג. שלכן אף שודאי אם ישראל מוחזק בכשרות אמר שהוא דג טהור והלך יש לנו לומר שודאי הכירו בטב"ע ממש איזו דג הוא משום דיש לסמוך שבעצמו יודע שאין טב"ע כזה שאינו מכיר ממש איזו דג אינו כלום, אבל כשהוא לפנינו יש לנו לשאול זה ממנו אם טב"ע שלו שאומר הוא שמכיר ממש איזה דג, דאולי לא אסיק אדעתיה שיש לחוש לדגים שלא ראה אותם מעולם שהן טמאים ומראה בשרם דומה לזה, וכ"ש כשאמר בפירוש שאינו מכיר איזה דג הוא אבל מכיר בטב"ע שהוא דג טהור אינו כלום דאף שמוחזק בכשרות הרי ודאי טועה בסברותיו ודמיוניו".

¹⁴⁰ במורה ק"ז (נה י"ט גליון ג'ד-ד, אלול תשנ"ג) דן הרב משה קורצטג אודות ערבות הגדלות בדרום אפריקה: "בבואי לדרום אפריקה מצאתי שמשמשים בערבות שיש להם סימני ערבה המובאים בגמרא 'קנה עלה אדום עלה שלה משוך ופיה חלק' (סוכה לד.) וקמו עוררין מפני שלדעת מומחים בתורת הצמחים השיח הזה למרות שיש לו את הסימנים הדרושים אינו מין ערבה ושייך למשפחת צמחים אחרת ונשאלה השאלה האם אפשר להשתמש בענפי השיח הזה למצוות ערבה". ודן שם האם די בסימן כדי להגדיר את הצמח כערבות למרות שמדובר במשפחה אחרת של צמחים שאינה כמו הערבה הידועה לנו, ע"ש (ומסקנתו לאסור כיון שאין עיקר גידולו של צמח זה על הנחל).

עוד יש לדון מתי שינוי בין בעלי חיים מלמד על כך שמדובר בשני מינים שונים ומתי שינוי אינו מהווה שינוי המין. בשו"ת אג"מ או"ח ח"ד סימן קכ"ג כתב ששינוי מקומות לא נחשב שינוי (כאשר במקום אחד נראה כך ובמקום אחר נראה אחרת אא"כ מדובר בשינוי מששת ימי בראשית, וע"ש. ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן רל"ו ובתשובות והנהגות ה' סימן ז' כתבו שכבש שאין לו אליה (זנב) אינו סוג שונה מכבש שיש לו אליה ושניהם מין כבש לענין איסור שעטנז בצמר שלו וכו') (אמנם בשבט הלוי כתב שיתכן שכבש שאין לו אליה פסול למזבח אף שהוא כבש) ועיין מש"כ בציצית המצוה והאגדה אות ו', ואכמ"ל. ואמנם לגבי סימני חגבים מובא בגמ' חולין סח: שיש צורך לרבות גם סוג שיש לו זנב, משמע שלולי הריבוי מהכתוב, היה מקום לומר שהמצאותו



- הסימנים הינם סימן ההיתר - ההיתר הוא מסיבה שאינה ניכרת לעין, סימני הטהרה הינם סימן ובירור והוכחה חיצונית להיתר הפנימי (עין אות ט').
- הסימנים גורמים לדבר המתיר שיבוא (עין אות י').

ב. התורה (ויקרא י"א, דברים י"ד) אינה מנמקת בצורה מפורשת מדוע בעל חי שיש לו סימני טהרה מותר באכילה, אמנם בויקרא פרק י"א פס' ד' כתבה התורה:

אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפרסי הפרסה¹⁴¹, את הגמל כי מעלה גרה הוא ופרסה אינו מפריס¹⁴²...

ומלשון הפסוק דייק האדמו"ר מלובאוויטש זצ"ל, בליקוטי שיחות פרשת שמיני (תרגום חופשי כרך א', עמ' 210):

מצויות הוכחות מספר שסימני הטהרה מהווים סיבה לטהרה. כן משמע גם מלשון הפסוק כי מעלה גרה הוא ופרסה אינו מפריס¹⁴³.

כלומר, כיון שהתורה כתבה לשון "כי" שפירושו לשון סיבה, מוכח שסימני הטהרה הינם הסיבה להיתר האכילה ולא רק סימן חיצוני לטהרתו של בעל החי.

אולם, יתכן להציע שאין זו ראייה מכרעת, שהרי התורה כתבה לשון "כי" רק בבעלי חיים שיש להם סימן טהרה אחד ולא שנים (שאסורים באכילה) ואילו בבעלי החיים

או אי הימצאותו של הזנב משפיעה על הגדרת המין של בעל החיים. אמנם יתכן שאין זו ראייה לגבי הכבשים, כיון שהחגבים שונים זה מזה במראה ולכן יש צורך לריבוי מיוחד, לעומת זאת הכבש עם האליה והכבש בלי האליה, הינם דומים במראה, וצ"ע.

¹⁴¹ לשון הפסוק צריכה ביאור, בפשטות התורה אומרת שקיימים בע"ח שמעלים גרה ומפריסים פרסה שאינם ראויים לאכילה ואילו בפסוק קודם לכן נאמר שבעלי חיים שיש להם סימני טהרה אלו ראויים לאכילה (שם פס' ג': "כל מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות מעלת גרה בבהמה, אותה תאכלו") וא"כ לכאורה הפסוקים סותרים זה את זה. ? יתכן היה לפרש שהפסוק שבפנינו הינו מעין הקדמה להמשך, שאם יש רק סימן אחד אסור לאכול. אולם הגמ' בבכורות דף ז. (לקמן אות ג') לומדת שאכן יש מציאות בה אסור לאכול בע"ח למרות שיש לו סימני טהרה (טהור הבא מן הטמאה).

¹⁴² ועי"ש לגבי השפן והארנבת.

¹⁴³ ועיין בדבריו בתורת מנחם, חלק א', תשמ"כ עמ' 100. ובקובץ שמועות, חולין סימן כ"ז.

שיש להם סימני טהרה, תורה כתבה שמותר לאוכלם ולא נימקה את טעם ההיתר¹⁴⁴. ולכן לא ניתן לדייק האם הסימנים הם סיבת ההיתר או סימן ההיכר החיצוני של ההיתר. ועוד, שלשון "כי" לא תמיד משמעותו נימוק וסיבה והוא יכול לבוא גם במשמעות של "הרי", ונמצא שאין ראיה מהלשון¹⁴⁵.

היוצא מן הטמא טמא / היוצא מן הטהור טהור

ג. משנה בכורות דף ה: (ונפסקה להלכה בשו"ע יו"ד סימן ע"ט סעיף ב'):

מתני' פרה שילדה מין חמור... ומה הם באכילה ? בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותר באכילה¹⁴⁶ וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה אסור באכילה, שהיוצא מן הטמא - טמא והיוצא מן הטהור - טהור¹⁴⁷.

ובגמ' שם בדף ו. מובא מקור הדין:

¹⁴⁴ ויקרא י"א ב'-ג': "...זאת החיה אשר תאכלו... כל מפרסת פרסה ושסעת שסע פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו".

¹⁴⁵ רש"י בראשית פרק י"ח פס' ט"ו: "...שאמרו רבותינו כי משמש בארבע לשונות, אי דילמא אלא דהא".
¹⁴⁶ ובלבד שהוא מן בהמה, אבל מין עוף – אסור, ש"ך סימן ע"ט, ס"ק ה'. ובשו"ע יו"ד סימן י"ג סעיף ה' פסק: "השוחרט את הבהמה ומצא בה דמות עוף, אף על פי שהוא עוף טהור, הרי זה אסור באכילה, לא הותר מן הנמצא בבהמה, אלא מה שיש לו פרסה. הגה: וי"א דאפילו פרסותיו קלוטות, רק שיהא דומה לבהמה שבמינה מין שיש לו פרסה".

סייג נוסף לדין "היוצא..." ביאר תוס' בנידה דף נ: ד"ה תרנגולתא" שעוף היוצא מביצה, אין לטהרו כשאין לו סימני טהרה, למרות שהביצה הוטלה ע"י תרנגולת שיש לה סימני טהרה, כיון "שהרי האם לא ילדה האפרוח, אלא ביצים הטילה, והאפרוח מעפרא קגדיל ונאמר ממילא ע"י סימני טומאה" (ע"ש בסוגיא בדין "תרנגולא דאגמא" ובמחלוקת רש"י ותוס' שם, ולקמן באות ה').

ובשו"ת חת"ס יו"ד סימן ע"ה כתב: "כלל כ"ל חז"ל פ"ק דבכורות ה' ע"ב כל היוצא מן הטהור טהור ומבואר שם אפילו בהמה טמאה במעי בהמה טהורה הטהרה היא וא"כ א"א בשום אופן שדג טהור הנולד מביצה דג טהור יהיה טמא אפילו רגע א' ואילו היינו יודעים שדג זה נולד מביצה דג טהור אפילו לא יהיה לו שום סימן טהרה היה טהור אך עסקי' בדג שאין אנו יודעים מבטן מי יצא ועל זה צריך סימנים". כלומר, דין המשנה חל גם על דגים. אמנם באור המזרח לו (עמ' 134) העיר הרב יהודה דוד בלייך שליט"א, על סתירה בדברי החת"ס, מחידושו במסכת חולין סו. שם כתב: "י"ל דג טהור מטיל ביצים וקא גבל לכי מסרח ולא אמרין בי' כל היוצא מטהור טהור כ"כ תוס' בנדה נו"ן ע"ב ע"ש". ועיין לקמן אות ו' ואילך.

¹⁴⁷ המשנה לא פירטה האם היוצא מן הטהור שאין לו סימני טהרה, טהור, ואם תוליד אח"כ, יהיה הולד טהור למרות שלא ימו אין סימני טהרה, ואכמ"ל.



מנא הני מילי, דת"ר (ויקרא י"א ד') 'אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה', יש לך שהוא מעלה גרה ומפריס פרסה ואי אתה אוכלו ואיזה זה טהור שנולד מן הטמא...¹⁴⁸.

מסוגיית הגמ' נראה שהסימנים אינם סיבה לטהרה אלא סימן חיצוני בלבד שהרי

בעל חיים שאין לו סימני טהרה מותר לאוכלו אם נולד לטהורה. כלומר, הטהרה והיתר האכילה אינם נובעים מהסימנים, שאילו היו נובעים מהסימנים, לא היה ניתן להתיר באכילה בעל חי שאין לו סימנים¹⁴⁹ (אמנם עיין אות ח' שיתכן שאין זו ראייה חותכת)¹⁵⁰.

ד. בשו"ת יד אליהו (הרב אליהו בן שמואל מלובלין) סימן ב'¹⁵¹, דן האם היתר האכילה של היוצא מהטהורה שאין לו סימני טהרה (והיפך) מלמד שהוא נחשב בעל חי טהור לכל הלכותיו או שדברי המשנה והגמ' הינם רק ביחס להיתר אכילתו, אבל לענין שאר ענינים הרי הוא בעל חי טמא¹⁵². ומסקנתו היא:

והדעת מכרעת יותר דלא מקרי טמאה אלא לענין אכילה ולא לשאר דברים, הן לקולא הן לחומרא. אך הואיל והוא ספיקא דאורייתא מי יקיל ראשו להקל בלי ראייה ברורה ע"כ נ"ל ספקו להחמיר בכל הדברים...

לדבריו, יש מקום לומר שלגבי טומאה וטהרה סימני הטהרה הם סיבת ההיתר ולכן אם אין סימנים הרי שלפנינו בע"ח טמא, לעומת זאת, לגבי אכילה, סימני הטהרה אינה סיבת ההיתר אלא סימן ההיתר בלבד ואם יש סיבת היתר (יצא מהטהורה)

¹⁴⁸ וההיפך הוא, שיש לך בעל חי שאין לו סימני טהרה, אבל הוא כשר לאכילה, שהרי בא מן הטהורה. ועי"ש בלימודו של ר' שמעון מכפל "גמל". ועיין בברייתא בדף ז'. "אבל אתה אוכל הבא בסימן אחד" שיש לעיין מה הוא הסימן האחד, וכן האם יש לחשוש לאב – עי"ש.

¹⁴⁹ עיין חידושי בתרא למסכת בכורות ("יש מקשים בבכורות") דף ו'. אות פח, שכתב "ואמר הג"ר ברוך בער ז"ל בשם הגר"ח, דסו"ס אינו אסור משום שנולד מסוס אלא משום שהוא עצמו הו"ס". והקשה עליו מסוגייתנו. עי"ש בדבריו ובהפנייתו לחידושי הגר"ח לפרק ג' מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"א.

¹⁵⁰ עיין הערה 177, בדיון בדברי אור החיים, לגבי 'הנכד'.

¹⁵¹ הו"ד בקיצור בפת"ש יו"ד סימן ע"ט ס"ק ב', ובסימן רע"א ס"ק ב'.

¹⁵² ונפ"מ האם מותר לכתוב על עורו ס"ת (שיש לכתוב ס"ת רק על עור של בעל חי המותר באכילה) וכן האם שחיטתו מוציאתו מידי טומאת נבלה (שבבעל חי טהור שחיטה מפקיעה איסור נבילה, מש"כ בבעל חי טמא), וכו' ועי"ש נפ"מ נוספות ובראיותיו מסוגיות אחרות. ועיין הערה 165.

מותר לאוכלו.

אמנם ערוך השלחן ביו"ד סימן ע"ט סעיף י"ז חלק על דבריו:

יראה לי דטהורה שנולדה מן הטמאה יש לה כל דין טמאה לכל דבר ואסור לכתוב על עורה ספרי תורה תפילין ומזוזות ואין שחיטה מועלת לה להוציאה מידי טומאה וכן לקולא שאין דין אבר מן החי נוהג בה כבטמאה כמ"ש בסי' פ"ב ואין חיוב כרת על החלב כבטמאה. ויש מי שמסתפק בזה ולא ידעתי למה דהא בגוונא חדא נשנו שניהם במשנה טמא שילדה כמין טהור וטהור שילדה כמין טמא ולכן כמו טהור שהוליד טמא הוה טהרה גמורה כמו כן להיפך...

ה. מסקנתנו מפשט דברי הגמ' בבכורות (אות ג') שהסימנים אינם סיבת ההיתר אלא סימן חיצוני בלבד, לכאורה נסתרת מדברי תוס' במסכת נידה דף נ: ד"ה "תרנגולתא", שכתב שדברי הגמ' שהיוצא מהטהור טהור (ולכן הנולד טהור דינו טהור אף אם לו עצמו אין סימני טהרה), אינם תקפים בתרנגולת שאין בה סימני טהרה:

ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור, שהרי האם לא ילדה האפרוח אלא ביצים הטילה והאפרוח מעפרא קא גדיל ונאסר ממילא עיי' סימני טומאה¹⁵³.

ומדבריו נסיק גם את ההיפך, תרנגול שבקע מביצה ויש לו סימני טהרה, טהרתו היא מפאת עצמו ולא מפאת אימו.

נמצא שמסקנת תוס' סותרת לכאורה את העולה דברי הגמ' בבכורות, כיון שע"פ

¹⁵³ תוס' שם דן על תרנגולתא דאגמא (ועיי"ש במחלוקתו עם רש"י). ועיין חת"ס חידושי סוגיות, סוגיא דנשר (דף נד:), שמיישב את קושיית הט"ז ביו"ד סימן פ"ב ס"ק ד' כיצד יתכן שמעיקרא אכלוהו והא אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים (והט"ז יישב שהצדיקים אכן לא נכשלו, אבל המון העם אכלו על פי הוראתם, ואין בזה גנאי), שמעיקרא היתה מותרת רק אחר זמן נשתנו עליה סדרי בראשית ונאסרה. ועיין הערה 146.



פשט הגמ' בבכורות (אות ג'), סימני טהרה אינם סיבת ההיתר אלא סימן ובירור להיתר שיש באותו בעל חי משא"כ לשיטת התוס', הסימן הוא סיבת ההיתר.

ו. היה מקום לומר, שכבהמות ודגים שתורה פירטה את סימניהם, הסימנים הם רק סימן חיצוני, אבל בעופות שתורה לא פירטה את סימני הטהרה שלהם, וחז"ל הם אלו, שביארו אותם, הסימנים אינם סימן חיצוני אלא סיבת ההיתר¹⁵⁴. אולם מסברא קשה לומר שדוקא בדבר שתורה לא פירטה את סימניו, הסימן יהיה סיבת ההיתר או האיסור¹⁵⁵.

ז. בלקוטי שיחות כך א' (תרגום חופשי פרשת שמיני) עמ' 210 תירץ :

בתוס' נאמר... לפיכך הוא טמא בגלל סימני הטומאה. אם נאמר שהסימנים מבררים בלבד – הרי מאחר שידוע לנו הסוג שממנו יוצא התרנגול מה איכפת לנו הדבר שיש לו סימני טהרה ?

הכרחי איפוא לומר שהסימנים מהווים סיבה לטהרה. והכלל היוצא מן הטהור טהור הוא גזירת הכתוב¹⁵⁶, ולכן 'כשמעפרא קא גדיל' אין מקום לכלל זה.

כלומר, בסוגיית הגמ' בבכורות (אות ג') בדין "היוצא..." מדובר בגזירת הכתוב מיוחדת¹⁵⁷.

ח. לולי דברי הליקוטי שיחות היה ניתן להציע שסימני הטהרה אינם סיבת ההיתר, אלא

¹⁵⁴ רמב"ם פרק א' מהלכות מאכלות אסורות פרק א הלכה ט"ז בביאור דין העופות: "מי שאינו מכיר ואינו יודע שמותיין בודק בסימנין אלו שנתנו חכמים, כל עוף שהוא דורס ואוכל בידוע שהוא מאלו המינין וטמא, ושאינו דורס ואוכל אם יש בו אחד משלשה סימנין אלו הרי זה עוף טהור ואלו הן: אצבע יתירה, או זפק והיא המוראה, או שהיה קרקבנו נקלף ביד". ולכאורה משמע שלא כדברינו, שהעיקר הוא הסוג לא הסימן. ולדברינו יש לעיין גם מה מהותם של סימני חיה שתורה לא פירטה אותם (עיין שם ברמב"ם בהלכה י').

¹⁵⁵ עיין הערה 161.

¹⁵⁶ שלמרות שאין סימנים הרי הוא טהור, כיון שנולד מטהורה.

¹⁵⁷ ואולי ראיה לדבריו, מבעל החיים הראשון שהיה בעולם, שהיו לו סימני טהרה והיה טהור לא מפאת אימו, ושמא אין ראיה מברית העולם, כיון שתחילת התהליך אינה חייבת להיות כמו התהליך עצמו.

שהיתר האכילה והטהרה הינו 'דבר פנימי' שיש הוכחה לטהרתו באחת משתי הדרכים או שבא מטהורה או שיש לו סימני טהרה (ואף אחד מהם אינו סיבת ההיתר כי אם רק סימן ובירור להיתר¹⁵⁸). וכל אחד מהם הינו סימן טוב בפני עצמו כדי לברר האם בעל החיים מותר או אסור. אולם כאשר יש סתירה בין הסימנים, חידשה תורה ש"היוצא..." גובר¹⁵⁹.

אמנם, נוכל להציע גם ההיפך, שהן סימנים והן "היוצא..." הם סיבות להיתר, ודין "היוצא..." גובר על דין סימנים, ולפיכך מסוגיית הגמ' בבכורות (אות ג') אין ראייה שסימנים הינם רק סימן חיצוני.

ולכן, בדין התרנגולת שאין בה מציאות של "היוצא...", כיון שבקעה מביצה ולא ישירות מהתרנגולת, יש לבדוק את סימני התרנגולת שבקעה מהביצה. לעומת זאת בדין "היוצא..." הקביעה היא על פי היולדת.

שיטות ראשונים במחותם של הסימנים

ט. מורה נבוכים חלק ג' פרק כ"ח :

ואומר, כי כל מה שאסרתו התורה עלינו מן המאכלים, מזונם מגונה... ורוב מה שמאסרתו התורה לרוב לכלוכו ומזונו בדברים הנמאסים, וכבר ידעת הקפדת התורה על ראיית הכלוכים... וכן חֶלֶב הקרב משביע ומפסיד העכול ומוליד דם קר מדובק ושרפתו היתה יותר ראויה מאכילתו וכן הדם והנבילה קשים להתעכל ומזונם רע וידוע שהטרפה תחלת נבלה היא.

ודע שאלו הסימנים רוצה לומר העלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמות, וסנפיר וקשקשת בדגים, אין מציאותם סיבת ההיתר ולא העדרם סיבת האסור ואמנם הם סימן יודע בו המין המשובח מן המין המגונה.

¹⁵⁸ אף שמסברא היה מקום לומר שאם בא מטהורה, היא גופא סיבת ההיתר, אולם אין הכרח לומר כך.
¹⁵⁹ כפי שבענינים אחרים שמסתמכים בהם על דרכי הוכחה, שהראיה מועילה עד שיש טובה ממנה, כגון חזקה שמועילה עד שיהיה כנגדה רוב, וכדו'.



מדברי הרמב"ם מוכח בבירור שהסימנים כבעלי חיים ובדגים אינם סיבת ההיתר, אלא שתורה רצתה שנאכל מאכלים בריאים וכדי שאדם ידע להבחין מה הוא מאכל בריא, ניתן לבעל חיים זה סימן חיצוני (ועיין לקמן אות יב שאף שיטת המהרי"ט היא שמדובר בסימן חיצוני אולם לא הזכיר את הנימוק הבריאותי).

דברי הרמב"ם במורה נבוכים מתיישרים היטב עם סוגיית הגמ' בכורות הנ"ל על פי דברינו באות ג'¹⁶⁰. ויתכן שאינו מקבל את חידושו של תוס' שממנו עולה שהסימנים הם סיבת ההיתר (אות ה') או שיבאר את דבריו על פי האמור באות ח'¹⁶¹.

י. רמב"ן, ויקרא פרק י"א פס' ט':

וטעם הסנפיר והקשקשת, כי בעליהן שוכנים לעולם בעליון המים ובצלוליהן ויקבלו גידול באויר הנכנס שם ולכן יש בהם קצת חום דוחה מהם שפעת הליחות כאשר יעשה הצמר והשער וגם הצפרנים באדם ובבהמה.

¹⁶⁰ אמנם, יש מקום לדון האם ניתן להסיק מסקנות הלכתיות מטעמי מצוות, ואכמ"ל.
¹⁶¹ אמנם הצפנת פענח בפרק א' מהלכות מאכלות אסורות הלכה א' ביאר את שיטת הרמב"ם באופן שונה (לקמן דבריו, ובסוגריים ביאורים קצרים): "מצות עשה לידע כו' (סימנים המבדילים בין בהמה עוף ודגים טהורים לאלו הטמאים). עיין בהרב המגיד שכתב הטעם מחמת אכילה (כלומר המצוה להכיר את הסימנים אינה מצוה עצמית אלא מטרתה לדעת מה מותר לאכול). אך באמת מכאן מבואר וכן בתו"כ דהידיעה עצמה הוא מצוה... אך באמת נראה כן, דהנה עיין בהל' ב' כאן, גבי סימני בהמה וחיה ע"ש בהשגות הראב"ד ועיין בהלכה ה' (שם כתב הרמב"ם את דין היוצא מן הטמא – טמא ומהטהור – טהור). אך באמת כן, דס"ל לרבינו דיש נפקא מינה לבין סימני בהמה, לסימני עוף. דגבי בהמה הסימנים הוא הטהרה שלה מחמת גזירת הכתוב וזה מה שאמר בגמ' ב"ב דף ט"ז בראת שור כו' ע"ש ברש"י (ע"ש שאיוב טען שהקב"ה ברא דברים מקובעים בעולם כמו שור שפרסותיו סדוקות וכו'). דרצונו לומר דזה הוא המטהר (ולפי"ז הצפנת פענח סובר שהרמב"ם ביד החזקה נוקט שלא כשיטתו במו"נ). ועיין פסחים דף קד. בין טמא לטהור (סדר הבדלות... בין טמא לטהור) ר"ל דהסימנים הם המבדילים או דהסימנים הם הגורמים הטהרה והטומאה, וכן בדגים כה"ג... אבל סימני עופות, וסימני חיה לגבי חלבה (שאינם מפורשים בתורה) זה רק הוה סימן איזהו הוה סימן איזהו הטהור ואיזה הוא החיה. ועיין רש"י ב"ק דף עח. גבי קלוט בן פרה דבעי דוקא מקצת סימני טהרה ולא שאר דברים אך הוה נדה נ: ד"ה "תרנגולתא" לא ס"ל כן, ומשמע שם דס"ל דהסימנים הם המטמאים... והנה הני סימנים המטהרים צריך לידע אותם בלא הטעם דתקלה, אבל שאר סימנים הוה הידיעה רק בשביל שלא יבוא לדין תקלה". ועיין אות ז'.

ושאין לו סנפיר וקשקשת ישכון לעולם בתחתיות המים ובעכוריהם ולרוב הלחות ואפיסת החום לא ידחה מהם דבר, ועל כן הם בעלי לחה קרה דבקה קרובה להמית, והיא ממיתה בקצת המימות כאגמים המעופשים¹⁶².

מדברי הרמב"ן עולה, שהסנפיר והקשקשת שבדגים אינם מהווים סיבת ההיתר (שההיתר עצמו הוא טיב המאכל), ואף אינם סימן חיצוני לגמרי (כדברי הרמב"ם במו"נ), אלא הם הגורמים לכך שהדג יהיה ראוי לאכילה, והיינו שבזכות הקשקשים והסנפיר, הדג מוגן מפני מחלות וחי במקומו צלולים ולכן הוא בריא לאכילה.

לשיטתו, יש לעיין בטעם הדין של המשנה בבכורות שאמרה שהיוצא מהטהור טהור למרות שאין לו סימני טהרה (אות ג'), והרי אם הדג עצמו אין לו סימני טהרה, הוא לא יהיה מוגן מהמחלות שהסנפיר והקשקשת מגינים עליו, ומה טעם ההיתר ?

יתכן, שהרמב"ן סובר שדין היוצא מהטהור לא נאמר בדגים¹⁶³, או שהתורה לא מביטה על מקרה חריג אלא רק על הכלל¹⁶⁴, או שהכלל הוא שסימני טהרה הם הקובעים, וכאן חידשה תורה גזירת הכתוב¹⁶⁵ וכדברי הלקוטי שיחות שבאות ז'.

יא. מהגמ' במסכת נדה דף נא : נראה שלא כדברי הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל. הגמ' דנה מדוע התורה הזכירה את הסנפיר כסימן טהרה אחר שהמציאות היא שדג שיש לו

¹⁶² בספר חלקו של יוסף (הרב זוסמאנוביץ) פרק א' בדף יג: כתב ששיטת הרמב"ן היא שסימני הסנפיר והקשקשת הוא לא 'המתיר' את המים אלא מתיר את עצם הדג, ע"ש. ועיין ברמב"ן שם בפס' י"ג לגבי העופות האסורים שחז"ל אמרו שהסימן הגדול הוא לאיסורו שהוא מין שדורס. וביאר הרמב"ן שלרוב אכזריותו הוא נותן אכזריות בלב. ונמצא שהטהרה תלויה במעשיו של העוף, וכתב שם: "והנה טעם האיסור בעופות מפני אכזריות תולדותם, והבהמות יתכן שיהיו כן, מפני שאין בבעלי הגרה והפרסה השסועה דורס, והשאר כולם יטרפו".

¹⁶³ עיין הערה 146 בשם החת"ס.

¹⁶⁴ עיין מו"נ ח"ג פרק ל"ד: "מה שצריך שתדעוהו גם כן, שהתורה לא תביט לדבר הזר, ולא תהיה התורה כפי הענין המועט, אבל כל מה שירצה ללמדו מדעת או מדה או מעשה מועיל, אמנם יכוון בו הענינים שהם על הרוב ולא יביט לענין הנמצא מעט ולא להזק שיבא לאחד מבני אדם".

אמנם, אם ננקוט שהתורה לא הביטה על המקרה החריג, אם תיווצר מציאות (הן טבעית והן ע"י אדם), של דגים רבים שאין להם סימני טהרה שבאו מדג טהור יל"ע מה יאמר הרמב"ן.

¹⁶⁵ ולשיטתו דברי היד אליהו שנטה לסייג את הדין לאכילה בלבד, יובנו היטב, שכיון שהעיקר הוא הסימן המביא לידי טהרה, יש לצמצם את ה'חריג' לאכילה בלבד ולא לשאר דינים, צ"ע.



קשקשת ודאי שיש לו סנפיר¹⁶⁶ וענתה הגמ':

א"ר אבהו וכן תנא דבי רבי ישמעאל, יגדיל תורה ויאדיר.

ובביאור תירוץ הגמ' כתב הריטב"א¹⁶⁷:

יגדיל תורה ויאדיר. פירוש דלסמוך ודאי בקשקשת סגי לך. ומיהו כתב רחמנא סנפיר, משום דלא סגי' דלא להוי התם כיון שיש שם קשקשת, ואולי הוא גם כן גורם טהרתו ואף על פי שהוא לבדו אינו גורם טהרה.

מדבריו עולה שהסימנים אין סימן חיצוני אלא הם עצמם סיבת ההיתר¹⁶⁸ (ועיין הצעתנו האחרונה באות ה' בביאור הגמ' בבכורות). ונראה שזו גם שיטת השטמ"ק בב"ב דף ו: בשם שיטה לא נודע למי בדין סימני גדלות¹⁶⁹:

ולי אני תלמידיהם נראה דגבי שערות שביאתן הוא הגדלות...

ולשיטתם, הסימנים הם אלו המהווים הסיבה לטהרה ודברי הגמ' בבכורות יתפרשו כגזירת הכתוב (עיין אות ז').

סימני גדלות / שינוי בסימנים / שיטות המהרי"ט, יראים, חת"ס ושבת הלוי

יב. בשו"ת מהרי"ט חלק א' סימן נ"א דן בשאלה האם סימני גדלות (שערות, שנים, בנים), הינם סימן חיצוני שמדובר בגדול או גדולה או הם עצמם יוצרי (וסיבת)

¹⁶⁶ אולם יש דג שיש לו סנפיר אבל אין בו קשקשת.

¹⁶⁷ המאירי (נדה נ.). כתב ש"יגדיל תורה" פירושו שהתורה הודיעה שכך היא המציאות שאין קשקשת ללא סנפיר. הט"ז ביו"ד סימן פ"ג ס"ק ב' כתב, שאילו התורה לא היתה מזכירה את שניהם, היה מקום לטעות שכוונת התורה בכותבה קשקשת היא לסנפיר (ועיין תוס' בסוגיא).

¹⁶⁸ בדוחק היה מקום לומר, שהם גורמי טהרה, והטהרה היא דבר אחר (ומעיין דברינו בביאור דברי הרמב"ן באות ז'), אולם פשט דבריו הם שהסימנים הם גומרים והיינו יוצרים את הטהרה.

¹⁶⁹ עיין לקמן בחשובת המהרי"ט באות יב.

הגדלות. וכתב, שאם ננקוט שכל אחד מסימנים אלו בפני עצמו יכול להוות סיבה להגדרת 'גדול' הרי שבמקרה של ספק נוכל לצרף ספיקות שונים. כגון, ספק הביאה שערות ספק לא הביאה ואילו אם לא הביאה שמא הגיעה לשנות גדלות ושמה לא וכו'. אבל אם סימני הגדלות הינם רק סימן חיצוני, הרי שקיים רק ספק אחד, האם לפנינו גדול או קטן¹⁷⁰. המהרי"ט מוכיח כאפשרות השניה על פי ראיות מסוגיות הגמ' שקיימת מציאות של גדלות אף ללא הבאת הסימנים¹⁷¹. ואף סימני בהמה טמאה וטהורה, אינם גורמי הטהרה אלא סימנים חיצוניים (ונראה ששיטתו כשיטת הרמב"ם במורה נבוכים – לעיל אות ט'). וכתב שם המהרי"ט בד"ה "והריני":

... דשנים וסימנין לא כתיבי בקרא אלא גדולה וקטנה כתיבא. ומסרו לנו סימנין להבחין בין גדולה לקטנה... והם שערות דלאחר זמן, ולהכי קרי להו 'סימנין' שאינם אלא סימן שעל ידם ניכרת הגדלות אבל אינה נעשית היא עצמה גדולה על ידם...

... נמצא דשערות סימנא בעלמא כמו שמסר סימן בבהמה טהורה ואמר מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו וכן מפרסת פרסה, ואינם אלא סימן להבחין בין הבהמה הטהורה לטמאה לא שהקליטה¹⁷² גורמת טומאה¹⁷³...

ותו בפרק בן סורר (סנהדרין נט:) אמרינן בדורות הראשונים דהוו ילדי בתימנא... וע"כ מאותו זמן קרו להו גדולה...

¹⁷⁰ וכן בעופות שיש בהם שלשה סימנים, אין הסימנים מצטרים לספק ספיקא אלא קיים ספק אחד והוא טהור או טמא, ע"ש.

¹⁷¹ אמנם המהרי"ט אינו מגדיר מי הוא 'גדול'. ועיין רמב"ם פרק ב' מאישות הלכה ד', שמגיל ל"ה נחשבת גדולה אף ללא סימנים כלל.

¹⁷² קליטה – הניגוד לשוסעת שסע.

¹⁷³ וראייתו מולד במעי אימו שמותר באכילה מכח שחיטת אימו אפילו הוא עצמו 'קלוט', ע"ש.



והקשו התוס' (סט. ד"ה "בידוע")... ותימצו דאז היו סימנים ממחרן לבוא מקודם הרבה. והא דנתנו חכמים שיעור סימנים לקטנה בת י"ב ולקטן בן י"ג בדורות האחרונים נתנו זה הסימן הרי לך בהדיא שאין הגדלות תלוי בשנים דגדלות ענין בפני עצמו ונתנו חכמים סימנים לפי הזמן¹⁷⁴...

מדברי המהרי"ט אין הוכחה חתוכה האם חכמים שנתנו "סימנים לפי הזמן" חידשו רק את "הזמן" (הגיל) שבו הסימן יכול להשתנות (שבדורות ראשונים היה בגיל שמונה ועתה בגיל י"ב), או שגם עצם הסימן יכול להשתנות ותיכף מציאות בה שערות לא יהיו כלל סימן גדלות או שסימן אחר יהווה סימן גדלות, וצ"ע.

יג. ספר יראים סימן סח (דפוס ישן – קלא):

...ותנן באלו טריפות (חולין נ"ט). כל עוף הדורס טמא. וטעמא דקים להו לרבנן שכל הדורס מין נשר הוא (הוא) שאסרתו התורה בהדיא דכתיב ואת הנשר ואת הפרס. ואעפ"י שאין לו שאר סימני נשר, אמרינן נשתנו עליו סימני בראשית. ודורס נקרא שאוכל דבר בעודו חי ואינו ממיתו קודם שיאכלנו...

התורה ציינה את הנשר וכל הדורסים הם בכלל נשר. ודריסה היא תכונה. ויש לעיין אם תהיה מציאות שעופות שהיו דורסים יפסיקו לדורס או ההיפך, האם היתר אכילתם ישתנה¹⁷⁵, וכתב על כך בחידושי סוגיות לחת"ס¹⁷⁶, בסוגיא דנשר דף נד: מדפיו הספר:

¹⁷⁴ דבריו נראים כפשטות הסוגיא בבכורות לעיל אות ג' ולא כשיטת התוס' באות ה' (והעיר על כך בשו"ת זרע אברהם, בתשובת הגאון ר' מנחם זמבא לרב אברהם לופטביר) סימן י"א אות טז - י"ז, עי"ש בכל הענין. ועיין בדבריו באות ח'. וע"ע חידושי ר' ראובן יבמות סימן יח-יט שנו"נ בדבריו ובקובץ קול התורה ס"ב עמ' קע"ה ואילך.

¹⁷⁵ לגבי ביצי תרנגולת נקט תוס' (אות ה') שאין ללכת אחר אימו אלא על פי האפרוח שבוקע מהביצה. אמנם אף לשיטתו (עיין אות ח') יתכן שסימני הטהרה של האפרוח הינם סיבת ההיתר או שהם הוכחה חיצונית לטהרתו, ולא שהם עצמם סיבת ההיתר.

¹⁷⁶ אין זה אחד מכרכי החידושים על סדר הש"ס אלא ספר בפ"ע.

ועיין.. בספר יראים סימן קל"א שמפרש כל עוף הדורס. שאם ימצא עוף שיש לו אפילו כל סימני טהרה ונמצא שידרוס ונדע שהוא מין נשר ונשתנו עליו סדרי בראשית אלו דבריו.

משמע דס"ל הלכה למשה מסיני הוא, שאם ימצא בזמן מן הזמנים שישתנה טבעו של עוף טהור וידרוס ואפילו תורים אם ידרסו יהיו טמאים¹⁷⁷.

בפשטות, על פי דברי החת"ס, הסימנים הם סיבת ההיתר ולא רק סימן חיצוני (כפשט דברי התוס' במסכת נידה – לעיל אות ה'), אמנם על פי דברינו באות ח', יתכן לומר, שהסימנים החיצוניים משתנים על פי שינוי 'פנימי' שהוא הגורם לטומאה או לטהרה.

יד. המהרי"ט (אות יב), דן על סוג ידוע שסימניו ישתנו (או בזמן הופעתם או שהסימנים עצמם ישתנו), לעומתו היראים והחת"ס דנים על סימן ידוע, ש"בעליו" יכולים להשתנות (תורים שלא היו דורסים יחלו לדרוס וכדו'). ויש מקום לדון האם המהרי"ט יקבל את חידושו של החת"ס וההיפך.

המהרי"ט כתב במפורש שסימני הטהרה אינם סיבת ההיתר אלא סימן חיצוני להיתר. ולשיטתו נראה שאם הסימנים יופיעו בבעל חיים שמעיקרא לא היו לו סימנים, לא נוכל להתירו (בניגוד לחת"ס וליראים), אא"כ נאמר שכל פעם שיש סימני טהרה הרי זו הוכחה חיצונית לטהרתו ולכן יש להתירו וכדברי החת"ס (עיין אות ח'). ויתכן שהדבר אמור רק בעופות שבוקעים מביצים שאין ללכת בהם אחר האם (עיין אות

¹⁷⁷ עי"ש בביאור דין תרנגולתא דאגמא. שיתכן שיותר ויאסר ויותר טוב. ומדבריו נראה, שהדבר נכון גם להיתרא. והיינו אם עוף יפסיק לדרוס (ויהיו לו שאר סימני הטהרה) יהיה מותר לאוכלו למרות שהתורה אסרתו בפירוש, וצ"ע.

ובאור החיים, ויקרא י"א פס' ד' כתב לגבי החזיר: "והוא גרה לא יגר. פירש תנאי הוא הדבר לזמן שהוא לא יגר, אבל לעתיד לבא יעלה גרה ויחזור להיות מותר, ולא שישאר בלא גרה ויותר, כי תורה לא תשונה". ובפשטות שיטתו היא, שהעיקר הוא הסימן ולא שבא מן הטהור. ולכאורה דבריו תמוהים, שהרי משנה מפורשת היא שהטהור הבא מהטמא - טמא, וכיצד יהיה מותר לאכול את החזיר אף כשיהיו לו סימני טהרה. ושמא הוא סובר שאכן בדור הראשון אסור לאכול את הטהור הבא מן הטמא (אסור לאוכל חזירה שנולדה מחזירה טמאה), אבל בדור שלאחר מכן (והיינו 'הנכד' של הטמאה הראשונה) כבר מותר כיון שאימו היתה טהורה רק היה לה חסרון 'חיצוני' שבאה מן הטמאה, אבל לנכד כבר אין חסרון זה וניתן לאוכלו, וצ"ע.



ה' בדברי תוס').

החת"ס שחידש בביאור דברי היראים שהופעת הדריסה בבעל חי יכולה לאוסרו וכן ההיפך, נראה שסובר שהסימנים הינם סיכת ההיתר ולא רק סיכה חיצונית, וא"כ שיטתו מנוגדת לשיטת המהרי"ט שכתב במפורש שהסימנים הם סימן חיצוני להיתר. אלא אם נאמר, שאף החת"ס סובר שהסימנים הם הוכחה חיצונית להיתר 'פנימי', והופעת הסימן החיצוני מוכיחה על מה שאירע בו עצמו (עיין אות ח' וצ"ע).

אמנם, יש מקום לומר שדברי החת"ס והמהרי"ט אינם באותו ענין. המהרי"ט דן על שינוי בסימנים עצמם, ואילו החת"ס אינו דן על שינוי בסימנים אלא בשינוי בתכונת הדריסה של העוף, שאיננה באה לידי ביטוי בסימן בגופו אלא בדרך פעולתו ביחס לבע"ח שהוא טורף אותם. ויש מקום לומר שהמהרי"ט כלל לא חיווה דעתו בענין זה ואי אפשר להסיק מדהרי המהרי"ט לחת"ס או ההיפך.

טו. בשו"ת שבט הלוי (חלק ב' סימן כ"ט, חלק ז' סימן קכ"א) חלק על החת"ס בביאור דברי היראים וכותב שלא יתכן שיהיה שינוי מטהור לטמא. וכתב שאף לשיטת החת"ס (שיתכן שינוי שכזה), מדובר בשינוי טבעי, אבל אם השינוי יעשה על ידי אדם (דגים ללא קשקשים או ההיפך¹⁷⁸) יכולתם של המדענים לשנות לא תשפיע על ההלכה. עי"ש בהרחבה, שדן לאסור את השינוי כיון שאין לשנות שינוי בריות בראשית מצביונם ואין לשנות במעשה בראשית.

סימני הפרדים, בעלי חיים ודגים לעומת סימני אבידה

טז. ר' אבא סמך על סימני פרדים כדי לדעת ששני הפרדים הינם מאמא מאותו סוג, כדי להימנע מאיסור כלאי בהמה, כמבואר בגמ' בחולין דף עט. (לעיל אות ב'). ויש לעיין מאלו סוג הסימנים הנ"ל.

¹⁷⁸ ומכאן לדיון נרחב על הגדרה גנטית, ואכמ"ל. וע"ע מנחת שלמה (כריכה אדומה) חלק ב' סימן צ"ז אות כ"ז ובשינויים קלים במהד' תנינא (חלק ב'-ג') סימן ק'.

רש"י (לעיל אות ב') דימה בין סימני אבידה לבין סימני פרדים¹⁷⁹. ועי"ש לעיל בשיטות הראשונים שבאבידה ודאי שהסימנים אינם הסיבה של בעלותו של האדם על אבידתו, אלא הם סימן חיצוני שחפץ זה של פלוני.

ומכאן שאם סימני הפרדים הינם סיבת ההיתר, אין אפשרות לדמות בין סימני אבידה לבין סימני הפרדים שלא יתכן לדמות בין שני סוגי סימנים (סימן שהוא סיבת ההיתר בפרדים לעומת סימן באבידה שהוא בירור חיצוני).

ויתכן שהראשונים החולקים על רש"י שסוברים שאין לדמות בין פרדים לבין אבידה (אות ה' ואילך) נימוקם הוא שמדובר בשני סוגי סימנים שונים.

אולם הראשונים לא כתבו שזו הסיבה בגינה הם חולקים על רש"י. ולכן יתכן שהם מודים לרש"י שסימני הפרדים הם סימן חיצוני כמו באבידה¹⁸⁰ רק שבאבידה ישנו חסרון נוסף שאינו מאפשר לסמוך על סימנים מן התורה¹⁸¹ (מוחזקות או חשש שקר – עי"ש).

יז. כנ"ל, נחלקו ראשונים מה הוא תפקיד הסימנים בבעלי חיים. ועל פי דברינו באות ט' נראה לומר, שהגמ' במסכת ב"מ דף כז, שדנה האם סימנים באבידה מן התורה, אינה מציינת לסימני הבהמות הטהורות והדגים שנאמרו בתורה במפורש, כראיה שניתן לסמוך על סימנים, כיון שהגמ' סוברת שסימני החיות והדגים הינם סיבת ההיתר משא"כ באבידה שמדובר בסימן (חיצוני) לבעלות, ואין לדמות בין הסוגים.

ואם ננקוט, שסימני דגים הינם סימן חיצוני (וכדברי הרמב"ם באות ט'), הסיבה בגללה הגמ' לא למדה מדגים לאבידה, היא מפני שבאבידה יש חששות נוספים

¹⁷⁹ ואין נפ"מ האם מאבידה למדים על פרדים או ההיפך – עי"ש.

¹⁸⁰ ועיין אות י', שהרמב"ן סובר שהדגים הסימן אינו ההיתר עצמו, ואע"פ הוא עצמו (לעיל שם), חולק על רש"י.

¹⁸¹ ויל"ע האם לשיטתם עדים שיתנו סימנים באבידה, נוכל לסמוך עליהם שהרי אין אנו חוששים שעדים ישקרו.



שא"א ללומדם מבע"ח (כגון, חשש שקר, וכדברי הרמב"ן¹⁸²).
ואם ננקוט כשיטות הראשונים שסימן מובהק באבידה הוא מועיל מן התורה מכח הסברא (אף ללא פסוק מפורש), ולעומת זאת הספק של הגמ' הוא רק לגבי סימנים בינוניים, נראה שאין לדמות בין סימני בעלי חיים שהם סימנים מובהקים, שתורה סמכה עליהם (אף אם הם סימן חיצוני ולא טעם ההיתר), לבין סימני אבידה, שהגמ' מבררת האם הם מועילים מן התורה למרות שהם סימנים בינוניים¹⁸³.

אמנם, לשיטת רש"י שדימה בין פרדים לבין אבידה¹⁸⁴, כלומר שמדובר בסימן חיצוני ולא לסיבת ההיתר, יש לעיין מדוע הוא עצמו לא ציין לסימני בעלי החיים. יתכן, שבבעלי חיים הוא סובר שהסימנים הינם סיבת ההיתר ולא רק סימן להיתר, לעומת פרדים בהם הסימן הינו רק הוכחה חיצונית ולכן ניתן לדמות לפרדים.

עוד ניתן להציע, שרש"י סובר שאין להוכיח מסימנים המפורשים בתורה, לסימנים שאינם מפורשים בתורה. ולכן מבעלי חיים ודגים שתורה סמכה בהם על סימנים אין ראייה לשאר מקרים, רק מפרדים בהם הסימנים הינם סימנים שנאמרו בגמ' ולא נאמרו בגמ' במפורש ואע"פ כן מועילים מן התורה, ניתן להסיק לאבידה, וצ"ע¹⁸⁵.

סימני חימוץ

חי. במשנה ובגמ' בפסחים דף מח: נאמרו סימני חמץ¹⁸⁶, שהם בצק שיש בו 'סידוק'

¹⁸² לעיל ליד ציון הערה 133. אמנם, צ"ע לפי"ז מדוע הגמ' הביאה ראייה מעדות עדים על שומא – עיי"ש בב"מ.
¹⁸³ חילוק זה בין סימן בינוני לסימן מובהק, הוא שיטת הרמב"ן לעיל. ולשיטתו לעיל בדיון סימני דגים שאינם סיבת ההיתר ממש. ולדברינו הסיבה בגינה הרמב"ן אינו לומד מדגים וכו' לאבידה כיון שבאבידה לא מדובר בסימן מובהק, ועוד שבאבידה יש חשש שקר מצידו של נותן הסימן.

¹⁸⁴ ליד ציון הערה 111.

¹⁸⁵ וסימני חיות ועופות (עיי"ן רמב"ם פ"א ממאכלות אסורות) שג"כ אינם מפורשים בתורה, לכאורה היה מקום ללמוד מהם ג"כ לגבי אבידה, ושמא הם הלל"מ משא"כ בפרדים שהסברא היא האוריינת, וצ"ע.

¹⁸⁶ בתורה נאמר שבצקם של בני ישראל לא הספיק להחמיץ כי גורשו ממצרים. בפשטות מוכח מהפסוק שחימוץ הינו תהליך שלוקח זמן ובני ישראל לא היה להם די זמן כדי להגיע לשלב של החימוץ. אמנם, הפסוק אינו מבאר כיצד נעשה החימוץ האם הוא תהליך טבעי הנובע מהשאת הבצק ללא עיסוק בו (כפי שאנו נוקטים) או מסיבה אחרת.

או בצק שנראים בו 'קרני חגבים' (סדק לכאן וסדק לכאן – רע"ב) או שהכסיפו פניו¹⁸⁷ (ועי"ש במחלוקת איזה סימן הינו חמץ שחייב עליו כרת שאיסורו מן התורה ובאיזה סימן אין חיוב כרת¹⁸⁸). ויש לעיין האם סימני החמץ הינם מהותו של החמץ או שהם סימן חיצוני לתהליך שאירע בבצק שכאשר יש לו ביטוי חיצוני באחד מהסימנים הנ"ל הרי הוא חמץ¹⁸⁹.

במשנה בפסחים דף מו. נאמר :

בצק החרש אם יש כיוצא בו שהחמיץ¹⁹⁰ הרי זה אסור (רש"י: בצק החרש - שאין ניכר אם החמיץ אם לאו, שמשונה הוא כחרש הזה שיש לו אזנים ואינו ניכר אם שומע אם לאו, דאין אדם עומד על ברורו ועל דעתו. לישנא אחרינא, בצק החרש - קשה כחרש, ואינו ניכר שהחמיץ. רצה לומר, הכסיפו פניו, ואין סידוק לסימן החימוץ).

גמרא. אם אין שם כיוצא בו מהו ? אמר רבי אבהו אמר רבי שמעון בן לקיש כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל¹⁹¹. ונימא מיל ? הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כממגדל נוניא ועד טבריא.

מדברי רש"י בפירושו הראשון עולה ש"בצק החרש" נחשב חמץ אף אם לא נראה בו אחד מסימני החימוץ החיצוניים וזאת אם בצק נוסף שנעשה עימו באותה שעה

סימני החימוץ שנזכרו בגמ' (לקמן) לא כוללים את תפיחתו של החמץ ובמאירי בפסחים דף מה. כתב: "שאף התפיחה הגמורה חמוץ הוא". אמנם יש לדיוק בדבריו האם התפיחה היא סימן בפני עצמה או רק בנוסף לאחד מהסימנים לעיל, עי"ש ולקמן בפנים. ובמשנה בפסחים דף מח: נאמר: "תפח - תלטוש בצונן". כלומר אם העיסה החלה לתפוח, תשטוף האשה את ידיה במים צוננים ועי"כ כך יתקרב הבצק ולא יבוא לידי חימוץ. משמע, שתפיחה בפני עצמה איננה סימן לחימוץ. ועיין מגן אבות למאירי סימן ט"ז, שכתב שמדובר בתחילת תפיחה שאיננה סימן לחימוץ ובצק החרש (עיין לקמן בפנים) הינו במקרה שצננו אותו במים ושהה שיעור זמן. ולכן אם שהה כדי הילוך מיל ללא התעסקות (או שבצק שנעשה במקביל לו באותה שעה ללא צינון כבר החמיץ), יש לאוסרו משום חמץ אף שאין בו סימנים חיצוניים של חימוץ.

¹⁸⁷ נראה בהיר יותר בחלקו החיצוני.

¹⁸⁸ כגון הכסיפו פניו שלדעת ר' יהודה אינו חייב עליו כרת.

¹⁸⁹ עיין תחומין א' במספר מאמרים שדנו על מהותו של החימוץ (וביחס לסירחון שבאורז). ולקמן לא נדון בהגדרות המדעיות של תהליך החימוץ.

¹⁹⁰ פירוש, הוכנו שני בצקים יחידים ובאחד לא נראה סימני חימוץ ובשני נראו. ועיין הערה 186.

¹⁹¹ ומכאן השיעור של ח"י רגעים שמקובל לשיעור חימוץ. אמנם יל"ע מאימתי מונים ח"י רגעים. ובפשטות מרגע שנעשה בצק (ונשאר ללא התעסקות ואכמ"ל).



החמיץ או שהבצק שהה כדי הילוך מיל. ועל פי דרך זו, ודאי שסימני החימוץ אינם מהותו של החמץ (שהרי בצק יכול להחמיץ אף ללא סימנים אלו) אלא הוכחה חיצונית לחימוץ שאירע בבצק¹⁹².

אמנם, פירושו השני של רש"י מחייב הוכחה חיצונית והיינו שהכסיפו פני הבצק. ומוכח מדבריו, שלולי הסימן החיצוני של "הכסיפו פניו" אין להחשיב את הבצק כמי שהחמיץ כלל. ועל פי הסבר זה ניתן להציע שמהותו של החימוץ הינו בסימני ולולי הסימנים אין מציאות של חימוץ¹⁹³ (או שלולי הסימן החיצוני עדין לא אירע התהליך הפנימי של החימוץ), וצ"ע.

יט. בגמ' בפסחים דף מ. אמר רב הונא שבצקות של נכרים אדם ממלא כרסו מהם. ופירש רש"י שם :

בצקות של נכרים - שמכיר בהן שלא החמיצו, שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו...

משמע, שאדם יכול לבוא לביתו של הנכרי וליטול משום בצקים ולאפות מהם מצות, למרות שלא ראה כמה זמן עמד הבצק. וזאת כיון שלא נראו על פני הבצק אף אחד מסימני החימוץ. משמע, שבלי סימני חימוץ, אין מציאות של חימוץ. ומכאן ראייה נוספת לסברא שסימני החימוץ אינם סימן חיצוני אלא מהותו של החימוץ. אולם אין זו ראייה מכרעת, כיון שיתכן שבצק שהחימוץ הינו תהליך פנימי שסימנו הוא הסידוק וכדו', וקצ"ע.

כ. אמנם ר"ח (על הדף) חלק על רש"י וכן ראשונים רבים בסוגיא. והרמב"ן בפסחים דף מ. כתב :

¹⁹² ונראה שהמשנ"ב בסימן תנ"ט ס"ק י"ט נקט כשיטה זו.
¹⁹³ ובמאירי בדף מה. כתב: "בצק החרש אטום ומשתנה מגונו ואין חימוץ ניכר בו. ר"ל, שלא היה שם סדק וכן שלא הכסיפו פניו לגמרי, אם יש כיוצא בו... אסור. ואם יש שם כיוצא בו ולא נשתנה אף זו מותרת... אלא שראוי לבעל נפש להזהיר בני ביתו למהר האפיה כמו שאפשר שלא כל העיסות שוות..."

ונראה שרש"י ז"ל מפרש בצקות של גוים שלשן לעצמו בביתו¹⁹⁴ ואדם ממלא כריסו מהן משום שמכיר בהן שלא החמיצו שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו.

וזה דבר קשה לנו, היאך לא נחוש לכליהן או שמא עירב בהן חמץ¹⁹⁵ ולא נשתהו עדיין שיהא בהן שיאור וסידוק.

ברם נראין דברי ר"ח ז"ל שפירש בצקות של גוים שלשן וערבן בפני ישראל וראה שכל מעשיו בהכשר אלא שלא היה שומר אותם בשעת לישה לשם מצה...

קושיותיו על רש"י הינם מחמת עירוב חמץ או הכלים. משמע, שאילו לא היו חששות אלו, היה מודה לשיטת רש"י. כלומר אף לשיטתו, ללא סימנים חיצוניים של חימוץ אין לחוש לחימוץ כלל.

ונראה שאף דברי הגרי"ז המובאים במועדים וזמנים חלק ג' סימן רס"ג יכולים להתבאר רק אם ננקוט שלולי סימנים חיצוניים אין לחוש לחימוץ:

ומפי מרן הגאון רבי יצחק זאב (הגרי"ז) סולווייצ'ג זצ"ל הגאב"ד דבריסק שמעתי שמפרש דבעצם יש סימנים ברורים להכיר אם הוא חמץ או מצה. והיינו דכקרני חגבים או בסידוק דוקא הוה חמץ גמור וכמבואר בפסחים (מח:). ובזמנם היו בקיאין היטב בסימנים¹⁹⁶. וא"כ בעצם לא צריכים אז שום שימור שניכר במצה גופא אם נתחמצה או לא.

וחדשה תורה"ק במצות 'ושמרתם' שלא לסמוך על סימנים רק לשמור בשעת טחינה לישה ואפייה גופא.

¹⁹⁴ כלומר, שהגוי לש בביתו והישראל לוקח ממנו.

¹⁹⁵ כגון שמרים או בצק אחר שכבר נסדק וכדו' ועירבו בבצק שעומד בפנינו.

¹⁹⁶ יל"ע מה הוא המקור לחלק בין זמנם לזמנינו?



והיינו להרבה פוסקים במצת מצוה דוקא אבל בשאר מצות אדם אוכל אפילו בציקות של נכרים בימי הפסח בלי שמירה שסומך על הסימנים וכמבואר ברש"י פסחים (מ.) אבל אין הכרח שמכח מצות 'ושמרתם' אזהרה מיוחדת בצורת השמירה דיסודה לידע שאין כאן חמץ מצד השמירה ולא מצד סימנים כמ"ש.

ומאידך הוסיף מרן זצ"ל שכל זה בעיקר החיוב. אבל במ"ע כלול כל שמירה במצות וכמה ששומר טפי משמירה מקצירה והלאה וכל פעולה ופעולה שאדם מחמיר ומדקדק שלא יבואו לידי חימוץ אינו הידור מצוה בעלמא וכמו אתרוג נאה וכדומה, רק קיום מ"ע שהתורה סתמה 'ושמרתם', וכל מה שעוסק ומדקדק בשמירה מקיים הזה מ"ע והמצות מהודרין טפ¹⁹⁷...

סיכום

כב. העולה מהאמור לעיל:

- סימני טהרה של בעלי חיים יש מקום לומר שהם סימן חיצוני (אות ט', יב) או סיבת ומהות ההיתר (אות י'-יא').
- מדין היוצא מהטמא נראה שסימן אינו סיבת ההיתר שהרי תורה התירה אף ללא סימנים (אות ג'), אולם אין זו ראייה חותכת (אות ח').
- מדברי תוס' בדין ביצי תרנגולת יש מקום לדייק שסימנים הינם סיבת ההיתר, אולם אין זו ראייה חותכת (אות ה' - ח').
- נחלקו פוסקים האם בדין "היוצא..." מדובר רק בהיתר אכילה או בקביעת סוג בעל החי (אות ה').
- לשיטת המהרי"ט סימני גדלות שנקבעו לגיל י"ב הינם קביעה שנשתנתה מדורות הראשונים לאחרונים (אות יב). ולדברי החת"ס בכיאר היראים, סימני דריסה יכולים להשתנות ולהשפיע על טהרת העוף. ויש לדון באם המהרי"ט

¹⁹⁷ בגמ' בחולין צג: נאמר דין "אומצא דאסמיק" ויש לעיין האם מדובר בסימן בלבד או במהות האיסור.

מודה לחת"ס וההיפך (אות יג- יד).

- לשיטת שבט הלוי קיים איסור לשנות סימני בעלי חיים (אות טו).
- אם ננקוט שסימנים הינם סיבת ההיתר אין מקום לדמות לסימני אבידה, אולם אם ננקוט שסימנים הינם סימן ובירור והוכחה להיתר, יש מקום לדמות לאבידה (אות טז-יז).
- יש מקום להסתפק האם סימני חימוץ הינם מהות החימוץ או רק סימן חימוץ לתהליך של החימוץ שעבר על העיסה (אות יח ואילך).



סימנים כנגד סימנים – סימנים כנגד עדים

הקדמה

א. קביעות שייכות של חפץ לאדם (אבידה, פקדון) הינה על ידי טביעות עין או סימנים שיכולים להינתן או על ידי עדים או על ידי בעל הדבר עצמו (המפקיד, המאבד). והגמ' בב"מ דף כז. הסתפקה האם סימנים דאורייתא או דרבנן.

בסימנים עצמם ישנם דרגות¹⁹⁸, ישנו סימן גרוע שאין לו שום משמעות כיון שהוא אינו יחודי וגם ידוע לכל, לעומתו סימן מובהק (ביותר) שמועיל מן התורה אף שאין פסוק מפורש לגביו¹⁹⁹ והוא מועיל כעדות העדים (עי"ש לעיל בפירוט, אמנם שיטת הראב"ד שסימן מובהק כמוהו כשאר סימנים ואין לו מעלה יתירה²⁰⁰), ואילו סימן בינוני, הוא הסימן לגביו הסתפקה הגמ' (ב"מ דף כז.) הוא הוא מועיל מהתורה או רק מדרבנן²⁰¹.

ב. כאשר מתעורר ספק, פעמים שניתן להכריע על ידי חזקה או רוב. ואף שחזקה ורוב, תוקפם מן התורה, רוב גובר על חזקה. ועדות גוברת על רוב. כלומר העובדה שהתורה סמכה על הוכחה, אינה מלמדת שכאשר יש התנגשות בין ההוכחות, אין הכרעה. אלא יש דרגות. רק במקרה בו יש ראיות סותרות באותה דרגה (כגון עדות מול עדות), אין אפשרות להכריע.

ומסתבר שאם יש הוכחה שמועילה מדרבנן, ולעומתה הוכחה שמועילה מן התורה, ההוכחה מהתורה תגבר על זו שמדרבנן (אא"כ רבנן יחזקו את תקנתם).

¹⁹⁸ עיין ליד ציון הערה 92.

¹⁹⁹ עיין ליד ציון הערה 91.

²⁰⁰ ליד ציון הערה 99 וקודם לכן בדברי הקצות.

²⁰¹ בפשטות, לא מצאנו סימן גרוע שמועיל, אולם מתוס' בשני מקומות מוכח שישנו סימן שהינו נחות מסימן בינוני, ולגבי השבת אבידה אינו מועיל, אבל הוא מועיל לגבי הכרת בשר שנתעלם מן העין – עיין לקמן עמ' 173.

סימנים וסימנים

ג. גמ' ב"מ דף כח. :

אמר רבא, אם תמצא לומר סימנין דאורייתא... סימנין וסימנין - יניח.

מדבריו עולה שאילו כנגד סימנים דרבנן היה סימן דאורייתא, הסימן מדאורייתא היא גובר ולכן אם נקוט שסימן 'בינוני' הוא מדרבנן ואילו סימן מובהק הוא מן התורה (עיין אות א'), סימן מובהק גובר והמאבד ישיב את האבידה לבעל הסימן המובהק.²⁰²

אמנם על פי השיטה שסימנים מועילים מן התורה, יש לעיין האם סימנים וסימנים יניח רק כאשר שניהם באותה דרגה (בינוני מול בינוני, מובהק מול מובהק) או כיון שסימן בינוני הינו מן התורה, אין לסימן מובהק עדיפות עליו, ולפיכך האבידה תישאר מונחת ביד המוצא. או שסימן מובהק עדיף אף במקרה זה²⁰³, ונחלקו ראשונים בדבר – וכדלקמן²⁰⁴.

ד. חידושי הרשב"א ב"מ דף כח. :

וסימנים וסימנים דקאמר יניח, דוקא בשוין... ואין צריך לומר סימן שאינו מובהק וסימן מובהק, דסימן מובהק כעדים דמי לגבי שאר סימנים...

וכן כתב בחידושי הריטב"א ב"מ דף כח. :

²⁰² וכ"כ בשטמ"ק ב"מ כח. : "סימנין וסימנין יניח... שאם לא היתה חזרת אבידה בסימן שאינו מובהק אלא מדרבנן... היינו נותנין אותה לאומר סימן מובהק".

²⁰³ עיין בדברי הראשונים ליד ציון הערה 91, ויתכן שתלוי בהגדרות שנאמרו שם.

²⁰⁴ נוכל להציע כמה אפשרויות. כגון, שסימן מובהק הינו בירור ואילו סימן בינוני הינו הנהגה ובירור גובר על הנהגה, או ששניהם באותה דרגה (שניהם בירור או שניהם סימן). או שסימן מובהק שלרוב פשוטו אינו כתוב בתורה, ודאי גובר על סימן בינוני שתורה היתה צריכה לכותבו או שלא יתכן שסימן שאינו כתוב בתורה גובר על הכתוב בתורה (אמנם עיין ש"ך חו"מ סימן רס"ז ס"ק ז'). או שסימן מובהק עדיף כיון שהוא טוב יותר ולאידך גיסא ניתן לומר שכיון שתורה השוותה בין הסימנים, גילתה תורה שאין להעדיף סימן זה על פני סימן אחר. סימן מובהק כמוהו העדים ואילו סימן בינוני הינו מדין רוב, ועדות גוברת על רוב ולאידך גיסא, שני סוגי הסימנים בגדרי רוב או בגדרי עדות.



וכל סימן מכוון יותר מתבירו - עדיף.

אמנם בשטמ"ק שם דעה חולקת:

סימנים וסימנים יניח... אם יבואו שני בני אדם, אחד יתן באבידה
סימן מובהק והשני סימן שאינו מובהק, לא אמרין תינתן לאומר
סימן מובהק, דכיון דחזינן מקראי החזרת אבידה בסימן שאינו
מובהק אשתכח דשקולים הן סימן מובהק וסימן שאינו מובהק ולא
יתן לא לזה ולא לזה.

ונראה לכאורה שממחלוקת זו נוכל גם להסיק למקרה בו שני עדים מעידים על פי
סימנים (בינונים, שמועילים מן התורה) שחפץ שייך לפלוני, ואילו כת עדים אחרת
מעידה על פי סימנים מובהקים, לשיטת השטמ"ק לא יתן לא לזה ולזה, ואילו
לשיטת הרשב"א והריטב"א, ינתן לבעל הסימנים המובהקים²⁰⁵. ולכל הדעות, עדים
מול סימנים - עדים גוברים, ועיין לקמן.

אמנם יש לעיין, על פי מסקנת רבא עצמו בחולין דף צה: - צו. שטביעות עין
(שאומר צורבא מרבנן - עיין ב"מ כג:) חזקה יותר מסימנים, האם המשמעות היא
שכאשר צורבא מרבנן יכיר את החפץ בטביעות עין וחבירו יכירו על ידי סימנים,
ינתן החפץ לצורבא מרבנן או שרק בכח עדות ממש לגבור על סימנים (ועיין אות
ה' לקמן)²⁰⁶.

ועוד יש לעיין האם הדין 'יניח' נאמר במקרה בו טענות הצדדים שוות (כל אחד מהם
טוען שהחפץ שלו) או שגם במקרה בו אחד הצדדים טוען שאכן היה של חברו, רק

²⁰⁵ ועיין לקמן ליד ציון הערה 233 ואילך במהות עדותם של עדי סימנים וטביעות עין.

²⁰⁶ בפשטות, כיון שרבא (אות ה') ביאר שרק עדות גוברת על סימנים, מוכח שטביעות עין אין בכוחה לגבור
על סימנים. אולם ניתן לדחות ראיה זו ולומר, שרבא לא דן על טביעות עין כיון שזה הוא דין מיוחד בצורבא
מרבנן, ואילו בסוגיתנו דן רבא על אנשים רגילים, וצ"ע.

שחבירו מכרה לו. האם כיון שאינו סותר את טענת חבירו (שהיתה שלו) ינתן לו החפץ או שכיון שהוא עצמו הודה שהיה של חבירו, ואין לו ראיה שהיתה שלו, הוא עצמו יגרום לכך שיד חבירו תיגבר, וצ"ע²⁰⁷.

סימנין ועדים ינתן לבעל העדים

ה. גמ' ב"מ דף כח. :

אמר רבא, אם תמצוי לומר סימנין דאורייתא (רש"י: רבואה נקט, דאפילו אמרינן דאורייתא אפילו הכי עדים עדיפי, כדמפרש ואזיל...) סימנין ועדים²⁰⁸, ינתן לבעל העדים²⁰⁹.

מפשט דברי רבא (לכאורה) נראה שמדובר בקביעה החלטית שעדים גוברים על

²⁰⁷ יתכן שהדבר תלוי בשאלה האם מוצא האבידה נחשב "מוחזק" עבור בעל האבידה (שלא ידוע מי הוא) ונמצא שאחר שהודה שהיתה של חבירו, חבירו מוחזק, וממילא אין להוציא ממנו, וינתן לחבירו אבל אם נקוט שהמוצא אינו ידו הארוכה של המאבד, והחפץ אינו מוגדר כ'מוחזק' ממילא אין חזקה בחפץ לאף אחד, והחפץ יהיה מונח, למרות ההודאה של אחד הצדדים שמעיקרא היתה של חבירו, וצ"ע. ועין אות טו.

²⁰⁸ יש לעיין האם 'בעל העדים' עצמו ג"כ יודע את הסימנים ואומר אותם ובנוסף מביא עדים (ולכן יש לו מעלה על פני חבירו שאמר את הסימנים ללא עדים) או שמדובר שהעדים מעידים לטובת חש"ו שאין להם טענה מפאת עצמם. אבל אם נקוט שמדובר באדם גדול שאינו יודע את סימני האבידה ורק העדים יודעים עבורו, לכאורה מתעורר חשד כיצד העדים יודעים טוב יותר ממנו, ובחידושי רבינו אפרים מרגנשבורג לב"מ כח. שנדפסו במוריה קל, שנה כד גליון א-ב', תמוז תשס"א (חידושים אלו נכתבו בכת"י של קונטרס הגרמות לרבינו אפרים שהו"ל בקובץ הדרום תשכ"ו ושוב הודפס בקובץ זכרון אהל ישעיהו) כתב: ותימא היאך הוא (=בעל העדים) אינו יודע מה שכנגדו יודע סימנין, אדרבא מסתבר שהיה ליתן לבעל סימנין ואפילו היו עדים אלו, הואיל ואינו יודע סימנין כלל כידוע שאינו שלו".

ונראה שזו גם כוונת הש"ך בסימן רס"ז ס"ק ו': "ואפשר דכיון דהאי לא ידע סימניה מוכחא מילתא דסהדי שיקרא נינהו אם לא שהוא בענין דלא ה"ל לידע וצ"ע" (ועיין לקמן ליד ציון הערה 229) ויתכן שמדובר באדם שיש לו רכוש רב שמנוהל על ידי עובדים, שהם מכירים את חפציו יותר ממנו. אולם אם אלו הם העדים יש לעיין האם הם אינם נוגעים בדבר וממילא אין להם תוקף של עדים. ועוד יתכן, שאדם יש לו מכונה וסימניה מוכרים רק לטכנאים שלצורך תיקונה מפרקים אותה, ולכן הם נותנים סימנים שהוא עצמו אינו מכיר אותם. ולשיטת הש"ך, במקרה בו הוא היה אמור לדעת את הסימנים ואינו יודע, יש לעיין האם לדינא אכן לא ינתן לו, וצ"ע. ועיין הערה 285.

ובקבא דקשייתא קושיא נ"ו הקשה, אם הבעלים אינו יודע סימנים, ודאי התייבאש וא"כ לא יועילו לו העדים. ועיין במהדורה שהו"ל בשנת תשנ"ט שם הובאו תירוצים רבים לקושייתו וכגון שהיו ידועים לו סימנים גרועים ולכן לא התייבאש או שבעל האבידה מכיר בטביעות עין רק שלא מאמינים לו וכ'. ועיין אצור מפרשי התלמוד לב"מ כח. עמ' יט הערה 38.

(ולגבי היכולת של פועלים/עובדים להעיד עבור המעביד, עיין ש"ך חו"מ סימן ד' ס"ק ג' לגבי דיינים, ואכמ"ל).
²⁰⁹ עיין לעיל ליד ציון הערה 103.



סימנים. כשם עדים גוברים על רוב וכדו'. אולם נראה שיש לעיין במספר נקודות כדי לעמוד על בירור דבריו של רבא, כגון:

- על סמך מה יודעים העדים שהחפץ של פלוני (טביעות עין, סימנים, ראו את הנפילה ואת המציאה על ידי המאבד) ?
- בפשטות רבא דן על סימנים "בינונים" שלגביהם הסתפקה הסוגיא האם הם מהתורה (עיין אות א')²¹⁰. ויש לעיין האם העדים גוברים על הסימנים אפילו אם מדובר בסימנים מובהקים (וגם תלוי על סמך מה יודעים העדים, כנ"ל).
- האם העדים יודעים לומר שהחפץ של פלוני וממנו נפל או שיודעים שהוא שלו ולא ראו את הנפילה, או שידעו שהיה שלו לפני זמן רב (כגון שהוא זה שארג את הבגד).
- טענות הצדדים - שני הצדדים טוענים שמהם נפל החפץ. אולם האם אחד מהם מודה לחבירו. כגון, שמודה שמעיקרא היה שלו חבירו והוא קנאה ממנו (וממילא יתכן שהעדים שיודעים שהיה בבעלות פלוני אינם סותרים את דברי בעל הסימנים שאומר שקנה ממנו וכדו').

לקמן (אות ח' ואילך) נעמוד על הנקודות הנ"ל, ותחילה נקדים את מחלוקת הר"ח והרא"ש.

מחלוקת ר"ח והרא"ש – על מה מעידים העדים

1. עדים המעידים שחפץ נפל מפלוני והם ראו שהמוצא הרימו והביאו אותו מיד לבית הדין, מסתבר שעדותם תתקבל אפילו אם אין להם טביעות עין או סימנים בגוף האבידה. כיון שהצורך בטב"ע או בסימנים הוא כאשר אין בירור שהחפץ היה של פלוני (והטב"ע או הסימנים יוכיחו), אולם אם ידוע במפורש למי שייך החפץ, אין צורך בטב"ע. ולכן במקרה זה בו העדים ראו את כל המאורע, הם יעידו ודבריהם יגברו על כל טענה שיוכל לטעון אדם אחר, אף שיש לו סימנים מובהקים והוא

²¹⁰ ולכן רבא הדגיש בדבריו "את"ל סימנין דאורייתא..." דהיינו הסימנים לגביהם מעיקרא היה ספק.

טוען שממנו נפל החפץ.

אמנם, מקרה זה פשוט בדינו ואינו מצוי (שיראו את הנפילה, את המוצא, ויביאו את המוצא מיד לבית דין, ויוכלו לומר שהחפץ לא והחלף וכדו'). והראשונים לא דנו בו, אף שדנו על עדי נפילה בפני עצמם (כלומר, שעדים באו ואמרו שהחפץ נפל מפלוני, ויודעים שהוא של פלוני על סמך טביעות עין או סימנים)²¹¹, וכדלקמן.

ז. פירוש הר"ח על ה"ח, ב"מ דף כח. :

אם אחד נתן סימניה וטען נפלה ממנו, ובא אחר והביא עדים כי ממנו נפל, תינתן לבעל העדים²¹².

כלומר, העדיפות של העדים נובעת מכך שהם מוסיפים לבית דין ידיעה שהחפץ נפל מפלוני ואף שגם בעל הסימנים טוען שממנו נפל, עדותם של עדים גוברת כנגד טענת בעל הדין.

ומדיוק דבריו נראה, שאם העדים העידו שהחפץ של פלוני אבל לא ראו את הנפילה, אין להם מעלה על פני בעל הסימנים, ובמקרה זה הדין הוא 'יניח' ביד המוצא (ועיין אות ט').

אולם הרא"ש בפסקיו בב"מ פרק ב' סימן י"ג חולק על הר"ח ואינו מחייב שהעדים יראו את הנפילה של האבידה מיד בעליה :

²¹¹ אמנם אם העדים היו מסוגלים בעצמם להשיב את האבידה, היתה חובה עליהם להרימה כדי לא לעבור על הלאו של "לא תוכל להתעלם" (דברים כ"ב ג'). ואם עברו ולא השיבו, לכאורה יש לדון על כשרותם לעדות, שהרי מי שעבר על לאו שיש בו מלקות הרי הוא רשע ופסול לעדות ואם אין חיוב מלקות, פסול מדרבנן (שו"ע ורמ"א, חו"מ סימן ל"ד סעיף ב'). ואדם נפסל לעדות אפילו ללא התראה, אם מדובר בעבירה מפורסמת שידוע שהיא עבירה (שם, סעיף כ"ד). ולפיכך, יש לבאר שהעדים היו ממרחק ולא יכלו להרים את האבידה בעצמם או שלא הספיקו ולקחה אחר או שהתעלמו ולא לקחו אבל אינם נפסלים לעדות כיון שאין זו עבירה מפורסמת, ואכמ"ל.

²¹² פסקי ריא"ז ב"מ פרק ב' אות ח': "זה נותן סימנים וזה נותן עדים שנפלה ממנו — נתן לזה שמביא עדים".



סימנים ועדים ינתן לבעל העדים, ואפילו סימן מובהק, דעדים עדיפי טפי כיון שמעידין שממנו נפל, ואפילו לא ראו הנפילה אלא מעידין ששלו היתה, מחזיקין ליה בחזקתו²¹³ ולא אמרינן שמכרו²¹⁴.

עדיפותם של העדים נובעת מכך שהם יוצרים 'מוחזקות' לאותו אדם שהם מעידים שהחפץ היה בידו. ובעל הסימנים (שאיך לו עדים שמעיקרא האבדה היתה שלו) נחשב המוציא מיד בעל העדים ואין בכוחו להוציא על פי סימניו. ואפילו אם הוא יטען שקנה את החפץ, טענתו לא תתקבל.

ונראה, שר"ח (שחלוק על הרא"ש) סובר שאין בכח העדים ליצור מוחזקות לטובת האדם שהעידו עבורו, שכיון שהחפץ נפל - איבד זה את חזקתו.

יתכן שיסוד מחלוקתם הוא בשאלה, האם החפץ בשעת היותו אצל המוצא הינו "מוחזק" ביד המוצא עבור המאבד (שלא ידוע מי הוא) ולכן הוצאה מידו המוצא כמורה כהוצאה מיד המוחזק או שהחפץ שבידו של המוצא אין לו גדר מוחזקות (שאיננו חזקתו בנפילה ועל המוצא קיימת מצוה להשיב אבל אין מוחזקות, וכ"ש כשיש סימנים לצד שכנגד). ומכאן, שיטת הרא"ש היא שמוחזקות לא בטלה והמוצא מוחזק והוא ידו הארוכה של בעל האבדה ולפיכך עדים שמעידים על המוחזקות שהיתה מעיקרא לבעל החפץ, ממשיכים את חזקתו הראשונה של בעל העדים ואינם צריכים לראות את הנפילה. ולעומתו הר"ח סובר שהמוחזקות בטלה בשעת הנפילה וממילא ללא עדי נפילה אין לעדים מעלה בסיסית על פי הסימנים שנותן בעל האבדה.

ולכאורה, בפקדון (ששנים טוענים שהפקדון שלהם, וזה נותן סימנים וזה מביא

²¹³ בביאור הגר"א לחו"מ סימן רס"ז ס"ק י"ח כתב: "ובזה צריכא למימר". ונראה שכוונתו היא, שאם העדים ראו את הנפילה ודאי שהם גוברים על פני בעל הסימנים ואין בכך שום חידוש. החידוש הוא שאף אם הם שלא ראו את הנפילה הם גוברים על פני בעל הסימנים (למרות שסימנים מועילים מן התורה). אמנם הגר"א מפרש את השו"ע, והשו"ע שם בסעיף ט' כתב: "מעידים שמכירים שהוא שלו", והשו"ע לא פירט על סמך מה הם "מכירים" ואם ננקוט שכוונתו היא שהם מכירים על סמך טביעות עין, אין זה חידוש כ"כ גדול – ועיין בפנים לקמן.

²¹⁴ ועיין הערה 226 לגבי טענות הצדדים.

עדים) כולם יודו שאין צורך בעדי מסירה, ואף עדים שידעו שהחפץ של פלוני גוברים, כיון שבפקדון לא היתה פעולה שמבטלת את המוחזקות, וקצ"ע.

מקור הידיעה של העדים ובעל הסימנים (טב"ע, סימן מובהק, סימן בינוני)

ח. במקרה בו העדים ראו את הנפילה (לשיטת ר"ח) או אפילו ללא נפילה לשיטת הרא"ש), העדים גוברים. אמנם נראה שיש לעיין האם בכל מקרה עדים גוברים על בעל הסימנים או שיש לחלק בין מקרים שונים וזאת על פי מקור הידיעות של העדים ושל בעל הסימנים – וכמפורט בטבלה לקמן²¹⁵:

	מקור הידיעה של העדים	מקור הידיעה של בעל הסימנים
א	טביעת עין	סימנים (מובהקים, בינוניים)
ב	סימן מובהק	סימן בינוני
ג	סימן מובהק	סימן מובהק
ד	סימן בינוני	סימן בינוני
ה	סימן בינוני	סימן מובהק

ברור הדבר שבאפשרות א', העדיפות של העדים ברורה, שהם עדים שתורה האמינה להם בכל מקום (ואינם נוגעים בדבר), ועוד שטביעות עין טובה יותר מסימנים ואפילו מובהקים (עיין אות א'). ועל פי ר"ח, יש להם גם מעלה שהם ראו את הנפילה והם נאמנים להעיד עליה, לעומת בעל הסימנים שאף שתורה סמכה על סימנים, טענתו שממנו נפל אין לה ביסוס ויתכן שהוא משקר והוא ידע את הסימנים כיון שראה אותם אצל חבריו, או החפץ היה אצלו בשכירות או הצליח לומר את הסימן כסומא בארובה²¹⁶, ואף שבמקרה רגיל תורה סמכה על סימנים, כאשר יש עדים

²¹⁵ בטבלה ובדיון לקמן לא התייחסנו למקרה של צורבא מרבנן (עיין ב"מ כג:) שמחזירים לו אבידה בטביעות עין, מה דינו מול עדים. וסתם אדם לא מחזירים לו אבידה בטביעות עין.

²¹⁶ עיין ליד ציון הערה 27.



כנגדו, נאמנותם גוברת, שהרי העדים מעידים ששיך לפלוני²¹⁷.

ואכן יש מהאחרונים שביארו שדברי רבא נאמרו רק במקרה בו העדים התבססו על טביעות עין, אבל אם העדים התבססו על עדים, אין להם עדיפות על פני בעל הסימנים²¹⁸.

על פי דברי האחרונים, נמצא שרבא לא חידש הלכה בהלכות סימנים. שהרי מעלת העדים היא היא רק מפאת טביעות העין שהם נאמנים בה (ואילו סתם אדם שאינו צורבא מרבנן אינו נאמן בה).

אולם, בפשט לשון הגמ' נראה שרבא בא לחדש הלכה במעלת העדים על פני סימנים (ולא במעלת מקור הראיות), ולכן מסתבר שמעלתם העדים תהיה במקום בו דרגת הראיות של הצדדים שווה. ואילו היה מדובר בשני מאבדים שכל אחד מהם היה נותן סימן שווה בדרגתו, היה דינו 'יניח' וכיון שמדובר בעדים - העדים גוברים (ועיין אות' י' האם האחרונים אמרו דבריהם אף לשיטת ר"ח).

ונראה, שהאחרונים לא חששו למה שנראה מפשט לשון הגמ'. וסברתם היא שכיון שתורה נתנה כח לבעל דבר לתת סימנים, הרי הוא כעדים לענין זה, וממילא מעלת העדים היא בכך שסומכים עליהם בטביעות עין – ועיין לקמן.

ט. חידושי הרשב"א ב"מ דף כח. :

²¹⁷ עיין הערה 219 בשם השטמ"ק.

²¹⁸ שו"ת שואל ומשיב מהדורה א' חלק א' סימן קמ"ו: "...וגם העדים המכחישים הסימן צ"ל דהם מעידים עפ"י טביעות עין, דט"ע עדיף מסימן דעפ"י סימן אינם נאמנים יותר מסימן מובהק וצ"ע...". (ויל"ע האם על פי שיטתו עדים שמעידים על סימן בינוני, עצם העובדה שהם עדים ולא בעל דבר, הסימן שלהם מוגדר "כמובהק" ? ונראה שלא לכך כוונתו, אלא כוונתו היא שכיון שהם מסתמכים על סימנים, כוחם לא יהיה יותר מסימנים ואפילו בסימן מובהק). ובשו"ת פרי יצחק ח"ב סימן נ"ו (דף סו) כתב: גמ' מפורשת הוא בב"מ דף כ"ח אמר רבא כו' סימנין ועדים ינתן לבעל העדים וע"כ מיירי שהעדים מכירין בטביעות עין, דדוחק לומר דמיירי בעדי נפילה שראו החפץ שנפל מיד הבעלים ושהמוצא זה הגביה אותה...". ובאור ירוחם (הרב ירוחם ורהפטיג, סימן ב' דף ו' (וכ"כ בדברי ירוחם עדות סימן פ"ה ד"ה "השתא"): סימנין ועדים קיימ'ל דעדים נאמנים משום דטביעת עין עדיפא מסימנין).

ומיהו סימנים ואפילו מובהקים ועדים - ינתן לבעל העדים, דעדים
עדיפי²¹⁹.

מדברי הרשב"א לכאורה מוכח שבכל מקרה יד העדים גוברת אפילו אם בעל
הסימנים אומר סימנים מובהקים (בכל האפשרויות שבטבלה שבאות ח').

אולם יש מקום לומר, שדברי הרשב"א מוסבים על מקרה בו העדים מתבססים על
טביעות עין או על סימנים מובהקים. והיה מקום לומר שכיון שהעדים מתבססים על
סימנים מובהקים ובעל הסימנים נותן סימנים מובהקים, הדין הוא 'יניח' (כמו
בסימנים וסימנים – עיין אות ד'), ומחדש הרשב"א שיד העדים גוברת ולא נאמר
ש'יניח'. אבל אם העדים מעידים על סמך סימנים בינונים ובעל הסימנים נותן סימנים
מובהקים, יש מקום לומר שאף הרשב"א יודה שידו של בעל הסימנים תגבר, וצ"ע.

י. האפשרות שבאות ב' (בטבלה שבאות ח') דומה למקרה שבאפשרות א', אולם
"הפער" בין הצדדים קטן יותר. וכנ"ל (באות ד') נחלקו ראשונים האם יש מעלה
לבעל הסימנים המובהקים על פני בעל הסימנים הבינונים. ואם ננקוט כראשונים
הסוברים שיש עדיפות לבעל הסימנים המובהקים, ודאי שהוא זה שזכה באבידה.
אבל אם ננקוט כראשונים הסוברים שאין מעלה לבעל הסימנים המובהקים, יש מקום
לומר שכאן תבוא לידי ביטוי מעלתם של העדים (וכ"ש לשיטת ר"ח שהם מעידים
על נפילה) על פני הסימנים ובעל העדים יזכה.

אולם על פי האחרונים שבאות ח' שאין לעדים מעלה בשעה שהם מסתמכים על
סימנים. רק אם ננקוט כראשונים הסוברים שיש מעלה לסימנים מובהקים על פני
סימנים בינוניים (עיין אות ד'), יזכה בעל העדים, אבל אם לא ננקוט כשיטתם, הדין
יהיה 'יניח'.

אמנם, יתכן שהאחרונים לא אמרו את דבריהם על פי שיטת ר"ח שמחייב עדי נפילה,

²¹⁹ אמנם אין הכרח שדברי הרשב"א הינם בדוקא על פי שיטת ר"ח שמדובר בעדי נפילה. ובשטמ"ק בך כח.
כתב: "סימנים ועדים, ואע"ג דהוו סימנים דאורייתא אפ"ה עדים עדיפי דאפשר מתחילה היתה של בעל
הסימנים [ומכרה] ועכשיו מכר וראוה עדים בידו כמה פעמים".



ולשיטתו כיון שהעדים ראו גם את הנפילה, והם אומרים סימנים מובהקים, ידם תגבר.

יא. האפשרויות שבאות ג'-ד' (בטבלה שבאות ח'), שבהם ראיות בעל הסימנים ובעל העדים שוות, מסתבר שבהם הדין הוא 'יניח' לשיטת הרא"ש, אא"כ נאמר שדברי הרשב"א שמעלת העדים נאמרה (דוקא) במקרה זה (וזה היא כוונת הרשב"א באות ט').

ולשיטת ר"ח, שלבעל העדים יש עדות לטובתו שממנו נפל, הוא יזכה באכידה. אולם על פי האמור לעיל י', יש מקום לומר שאם לעדים אין עדיפות בסוג הראיה, ידם לא תגבר, והדין יהיה 'יניח', וצ"ע.

יב. באפשרות שבאות ה' (בטבלה שבאות ח'), יש לבעל הסימנים עדיפות על פני העדים, שהוא בא בסימן מובהק והם מעידים מכח סימן בינוני. אמנם, אם ננקוט כשיטות הסוברות שתורה סמכה על סימנים בינוניים ואין חילוק בינם לבין סימנים מובהקים (עיין במחלוקת באות ד'), נמצא שמקרה זה הינו כמו מקרה שבו לשני הצדדים יש ראיות שווה, וכנ"ל אות יא (ביחס למקרים ג'-ד' שבטבלה).

אבל אם ננקוט שמי שיש לו סימן טוב יותר גובר, יש מקום לומר שבמקרה זה בעל הסימנים יגבר על העדים וינתן לו. ושמא כיון שסוף סוף מדובר בעדים מול בעל דבר, מידי ספק לא יצאנו (וכ"ש לר"ח שמדובר בעדי נפילה), ו'יניח' ביד המוצא²²⁰, וצ"ע.

יג. כנ"ל, לשיטת ר"ח מעלתם של העדים היא בכך שהם מעידים אף על הנפילה. ולשיטתו, במקרה בו הם לא יעידו על הנפילה אין להם מעלה על פני בעל הסימנים.

אמנם, נראה שבאפשרות א' (בטבלה שבאות ח') העדים יגברו כיון שטביעת עין

²²⁰ עיין חכמת שלמה בסוגייתנו שכך דייק משיטת רש"י בסוגייתנו, אמנם הש"ך בסימן רס"ז ס"ק ז' דחה הבנה זו בשיטת רש"י.

טובה מסימנים (ולא מפני שמדובר בעדים),

ולעומת זאת במקרים בהם העדים מעידים על סמך סימנים מובהקים ובעל הסימנים אומר סימנים, אין מעלה לעדים על פני בעל הסימנים. ולפיכך באפשרות ב' (בטבלה שבאות ד'), רק אם ננקוט שיש לסימנים מובהקים מעלה על פני סימנים בינונים, ידו של בעל העדים תיגבר (ועיין אות י'). ואם ננקוט שאין מעלה לעדים שנותנים סימנים מובהקים על פני בעל הסימנים הבינוניים, מקרה זה זהה למקרים שבאות ג'-ד' (שבטבלה שבאות ד' ולעיל אות יא), והדין יהיה יניח. ואילו באפשרות ה' (שבטבלה שבאות ד'), שבעל הסימנים אמר סימנים מובהקים ואילו בעדים אמרו סימנים בינונים, אם ננקוט שסימן מובהק עדיף מסימן בינוני, בעל הסימנים יגבר על בעל העדים (ועיין אות יב).

יד. לאור הנ"ל יש לנסות ולבאר באילו מקרים תבוא לידי ביטוי מחלוקתם של הר"ח והרא"ש (האם העדים מעידים גם על הנפילה [ר"ח] או שמעידים רק על היות החפץ שייך לפלוני [הרא"ש]).

ברור הדבר שבמקרה העדים מעידים על פי טביעות עין (אפשרות א' בטבלה שבאות ח'), העדים גוברים אפילו לא העידו על נפילה, הן לר"ח והן לרא"ש (לעיל אות ח'), והם ודאי לא נחלקו במקרה זה.

במקרה בו עדים מעידים על פי סימנים מובהקים ובעל הסימנים נתן סימן בינוני (אפשרות ב' בטבלה שבאות ח'), יש מקום לומר שלשיטת ר"ח העדים יגברו כיון שהם מעידים על נפילה ג"כ. ויתכן שגם הרא"ש יודה לשיטתו במקרה זה. אבל אם אין עדי נפילה, מעלת העדים היא בסימן המובהק, ויתכן לומר שבמקרה אף ר"ח יאמר שניתן לבעל העדים עקב מעלת הסימנים או שכיון שאין מעלה לסימן מובהק על פני סימן שאינו מובהק (עיין מחלוקת הראשונים באות ד'), הדין הוא 'יניח', ולכן יש מקום לומר שלא נחלקו הרא"ש והר"ח במקרה זה – ועיין אות י'.

במקרים בהם סימני בעל האבידה וסימני העדים זהים (אות ג'-ד' בטבלה שבאות ח'). אם ישנם עדי נפילה, יתכן שר"ח והרא"ש יסכימו שינתן לבעל העדים. ומחלוקתם



תבוא לידי ביטוי כשלא יהיו עדי נפילה שלרא"ש ינתן לבעל העדים ולר"ח 'יניח' – אמנם עיין לעיל באות יא.

ובמקרה בו בעל הסימנים נתן סימן מובהק והעדים העידו על סימן שאינו מובהק (אפשרות ה' בטבלה שבאות ח') ונגזקט כשיטת הראשונים שמי שיש לו סימן מובהק יותר גובר (עיין אות ד'), אם יש עדי נפילה יתכן ש'יניח' הן לרא"ש והן לר"ח. ואם אין עדי נפילה, יתכן לומר שינתן לבעל הסימנים או 'יניח' – ועיין אות יב.

ולדברינו, המקרה בו מסתבר ביותר להעמיד את מחלוקת של ר"ח והרא"ש הוא במקרה בו אין עדי נפילה ודרגות הסימנים של העדים ובעל הסימנים זהה, ולר"ח הדין 'יניח' ולרא"ש ינתן לבעל העדים.

טו. אמנם, היה מקום להציע שכלל אין מחלוקת בין ר"ח לבין הרא"ש. כיון שהר"ח שחייב עדי נפילה, נקט שרבא דן על מקרה בו איכות הסימנים של העדים ובעל האבירה זהים (אות ג-ד' בטבלה שבאות ח'), ובמקרה זו מודה הרא"ש לשיטת ר"ח.

ואילו הרא"ש שלא חייב עדי נפילה, סבר שרבא דיבר על מקרה בו העדים מעידים על סמך טביעות עין ובעל הסימנים נתן סימן (מובהק או בינוני) או שרבא דן על מקרה בו העדים נתנו סימן מובהק ובעל הסימנים אמר סימן בינוני, שבמקרים אלו שיש עדיפות בראיות, העדים גוברים אף ללא עדי נפילה (ועיין אות ח', י'), וצ"ע.

טענות הצדדים

טז. בכל האמור לעיל, לא דנו מה הם טענות הצדדים. ברור הדבר שכל אחד מהם אומר שנפל ממנו. אולם יש לעיין מה הוא טוען ביחס לעובדה שבעל דינו יודע את סימניו. יתכן שכל אחד מהם אומר 'שלי היתה מעולם' והצד שכנגד משקר ומעולם לא היתה שלו. אולם יתכן שאחד הצדדים מודה שמעיקרא היתה של חברו (ולכן הוא יודע את סימניה) אלא שחבירו מכרה לו.

הרא"ש (לעיל אות ז'), כתב שהעדים לא ראו את הנפילה ואע"פ יש להם מעלה על פני בעל הסימנים "ולא אמרינן שמכרו". ובביאור דבריו כתב בדברות משה בב"מ חלק א' סימן ל"א הערה מ"ז²²¹:

...והשמיענו רבא שנותן לראובן²²² שהיתה ודאי שלו כהעדאת העדים. לא מבעיא כשלא אמר²²³ שלקח מראובן או ממי שלקח מראובן אלא אומר שמעולם היתה שלו שאינו נאמן שלא שייך שנימא אן שלקח מראובן דהרי הוא כדין האומר לא לויתי שכאומר לא פרעתי דמי והוא כמכחיש העדים.

אלא אף אם אמר²²⁴ שלקח מראובן נמי אינו יכול להוציא מראובן דאחרי שידוע שהיתה של ראובן הוא כמוציא מיד ראובן שאין מוציאין בסימנין ממוחזק ומן חזקת מרא קמא וזהו חדוש גדול שמשמיענו רבא²²⁵...

כלומר, היה מקום לומר שטענת האומר 'קניתי' תגבר כיון שבטענתו אינו סותר את דברי העדים, אולם המסקנה היא שאין כח בטענה זו לגבור על העדים²²⁶.

והיה מקום לומר שטענת 'קניתי' מעולה מטענת 'שלי היתה מעולם'. אולם הרא"ש (על פי הדברות משה) דוחה טענה זו.

²²¹ עי"ש שכתב את דבריו וסיים "ועיין ברא"ש שמפורש כן". אמנם הרא"ש דן על מקרה בו בית דין היו טוענים שקנה, ואלו הדברות משה דן על מקרה בו טענה זו ניטענה בפועל – וכדלקמן (וקצ"ע).

²²² בעל העדים.

²²³ "כשלא אמר" – פירוש כשלא אמר שמעון בעל הסימנים שלקח מראובן (בעל העדים).

²²⁴ "אם אמר" – אם שמעון בעל הסימנים אמר...

²²⁵ החידוש הוא, שלמרות שעתה ברור שראובן אינו מוחזק, שהרי האבידה ביד המוצא. וכנגד הטענה שהמוצא מחזיק בחפץ של ראובן, שמעון מביא סימנים, ואע"פ כן ראובן נשאר במוחזקתו – ועיין לקמן אות טו. נראה, שהדברות משה נוקט שמוצא האבידה הוא ידו הארוכה של בעל האבידה, ובעל האבידה ממשיך להיות מוחזק בה. אבל אם היינו נוקטים שבעל האבידה איננו "מוחזק" עבור אף אחד, בשעה שנפל ממנו החפץ איתרע חזקתו, וממילא יש מקום לומר שטענת שמעון שקנה, תתקבל. אולם הדברות משה דוחה סברא זו במפורש.

²²⁶ עיין חידושי רעק"א בב"מ כח. (ובדו"ח), שהסתפק האם דברי הרא"ש נאמרו גם כאשר העדים אינם מעידים שהחפץ של פלוני אלא מעידים שאותו פלוני ארג את הבגד. ובחידושי ר' שמואל לב"ב כח. (אות רצ"ד) ביאר שספיקו של רעק"א הוא במקרה שבעל הסימנים מודה שהיה של הראשון (שארגו) והוא קנה ממנו. ואמנם עיין בחלקת יואב אבהע"ז סימן ט"ו (דף עה:) מדפי הספר שכתב ההיפך, והיינו שהרא"ש דן במקרה בו בעל העדים מודה שמעיקרא היה של בעל הסימנים רק הוא קנה ממנו, ואז יש עדיפות לבעל העדים, עי"ש.



אמנם, לכאורה יש מקום לומר ההיפך, שטענת 'קניתי' מחלישה את כח הטוען, שהרי הוא עצמו מודה שמעיקרא היתה של חבריו ונמצא שמודה לו, משא"כ במקרה בו כל אחד מהם טוען 'שלי היתה מעולם' שאין אחד המודה לחבריו, וצ"ע.

פסק השו"ע ספקו של הש"ך להעדיף את הסימנים על פני העדים

טז. שו"ע חו"מ סימן רס"ז סעיף ט':

נתן האחד סימנים (ש"ך ס"ק ז': אפילו מובהקים ביותר²²⁷) והשני הביא עדים, יתן לבעל העדים, אפילו אין מעידים שנפל ממנו אלא שמעידים שמכירים שהוא שלו.

השו"ע הכריע כשיטת הרא"ש שמעלת העדים היא אף ללא עדי נפילה (אות ו'). אולם לא פירט על מה מתבססים העדים (טב"ע, סימנים או סימנים מובהקים) וכן לא התייחס לטענות הצדדים (אות טז), וצ"ע.

ובסעיף ח' כתב הרמ"א:

הביא זה עדים וזה עדים וסימנים, סימנים במקום עדים לאו כלום הוא, ויהא מונח (ריש הגהות מרדכי דב"מ)²²⁸.

ובנתיבות בחידושים ס"ק ג' כתב:

²²⁷ כ"כ בשם הרא"ש. וכתב שדיוק המהרש"ל בחכמת שלמה מרש"י, שעדים אינם גוברים על עדים מובהקים אינה נראית, עי"ש.
²²⁸ עיין ש"ך ס"ק ו'.

זה עדים וזה עדים וסימנים. והש"ך (סק"ו) הניח בצ"ע דע"י הסימנים
[מוכחא מילתא] דהנך עדים שקר ניהו²²⁹. ועיין ביאורים [סק"ב]
דהעיקר כדברי הר"ב²³⁰.

הנתיבות לא ביאר מה הם צדדי המחלוקת. הרמ"א נימק את דבריו בכך שאין
משמעות לסימנים במקום עדים, כלומר למרות שלאחד הצדדים יש ראייה נוספת
על פני חבירו, העדים שכנגדו מבטלים את ראייתו ואין לה משמעות. ומדברי
הרמ"א מוכח שזו הלכה כללית בדיני עדות. ויש לעיין מה היא שיטת הדעה
החולקת.

עוד יש לבאר על מה הסתמכו העדים. אם ננקוט שהעדים מסתמכים על הטענה
שראו שהחפץ נפל מפלוני (ללא סימנים או טביעות עין) ואילו בעל הסימנים טוען
שמדובר בחפץ שלו, יתכן לומר שהסימנים מוכיחים שהעדים שקרנים כספקו של
הש"ך.

יתכן להציע שעל פי השיטות (לקמן) שעדות הנובעת מסימנים או מטביעות עין
אינה בגדרי עדות מוחלטת כיון שהיא נסמכת על חכמה ולא רק על ידיעה²³¹ ולכן
יש לה גדרים שונים משאר עדויות, ממילא יש מקום לומר שאם העדויות של שני
הצדדים לא מתקבלות, יועילו הסימנים שאין לפסול את עדות העדים מכח 'חכמת'
העדים שכנגדם. אמנם הרמ"א חולק וסובר שגם במקרה זה הסימנים לא יועילו
כיון שמול עדים אין משמעות לסימנים.

סיכום

יז. העולה מהאמור לעיל:

²²⁹ לשון הש"ך בחו"מ סימן רס"ז ס"ק ו': "ואפשר דכיון דהאי לא ידע סימניה (פירוש מי שהביא את העדים)
מוכחא מילתא דסהדי שיקרא ניהו, אם לא שהוא בענין דלא ה"ל לידע וצ"ע". ועיין הערה 208.

²³⁰ כשם שבמקרה בו שתי כתות עדים מכחישות זו את זו, לא מועיל מיגו של אחד הצדדים, ע"ש.

²³¹ עיין ליד ציון הערה 250.



- נחלקו ראשונים האם למ"ד סימנים (בינונים) דאורייתא, סימן מובהק גובר עליו או ששניהם שווים (אות ד').
- 'סימנין ועדים ינתן לבעל העדים', אולם יש מקום לדון על איזו מציאות מדובר (אות ה').
- לשיטת הר"ח מעלת העדים היא רק כאשר הם מעידים שראו את הנפילה מהמאבד, ואילו לשיטת הרא"ש מעלת העדים הינה גם ללא עדי נפילה (אות ו').
- המקרה שמסתבר ביותר להעמיד בו את מחלוקת ר"ח והרא"ש הינו כאשר לשני הצדדים יש סימנים באותה רמה (אות יד) אף שיש אפשרות להעמיד שאין ביניהם מחלוקת (אות טו).
- הרשב"א כתב שעדים עדיפים על סימנים, אולם לא ביאר על מה מבססים העדים את דבריהם (אות ט').
- יש מהאחרונים שנקטו שמעלת העדים היא רק כאשר הם מעידים על סמך טביעות עין (אות ח').
- עדים שמעידים על סמך טביעות עין מסתבר שלעולם יגברו על בעל הסימנים (אות ח').
- עדים המעידים על סמך סימן מובהק ובעל הסימנים נתן סימן בינוני, אין הכרעה ברורה האם העדים גוברים על בעל הסימנים או 'יניח' (אות י').
- עדים המעידים על סמך סימן הזהה באיכותו לסימן של בעל האבירה, אין הכרעה האם ינתן לבעל העדים או יניח.
- עדים הנותנים סימן בינוני ובעל הסימנים נתן סימן מובהק, יתכן שידו תגבר (אות יב).
- יש מקום להסתפק האם טענת 'קניתי' מהווה יתרון על פני טענת 'שלי היתה מעולם' (אות טז).

העידו ע"פ סימנים ונדרחו – האם נפסלו לעדות

פסולי עדות מחמת שקר / תרי כמאה ומאה כתרי בעדות, אומדנא וגילוי מילתא

א. רשע פסול לעדות. ורשע הוא אדם שעבר עבירה שחייבי עליה מלקות וכ"ש אם עבר עבירה שחייב עליה מיתת בית דין (שו"ע חו"מ סימן ל"ד סעיף ב'), ואם עבר על עבירה שאין בה חיוב מלקות פסול מדרבנן (רמ"א, שם). ואם עבר עבירה מדרבנן פסול מדרבנן ויש אומרים רק אם מדובר בעבירה דרבנן שיש בה חימוד ממון (שו"ע ורמ"א שם, סעיף ג').

עדים שהוזמו פסולים לעדות (שו"ע שם, סעיף ח'). וכאשר יש הכחשה בין שתי כתות עדים ואי אפשר להכריע ביניהם, עדות שתיהן אינה מתקבלת ואפילו אם כת אחת היא של מאה עדים והשניה בת שני עדים בלבד, אין עדיפות לכת בעלת המאה עדים שכלל הוא בהלכות עדות ש"תרי כמאה ומאה כתרי²³² (משנה מכות ה, גמ' שבועות דף מב., שו"ע חו"מ סימן ע"א סעיף א', ועוד – ולקמן אות ה').

אמנם, כיון שלא הוכח איזו כת לא דיברה אמת, כל כת יכולה לבוא ולהעיד בפני עצמה אבל אין לקבל עדות של עד מכת זו ועד מכת זו, כיון שודאי שאחד מהם שקרן (שו"ע חו"מ סימן ל' סעיף ז').

ב. קיימים מקרים בהם עדות יכולה להתקבל למרות שודאי שאחד העדים אמר שקר, זאת כיון שהשקר נחשב כ'טעות' שסביר לטעות בה. כגון, שעד אחד אמר שהמקרה אירע בשעה שלש (שלש שעות אחר הזריחה) ועד אחד אמר שהעדות היתה בשעה ארבע ועדותם מתקבלת כיון שמצוי לטעות טעות שכזו (עיין רמב"ם פרק ב' ארבע ועדותם מתקבלת כיון שמצוי לטעות טעות שכזו).

²³² וכיון שתרי כמאה, יכול אדם לומר 'קים לי' ובלבד ששני פוסקים יהיו כשיטתו – תוספת יוה"כ יומא דף פג., עי"ש.



מהלכות עדות הלכה ה')²³³ וזאת למרות שידיעת השעה היא מעיקר העדות (רמב"ם, פרק א' מהלכות עדות הלכה ה').

ד. הכחשה נוספת בין עדים שאינה פוסלת את העדות היא כאשר הם מכחישים זה את זה בבדיקות שאין עיקר העדות תלוי בה (סמ"ע חו"מ סימן ל' ס"ק י וסימן ל"א ס"ק א'), כגון שאחד אומר שהמנה של ההלואה היה שחור (שהושחר מחמת יושנו) והשני אומר שהמנה היה לבן, אין עדותם נפסל מחמת כך. ומסתבר, שאם יבואו שתי כתות עדים והאחת תאמר שהלואה היתה במנה שחור והשניה תאמר שההלואה היתה במנה לבן, אין זו הכחשה ועדות שניהם יכולה להתקבל, כיון שעשויים לטעות בכך.

ה. למרות שבדיני עדות "תרי כמאה וכמאה כתרי" (עיין אות א'), באומדנא הולכים אחד רוב דעות. ולכן אם יש צורך לשום שומא ילכו אחר רוב דעות (יומא פג. ורש"י שם ועיין סוטה לב.)²³⁴. וכן במקום בו לא נדרשת עדות ממש אלא סומכים על גילוי מילתא²³⁵, יש משמעות לרוב ולא אומרים שתרי כמאה ומאה כתרי²³⁶. ומסתבר שאם לא תתקבל דעת אחד הצדדים (בשומא או בגילוי מילתא) אין לפסול את בעלי הדעה הדחוייה, כיון שרק עדי שקר פסולים ואלו לא נכללו בגדרי עדות.

²³³ ולכן מסתבר שאם שני עדים יעידו על מעשה שהיה בשעה שלש ושני עדים אחרים יעידו שהיה בשעה ארבע, אין הכחשה ביניהם, כיון שתיתכן שתהיה טעות בשעה. ואם עדים העידו על מעשה שהיה בשעה שלש, ובאו עדים אחרים והזימו אותם שבשעה שלש היו עימם במקום אחר, יל"ע האם יוכלו המזומים לומר שאכן היו עימם אבל הדבר היה שעה מאוחר יותר והמזומים טעו בשעה ולכן אין כאן הזמה כלל, וצ"ע..
²³⁴ עיין לקמן אות יד.

²³⁵ עיין א"ת בערכו. שגילוי מילתא הוא במקום בו הדיון אינו על השאלה ההלכתית המדוברת אלא על עובדה שבגינה יוכלו לדון על השאלה ההלכתית, או שזה מסוג הדברים הראויים להתברר ומעין מילתא דעבידא לאיגלויי.

²³⁶ עיין מהרי"ק סימן קע"א שכתב (לגבי השאלה האם במקום מסויים חוששים לסבלונות ואומרים שהאשה מקודשת כיון שקיבלה סבלונות) שאם נחקרה עדות בבית דין, קיים הכלל של "תרי כמאה" אבל אם לא באו בתורת עדות, יש משמעות לרוב. ועיין אות ז- ח' לקמן.
וע"ע תוס' כתובות דף כב. ד"ה "תרי", תוס' יבמות דף פח. ד"ה "אתא" (לגבי בירור עובדתי האם פלוני הוא עבד או כשר).

וברמ"א חו"מ סימן ל"ז סעיף כ"ב כתב שבעדות של בני העיר שמעיקרא הם פסולים להעיד על עניני העיר כיון שהם נוגעים בעדות, אם המנהג לקבלם לעדות ניתן ג"כ לדון שתרי אינם כמאה אלא ללכת אחר הרוב.

הספק בעדות על פי סימנים

ו. על פי האמור לעיל נמצא שלא כל 'שקר' פוסל את העדות ופעמים השקר הינו טעות שיכולה להתקבל ואינה פוסלת את העדות וממילא לא תהיה הכחשה או הזמה על פי טעות זו.

ומכאן יש לעיין האם כאשר ישנה סתירה ובית דין קיבל דעת אחד הצדדים, האם הצד שכנגד יפסל לעדות, כגון²³⁷:

- כת אחת של עדים אומרת סימן בינוני²³⁸, וכת אחת אומרת סימן מובהק. על פי השיטה שסימן מובהק גובר. האם הכת שנתנה סימן בינוני, נחשבת מעתה כת של שקרנים שאין לקבלה יותר לעדות.
- כנ"ל, כת אחד נותנת סימנים וכת שכנגדה מעידה על פי טביעות עין (שינתן למי שהביא כת זו), האם הכת שנתנה סימנים נפסלת לעדות.
- שני בעלי דין שאחד נתן סימן מובהק וחבירו סימן בינוני. על פי השיטה שבעל הסימן המובהק גובר, האם שכנגדו נפסל לעדות.
- נתן האחד סימנים וכנגדו עדים, שהדין הוא שעדים גוברים האם בעל הסימנים, נפסל לעדות²³⁹.

ז. לכאורה היה מקום לפשוט את הספק על פי השאלה האם חולשתם של סימנים נובעת מחשש שקר או מחשש טעות²⁴⁰. אם מדובר בשקר יש לפסול את מי שסימנו נדחה, אבל אם מדובר בטעות שמא ניתן לומר שטעות שכזו אינה פוסלת לעדות, או שמא זו טעות שאסור לטעות בה ופוסלת לעדות. ועיין בדיון לקמן ובמסקנה באות יד.

²³⁷ עיין בפרק הקודם לגבי מקור ההכרעות במקרים דלקמן.

²³⁸ שבגמ' בב"מ דף כז. התעורר ספק האם סימן זה מועיל מן התורה או מדרבנן.

²³⁹ עיין לקמן אות יד שם נפשט הספק.

²⁴⁰ עיין ליד ציון הערה 26.



הליכה על פי רוב בטב"ע וסימנים / עדות על פי טביעות עין או סימנים שלא נתקבלה

ח. לעיל (אות ה') התבאר שפעמים עדות אינה מוגדרת כעדות אלא כ'גילוי מילתא'. ויש לעיין האם נוכל להגדיר עדות על סימנים 'כגילוי מילתא' וממילא לא נאמר הכלל של 'תרי כמאה ומאה כתרי' והדעה שדבריה לא התקבלו לא תיפסל לעדות. האחרונים ציינו לדברי המהרי"ק בסימן קע"א שמדבריו עולה חילוק מעין זה כאשר הוא דן על מקום שיש לגביו ידיעות סותרות האם במקום זה חוששים שסבלונות מהווים ראיה לקידושי אשה:

גם מ"ש דתרי כמאה וכו', גם זה הוי הבל, ודאי כשנחקרה עדותם בבית דין או כשנתקבל בבית דין מהני תרי כמאה, דסוף סוף עדות איכא, אבל כי לא אתא בתורת עדות, אלא גילוי מילתא בעלמא, סברא הוא להאמין יותר המרובים מהמועטים²⁴¹ דכל היכא שאין עדות ממש²⁴², הולך אחר רוב דעות²⁴³.

המהרי"ק לא ביאר מתי עדים נחשבים כמי שבאים להעיד בתורת עדות ומתי הם נחשבים כמי שבאו לגילוי מילתא בעלמא. ובביאור דבריו כתב בשו"ת צמח צדק (חב"ד) אבהע"ז סימן רצ"ה אות ב':

ומשמע דמיירי שאותן המעידים שחוששין שם לסבלונות לא נחקר עדותם בבי"ד כלל דאז אין ע"ז תורת עדות. וכיון שכן בכה"ג אזלינן בתר רוב דיעות כמו גבי פסולי עדות²⁴⁴ כו' ע"ש. אבל אילו נחקרה עדותם בבי"ד י"ל דאמרין ע"ז תרי כמאה.

²⁴¹ עיין יבמות דף קיז: שבעדות אשה להתירה מעגינותה שנאמנים גם פסולי עדות, הולכים אחר רוב דעות. ע"ש בפרטי הדין.

²⁴² האם הרוב גובר גם כאשר מולו עומדים שני עדים שהעידו עדות רגילה בבית דין, או שרק כנגד "גילוי מילתא אחר נוכל ללכת אחר הרוב, ועיין לקמן בדברי החת"ס ומשנת יעקב שכתבו במפורש שהמרובים גוברים על שני עדים. ונראה שטעם הדבר הוא שבדבר שמעיקרא אין בו דין 'עדות' אלא דין גילוי ובירור אין בהכרח מעלה לשני עדים כשרים על פני הוכחה אחרת (עיין בסוגיא ביבמות קיז:; ובח"מ סימן י"ז ס"ק ע"ח שבעדות אשה אחר שקיבלו קרוב, אין סיבה לחקור גם עד כשר).

²⁴³ והו"ד בקצרה בש"ך חו"מ סימן מ"ו ס"ק ס"ו.

²⁴⁴ עיין יבמות קיז:; שבמקום בו מקבלים פסולי עדות להעיד, הרוב קובע.

הצמח צדק אינו מבאר מדוע בית דין אינו חוקר את המעידים כמו שאר עדים ומקבל את דבריהם כ"גילוי מילתא" שבו יש ללכת אחר רוב. ומכל מקום שמענו מדבריו שבגילוי מילתא הולכין אחר הרוב.

ט. בשו"ת חת"ס מציין לדברי המהרי"ק הנ"ל, ולומד מדבריו לימוד נוסף:

והנלפע"ד בזה דודאי במתכוונים להעיד אזי אפילו כולי עלמא ומשה ואהרן ביניהם לא יכחשו ב' עדים אך דבר הניכר וידוע לכל בלי כוונת עדות כל רואיהם יכירו כי כן הוא גדול וקטן נשים וגוים. כבר רמז סברא זו הש"ך שם בשם מהרי"ק דבכי האי גוני דלא נתכונו להעיד אזלין בתר רוב דעות....

אבל דבר התלוי בטביעת עין והיכירא דלא אתו להכחיש סהדי אלא אומרים טעיתם בט"ע, ונהי דאלו אתו מאה סהדי המעידים בתורת עדות דזה היא האי גברא לא יכולין להכחיש ב' שאומרים איננו זה, מ"מ כולי עלמא שאינם באים בתורת עדות ואומרים בדרך היכר וט"ע אמרינן דהני תרי סהדי טעו בדמיונם... דבכי האי מלתא התלוי בהיכר וט"ע מודו למהרי"ק דכולי עלמא שלא באו להעיד עדיפי מתרי סהדי....

בפשטות בית דין מנהל דיון ושומע עדים שלגביהם נאמר "תרי כמאה ומאה כתרי". אמנם החת"ס מחדש שקיימת מציאות של של "כולי עלמא שלא באו להעיד" שמתחשבים בדבריהם למרות שלא באו להעיד ובמקרה זה הולכים אחר הרוב ("כולי עלמא") ולא אחר השנים שבאו להעיד. ויש לעיין מה היא המציאות. יתכן לבאר שהם באו בשערי בית דין ובית דין שמע את דבריהם שלא בתורת עדות, אולם תמוה מדוע לא מוטל על בית דין לחקור אותם כמו כל עד. ובחידושי למסכת כתובות דף כב. כתב החת"ס:

ולפע"ד כוונת המהרי"ק כך היא דודאי כל שבאו הכשרים להעיד בב"ד ה"ל תרי ועשרת אלפים שוין ומה גדר וגבול יש ליתן בזה.



אבל כל שלא באו בתורת עדות אלא לפי תומה כל רואיו יכירוהו כי הוא זה, נשים וקטנים ואפי' גוים מצטרפים דרובא נינהו כיון שלא באו בתורת עדות אזלינן בתר רובא.

ואילו הי' באים להעיד לא מיבעיא דרובא לא מהני אלא אדרבא ע"י הפסולים אפשר שיפסלו גם הכשרים דע"י שבטל מקצת העדות בטל כלו והשתא שלא באו לב"ד אלא כל רואיו יכירוהו אזלינן בתר רובא ונראה שלא יחלוק אדם על מהרי"ק בזה...

כלומר, כאשר הדבר 'ידוע לכל' ניתן להסתמך על הרוב דוקא כשלא באו לבית דין ('והשתא שלא באו לבית דין' - אף שהחת"ס אינו מבאר כיצד בית דין יודע שכך כולם אומרים). ודברי העדים ידחו בטענה ששני העדים 'טעו בדמיונם'.

ומסתבר ששני העדים הללו לא יהפכו להיות 'פסולי עדות', למרות שדבריהם לא נתקבלו בבית הדין. והטעם הוא שפסול עדות הוא רק מי שעדותו נפסלה מכח הזמה וכו' אבל כיון שרק 'טעו בדמיונם' ולא העידו עליהם שהעידו בשקר, לא יפסלו לעדות²⁴⁵, למרות שהם העידו על סמך 'טביעות עין' שמועילה בדרך כלל אף יותר מסימנים (עיין בדברי רבא בחולין דף צו.).

י. בספר משנת יעקב על הלכות גירושין פרק י' הלכה ה', דקדק והוסיף חילוק נוסף בדברי תשובת החת"ס:

והנה עיקר דברי החת"ס הם חידוש גדול. דלשיטתו רק אם העדים הראשונים העידו בטביעת עין שפלוני מת הוא דעדותן מתבטלת אם כל העולם אומרים שהוא חי ובא לפנינו דאמרינן שהראשונים טעו בטביעת עינם אבל אם הראשונים אמרו לא זזה ידו מתוך ידינו ומת לפנינו לא יועיל כלום אפילו אם כל העולם יאמרו שהוא לפנינו.

²⁴⁵ יש לעיין מתי ניתן לומר "טעו בדמיונם" ומתי באו נאמר שבאו להעיד שקר. ועוד, אם יוכח שהם טעו בדמיונם כיון שזיהו לא נכונה את האדם, האם אין 'טעויות' הפסולות לעדות.

כלומר, אין כח ביד 'כל העולם' לבטל עדות, בכוחם לבטל רק עדות שמסתמכת על 'טביעת עין'. ומסתבר שהטעם הוא, שתורה האמינה לעדים ולא נתנה סמכות ל'כולי עלמא' לבטל את דבריהם. אולם אם העדות עצמה מבוססת על יסוד של 'טביעות עין' ולא על עובדות מוצקות, אפילו אם מדובר בעדים שנחקרו על דבריהם בבית דין, יכולים 'כל העולם' לבטל את דבריהם, ובית דין ילך אחר הרוב ולא יסתמך על העדים.

והוסיף המשנת יעקב שכאשר מדובר על עדות המבוססת על 'טביעות עין', ההכרעה היא על פי הרוב אפילו אם לא מדובר ב'כל העולם':

והנה לפ"ד החת"ס דטעמא דמאמינים לכל העולם משום דאומרים דהראשונים טעו בדמיונם והוא מסתמך בזה על המהרי"ק דהולכין בכגון זה אחר רוב דיעות.

הנה לפ"ז אם השנים הראשונים יעידו על סמך טביעת עין שהבעל מת ויבואו שלשה ויאמרו שהבעל חי ועומד לפנינו לכאורה גם בזה נלך אחר רוב דעות ונאמר שהראשונים טעו בדמיונם וכדברי המהרי"ק הנז',²⁴⁶

ולדברינו (אות ח'), העדים שדבריהם נדחו מחמת דברי 'כל העולם', לא יהיו פסולים עדות כיון שלא היה מי שפסלם. ועוד שאין לפסול בעדות מי שיש להם 'טעות

²⁴⁶ ובהמשך דבריו כתב: "גם נ"מ למעשה שהיה אחר השואה שהתירו לאשה להנשא על סמך שני עדים שבעלה מת בשואה ואחר נשואיה בא אחד שאמר שהוא בעלה והאשה אישרה דבריו וגם שארית הפליטה מהעיירה שלהם אמרו שכן הוא. ומסופר בשם החזו"א שאמר שאין להאמינם מאחר ששנים אמרו שבעלה מת אף שעכשיו בני העיירה אומרים שהבעל חי והוא לפנינו הרי תרי כמאה וכאן לא שייכא סברת התוס' ביבמות הנז' בדבר הידוע לכל וכו' דכאן אין זה ידוע לכל כי זה שעומד לפנינו הוא לא מכאן ולא הכרנוהו קודם ורק אנשי העיירה שנשארו לפליטה מאשרים דבריו ובכגון זה אמר' דתרי כמאה [והאשה אינה נאמנת לומר שבעלה הראשון עומד לפנינו דמאחר דנישאה לאחר אינה נאמנת להפקיעה עצמה מבעל זה וכחא דנדרים צב: באשה שאומרת טמאה אני לך לפי משנה אחרונה ע"ש]. ולפ"ד החת"ס הנז' יתכן לומר דאם הראשונים העידו שמת על סמך טביעת עין אם יותר משנים מאנשי עיירתו מעידים שזה שבא, הוא הוא הבעל לא נאמר בזה תרי כמאה דהולכין אחר רוב דעות, ובפרט היכא שכל אנשי העיירה שמשם באו כולם כאחד אומרים שזהו הבעל יש לילך אחר דעתם ולקבוע שהראשונים טעו בדמיונם אם העידו על סמך טביעת עין וראה בספר צלעות הבית סי' ח' יעו"ש וצ"ע."



בדמיונם' (ועיין לקמן אות יב בדברי הנתיבות שנראה שהם יסוד דברי המשנת יעקב ולקמן אות יג).

יא. בשו"ת נו"ב מהדו"ק אבהע"ז סימן ס"ה²⁴⁷ מובא 'מעשה נפלא' (כלשון מפתחות הספר), שעיקרו הוא שאשה עגונה מק"ק פין ישבה עגונה. אחר שנים זיהתה שפלוגי הוא בעלה וידעה לומר סימנים בגופו וגם כל בני העיר הכירו אותו בטביעות עין. ואף שבתחילה כיחש, לבסוף הודה ונתן גט. ואחר כך הלך לק"ק פרעמסלא ושם זיהתה אותו עגונה שהוא בעלה וכן כל הקהל הכירו שזה הוא. וכו' עי"ש בפרטים נוספים.

וכתב הנו"ב, שאם היו בפנינו שתי עדויות שזה הוא האיש והיינו אומרים שדברי חז"ל שאין שני אנשים דומים הינם רק על דרך הרוב, אבל יתכן מקרה שיהיו שני אנשים זהים לא היינו דנים את העדים כמכחישים זה את זה אלא כולם אמרו אמת. אולם כיון שדוחק לומר שדברי חז"ל הינם על פי הרוב, נמצא שודאי שיש הכחשה ביניהם (ואין תקנה לשתי נשים אלו).

הנו"ב לא ביאר האם מחמת ההכחשה לא יוכל אחד מכת זו ואחד מכת זו להצטרף לעדות ככל עדות מוכחשת (עיין אות א', שאחד מהם ודאי משקר). ובספר משנת יעקב הנו"ל כתב:

ולפי"ד החת"ס יתכן שנלך²⁴⁸ אחר רוב דעות של האנשים שאומרים שהוא בעלה של אחת או של השניה וצ"ע בזה.

כלומר, כיון שמדובר בידיעה הנורבעת מטביעות עין הרי שעל פי דברי החת"ס יש

²⁴⁷ ובבית מאיר אבן העזר (צלעות הבית) סימן ט'. וע"ע שו"ת מהרש"ם חלק א' סימן פ"ח שציין לדברי הירושלמי ביבמות פרק ט"ו הלכה ד', שנשים שנישאו ע"פ עדים ואחר כך באו בעליהם אומרים להם: "לית אתנו", כלומר אין אתם בעליהם של הנשים, אלא אנשים אחרים דומים ואפילו הבעל היה כמו ר' אמי שהוא אדם מפורסם וגדול בתורה, יתכן שיש עוד אחד כמוהו במקום אחר בעולם והוא זה שבא עתה (ע"פ קרבן העדה שם), עי"ש במהרש"ם שתמה מדוע לא ציינו הפוסקים לדברי הירושלמי הללו. וע"ע יבמות פח. לגבי "אתא גברא וקאי". ובעלי תמר על הירושלמי שם ציין גם לדרך המלך (רפפורט) פ"ט מאישות הלכה י"ב שדן בשאלה דומה לשאלת הנו"ב ובבית מאיר.

²⁴⁸ במעשה שבתשובת הנו"ב.

ללכת אחר הרוב. ועל פי דברינו לעיל, אף העדים לא יוגדרו עדי שקר ויוכלו להעיד פעם נוספת.

יב. העקרון שבטביעות עין יש מקום ללכת אחר רוב למרות שמדובר בעדות שבדרך כלל הכלל בה "תרי כמאה ומאה כתרי", נאמר במפורש בדברי הנתיבות בסימן מ"ו בביאורים ס"ק ז':

...ויש לומר דלגבי דבר הנראה וידוע לכל העולם לא אמרינן תרי כמאה ע"ש. אלמא בדבר התלוי בטביעת עין, לא אמרינן תרי כמאה. א"כ ה"נ בהכרת הכתב בטביעת עין, דמה הפרש יש בטביעת עין דהכרת איש, או הכרת הכתב בטביעת עין, ובודאי אזלינן בתר רוב העולם ורוב דעות.

מדבריו נראה, שאף שהעדים העידו בבית דין והדיינים חקרו אותם, מדובר רק בטביעות עין ולא בעדות גמורה, ולכן הולכים אחר הרוב²⁴⁹.

ועל פי דבריו כתב הגר"י זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד לכתובות דף יח: שאם בית דין זיהה חתימות על סמך השוואה. ואחר כך בא גרפולוג ואמר שהחתימות לא זהות והראה שיש שינוי בין החתימות ובית דין ישתכנע מדבריו, ודאי שדבריו קיימים. וכמו כן אם ראובן נתן סימנים ובעל עין חדה יוכיח שסימניו אינם סימנים, לא יתקבלו דבריו.

יג. ובטעם הדין כתב הגרז"נ גולדברג שליט"א בישורון כרך י"ב עמ' תקל"א:

ועיין בנו"ב מעשה פלא... ולענ"ד נראה לפי מ"ש הנתיבות המשפט בסימן מ"ו ס"ק ז'...

²⁴⁹ עיין בדברי הצמח צדק באות ח'. ויל"ע האם יסכים לשיטת הנתיבות.



ונראה טעם הדבר שתולים במחלוקת בחכמה וזה כדיינים ואינו דומה לדין של תרי כמאה שיש כת אחת משקרת ולא האמינה תורה שלשה יותר משנים אבל מחלוקת בחכמה אין אחת משקרת אלא טועה ובוזה דינם כדיינים שהולכין אחר רוב דעות.

ולפי' אפשר ומסתבר שגם במחלוקת שבין שתי כתי עדים אם האיש ראובן או שמעון זה מחלוקת בחכמה ולא בשקר והולכין אחר רוב דעות...

וכיון שלא מדובר בשקר אלא בטעות בחכמה²⁵⁰, המסקנה היא שאין לפנינו גדר הכחשה²⁵¹, ולפיכך גם אם תידחה דעת אחת מכתות העדים על סמך רוב עדים שיהיו נגדה, לא הכת הראשונה לא תהיה פסולה, שהרי לא מדובר על אמירת עובדות אלא על 'חכמה' וטעות ב'חכמה' איננה סיבה לפסול עדים²⁵², הן בטעות בטביעות עין (כנידון של הנו"ב) והן בטעות בסימנים²⁵³.

יד. אם נקוט שדינם של סימנים כדין טביעות עין, בעל דין שתובע על סמך סימנים מובהקים (שיש מהראשונים שכתבו שהם כעדות, ואין עדות ברורה מזו²⁵⁴), לא יפסל לעדות²⁵⁵ אם עדים יעידו כנגדו ויתקבלו דבריהם, כיון שאפילו אם נגדיר את

²⁵⁰ עיין לעיל ליד ציון הערה 231.

²⁵¹ מפסקי הגר"נ גולדברג, כת"י. ולכאורה היה מקום לומר שנחלק בין סימנים שהינם 'ברורים' שיחשב הדבר כעדות ממש ורק טביעות עין תחשב כגילוי מילתא שאינו ממש עדות. אמנם ודאי שעל פי הקצות (הערה 253), אין לחלק שהרי סובר שזיהוי חתימות הינו סימנים והולכים אחר הרוב. ועוד, שעל פי סברא כאשר מדובר בסימן יחודי ההכרה לא תמיד פשוטה וניתנת לפרשנות ולכן דומה לטביעות עין. ולדברינו יש מקום לעיין בסימן יחודי וברור, וקצ"ע.

²⁵² עיין הערה 300 לגבי עדות עדים על מצבו הכלכלי של אדם.

ויש לעיין האם בהכחשה באיסורין בין שני עדים יפסלו מכאן ואילך שניהם לעדות מכח ההכחשה או שגדרי 'איסורין' שונים. ועיין בשו"ת האלף לך שלמה יו"ד סימן קצ"ז שכתב לפסול ועי"ש בראיותיו. ואולי ג"כ תלוי האם מדובר בעובדות או בהכנה וחכמה.

²⁵³ וכנ"ל הנתיבות דן על הכרת כתב ושיטתו היא שמדובר "בטביעות עין". והקצות בסימן מ"ו ס"ק ח' כתב שזיהוי חתימות הינו כסימנים.

²⁵⁴ עיין ליד ציון הערה 91.

²⁵⁵ אדם שתבע את חבירו לדין והתברר שאינו צודק, אין הכרח לפסולו לעדות כיון שמותר לאדם לחשוב שהוא צודק, והתברר שטעה. אולם על עדים יש חובה להעיד אמת, ולפיכך אם נתברר שלא כדבריהם הם נפסלו לעדות. ומי שאומר סימן, והתברר ששיקר, לכאורה יש מקום לפסולו, וקצ"ע.

הסימנים שהוא נותן 'כעדות' (למרות שהוא בעל דבר) מעיקרא לא מדובר בעדות על סמך עובדה ידועה אלא על 'טעות בחכמה'. ולכן בכל המקרים שבאות ו' העדים שלא התקבלו דבריהם, לא יפסלו לעדות כלל²⁵⁶.

ועיין לקמן²⁵⁷ בדיון לגבי תקפותם של סימנים, שיש הסוברים שסימנים הם סוג של אומדנא. ובאומדנא מפורש בגמ' שהולכים אחר רוב חכמה (אות ה'), ולכן גם אם מדובר בעדות של עדים, כיון שהם מסתמכים על אומדנא יש מקום ללכת אחר רוב דעות, ואם לא יתקבלו דבריהם לא יהיו פסולי עדות כלל.

סיכום

טו. העולה מהאמור לעיל:

- עדים שלא כיוונו דבריהם, פעמים שניתן לקבל דבריהם כיון שניתן לבאר שדבריהם אינם שקר במזיד אלא טעות שניתן לטעות בה (אות ד'-ה').
- בגילוי מילתא לא אומרים ש"תרי כמאה" אלא הולכים אחר הרוב. ובית דין שלא חקרו עדים אלא שמעו "גילוי מילתא" ילכו אחר רוב דעות (אות ח').
- החת"ס חידש שהאמור בדיון "גילוי מילתא" תקף לגבי טביעות עין (אות ט').
- אף במקרה בו עדים העידו על פי טביעות עין (וכן בסימנים), לא נאמר דין "תרי כמאה" אלא הולכים אחר הרוב (אות י, יב).
- במקרה בו הולכים אחר הרוב (טביעות עין או סימנים) לא אמרינן "תרי כמאה" ואלו שנדחו דבריהם אינם פסולי עדות (אות יג).

²⁵⁶ עיין הערה 484.

²⁵⁷ ליד ציון הערה 299.



הוצאת ממון על פי סימנים (פקדון, אבידה ועוד)

סימן בינוני וסימן מובהק להוצאת ממון מיד מוחזק

א. הגמ' בב"מ דף כז. הסתפקה האם סימנים מן התורה או לא. הראשונים ביארו שהספק הוא בסימן בינוני, אבל סימן מובהק ודאי מועיל מן התורה²⁵⁸.

לקמן נדון האם יש כח ביד אדם להוציא ממון על פי סימנים. הן על פי שני עדים המכירים חפץ שביד פלוני על פי סימניו או על פי טענת בעל הדין עצמו.

ב. באבידה, המוצא אינו טוען לבעלות על האבידה ועל ידי נתינת סימנים המאבד מוציא אותה ממנו²⁵⁹. לעומת זאת במקרה בו אדם תובע מחבירו חפץ וחבירו טוען שהחפץ שלו, התובע רוצה להוציא ממון ממוחזק באמצעות סימנים (שהוא מכיר אותם או עדים מכירים אותם) ויש לעיין האם כוחם של סימנים חזק דיו כדי להוציא מיד המוחזק שמכחיש את טענת המערער.

יתכן שבשאלה זו נחלקו תוס' והמאירי. תוס' (יבמות דף קטו, ד"ה "איתרומי") הקשה לסתירה בין דין השבת אבידה שבו מחזירים ממון על פי מידה (כמות) לבין אדם שטוען שהפקיד חפץ אצל חבירו ורוצה להוציאו באמצעות סימנים והנפקד מודה שקיבל פקדון אבל טוען שהשיב את הפקדון. אולם המפקיד מכחישו ונותן סימנים של כמות השומשומין שהפקיד וגם את מספר החביות ואע"פ כן אין להשיב לו על פי סימנים אלו²⁶⁰. וביאר תוס' ד"ה "איתרומי":

²⁵⁸ עיין ליד ציון הערה 76 ואילך.

²⁵⁹ ויתכן גם לומר שהמוצא החזיק את האבידה עבור המאבד, כך שהמאבד אינו מוציא ממנו אלא מברר שמוצא האבידה היה שומר עבורו.

²⁶⁰ לקמן אות ה'.

הכא²⁶¹ משמע דמנין ומדה לא הוי סימן. והא דאמר באלו מציאות (ב"מ דף כג:) מדמשקל הוי סימן מדה ומנין נמי הוי סימן?

התם מיירי בענין שאין דרך בני אדם להצניע אבל הכא דרך בני אדם להצניע במדה זו.

מדברי תוס' מוכח, שדרגת הסימן הנדרשת באבידה ובפקדון היא אותה דרגה. וישוב הקושי בין הסוגיות הוא בכך שמדובר בדרגות שונות של מובהקות של המידה.

לעומת תוס', המאירי ביבמות דף קטו: יישב אותה סתירה באופן שונה:

ואף על פי שבמציאה אמרו מדה הויא סימן, באבדה הוואיל ואינו מוציא מתברו, ראוי לומר כן, אבל להוציא ממון מחזקת בעליו בכך לא. ובפרק אלו מציאות תירצנוה בפנים אחרים²⁶².

כלומר, מידה מהווה סימן כדי להוציא אבידה מיד המוצא אבל אין בכוחה להוציא חפץ מיד אדם שמכחיש את טענת התובע (כגון שהתובע אומר שהפקיד בידו את החפץ והמחזיק מכחישו). אמנם, יתכן לומר שהמאירי אינו שולל את האפשרות להוציא ממון מיד המוחזק על ידי סימנים, רק שכדי להוציא ממון מיד מוחזק המכחיש את טענת התובע, יש צורך בדרגת סימנים גבוהה יותר מזו שמועילה בהשבת אבידה.

ויתכן, שעל פי המאירי סימן בינוני, שלגביו הסתפקה הגמ' בב"מ דף כז. האם הוא מועיל מן התורה, אינו מועיל להוצאת חפץ מיד נפקד המוחזק המכחיש את טענת המפקד. אבל סימן מובהק ביותר שמועיל מן התורה, מועיל אף בפקדון שלפנינו.

²⁶¹ בדין פקדון.

²⁶² המאירי בב"מ דף כג: כתב, שהמפקד בשעה שהפקיד את השומשומין אצל הנפקד, ראה את החבית של בעל הבית ואת פירותיו, ולכן הכיר את סימניה.



והריטב"א בב"מ דף ע. כתב :

וסימנין דאירינן הכא והתם סימן מובהק הוא. דאילו בסימן שאינו מובהק לא מפקינן דכיון דלא איפשטא אי סימנין דאורייתא או דרבנן²⁶³, לא שרינן בסימנים אלא במציאה וכיוצא בו מממון שאין לו בעלים²⁶⁴.

ובשטמ"ק בכתובות דף פה : כתב בשם תר"י, שיש אפשרות להוציא ממון בפקדון :

ודוקא בסימן מובהק. אבל בסימן שאינו מובהק התם הוא טעמא משום דניחא להו לבעלי אבידות כשיחזירו בסימן שאינו מובהק. אבל בדברים אחרים סימן מובהק בעינן דסימנין מובהקין מדאורייתא.

יתכן שאפילו אם נכריע שסימנים בינונים מועילים מן התורה, הרי זה לענין אבידה בלבד, שתורה קבעה שעל ידי סימנים אלו תתקיים מצות השבת אבידה, אבל אין להסיק מאבידה שסימנים מועילים גם להוציא ממון בפקדון²⁶⁵.

²⁶³ לגבי סימן מובהק הגמ' לא נסתפקה והוא מועיל מן התורה. ואילו סימן בינוני, לגביו מסתפקת הגמ' בב"מ דף כז. האם מועיל מן התורה.

²⁶⁴ הריטב"א בכתובות דף פה : כתב : "ועוד כי יחייב אידך סימניא מאי הוי, הלא לא אשכחן דמהני סימנא להוציא ממון מרשות המוחזק, ולא הוזכר אלא לגבי מציאה בלחוד, שהתופס בה אין לו בה שום זכיה אלא שבא לזכות מדין מציאה ויאוש בעלים, וכי איכא סימנא ליכא יאוש בעלים". ועל פי דברי הריטב"א עצמו במסכת ב"מ (במובאים בפנים), יש לומר שבכתובות דין הריטב"א על סימן בינוני ולא על סימן מובהק, אבל בסימן מובהק, ניתן יהיה להוציא ממון אפילו בפקדון וכפי שדייק מדבירו בשו"ת שו"מ מהדורה תליתאה, חלק ג' סימן ט"ז (בטור השני).

אולם בהערות לחידושי הריטב"א בהוצאת מוסד הרב קוק בב"מ דף ע. הערה 673* דיין כתב : "...כולם לא ראו דברי רבינו בסוגיין שכתב דאירי הכא ובסוגיא דכתובות בסימן מובהק וע"ז כתב רבינו בחידושי לכתובות דלא אשכחן דמהני סימנא להוציא ממון מן המוחזק, כלומר אפילו בסימן מובהק, ולפי"ז שפיר הוכיח הקצוה"ח (רצ"ז ס"ק א') דשיטת רבינו דאפילו בסימנים מובהקים אין מוציאין ממון". כלומר, לשיטת הריטב"א, כלל אין אפשרות להוציא ממון בפקדון אפילו אם מדובר בסימן מובהק, וצ"ע. ולדעת המהדיר של הריטב"א, אחרונים לא ראו את דברי הריטב"א במילואם ולכן סברו ששיטתו שבסימן מובהק ניתן להוציא ממון, עיי"ש. ולענ"ד יש מקום לומר שהבינו את דברי הריטב"א שלא כהבנת המהדיר.

²⁶⁵ יתכן לתלות את הספק האם סימני אבידה (בינוניים) מועילים להוצאת ממון מיד מוחזק בטענת פקדון, תלויה באפשרויות הבאות :

- א. באבידה די בסימנים המועילים מדרבנן, ואילו בהוצאה מיד מוחזק יתכן שיש צורך בסימן המועיל מן התורה (ע"פ הריטב"א הנ"ל המובא בפנים).
- ב. אף שסימנים בינוניים מועילים מן התורה, יתכן שהם מועילים רק לאבידה שאין בה מוחזק ואינם מועילים לפקדון שיש בו מוחזק. כלומר, האם מהעובדה שסימן בינוני מועיל מן התורה לגבי אבידה נוכל להסיק שמעשה דינו שווה לסימן מובהק (ועיין הערה 264).

ועיין לקמן באות ז' בדברי התוס' בחולין דף צו: שכתב שאין להוציא ממון בסימנים. ויתכן שכוונתו היא שבסימן בינוני אין להוציא ממון אבל בסימן מובהק ניתן להוציא ממון מיד מוחזק. ולעומת זאת בתוס' ביבמות דף קטו: ד"ה "וכן" (לקמן אות י') ובריטב"א שם ביבמות (אות ה'), נקטו שניתן להוציא ממון על ידי סימן מובהק. ובתוס' בב"מ דף ע. ד"ה "אתא מריה" כתב שניתן להוציא ממון ממוחזק ב"סימן מעליא". (ועיין בדברינו באות יא).

טענת גניבה וטענת פקדון

ג. אדם שתחת ידו מטלטלין, עומדת לזכותו החזקה שכל דבר שמה שתחת ידו של אדם שלו הוא. ונקדים בקצרה, באילו מקרים יכול מערער להוציא מידו של מוחזק (עוד קודם שנדון האם הסימנים יכולים להוות ראיה).

תובע שיטען שהמחזיק גנב ממנו, טענתו לא תתקבל כיון שאין להחזיק אדם כגנב, אא"כ המוחזק מפורסם כגנב (עיין פרטי הדין בשו"ע חו"מ סימן צ' סעיף י"א, ובנו"כ שם ובסימן קל"ג סעיף ו', ובדין כלים העשויים להשאיל ולהשכיר).

ואם טענת התובע איננה טענת גניבה, אלא שהוא טוען שהפקיד את הכלי בידו של המוחזק (ומדובר בכלים שאינם עשויים להשאיל ולהשכיר – שו"ע שם, סעיף ה'), אפילו יש לו עדים שהחפץ שלו, נאמן המוחזק לומר שקנאו (וישבע היסת). ואפילו אם היו עדי מסירה, נאמן המחזיק לומר שקנאו במיגו שהיה אומר שהחזירו²⁶⁶.

אבל אם העדים מעידים שהחפץ נמסר למחזיק בתורת פקדון²⁶⁷ והעדים גם ראו שהחפץ בביתו של המחזיק. הוא אינו נאמן לומר 'לקוח הוא בידי', שהרי עתה אין לו מיגו שהיה אומר החזרתי שהרי העדים יודעים שהחפץ בידו (שו"ע שם, סעיף ב' ועי"ש עוד).

ולגבי המקרה האחרון יש לדון האם יכול המערער להוציא על ידי סימנים. והיינו

²⁶⁶ במקרה שלא ידוע לנו על הימצאות החפץ ביד המוחזק, לולי הודאתו.

²⁶⁷ כגון שמכירים את החפץ על ידי טביעות עין.



שהכרת החפץ על ידי עדי המסירה ועדי הראיה בבית המחזיק הינה על פי סימנים. או שהוא תובע על פי עדי מסירה (שראו את המסירה והכירה על ידי טביעות עין), והוא טוען שהחפץ בידו של המחזיק ונותן סימניו והתברר כדבריו. האם באופנים אלו יכול להוציא על ידי סימנים.

סוגיות הגמ' – מוציאים על פי סימנים

ד. הגמ' בב"מ דף ע. דנה כיצד לשמור על ממונם של היתומים. ואמר רב יוסף שקבלת משכון של חפץ מסויים ומוגדר תמורת נתינת מעות היתומים יש בה סיכון, כיון שיכול להיות מצב בו יבוא מערער ויטען שהמשכון שקיבלו היתומים אינם של נותן המשכון, וישארו היתומים ללא משכון. ומבאר רב יוסף :

דילמא פקדון נינהו, ואתי מריה יהיב סימנין ושקיל ליה²⁶⁸.

כלומר, ברור לרב יוסף שיש יכולת ביד מערער לתבוע חפץ ולזכות בו באמצעות אמירת סימנים. ונראה שאינו נזקק לעדים (שיאמרו את הסימנים), אלא אפילו ללא עדים יועילו לו הסימנים כדי להוציא את הממון מיד המוחזק (אמנם רב יוסף לא פירט מה טוען המחזיק, והאם מדובר שהיו עדים על ההפקדה עצמה, וכנ"ל אות ב' ועיין לקמן).

ה. גמ' יבמות דף קטו : :

ההוא גברא דאפקיד שומשמי גבי חבריה²⁶⁹. אמר ליה הב לי שומשמי. אמר ליה שקילתינהו (רש"י : כבר החזרתים לך). והא כן וכן הויין ובחביתא רמיין (כך וכך סאין היו, ובחביתא רמיין - ועדיין הן אצלך בחבית, צא ובדוק בה תמצא כחשבוני) ?

²⁶⁸ ולכן יש לדאוג שביד היתומים יהיה "דהבא פריכא" שאין בו סימן.
²⁶⁹ עיין בראשונים מניין יש לו זכות לדרוש מהנפקד לבדוק שוב חביותיו.

אמר ליה, דידך שקלתינהו והני אחריני נינהו (ושלי הם).
 סבר רב חסדא למימר היינו שני תלמידי חכמים ולא אמרינן הנך אזלו
 לעלמא והני אחריני נינהו (דתניא לעיל והשיא רבי את נשותיהן על פי
 נשים²⁷⁰ ותרצינן דאמרי סימני, ולא אמרינן אחריני נינהו, וסימנים הכי
 איתרמו).
 אמר ליה רבא מי דמי התם קאמרי סימנים²⁷¹, הכא שומשמי מאי
 סימנא אית להו, ודקאמר כן וכן הויין, אימר חושבנא איתרמי (איכא
 למימר דמתרמי)²⁷².

מדברי רבא עולה, שאילו הסימן היה סימן טוב, היה בכוחו של המערער להוציא
 את השומשמי מידו של המחזיק בהם, שהרי טענתו של רבא היא "אימר חושבנא
 איתרמי" ולכן אין זה סימן מספק, אבל אילו היה מדובר בסימן טוב, היה ניתן
 להוציא על פי סימנים. וכך מפורש בתוס' שם ד"ה "וכן":

אר"י, דאיירי בהפקיד אצלו בעדים, ולכך היה נוטל בסימן מובהק²⁷³,
 דאי ליכא עדים מה מועיל הסימן, יכול לומר לקוחין הן בידי

והריטב"א שם כתב:

²⁷⁰ פירוש, שני ת"ח היו בספינה והספינה טבעה, ורבי התיר לנשותיהם להינשא על פי דברי נשים שנתנו
 סימנים.

²⁷¹ עיין רשב"א ועוד ראשונים לגבי דרגת הסימנים שנאמרו שם.

²⁷² עי"ש בהמשך הגמ' מתי יש לחוש "שמא פינן" והאם סימן על גבי הכלי שכתוב עליו אות ק' (כסימן קרבן-
 הקדש) מהווה סימן שאכן תכולת הכלי היא על פי הרשום על הכלי, או שמא פינה את התכולה ושם חולין
 במקומה, למרות שלא מחק את הסימן החיצוני כדי שאנשים יבדלו ממנה או שהסימן החיצוני מוכיח, שאילו
 היה מפנה את התכולה המקורית היא מקנח את הסימן. ועיין במסקנת הגמ' בדף קטז.

²⁷³ עיין אות ב'.



שאילו היה נותן סימן מובהק, מפקינן מיניה. וה"ה אפילו בלא עדי פקדון כיון שהוא מודה בפקדון ויש עדים שברשותו הפקדון שלו שהוא מודה וזה נותן בו סימן מובהק דתו לא נאמן לומר שקלתיה ולא מהימן בהא בשום מיגו²⁷⁴...

נמצא שהן מהגמ' בב"מ דף ע. (אות ד') והן מסוגיית הגמ' במסכת יבמות מוכח שיש אפשרות להוציא ממון על ידי סימנים.

1. גמ' כתובות דף פה :

ההוא גברא דאפקיד שב מרגניתא דציירי בסדינא בי רבי מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי (רש"י: שבע מרגליות צרורות בסדין אחד הפקיד ביד ר' מיאשא)²⁷⁵.

שכיב ר' מיאשא ולא פקיד (לא צוה לאנשי ביתו, שחטפתו מיתה). אתו לקמיה דר' אמי (לתבוע את היורשין והיורשין אומרים שמא²⁷⁶ של אבינו היו).

א"ל²⁷⁷ חדא דידענא ביה בר' מיאשא בר בריה דר' יהושע בן לוי דלא אמיד (אינו עשיר)²⁷⁸. ועוד הא קא יהיב סימנא (דאמר בסדין הם צרורות והם שבע). ולא אמרן אלא דלא רגיל דעייל ונפיק להתם אבל רגיל דעייל ונפיק להתם אינש אחרינא אפקיד ואיהו מיחזא חזא.

ר' אמי ציין לשלשה תנאים :

א. הנפקד (שנפטר) איננו אדם עשיר ולכן יש להניח שהמרגליות אינן שלו.

ב. התובע נתן סימן.

²⁷⁴ ועיין קצות סימן רצ"ז ס"ק א', ובמסקנתו שם: "ועיין מ"ש בזה בסימן רנ"ט ס"ב דסימנין אפילו מובהקין לא מהני כלל להוציא ממון". ובסימן מ"ו ס"ק ח' כתב בסיום דבריו שרק בממון ובנפשות לא מועילים סימנים, אבל לאיסורים מועילים.

²⁷⁵ הגמ' אינה מפרטת האם העובדה שהמפקיד הפקיד ידועה רק על ידי טענת המפקיד או שיש עדים על ההפקדה.

²⁷⁶ טענת השמא של היורשים איננה טענת "שמא גרועה" ואיננה מעוררת חשד, כיון שיתומים אינם יודעים מעסקי אביהם.

²⁷⁷ אמר ר' אמי ליורשים.

²⁷⁸ עיין לקמן ליד ציון הערה 299 ואילך – האם אומדן הדעת של הדיין נובע רק מידיעתו האישית או שהוא יכול להסתמך גם על אחרים.

ג. התובע לא היה רגיל להיות בבית הנפקד, שאילו היה מצוי בבית, יתכן שראה שאחרים הפקידו וראה את הסימנים.

ובגמ' שם עוד שני מעשים שאף בהם נקטו אמוראים כשיטת ר' אמי:

ההוא גברא דאפקיד כסא דכספא בי חסא. שכיב חסא (שטבע בנהר) ולא פקיד. אתו לקמיה דרב נחמן אמר להו ידענא ביה בחסא דלא אמיד ועוד הא קא יהיב סימנא. ולא אמרן אלא דלא רגיל דעייל ונפיק להתם אבל רגיל דעייל ונפיק להתם אימר איניש אחרינא אפקיד ואיהו מיחזא חזא.

ההוא דאפקיד מטכסא (לבוש משל) בי רב דימי אחוה דרב ספרא, שכיב רב דימי ולא פקיד. אתא לקמיה דרבי אבא אמר להו חדא דידענא ביה ברב דימי דלא אמיד ועוד הא קא יהיב סימנא. ולא אמרן אלא דלא רגיל דעייל ונפיק להתם אבל רגיל דעייל ונפיק להתם אימא איניש אחרינא אפקיד ואיהו מיחזא חזא.

בשתי הסוגיות לעיל (אות ד'-ה') שהוכח שיש כח להוציא על פי סימנים, לא הוזכרו התנאים הנוספים שדרשו ר' אמי ורב נחמן ור' אבא. ועיין לקמן באות י' ואילך.

ז. בגמ' בחולין דף צו. מוכיח רב יצחק בריה דרב משרשיא, שטביעות עין של עדים גדולה מסימנים. שהרי אם באים עדים ואומרים שפלוגי שהם מכירים אותו על פי טביעות עין הרג את הנפש, בית דין יוציאו אותו להורג. אבל, אם העדים יאמרו שאינם מכירים את הרוצח, רק יודעים סימנים בגופו, בית דין לא ידונו על פי סימנים. וכתב שם תוס' בד"ה "פלניא":

וא"ת והיאך מחזירין שטר חוב בסימנים והא אי אתו סהדי ואמרי פלוגי דהאי סימניה והאי סימניה לוח מפלוגי לא מפקינן²⁷⁹ ?

²⁷⁹ פירוש, מדוע מחזירים שטר חוב למלוה על פי סימנים שהוא נותן, אבל אם שני עדים יאמרו שפלוגי שאלו סימניו לוח, לא יחייבו את אותו פלוגי לשלם על פי סימנים ?



וי"ל דלא דמי, [ד]שטר שאין אדם מוחזק בו, שיאמר שלי הוא, מהדרינן שפיר. אבל ממון שביד הבעלים אין להוציא ע"י סימנין דה"נ לא הוה מפקינן חפץ מיד בעלים אי אתו סהדי ואמרי ההוא חפץ דהאי סימניה והאי סימניה דפלניא הוא.

מדברי תוס' מוכח, שקיים חילוק בין השבת אבידה בה המוצא אינו מוחזק, שמחזירים על ידי סימנים, לבין תביעה להוצאת ממון מיד המוחזק, שאין כח ביד הסימנים שנותנים עדים להוציא מיד המוחזק²⁸⁰.

ולכאורה דברי תוס' תמוהים, שהרי סוגיות מפורשות הם שיש כח ביד סימנים להוציא ממון (אות ד'-ו') וכיצד נוקט תוס' כדבר ברור שאין להוציא ממון על ידי סימנים (ואמנם הקצות בסימן רנ"ט ס"ק ב' הוכיח את שיטתו שאין להוציא ממון על פי סימנין על פי דברי התוס', עי"ש בהרחבה ובסימן רצ"ז ס"ק א'²⁸¹).

יתכן ששיטת תוס' היא שאין להוציא ממון בסימן בינוני (לגביו הסתפקה הגמ' בב"מ דף כז. האם הוא מן התורה), אבל בסימן מובהק ניתן להוציא ממון שסימן בינוני מועיל רק באבידה אבל אין כוחו מספק כדי להוציא ממון מיד מוחזק (ועיין אות א'-ב').

ח. על פי האמור יש לעיין האם ניתן להוציא ממון על פי סימנים שאומר בעל הדבר או שאומרים העדים, ומה הם הטענות שעומדות לכל אחד מהצדדים (עיין אות א'), ויסוד הדיון הוא על פי הסוגיות לעיל, מהן עולה:

- גמ' ב"מ דף ע. - תובע שטוען שהפקיד חפץ, מוציאו על פי סימנים (אות ד').
- גמ' יבמות דף קטו - : תובע שטוען שהפקיד חפץ ויש לו סימן מובהק, מוציא

²⁸⁰ שרידי אש, ב"מ סימן ל"ג אות ב': "וכן כתבו בתוס' חולין.... וחזינו דאעפ"י שאחר כך יגבה בשטר זה ויוציא ממון, מ"מ למוצא אין זו שאלה של הוצאת ממון, אלא שאלה של אבידה, ובאבידה מחייבים להחזיר בסימנים ואח"כ יוכל בעל השטר לגבות בו כיון שהחזק שהוא שלו".

²⁸¹ ולקמן ליד ציון הערה 323.

על פי הסימן (מדיוק הגמ' – אות ה').

- גמ' כתובות דף פה : - סימן מועיל להוציא ממון מיורשים ומדובר שהמפקיד אינו רגיל בבית הנפקד, והנפקד אינו אמיד שיש לו רכוש שכזה (אות ו').
- תוס' חולין דף צו. – אין להוציא ממון על פי סימנים שנותנים העדים (אות ז', ועיין בדברינו שם).

סוגיות הגמ' על פי דיני חזקת מטלטלין

ט. על פי המבואר באות ג' בדין חזקת מטלטלין, ברור הדבר שתובע שיאמר שחפץ שנמצא ביד חברו ואלו סימניו שייך לו (כי הפקיד אותו אצל המוחזק) טענתו לא תתקבל, שהרי המוחזק יכול לומר שקנאו.

מקרה בו מתקבלת טענת התובע על סמך עדים, הוא מקרה בו יש לתובע יש 'עדי פקדון' שמעידים על ההפקדה וקיימים גם 'עדי ראיה' על היותו של החפץ ביד המוחזק עתה בשעת התביעה, וכנ"ל אות ג'.

ומכאן, שהטוען שחפץ שלו הופקד ביד המחזיק ואין לו ראיה שהפקידו, אף אם הוא יתן סימן, מסתבר שטענתו לא תועיל שהרי סימן לא יהיה טוב יותר מעדים ועדי פקדון ללא עדי ראיה שעתה החפץ ביד המחזיק שאינם מועילים.

אולם אם יש עדי פקדון, אבל אין עדי ראיה, והתובע טוען שיש לו סימנים שחפץ זה ביד המוחזק, יש מקום לדון האם הסימנים יוכלו להוות תחליף לעדים הראיה, ובית דין יוציאו מהמוחזק על סמך הסימנים.

וכן יש לדון האם העדים (בין עדי הפקדון ובין עדי הראיה), יכולים להעיד רק על סמך טביעות עין בחפץ (שהיא ודאי מועילה – עיין ע"ז דף עה : - עו. שטביעת עין טובה מסימן), או שעדותם יכולה להסתמך גם על סימנים.

הראשונים בסוגיות הנ"ל (אות ח'), האריכו בביאור הסוגיות. לקמן נציין לחלק



מדבריהם.

שיטת תוס'

י. תוס' במסכת יבמות דף קטו: ד"ה "וכן" כתב בשם ר"י²⁸²:

אומר ר"י, דאיירי בהפקיד אצלו בעדים ולכך היה נוטל בסימן מובהק²⁸³.

כלומר, בכוחו של 'סימן מובהק' להוות תחליף ל'עדי ראייה' (עיין אות ט') ועל פיו יוכל התובע (שטוען שהחפץ שבידי המוחזק הוא פקדון) להוציא את פקדונו (שלגבי עצם ההפקדה היו עדים). וזו המציאות לגביה מדובר בסוגיית יבמות (לעיל אות ה'), אילו סימניו היו סימנים מובהקים²⁸⁴.

ומבאר ר"י בתוס', שגם בסוגיית הגמ' בב"מ (שהגמ' חוששת שמא יבוא המפקיד ויוציא את שלו (אות ד')) מדובר שהיו לו עדי פקדון והוא יוציא באמצעות סימנים שיוכיחו שהחפץ שביד המוחזק אכן שלו.

ומדברי תוס' נראה, שודאי ש'עדי ראייה' שיעידו שהחפץ נמצא אצל פלוני יוכלו לזהות את החפץ על סמך הסימנים. וזאת בקל וחומר, שאם בעל דבר מוציא בסימנים, עדים שיתנו סימנים ודאי יוציאו מהמוחזק על פיהם²⁸⁵.

ובביאור הסוגיא במסכת כתובות (לעיל אות ו'), חידש ר"י שמדובר שהפקיד ללא עדים ולכן לא די בסימנים כדי להוציא (כנ"ל אות ט'), והסיבה בגינה יכול בכל זאת התובע להוציא, היא מפני:

²⁸² וכן הוא בדברי תוס' בכתובות דף פה: ד"ה "ועוד" אולם שם לא נאמרו הדברים בשם ר"י.

²⁸³ ועיין גם בתוס' כתובות דף פה: ד"ה "ועוד". ועיין אות ב' לגבי דרגת הסימן.

²⁸⁴ וכך כתבו גם ראשונים נוספים, עיין בחידושי הרשב"א בסוגייתנו. ובמאירי כתב: "ומעתה כל שנתן בו סימן מובהק נאמן ודוקא בכעין זה שהוחזק הפקדון אצל זה", ועיין גם בנמוק"י (דף מג: מדפי הרי"ף) בשם הריטב"א ובדו"ח לרעק"א עליו.

²⁸⁵ אמנם, אם התובע עצמו לא יודע את סימניו ורק העדים יודעים צ"ע האם יועיל – עיין הערה 208.

ששני הטעמים מצריך, דלא אמיד וקא יהיב סימנא.

כלומר, השילוב של שני הטעמים הללו בכוחו להוציא את החפצים מיד המחזק. שכיון שהמחזק אינו אמיד שיהיו לו חפצים יקרים שכאלו, הורעה חזקתו ובצירוף הסימנים שנותן המחזק ניתן להוציא מידו (ושילוב זה כוחו יפה גם לביאור המציאות שהגמ' בב"מ דף ע. חוששת ממנה – לעיל אות ד').

ראשונים אחרים חלקו על ר"י בביאור הגמ' וביארו שסימן מועיל בפני עצמו (אפילו אם הנפקד אמיד שיהיו לו חפצים מעין אלו), כיון שיש עדים על הפקדון (חידושי הרמב"ן כתובות פה: ²⁸⁶). והם חולקים על הצורך והאפשרות ששילוב בין לא אמיד וסימנים מועיל כדי להוציא ממון ²⁸⁷.

יא. ר"י נקט ש'סימן מובהק' מועיל ביחד עם עדים. ויש לעיין האם נדייק מדבריו שבסימן בינוני (שלגביו דנה הגמ' בב"מ כז. האם מועיל באבידה), אין להוציא ממון כיון שיתכן שהוא מועיל רק מדרבנן או שאפילו אם הוא מועיל מן התורה לענין אבידה, הוא אינו מועיל להוציא ממון מיד מחזק. או שכוונתו באומרו 'סימן מובהק' למעט סימן גרוע, אבל סימן בינוני יועיל גם במקרה זה (לפחות על פי השיטה שסוברת שסימנים אלו מועילים מדאורייתא), ועיין אות ב'.

ולגבי השילוב בין מחזק לא אמיד וסימנים, ר"י לא פירט מה היא דרגת הסימן המועילה, וצ"ע.

יב. על פי שיטת ר"י נוכל לבאר שדברי תוס' במסכת חולין (אות ז') שאין להוציא ממון על פי סימנים, הינם במקרה בו אין עדי פקדון או כשאין אומדן שהמחזק אינו אמיד

²⁸⁶ עדים שראו את הפקדון יכולים להיות עדי פקדון שקראו את ההפקדה (וכנ"ל בדברי ר"י) או עדים שראו עתה את החפץ בידו של הנפקד, עיין ברמב"ן שם ובחידושי הרשב"א בב"מ דף ע. ועיין במאירי.

²⁸⁷ הראשונים חלקו על שיטת ר"י והוכיחו מירושלמי ש'לא אמיד' איננו ראיה שיש בה ממש (חידושי הרמב"ן, הריטב"א, מאירי כתובות פה: עיין בדבריו באריכות, ועוד). וכן מלשון הגמ' מוכח שכל טעם עומד בפני עצמו (רמב"ן בב"מ דף ע.).



להחזיק חפצים יקרים שכאלו. או שתוס' בחולין חולק על שיטת ר"י וסובר שלעולם אין להוציא ממון על פי סימנים. ועל פי שיטתו, סוגיית הגמ' בב"מ דף ע. שם מפורש שמוציא על פי סימנים (אות ד') דנה בסימן מובהק ואילו ר"י דן על סימן בינוני וסוגיית הגמ' ביבמות (אות ה', שם עולה שניתן להוציא ממון בסימנים) הינה בסימן מובהק. ובסוגיית הגמ' בכתובות (הפקדת המרגליות בסימנים – אות ו'), מועיל סימן כיון שגם מדובר שהנפקד אינו אמיד שיהיו לו חפצים יקרים שכאלו, וצ"ע.

יג. נמצא שלמדנו משיטת ר"י:

- סימנים אינם מועילים בפני עצמם כדי להוציא מיד המוחזק (ואף עדים לא יועילו במקרה זה (אות י', יב)).
- עדי פקדון (המעידים על ההפקדה) עם סימנים – מוציאים מיד המוחזק (אות י')
- שילוב של 'לא אמיד' וסימנים בכוחו להוציא מיד המוחזק לשיטת ר"י, אפילו ללא עדי פקדון, ויש ראשונים החולקים על כך (אות י').
- יש להסתפק בדרגת הסימן אותו מחייב ר"י - סימן מובהק ממש או שדי בסימן בינוני (אות יא).

יד. תוס' במסכת ב"מ דף ע. ד"ה "אתא" נוקט גם הוא כשיטת ר"י בתוס' ביבמות (אות י') שעדי פקדון יחד עם סימנים²⁸⁸ בכוחם להוציא ממון. וכך הוא מבאר את סוגיית הגמ' ביבמות הנ"ל (אות ה', אילו היה מדובר בסוגיא בסימן המועיל²⁸⁹). אולם תוס' מחדש שבנידון במסכת יבמות אף ללא עדי פקדון יכול התובע להוציא רק מכח הסימנים:

²⁸⁸ אולם לא כתב שמדובר דוקא בסימנים מובהקים.

²⁸⁹ לשון תוס' שם: "התם היו לו למפקיד עדים שהפקיד בחבית זו ועדיין נמצאו". תוס' אינו מבאר כיצד אנו יודעים ש"עדיין נמצאו" ועל פי דברי ר"י נראה לומר שנמצאו על פי סימניו של התובע. אולם המהרש"א שם כתב שישנם עדי ראייה על כך. וצ"ע שאם יש עדי ראייה לשם מה יש צורך שהתובע יתן סימנים. ושם העדים אינם יודעים למי שייך רק ראו שנמצא שם.

ואפילו לא היו עדים בדבר היה נאמן אי הוה סימנא מעליא²⁹⁰ כיון שהנפקד אינו טוען לקוחין הן בידי או שלי היו מעולם ובני ביתי הגידו לך הסימן, אלא מודה שהפקיד לו אלא שאומר כמו שאירע הסימן בשלך כן אירע בשלי. ואף על גב דאית ליה מגו²⁹¹ לא היה נאמן דהוי מגו במקום עדים (מהרש"א: דאנן סהדי דהך טענתם²⁹² שקר היא דהא לא אתרמי כך²⁹³).

כלומר, תובע שטוען שהפקיד ביד המוחזק והמוחזק טוען שקנאם וכדו' טענת המוחזק תתקבל אפילו אם יש לתובע עדים, כי על ידי סימנים א"א להוציא ממון (ובמקרה זה גם עדים לא יועילו להוציא ממון – עיין אות ט'), אבל אם הנתבע השיב שאכן קיבל פקדון ואלו שומשומין אחרים שגם להם סימן דומה טענתו לא תתקבל, ואף מיגו אין לו.

טו. עוד מחדש תוס' (במסכת ב"מ הנ"ל), שסימנים מועילים ללא עדים אם טענת התובע איננה כלפי הנפקד עצמו אלא כלפי יורשיו ולמקרה זה חששה הגמ' בב"מ דף ע. (אות ד') על פי הסוגיא בכתובות (לעיל אות ו'):

ונראה לפרש דהכא²⁹⁴ חיישינן דלמא אתי מריה אחר מיתת המקבל כדאמר' בהכותב (כתובות פה: ושם ד"ה ועוד)... גבי ההוא דאפקיד כספא דכספא בי רב חסא... אר"נ חדא דידיעין ביה דלא אמיד ועוד קא יהיב סימנא, משמע, אפילו אמיד כיון דיהיב סימנא שקיל.

²⁹⁰ יש לעיין מה הוא 'סימנא מעליא' – עיין בספק שבאות יא.

²⁹¹ כלומר, שנאמין לו שאירע (מקרה חריג) יש לו עתה שומשומין שלו שיש להם אותו סימן כמו שיש לתובע במיגו שהיה אומר לקוחין הם בידי או להד"ם.

²⁹² נראה שצ"ל "טענתו" והיינו טענת המחזיק. או שכוונתו שעדות העדים

²⁹³ והמהר"ם כתב, שלכאורה נאמין למחזיק שאומר שאלו שומשומין אחרים במיגו שהיה אומר שלקוחין השומשומין בידו, ועל כך משיב תוס', שזה הוא מיגו במקום עדים, שכיון שמדובר בסימן טוב, ה"ז כאילו עדים העידו שהשומשומין של המפקיד.

²⁹⁴ בב"מ דף ע.



ומיהו קשה, כיון דאמיד הוא אמאי לא נטעון ליתמי לקוח הוא והיינו יכולין לומר דלא טענינן להו לקוח אלא בדברים שהיה אביהם משתמש בחייו אבל דברים שלא היה משתמש בהם דומה הוא שבפקדון הם אצלו, ומהדרינן בסימנא²⁹⁵...

כלומר, חפץ הנמצא ביד אדם והתובע תובע ממנו אותו על סמך סימנים, לא יועילו סימניו להוציא ממנו, אפילו אם החפץ מונח בביתו ואינו משתמש בו ודרך הנחתו מלמדת שהוא פקדון בידו, שאין להוציא חפץ מיד המוחזק בו ללא עדי פקדון ועדי ראייה (אות ט'). אבל, מידם של היתומים, ניתן להוציא חפץ שאביהם לא היה משתמש בו, על ידי סימנים שנותן התובע²⁹⁶.

סיכום

יז. על פי האמור לעיל, העולה בביאור סוגיות הגמ' הוא:

ב"מ ע. – מוציאים פקדון ע"פ סימנים	יבמות קלו: – מדיוק הגמ' מוכח שמוצאים ממון על פי סימנים	כתובות פה: – הוצאת ממון ע"פ סימנים במציאות בה המוחזק אינו אמיד, ואין המפקיד מצוי בבית הנפקד
ההפקדה היתה בעדים ולכן מוציא בסימן מובהק (ר"י, או מובהק (ר"י), או שילוב של סימנים ועדים	ההפקדה היתה בעדים ולכן מוציא בסימן מובהק (ר"י, או שילוב של סימנים ועדים	לא היו עדי פקדון ואע"פ כן השילוב של אינו אמיד וסימנים יש בכוחו להוציא ממון (ר"י אות י') ויש ראשונים החולקים וסוברים שסימן מועיל בפ"ע ומדובר שהיו עדי פקדון (אות י'). וי"א שמוציא ע"פ סימנים כיון שהודה שקיבל את הפקדון שסימנו כסימניו (תוס' אות יד) או שמידי יורשים מוציאים בסימנים כשאינו אמיד (תוס' אות טו)

יח. העולה מהאמור לעיל:

- באבידה די בסימן בינוני. אולם כתבו ראשונים שכדי להוציא ממון פקדון מיד

²⁹⁵ ועי"ש בקושיות שתוס' מקשה על שיטה זו.

²⁹⁶ אמנם, תוס' ודחה הצעה זו מכח שתי קושיות, עי"ש.

- מוחזק יש צורך בסימן מובהק (אות ב) ועיין בספק שבאות יא (ושיטת הקצות בסימן רצ"ז ס"ק א' שאין מוציאים ממון אפילו ע"י סימן מובהק, עי"ש²⁹⁷).
- היכולת להוציא ממון על פי עדים כפופה לדיני חזקת מטלטלין, לכן טענת גניבה אינה מתקבלת וכו' (אות ג, ט').
 - תובע שיש לו עדי פקדון ועדים שראו את החפץ ביד המוחזק בכוחו להוציא את החפץ מיד המוחזק (אות ג'), וכן אם יש לו סימנים במקום עדי הראיה (אות י').
 - נחלקו ראשונים האם שילוב של נפקד שאינו אמיד וסימנים מוציאים ממנו ללא עדי פקדון (אות י').
 - נפקד המודה שקיבל פקדון והחפץ הוחזר ובידו חפץ שסימניו כסימני החפץ שקיבל – מוציאים מידו (אות יד').
 - יש הסוברים שמירשים ניתן להוציא בסימנים מובהקים (אות טו').
 - תוס' במסכת חולין כתב שאין להוציא ממון על פי סימנים (אות ז'). ויש לעיין האם חולק על כל הנ"ל או ניתן להעמיד דבריו במקרים בהם אין מוציאים ממון על פי סימנים (אות ב, ז').
 - פסקי ההלכה – בפרק הבא.

²⁹⁷ עיין בהערה 274.



הוצאת ממון על פי סימנים ואומדנא – פסק ההלכה

הקדמה

א. בגמ' בכתובות בדף פה: (לעיל בפרק הקודם, אות ו') הובאו מספר מעשים בהם הדיין הוציא ממון (נפקד שמת והמפקיד תבע את היתומים לדין). ובכל המקרים הדיין ידע שהנפקד איננו אמיד שיהיו בידו סכומי כסף גבוהים שכאלו, והמפקיד נתן סימנים להוכחת דבריו.

הראשונים נחלקו, האם במקרים הנ"ל, הכרעת הדין התחשבה בעובדה שהנפקד איננו אדם אמיד, או שאין שלאומדן דעת שכזה אין משמעות הלכתית. ועל פי מחלוקת זו נאמרו שתי שיטות מרכזיות הראשונים (בפרק הקודם אות י'):

- אין משמעות לאומדן הדעת. הדיינים הכריעו לתת את הפקדון לבעליו כיון שהיו עדי פקדון בתוספת סימנים.
- (לא היו עדי פקדון) השילוב שבין אומדן הדעת והסימנים בכוחו להוציא את הממון מידי היתומים.

לקמן נדון בשיטה הסוברת ששילוב של אומדן דעת וסימנים די בו כדי להוציא מיד היתומים. ונראה שעל פי שיטה זו, ודאי שעדים בתוספת סימנים יש בכוחם להוציא מיד היתומים, שהרי כוחם של עדים חזק יותר מכח אומדן הדעת.

אומדן דעת של הדיין / הסתמכות הדיין על אומדן דעת של אחרים

ב. בסוגיית הגמ' (בפרק הקודם באות ו'), מבואר שהדיינים הסתמכו על ידיעתם שהנפקד (אבי היתומים) איננו אדם אמיד. אמנם, ידיעה זו איננה ודאית שהרי אין יכולת ביד הדיין לדעת בודאות מה מצבו הכלכלי של אדם, שיתכן אדם שיש לו

ממון והוא מסתיר זאת וכדו',²⁹⁸. ולמרות הסתייגות זו השילוב של סימנים ואומדן דעת יש בכוחם להוציא ממון.

הרמב"ם בפרק ו' מהלכות שאלה ופקדון הלכה ד' פסק את דין הגמ' להלכה, והדגיש שאומדן הדעת הינו של הדיין ולא של העדים :

...ולא עוד אלא מי שבא ואמר כך וכך הפקדתי אצל אביכם (מגיד משנה: שלא היו שם עדי פקדון כלל), ונתן סימנין מובהקין²⁹⁹ ונמצא הפקדון כמו שאמר והיה יודע הדיין שלא היה המת אמוד שזה הפקדון שלו יש לו לדיין הזה לתת הפקדון לזה שנתן סימניו והוא שלא יהיה המפקיד רגיל להכנס אצל זה שמת אבל אם היה רגיל ליכנס אצלו שמא של אחר הוא והכיר הסימנין שלו.

באו עדים והעידו לדיין שאין זה אמוד³⁰⁰ אין מוציאין מיד היתומים בעדותן שאין זה ראייה ברורה ואומדן דעתן אינו אומד דעתו ואין לו לדיין אלא מה שדעתו סומכת עליו כמו שיתבאר בהלכות סנהדרין.

נראה, שאין להסיק מדברי הרמב"ם "ואומדן דעתן אינו אומד דעתו" שקיימת מחלוקת בין הדיין לבין העדים לגבי מצבו הכלכלי של אבי היתומים. כוונת הרמב"ם היא שאין אנו סומכים על עדים לגבי אומדן דעת זה כמו שאנו סומכים על אומדן דעת של הדיין, וכפי שסיים הרמב"ם שהדיין יסתמך על דעתו בלבד.

ג. הרמב"ם ציין דבריו בהלכות סנהדרין. ושם בפרק כ"ד הלכה א' כתב הרמב"ם :

²⁹⁸ כגון, ב"ב דף קעד: שאדם עשוי שלא להשביע את בניו כדי שלא יראה עשיר.

²⁹⁹ עיין הערה 385.

³⁰⁰ עיין לקמן באות ג' שאם העדים 'נאמנים אצלו' יכול הדיין לקבל את אומדן דעתם. ויש לעיין האם שייך דין הזמה במקרה זה אחר שהדיין קיבל את דבריהם כיון שהם 'נאמנים אצלו' ואח"כ באו שנים אחרים שגם הם 'נאמנים אצלו' והזימו אותם. וכן אם יבואו שני עדים כנגדם ותיווצר 'עדות מוכחשת', האם יוכל אחד העדים מכת א' להצטרף לעד מכת ב' ולהעיד בעדות אחרת. והספק הוא, שבדרך כלל כאשר יש הכחשה בין כתות עדים, א"א אח"כ לצרף עד מכת א' לעד מכת ב' לעדות, כיון שודאי שיש שקרן במציאות זו. אולם, בעדות שיסודה באומדנא, יש מקום לומר שאין בה פסול עדות, ועיין לעיל ליד ציון הערה 252.



יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבם שהוא כן אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה שיודע.

בדברי הרמב"ם מפורש שהדיין יכול לדון לא רק על פי ידיעתו אלא גם על פי דברים שדעתו נוטה להם, ובהמשך דבריו הרמב"ם מפרט את דבריו:

כיצד הרי שנתחייב אדם שבועה בב"ד ואמר לדיין אדם שהוא נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד על השבועה יש לדיין להפוך השבועה על שכנגדו וישבע ויטול הואיל וסמכה דעתו של דיין על דברי זה, אפילו היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבם סומך עליו ודן. ואין צריך לומר אם ידע הוא עצמו שזה חשוד³⁰¹...

וכן מי שבא וטען שיש לו פקדון אצל פלוני שמת בלא צואה ונתן סימנים מובהקים ולא היה זה הטוען רגיל להכנס בבית זה האיש שמת, אם ידע הדיין שזה המת אינו אמוד להיות לו חפץ זה וסמכה דעתו שאין זה החפץ של מת מוציאו מן היורשין ונותנו לזה האמוד בו³⁰² שנתן סימנים³⁰³. וכן כל כיוצא בזה שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת³⁰⁴.

אף שבדין הפקדון הוזכרה רק ידיעתו של הדיין שאבי היתומים לא היה אמיד, מתחילת דברי הרמב"ם לכאורה נוכל להסיק שהדיין יכול לסמוך באומדן הדעת על אנשים שהם 'נאמנים אצלו'. ונמצא, שהדיין יכול להסתמך על ידיעתו (ואומדן

³⁰¹ עי"ש ששטר חוב שהדיין שמע מפי מי שנאמן לו ששטר זה פרוע, יחייב הדיין את התובע שבועה.

³⁰² מדברי הרמב"ם 'ונתנו' לזה האמוד בו' משמע לכאורה שאם התובע נחשב כאדם שאינו אמיד בית דין לא יתנו לו על פי סימנים. ויל"ע האם יש צורך בידיעה חיובית שהתובע הוא 'אמיד' או שאם הנתבע אינו אמיד די בכך כדי לתת לתובע שאין הדיינים יודעים מה הוא מצבו הכלכלי. ועיין בהלכה ב' (לקמן אות ד'). ועיין מש"כ הגר"א בהערה 319.

³⁰³ כך היא הגירסא במהד' פרנקל ובב"י חו"מ סימן רצ"ז ובמהדורה הרגילה: "ונתן סימנים".

³⁰⁴ ועל שני עדים, הדיין מסתמך כשאין לו שום ידיעה, אבל אם הדיין חושד בעדים שהם עדי שקר ולא הצליח להוכיח זאת, אסור לו להכריע את הדין על פי העדים, אלא יסתלק מן הדין - עי"ש. אבל ברור שכנגד עדים דיין אינו יכול להכריע על פי אומדן דעתו.

דעתו) או על אומדן דעתם של אדם (אפילו יחיד) הנאמן אצלו³⁰⁵. אבל אינו יכול להסתמך על אומדן דעת של שני עדים, שאינם 'נאמנים אצלו' (ועל עדים אלו הוא דן בהלכות שאלה ופקדון הנ"ל)³⁰⁶.³⁰⁷

ד. ב"ח חו"מ סימן ט"ו:

ולפענ"ד נראה שהרי"ף והרא"ש³⁰⁸ סבירא להו דלא בעינן ידיעת הדיין שאין זה המת אמוד, אלא הוא הדין כשעדים מעידים על כך³⁰⁹...

כלומר (בניגוד לשיטת הרמב"ם), סימנים יכולים להצטרף לאומדן דעת של העדים עצמם, ובית הדין יקבל את אומדן דעתם ויוציאו ממון מיד היורשים.

ה. יל"ע מה הוא יסוד המחלוקת האם הדיין יכול לסמוך רק על אומדן דעתו או על דעתו של אדם שהוא 'נאמן אצלו', ולא על עדים שמעידים על כך (רמב"ם), או שהדיין שיכול לסמוך על עדים שמעידים על פי אומדן דעתם (ב"ח).

יתכן לומר שלדעת הרמב"ם, הערכת המציאות האם פלוני אמיד או לא, איננה הלכה בדיני עדות ואין משמעות לעדים לגבי 'הערכה'. ולפיכך הרמב"ם סובר שעדים לא יועילו עבור כך. לעומתו הב"ח (בביאור שיטת הרי"ף) סובר שיש משמעות לעדות אף 'בהערכה'. ולפיכך יש לקבל את דבריהם אפילו אינם ידועים לדיין. ומעיקרא דדינא זקוקים כאן לעדות והחידוש הוא שאף אומדן דעת של יחיד (הדיין או מי שנאמן אצלו) מועיל ולא רק אומדן הדעת של העדים (ועיין בדברי הב"ח באות ט').

³⁰⁵ יש לעיין האם 'נאמן' אצלו' הוא אדם שהדיין מכירו או שהוא יכול להסתמך גם על אנשי מקצוע. כגון על אנשי מס הכנסה שיש בידיהם נתונים על משכורתו של אותו אדם (למרות שלפעמים יש לאדם רכוש שלא ידועים לשלטונות המס). ויש מקום להציע שאם הנפקד הצהיר הצהרת הון ממנה עולה שהוא אינו אמיד ואין להחזיקו כשקרן, ממילא יוצאו ממנו, וצ"ע.

³⁰⁶ ואע"פ שהוצאת ממון היא על פי עדים, החידוש בסוגייתנו הוא הכח של משמעות אומדן הדעת של הדיין או של 'הנאמנים אצלו'.

³⁰⁷ ועיין ב"ח חו"מ סימן רצ"ב בב"ד"ה "כתב הרמב"ם אס".

³⁰⁸ הרי"ף והרא"ש לא כתבו כך במפורש. הב"ח מסיק כך מדבריהם וזאת על פי שיטתו, שלדעת הרי"ף והרא"ש גם בזממה"ז ניתן להסתמך על אומדן, עיין אות ה' ואילך.

³⁰⁹ יל"ע מדוע לא די בעד אחד. והרי לא מדובר בעדות ממון אלא ב'אומדן דעת' האם פלוני היה לו סכום שכזה, ושמה אף עד אחד נאמן בכך, ואכמ"ל, וקצ"ע.



האם דיין יכול להוציא ממון ע"י סימנים ואומדן דעת בזמן הזה

ה. רמב"ם סנהדרין פרק כ"ד הלכה ב':

כל אלו הדברים³¹⁰ הן עיקר הדין. אבל משרבו בתי דינים שאינם הגונים ואפילו היו הגונים במעשיהם אינם חכמים כראוי ובעלי בינה, הסכימו רוב בתי דיני ישראל³¹¹ שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו בעדות אשה או פסול וכן בשאר כל הדינים ולא ידון הדיין בסמיכת דעתו ולא בידיעתו כדי שלא יאמר כל הדיוט לבי מאמין לדברי זה ודעתי סומכת על זה³¹².

וכן אין מוציאין מן היתומים אלא בראיה ברורה לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או הטוען^{313, 314}.

למרות שהרמב"ם (כאן) כתב שכיום אי אפשר להוציא ממון מיד היתומים באמצעות סימנים ואומדן דעת. בפרק ו' מהלכות שאלה ופקדון הלכה ד' (לעיל אות ב'), הרמב"ם כתב את הדין (של הסתמכות על אומדן) ללא הסתייגות שבזמן הזה הדין שונה. וכן בפרק י"א מהלכות נחלות הלכה א' הסתמך על דין זה לביאור דין הגמ' בב"מ דף ע. (לעיל בפרק הקודם באות ד'):

³¹⁰ שנאמרו בהלכה א' - לעיל אות ג'.

³¹¹ הכס"מ והרדב"ז ציינו לדברי הר"ף במסכת כתובות, פרק הכותב דף דף מג: מדפיו: "וחזינן לגאון דקאמר דהאידינא לא אפשר ליה לדיין למימר קים ליה בגויה דלא בריר לן קים לן בגויה היכי הוי הלכך לית ליה לאורועי שטרא או לאפוכי שבועה אלא בעדות ברורה ואעפ"כ בעדות אדם נאמן מחמיצין את הדין ודורשין וחוקרין עד שיתברר הדבר ויצא הדין לאמיתו".

³¹² אמנם עיין שו"ת שבו"ת יעקב "ח"ג סימן קמ"ב, בערוה"ש חו"מ סימן ט"ו, בסמ"ע ס"ק ט"ו וש"ך ס"ק ו'.

³¹³ עיין הערה 302.

³¹⁴ וסיים שם הרמב"ם, שאם נטתה דעת הדיין אחר 'אדם נאמן' 'ממתין בדין ואינו דוחה עדותו ונו"נ עם בע"ד עד שיוודו לדברי העד או יעשו פשרה או יסתלק מן הדין".

מעוֹת של יתומים... כיצד עוֹשִׂין בהן, בודקין על מי שיש לו נכסים שיש להם אחריות... ונותנין לו המעוֹת בבית דין קרוב לשכר ורחוק להפסד ונמצאו היתומים נהנין משכר המעוֹת. וכן אם אין לו קרקע ינתן להן משכון זהב שבור שאין בו סימן ונוטלין בית דין המשכון ונותנין לו המעוֹת קרוב לשכר ורחוק להפסד. ולמה לא יקחו משכון כלים של זהב או חלי של זהב, שמא של אחרים הוא ויתנו סימן ויטלוהו אחר מותו אם ידע הדיין שאין זה אמוד.

נמצא, שלמרות דבריו המפורשים בהלכות סנהדרין שאין לסמוך על אומדן דינו של הדיין, כאשר הרמב"ם דן בפרטי ההלכות, הוא אינו מסייג את הדין, ולכאורה הרמב"ם סותר את משנתו.

1. כס"מ, פרק כ"ד מהלכות סנהדרין הלכה ב'³¹⁵:

...ואף על פי שבפ"ו מהל' שאלה פסק... וכיוצא בזה כתב בפרק י"א מהלכות נחלות, שם כתב דין הגמ' וסמך על מ"ש כאן מה שהסכימו רוב דייני ישראל.

הרמב"ם בהלכות שאלה ופקדון (לעיל אות ב') ציין "כמו שיתבאר בהלכות סנהדרין". אולם לא 'רמז' בדבריו שבהלכות סנהדרין קיימת הסתייגות לגבי הזמן הזה. ובהלכות נחלות (אות ד'), הרמב"ם כלל לא הזכיר מדבריו בהלכות סנהדרין, וצ"ע.

2. אורים, סימן ט"ו ס"ק ט"ז:

³¹⁵ וכך כתב גם בב"י בחו"מ סימן ט"ו ועיין גם בדבריו בחו"מ סימן רצ"ז.



...אף לרמב"ם אי עשה הדיין כן והוציא מיד יתומים אין כאן טעות לא בדבר משנה ולא בשיקול הדעת, וקם דינא ופטור הדיין כי כתורה עשה כפי הנאמר בגמ' אף שהסכימו שלא לעשות... ובהכי ניחא דפסק הרמב"ם גופיא בפ"י מהלכות נחלות דאין להלוות מעות של יתומין על כלי שיש בו סימן דלמא שכיב הלווה והוא לא אמיד ויבוא אחר ויטלנו בסימן ולא כתב דבזמן הזה יש להלוות דהא עכשיו אין דנין דין זה ואין נותנים לזה דנתן סימן באומד (...) ולפי מה שכתבנו ניחא, דכיון דאי עשה הדיין כן והוציא, מה שעשה עשוי, אין לנו לסמוך בשל יתומים על זה, וחוששין לכך כי לכל החששות חוששין בשל יתומים.

דברי האורים אף שהם עומדים בפני עצמם, יש לעיין האם הם מדויקים מדברי הרמב"ם, שהרי הרמב"ם לא רמז בדבריו לחילוק בין הנהגת הדיין לכתחילה לבין דיין שעבר והוציא ממון על פי אומדן דעתו, וצ"ע.

ח. הכס"מ בפרק כ"ד מהלכות סנהדרין הלכה ב' (וכן הב"י בחו"מ סימן ט"ו) כתב על פי דיוק מדברי הגאון³¹⁶:

...דמשמע דלא אמר גאון הכי³¹⁷ אלא בענין לאורועי שטרא או לאפוכי שטרא אבל לענין להוציא מן היתומים באומדן דעת המת... דבהא לא איירי גאון וכן משמע ממ"ש הר"ף ז"ל... ולא כתב על זה שום דבר משמע דעוד היום הוי דינא הכי.

כלומר, אף כיום מועיל אומדן דעתו של הדיין, אולם הב"י לא ביאר מדוע מועיל אומדן דעת בענין זה למרות ששאר אומדנות של דיינים אינם מועילים כיום.

ט. בטעם הדבר שדוקא בדין סימנים ואומדן דעת, לא בטלה היכולת להפעיל את אומדן הדעת, כתב הב"ח בחו"מ סימן ט"ו:

³¹⁶ עיין הערה 311.
³¹⁷ שבזמן הזה לא ניתן לסמוך על אומדן הדיין.

ולפע"ד נראה דהרי"ף והרא"ש סבירא להו דלא בעינן דוקא ידיעת
הדיין שאין זה המת אמוד אלא הוא הדין כשעדים מעידים על כך ולפי
זה ודאי דאף האידנא חותכין דין זה על פי עדות של עדים³¹⁸...

אף שהב"ח מסכים עם הב"י ששיטת הרי"ף (הגאון) שאומדן דעת מועיל להוציא
ממון מיד היתומים בצירוף סימנים. הב"ח מחדש שהדבר מועיל בזמן הזה רק אם
עדים הם אלו שאומדים בדעתם, אבל אומדן הדעת של הדיין אכן לא יועיל בזמן
הזה, ועיין בדברינו באות ד', שלשיטת הב"ח מעיקרא אומדן הדעת של העדים
'חזק' מאומדן הדעת של הדיין.

פסק השו"ע והקצות

י. שו"ע חו"מ סימן ט"ו סעיף ה' :

יש לדיין לדון דיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת
והדבר חזק בלבו שהוא כך אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ומשרבו
בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה, הסכימו שלא יהפכו שבועה אלא
בראיה ברורה, ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו על פי עדות אשה או
קרוב אף על פי שדעתו סומכת על דבריהם וכן אין מוציאים
מהיתומים אלא בראיה ברורה, לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או
הטוען^{319, 320}...

הסמ"ע בס"ק ט"ז תמה מדוע הרמ"א לא ציין לשיטת הרי"ף שסובר שהדיין נוהג
גם בזמן הזה (לעיל אות ח'), ונשאר בצ"ע.

והשו"ע על פי שיטתו פסק גם בסימן רצ"ז סעיף א' :

³¹⁸ והב"ח כפל את דבריו בחו"מ סימן רצ"ז, ע"ש.
³¹⁹ עיין הערה 302. ובביאור הגר"א כתב" דיהיב סימנא". משמע, שאם נותן סימן אין מקום לדון מה הוא
אומדן הדעת ביחס למצבו הכלכלי של התובע, וקצ"ע.
³²⁰ וסיים שם כדברי הרמב"ם – עיין הערה 314. והרמ"א הוסיף שאם לבי"ד נראה שאחד גוזל את חבירו ולא
יוכלו להוציא ממנו, יכולין לגזור שלא ישאו ויתנו עימו, ע"ש.

מי שבא ואמר, כך וכך הפקדתי אצל אביכם ונתן סימנים מובהקים, ונמצא הפקדון כמו שאמר והיה יודע הדיין שלא היה המת אמוד שזה הפקדון שלו³²¹, יש לו לדיין הזה לתת הפקדון לזה שנתן סימניו, והוא שלא יהיה המפקיד רגיל להכנס אצל זה שמת³²²... באו עדים והעידו לדיין שאין זה אמוד, אין מוציאים מיד היתומים בעדותו, שאין זה ראייה ברורה ואומדן דעתם אינו אומד דעתו, ואין לו לדיין אלא מה שדעתו סומכת עליו.

ומשרבו בתי דינים שאינם הגונים, ואפילו יהיו הגונים במעשיהם אינם חכמים כראוי ובעלי בינה, הסכימו רוב בתי דיני ישראל שאין מוציאים מהיתומים באומד דעתו של דיין.

אמנם הקצות בסימן רנ"ט ס"ק ב' ("אמנם בעיקר דין סימנים קשה ליי"), ובסימן רצ"ז ס"ק א' נקט שלעולם אין להוציא ממון על ידי סימנים ואפילו אם ישנם עדים המעידים שעתה החפץ ביד פלוני ואלו סימניו והוא של ראובן, אין להוציא על פיהם שאירע שישנם סימנים דומים³²³. אולם אם היו עדי פקדון וגם עדים שראו עתה זה הסימן בידו אמרינן שזה הוא אותו החפץ שהפקידו ולא נאמן לומר שהחזיר והחפץ שבידו הוא חפץ זהה עם אותם סימנים, עיי"ש בהרחבה³²⁴.

יא. אולם השו"ע עצמו לכאורה סותר משנתו. שבגמ' בב"מ דף ע. נאמר שאין לתת

³²¹ ובקצות ס"ק א' כתב, שאם אין לדיין שום ידיעה לגביו, אין ריעותא ולא מוציאים מהיתומים.

³²² עיי"ש בש"ך ס"ק א' שהאריך לדון בחילוק בין נתבע שמודה שקיבל פקדון וטוען החזרתי וכדו' לבין אם הוא טוען שקנאו (ומעולם לא היה אצלו בפקדון) ודבריו סוכמו בקצרה בנתיבות סימן רצ"ז, ביאורים ס"ק א': "וכלל דבריו, שאם יש עדים וראה בסימן מובהק גמור, אף שאין להם טביעות עין, מוציאים מהנפקד, ואינו [נאמן] לומר שלך החזרתי וזה אחר הוא, ולא לקוח, ואפילו ליכא עדים והוא מודה, אינו נאמן לטעון החזרתי וזה אחר במיגו, דהוי מיגו במקום עדים. ובסימן מובהק שאינו גמור, נאמן לטעון החזרתי וזה אחר כשיש לו מיגו דלקוח. ובסימן גרוע, יכול לטעון החזרתי וזה אחר אפילו בלא מיגו, אבל לקוח אינו נאמן במיגו, שראו לומר כן כיון שראו כיוצא בו כמו בסימן קל"ד [סעיף ג']".

³²³ עיי"ש שעיקר דבריו מבוססים על התוס' בחולין צו. ד"ה "פלניא" שהובאו דבריו לעיל ליד ציון הערה 279. ועיין גם בדבריו בסימן רצ"ז ס"ק א', ומש"כ על דבריו בחידושי הריטב"א (מהר" מוסר הרב קוק) לב"מ דף פ. הערה 673* וע"ע בספר משנת המשפט סימן רס"ז.

³²⁴ ועיין נתיבות סימן רצ"ז ס"ק א' שמעלת הסימנים היא לחייב את המפקיד להראות את החפץ שבידו.

מעוֹת של יתומים תמורת משכון שיש חשש שאינו של הממשכן אלא של אדם אחר, שיבוא ויטלו באמצעות סימנים ואומדן דעת (לעיל בפרק הקודם באות ד') ועל פי שיטת השו"ע לכאורה אין לחשוש לכך בזמן הזה שהרי כתב שדין זה של הסתמכות על אומדן דעת אינו נוהג בזמן הזה. ולמרות זאת בחו"מ סימן ר"צ סעיף ח' פסקו השו"ע דין זה להלכה ללא הסתייגות³²⁵:

מעוֹת של יתומים... בודקין... ויהיה איש נאמן ושומע³²⁶ דברי תורה...
ונתן להם משכון זהב משובר שאין בו סימן...

כלומר, אין לתת משכון שיש חשש שילקח מהם ע"י אומדן דעת וסימנים ולכאורה סותר את דבריו, וכנ"ל. ויש ליישב, שאף שאי אפשר להוציא ע"י אומדן דעת וסימנים, אם יבואו עדים שיעידו על הפקדון ועל הסימנים יוצאו מהם ולכן השו"ע חושש גם בזמן הזה.

דרגת הסימן

יב. בכל הדיון לעיל, לא פירטו הפוסקים מה היא דרגת הסימן בזכותה ניתן להוציא מיד היתומים³²⁷ (בשילוב עם אומדן דעת שהנפקד איננו אמיד), אף שראשונים נחלקו בשאלה זו (עיין בפרק הקודם). ומסתבר שכיון שהפוסקים לא פירטו, מדובר בסימן דומה לסימן המועיל באבירה (סימן בינוני)³²⁸.

הש"ך בסימן רצ"ז ס"ק א' האריך בדיני הסימנים. והסיק³²⁹:

- סימן בינוני (אמצעי, המועיל בהשבת אבירה) אינו מועיל כלל בפקדון ונאמן

³²⁵ לעיל באות ה' ואילך, הובאו דברי הבי"י (עצמו) בישוב שיטת הרמב"ם. אולם בשיטת השו"ע לא נוכל לישוב כדבריו כיון שהרמב"ם בהלכות סנהדרין כתב שבזמן הזה א"א להוציא מהיתומים ע"פ אומדנא וסימנים, ובפירוט ההלכות שלא כתב זאת, סמך על דבריו בהלכות סנהדרין. אולם השו"ע שפירט בהלכות פקדון (סימן רצ"ז – לעיל), שאינו נוהג בזמן הזה, תמוה מדוע בדיני אפטרופוס (לקמן) לא כתב את ההסתייגות לזמן הזה. ³²⁶ בנוסח פרוייקט השו"ת "ושומר".

³²⁷ סימן מובהק או די בסימן בינוני.

³²⁸ ועיין ש"ך סימן רצ"ז ס"ק א' בתחילתו ובמסקנת דבריו ובנתיבות ביאורים סימן רצ"ז ס"ק א'.

³²⁹ עי"ש ביתר פירוט.



לומר החזרתי, אפילו אם ישנם עדי פקדון ועדים שראו את החפץ עתה ביד המחזיק.

- בסימן מובהק, עדות של עדי פקדון ועדים שראו את החפץ גם עתה ביד המחזיק מועילה להוציא מידו ואינו נאמן לומר החזרתי אפילו אם הוא אמיד שיש לו חפצים שכאלו.
- סימן מובהק שאינו בנמצא כלל, נאמן אפילו התובע עצמו ולא נאמן המחזיק לומר החזרתי, עי"ש³³⁰.

והקצות בסימן רצ"ז ס"ק א' (חיזק את דבריו שבסימן רנ"ט ס"ק ב'):

דסימנין אפילו מובהקין לא מהני כלל להוציא ממון.

ועל פי דבריו בסימן רנ"ט ס"ק ב' (לעיל אות יא), אם ישנם עדי פקדון ועדי ראייה עתה, ניתן להוציא, עי"ש.

ובשו"ת שואל ומשיב, מהדורה תליתאה חלק ג' סימן ט"ז, ביאר את החילוק בין סימן מובהק לסימן שאינו מובהק:

דהנה סימנים שאינם מובהקים והם סימנים אמצעיים פשיטא דאי אפשר לומר דהם ודאי מורים שזה האיש קנה החפץ הלז בבירור ורק דעי"פ הרוב מי שיש לו סימן הנ"ל היא היא, דעי"פ הרוב לא שייך שיזדמן שיהיה עוד איש בסימנים האלו. ולפי"ז כיון שאין הולכין בממון אחר הרוב א"כ פשיטא דאין מוציאין ממון בסימנים שאינם מובהקים ביותר (...)³³¹. והנה זה דוקא להוציא מחזקה דחזקת ממון אלים ביותר, אבל כשאינו בא להוציא, פשיטא דמועיל סימנים אף בממון, וז"ב מאד.

³³⁰ עי"ש בלשונו של הש"ך בכל הענין.

³³¹ עיין פני יהושע בקו"א בכתובות דף כב שכתב בסימנים הם כרוב. ועיין בספר משנת המשפט, מילואים לסימן רס"ז עמכ' רכ"ה, שציין לדברי אחרונים, ומהם הדברי חיים באבהע"ז סימן ד' שכתב בסימן עדיף מרוב, ובשו"ת בית יצחק אבהע"ז סימן ס"ה, ועי"ש עוד.

ואם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, דבזה מיושב היטב מה שהאריך
בקצות החושן סימן רנ"ט להקשות על הש"ך דכתב בסימן רצ"ז
דבסימן מובהק ביותר מוציאין ממון, וכ"כ הריטב"א והוא כנגד דברי
התוס' הנ"ל, ולפמ"ש אתי שפיר דבסימן מובהק ביותר דהוי כעדים
ואינו רוב כי אם בירור גמור פשיטא דגם התוס' מודים דמוציאין
ממון, ובזה י"ל דלכך טב"ע עדיף, ולולא דחיישינן באבידה למשקר
היינו מוציאין ע"י טביעות עין...

לשיטתו, סימן מובהק הינו כעדים ואילו סימן בינוני מועיל מכח רוב. ועיין בדברי
הראשונים בפרק הקודם (אות ה') שכתבו שסימנים מובהקים הינם בגדר עדות,
והרי דבריהם ראייה לשיטתו³³².

אמנם, עיין לקמן³³³ שם הוכחנו ששיטת השו"ע היא שניתן להוציא ממון בסימן
שאינו מובהק (שיש בו צורך לגיטין).

דין השומשומין

יג. במעשה של הפקדת השומשומין (לעיל בפרק הקודם באות ה'), הסימן לא הועיל
לתובע, כיון שהסימן היה סימן גרוע אבל אילו היה מדובר בסימן טוב, היה יכול
להוציא באמצעתו, והראשונים שם כתבו שמדובר בסימן מובהק. ומשמע שלא
הסתפקו בסימן בינוני שמועיל לאבידה, אולם יתכן שתלוי במחלוקת הראשונים
שהוזכרה באות יג³³⁴. ולהלכה, הרמב"ם פסק את דין השומשומין להלכה בפרק ו'
מהלכות שאלה ופקדון הלכה ד':

³³² ועיין בדברי הרא"ם לקמן ליד ציון הערה 361.

³³³ ליד ציון הערה 393.

³³⁴ ועיין גם בקצות בסימן רצ"ז ס"ק ב'.



ואמרו חכמים אין מוציאין מידו, שמא אלו השומשומין של שומר הן, אלא ישבע השומר בנקיטת חפץ שהחזיר³³⁵.

וכתב שם המ"מ בשם הראשונים³³⁶ שאין להוציא כי אין לפנינו 'סימן מובהק'. ומשמע שסימן מובהק יועיל. אולם יל"ע האם סימן מובהק מועיל לעומת סימן גרוע ודי בסימן בינוני, או שיש צורך בסימן מובהק שאיכותי יותר מסימן בינוני בו משיבים אבידה, וצ"ע.

סיכום

יד. העולה מהאמור לעיל:

- הרמב"ם (אות ב') והשו"ע (אות י') הכריעו שניתן להוציא מיתומים על ידי סימן ואומדנא שהנפקד אינו אמיד והקצות חולק (אות יא).
- י"א שרק אומדן דעת של הדיין או מי שנאמן אצלו מועיל (אות ב-ג') וי"א שניתן לקבל עדות עדים על כך (אות ד') והם עדיפים על פני הדיין עצמו (אות ה').
- בזמ"ז אין להוציא ע"פ אומדן דעת הדיין וסימנים (אות ה', י') וי"א שבדיעבד דינו דין (אות ז'). ולכאורה קיימת סתירה בדברי הרמב"ם (אות ו').
- י"א שגם כיום ניתן להוציא באומדן דעת וסימנים (אות ח') וי"א באומדן דעת של עדים (אות ט').
- נתינת משכון ליתומים כשיש בו סימן, בזמן הזה לכאורה אין חשש, אולם השו"ע אסר גם כיום (אות יא).
- השו"ע לא פירט מה היא דרגת הסימן שמועילה להוציא ממון ממוחזק והאחרונים חילקו חילוקים שונים (אות יב).
- בדין השומשומין פסק הרמב"ם שאין להוציא, שהסימן אינו טוב (אות יג).

³³⁵ ועיי"ש בהשגת הראב"ד שתמה מדוע ישבע, והרי המפקיד בעדים אינו צריך להחזיר לו בעדים והמ"מ הסכים עם הראב"ד וכתב: "ואולי מפני שנתן כאן סימנים אמר רבינו שישבע בנקיטת חפץ, וצ"ע". ועייין כס"מ.
³³⁶ הראשונים הסוברים שמעיקרא יש צורך בעדי פקדון כדי להוציא ואין תועלת בשילוב של סימנים ואומדן דעת, עיי"ש.

סימן מובהק – מה הוא ?

הקדמה

א. החלוקה בין סימן גרוע³³⁷, סימן בינוני (אמצעי, שאינו מובהק) וסימן מובהק, יש לעיין בגבולותיה. והאם ניתן לתת הגדרה מדויקת שתחלק בין הדרגות השונות³³⁸.

סימן גרוע הינו סימן "שיש כאלה הרבה" (רש"י, גיטין כז: ד"ה "על"), ולפיכך אינו יכול להוות סימן לא לאבידה (עיין רשב"א ב"מ כח: ד"ה "האי") ולא להתרת עגונה (גמ' גיטין כז:), וכגון שהעדות היא על "ארוך וגוץ" (גיטין הנ"ל) או "חיוורי וסומקי (ב"מ הנ"ל)³³⁹.

אמנם יש לברר מה הוא הגבול בין "סימן גרוע" לבין סימן בינוני שמועיל להשבת אבידה (ואינו מועיל להוצאת פקדון – עיין בסיכום הפרק הקודם) אפילו שאינו מובהק כל כך. ואפילו אם ננקוט שסימן זה אינו מועיל מן התורה אלא רק מדרבנן (עיין בספק הגמ' בב"מ בסוף דף כז. ובדברי הראשונים שספק הגמ' הינו לגבי סימן בינוני³⁴⁰) יש בכח בית דין להפקיר ממון ולקבוע להחזיר אבידה על פי סימן זה.

וכן יש לעיין מה הוא "סימן מובהק" שהוכיחו הראשונים שהוא מועיל מן התורה ולכן ניתן להשיב גט על פיו או לזהות הרוג ולהתיר את אשתו העגונה להינשא על

³³⁷ שאינו מועיל אף לא באבידה, אולם לשיטת תוס' סימן נחות מסימן בינוני מועיל להכרת בשר שנתעלם מן העין, עיין ליד ציון הערה 454.

³³⁸ ההסתברות והסטטיסטיקה, שנפוצות מאד כיום ככלי עזר, מונחות על ידי הנחות יסוד שונות, שפעמים יש מי שמערער על נכונותן ועל פי זאת הוא בונה מודל חדש. הפוסקים דלקמן לא נעזרו בכלים סטטיסטיים המקובלים אצלנו, וקשה לומר מה הם היו אומרים על הדרכים המקובלות בימינו, שמנסות לתת הגדרות מספריות לכל מצב.

עוד יש לעיין מדוע דיני רוב מצאנו שיעורים (אחד בששים, אחד במאה וכו') הן ברובא דאיתא קמן והן ברובא דליתא קמן, ואילו בסימנים הגמ' או הראשונים לא הגדירו מה היא השכיחות המצויה, וצ"ע. אמנם עיין לקמן בדברי האחרונים שנתנו שיעורים בדבר, וצ"ע.

³³⁹ עיין בדברי המגיד משנה בפרק י"ג מהלכות גזילה הלכה ג', לעיל הערה 93.

³⁴⁰ עיין ליד ציון הערה 85 ואילך.

ב. "סימן מובהק" שנאמר בגמ', הינו גט שיש בו "נקב בצד אות פלונית"³⁴² (גיטין כז:; ב"מ דף יח: 343). ובשו"ת מהר"י מברונא סימן נ"ג כתב כדבר פשוט "שנקב מעבר לעבר בשן" הינו סימן מובהק. ובשומא שבגוף, נחלקו בגמ' ביכמות דף קכ. – קכ: 344) האם היא מהווה סימן מובהק, והאם לחשוש שהיא מצויה בכך גילוי³⁴⁵. ומבואר בגמ' שאילו היה מוסכם ששומא הינה סימן מובהק, היה ניתן להתיר אשת איש להינשא על פי סימן זה³⁴⁶.

ג. על פי סברא, החילוק בין דרגות הסימנים הינו בהסתברות עד כמה סימן מסויים נפוץ. ובהשבת אבידה או פקדון, יש להקפיד לא רק על אי הימצאות הסימן, אלא גם ביכולת של אחרים להכיר סימן זה³⁴⁷. אמנם, דרגות הימצאות הסימן לא נאמרו במפורש בגמ', והעיר על כך בשו"ת משאת בנימין סימן ס"ג:

³⁴¹ עיין ליד ציון הערה 91. ועי"ש בשיטות הסוברות שאין מעלה לסימן מובהק על פני סימן בינוני, ואף אם יש לו מעלה, ה"ז דוקא בהכרת המת ולהתיר אשתו משא"כ באבידה ובעל דבר שקיים חשש שקר (עי"ש בשיטת הקצות ובשיטת הראב"ד), וכמבואר בהערה 347.

³⁴² ויל"ע האם די שיאמר שהנקב היה בצד אות פלונית למרות שלא אמר האם אות זו היא חלק ממילה מסויימת, או עליו לומר גם את המילה (שהרי אותיות רבות חוזרות על עצם בגט). ובאוצר הפוסקים לאבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ד אות ס"ק ק"צ אות ד' (עמ' קכד. טור א') כתב בשם גליא מסכת סימן ח' אות ו', שא"צ לומר את המילה אלא די באות. וממילא מוכח שהדייק אינו צריך להיות "עד הסוף" (עי"ש בדיונו בביאור שיטת רבינו ירוחם) ועיין הערה 357.

³⁴³ לעיל ליד ציון הערה 85.

³⁴⁴ לעיל ליד ציון הערה 16.

³⁴⁵ עיין הערה 376.

³⁴⁶ לגבי האפשרות לדמות בין סימן מובהק שבגמרא לסימנים אחרים כדי להחשיבם כסימן מובהק, כתב בשו"ת נו"ב מהדורה תנינא, אבהע"ז סימן ס"ד: "והנה אהובי חתני הרבית לפלפל בדין צמצום מקום הרושם באיזה אופן יוחשב מובהק והבאת דברי מהר"ם לובלין ודברי הרד"ך שהביא הב"י ועוד הבאת תשובות האחרונים בזה. דע אהובי חתני ידידי שכל דבריהם בזה הם סברות עצמם כי מדברי הגמ' לא למדנו אלא שנקב בצד אות פלוני מיחשב סימן מובהק מן התורה אפילו אם נימא סימנין דרבנן וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. והעיסור כתב דוקא בצד אות פלוני אבל בצד תיבה פלוני לא מיחשב מובהק. ויותר מזה לא מצאנו בדברי הראשונים וכל דברי התשובות בזה הם סברות עצמם איזה מיחשב צמצום דומה לאות פלוני, אבל אין להם בזה ראייה רק למראה עיניהם ישפטו וא"כ האריכות להביא דבריהם היא יגיעה על מגן כי אף אנו יש לנו לומר בזה לפי ראות עינינו".

³⁴⁷ עיין לעיל ליד ציון הערה 278. ולכן באבידה יש להקפיד הן על איכות הסימן והן על ידיעת הסימן על ידי אחרים. לעומת זאת בהתרת עגונה, יש צורך באיכות הסימן אבל אין הקפדה שרבים יכירו סימן זה.

ובאמת כי דברים אלו צריכין עיון ודקדוק הרבה כי לא נתבאר כלל בתלמודא איזה סימן חשיב מובהק בהחלט ואיזה סימן חשיב סימן בינוני. והמתברים קמאי ובתראי במקום שהיה להם להאריך ולהורות לנו הדרך שנוכל לסמוך על מה באופן שלא נכשל בחומר איסור אשת איש ולא גילו לנו רק ברצוא ושוב כמגלה טפח ומכסה טפחיים וזה אומר בכה וזה אומר בכה דרך העברה. והמעין בדבריהם לא ימצא נחת רוח להעמיד דבר על בוריו ולצרף באופן שיהיה ביניהם הסכמה אחת³⁴⁸.

לקמן נדון בדברי הפוסקים. ועיקר הדיון של הפוסקים הינו לגבי הסבירות להימצאות הסימן אצל אנשים נוספים (להתרת עגונה על פי סימני הבעל). אמנם, במקרה של אבידה יש לחשוש גם לשקר. והיינו שאדם מכיר את סימנו של חברו (כיון שהיה מצוי בביתו וכדו'), והוא משקר ואומר שהחפץ שלו ובמקרה זה לא יועיל אף סימן מובהק ביותר. ואף במקרה של עגונה, יתכן שהיא משקרת ואומרת שפלוגי ההרוג שיש לו סימן מובהק היה בעלה כדי שתוכל להינשא למרות שלא זה בעלה שנעלם³⁴⁹.

שיטת רבינו ירוחם

ד. רבינו ירוחם, תולדות אדם וחייה, נתיב כ"ג חלק ג' (דף קצו):

³⁴⁸ באוצר הפוסקים לאבן העזר סימן י"ז סעיף כ"ד ס"ק ק"צ אות ד' (עמ' קכג. ואילך) האריך בהבאת דברי פוסקים שדנו במהותו של סימן מובהק, עי"ש.

³⁴⁹ עיין שו"ת עונג יו"ט סימן קכ"ו שכתב: "אבל אם באנו לחוש שמא משקרת ובבעלה לא היה כלל סימן כזה רק ששמעה שהנהרג הנמצא יש בו סימן כזה אמרה שבבעלה הי' סימן כזה. ואף שלפי הנראה לא ידעה שבנהרג הנמצא היה סימן זה מ"מ שמא ע"י רמאות נתוודע לה ולחשש זה לא מהני כלל סימן מובהק דמאי מהני הא דסימן כזה אינו מצוי כיון שאנו חוששין שגם בבעלה לא היה סימן כזה ושקורי קא משקרי". וכך העיר גם הקצות בסימן רנ"ט ס"ק ב': "ומשום חשש משקר דמחזא חזי.. דא"כ סימן מובהק ביותר נמי לא מהני וכמ"ש דכיון דמחזא חזי או שאומר כסומא בארובה".



ועוד פשוט דשומא אינו סימן דלא הוי סימן מובהק³⁵⁰. ועוד מוכח דמספקא לן לפי תרי לישני דרבא אם סימנן דאוריתא או דרבנן³⁵¹. הילכך לא סמכינן אסימנן אפילו מובהקין לעדות אשה אלא בדבר ברור שאינו נמצא כך בגוף אחר³⁵².

אילו היתה הכרעה ברורה שסימנים מועילים מן התורה, ניתן היה לסמוך על סימנים להתרת עגונה. אבל כיון שאין הכרעה אם סימנים מועילים מן התורה, ניתן לסמוך על סימן רק "אם ברור שאינו נמצא כך בגוף אחר".

ונראה לבאר את דבריו, כיון שתורה לא התירה במפורש לסמוך על סימנים, אין בכוחנו לסמוך עליהם, אבל אם ברור שאינו נמצא בגוף אחר, הרי זו 'ידיעה' ברורה, שמועילה ללא פקפוק.

ה. רבינו ירוחם הוכיח את דבריו (גם) מכך שבדברי רבא קיים ספק האם סימנים הינם מהתורה או מדרבנן.

אמנם לעיל³⁵³ צויינו שיטות ראשונים שחילקו בין סימן מובהק לסימן בינוני, וביארו שספק הגמ' לגבי סימנים (ב"מ כז. - כח.), הינו רק בסימן בינוני אבל סימן מובהק מועיל מן התורה לכו"ע. ולשיטתם, יש מקום לומר שאפילו סימן מובהק שאיננו בדרגה שציינ רבינו ירוחם, ניתן לסמוך עליו שהרי הוא מועיל מן התורה³⁵⁴.

ו. לשיטת רבינו ירוחם, יש לעיין כיצד נוכל לקבוע ש"אינו נמצא כך בגוף אחר". והרי בית דין אינם בודקים את כל האנשים בעולם האם יש להם סימן שכזה, כפי שכתב

³⁵⁰ עיין אות ב'.

³⁵¹ עיין ב"מ דף כח. .

³⁵² הו"ד בב"י אבהע"ז סימן י"ז.

³⁵³ עיין ליד ציון הערה 91.

³⁵⁴ ועיי"ש בשיטת הראב"ד והקצות שמן התורה אין מעלה לסימן מובהק על פני סימן שאינו מובהק. ועוד, שיתכן שרבינו ירוחם יודה לדבריהם רק סובר שסימן מובהק יועיל מן התורה הוא רק זה שאין כמוהו בעולם, וצ"ע.

על בשו"ת הרא"ם סימן ל"ח:

שכל סימן שנמצא לאדם אחד, מאחר שהוא אפשרי שימצא, אינו נמנע
שימצא גם לאדם אחר³⁵⁵

ונמצא, שלשיטת רבינו ירוחם, לכאורה לעולם לא נוכל לסמוך על שום סימן שהרי
אין בטחון שסימן מעין זה לא נמצא בגוף אחר³⁵⁶.

ולשיטת רבינו ירוחם צריך לומר שגט שיש בו "נקב בצד אות פלונית" שלגביו אמר
רב אשי שהוא סימן מובהק (גיטין יח:; ב"מ יח:), הינו סימן ברור שאינו נמצא בגט
אחר. ולכאורה יש לעיין מניין הבטחון שכך היא המציאות והרי יתכן שכשם שאירע
נקב בגט זה, כך אירע נקב בגט נוסף³⁵⁷.

ושמא, רבינו ירוחם סובר, שדברי רב אשי שניתן למסוך על נקב שבצד אות פלונית,
הינם רק לשיטה שסימן מובהק הוא מן התורה, ואילו רבינו ירוחם עצמו סובר
שסימן מובהק אינו מן התורה, ולכן יש צורך בסימן שברור שאינו נמצא בגוף אחר
כלל.

ואולם לא מסתבר לומר כך, שהרי רבינו ירוחם עצמו (עיי"ש בדבריו) סומך על
סימנים. משמע, שלמרות שברור לו שישנם סימנים שניתן סמוך עליהם. ויל"ע
בביאור דבריו.

ז. עקב הקושי בביאור דברי ירוחם כפשוטם כנ"ל, כתב בשו"ת הרא"ם סימן ל"ח
בביאור דבריו:

³⁵⁵ ועיין לקמן אות ז' באופן בו הוא ביאר את דברי רבינו ירוחם.

³⁵⁶ עיין הערה 392.

³⁵⁷ עיין הערה 342 והגליא מסכת הוכיח שכיון שאין צריך לפרט שהנקב היא בצד אות ובצד מילה פלונית ודי
בצד אות ולא צריך לומר את המילה, מוכח שאין לפרש את דברי רבינו ירוחם כפשוטם.



הכי פירוש, שאין לסמוך על הסימן להתיר בו את האשה אפילו אם היה מובהק, אלא כשיהיה הסימן ההוא זר ומופלג עד שיהיה ברור בלב כל אדם שאינו נמצא בגוף אחר באותה מדינה כלל ושלא נשמע אדם אחר שיהיה לו כזה הסימן מעולם. אבל אם לא היה מזה המין אף על פי שהוא סימן מובהק אין לסמוך עליו להתיר בו את האשה כי מאחר שכבר נודע שיש דוגמתו לאדם אחר אין לסמוך להתיר בו את האשה דלמא אחר הוא ואינו בעלה של ז'³⁵⁸.

כלומר, אין צורך לבדוק בכל האנשים שבעולם ולגלות שאין להם סימן שכזה או בכל הגיטין שאין בהם נקב בצד אות פלונית, אלא די בכך שברור בלב כל אדם שסימן אינו נמצא בגוף אחר, כיון שלא נמצא סימן כזה באותה מדינה ואף לא שמעו על כך. ונמצא שהדבר תלוי בידיעה ובהרגשת הלב'³⁵⁹. ולא מדובר בבדיקה מדויקת אלא בדרגת ודאות שתוציא את הספק מלב כל אדם'³⁶⁰.

ח. לשיטת הרא"ם, יתכן שהכרעת הדין בבית דין של עיר קטנה (או מדינה קטנה) ומבודדת, תהיה שונה מזו של בית דין בעיר גדולה שיש לה קשרים עם ערים נוספות, כיון שהמידע שהם יכולים לברר על הימצאות סימן כזה במקומות אחרים הינו גדול יותר.

למרות זאת, הרא"ם לא דרש שבית הדין ינסה לברר את המציאות במדינה נוספת, ונראה שטעמו הוא, שהמטרה היא שהספק יצא מהלב, ודי בכך.

ובדורנו שבו המידע זורם מקצה אחד של העולם לקצהו במהירות והמידע נגיש לכל, הברור יהיה מקיף יותר ומסתבר שאם יש יכולת לברר בקלות, יש לברר, וצ"ע.

³⁵⁸ עיין הערה 392 שמדברי הפת"ש לכאורה נראה שלא כדבריו ואפילו אם ראינו במקום אחד סימן מובהק שכזה, אם הספק התעורר מקודם ניתן לסמוך עליו.

³⁵⁹ ויש מקום לדון על פי הכלל של "לא ראינו אינה ראייה" (משנה עדויות פ"ב משנה ב', שו"ע אבה"ז סימן מ"ז סעיף א', ועוד) ואכמ"ל.

³⁶⁰ מסתבר שאין כוונתו שבית דין צריכים לשאול את כל בני האדם במדינה שיחוו דעתם. אלא בית דין שוקל האם נראה לו שיש מי שיש לו סימן זהה ושואין בהם פקפוק (עי"ש בהמשך דבריו). ולשיטתו, אם תהיה מחלוקת בין הדיינים אם סימן זה הינו סימן שברור בלב כל אדם שאין כמוהו, עצם המחלוקת מעידה שיש מי שסובר שיתכן סימן שכזה. ולכן גם אם רוב הדיינים יסברו שאין סימן שכזה, הם לא יוכלו לפסוק כשיטתם, שהרי הם יודעים שלא כל אדם סובר כדבריהם, וא"כ נאמר שאף במקרה זה נתנה תורה כח ברוב להכריע, וצ"ע.

ט. הרא"ם מבסס את שיטת רבינו ירוחם (כפי שהוא ביאר אותה, כנ"ל), ומסכים עימו שאין הכרעה ברורה האם סימנים מועילים מהתורה או מדרבנן ולכן:

...וסימנים מובהקים דסמכין עליהו אפילו לענין איסורא אינו אלא מטעם עדים³⁶¹ שהרי הסימנים המובהקים אין עדות ברורה מהם כדפירש"י ז"ל בגיטין פרק כל הגט גבי נקב בצד אות פלוני³⁶². דאם לא כן כיון דסימנים אינם אלא מדרבנן שלא אמר הכתוב בשום מקום לסמוך על הסימנים אם כן סימנין מובהקים דהוו מדאוריתא לכולי עלמא מ"נ (מאי נפקא) להו. אלא על כרחך לומר דסימנים מובהקים הם בכלל העדים. ואם כן כיון דסימנין מובהקים אינם מדאוריתא אלא מכח העדים, צריך שיהיו דומים לעדים וכמו שהעדים אינם ראויים לסמוך עליהם אלא כשיהיה הדבר ברור שאינם עדי שקר, אבל כשיהיה בהם שום פקפוק שמא הם עדי שקר אין לסמוך בהם כלל, כן הסימנים המובהקים שסומכים עליהם מן התורה כיון שאין סומכים עליהם אלא מטעם העדים, צריך שיהיה הדבר ברור שאינם נמצאים באדם אחר כלל, ואז נסמוך בהם ואם לאו לא נסמוך בהם... זהו הנראה לי בפירוש בעל אדם וחור³⁶³.

כלומר, ניתן לחדש ש'סימן מובהק' יש בו דין עדות (למרות שאין שני עדים שבאים ומעידים). וכיון שבעדות יש לוודא שמדובר בעדי אמת, כך גם בסימנים. ולכן אם יצא הספק מלב הדיינים, כיון שאין סימן שכזה במדינה ולא שמעו על סימן זה, ניתן לסמוך עליו (ועיין אות יב).

י. בשו"ת משאת בנימין סימן ס"ג דן בדברי רבינו ירוחם, וביאר את דבריו:

³⁶¹ עיין בדברי הראשונים לגבי סימן מובהק ליד ציון הערה 91 ובדברי השו"מ ליד ציון הערה 331.

³⁶² עיין ליד ציון הערה 91 ואילך.

³⁶³ ושם ציין לשיטה נוספת אפשרית בדין הסימנים שאפשר שזו היא שיטת שאר פוסקים: "שכמו שהעדים בחזקת עדי אמת כל זמן שלא הורע חזקתם, כן הסימנים המובהקים הם בחזקת שאינם סימנים של אדם אחר שאינו בעלה של זה כל זמן שלא הורעו". ומדבריו נראה ששיטה זו מקילה יותר משיטת רבינו ירוחם אף שלא לא הגדיר במדויק את ההבדל בין השיטות. ושמא על פי שיטה זו אין צריך לברר בכל המדינה, וצ"ע.



נראה שאין כוונת רבינו ירוחם על חיסור או יתור אבר שלם דבזה ליכא מאן דפליג דסימן מובהק וחשיב הוא, דמדאורייתא הוא מוס גמור לכל דבר שבעולם ולא גרע מנקב בגט³⁶⁴ דחשיב סימן מובהק לכ"ע. ולא מיירי רבינו ירוחם אלא בשינוי אבר. וגם בזה אין רצונו לומר שלא ימצא כלל באיש אחר שזהו דבר בלתי אפשר לומר מה שנמצא באיש אחד מהאישים שיהא נמנע שימצא כן גם באיש אחר.

לשיטתו, רבינו ירוחם ודאי מודה שחסרון של אבר שלם הינו סימן מובהק ואף 'שינוי אבר' (באותה דרגת הימצאות כמו חסרון איבר) די בו כדי להתיר עגונה.

ויש לעיין בדבריו, שהרי רבינו ירוחם כתב שיש צורך שהסימן יהיה "דבר ברור שאינו נמצא כך בגוף אחר". ואילו חסרון אבר מצוי גם בשאר אנשים שהרי ישנם אנשים קטועי רגל וכדו' ל"ע. וכן 'שינוי אבר' הינו דבר שיתכן אצל כמה אנשים³⁶⁵, רצ"ע.

ומסתבר שהמשאת בנימין התקשה כאמור לעיל באות ו' (ואילך) ולפיכך העדיף לדחוק קצת בלשונו של רבינו ירוחם ולבאר כנ"ל.

יא. המשאת בנימין (על פי שיטתו) הסיק ששיטת רבינו ירוחם היא:

אלא כוונתו לומר שהסימן שאנו סומכין עליו יהיה זר ומופלג הרבה עד שלא ימצא באיש אחר רק אחד מאלף או אלפים שלא יהא שכיח כלל. וכן כתב בתשובת רבינו אליהו מזרחי סימן ל"ח³⁶⁶.

³⁶⁴ נקב ליד אות פלונית בדוקא, כנ"ל אות ב'.

³⁶⁵ בסברה היה נראה לכאורה לומר ההיפך מדבריו שחסרון איבר מצוי יותר (או באותה דרגה) משינוי יסודי באבר ונראה שכוונתו לומר ששומא מצויה יותר מחסרון איבר.

³⁶⁶ וכתב שם הרא"ם: "וכל שכן חיבור שני הסימנים יחד בשם מובהק ממה שיקראו כן השומא באבר פלוני והנקב בצד אות פלוני כי חיבור ב' הסימנים הללו אי אפשר שימצא חיבורם בעצמו לזולתו מן האישים אפילו לאחד מאלף אלפי איש". ושם הרחיב בביאור שיטת הרמב"ם ובתוקף הסימנים, ע"ש. אמנם הרא"ם לא כתב שיש לסמוך על "אחד מאלף או אלפים" רק כתב שהסימנים עליהם הוא דן, הינם טובים יותר מנקב מצד אות פלוני כיון שלא ימצאו "לאחר מאלף אלפי איש". ושם גם כתב "שלא ימצאו בגוף אחר אלא למעט מן המעט". ועיין לקמן ליד ציון הערה 553 בדיון צירוף סימנים.

המשאת בנימין אינו 'קבוע מסמרות' מה היא השכיחות שסימן זה מצוי. שהרי דבריו "אחד מאלף או אלפים", אינם הגדרה מדויקת.

ונראה, שהמשאת בנימין בכוונה לא נקט הגדרה מדויקת. שהרי חז"ל לא הגדירו ולכן אין בכוחו לחדש "שיעורים" חדשים. רק יש להגיע למציאות של "לא שכיח כלל" ולדעתו מסתבר שמציאות של "אחד מאלף או אלפים" מגדירה מציאות זו. והדבר תלוי בשיקול דעתו של הדיין. ויתכן שאף שהמשאת בנימין נקט שיעור כלשהו, אין כוונתו לשיעור אלא למציאות נדירה (ועיין אות טו).

יב. אף שהמשאת בנימין ציין לדברי הרא"ם ושניהם כתבו שאין לפרש את דברי רבינו ירוחם כפשוטם. נראה שיסוד דבריהם שונה. כיון שהרא"ם כתב שסימן מובהק יסודו בדיני עדות (אות ט'). ואילו במשאת בנימין לא הזכיר שסימן מועיל מדיני עדות, אלא כתב שצריך שהסימן יהיה "אחד מאלף או אלפים". ונראה מדבריו שמדובר על "רוב", ולמרות שרוב אינו מועיל בממונות ובעגונות, כיון שמדובר ברוב כל כך חזק, יש בכוחו להועיל, וקצ"ע.

שיטת הרא"ש

יג. שו"ת הרא"ש כלל נ"א סימן ו' (הו"ד בטור אבהע"ז סימן קי"ח, בב"י סימן י"ז וברמ"א סימן י"ז סעיף כ"ד):

אם היה סימן מובהק³⁶⁷ ... אם היה סימני גופו, כגון ארוך וקטן, חיור וסומק, או שחור - לא הוי סימן. אבל אם היה חסר אחד מאיבריו או יתר בידיו או רגליו, או שום שינוי באחד מאיבריו, הוי סימן מובהק.

הרא"ש לא חייב "דבר ברור שאינו נמצא כך בגוף אחר" כפי שדרש רבינו ירוחם (לעיל אות ד'). ונמצא שהוא מסתפק בסימן שיתכן שיהיה מצוי גם אצל אחרים, רק הסיכוי לכך הוא נמוך. וכיון שבעל המשאת בנימין בסימן ס"ג ביאר שאף דברי

³⁶⁷ עי"ש שציין למחלוקת בדין השומא - לעיל עמ' 4.



רבינו ירוחם אינם כפשוטם (אות י' ואילך) הרי שלשיטתו אין מחלוקת בין רבינו ירוחם לרא"ש, וכפי שכתב במפורש:

ולפי זה אפשר לומר שרבינו ירוחם לא פליג כלל אדברי הרא"ש. שמה שכתב הרא"ש שסומכין על שינוי שבאבר, לא בשנוי כל דהו מיירי כגון בסימן רושם וכיוצא בו אלא בשינוי זר ומופלג הרבה מיירי דומיא דחסר אבר או יתר אבר שהוא סימן מובהק שאין למעלה ממנו שאפילו רבינו ירוחם לא בעי סימן חשוב יותר מחיסור או יתור אבר... ומעכשיו דברי הרא"ש ורבינו ירוחם מסכימים לדעת אחד.

יד. על פי הרא"ש, שסימן שהוא 'שינוי זר ומופלג' נחשב סימן מובהק, מסתבר שיש מקום רב לשיקול של הדיינים מה הוא שינוי זה ומתי השינוי אינו כ"כ זר ומופלג ויחשב סימן בינוני שיועיל להשבת אבידה אבל לא יועיל להיתר עגונה וכו'.³⁶⁸ ואין בדבר שיעורים מוגדרים ומדויקים³⁶⁹.

סימן אמצעי וסימן גרוע

טו. רבינו ירוחם והרא"ש והבאים אחריהם דנו על "סימן מובהק". ומדבריהם נשמע שכל שאינו סימן מובהק, יחשב או "סימן בינוני" או "סימן גרוע". אמנם, מדבריהם לא למדנו היכן עובר הגבול בין סימן גרוע לסימן בינוני, האם "רוב" הינו הקובע בין סימן גרוע לסימן אמצעי, או כלל אחר. ובשו"ת צמח צדק (לאדמו"ר הצמח צדק) סימן ע"ו כתב:

³⁶⁸ עיין הערה 338. וכיון שגם כלי הסטטיסטיקה וההסתברות מונחים על ידי הנחות יסוד, הרי שאף בהם יש יסוד של שיקול דעת, ואינם חשבון מוכח והכרחי. ונמצא, שהעובדה שבית דין סומך על שיקול דעתו מה נחשב "סימן זר ומופלג", אין קושי
³⁶⁹ באוצה"פ לסימן י"ז סעיף כ"ד ס"ק ק"צ אות ד' (דף קכד. טור א' בהערה) כתב בשם המשנת אליעזר חלק ב' סימן כ"ה, בתשובה השניה, שדבר שאינו ברוב העולם כגון "אם לשליש אחד משני שלישים ימצא השינוי הזה, הוי סימן מובהק..." ועי"ש.

שוב הגידו לי שסימן האצבע כפוף מצוי עכשיו זה עשרים שנה מאיזו סיבה שעושים כן במתכוין אך עכ"ז אינו מצוי רק ערך אחד ממאה או בשני מאות. וע"כ י"ל דמ"מ סימן בינוני מיהו הוי³⁷⁰...

פסק השו"ע

טז. הב"י בסימן י"ז העתיק את דברי רבינו ירוחם³⁷¹ לאחר שכתב את תשובת הרא"ש הנ"ל. אולם מכאן לא נוכל לדייק האם לדעתו הם חולקים או מודים זה לזה כפי שהציע המשאת בנימין (אות יג). אמנם הטור באבהע"ז סימן קי"ח כתב את פסקו של הרא"ש הנ"ל ולא הזכיר את שיטת רבינו ירוחם. והשו"ע באבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ד פסק:

מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימים, והכירוהו בהם שהוא פלוני, מעידין עליו. ואם ניטל אחד מאלו, אף על פי שיש להם סימנים מובהקים ביותר בכליו, אינם כלום דחיישינן לשאלה. ואפילו היו להם סימנים בגופו ואפילו שומא, אין מעידין עליו. אבל היו להם בגופו סימנים מובהקים ביותר, מעידים עליו.

השו"ע לא ביאר מה הם 'סימנים מובהקים' שניתן לסמוך עליהם, והב"ש בס"ק ע"ב כתב:

³⁷⁰ עי"ש בהמשך דבריו, אולם הוא לא ביאר מניין לו שזה הוא השיעור.
³⁷¹ על דברי הטור שדן על סימנים מובהקים. מהד' מכון המאור דף קנא, מהד' שירת דבורה עמ' קעג טור ב' ד"ה "ורבינו".



סימנים מובהקים - עיין תשובת משאת בנימין שם. וכתב הכלל הוא סימן מובהק הוא שלא ימצא רק אחד מאלף והוא דבר זר ומופלג³⁷². נקב מפולש בשן הוי סימן מובהק³⁷³ וכן צואר עקום שם ובתשובת מהר"מ מלובלין סי' קכ"ח. ומנין שאמר כך וכך נפשות היה הוי סימן מובהק ודוקא שאמר שהלכו בדרך זה, כ"כ בתשוב' בן לב ובתשו' מהרא"מ סי' ע"ו ובתשו' מ"ב. ולעיל סי' כתבתי דהרמב"ם ס"ל דלא הוי סימן מובהק³⁷⁴.

בעל המשאת בנימין עצמו (לעיל אות יא) כתב שהסימן אינו מצוי כי אם "אחד מאלף או אלפים" ואילו הב"ש כתב בשמו רק "אחד מאלף"³⁷⁵. ויש לעיין האם כוונתו שמדובר בשיעור מדויק של אחד לאלף (והמשאת בנימין שהוסיף "או אלפים", כתב זאת על דרך, 'לא זו אלא אף זו'), או שהשיעור של "אחד לאלף" אינו שיעור מדויק, וכדברינו לעיל באות יא)³⁷⁶.

ולדברי המשאת בנימין, הרא"ש ורבינו ירוחם אינם חולקים (לעיל אות יג), ונמצא שהשו"ע הוא כדברי הכל. והרמ"א שהעתיק את דברי הרא"ש אינו חולק כי אם מפרט את דברי השו"ע:

כגון שהיה לו יתר או חסר או שינוי באחד מאיבריו. אבל קטן או ארוך או חירור וסומק, לא הוי סימן מובהק (תשו' הרא"ש כלל נ"א)...

³⁷² בח"מ ס"ק מ"ד כתב, ששיניים גדולים שאינם נמצאים לרוב העולם ה"ז סימן. ולכאורה צ"ע, וכי סימן שאינו מצוי ברוב העולם הוא סימן מובהק? ועיין אוצה"פ לסימן י"ז סעיף כ"ד ס"ק ק"צ אות ד' (דף קכד. טור א') שאחרונים דייקו מהרב ר"י אייזיק בן יעקב בתשובת גאוני בתראי סימן כ"ה, ש"כל סימן שאינו נמצא ברוב בני אדם הוי בגדר סימן מובהק" ורבים תמהו על דבריו. וכתב שם בשם אבן שמואל אות של"א, שדברי הח"מ "אינם מדוקדקים".

³⁷³ עיין שו"ת מהר"י מברונא סימן נ"ג.

³⁷⁴ עי"ש בב"ש ס"ק נ"ה, שכתב שמנין אנשים לא הוי סימן כיון שיתכן שאלו הלכו ובאו אחרים (א"כ הם אסורים בקולר), עי"ש.

³⁷⁵ וע"ע בשו"ת עונג יו"ט סימן קכ"ו: "כי אם אחד מאלף".

³⁷⁶ באוצה"פ לסימן י"ז סעיף כ"ד ס"ק ק"צ אות ד' (דף קכד. טור ב') כתב בשם אבן שמואל אות של"א, שדברי הב"ש: "אינם מדוקדקים, דהא להיות סימן מובהק בעי אחד מני אלף או אלפים כמו שכתב במשאת בנימין, אבל בסימן כזה שרק אצל רוב בני אדם לבד לא נמצא לא סגי והרי אי שומא מצויה בבן גילו, אפילו סימן בינוני לא הוי, ובודאי רוב העולם אינם בני גילו, הרי דלא ברוב לבד סגי, ובאמת לכאורה בן גילו אינו יותר מאחד מאלף א"כ מה איכפת לן דמצויה בבן גילו...".

סיכום

טז. העולה מהאמור לעיל³⁷⁷:

- בגמ' לא נאמר במפורש מה הוא החילוק בין סימן מובהק לסימן בינוני (אות ג') ומה הוא החילוק בינו לבין סימן גרוע. יש מי שכתב שהשיעור של סימן בינוני הוא אחד למאה או מאתיים (אות טו).
- רבינו ירוחם כתב שסימן מובהק הוא סימן שאינו נמצא בגוף אחר (אות יד) ואילו הרא"ש כתב ששינוי באחד מאבריו הוא סימן מובהק. ובפשטות מדובר בשיטות חולקות (אות יג).
- רבים כתבו שדברי רבינו ירוחם אינם כפשוטם ודי בסימן זר ומופלג שאינו במדינה ולא נשמע ממנו (הרא"ם באות ז') ושלא ימצא באחד מאלף או אלפים (משאת בנימין אות יא).
- המשאת בנימין חידש ששיטת הרא"ש אינה חולקת על שיטת רבינו ירוחם (אות יג).
- השו"ע כתב שאפשר לסמוך על סימן מובהק ביותר כדי להתיר עגונה ולא ביאר מה הוא סימן זה והרמ"א כתב את דברי הרא"ש (אות טז).

³⁷⁷ עיין ליד ציון הערה 513 ואילך בדין צירוף סימנים.



פסק הרמב"ם והשו"ע בדיני סימן מובהק ובינוני

הקדמה

א. הראשונים חילקו בין סימן גרוע, בינוני (אמצעי) וסימן מובהק³⁷⁸. לקמן נדון בשיטת הרמב"ם בדין סימנים. כאשר לכאורה קיימות סתירות בשיטתו. לקמן לא נקיף את כל השיטות שנאמרו בביאור דברי הרמב"ם ונצמד בעיקר בשיטת הכס"מ (פרק י"ג מגירושין הלכה כ"א, וכפל את דבריו בב"י אבהע"ז סימן י"ז, עמ' קע"ג במהד' מכון י-ם).

ב. הקשיים בביאור שיטת הרמב"ם נובעים בעיקר מכמה שאלות (לשון הרמב"ם לקמן באות ג'):

- סתירה לכאורה האם ניתן לסמוך על סימן מובהק כדי להתיר אשת איש מעגינותה (פרק ג' מגירושין הלכה יא, ושם הלכה כ"א ופרק ז' מנחלות הלכה ג')
- הרמב"ם מפרש את החילוק בין סימן בינוני לסימן מובהק.
- סתירה לכאורה האם יש צורך בסימן מובהק להשבת אבידה (פרק ט"ו מאבידה הלכה י').

ג. פסקי הרמב"ם (על פי סדר ספרי הרמב"ם ביד החזקה):

³⁷⁸ החלוקה בין סימן בינוני וסימן מובהק אינה מפורשת בגמ' אלא מדויקת מהגמ' – עיין עמ' 19 ואילך.

המקור	ההלכה	הערות
א	פי"ג מגירושין הל' ט, יא	המביא גט ואבד... היה לעדים סימן בגט סימן מובהק כגון שאמר נקב בצד אות פלונית... תתגרש בו
ב	פי"ג מגירושין הל' ט"ז	אם השליכוהו לים והשליכו מצודה אחריו והעלו ממנו אבר שא"א שינטל אותו אבר מן החי ויחיה ה"ז מעיד עליו שמת ומשיאין את אשתו
ג	פי"ג מגירושין הל' כ"ג	מצאוהו הרוג... אע"פ שיש סימנים בגופו... ואפילו שומא אין מעידין עליו שומא אחר הוא
ד	פי"ג מאבדה הל' ב'	אם מצא... אינו מחזירה עד שיתן סימן סימנין מובהקין
ה	שם, הל' ג'	נתן סימנין שאינן מובהקין אין מחזירין לו עד שיאמר סימנים מובהקין.
ו	שם הל' ה'	הסימנים המובהקין סומכין עליהם ודנין על פיהן בכל מקום דין תורה. והמידה או המשקל או המנין או מקום האבדה סימנין מובהקין הם
ז	פרק י"ד מאבדה הל' א'	השמלה... ולמה פרט השמלה ? ללמוד ממנה... מיוחדת שיש לה סימנין
ח	פרק ט"ו מאבדה הל' ט'	אם מצא ככרות של בעה"ב... חייב להכריז שכל אלו יש להם סימנין מובהקין
ט	פרק ט"ו מאבדה הל' י'	מצא כריכות ברה"י... אם דרך הנחה חייב להכריז שאע"פ שאין להם סימן, המקום סימן אע"פ שאינו סימן מובהק
י	פרק י"ח מאבדה הל' ו'	מצא גיטי נשים... אמר הבעל מידי נפל וניתן סימניו והאשה אומרת מידי נפל ונתנה סימנין ינתן לה. והוא שתתן סימן מובהק, כגון שאמרה נקב יש בצד אות פלונית, שאילו לא הגיע לידה לא היתה יודעת
יא	שם, הל' ז'	הוא אומר סימני החוט שקשר בו הגט והיא אומרת סימני החוט ינתן לה והיא שתאמר סימן מובהק
יב	פרק ז' משאלה הל' ד'	...שבא ואמר כך וכך הפקדתי אצל אביכם ונתן סימנים מובהקים ונמצא הפקדון כמו שאמר והיה יודע הדיין שלא היה המת אמוד... יש לו לדיין הזה לתת הפקדון לזה שנתן סימניו, והוא שלא יהיה המפקיד רגיל להכנס אצל זה שמת....
יג	פרק ז' מנחלות הל' ג'	טבע במים שאין להם סוף... ובאו עדים... היו לו סימנים מובהקין בגופו והכירו אותם. בכל אלו הדברים וכיוצא בהן אם אבד זכרו אחר כך יורדין לנחלה בעדות זו אע"פ שאין משיאין את אשתו, שאני אומר שלא החמירו בדברים אלו אלא מפני איסור כרת....

- בגט, ניתן להתיר אשת איש על פי סימנים מובהקים (אות א, י, יא - בטבלה)³⁷⁹. אולם הרמב"ם לא התיר אשת איש על פי סימנים מובהקים בגופו של ההרוג (אות ג, יג³⁸⁰) למרות שהכרת אבר מועילה להתיר את אשתו והרמב"ם לא דרש במפורש סימן מובהק בהכרת האיבר (אות ב')³⁸¹.
- הרמב"ם בפרק י"ג מגירושין הל' כ"ג (אות ג' בטבלה) כתב: "אפילו שומא אין מעדיין עליו, שמא אחר הוא". ויש לעיין האם סימן טוב משומא, שהוא מעין "נקב בצד אות פלוני" כן יועיל. ואם ננקוט שיש סימן טוב יותר, מדוע הרמב"ם לא הזכירו, ואם ננקוט שאין סימן טוב יותר, ולמרות זאת אי אפשר להתיר אשת איש, מדוע בגט (אות א') מועיל סימן מובהק³⁸² ?

³⁷⁹ היה מקום לומר, שהרמב"ם סומך על סימן מובהק בגט רק כאשר הסימן נאמר על ידי העדים ולכן בפי"ג מגירושין הלכה יא (אות א' בטבלה), סמך על הסימן (ועיין קצות רנ"ט ס"ק ב'). אולם מדברי הרמב"ם בפרק י"ח מאבדה הל' ו'-ד' (אות י-יא בטבלה), מוכח שאף אשה שהיא נוגעת בדבר נאמנת בסימן זה ואפילו כנגד בעלה. ובהגהות הרמ"ך בפי"ג מגירושין הלכה י"א כתב: "ומפרשי רבותי הבעל או השליח וכן נראה כל אדם נאמן בסימן מובהק".

³⁸⁰ בשו"ת הרא"ם בסימן ל"ו ובסימן ע"ח דין בדברי הרמב"ם ובדבריו בהלכות נחלות בפרק ד' הלכה ג' (אות יג בטבלה) שאי אפשר להתיר לאשה להינשא על סמך סימנים מובהקים מחמת חומרת כרת. והדבר לכאורה סותר את דבריו בהלכות גירושין שניתן לסמוך על סימן מובהק (אות א' בטבלה). וביאר בשלשה אופנים. ושני תירווציו האחרונים (בסימן ע"ו) הם: "דמובהקים דהכא לאו דוקא מובהקים ממש... אי נמי מובהקים דהשתא משבשתא היא, ולא קמיירי אלא בסימנים בינוניים והראיה על זה מזור חושן המשפט שהביא לשון הרמב"ם בזה ולא כתב שם אלא ולא הכירו פניו ותו לא". כלומר, סימן מובהק מועיל בהיתר אשת איש. ולדבריו דברי הרמב"ם בפרק י"ג מגירושין הלכה כ"ג (אות ג' בטבלה), ש"אפילו שומא אין מעדיין עליה", אין להסיק מהם שאין סימן טוב יותר, אלא שומא אינה מספקת אבל "סימן מובהק" מועיל בגופו של אדם. ואמנם הסבר זה לכאורה דחוק קצת בלשונו של הרמב"ם, כיון שמלשונו "אפילו שומא..." ולא כתב שיש סימן שכן מועיל, משמע לכאורה שאין סימן המועיל בגופו, וצ"ע.

³⁸¹ מקור דינו של הרמב"ם הוא במשנה ביבמות פרק ט"ז משנה ד'. ויש מהראשונים שביארו את המשנה באופן אחר (שמעיקרא קשרו את ההרוג ברגלו והעלו אח"כ רק את רגלו - רשב"א שהו"ד במ"מ בפי"ג מגירושין הלכה ט"ז). אמנם בשו"ת צמח צדק (חב"ד) אבהע"ז סימן נ"ה אות ג' כתב שניתן לפרש שכיון שהוא הטובע היחיד ולא היה שם אחר, ניתן לסמוך על הכרת האיבר אפילו לא מדובר בסימן מובהק. וציין שכן כתב בשו"ת בשמים ראש סימן ק"ו. ואף שיש מגמגמים במהימנות תשובות אלו, יש סברא בדבריו. והביא ראיות מדברי הראשונים, עי"ש.

³⁸² יתכן להציע, שכאשר מדובר בגוף האדם עצמו לא מועיל סימן מובהק כלל וכדבריו בהלכות נחלות (אות יג בטבלה), וכדבריו בדין השומא. אולם אם מדובר בהכרת הגט, שעל פיו יתירו את האשה, ניתן לסמוך על "סימן מובהק" (אות א', י, יא בטבלה). והאבר שהועלה מהמים, ניתן לסמוך עליו, כיון שהנסיבות מוכיחות וכשיטת הצמח צדק שבהערה 381. ועיין הערות 391, 527.

- למעט הלכה אחת (אות ט' בטבלה), הרמב"ם דורש 'סימנים מובהקים' גם באבידה (אות ד, ה, ו, ח) ויל"ע מה הוא טעם החילוק³⁸³.
- האם באבידה מדובר באותה דרגת מובהקות אותה הוא דורש כדי להשיב את הגט על פי סימני הנקב בצד אות פלונית³⁸⁴ (אות א, י, יא – בטבלה), וזאת בניגוד לראשונים שחילקו בין אבידה לבין היתר אשת איש (עייין אות א').
- בפקדון דורש הרמב"ם סימן מובהק (אות יב בטבלה). אם נניח שהרמב"ם מחלק בדרגת המובהקות בין היתר אשת איש לאבידה, מה היא דרגת המובהקות שיש צורך כדי להוציא פקדון³⁸⁵ ?

שיטת הכס"מ בביאור שיטת הרמב"ם

ה. הכס"מ בפרק י"ג מגירושין הלכה כ"א³⁸⁶, ציין לסתירות בפסקי הרמב"ם וקודם שישב את פסקי הרמב"ם כתב את יסוד הדברים :

וליישב כל זה צריך לומר שג' מיני סימנים הם. סימנים מובהקין ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וסימן כזה סומכים עליו אפילו לענין איסור אשת איש. ויש סימנים גרועים ביותר כגון ארוך וגוץ וסימן כזה אין סומכין עליו אפילו לענין דיני ממונות. ויש סימנים מובהקין קצת ובהני הוא דאיבעיא לן אי הוּו דאורייתא או דרבנן. וחילוקים אלו הם מוכרחים בגמרא וכמ"ש המפרשים.

³⁸³ המגיד משנה בפרק ט"ו מהלכות אבידה הלכה י' (אות ט' בטבלה) כתב שדברי הרמב"ם "אע"פ שאינו סימן מובהק" הינם טעות סופר, שהרי הרמב"ם עצמו בפרק י"ג הלכה ה' (אות ו' בטבלה) כתב שמקום הינו סימן מובהק.

³⁸⁴ הראב"ד בפרק י"ג מאבידה הלכה ג' (אות ה' בטבלה), כתב "לאפוקי חיוריו וסומקיו". ונראה שכוונת דבריו היא לומר שסימן מובהק שהזכיר הרמב"ם, אינו באותה דרגה של הכרת הגט, אלא מובהק יחסית ל'חזורי וסומקיו' שהם סימנים גרועים. כלומר, שסימן מובהק של הגט הינו בדרגה גבוהה יותר מסימן מובהק של אבידה. ועיין תוס' ב"מ כז: ד"ה "ואנא" שביאר שאף שהגמ' נקטה "סימנים מובהקים" אין הכוונה מובהקים ממש אלא "מובהקים מסימני חבירו", ועי"ש ראייה נוספת.

³⁸⁵ עיין לעיל בפרק ה' בהוצאת ממון על פי סימנים ובשיטות השונות שהובאו שם.

³⁸⁶ וכן הוא בדבריו בב"י אבהע"ז סימן י"ז, עמ' קע"ג במהד' מכוון י-ס.

לדבריו, באשת איש יש צורך בסימן 'מובהק ביותר' ואילו לממונות די בסימן "מובהק קצת" (שלגביו הסתפקה הגמ' האם מועיל מה"ת או מדרכנן) וכיון שקיים ספק, סימן זה אינו מועיל מן התורה.³⁸⁷

ועל פי דבריו מבאר הכס"מ בהלכות גירושין את שיטת הרמב"ם, אולם אינו מציין לכל ההלכות שהוזכרו בטבלה שבאות ג'³⁸⁸. ולקמן נעתיק שוב את הטבלה (דלעיל)

³⁸⁷ אמנם, אם זה הנימוק לאי הסתמכות על סימנים אלו בהיתר אשת איש, לכאורה הרמב"ם עצמו פשט את השאלה באומרו בפרק י"ד מהלכות אבידה הלכה ט' שמיתור הפסוק בדין השמלה מוכח שסימנים מועילים (אות ד' בטבלה). ודוחק לומר שדברי הרמב"ם הינם אסמכתא ולא לימוד גמור, שמלשון הרמב"ם לכאורה מוכח שמדובר בלימוד גמור. ושמה, הספק הוא האם ניתן ללמוד מאבידה להיתר אשת איש, וצ"ע. ועיין מש"כ על כך הכס"מ עצמו בפרק י"ג מהלכות גזלה ואבידה הלכה ה'.

³⁸⁸ לשון הכס"מ במילואו: "מצאנו הרוג וכו' אף על פי שיש להם סימנים בגופו ובכליו וכו'. רבינו כתב בפ"ז מהל' נחלות שאם לא הכירו פניו אבל היו סימנים מובהקים בגופו והכירו אותם אין משיאין את אשתו משמע שבשום סימן לא מהני להשיא אשה א"כ מ"ש כאן אף על פי שיש להם סימנים בגופו אף על פי שהם סימנים מובהקים קאמר דאין מעדיין עליו וא"כ קשה מאי האי דקאמר ואפילו שומא דהא שומא סימן גרוע הוא כדמשמע בגמרא (יבמות דף ק"כ) דהא פליגי ביה אי הוי סימן מובהק. וע"כ שכתב בפ"ג מהל' גזילה הסימנים המובהקים סומכים עליהם ודינם על פיהם בכ"מ דין תורה. ואין לדחות דדוקא לענין דיני ממונות קאמר ולא לענין איסורא. חדא דא"כ מאי בכ"מ דקאמר. ועוד שפסק בפ"ג מהל' אלו שמחזירין גט ע"י סימן דנקב יש בו בצד אות פלונית? וליישב כל זה צריך לומר שג' מיני סימנים הם. סימנים מובהקים ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וסימן כזה סומכים עליו אפילו לענין איסור א"א. ויש סימנים גרועים ביותר כגון ארוך וגוין וסימן כזה אין סומכים עליו אפילו לענין דיני ממונות. ויש סימנים מובהקים קצת ובהני הוא דאיבעיא לן אן הוו דאורייתא או דרבנן³⁸⁸ וחילוקים אלו הם מוכרחים בגמרא וכמ"ש המפרשים.

והשתא מ"ש רבינו בפ"ז מהל' נחלות שאע"פ שיש בו סימנים מובהקים אין משיאין את אשתו היינו דוקא בסימנים מובהקים קצת אבל אם היו סימנים מובהקים ביותר משיאין את אשתו. ומ"ש כאן אף על פי שיש סימנים בגופו היינו במובהקים קצת ומש"ה שייך לומר ואפילו שומא דבלישנא שומא אמרינן בגמרא דכ"ע סימנים דרבנן כלומר סימנים מובהקים קצת ובשומא קא מיפלגי ר' אלעזר סבר סימן מובהק הוא כלומר מובהק ביותר ורבנן סברי לאו סימן מובהק הוא כלומר לאו סימן מובהק הוא ביותר. וה"ק רבינו אף על פי שיש בגופו סימנים מובהקים קצת אין מעדיין עליו ואפילו שומא דאיכא למ"ד שהוא סימן מובהק ביותר אין מעדיין עליו משום דלא קי"ל כוותיה אלא כרבנן דאמרי שאינה סימן מובהק ביותר ואף על פי שהיא סימן מובהק קצת אין משיאין עליה.

ועל דרך זה יש לפרש מ"ש רבינו לקמן ישראל שאמר מת איש יהודי עמנו במקום פלוני כך וכך צורתו וכך היו סימניו אין אומרים באומד הדעת פלוני הוא עד שיעיד העד שהוא פלוני וכו' דבסימנים מובהקים קצת מיירי ולא הוצרך רבינו לפרש דבסימן מובהק ביותר שמיאין עליו מפני שסמך על מ"ש בפ"ג דמחזירין גט ע"פ סימן מובהק דנקב יש בו בצד אות פלוני.

וכן י"ל שסמך על מ"ש בפרק זה אם השליכוהו בים והשליכו מצודה אחריו והעלו ממנו אבר שא"א שינטל מן החי ויחיה ה"ז מעדיין עליו ומשיאין את אשתו³⁸⁸ וע"כ מיירי כשיש להם סימן מובהק באותו אבר שהוא של אותו אדם דא"כ הא איכא למיחש דילמא אבר דאדם אחר הוא כדחיישינן בפרק האשה שלום בעובדא דחרוכא וכ"כ נמוקי יוסף ודקדק מדכתב רבינו אבר אחד ממנו נראה שניכר להם בודאי שהוא ממנו וכ"כ ה"ה.

והר"ד כהן כתב שסמך על מ"ש הנהו עובדי בסוף יבמות (דף קכ"ב) דקולר בני אדם שיצאו ממקום למקום והסיח עכו"ם לפ"ת קולר בני אדם שהלכו ממקום פלוני למקום פלוני מתו וקברתים והשיאו את נשותיהם ומעשה דרשים בני אדם שהיו הולכים לכרכום ביתר וכו' וכיון דבהני עובדי אף על פי שהעכו"ם לא היה בקי בהם ולא בשמותיהם השיאו את נשותיהם ע"י שאמר העכו"ם שהיו הולכים למקום פלוני כ"ש היכא דיהיב ביה סימן מובהק שמיאין על ידו.

ונבאר את פסקי הרמב"ם על פי דברי הכס"מ³⁸⁹:

³⁸⁹ בנוסף לפסקי הרמב"ם שיובאו לקמן. מצאנו מקומות נוספים בהם מסתמכים על סימנים (עיין גם בפרק הראשון). בהלכות כלאים בפרק ט' הלכה ו' פסק הרמב"ם: "פרד שאמו סוס אסור להרכיבו על פרדה שאמו חמור... בודק בסימני אוננים וזנב וקול אם דומין זה לזה בידוע שאמן ממין אחד ומותרין". ועיין ליד ציון הערה 114 בשיטת רש"י שסימנים אלו נחשבים סימנים בינוניים ולא מובהקים, אולם מדברי שאר הראשונים אין הכרח למסקנה זו, עי"ש.

ועוד פסק הרמב"ם בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ב: "הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מן העין אסור אא"כ היה לו בו סימן". ויל"ע מה היא דרגת הסימן הנדרשת במקרה זה. וכן בדין חותם בתוך חותם, המתיר יין שהופקד אצל גוי, האם מה היא דרגת הסימן המועילה שם (עיין פרק י"ג מהלכות מאכלות אסורות הלכה יג) לקמן ליד ציון הערה 736 ואילך. ועיין גם לעיל בדיון אודות סימני דגים ליד ציון הערה 160 ואילך.



המקור	ההלכה	ההסבר ע"פ הכס"מ
א	פי"ג מגירושין הל' ט, יא	המביא גט ואבד... היה לעדים סימן בגט סימן מובהק כגון שאמרו נקב בצד אות פלונית... תתגרש בו
ב	פי"ג מגירושין הל' ט"ז	אם השליכוהו לים והשליכו מצודה אחריו והעלו ממנו אבר שא"א שינטל אותו אבר מן החי ויחיה ה"ז מעד עליו שמת ומשיאין את אשתו
ג	פי"ג מגירושין הל' כ"ג	מצאוהו הרוג... אע"פ שיש סימנים בגופו... ואפילו שומא אין מעידין עליו שזא אחר הוא
ד	פי"ג מאבדה הל' ב'	אם מצא... אינו מחזירה עד שיתן סימן סימנין מובהקין
ה	שם, הל' ג'	נתן סימנין שאינן מובהקין אין מחזירין לו עד שיאמר סימנים מובהקין
ו	שם הל' ה'	הסימנים המובהקין סומכין עליהם ודינן על פיהן בכל מקום דין תורה, והמידה או המשקל או המנין או מקום האבדה סימנין מובהקין הם
ז	פרק י"ד מאבדה הל' א'	השמלה... ולמה פרט השמלה ? ללמוד ממנה... מיוחדת שיש לה סימנין
ח	פרק ט"ו מאבדה הל' ט'	אם מצא ככרות של בעה"ב... חייב להכריז שכל אלו יש להם סימנין מובהקין
ט	פרק ט"ו מאבדה הל' י'	מצא כריכות ברה"י... אם דרך הנחה חייב להכריז שאע"פ שאין להם סימן, המקום סימן אע"פ שאינו סימן מובהק
י	פרק י"ח מאבדה הל' ו'	מצא גיטי נשים... אמר הבעל מידי נפל וניתן סימניו והאשה אומרת מידי נפל ונתנה סימנין ינתן לה, והוא שנתן סימן מובהק, כגון שאמרה נקב יש בצד אות פלונית, שאילו לא הגיע לידה לא היתה יודעת
יא	שם, הל' ז'	הוא אומר סימני החוט שקשר בו הגט והיא אומרת סימני החוט ינתן לה והיא שתאמר סימן מובהק
יב	פרק ז' משאלה הל' ד'	...שבא ואמר כך וכך הפקדתי אצל אביכם ונתן סימנים מובהקים ונמצא הפקדון כמו שאמר והיה יודע הדיין שלא היה המת אמוד... יש לו לדיין הזה לתת הפקדון לזה שנתן סימניו, והוא שלא יהיה המפקיד רגיל להכנס אצל זה שמת....
יג	פרק ז' מנחלות הל' ג'	טבע במים שאין להם סוף... ובאו עדים... היו לו סימנים מובהקין בגופו והכירו אותם, בכל אלו הדברים וכיוצא בהן אם אבד זכרו אחר כך יורדין לנחלה בעדות זו אע"פ שאין משיאין את אשתו, שאני אומר שלא החמירו בדברים אלו אלא מפני איסור כרת....

1. לשיטת הכס"מ יש לדון מדוע בדין השומא בפרק י"ג מהלכות גירושין הלכה ג'

(אות ג' בטבלא), כתב השו"ע שאפילו שומא לא מועילה ולא כתב שסימן מובהק יועיל. ותמוה לישב ולומר שסמך על דבריו בפרק י"ג מהלכות גירושין הלכה י"א (אות א' בטבלא), שהרי כאן הרמב"ם מלמד הלכות סימנים שבגופו, ולכאורה כאן היה המקום להעיר שסימן מובהק שבגופו מועיל, וצ"ע.

עוד יש לדון, מדוע הרמב"ם לא כתב במפורש את שלשת דרגות הסימנים (מובהק, בינוני, גרוע). והן בדיני אשת איש והן בדיני אבידה נקט לשון "סימנים מובהקים" למרות שמדובר בדרגות שונות.

ואף שהביטוי "סימן מובהק" יכול לכלול בתוכו דרגות שונות של מובהקות, שהרי "סימן מובהק" פירושו "סימן מאיר"³⁹⁰ ובתאורה יש דרגות שונות. אולם צ"ע מדוע הרמב"ם לא ראה לנכון לחלק בין הדרגות השונות במפורש³⁹¹.

פסק השו"ע

ז. שיטת הכס"מ בביאור הרמב"ם נראה שהיא יסוד פסיקתו בשו"ע להלכה. ובשו"ע אבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ד פסק:

מצאווה הרוג או מת... ואפילו היו להם סימנים בגופו ואפילו שומא, אין מעידין עליו. אבל היו להם בגופו סימנים מובהקים ביותר, מעידין עליו³⁹².

השו"ע מחלק בבירור בין סימן מובהק המועיל להיתר אשת איש לבין סימן שאינו

³⁹⁰ עיין תויו"ט בהערה 5.

³⁹¹ לולי דבריו היה מקום להציע שהרמב"ם אינו מחלק בדרגות שונות של סימנים וסימן המועיל לאבידה הוא הסימן המועיל להיתר אשת איש, אולם היתר אשת איש מועיל רק כאשר הסימן הוא בנקב שבט, אבל זיהוי הרוג באמצעות סימן מובהק אינו מועיל, ועיין הערה 382.

³⁹² עי"ש בפת"ש ס"ק ק"ג שסייג את ההיתר לסימנים מובהקים שמצויים באחד לאלף רק אם מעיקרא היה ספק מיתה לאותו אדם. כגון שהלך למדינת הים לזמן קצר ולא שב, אבל אם מעיקרא לא היה ספק, אין לסמוך על סימנים מובהקים וכ"ש כאשר ראינו סימן שכזה אצל אדם אחר, עי"ש. ויל"ע האם נדייק מדבריו שאם התעורר ספק מעיקרא ניתן לסמוך על סימן מובהק, אפילו אם ראינו סימן זה אצל אדם אחר. אמנם עיין בדברי הרא"ם ליד ציון הערה 358 שאם ראינו סימן זה אצל אדם אחר, אין הוא בכלל סימן מובהק ועי"ש בשיטות השונות ובדברי המשאת בנימין.



מובהק (כמו שומא) שאינו מועיל. ועל פי שיטתו הוא פסק גם בשו"ע אבהע"ז סימן קל"ב סעיף ד':

המביא גט ונפל ממנו... אפילו לא מצאו לאלתר ויש לו סימן מובהק...
כשר ולא חיישינן שמא אחר הוא.

ואם מדובר בעדות עדים (ועי"ש בפרטי הדין, מתי נזקקים לעדים):

אנו מכירים הגט שיש לנו בו סימן מובהק שיש בו נקב בצד אות פלוני.
ואפילו אינם אומרים הסימן עד אחר שיראו אותו. ואם התובעו אומר
הסימן, אינו מועיל אלא א"כ יאמר אותו קודם שיראה הגט...

אמנם, אף שהשו"ע מסכים עם העקרון של הרמב"ם, הוא חלוק עליו האם 'אורך
החוט' הינו סימן מובהק להתרת אשת איש:

המוצא גט אשה בשוק, אם האשה נותנת סימן, שאומרת נקב יש בצד
אות פלוני, ואומרת שכבר נתגרשה בו וממנה נפל, יחזירוה לה. אפילו
אם הבעל מכחישה ואומר שממנו נפל ולא גירשה מעולם... אפילו אם
גם הוא נותן בו סימן.

ואם הוא מודה שנתגרשה בו, והיא שואלת אותו לגבות בו כתובתה,
והוא אומר שכבר פרעה והחזירתו לו וממנו נפל, מחזירו לה, אפילו
אינה אומרת נקב יש בצד אות פלונית, רק בשאר סימן (שאינו) מובהק
(כל כך), כגון שאומרת, כך וכך אצבעות באורך הגט או ברחבו, או
שאומרת מדת החוט הקשור בו. אבל אם אמרה, הגט היה ארוך או
קצר, ואינה מכוונת מדתו, או החוט לבן או שחור, או שאמרה שהוא
מונח בחפיסה או בדלוסקמא, אינו סימן להחזירה לה על ידו.

מדברי השו"ע כאן נשמע בפירוש שהוא מחלק בין דרגת המובהקות של סימני הגט
להתרת אשת איש ("נקב יש בצד אות פלונית") לבין סימנים בממון שניתן להסתפק
בסימנים שאינם מובהקים כל כך ("מידת החוט"), כדי שתוכל לגבות ממון מיד

הבעל³⁹³. ומכאן, שאף שבהלכות אבידה (לקמן אות ח') נקט השו"ע שיש צורך בסימנים מובהקים, מוכח מדברי השו"ע כאן, שאין צורך באותה דרגת מובהקות כמו בגט.

ואילו הרמב"ם סובר שסימני החוט (אורכו וכו') הם סימנים מובהקים כמו נקב בצד אות פלונית (עיי' ביאור הגר"א ס"ק א' שהעיר על מחלוקת זו).

ולכאורה נסיק מכאן שסימנים המועילים באבידה, יש בכוחם להועיל לא רק בהשבת אבידה אלא אפילו להוצאת ממון מיד מוחזק, דבר בו הסתפקנו לעיל³⁹⁴. אא"כ נדחה ונאמר שיש לחלק בין כתובה שמעיקרא לנו שקיים חוב (שהרי ודאי שהוא נשא אשה זאת), ולכן הסימנים יועילו לבין הוצאת ממון שכלל לא היה ידוע לנו החיוב מעיקרא.

ח. בהלכות אבידה, כתב השו"ע בסימן רס"ז סעיף ד':

לפי שאינו מחזירה עד שיתן סימנים מובהקים.

וכנ"ל השו"ע עצמו (לעיל אות ז') ביאר שדרגת המובהקות לאבידה אינה כדרגת המובהקות לממון. ולמרות שנקט לשון "סימן מובהק" כפי שנקט בגט, מדובר בשתי דרגות (אף שקשה מדוע לא ציין זאת במפורש³⁹⁵)³⁹⁶.

סיכום

³⁹³ עיי' ביאור הגר"א ס"ק ה' שהעיר על כך. ועיי' לעיל בטבלה בבירור שיטת הרמב"ם באות יא.
³⁹⁴ ליד ציון הערה 327. בדוחק היה מקום לומר, שאורך החוט הינו סימן יותר טוב מסימן הנדרש להשבת אבידה אבל אינו כ"כ מובהק כדי להתיר על פיו אשת איש ולפי"ז נחדש לחלק חילוק נוסף בדרגות הסימנים, ואינו נראה.
³⁹⁵ וכך הקשנו גם על הרמב"ם – לעיל אות ו'. אולם על השו"ע פחות קשה כיון שכתב חילוק זה במפורש באבהע"ז, וכנ"ל אות ז', אמנם תמוה מדוע מדוע בהלכות אבידה לא ציין לחילוק זה.
³⁹⁶ וע"ע סימן רס"ז סעיף ד', רס"ב סעיף ח', רצ"ז סעיף א' ורפ"ד סעיף ד'.



ט. העולה מהאמור לעיל:

- לשיטת הכס"מ, הרמב"ם מחלק בין סימן בינוני לסימן מובהק (אות ה').
- ע"פ הנ"ל סימן מובהק מועיל אף להתרת אשת איש לעלמא, ואילו סימן בינוני מועיל באבידה (אות ה').
- עיין בטבלאות באות ג', ה'.
- השו"ע נקט כרמב"ם. ויש לעיין האם סימן בינוני מועיל להוצאת ממון מיד מוחזק (אות ז').

בדיקות ותקפותן

הקדמה

א. לקמן נדון על סוגי בדיקות שונות שהוזכרו בגמ' ובפוסקים³⁹⁷. וננסה לברר האם בדיקות אלו מועילות, לממונות, להיתר אשת איש וכו'. ומכאן מה מועילות הבדיקות האם מדין אומדנא, סימנים, טביעות עין, עדות וכדו'.

בדיקות המסתמכות על התנהגות – משפט שלמה / מעשה דר' בנאה

ב. לקמן נדון האם דרך התנהגות של אדם יכולה להוות הוכחה חותכת לקביעה מי הוא האדם והאם הוא בנו של פלוני וכדו'. ולגבי יהוא נאמר שהכירו אותו על סמך כך ש"בשגעון ינהג" (מלכים ב, ט, כ'), אולם שם לא מדובר שם בכירור הלכתי.

ג. בויכוח בין שתי הנשים של מי הבן החי ושל מי הבן המת הציע שלמה המלך (מלכים א' פרק ג'):

(כד) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ קְחוּ לִי תֵרֵב וַיָּבֹאוּ הַתֵּרֵב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ: (כה) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ גִּזְרוּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי לְשְׁנַיִם וְתִנּוּ אֶת הַחֲצִי לְאַחַת וְאֶת הַחֲצִי לְאַחַת: (כו) וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֲשֶׁר בָּנָה הַחַי אֶל הַמֶּלֶךְ כִּי נִכְמְרוּ רַחֲמֶיהָ עַל בָּנָה וַתֹּאמֶר כִּי אֲדֹנִי תִּנּוּ לָהּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי וְהַמֶּת אֶל תְּמִיתָהּ וְזֹאת אָמְרָת גַּם לִי גַם לָךְ לֹא יִהְיֶה גִזְרוּ: (כז) וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר תִּנּוּ לָהּ אֶת הַיֶּלֶד הַחַי וְהַמֶּת לֹא תְּמִיתָהּ הִיא אִמּוֹ:

הכרעתו של שלמה לקביעת האם האמיתית, יש לעיין מה תוקפה³⁹⁸. האם התועלת שבה היא כדי להכריע מי תגדל את הילד ותו לא. או שתועיל גם לדיני ירושה (שכן

³⁹⁷ ומכאן יש לדון על בדיקות רבות הנעשות כיום בנושאים רבים ומגוונים. ועיין שד"ח אס"ד מערכת הה"א אות כ"א לגבי בדיקת בליעה ופליטה בכלים.

³⁹⁸ המפרשים דנו כיצד הכריע שלמה והאם ידע מי שהבן עוד קודם הצעתו להבאת החרב (הבן היה דומה לאימו, תוכן דבריהם, ידע שהאחת שומרת יבם וחשב שרוצה להיפטר מיבום או חליצה וכו'), עיין במפרשי התנ"ך במקום ובאברבנאל, בשו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן אלף נ"ט (תרל"ד), ואכמ"ל. לקמן ננקוט ששלמה גילה מי היא האם האמיתית על פי התנהגותם ללא סימנים חיצוניים אחרים.



זה יירש את אמו), וכן תהיה אפשרות לבן זה לישא בת שתיוולד לאם האחרת ולא נחשוש שמא זו אחותו, ואם יקלל או יכה את אימו שמגדלת אותו, האם נדון בו דין מיתת בית דין שנאמר במקלל או מכה אביו ואימו.

ד. שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תרל"ד (אלף נט):

וא"ת הא קיילין כמ"ד לא מפקין ממונא מחזקתיה אלא בעדים וראיה ואפילו באומדנא דמוכח³⁹⁹!...

וי"ל דכיון דאמרה האשה ג'ם לי גם לך לא יהיה, גזורי' הא אפיקתיה מחזקתה, ולפיכך זכתה האחרת. אי"נ הוראת שעה⁴⁰⁰. והוי יודע שיש מי שפוסק דמפקין ממונא באומדנא דמוכח ומ"מ מהאי עובדא ליכא הכרח.

תוקף של הכרעתו של שלמה הוא מדין "אומדנא" (ולא מדין סימנים), שלגביו יש מחלוקת האם מועיל לממונות. אולם לא שמענו שמדבריו שאומדנא זו תועיל גם לשאר ענינים. ותמוה, שהרי הדיון בין שתי הנשים לא היה דיון ממוני, אלא דיון בדיני יוחסין, ומדוע דן הרדב"ז על אומדנא בממונות ולא על דיני יוחסין.

ודוחק לומר שהדיון שלהם הוא בשאלת ה'בעלות' של מי הוא הילד והרי זה דיון ממוני, כיון שהורים אינם 'בעלים' על ילדיהם, ואין לפנינו דיון בממונות⁴⁰¹, וצ"ע.

ועוד שהרדב"ז עצמו כתב (שם), שלפחות לגבי אחת מהנשים אילו לא היה מתברר שזה הוא בנה, היתה זקוקה ליבום או חליצה, נמצא שהדיון איננו רק 'ממוני' אלא

³⁹⁹ בספר משנת אברהם על ספר חסידים, סימן רצ"א עמ' קמ"ז דן גם הוא בשאלה זו, עי"ש. ועוד דן שם בדבר הרדב"ז שנשאל, מה היא החכמה היתירה שהיתה במשפטו והרי זו תחבולה ויש בזמננו מי שיודע לעשות תחבולות שכאלו. ובסיום דבריו כתב הרדב"ז, ש"א נמי יש להשיב כי שלמה המלך היה נער וחכמה גדולה היתה זו בחיק מי שהוא קטן בשנים... וכתב עליו המשנת אברהם "ודברים אלו מרפסין איגרא, כי להיפך מזה ממש מפורש בכתוב: 'כי ראו חכמת אלוקים בקרבו לעשות משפט'..." ועי"ש בנשמת אברהם שהאריך לדון בתוקפה של אומדנא בממונות ובאיסורים ובדינא של אומדנא דמוכח בעריות בהוראת שעה בנידון זה.

⁴⁰⁰ במשנת אברהם על ספר חסידים סימן רמ"א עמ' קמ"ז תמה מה היה הצורך בהוראת שעה בנידון זה. ⁴⁰¹ כך הקשה גם במשנת אברהם על ספר חסידים סימן רמ"א עמ' קמ"ז: "ועוד מה שייך הפקר בזה, וכי אפשר לו לאדם להפקיד את בנו ועל ידי כך יזכה בו השני, וכי ענין של ממון הוא זה, אתמהא".

בהלכות אישות.

אמנם, אם ננקוט שהדין הוא ממוני, אמירתה של האשה "גם לי לא יהיה" מהווה הסכמה/הקנאה של הילד לאשה השניה. אולם יש לעיין בתוקפה של הודאה זו לגבי יוחסין.

ומ"מ למדנו מדברי הרדב"ז, שאומדן הדעת של שלמה על פי תגובתה את האשה, בכוחו להכריע מי היא האמא והדבר יכול להועיל לממונות. ויל"ע מה תוקפו לשאר ענינים.

ה. גמ' ב"ב דף נח. :

ההוא גברא דשמעה לדביתהו דקא אמרה לברתה אמאי לא צניעת באיסורא, הך איתתא עשרה בני אית לה ולית לי מאבוכ אלא חד⁴⁰².
כי שכיב אמר להו כל נכסי לחד ברא, לא ידעי להי מינייהו.

אתו לקמיה דרבי בנאה אמר להו זילו חבוטו קברא דאבוכון (רשב"ם :
...ולנסותן נתכוין שאותן שהם ממזרים הן עזי פנים וילכו לחבוט) עד דקאי
ומגלי לכו להי מינייכו שבקא. אזלו כולחו, ההוא דבריה הוה לא אזל,
אמר להו כולחו נכסי דהאי⁴⁰³. (רשב"ם : שלא רצה לחבוט על קברו של
אביו שזה הוא הצנוע שבכם ומסתברא דלזה אהב יותר, ויפה דן ר' בנאה דלא
שייך הכא אלא שודא דייני..)

⁴⁰² אדם שמע את אשתו כשהיא מוכיחה את בתה מדוע אינה צנועה כאשר היא עושה איסורים. וכדוגמא לצניעות אמרה, שיש לה עשרה בנים ורק אחד מבעלה (ובעלה אינו יודע מכך) וממילא כל השאר ממזרים. (מדבריה לא התברר האם גם אותה בת היא כשרה או לא).

⁴⁰³ פירוש, ר' בנאה אמר להם שילכו ויחבטו בקבר של אביהם (למרות שעל פי האמור לעיל רובם לא היו בניו של אותו אדם), עד שהוא עצמו (הנפטר) יגלה להם למי הוא התכוון שאמרו שכל נכסיו לבן אחד. ויש לעיין האם ר' בנאה דייק מדבריו שכל נכסיו לאחד מבניו או שכל נכסיו לבן אחד. שאם התכוון שכל נכסיו לבנו, הבחינה של ר' בנאה אמורה לגלות מי הוא בנו האמיתי. ואילו אם כוונתו היא לתת "לבן אחד" יתכן שאין כוונתו דוקא לבנו (למרות שאפשרות זו דחוקה יותר).
עוד יש לדון, אילו האב היה חי וכבר אמר שנכסיו לאחד מבניו (באופן שדבריו חלים ומועילים), האם יש לו אחר כך זכות לומר שהוא התכוון לבן פלוני או שאין לו זכות לומר כך שהרי כבר הקנה לו ואין לו נאמנות לומר למי התכוון.



מדברי הרשב"ם אין הוכחה מכרעת האם ר' בנאה גילה מי הוא הבן האמיתי או מי הוא הבן ה'צנוע' ביותר שמסתבר שהוא הבן האהוב יותר על האב, למרות שאינו בנו האמיתי. שהרי הרשב"ם לא ביאר שר' בנאה גילה את הבן האמיתי אלא את הצנוע. ואף שמסתבר שהצנוע אינו ממזר וא"כ הוא הבן האמיתי, הרשב"ם לא כתב זאת בפירוש, והרש"ש במקום למד מדבריו, שעתה יתגלה מי הוא אהוב יותר על האב ולא מי הוא בנו שלו (ועיין לקמן אות יג).

ומכל מקום, במקרה זה מעיקרא הדין תלוי באומדן דעתו של הדיין ("שודא דדייני" – כמבואר ברשב"ם⁴⁰⁴), והוא נהג על פי אומדן דעתו, על פי התנהגותם של הבנים. וכך ביאר גם בשו"ת הרא"ש כלל ס"ח סימן כ"ג:

אתו לקמיה דרבי בנאה... וכן בכמה מקומות הלכו חכמי הגמרא בתר אומדנא דמוכח.

ובכלל ק"ז סימן ו' ביאר הרא"ש:

אלמא, כל דינא דלא איפשר לברורי, לא אמרינן יהא מונח עד שיבא אליהו. אלא ידון הדיין לפי מה שעניו רואות, אומד דעתו בסברא מועטת, שנראה לו שאותו שהיה בנו היתה יראתו תקועה בלבו וחלק כבוד לאביו, ונתן לו כל הנכסים... כיון דחזינא, דדבר שאין יכול להתברר כלל דן אותו ר' בנאה באומדנא דמוכח...

מהרא"ש מוכח שר' בנאה ניסה לגלות מי הוא הבן האמיתי ועל פי הבחינה שעשה להם, אכן גילה מי הוא הבן האמיתי. והרא"ש מבאר מהיכן למד ר' בנאה לתלות את אומדן הדעת בהתנהגות:

⁴⁰⁴ ואכמ"ל מדוע אין לדון כאן מגדרי "המוציא מחבירו עליו הראיה".

והחכם רבי בנאה למד דין זה מאב החכמים במעשה שבא לפניו על שתיים נשים זונות, שדן אותן באומד הדעת שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ע"ה ואמרה כי היא אמו. וכן חכמי הגמרא בכמה מקומות פסקו דבריהם באומד דעתם.

במעשה של ר' בנאה הדיון היה אודות רכושו של האב. ואין ראייה מדבריו האם בירור זה מועיל גם לאיסורים או שאר דיני ממונות. ואף שהרא"ש מדמה בין הנידון של ר' בנאה למשפט שלמה, אף במשפט שלמה יש להסתפק לענין מה הועילה ראייתו של שלמה וכן"ל ד'.

1. נמצאנו למדים שהרא"ש (אות ה') והרדב"ז (אות ד') נקטו שבחינה באמצעות התנהגות יסודה כדיני 'אומדנא' (והרשב"ם כתב שמדובר בשודא דדייני – אות ה'), ולא מדיני סימנים. ועיין לקמן באות יד בדברי המשנת אברהם⁴⁰⁵.

בדיקה באמצעות חבית של יין

2. גמ' כתובות דף י. :

ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל בר רבי. אמר ליה רבי בעלתי ולא מצאתי דם⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ ובמשנת אברהם על ספר חסידים חלק א' לסימן רצ"א עמ' קמ"ה דין האם משפט שלמה הועיל מכח אומדנא (והאם בכח אומדנא להוציא ממון) או מכח חזקה, ע"ש בפירוט.
⁴⁰⁶ וא"כ כתובתה היא מאה ולא מאתיים.



אמרה ליה רבי עדיין בתולה אני. אמר להן הביאו לי שתי שפחות אחת בתולה ואחת בעולה⁴⁰⁷ הביאו לו והושיבן על פי חבית של יין, בעולה ריחה נודף (רש"י: מפיה מריחין ריח היין שנכנס לה דרך פתח הפתוח⁴⁰⁸), בתולה אין ריחה נודף. אף זו הושיבה ולא היה ריחה נודף⁴⁰⁹. אמר לו לך זכה במקחד.

ונבדוק מעיקרא בגווה⁴¹⁰ ? גמרא הוה שמיע ליה (שעשו כן לבנות יבש גלעד⁴¹¹), מעשה לא הוה חזי וסבר דלמא לא קים ליה בגווה דמלתא שפיר⁴¹² ולא אורח ארעא לזלזולי בבנות ישראל⁴¹³.

יתכן לפרש שטענתו של הבעל היתה רק טענה ממונית (אם אין לה דם זאת אומרת שהיא איננה בתולה, וכתובתה מאה ולא מאתיים), ולא טענה באיסורין. ורבן גמליאל הוכיח לו שכתובתה מאתיים ואין גם חשש של מקח טעות. כלומר תוקפו של הניסוי הוא לגבי ממונות, שאדם אינו יכול להיפטר מחובו. אבל מכאן אין ראיה שניסוי זה יכול להועיל לעיניים אחרים (ועיין ביאור הגר"א לקמן באות ט').

⁴⁰⁷ טור אבהע"ז סימן ס"ח: "שמושיבין אותה על פי חבית של יין אם היא בתולה אין ריחה נודף ואם היא בעולה ריחה נודף והרמ"ה כתב שאין לבדוק בבנות ישראל תחלה אלא בתחילה בודקין בשתי שפחות בתולה ובעולה אי סלקא מילתא על בוריה עבדינן מעשה בבנות ישראל".

⁴⁰⁸ בשו"ת צפנת פענח (מהר"ר ורשא) ח"א סימן פ"א בסופו כתב: "מה ששאל בהך דכתובות דף י' בבדיקת חבית של יין לא ר"ל שמריחין דרך הפה, רק ר"ל דמגוף האשה אם פתחה פתוח, ריחה נודף, ואם סתום לא, כן ר"ל הגמ', ולא דוקא לשון רש"י כתובות י' ע"ב".

⁴⁰⁹ לקמן לא נדון על טיבה של בדיקה זו. וכתב בספר משנת אברהם חלק א' אות רצ"א "כבר נכתב הרבה על דבר זה ויש מפקפקים אם באמת כך הוא הטבע, אבל אין זה מענייני לברר הכוחות הטבעיים ומה שהנני מעוניין בזה הוא לדעת אם מדינא יש לסמוך על בחינה טבעית זו – לו יהיה שכך הוא הטבע". ואף אנו נצטרך בעקבותיו. ועיין בח"מ אבהע"ז ס"ק ג', שכיום אין להסתמך על בדיקה זו, כי אין היין שלנו חזק כ"כ ועוד שלמעשה אין אנו בקיאים בשום בדיקה, זאת למרות שהרמ"א בסימן סח סעיף ד' הזכיר בדיקה זו. ועיין בהרחבה באוצר הפוסקים לאהבה"ז שם.

⁴¹⁰ פירוש, מדוע ר"ג מעיקרא לא בדק באשה זו, ונזקק לנסות על ידי שתי שפחות.

⁴¹¹ גמ' יבמות דף ס': "(במלחמת מדין) וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר (החיו)... מנא ידעי ? אמר רב הונא בר ביזנא אמר ר' שמעון חסידא העבירום לפני הציץ כל שפניה מוריקות בידוע שהיא ראויה ליבעל כל שאין פניה מוריקות בידוע שאינה ראויה ליבעל... כיוצא בדבר אתה אומר (שופטים כ"א) וימצאו מיושבי יבש גלעד ארבע מאות נערה בתולה אשר לא ידעו איש למשכב זכר מנא ידעי אמר רב כהנא הושיבום על פי חבית של יין בעולה ריחה נודף בתולה אין ריחה נודף".

⁴¹² פירוש, ידע שכך עשו במעשה ביבש גלעד. אולם לא ידע האם הוא מסוגל לבצע את הבדיקה כפי שצריך (ואולי תלוי בסוג היין וכד' – עיין במפרשים).

⁴¹³ עיין שטמ"ק בשם רבינו יונה, מה הוא הזלזול.

אולם, רבן גמליאל ב"ר, למד את הבדיקה מהמעשה שהיה ביבש גלעד⁴¹⁴ ושם על פי הבדיקה קבעו מי מהנשים תיהרג ומי לא תהרג. כלומר, כוחה של בדיקה זו הינו גם בדיני נפשות החמורים.

אמנם, יתכן שאין ראייה החלטית מהמעשה שביבש גלעד כיון ששם מדובר במלחמה ויתכן שהכללים הנוגעים למלחמה שונים מהכללים הנוהגים ביום יום. אולם עצם העובדה שהגמ' דימתה בין המקרים לכאורה מלמדת שאין לחלק, וצ"ע.

נמצא, שמבדיקתו של ר"ג, נוכל להסיק שמי שמעיקרא התחייב ממון (הבעל שהתחייב מאתים), ורוצה לפטור עצמו מחיוב זה, יש בכוחה של הבדיקה, כדי לחייבו לעמוד בהתחייבות שלו (ואין חשש של מקח טעות). אולם לא נוכל מדברי ר"ג להוכיח שיש כח להוציא ממון ממי שאינו חייב או לקבוע מסמרות בעניני אישות, איסורין ועוד.

ח. תשובות הגאונים שערי צדק חלק ד' שער ד' סימן ל'⁴¹⁵, לגבי הבדיקה בחבית:

אף על פי שאין חותכין בזה אבל עושין כן להניח את הלב וליפוטו ושלא להתרעם.

כלומר, בדיקה זו אין בה תועלת והוכחה אמיתית וכיון שהיה ויכוח בין הבעל לאשה (ועוד, שמעיקרא היה היתה בחזקת בתולה וכבר התחייב לה מאתיים) נעזר ר"ג בבדיקה זו, אבל אין לה תועלת הלכתית⁴¹⁶.

ט. הגר"א באבהע"ז סימן ס"ח ס"ק ג' כתב מדוע נזקק רבן גמליאל לבדיקה זו⁴¹⁷:

⁴¹⁴ עיין הערה 411.

⁴¹⁵ עי"ש באזהרות קודם עשיית בדיקה זו.

⁴¹⁶ וצ"ע מבנות יבש גלעד. ושמא לישוב שאין להביא ראייה ממלחמה.

⁴¹⁷ ולא הוצע שיתייחד עימה שוב ויתגלה שמא יש לה דם ("ואין לך בדיקה גדולה מזו"), ונמצא שהוא דוברת אמת. ועיין שו"ע סימן ס"ח סעיף ד' שהציע גם אפשרות זו.



ובגמרא מיירי היכא דנאסרת עליו לפי דבריו⁴¹⁸.

כלומר, במקרה שבגמ' מדובר שאם טענת הבעל נכונה, אשה זו אסורה עליו. כגון, אדם שקידש אשה עוד קודם גיל שלש, והנישואין היו לאחר זמן, ונמצא שאם היא אינה בתולה הרי שהיא נבעלה בין קידושין לנישואין, ואסורה לבעלה (עיין כתובות ט.).

ועל פי דברי הגר"א כאשר קיים ויכוח בין הבעל לאשה אם היא בתולה או לאו, והיינו אם היא נאסרת עליו או לא, יש כח ביד הבדיקה להתירה לו. כלומר, הבדיקה מועילה גם לאיסורים ולא רק לממונות.

אמנם, האיסור עליו מדובר כאן נובע מדבריו ומכך שהוא "שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא". ושמא אין להסיק מכאן שבכח הבדיקה הזו להועיל במקרי איסור נוספים, או אפילו להוציא ממון שמעיקרא לא היה חייב בו (עיין אות ז').

י. הבדיקה באמצעות חביות של יין יש לעיין מכח מה היא מועילה, הם מדובר בעדות או ברוב או חזקה או שמא מדובר בסוג של סימנים. ובסוגיית הגמ' הדבר לא התברר כלל, וצ"ע.

בדיקתו של רס"ג

יא. ספר חסידים סימן רל"ב⁴¹⁹:

⁴¹⁸ ועיין אוצה"פ לאבהע"ז סימן ס"ח סעיף ד' כדברי הגר"א בשם תוספות חיים בסוגייתנו (כתובות דף י.).
ועיין ח"מ ס"ק ג' ובב"ש ס"ק א'.
⁴¹⁹ ובמהד' הרב פרייס – סימן רצ"א.

כי הנה מעשה ברב סעדיה בן יוסף החכם. באחד שהלך למדינת הים עם עבדו והוליד עמו ממון גדול ואשתו היתה מעוברת. לימים מת האדון והניח כל הממון והלך העבד והחזיק בנכסיו ויאמר העבד אני בנו. כשגדל הבן שהולידה, שמע שמת אביו, הלך לתבוע נכסיו שהחזיק בהם העבד ונתחתן בגדולי הדור והיה ירא הבן לפתוח פיו פן יהרגוהו. ונתאכסן בבית רב סעדיה והניח לפניו לאכול ולא אכל, עד ששם לפניו אלו הדברים. נתן לו עצה לדבר אל המלך וכן עשה. שלח המלך אחר רב סעדיה לדון דין זה, וצוה רב סעדיה להקזי דם זה בספל אחד ודם זה בספל אחר ולקח עצם של אבי הבן והניח בספל העבד ולא נבלע הדם. ולקח העצם ושם אותו בספל הבן, ונבלע הדם בעצם, כי הוא גוף אחד. ולקח רב סעדיה הממון ונתנו לבנו שבא⁴²⁰...

רס"ג הוציא ממון על פי הבדיקה שעשה. ומסתבר שבדיקה זו כוחה איננה מועילה מכח חזקה או רוב, שהרי על פיהם לא מוצאים ממון. ויתכן שהיא מועילה מדין אומדא (ולשיטתו על פי אומדא מוציאים ממון) או מכח סימנין מובהקים (שעל פיהם מוציאים ממון) או שכוחה כעדים או אפילו יותר מעדים (ויתקבל הברור וידחו דברי העדים). ויש לעיין האם בכח בדיקה זו להועיל גם באיסורים.

יב. שו"ת חשב האפוד חלק ב' סימן כ"ז :

ובר מן דין לא מסתבר שרב סעדיה דן על פי זה לבד. ויותר מסתבר כי רב סעדיה ראה בחכמתו את צדקת הבן והשתמש בתחבולה זו רק כדי שהעבד בראותו כך, תשבר גאוותו ויודה שאין הוא הבן אלא האחר וכך הוה. והחזרת הנכסים לבן היתה משום הודאת העבד...

⁴²⁰ וסיים שם: "הרי ראוי לבן שיתעצב ביום מיתת אביו וכן אמר איוב (שם ג' י') כי לא סגר דלתי בטני ולא אמר בטן אמי שהכל כגוף אחד וכתיב (שם ג' א') ויקלל את יומו. וירמיה כן עשה שלעולם לשנה הבאה באותו יום לא היה שמח לכך יש להתענות ביום שמת אביו". ובאות רל"א כתב: "מה שמתענין ביום שמת אביון שהרי דוד התענה על שאלו כי קראו אבי וצם על יהונתן ועל אבנר כי יש לצום על מיתת אדם חשוב וכתיב (בראשית ל"ב ל"ג) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה כי אמרו הואיל ופשענו שהנחנו הלילה הזקן לבדו לכך אירע לו בשבילנו לכך נדרו שלא לאכול גיד הנשה. ד"א דין הוא לפי שהאב והבן גוף אחד ודין שיצטערו הבנים". ולכן הביא ראייה מהמעשה ברס"ג שהבן והאב 'אחד'. ונמצא שהתענית היא עבור צערן של הבן.



כלומר, הכרעתו של רב סעדיה לא היתה מעצם הבדיקה, אלא הוא גרם לעבד להודות על פי הבדיקה⁴²¹, אבל הבדיקה כפי שהיא אין לה משמעות הלכתית⁴²².

גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק י"ג סימן ק"ד אות ג' נקט כך:

אבל נראה דאין לקבוע מזה הלכה בהיות ולא מצינו מבכזה בש"ס וספרי הלכה (יעוין בב"ב ד' נ"ח ע"א וברש"י⁴²³ ועוד, ואכמ"ל) ... וגם אין אתנו יודע עד מה לדעת מהות צורת הבדיקה והקביעה שעל פיה קבע רב סעדיה ועל מה הוטבעו אדני - חכמתו בזה.

כלומר, לא רק שאין לנו ידיעה כיצד לבצע את הבדיקה של רס"ג, גם לא ידוע על מה סמך. כלומר, האם סמך רק על הבדיקה או היתה לו ידיעה נוספת⁴²⁴.

יג. בניגוד לבעל חשב האפוד ולשיטת הציץ אליעזר, מדברי הרש"ב בב"ב דף נח. מוכח שהוא סובר שיש תוקף גדול לבדיקתו של רס"ג. הרש"ש דן על בדיקתו של ר' בנאה (לעיל אות ה') ותמה עליו:

⁴²¹ למרות שבמעשה שבספר חסידים לא הוזכר שהעבד הודה.

⁴²² ויש לדון האם אין לה משמעות הלכתית כי לבדיקות אין משמעות הלכתית או שהבדיקה המסוימת הזו אין לה משמעות הלכתית.

⁴²³ ועיין באות הבאה.

⁴²⁴ עי"ש בהרחבה שמתנגד לסמוך על בדיקות דם לקביעת אבהות, גם (ובעיקר – עי"ש אות ה') כיון שבגמ' בניה דף נ. נאמר שהאודם (והיינו הדם) שבולד ניתן מהאשה ולא מהאיש. אמנם הגר"נ גולדברג שליט"א אמר שהגמ' בניה היא אגדתא ואין להסיק ממנה שניתן לשלול את בדיקות הדם.

ואולי בא לישוב⁴²⁵ בזה קושיית הא"ר בסימן תקס"ח אות ט"ו. דלפי מה שכתב בספר חסידים דטבע דם הבן להתבלע בעצם האב המת ה"ל יותר לבדוק בזה. ולפרוש⁴²⁶ אתי שפיר דאכתי לא יודע בזה צניעותו אשר כיוון האב גם לזאת. או משום דע"י ניסיון דספר חסידים יתגלה שהן ממזרים ורב בנאה לא רצה שיתוודע פסולם ע"י (כמ"ש הרע"ב בשלהי עדויות, והוא לקוח מפ"י הרמב"ם)⁴²⁷ אבל נסיון שלו אינו רק הודעת צניעותו יותר מבשאר אחיו, וזה יותר נכון בעיני.

על פי הפירוש השני (ה"נכון בעיני") הבדיקה של רס"ג בכוחה לקבוע מי הוא ממזר ומי לא. ור' בנאה לא רצה להשתמש בה כדי שלא לגלות את הממזרים. אולם מדבריו למדנו, שתוקפה של בדיקה זו הינו אף לענייני איסורי עריות ולא רק לממונות⁴²⁸.

יד. בנשמת אברהם (הרב אברהם אהרן פרייס זצ"ל אב"ד טורונטו), פירוש על ספר חסידים, אות רצ"א (עמ' קמ"ד ואילך) כתב (בעמ' קמ"ה), שלא מסתבר שר' בנאה קבע ששאר הבנים ממזרים על סמך בדיקתו. ורק לענין ממון הוא הסתמך על בדיקתו כיון שעיקר הדין בנידון זה הוא "שודא דדייני", וכדברי הרשב"ם בסוגיא שם (לעיל אות ה').

⁴²⁵ הרשב"ם שכתב שר' בנאה גילה מי הוא הבן האהוב על האב (ולא מי הוא בנו האמיתי) – לעיל אות ד'.
⁴²⁶ לפירושו של הרשב"ם שר' בנאה לא חיפש מי הוא האב אלא מי הוא הבן הצנוע.
⁴²⁷ עיין במשנה האחרונה בסוף מסכת מכות עדויות שנחלקו תנאים האם אליהו יגלה מי הם המשפחות הפסולות, והמחלוקת היא האם רואי לגלות או לא. ומ"מ למדנו מדבריו שגם כאשר יש אפשרות לגלות מי הוא ממזר, אין לנסות לגלות זאת. ויש לעיין מה הוא ה'גבול' שבו מותר שלא לגלות, וצ"ע.
⁴²⁸ קובץ תשובות לגר"ש אלישיב (חלק א') סימן קל"ה: "ע"ד השאלה שאחת מעוברת שאמרה לבעלה שהעובר אינו ממנו ומאיש אחר הוא ועתה אחר זמן רב שנולדה הבת נפשו בשאלתו אי יעשה בדיקת אבהות דנ"א. והנה בענין לאוסרת על בעלה מצד אמירתה טמאה אני לך כותב כת"ר דודאי אינה נאמנת... ומאי דמספקא ליה לכת"ר האם כיום שנתחדשה בחינה לקבוע האבהות של ילד הנקראת דנ"א שמקוים קצת דם משניהם ועי"ז מתברר אם אמנם הוא אביו, האם יש על האב חיוב לעשות בחינה הנ"ל בביתו. הלכה רווחת באשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה אנה נאמנת (אבהע"ז ד' סעיף כ"ט), דהתורה לא האמינה אלא לאב, ואף איהו לא נאמן אלא בהכרת דבר ברור... וכיון שעברו הרבה שנים ובהלכה הוחזקה כביתו, אין שום זכות להטיל דופי בבתו ולהתעסק בבדיקות האם היא ממנו או לא... (ועיין חשוך חמד כתובות יג)."
ולא כאן המקום להרחיב מתי מותר להעלים עין ולא לעשות בדיקות שבכוחם לגלות ממזרות, או לשמוע עדויות וכו', והאם ככל שהבדיקות תהיינה יותר מצויות יש להסתמך עליהם יותר.
ועיין תחומין ד' במאמרו של הפרופ' אליאב שוחטמן בעמ' 282 שהעתיק מפס"ד של הרב אליעזר שפירא זצ"ל שאין חובה על בית דין לחקור אחר עדים שלא באו לפניו (ע"פ שו"ת חת"ס אבהע"ז ח"ב סי' קע"ד, ושו"ת שערי דעה ח"ב רכ"ט), כדי לאסור אשה על בעלה ולכן: "מבואר שאין חיוב לבית דין לחפש אחר הוכחות כדי לאסור אשה לבעלה...". ועי"ש שהמחבר חולק על דבריו ובהשלכה לגבי מכות אמת.



אולם לגבי בדיקת רס"ג הנ"ל הדין שונה:

אלא דלאחר העיון נראה דהא דהצריכה התורה לשני עדים לענין ממון הוא מטעם בירור. כלומר אם שני עדים מעידים שזה הממון הוא של ראובן עי"ז מתברר שכן הוא האמת ועי"י עד אחד אין כאן הבירור הנכון, כי כך גזרה תורה. אבל במקום שיש בירור גמור אז אין הדבר צריך לעדים⁴²⁹... בממון הלא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי מפני שבהודאתו מתברר שהוא חייב, כך שבממון אנו זקוקים רק לבירור ולא לעדות, והדברים עתיקים.

לכן אם מתברר בבירור גמור שלא עי"י עדים ג"כ אנו יכולים לחייב ממון והבחינה הלזו של רבינו סעדיה היא בירור גמור.

כי מה שמתברר עי"י חכמת הטבע אמת היא. ולכן שפיר היה רבינו סעדיה סומך על עצמו על בירור הטבעי⁴³⁰.

ומכאן ראייה שגם בעניני איסור והיתר או שאר מקצועות שבהלכה אפשר לסמוך על בירור של חכמת הטבע, כמו חכמת החימא⁴³¹...

כי באם סמך רס"ג להוריש את זה ולקחת את כל הממון מהשני, מפני שהבחינה הראתה שזה השני אינו הבן של המת. אי"כ אם עבד זה הוליד בן, ודאי שאותו הבן יכול לישא את בתו של המת ולא מחזיקים ליה בדודתו⁴³²... כשם שהבחינה מועלת לענין ממון אמאי לא תועיל לענין איסור.

⁴²⁹ בניגוד לעדי קידושין שהם 'עדי קיום' וללא נוכחותם אין משמעות לקידושין, עי"ש בדבריו.

⁴³⁰ הגרי"א הרצוג זצ"ל כתב שניתן לסמוך על בדיקות דם וכו' אף אם הן נוגדות את דברי חז"ל, כיון שאף חז"ל הסתמכו על חכמת הטבע שהיתה ידועה להם. עיין בענין זה בדבריו המובאים בספר השתנות הטבעים בהלכה, פרק יט עמ' קפ"ז.

⁴³¹ וציין שם למקומות בהם חז"ל סמכו על רופאים. ואף החת"ס שאינו סומך על הרופאים בתורת ודאי לקביעה, הקביעות הכלליות שלהם נכונות, וציין שם גם לפת"ש יו"ד סימן קפ"ז ס"ק ל'. ועיין בספר השתנות הטבעים בהלכה פרק י"ח.

⁴³² והוסיף שאף שהריב"ש כתב בסימן תמ"ז שאין להסתמך על חכמי הטבע אף הוא יודה שכ"ז רק במקום שדבריהם מנוגדים לדברי חז"ל, אבל במקום בו דבריהם אנם מנוגדים לדברי חז"ל, יש לסמוך עליהם.

המשנת אברהם לא ביאר האם יש גבול לנאמנות של ה'בירור הטבעי' והאם התועלת שלו היא גם כנגד עדותם של שני עדים (ועיין אות טו). והאם נוכל לקבוע מי הוא הרצח על סמך 'בירור הטבעי' שאינו מנוגד לדברי חז"ל. ושמה, ברצח וכדו' גזרה תורה שלא די בבירור אלא יש הלכה שיבואו עדים, אולם הוא לא פירט את שיטתו בענין. ומכל מקום לשיטתו ברור שניתן לסמוך על 'בירור טבעי', בממונות, ובאיסור והיתר ושאר מקצועות שבהלכה, וצ"ע⁴³³.

אמנם, בעיקר דבריו שישנם נושאים בהם אין צריך עדות ודין בבירור (ובדיקה כמות כבירור, כבר כתב בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"א סימן ע"ג:

הנה באמת דעת כמה פוסקים שטאטען שיין (=תעודת פטירה שנכתבה ע"י גוים), מועיל אף דלא חשיב מסיח לפי תומו. דבשלמא כתיבה בספרי המתים הוי כמסיח לפי תומו, אבל העתק משם לא חשיב מסל"ת. אך עכ"פ מועיל בעדות אשה דחשיב כמו ערכאות דלא מרעי נפשיהו, ומקורו מש"ס גיטין ד"י. וביאר בשו"ת חת"ס (אבעה"ז) סימן מ"ג⁴³⁴, דבאמת היכי דבעי תורת עדות אז בודאי לא מהני עדות עכו"ם, אף היכי דידיענן דלא משקר. אך באמת בעדות אשה כיון דקרוב ואשה מועיל ע"כ כסברת הר"מ ז"ל דהכא לא צריך רק תורת בירור⁴³⁵ וכיון שכן דכמו דעכו"ם מסל"ת מהימן והטעם דידיענן דלא משקר, ה"ה דעדות דערכאות מועיל דידיענן דלא משקרי...

אף שהמהר"ש והחת"ס לא דנו על בדיקות וגם לא ביארו במה נאמר דין בירור ובמה דין עדות, נוכל הלסיק מדבריהם שהכלל הוא שבדבר בו צריך בירור ואין צריך לעדות, ניתן להסתמך על בירור שידוע שהוא בירור אמתי.

⁴³³ אחת הטענות כנגד הסתמכות על מחקרים, היא שבכל פעם מתגלים דברים חדשים, והדברים אינן מקובעים, וא"כ לא ניתן לסמוך עליהם. ויל"ע, שא"כ כיצד קבעו חז"ל שאלו לרופאים בזמנם. ובכל הענין, עיין בספר השתנות הטבעים בהלכה, פרק י"ח ואילך.

⁴³⁴ עי"ש ובמחלוקת עם המהר"ם בענט.

⁴³⁵ עיין ערוה"ש אבעה"ז סימן י"ז סעיף כ"ב ואילך שדן האם בהתרת עגונה צריך 'עדות' או צריך בירור. והאם חז"ל שהקלו בעדות עגונה הקלו מדין עדות של תורה או שמעיקרא דדינא א"צ עדות וחז"ל לא החמירו, עי"ש.



טו. בספר משמרת חיים (הרב חיים רגנשברג, ראש ועד ההלכה בשיקגו), סימן ל"ז עמ' קמ"ב כתב ביתר בירור⁴³⁶:

ולפי מה שבארנו הסימן של טביעת האצבעות וכן בדיקת הדם יוצאים מגדד אומדנא או השערה כי לכל אדם קוים ושרטוטים ספציפיים ועדיין לא מצאו בעולם שני אנשים שרשמי אצבעותיהם דומות. וכן ההנחה המדעית שהדם הנוזל בעורקי הילד הוא מאותו סוג הדם של יולידיו הוא חוק טבעי שאין בו יוצא מן הכלל ולפיכך הוכחות כאלו הן ודאות חלוטות שאפילו אם יהיו עדויות נגדן נכריע את הכף כמותן והעדים יהיו בעינינו כשקרנים. כי כל דבר המתקיים באין יוצא מן הכלל אין עדים נאמנים נגדו כדאיתא בכתובות ט"ז. סהדי שקרי נינהו. וכן איתא בבכורות כח: ביחס למומין שכולן משתנים לאחר שחיטה ועדים העידו שלא נשתנו, שקרנים המה בעינינו.

ומדבריו נראה לכאורה שאף בדיני נפשות יקבל בדיקות שהן בבחינת "ודאות חלוטות"⁴³⁷, וצ"ע.

טז. לעומתם, בשו"ת ציץ אליעזר חלק ט"ז סימן מ"ז בדיונו על מכונת אמת, נראה ששולל את עצם ההסתמכות על בדיקות מעין אלו:

ולדעתי אין לזה כל מקום בהלכה, וזאת הן מכח זה שאין בכחה של מכונה הזאת להוכיח בבטחה, והן מכח זה שכמה וכמה תקלות נגרמות לא פעם במכונה מסיבות שונות, כאשר גם אלה הדנים בערכאות מודים לכך. וכבר קבעו לנו חז"ל בפסחים ד' נ"ד ע"ב דאחד מהשבעה דברים המכוסים מבני אדם הוא שאין אדם יודע מה בלבו של חברו.

⁴³⁶ וציין לו בקצרה פרופ' שוחטמן במאמרו בתחומין ד' עמ' 386.

⁴³⁷ ועי"ש שדן בתוקפה של אומדנא בנפשות.

והעיקר בזה על שאין לסמוך ולדון על יסוד מכונה כזה הוא מפני שגזירת התורה היא שרק על פי שנים עדים יקום דבר. וכבר היה הדבר לעולמים שהחכם מכל אדם רצה להמציא דיון עפ"י דברים שבלב, לפי גודל חכמתו בטבעי בני האדם ומחשבותיהם, והניעו אותו מן השמים מזה, כמאמרם ז"ל: בקש קהלת דברי חפץ. בקש קהלת לדון בדיני שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה ב"ק ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים וגו' (ר"ה ד' כ"א ע"ב). וכך מתרגם ומבאר התרגום על קהלת וז"ל: בעא שלמה מלכא דמתקרי קהלת בחוכמותיה למידן דינן על הרהורי לבא דאנשא ובלא סהדי, בן אתאמר ליה ברוח נבואה מן קדם ד' הא כבר אכתיב בספר אורייתא על ידוהי דמשה רבהון דישראל תקנן פתגמין ומהיימנין על מימר סהדיא יקום פתגם (תרגום קהלת י"ב י'). והא נעלה מכל ספק כי חכמת שלמה להכיר מה דבליביה דאינשי ואם דיבורם בפייהם אמת, היתה בודאי גדולה פי כמה וכמה ממה שמכונת אמת בידה להוכיח, ובכל זאת מנעו מכך מן השמים שלא ידון עפ"י אלא: "וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים וגו'". ומזה איפוא דעל אחת כמה וכמה שאין כל מקום לפי ההלכה להסתייע בפסיקת הלכה על יסוד תוצאות של מכונת אמת, וממילא אין כל מקום לחייב את האדם להבדק במכונה כזאת⁴³⁸.

⁴³⁸ בענין הטריפות כתב בשו"ת שרידי אש ח"ב סימן ד', פרק ג' אות מ"ב: "ולפי"ז בטריפות שנתרבו ע"י החכמים עפ"י הכלל כל שאין כמוה חיה, אם יתברר בירור גמור שאין להכחישו בשום פנים, שיכולות לחיות היה צריך להתירן להלכה, אלא שלמעשה יש תמיד מקום לחשוש, שהנסיגות שנעשו אינם ברורים לגמרי... וצ"ל, מכיון שהכלל כל שאין כמוה חיה נמסר לחכמים להורות על פיו בדיני טריפות והם דרשו חקרו וברקו והורו הלכה עפ"י מצב הרפואה שבימיהם הרי כוחה של הוראת חכמינו ז"ל ככוחה של הלכה למשה מסיני שאינה תלויה כלל בסימן החיות, כמש"ל. וסימן החיות נמסר רק לחכמינו ז"ל לדרוש ע"פ בדיני טריפות ואנחנו מחויבים לשמוע בקולם מן התורה, כמ"ש בשבת כ"ג, א: והיכן צונו... מלא תסור". ועי"ש בהרחבה בהצעותיו השונות.



[נויעוין בזוה"ק פ' יתרו ד' ע"ח ע"א שכתוב ששלה"מ היה ביכלתו להיווכח על כך עפ"י "דינין שבלב" באמצעות הכסא שישב עליו, כי "כל מאן דקריב לכורסייה וכל מאן דמקרב בשקרא משכשכא ההוא דיוקנא והוה ידע שלמה מלכא דבשקרא קאתי". וזהו מן מכונת אמת מהסוג הנבחר ביותר. ומה ששמע מזוהר זה שבאמת דן שלי"ה עפ"י, אין מ"מ ללמוד מזה למעשה, כי להלכה עלינו לנקוט כפי הכרעת הגמ' בזה. וגם יתכן שאפילו להזוהר רק התחיל לדון עפ"י (נויעוין במהר"צ חיות ר"ה שם) אבל אח"כ מנעו אותו מן השמים מכך]⁴³⁹.

על פי סיום דבריו, אין לסמוך על 'מכונה' לא רק בגלל שאין בטחון בתוצאות שלה, אלא מפני שלא זו הדרך לגלות ראיות על פי תורה. ומכלל דבריו לכאורה נסיק שכל בדיקה שלא נאמרה בתורה ולא נמסרה על ידי חז"ל, אין לסמוך עליה. ועיין גם בדבריו לעיל באות יב.

סיכום

יז. העולה מהאמור לעיל:

- התנהגות יכולה להוות ראיה המועילה מגדרי אומדנא וזה הוא תוקפו של משפט שלמה לפי חלק מדברי הפוסקים (אות ד').
- ר' בנאה סמך על התנהגות הבנים כדי לקבוע למי לתת את ממון הירושה אולם שם מעיקרא הדין היא 'שודא דדייני', ואף הכרעה זו יסודה באומדנא (אות ה').
- בדיקה באמצעות חבית של יין מועילה כדי שלא לפטור אדם מחיוב שכבר התחייב בו (אות ז') ולשיטת הגאונים אין כל ממש בבדיקה זו (אות ח'). ואילו מדברי הגר"א מוכח שבדיקה זו מועילה להתיר איסור שנבע מדין 'שויא' (אות ט').

⁴³⁹ ובתחומין ד' עמ' 387, כתב פרופ' שוחטמן, שניתן לחלק בין פסיקה על הבנת הלב לבין ידיעה חיצונית, ע"ש.

- בדיקתו של רס"ג היתה בענייני ממונות (אות יא) ויש שכתבו שאף הוא עצמו לא סמך על בדיקתו (אות יב) ולעומתם יש הסוברים שבדיקתו מועילה אף לממזרות (אות יג).
- לשיטת הנשמת אברהם ה'בירור הטבעי' מועיל בממונות ובאיסורים ולמהר"ש ולחת"ס תועלת הבירור היא בעדות אשה. ולמשמרת חיים אף כנגד עדים ואילו הצ"א שולל דרך זו לחלוטין (אות יז ואילך).
- עיין לקמן בדין מקיפים בבני מעים⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ ליד ציון הערה 593.



טביעות עין ביחס לסימנים

הקדמה/ טביעת עין והוכחתה לאחרים

א. סימן הינו דבר שניתן להגדרה ולתיאור לאחרים (נקב בצד אות פלונית, נקב מפולש בשן), לעומת זאת 'טביעת עין' הינה בדרך כלל היכרות שאדם מכיר בעצמו, אבל אינו יודע כיצד להעביר ידיעה זו לאחרים⁴⁴¹. אדם מכיר את חבריו וזו ודאי 'טביעת עין', אולם רוב רובם של האנשים אף שהם מכירים את חברם היטב, אין להם את היכולת להעביר לאחרים מידע בצורה ברורה שתאפשר לשומע להסתמך על התיאור כדי לזהות בעצמו את האדם המתואר וכו'.

ועל פי דרך זו מסתבר שטביעת עין יכולה להועיל לאדם עצמו שהוא יודע שכלי מסויים הוא שלו, והוא הניחו במקום מסויים ולוקחו משם. וכן שני עדים שתורה האמינה להם יכולים לומר שפלוני הוא הגנב כיון שהם מכירים אותו וההיכרות הינה 'טביעת עין' שיש לאדם בחבירו או בכליו

אולם, אם אדם יזדקק להוכיח הוכחה כלשהי על סמך טביעת עין, תיווצר בעיה. כיון שהוא לא יוכל להוכיח לאחרים שהוא דובר אמת, שהרי (על פי דברינו לעיל), הוא עצמו מכיר את שלו, אבל בניגוד לסימן הוא אינו יכול לתאר את מה שהוא יודע.

ולכן, בהשבת אבידה אדם שרואה חפץ ואומר על פי טביעות עין שהוא שלו, לא נוכל לקבל את דבריו שמה הוא משקר, אבל אם יש לבית דין בטחון שפלוני זה אינו שקרן, יחזירו לו את אבידתו על סמך דבריו. ולכן מחזירים אבידה לצורכא מדרבנן בטביעות עין (ב"מ דף כג:).

⁴⁴¹ תו"ט ב"מ פ"ב משנה א': "טביעות העין... ונ"ל שהוא לשון מקרא (ירמיה ל"ח, כב) הטבעו בבוץ. והמכוון שע"י ששבעתן העין הוו כאילו טבע ונשקע בכלי עד שמכירו היטב היטב".

אולם, אם אדם ירצה להוציא ממון על סמך הטענה שיש לו טביעת עין שהחפץ שביד חברו הוא שלו, אפילו אם מדובר בצורבא מרבנן, יכול המחזיק לומר לו שאינו מאמינו ולא יתחייב לתת לו, כיון שלהוציא מיד מוחזק יש צורך בהוכחה חזקה יותר.

נמצא, שגם אם ננקוט שיש לטביעת עין מעלה על פי סימנים (עיין לקמן בדברי רבא באות ה'), מעלה זו מועילה בדברים בהם אדם צריך את הידיעה כלפי עצמו, או בשני עדים שתורה האמינה להם. אבל כאשר אדם רוצה להוציא מחברו על סמך טביעת עין, תיווצר בעיה להוכיח שאכן הוא דובר אמת.

טביעות עין כפתרון לבשר שנתעלם מן העין ולתכלת שאבדה לבעליה

ב. בגמ' חולין דף צה: מובאים שלשה מעשים בהם הועילה טביעות עין:

רב חייא בר אבין איתבד ליה כרכשא ביני דנא⁴⁴². אתא לקמיה דרב הונא. אמר ליה אית לך סימנא בגויה ? א"ל לא. אית לך טביעות עינא בגויה ? אמר ליה אין. אם כן זיל שקול⁴⁴³.

רב חנינא חוזאה איתבד ליה גבא דבשרא אתא לקמיה דרב נחמן אמר ליה אית לך סימנא בגויה ? אמר ליה לא. אית לך טביעות עינא בגויה ? אמר ליה אין. אם כן זיל שקול⁴⁴⁴.

⁴⁴² אבדה לו הכרכשתא (של הבהמה) בין חביות יין.

⁴⁴³ יש לעיין מתי בר רב חייא בר אבין לשאול, קודם שנטל את הכרכשתא שהיתה מונחת בין החביות או אחר שנטלה. ולכאורה אין נפ"מ שהרי מדובר שהוא עצמו רוצה להתירה לעצמו וממילא גם לאחר שהוא לקחה, הוא שואל האם מותר לו להשתמש בה ואינו צריך לחשוש שהוחלפה.

אמנם, בשו"ת מחנה חיים חלק א' סימן נ"ו (בעיקר שיטתו עיין בהערה 510) חידש, שמדובר שהשאלה היתה עוד קודם שנטל את הבשר שהיה מונח בין החביות, כיון שמעלתה של טביעת עין היא במקרה בו עוד קודם שהאדם רואה שוב את החפץ, הוא יכול לצייר בליבו את תמונת החפץ ואחר שרואה יודע שזה מה שנחקק בזכרונו, אבל אם רק לאחר שהוא רק הוא נזכר אין אפשרות להסתמך על טביעת העין, אם מדובר בדרגה הנמוכה של טביעות עין שנקראת "טביעות עין כל דהו" אולם בטביעות עין גמורה (שלא היתה בנידון שלפנינו), גם אם נזכר רק אחר שראה, הטב"ע מועילה. עי"ש בדבריו בד"ה "אמנם נכון" ואילך. (דף צא. מדפיו).

⁴⁴⁴ בנמוק"י ביאר ששני מעשים אלו הינם על פי שיטת רב שם בחולין דף צה. שבשר שכיון שנתעלם מן העין אסור (שמא נתחלף) ולכן אפילו אדם הגיח בשר במקום מסוים ואחר זמן בא לקחתו אסור לו לאוכלו מחשש



רב נתן בר אבבי איתבד ליה קיבורא דתכלתא⁴⁴⁵ (רש"י: צריך להכירה, שלא תתחלף בקלא אילן⁴⁴⁶). אתא לקמיה דרב חסדא. אמר ליה אית לך סימנא בגויה? אמר ליה לא. אית לך טביעות עינא בגויה? אמר ליה אין. אם כן זיל שקול.

בשלושת המקרים האמורים בגמ' נשאלו המאבדים תחילה האם יש להם סימן ורק אחר שהתברר שאין להם סימן, נשאלו לגבי טביעות עין. ויש לעיין האם העובדה שמעיקרא נשאלו לגבי סימן מלמדת שסימן יותר טוב ורק כשאין סימן סומכים על טביעות עין. או שאין מכאן ראיה, והשאלה הראשונה לגבי סימן נובעת מכך שיותר מצוי שיהיה לאדם סימן בבשר או בתכלת מאשר שתהיה לו טביעת עין בו⁴⁴⁷, או

חילוף. ולכן האמוראים דנו האם מותר להם לאכול. אמנם לוי חולק ומתיר בשר שנתעלם מן העין ולשיטתו מבאר הנמוק' (דף לג: מרפי הרי"ף) שמדובר שהבשר נמצא לא במקום שהניחו תחילה ולפיכך היו זקוקים לסימן או לטביעות עין.

ורש"י בדף זה: ד"ה "ורב הונא" ביאר שרב הונא סובר כשיטת רב שהיה רבו שבשר שנתעלם מן העין אסור. אולם אין הלכה כרב במקרה זה, אלא אנו סומכין על המשנה בשקלים פ"ג משנה ד' שבשר ש"נמצא בגבולין" אם הוא חתיכות, מותר, וכן על המשנה במסכת מכשירין פרק ב' משנה ט', "מצא בה בשר, הולכין אחר רוב הטבחים". ועי"ש בגמ' (קודם לכן) במעשה של עורבים שהשליכו חתיכות בשר שרב כהנא התיר לאוכלם, כיון שבערב יום הכיפורים היה ורוב הבשר בעיר שנשחט באותו יום, הינו בשר כשר. ונמצא, לשיטת רש"י, שלשיטה שסומכת על הרוב, יש להתיר גם במעשים שלפנינו.

השו"ע, ביו"ד סימן ס"ג סעיף א' פסק: "בשר הנמצא מושלך בשוק, הלך אחר הרוב, דכל דפריש מרובא פריש. אם היו רוב המוכרים עו"ג, אסור. ואם היו רוב המוכרים ישראל, מותר. וכן בשר הנמצא ביד עו"ג ולא נודע ממי לקח, אם היו מוכרי הבשר ישראל, מותר. זה דין תורה. וכבר אסרו חכמים כל הבשר הנמצא, בין בשוק בין ביד עו"ג, אעפ"י שכל המוכרים וכל השוחטים ישראל. ולא עוד, אלא הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מן העין, אסור, אלא אם כן היה לו בו סימן או שהיה לו בו טביעות עין והוא מכירו ודאי שהוא זה, או שהיה צרור וחתום". כלומר, השו"ע נקט להלכה (שלא כשיטת רש"י), שלמרות שעל פי רוב היה ראוי להתיר את הבשר, נגזרה גזירה מיוחדת לאסור בשר שנתעלם מן העין. ותוס' בחולין דף זה. ד"ה "אמר רב" ביאר ששיטת רב היא "חומרא בעלמא" וע"ע בתוס' ב"מ דף כג: ד"ה "מחרוזות" (ועיין בפירוט בערוה"ש כאן).

⁴⁴⁵ פקעת של תכלת.

⁴⁴⁶ קלא אילן הינו תחליף זול של תכלת שאינו כשר למצות תכלת ויש חשש שיחליפו תכלת בקלא אילן. ובגמ' במנחות דף מב: נאמר לגבי התכלת: "ואין נקחת אלא מן המומחה" והסיבה היא: "דהואיל ואין לה בדיקה אין לוקחין אותה אלא מן המומחה שידע שקלא אילן אסור". ועיין גם בירושלמי ע"ז פ"ב ה"ט ובחידושי הרמב"ן ע"ז דף מ. ובתכלת החשש הוא לא מהחלפה בקלא אילן אלא גם מצביעה שלא לשמה (עי"ש בסוגיא).

⁴⁴⁷ עיין ריטב"א ב"מ דף כג: ד"ה "שם לעולם" שכתב שבדברי מאכל ומשתה שאין אדם עשוי להשתמש בהם, אין חובה להכריז אם מצאם מהטעם שמא יבוא תלמיד חכם ויאמר שמכרים בטביעות עין, כיון שבדברים אלו לא מצוי שיש טביעות עין. ולדברינו, זו הסיבה שהמאבדים לא נשאלו תחלה האם יש להם טביעות עין, כיון שלא מצוי שתהיה להם טביעות עין בדבר. אולם אם אירע שיש להם טביעות עין בדבר, טביעות העין תועיל. ועיין גם בתוס' דף כד. ד"ה "ומודה", שכתב שבמשנה בתחילת אלו מציאת נאמר "הרי אלו שלו" ולא התחייב להכריז בעיגול דבילה וכו', כיון ש"אלו דברים אין דרכן להיות בהן טביעות עין". והרמב"ן, בדף כג: כתב בשם הראב"ד: "וראיתי להראב"ד ז"ל שכתב נראה לי שזו ההכרזה אינה כשאר ההכרזות שאינה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות דשכחי רבנן, ולפי דבריו איכא למימר מאי הרי אלו שלו דקתני מתני', בתר דאכריז בבתי מדרשות קאמר דכיון דאכריז שלשה ימים או יותר בבתי מדרשות שוב אין חוששין לצורבא מרבנן". ומדבריו נלמד שקיימת הכרזה שאינה לצורך סימנים אלא לצורך גילוי טביעות עין.

מכל סיבה אחרת, וקצ"ע⁴⁴⁸.

ג. בשלשת המקרים שבגמ' לא מדובר בויכוח בין שני אנשים, אלא בספק שהתעורר לאדם עצמו שהוא עצמו רצה לדעת האם הוא יכול ליטול את הבשר או התכלת שאבדה לו. והשאלה שהוא נשאל היתה האם יש לו סימן.

יש לעיין איזו דרגת סימן יכולה להועיל כדי להתיר את הבשר או התכלת, שהרי קיימות דרגות בסימנים, גרוע, בינוני (אמצעי), מובהק⁴⁴⁹. ומסתבר שסימן גרוע אינו כלום (אמנם עיין בדברי תוס' לקמן). ולפיכך יש לעיין האם בנידון שלפנינו יש צורך בסימן מובהק או שניתן להסתפק בסימן בינוני. כאשר בבשר החשש הוא שמא יאכל בשר שאינו כשר, ובתכלת שמא לא יקיים מ"ע של תכלת.

האיסור של בשר שנתעלם מן העין כשברוב העיר הבשר כשר הינו חומרא. ומעיקר הדין היה ראוי להתיר את הבשר ולכן מסתבר שדי בסימן בינוני⁴⁵⁰. אולם אם ננקוט

⁴⁴⁸ אמנם, רבא (לקמן אות ה') הסיק מסוגייתנו שטביעות עין עדיפא מסימן – עיין לקמן באופן ההוכחה.

⁴⁴⁹ עיין לעיל ליד ציון הערה 386.

⁴⁵⁰ עיין הערה 444.

ובשו"ת רעק"א קמא סימן ק"ז הסתפק: "אם לגבי חשש דרבנן מהני סימן אמצעי צ"ע טובא... אבל בשורש דאורייתא והחשש דרבנן י"ל דגרע..." ובספר משאת המלך (הרה"ג שמעון דיסקין זצ"ל), על שו"ת רעק"א קמא לסימן ק"ז הביא בשם הצמח דוד שיש מי שרצה להביא ראיה מסוגייתנו שברור שדי בה בסימן בינוני, אולם הוא דחה את הראיה (כיון שמדובר בתקנה ולא בחשש ובתקנה מועיל סימן בינוני), אולם בעצם הדין פשוט לו שסימן בינוני מועיל. ומ"מ בשר שנתעלם מן העין יתכן שדינו קל יותר, שיסוד דינו הוא בחומרא. ועיין בגמ' ב"מ דף כד: בדין נאבדו לו גדייו ותרנגוליו והלך ומצאן שחוטים שאם מצאן בבית מותרים וכן פסק השו"ע ביו"ד סימן א' סעיף ד' ומדובר כשרוב ישראל הם השוחטים. וכתב שם רעק"א בהגהותיו: "אם אבדו גדייו וכו' או שנגנבו. נלע"ד דיש הפרש ביניהם לדינא דבאבדו גדייו ומצאן במקום שרוב ישראל מצויים מהני סימן אמצעי כיון דמה"ת ממילא מותר משום דהוי רוב ישראל ומישראל נפל אלא דאסור מדרבנן משום בשר שנתעלם מן העין אם כן מהני ההכרה שהוא שלו ע"י סימן אמצעי (אף דיסוד האיסור דאורייתא מ"מ יש לו מר דמהני וכתבתי בזה במקום אחר במים שאין להם סוף אם מהני סימן אמצעי) אבל בנגבו גדייו ומצאן במקום שרוב גנבי ישראל ורוב העיר עובדי כוכבים בזה בעינן סימן מובהק דהחשש דאורייתא שמא אין זה שלו ושוב החשש שנפל מעובד כוכבים".

ועיין ב"מ דף כד: , לגבי בשר שנתעלם מן העין, בגידולי שמואל שם כתב בשם הריטב"א, שכיון שמדובר בחומרא, מועילים סימנים אפילו אם הסימנים דרבנן.

וכתב בש"ש, שמעתא ז' פרק כ"ג: "מיהו בעיקר הדין במים שאין להם סוף דאינו אלא דרבנן וכיוצא באיסור דרבנן אי מהני סימן מובהקים, הנה הביא הגאון מוהר"ר עוזר ראייה דמהני באיסור דרבנן, מהא דאמרו בבבא מציעא דף כ"ד במוצא חבית יין ואומר ישראל בה סימן דמותר בשתיה. ומוכח דמהני סימן באיסור דרבנן, וגם מוהר"מ א"ש הביא ראיה זו ע"ש, מיהו בחידושי הריטב"א בפרק ב' דמציעא דף כ"ז ראיתי שכתב בהא דאמרו בבשר שנתעלם מן העין דמהני סימנים, והקשה דהא סימנים לאו דאורייתא, ותירץ משום דבשר שנתעלם מן העין אינו אלא משום חומרא בעלמא ע"ש, ונראה דהיינו דוקא בדבר שאינו אלא חומרא בעלמא



שמדובר בעיר שרוב הבשר שבה הינו טריפה, על הסימן להפקיע מן הרוב⁴⁵¹. ויש לעיין האם ניתן להסתפק בסימן בינוני או שיש צורך בסימן מובהק⁴⁵².

ובתכלת, שהחשש הוא שמא לא יקיים מ"ע של תכלת⁴⁵³, מסתבר ג"כ שדי בסימן בינוני, כשם שלקיים מ"ע של השבת אבידה די בסימן בינוני⁴⁵⁴.

אמנם, תוס' בחולין דף צה: ד"ה "בחרוזים" תמה על רב שהוא עצמו בעל הדעה שבשר שנתעלם מן העין אסור (שם, צה.) ולמרות זאת התיר לאדם שנעלם לו בשר לאוכלו על סמך העובדה שהבשר היה במחרוזות, שהרי בגמ' בתוספתא בב"מ פרק ב' מפורש שמחרוזות של בשר אינן מהוות סימן לגבי השבת אבידה. ויישב תוס':

ויש לומר, דהכא סמכין בדבר מועט⁴⁵⁵.

וכך נקט גם בתוס' בב"מ דף כג: ד"ה "מחרוזות":

ויש לומר, גבי בשר שנתעלם מן העין, הקילו טפי דאין הלכה כרב⁴⁵⁶...

והיינו נמי טעמא דסתם יינם דלא הוי לא חומרא בעלמא, אבל באיסור אשת איש דעיקרו דבר תורה וחכמים החמירו בספיקו אפילו בדבר שרובן למיתה כמו במים שאין להם סוף וכיוצא איכא למימר דלא מהני סימן אמצעי, ואדרבה כיון שחשו אפילו בדבר שרובו למיתה מכל שכן שחשו לדבר דלא מהני סימן אמצעי". ועי"ש ובשו"ת פנים מאירות ח"ג סימן ב'.

⁴⁵¹ עיין בהרחבה בהערה 444.

⁴⁵² עיין הערה 450 בשם רעק"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד סימן א' סעיף ד', שכאשר החשש הוא חשש של תורה, יש צורך בסימן מובהק. אמנם, יש לדון שמא בדבר שלא התחזק איסור די בסימן בינוני.

⁴⁵³ עיין הערה 446. ושם בספק קיום מ"ע קל יותר מאשר ספק איסור. ולא נראה שמדובר בתכלת של בגדי כהונה שהרי מדובר בבבל. ועוד שלא התחזק איסורא כלל, ומדובר רק בחשש.

⁴⁵⁴ וקצ"ע, שמא יש צורך בסימן מובהק ולא דומה להשבת אבידה, שם אינו מקיים מצוה בגוף הדבר. אמנם יל"ע מי שיש לו תכלת שהיא ספק תכלת ספק קלא אילן האם יתלה אותה בבגדו. ואמנם יש לעיין גם מה היא דרגת הספק בגינה יש לחשוש שמא לא מדובר בתכלת שלו אלא הוחלפה לו בקלא אילן, וצ"ע.

וגם יתכן שהדבר תלוי בשאלה האם סימנים (בינוניים) דאורייתא או דרבנן (עיין ב"מ כז.), ואם ננקוט שסימנים דרבנן, אין כוחם יפה כלפי מצוות עשה של התורה, וצ"ע.

⁴⁵⁵ עיין הערה 201.

⁴⁵⁶ צ"ע, שהרי שם רב עצמו הוא שנשאל על כך (וכך הקשה רבי בצאלאל אשכנזי בשטמ"ק בב"מ). וכתב על כך המהר"ם שם: "ג"ל דה"ק כיון דחזינו דאין הלכה כרב א"כ חזינו דהקילו בבשר שנתעלם מן העין ולכך אפילו רב גופיה לא החמיר כל כך וס"ל דאע"ג דבעלמא מחרוזות לא הוי סימן אעפ"כ לענין בשר שנתעלם מן העין הוי סימן ופירוש זה מוכרח משום דהא האי בעיא דחולין דבעי בשר בחרוזים מהו אליבא דרב בעי לה דסבירא ליה בשר שנתעלם מן העין אסור דאלו לדין דלא קי"ל כרב אפילו בלא שום סימן מותר וק"ל".

נמצא, שלדעת תוס' בבשר שנתעלם מן העין ניתן להסתפק בסימן שאינו מועיל בהשבת אבידה. כלומר אפילו סימן שהוא פחות מסימן בינוני, מועיל להתרת בשר שנתעלם מן העין⁴⁵⁷. ועיין אות ד'.

ד. רבא (עיין לקמן אות ה') הסיק מסוגייתנו שטביעות עין עדיפה מסימן ודימה לדין השבת אבידה. וכיון שבהשבת אבידה די בסימן בינוני, נמצא שרבא סובר שבסוגייתנו (בבשר שנתעלם ובתכלת) מדובר בסימן בינוני⁴⁵⁸.

אולם, לשיטת תוס' (סוף אות ג') קשה כיצד רבא מדמה בין דין בשר שנתעלם מן העין לדין השבת אבידה, והרי הסימן הנדרש בהשבת אבידה הינו איכותי יותר מהסימן הנדרש להיתר בשר שנתעלם מן העין⁴⁵⁹.

ובדוחק נראה לומר, שהן סימן והן טביעות עין הנדרשים בבשר שנתעלם מן העין, הינם בדרגה נחותה מסימן וטביעות עין הנדרשים באבידה. ורבא הסיק את דבריו מהיחס בין טביעות עין וסימן, שמוכח בבשר שנתעלם מהעין שטביעות עין טובה מסימן (על פי הדרגות שנדרשות שם) והוא הדין באבידה, ששם נדרש סימן בינוני וטב"ע טובים יותר, שג"כ טב"ע טובה מסימנים (לולי חשש משקר), וצ"ע.

ומכל מקום, באבידה טביעות עין יכולה להועיל במקום שסימן בינוני יכול להועיל (שהרי במקום טביעות עין נתבקש סימן בינוני), אבל אין מהגמ' שלפנינו הוכחה

ובחגורת שמואל על הלבוש יו"ד סימן ס"ג ס"ק י"ג כתב שט"ס בתוס' ובמקום "דאין הלכה כרב" יש לומר: "ואין הלכה כרב", וכוונת דבריו היא שסיום דברי התוב' "ואין הלכה כרב" אינם המושך והסבר לתחילת דבריו אלא קביעה בפני עצמה.

⁴⁵⁷ ויש לעיין האם הסימן הזה הינו כמו כל סימן "גרוע" או שיש דרגת ביניים בין סימן גרוע לבין סימן המועיל להיתר בשר שנתעלם מן העין.

⁴⁵⁸ אמנם בספר חזקה רבה חלק א' (או"ח), הלכה ע"ג עמ' 225 אות ט' כתב בשם ספר לב אריה, שלא כדברינו עי"ש בדבריו בביאור סוגית הגמ'.

⁴⁵⁹ ומעיקרא דברי רב שחורזים (שהם סימן נחות מסימן בינוני) מהווים סימן עבור בשר שנתעלם מן העין נאמרו לרב הונא שהוא זה ששאל את המאבד האם יש לו סימן ומסתבר שמסתפק בסימן שרב דורש והיינו סימן הינו נחות מסימן בינוני.



שטביעות עין מועילה במקום בו יש צורך בסימן מובהק⁴⁶⁰.

הוכחתו של רבא – טביעות עין עדיפא מסימן

ה. המשך סוגיית הגמ' בחולין דף צה: - צו: :

אמר רבא מרישא הוה אמינא סימנא עדיף מטביעות עינא, דהא מהדרינן אבידתא בסימנא ולא מהדרינן בטביעות עינא (רש"י: לכל אדם בסימניו ולא מהדרינן אבידתא בטביעות עינא אלא לצורבא מרבנן, באלו מציאות [ב"מ דף כג:]).

השתא דשמעתינהו להני שמעתתא (דשרי איסור בטביעות עינא), אמינא טביעות עינא עדיפא⁴⁶¹.

דאי לא תימא הכי היאך סומא מותר באשתו, ובני אדם איך מותרין בנשותיהן בלילה, אלא בטביעות עינא דקלא⁴⁶² (שנתן דעתו להכירה בקול. ומאבידה לא ילפינן⁴⁶³, דהתם משום חימוד הממון חיישין דלמא משקר דאמר מר (מכות דף כג:): גזל ועריות נפשו של אדם מתאוה להם ומחמדתן⁴⁶⁴), הכא נמי בטביעות עינא.

⁴⁶⁰ פמ"ג יו"ד כללי סימנים וטב"ע: "ומשמע לכאורה דווקא בסימן אמצעי הוא דקאמרינן טביעת עינא עדיפא מסימנא הא סימן מובהק ביותר הוה כמו ט"ע ועדיף מיניה דלע"ה היכא דחיישין דמשקר לא מהני ט"ע וסימן מובהק מהני בכ"מ אף באיסור תורה להוציא מחזקה ואה"נ דקטלינן עליו ומוציאין ממון מכח סימן מובהק ביותר".

⁴⁶¹ לקמן ננקוט שהעדיפות עליה מדובר הינה עדיפות איכותית (כפי שמוכח בדברי האמוראים בדף צו. שפירוט מקרים בהם טביעות עין מועילה וסימן אנו מועיל).

והב"ש בסימן י"ז ס"ק ע' כתב: "וסימנים מובהקים ביותר הם מדאורייתא לכו"ע לכן טב"ע דאורייתא". ובספר חקר הלכה (הרב נפתלי הירץ לנדא) אות ט' בעניני טב"ע תמה עליו שהרי טב"ע טובה מסימן וכיצד נוקט שמכח סימן מובהק למדים על טב"ע. ושמא כוונת הב"ש שטב"ע מועילה מק"ו מסימן מובהק. אולם צ"ע לומר כך שהרי טב"ע תועלתה מכח עצמה (ועיין תוס' רי"ד על הדרג בגיטין כז' שכתב שכל עדות היא על סמך טביעות עין של עדים שזה הוא פלוני), וצ"ע.

⁴⁶² כיצחק שזיהא את יעקב על פי קולו – עיין בתחילת הדברים.

⁴⁶³ כלומר, לא נלמד מאבידה שאין משיבים אותה בטביעות עין.

⁴⁶⁴ ואשתו אינה נחשבת 'עריות' כיון שלא בא להוציא מאדם אחר, אלא בא לבסס את ידיעו שזו אשתו וכן אשתו יודעת שזה הוא בעלה. ומ"מ מוכח מדבריו, שאדם אינו חשוד שיטעה שפלונית היא אשתו מחשש "חימוד".

בדברי רבא יש לעיין מה היתה סברתו הראשונה וכיצד הגיע למסקנתו הסופית.

1. יש לעיין בסברתו הראשונה של רבא שלכאורה אינה מובנת. שהרי בזיהוי אדם או חפץ, יש צורך להיות בטוח ביחודו של הסימן ועוד יש צורך ביכולת להוכיח זאת לאחרים. חסרונה של טביעות עין היא בכך שאינה ניתנת להוכחה לאחרים (עיין אות א'), אולם מבחינת הזיהוי עצמו, אדם שצריך לוודא לעצמו שמדובר בחפץ שלו, טביעות עין כמוה כסימן או אפילו טובה ממנו, כי הוא עצמו יודע שהדבר שייך לו.

ונמצא, שמבחינת רמת הזיהוי ודאי שאין לסימן מעלה על פי טביעות עין. המעלה של הסימן הינה רק בהוכחה לאחרים שאינו משקר. וא"כ מדוע רבא מעיקרא סבר שטביעות עין 'פחותה' מסימנים. ושאלה זו נשאלה בתוס' בחולין דף צ"ו. ד"ה "ולא":

תימה, דשאני התם דחשדינן ליה דילמא משקר שאינה שלו, דהא לצורבא מרבנן מהדרינן בטביעות עינא⁴⁶⁵ ?

ונראה לבאר שמעיקרא רבא סבר שטביעות עין יש לה חסרון לא רק בחשש שקר אלא גם ברמת הזיהוי והמובהקות של הסימן יותר מטביעות עין. והחשש שמא אדם יטעה (כאשר מדובר בדבר שבינו ובין עצמו) בדבר שיש בו טביעות עין, הינו גדול יותר מאשר בסימנים (אמנם, צורבא מרבנן שזהיר במעשיו לא יסתמך על טביעות עין לעצמו, אא"כ שוכנע לחלוטין בדבריו⁴⁶⁶). וזו היא סברתו הראשונה של רבא שסימנים עדיפים מטביעות עין (ולא מחמת חוסר היכולת ההוכחה לאחרים, אלא מחמת חשש הטעות שלו עצמו).

2. על סמך המעשים שהובאו בגמ' (באות ב') רבא שינה את סברתו ואמר שטביעות עין עדיפא מסימן (בינוני, שמועיל באבידה). כלומר, רבא סובר שהחסרון

⁴⁶⁵ עיין לקמן ליד ציון הערה 488 ואילך בתירוצו של תוס'.

⁴⁶⁶ ר"ן על הרי"ף בדף לד. מדפיו: "אמר רבא מריש הו"א... והוה ס"ל לרבא, דהא דמהדרינן לצורבא מרבנן בטב"ע... משום דצורבא מרבנן מידק דייק טפי, והי טביעות עינא לגביה כסימן מובהק".

שכביעות עין איננו בעצם הסימן אלא ביכולת ההוכחה לאחרים. וכשאנו יכול להוכיח לאחרים יש לחשוש שמא הוא משקר, חוץ מצורבא מרבנן שלא חושדים בו שהוא משקר⁴⁶⁷ ולכן משיבים לו אבידה על סמך טביעות עין (אולם גם עבור צורבא מרבנן לא יוציאו ממון המוחזק ביד אחר על סימן טביעות עין ורק לגבי השבת אבידה סומכים עליו שאינו משקר).

אולם יל"ע מגין שטביעות עין עדיפא על סימן ושמא שניהם באותה רמת זיהוי. ומה עוד שבמעשים שבגמ' מעיקרא נשאלו המאבדים האם יש להם סימן ומשמע שהם סימן והן טביעות עין יועילו להתיר להם את הבשר או התכלת וא"כ אין הוכחה שטביעות עין עדיפא מסימן, ורק ניתן לומר שטביעות עין כמוה כסימן ?

ח. רש"י (אות ה'), כתב שמסקנתו של רבא שטב"ע עדיפא מסימן היא מכך "דשרי איסור בטביעות עינא". כלומר, כדי להתיר איסור יש צורך בכח חזק יותר למאשר להשיב אבידה (שבה אין מוחזק, ובית דין יכולים להפקיר ממנו), ולולי טביעות עין היתה בעלת משמעות, לא היו מתירים איסור על פיה.

אולם קשה (כנ"ל) שכיון שמעיקרא נשאלו המאבדים האם יש להם סימן, א"כ מוכח שגם סימן מועיל ומגין שטב"ע עדיפא מסימן. ועוד, שהחשש בבשר שנתעלם מן העין אינו מעיקר הדין אלא חומרא שהחמיר רב (עיין אות ג') ולגביו מועילה טביעות עין ואין זה איסור גמור שמתירים אותו ע"י טביעות עין. וקשה מגין שטב"ע עדיפא מסימן.

ט. חידושי הריטב"א חולין דף צו. :

שמע מינה טביעות עינא עדיף. איכא למידק היכי שמעינן מהכא דעדיף מסימנא דהא לא משמע מיניה אלא שהם שווים דהא שרינן נמי בסימנן ?

⁴⁶⁷ ר"ן על הרי"ף בדרך לד. מדפיו: "והא דלא מהדרין אבידתא בטב"ע, לאו משום דלא הוי סימן מובהק, אלא דחיישנן לשקר, ובצורבא מרבנן, דלא חיישנן דמשקר, מהדרין....".

וי"ל דקים לן דכל היכא דאמרינן דטביעות עינא מילתא, דטפי עדיף וקשוט מסימנים. ונפקא מיניה דאי אתו תרוייהו לקמן דיהבינן לטביעות עינא ולא לסימנא בכל מידי דסמכין אטביעות עינא.

חידושו של הריטב"א, "דקים לן..." לכאורה שולל את מהלך הסוגיא. שהרי רבא אומר את דעתו הראשונה ולאחר מכן חוזר בו. ואם מעיקרא "קים לן..." לא היה מקום לסברתו הראשונה של רבא ואף מסקנתו אינה נובעת מדברי האמוראים אלא מ"קים לן..." וצ"ע שבגמ' אין זכר ל"קים לן".

ובספר חזקה רבה, חלק א' (או"ח), הלכה ע"ד עמ' 225 אות ט' כתב בפירוש דברי הריטב"א :

דר"ל דודאי מסברא אית לן למימר דבטביע מהדרין ועדיף יותר מסימנים. אלא דהוי קשיא ליה דהא מהדרין אבידה בסימנים ולא בטביע ועיי"כ סימנים עדיפא. אבל השתא דשמעתינהו להני שמעתתא דטביע מהני, תו אית לן למימר כסברא החיצונה דטביע עדיף מסימנים.

או דרצונו לומר, לבתר דשמעתינו להני שמעתתא דקים לן בסברא והיינו דידוע לסתמא דתלמודא היכא דטביע מהני דעדיף מסימנים והא דלא מהדרין אבידה בטביע ובסימנים מהדרין משום דחיישי דמשקר לומר שהוא שלו, אבל באיסורא סמכין אטביע דהתורה האמינה אפי' לעצמו וה"ה לאחרים. כ"נ סברתו.

לשיטתו, קביעתו של רבא שטביע טובה מסימנים אינה נובעת מסוגייתנו, אלא זו סברא חיצונית שהיתה ידועה לו מראש רק היתה קושיא עליה מדין השבת אבידה. ועתה חוזר רבא לסברתו הראשונה על פי האמוראים בסוגייתנו שהם השוו בין סימנים לטביע ומסכו על שניהם כאחד. וכיון שהם שווים שבה הסברא שטביע עדיפא (ובאבידה החשש הוא משום שקר ולכן לא סומכים על טביע)⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ ועיי"ש בדבריו בביאור הסוגיא על פי דברי שו"ת מחנה חיים חלק א' סימן ג"ו – ולקמן הערה 510.



י. ונראה לבאר (באופן קצת שונה), מעיקרא רבא סבר שסימן טוב מטב"ע, שהרי משיבים אבידה על סמך סימנים ולא על טביעות עין, וכן"ל. אולם מדברי האמוראים שלפנינו שהשוו בין סימן לטב"ע (ששניהם מועילים לבשר שנתעלם מן העין ולתכלת), מוכח שסימן איננו עדיף על טביעות עין. ועתה, יש לעיין איזה מהם עדיף. ואכן מדברי האמוראים אין הוכחה איזה מהם עדיף אולם רבא עצמו הוא זה שמחדש שטב"ע עדיפא, והדבר מדויק בלשונו של רבא:

השתא דשמעתינהו להני שמעתתא, אמינא טביעות עינא עדיפא.

רבא אינו אומר שהאמוראים אמרו שטב"ע עדיפא, הם לא גילו דעתם מה עדיף ממה, ורבא הוא זה שמחדש שטב"ע עדיפא. ומניין לרבא שטב"ע עדיפא מסימן, הריטב"א כתב "דקים לך..." (אות ט'). אולם כנ"ל צ"ע מניין קים לך ומניין שיש "סברא חיצונה" בכך. ולכן נראה לומר שרבא מבסס את סברתו שטב"ע עדיפא מסימן מהמשך דבריו:

דאי לא תימא הכי היאך סומא מותר באשתו, ובני אדם איך מותרין
בנשותיהן בלילה⁴⁶⁹, אלא בטביעות עינא⁴⁷⁰ דקלא הכא נמי בטביעות
עינא.

כלומר, אדם שאינו יודע האם האשה היא אשתו, אינו יכול לסמוך על סימן בינוני (המועיל באבידה) כדי לקבוע שזו אשתו. אולם העובדה שאדם חי עם אשתו ללא סימנים ע"כ מוכיחה שההיכרות היא על סמך שמיעת קולה והכרה של קול היא סוג של טביעות עין, ומוכח שטב"ע גדולה מסימן.

ולדברינו, מעיקרא סבר רבא שסימן עדיף מטב"ע מכח דין השבת אבידה. ומדברי האמוראים הוכח לו שטביעת עין אינה נחותה מסימן (שהרי ניתן להסתמך או על סימן או על טב"ע) ודין השבת אבידה הוא חריג (שיש בו חשש שקר). ועתה שהוכח שהן סימן והן טב"ע מועילים, מוכיח רבא שטב"ע עדיפא מסימן מדין היתר אשה

⁴⁶⁹ נראה, שנקט הן סומא והן אדם רגיל. שהיה מקום לומר שמסומא אין ראייה, שאין לו ברירה אחרת ולא החמירו עליו, ולפיכך הביא ראייה מכל אדם.

⁴⁷⁰ הר"ף לא גרס כאן 'עינא'.

לבעלה.

אמנם יש לעיין, שהרי העובדה שאדם מותר באשתו בלילה ודאי היתה ידועה לרבא מעיקרא וא"כ מדוע מעיקרא סבר שסימן עדיף מטביעות עין. כלומר מדוע מעיקרא העדיף את דין האבדה כהוכחה שסימן עדיף, והרי גם מעיקרא הוא ידע את ההיתר של איש באשתו, שבו טביעת עין עדיפה ?

ונראה, שמעיקרא רבא סבר שמסומא ואשתו בלילה אין ראייה לעדיפות של טביעות עין, שהרי מסתבר שאדם חי עם אשתו ואין סיבה להסתפק בדבר ולכן העדיף את דין השבת אבדה כהוכחה שסימן עדיף מטביעות עין. אבל מדברי רב שחושש מבשר שנתעלם מן העין כ"חומרא" (כדברי תוס' בחולין צה. ד"ה "אמר"), כלומר יש להטיל ספק אף בדבר שלכאורה אין להסתפק בו והאמוראים דנו להתיר או ע"י סימן או ע"י טב"ע, מוכח שגם אדם לאשתו צריך 'היתר' וכיון שסימן בינוני לא יועיל באיסור תורה, ע"כ טביעות עין דקלא שיש לו באשתו מועילה ועדיפה על פני סימן⁴⁷¹.

ראיות למעלת טביעות עין על פני סימנים / סימן בינוני וסימן מובהק

יא. המשך סוגיית הגמ' בחולין דף צו. :

⁴⁷¹ יש"ש חולין פ"ז סימן כ"ו: ו"שאלני משכיל אחד, לפי דברי [הגמרא] דסומא אינה מותר באשתו אלא משום קלא, א"כ סומא שהוא חרש לא ישמע אשתו כלל, ואפילו חרש הרואה אסור לשמש מטתו באישון לילה. והשבתי לו, נראה בעיני, דלא בעינן לקלא אלא היכא שמוצא אשתו במקום שאינו מיוחד לה, אבל מי שמוצא אשתו בחדר המיוחד ובמטתה, פשיטא דמותר דלא חיישינן לאחלופי ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. ותדע, שהרי כל האדם מותר באשתו בלילה, אפילו אינו מדבר עמה מקודם, כי לא מצינו שיהיה מחויב לדבר עמה מקודם כדי שישמע קולה אלא למצוה בעלמא שיפייסנה בדברים. וגם אם הרגיש בה שהיא מתקרבת אליו וחשקה בו אין צריך לפייס בדברים, גם מצינו בפ"ק דנדה (י"ב ע"א) חמרין ופועלין הבאין מבית המשתה נשותיהן להן בחזקת טהרה, בין ערות בין ישינות כו', אלמא אפי' אינה שומע קולה שרי. ודוחק לומר דאיירי שראה אותה מתחילה ע"י נר שבידו, אלא עיקר כדפירשתי וא"צ בדיקה בחדרו ובפרט במקום המיוחד לה. אלא אהא דקאמר איך סומא מותר באשתו בכל מקום שמוצאה וכן בני אדם מותרין בנשותיהן בכל מקום, אפילו מצאה בחדר אחר ושומע קולה מותרת לו". ונמצא שדברינו אינם כדבריו, וקצ"ע.



אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא תדע (דטביעות עינא עדיפא)⁴⁷², דאילו אתו בי תרי ואמרי פלניא דהאי סימניה והאי סימניה (פלוני הרג את הנפש, ואין אנו מכירין בו מעולם אלא סימנין כך וכך היו בגופו, ובכליו של הורג) קטל נפשא לא קטלינן ליה, ואילו אמרי אית לן טביעות עינא בגויה (ומכירין אנו בו) קטלינן ליה.

רב יצחק, אינו מבאר מניין לו שהדין הוא כדבריו, והוא נוקט את דבריו כדין ידוע ומפורסם, וכיון שכך מוכח שטב"ע עדיפא מסימנים.

ועל פי דברינו לעיל (עיין אות ד') שסוגיית הגמ' דנה בסימן בינוני. פירוש דבריו הוא, שאין להרוג על פי סימן בינוני שמעידים עליו העדים, אבל על פי טביעות עין, הורגים שהרי עדים שבאים ומעידים שפלוני הרג את הנפש, הכרתם שמדובר באותו פלוני היא "טביעות עין" וממילא ראה לדברי רבא שטביעות עין גדולה מסימן בינוני⁴⁷³.

אמנם, מהאמור אין הוכחה מה דינו של סימן מובהק והאם ניתן להרוג על פיו ומה היחס בינו לבין טביעות עין. ושיטת הקצות בסימן מ"ו ס"ק ח', שסימנים אפילו מובהקים אינם מועילים להוציא ממון ולהרוג את הנפש מפאת חומרת נפשות אבל לאיסורין מועילים (עיי"ש וגם בדבריו בסימן רצ"ז ס"ק א'), אמנם שיטת הנתיבות בסימן מ"ו, ביאורים ס"ק ח', שסימן מובהק מועיל להוציא ממון, ועל פי שיטתו נראה שסוגייתנו הינה בסימן בינוני אבל מובהק יועיל אף בנפשות, וצ"ע⁴⁷⁴.

⁴⁷² כדברי רבא.

⁴⁷³ בשו"ת נו"ב מהדו"ק אבהע"ז סימן ל"ט כתב: "ועוד דכל האי טב"ע כל דהו מסיק הכא דקטלינן נפשא...". כלומר, על פי שיטת תוס' ד"ה "ולא מהדרינן" שכתב שטב"ע שבסוגיא היא טב"ע של "כל דהו", משמע שאף כדי לזהות רוצח די טב"ע כל דהו. ואמנם בנו"ב תנינא, אבהע"ז סימן ס"ב כתב השואל על דבריו: "ותמיה לי... ומה חסר לו לומר דר' יצחק הוכיח דבסימן מובהק לא קטלינן ובט"ע גמור קטלינן...". ולכאורה דברי השואל לגבי סימן מוקשים ממהלך הסוגיא שהינו על סימן אמצעי, ועיי"ש.

⁴⁷⁴ בחלקת יואב חלק א' אבהע"ז סימן ט"ו חידש שסימנים מועילים כבירור ולכן משיבים אבידה גם בסימן בינוני. ותורה דרשה שהמוצא ידרוש ויברר למי צריך לתת את האבידה ולכן מוכח שסימנים מועילים בתורת בירור (אף סימן בינוני) ולכן אי סימנים דאורייתא, סימנים יכולים להועיל גם להתרת עגונה. אולם למרות זאת אי אפשר לקבוע שפלוני הוא רוצח על סמך סימנים. כיון שבגידון של אבידה או עגונה ידוע לנו שזו אבידה או שפלוני אבד ואינו נמצא ועל ידי הסימנים אנו מגלים שזה הוא האדם. אבל, כאשר אין אנו יודעים מי הוא הרוצח ועל סמך סימנים רוצים לקבוע שפלוני הוא הרוצח, זה לא יתכן שהרי סימנים כאלו יתכנו בעוד אדם ומניין לנו שזה הוא הרוצח, והרי אין שום ידיעה מוקדמת עליו. משא"כ באבידה ועגונה שידוע מעיקרא שיש אבידה או שבעל נעלם, ניתן לסמוך על סימנים. ועיי"ש בהסברו הנוסף.

ואכן הפמ"ג ביו"ד סימן ק"א בכללי סימנים וטביעת עין כתב:

ולכאורה דדווקא בסימן אמצעי הוא דקאמרינן טביעת עינא עדיפא מסימנא, הא סימן מובהק ביותר הוי כמו טביעות עין ועדיף מיניה דלעם הארץ היכא דחיישינן דמשקר לא מהני טביעת עין וסימן מובהק מהני בכל מקום אף באיסור תורה להוציא מחזקה ואה"נ דקטלינן עליה ומוציאין ממון מכח סימן מובהק ביותר.

הפמ"ג כתב את דבריו בלשון 'לכאורה'. אולם בנו"ב במהדו"ק אבהע"ז סימן נ"א (עמ' קפ"א במהד' מכוני-ים), בתשובה הלכה למעשה:

אבל האמת יורה דרכו דסימן מובהק ביותר חשוב ממש כטביעת עין ואין שום חילוק ביניהם... ואין הפרש ביניהם אפילו להריגת רוצח⁴⁷⁵.

יב. המשך סוגיית הגמ':

אמר רב אשי תדע, דאילו א"ל איניש לשלוחיה קרייה לפלניא דהאי סימניה והאי סימניה ספק ידע ליה ספק לא ידע ליה ואילו אית ליה (לשלוח) טביעות עינא בגויה כי חזי ליה ידע ליה (שמכירו).

אדם ששולח את שליחו למצוא את פלוני ואומר לו את סימניו, ספק אם ימצא את אותו אדם. אבל אם לשליח יש טביעות עין הוא יזהה אותו בקלות. וא"כ מוכח שטביעות עין עדיפה מסימנים. ותמוה, כיצד מציאות זו מוכיחה שטביעות עין עדיפה על פני סימנים. והרי יתכן שאילו השליח היה יודע את הסימנים מעצמו ולא רק מפי משלחו, ג"כ הוא היה מוצא את אותו פלוני, ורק כיון שלא ידעם מעיקרא

⁴⁷⁵ אמנם שיטתו אינה מוסכמת על הכל. עיין בדברי השואל בשו"ת נו"ב תנינא אבהע"ז סימן ס"ב ותשובת בנו של הנו"ב על דבריו. ועיין שו"ת רעק"א מהדו"ק סימן ק"ז ובלקוטי הערות לשו"ת נו"ב במהד' מכוני-ים עמ' תכ"ו.

ועוד, טביעות עין הינה הכרת הדבר עצמו, לעומת זאת סימנים מהווים הוכחה חיצונית שאכן מדובר באדם המדובר. ולפיכך יתכן שסימנים לא יועילו בדיני נפשות וכפי שביאר בשו"ת בית הלוי ח"ב סימן ל"ט אות ג' שכדי לעשות דין על פי דיני מיתות בית דין, לא די לדעת את האמת, אלא יש צורך בדיני עדות. ולכן בעדות מיוחדת לא הורגים את הרוצח, אבל מכניסים אותו לכיפה ושם הוא ימות מאליה. והטעם הוא, שהאמת ידועה אך לעשות דין תורה של מיתת בית דין יש צורך בהלכות עדות ולא די בדיעת האמת. ולפי"ז גם סימנים יש מקום לומר שאינם עדות אלא ידיעת האמת ולפיכך לא תהיה אפשרות להרגו על פיהם.



ורק שמעם על פי המשלח, ספק אם ימצא את אותו פלוני (וזאת בנוסף לשאלה, מנין לו לרב אשי שהשליח שיש בידו סימנים ספק האם יזהה את אותו פלוני).

ונראה, שכוונת רב אשי כך היא, אדם יכול לתאר לחבירו סימנים, אולם אדם אינו יכול לתאר לחבירו טביעת עין ואף אדם כלפי עצמו אינו יודע לתאר את טביעת העין שהוא מכיר בכלי או באדם, אבל כשיראה את הכלי או את האדם יוכל להכיר על סמך טביעת העין. ואע"פ כן, אדם שיחפש את חבירו על סמך טביעת העין שיש לו בחבירו שהוא עצמו אינו יודע לתארה, ימצא אותו בקלות, ולעומת זאת אם ישמע תיאור של סימנים כדי לזהות את פלוני, ספק אם ימצאהו. ומוכח, שטביעות עין שאי אפשר להגדירה עדיפה על פני סימנים ניתן להגדירם, וקצ"ע.

האם טביעות עין בבשר שנתעלם מן העין ובתכלת שאבדה מועילה רק לתלמיד חכם

יג. טביעת עין מועילה באבידה רק ביחס לתלמיד חכם (ב"מ דף כג:) ויש לעיין האם הכרת הבשר בטביעות עין או הכרת התכלת בטביעות עין מועילה לאדם עצמו, אף אם הוא אינו תלמיד חכם, או שמועילה רק לתלמיד חכם.

במקרים בגמ' בהם הותר למאבדים לסמוך על טביעות עין (אות ב') לא נאמר להם שההיתר נבע מפני שהם תלמידי חכמים, אולם המציאות היא שהמעשים היו בתלמידי חכמים שאיבדו בשר ותכלת, ושלא נסיק מכאן שההיתר הוא רק לתלמידי חכמים.

אמנם, מדברי רבא בהוכחת מעלת טביעות העין מדין היתר איש באשתו וסומא באשתו (אות י') מוכח שמדובר בטביעות עין שמועילה לכל אדם. וכך כתב הרמב"ן בחידושיו לחולין דף צו.⁴⁷⁶ :

⁴⁷⁶ וכן הוא בחידושי הרשב"א והר"ן על הרי"ף בדף לד. מדפיו.

ומדאמרינן דסומא מותר באשתו ובני אדם בנשותיהן בלילה וטעמא דקטלינן בהיכרא⁴⁷⁷, כולהו מדין טביעות עינא הוא. שמע מינה בכולהו אינשי סמכינן באיסורין אטביעות עינא. וכן בעדיות זו היא גלימתו של פלוני וזהו כלי שלו. ולא אמרינן צורבא מרבנן אלא לגבי אבדה ולא דחכים ופקיע אלא דחסיד ולא משקר.

ותמה מרבינו חננאל ז"ל שכתב כאן והני מילי בתלמיד חכם דלא משקר מה ענין דלא משקר באיסורין⁴⁷⁸.

סיכום

יד. העולה מהאמור לעיל:

- האמוראים התירו בשר שנתעלם מן העין ותכלת שאבדה על סמך טביעות עין ואף סימן יכול להועיל (אות ב).
- לתוס' הסימן הנדרש הינו סימן נחות מסימן בינוני המועיל באבידה (אות ג'). אמנם מפשט הגמ' נראה שיש צורך בסימן בינוני ואין צורך בסימן מובהק (אות ג'-ד').
- על פי דברי האמוראים הנ"ל, רבא חזר בו מסברתו הראשונה שסימן עדיף מטב"ע והסיק שטב"ע עדיפא מסימן (אות ה').
- רש"י כתב שמעלת בטב"ע שמתירים בה איסורים (אות ח').
- הריטב"א כתב ש'קים לך' שטב"ע עדיפא מסימנים (אות ט').
- יתכן להציע, שמדברי האמוראים מוכח שטב"ע אינה נחותה מסימנים ורבא הוא שחידש שטב"ע מועילה בסימנים וזאת מכח ההיתר של איש באשתו (אות י').
- רב יצחק בר בריה דרב משרשיא, הוכיח שטב"ע טובה מסימן בינוני, אבל אין מדבריו ראייה מה הוא היחס בין סימן מובהק לטביעות עין. ושיטת הפמ"ג

⁴⁷⁷ המשך הסוגיא שם, שהורגים אדם על סמך היכרות העדים אותו בטביעות עין.

⁴⁷⁸ ועוד יש לעיין כיצד יבאר ר"ח את דברי רבא.



והנו"ב שסימן מובהק כמוהו כטביעות עין (אות יא).

- הראשונים חלקו על שיטת ר"ח שסובר שטביעות עין בבשר ובתכלת מועיל רק לתלמידי חכמים (אות יג).
- עיין בפרק הבא בשיטת תוס', ובביאור סוגיית הגמ' לשיטתו.

דרגות בטביעות עין ומה היא 'טב"ע כל דהו'

טביעות עין לא מועילה בכלים שלא שבעתן העין

א. גמ' ב"מ דף כג :

רבי שמעון בן אלעזר אומר (כל כלי אנפוריא אין חייב להכריז) וכו' מאי אנפוריא ? אמר רב יהודה אמר שמואל כלים חדשים שלא שבעתן העין. היכי דמי אי אית בהו סימן כי לא שבעתן העין מאי הוי אי דלית בהו סימן כי שבעתן העין מאי הוי.

לעולם דלית בהו סימן, נפקא מינה לאהדורי לצורבא מרבנן בטביעות עינא. שבעתן העין קים ליה בגוייהו ומהדרינן ליה, כי לא שבעתן העין לא קים ליה בגוייהו⁴⁷⁹ ולא מהדרינן ליה^{480, 481}.

כלומר, למרות שבדרך כלל המוצא כלי שאין בו סימן אינו חייב להכריז עליו, אם מדובר בכלי שיש אפשרות שתהיה לצורבא מרבנן טביעות עין בו, סובר ר"ש בן אלעזר שקיימת חובת הכרזה. אולם זאת רק בכלים ששייכת בהם טביעות עין כיון ש"שבעתן העין". וכתבו ראשונים שהחשש הוא שאף ת"ח שאינו משקר בדיבורו יכול לטעות (ר"ן, דף לר. מדפי הרי"ף). ולכן דין 'טביעות עין' קיים רק בדברים בהם קיימת מציאות של טביעות עין כגון טלית או כלים, לעומת פירות שבהם אי אפשר שתהיה טביעות עין (שטמ"ק בשם הרי"י מלוניל).

⁴⁷⁹ הפירוש הפשוט הוא שהאדם (אפילו צורבא מרבנן) אינו מכיר את הכלים ולפיכך אינו יכול להכירם ואם אומר שמכירם הרי הוא משקר או טועה. אולם, בספר קהילת יעקב (מקראות), בשו"ת שבסוף חידושו, אבעה"ז סימן ר' ד"ה "גם" כתב, שאין חשש שקר אלא כיון שלא שבעתו העין הבעלים כבר התיימש וממילא אין חובה להשיב לו, ע"ש.

⁴⁸⁰ יל"ע האם 'טביעות העין' נובעת מכך שהכלי אצלו זמן מרובה ולכן מכירו או שכיון שהכלי אצלו זמן מרובה יש בו שריטות וכו' שאף שאינו יכול להגדירם כסימנים הרי כשהוא רואה את הכלי הוא מכירו. ונפ"מ בכלים מיצור סדרתי שמוצרים לאלפים, שאם הטעם הוא מפני שנמצא אצלו זמן מרובה, לא יוכל לקבלם בטביעות עין, אבל אם הטעם הוא מפני שיש שריטות וכו', יוכל לקבלם. ושנא כל אחד מהטעמים עומד בפ"ע. עיין הערה 485. בשו"ת גבול יהודה, אבהע"ז סימן ל"ו ס"ק ב' ד"ה "ולרווחא" (דף גט) כתב, ששני עדים שמעידים על כלי שלא שבעתו העין (אנפוריא) שהוא של פלוני על פי הכרתם את הכלי בטביעות עין, ניתן לסמוך על דבריהם ואין בודקים אחריהם כלל.



אמנם, תוס' (בב"מ דף כד. ד"ה "ומודה") נוקט שחכמים חכמים סוברים שיכריזו גם בכלי אנפוריא. ואם יבוא צורבא מרבנן ויאמר שמכיר כלי זה, יש להשיב לו.

ונראה ששיטת ר"ש בן אלעזר היא, שיש להשיב אבידה על פי טביעות עין רק אם מסתבר לנו שיש בדבר זה טביעות עין. ולכן אם מדובר בכלי שרוב בני אדם לא מכירים אותו כיון שהוא חדש אצלם או לא רגילים לעיין בו, אין לסמוך על טביעות עין, שרוב הסיכויים שאף הצורבא מרבנן טועה. וחכמים סוברים שכיון שהוא אומר שהוא מכיר בטביעות עין, יש להשיב לו⁴⁸². והלכה כר' שמעון בן אלעזר (רמב"ם, פ"ד מגזילה ושו"ע חו"מ סימן רס"ב סעיף כ"א⁴⁸³).

וניתן לבאר שהמחלוקת היא עד כמה ניתן להסתמך על טביעות עין (שמצד אחד היא דבר ידוע שמסתמכים עליו בחיי היום יום, ומאידך היא בלתי ניתנת להוכחה) במקרה בו הנסיבות החיצוניות נוטות לכך שאין טביעות עין⁴⁸⁴.

אולם ודאי שפעולות רבות בחיי היום יום נעשות באמצעות טביעות עין ואף עדים שמכירים שפלוני הוא הגנב או הרוצח, ידיעתם נובעת מכך שיש להם טביעות עין שמדובר בפלוני וכדו'⁴⁸⁵, וצ"ע הוא הגבול המדויק.

⁴⁸² עיין בחידושי הרשב"א ובשיטת רעק"א בב"מ דף כג: שביאר באופן אחר.

⁴⁸³ לשון השו"ע: "המוצא כלי מכלים שצורת כולם שוה, אם כלי חדש הוא הרי הוא שלו. ואם היה שטבעתו העין, חייב להכריז, שאם יבא תלמיד חכם ויאמר אף על פי שאינו יכול ליתן בכלי זה סימן יש לי בו טביעות עין, חייב להראותו לו, אם הכירו ואמר שלי הוא - מחזירין אותו".

⁴⁸⁴ ויש לעין האם צורבא מרבנן שבא ונתן טביעות עין בפירות או בשאר דברים שלא שבעתן העין, האם הוא יפסל לעדות. שאף שמי שטועה בטביעות עין אינו נפסל לעדות כיון שמדובר ב'חכמה' (עיין לעיל ליד ציון הערה 250). בנידון שלפנינו שטוען על דבר שידוע לנו שאין בו טביעות עין, שמה היא גופא חשש גזילה. ואף אם נאמר שעל סמך חשש בעלמא אין לפוסלו לעדות, יל"ע האם במקרה נוסף נוכל לסמוך עליו כעל "צורבא מרבנן", ויש מקום לומר שלא יפסל לעדות כיון שסו"ס מדובר בטעות בחכמה ולא בשקר.

⁴⁸⁵ יל"ע האם ניתן לסמוך על טביעות עין ללא כל סימן או שיש צורך בסימן (ואיפלו גרוע) כדי שנוכל לסמוך על טביעות עין. תוס' בב"מ דף כז. ד"ה "מה" כתב ש"על ידי סימן ימצא עדים". ואף שניתן לבאר שאין כוונת תוס' שההסתמכות על טביעות עין מחייבת סימן מקדים, אלא שסימן מועיל כדי לעורר עדים לבוא ולהעיד, יש מהפוסקים שראו צורך להדגיש, שטביעת עין מועילה אף ללא סימנים (עיין שו"ת בן יהודה סימן ז' ד"ה "אכן ראיתי"). ונראה שהיה מקום לומר שכדי לסמוך על טביעות עין יש צורך לפחות בסימן כלשהו, כדי לדעת שבעל הטביעות עין אינו בודה לגמרי דברים מליבו.

ועיין הערה 481 האם שני עדים המעידים על אנפוריא עדותם מתקבלת.

טביעות עין גמורה לעומת טביעות עין כל דהו / תוס', שו"ת פנ"י, י"ש

ב. סברתו הראשונה של רבא היתה שסימנים טובים מטביעות עין, אולם הוא חזר בו ונקט שטביעות עין עדיפא מסימנים, כמבואר בחולין צה: - צו⁴⁸⁶. והראשונים תמחו מה היתה סברתו הראשונה של רבא⁴⁸⁷ והרי ברור שטביעות עין עדיפא. תוס' בחולין דף צו. ד"ה "ולא" ביאר שרבא לא דן על טביעות עין גמורה שהיא ודאי עדיפה מסימנים. רבא דן על טביעות עין שונה:

וי"ל דהכא מיירי בטביעות עין כל דהו.
והא דמהדרינן⁴⁸⁸ לצורבא מרבנן בטביעות עינא, דהיינו בטביעות עין גמור. דכל הני אמוראי דהכא לא היה להם טביעות עין גמור דאי לאו הכי מה היה להם לישאל אי הוו ידעי בודאי לא הוו מסופקים כלל.

כלומר, במקרה של בשר שנתעלם מן העין (וכן פקעת התכלת), סמכו על 'טביעות עין כל דהו' כדי להתיר את אכילת הבשר⁴⁸⁹ שאבד לבעליו. ולגבי טב"ע זו אמר רבא שהיא עדיפה מסימנים.

אמנם יש לעיין שהרי תוס' עצמו ביאר שהחילוק בין טביעות עין גמורה לטביעות עין כל דהו, שבטביעות עין גמורה 'לא היו מסופקים כלל'. משמע שבטב"ע כל דהו, התעורר להם ספק. וכדברי שו"ת פני יהושע אבהע"ז סימן נ"ח ד"ה "אך קשה":

ולאידך גיסא, דנו פוסקים האם מי שנזכר בטביעות עין רק על ידי סימן שרואה בדבר, יש משמעות לטביעות העין שלו, או רק אם הוא יכול להכיר ללא סימן ניתן לסמוך על טביעות עינו. ומדברי תוס' הנ"ל נראה כאפשרות הראשונה וחזק את דבריו בשו"ת עבודת הגרשוני סימן ע"א וכ"כ הגר"א באבהע"ז סימן י"ז בליקוט לסעיף כ"ה, לגבי האפשרות להסתמך על טב"ע של הגוף באמצעות סימנים וע"ע שו"ת כ"י סימן ו' (בדונו על שיטת ר"ת שעליה דן גם הגר"א).

⁴⁸⁶ עיין ליד ציון הערה 461.

⁴⁸⁷ עיין ליד ציון הערה 465.

⁴⁸⁸ אבידה.

⁴⁸⁹ עיין ליד ציון הערה 442 ואילך.



לחלק בין טב"ע כל דהו וטב"ע גמור, דלישנא משמע שהם הודו בעצמן שלא היו מכירים כ"כ שהוא שלהם⁴⁹⁰.

ולמרות הספק, התשובה היתה שהבשר מותר. ויל"ע והרי מדובר בספק דאורייתא (האם הבשר כשר או מדובר בבשר שהחולף בבשר שאינו כשר), וכיצד יתכן להתיר איסור תורה כאשר הספק לא הוכרע ?

בפשטות, ניתן לתרץ, שכיון שמדובר ב'בשר שנתעלם מן העין' שאיסורו אינו מן הדין אלא מגזירתו של רב⁴⁹¹, שהיא חומרא מעבר לעיקר הדין, ניתן להתיר גם בטב"ע שיש בה ספק⁴⁹².

ג. ועל פי דברינו (שטב"ע כל דהו מועילה רק במקום בו מדובר רק על חומרא), יש לבאר שהוכחתו של רבא לדבריו מסומא המותר באשתו, ובני אדם שמותרים בנשותיהם בלילה⁴⁹³, הינה ג"כ מקרה בו מעיקר הדין אדם אינו צריך לחשוש, כיון שמסתבר שמדובר באשתו ולא באשה אחרת. והיה מקום להחמיר (כדין בשר שנתעלם מן העין), ולכך מועילה טב"ע כל דהו. אבל במקום בו הספק הוא מעיקר הדין, לא נוכל לסמוך על טביעות עין כל דהו.

ועל פי דברינו בביאור שיטת תוס', טביעות עינא דקלא (הכרת הקול) אינה נחשבת כטביעות עין גמורה, שאילו היתה טביעות עין גמורה, רבא לא היה מביא מכך ראיה לשיטתו – אמנם עיין בדברינו לקמן.

ד. בהמשך סוגיית הגמ' בחולין דף צו.⁴⁹⁴, רב יצחק בר רב משרשיא מוכיח את דברי רבא (במעלת טב"ע על פני סימנים) מדין טביעות עין של עדים שמכירים את הרוצח בטביעות עין, ובית דין סומכים עליהם והורגים את הרוצח.

⁴⁹⁰ עי"ש שדן האם יש לחלק בדין טב"ע בין דברים שמעיקרא הם שווים לבין דברים שאינם שווים מעיקרא.

⁴⁹¹ חולין צה., עי"ש ובסוגיית הגמ' – ולעיל ליד ציון הערה 461.

⁴⁹² והוא הדין לתכלת, שלא היה צריך לחשוש לכשרותה מעיקר הדין.

⁴⁹³ עיין ליד ציון הערה 461 ואילך.

⁴⁹⁴ עיין ליד ציון הערה 461 ואילך.

במקרה זה לא יתכן שנסמוך על טביעות עין כל דהו שיש בה ספק ונהרוג על פי דברי העדים. ולכאורה מכאן קושיא על שיטת תוס' שדברי רבא (וממילא האמוראים שהוכיחו כשיטתו), מוסבים על טביעות עין כל דהו, שפירושה טביעות עין שיש בה ספק. – ועיין לקמן.

ה. כיון שאי אפשר לומר שטב"ע כל דהו שיש בה ספק תועיל גם למקרה של רציחה. יתכן להציע שתוס' אמר את דבריו רק בנידון של בשר שנתעלם מן העין. ויהיה צורך למצוא הסבר לביאור המשך סוגיית הגמ' (טב"ע דקלא, רוצח), שבהם מדובר בטב"ע גמורה שאינה מסופקת, ויל"ע כיצד ניתן לבאר את סוגיית הגמ' באופן זה שמסוגיית הגמ' נראה שאין חילוק בין דרגות הטב"ע⁴⁹⁵.

או שיש לפרש את דברי תוס' באופן שונה. והיינו שקיים חילוק בין טביעות עין גמורה לטב"ע כל דהו, והחילוק בין שני סוגי טב"ע איננה בין טב"ע ברורה לטב"ע עין מסופקת (כשיטת שו"ת פנ"י – לעיל אות ב') והחילוק הוא שונה (עייין לקמן אות ו' ואילך בביאור החילוק). והסתפקותם של האמוראים ע"פ תוס' תוס' (באות ב') אינה מלמדת על ספק בטביעות העין אלא על ספק הלכתי האם טב"ע כל דהו (שאינן ספק בנכונותה) מועילה. ועל כך באה תשובת האמוראים שהיא מועילה, וטב"ע זו מועילה להתיר סומא באשתו ושאר בנ"י בנשותיהם בלילה. ולקבוע מי הוא הרוצח וזאת למרות שלא מדובר בטב"ע גמורה.

ו. ים של שלמה, חולין פרק ד' סימן כ"ו :

התוס'.... וצריך לחלק בין טביעת עין שאין גמור, לטביעת עין [דלא] שבעתן עין. דלא שבעתן עין לא ה"ל היכירא גמור מעולם באותו ענין, משום הכי לא מהני ט"ע⁴⁹⁶.

⁴⁹⁵ שו"ת מחנה חיים חלק א' סימן נ"ו: "מי הגיד לו דקטלינן על טב"ע כל דהו דילמא באמת לא קטלינן ליה רק על ט"ע גמור דשפטו העדה והצילו כתיב. בשלמא טב"ע גמור מוכח דקטלינן דאל"כ היאך משכחת עדים, אבל ט"ע כל דהו מנ"ל, והוא פלא".
⁴⁹⁶ לעיל אות א'.



אבל היכא דהוה מתחילה טביעת עין, אפילו אח"כ נשתנה הענין, שאינו מכירו בטביעת עין גמור, גבי ת"ח מהימן. ואפילו לגבי אבידה מהימן לפי המסקנא דאמרינן דטביעת עין עדיף מסימנא, א"כ ממילא הא דמהדרינן בטביעת עין לצורבא מדרבנן, נהי דאיירי בטביעת עין גמור. אבל ה"ה דמהדרינן ליה אם אמר שיש לו בו טביעת עין קצת, דמ"ש מאיסורין, מאחר שהוא מהימן ולא משקר.

החילוק בין טב"ע גמור לטב"ע כל דהו, שבאחרון 'נשתנה הענין'. היש"ש אינו מבאר מה הוא שינוי הענין, אבל מדבריו עולה, שלא מדובר בספק שיש לבעל הטביעות עין, אלא הוא עצמו ברור לו שמדובר בדבר שמוכר לו. אולם, כיון ש'נשתנה הענין' התעוררה שאלה הלכתית האם ניתן לסמוך על טביעות עין, והמסקנה היתה שאפשר.

ונראה, ש'נשתנה הענין' פירושו, שחלו שינויים בחפץ או בגוף האדם והדבר לא נשאר כמו שהוא. כגון, בבשר שנעלם מן העין שבעליו יש לו טביעות עין בו, אבל כיון שהבשר עמד שעות בחוץ, יצא ממנו נוזל או שהוא טפח וכדו', שבמקרים אלו הטב"ע קיימת רק שחל שינוי בדבר, ולכן הסתפקו המאבדים האם יכולים לקחתם, והתשובה היתה שכן.

ועל פי דרך זו, מובן מדוע טביעות עינא דקלא שמתירה לסומא את אשתו ולשאר אנשים את נשותיהם בלילה, איננה טביעות עין גמורה אלא טביעות עין כל דהו. שהרי בטביעות עין של חפץ (שנשאר כמו שהיה) האדם אומר שהוא מכיר את החפץ הזה. לעומת זאת בטביעות קול, האדם אומר שהקול שעכשו הוא שומע הינו דומה לקול שכבר שמע בעבר⁴⁹⁷ ולכן לולי החידוש שטב"ע כל דהו מועילה, לא היה ניתן להתיר על סמך טביעות עינא דקלא, שהרי לא מדובר באותו דבר עצמו אלא בקול הדומה לקול קודם. וכך גם בטב"ע כל דהו של בשר שנתעלם מן העין,

⁴⁹⁷ עיין תפארת צבי (לאדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין) חלק א', הלכות טרפות, תשובה ט"ז אות ה' (עמ' ע"ב).

אין זה ממש אותו דבר עצמו אלא חל בו שינוי, וטב"ע מועילה בו⁴⁹⁸.

וכך גם בטביעות עין של רוצח. העדים מכירים את הרוצח בטביעות עין, למרות שיתכן שעבר זמן מאז שראוהו, ואז לא היה לו זקן או שערו הלבין או שהוא השמין וכדו'. כלומר היה שינוי אבל אין זה שינוי הפוסל את טביעות העין, ולכן אב"ע זו מוגדרת 'טביעות עין כל דהו' ומועילה (ועיין לקמן במחלוקת הפר"ח והנו"ב באות ח', יא).

על פי דרך זו מובנת מסקנת היש"ש שטב"ע כל דהו מועילה באבידה⁴⁹⁹ על פי מסקנתו של רבא, שהרי מדובר בטב"ע שאין בה ספקות. אולם היא מועילה רק להשבת אבידה לצורבא מרבנן ולא לשאר אנשים, כיון שאצל שאר אנשים קיים חשש שקר⁵⁰⁰.

שיטת השו"ע ושיטת הפר"ח האם מועילה טב"ע כל דהו ומה היא טב"ע כל דהו

ז. שו"ע יו"ד סימן ס"ג סעיף א':

וכבר אסרו חכמים כל הבשר הנמצא, בין בשוק בין ביד עו"ג אעפ"י שכל המוכרים וכל השוחטים ישראל. ולא עוד, אלא הלוקח בשר והניחו בביתו ונעלם מן העין, אסור. אלא אם כן היה לו בו סימן או שהיה לו בו טביעות עין⁵⁰¹ והוא מכירו ודאי שהוא זה או שהיה צרור וחתום.

⁴⁹⁸ רבא הוכיח את דבריו מדין טב"ע דקלא (עייין ליד ציון הערה 462 ואילך). כלומר, כיון שבטב"ע דקלא (שלא מדובר בדבר עצמו) טב"ע מועילה כ"ש שתועיל בדבר עצמו שחל בו שינוי.

⁴⁹⁹ וכך נקט גם הנו"ב, מהדו"ק, אהע"ז סימן ל"ט. אמנם נראה שהוא מפרש "טב"ע כל דהו" באופן אחר, עיין לקמן אות יא.

⁵⁰⁰ הר"ן בחולין בדרך לד. מרפי הרי"ף כתב בשם תוס' שטביעות עין כל דהו הינה "כטביעות עין דעם הארץ" ויל"ע בכוונתו. ועיין שו"ת זית רענן, כרך א' אבהע"ז הלכה ג' סימן ב'.

ויל"ע האם טביעות עין מועילה גם אם הכלי עכשו שבור והוא מכירו בטביעות עין אבל מעיקרא הכירו ככלי שלם, ואולי תלוי בשיטת ר"ת בתוס' יבמות קכ. ד"ה "אין מעידין". ועיין בשו"ע אבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ה ובזית רענן הנ"ל.

⁵⁰¹ ש"ך ס"ק ז': "דכל אדם אפילו ע"ה נאמן לומר יש לו טביעות עין מיהו דוקא חתיכות שראה אותן מתחילה היטב".



מלשון השו"ע "והוא מכירו ודאי שהוא זה", מוכח שאף בבשר שנתעלם מן העין שאיסורו הינו חומרא, יש צורך שההכרה תהיה ודאית. אמנם השו"ע אינו מזכיר את חילוקו של תוס' בין טביעת עין גמורה וטביעת עין כל דהו.

ויתכן, שלדעת השו"ע טביעת עין כל דהו אינה מועילה. אולם יש לעיין כיצד מבאר השו"ע מה היא טביעת עין כל דהו. האם לשיטתו מדובר בטב"ע מסופקת, אבל בטב"ע כל דהו שעל פי שיטת היש"ש לעיל (נשתנה הענין) - ועל פי דברינו באות (ו') יודה השו"ע שהיא מועילה או שהשו"ע מפרש שטב"ע כל דהו הינה כשיטת היש"ש ואע"פ כן כיון שהשו"ע לא חילק, מוכח שכל אימת שיש לאדם ודאות שמדובר בבשר שלו, הוא יכול לקחתו.

ח. פר"ח יו"ד סימן ס"ג אות ד':

טביעות עין והוא מכירו ודאי כו' כן דעת רוב הפוסקי' דבעינן ט"ע גמור, לאפוקי מדברי התוס' בדף צ"ו שכתבו שבט"ע כל דהו סגי...

מדברי הפר"ח נראה שהוא פירש ששיטת תוס' היא שטביעות עין כל דהו, פירושה טביעות עין שיש בה ספק. וממילא השו"ע שפסק שיש צורך בטביעות עין ש"הוא מכירו ודאי". חולק על התוס'. אמנם אם ננקוט שטב"ע כל דהו אינה טב"ע מסופקת אלא טב"ע ש"נשתנה בה הענין" כשיטת היש"ש, יתכן שהן השו"ע והן הפר"ח יודו לדבריו ואין מחלוקת בין תוס' לשו"ע.

ט. שו"ע אבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ה:

מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימים והכירוהו בהם שהוא פלוני, מעידין עליו.... אין מעידים עליו אא"כ מצאוהו תוך ג' ימים להריגתו או אחר מיתתו אבל אחר ג' ימים אין מעידין מפני שפרצוף פניו משתנה... אם טבע במים... אפילו אחר כמה ימים אם הכירוהו מעידין עליו שאינו משתנה במים אלא אחר זמן מרובה.

בפשטות⁵⁰² ההיכרות עליה מדובר בשו"ע, איננה על פי סימנים כי אם על פי טב"ע. והשו"ע לא נקט כאן 'מכירו ודאי' כפי שנקט בבשר שנתעלם מן העין (אות ז'). ולכאורה בדין היתר עגונה היה על השו"ע להזהיר על היכרות ודאית יותר מאשר בבשר שנתעלם מן העין. ושם, בדין עגונה פשוט שיש צורך בודאות כדי להתיר את האשה להינשא ואין צורך לומר שהטב"ע היא ודאית ורק בבשר שנתעלם מן העין שהיה מקום להעלות על הדעת, שאף טב"ע שיש בה ספק תועיל (כיון שמדובר בחומרא), הדגיש השו"ע שאינה מועילה⁵⁰³.

י. אחר שלשה ימים ביבשה או אחר זמן מרובה יותר בים, אי אפשר להעיד על האדם כיון שפרצופו משתנה. ומסתבר שהשינוי אינו בבת אחת אלא תהליך מתמשך שאחר שלשה ימים ביבשה הינו בעל משמעות רבה ולכן א"א להעיד עליו. ונוכח מכאן שבתוך ג' ימים, אפשר להעיד על ההרוג למרות שחל בו שינוי. ומוכח כדברי היש"ש שאם 'נשתנה הענין' והוא יכול להכירו, ה"ז טביעות עין כל דהו שמועילה ותועיל אף בנפשות⁵⁰⁴.

ונראה שכך מוכח גם מדברי החלקת מחוקק בס"ק מ"ח שדן על מי שנמצא במים שניתן להכירו גם אחר זמן מרובה:

⁵⁰² אף שיש מקום להסבר אחר, עי"ש במשנה ביבמות קכ. שהמשנה דן בסימנים וא"כ יש מקום לומר שגם היכרות הפנים היא על פי סימנים.

⁵⁰³ בשו"ת נו"ב אבהע"ז, מהדו"ת, סימן ס"ב כתב הרב שמואל סגל בנו של בעל הנו"ב, שבחתיכת בשר היה השו"ע צריך להדגיש שההיכר הוא ודאי אבל לא בהכרת הפנים של המת. כיון שבפנים ישנם הרבה אברים, מצח, עיניים גבות ועוד (לכן נקראו 'פנים' בלשון רבים) ולכן ההיכרות ברורה. אבל בחתיכת בשר ודומיו יש צורך בדיקוק. וזו הסיבה שדנו הפוסקים האם מועילה טביעות עין בגוף להתרת עגונה שאין בו כ"כ הרבה שינוים, עי"ש.

⁵⁰⁴ מקורו דינו של השו"ע הוא במשנה ביבמות דף קכ. עי"ש.



לא נתן שיעור לזמן מרובה. וצ"ל דלעולם כל זמן שאין מתקלקלת צורתו ונרקב עד שא"א להכירו מעידין עליו... ועיין בב"ח שכתב דלזמן מרובה היינו כל זמן שאין רואין בו שינוי בגופו ובצורתו.

כלומר, כל עוד לא מדובר בשינוי משמעותי ניתן להעיד עליו. אמנם בדקדוק דברי הב"ח יל"ע שמא סובר שאף שינוי קל כבר אינו מאפשר זיהוי. אולם לא נראה לבאר כך, כפי שבארנו לעיל, שמדובר בתהליך שודאי מתחיל עוד קודם שאירע שינוי מוחלט, וקצ"ע.

שיטת הנו"ב בטב"ע כל דהו – תוקפה ומהותה

יא. שו"ת נו"ב מהדו"ק, אבהע"ז סימן ל"ט :

על דבר שאלתו בעסק עגונה⁵⁰⁵... והנה פשטות לשון העדות משמע שהכיר בטוב וברור לו שהוא כמר מישל... ואף שמתחילת לשונו אמר מיד כשראה המת אמר שזהו כמר מישל מבומסיל ולא הזכיר הסימנים היינו משום שראה ראייה בעלמא ולא בכוונה היטב א"כ לא נשמע מזה שהיה לו ט"ע גמור בפרצוף פנים עם החוטם דהא בט"ע בעיני עיון גמור כמבואר בח"מ ס"ק מ"ה ובב"ש ס"ק ע"ו⁵⁰⁶, עכ"ל מעלתו.

לשיטת השואל, טביעת עין הנובעת מ'ראיה בעלמא ולא בכוונה היטב' איננה מועילה, וכראיה לדבריו מציין לדברי הח"מ והב"ש. אמנם הנו"ב דוחה את דבריו:

⁵⁰⁵ עי"ש בספק האם העד העיד על פי סימנים או על טב"ע.

⁵⁰⁶ ח"מ ס"ק מ"ה: "וכל ט"ע צריך עיון". ב"ש ס"ק ע"ו: "כי ט"ע צריך עיון".

ואומר אני מה שפשוט אצלו בט"ע דבעינן עיון גמור יש לפקפק בו...
 וכתבו התוספות... דהכא מיירי בט"ע כל דהו וא"כ ט"ע כל דהו עדיף
 מסימנין. וא"כ פשוט שמתירין האשה ע"פ ט"ע כל דהו... ועוד דעל
 האי ט"ע כל דהו מסיק הכא דקטלינן נפשא ואם קטלינן נפשא ק"ו
 שמתירין אשה להנשא...

ומה שכתב בשם הח"מ וב"ש לא העתיק יפה דבריהם ובדבריהם לא
 הוזכר עיון גמור רק יט"ע צריך עיון והיינו עיון כל דהו⁵⁰⁷... ולכן שאם
 היה ברור לנו שגם מה שאמר מתחילה שזה כמר מישל היה כוונתו
 בתחילה על ט"ע אף שלא היה מביט כל כך בכוונה היה מהני...

מדברי הנו"ב מוכח שהוא מפרש שטב"ע כל דהו (שרבא חידש שהיא טובה
 מסימנים) על פי תוס', פירושה הבטה שאינה כ"כ בכוונה ואף היא מועילה אפילו
 להכרת אדם ולהתיר את אשתו מעגונתה. והיא הטביעות עין עליה אמר רב יצחק
 בר רב משרשיא, שהיא מועילה להכרת הרוצח על ידי העדים⁵⁰⁸ וכדו'. ואף השו"ע
 שמחייב טביעת עין ודאית סומך עליה, כיון שבטב"ע 'כל דהו' אין פגם בוודאות.

יב. נמצא שבפנינו כמה שיטות בכיארור "טביעות עין כל דהו" שתוס' מכשירה,
 (לעומתה טביעות עין גמורה):

- טביעות עין שהרואה עצמו מסופק בה (תוס' וע"פ שו"ת פני יהושע – אות ב' והפר"ח באות ח') ולשיטה זו טב"ע גמורה היא טב"ע ללא כל ספק.
- טביעות עין אחר שינשתנה הענין (יש"ש באות ו'). ולשיטה זו טב"ע גמורה היא טב"ע בדבר שלא אירע בו שום שינוי⁵⁰⁹.
- טביעות עין ללא הבטה כל כך בכוונה (נו"ב אות יא). ולשיטה זו טב"ע גמורה היא טב"ע שהמתבונן הביט היטב בדבר.

⁵⁰⁷ ולאפוקי אם מעיקרא לא ראה כ"כ שאז נחשבים ככלי אנפוריא שלא שבעתן העין – עיין אות א'. וכן דבר השו"ע בדין בשר שנתעלם מן העין שיש להכיר בודאי, היינו שמעיקרא הכירם קודם שאבדו (וע"ע באריכות, בתשובת בן המחבר, הרב שמואל סגל, נו"ב תניינא, אבהע"ז סימן ס"ב).

⁵⁰⁸ כנ"ל ליד ציון הערה 472.

⁵⁰⁹ יש להעיר שאדם מכיר את חבריו בטביעות עין גם אחר שנים רבות שלא ראה אותו ולמרות שחבירו הזדקן, צבע שערו השתנה, מבנה גופו השתנה. ולא מצאנו שיש פגם בטביעות עין זו, וקצ"ע.

ברור הדבר שהיש"ש והנו"ב אינם מוכנים לקבל טביעות עין שהאדם עצמו מסופק בה (שאלו היו מוכנים לקבל אפילו טב"ע מסופקת היו מפרשים זאת). אולם יל"ע האם הכרחי לומר שהיש"ש והנו"ב חולקים. יתכן שהנו"ב מודה ליש"ש שטביעות עין מועילה גם אחר שנשתנה הענין והיש"ש יודה לנו"ב שטביעות עין מועילה אף אם לא היתה הבטה בכוונה כל כך.

ובשו"ת נו"ב תניינא אבהע"ז סימן ס"ב דן בנו של הנו"ב (הרב שמואל סג"ל) בדברי אביו. וכתב שדברי הפר"ח שיש צורך בטביעות עין גמורה ולא די בטביעות עין כל דהו, אינם נכונים. אולם הוא לא נחת לחלק בין הטביעות עין עליה דן הפר"ח לבין הטב"ע עליה דן אביו בעל הנו"ב.

ולדברינו, הפר"ח והנו"ב ביארו את שיטת תוס' בטביעות עין כל דהו בצורה שונה. נמצא, שלדעת הפר"ח שטב"ע כל דהו שעליה דן תוס' פירושה טב"ע מסופקת, לכן הפר"ח מדייק מהשו"ע כנגד התוס'. אולם לשיטת הנו"ב שטביעות עין כל דהו פירושה טב"ע שלא היתה בכוונה כל כך, אין הכרח לומר שהשו"ע חולק על התוס'. והשו"ע שדרש שמאבד הבשר יכיר בודאות שמדובר באותו בשר, כוונתו היא הבטה ודאית אף שאינה בכוונה כל כך, שדי בה כדי להסיר את הספק מן הלב⁵¹⁰.

⁵¹⁰ בשו"ת מחנה חיים חלק א' סימן נ"ו כתב מספר חילוקים בדין טביעות עין. בחלוקה שבין טב"ע גמורה לטב"ע כל דהו כתב:

- טב"ע גמורה - טב"ע שהרואה את החפץ או האדם, יודע מיד שמדובר בחפץ שלו ומשוכנע שמדובר בחפץ שלו ואף אם יבואו עדים ויאמרו של כדבריו יעזו ויאמר לעדים שהם עדי שקר.
 - טב"ע כל דהו - טב"ע שבה הרואה לא הכיר מיד את החפץ או את האדם ונזקק להסתכלות יפה, שלאחריה הוא מזהה. אמנם אם יבואו עדים הוא ינזר אחר ויאמר שמסתמא טעה (אבל, טב"ע שכזו מועילה וכמבואר בתוס' וכו').
- אמנם, בטב"ע כל דהו, קיים חילוק בין אם דמות החפץ או האדם נחקקה בזכרוננו של האדם, ואף לפני שהוא רואה את החפץ הוא יכול לראות בדמיונו את החפץ שלו ואומר שהוא מכירו שזו טב"ע כל דהו המועילה (ולכן האמוראים שאיבדו את הבשר נאמר להם "זיל שקול" דהיינו שהם באו לשאול עוד קודם שנטלו את הבשר שאיבדו, וכיון שאמרו שיש להם טב"ע שעתה הם יודעים שהם מכירים את שלהם, מותר להם ללכת וליטול את הבשר) לבין מקרה בו קודם שרואה את החפץ, הוא אומר שאם יראו לו את החפץ אולי הוא יכירו, ולאחר שראה אותו הוא אומר שאכן הוא שלו, שזו טב"ע שאינו מועילה כלל.
- אמנם בטב"ע גמורה, שעיקר ענינה הוא שיעזו פניו גם כנגד עדים, גם אם מעיקרא אומר שהוא צריך לראות ואז אולי יכיר, אם אחר שראה יודע בודאות גמורה ומעזו כנגד עדים, טב"ע זו מועילה.

מציאות נוספת שיש לדון בה, היא טביעות עין שמעיקרא אדם ראה דבר שלם, ולאחר זמן ראה רק את חלקו. ובמשנה ביבמות דף קכ. נאמר שאין מעידין אלא על פרצוף בפנים עם החוטם. וזאת למרות שמסתבר שמעיקרא הכיר את האדם כולו ולא רק את פניו וקצ"ע⁵¹¹.

(ועי"ש שהציע חילוק דומה גם לגבי סימנים, אם טרם שיראה החפץ יוכל לומר שאלו סימניו או רק אחר שיראהו).

ובעיקר דבריו נראה, שבהשבת אבידה ודאי אין להחזיר לאדם על פי סימנים אא"כ הוא אומר את הסימנים מעיקרא בלי שרואה את החפץ ואז ברור שהמאבד יודע את הסימנים. לעומת זאת לת"ח שמחזירים לו בטב"ע או לעדים שרואים חפץ ואומרים שזה הוא החפץ של פלוני ע"פ סימן מובהק שיש לו. לא מצאנו בגמ' במפורש שביט דין שואלים את העדים, האם קודם שיראו את האדם או החפץ הם בטוחים שהם יודעים את הסימן או את ההכרה של טב"ע. ולכן יל"ע האם החומרא העולה מדבריו (לגבי טב"ע כל דהו, ולגבי סימנים) הכרחית, וצ"ע.

ועיין קהלת יעקב מקרלין, בשו"ת שבסוף ספר חידושי, אבעה"ז סימן ו', שהטיל ספק בכל המציאות של טב"ע כל דהו, עי"ש בהרחבה.

⁵¹¹ אמנם יש לעיין האם משנה זו דנה בדיני סימנים או בדיני טביעות עין, ונחלקו ראשונים בכך, ועיין מש"כ על כך בשב שמעתתא שמעתא ז' פרק י"ד, ט"ו.

ובמשנה בבכורות דף מו. נאמר שיש בכור לירושא ויש בכור לכהונה (לפידיון הבן). ובגמ' דף מו: נחלקו רשב"ל ור' יוחנן. רשב"ל סובר שיציאת הפדחת (המצח) נחשבת לידה לכל ענין - חוץ מנחלה (כגון, שיצא מצח של הולד ונכנס שוב ויצא תאומו כולו - התאום הוא הבכור) והטעם לכך הוא שהתורה אמרה 'יכיר' (דברים כ"א) בענין נחלה, ופדחת איננה נחשבת הכרה כיון שהכרה היא רק בפרצוף הפנים (רש"י, שם). ואילו ר' יוחנן סובר שפדחת מועילה גם לענין נחלה ועל ידי הפדחת מתקיים דין 'יכיר'. והגמ' מקשה כמה קושיות על ר' יוחנן מהם לכאורה מוכח שהכרה היא רק עם פרצוף הפנים (כגון, מהמשנה ביבמות דף קכ. ועוד, עי"ש). ובגמ' שם נאמר "ואי בעיא אימא, 'יכיר' [לענין בכורה] לחוד והכרת הפנים [לענין עגונה] לחוד". וכתב השב שמעתתא בשמעתתא ז' פרק ט"ז שהדברים סתומים שממ"נ אם פדחת יכולה להוות היכר מדוע שלא תועיל גם בהכרת ההרוג להתרת העגונה, ואם אינה יכולה להוות היכר, א"כ שלא תועיל גם לענין נחלה.

והתורה תמימה על הפסוק 'יכיר' (דברים פרק כ"א הערה ק"כ) ביאר, שלצורך בכורה אין צורך באפשרות להכיר ולזהות ולכן די בפדחת "אין צריך שיכירו בפנים אלא יראה מציאתו בעולם ויכול להראות עליו לומר זה הוא בכור" לעומת זאת לגבי עגונה יש צורך ביכולת זיהוי, ולענין זה יש צורך בזיהוי על ידי הכרת הפנים. ויתכן ששיטת הטור בחו"מ סימן רע"ז שאפילו יצאה רק רוב הפדחת נחשב בכור לענין נחלה, הינה על פי יסוד דבריו של התורה תמימה (אמנם הב"ח במקום דחה את דבריו וכתב שיש למחוק את המילה 'רוב'). ועיין סמ"ע ס"ק ו'. ויל"ע לסברת התורה תמימה מה הדין האם הוציא את ידו בראשונה האם ג"כ יועיל לענין בכורה).

אמנם השב שמעתתא הנ"ל הציע (ע"פ תשובת התוס' יו"ט שבשאלות ותשובות הגאונים בתראי סימן י') שהצורך בהכרת פנים הוא בדרך כלל כי בדרך כלל אדם אינו מזהה כי אם בהכרת הפרצוף, אבל אם היתה מציאות בה אדם התבונן יפה ויכול להכיר על ידי המצח לחוד, ג"כ מועיל. אולם הוא עצמו כותב שזה הוא חילוק מחודש שהיה צורך להזכירו במפורש. ולפיכך פירש ע"פ שיטת ר"ת, שהמשנה ביבמות שמחייבת הכרת פנים עם החוטם, דנה בדין 'סימנים' אולם טביעות עין יכולה להועיל גם בפדחת לחוד, עי"ש.

אחרונים אחרים (עיין חלקת יואב חלק א' אבעה"ז סימן ט"ז, ח"ב סימן פ"ב, קובץ נור התורה ד' עמ' כ' ובחידושי הכת"ס זבחים (תש"מ) מערכת טביעת עין), העלו שהחסרון בראיית הפדחת לחוד, קיים במקרים בהם מעיקרא אדם ראה את כל הפנים ולאחר זמן הוא רואה רק את המצח, לכן הוא אינו יכול להכיר. שטביעות עין הינה באופן בו אדם ראה מעיקרא, ש'תפס' את התמונה הכללית ולכן לא יוכל להבחין בחלק מהדבר דברואה כל הפנים בלי חסרון ושוב רואה רק פדחת אי אפשר להכירו בטב"ע דפדחת לבד כי בפדחת לבד מעולם לא היה לו טב"ע (כת"ס). ועי"ש שבהכרת הפדחת לענין בכורה צריך להשוות בין הפדחת של וולד אחד לתאומו וכה"ג קל יותר לזהות מאשר במקרה בו צריך להכיר אדם אחד ביחס לשאר העולם). ועל פי חילוק זה, הרי שיש לפנינו דקדוק נוסף בדיני טביעות עין. והוא שההכרה צריכה להיות כפי שהכיר מעיקרא ולא רק חלק מהדבר. ויל"ע גם לאידך גיסא אם מעיקרא ראה רק חלק ועתה ראוה הכל האם תועיל טביעות העין.



סיכום

יג. העולה מהאמור לעיל:

- כלי חדש שלא שבעתו העין לא מועילה בו טביעות עין ואף בפירות אין טביעות עין (אות א').
- נחלקו ר"א בר"ש וחכמים האם קיימת חובת הכרזה בכלי אנפוריא (אות א').
- תוס' חידש שטב"ע כל דהו מועילה ולשיטת היש"ש היא מועילה גם להשבת אבידה לצורבא מרבנן (אות ו'). ועל פי מהלך הסוגיא היא מועילה גם להכרת הרוצח ולהריגתו (אות ד').
- נחלקו המפרשים בביאור "טביעות עין כל דהו" – עיין אות יב.
- לשיטת הפר"ח, השו"ע חולק על תוס' ואינו מסתפק בטב"ע כל דהו (אות ח'). אולם ע"פ היש"ש (או ו') והנו"ב (אות יב) אין הכרח לומר שיש ביניהם מחלוקת⁵¹².

⁵¹² עיין לקמן ליד ציון הערה 617.

צירוף סימנים

הקדמה / דין צירוף סימנים על פי יסודות הדין של סימנים

א. ברור הדבר שסימן אחד מועיל. כגון, נקב בצד אות פלונית שהינו סימן מובהק להשיב הגט על פיו (גיטין כז:), ושומא נחלקו בה האם היא סימן מובהק אבל אילו היה ברור שהיא סימן מובהק די בה כדי להתיר עגונה (ב"מ כז:)⁵¹³. וכן אבידה ניתן להשיב על פי סימן אחד (גיטין כז: במעשה של רבה בר בר חנה).

ב. המשנה בב"מ דף כז. ביארה שהמלה "שמלה" שבפסוק (דברים כ"ב ד') מיותרת ובאה ללמד שיש להשיב שמלה על פי סימנים⁵¹⁴. ובלשון המשנה נאמר 'סימנים' ולא סימן. ולעיל⁵¹⁵, דנו האם ניתן לדייק שהשבת אבידה הינה רק בשני סימנים ולא בסימן אחד או שאף סימן אחד מועיל (כלשון של רש"י שם) והמשנה נקטה 'סימנים' ללמד שמציאות של סימנים מועילה בהשבת אבידה, אבל אין לדייק מלשונה שיש צורך בשני סימנים. ועיין בדברי המשיב דבר לעיל שהסיק מכאן לדין צירוף סימנים⁵¹⁶.

בדין האיסור הנהגת כלאי בהמה, כתב רש"י שזיהוי של פרד ששתי אימותיו מאותו מין הינו על ידי סימני האזנים והזנב (חולין עט:), ומכאן הוכיח בשו"ת פני יהושע סימן ח' (ועיי"ש גם בסימן ז') ובעקבותיו הקצות בסימן ס"ה ס"ק י"א שצירוף סימנים מועיל. אמנם, יש לעיין האם הגדרת סוג הבהמה על ידי הכרת צורתה דומה לסימני השבת אבידה וסימנים המועילים המועילים לקבוע שפלוני הוא ההרוג⁵¹⁷.

⁵¹³ למרות שמדובר בסימן בלבד.

⁵¹⁴ עיין ליד ציון הערה 31.

⁵¹⁵ עיין בהפניה בהערה הקודמת.

⁵¹⁶ ליד ציון הערה 36.

⁵¹⁷ עיין חקרי לב אבהע"ז סימן יב דף כח. בהשגתו על דברי הפני יהושע וכן במשיב דבר ח"ד סימן פ"ג. ועיין לעיל ליד ציון הערה 112 האם ניתן ללמוד מסימני פרדים לסימני אבידה.

ג. ראשונים רבים נקטו שסימן מובהק ביותר מועיל מן התורה אף שאין פסוק מפורש על כך, כיון שסימן זה הינו כעדות וסברא היא שהוא מועיל (כדברי הש"ך בסימן רס"ז ס"ק ז' – שם)⁵¹⁸. ומכאן, לכאורה נוכל להסיק שאותה סברא שהועילה כדי לקבוע שסימן מובהק אחד מועיל תוביל גם למסקנה שצירוף של כמה סימנים שהוא עצמו דבר נדיר ומובהק באותה דרגה של סימן אחד מובהק⁵¹⁹ – יועיל⁵²⁰. ועיין לקמן אות י'.

ולגבי סימנים בינוניים (שמועילים בהשבת אבידה) שלגביהם דנה הגמ' בב"מ דף כז. האם הם מועילים מן התורה או מדרבנן. יתכן לומר, שכיון שבהם היה צריך גילוי מהפסוק שהם מועילים או שתקנת חכמים היא שהם מועילים. אין לנו אלא מה שחידשה תורה או תיקנו חכמים⁵²¹. וכיון שמדובר על סימן אחד שמועיל לא נוכל להסיק מכאן לגבי צירוף סימנים שמועילים לאותה דרגה.

אמנם יש מקום גם לחלוק ולומר שכיון שתורה גילתה שזיהוי ברמה של "בינוני" מועיל, מה לי אם הזיהוי הוא מכח סימן אחד ומה לי אם הוא מכח סימנים רבים.

אולם יש מקום לומר שלעולם יש להביט על כל סימן בפני עצמו, אם כל אחד בפני עצמו אינו מועיל אין אפשרות לצרף סימנים יחדיו לדרגת זיהוי של סימן מובהק. אולם לכאורה בטענה זו אין סברא כלל, שאם בצירוף הסימנים ישנה דרגת ודאות שמועילה, מדוע שלא נסמוך עליה, כפי שעד אחד אינו כלום וצירופו לעד נוסף מועיל, וצ"ע⁵²².

⁵¹⁸ עיין ליד ציון הערה 95.

⁵¹⁹ ויתכן שזו היא כוונתו של שו"ת פני יהושע סימן ח' שכתב: "ודאי הני סימנין תרי או תלת הוי מובהק שבמובהקים והדעת מכרעת דם סימן מובהק גמור אחד שרינן עליה דלא שכח ופשיטא דהא לא שכח שיהיו שינויין שנים כאלו דוקא גם באדם אחד".

⁵²⁰ עיין ליד ציון הערה 377.

⁵²¹ בהנחה, שעינין הדין הוא בסימן אחד ולא בצירוף סימנים.

⁵²² בגמ' בב"מ דף כד: - כה. נאמר שצבורי מעות שהם שלשה מטבעות זה על גה זה חייב להכריז ומדובר שהם שלשה מטבעות עשוין כמגדלים. ויש לעיין האם שני מטבעות זה ע"ג זה הינו סימן גרוע והצירוף של השלישי הינו צירוף של סימנים גרועים לסימן בינוני ומוכח שצירוף מועיל לסימן בינוני (שמועיל לאבידה), או ששלשה מטבעות זה ע"ג זה הוא עצמו סימן בפ"ע, וצ"ע. ויל"ע האם טביעת אצבעות תחשב 'צירוף סימנין' או סימן אחד (ועיין ליד ציון הערה 636).

ד. הדיון אודות התועלת בצירוף סימנים, הינו בר משמעות רק אם צירוף הסימנים יוביל לסימן בינוני או סימן מובהק. אבל אם צירוף הסימנים עצמו ישאר בגדר של 'סימן גרוע' (או סימן בינוני בהתרת עגונה) ודאי שאין משמעות לצירוף הסימנים. ולכן עדות על אדם שהזיהוי שלו הוא שהוא נמוך, בעל שער שחור, שמן, מרכיב משקפיים וחובש כיפה, ברור שאין בה כדי לזהות אדם, ולא יצא מכלל סימן גרוע. ולקמן נדון על האפשרות לצרף סימנים, על פי שיטות הפוסקים.

ראיותיו של הגר"א (מסוגיות הגמרא) שצירוף סימנים אינו מועיל

ה. רמ"א אבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ד (בדין התרת עגונה):

ואפילו ק' סימנים שאינן מובהקים אינם כלום⁵²³. ואפילו להצטרף לשאר אומדנות המוכיחות⁵²⁴ - אינם כלום (פסקי מהרא"י).

הרמ"א לא פירט האם צירוף ק' הסימנים מוביל לרמת זיהוי בדרגת 'סימן מובהק' ולמרות זאת אין משמעות לצירוף הסימנים או שהצירוף אינו מועיל כיון שאף אחר הצירוף רמת הודאות לא הגיעה לרמה של 'סימן מובהק' אבל אילו היתה מגיעה לרמה של 'סימן מובהק' היה ניתן לסמוך עליה, ועיין לקמן בדברי תה"ד שהוא מקור דברי הרמ"א (אות ח' ואילך) ובדברי מפרשי הרמ"א (אות יג ואילך).

⁵²³ בב"י סימן י"ז (דף קע"ד, מהד' מכון י-ם) כתב בשם תה"ד, פסקים וכתבים סימן רכ"ד: "ואפילו ק' סימנים שאינם מובהקים גמורים לא מצטרפין להתייר". ועי"ש בתשובה שלא מצוי נוסח זה. אמנם תה"ד כתב שם "אלמא דלא מצרפינן תרי ותלת סימנים להועיל, הואיל וכל חד לא מהגי". ועיין לקמן אות ח' בביאור שיטת תה"ד.

⁵²⁴ מה הם "אומדנות המוכיחות"? בשו"ת הב"ח החדשות סימן ס"ה כתב הרב אברהם בנו של בעל המשאת בנימין: "קרי לסימנים שאינם מובהקים אומדנות". מקור דברי הרמ"א (כפי שהוא עצמו כתב בד"מ, סימן י"ז ס"ק כ"ט) הינו בתה"ד, פסקים קס"א שם דן האם ניתן לצרף סימנים בגדים לשאר אומדנות. והחסרון בסימני בגדים אף אם הם מובהקים, שבגדים עשויים להשאלה וא"כ אין ראייה שלובש הבגד הוא בעליו. וכתב תה"ד, שאין לצרף סימני כלים לשאר אומדנות. ולא ביאר מה הם האומדנות. וביאר בתשובת הב"ח שהיינו סימנים. ונראה שלמד זאת מאמור קודם לכן בתשובה שהוזכרה צורת שינוי של ההרוג, שאין בהם סימן מובהק (ועיין לקמן אות י'). ונמצא, שבדברי הרמ"א שני חלקים. תחילת דבריו לגבי צירוף סימנים שבגוף. וסיום דבריו לגבי צירוף סימני בגדים עם שאר אומדנות (שלדעת שו"ת הב"ח, היינו צירוף של סימנים שבגוף שאינם מובהקים).



ובביאור הגר"א במקום בס"ק פ"ו חיזק את פסקו של הרמ"א :

ואפילו ק' סימנים כו'. כן פשטא דמתני' (יבמות קכ.) אף על פי שיש סימנים בגופו ובכליו⁵²⁵.
וכן מדאמרינן בב"מ י"ח ב' רבב"ח כו' ולא ידענא כו' ול"ק דלמא משום שניהם ע"ש.

ו. ראייתו הראשונה של הגמ' היא מהמשנה ביבמות דף קכ. :

אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם⁵²⁶ אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו...

ונראה שהגר"א ביאר את המשנה שבגוף יש (לפחות) סימן אחד ובכליו (בגדיו) יש (לפחות) סימן אחד, ואע"פ כן אין לצרפם כדי להתיר את אשת המת להינשא.

במשנה לא נאמר במפורש, מה היא דרגת הסימנים. מסתבר שהסימן שבגוף אינו סימן מובהק, שאילו היה מובהק היה בכוחו להתיר את העגונה. והסימן שבכלים (בבגדים) לעולם אינו מועיל אפילו אם הוא מובהק, כיון שבבגדים חוששים שמא הבגד הושאל. וכיון שהמשנה נוקטת לשון "אף על פי". מסתבר לבאר שכוונת המשנה היא, שלמרות שמדובר בסימנים הטובים ביותר, והיינו שבגופו יש סימן בינוני⁵²⁷ ובכלים יש סימן מובהק, אין לצרף שני סימנים אלו (סימן שבגופו וסימן שבבגדיו) כדי להתיר את האשה מעגינותה.

אמנם, הגמ' ביבמות דף קכ : דנה מה היא איכות הסימנים עליהם מדובר במשנה.

⁵²⁵ וכן העיר בשו"ת משיב דבר חלק ד' סימן פג אות ג' ואילך, ע"ש.

⁵²⁶ האם פרצוף הפנים והחוטם הינם דין ב"טביעות עין" כפי שנראה מפשטם של דברים, שהרי אדם מכיר את חבירו על ידי הכרת פניו או שמדובר ב"סימנים" וזו היא שיטתו (המחודשת) של ר"ת בספר הישר שלא מדובר באדם שלם אלא במי שנחתכו אבריו ומדובר על דיני סימנים. ועיין שו"ת חת"ס אבהע"ז ח"א סימן מ"ח שדן בשיטתו.

⁵²⁷ אבל לא סימן מובהק. שאילו היה מובהק, היה בכוחו להתיר בפני עצמו ולא היה זקוק לציירוף של סימני כליו (אא"כ נאמר שבהיתר אשת איש סימן לא מועיל כלל, עיין הערה 382).

והגמ' מקשה על הלישנא הסוכרת ששיטת רבא היא שסימנים דאורייתא, מדוע סימנים שבגופו ובכליו לא יועילו, ומיישבת הגמ':

גופו – דארוך גוך (רש"י: לאו סימנין נינהו⁵²⁸). כליו דחיישינן לשאלה... ואיבעית אימא, כליו בחיורי וסומקי (דלא אמרין הוי סימן במלבושו אי שחורין היו או לבנים, דאין זה סימן שהרבה יש שחורים ולבנים ואדומים)

ועל פי תירוץ הגמ' (ע"פ הלישנא שסימנים דאורייתא), המשנה דנה על סימנים גרועים שאף צירופם אין בו כדי סימן (שאנשים רבים הינם ארוכים ובגדים לבנים⁵²⁹). וממילא אין ראייה מהמשנה שצירוף סימנים 'טובים' או צירוף של סימן בינוני וסימן מובהק בכליו (למ"ד שחיישינן לשאלה) אינו מועיל. ונראה שזו הסיבה שהגר"א דקדק בלשונו וכתב שהראיה היא מ"פשטא דמתניתין" בלבד⁵³⁰ ואין זו ראייה חותכת⁵³¹.

ונמצא שאף לדברי הגר"א, ממשנתנו אין זו ראייה לגבי צירוף שני סימנים בינוניים שבגוף לסימן אחד מובהק, שיתכן שרק סימן בינוני וסימן שבכלים (שיש בו חשש של השאלה) עליהם מדובר על פי פשט המשנה אין לצרפם, ואין ראייה שלא ניתן לצרף (במקרה בו אין חשש השאלה) שני סימנים בינוניים⁵³².

⁵²⁸ ולכאורה צ"ע, שהרי הגמ' היתה יכולה לתרץ שמדובר בסימן בינוני שאף הוא אינו מועיל להתרת עגונה. אמנם משו"ת הרא"ם (לקמן הערה 532) מוכח שלמ"ד סימנים דאורייתא והיינו סימן בינוני מועיל מן התורה, סימן זה יכול להועיל אף להתרת עגונה ולפיכך הוכרחה הגמ' לבאר שמדובר בסימן גרוע ממש. וכן מפורש בדברי רש"י לקמן ליד סימון הערה 535.

⁵²⁹ או שבכליו יש סימן מעולה רק שחיישינן לשאלה.
⁵³⁰ ואכמ"ל לגבי ביאור המשנה שלא כפי הגמ', ועיין בפירוש הגר"א על המשנה בברכות פ"ד משנה ב' לגבי תפילת ערבית אין לה קבע שביאר שלא כאמור בגמ'. ועיין ספר הגר"א עמ' מ"ג, ואכמ"ל.
אמנם, אם באנו להביא ראייה מפשטא דמתניתין, היה לכאורה ניתן להביא ראייה מהמשנה בב"מ דף כז. שכתבה שיש להשיב אבידה בסימנים ונקטה שלשון רבים – ועיין בדברינו באות ב'.
⁵³¹ ואולי ראיית הגמ' היא למ"ד סימנים דרבנן, שלשיטתו ניתן להעמיד את המשנה בסימנים בינוניים שבגופו ואע"פ כן אינם מועילים.

⁵³² שו"ת רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) סימן עה: "וראייה ממתניתין דשליחי יבמות דתנן אין מעדיין אלא על פרוצוף פנים עם החוטם אף על פי שיש סימנים בגופו וכליו ובעי תלמודא להך לישנא דאמר רבא סימנים דאורייתא הא קתני אעפ"י שיש סימנים בגופו ובכליו ומשני גופו דארוך וגוף כליו בחיורי וסומקי אלמא אפי' למאן דאמר סימנים דאורייתא דסמכי' אסימנים כל דהוא אפילו הכי אין לסמוך בסימנים הללו דארוך וגוף ויפה תואר ויפה מראה וחיורי וסומקי כלל משום דגריעי טפי שהרבה בני אדם יש שהם ארוכים וקצרים ויפה תואר ויפה מראה והרבה בגדים יש שהם חיורי וסומקי. ועוד אפילו אם תמצא לומר דסימנים דכליו סימנים מובהקים



אולם אם נאמר שהגר"א פירש שלשון המשנה "סימנין בגופו ובכליו" פירושו הוא שני סימנים בגופו או שני סימנים בכליו, נמצא שהמשנה מלמדת שלמרות שיש שני סימנים בגופו, הם אינם מצטרפים, וצ"ע.

ז. ראייתו השניה של הגר"א (עיין אות ה') היא מהמעשה ברבכ"ח בכ"מ סוף דף יח: - יט.:

רבה בר בר חנה אירכס ליה גיטא (רש"י: שהיה שליח להביא ואירכס ליה ואשכחיה) בי מדרשא. אמר אי סימנא אית לי בגויה ⁵³³ (חשיבא לכו אית לי בגויה סימנא ⁵³⁴), אי טביעות עינא אית לי בגויה (חשיבא לכו אית לי בגויה טביעות עינא מכירו אני בכתב ידי הסופר והעדים מדת ארכו ורחבו כאדם המכיר את חבריו בטביעת עין שטבע בו ואין בו סימן). אהדרוה ניהליה. אמר לא ידענא אי משום סימנא אהדרוה ניהלי וקא סברי סימנין דאורייתא (שלא אמרתי סימן מובהק והחזירוהו לי) ⁵³⁵ אי משום טביעות עינא אהדרוה ניהלי. ודוקא צורבא מדרבנן (דמוחקן) ביה דלא משני בדיבוריה) אבל איניש דעלמא לא.

ונראה שכוונת הגר"א היא להוכיח שמכך שרבכ"ח לא העלה בדעתו שהשיבו לו

הם ויש לסמוך עליהם מכל מקום חיישינן לשאלה שהשאלים לאחר... כל שכן לאידך לישנא דרבא שהוא העיקר דאמר סימנים דרבנן דפשיטא שאין לסמוך אלא אסימנים מובהקים... ואם תאמר לא מן השם הוא זה שלא סמכנו על אלו הסימנים מפני הסימנים עצמן אלא על חבור אותם הסימנים... אי הכי בסימנים דבכליו דמתניתין נימא נמי הכי דמאן לימא לן דאותם הסימנים לא היו מכמה מיני סימנים וכמה מיני מראות יחד בכל מלבוש ומלבוש מאותם המלבושים ומתניתין סתמא קתני משמע דבכל ענין אין לסמוך עליהן וכשפירשו בגמרא כגון דסימנין דחיוור וסומקי אפילו היה בהם כמה גוונים בכל מלבוש ומלבוש קאמר ועוד כיון דחיישינן לשאלה אפילו בכליו וכל שכן בבגדי סחורתם מה לי אם היו הרבה סימנים מובהקים יחד מה לי אם לא היו סוף סוף יש לחוש שמא החליפו סחורתם עם אחרים או מכרום להם כיון דהוי מילתא דשכיחא טובא דהשתא אין נפקותא אם יהיו סימנים רבים מחוברים יחד או מועטים כיון שהם הם בעצמם אותם הסימנים". ועיין הערה 528.

ועיין בשו"ת הב"ח החדשות סימן ס"ה (בתשובת ר' אברהם בנו של בעל המשאת בנימין) שציין לדברי הרא"ם הללו וכתב עליו: "אכן מסימני גופו עם סימני כליו שהם מובהקים לגבי כלים אלא דחיישינן לשאלה אם מצטרפי, בזה לא דיבר המזרחי כלל ולא בא לכלל מידה זו. אמנם אנחנו נידוק נאמר מדתני סתמא 'ואע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו, משמע דאפילו ע"י צירוף שניהם גופו וכליו אין מעדין עליו".

⁵³³ פירוש, 'אם סימן חשוב לכם...'.

⁵³⁴ ומסתבר שהוא אמר להם את הסימן שהרי בסיום המעשה הוא אמר שאינו יודע האם השיבו לו מפני טב"ע או מפני הסימן, משמע שאמר להם מה הוא הסימן.

⁵³⁵ כיון שמדובר בגט אי אפשר להשיבו על ידי סימנים אם הסימנים הם רק תקנת חכמים. ועיין הערה 528.

את הגט למרות שסימנים דרבנן מכח הצירוף של סימן בינוני עם טביעות עין, מוכח שצירוף אינו מועיל. וזאת למרות שרבא (בחולין צה:) הכריע שטביעות עין טובה מסימן (בינוני⁵³⁶). ונמצא שצירוף של סימן בינוני עם טב"ע (שטובה מסימן בינוני) אינה מועילה וא"כ ודאי שצירוף שני סימנים בינוניים אינם מועילים.

ולכאורה יש לעיין בראיה זו, שהרי המעלה של צירוף סימנים היא שהצירוף מעלה את רמת הודאות כיון שהסיכוי ששני סימנים בינוניים ימצאו יחדיו הינו סיכוי נמוך ונחשב כמו סימן מובהק שמצוי רק אחד לאלף או אלפים (כנ"ל אות ג'). לעומת זאת 'טביעות עין' אין בה העלאת רמת הודאות, כיון שטביעות עין איננה משנה את אחוזי הסיכוי ומעלתה היא בכך שניתן לסמוך על צורבא מרבנן שאומר אותה⁵³⁷.

ועוד שרבב"ח לא העלה בדעתו שהשיבו לו את הגט מפאת צירוף הסימן עם טב"ע היא מפני שאם טב"ע מועילה, הרי שהיא מועילה מפאת עצמה כיון שהיא נאמרת על ידי אדם מהימן (צורבא מרבנן). ולכן או שניתן לקבלה כפי שהיא או שלא ניתן לקבלה כלל ואין שום תועלת בצירופה לסימן (שהרי מי שאינו צורבא מרבנן, לא סומכים עליו באומרו שיש לו טב"ע). וממילא אין מכאן ראיה לצירוף של שני סימנים בינוניים יחדיו, וצ"ע⁵³⁸.

תשובות בעל תרומת הדשן

ח. תרומת הדשן סימן רל"ט:

...שמעו היהודים שנכרי אחד ספר לחביריו איך שהגיד לו נכרי אחר שסמוך לזה הכפר נהרג יהודי אחד. והיה לו לאותו יהודי רק עין אחת רואה והשני עורית וסתומה ומאותו עין יצא לו פצע וצלוקת עד סמוך לפה⁵³⁹.

⁵³⁶ עיין ליד ציון הערה 461 ואילך בכל הענין.

⁵³⁷ א"כ נאמר שכל טב"ע כוללת בתוכה את היחודיות. ועיין לקמן בחילוקים בין טב"ע לבין סימנים.

⁵³⁸ ועיין שו"ת משיב דבר חלק ד' סימן פ"ג שדן בראיה מרבב"ח.

⁵³⁹ עי"ש שדן בדין נכרי מסל"ת.



להרוג היו שני סימנים. האחד, שהיה עיור בעין אחת ופיקח בשניה. והסימן השני פצע וצלקת מהעין הסתומה עד סמוך לפה. והשאלה היא האם ניתן להתיר לאשתו להינשא על סמך סימנים אלו. והשיב בעל תה"ד:

יראה דהך איתתא שרי כמו שאבאר. באור זרוע⁵⁴⁰ כתב וז"ל: ... השיב אבא מורי זצ"ל שהאשה מותרת דגבשושית על חוטמו סימן מובהק הוא וסמכין עליה אפי' למי"ד סימנין דרבנן עכ"ל.

מכאן נראה ראה לנ"ד, דאיכא למסמך על דברי הנכרי שהיה מסיח לפי תומו דאותו יהודי שנהרג היה לו עין אחת סתומה ועורית ופצע וצלקת מאותו עין עד הפה וכן היה לאיש הנאבד, דהני סימנים מובהקים טפי מגבשושית על החוטם⁵⁴¹.

כלומר צירוף סימנים שדרגתו כדרגת סימן מובהק - מועיל. וכן דייק בדבריו בשו"ת משאת בנימין סימן ס"ג:

דגבשושית על החוטם דבר שאינו מצוי כלל אפילו במעוטא דמיעוטא. ואף על גב דשם בתרומת הדשן התיר בנכרי מסיח לפי תומו שהעיד שמצא יהודי הרוג שהיה לו עורת בעין אחת ומאותו עין יצא לו פצע וצלקת עד סמוך לפה. ומשמע דצלקת הוי סימן מובהק ואף על גב דצלקת הוי כעין רושם ושכיחי טובא נראה שלא סמך בעל תרומת הדשן על סימן פצע וצלקת לבדו... אלא על ידי צירוף עורת ועין סתומה. דאע"ג דצלקת לבדו לאו מן הסימנים הגדולים הוא אלא מן הבינונים ואין סומכין עליו לבדו. מכל מקום על ידי צירוף סומכין עליו.

⁵⁴⁰ או"ז הקצר על מסכת יבמות, הודפס בש"ס וילנא במפרשים שבסופו עמ' 50 במהד' הרגילות בפרק האשה שלום אות ט'.

⁵⁴¹ הובאה בקצרה בב"י אבהע"ז סימן י"ז (דף קע"ד במהד' מכוון י-ם) ושם כתב בשמו: "והני סימנין עדיפי מגבשושית על החוטם".

ט. אמנם בתשובה אחרת בתרומת הדשן בחלק פסקים וכתבים סימן רכ"ד, הוא אינו מקבל את האפשרות לצרף סימנים:

...ועתה מקרוב בא אחד ושמו ר' טוביה ב"ר אברהם ז"ל והעיד בפני ב"ד... ושמע ר' טוביה מר' דוד... פעם אחת בדרך שמועה לפי תומו שכמו לפני שלש שנים נתאכסן ג"כ אשכנזי אחד והיה שמו משה, והיה אדם בינוני לא ארוך ולא גוף ביותר ושערותיו היו שחורות ומסולסלות וחוטמו היה קצת עמוקה שקורין מורע"כט...

דהא דבאת להתיר משום סימנים בקומה ותואר ושיעור. ודעתך לומר דוקא בסימן ארוך וגוף לחודיה לא שרינן אבל היכא דאיכא בהדיה ג"כ סימנים מתואר ושיעור סמכין עליהו. לא משמע הכי כלל מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שהעיד אחד שמת ישראל במקום פלוני וכך וכך היתה צורתו וכך סימנים היו בו, אין אומרים מאומד דעתינו אותו האיש הוא עד שיכיר כו⁵⁴².

מדכתב, 'כך וכך היתה צורתו וכך סימנים היו בו'. משמע בהדיא שהעיד על כמה סימנים ועל כמה צורות אך שאינן מובהקין. ואעפ"כ כתב דלא מהני, אלמא דלא מצרפינן תרי ותלת סימנים להועיל, הואיל וכל חד לא מהני⁵⁴³.

וכן מצאתי בתשובת האשירי⁵⁴⁴ עובדא חדא כמעט ממש כהדין עובדא, שהעיד אחד ג"כ שמת ראובן בן יעקב והיה אדם בינוני לא ארוך ולא גוף והיו פניו אדומים ועיניו שחורות. ובאת אשה אחת ואמרה שבעלה היה נקרא כך, וכך וכך סימנים היו בו. וגם שאר בני אדם ידעו כך שאמת אמרה, אבל העד שהעיד לא ידע כלום ממנה שהיא היתה אשתו של זה. וכתב אשירי עלה דאין להתירה כלל מחמת הסימנים לפי שאינן מובהקין כלל, כי כמה בני אדם נמצאים שהן בינונים בקומה וגם שפניהם אדומים ועיניהם שחורות.

⁵⁴² רמב"ם פ"ג מהלכות גירושין הלכה כ"ז: "ישראל שאמר מת איש יהודי עמנו במקום פלוני כך וכך צורתו וכך היו סימניו, אין אומרים באומדן הדעת הוא פלוני עד שיעיד העד שהוא פלוני ויכיר שמו ושם עירו".

⁵⁴³ הב"י באבע"ז סימן י"ז (דף קע"ד במהד' מכוין י-ם כתב): וכתוב בכתבי מה"ר ישראל (תה"ד ח"ב) סימן רכ"ד, דאפילו ק' סימנים שאינם מובהקין גמורים לא מצטרפינן להתיר.

⁵⁴⁴ שו"ת הרא"ש סימן נ"א-א'.



יש לעיין בדברי תה"ד, שראיתו מתשובה הרא"ש היא ביחס למקרה בו גם צירוף הסימנים אינו יוצא מכלל סימן גרוע. וא"כ נדייק מדברי הרא"ש שדוקא צירוף שכזה אינו מועיל, אבל אם הצירוף היה מביא לידי דרגה הדומה לסימן מובהק, היה ניתן לסמוך על הצירוף, וכפי שהוא עצמו כתב בתשובה בסימן קל"ט (אות ח'). ואכן בשו"ת משאת בנימין סימן ס"ג כתב שזו היא שיטת בעל תרומת הדשן:

דוקא בסימנים גריעי כגון ארוך וגוץ ופניו צהובות וכיוצא בהן דלאו סימנים כלל אפילו למאן דאמר סימנים דאורייתא... אבל סימנים אמצעיים כגון שומא וצלקת דסימנים מובהקין הן אלא דלאו מובהקין בהחלט דלמ"ד סימנים דאורייתא סמכין עליהו. אף על גב דאנן ק"ל כמ"ד דרבנן ולא סמכין עליהו, היינו דלא סמכין אכל חד וחד באנפי נפשיה. אבל לאצטרופי מצרפינן להו, וחשבינן להו לסימנים גמורים דדבר זר הוא ומופלג שחיבור הסימנים הללו שבזה ימצא ממש כזה החיבור באיש אחר.

י. אמנם, יש לעיין בדקדוק לשונו של בעל תה"ד, שהרי בתשובתו בפסקים סימן רכ"ד הנ"ל כתב:

אלמא דלא מצרפינן תרי ותלת סימנים להועיל, הואיל וכל חד לא מהני.

כלומר, כאשר סימן אינו מועיל מפאת עצמו אין אפשרות לצרפו לאחרים כדי ליצור יחדיו סימן מובהק. ונמצא לכאורה שצירוף אינו מועיל כיון שכל סימן אינו מועיל מפאת עצמו. ואפילו אם כל אחד מהסימנים הוא סימן בינוני, אי אפשר לצרפם שהרי כל אחד בפני עצמו אינו מועיל. וגם ראיתו מהרמב"ם לא חילקה בין דרגות סימנים, ולכאורה כל צירוף לא יועיל כלל. וכך דייק מדבריו בנו של בעל המשאת

בנימין, בתשובה שהובאה בשו"ת הב"ח החדשים סימן ס"ה עי"ש⁵⁴⁵.

אמנם, אם ננקוט כך, נמצא שתה"ד סותר עצמו מסימן רל"ט (לעיל אות ח') שם צירף סימנים בינוניים, לפסקיו בסימן רכ"ד בהם אינו מצרפם. ולפיכך נראה לבאר כחילוקו של המצא בנימין (אות ט') ולומר שדברי בעל תה"ד שאין לצרף סימנים פירושם רק בסימנים גרועים, אבל סימנים בינוניים שמועילים מדרבנן, ניתן לצרפם לסימן מובהק, בדברים בהם ניתן לסמוך על סימן דרבנן (השבת אבידה).

ועל פי דברינו באות ג' נראה לבאר, שכיון שמעלת של סימן מובהק הינה סברא שמועילה מן התורה, כך גם לגבי צירוף סימנים שמועילים לדרגת סימן מובהק, שהם מועילים מן התורה. ואפילו אם יהיה מדובר בסימנים גרועים, אם תהיה אפשרות שהם יצטרפו יחדיו לכדי דרגת סימן מובהק נוכל לסמוך עליהם על פי אותה סברא שמועילה מן התורה, וכנ"ל.

י. בתשובה נוספת, בפסקים וכתבים סימן קס"א דן תרומת הדשן על צירוף סימנים :

⁵⁴⁵ שו"ת הב"ח החדשות סימן ס"ה: "וכי דייקת בדברי מהר"ר איסרל שפיר תמצא דס"ל בכל סימנים שאינם מובהקים שאינם מצטרפין ואפי' אמצעים שהרי בסי' רכ"ד מביא ראייה לדבריו מדברי הרמב"ם... עכ"ל. והשתא מדבנה מהרא"י יסודו על דברי הרמב"ם ומייתי לראי' מדבריו והרמב"ם בע"כ בכל סימני' איירי רק שאינ' מובהקים א"כ גם מהר"י איסרלן בכל סימנים בינוניים איירי רק שאינם מובהקים. ועוד לפי הטעם שסיים מהרא"י וכתב דלא מצטרפין תרי ותלת סימני' הואיל וכל חד לא מהני האי טעמא שייך נמי אפילו בסימנים בינוניים דלא מהני סי' בינוני באנפי נפשיה וכיון דלא מהני באנפי נפשי' ע"י צירוף תרי ותלת נמי לא מהני".



...וזה שהעידו על השיניים ששנים מהם באמצע שורה של לחי העליון
היו גדולים משאר השניים שבשני צידיהם, נראה דהאי לאו סימנא
כלל. ולא מיבעיא דלאו סימן מובהק הוא, אפילו למ"ד סימנים
דאורייתא לא הוה מהני⁵⁴⁶, משום דבדקין בהרבה בני אדם ומצינו
דרובם שני שניים האמצעים בשורה העליונה גדולות יותר מהנהו
שבשני צידיהם... ודמיא להא דקאמר תלמודא ב' בתרא דיבמות (דף
ק"כ:) ובפ"ב דב"מ (דף כא:) סימנים דגופא דאריך וגוץ דלא חשיב
סימנים כלל, אפי' למ"ד סימנים דאורייתא... ודאי איירי שמופלג
קצת באריכות ואפילו הכי לא מהני. והיינו טעמא כיון דרגילות הוא
בהרבה בני אדם שהם ארוכין וגוצין מבינוני ולכך אפילו אם הוא קצת
בהפלגה לא מהני.

וכל העדיות שהעידו על סימני כלים, לא דקדקתי כלל בהם לצדד בהם
שריותא אפילו לצרפן לסעד ולסיוע לשאר אומדנות. כדמשמע בדברי
סדר מה"ר אליה יצ"ו שכתב וז"ל: 'וישאלו אם יש סימנים בבגדי ואו
כתונת שמצאו, וכמה כתונת נשא עמו א' או שנים, או אם הכירו
הכתונת בטביעת עין' עכ"ל. נראה דודאי לא היה דעתו דנסמוך על
סימני כלים לחודיה, דתלמוד ערוך הוא בפ"ב דב"מ ופ' בתרא דיבמות
דחיישין לשאלה.... אלא מסתמא דעתו היה לצרפן סימני כלים לשאר
אומדנות.

וכן שמעתי כבר לפני כמה שנים שמורי הישיש המופלג מהר"ר נתן
הנקבר באדמות קודש⁵⁴⁷ זצ"ל, מצא בס' אחד ושמו מת"ת דמצרפי
סימני כליו לשאר אומדנות. אמנם לבי מהסס מאד על שריותא דא,
דנראה דמוכח מתלמודא דהך חששא דשאלה דכלים חששה גמורה
היא, ולא מהני אפי' לצרף... נראה דקשה לקבוע הלכה לדורות להתיר
אשת איש ע"י צרוף כלים לאומדנות אחרות, דכל חד וחד באפי נפשיה
לא מהני ולא מועיל⁵⁴⁸...

⁵⁴⁶ למ"ד סימנים דאורייתא סימן בינוני מועיל – עיין הערה 528.

⁵⁴⁷ כלומר, עלה לארץ ישראל ונקבר בה – עיין אודותיו בחדר הורתי (מהד' תשע"ג) עמ' 57 ואילך. ומכונה
שם "ר' נתן מאיגר".

⁵⁴⁸ עי"ש שכך הדין למרות שבעגונה הקילו, והטעם הוא שהקולות בעגונה הינם לקבל עבד ושפחה שכיוונו
היטב עדותם אבל אין להקל בתוכן העדות.

התה"ד אינו מפרש מה הם 'שאר האומדנות' שהיה מקום לצרפם לסימני הכלים (בגדים). ויתכן שכוונתו לסימן שאינו מובהק שבגופו (כמו השיניים עליהם דם לעיל)⁵⁴⁹. ונמצא שתה"ד אינו מצרף סימני כלים לסימני הגוף⁵⁵⁰.

אמנם יש מקום לומר שצירוף סימני כלים לסימני גוף אינו דומה לצירוף סימנים בינונים לסימן מובהק כי חשש השאלה שבבגדים מונע אפילו קבלת סימן מובהק בהם⁵⁵¹. אא"כ נאמר, שיש לחשב את הסיכוי שהכלי הושאל ולצרף אליו את ההסתברות של הימצאות הסימן הבינוני ומשניהם יחדיו ליצור סימן מובהק אם אכן זו המציאות. והתה"ד שלא צירפם, טעמו הוא שבמקרה שלפניו סימני השיניים אינם סימן כלל. וקצ"ע שמדברי תה"ד מוכח ששולל מכל וכל הסתמכות על סימן שבבגדים בניגוד לדעת החולק עליו⁵⁵².

נמצא שמסקנת דברי תרומת הדשן היא :

- צירוף סימנים גרועים שאף הצירוף עצמו הינו סימן גרוע, אינו מועיל (אות ט').
- צירוף סימנים שבגופו שיחדיו מובילים לסימן מובהק, מועיל (אות ט'). אולם ר' אברהם בנו של בעל המשאת בנימין סובר שתה"ד בפסקיו סימן רכ"ד כתב

⁵⁴⁹ וכך ביאר את דבריו, הרב אברהם בנו של בעל המשאת בנימין בתשובה שבשו"ת הב"ח סימן ס"ה, עיין לעיל הערה 524.

⁵⁵⁰ תשובה זו צוינה בב"י אבעה"ז סימן י"ז (דף קע"ד במהד' מכון י-ם) ובד"מ משה שם ג"כ הביאו, ע"ש.

⁵⁵¹ לגבי צירוף סימן מובהק שבכלי עם סימן בינוני שבגוף, כתב הב"ש בסימן י"ז ס"ק ס"ט בשם המהר"ל מפראג, (עיין פת"ש ס"ק צ"ה בד"ה 'ועיין ב"ש' שכתב שמדובר על מו"ה הילמן מפראג, הנזכר בספר חינוך בית יהודה, סימן קכ"א, אבל הגאון מהור"י ליווא הנקרא בשם מהר"ל מפראג פסק לגמרי דלא חיישינן לשאלה כמו שכתבתי לעיל בשמו") שניתן לצרפו ממ"ג, שאם ננקוט שסימנים דאורייתא ממילא סימן בינוני מועיל אף להתרת עגונה (עיין הערה 546) ואם ננקוט שסימנים מדרבנן, הרי שלא חיישינן לשאלה (שדין חיישינן לשאלה, התחדש בגמ' ב"מ דף כז: למ"ד שסימנים דאורייתא כדי לתרץ עליו קושי מהמשנה). אמנם הב"ש כתב על סברא זו שאינה מוכרחת, כיון שגם למ"ד סימנים דרבנן יש מקום לחשוש לשאלה.

ובספר דרכי חסד (הגר"א אבידן שליט"א), פרק ו' סעיף ל', ובהערות שם כתב לסמוך על היתר זה של המהר"ל (וכתב שיש שחילוק בין כלים העשויים להשאל ולחשכיר לבין אלו שאינם עשויים לכך).

⁵⁵² בשו"ת הב"ח החדשות סימן ס"ה (תשובת ר' אברהם בנו של בעל המשאת בנימין) כתב שצירוף סימני בגדים עם סימני גופו אינו מועיל כלל לשיטת תה"ד ולא חילק בין דרגות שונות. אולם המשאת בנימין עצמו בסימן ס"ג כתב שתה"ד מצרף סימנים אמצעיים לסימן מובהק וציין גם לתשובה שלפניו. ויתכן לדייק מדבריו שניתן לצרף סימני בגדים לסימני הגוף. אולם המשאת בנימין לא כתב זאת במפורש ואין לדייק מכך שציין לתשובה שבפנינו ללא פירוט תוכן התשובה.



שאף צירוף סימנים לסימן מובהק אינו מועיל (ולא ביאר את הסתירה לכאורה).

- צירוף סימני כלים אינו מועיל (אות י').
- עיין לקמן אות יג.

תשובות ר' אליהו מזרחי (הרא"ם)

יא. בשו"ת רבי אליהו מזרחי סימן ל"ח כתב שסימן מובהק אין פירושו שאינו נמצא כי אם באדם זה, אלא יתכן שיהיה מצוי באדם אחד למעט מן המעט⁵⁵³. והסיק מכך לנידון שבפניו:

...הנה א"כ יותר ראוי שיקראו חסרון הגודל של רגלו הימני וחסרון השער של ראשו כמין טבעת סביב לראשו ולמעלה ולמטה ממנו מלא שער כמשפט וכל שכן חבור שני הסימנים יחד בשם מובהק, ממה שיקראו כן השומא באבר פלוני והנקב בצד אות פלוני כי חבור ב' הסימנים הללו אי אפשר שימצא חבורם בעצמו לזולתו מן האישים אפילו לאחד מאלף אלפי איש...

כלומר, צירוף שני סימנים שמביא לתוצאה של סימן מובהק דינה כסימן מובהק. אולם בתשובה אחרת בסימן ע"ה לכאורה הוא סותר את דבריו:

⁵⁵³ עיין הערה 366.

...ואם תאמר לא מן השם הוא זה שלא סמכנו על אלו הסימנים מפני הסימנים עצמן אלא על חיבור אותם הסימנים שחיבור אותם הסימנים שהעידו אלו החמרים על אותם האנשים בגופם ובסחורתם ובמסחר משאותיהם ובזמן הריגתם הוא הוא בעצמו חיבור אותם הסימנים שהיו לבעליהן של אלו מבלי תוספות ומגרעת ומבלי שום חלוף ושנוי כלל שזה אינו דבר המצוי. אי הכי בסימנים דבכליו דמתניתין נימא נמי הכי דמאן לימא לן דאותם הסימנים לא היו מכמה מיני סימנים... כיון דהוי מילתא דשכיחא טובא דהשתא אין נפקותא אם יהיו סימנים רבים מחוברים יחד או מועטים כיון שהם הם בעצמם אותם הסימנים.

כלומר, צירוף סימנים אינו מועיל. אמנם בפשטות החילוק בין התשובות ברור, כיון שבתשובה זו מדובר על סימני כלים שיש בהם חשש השאלה ואפילו אם לא נחשוש להשאלה, מדובר בצירוף סימנים שכולם יחדיו אין בהם כדי צירוף לסימן מובהק משא"כ בתשובתו הראשונה שצירוף הסימנים מביא לידי סימן מובהק. ובשו"ת משאת בנימין סימן ס"ג כתב ששיטת הרא"ם היא :

וכן מצאתי בתשובת מזרחי סי' ע"ח דכתב בהדיא, החיבור סימנים הוי סימן מובהק ביותר מכל הסימנים⁵⁵⁴

ולדבריו, צריך לומר שבתשובתו השניה של הרא"ם מדובר בצירוף שאינו מביא לידי סימן מובהק.

יב. אולם בשו"ת הב"ח החדשות סימן ס"ה, הובאה תשובתו של ר' אברהם בנו של בעל המשאת בנימין, שסובר שצירוף סימנים אינו מועיל כלל⁵⁵⁵ ותשובתו של הרא"ם סימן ל"ה בה הוא צירף שני סימנים יחדיו אין ממנה כל ראייה :

⁵⁵⁴ קצ"ע, שמשמע מדבריו שחיבור סימנים טוב יותר מסימן אחד מובהק, ואולם מהרא"ם עצמו משמע שכך היתה המציאות שלפניו בשני הסימנים הבינוניים שהצטרפו אולם אין זה אומר שכל צירוף סימנים אמצעיים מביא לידי תוצאה טובה יותר מסימן אחד מובהק.
⁵⁵⁵ וביאר שאף תה"ד אינו מסכים לצירוף סימנים, עיין הערה 210.



...כי דייקת שפיר בדברי הרב מזרחי תמצא שמעולם לא עלה על דעת מזרחי לומר כן בתרי סימנים שאינם מובהקים⁵⁵⁶ אלא על סימנים מובהקים הוא דקאמר⁵⁵⁷ ולא דיבר כן אלא כנגד הר"ר דוד בן יחייא בר פלוגתי שם בסי' ל"ח שעלה במחשבת הר"ר דון' יחייא דאפילו בסימן מובהק שבמובהקים אין סומכין עליו אלא א"כ שיהא מן הסימנים שאינם נמצאים באדם אחר כלל לא כמו אלה הסי' נדון של הרב מזרחי שהיה חסר אצבע פלוני מרגל פלוני ועוד היה לו כמין טבעת עגול סביב לראש בלא שום שיער כלל ולמעלה ולמטה ממנו מלא שיער כמשפט הראש. ועי' השיב לו המזרחי שם דוודאי לאו הכי הוא אלא כל שהוא סימן מובהק כמו זו סמכין עליו והביא לו ראיות והוכחות מן התלמוד. ושוב כתב עוד על דברי' יחייא וז"ל ואם יאמר שאמרנו בם שאינם נמצאים באדם אחר כלל אינו אלא על דרך גוזמא בעלמא אבל הכוונה בהם שלא ימצאו בגוף אחר אלא למעט מן המעט. הנה א"כ יותר ראוי שיקראו חסרון הגודל של רגלו הימני וחסרון השיער שעל ראשו כמין טבעת סביב לראש וכ"ש חיבור שני הסימנים יחד בשם מובהק ממה שיקראו כן השומא באבר פ' והנקב בצד אות פ' חבור שני הסימנים הללו אי אפשר שימצאו חיבורים בעצמם לזולתו מן האישים אפילו לאחד מאלף אלפי אלפים וכו'. הרי לך מבואר בדברי מזרחי דבסי' מובהקים איירי שהרי סימנים דני"ד חסרון גודל ת' ברגל הימני וחסרון השיער כמין טבעת אחד משניהם סי' מובהק באנפי נפשי' כ"ש בחיבורם יחד אבל חיבור שני הסימנים שאינם מובהקים לא שמעיין מיני' דמצטרפין.

וכשיטתו בביאור דברי המזרחי כתב גם הח"מ באבהע"ז סימן י"ז ס"ק מ"ג, עי"ש (ובאות הבאה). ועיין באות ג' לעיל.

הכרעת הרמ"א ונו"כ השו"ע

⁵⁵⁶ פירוש, הרא"ם אינו מוכן לצרף סימנים שאינם מובהקים.

⁵⁵⁷ פירוש, הרא"ם דן על צירוף סימנים מובהקים, והטעם שהוא נזקק לצרף סימנים מובהקים, למרות שסימן מובהק מועיל בפני עצמו – עיין לקמן.

יג. הרמ"א באבהע"ז סימן י"ז סעיף כ"ד פסק שצירוף סימנים אינו מועיל להתרת עגונה וכן"ל אות ה'. ומסתבר שהוא הדין לסימני השבת אבידה (ועיין בדברינו באות ד'). וכמבואר לעיל, מקור דברי הרמ"א הוא בדברי בעל תרומת הדשן. ועיין לעיל אות י' שמכלל תשובותיו של בעל תה"ד עולה שצירוף לסימן מובהק יועיל, אבל לא ניתן לצרף סימנים שבגופו. אולם יש הסובר ששיטת תה"ד היא שאף צירוף אינו מועיל, עי"ש.

והח"מ בסימן י"ז ס"ק מ"ג כתב:

בפסקי מהרא"י סי' קס"א מביא דעה אחת דמצרפין סימני כליו לשאר אומדנות וכן משמע בתשובת מהר"ק סי' קפ"ד דכמה סימנים ביחד מצטרפין אעפ"י שכל א' לבדו לא הוי סי' בהצטרף כולם יחד הוי סי' מובהק דא"א שזדמנו כל הסימנים יחדיו באיש א'.

אמנם, זו מסקנת הח"מ ע"פ תה"ד והמהרי"ק. אולם בס"ק נ"ה דן הח"מ בתשובות הרא"ם ומסיק:

...וכבר כתב הרב בעל משאת בנימין מזה. אך נראה דחבור ענינים אלו הוי סי' מובהק דרחוק דג' דברים אלו יחד ימצאו באיש א' ובפרט בצירוף המלבושי ...

כל זה נר' להלכה אך למעשה יש להסתפק הרבה דמ"ש בעל מ"ב בשם המזרחי סי' ע"ח דחבור סימנים הוי סי' מובהק לא מצאתי זה בתשובה⁵⁵⁸ ... וא"כ מאחר שנתבטל עדות שהעיד הרב בעל מ"ב בשם הרב המזרחי קשה בעיני להקל מסברא...

ויש לעיין מה היא ההכרעה למעשה של בעל הח"מ שלכאורה בכל ס"ק הוא מסיק אחרת. והט"ז בסימן י"ז ס"ק ל' האריך להוכיח שצירוף סימנים מועיל וכתב שזו

⁵⁵⁸ עי"ש בביאור בתשובת הרא"ם ובדברינו לעיל אות יב.



גם מסקנת הח"מ וכדבריו בס"ק מ"ג. ודבריו בס"ק נ"ה, הינם העתקה מתשובתו (ע"ש שכך כתב הח"מ), אולם לאחר מכן חזר בו הח"מ והכריע שצירוף מועיל⁵⁵⁹. ועיין בב"ש לקמן.

יד. בית שמואל סימן י"ז ס"ק ע"ג :

ואפילו ק' סימנים שאינן מובהקים - בתשו' מ"ב כתב בשם תשו' מהרא"מ דוקא סימנים גרועים לא מהני הצירוף אבל סימני אמצעים מצטרפי דע"י הצירוף נעשה סי' מובהק ביותר ובט"ז הבי' דברי המ"ב בפשיטו' ובח"מ חולק עליו^{560, 561}...

אמנם, לעיל הערנו (אות ג') שצירוף לסימן מובהק קל יותר מצירוף לסימן בינוני, ועל פי המבואר שם יל"ע האם הט"ז והב"ש סוברים שצירוף מועיל לסימן בינוני גם כן יועיל לצורך השבת אבידה, וצ"ע.

סיכום

טו. העולה מהאמור לעיל :

- התועלת של סימן מובהק הינה מסברא ולפיכך יש מקום לומר שצירוף סימנים המביא לאותה דרגת ודאות של סימן מובהק תועיל. אולם סימן בינוני מועיל מהתורה או מתקנת חכמים, ויש לעיין האם דין התורה או התקנה נאמר גם בצירוף סימנים (אות ג', יד).
- שיטת תה"ד – עיין לעיל אות י'.

⁵⁵⁹ ולכאורה צ"ע, שאף אם דבריו בס"ק נ"ה הינם העתקה מתשובה קודמת שלו, מדוע לא העיר שעתה הוא חוזר בו. ואולי כיון שהתשובה בסימן נ"ה צורפה לביאורו של הח"מ על ידי בנו (כפי שכתוב שם בתחילת התשובה) סובר הט"ז שהח"מ עצמו לא הביאה בפירושו על השו"ע כיון שחזר בו (ויל"ע מנין לו לט"ז מה היא המשנה הראשונה ומה היא המשנה האחרונה).

⁵⁶⁰ כלומר, לדבריו מסקנת הח"מ שלא לצרף סימנים, וזאת בניגוד לט"ז לעיל.

⁵⁶¹ עיין בפת"ש ס"ק ק"ו חילוקים שונים. כגון שאם שני הסימנים האמצעיים סמוכים זה לזה, לכו"ע יהיה ניתן למוסך עליהם (שאינו מצוי), ועוד.

- קיימת סתירה לכאורה בשיטת הרא"ם האם צירוף מועיל ובשו"ת הב"ח החדשות כתב שלא מועיל (אות יב).
- הח"מ לכאורה סותר עצמו האם צירוף מועיל והט"ז כתב לשיטתו שמועיל וכן כתב הב"ש. (אות יג-יד).
- השו"ע לא גילה דעתו לגבי צירוף סימנים. הרמ"א כתב שצירוף אינו מועיל ולא ביאר האם כל צירוף אינו מועיל (אות ג').



חשש זיוף שטרות

הקדמה – תוקפו של שטר / עדות בכתב

א. שטר בתורת ראייה לא הוזכר בתורה בצורה מפורשת⁵⁶². ואכן פשט שיטת הרמב"ם⁵⁶³ היא שהסתמכות של שטר ראייה הינה תקנת חכמים שלא תנעול דלת בפני לוויים (פרק ג' מעדות הלכה ד'). אולם רבים חולקים על שיטת הרמב"ם וסוברים שעדות הכתובה בשטר מועילה מן התורה (עיין כס"מ שם). אחת מהראיות כנגד הרמב"ם היא מהגמ' בכתובות דף כח. שבה נאמר "שקיום שטרות מדרבנן". משמע שלולי תקנת חכמים השטר מועיל מן התורה ורק חכמים הם אלו שתיקנו שאם הצד שכנגדו הוציאו את השטר יטען שהשטר מזוייף, תהיה חובה על מחזיק השטר להוכיח את אמיתות השטר וא"כ מוכח שלולי תקנת חכמים השטר מועיל מן התורה (עיין כס"מ הנ"ל)⁵⁶⁴.

אמנם, שיטת הרמב"ם שעדות בשטר אינה מועילה מן התורה אינה נובעת מחשש

⁵⁶² אמנם בספר ירמיה פרק ל"ב, פס' י"ד נאמר: "כֹּה אָמַר ה' צִבְקוֹת אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל לְקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה הַזֶּה וְאֶת הַחֲתוּם וְאֶת סֵפֶר הַגְּלוֹי הַזֶּה וְנָתַתֶּם בְּכָלִי חֶרֶשׁ לְמַעַן יַעֲמִידוּ יָמִים רַבִּים". משמע, שבבוא העת יוכלו לסמוך על השטר כראיה לקניית השדה, ונמצא שעדות שבשטר מועילה. אמנם, מדובר בדברי קבלה ולא בפסוק מן התורה.

⁵⁶³ ישנם הסברים רבים לשיטת הרמב"ם. עיין סיכום השיטות בספר 'עדות ושטרות' סימן ט', ואכמ"ל. ולגבי גט כתב הרמב"ם בפרק ז' מגירושין הלכה כ"ד: "...נתן לה גיטה והרי הגט יוצא מתחת ידה אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת והאיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו, ואף על פי שאין אנו מכירין כתב העדים ולא נתקיים אין חוששין לה שמא זייפה אותו שהרי אינה מקלקלת על עצמה, ועוד שהעדים החתומים על הגט הרי הן כמי שנחקרה עדותן בבית דין עד שיחא שם מערער, לפיכך נעמיד הגט בחזקתו ותנשא ואין חוששין שמא ימצא מזוייף כמו שנעמיד הגט בחזקת כשר כשיביא אותו השליח עד שיערער הבעל או עד שיביא ראייה שהוא מזוייף או בטל. שאם תבוא לחוש לדברים אלו וכיוצא בהן כך היה לנו לחוש לגט שיתן אותו הבעל בפנינו שמא בטלו ואחר כך נתנו, או שמא עדים פסולים חתמו בו והרי הוא כמזוייף מתוכו, או שמא שלא לשמה נכתב, וכשם שאין חוששין לזה וכיוצא בו אלא נעמידו על חזקתו עד שיועד שהוא בטל כך לא נחוש לא לשליח ולא לאשה עצמה שהגט יוצא מתחת ידה, שאין דיני האיסורין כדיני הממונות". ועיין גם בדבריו בתחילת פרק ז' מעבדים.

⁵⁶⁴ וכתב המאירי בכתובות דף כא: "זה שכתבנו בקיום שטרות שהוא מדרבנן פירושו שמן הדין לא היה לנו לחוש לזיוף שדבר שאינו מצוי אין לחוש בו והעדים שנחתמה עדותן אף בלא קיום כמי שנחקרה עדותם דמי מן הדין כמו שכתבנו למעלה ומכל מקום דוקא בשאין שם ערער הא כל שיש שם ערער ודאי צריך לברר מן התורה ויש מפרשים שאף בערער אינה אלא מדברי סופרים".

זיוף בלבד, אלא מהעובדה שתורה (על פי שיטת הרמב"ם) מעיקרא לא הכשירה עדות בכתב, ויתכן שהטעם איננו מפאת חשש זיוף אלא מסיבות אחרות או נוספות, או שזו גזירת הכתוב⁵⁶⁵.

חשש זיוף / אדם שטועה וסובר שזו היא חתימתו / כיצד סומכים על שטר כשידוע שיש מציאות של זיופים

ב. החשש שמא השטר מזוייף הינו חשש ידוע. ופעמים הזיוף מוצלח כל כך, עד שאותו אדם שחתימתו זוייפה סובר שאכן זו היא חתימתו. ובגמ' בב"ב דף קסז. מובא מעשה בשטר שהיו חתומים עליו רבא ורב אחא בר אדא. ורבא ראה את השטר ואמר שאכן זו היא חתימתו - אבל הוסיף רבא - שהוא תמיד חותם מתחת לחתימתו של רב אחא בר אדא. ואילו בשטר הזה מופיעה חתימתו של רבא לפני זו של רב אחא בר אדא. ואחר בירור הודה מוציא השטר שהוא זייף את החתימות⁵⁶⁶ והשטר נפסל⁵⁶⁷.

ג. למרות שפעמים אדם טועה וסובר שזו חתימתו (וכנ"ל) וממילא גם עדים יוכלו לטעות ולומר שזו היא חתימת פלוני וכן אם ישו חתימות משטרות לשטרות יתכן שיטענו, שטרות מתקבלים כראיה וכעדות⁵⁶⁸. ובטעם הדבר כתב בשו"ת חת"ס,

⁵⁶⁵ עיין ליד ציון הערה 583.

⁵⁶⁶ ועיי"ש נשאל כיצד זייף את חתימתו של רב אחא בר אדא, שידיו רועדות וניכר הדבר בחתימתו. והשיב הזיידן, שהלך לגשר שיש בו חבל שנשענים עליו העוברים ושבים והוא תמיד נע ונד וחתם שם. ועיי"ש דרך נוספת.

⁵⁶⁷ ועיי"ש בחידושי הריטב"א שכתב: "ושמענין מינה, דאי לאו אודי, השטר מקיים, ואע"פ כי רבא לא נזכר המעשה". כלומר, דברי רבא שהוא לעולם אינו חותם לפני רב אחא בר אדא, אין בכוחם לפסול את השטר, כיון שהוא מודה שזו חתימתו, ומסתמא לא זכר שאירע מעשה שחתם לפני רב אחא בר אדא. ומסתבר שהריטב"א סובר שעדיף לומר שרבא שכח מאשר לומר שאדם מישראל הינו רמאי, וצ"ע.

⁵⁶⁸ ואם יטען הנתבע שהשטר מזוייף יקיימו את כתב היד והחתימות כמבואר בשו"ע חו"מ סימן מ"ו סעיף ד': "באחד מחמשה דרכים מתקיים השטר. האחד, שיהיו הדיינים מכירים כתב ידי העדים. השני, שיחתמו העדים בפניהם. השלישי, שיבואו העדים החתומים בו ויאמר (כל אחד), זה כתב ידי ואני עד בדבר הזה. הרביעי, שיבואו עדים יעידו שזה כתב ידם של אלו (ויכולין להעיד עדות זה מתוך כתבם, ואינן צריכין להעיד בפניהם) (ריב"ש סימן שפ"ב, ותי"ג). החמישי, שיהא כתב ידם יוצא משטרות אחרות, ועורכים בית דין זה הכתב לאותו הכתב שבשטרות אחרות, ויראה להם שכתב ידי אלו הוא כתב ידי אלו. ואין מקיימים השטר משטרות אחרות, אלא משתי שטרות של שתי שדות שאכלום בעליהם שלש שנים אכילה גלויה נכונה, בלא שום יראה ולא פחד

אבהע"ז סימן מ"ג:

הנה כבר כתבתי במקום אחר במ"ש רמב"ן ורוב פוסקים דבעדי נשים מכשירים שטר בלא קיום דאוקמוה אדאורייתא⁵⁶⁹... והעליתי לפרש דהכי אמרינן דהא דהך דמן התורה לא חיישינן לזיופא איננו פרוור דליכא שום אדם בעולם דחציף לזיופא, דודאי איכא רמאי דמהדרי אזיופא אלא ארובא סמכינן. דרובא דעלמא לא חציפי לזיופא. וצ"ל שהוא רוב מעליא ואפשר אפילו רובא דרובא ומוציאים ממון על רוב כזה, כן צ"ל⁵⁷⁰...

כלומר, סתם שטר חזקתו שאינו מזוייף ובודאי כאשר העיר אדם על חתימתו או עדים העידו עליו או השוו את החתימות, ניתן לקבל את השטר. ולמרות שגם אחר הברורים הללו, יתכן שמדובר בזיוף מעולה שלא הצלחנו לגלותו (וכמעשה של רבא – כנ"ל אות ב'), אין לחוש לו.

מחלוקת השור והרמ"ה

ד. בטור חו"מ סימן ס"ג הובאה הובאה מחלוקת מתי יש לחשוש לזיוף אף כשהעדים עצמם מעידים שזו היא חתימתם:

⁵⁷¹עדים שהעידו על ראובן שבא להם שיזייפו שטר של מנה על שמעון. ואחר כך הוציא שטר של מנה על שמעון (=שחתומים עליו עדים אחרים) אין גובין לו בו אפילו אם הוא מקוים עד שיעידו עדיו שהם כתבוהו וחתמוהו⁵⁷².

מתביעה בעולם, כדרך שאוכלים כל בעלי שדות שדותיהם, או משתי שטרי כתובות, והוא שיצאו השתי השטרות מתחת יד אחר, לא מתחת ידי זה (שרוצה) לקיים שטרו, שמא הוא זייף הכל" ועיי"ש עוד.
⁵⁶⁹ פירוש, שמן הורה לא חוששים שהשטר מזוייף – עיין אות א'.
⁵⁷⁰ ועיין לקמן ליד ציון הערה 594 בדברי המרחשת ובדברינו שם.
⁵⁷¹ עיין כתובות לו: בדברי רב פפא.
⁵⁷² מסתבר שהקיום נעשה לא על סמך דברי העדים, שאם נעשה על סמך דבריהם, מה התועלת שיבואו ויעידו שוב, אא"כ נאמר שהחשש הוא שמא זייף גם את הקיום של בית דין.

אבל שאר שטרותיו שיש לו על אחרים או אפילו על שמעון ואינם מזה הסכום הרי הם בחזקתן⁵⁷³.

ואם לא הזכירו העדים שהעידו עליו שם הלואה וסכום המעות רק העידו על שטר סתם שחזר עליו לזייפו, כל שטרותיו איתרעו ולא מגבינן בהו.

והרמ"ה⁵⁷⁴ כתב אפילו אם עדי השטר מעידין שזו היא כתיבתן וחתימתן, אינו מועיל. לא מגבינן ביה ולא מקרעין ליה דחיישין שמא זייף עד שהן בעצמן סבורים שהיא חתימתן. אבל אם עדי השטר מעידין שראו ההלואה או אחרים מעידין עליהם שראו שחתמו מגבינן ביה דהא תו ליכא למיחש לזיופא...

הש"ך בס"ק ג'⁵⁷⁵ כתב שאפילו אם העדים מעידים שהם זוכרים את ההלואה, לא סומכים עליהם לדעת הרמ"ה כיון שיתכן שהשטר עליו חתמו כבר נפרע ומדובר על שטר נוסף שמחזיר השטר זייפו⁵⁷⁶.

ה. הגר"א (ס"ק ו') ציין למעשהו של רבא (לעיל אות ב') כמקור לשיטת הרמ"ה. זאת למרות שקיים חילוק בין המקרים, שהרי בנידון של רבא אף שהוא זיהה את חתימתו, הוא ביאר שהחתימה אינה במקום הנכון. כלומר העד עצמו פקפק על חתימתו. לעומת זאת בנידון של הרמ"ה, העדים עצמם סוברים שזו היא חתימתם ולהם עצמם אין סיבה לפקפק בדבריהם, רק סיבה חיצונית (בעל השטר שידוע שרצה לזייף) מובילה לחשש שמא השטר מזויף. אמנם, גם בנידון בו הטור עצמו

⁵⁷³ בנידון שלפנינו אין הוכחה שזייף בפועל אלא שרצה לזייף ואע"פ כן יש לעיין אחר שטרותיו. ומדברי שו"ת הרשב"א חלק א' סימן תתק"ה מוכח שאין לחשוש בשטרות אחרים אם מדובר רק בניסיון לזיוף אבל אם ידוע שזייף, יש לבדוק את כל שטרותיו, עי"ש וגם בשו"ת מהר"י וייל סימן קמ"ט לגבי סוגי אנשים שכללי הדין משתנים אצלם הן לגבי חובת תשלום והן לגבי חובת הראיה שמוטלת עליהם אפילו הם הם מוחזקים ודין המוציא מחיבור עליו הראיה לא נאמר לגביהם ונטל הראיה מתהפך.

⁵⁷⁴ הרמ"א בסימן ס"ג סעיף ב' ציין לשיטתו/ ועיין גם שו"ע חו"מ סימן ל"א סעיף ד' ובש"ך שם.

⁵⁷⁵ עי"ש בדבריו בהרחבה.

⁵⁷⁶ הב"ח כתב שאם הם מעידים שזה הוא כתבם, נמצא שמעידים על עצם ההלואה ונמצא שהשטר כשר. ולכן כתב שודאי יש ט"ס ומדובר שמעידים על חתימתם. ובפשטות ניתן לומר שהם מעידים שזה הוא כתב ידם אבל אינם זוכרים את תוכן העדות. ועיין נתיבות, חידושים ס"ק ה'.



חושש לזיוף לא מדובר במקרה הדומה ממש לנידון של רבא.

1. מסתבר שאף הטור מודה שתיתכן מציאות של זיוף כפי שחושש הרמ"ה, רק שהוא סובר שזו מציאות לא שכיחא וכיון שאיננה שכיחא אין לחוש לה (וכדברי החת"ס לעיל אות ד', וכ"כ הגר"א בסימן ס"ג ס"ק ו' בביאור שיטת החולקים על הרמ"ה). ונמצא, שאף שידוע שישנם זייפנים, ניתן לסמוך על עדות שבשטר, כל עוד לא אירע מאורע שגורם לחשוד לזיופו. ותקנת חכמים (עיין אות א') היא שאם הצד שכנגד טוען טענת זיוף, על מחזיק השטר להוכיח שאינו מזויף.

ואחד הפוסקים כתב שכאשר מחיר משקה הסליבוכין הינו זול ולא יתכן שימכר מחיר שכזה רק אם יערבו בו חמץ, אין לסמוך על ההשגחה שלו, כמו מי שידוע שמנסה לזייף אלא אם כן מעידים על כך שני עדים כשרים שלא זהה ידם משם⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ שו"ת פרי השדה (הרב אליעזר חיים דייטש זצ"ל) ח"ג סימן מ"ו: "וע"ד השליוואויטץ שאחד מערער עליו לאשר כפי המחיר אשר רוצה למוכרו אי אפשר רק אם מעורב בו שפירטוס והוא חמץ כידוע והשליוואויטץ נעשה בהשגחה שהיה שם יר"ש והשגיה שלא יערבו בו שפירטוס, וכח"ג העלה דכיון שיש שם משגיה על זה א"כ אין לחוש ואע"ג דאיכא אומדנא דיש בתוכו תערובות חמץ, מ"מ ע"י אומדנא אין להוציא מחזקת כשרות שהיה כשר לפסח... מ"מ לענ"ד נראה שיש לדמות נ"ד להא דח"מ סימן ל"ט סעיף ד'... דמי שמהדר אזיפא אינו נאמן רק בעדים ברורים ע"ש בש"ך ס"ק ד'. וידוע מה שנתברר לי ועיני ראו ולא זר כי על אלו הפאבריקאנטן (חוץ ממי שהוא ישראל נאמן) מבקש כל תחבולות שיוכל לערב בו שפירטוס וא"כ צריך לידע בבירור גמור שלא נתערב בו שום דבר וא"כ לא שייך לומר לאוקמא השליוואויטץ על חזקת הגוף דמכיון שיודעים שמהדרים לערב בו שפירטוס הו"ל כחזקה המסתלקת ע"י מעשה, דלא אזלינן בתר חזקת הגוף... ומכ"ש בנ"ד דאם התחיל לסלק החזקה דהיינו שהתחיל להתערב בו שפירטוס וודאי נסתלק החזקת כשרות, מכ"ש דיש לחוש לחומרא. ומצאתי און לי בדבר מרן הקדוש בשו"ת דברי חיים ח"א אור"ח סימן כ"ב במ"ש בענין היינות שמערבים בהם שפירטוס, ועיין בלקוטם שם ח"ב סימן מ' משם יראה שהחמיר מאד. והנה הא דחיישינן לתערובות בדבר שהוא בזול יותר מבואר להדיא בשו"ע יו"ד סימן קי"ד סעיף ד' דחיישינן לתערובות יין אם הוא בזול, ואע"ג דשם סעיף ה' כתב דבאומן לא חיישינן דלא מרע נפשיה מ"מ הכא גבי אלו פאבריקאנטען לא שייך לא מרע נפשיה כיון שכבר נתברר כמ"פ דמהדרי אזיפא ובעינן שני עדים כמ"ש משו"ע חו"מ סימן ל"א סעיף ד'. ואע"ג דיש לחלק דהתם להוציא ממון משו"ה בעינן שני עדים משא"כ לענין איסור בע"א נאמן מ"מ הכא יש לחוש דלמא ע"א לא יכול להשגיה כ"כ וחזקה דתגר לא מרע אומנות לא שייך בנ"ד כיון שידוע שמהדרים לזייף ועושים כל תחבולות. ועיין במג"א סימן כ' ס"ק א' ובנו"ב מהד"ת לאור"ח סימן ע"ב, ע"ש מ"ש לענין הפודער. ...אשר ע"כ...להלכה ולמעשה לאשר נתברר לי אחר כל הכשרים ומשגיחים כמה זיופים נעשו בתחבולות שונות לא תצא ממני הוראה להיתר בזה אם לא באופן שכתב בדברי חיים שהבאתי לעיל דכל שהפאבריקאנט גופא הוא ישראל כשר אזי אין לחוש אפילו אם הוא בזול לומר שמסתמא מערב בו דאומדנא וודאי לא מהני להוציא אדם מישראל בחזקת כשרות ושהגם דמה שניתן בזול לא הוי אומדנא כ"כ כמ"ש בה"ג נ"י ובהו צדקו דבריו, אבל באופן כשפאבריקאנט אינו מוחזק בכשרות וגם אין כאן עדים כשרים לומר שלא זה ידם מתוך ידו אין אני מכניס עצמי להיתר לאשר כבר נתברר כמה וכמה זיופים...". כלומר, כאשר קיים חשש לזיוף ואומדן דעת שהדבר מזויף, לא נוכל לסמוך על עד אחד (למרות שבמקרה רגיל הוא מועיל) אלא יש צורך בשני עדים. ויש לעיין האם הצורך בשני עדים הוא הלכה בדיני נאמנות ועדות או מעין 'תקנה' עקב המציאות ואומדן הדעת, וקצ"ע.

דרגת הסימנים והאם יש צורך במומחה היודע סודות הזיוף

ז. בפרק הבא נדון האם הכרת חתימות על ידי העדים שחתמו או על ידי השוואת חתימתם, יסודה בדין סימנים או בדין טביעות עין (עיין שם אות ז' ואילך). ועל פי האמור לעיל כיון שמן התורה אין לחשוש לזיוף, מסתבר שאף למ"ד שסימנים בינונים מדרבנן, גם אם רמת הזיהוי תהיה ברמה של סימנים בינונים⁵⁷⁸ לכאורה נוכל לסמוך על סימנים אלו כדי לזהות את החתימות. אא"כ נאמר שכאשר חכמים חששו לזיוף אין להוציא ממון אלא בסימנים המועילים להוצאת ממון שהם סימנים מובהקים⁵⁷⁹ (ועיין פברק הבא באות א').

ח. עוד יש לעיין האם בשעה שבאים להשוות חתימות וכו' ניתן להסתפק בזיהוי הנראה לעיניים של הדיוט או שיש צורך במומחה לכתבי יד וחתימות שיזהה החתימות ("גרפולוג משפטי"). ולכאורה מכך שבקיום שטרות (מחמת טענת זיוף של הצד שכנגד) ניתן לסמוך על עד שאומר שהוא זה חתם על השטר או על שני עדים, מוכח שאין צורך במומחים שהרי סתם עדים אינם מומחים לדבר. אולם יתכן שבמקרים בהם איתרע החזקה (כמו הנידון של רבא באות א') יש צורך בבדיקה של מומחה. אולם הטור (אות ה') לא חייב בדיקת מומחה והסתפק בעדות של העדים עצמם החתומים על השטר למרות שיש חשש שלא הם אלו שחתמו ולעומתו הרמ"ה (שם), לא הזכיר שהסתמכות על מומחה תוכל להועיל, וקצ"ע.

ט. ספר העיטור, אות ק' דף נה⁵⁸⁰ בשם רב האי גאון :

⁵⁷⁸ כגון, שחלק מהחתימה דהה ונטשטש ולכן לא ניתן להגיע לודאות בדרגת "סימן מובהק" או שמדובר בחתימות דומות לחתימות של אחרים ולכן אין אפשרות להגיע למסקנה חד משמעית ברמה של "סימן מובהק".
⁵⁷⁹ וכן יש לעיין מה מעמדה של "טביעות עין כל דהו" לענין זה (עיין לעיל ליד ציון הערה 480 ואילך).
⁵⁸⁰ וכ"כ בנמוק"י כתובות דף כח. בשמו (והו"ד גם באוצה"ג, כתובות, חלק התשובות לדף כ.).



לרבינו האי, לא על כל אדם ראוי לסמוך כשאומר זה דומה לו, שהמזייף טרח לדמות עד שאותו שזייפו דומה בעיניו דהוא כתיבתו, כדאמר רבא אין חתימת ידי מיהו מיקמי דרב אחא לא חתמי... וצריך אדם שידע סודות הזיוף⁵⁸¹.

ויש הפרש בין שטר היוצא מתחת ידי נאמן שאינו חשוד אבל מתחת ידי חשוד יש לדקדק הרבה. כדאמר רב פפא⁵⁸², האי שטרא ריע לא מגבינן ביה. ומסקנא כיון דמיהדר אזיפא אימור זיופי זיף...

יש לעיין על איזה מקרה דין העיטור. והרי עדים נאמנים לומר זה כת"י למרות שאינם מומחים (כנ"ל אות ח'). ושוא כוונתו למקרה של דימוי כתבי יד על פי השוואת הכתבים שאז יש להסתמך רק על מומחה, וצ"ע.

סיכום

י. העולה מהאמור לעיל:

- נחלקו ראשונים האם עדות שבשטר מועילה מן התורה והאם חשש זיוף הינו רק מתקנת חכמים (אות א').
- פעמים שזייפן מצליח לזייף חתימה עד שבעל החתימה עצמה עצמו אינו יודע לזהותה (אות ב, ט').
- למרות שקיימת מציאות של זיופים, ניתן להוציא ממון על פי שטר כי רובא דרובא אינם מזייפים (אות ג', ז').
- נחלקו ראשונים, האם אדם שהעידו עליו שרצה לזייף שטר יכול לקיים את שטרו על פי עדות עדים שאלו הם שחתמו על השטר, או שאפילו הם עצמם

⁵⁸¹ פנקס המדינה (או פנקס ועד הקהלות הראשיות במדינת ליטא), ועד תכ"ד אות תק"ס: "קיום שטרות על פי דמיון אות באות מן שטרות מקיימים או על פי עדות שמכירין החתימות בטביעת עין. באחת משני דרכים האלה לא יועיל שום קיום כי אם בפני אב"ד יצ"ו ובפני שני מנהיגים ושני דיינים. ובמקום שאין אב"ד יהיה הקיום משני דרכים הנ"ל לפני א' ממנהיגים (בפני שני מנהיגים) ושלשה דיינים (רוזנים) וחולת זה לא יועיל שום קיום באחד משני דרכים האלה".

⁵⁸² כתובות לו: - וכן"ל בדברי הטור לעיל אות ה'.

- לא יכולים להעיד על כתב ידם, שמא הוא זוייף ואף הם טועים (אות ד').
- יש לעיין מה היא דרגת הזיהוי של סימנים וטביעות עין הנדרשת כדי לאמת כתב יד או חתימה (אות ז').
- רב האי גאון כתב שבדיקת הכתב תהיה על ידי אדם שמומחה לסודות הזיוף, אולם לא ביאר באם בכל מקרה נדרשת דרגת מומחיות שכזו (אות ט'), שמסתבר שסתם עדים שמעידים על כתב ידם אינו מומחים (אות ח').
- עיין לקמן ליד ציון הערה 1112 בשיטת הרשב"ש לגבי כתבי הכשר, האם יש יש לחשוש ולומר שהשטר לא אמיתי ולדרוש "קיום שטרות".
- כאשר המחיר מלמד על חשש זיוף, יש לחוש ולא לסמוך על ההשגחה, אלא אם ישנם שני עדים שנמצאים שם כל הזמן (אות ו').



קיום שטרות – אימות כתבי יד וחתימות

הקדמה / דרגת הזיהוי של כתב יד או חתימה (מובהק, בינוני)

א. נחלקו ראשונים לגבי תוקפה של עדות בשטר, האם תוקפה מן התורה או שמן התורה יש צורך בעדות בעל פה וחכמים הם אלו שתיקנו שעדות תועיל אף בכתב (לעיל בתחילת הפרק הקודם⁵⁸³).

בגמ' בכתובות דף כח. נאמר שקיום שטרות מדרבנן. והיינו שאם הנתבע שכנגדו יוצא השטר טוען שהשטר מזויף, חכמים תיקנו שעל מחזיק השטר להוכיח שחתימות העדים אינן מזויפות⁵⁸⁴. אם ננקוט ששטר מועיל מן התורה, יש מקום לומר שדרגת ההוכחה שנדרשת לאימות החתימות, יכולה להיות בדרגת "סימן בינוני" או בטביעות עין כל דהו⁵⁸⁵ ולא דוקא בדרגת סימן מובהק או טביעות עין גמורה, שהרי מן התורה השטר מועיל וחכמים הם שחששו. וא"כ יש מקום לומר שאף סימן שאינו מובהק וכו' מועיל. ואע"פ שכדי להוציא ממון יש צורך בסימן מובהק וכן להחזיר גט לא די בסימן בינוני⁵⁸⁶, בקיום שטרות שהחשש הוא רק מדרבנן, יתכן שמועיל גם סימן בינוני, רצ"ע.

ואם ננקוט שעדות שבשטר אינה מועילה מן התורה, יש מקום לומר שכאשר הנתבע טוען טענת זיוף יש להוכיח את נכונות השטר בדרגה הגבוהה ביותר שניתן והיינו בסימן בינוני או בטביעות עין מובהקת, אא"כ נאמר שכשחכמים תיקנו שעדות בשטר מועלת, נכלל בתקנתם שאף סימן בינוני יועיל, רצ"ע.

⁵⁸³ ובהערות שם.

⁵⁸⁴ ואחר שיוכיח זאת, אין צורך לחקור את עדי השטר, שעדים החתומים על השטר, כמי שנחקרה עדותם בבית דין (ואכמ"ל האם קביעה זו מה"ת או מדרבנן). ודרכי קיום השטרות מפורשות בשו"ע חו"מ סימן מ"ו סעיף ז' – לקמן אות ב'.

⁵⁸⁵ עיין ליד ציון הערה 480.

⁵⁸⁶ עיין ליד ציון הערה 95 ואילך.

ועוד יש להעיר, ששיטת רב האי גאון היא שהכרת חתימות אינה נעשית על ידי כל אדם, אלא אך ורק על ידי מי שמכיר "בסודות הזיוף" (בפרק הקודם באות ט').

דרכי זיהוי כתב יד וחתימות

ב. בפשטות הדרך הטובה ביותר לזיהוי כתב יד או חתימה, שהעד שחתם יבוא ויאמר שזה הוא כתב ידו, והוא זוכר שחתם על שטר זה שבפנינו⁵⁸⁷. או ששני עדים יעידו שהם ראו שפלוני ופלוני חתמו על שטר זה וזה הוא כתב ידם וחתימתם. שבמקרים אלו יש בפנינו זיהוי של כתב היד ביחס למקרה המסויים לגביו דנים עתה בבית דין – וזו היא האפשרות השלישית שמוזכרת בדברי השו"ע (לקמן).

לעומת זאת, ברוב המקרים הכרת כתב היד או החתימה הינה על סמך השוואה לחתימה אחרת או על סמך הכרה של אחרים, כמבואר בשו"ע חו"מ סימן מ"ו סעיף ד':

באחד מחמשה דרכים מתקיים השטר:
האחד, שיהיו הדיינים מכירים כתב ידי העדים.
השני, שיחתמו העדים בפניהם⁵⁸⁸.
השלישי, שיבואו העדים החתומים בו ויאמר (כל אחד), 'זה כתב ידי ואני עד בדבר הזה'⁵⁸⁹.
הרביעי, שיבואו עדים יעידו שזה כתב ידם של אלו...
החמישי, שיהא כתב ידם יוצא משטרות אחרות ועורכים בית דין זה הכתב לאותו הכתב שבשטרות אחרות ויראה להם שכתב ידי אלו הוא כתב ידי אלו⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ ואכמ"ל האם אדם נאמן על עצמו שלכאורה הוא מעיד על מעשיו. ועיין סמ"ע סימן מ"ו ס"ק י"ג.
⁵⁸⁸ העדים החתומים על השטר, חותמים שוב את חתימתם בפני בית דין, ובית דין משווים את החתימות.
⁵⁸⁹ ש"ך ס"ק מ"ו: "ואני עד בדבר הזה - הוא לשון הרמב"ם (פ"ו מעדות ה"ב) ולטעמיה אזיל דס"ל [בפ"ה מעדות ה"א - ד'] דבעינן שיזכור העדות וכדלקמן סעיף י' ס"ק ל"א. ולהחולקים שם, אפילו אינו זוכר העדות סגי כשיעיד גם על כתב יד חברו. ומיהו אף להרמב"ם א"צ לומר בפירוש כן שזוכרים, אלא מסתמא נמי אמרינן שזוכרים...".
⁵⁹⁰ עיין לקמן אות ו'.



בארבעת האפשרויות (למעט האפשרות השלישית), הכרת החתימות נעשית על סמך השוואה לחתימת העדים בהזדמנות אחרת.⁵⁹¹

דיני טביעות עין ודיני סימנים נאמרו על טב"ע וסימן בדבר עליו דנים. כגון באכידה שבה יש סימנים או טביעות עין. לעומת זאת, בנידון שלפנינו ההיכרות איננה על סמך הכרת הדבר עצמו עליו אנו דנין עתה (למעט, האפשרות השלישית), אלא על סמך השוואה למקומות אחרים. ולפיכך יש לחדש ולהוכיח שגם אפשרות זו יכולה להועיל מגדרי סימנים (אות ח' ואילך) או טביעות עין (שיטת הבית אפרים - לקמן אות י').

אמנם, יש מקום לומר, שאע"פ שבדרך כלל סימן או טביעות עין הינן בדבר עצמו ולא בדבר המקביל לו. בקיום שטרות שהוא דין דרבנן (וכנ"ל אות א') חידשו חכמים שמועילה השוואה זו, ואין צורך להוכיח שהשוואה זו תקפה מכח דיני טב"ע וסימנים הרגילים. ועיין לקמן בדברי התפארת צב"י ליד ציון הערה 627.

ג. לעיל דנו על סימני פרדים וסימני כשרות של דגים (עיין ליד ציון הערה 179). ורש"י (ליד ציון הערה 112) כתב שסימני פרדים וסימני אכידה הינם אותו דין. כלומר, למרות שבסימני אכידה אנו זקוקים לסימנים בדבר שאבד ובסימני פרדים אנו משווים בין הפרד שבפנינו לבין פרדים אחרים, אע"פ כן מדובר על אותו דין. ולשיטת רש"י נוכל גם לומר שהכרת והשוואת כתבי יד וחתימות הינה גם כן מדיני סימנים.⁵⁹²

אולם, יתכן לחלק בין סימנים שבידי שמים (פרדים, דגים) לבין סימן שנעשה על ידי אדם (חתימה). ומה עוד שסימני פרדים ודגים לא היו ניתנים לזיוף על ידי אחרים, ואילו חתימה יכול לזייף בכוונה, דבר שיכול להוריד את מהימנות הסימן.

⁵⁹¹ באפשרות הראשונה, הדיינים מכירים את חתימת יד העדים משטרות אחרים. באפשרות השנייה הדיינים משווים את שתי החתימות שבפניהם, באפשרות הרביעית עדים אחרים מעידים שהם מכירים שזו הוא כתב יד העדים (וזאת על סמך הכרת כתב ידם במקומות אחרים). ובאפשרות החמישית משווים בין שטרות.

⁵⁹² כשם שסימני הפרדים הינם "סימנים".

הקפה (השוואה) בבני מעיים ובריאות

ד. גמ' חולין דף נ. :

אמר רב שימי בר חייא מקיפים בבני מעיים... רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרויהו מקיפים בריאה (רש"י: מקיפין בבני מעיים - אם נמצאו נקובים ואין אנו יודעים אם קודם שחיטה ואם לאחר שחיטה נוקבין נקב אחר בצידו ורואין אם מראיתן שוין - כשרה, דבידוע שלאחר שחיטה היה).

כלומר, כדי לברר האם מדובר בנקב המטריף, עושים נקב נוסף ואם הנקבים דומים מוכח שמדובר שהנקב נעשה אחר השחיטה ואינו מטריף. אבל אם אינם דומים, מוכח שהנקב היה קודם השחיטה ובעל החי טרף. אולם לא בכל מקרה ניתן להשוות וכמבואר בגמ' בחולין דף מז :

אמר אמימר משמיה דרבא אין מקיפין בבועי (רש"י: אין מקיפין בבועי - בועה שניקבה בריאה היכא דלא מממשא ידא דטבחא דליכא למיתליה בטבחא ואין ידוע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה אין מביאין בועה אחרת להקיף ולקרב אצלה ולנוקבה ולראות אם מראה הנקבים שוים כדאמרינן לקמן בפירקין (דף נ) מקיפין בריאה, דה"מ ריאה אבל כיון שנעשית בה בועה אין מראה ניכר בה, שעשוי להשתנות כל שעה ושמה מראה אחר היה לו ונשתנה. לשון מקיפין מקרבין זו לזו⁵⁹³ כמו אין מקיפין שתי חביות דמסכת ביצה (דף לב:).

נמצא, שהדמיון בין הנקבים צריך להיות מדויק ושלא יהיה בו ספק. אמנם הגמ' אינה מפרטת האם מדובר בהשוואה שהיא מובהקת או שגם אם ההשוואה לא תהיה בדרגת סימן מובהק, ג"כ יהיה ניתן לסמוך עליה, אולם ודאי השוואה בדרגת סימן מובהק מועילה. והגמ' לא ביארה מה הוא מקור הדין שניתן לעשות בדיקה מעין זו. ואם ננקוט שרמת הבדיקה היא כסימן מובהק נוכל לומר שכשם שסימן מובהק מועיל מן התורה מכח סברא ללא צורך להסתמך על פסוק (לעיל ליד ציון הערה 95 ואילך), הוא הדין בבדיקה שלפנינו (ועיין לעיל ליד ציון הערה 397 לגבי הסתמכות

⁵⁹³ ומטרת הקירוב בין שני הנקבים היא כדי להשוות ביניהם.



על בדיקות).

ה. המרחשת בחלק ב' סימן ז' אות י"ג, דן האם מדין 'מקיפין' הנ"ל נוכל להסיק לגבי דין השוואת חתימות:

שהרי מצינו שדימוי מהני גם באיסור דאורייתא כמו במקיפין בני מעיים⁵⁹⁴... הרי סומכין אנו על מראה עינינו שרואין ששניהן שווין ולא חיישינן שמא טועין אנו בדמיונות ואפילו באיסור דאורייתא כמו בטרפות...

אולם המרחשת דוחה את הדמיון:

אולם באמת יש לומר דעיקרא הך מילתא דדימוי החתימות לא מהני דאורייתא. לא משום דחיישינן שמא אנו טועים בדמיונו ומדמינן במה שאינן דומים, אלא הטעם הוא משום אתרומי אתרמי. ואף שדומין החתימות מ"מ לא סמכין על זה שמא עלתה בידו לכוון את מלאכתו ולזייפו עד שיהו דומין זה לזה והרי זה כמו בסימנין שאין סומכין באיסור דאורייתא אי סימנים דרבנן, משום דדילמא אתרומי אתרמי, וכמו שכתב שם קצוה"ח לדמות זה לסימנין.

ולפי"ז לא קשיא מידי מהא דמקיפין בריאה ובבני מעים, משום דקים להו לחז"ל שאי אפשר שיתרמי שהיא הנקב של אחר השחיטה דומה להנקב של קודם שחיטה וע"כ אם דומים הם שניהם, לאחר שחיטה נעשו...

כלומר, כיון שבבני מעיים אין חשש של 'זיוף' נוכל לסמוך על השוואה בין הנקבים לעומת זאת בחתימות, לא נוכל לסמוך על נקבים כיון שקיים גם חשש של זיוף.

⁵⁹⁴ ע"ש האריך להוכיח שבבני מעיים מדובר בחשש אסור תורה ולא אמרינן שרוב בהמות כשרות בנידון זה.

אמנם, נראה שכנגד דברי המרחשת עומדים דברי החת"ס (ליד ציון הערה 570), שכיון שרוב האנשים אינם מזייפים, ורובא דרובא של השטרות הם כשרים מועיל רוב של שטרות אפילו להוציא ממון, עי"ש⁵⁹⁵.

ובשו"ת גבול יהודה (הרב יהודה לייב צירלסון) אבהע"ז סימן ל"ו⁵⁹⁶ דן אף הוא באפשרות להסיק מדין 'מקיפין', ומדבריו נראה שהדמיון הוא לדין טביעות עין ולא לדין סימנים, עי"ש באריכות. ונראה שהדבר תלוי בהגדרת טביעות עין ועל פי דברינו לקמן ליד ציון הערה 630.

קיום שטר על ידי השוואת חתימות – סוגיית הגמ'

1. גמ' כתובות דף כ. 597 :

דאמר רבי אסי אין מקיימין את השטר (רש"י: אלא משטר אחר) אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד (ועל אותו שטר, והוחזק בב"ד ע"י עדיו דאי לא קרא עליו ערער חיישין דלמא ההוא גופיה מזוייף).

⁵⁹⁵ אף המרחשת עצמו בהמשך דבריו כתב שיש מקום לומר שאפילו אם "אתרומי אתרמי" מועילה השוואה, שהרי נפסק בשו"ע יו"ד סימן ק"א סעיף ח', שקורקבן שנמצא נקוב ונתערב עם תרנגולות אחרות, מדמין את השומן שבקורקבן לשומן התרנגולת של מקום חיבור הקורקבן, ואם דומים לגמרי מכשירים את התרנגולות האחרות (ועיין רעק"א שם שבדיקה זו מועילה גם בדאורייתא). וכתב על כך המרחשת, שמוכח שמדמים שומן לשומן והרי זה כמו דימוי חתימות. ונראה שהמרחשת סבר שבשומן הזיהוי איננו נובע מכח "דקים להו לחז"ל" (כפי שביאר לענין הנקבים), אלא זו סברא שלנו ואע"פ כן היא מועילה. וא"כ גם דמיון בין חתימות יכול להועיל ולפיכך סיים המחרשת: "לכאורה זה דומה ממש לדימוי חתימות וצ"ע לכאורה". אולם למרות דבריו יש מקום לומר שבשומן החשש הוא רק מטעות, ובדרך כלל לא טועים, לעומת זאת בחתימות החשש הוא מזיוף, שאף החותם עצמו לא יוכל להכיר שזייפו את חתימתו.

⁵⁹⁶ הדיון שם לגבי זיהוי הרוג על פי תמונה ואכמ"ל בענין זה. ובשו"ת אמרי יושר חלק ב' סימן ל' אות, ג' כתב שיש סברא לסמוך על תמונה (פאטאגראפיע). וזאת על פי הגמ' בב"ב דף טז: שלרעי איוב היו 'כלילי' כתרים שבכל אחד מהם שלשה פרצופים, "ואיש את שמו מחוקק על פרצופו, וכשבאין יסורין על אחד מהן פרצופו משתנה (רש"י שם), ומכאן במעשה שהיה שהובא אדם לקבורה אחר שלשה ימים מפטירתו והקברן הישראלי ראה את פני המת ואת תמונתו (פאטאגראפיה), ועל פי התמונה זיהה את הנפטר: "המת הזה שהביאווה הנכרים לקברו בקבר ישראל, כפי הענין נראת שכבר היה מוטל יותר מג' ימים ולאחר ג' ימים הרי המת נשתנה ואינו מועיל אף טביעת עין ומכ"ש בפאטאגראפיה. ואף דיש לומר פאטאגראפיה עדיף טפי לפי מה שאמרו במס' ב"ב... ונראה מזה דכמו שע"י יסורין נשתנה פרצוף האדם קצת כן נשתנה הפאטאגראפיעא שלו וכשמכירין עכשו בפאטאגראפיה שזה הוא כמו הנקבר הוי הכרה גמורה. אבל ראיתי במהרש"א בחידושי אגדות שכתב שזה הוי ע"י כישוף ואינו ענין טבעי א"כ שוב אחר ג' ימים אין מועיל הכרה ע"י פאטאגראפיעא..."⁵⁹⁷

⁵⁹⁷ ונפסק כן להלכה בשו"ע – לעיל אות ב'.



אמרי נהרדעי אין מקיימין את השטר אלא משתי כתובות [או] משתי שדות והוא שאכלום בעליהן ג' שנים ובשופי. א"ר שימי בר אשי וביוצא מתחת יד אחר אבל מיד עצמו⁵⁹⁸ לא. מאי שנא תחת יד עצמו דלא, דלמא זיופי מזייף מתחת ידי אחר נמי דלמא אזל וחזא אתא זיזיף : כולי האי לא מצי מכוין.

בפשטות, בית הדין ישו בין השטרות וישו בין החתימות על ידי הכרת צורת הכתב כדי לוודא שמדובר בכתב וחתימת העדים ולא בזיוף של חתימתם.

אמנם, בדרך בה כתבו העדים את השטר מצאנו שחכמים תיקנו תקנה לשנות את המנהג שהיו נוהגים בו תחילה, כפי שמבואר בגמ' בגיטין דף לו. :

התקינו שיהא עדים מפרשין שמוותיהן (ראובן או שמעון, מעיקרא לא היו חותמים אלא 'אני פלוני חתמתי עד' ולא היה נוקב שמו⁵⁹⁹) בגטין מפני תיקון העולם (רש"י: דילמא מייתי עדי מסירה ומערער בעל לומר לא גירשתיה). כדתניא בראשונה היה כותב אני פלוני חתמתי עד. אם כתב ידו יוצא ממקום אחר כשר ואם לאו פסול (אם היה כתב ידו יוצא ממקום אחר כשר. דמתוך שלא היה מפרש שמו לא היו יודעין לבקש עדים מכירים ויודעים שיעידו על כתב ידו והיו צריכין לחזר אחר שטרות אחרים שחתימתם דומה לזו, ונתקיימו בב"ד על ידי העדאת החתומים עצמן כדק"ל בכתובות (דף כ) אין מקיימין את השטר אלא משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד).

⁵⁹⁸ פירוש, שהשטר ממנו מדמים את החתימות, הינו שטר שאינו ברשותו של מחזיק השטר אותו רוצים לקיים.
⁵⁹⁹ אמנם, יש הסוברים שמעיקרא היו חותמים ראובן או שמעון והתקנה היתה לחתום את שמו ושם אביו. כמבואר בב"י אבהע"ז סימן ק"ל: "ופירש רש"י (ד"ה 'מפרשי') מפרשים שמוותיהם ראובן או שמעון. מעיקרא לא היו חותמין אלא אני פלוני חתמתי עד ולא היה נוקב שמו, וכן פירש הרשב"א (שם ד"ה רב יוסף) וכן נראה מלשון רבינו ירוחם בחלק ב' (נכ"ד רה). ואם לא פירשו שמוותם כתב הרשב"א דאפשר אפילו לרבי מאיר דכשר וכן כתב רבינו ירוחם בחלק ב' (שם) דכשר. וכתב עוד הרשב"א דלרבי אליעזר אפילו לכתחלה לא מיחייבי לפרש שמוותיהם דלא גרע מכי לא חתמי סהדי כלל דאפילו לכתחלה מותר וכרבי אליעזר קיימא לן. ורבינו (=הטור) נראה שמפרש שבתחלה נמי היה חותם שמו אני ראובן או אני שמעון ומתוך שיש הרבה ששם כן לא היו יודעין מי הוא החתום כדי לחזר אחר יודעיו ומכיריו שיקיימוהו התקינו שיהו מפרשים שמוותיהם כלומר שיכתבו אני ראובן בן יעקב עד דמתוך כך מכירים מי הוא החתום ומחזרין אחר יודעיו ומכיריו שיקיימוהו".
ולכאורה תמוה מאד לומר שמעיקרא כלל לא הזכירו את שמוותיהם ומה הטעם לכך. ונראה, שמעיקרא רוב העיסקאות היו בעל פה, ורבים לא היו יודעים קרוא וכתוב, ואף כתיבת השטרות היתה נעשית על ידי סופר העיר, ויתכן מאד שהיו עדים מיוחדים לחתימה כי גם לא כל אדם היה יודע לחתום. כך, שלא היה כלל צורך לפרש את השמות, כיון שהיה ידוע בעיר שזו היא חתימתם וצורת כתב ידם. וכשם שעד שבא להעיד בעל פה אינו צריך לומר ששמו הוא ראובן, אף העדים בשעת חתימתם על השטר אינם צריכים לפרש את שמוותיהם, וקצ"ע. ואולי זו היא גם הסיבה שהגמ' נוקטת שלשטרות יש קול, כיון שרובן של העיסקאות היה בעל פה.

אמר רבן גמליאל תקנה גדולה התקינו שיהיו מפרשין שמותיהן בגיטין מפני תיקון העולם (שמאחר שיתפרשו שמותם יחזרו אחר יודעיהם ומכירהם להעיד על כתב ידם).

ובסימנא לא ? והא רב צייר כורא (ולא היה חותם שמו) ורב חנינא צייר חרותא (ענף של דקל) רב חסדא סמך ורב הושעיא עין רבה בר רב הונא צייר מכותא (וילון ספינה) ?

שאני רבנן דבקיאין סימנייהו. מעיקרא במאי אפקעינהו (במה הודיעו לבריות שאלה חותמיהן בשטרות ליכא למימר מעיקרא דהא אמרת התקינו) ? בדיסקי (שטרי שאלות ותשובות ושלומות).

נמצא שמעיקרא לא היו מפרטים העדים את שמותיהם בגט, והזיהוי היה נעשה על ידי הכרת כתב היד על פי השוואה לכתבים אחרים. אולם אם השטר היה מגיע לבית דין, לא היה לבית דין ידוע את מי עליהם לחפש כדי להשוות את הכתבים ולפיכך תיקנו שיהיו מפרשים את שמותיהם, וכך יוכל בית הדין להודיע שהוא מחפש עדים מסויימים או מי שמכיר את חתימתם.

מדברי הגמ' ורש"י עולה, שהצורך לפרש את השמות איננו נובע מפאת אי דיוק או קושי בהשוואה בין כתבים שאין בהם פירוט השמות. הטעם הוא למניעת מקרים בהם לא ידעו את מי לחפש כדי שיבוא לזהות את הכתב ולכן תיקנו שיפרשו את השם. ונמצא שמבחינה מהותית לא השתנה דבר בין המנהג הראשון שלא היו מפרטים את השם לבין התקנה שיפרשו את השם, השוני הוא אך ורק ביכולת לאתר את אלו שיוכלו להכיר את החתימות שעל גבי השטר⁶⁰⁰.

אמנם, המרחשת בחלק ב' סימן ז' אות ט"ו הסתפק בדבר. ובתחילה כתב שמעיקרא כשלא היו מפרטים את שמותיהם, היה צורך בקיום מן התורה. ורק לאחר שתקינו שיפרטו את שמותיהם, אין צורך לקיים את השטרות מן התורה ורק חכמים הם אלו שתקינו קיום שטרות גם במקרה זה. אולם בהמשך דבריו (אומר השכחה אות ב'),

⁶⁰⁰ ועיין שו"ת הריב"ש סימן נ"ו.



חזר בו וכתב שאף מעיקרא כשלא היו מפרשים את השמות בשטרות, קיום השטרות הוא רק מדרבנן, שכיון שמחזיק השטר ירא שמא ישאלו אתו מי העדים (שהרי שמם אינו מפורש בשטר) הוא ירא לזייף והצורך בקיום הוא רק מדרבנן, עי"ש בדבריו.

ולדברינו, מדיוק לשון הגמ' נראה שהצורך בפירוט השמות אינו דבר מהותי לזיהוי החתימות אלא רק כדי לאפשר פירסום הימצאותו של השטר על ידי הודעת העדים החתומים עליו ועל ידי כך יבואו העדים עצמם או אחרים המכירים את חתימתם ויעידו על כך.

השוואת חתימות – סימן מובהק או בינוני

ז. אף שדין השוואת חתימות וכתב יד הינו דין מפורש בגמ' בכתובות (אות ו') ר"ת בספר הישר סימן ל"ה (שדבריו הובאו גם במרדכי כתובות סימן קמ"ו) כתב:

כשאנו באין לקיים חתימה מחתימה ודאי בעינן שתי שטרות או ב' כתובות, לפי שבשטר אחד אין אדם יכול להכיר ענין כתיבת העדים, זימנן דשביק רווחא וזימנן דחיק עלמא וזימנן דחטר לבביה דחית וזימנן תלי ליה לכרעיה דידהו וזימנן דלא עבד, הלכך בעינן שתי שדות דדלמא בתרי זמני מכווני ידיהו.

ובדין הוא דאפילו בהכי לא סגי לך, אלא משום דלא ליפסדו בעלי חובין, הלכך ביוצאין מתחת ידו אמרינן דזייף, דאפילו ביוצא מתחת יד אחר, אחדשים אנו בושין, אף כי נגלגל עלינו ישנים, דאיכא למימר כוונתו כוון.

אבל קיום שטרות ע"פ עדים אפילו למלוה, אפילו אלף שטרות לא אמרינן זייף, שהרי העדים מתוך בינת הלב וטביעת עין הם מעידים, דטביעת עין עדיף מסימנא, וכחוט השער יכירו השינוי⁶⁰¹. משא"כ במדמים חתימה לחתימה, שהרי כמה דברין מצינו שאין מקיפין, משום דעשויים להשתנות גם זה כמו כן, תדע לך מדבעין שתי שדות⁶⁰²... היה לנו לומר שלא לקיים שטר משטר⁶⁰³...

כלומר, השוואת חתימות הינה קולא שהקלו בשטרי הלואה (ולשיטתו, יש לעיין מה הדין בשאר שטרות כגון גיטין, כתובות, וכו'). אבל על פי עיקר הדין אין תוקף להשוואה זו. וטעמו הוא, שההשוואה אינה מדויקת ויתכן שהדמיון לא יעלה יפה מחמת זיוף. ונראה שלשיטתו השוואת חתימות ודאי שאיננה מוגדרת כסימן מובהק, ויש לעיין האם היא בכלל סימן בינוני שאינו מועיל להוציא ממון רק תיקנו שיועיל כדי שלא יפסדו בעלי חובות, או שההשוואה בין החתימות היא סימן גרוע ממש, רק תיקנו כנ"ל – ועיין לקמן.

ח. הקצות בסימן מ"ז ס"ק ח', תוכ"ד דיון על דברי רב שרירא גאון (לקמן אות יא), מגדיר את מהות ההסתמכות על השוואת חתימות:

ואע"ג דמקיימין את השטר על ידי דימוי דאינו אלא סימנים, דהיינו צורת האות של פלוני דומה לצורת האות שמקיימין מתוכו. ויש בו נמי משום הוצאת ממון ע"י סימנים⁶⁰⁴, מ"מ התקינו חכמים מקלי קיום כיון דאין מעידין על גוף הלוח בסימנין אלא על העדים הקילו חכמים בקיום שטרות מדרבנן⁶⁰⁵...

⁶⁰¹ עיין לקמן אות י' לגבי טב"ע בהכרת חתימות.

⁶⁰² לעיל אות ד'.

⁶⁰³ ע"ש שהביא ראיה מב"ב דף קכח. ומש"כ על ראיה זו בנתיבות סימן מ"ו, ביאורים ס"ק ח' (ובדחייתו לדברי הקצות)...

⁶⁰⁴ ולשיטתו, אין להוציא ממון על פי סימנים.

⁶⁰⁵ מרדכי כתובות אות קמ"ו: "ותי' ר"ת דדוקא אין מקיימין משטר היוצא מתחת ידו דגבי קיום דהקפת אותיות ע"י דמיון אמרי' דלמא זייף אבל בני אדם המכירין חתימות ע"י טביעות עין מקיימין דטביעות עין עדיף מדמיון וסימנא".



כלומר, השוואת חתימות מועילה מדין סימנים (אבל בדרך כלל על פי סימנים אין להוציא ממון). אולם הקצות לא כתב במפורש, האם מדובר בסימן בינוני או סימן מובהק. אבל שיטת הקצות בסימן רצ"ז ס"ק א', שאין להוציא ממון אפילו בסימנים מובהקים.

והנתיבות בסימן מ"ז בביאורים ס"ק ח', חולק על דברי הקצות וסובר שבסימנים מובהקים ניתן להוציא ממון. אולם הוא מסכים לשיטת הקצות ור"ת שהשוואת חתימות היא קולא שהקילו חכמים בקיום שטרות. ומוכח מדבריו, שהוא סובר שהשוואת חתימות מועילה מדין 'סימן בינוני' בלבד. שאילו היה מדובר בסימן מובהק, הנתיבות לשיטתו לא היה נזקק לקולא שהקילו בשטרות אלא היה נוקט שהשוואת חתימות מועילה מדינא⁶⁰⁶. ועיין לקמן אות י' בחידושו של בעל הבית אפרים.

ט. אמנם, מסיום דברי הקצות, נוכל להוכיח ששיטתו היא שהשוואת חתימות תוקפה הוא כמו סימן מובהק (ולמרות זאת אין להוציא ממון כיון ששיטתו היא כנ"ל, שאין מוציאים ממון על ידי סימנים). שבסיום דבריו, הקצות מציין לתשובת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן סימן רנ"ד⁶⁰⁷ בה נאמר שאדם שהיה נזקק להסכמת חברו כדי שיוכל לעבור על שבעתו וקיבל ממנו כתב בו הוא מודיע לו שהוא מסכים, יכול המקבל לסמוך על השטר למרות שמדובר בדין תורה של שבועה. ומבאר הקצות שהמקבל יכול לסמוך על כתב היד גם אם הוא מזהה אותו רק באמצעות זיהוי חתימות⁶⁰⁸, ולפיכך מסקנת הקצות היא :

⁶⁰⁶ ועיין קובץ הישר הוטוב חלק ג' עמ' ס"ח.

⁶⁰⁷ שו"ת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן, סימן רנ"ד: "מסתברא, כי אם נותן לו חמיו רשות בכתב, שיוציא אשתו לכשרצה, הרי זה מותר, ונפטר משבועתו, כל שמכיר חתם ידו של חמיו. דנתינת רשות, אינה צריכה פה אל פה, אלא בין על פה, בין על כתב ידו. ואינו דומה לעדות. לפי שגזירת הכתוב בעדות, דכתיב: על פי שנים עדים. ודרשינן: מפיהם, ולא מפי כתבם. ואף לגבי עדות, אפשר דלא מיעט מפי כתבם, אלא שאינו ראוי לבילה, כחורש, וכיוצא בו. כדאיתא ריש פרק מי שאחזו.... אבל בשאר מקומות, כתב ידו כפיו, לגרש... להתחייב בממון, כמו ששנינו: הוציא עליו כתב ידו, שהוא חייב לו, גובה מנכסים בני חורין. וכן שטר הקנאה, אם כתב לו, שדי מכורה לך, שדי נתונה לך. וכן בשטר קידושין, אם כתב, הרי את מקודשת לי. וכן שטר בעדים. וכיון שכן, אינו צריך אלא להודעה, שנותן לו רשות....".

⁶⁰⁸ למרות שבתשובת הרשב"א אין הוכחה שזו היא הדרך בה ניכר שמדובר בכתב ידו של אותו פלוני, סובר הקצות שמכך שהרשב"א לא חילק, מוכח שאף דרך זו מועילה.

ולכן ישבתי לפי מ"ש בטעמא דגאון⁶⁰⁹ משום דאין מוציאין ממון על ידי סימנין משום הכי לא מהני דימוי. וא"כ התם גבי שבועה דהוי לענין איסור דמהני סימנין. ודוקא גבי חומר נפשות או בהוצאת ממון לא מהני פלוני דהאי סימניה והאי סימניה, אבל באיסור מועיל כמו דמהני סימנין להתיר אשת איש על ידי סימנין שנהרג אותו פלוני...

העובדה שהקצות מדמה בין דין השוואת חתימות לבין התרת אשה לנישואין על ידי סימנים, מוכיחה שמדובר בסימן מובהק. שלשית הקצות אינו מועיל בממונות ובנפשות אבל הוא מועיל באיסורין. ומשמע, שהמניעה של הקצות מלסמוך על השוואת חתימות בשטרות, איננה נובעת מפאת היות החתימות סימן בינוני, אלא מפאת שיטתו הכללית של הקצות שסימנים ואפילו מובהקים אינו מועילים להוציא ממון.

ונמצא שאם ננקוט כשיטת הנתיבות (לעיל אות ח') החולקת על הקצות ונאמר שסימנים מובהקים מועילים להוציא ממון, נוכל גם לומר שיש כח להוציא ממון על ידי השוואת חתימות. אולם, הנתיבות עצמו סובר שחתימות אינם סימן מובהק, ותוקפם רק מקולא שהקלו חכמים, וכנ"ל אות ח'.

זיהוי חתימות כטביעות עין – חידושו של בעל הבית אפרים

י. סברתו של ר"ת (אות ז') שטביעות עין מועילה בהכרת החתימות יותר מזיהוי שעל ידי השוואת החתימות, בהסתמך על כך שמבואר בגמ' בחולין צה: צו.⁶¹⁰ שטביעות עין עדיפא מסימנים, יש לעיין בה. שהרי לעיל (שם) הוכחנו שדברי רבא בסוגיית הגמ' בחולין להעדיף את טביעות עין על פני סימנים הינה רק ביחס לסימן בינוני, אבל אין הוכחה שכך הוא סובר ביחס לסימן מובהק. ועוד כפי שכתבנו לעיל, בנידון של השוואת חתימות לא מדובר בהכרה של טביעות עין בדבר עצמו אלא בדמיון של דבר לדבר (אות ב'). ועוד, שבחתימות פעמים אף האדם עצמו אינו יכול להכיר את חתימתו והוא סבור שאכן זו חתימתו ורק מי שבקי בסודות הזיוף יכול להוכיח

⁶⁰⁹ עיין לקמן אות יא בשיטת רש"ג.

⁶¹⁰ לעיל ליד ציון הערה 461.



זאת (שיטת רב האי גאון – לעיל בסוף הפרק הקודם). ונמצא שיש מקום לדון האם בנידון שלפנינו אכן ניתן לסמוך על טביעות עין. והעיר על כך בשו"ת בית אפרים, אבהע"ז סימן ח' דף לב: ד"ה "ולפי"ז":

כשהחתימה של עדים לפנינו ואנו מדמין זה לזה דמסתבר דעדיף מטביעות עין כה"ג שאינו רק מכח הדמיון בזכרוננו מחמת הרגילות ולא בפועל ממש, כמ"ש נמי ט"ע גמור הוא ואית לן למסמך עליה. ולפי"ז מ"ש בקצה"ח בדעת רב שרירא שדימוי החתימות אינו רק כסימנים שאין מוציאים ממון בסימנים, זה אינו. דע"כ דמיון החתימות עדיף מסימנים, שהוא דומה לטב"ע שעל כיוצא בזה אמרו ט"ע עדיפא⁶¹¹...

לשיטת בעל הבית אפרים, דימוי חתימות הוא עצמו מוגדר כטביעות עין ועדיף מהכרת עדים (ושלא כשיטת ר"ת) כיון שהינו רק 'דמיון' ולא בפועל ממש. ואולי יש לצרף לדבריו את דברינו לעיל באות ב', ע"ש. אמנם לשיטתו, יש לעיין מה היא הגדרת טביעות עין ומה היא הגדרת סימנים, וצ"ע (ועיין לקמן ליד ציון הערה 630 בביאור שיטת הבית אפרים).

קיום כתב ידו לעומת קיום חתימות עדים – שיטת הרב שרירא גאון

יא. שטר שחתומים עליו עדים יש לו כח לגבות גם מנכסים שמכר הלוח אחר שעת ההלואה (נכסים משועבדים). לעומת זאת מלוה על פה אינו גובה מנכסים משועבדים. ובגמ' בב"ב דף קעו. מבואר שאם אדם חתם על שטר בכתב ידו והודה שהוא חייב לפלוני, אין להתחייבות זו (שאינן בה חתימת עדים) כח לגבות מנכסים משועבדים, אולם בגמ' הועלה ספק:

⁶¹¹ ועי"ש בדרך שביאר את שיטת רב שרירא.

בעא מיניה רבה בר נתן מר' יוחנן, הוחזק כתב ידו בבית דין (רשב"ם):
לאחר זמן שמסר לו הלוח למלוה כתב ידו שהוא חייב לו ממון ובא בב"ד
והודה בפניהם שהוא כתב ידו וכתבו לו ב"ד הנפק הוא הנקרא אשרתא וקיום
השטר) מאי (מי אמרין הרי הוא מעתה כשטר שיש בו עדים ויגבה ממשעבדי
דאחריות טעות סופר, הוא דכל שטר מלוה ומכירה שחותמים בו עדים גובין
ממשעבדי כאילו כתוב בהן אחריות. או דלמא קיום שטר אינו מועיל לשום
שטר אלא להחזיקו בב"ד לכמות שהיה מקודם לכן, שאילו ימותו עדים או
לוח, לא יוכל לטעון שטר זה מזויף הוא, דב"ד קיימוהו ויגבה בו המלוה, וגם
זה לא יגבה אלא מבני חורין ולהכי אהני ב"ד שלא יוכל לוח לומר אין זה כתב
ידי)?

אמר ליה, אף על פי שהוחזק כתב ידו בבית דין אינו גובה אלא מנכסים
בני חורין.

ספקן של רבא בר נתן הינו לגבי יכולת הגביה של השטר מנכסים משועבדים
ומסקנתו של ר' יוחנן שאינו גובה ממשועבדים. והרשב"ם ביאר שאחר הקיום יש
לשטר מעלה שאי אפשר לטעון כנגדו טענת זיוף. ובגמ' לא מבואר באיזה
מהאופנים של קיום השטר שנאמרו לעיל (אות ב'), מדובר בסוגייתנו. ובספר
התרומות, שער י"ג, חלק א' אות ג' (הו"ד בטור חו"מ סימן ס"ט) כתב:

...גרסינן בפרק גט פשוט (ב"ב קעו.), בעא מיניה רבא בר נתן מר' יוחנן,
הוחזק כתב ידו בבית דין מהו.

פירש רבינו שרירא גאון ז"ל בתשובה כגון שהביא המלוה אותו כתב
יד בב"ד והביא עדים שהעידו שזה כתב ידו. אבל אם יקיימוהו משני
שטרות או משתי כתובות, לא מהני, כיון דקיום שטרות דרבנן, היכא
דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר, ע"כ⁶¹².
ומסתברא דחד דינא אית להו.

כנ"ל הסוגיא אינה דנה על עצם קיום השטר (כדי שלא יוכלו לטעון כנגדו שהוא

⁶¹² עיין בית אפרים אבה"ע"ז סימן סימן ח' ד"ה "אומנם נראה" שכתב שרש"ג מודה שאם אין טענת זיוף מהצד
שכנגדו סמכין על קיום וכן שבעדות אשה יודה להקל, כיון שמקילים בעדות אשה – ועיין קצות לקמן.

מזוייף), אלא על יכולת הגביה ממשועבדים. ולפיכך היה מקום לומר שאף דבר רש"ג מוסכים על הדיון שבגמ'. והיינו, שספקו של רבא בר נתן האם ניתן לגבות ממשועבדים הינו רק במקרה בו קיום השטרות היה על ידי עדים שהכירו את הכתב של כותב השטר. אבל אם קיום השטרות היה על ידי השוואת הכתב שבפנינו לכתבים אחרים, רבא בר נתן לא היה מסתפק כלל וברור לו שאין תוקף לקיום שטר שכזה כדי לגבות בו ממשועבדים.

אולם בניגוד לדברינו, מדברי הטור בחו"מ סימן ס"ט והשו"ע שם בסעיף ב' (והמפרשים)⁶¹³ מוכח שהם ביארו שדינו של רש"ג נאמר לגבי עצם קיום השטר כנגד טענת זיוף. ששיטת רש"ג היא שקיום כתב ידו של אדם יכולה להיעשות אך ורק על ידי עדים אבל לא על ידי השוואה לשטרות אחרים. וספר התרומות חולק עליו וסובר שכנגד טענת זיוף מועיל גם קיום על ידי השוואת שטרות. ולקמן ננקוט כשיטות אלו ולא כהסברנו.

יב. מדברי רש"ג מוכח שקיום שטרות על ידי השוואה לשטרות אחרים הינו חידוש גדול שמועיל רק במקרה שהוזכר בגמ' והיינו לקיום שטר עליו תומכים שני עדים (לעיל אות ו'), אבל אינו מועיל לקיום שטר שנכתב בכתב ידו של המתחייב ונימוקו של רש"ג הוא שקיום שטרות דרבנן. ויש לעיין מה טעם החילוק בין שאר סוגי קיום השטר לבין קיום על ידי השוואת חתימות, ומה הוא פשר הנימוק שקיום שטרות דרבנן.

יג. יתכן להציע שהחילוק בין קיום ע"י השוואה לשטרות אחרים לבין קיום על ידי עדים הינו, שעדות היא דין תורה מפורש ולעומת זאת השוואת שטרות הינה סברא, ואע"פ שסברא זו במציאות של סימנים מובהקים הינה דין תורה (וכנ"ל אות א'), יתכן

⁶¹³ טור חו"מ סימן ס"ט: "וכתב רב שרירא גאון מקיימין אותה על פי עדים שיעידו בבית דין שהוא כתב ידו אבל אם קיימוהו משני שטרות או משתי כתובות לא כיון דקיום שטרות דרבנן היכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר ונראה שאין לחלק בין קיום דהכא לשאר קיומים". כלומר הדיון הוא על עצם קיום השטר (כנגד טענת זיוף) ולא ביחס לספקו של רבא בר נתן שהוכרע שאינו גובה אלא מבני חורין כפי שכתב הטור עצמו מקודם (שם). ועוד כיון שר' יוחנן ובעקבותיו הטור (שם) הכריעו שאין לגבות כי אם מבני חורין, הרי שאילו היה ההסבר בדבר רש"ג כהסברנו לעיל, לא היה צורך כלל להביא את מחלוקת רש"ג וספר התרומות. ועיין גם בשו"ע בסעיף ב' שדן על קיום כדין בפ"ע (ולא הזכיר כלל את שיטת רש"ג).

שרש"ג דן רק על קיום שהינו בדרגת "סימן בינוני" שאינו מועיל להוציא ממון ולכן כתב שהשוואת שטרות לא תועיל כי אם בנידון שנזכר בגמ' ולא במקרה נוסף. אולם כיון שרש"ג לא חילק, מסתבר שאף במקרה שבו קיום השטר על ידי השוואה הינו בדרגת סימן מובהק, סובר רש"ג שאין לקיים שטר בכתב ידו של המתחייב ויש לעיין בטעמו.

ובגמ' (לעיל אות מבואר ו') שקיום שטרות הינו רק על פי שני שטרות ולא די בשטר אחד, ואולי מכאן ראייה שהשוואה בין השטרות אינה נחשבת סימן מובהק, או שהיא גופא המחלוקת בין רש"ג שסובר שהשוואה בין חתימות אינה סימן מובהק (ובקיום שטרות שחתומים עליהם עדים שתורה הכשירה, די בסימן בינוני כדי להשיבם לכשרותם) ואילו ספר התרומות חולק עליו וסובר שמועילה ונחשבת סימן מובהק שמוציאים ממון על פיה.

יד. הב"י בחו"מ סימן ס"ט תמה על שיטת רש"ג:

...ועל מה שטען רב שרירא כיון דקיום שטרות דרבנן וכו' יש לתמוה דאדרבה כיון דמדאורייתא לא הוה בעי קיום ורבנן הוא דאצרכו קיום יש להקל בו ?

ואפשר שהוא ז"ל היה מפרש דקיום שטרות דרבנן היינו לומר דמדאורייתא לא הוה לן למיסמך אסהדי דבשטרא אלא דרבנן אמרי למיסמך עליהו. וכך הם דברי הרמב"ם בפרק ג' מהלכות עדות (ה"ד).

הב"י מחדש שרש"ג והרמב"ם באותה שיטה (עיין אות א'), שעדות בשטר אינה מועילה מן התורה וחכמים תיקנו שתועיל. אבל בכוחה להועיל רק על שטר שעדים חתומים עליו ולא על שטר שחתום על ידי המתחייב.

אמנם יש לעיין בדבריו, שעל פי שיטתו לכאורה גם עדים שמעידים על שטר שאדם



התחייב בו בכתב ידו לא יועילו, ולא רק קיום שעל ידי השוואת חתימות⁶¹⁴.

טו. הב"ח (חז"מ סימן ס"ט) סובר ששיטת רש"ג איננה על פי שיטת הרמב"ם בשטרות, אלא על פי השיטה ששטר מועיל מן התורה וביאור דבריו הוא:

אלא דהכי קאמר, כיון דקיום שטר לא תקנו חכמים אלא בשטר שעדים חתומים עליו, דמן התורה לא בעי קיום דעדים חתומים על השטר כמי שנחקרה עדותן בבית דין דמי משום דלא חציף אינש לזייף ולהחתים עדים... כיון דלא בעי קיום בשטר שחתומים עליו עדים אלא מדרבנן אמרינן הם הצריכוהו קיום והם אמרו גם כן דמקיימין על ידי דמיון משני שטרות או משתי כתובות.

אבל בכתב ידו דאם אין חתימתו מקויימת בבית דין לאו כלום הוא לגבות בו כל עיקר מן התורה, אלא עכשיו על ידי קיום זה נעשה שטר לחייבו לשלם ולגבות בו מבני חרי.

הילכך, היכא דלא איתמר דמקיימין על ידי דמיון משני שטרות או משתי כתובות לא איתמר ואין קיום זה מחייב אותו לשלם בכתב ידו, כיון דקיום שטר של כתב ידו אינו מדרבנן, אלא קיום זה מחייבו מן התורה, מה שאין כן בשטר שחתומים עליו עדים.

כלומר בשטרות שחתומים עליהם עדים שמועילים מן התורה, חידשו חז"ל שיש צורך בקיום וחידשו שקיום מועיל גם על ידי השוואה לשטרות אחרים. לעומת זאת, בשטר בכתב ידו שאין לו כלל תוקף מן התורה, רק חכמים חידשו שיש לו תוקף על ידי קיום, הקיום יועיל רק על ידי עדים ולא יועיל על ידי השוואת כתבי יד, כיון שהגמ' לא הזכירה את החידוש שהשוואה מועילה כי אם לגבי שטר שמועיל מן התורה (שטר שחתומים עליו עדים), ולא לגבי שטר שאינו מועיל מן התורה (כתב ידו של המתחייב).

⁶¹⁴ ועיין בתמיהת הב"ח על הב"י.

אמנם הב"ח לא ביאר מדוע השוואת חתימות פחות טובה מעדות. ושמא שיטתו היא שהוודאות בהשוואת חתימות אינה מגיעה לדרגת עדות (ועיין לעיל אות יא ואילך, באפשרויות השונות לגבי דרגת המובהקות של השוואת החתימות) ולהלכה נוקט הב"ח:

וכן נראה לי עיקר כדעת רב שרירא גאון. ושרי להו מאריהו לבעל התרומות ולרבינו שהשיגו על הגאון בסברתם בלי ראייה ולא ירדו לסוף דעת הגאון.

אמנם, הכרעת הב"ח היא כנגד הכרעת השו"ע בסימן ס"ט סעיף ב' שכתב כדבר פשוט שניתן לקיים שטר שבכתב ידו של המתחייב ולא חילק בסוג הקיום⁶¹⁵.

סיכום

טז. העולה מהאמור לעיל:

- אם ננקוט שעדות בשטר מועילה מן התורה, יש מקום לסברא שקיום שטרות יועיל גם בדרגת סימן בינוני (אות א').
- בסימנים וטב"ע האדם מכיר את הדבר עצמו ואילו בהכרת כת"י וחתימה משווים בין כת"י המוכר לשטר שבפנינו (אות ב').
- ה' דרכים לקיום השטר (אות ב').
- בפרדים ובדגים ובנקב שבראות ובמעיים מועילה השוואה. ויל"ע האם נוכל להשליך ממקרים אלו להשוואת חתימות וכת"י בהם קיים גם חשש זיוף (ג') - ה').
- קיום שטר ע"י השוואה, מועיל אפילו אם העדים לא פירשו את שמותיהם (אות ו').
- לשיטת רבנו תם, השוואת כתבי יד הינה קולא שהקלו כדי שלא יפסדו בעלי

⁶¹⁵ ועיי"ש בש"ך ס"ק י"ב שקיימים מקרים בהם אף השו"ע יודה שלא ניתן לקיים על ידי השוואת חתימות, כגון שלא בפני בעל דין, עיי"ש.



חובות (אות ז').

- יש לדון האם תוקף ההשוואה בין חתימות הינה כסימן בינוני או מובהק (ח' - י') או שמא יש לה מעלת טביעות עין (אות י' ולקמן בפרק הבא).
- רש"ג סובר שהשוואה בין שטרות אינו מועילה בכת"י (אות י') והב"ח נקט כשיטתו להלכה (אות טו) אבל ספר התרומות והשו"ע סוברים שמועילה (אות טו).
- עיין גם בפרק הבא.

טביעות עין שלא ניתנת להוכחה / ניתנת להוכחה /

טב"ע השוואתית / הגדרת טב"ע כנגד סימן

הקדמה

א. מסקנתו של רבא בחולין צה: - צו. שטביעות עין עדיפא מסימן⁶¹⁶. וטביעות עין מועילה רק אם שבעתו העין מעיקרא⁶¹⁷.

בפשטות טביעות עין הינה היכרות של החפץ או האדם שלא באמצעות סימנים והאדם אינו להצביע ולומר שהוא מכיר את החפץ או האדם מפאת סימן מסויים אלא הוא 'יודע' שזה הוא ההפץ וזה הוא האיש⁶¹⁸.

⁶¹⁶ לעיל ליד ציון הערה 461, ובדואי העדיפות היא על פני סימן בינוני.
⁶¹⁷ עיין לידו ובהערה בהערה 485 האם יש צורך בהוכחה חיצונית שיש לאדם טביעות עין, ובדינה של טביעות עין המסתמכת על סימנים, וגם עיין בהערה 510 בשיטתו של בעל המחנה חיים בדרגות השונות של טביעות עין.
⁶¹⁸ בא"ת בערך טביעות עין בכרך י"ח טור תקמ"ה כתב: "זוהי הכרה שאי אפשר לתארה לאחרים". ולקמן נדון האם זו הגדרת טביעות העין או 'חולשתה' של טביעות העין. ובשו"ת הרא"ם סימן ל"ח כתב שסימנים הינם הכרה 'שכלית' ואילו טביעות עין הינה הכרה 'חושית'. וביאר שבסימנים: "דנו העדים בשכלם שזה שיש בו אלו הסמנים המובהקים הוא אותו שהכירו אותו בחייו". כלומר, על פי הכרתם בסימנים הם מסיקים שזה הוא אותו פלוני, ואילו בטביעות עין הם יודעים מעצמם שזה הוא פלוני.
 ובשו"ת ברכת רצ"ה סימן ג' כתב: "...ואשר ע"כ אמינא, לבאר טעמו של הגאון ז"ל באופן אחר. והתבונן. דהנה כל עיקר ענין טב"ע הוא בא מהשינויים והבדלים דקים והרבים שמיוחדים בזה הדבר צורת אדם הלזה וכדומה אשר נבדל הוא מזולתו והנה כל הבדל ושינוי בפ"ע הוא ע"פ רוב רק כסימן גרוע ובסימנים גרועים לכ"ע אפילו מאה אינם מצטרפים שיחשב כסימן מובהק. וגם מאה סימנים מובהקים לא מהני בד"נ שאם אמרו סהדי פלניא דהאי סימנא והאי סימנא קטל גברא לא קטלינן ליה דאף מאה סימנים לא מהני לדון דיני נפשות על פיהם. וצ"ל דעדיפתא דטב"ע דמהני בדיני נפשות מסימנים הוא דבסימנים על סימן וסימן הוא ענין בפ"ע וצריך המכיר לחשוב ולהתבונן על כל אחד אם יש כזה בדיוק באדם הלזה. משא"כ בטב"ע ע"י ההבדלים הרבים ניכר הוא מיד למכירו כי הוא זה ולא אחר. והמכירים בעצמם א"י במה יובדל זה מזולתו ולא ידעו לחשוב כי אם מהשינויים בפרטים וגם יש שינויים דקים למאוד שאין הדמיון תופס לדעתם בפרטות ורק דרך כלל נתפס בהמחשבה והדמיון עד שלא יפול בחוש הראות שום ספק וזה עדיפתא, דטב"ע שנתפס הכל בכלל בהמחשבה וכח המדמה ושלטא ביה עינא כ"כ עד שבלי ישוב בהשקפה ראשונה מכיר שזה הוא". וע"ע שו"ת נפש חיה אבהע"ז סימן ד' ד"ה "ואענה". ועיין הערה 635.



לקמן נדון, האם העובדה שבטביעות עין אדם אינו יכול להוכיח לאחרים שאכן יש לו טביעות עין (לעומת סימן שיכול לומר שהיה סימן כזה וכזה), הינה חלק מהגדרתה של טביעות העין, או שהיא 'חולשה' שקיימת בטביעות עין, ולמרות זאת, ניתן לסמוך עליה (לקמן אות ד'-ה')⁶¹⁹.

ותחילה נדון האם טביעות עין צריכה להתבסס על יכולת השוואה (תפארת צב"י בכיור שיטת המ"מ, אות ב' ואילך) ובכיור שיטת הבית אפרים בהשוואת חתימות (אות ד').

לידבר עם הארץ בהדיה / טביעות עין שניתן להוכחה לאחרים / השוואת חתימות

ב. גמ' קידושין דף מא :

דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה⁶²⁰ ותתגנה עליו ורחמנא אמר (ויקרא יט) ואהבת לרעך כמוך⁶²¹.

אולם למרות החיוב על האדם עצמו לראות את האשה קודם הקידושין, כשמדובר בצורבא מרבנן אל לו לסמוך על עצמו בלבד, כמבואר גמ' ב"ב דף קסח.:

⁶¹⁹ עיקר החשש הוא בבעל דבר (מאבד אבידה שטוען שיש לו טביעות עין בה, היתר עגונה ע"פ הכרה של האשה עצמה וכו'). לעומת זאת בעדים שאין להם נגיעה אישית בענין, העובדה שאין הם יכולים לומר על סמך מה הם יודעים שזה הוא שמעון או לוי, אינה כ"כ לעיכובא. כיון שעצם העובדה שתורה סמכה עליהם, מלמדת יש משמעות ל'היכרות'. אולם ברור שאם יוכלו להסביר מדוע האם סוברים שמדובר בפלוני עדיף. אולם בניגוד לבעל דבר, שלא מראים את לו הסימנים מעיקרא והוא צריך לומר אותם, ואז לבדוק האם צדק, בעדים מותר להם לראות את החפץ ולומר שעל פי הסימנים המוכרים להם זה הוא חפץ של פלוני.

⁶²⁰ יראה דבר מגונה - אחר הקידושין או הנישואין.

⁶²¹ יל"ע האם קיימת חובה זו גם על האשה, ועי"ש בהמשך הסוגיא.

ההוא תברא⁶²² דהוה חתים עליה רב ירמיה בר אבא. אמרה ליה לאו
אנא הואי⁶²³. אמר לה איברא אנת הות⁶²⁴. אמר אביי אף על גב דצורבא
מרבנן לאו אורחיה למידק, כיון דדק דק.

אמר אביי האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא, נידבר (רשב"ם:
לנהוג) עם הארץ (שמסתכל ומכיר בנשים) בהדיה דלמא מחלפו לה
מיניה⁶²⁵.

הגמ' אינה מבארת מדוע קיים חשש שיחליפו לצורבא מרבנן את האשה אותה הוא
רצה לקדש. יתכן היה לומר, שצורבא מרבנן מחמת צניעותו אינה מסתכל בה
ולפיכך יוכלו להחליף לו את האשה בלי שישים לב ולכן יקח עימו עם הארץ שאינו
צנוע כמוהו. אולם מדברי המגיד משנה בכיאר דברי הרמב"ם, נראה שהטעם הוא
שונה, וכדלקמן.

ג. רמב"ם פרק כ"א מהלכות איסורי ביאה הל' ב'-ג':

ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות
או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט
ביפיה אסור ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו
באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף,
ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שעה אסור.

⁶²² שובר.

⁶²³ פירוש, שובר בו נכתב שאשה פלונית קיבלה את כתובתה ורב ירמיה בר אבא היה חתום על שובר זה. האשה
טענה שלמרות ששמה מוזכר בשובר, מדובר באשה אחרת ששמה זהה לשם שלה (ועי"ש במעשה הקודם
בגמ').

⁶²⁴ פירוש, רב ירמיה ענה לה שהוא מכיר וזוכר שהיא האשה ולא אחרת.

⁶²⁵ מתי קיים חשש החילופין. האם מדובר שאחר שיקדשנה יחליפו לו אותה בשעת הנישואין או מדובר במי
שרואה את האשה עוד קודם הקידושין (שהרי רב היה מלקה את מי שהיה מקדש אשה בשוק או מקדש אשה
ללא שידוכין {והיינו ריצוי קודם הקידושין} ומשמע שראה אותה עוד קודם) ויש חשש שעד שעת הקידושין
יחליפו אותה.



(ה' ג') והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין. ומותר להסתכל⁶²⁶ בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה, כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן. אבל לא יסתכל דרך זנות הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה.

השגת הראב"ד: אמר אברהם, חכמים אמרו האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא לידבר עם הארץ בהדיה דילמא מחלפא ליה מיניה אלמא אין דרך ת"ח בכך עכ"ל.

למרות האיסור הכללי, כאשר אדם עומד לשאת אשה ראוי שיראנה. אמנם, הראב"ד תמה על הרמב"ם, שאילו היה ראוי לעשות כן לא היו אומרים לצורבא מרבנן שיקח עימו עם הארץ שהרי ראוי שהצורבא מרבנן עצמו יביט ויראה ומדוע שיקח עם הארץ עימו. והמגיד משנה כתב לישב את דברי הרמב"ם מהשגת הראב"ד:

ואין זו השגה, לפי שצורבא מרבנן אפילו נסתכל בה ובדקה בפעם אחת, לא יכירה אם יחליפה לפי שאינו רגיל להסתכל בצורת הנשים, אבל עם הארץ יכירה בפעם אחת...

על פי דברי המ"מ, הצורבא מרבנן אכן יביט באשה היטב, קודם שישאנה, אבל כיון שקודם לכן לא היה רגיל להביט בנשים, לא תהיה לו אפשרות לדעת האם יחליפו לו אותה. והסיבה בגינה מי שאינו רגיל להביט בנשים יוכלו להחליף לו את האשה, אע"פ שראה אותה היא מפני שאינו רגיל להסתכל בצורת הנשים. ובביאור דברי המ"מ הללו כתב בתפארת צבי (האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין), הלכות טרפות, תשובה כ"ז ס"ק ג':

⁶²⁶ עיין בפירושו של הרב קפאח בפרק י' מהלכות ברכות ס"ק כ"ו, לגבי ברכת "שככה לו בעולמו" שחידש "שאין לברך על בריות טובות אלא לאחר הסתכלות מדוקדקת... וכך מסתמא עשה ר"ג (עיין ירושלמי ברכות פ"ט ה' א', שר"ג בירך על גויה אשה נאה)... ואינה אסורה כיון שאין מסתכל בה כדי ליהנות ביפיה כאשה... אלא כדי להודות לקב"ה על ברואיו מבלי לשים לב אם זה איש או אשה". ויל"ע שהגבול בין ההיתר לאיסור הוא דק ואולי זו הסיבה שלא נהגו לברך ברכה זו כיום. ועי"ש בפירושו של הרב קפאח לגבי המעשה בר"א בר"ש עם אותו ריקה שהיה מכוון ביותר.

...דהא בהכרת פני אדם ודאי צריך ג"כ שביעת עין. וכמ"ש בב"ב (קס"ח.) דצורבא מרבנן לאו אורחיה למידק בנשים אינו מכיר בטביעות עין. ומשמע, דרואה רק דאינו מדקדק הינו עד שישבע עינו, דהרי אסור לקדש אשה עד שיראנה כמ"ש בקידושין (דף מא.), אלא התם בראיה בעלמא די, ועדיין אין מכיר בטב"ע...

ולפי דברי הרב המגיד, גם ת"ח מסתכל בזו הרבה, רק מפני שאין רגיל בראיית אחרות אין לו טב"ע, עיי"ש⁶²⁷.

נמצא לשיטתם שטביעות עין יסודה ביכולת להשוות לדברים אחרים, אבל מי שאינו יכול להשוות אין לו טביעות עין. ודוגמא לדבר, מי שמעולם לא ראה קוף וראהו פעם אחת, אם יראה אחר כך קוף אחר לא יוכל להבחין שלא מדובר באותו קוף. וכן מי שאינו רגיל לראות סינים עם עיניים מלוקסנות, לא ידע להבחין בין סיני לסיני. וכמו כן במציאות מעין זו הסיני לא יוכל להבחין בין אירופאיים. וכן מי שרגיל לראות אנשים בעלי גוון עור מסויים נראה לו שכל בני גוון העור השני נראים אותו דבר ולא ידע להבחין ביניהם עד שיתרגל לראות רבים כאלו. ולכן, צורבא מרבנן שאינו רגיל לראות נשים לא יוכל להבחין אם יחליפו לו ביניהם⁶²⁸.

וכן גם בחפצים, לאדם לא תהיה טביעות עין כמוצר שמעולם לא ראה אחרים כמוהו ורק אם ראה רבים ויש לו את שלו, יוכל להבחין בו בטביעות עין.

ד. שו"ת בית אפרים, אבהע"ז סימן ח' דף לב: ד"ה "ולפי"ז":

⁶²⁷ ועיי"ש שביאר שהשגת הראב"ד היא שאין היתר 'להסתכל' שהיא ראייה מרובה.

⁶²⁸ וכן הבחנה בין שני תאומים זהים, אפשרית רק למי שראה את שניהם פעמים רבות ומכירם וכדו'.



כשהחתימה של עדים לפנינו ואנו מדמין זה לזה, דמסתבר דעדיף מטביעות עין כה"ג שאינו רק מכח הדמיון בזכרוננו מחמת הרגילות ולא בפועל ממש כמ"ש נמי ט"ע גמור הוא ואית לן למסמך עליה ולפ"ז מ"ש בקצה"ח בדעת ר"ש שדימוי החתימות אינו רק כסימנים שאין מוציאים ממון בסימנים, זה אינו. דע"כ דמיון החתימות עדיף מסימנים⁶²⁹, שהוא דומה לטביע שעל כיוצא בזה אמרו ט"ע עדיפא...

אף הבית אפרים נוקט שטביעות עין יסודה בהשוואה (אף שאינו נזקק לדברי המ"מ). השוואה בין מה שנחקק בדמיונו וזכרוננו של האדם לבין הדבר אותו הוא רואה עכשו. אולם דמיון וזכרון פעמים יכולים להטעות את האדם ועוד שאין בכוחו לתאר את הידוע לו לאחרים. לעומת זאת במקרה של 'השוואת חתימות' אין לך טביעות עין טובה מכך, שהרי לא צריך להסתמך על זכרון שהיה מקודם אלא הדבר מונח בפנינו. ועוד שניתן להראותו לאחרים. ונמצא שהשוואת חתימות הינה הטביעות עין הטובה ביותר שיכולה להיות⁶³⁰.

ולדברינו, טביעות עין רגילה יש בה 'חולשה' והיא שאינה יכולה להיות מועברת לאחרים והיא מסתמכת על זכרון מוקדם, ואע"פ כן ניתן לסמוך על טביעות עין בדיני עדות ואף בדיני נפשות (שהרי העדאת העדים שפלוני הוא הרוצח, יסודה בהיכרות שיש להם עימו על סמך הכרתם אותו בטביעות עין). ושני חסרונות אלו אינם קיימים בהשוואת חתימות ולפיכך זו היא טביעות העין הטובה ביותר.

ואפשר לומר שהשיטות שדרשו שטביעות עין תהיה הכרה מיידית ללא צורך בעיון, דנו על טביעות עין רגילה שיסודה בדמיון וזכרון⁶³¹. אבל כאשר מדובר על השוואה בדבר העומד בפנינו, העובדה שהמשווה בין החתימות אינו סוקר את הכתבים בסקירה אחת, אלא מדקדק בצורת האותיות, כיוון הכתב, לחץ הדיו וכו', אינה חסרון אלא מעלה. ולא מדובר בסימנים אלא בטביעות עין, כיון שסימן הינו בדיקה חיצונית, שעל פיה אנו מסיקים שהסימן מלמד שחפץ זה הוא של פלוני או שזה

⁶²⁹ עיין בשיטת הקצות לעיל עמ' 236.

⁶³⁰ עיין לעיל ליד ציון הערה 596 בדברי הגבול יהודה.

⁶³¹ עיין בהרחבה בשיטתו של בעל המחנה חיים בהערה 510.

הוא פלוני, אבל כאשר מדובר בבדיקת הדבר עצמו על סמך השוואה, הרי זו טביעות עין שאין כמוה, והיא הטובה ביותר.

אמנם, הקצות (לעיל, ליד ציון הערה 604) שסובר שהשוואת חתימות יסודה בדין סימנים, יתכן שחולק על כל האמור כאן. או שהוא מודה לעצם העקרון רק טענתו היא שהבדיקה הנעשית באמצעות השוואת חתימות אינה מגיעה לדרגת דיוק כמו דרגת הדיוק של טביעות עין⁶³², רצ"ע.

שיטת הגרז"נ גולדברג שליט"א בחילוק בין טביעות עין לסימנים / טביעות עין הניתנת להוכחה

ה. ישורון י"ב מאמרו של הגרז"נ גולדברג שליט"א עמ' תקט"ז (היתר עגונות מ'מגדלי התאומים' בניו יורק)⁶³³:

לענ"ד נראה שזה ההבדל בין סימנים לטביעות עין - שסימנים הם למשל שיש לאדם נקב בשן או פצע בראש או שיש נקב בגט, זה נחשב סימנים. והיינו, שאין האדם מכיר שנקב כזה, באותו גודל ובאותו צורה היה בגט קודם, רק שיודע שהיה נקב וכן יודע שלאדם זה היה פצע בראש, אבל אינו יודע בדיוק גודל הפצע וצורתו.

⁶³² בשו"ת חת"ס אבהע"ז חלק א' סימן נ"ו כתב: "שהנוצרי שהביאו מן היבשה לבית הקברות ביום שאחרי כשראה אחיו אמר אלו ראיתם את המת אתמול טרם שנפח כ"כ הי' קל להבין שהי' אחיו של זה כי המה דומים ממש... ונבוא אל מ"ש הגוי שדומה צורתו לצורת אחי לפנינו הן אמת בתשו' שב יעקב ח"א סי' מ' כ' השואל וז"ל ובאשר בא ר"מ אצלינו ואשתומם כל קהל ועדה על המראה באשר שקלסתר פניו דומה ממש לקלסתר פניו של ר' יעקב ושוב בסניפי היתר כ' השואל סניף ג' קלסתר פניו הדומה ממש לסניף לדברים אחרים עכ"ל. הנה אמת כ"כ השואל אבל הגאון בעל שב יעקב בהזכירו בתשו' כל הסניפי' להחמיר לא הזכיר זה כלל אפי' להחמיר מכ"ש להקל באשת איש והתם הי' פרצופן דומה ממש עד שנשתוממו קהל ועדה ואפ"ה לא סמוך הגאון להחמיר ואפשר שהי' כמעשה דשתי אחיות לענין מים מאוררי' שהי' דומים שאפי' בעליהן לא הכירו ונתחלפו להם אבל הכא שאמר הגוי שדומה לו ענהלי"ך רצה לומר דומה בדומה מכ"ש שאין לעשותו סניף להקל אפי' הי' גוי מסיח לפי תומו והנה ברא"ש פ' התינוק' סוף סי' ג' אעפ"י שאין אנו בקיאים במראות דמים בשני דמים שלפניו יכול להבחין ע"ש. ואני אומר ה"ה בהיפוך אי יכול להבחין במה שלפניו אבל לדון בדמיון פרצוף שאין שניהם לפניו לומר זה כזה אין בקיאות, ובפ' כל היד נאמנת לומר כזה התיר לי חכם משמע דנאמנו' בכי ה"ג וביומא נ"ה ע"ב דלפעמים כששניהם לפניו חיישינן לטעותא משום חולשא דכה"ג עכ"פ אין לנו לדון בדמיונות הללו..."

⁶³³ עיין תחומין כ"ג שם הובאה תשובה זו בעיבוד חברי המערכת.



ואילו בטביעות עין מכיר שזה הוא אותו פצע ואותו גודל ואתה צורה.
וכן אם יאמר אדם שהקרע שיש הוא בגודל חלק ממליון מאצבע, זה
יחשב כטביעות עין⁶³⁴.

כלומר, החילוק בין סימן לטביעות עין הינו שסימן ידוע מקומו אבל הוא עצמו אינו
ידוע בדיוק (גודלו וכו'), לעומת זאת בטביעות עין הוא מכיר את הדבר עצמו
במדויק (וזו הסיבה שטביעות עין עדיפא על פני סימנים).

ועל פי חילוק זה, אדם שיאמר שבגט היה נקב בצד אות פלונית, אם הוא אומר נקב
סתמא, הרי זה 'סימן מובהק' אבל אם הוא יודע לתאר את הנקב במדויק במידת
ארכו ורחבו, ידיעה זו עצמה מוגדרת 'טביעות עין' למרות שלא מדובר על מבט
כולל על הכלי או על פני האדם. ובביאור דבריו כתב הגרז"נ שליט"א:

תדע שיש מי שיודע לצייר פרצוף פנים של אחר וכל רואה מכירו,
וביותר שאפילו משנה ומצייר קריקטורה גם מכירין ובהכרח שזה שיש
לו כשרון לצייר את אפו בדיוק נמרץ. ובאמת כל אדם מכיר בדיוק
נמרץ אורך אפו של השני, והמרחק שיש בין העין לאף וכדומה, אלא
שאין בידו לציירו על הנייר, אבל בראשו נקלט הגודל בדיוק נמרץ וזהו
טביעות עין.

כלומר, מי שמכיר על פי טביעות עין הרי הוא יודע במדויק את הגודל והצורה
בדמיונו, רק אין לו את היכולת להעביר ידיעה זו לאחרים, ולמרות 'חולשה' זו
טביעות עין, טביעות עין מועילה אפילו בנפשות וכו"ל. ובודאי, אם יש לבעל
טביעות העין את היכולת להעביר את המידע לאחרים, כגון גרפיקאי שמסוגל לצייר
מתוך זכרונו את מה שראה, הרי שזו טביעות עין טובה ביותר ואין בה את
ה'חולשה' של טביעות עין רגילה.

ולדבריו, שיטת הבית אפרים הנ"ל (אות ד') ברורה, שכיון שיש יכולת להשוות

⁶³⁴ עיין בהרחבה בהערה 637.

במדויק הרי זו טביעות עין ולא סימנים⁶³⁵.

טביעת אצבעות, דנ"א

1. מדברי הבית אפרים והגרז"נ גולדברג שליט"א עולה שהשוואת טביעת אצבעות או צילומי שיניים⁶³⁶, תועלתם היא לא מכח סימנים אלא מכח טביעות עין. שהרי כשניתן לדמות באופן מושלם (בית אפרים) ולזהות באופן מושלם (הגרז"נ), הרי זה עצמו טביעות עין וזו היא הבדיקה שעושים בהשוואת טביעת אצבע וצילומי שיניים.

וכן בבדיקת דנ"א, אם לקחו דגימה מאדם ביום מסוים ולאחר זמן שוב לקחו ממנו אותה דגימה, הרי שדגימה זו מעלתה כטביעות עין ולא כסימנים.

אמנם, יש מקום לומר שאם בדיקת הדנ"א מטרתה לגלות מי הוא אביו של מי ולכך הבדיקה נעשתה אצל האב ואצל הבן, במקרה זה יתכן שלא מדובר בטביעות עין אלא בסימנים, כיון שלא מדובר בזיהוי הדבר עצמו אלא בהשלכה מבדיקה לבדיקה⁶³⁷, וקצ"ע.

⁶³⁵ שו"ת מהרש"ם חלק ד' סימן פ"ט: "וגם מ"ש רו"מ מהא דמקיימין שטר ע"י דימוי חתימות והביא מדבר הט"ז וש"ך ח"מ סי' ס"ט וקצה"ח סי' מ"ו סק"ח ונה"מ שם אי מהני ע"י הקפה (=קירוב והשוואה). הנה גם הגאון מוהרצ"ה א"ש ז"ל אבד"ק לבוב בשו"ת רצ"ה סי' ג' ישב על מדוכה זו והעיר מהנ"ל והאריך בדברי קצה"ח הנ"ל והעלה דעכ"פ ע"י שני פאטאגראפין יש סעד גדול להתיר ע"ש באורך. ולענ"ד אין רא' כלל דהתם אנו מדמין כתב לכתב ששניהם ציור בעלמא של אותיות לכן מהני הדימוי אבל הכא אנו באים לדמות ציור סממנים שאינו בולט לצורת איש הבולט ומנ"ל דבכה"ג מהני דימוי. וע"ע יבי"א ח"ו סימן ג' אות י"ג, לגבי זיהוי ע"י תמונות. ועיין הערה 618.

⁶³⁶ וכ"ז בהנחה שאנו יכולים לסמוך על מי שצילם את השיניים בפעם הראשונה וכן את הדרך בה נטלו טביעת אצבעות (שבדיקה מהימנה והצילום מדויק) ולא שינו ורימו בהם.

⁶³⁷ ישורון י"ב מאמרו של הגרז"נ גולדברג שליט"א (עיין גם תחומין כ"ג שם הובאה תשובה זו בעיבוד חברי המערכת - ולקמן חלק מהאמור בתחומין) היתר עגונות מ'מגדלי התאומים' בניו יורק: ...הרבה דברים נקבעים ע"פ ראיות כאלו, שלא שמענו שניצלו. כגון: רוב הבהמות כשרות, והיינו שראינו שרוב הבהמות הנשחטות כשרות ומזה קבענו כלל שטבע הבהמות הוא להיות כשרות. וכן הטובע במים שאין להם סוף, אם נשאת לא תצא - שמן התורה הולכין אחר רוב, ורוב הנטבעין מתים. והתוס' בבכורות כ: כתבו דרובא דרובא מהנטבעים מתים, ולכאורה איך קבעו זאת אם לא מתוך שראו שרובא דרובא לא שמענו שניצלו [שדוחק לומר שקבעו כן מחמת שאחר כך הים פלט וראינו דרובא מתו ובכ"ע שקובעים את הרוב על פי מה שראוין]

אכן, מסתבר שכדי לקבוע דבר זה צריך שיקרה הדבר הרבה פעמים, שמהרבה פעמים שלא ראינו שניצלו אלא מיעוטא דמיעוטא, מזה קבענו כלל שרוב הנטבעים מתים. וכן, מהרבה פעמים שאנו שוחטים בהמות וראינו שרובן כשרות, מזה קבענו שרוב בהמות כשרות.

ומעתה, בנידון דידן, שהוא מקרה בודד, אין ראיה שטבעה של שריפה מסוג כזה בבנינים כאלו הוא שכולם או רובם מתים, אכן יש לומר, שכיון שכל שראינו אלפים או קרוב לאלף שהיו בבנין הזה ולא ניצלו הרי זהו כאילו ראינו הרבה פעמים, ויצא לנו כלל שרובם או אפילו רובא רובא או אפילו כולם מתים.

ואין לומר שמה ניצלו רבים וברחו - שבוודאי אין תולין לומר כן, שאל"כ קשה מהיכן חז"ל קבעו שבמים שאין להם סוף רובא דרובא מתים, והרי שמה ניצלו רבים וברחו ? אלא ודאי שאין זה אלא חשש בעלמא שמה ברחו, ואע"פ שתולים כן במקרים בודדים, אבל לא נאמר כן על מאות. וכן, בקומות היות נמוכות שבבניני התאומים ראינו שמאות האנשים שניצלו לא ברחו, ואם כן הוא הדין שאין לחשוש לכך גם באלו שבקומות העליונות, אלא ע"כ שלא ניצלו ולא שניצלו וברחו, וצ"ע...

(פסקה זו בתחומין בלבד ולא בישורין)

גופתו של מר ל' וזההה על פי צילומי השיניים. אלו הם סימנים מובהקים שבהם נעזרים גם בזיהויים של חללי צה"ל, ועל פיהם ניתן להחיר את אשתו. על ראייתם של צילומי השיניים והשוואתם לצילומים שביד רופא השיניים של המנוח העידו שני עדים, שאחד מהם הוא שומר תורה ומצוות. אבל אין הם מעידים על עצם המעשה שראו כיצד מצלמים את שיניו של המת. מכל מקום, אם ניכר מתוך הצילום שהוא צילום של מת, הרי ברור לנו שהאיש שצילומי שיניו הם כך מת. גם אם אין מכירים שזה צילום של שיני מת, מ"מ נראה שאין חשש שמה הלכו לרופא שיניים והעתיקו מצילום השיניים שנעשה בחייו, שהרי אם יתברר שכך עשו, ייענשו קשות. יתר על כן: כיון שגופת המת נמצאת וניתן לעשות עוד צילומים, בודאי שיש לסמוך שאומן לא מרעא אומנתו... בנדון דידן הדבר עוד יותר קל, מאחר שהרופא שבדק הוא ממונה, ודינו כערכאות, והרי הסכימו האחרונים שמאמינים לערכאות בענין זה...

(ע"כ מתחומין)

(עמ' תקטו בישורין)...חלק מעצמות הצלעים של מר א.... שהשווה דנ"א מהעצמות לדנ"א של אביו ואמו של מר א' ולפי הסטטיסטיקה הסיכוי שיש אחר עם דנ"א זה הוא פחות מאחד בשבעים וארבע מליון... ונראה לסבול להתיר עוננה על סמך דנ"א שלענ"ד נראה פשוט שבדיקה זו נחשב כסימן מובהק, וראיתי שחכם אחד כתב שאין ראיה, שאלי יש הרבה שיש להם אותו דנ"א ומה שהמומחים אומרים שאפשרות כזאת הינו פחות מהמספר הזה, אומר החכם שהמומחים לא בדקו כ"כ הרבה אנשים שהם הרבה יותר מכל האנשים שבתבל מימות אדה"ר עד ימינו אלא שבדקו למשל מליון אנשים ומה שפטו שכך הוא גם בכל השאר שלא בדקו. ולענ"ד אעפ"כ סומכין על זה. תדע, שהרי סומכין על טביעת עין מכח ההנחה שאין פרצופיהן של אנשים דומים זה לזה. ויש לשאול מהיכן אנו יודעין שאין פרצופיהן שווים, וכי נסעו בכל העולם ובדקו את כל האנשים וראו שאין איש אחד דומה לשני ?

אלא על כרחך שסמכו על כך שרואים הרבה אנשים, וכל מי שאנו רואים אינו דומה להשני וע"כ אין זה אלא שכך ברא הקב"ה בריאתו, שיהיו פרצופיהם שונים זה מזה.

וביותר נראה, שבאמת כל דבר בעולם אינו דומה לדבר אחר, שהרי יש טביעות עין גם בכלים ומחזירין לת"ח אבידה בטביעות עין, הרי שאין לחשוש שמה יש עוד כלי שדומה לכלי שלו (רק בכלי אנפוריא שלא שבעתן העין חוששין שמה טועה), ולפי"ז נראה שהגמ' שהזכירה במיוחד אצל אדם בתור דבר מופלא, וכמו שאמרו בסנהדרין לז,א' "לפיכך נברא אדם יחיד וכו' ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולם דומים זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד דומה לחבירו. והיינו גדולתו של הקב"ה שאף שכולם באו מאדם הראשון, עם כל זאת אינם דומים זה לזה. אבל דברים אחרים שלא נעשו בחותם אחד, פשוט שאין אחד דומה לחבירו. ולפי"ז צ"ל שמה שמחזירין אבידה לת"ח בטביעות עין מדובר בכלים שלא נעשו חותם אלא יצר כלים הרבה, או שהם כלים שנעשו בחותם אחד אבל ע"י השימוש הם משתנים משהו אחד מהשני, ובהו הוא שיש טביעות עין. ולפי"ז יש לומר שלכן אין טביעות עין בכלי אנפוריא, משום שיצאו מחותם אחד, ועדיין לא השתנו. כצ"ל לכאורה. אמנם בגמ' מבואר טעם אחר, שלא שבעתן העין, ואולי הכוונה שנשתמשו בו קצת וזה גורם שיהיה בו שינוי מכלי אחר ורק מצד שלא שבעתן העין הוא שאין מחזירין. וידוע מה שפירש ר' ישראל סלנטר את הפסוק "אבנים שחקן מים" שבאמת כל טיפה עושה רושם על האבן שאם טפה אחת של מים שיוורדת על אבן אינה עושה רושם כלל אז אין יתכן שהמים יעשו נקב באבן ואפילו גשם של אלף שנה לא יעשו הנקב כיון שכל טיפה אינו עושה, והרי גם אם תכפיל לא כלום במאות אלפים ישאר לא כלום, ולכן גם כלי חדש שהשתמשו בו קצת כבר יתכן טביעות עין אם שבעתו העין.

ז. החשיבות להגדרה האם דבר מועיל מכח טביעות עין או מכח סימנים. יכולה לבוא לידי ביטוי (גם) לשיטות הסוברות שסימן מובהק אינו מועיל בנפשות ורק טביעות עין מועילה בהם⁶³⁸. ולכן אם ננקוט שטביעות מצבעות מועילה כסימנים לא נוכל לדון מיתת בית דין על פי טביעת אצבעות (לשיטות אלו) אבל אם היא טביעת עין יש מקום לומר שתועיל, אא"כ נאמר שכדי לקיים דין מצות בית דין תורה חייב להיות דוקא עדות של שני עדים ולא טביעות עין, וצ"ע.

סיכום

ח. העולה מהאמור לעיל:

- ההגדרה המקובלת של טביעות עין הינה הכרה של הדבר ללא פירוט לסימנים

עכ"פ גם עניין דנ"א הוא מגדולתו של הקב"ה שאף שנברא יחידי עכ"ז יש לכל איש ואיש דנ"א בצורה אחרת משאר אנשי העולם.

וכן כל מה שאנו מכירים כרובא דליתא קמן, וכמו רוב בהמות כשרות. מהיכן יודעים שרוב בהמות כשרות וכי בדקו חכמים בכל העולם אלפי שנים וראו שרובן כשרות? אלא ודאי שבדקו מה שהיה נראה לעינינו שרוב הבהמות שראינו שנשחטו הן כשרות, ומזה אנו מבינים שכך טבע הבריאה שברא הקב"ה בהמות בריאות ואם יש טרפות, הן במקרה ולא מכח טבע הבריאה. וכן רוב נשים מתעברות ויולדות. וכי בדקו חכמים בכל העולם וראו שרוב נשים מתעברות? אלא שדנו ממה שרואים. וכן עדים שמעידים על קיום חתימות - איך יודעים שאין עוד אחד בעולם שחותם כך? וכל שכן כוונה לזיף.

ולענ"ד נראה שזה ההבדל בין סימנים לטביעות עין - שסימנים הם למשל שיש לאדם נקב בשן או פצע בראש, או שיש נקב בגט, זה נחשב סימנים. והיינו, שאין האדם מכיר שנקב כזה, באותו גודל ובאותו צורה, היה בגט קודם, רק שידוע שהיה נקב, וכן יודע שלאדם זה היה פצע בראש, אבל אינו יודע בדיוק גודל הפצע וצורתו, ואילו בטביעות עין מכיר שזה הוא אותו פצע ואותו גודל ואתה צורה. וכן אם יאמר אדם שהקרע שיש הוא בגודל חלק ממליון מאצבע, זה יחשב כטביעות עין. תדע שיש מי שידוע לצייר פרצוף פנים של אחר וכל רואה מכירו, וביותר שאפילו משנה ומצייר קריקטורה גם מכירין, ובהכרח שזה שיש לו לצייר את אפו בדיוק נמרץ. ובאמת כל אדם מכיר בדיוק נמרץ אורח אפו של השני, והמרחק שיש בין העין לאף וכדומה, אלא שאין בידו לציירו על הנייר, אבל בראשו נקלט הגודל בדיוק נמרץ, וזהו טביעות עין.

על כל פנים, איך שיהיה, דנ"א הוא כמו פרצוף האדם שגדולתו של הקב"ה עשה שלא יהיה דומה להשני כן גם דנ"א וכן טביעות אצבעות של אדם, וצילום שינוי וכן צילום של אדם. שכתבו הפוסקים שסומכין עליהן וכמו שהעלה הבאר יצחק. ואין להאריך בדברים שהאריכו הפוסקים ומכל זה נראה שיש לסמוך להתיר על סמך בדיקת דנ"א.

והנה כבר כתבנו שיש להתיר על סמך בדיקת דנ"א, ואף שכאן ההשואה היתה רק לדנ"א של אביו ואמו של מר ז. אבל גם באלה לא גרע מסימן מובהק, שכותבין שאחד מעשרה בליון יכול להיות דומה והרי זה סימן מובהק שכתבו הפוסקים שאם יש אחד מאלף שזה הוא סימן מובהק... (שם עמ' תקל"א).. ומה שחילק שטביעות עין היא מוחש ודנ"א יודעים לא במוחש אלא במחקר, איני רואה השגה מאי נפ"מ בין ראת עין לראית השכל".

ועיין בתשובת החת"ס ליד הערה 1278 שבעד אחד במילתא דעבידא לאגילויי וכן בשאר מקרים בהם יש סברא לקבל את הידיעה, הרי זה כאילו בית דין עצמם יודעים, ולא מתורת עדות, ע"ש.

⁶³⁸ עיין ליד ציון הערה 473 ובהערות שם.



הניתנים להגדרה והעברה לאחרים (אות א').

- על פי המ"מ והתפארת צב"י טביעות עין מועילה רק כאשר יש לאדם יכולת להשוות לדברים דומים ולכן צורבא מרבנן לא יוכל להבחין אם יחליפו לו את האשה אף אם ראה אותה מקודם (אות ג').
- הבית אפרים חידש שהשוואה הניתנת להוכחה הינה טביעות עין הטובה ביותר ואין בה את החולשה של טביעות עין רגילה שהינה רק על פי הזכרון, ואין יכולת להראותה לאחרים (אות ד').
- לשיטת הגרז"נ גולדברג שליט"א, סימן אינו מוכר במדויק לבעל הסימן, אבל ידיעה הכוללת גודל וצורה היא עצמה טביעות עין, ואי היכולת להגדיר את הגודל לאחרים איננה פגם בטביעות עין, אבל ודאי שאם יכול להגדיר ולומר לאחרים את הגודל והצורה ה"ז טביעות עין מעולה (אות ה').
- הצורך שטביעות עין תראה לרואה בסקירה אחת, הינה רק בטביעות עין שנובעת מזכרון ולא כאשר משווה בין דברים במדויק (אות ד').
- על פי הבית אפרים והגרז"נ גולדברג שליט"א, טביעת אצבעות ודנ"א של האדם עצמו יהיו טביעות עין ולא סימנים, ואילו השוואת דנ"א בין אב לבנו יתכן שתהיה סימנים (אות ו').

השבת אבידה בסימנים לכל אדם ולרמאי / דרגת

הסימנים

עיקר הדין

א. הגמ' בב"מ כז. – כז: הסתפקה האם סימנים דאורייתא או דרבנן. לדעת ראשונים רבים, הספק הוא ביחס לסימן בינוני/אמצעי. אבל סימן מובהק מועיל מן התורה לכל הדעות⁶³⁹. וחולשתם של סימנים, יכולה לנבוע מחמת אי היותם מובהקים (ולכן גם מי שאינו מכיר את האבידה יוכל לנחש ולאומרם) או שאפילו שהם מובהקים ביותר הם ידועים לאחרים⁶⁴⁰.

במשנה (ב"מ כח: - לקמן) נאמר שלרמאי אין להשיב אבידה על סמך סימנים. אם ננקוט שסימנים מועילים מן התורה (סימנים מובהקים וסימנים בינוניים), הרי שמדין תורה יש להשיב אבידה על סמך סימנים לכל אדם והתחדש שלרמאי סימנים לא מועילים. אבל אם ננקוט שסימנים (בינוניים) מועילים רק מדרבנן, נמצא שברמאי שאין משיבים לו אבידה על פי סימנים (והמשנה דנה על סימנים בינוניים), העמידו חכמים את דבריהם על דין תורה ולא סמכו על חידושם שניתן להשיב אבידה על סמך סימנים.

ב. משנה ב"מ דף כח: :

אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא יתן לו.

⁶³⁹ עיין ליד ציון הערה 95.

⁶⁴⁰ עיין ליד ציון הערה 24.



והרמאי אף על פי שאמר סימניה לא יתן לו שנאמר (דברים כ"ב) 'עד דרש אחיך אתו',⁶⁴¹ עד שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא אם אינו רמאי.⁶⁴²

בביאור דין המשנה יש לעיין (על פי סדר המשנה):

- במשנה נאמר מה הם דברי המאבד (סוג האבידה, סימנים) ולא נאמר מה הוא נוסח דברי המוצא - לקמן אות ח' ואילך.
- במשנה לא נאמר אלו סימנים מועילים באדם רגיל ואלו סימנים אינם מועילים ברמאי (כגון, אם ננקוט שהמשנה דנה על סימן בינוני, האם סימן מובהק מועיל אפילו ברמאי) - לקמן אות ז' ובדברי הראשונים באות ט' ואילך.
- האם החשש הוא מפני רמאי שמכיר את הסימנים מידיעה (כגון שראה את החפץ ביד בעליו, הוא זה שמכור לבעליו וכדו') או ממי שיצליח לומר את הסימן בניחוש "כסומא בארובה". וכן מה היא הגדרת הרמאי שלגביו נאמר שאין שאין להשיב לו אבידה - לקמן אות ג' ואילך.

מי הוא הרמאי

ג. אם ננקוט שהחשש מ"רמאי", הינו מרמאי שאינו מכיר את האבידה רק מנסה ומנחש ("כסומא בארובה") לתת את סימניה, יש מקום לומר שדין המשנה שאין להשיב אבידה לרמאי על פי סימנים הינו בסימן בינוני, אבל בסימן מובהק, שקשה מאד לנחש אותו, אין לחשוש להשיב אבידה לרמאי על פי סימנים.

⁶⁴¹ בפשטות מדובר בדין תורה. אולם תוס' בב"מ דף כז: ד"ה "דרשהו" בתירוץ הראשון נקט שמדובר באסמכתא דרבנן.

⁶⁴² מלשון המשנה "והרמאי..." לכאורה מוכח שרק מי שידוע שהוא רמאי אין להשיב לו סימנים, אבל סתם אדם אינו רמאי ויש להשיב לו את האבידה. אולם מהמשך המשנה "תדרוש... אם רמאי", מוכח שיש חובת בדיקה האם האדם שטוען שאיבד את החפץ הוא רמאי או אינו רמאי. ויש לעיין האם יש חובת בדיקה לכל אדם (ואין להסתמך על חזקת כשרות) או כאשר יש חזקת כשרות בזה נתקיימה חובת הדרישה ונתברר שאינו רמאי. ויתכן שהדבר תלוי במציאות, אם רוב האנשים בחזקת כשרים אין צורך לדרוש, כי החזקה מועילה, אבל אם רוב האנשים אינם בחזקת כשרים, יש לדרוש כל אדם האם הוא רמאי הוא לא. והבדיקה, היא באמצעות עדים שיעידו שפלוני אינו רמאי, כמבואר בסוגיית הגמ' בהמשך.

אבל אם החשש הוא מפני רמאי שמכיר את הסימנים, יש מקום לומר שאין להשיב לו אפילו אם יאמר סימנים מובהקים.

ד. יתכן להציע שרמאי הוא כל מי שהוא בכלל פסולי עדות מחמת רשעה המבוארים בחו"מ סימן ל"ד⁶⁴³. אולם, העובדה שהמשנה לא נקטה "פסולי עדות" אלא רמאי, מלמדת שלפנינו דין שאינו בהכרח תלוי בפסול עדות (ויתכן פסול עדות מחמת רשעה שאינו בכלל רמאי⁶⁴⁴), אלא דין מיוחד של "רמאי". ויתכן שרמאי איננו פסול לעדות אולם התנהגותו היא התנהגות 'גבולית' שמעוררת חשד אף שלא גזל בפועל אלא נהג בתחכום שאינו הגון ולפיכך יש להיזהר ולא להשיב לו אבידה בסימנים⁶⁴⁵.

כנ"ל סוגיית הגמ' לא הגדירה במפורש מי הוא רמאי עליו מדובר⁶⁴⁶. ואף שבגמ' מתוארת מציאות שבה "רבו הרמאין"⁶⁴⁷ הגמ' אינה מבארת מה היתה המרמה שלהם וממילא אין הוכחה האם החשש הוא מפני רמאי שאומר את הסימנים כ"סומא בארובה" או מרמאי שמכיר את הסימנים מידיעה מוקדמת (ונפ"מ להשיב בסימן מובהק ביותר, וכדברינו באות ג'). ולקמן (ליד ציון הערה 710) העותה

⁶⁴³ לקמן חלק מהאמור בסימן בחו"מ סימן ל"ד לגבי פסולי עדות: "רשע פסול לעדות... איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות; ואצ"ל אם חייבים עליה מיתת ב"ד. ל"ש אם עבר לתיאבון, ל"ש אם עבר להכעיס. הגה: עבר עבירה שאין בה מלקות, פסול מדרבנן (רבינו ירוחם נ"ב ח"ד). היתה עבירה שעבר מדרבנן, פסול מדרבנן. הגה: וי"א דבר מדבריהם, בעינן שעבר משום חימוד ממון (ר"י נ"ב ח"ד ותוס' פ' איזהו נשך ועיטור)... המגביה ידו על חבירו להכותו, פסול לעדות, מדרבנן (ב"י). העובר על השבועה... פסול. טבח שיצתה נבילה או טריפה מתחת ידו... גנב, וכן גזלן, פסולים לעדות מעת שגנב או גזל... עד זומם, אף על פי שהזום בעדות ממון, ושילם, פסול מן התורה לכל עדות... המלוה ברבית, פסול... העובר על גזל של דבריהם, פסול מדבריהם... וכן הרועים... מפריחי יונים... וכן משחק בקוביא... מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, הרי זה בחזקת רשע ופסול לעדות מדבריהם... הבזויים, פסולים לעדות מדבריהם; והם האנשים שהולכים ואוכלים בשוק בפני כל העם... המוסרים לאנשים... כל מי שהעידו עליו שעבר עבירה פלונית, אף על פי שלא התרו בו, שהרי אינו לוקה, פסול; והוא שעבר על דברים שפשט בישראל שהם עבירה... אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו, אלא על פי עדים שיעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע... וכן אין נפסל על קול וחדש בעלמא... כל מי שנתחייב מלקות, כיון שלקה בב"ד חוזר לכשרותו. אבל שאר פסולי עדות, שהם פסולים משום ממון שחמסו או שגזלו, אף על פי ששלמו, צריכים תשובה..."

⁶⁴⁴ כגון מחלל שבת, שיתכן שאין לו זכות להעיד או שאין לו נאמנות.

⁶⁴⁵ ויש לעיין בכל המקומות בהם הוזכר "רמאי" במשנה ובגמ' האם מדובר על סוגי מסויים או שהשם "רמאי" כולל כמה וכמה סוגים, וצ"ע.

⁶⁴⁶ לקמן כמה הסברים. ועיין באות י' בשיטת הראב"ד שהרמאי הוא זה שאומר סימנים בינונים במקום שיש סימנים מובהקים.

⁶⁴⁷ לקמן ליד ציון הערה 701.



ההצעה, שהרמאי הינו אדם 'רגיל' שנגרר אחר התנהגות מקובלת במקומו שמקילה ראש באיסורים מסויימים, ומורה היתר לעצמה, עי"ש

לקמן נציין לשיטת הירושלמי (אות ה') שדן מי הוא הרמאי ולאחר מכן (אות ח') לסוגיית הגמ' בב"מ כח: ממנה נוכל להסיק את שיטת רש"י לגבי הרמאי.

ה. בירושלמי בסוגייתנו בפרק ב' הלכה ז' נאמרו שני פירושים בביאור "הרמאי" שבמשנתנו:

אי זהו רמאי ? עבד גרמיה מחזר מציאן⁶⁴⁸ ועבד חדא רבה וטבא (פני משה: עושה עצמו מחזיר מציאותיו לבני אדם ומתוך כך הוא עושה לו עושר הרבה. כדמפרש ואזיל)⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ בגמ' בב"מ יב: מצאנו שאדם שוכר פועל כדי ללקט מציאות. ושם מטרותו היא שהפועל יזכה במציאות עבורו (בעל הבית) וכגון שעלה הנהר על גדותיו וישנם שם דגים. ואילו כאן מדובר על אדם שמחפש אחר מציאות להשיבן לבעליהן – ועיין בהערה הבאה.

ומצות השבת אבידה פירושה שאם רואה אבידת חבירו עליו לקחתה ולהשיבה (שו"ע חו"מ סימן רנ"ט), אבל לא מצאנו שיש חובה על אדם ללכת ולחפש אבידות כדי להשיבן לבעליהן וכן אין מצוה מיוחדת לחפש עבור אבידה שפלוני אומר שאיבד אותה (אף שודאי גומל חסד למאבד).

⁶⁴⁹ בגמ' בסנהדרין דף כה. אמר רב אידי בר אבין שטבח שחשוד על הטריפות (שמכר טריפות בתורה כשרות) אין לו תקנה עד "שילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבידה בדבר חשוב". כלומר, השבת אבידה מלמדת על אדם שאין לו תאות ממון ולכן הוא משיב אבידה ואינו שומר אותה לעצמו. ולפיכך ה"רמאי" שרוצה להראות לאחרים את אמינותו הרי הוא מחזיר אבידות, וכדלקמן.

היך הוא עבד רבה וטבא ? חמי ליה בירייתא מחזר מציאן⁶⁵⁰ ומפקדין גביה והוא נסיב כולא ואזיל ליה (שמתוך שהוא מוציא קול עליו שאיש כשר הוא ונאמן הוא. והבריות רואין אותו ומפקדין אצלו פקדונות והוא לוקח הכל והולך לו. ובכגון זה צריך לדרוש אחריו אם הוא מחזיר מציאות⁶⁵¹ ולבדוק אחריו אם אין כוונתו לרמות בני אדם בזה⁶⁵²).

מלשון הירושלמי אין הוכחה האם הוא עושה עצמו מחפש אחר אבידות או שהוא בפועל מחפש אחריהם (ואולי גם משיב אותם לבעלים). הפני משה נקט שהוא משיב בפועל (ונראה שפירש 'מחזר מציאן' – מחזיר מציאות) ואילו הר"ש ליכרמן בפירושו לירושלמי (מהד' רוזנטל עמ' 137) נקט⁶⁵³ שעושה עצמו מחפש אחר אבידות על ידי שמכריז שמצא אבל מעולם לא מצא דבר ולכן לעולם אינו משיב דבר (ונראה שמפרש 'מחזר מציאן' – מחזר אחר מציאות וזאת רק למראית עין).

ובודאי שבמצות השבת אבידה אין חובה לחזר אחר אבידות והוא מראה עצמו כמי שעושה לפניו משורת הדין ולכן אנשים נותנים בו אמון ומפקדים בידו פקדונות ואז הוא בורח עימהם למקום אחר.

הירושלמי אינו מבאר האם כל אדם שהוא מחזר אחר אבידות (או מחזיר אבידות - לשיטת הפני משה) יש לבדוק אחריו ואין להשיב לו את אבידה כיון שהוא רמאי.

⁶⁵⁰ מראה לבריות שהוא מחזר אחר מציאות (כלומר, עושה עצמו כמי שתמיד מחפש אחר אבידות שאבדו לאנשים כדי להשיב להם).

⁶⁵¹ ניתן לפרש את דברי הפני משה שכתב "לדרוש אחריו אם מחזיר מציאות" - שיש לבדוק האם באמת הוא מחזיר מציאות או רק עושה לו שם שכזה או שפירוש דברי הפני משה הוא שאותו אדם אכן מחזיר מציאות ואדם זה שמחפש מציאות ומחזירים לבעליהן הרי זו 'חסידות' מוגזמת שטעונה בדיקה. ולקמן ננקוט כאפשרות זו בביאור דברי הפני משה.

⁶⁵² באיזה שלב יש לבדוק אחריו שמא הוא רמאי, בשלב בו הוא נודע "כמחזיר מציאות", בשלב בו הוא כבר "מקבל פקדונות" או בשלב בו הוא לא השיב את הפקדונות ? ומסתבר שבשלב האחרון פשוט שהוא רמאי והחידוש הוא בשלבים המוקדמים יותר. ועיין בהערה הבאה.

⁶⁵³ לשונו שם: "אבל בירושלמי ביארו את מהות הרמאות והיינו שהוא רמאי במציאות. הוא עושה את עצמו מחזיר מציאות מכריז וחוזר ומכריז שמציאה מצא והוא מחזר אחר בעליה והואיל והדבר הוא שקר, אין באים לתובעה. ומי שבא הוא מבקש ממנו סימנים ואומר שאין הללו סימניה, ובנתיים יצא לו שם של מחזיר מציאות... עד שהוא משיג דבר גדול אחד וטוב שהוא בורח עם פקדונות שמסרו לו על סמך שמו הטוב. ואם רואים אדם שנוהג לחפש אחרי בעלים של אבידות ואף פעם אינו מגלה אותם הוא בחזקת חשוד ואין מחזירים לו אבידה אלא בדרישה וחקירה ואם נתן סימנים מובהקין ביותר מחזירין לו, ואין צריך עדים שהיא שלו...".



וכן אינו מבאר מדוע אדם זה איבד את זכותו לקבל אבידה בסימנים. והרי, יתכן שעל אף שהוא רמאי, הוא איבד אבידה ויש לו סימנים בה ומדוע לו ישיבו לו אבידה בסימנים⁶⁵⁴. ושמה מדובר בקנס, וצ"ע⁶⁵⁵.

על פי פירוש של הר"ש ליברמן, האדם חשוד בכך שתמיד הוא מכריז ומעולם לא השיב בפועל שום אבידה, ולפיכך איבד את חזקתו והרי הוא חשוד. אולם גם לדבריו אין הסבר מדוע זו סיבה לא להשיב לו אבידה בסימנים, האם זה הוא 'קנס' על מעשיו הרעים, או שיש פעולה ממשית שהוא עושה שגורמת לחשד שמה הוא מכיר סימני אבידות של אחרים, וצ"ע.

1. הסבר נוסף בירושלמי הנ"ל :

ואית דמריץ⁶⁵⁶, אזיל לכנישתא ושמע סימנין ואזל לכנישתא חורי ואמר סימנא ונסב ליה (פני משה : דמשום רמאי כפשוטו חוששין אנו, שיש ששומע קול הכרוז בבית הכנסת זו ומרגיש בסימנין והולך ואומר בבית הכנסת אחרת אבדה זו שלי ואלו סימניה).

על פי הפני משה, הרמאי שומע הכרזות של אבידות ומתוך הדיון בין המאבד לבין המוצא הוא מצליח לגלות מה הוא הסימן האמיתי. וכשמכריזים על האבידה בבית כנסת נוסף, הוא אומר את הסימנים ומקבל את האבידה.

⁶⁵⁴ ישנם אנשים שאין מצוה להשיב להם אבידה מחמת רוע מעשיהם, אולם אין חילוק בין אם הם מביאים סימנים לבין אם הם מביאים עדים, ואילו בנידון שלפנינו, אין להשיב בסימנים אבל בעדים ישיבו לו.
⁶⁵⁵ בעלי תמר על הירושלמי כתב שקיים איסור לקבל אבידות מרמאי שמחזיר אבידה כיון שכוונתו לרכוש אימון על ידי השבת האבידה ("דרוש אחיך... את משיב האבידה לשם איזה כונה הוא משיב ואם אין יסודו ברמאות, ורק אחר שנתברר שכוונתו לשם קיום המצוה בלי עורמה ורמאות יחזיר את האבידה), כלומר אין לתת לרמאי להשיב אבידות כיון שבמעשיו אינו מקיים מצוה אלא עבירה. ולדבריו, המשנה שלימדה שיש לדרוש את אחיך האם הוא רמאי, כיוונה למשיב ולא למאבד. ולכאורה על פי דבריו גם אם למאבד יש סימן גמור אין לקחת מאת המוצא הרמאי את האבידה. ולשיטתו, לכאורה גם אם יביא המאבד עדים ששלו היא אין לקבל מאת המוצא וקשה מדוע המשנה נקטה דוקא סימנים. ועוד, מדוע יפסיד המאבד את שלו מחמת קנס שרוצים לקנוס את המוצא, ואף אם נקוט שאין זה קנס אלא אין המשיב נחשב כמי שמקיים מצוה, סו"ס גם אם אין זו מצוה, המאבד הפסיד, וצ"ע.
⁶⁵⁶ ויש אומרים.

והר"ש ליברמן בפירושו לירושלמי (מהד' רזנטל עמ' 137) ביאר, שהרמאי עצמו הוא זה שמכריז על מציאת אבידה (אף שלא מצא שום מציאה) ובאים אנשים ואומרים להם את האבידות שאיבדו ואת סימניהם ועתה הוא יודע סימני אבידות. וכשמכריזים על אבידה בבית כנסת אחר, הוא יודע את סימניה ומקבל אותה לידו⁶⁵⁷. ולכן כשידוע שאלו מעשיו אין להשיב לו אבידה בסימנים שהרי הוא משיג את הסימנים ברמאות.

ז. על פי הסברו הראשון של הירושלמי, הרמאי לא יודע מה הוא הסימן, רק כיון שהוא רמאי יש לחשוש שמא הוא מנסה לכוון לסימן הנכון ואין להשיב לו אבידה בסימנים. ולכן יש מקום לומר שהחשש הוא רק בסימן בינוני, אבל אם הרמאי יאמר סימן מובהק (שהוא נדיר), ניתן להשיב לו בסימנים, כיון שהסיכוי שהוא יצליח לנחש מה הוא הסימן המובהק שבאבידה הוא קטן, ויש להניח שהפעם אמר אמת (אא"כ ננקוט שמדובר בקנס).

לעומת זאת, על פי הסברו השני של הירושלמי (ובמיוחד על פי הסברו של הר"ש ליברמן), החשש הוא שהרמאי יודע ומכיר את הסימן. ועל פי הסבר זה מסתבר שאפילו אם הרמאי יתן סימן מובהק, אין להשיב לו⁶⁵⁸.

מי הוא הרמאי על פי שיטת רש"י / כיצד מכריזים (אבידה או גלימא)

ח. כנ"ל (אות ב'), המשנה מבארת מה הם דברי המאבד ולא מבארת מה הם דברי

⁶⁵⁷ לשונו שם: "ואית דאמרין עליל לכנישתא ושמע סימנין וכו'. הירושלמי נותן כאן טעם אחר למה הוא עושה את עצמו מחזיר אבידות. והיינו שהוא אומר מציאה מצאתי. ומי שבאמת אבדה לו אבידה בא אליו ונותן את סימני האבידה, והוא עונה שאין אלו הסימנים של האבידה שמצא. אבל בינתיים הוא לומר את סימני האבידה שאבדה לו למבקש, והוא הולך לבית כנסת אחר ונותן את הסימנים ששמע, ומקבל אבידות שלהם. ולאדם כזה שמחזר בבתי כנסיות ומכריז על מציאות ושומע סימנים, אין מחזירין אבידה בלי עדים שהיא שלו, שמא שמע את בעל האבידה שנתן את הסימנים המובהקים ביותר. ולפי זה אין סימנים לבדם מועילים וצריך עדים שהאבידה היא שלו.... ובר"ח כח: 'וסוגיין בעינן דיהיב סימנין מובהקין, והוא דאית ליה סהדי דליתי רמאי וכו' תלמוד א"י שמע סימניה בהאי כנישתא ואזל לכנישתא אחריתי וכו'". ועיין גם בדבריו בתוספתא כפשוטה פ"ב לעמ' 69.

⁶⁵⁸ ועיין מראה הפנים על הירושלמי, שתולה את המחלוקת שבגמ' (לקמן אות ח'), האם מכריז שמצא אבידה או מכריז שמצא גלימא בשתי הלשונות שבירושלמי.



המוצא. ובגמ' בב"מ דף כח: נחלקו בדבר:

גמרא אתמר רב יהודה אמר אבידתא מכריז⁶⁵⁹.

ורב נחמן אמר גלימא⁶⁶⁰ מכריז⁶⁶¹.

רב יהודה אמר אבידתא מכריז, דאי אמרת גלימא מכריז, חיישינן לרמאי (רש"י: שמא שמע האובד מתאונן בין שכיניו טלית נאבדה וזה יודע את סימניה וכשישמע את מוצאה מכריז טלית מצאתי - יקום ויתן סימניה. הלכך אבידתא מכריז, ואינו נותן לב⁶⁶² לומר טלית זו אבדתי ואלו סימניה)

רב נחמן אמר גלימא מכריז לרמאי לא חיישינן דאם כן אין לדבר סוף (דהשתא נמי מסיק אדעתיה, ואמר אם טלית היא שמצאת - אלו סימניה)⁶⁶³.

בפירוש דברי רב יהודה כתב רש"י שהחשש הוא שהרמאי "יודע את סימניה". כלומר מדובר באדם שמכיר את האבידה וסימניה (כגון, שמעיקרא היתה שלו כיון היה פועל בבית בעל הבית וכדו או ששומע את בעל הבית שמתאונן ומכיר את טליתו של שכנו, וכדברי רש"י) ויש חשש שכשישמע שאבדה מאת בעליה יאמר את הסימנים. ועל פי דרך זו, מסתבר שלא רק בסימן בינוני אלא גם בסימן מובהק אין להשיב אבידה לרמאי שהרי מדובר באדם שיודע מי הוא הסימנים.

לשיטת רב יהודה, מחשש של רמאים שמכירים את האבידות וסימניהן אין להכריז

⁶⁵⁹ פירוש אדם שמצא מציאה לא יכריז את שמו של הפריט שמצא (כגון, חולצה, משקפיים) אלא יאמר באופן כללי "מצאתי אבידה".

⁶⁶⁰ פירוש, אומר את שמו של הפריט אותו מצא. ויש לעיין מה היא מידת הפירוט האם יאמר "בגד מצאתי" או יכול לפרש ולומר "חולצה מצאתי" וכו'. האם יכול גם לומר "חולצה לבנה מצאתי" כיון שלבן הנו סימן גרוע שלא משיבים בו אבידה, וצ"ע.

ובמעלת הזכרת שם הפריט שמצא כתב הסמ"ע בסימן רס"ז ס"ק ה': "והטעם שאין מכריזין סתם אבידה כדי לקרב הדבר לבעל האבידה בכל מה דאפשר ליתן לב שאבידתו נמצא ויבוא ליתן סימניו".

⁶⁶¹ הריטב"א בשטמ"ק ביאר שהמחלוקת היא "משרבו הרמאים" (לקמן ליד ציון הערה 701) אבל קודם לכן לכו"ע גלימא מכריז. ויש לעיין שהרי בהמשך הגמ' מקשה על רב נחמן מלשון המשנה, ולכאורה היה ניתן לישב שהמשנה היא קודם ריבוי הרמאים

⁶⁶² "ואינו נותן לב" – פירוש אין לחשוש שהרמאי ששומע שפלוגי מצא אבידה יחשוב שמדובר בגלימא שאת סימניה הוא מכיר.

⁶⁶³ ויש לעיין מה הוא ההפסד להכריז "אבידה" ולהקטין את הסיכוי שיבואו רמאים ויטלו, ומדוע רב נחמן סובר שיכריז את סוג האבידה? ונראה, שרב נחמן סובר שאם ההכרזה תהיה כללית ("אבידה מצאתי") הסיכוי שהמאבד יטרח לפנות אליו קטן יותר מאשר מקרה בו המכריז יכריז "בגד מצאתי" ולפיכך רב נחמן מעדיף להזכיר את שם האבידה, וכנ"ל בהערה 660 בשם הסמ"ע.

את שם האבידה במפורש (שלא לעורר אותם לרמות) ואילו רב נחמן אינו חושש לכך. אמנם רב נחמן אינו חולק על כך שזה הוא הרמאי עליו דנה הסוגיא וא"כ אף לשיטתו, אין להשיב אבידה לרמאי אפילו בסימן מובהק.

ביאור המשנה / על אלו סימנים דנה המשנה / אמירת סימן בינוני במקום בו יש סימן מובהק

ט. על פי רש"י (אות ח') וההסבר השני בירושלמי (אות ו'), החשש הוא מפני רמאים שמכירים את האבידה ולפיכך גם סימן מובהק לא יועיל להם. ואילו על פי ההסבר הראשון בירושלמי יש מקום לומר שסימן מובהק יועיל לרמאי (עיין אות ז'). ועל פי שתי אפשרויות אלו יש לבאר את לשון המשנה⁶⁶⁴.

במשנה נאמר שאם אמר את האבידה ולא אמר את סימניה לא ינתן לו. ומשמע שאם יתן סימן יקבל את האבידה, ואילו רמאי לא יקבלנה בסימן. וכיון שמסתבר שהמשנה שדנה על 'סימן' לא תחליף את 'רמת' הסימן בין הרישא לבין המשך המשנה (אמנם עיין בדברי הר"י מלוניל לקמן אות יב), נראה שניתן להציע בביאור המשנה את האפשרויות הבאות:

- על פי ההסבר הראשון שבירושלמי, הרמאי שאמר סימן בינוני לא ינתן לו. וזאת בניגוד לרישא של המשנה שסתם אדם שאומר סימן בינוני יקבל את האבידה. אבל סימן מובהק, יועיל גם לרמאי כיון שמדובר ברמאי שאינו מכיר את האבידה אלא 'מנחש' את סימניה.

⁶⁶⁴ בביאור לשון המשנה נוכל לנקוט שלש אפשרויות:

- סתם אדם יקבל אבידה בסימן גרוע, ורמאי לא יקבל בסימן גרוע אבל יקבל בסימן בינוני (עיין פלפולא חריפתא על הרא"ש פ"ב סימן י"ד אות נ', וסמ"ע חו"מ סימן רס"ז ס"ק ט', שביאר את שיטת הרא"ש והי"א שברמ"א באופן זה).
 - סתם אדם יקבל אבידה בסימן בינוני, ורמאי לא יקבל בסימן בינוני אבל יקבל בסימן מובהק (ש"ך חו"מ סימן רס"ז ס"ק ג' בביאור שיטת הרא"ש).
 - סתם אדם יקבל אבידה בסימן מובהק, ורמאי לא יקבל בסימן מובהק, ורק עדים יועילו לו (שיטת הר"י מלוניל והרמב"ם – כמבואר בפנים).
- ועיין בראשונים בביאור המשנה ושטמ"ק בב"מ דף כז.; ובמפרשי השו"ע בחו"מ סימן רס"ז סעיף ד' ואילך.



- על פי ההסבר השני של הירושלמי ושיטת רש"י שלרמאי אין להשיב אבידה אע"פ שאמר סימן מובהק. נמצא שהדין להשיב אבידה שבמשנה לסתם אדם הוא בסימן מובהק בדוקא (ולא די בסימן בינוני). ורמאי, לא יועיל לו אפילו סימן מובהק כיון שמדובר ברמאי שמכיר את הסימנים (ועיין בדברי הראב"ד באות י' ובמאירי וברמב"ם באות יד ואילך).

י. הראב"ד שהובאו דבריו בשטמ"ק בב"מ דף כח: ביאר מדוע גם ברישא אין להשיב אבידה כי אם בסימן מובהק:

והראב"ד כתב וזה לשונו ד'אמר סימניה⁶⁶⁵ ולא אמר סימן מובהק דידה. כיון דאית בה סימן מובהק ולא קאמר לה, שמע מינה לאו דידה היא דאי דידה היא מידע הוה ידע ליה וכי אמרין דמהדרין אבדתא בסימן שאינו מובהק דלית ביה אלא הוא.

כלומר, מדובר באבידה שיש בה סימן בינוני וסימן מובהק. ומי שאומר סימן בינוני ואינו אומר את הסימן המובהק – מוכח שהוא רמאי⁶⁶⁶. אי אמירת הסימן המובהק בדבר שיש בו סימן מובהק, מהווה ראיה שאין החפץ שייך למי שטוען שהוא שייך לו⁶⁶⁷.

ולדבריו, יש לעיין כיצד יבאר את דברי המשנה: "אמר את האבידה ולא אמר סימניה לא יתן לו. והרמאי אף על פי שאמר סימניה לא יתן לו".

אם ננקוט שמדובר שברישא שנאמר "לא אמר את סימניה" פירושו שלא אמר את הסימן המובהק והרי זו הוכחה שהוא רמאי ואין להשיב לו, ולפי זה המשך דברי

⁶⁶⁵ הרמאי שאמר סימניה – כנ"ל בגמ'.

⁶⁶⁶ כלומר, לא מדובר ב'רמאי' שיש הוכחות חיצוניות לרמאותו (וכדלעיל), אלא אמירת סימן בינוני במקום בו יש סימן מובהק, היא ההוכחה שמדובר ברמאי.

⁶⁶⁷ מסתבר שמדובר בסימן מובהק מוכר וידוע. אבל אם הסימן המובהק אינו ידוע אף לבעליו, מסתבר שהראב"ד יודה שאין ראיה באי הכרתו, כגון, מכשיר חשמלי שיש לו מספר סידורי יחודי, אבל בדרך כלל בעליו אינו מכיר אותו (ופעמים רבות אדם גם אינו יודע את מספר הרישוי של הרכב שלו).

המשנה מיותר (ו"הרמאי...") שהרי למדנו זאת כבר מהרישא. ולכן מסתבר יותר לומר שברישא שאמר את האבידה כלל את סימניה, הפירוש הוא שלא אמר את שום סימן אבל אם אמר את הסימן הבינוני, הרי הוא "רמאי" ואין להשיב לו, ועל כך דנה הסיפא של המשנה, וקצ"ע שלפי זה הסימנים שברישא אינם אותם הסימנים עליהם דנה הסיפא.

ומ"מ שמענו מדבריו שאין להשיב בסימן בינוני במציאות בה קיים סימן מובהק, אבל בסתם אבידה שיש בה רק סימן בינוני, מועיל לה גם סימן בינוני.

הגמ' בב"מ דף כח : דנה על דרגת הסימנים עליה מדובר במשנה : יא.

תנן : 'אמר את האבידה ולא אמר את סימניה הרי זה לא יתן לו'. אי אמרת בשלמא אבידתא מכריז⁶⁶⁸ (רש"י : ולא מזכיר שם החפץ, איצטריך תנא לאשמועינן דאף על גב דאמר האי טלית אבדתי - צריך ליתן סימניה). הא קא משמע לן אף על גב דאמר 'גלימאי'⁶⁶⁹ כי לא אמר סימניה⁶⁷⁰ לא מהדרין ליה.

אלא אי אמרת גלימא מכריז⁶⁷¹, אמר איהו גלימא ואמר איהו גלימא צריכא למימר כי לא אמר סימניה לא מהדרין ליה⁶⁷² ?

⁶⁶⁸ כשיטת רב יהודה.

⁶⁶⁹ פירוש, אע"פ שהמוצא אמר "גלימא".

⁶⁷⁰ "לא אמר סימניה" – המוצא לא אמר את סימניה רק אמר את שם הפריט.

⁶⁷¹ כשיטת רב נחמן.

⁶⁷² פירוש, אם המכריז אומר "גלימא מצאתי" והמאבד אומר "גלימא אבדה לי" ברור שאין להחזיר לו ללא סימנים שהרי לא הוסיף שום מידע על דברי המוצא. וא"כ לשם מה נזקקה המשנה לומר שאם לא אמר את סימניה לא נחזיר לו, והרי פשוט שבמקרה זה לא נחזיר לו ! ?



אמר רב ספרא, לעולם גלימא מכריז. אמר איהו גלימא⁶⁷³ ואמר איהו סימנין⁶⁷⁴. ומאי 'לא אמר את סימניה', לא אמר סימנין מובהקין דידה⁶⁷⁵.

על פי רב ספרא בביאור שיטת רב נחמן, המוצא אמר שמצא גלימה והטוען שהוא המאבד אמר סימנים אבל לא אמר סימן מובהק. ויש לעיין האם כוונתו היא שהוא אמר סימן גרוע (כגון צבע הגלימא) ולכן אין להשיב לו עד שיאמר סימן בינוני. או שכוונתו היא שאמר סימן בינוני, ואין להשיב אבידה (לסתם אדם) עד שיאמר סימן מובהק ממש⁶⁷⁶.

על פי שיטת הראב"ד (לעיל אות י') חובה לומר סימן מובהק ולא סימן בינוני (כיון שבאבידה שלפנינו יש גם סימן מובהק, וכן"ל). ולולי חידוש הראב"ד ניתן לבאר שמדובר בסימן בינוני שדי בו כדי להשיב אבידה והוא עונה על הדרישה של "סימן מובהק דידה" שמנוגד לסימן גרוע – ועיין בדברי הראשונים לקמן.

שיטת הר"י מלוניל בביאור המשנה

יב. שטמ"ק ב"מ דף כח: בשם הר"י מלוניל:

מתניתין. אמר את האבידה ולא אמר סימניה. פירוש ולא אמר סימן מובהק דידה⁶⁷⁷.

⁶⁷³ המוצא אמר גלימא.

⁶⁷⁴ המאבד אמר סימנים.

⁶⁷⁵ ועיין לקמן האם מדובר "סימן מובהק דידה" היינו סימן מובהק, אבל סימן בינוני לא יועיל או שסימן מובהק דידה הינו ניגוד לסימן בינוני, שדי בו כדי להשיב אבידה (שיטת הרשב"א בשטמ"ק כאן).

⁶⁷⁶ האם "סימנין מובהקין דידה" הינם ניגוד לסימן גרוע, ודי בסימן בינוני. או שסימן מובהק הינו מובהק בדוקא ולא בינוני.

⁶⁷⁷ על פי ביאור רב ספרא לביאור שיטת רב נחמן – לעיל אות ח'.

כלומר שהוא דתקינו רבנן שיחזיר אדם אבידה בסימן שאינו מובהק דסבירא ליה להאי תנא דסימנים לאו דאורייתא כלומר כשאנו מחזירין אבידה בסימן שאינו מובהק אינו מן התורה אלא תקנת חכמים היא ומדאורייתא סימנים מובהקים או עדים⁶⁷⁸ בעינן. ומשנה זו מדאורייתא קתני ולא קתני דרבנן⁶⁷⁹.

והכי קאמר אף על פי שיאמר גלימא שיש לי בה סימנים כך וכך אבדתי כיון שאותם סימנים אינם מובהקים לא יחזיר מדאורייתא אלא מדרבנן.

בגמ' בב"מ דף כז. מחלוקת האם סימנים דאורייתא או דרבנן⁶⁸⁰. לשיטת הר"י מלוניל משנתינו סוברת שסימנים דרבנן ולכן מן התורה אין להשיב אבידה על פיהם (ותקנת חכמים להשיב על פי סימנים אלו, לא נאמרה במשנה).

הר"י מלוניל אינו מבאר מדוע יש הכרח לבאר את המשנה באופן זה. יתכן, שכיון שהגמ' נוקטת שאין להחזיר אבידה כשהמאבד לא אמר 'סימנין מובהקין דידה' הרי שפשט הגמ' מלמד שהמשנה דורשת סימן מובהק ולא סימן בינוני וזאת על פי דין תורה. אמנם, אף המשנה אינה חולקת שמדרבנן סימנים בינוניים מועילים בהשבת אבידה⁶⁸¹.

ומכאן היה נראה לפרש שהמשך המשנה שבה נאמר שלרמאי אין להשיב אבידה אפילו אמר את סימניה, היינו, אפילו אמר סימן מובהק אין להשיב לו את האבידה. (ולדברינו לעיל מדובר ברמאי שיש חשש שיודע את סימן האבידה - אות ט'). אולם הר"י מלוניל מחדש שיש לפרש את דין הרמאי באופן אחר:

והרמאי אף על פי שאמר סימניה, כלומר סימנים שאינם מובהקים לא יחזיר דדילמא לאיניש אתרינא הוה.

⁶⁷⁸ ולקמן יבאר הר"י מלוניל שמן התורה בסימנים מובהקים לאדם רגיל ובעדים לרמאי.

⁶⁷⁹ ואילו סימנים בינוניים היו מועילים מדאורייתא, ודאי שהיו משיבים בהם סימנים.

⁶⁸⁰ לעיל ליד ציון הערה 76.

⁶⁸¹ ויל"ע מדוע המשנה אינה מזכירה את תקנת חכמים ודנה רק בדין תורה.



והכי קאמר אף על פי דתקון רבנן להחזיר אבידה בסימן שאינו מובהק, אבל מי שהוחזק כפרן ורמאי לשכניו⁶⁸² אף על פי שאמר סימנים שאינם מובהקים, דלאיניש אחרינא הוינן מהדרין מדרבנן,⁶⁸³ לא מהדרין ליה עד שיתן סימנים מובהקים או עד שיביא עדים שנשמר⁶⁸⁴ עד דרוש אחיך וגו'⁶⁸⁵.

דלפי התורה לרמאי מחמירה שמצריכו להביא עדים, אף על גב דלאיניש אחרינא סגי בסימנים מובהקים דידה. והשתא דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון להקל לאיניש דעלמא ממה שאנו מקילין ברמאי, דלאיניש בעלמא סגי בסימנים שאינם מובהקים, ולרמאי בעינן סימנים מובהקים. ה"ר יהונתן ז"ל.

מדברי הר"י מלוניל למדנו:

- א. מדין תורה - אדם רגיל מקבל אבידתו בסימן מובהק, חכמים הקלו שיקבל בסימן בינוני⁶⁸⁶.
- ב. מדין תורה – רמאי מקבל אבידתו רק בעדים (ולא בסימן מובהק), אבל חכמים תיקנו שיקבל אבידה בסימן מובהק⁶⁸⁷. ויש להעיר שראשונים נוספים נקטו שרמאי מקבל אבידתו בסימן מובהק (עיין רא"ש ב"מ פ"ד סימן יד, ועוד) אולם מדבריהם עולה שכך הוא עיקר הדין ולא תקנה.

⁶⁸² "כפרן ורמאי לשכניו" – האם זו הגדרה של 'רמאי' או כך מתגלה מי הוא הרמאי.

⁶⁸³ 'לרמאי לא מהדרין ליה...'

⁶⁸⁴ אולי צ"ל "שנאמר".

⁶⁸⁵ לשיטת הר"י מלוניל לכאורה לשון המשנה היתה צריכה להיות כך: "אמר את האבידה ולא אמר סימניה [המובהקין] לא יתן לו [מדין תורה אבל חכמים תיקנו שיהזירו לו בסימן בינוני], והרמאי אע"פ שאמר סימניה [הבינוניים] לא יתן לו..." וצ"ע לשיטתו מדוע המשנה החסירה את הפרטים הללו. אמנם הר"י מלוניל מבאר את המשנה על פי שיטת רב נחמן וכו"ל. אבל אם נבאר את המשנה על פי שיטת רב יהודה שאבידתא מכריז, יש לעיין האם נוכל לבאר את המשנה כפשוטה, וצ"ע.

⁶⁸⁶ כמבואר בתחילת דבריו.

⁶⁸⁷ כמבואר בסיום דבריו: "דלפי התורה לרמאי מחמירה שמצריכו להביא עדים" כלומר סימן מובהק לא יועיל לרמאי. אולם חכמים שהקלו לאדם רגיל שיקבל אבידתו בסימן בינוני (ולא רק בסימן מובהק) הקלו גם לרמאי שיקבל את אבידתו בסימן מובהק (ולא רק בעדים) כמבואר בדבריו: "והשתא דתקון רבנן... להקל... ולרמאי בעינן סימנים מובהקים".

יג. ויש לעיין (על פי שיטת הר"י מלוניל) מה הוא הטעם בגינו ראו חכמים להקל לרמאים לקבל את אבידתם בסימן מובהק למרות שעל פי דין תורה לא יקבלו את אבידתם כי אם בעדים⁶⁸⁸.

ונראה על פי דברינו לעיל באות ז', רמאי שאין להשיב לו אבידה בסימן מובהק, הוא רמאי שהחשש לגביו הוא שהוא יודע ומכיר את הסימן שבאבידה. ואילו רמאי שניתן להשיב לו את האבידה בסימן מובהק ואין להשיב לו בסימן בינוני, הינו רמאי שאינו מכיר את הסימן אלא 'מנחש' אותו.

ומכאן, שדין התורה שאין להשיב אבידה לרמאי כי אם בסימן מובהק הינה בנידון של רמאי שמכיר את הסימן ואילו חכמים שהקלו לרמאי לקבל אבידה בסימן מובהק נקטו שהרמאי אינו מכיר את הסימן אלא רק מנחש אותו. ויש לעיין מדוע חכמים אינו חוששים לרמאי שתורה חששה לו⁶⁸⁹ ? וצ"ע. ועיין אות טו לקמן.

שיטת הרמב"ם על פי המאירי, ראב"ד, מגיד משנה

יד. רמב"ם הלכות גזלה ואבדה פרק יג הלכה ב' - ג':

כיצד מכריז, אם מצא מעות מכריז 'מי שאבד לו מטבע' וכן מכריז 'מי שאבד לו כסות או בהמה או שטרות יבוא ויתן סימנים ויטול'. ואינו חושש מפני שהודיע מין האבדה לפי שאינו מחזירה עד שיתן סימנים מובהקין.

⁶⁸⁸ עיין ב"מ כז: בדברי רבא ורב ספרא, בטעמם של חכמים שתיקנו להשיב אבידה בסימנים בינונים (לסתם אדם).

⁶⁸⁹ אמנם הר"י מלוניל כתב שחכמים תיקנו כעין דאורייתא. והיינו כשם שמן התורה יש הבדל דרגה בין סתם אדם לרמאי, והיינו שסתם אדם בסימן מובהק ורמאי בדרגה מעליו בעדים, כך גם אחר תקנת חכמים יש לשמור על אותו מירווח בין רמאי לסתם אדם, וכיון שלסתם אדם הקלנו להשיב בסימן בינוני, יש להקל גם ברמאי ולהשיב לו בסימן מובהק. אולם נראה, שהר"י מלוניל מסביר בכך את אופן התקנה ולא את טעמה.



(ג) בא בעל האבדה ונתן סימנים שאינן מובהקין אין מחזירין לו עד שיאמר סימנים מובהקין.

(השגת הראב"ד: ... אמר אברהם, לאפוקי חיורי וסומקי קאמר).

והרמאי אף על פי שאמר סימנים מובהקין אין מחזירין לו עד שיביא עדים שהיא שלו. אמרו חכמים (דברים כ"ב ב') והיה עמך עד דרוש אחיך עד שתחקור אחר אחיך אם רמאי הוא אם לאו.

(השגת הראב"ד: והרמאי אף על פי שאמר סימנים מובהקין אין מחזירין לו עד שיביא עדים שהיא שלו. א"א סימן מובהק לגמרי⁶⁹⁰).

הרמב"ם פסק להלכה כרב נחמן שמכריו את סוג האבידה (לעיל אות ח'). אולם מדבריו נראה, שכדי להשיב אבידה אי אפשר להסתפק בסימן בינוני אלא יש צורך ב"סימנים מובהקין". ורמאי אף סימן מובהק לא יועיל לו. ויתכן שטעמו הוא שכך היא לשון הגמ': "סימנין מובהקין דידה" (לעיל אות יא)⁶⁹¹. ובדרך זו ביאר המאירי בב"מ כח. את דברי הרמב"ם:

...ומכאן נראה שכתבו גדולי המחברים⁶⁹² שאם בא בעל האבדה ונתן סימן שאינו מובהק אין מחזירין לו עד שיאמר סימן מובהק... והרמאי אף על פי שאמר סימניה לא יתן. ופירשו גדולי המחברים לפי המשך שיטתם אף על פי שאמר סימן מובהק עד שיביא עדים שהיא שלו.

אמנם המאירי עצמו תמה על שיטת הרמב"ם:

⁶⁹⁰ באו"ש כתב שהשגת הראב"ד צ"ל על החלק הראשון שבדברי הרמב"ם והיינו בעל האבידה... שיאמר סימנין מובהקים, וזאת על פי שיטתו בשטמ"ק!

⁶⁹¹ ואף שהגמ' בדף כז: הסתפקה האם סימן בינוני מועיל מדאורייתא או דרבנן, הרמב"ם נוקט שאלכא דרב נחמן אין מקום להסתפקות זו ולעולם צריך סימן מובהק. אולם קצת קשה לבאר כך, שהרי רב ספרא הוא זה שמבאר את דברי רב נחמן שיש צורך בסימנים מובהקים דידה (אות יא), ורב ספרא עצמו בגמ' בב"מ דף כז: מבאר את הטעם בגינו סימנים בינוניים מועילים מדרבנן בהשבת אבידה. ודחוק לומר שרב ספרא תירץ אליבא דרב נחמן והוא עצמו אינו סובר כך. ועיין בקושיית המאירי לקמן ולא דקדק בשיטת רב ספרא עצמו. ועיין משכנות יעקב (שו"ת, ר' יעקב מקארלין [ברוכין]) ח"ב אבהע"ז סימן ט' עמ' יט ד"ה "ונלענ"ד", שנקט גם הוא בשיטה זו וביאר את שיטות האמוראים בגמ', עי"ש.

⁶⁹² הרמב"ם.

וזה תמה שהרי אף אם סימנין דרבנן מ"מ מדרבנן מחזירין⁶⁹³. ושמא הם מפרשים סימנין מן התורה ודוקא המובהקין. ומ"מ אין הדברים נראין...

טו. מדברי הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם עולה, שאדם רגיל יקבל את אבידתו על פי סימן בינוני (בניגוד לסימן גרוע), ורמאי אף סימן מובהק לא יועיל לו. ומדברי הראב"ד אין הוכחה חותכת האם כוונתו לפרש את דברי הרמב"ם או לחלוק עליו, וקצ"ע⁶⁹⁴.

טז. מגיד משנה על הרמב"ם הנ"ל:

דע ששלשה מיני סימנין יש. סימנין מובהקים ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וכיוצא בזה ואלו הסימנים מחזירין עליהם אבדה דבר תורה לדברי הכל והרי הן כעדים.

סימנים חשובין כגון מדת ארכו ומדת רחבו וכן משקלו וכיוצא בזה מחזירין עליהם אבידה ואלו מחלוקת בגמרא (דף כ"ו): אם הם דאורייתא או מדרבנן ואלו נקראים לפעמים סימנין מובהקים בגמרא ולאילו כיון הרב כאן ואחז לשון הגמרא⁶⁹⁵.

יש סימנין גרועין כגון סומקי וחיורי ואין מחזירין עליהם אבידה וארוך וגוץ וכיוצא בזה כיון שלא אמר מדתן.

⁶⁹³ כפי שעולה מסוגיית הגמ' בב"מ דף כ"ז שהסתפקה האם סימנים מועילים מדרבנן או מדאורייתא (לעיל ליד ציון הערה 76. ויתכן לישב את שיטת הרמב"ם, שהוא סובר שהספק של הגמ' לגבי סימנים איננו בסימנים בינונים (כשיטת רוב הראשונים), אלא בסימן מובהק (עיי' שיטה זו במאירי לעיל ליד ציון הערה 84), ואילו סימן בינוני אינו מועיל כלל אף באבידה.

⁶⁹⁴ והיינו כשיטת הר"י מלוניל לעיל אות יב ועי"ש בהערה 685 לגבי הקושי בלשון המשנה.

⁶⁹⁵ ואף הגמ' שנקטה מובהקין כוונתה לאפוקי סימנים גרועים. וכתב ערוה"ש בסימן רס"ז סעיף ה': "ודע דהרמב"ם ז"ל קורא באבידה לסימנים אמצעיים מובהקים כיון דלענין ממון הוי זה סימן מובהק ולפ"ז תלך לבטח דרכך שלא יהיה סתירה מדיני ממונות לאיסור אשת איש".



והרמאי אף על פי שאמר סימנים מובהקים וכו'. פירוש סימן מובהק זה שהזכיר כאן רבינו נראה מדבריו של הר"א ז"ל שהוא אף על פי שנתן סימן מובהק כגון נקב יש בו בצד אות פלוני שהוא סימן מובהק ביותר שכך כתב בהשגות א"א סימן מובהק לגמרי. ואף על גב דסימנים כאלה דאורייתא כנזכר למעלה, ברמאי חיישינן ומדאורייתא ילפינן לה...

מדברי המ"מ מוכח שהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם אלא מפרש את דבריו. ואף הוא נוקט שסימן בינוני מועיל להשבת אבידה, אבל רמאי לא יקבל אפילו בסימן מובהק⁶⁹⁶.

סיכום

טז. העולה מהאמור לעיל:

- לסתם אדם מחזירים אבידה בסימנים ולרמאי סימן אינו מועיל (אות ב').
- נחלקו ראשונים האם לסתם אדם יחזירו אבידה בסימן בינוני או שיש צורך בסימן מובהק (אות יב, יד).
- לשיטת הרמב"ם, לרמאי משיבים אבידה בעדים ואין להשיב לו אבידה אפילו בסימן מובהק (אות יד). אולם לשיטת ראשונים אחרים, רמאי יקבל אבידתו בסימן מובהק (אות יב).
- בסוגייתנו לא התבאר מי הוא "רמאי". הירושלמי מציע שתי אפשרויות (אות ה'). על פי האפשרות הראשונה, מדובר במי שמנחש את הסימנים ומסתבר שבסימן מובהק ניתן להשיב לו. על פי האפשרות השנייה, הרמאי מכיר את

⁶⁹⁶ ב"ח חו"מ סימן רס"ז: "ומ"ש הראב"ד (שם בהשגות) וז"ל סימנים מובהקים וכו' אמר אברהם לאפוקי חזיר וסומקי קאמר. ועל שהיא שלו וכו' אמר אברהם סימן מובהק לגמרי עכ"ל. אין זה אלא השגה על הרמב"ם דסבירא ליה להראב"ד דבאינו רמאי סגי בסימנים מובהקים חזירים כגון מדת ארכו ורחבו אף על פי שאינן מובהקים ביותר וקרינן להו מובהקים לאפוקי חזיר וסומקי וברמאי סגי בסימן מובהק לגמרי כגון נקב יש בצד אות פלונית ולא בעינן עדי נפילה והיא דעת הרא"ש ז"ל. אבל הרמב"ם לא ס"ל הכי אלא דבאינו רמאי בעינן סימן מובהק לגמרי וברמאי בעינן עדים שמעידים שהיא שלו. וכך הביין רבינו והוא האמת והכי נקטינן. ועיין בדברי הרב המגיד שנראה מדבריו שלא הבין כך מדברי הרמב"ם והראב"ד."

הסימן ולכן מסתבר שאין להשיב לו גם בסימן מובהק (אות ז') וכן נראה משיטת רש"י (אות ח').

- לשיטת הראב"ד, חפץ שיש בו סימן מובהק, אין להשיבו על פי סימן בינוני (אות י').
- עיין בפרק הבא (אות ד'-ה'), הצעה נוספת בביאור מי הוא ה'רמאי'.



משרבו הרמאין

הקדמה / עד שתדרוש את אחיך

א. אדם מקבל את אבידתו על פי סימנים. ולגבי רמאי נחלקו ראשונים האם יקבל את אבידתו בסימן מובהק (עיין בסיכום בעמ' הקודם). ובגמ' לא מצאנו מי הוא הרמאי ומה מעשיו ובפרק הקודם הורחב הדיון מי הוא הרמאי.

ובעיקר דין הרמאי נאמר במשנה בב"מ כח : :

והרמאי אע"פ שאמר סימניה לא יתן לו שנאמר 'עד דרש אחיך אתו',
עד שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא אם אינו רמאי.

מדברי המשנה עולה שקיימים שני סוגי אנשים. האחד, אדם רגיל והשני "רמאי".
יש לעיין האם סתם אדם הוא בחזקת נאמן עד שלא יוכח שאינו רמאי או ההיפך.

במשנה נאמר "עד שתדרוש את אחיך אם רמאי הוא אם אינו רמאי". ובפשטות
נראה שכל אדם שבא לדרוש אבידתו יש לברר האם הוא רמאי הוא לא (אין לו
חזקת כשרות). ובביאור דברי המשנה כתב בחידושי הריטב"א בב"מ כז : .:

דמתניתין מייירי בתקנתא דתקון רבנן למי שהוחזק רמאי, דכיון
שאמר רחמנא דרשהו, אמרו רבנן שידרשהו בעדים. אבל הכתוב אינו
מדבר מן התורה אלא בכל אדם ובסימנים, לומר שלא נחזיר אבידה
עד שנדרוש שאינו בא עכשו ברמאות.

כלומר, דין תורה הוא שכל אדם אין לו חזקת כשרות לגבי קבלת אבידה ולפיכך יש
לדרוש ממנו סימנים וכיון שנתן סימנים, מוכח שאינו רמאי. ודין תורה זה אינו
מוזכר במשנה. במשנה מדובר על תקנת חכמים שמי שיש לו "חזקת רמאי" אי
אפשר להסתפק בסימנים כדי לגלות את צדקתו, אלא מוטלת עליו חובה להביא

עדים שהאבידה שלו, והוא אינו יכול לקבל אבידתו בסימנים כלל על פי תקנת חכמים זו⁶⁹⁷ שסמכה דבריה על עיקר הדין המפורש בתורה⁶⁹⁸.

ב. תוס' ב"מ דף כז: ד"ה "דרשהו"⁶⁹⁹:

וי"ל דאסמכתא היא, כדקתני עלה בברייתא 'משרבו הרמאים התקינו'⁷⁰⁰.

כלומר, על פי דין תורה אין חיוב לברר האם האדם שבא לבקש את האבידה הינו רמאי, כיון שסתם אדם בחזקת אדם כשר. ולשיטתו יש לעיין האם חובת אמירת סימנים בהשבת אבידה היא מן התורה או מדרבנן. ומכל מקום חשש של רמאות אינו מן התורה ורק חכמים הם אלו שחששו לרמאות, ועל פי תקנת חכמים החל מהזמן בו 'רבו הרמאין (לקמן אות ג') כל אדם שבא לבקש אבידתו, יש לדרוש ולבדוק האם הוא רמאי או לא. ולרמאי אין להשיב בסימנים שמועילים בכל אדם⁷⁰¹.

נמצא, שנחלקו ראשונים האם מן התורה סתם אדם הינו בחזקת רמאי כל עוד לא הוכח שהוא דובר אמת (ריטב"א) או שכל אדם בחזקת דובר אמת עד שיוכח שהוא רמאי, ורק חכמים תיקנו לחשוש לכך (תוס') – ועיין לקמן אות ד'.

משרבו הרמאין / עדות העדים בבית דין / מי הם הרמאים

ג. גמ' ב"מ דף כח:

⁶⁹⁷ הריטב"א כאן לא פירט האם מדובר בסימן מובהק או בינוני.

⁶⁹⁸ כך נראה לפרש את דבריו, וקצ"ע.

⁶⁹⁹ עי"ש בקושייתו שבסוגיית הגמ' בב"מ דף כז: נאמר שאין להשיב אבידה לרמאי כי אם בעדים, עי"ש ובריטב"א הנ"ל ובשאר ראשונים (בשטמ"ק שם).

⁷⁰⁰ לקמן אות ג'.

⁷⁰¹ והבדיקה היא באמצעות עדים שיאמרו שאותו אדם אינו רמאי. אולם תוס' כאן לא ביאר האם כשהתברר הוא אכן רמאי, יקבל רק באמצעות עדים או שסימן מובהק יועיל לו.



תנו רבנן, בראשונה כל מי שאבדה לו אבידה היה נותן סימנין ונוטלה.
 משרבו הרמאי⁷⁰², התקינו שיהו אומרים לו, צא והבא עדים⁷⁰³ דלא
 רמאי את - וטול⁷⁰⁴.

⁷⁰² מפשט המשנה עולה שמעיקרא נקטו שסתם בני אדם הינם כשרים ובעקבות ריבוי הרמאים תיקנו שיביאו עדים על כשרות האדם שטוען שהאבידה שייכת לו (ועיין בהערה 703 לגבי עדי קידוש החודש). ויש לעיין האם כל אדם בחזקת כשר עד שיוכח שאינו רמאי או ההיפך. ועיין משנה כלאים פרק ד' משנה ה' ואילך. ועיין רמב"ם פרק י"א ממאכלות אסורות הלכה כה-כו, ופרק ג' הלכה כ"א, ובהלכות קידוש החודש פרק ב' הלכה ב', ובפרק י"א מהלכות עדות הלכה א' ואילך (ועיין בלח"מ פ"ב מהלכות קידוש החודש הלכה ב'). ובשו"ע יו"ד סימן קי"ט סעיף ב' כתב הרמ"א: "וי"א אפילו ממי שאינו חשוד, רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות, אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור, מיהו אם נתארח אצל אצלו אוכל עימו" ובט"ז שם כתב: "ונכון הוא בפרש שאנו רואין קלקול הדורות ולא אפשר דרי". ובמציאות המוכרת לנו נוספו מקרים בהם אנשים בטוחים שהם אכן שומרים על כשרות וכדו', רק שהם אינם יודעים שאינם יודעים דיני כשרות.

ואולי הדבר דומה לדברי הש"ך שהובאו בהערה 1363 ומעין דבריו כתב בערוה"ש ביו"ד סימן קי"ט סעיף י"ב שחלק בין 'נאמנות' לבין שחיטה ובדיקה וניקור שבהם לדברי הכל "צריך לידע שהוא מומחה וצריך לבודק... דבכאן (במקרה 'רגיל' של עד אחד באיסורין) אין שום חכמה ואומנות ורק נאמנות אבל בשם (=שחיטה וכו') צריך חכמה ואומנות יתרה ויראת שמים ברורה ולכן אין שם ההיתר בדיעבד מטעם נאמנות באיסורים אלא מטעם רוב מצויים אצל שחיטה וניקור מומחים הם...". ובמציאות המוכרת לנו, רבים אינם יודעים ידיעות בסיסיות בהפרדה שבין בשר לחלב, בחימום המותר והאסור בשבת וכו', והם חושבים שהם נוהגים כהלכה אבל טעות היה בידם, ודומים בכך לדיני שחיטה וניקור. אמנם, בשחיטה וניקור יש כלל שהרוב המצויים בעניינים אלו הינם מומחים, אולם במציאות המוכרת לנו, בשאר מאכלים אצל חלק מהאנשים, צ"ע. ויש להעיר שבהלכות עדות כיון שנפסל אדם, פסולו הינו פסול כללי לכל עדויות. לעומת זאת בפסולי נאמנות, יתכן שאדם יהיה פסול נאמנות במעשרות כיון שאינו נאמן עליהם אבל הוא כשר לעניינים אחרים, כמבואר בשו"ת הרשב"א חלק א' סימן ת"ל. אבל, משומד לע"ז או לחלל שבתות בפרהסיא אינו נאמן בכל דבר. ויש לעיין בטעם החילוק, שלכאורה בעדות שנאמרת בבית דין יש כח לדיינים לברר יותר מאשר בעד אחד שאומר דבריו, וצ"ע.

⁷⁰³ משמע, שכדי להעיד על כשרותו של אדם יש צורך בהבאת שני עדים ולא די בעד אחד (אא"כ נאמר שמעיקר הדין די באחד, וכאן מחמת רמאותו תיקנו שיביאו שני עדים). והריטב"א בחידושי למסכת ר"ה בך כב. תמה (לאחת השיטות בגמ') מדוע אחר שקלקלו הבייתוסים ועדות קידוש החודש לא נתקבלה מכל אדם אלא רק אם בא עימו עד נוסף שמוכר לבית הדין והעיד לפני בית הדין שעד זה הינו כשר, ולכאורה יש צורך בשני עדים להעיד על כשרותו של אדם ולא די באחד ? והסיק הריטב"א שכיון שמדובר ש"חששא זו מדרבנן היא... והם תיקנו דסגי בעד אחד". ויש לעיין מדוע בחשש רמאות שהוא חשש דרבנן יש צורך בהבאת שני עדים, ואילו אחר קלקול הבייתוסים ניתן (לחד לישנא בגמ') להסתפק בעד אחד ? וצ"ע. ומ"מ להלכה פסק הרמב"ם בפרק ב' מהלכות קידוש החודש הלכה ג', שיש לשלוח שני עדים שיעידו על כשרות עדי החודש. ועיין בשו"ת אבני נזר יו"ד סימן ד' וחו"מ סימן מ', שכדי להעיד על אדם שהוא שוחט (אחר שעורערה חזקתו) או משיג כשרות, יש צורך בשני עדים יעידו על כך בפני בית דין. שלמרות שעד אחד נאמן באיסורין, אין להסתפק בנאמנות שכזו עבור עדות על כשרותו של אדם. אולם האבני נזר הסתפק כאשר העדות אינה על כשרותו של אדם אלא על ידיעתו בהלכות שחיטה, אין זו מעלה באדם אלא מעלה בבהמה שנשחטה על ידו, ושמא די בעד אחד, ונשאר בצ"ע.

ומ"מ, על פי האמור, אדם שסובר שבעלי מקצוע מסוימים הינם רמאים (כגון, שהוא סובר ששוחטי עיר פלונית אינם נאמנים או כותבי המזוזות אינם נאמנים) ורוצה למצוא אחד כשר, אינו יכול לסמוך על אמירת אדם שפלוני הינו אדם כשר, או אפילו ששני אנשים יאמרו לו כך אלא עליו חייב להביא בפני בית דין (ועיין לקמן בהמשך הדיון במח' הנתיבות והאבני נזר) אבל אם הוא סובר שהעוסקים בנושא הינם כשרים רק שהוא רוצה להדר, מסתבר שדי בעד אחד או אפילו בשמועה וכו'. ועיין במשניות במסכת דמאי פרק ד' משנה ה' ואילך שיש לדקדק היטב מתי אדם נאמן על עצמו ומתי על חבריו. ועיין הערה 1055 בשם ספר הזכרונות. וע"ע שו"ת שו"מ חמישאה סימן ל' שנו"נ בכל הענין.

כי הא דאבוה דרב פפא אירכס ליה חמרא ואשכחוה. אתא לקמיה דרבה בר רב הונא, אמר ליה, זיל אייתי סהדי דלאו רמאי את, וטול.

יש לעיין בחובה של 'הבא עדים', שהרי סתם עדות היא בבית דין (עיין שו"ע חו"מ סימן כ"ח סעיף א' וברמ"א שם), האם נסיק מכאן שהשבת אבידה נעשית דוקא בבית דין, והדיינים הם ששומעים את דברי העדים שפלוני אינו רמאי.

שיטת הנתיבות בסימן ל"ח, ביאורים ס"ק ב' (בהשגתו על הקצות) שבאיסורין אפילו בדבר שמחייב שני עדים אין חובת הגדה בבית דין⁷⁰⁵. ועל פי שיטתו נוכל לומר, שאף הידיעה אם פלוני הוא רמאי או אינו רמאי הינה דין ב'איסורין' ואין חובה לאומרה דוקא בבית דין ודי בכך ששני העדים יאמרו את דבריהם בפני מוצא האבידה. אולם בשו"ת אבני נזר יו"ד סימן ד' דן על חזקת שוחט וכתב שאם התעורר צורך להעיד עליו שהוא כשר, יש צורך ששני עדים יעידו עליו בבית דין, כלומר קביעת חזקת כשרות של אדם שמחייבת שני עדים, צריכה להישמע בפני הדיינים בבית דין בדוקא.

ולכאורה ראה לדרך זו מלשון הברייתא: "אומרים לו" בלשון רבים והיינו שהדבר מגיע לידי בית דין, והם אומרים לו להביא עדים שאינו רמאי.

אמנם, יש לעיין האם מעתה ואילך כל השבת אבידה צריכה להיעשות בפני בית דין, וצ"ע, ועיין אות ו'.

ד. יש לעיין האם ריבוי הרמאין, הביא לדי כך שכל אדם הוא בחזקת רמאי כל עוד לא

⁷⁰⁴ יש לעיין האם אחר שרבו הרמאים, דינו של 'סתם אדם' הנו כמו של רמאי, או שהוחמר דינו של 'סתם אדם' יותר ממה שהיה מקודם אבל הוא אינו בדרגת 'רמאי'. וכגון, שאם ננקוט שלסתם אדם משיבים אבידה בסימן בינוני (לפני ריבוי הרמאים) ואילו לרמאי ידוע משיבים רק בעדים, האם נוכל לומר שאחר שרבו הרמאים נוכל להשיב אבידה לסתם אדם בסימן מובהק אף אם לא יביא עדים על כשרותו, ועיין הערה 664.

⁷⁰⁵ הנתיבות דן לגבי שני עדים שהעידו שנתנסך יינו של חברו, וכתב: "באיסורין, אפילו במקום דצריך שני עדים, מכל מקום לא צריך הגדה בבית דין, כמו שכתבתי לעיל בסימן כ"ח (ביאורים ס"ק ז'), ובחוות דעת סימן צ"ח (ביאורים ס"ק א')...". ועיין במשובב נתיבות (לבעל קצות החושן) בחילוקי שם. ובקובץ התורה והמדינה, יא עמ' מח במאמרו של הרב נתן צבי פרידמן.



יוכת אחרת (עיין אות ב'), שהרי אם ננקוט בדרך זו ונאמר שכולם בחזקת רמאים, לא ניתן להביא שני עדים, שהרי אף הם בחזקת רמאים ולא נוכל לקבל את דבריהם.

היה מקום לומר, שאין חשש שעדים יעידו שקר כשאין להם נגיעה בדבר, ולכן ניתן לקבל עדות שני עדים אודות פלוני שאינו רמאי. אולם צ"ע שהרי הדין הוא שמי שהוא בחזקת פסול עדות מכל סיבה שהיא, הרי הוא פסול לגמרי לכל עדות בבית דין.⁷⁰⁶

ונראה שהמציאות של "רבו הרמאים" אינה מלמדת על כך שכולם רמאים.⁷⁰⁷ אלא שמספר הרמאים עתה גדול ממה שהיה ולפיכך הדבר יכול להביא לידי התדרדרות של אחרים. שבהרבה דברים אנשים רואים היתר לעצמם בטענה ש"כולם עושים ככה היום" ובשעה שרבו הרמאים שמרשים לעצמם לשקר לגבי סימני אבידות בהוראות היתר עצמיות שונות (כגון, שלבעלים לא איכפת אחרת הוא כבר היה בא ונוטל וכו'), והוא ודאי התיימש עוד קודם וכו'), אף שאינן נכונות לדינא, אנשים רואים היתר לעצמם לנהוג על ה'מקובל' והדבר מביא לידי כך שאנשים שהינם ישרים בתחומים רבים, טועים וחושבים שמותר להם לנהוג כפי שנראה להם "שהיום כולם נוהגים ככה", ולכן אף אדם ישר יתכן שבנקודות מסוימות יגרר אחר המציאות במקומו ובסביבתו.⁷⁰⁸

ולפיכך, גם אחר ריבוי הרמאים רוב האנשים בחזקת כשרים. ושני העדים יבואו ויעידו שאותו פלוני אינו רמאי. והיינו שאיננו נגרר אחר מוסכמות של הוראות היתר חברתיות שאינם נכונות על פי ההלכה, ואז יוכל לקבל את אבידתו על פי סימנים.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ ושמו מדובר על פסול נאמנות ולא פסול עדות, עיין בסוף הערה 702.

⁷⁰⁷ עיין סוטה מז: שם פורטו מקרים רבים של "רבו".

⁷⁰⁸ אדם נפסל לעדות מחמת גזל וכל לאו שיש בו מלקות (שו"ע חו"מ סי' ל"ד סעיף ב') אולם בדברים בהם אנשים סוברים שאין איסור בדבר (כגון, לא תחמוד – ב"מ דף ה:), העובדה שהם חוטאים ועוברים על האיסור אינה פוסלת אותם לעדות, ואכמ"ל האם הדבר תקף בכל העבירות שבתורה, ואכמ"ל

⁷⁰⁹ ברור, שיתכן שזה הוא המקרה הראשון בו הוא רוצה להיגרר אחר המנהג החברתי הקלוקל ולכן העדים לא יועילו בעדותם. אבל ניתן להסתפק בזה, כדי לגלות שעד עתה לא רימה ולא יצא מחזקת כשר ואין לחשוש שמכאן ואילך יקלקל.

ה. לדברינו, הרמאים עליהם מדובר במשנה אינם גנבים שעוברים במועד על איסורי גניבה וכדו', אלא אנשים 'רגילים' שיש חשש שיגררו אחר מה שהם רואים בסביבתם ובטעות הם חושבים שאין חטא במעשיהם. ולפיכך המשנה נקטה "'רמאי' ולא נקטה "פסול עדות" (כגון גנב, גזלן), כדי להבדיל בין המקרים. אמנם שיטת הירושלמי ודאי אינה כדברינו כאן – עיין בפרק הקודם באות ה'⁷¹⁰.

ו. ולדברינו, שמדובר במי שנגרר אחר מה שהוא חושב שנהוג במקומו וגם לאחר ש"רכו הרמאים" רוב האנשים אינם בחזקת רמאים, נוכל להציע שהצורך בהבאת שני עדים להוכיח שהמאבד אינו רמאי הינו רק במקרה בו המקרה של השבת האבידה הגיע לפתחו של בית דין, אבל אם אדם מצא אבידה וחבירו בה לקבלה ממנו, אף כיום אין חובה על המוצא להביא עדים להוכיח את חזקתו.

וכנ"ל דייקנו מלשון הברייתא "שאומרים לו" להביא עדים, ובפשטות הכוונה לבית דין (אות ג'). אבל כיון שלא מצאנו חובה להשיב אבידה בבית דין דוקא, ניתן לחלק כנ"ל, שאין חובה לבוא לבית דין, אבל אם הגיעו לבית דין אז מתעוררת חובת הבאת שני עדים.

וטעם החילוק הוא, שכאשר אדם משיב אבידה, הרי הוא מקיים מצות השבת אבידה, וקיום מצוה יכול להסתמך על חזקות, כגון חזקת כשרות של רוב האנשים. לעומת זאת, כאשר מקרה מגיע לבית דין, חובה הבירור של בית דין היא לעשות משפט צדק ולפיכך כאשר הדבר הגיע לפתחם והמציאות היא שרבו הרמאים, בית דין יברר באמצעות עדים האם אותו אדם אינו רמאי⁷¹¹ (ועיין אות ח').

⁷¹⁰ ועל פי הירושלמי מדובר ב'רמאי מקצועי' ולא כפי שבארנו כאן.

⁷¹¹ האמור כאן הינו חידוש. אמנם מצינו שיש חילוק בין אם הדבר הגיע לבית דין או לא הגיע לבית דין. וכגון, לגבי שטר לא מטוייט שהשאירו בו שורות פנויות, שקודם שנראה שהשטר בבית דין מותר לטייטו, עיין שו"ע חו"מ סימן מ"ה סעיף י"ד ובביאור הגר"א ס"ק ל"ג. ועיין בחידושו של השאלת יעב"ץ ח"א סימן מ"ג, שאשת איש שזינתה שמותר לה להפיל ולדה כיון שד' מיתות בית דין לא בטלו, ואילו היה בית דין היו הורגין אותה ואת הוולד (ואמנם האג"מ חו"מ ח"ס סימן ס"ט חלק עליו מכל וכל). וברור שאילו היה בא הדבר לבית דין לא



ז. על פי דברי הירושלמי (בפרק הקודם אות ה'), הרמאי עליו מדובר בסוגייתנו הינו רמאי שמוכר כמי שמתעסק ברמאות במציאות (עי"ש). ועל פי דרך זו המציאות של "רכו הרמאין" הינה מציאות בה לא רק רמאי ידוע יש לחשוש לו, אלא גם למי שלא ידוע לנו כרמאי, וצ"ע⁷¹².

פסק השו"ע וסיכום

- ח. שו"ע חו"מ סימן רס"ז סעיף ד'-ו':
- ... שאינו מחזירה עד שיתן סימנים מובהקים⁷¹³. בא בעל האבידה ונתן סימנים שאינם מובהקים, אין מחזירין.
- והרמאי, אף על פי שאמר סימנים מובהקים אין מחזירין לו, עד שיביא עדים שהיא שלו. בראשונה, כל מי שאבד לו אבידה ובא ונתן סימנים מחזירים אותה לו אא"כ הוחזק רמאי.
- משרבו הרמאים התקינו ב"ד שיהיו אומרים לו, הבא עדים שאין אתה רמאי, וטול⁷¹⁴.
- הגה: וי"א דבסימן מובהק מחזירין אפילו בזמן הזה ואין צריך לעדים שאינו רמאי (טור בשם הרא"ש).
- יתכן שהמחלוקת בין השו"ע לרמ"א האם ניתן להשיב אבידה לרמאי בסימן

היו גומרים דינה כי אם על פי עדים והתראה ואילו היא יכולה להפיל בלא עדים ולא התראה ובלא פסק בית דין, ואכמ"ל.

⁷¹² עיין בספר אבן הטוען לב"מ דף כח עמ' תקל"ט שדן במציאות היום, והעיר לדברי הירושלמי הנ"ל.

⁷¹³ עיין סמ"ע ס"ק ד' שביאר שהכוונה היא לסימן בינוני, ועי"ש בש"ך ס"ק ב' במחלוקתו של הסמ"ע לגבי תוקפם של סימנים של "ארוך וגוף". ועיין בספר הלכה למשה על הרמב"ם בפרק י"ג מגזילה ואבידה ד'.

⁷¹⁴ יש לעיין האם יש מציאות שבה שוב התמעטו הרמאים. ויתכן שבמציאות המוכרת לנו שאנשים לא מקפידים כל כך על מציאות שערך נמוך, במציאות שכאלו יחזור הדין קודם ריבוי הרמאים. אולם יש לעיין שא"כ נצטרך לחלק בין מציאות יקרות לזולות. ועוד יש לעיין, האם תקנת בית דין (כלשון השו"ע) שלא להשיב כי אם בעדים יכולה להשתנות ללא תקנה חדשה של בית דין.

מובהק, תלויה בשאלה האם החשש הוא מפני רמאי המנחש את סימני האבידה כ'סומא בארובה', שאז נשיב לו בסימן מובהק כיון שאין סיכוי שיגלה אותו, או שמדובר ברמאי שמסוגל לגלות את סימני האבידה, ולכן גם בסימן מובהק לא ישיבו לו את האבידה (עיין בפרק הקודם באות ד')

ובעצם הדין שאחר שרבו הרמאים יש חובת הבאת עדים, במציאות שמוכרת לנו, לא ראינו שמקפידים על כך. ועיין בדברינו לעיל באות ו' ואילך ושמא יש בכך משום לימוד זכות על הנהוג כיום.

ט. העולה מהאמור לעיל :

- משרבו הרמאים, החזרת אבידה הינה רק אחר העדאת שני עדים על כשרתו של המאבד שאינו רמאי (אות ג') ולדעת הרמ"א אף לרמאי מחזירים אבידה בסימן מובהק (אות ח').
- ריבוי הרמאים אינו מלמד שכולם רמאים, אלא שיש יותר אנשים שמרמים ממה שהיה פעם.
- לשיטת הירושלמי, הרמאים הינם רמאים שמרמים במציאות בדוקא (אות ז'). ועל פי הבבלי לא התבאר מי הוא הרמאי, ויש מקום לומר שמדובר באדם ישר שנגרר אחר דרכי התנהגות בסביבתו (אות ד' ואילך).
- יתכן להציע, שרק בבית דין יש חובת הבאה של שני עדים שאינו רמאי, אבל מחוץ לבית דין, אין חובה שכזו (אות ו').



אתלתא אקרנתא

הנהגתו של רבה בר רב הונא – חיתוך בשר בצורת משולש

א. הגמ' בחולין בדף צד. מחלקת בין "חיתוכא דעובד כוכבים" לבין "חיתוכא דישראל". ופירוש הדברים הוא שחיתוך הירך של ישראל שונה משל עכו"ם כיון שישראל מוציא את גיד הנשה. וכתב שם רש"י בד"ה "חיתוכא":

ועל דא סמיך רבי בשולח ירך לחבירו על יד עכו"ם ולא עשה בה חותם⁷¹⁵ דכשרה היא אם היתה חתוכה כדרך שישראל חותכה אחר חטיטת הגיד, אבל באבר אחר שחיתוך עכו"ם וישראל שוין בו, אסור עד שיהא בו חותם⁷¹⁶.

למרות שהסימן ניכר לעין כל, יש בו תועלת כיון שעכו"ם אינם מתאמצים להוציא את גיד הנשה והרי זה סימן כללי לכל ישראל⁷¹⁷. ואף שהעכו"ם יכול לזייף ולהוציא בעצמו את גיד הנשה, מסתבר שאינו רוצה לטרוח כל כך (עיין אות ד')⁷¹⁸ או שאין

⁷¹⁵ עיין לקמן בפרקים הדנים בדיני חותם, ובבשר לא ניתן להסתפק בחותם אחד (לקמן ליד ציון הערה 743), ויל"ע מדוע נקט רש"י "חותם" והרי לא די בחותם אחד בבשר? יתכן שלא ראה צורך לפרט ויתכן שמדובר במקום מעבר רבים שיש הסומכים על חותם אחד (ועיין שו"ע ק"ח סעיף ז') וצ"ע. ועיין לקמן בעמ' 380 בהשלכה לדין אותיות כחותם.

⁷¹⁶ בתוס' דף צד. ד"ה "חיתוכא" תמה כיצד ניתן לסמוך על החיתוך והרי יתכן שלאחר מכן התברר שהבהמה טריפה? וביאר שמחמת זאת הצריכה הגמ' לומר שמדובר במקום ש"מכריזין", והיינו שכל השוחטים ישראלים ומכירת הבשר נעשית באמצעות גויים ואם יש טריפה מכריזין בכל העיר.

ועיין ט"ז יו"ד סימן קי"ח ס"ק י"א ובנקודת הכסף שם האם בשר שיש עליו חותם יועיל שהרי יתכן שרק לאחר מכן נתברר שהבהמה טריפה, ובנקודת הכסף כתב שלא היו מניחים חותם אילו היה טריפה או שהיו מסירים אותו "ופשוט". ויל"ע בסדרי המשחטות וכו'.

⁷¹⁷ ואם מגדרי סימן מסתבר שיש צורך שהסימן יהיה בדרגת סימן מובהק ולא די בסימן בינוני. שהרי אם ננקוט שסימנים דרבנן והיינו סימנים בינונים מועילים רק מדרבנן, הרי שעבור איסור תורה של אכילת נבלות וטריפות, יש צורך בסימן שמועיל מן התורה, והיינו סימן מובהק (וזאת בהנחה שהסבירות שגוי ירמיה היא סבירות גבוהה, שאל"כ נוכל לסמוך על הרוב. ועיין לקמן ליד ציון הערה 837 בגזירה שגזרו על בשר הנמצא בידו גוי). אמנם אם ננקוט שסימן בינוני מועיל מן התורה, נוכל לסמוך אף בנידון שלפנינו על סימן בינוני.

⁷¹⁸ עיין לקמן בהרחבה בפרקים הדנים בדיני חותמות שההדרגה אינה על סימן יחודי אלא על "טורח" (כגון בדברי האג"מ ליד ציון הערה 800).

העכו"ם בקיאים בניקור כמו ישראל⁷¹⁹ ויהיה ניכר שלא ישראל עשה זאת⁷²⁰.

עוד יתכן להציע בתועלת של החיתוך. שחיתוך בצורת משולש אכן אין בו טירחה, אבל כיון שהוא מיוחד ומשונה, הגוי ירתע מלהחליף בשר ולחותכו בצורת משולש מחשש שמא לא יצליח לחתוך באותו אופן⁷²¹.

ונראה שעל סמך האמור בגמ' בחולין הנ"ל נוכל להבין את מנהגו של רבא המבואר בגמ' ב"מ דף כג. :

כי הא דרבה בר רב הונא, מחתיך ליה אתלתא קרנתא⁷²².

רבה בר רב הונא היה חותך בשר בצורה מיוחדת של משולש. ובגמ' לא מבואר באיזו הזדמנות היה חותך כך. ורש"י פירש :

כשהיה שולח בשר לאשתו⁷²³ ביד נכרי⁷²⁴.

⁷¹⁹ אמנם, ידוע שישנם מקומות שאת הניקור בפועל עושה גוי.
⁷²⁰ עיין לקמן ליד ציון הערה 1025 שאותיות יכולות לשמש כחותם במקום שהעכו"ם אינם יודעים לכתוב כתב של ישראל (ועיין ב"י יו"ד סימן ק"ל ד"ה "שני אותיות" בשם האורחות חיים)
⁷²¹ ועיין בספק שהעלנו בשיטת הרמב"ם בדין החותמות בעמ' 358.

⁷²² גמ' ב"מ כג. "חתיכות של בשר וכו' (הרי אלו שלו)... ותהי חתיכה גופה סימן (רש"י: יאמר, מאיבר פלוני היה) או דדפקא (צואר...) או דאטמא, מי לא תניא מצא חתיכות דגים (קס"ד, כשאין בהן סימן והחתיכה גופה סימן או מאצל הראש או מן הזנב) ודג נשך (זהו סימן שלו) חייב להכריז...? הכא במאי עסקינן בדאיכא סימנא בפסקא (שלא נחתכה בדרך החותכין). כי הא דרבה בר רב הונא (כשהיה שולח בשר לאשתו ביד נכרי), מחתיך ליה אתלתא קרנתא (עושה החתיכה בת שלש קרנות) דיקא נמי דקתני דומיא דדג נשך שמע מינה (דיש בו סימן)".

⁷²³ עיין חגיגה ה. שבערב שבת אין לאדם לשלוח חתיכת בשר לא מנוקרת לאשתו מחשש שמא לא תנקרו (כיון שעסוקים בע"ש), חוץ מרבא שסמך על אשתו (והובא גם בסוף קה"ר). והגמ' בחולין דף צד: דייקה מהמשנה, שאין לשלוח חתיכת ירך לא מנוקרת כיון שלא ניכר עליה שאינה מנוקרת, ועי"ש. ושם בדף צה. מוכח שחיתוך הירך של ישראל שונה מהחיתוך של נכרי (שהנכרי אינו פותח אותה), וניתן לסמוך על כך. ומסתבר שכיון שהחיתוך של ישראל יש בו טירחה מרובה יותר, הנכרי (אף אם הוא ידע לעשות כחיתוכו של ישראל), לא יטרח לעשות חיתוך כזה, ועיין לקמן בדברי שו"ע הרב באות ד'.

⁷²⁴ עיין לקמן ליד ציון הערה 736 ואילך מדוע יש חשש במשלוח בשר ביד נכרים, ומה היא דרגת החשש. ועיין בדברי שו"ת הרי"ד סימן ד' לקמן ליד ציון הערה 822.



ולעומת זאת במסכת חולין דף צה: ⁷²⁵ פירש רש"י:

ומשום סימן, שלא יגנבו ממנה אנשי ביתו ⁷²⁶.

ובמסכת ביצה דף כח. ד"ה "אתלת" כתב רש"י:

כשהיה משלח הבשר לביתו היה רגיל לעשות כל חתיכה בעלת שלש קרנות.

מדברי רש"י במסכת ביצה אין הוכחה מדוע במשלוח בשר לאנשי ביתו נזקק רבה בר רב הונא לחיתוך המיוחד (מפני בני ביתו או מפני השליח הגוי). אולם יש לעיין מדוע במסכת ב"מ ובמסכת חולין נוקט רש"י טעמים שונים.

יתכן, שרבה בר רב הונא היה נוהג לחתוך באופן מיוחד בהזדמנויות שונות והיתה לו בכמה וכמה מקרים ולפיכך אין להקשות על 'סתירה' בדברי רש"י, שהרי היו לו שימושים שונים בחיתוך המיוחד ובכל פעם ביאר רש"י את התועלת שבחיתוך זה על פי ענינו.

במסכת ב"מ שם דיון הגמ' הוא אודות תוקפו של סימן של 'דג נשוך' להשבת אבידה, הובאה הנהגתו של רב הונא כראיה לכך שקיימת מציאות של סימן הניכר בדבר עצמו באופן חיתוכו, ומכאן נוכיח שחיתוך באופן שכזה נחשב לפחות כ'סימן בינוני' שמועיל בהשבת אבידה ⁷²⁷.

⁷²⁵ גמ' חולין דף צה: "אלא רב היכי אכל בשרא (הואיל ובהעלמה אסר ליה) ? בשעתיה (מיד כשנשחט) דלא עלים עיניה מיניה... ואי נמי בסימנא כי הא דרבה ב"ר הונא מחתך ליה אתלת קרנתא (לכל חתיכה ג' קרנות, ומשום סימן, שלא יגנבו ממנה אנשי ביתו)".

⁷²⁶ נראה ש"אנשי ביתו", אינם אשתו ובני משפחתו אלא המשמשים וכו' (עיין בראשית י"ז כ"ז, לגבי בני ביתו של אברהם), שקיים חשש שכשהבשר יגיע לבית ללא השגחה הם יקחו ממנו. ועתה שהוא חותך חיתוך מיוחד, הוא ידע את מספר החתיכות ויוכל לעקוב אחריהם. ועיין באור הישר כאן, ואמנם כדברי רש"י כתב גם הנמוק"י (חולין צה: , מהד' הרב בלוי).

⁷²⁷ הרמב"ם בפרק ט"ו מהלכות גזילה ואבידה הלכה י"א פסק: "מצא... חתיכה של בשר שהיא משונה בחתיכתה... הואיל ויש... שינוי... חייב להכריז שלא עשאו בעליהם אלא לסימן". ונחלקו המפרשים בביאור שיטת הרמב"ם, האם לדעתו יש צורך בסימן מובהק להשבת אבידה או די בסימן בינוני, ולפי מחלוקת זו,

ובמסכת חולין שדיון הגמ' הוא אודות 'בשר שנתעלם מן העין', שרב היה מחמיר שלא לאוכלו מחשש שמא החליפוהו עורבים, סימן כמו הסימן של רבה בר רב הונא מועיל להכיר את הבשר וניתן לאוכלו. וכיון שמדובר ב'חומרא' ולא בדין ממש, פירש רש"י (הנ"ל) את חיתוכו של רב הונא לא כדין ממש אלא כזהירות יתירה של מניעת גניבה. אולם אליבא דאמת החיתוך של רבה בר רב הונא מועיל גם כסימן ממש כמבואר במסכת ב"מ, ועיין לקמן באות ג'⁷²⁸.

התועלת ב"תלתא קרנתא" מדין סימן

ג. לצורך השבת אבידה, המאבד אומר את הסימן שהיה לו באבירתו (כגון חיתוך בצורת משולש) והמוצא בודק האם אכן כדבריו. וכן מי שרוצה להיות בטוח שעורבים לא החליפו לו את חתיכת הבשר יכול לבדוק האם הצורה המיוחדת בה נחתך הבשר קיימת (כיון שסיכוי קטן הוא שעורבים יביאו לו בשר חתוך באותה צורה). אולם יש לעיין כיצד יועיל חיתוך הבשר בצורת משולש כדי למנוע את החלפת הבשר על ידי השליח הגוי שאף הוא רואה את הבשר החתוך בצורה זו⁷²⁹, וכפי שהקשה בתוס' רי"ד בביצה בדף כח.⁷³⁰ :

לשיטה הסוברת שהרמב"ם מחייב סימן מובהק, נמצא שהחיתוך שלפנינו מוגדר כסימן מובהק, עיין ליד ציון הערה 691.

⁷²⁸ ועיין בחידושי רעק"א לחולין צה: ובחידושי חת"ס (מהד' תשנ"א) למסכת ב"מ דף כג:

⁷²⁹ ועוד, שקיימת מחלוקת האם סימנים דאורייתא או דרבנן, ואם ננקוט שסימנים דרבנן כיצד הם יכולים להועיל לפשוט ספק של אכילת בשר שאיסורו יכול להיות מהתורה ?

⁷³⁰ וכן בפסקי הרי"ד שם. ובחידושי מהר"ל מפראג לב"מ דף כג: כתב לגבי השליח "דלא ידע דשליח האי סימנא". ונראה שכוונתו היא שהבשר לא היה חתוך ממש בתורת משולש, אלא היה חתוך כמו כל חתיכות הבשר המקובלות, אולם רבה בר רב הונא היה עושה חתך נסתר בצורת משולש שלא היה ניכר במבט ראשוני. אולם, מפשט דברי רש"י לא נראה כך. ובחידושי חת"ס (תשנ"א) לב"מ כג: כתב בביאור שיטת רש"י שלרבה בר רב הונא היו שני סימנים. האחד, סימן גמור הידוע לבני ביתו, ועוד סימן כל דהו דלא היה ידוע כי אם לו עצמו. וצ"ע היכן רמזה אפשרות זו בלשונו של רש"י. ועיין גם בצמח צדק בביאור סוגיית הגמ' בב"מ.



ובפרק אלו מציאות פירש שהיה עושה רבה סימן כשהיה שולחן ביד גוי. ואינו נראה לי דאטו אם היה רוצה הנושא להחליפו לא היה יודע גם הוא לעשות תלת קרנתא בחתיכה שלו שהיה רוצה להחליף בו⁷³¹ :

מחמת קושייתו על רש"י, הסיק הרי"ד שהסימן של המשולש מועיל רק כנגד החלפת עורבים ולא למשלוח ביד גויים שיכולים לזהות את הסימן ולהחליף את הבשר.

ובביאור שיטת רש"י יתכן לומר, שלהשבת אבידה אכן מועיל סימן של חיתוך בצורת משולש (שהרי המאבד נוקט סימן זה בלי שראה את החתיכה), אולם למשלוח ביד נכרי במציאות בה יש חשש הלכתי למשלוח ביד נכרי, אכן צורת המשולש אינה מועילה (כשיש רוב נכרים), אבל במציאות בה אין חשש הלכתי למשלוח בשר ביד נכרי (רוב ישראל⁷³²), רבה בר רב הונא החמיר על עצמו ועשה סימן זה כמו שעשה סימן למניעת גניבות. וקצ"ע שרש"י לא פירש את דבריו.

התועלת בתלתא קרנתא מדין חותם

ד. התוס' רי"ד הקשה כיצד נוכל לסמוך על "תלתא קרנתא" בתורת סימן והרי הנכרי שירצה להחליף את הבשר יראה את צורת החיתוך ויחתוך אף הוא באופן זה. ובשאלות ותשובות שבסוף שו"ע הרב בסימן כ"ח אות ב' כתב שצורת המשולש יכולה להועיל מדין "חותם"⁷³³ ולא מדין סימן⁷³⁴ :

⁷³¹ ובשו"ת הרי"ד סימן ד' הוסיף להקשות על רש"י (לגבי המשלוח ביד שליח נכרי): "דהיכי דמי, אי ברוב טבחי ישראל בלא שום סימן נמי מותר ואי ברוב טבחי גוים, מי סגי סימן אחד, הא בעינן חותם בתוך חותם..." ועיין חידושי רעק"א בחולין צה: שהעיר מעין דבריו.

⁷³² עיין לקמן ליד ציון הערה 812.

⁷³³ עיין בפרקים הדנים בדין החותמות. ובפשטות דיני "חותם" אינם מדיני "סימנים" שהרי סימן הוא דבר יחודי המוכר רק לו עצמו, ואילו "חותם" ניכר לכל, רק שיש טירחה בעשייתו והגוי לא יטרח לזייף. אמנם הרמב"ם בפרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח' כתב: "מותר לישראל להפקיד יינו בכלי סתום ביד גויים והוא שיהיה בו סני סימנין, וזה הוא הנקרא חותם בתוך חותם". ומשמע לכאורה שדין "חותמות" יסודו בדיני סימנים, אא"כ נאמר שאף שהרמב"ם נקט לשון "סימן" אין כוונתו לדין סימנים שנאמר בהשבת אבידה וכו', וצ"ע. ועיין הערה 760.

⁷³⁴ עיי"ש שדן בדברי ספר התרומה שהובאו בב"י יו"ד סימן ס"ג.

... וכן בשולח ביד נכרי. אלא דחיישין לאיחלופי מדעת טוב ברע וכיון דאיכא סימנא לא טרח ומזייף. ומשום הכי נמי אקילו רבנן ולא אצרכו אפילו סימן גמור המועיל באבדה, שהרי התירו בחותם בתוך חותם אפילו אינו עתיד לראות חותמו דליכא סימנא כלל אלא משום דלא טרח ומזייף... וכן חיתוך אתלתא קרנתא יכול נכרי ג"כ לחתוך כך אלא דלא טרח. הלכך אין ללמוד מכאן כלל לשאר איסורי דרבנן...

כלומר, בניגוד לסימן שהינו 'מוצפן', החותם ניכר לכל, אולם מעלתו היא שיש טירחה בפתיחתו ובסגירה חוזרת שלו ולפיכך במקום בו אין לנכרי רווח כלכלי גדול, הוא לא יטרח לפתוח את החותם ולנסות לעשות אחר חדש במקומו. ואף חיתוך באופן של "תלתא קרנתא" יש בו טירחה ולכן התועלת שבו הינה מדין חותם ולא מדין "סימן" (אף שלהשבת אבידה אם הוא חיתוך מיוחד, יש לו מעלת סימן, וכנ"ל באות א').⁷³⁵

אף שחידושו של שו"ע הרב מיישב היטב את קושיית התוס' רי"ד, מדברי הרי"ד מוכח שהוא נקט שצורת המשולש מועילה מדין "סימן" ולא מדין "חותם", וכן מדברי רש"י נראה שמדובר בסימן ולא בחותם (לעיל אות א').

סיכום

ה. העולה מהאמור לעיל:

- חיתוך בשר בצורת משולש מהווה סימן להשבת אבידה (אות א').
- לשיטת רש"י חיתוך בצורת משולש מועיל די להתיר משלוח בשר ביד נכרי למרות שהנכרי מזהה את החותם, ויש לעיין בטעמו (אות ג').

⁷³⁵ עיין הערה 723. ועיין חת"ס חולין צד. ע"פ הרשב"א שללמוד אופן חיתוך מסויים, יכול להוות חותם בתוך חותם. ובמשנה בחולין דף צג: נאמר שמותר לשלוח ירך לעכו"ם ואין חשש שימכרנה שוב לישראל כיון שהניקור של ישראל שונה משל עכו"ם (לעיל אות א'). וזאת למרות שאין שולחין בשר ביד עכו"ם כי אם בחותם בתוך חותם. והטעם הוא שניקור מהווה טירחה וטירחה גדולה שכזו לא משתלם לנכרי לעשות, ולכן אין חשש החלפה וממילא יש לו תועלת כמו חב"ח (ועיין תורת הבית לרשב"א, בית ד' שער ב' דף כח. ובמשמרת הבית שם שחולק על דבריו בד"ה "עוד שם כתב המשלח").



- לשיטת הרי"ד חיתוך בצורת משולש מועיל עבור דין בשר שנתעלם מן העין ולא לשליחות ביד גוי (אות ג').
- לשיטת שו"ע הרב, חיתוך בצורת משולש מועיל מדין חותם שטירחת עשייתו מונעת מהגוי להחלף ולחתוך (אות ד').

חותם וחותר בתוך חותר

הקדמה / החלפה ספק או ודאי / התועלת בחותרות

א. השולח (או המפקיד) מאכלים (או שאר דברים) ביד גוי (או ישראל חשוד) עליו לסמנם באופן שיוכל לזהות שהמאכל שהגיע ליעדו הוא אכן המאכל ששלח והגוי לא החליפו⁷³⁶ - כך מבואר בגמ' במסכת ע"ז בכמה מקומות (ועיין לקמן אות ב').

ובמקרה בו המאכל סומן ונחתם (וכדלקמן בפרטי הדין), הגוי לא יטרח לזייף כיון שטירחה והוצאות כספיות הופכות את החלפת המאכל לדבר בלתי כדאי וזאת בנוסף לכך שהגוי 'מירתת' לזייף פן יתפסוהו⁷³⁷.

ביסוד החשש של החלפה על ידי עכו"ם, כתב הפמ"ג באו"ח סימן ל"ב א"א ס"ק ל"ג, שאף בדבר שאיסורו דרבנן יש צורך בחותר:

⁷³⁶ החלפה פירושה שהגוי הוציא את המאכל או המשקה המקורי ושם תחתיו אחר. ומציאות זו קיימת כיום בבקבוקי משקאות חריפים יקרים שבחלקם בפתח הבקבוק (גם אחר פתיחת הפקק) ישנו פלסטיק שהוא מסתם חד כיווני שמאפשר אך ורק את הוצאת הנוזל ולא מאפשר להכניס לתוכו משקה. והמטרה היא שבמסעדות וכדו' לא יוסיפו לתוכו משקה אחר זול יותר אחר שחלקו התרוקן ואזי יתקלקל שמו הטוב של המשקה המקורי. ובמציאות המוכרת לנו, עיקר החשש בזיופוי כשרות איננו בהחלפה, כי אם בזיוף מעיקרא, של המוצר והתווית שעל גביו, ועיין לקמן ליד ציון הערה 1098.

⁷³⁷ ויש לעיין מה הדין כאשר לא מתקיים אחד מהתנאים. כגון שלגוי יש טירחה אבל אינו מירתת. כגון, כשיד הגויים תקיפה על ישראל או המוצר נמצא בביתו ואין מי שרואהו מזייף – עיין ע"ז דף סא. ועיין לקמן בדין "המטהר..." – ליד ציון הערה 850. וכן ההיפך כשהגוי מירתת אבל אין שום חותר ועיין בתוס' ע"ז דף סא. ד"ה "המטהר" במחלוקת רש"י ור"ת לגבי חששו של הגוי מפני הרוכלים או ישראל שיעלה על הדקל. והשלה"ק בשער האותיות אות ק' בדין בדיקת שעטנז כתב: "והנה ידעתי בני ידעתי, שמורנו הרמ"א ז"ל כתב ביו"ד סימן ש"ב (סעיף ב'), אם הישראל נותן לו חוטי קנבוס שרי, דלא חיישינן לאחלופי מאחר שיש לעמוד על הדבר, שחוטי פשתן כשמדליקין אותו כבה מהר, ושל קנבוס הולך ושורף וכן נוהגין, אף על פי שיש מחמירין, עד כאן. הנה מורנו הרמ"א בראותו חולשת זה המנהג, על כן הזכיר דעת המחמירין. ומה עתה בזמנינו דהא עיקר דרך ההיתר פירכא, דלא שייך דהגוי מירתת וירא שמא יעמוד היהודי על בירור הדבר ויבדוק אחריו, כי הגויים יודעים בזה האמת בזה האמת, שרובא דרובא דישראל ואפשר כולם, אין בודקין אחריהם, ופשיטא דחיישינן לאחלופי, מהטעם שזכרנו למעלה". כלומר, גם במקום שאפשר לעמוד על הזיוף, אם לא בודקים את הזיוף, אין מעלת 'מירתת'.



לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, דרגיל וקרוב לודאי הוא⁷³⁸.

ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"א סימן נ"ח (ד"ה "אך באמת") כתב שבלי חותם אסור. וכאשר משלחים בחותם אחד ה"ז ספק שמא הגוי החליף ולפיכך באיסור דרבנן ניתן להקל דספיקו לקולא⁷³⁹. אולם באיסור תורה שספיקו להחמיר לא די בחותם אחד ויש צורך בשני חותמות (ועיין בהרחבת הדברים באות יא).

ובשו"ת מהר"י הלוי סימן י"ד כתב שלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא (במקרה של משלוח ללא חותם) ורבנן שחייבו חותם הפקיעו מדין ספיקא דרבנן והכריעו שאין לסמוך להקל בנידון זה (וכ"כ בשו"ת טוט"ד מהדו"ג ח"ב סימן כ"ו)⁷⁴⁰. ומדבריו נראה, שלמרות שעל פי כללי הרוב היה מקום להקל (ולא כדברי הפמ"ג) חכמים ראו צורך להחמיר.

יתכן לבאר את דבריו על פי דברי שו"ת הרשב"א ח"א סימן תשס"א⁷⁴¹ שאף ברוב ישראל יש צורך בחותם למרות שעל פי דין די היה ברוב. והטעם הוא, שהיתר רוב הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה אין לסמוך על הרוב ויש לשלוח בשר חתום. וא"כ ה"ה בדבר שיש בו ספק דרבנן לכתחילה אין לסמוך על כך שבדיעבד יהיה מותר ויש צורך בחותם (וכ"כ בשו"ת ויען יוסף, יו"ד ח"ב סימן ק"מ)⁷⁴² ובערך שי יו"ד סימן קי"ח ס"ק א', ועי"ש בדבריו).

ובדין שלפנינו נראה לדון:

⁷³⁸ ועיין ליד ציון הערה 1061 ואילך.

⁷³⁹ קצ"ע, שעל פי דבריו מעיקרא כשתיקנו חותם אחד לאיסורי דרבנן, ידעו חז"ל שחותם זה אינו מספיק כדי להביא לדרגת 'ודאי' אלא רק לדרגת 'ספק' ודי בספק כדי להתיר איסור דרבנן. ויש לעיין האם לכתחילה יתקנו חז"ל תקנה שמועילה רק להביא לידי 'ספק' ולא להפקיע את הספק לגמרי, וצ"ע. ועיין לקמן בדברינו בשם הרשב"א.

⁷⁴⁰ לשונו שם: "מתחילה גזרו חז"ל לאוסרו על הספק... ולזה אינו דומה לשאר ספק דרבנן כלל דכאן גזרו על ספק זה... והוצרכו חותמות".

⁷⁴¹ עיין ליד ציון הערה 826.

⁷⁴² ולא ציין לחשובת הרשב"א לעיל. ואמנם עי"ש בויען יוסף בדבריו בד"ה "ואני אוסיף" לאסור גם בדיעבד, הו"ד לקמן בהערה 830.

- מה היא הסיבה בגינה יש לחשוש שהגוי החליף את המאכל, מה היא התועלת שיכולה לצמוח לגוי מהענין (כגון, רוח כספי אות ב').
- מה הן הדרכים להבטיח שהגוי לא החליף (לקמן אות ב' ואילך דין חותם ודין חותם בתוך חותם).
- האם קיים חילוק בין דבר שהחשש הוא שהגוי יכשיל את ישראל באיסור תורה לבין מקרה בו היא יכשיל את ישראל באיסור דרבנן (אות ו').
- האם הצורך בסימון המאכל הינו מן התורה או מדרבנן. האם יש חילוק בין מקרים בהם רוב המאכלים באותו מקום הינם כשרים לבין מקום בו אינם כשרים (לקמן ליד ציון הערה 813 ואילך).

חב"ת וחמפ"ג – שיטת רש"י והרדב"ז

ב. גמ' ע"ז דף לט. – לט :

אמר רב, חב"ת (רש"י: סימן הוא, חלב, בשר יין, תכלת) אסור בחותם⁷⁴³
אחד⁷⁴⁴. חמפ"ג מותר בחותם אחד⁷⁴⁵.

⁷⁴³ לגבי הגדר ההלכתי של החותם, ומדין מה מועיל עיין הערה 760. ובגמ' בע"ז דף לא. מובאות דוגמאות לחותמות, עיין לקמן ליד ציון הערה שם לא מדובר בהדפסת חותמת כשרות המודפסת על אריות מוצר כמקובל כיום (לגבי תוויות ותעודות כשרות - עיין לקמן ליד ציון הערה 1098 ואילך), אלא בסגירה שניכרת אחר פתיחתה ועל הפותח ליצר חותמת זהה כדי לסגור את הכלי כפי שהיה מעיקרא. כמו בקבוקי יין שהפקק שלהם עשוי ממתכת וכן כיסוי הפלסטיק שעליהם. או כמו חותמת שעושה של נותרין.

ועיין בהערה 733 (ושם גם בסוף הדברים) בחילוק בין סימן לבין חותם. וברור שחותם ניכר ובכך הוא 'סימן' (ואף הרמב"ם הזכיר 'סימנים' בדברו על חותמות – פרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח' – עיין הערה 760). אולם הוא בדרגת סימן גרוע שניכר לכל ויתכן שיש רבים כמוהו. אולם יסוד דין חותם אינו באי ההיכרות עימו כי אם בטירחה לעשות אחד כמוהו – עיין בגמ' לקמן שדנה על טירחה.

ובעצם פתיחת החביות (ללא חותמות) – עיין משנה ע"ז דף סט. במחלוקת חכמים ורשב"ג שעל פי חכמים קיים חשש של עשיית נקב בחבית וסתימתו ואילו לדברי רשב"ג מגופת חבית אי אפשר לנוטלה שלא תישבר כולה (רש"י ד"ה רשב"ג), ועי"שן כך שבכל מקרה של עשיית חותם, יש להקפיד לפי חכמים מניעת עשיית נקב וסתימתו, כך שהחותם צריך למנוע גם אפשרות זו, ועי"ש בגמ' בדף נט: לגבי חבית של סיד ושל טיט. ועי"ש במסקנת הגמ' שלמרות שהלכה כרשב"ג וגם כרבי אליעזר שדי בחותם אחד, אנו לא מפקידים ביד גוי מחשש של "שייכא" והיינו "נקב דק מאד שהוא במגופת חבית להיות ריח היים יוצא ויש לחוש שמא יקרה שם במקצת ויטעום מן היין" (רש"י "ג"ה משום"), ועי"ש.

⁷⁴⁴ ויש צורך בשני חותמות, ועיין הערה 785.

⁷⁴⁵ עיין עמ' 348 בסתירה לכאורה בדברי רב, שבסוגייתנו משמע שמחייב שני חותמות ואילו בע"ז דף לא. הכריע שדי בחותם אחד כשיטת ר' אליעזר, עי"ש.



חלב⁷⁴⁶ בשר יין תכלת אסורין בחותם אחד (רש"י: לשגר ביד עכו"ם, דכיון דבשר ותכלת דמיהן יקרים, טרח ומזייף להחליפם⁷⁴⁷ ועל היין לנסכו⁷⁴⁸, ואחלב פריך דלקמן).

חילתית⁷⁴⁹ (להחליף זה בזה⁷⁵⁰, פורתא הוא דמהני, ולא טרח ומזייף) מורייס⁷⁵¹ פת⁷⁵², גבינה⁷⁵⁴ מותרין בחותם אחד⁷⁵⁵.

⁷⁴⁶ חלב ניתן להחליפו בחלב של טמאה או לערב בו חלב טמאה, ולפי"ז איסורו מן התורה. אמנם הש"ך ביו"ד סימן קי"ח ס"ק ח' כתב שכיון שחלב טמאה ניכר, החשש הוא שיחליף רק מיעוטו ומן התורה בטל ברוב. ובפת"ש שם ס"ק א' הקשה שבחלב יש ללכת אחר הטעם וחלב טמא שונה בטעמו מטהור וא"כ צריך ששים מה"ת ? ותירץ בשם הנו"ב שדין טעם כעיקר מדאורייתא נאמר רק באיסורי מלקות, עי"ש. ועיין הערה 754. ועיין בב"ח ביו"ד קי"ח בתחילתו בסוף דבריו בקונטרס אחרון ובש"ך ס"ק ח'. ובשו"ת באר יצחק יו"ד סימן י"ג בהגה.

⁷⁴⁷ הגמ' ורש"י מתייחסים לטירחת הזיוף. ומסתבר שהסיבה בגינה הוא חושב שעליו לזייף לאחר שפתח, היא מפני שהוא 'מירתת' שיגלו את מעשיו.

⁷⁴⁸ כיון ש'חיבת ניוסף עליהם' – תורת הבית הקצר בית חמישי שער ד' (עמ' תקעו) מהד' מוסד הרב קוק. וכ"כ בארוך שם. ועיין לקמן בדברי הט"ז באות ז' לגבי יין בזמן הזה.

⁷⁴⁹ סוג של עשב מר. ובמשנה בדף לז: נאמר ש"קורט של חלתית" של הנכרי אסור באכילה. ובגמ' בדף לט. מבואר שהטעם הוא מפני שנחתכין בסכין שיש עליו שמנונית וכיון שמדובר בדבר חריף אין היתר של נותן טעם לפגם (ועיין תוס' שם ד"ה "אגב").

⁷⁵⁰ ההחלפה פירושה שיפתח את האריזה ויחליף את התכולה. ועיין לקמן ליד ציון הערה 1061 לגבי החשש שמא יחליף את האריזה כולה.

⁷⁵¹ רוטב של דגים. ומסתבר שהחשש הוא שיעשה את הרוטב מדגים טמאים.

⁷⁵² פת של עכו"ם חז"ל גזור עליה (ולהעיר, לא מדובר במציאות שלנו בה בכל פת יש מרכיבים רבים, ויש חששות כבדים של כשרות). ואמנם בפני משה על הירושלמי לקמן פירש: "פת. ואם הוא נמשח בשומן נאסר משום בישולי עכו"ם ונבלע בפת". ואמנם אף לשיטתו אין חשש של שומן אסור אלא בישולי גוים, וקצ"ע.

⁷⁵³ עיין לקמן בדברי האיסור והיתר בעמ' 396 לגבי גבינות שלא סומנו כראוי.

⁷⁵⁴ בגמ' בע"ז דף לה. – לה: מספר טעמים לאיסור גבינת עכו"ם. האחד משום צחצוחי חלב והיינו 'שאריות' של החלב הטמא וא"כ מדובר בהמשך הגזירה על החלב. או משום שמעמידים בעור קיבת נבילה או משום ניקור (גילוי) – עי"ש ברש"י ד"ה "יבש" ועיין הערה 746.

⁷⁵⁵ יש לעיין מדוע נקטו חכמים סוגי מאכלים שונים וכי באחרים אין חשש, האם מדובר בדוגמאות או דוקא בהם, וצ"ע. ומתשובת הרדב"ז באות ג' שדן על ערק"י מוכח שלא דוקא המאכלים המנויים כאן.

(גירסת רש"י והב"ח) מאי שנא גבינה דלא טרח ומזייף⁷⁵⁶, חלב נמי לא טרח⁷⁵⁷ ומזייף? אמר רב כהנא אפיק חלב ועייל חתיכת דג (חתיכות דג דמיהן יקרים ומזייף) שאין בה סימן⁷⁵⁸. היינו בשר? תרי גווני בשר.

(שמואל לא פליג ארב, אלא קסבר לא צריך לאתנוחי סימנא למיתני אחתיכת דג לאיסור ועל הפת להתיר כדמפרש ואזיל) ושמואל אומר בי"ת אסור בחותם אחד, מח"ג מותר בחותם אחד. בשר יין תכלת אסורין בחותם אחד, מורייס חילתית גבינה מותרין בחותם אחד.

ושמואל חתיכת דג שאין בה סימן היינו בשר, ותרי גווני בשר לא אמרינן.

פת למאי ניוחש לה (דנתיב לה סימנא להתיר ולמיתני חמפ"ג) אי משום איחלופי (וכו', מאי איכא למיחש) קריא בחמימא מידע ידיע, דחיטי בדשערי נמי מידע ידיע, אי כי הדדי (שמא יש עימו הדומה לו פשיטא לן כיון שאיכא חותם לא טרח ומזייף במידי דלית ליה רווחא) כיון דאיכא חותם אחד לא טרח ומזייף⁷⁵⁹.

מסיום דברי הגמ' ("טרח ומזייף"), מוכח שמעלתו של חותם היא בכך שיש טירחה

⁷⁵⁶ עיין הערה 916 בדברי בעל עבודת הגרשוני שתלה את הכל בטירחה.

⁷⁵⁷ הגמ' דנה על טירחה ולא על הוצאה כספית. ויתכן שטירחה כולל גם את ההוצאה הכספית (לפי הרווח שצפוי לו כך הוא מוציא מעות), או שטירחה הינה טירחה בלבד. ועיין בספק בביאור שיטת ר"ת לקמן עמ' 330.

⁷⁵⁸ אבל סימן מועיל כדי לשלח ביד עכו"ם. ותמוה שהרי העכו"ם יכול להכיר את הסימן ולעשות כמוהו ושנא מדובר בסימן נסתר, וצ"ע. וכתב בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סימן ח' בסופו: "וכשנשלחו דגים כשרים הקלופים וחתיכות דגים וקרבי דגים ממקום ההוא למי ששולחים צריך שתי חותמות כדאינא בע"ז דף ל"ט ע"ב ואיפסק בש"ע ר"ס ק"ח".

⁷⁵⁹ הטירחה של הגוי הינה ביחס ישיר לרווח שיהיה לו. וכתב הרשב"א בתשובה בחלק א' סימן תשס"א: "נשאל עוד אם מותר לסמוך על החייט גוי למסור לו בגדי צמר ולומר לו שיתפרנו בקנבוס. ויש מתירין מפני שהקנבוס יותר בזול מן הפשתן ואין חוששין שמא יזיק החייט בנכסיו כדי שיעביר את ישראל. והשיב מי שהתיר זה לא התיר נכונה. והאמת כי בכל דבר שיצטרך הגוי להפסיד משלו כדי להעביר את ישראל אין חוששין. וגם כאן אלו היה הקנבוס נוח לתפור יותר מן הפשתן ותפרו הגוי ואמר כי בקנבוס תפרו נאמן ומותר. והראיה מההיא ארבע דמוריסא דאינא בע"ז פרק אין מעמידין (דף ל"ד ב'). אבל כאן אינו כן. שאפ"ה שדמי הקנבוס קלים מדמי הפשתן מ"מ יותר ויותר נקל לתפור בפשתן מן הקנבוס ויוצא שכר הקנבוס בהפסידו. ויותר ממה שהרויח החייט בדמי הקנבוס מפסיד בעמל תפירתו. כי יתפור בפשתן בשעה מה שלא יתפור בשעה וחצי. וע"כ הטעם שסמכו עליו איננו במקומות אלו שהפשתן מצוי כקנבוס ושדמי הקנבוס קרוב כדמי הפשתן". ועי"ש בהמשך דבריו (ולקמן בעמ' 317) שמ"מ לתחילה אין לסמוך על זאת וההיתר הוא רק בדיעבד.



(שמסתבר שיש בה גם עלות כספית) לזיפּו⁷⁶⁰ (ואם לא יצליח בזיוף ניכר יהיה שפתחו). והחותם מועיל אף שודאי שהוא ניכר לכל וכך עושים כולם כדי לחתום את האריזה. ולכן אינו כמו מדין סימן שהינו דבר יחודי (כמו בהתרת עגונה) וגם נסתר וידוע רק למעטים (כמו באבדה)⁷⁶¹.

לדברי רש"י עולה שהצורך בשני חותמות הינו במקרים בהם הרווח שיכול להיות לגוי הינו רווח גדול, ולכן שווה לו לזיף חותם אחד. ולשיטת רש"י, לכאורה יש מקום לומר שבמציאות בה יש רווח גדול מאד, גם שני חותמות לא יועילו כיון שלגוי יהיה כדאי לזיף שתי חותמות⁷⁶², ועיין אות יא.

ולאידך גיסא במקום בו אין לגוי שום תועלת כלכלית לכאורה אין צורך אפילו בחותמת אחת. אולם רש"י כתב שכשיש חותם אחד אינו מזיף "במידה דלית ליה

⁷⁶⁰ יש לעיין מה הוא הגדר ההלכתי שבגיניו מועיל חותם (ועיין בהערה 733 בעמ' 288) שהרי לא מדובר בעדות. יתכן, שזה הוא סעיף מדיני "סימנים" שתורה סמכה עליהם וכיון שישנו חותם הרי זה "סימן" שהחבית לא נפתחה. ובפשטות דיני "חותם" אינם מדיני "סימנים" שהרי סימן הוא דבר יחודי המוכר רק לו עצמו ואילו "חותם" ניכר לכל רק שיש טירחה בעשייתו והגוי לא יטרח לזיף. אמנם הרמב"ם בפרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח' כתב: "מותר לישראל להפקיד יינו בכלי סתום ביד גויים והוא שיהיה בו שני סימנים וזה הוא הנקרא חותם בתוך חותם". ומשמע לכאורה שדין "חותמות" יסודו בדיני סימנים, אא"כ נאמר שאף שהרמב"ם נקט לשון "סימן" אין כוונתו לדין סימנים שנאמר בהשבת אבידה וכו', וצ"ע. ויש מקום לומר שדין חותם יסודו בחזקה. והיינו שחזקה היא שאדם לא יטרח לזיף כאשר אין לו רווח כספי שמצדיק את הטירחה וזאת בנוסף לעובדה שאדם מירתת (מפחד) לזיף כשיש חשש שיתפסו אותו (אבל אם אינו חושש שיתפס חזקה זו לא תועיל, וכמבואר בדין "מטהר יינו" עיין ליד ציון הערה 849 ואילך), ואף זו סוג של חזקה. ואם מדובר בבעל מלאכה / אומן נוכל להוסיף את החזקה שאומן אינו מרע אומנותיה. ויש לעיין בתוקף של "חותמות" האם התועלת שלהם היא מן התורה או מדרבנן. שאם התועלת שלהם היא רק מדרבנן, יש לעיין כיצד מועילים בחשש איסור תורה. ואם ננקוט שדין החותמות יסודו בחזקות, חזקה מועילה מן התורה. אולם אם יסודו בדין סימנים, נחלקו בגמ' האם סימנים מועילים מדאורייתא או מדרבנן (אף שסימן מובהק לראשונים רבים לכו"ע מועיל מן התורה). ואם ננקוט שתוקפם של סימנים הוא רק מדרבנן והרמב"ם סובר שדין חותמות יסודו בדין סימנים (וכנ"ל), נוכל לכאורה להוכיח שלשיטת הרמב"ם שגם אם סימנים דרבנן, יש בכוחן להועיל לדין תורה. אולם בגמ' לכאורה מבואר לא כך, שהרי כאשר הועלה הספק בגמ' בב"מ דף כז. – כז: האם סימנים דאורייתא או דרבנן, ביארה הגמ' שאם סימנים דרבנן לא נוכל להסתמך עליהם לגבי גט אשה שהוא מן התורה. ונמצא, שאם חותמות יסודם בדין סימנים אין אפשרות להסתמך עליהם בדין דאורייתא, ואילו בגמ' מבואר שחותמות מועילות במקרה של יין וכו' שבו קיים חשש איסור של תורה. ושנא, זו הסיבה שיש צורך בשתי חותמות באיסור תורה. והיינו, שחותמת אחת מורידה את דרגת הספק לדרגה כזו שאינה ספק של תורה וממילא מועיל החותם השני להכריע. ועיין מש"כ בשו"ת מהר"ש אנגל לעיל ליד ציון הערה 795 וצ"ע.

⁷⁶¹ עיין בהערה הקודמת.

⁷⁶² בגמ' שלפנינו לא נאמר במפורש שהפתרון של חב"ת הינו שני חותמות, בגמ' רק נאמר שחותם אחד אינו מועיל. דין שני חותמות, מבואר במקום אחר (ויש להעיר שיש מקום לדון האם יש צורך בשני חותמות או בחותם בתוך חותם).

רווחא". משמע, שאפילו בדבר בו אין רווח כלל אין לשלוח ביד נכרי ללא חותם⁷⁶³. ולכאורה נסיק מדבריו שהצורך בחותם אחד אינו נובע מרווח כלכלי שיכול להיווצר לגוי אלא מסיבה אחרת שאינה מפורטת בסוגיא. וכגון, חשש שהגוי יאבד את המאכל ולא יודיע ויחליפנו באחר או שאין מאכל מעין זה בעיר והוא רוצה לאוכלו בעצמו וכדו'. או שכיון שבמקרים רבים יש חשש החלפה מחמת רווח כספי, קבעו חכמים קביעה כללית שלעולם יש צורך בחותם – ועיין בתשובת הרדב"ז לקמן.

ג. בשו"ת הרדב"ז חלק ד' סימן רצ"ט (אלף שעא)⁷⁶⁴ דן על מקרה בו חבית של ערק"י הופקדה אצל הקונסול והוא פתחה ושתה ממנה ולאחר מכן הוא קרא ליהודי שיבוא ויקחנה קודם שלא ישאר בה כלום. והמציאות היא שהקונסול נוטל מהחבית ואינו ירא מהישראל ולכן אין חשש שיוסיף משקה אחר במקום זה שהחסיר או יחליפנו באחר⁷⁶⁵. ועוד שהקונסול עשיר ואינו צריך לרווח שיכול להרוויח מהחלפת הער"ק

⁷⁶³ עיין בפר"ח יו"ד סימן קי"ח ס"ק ל"ו, שכתב ראייה זו בשם המהרי"ט - ודחאה.

⁷⁶⁴ תשובת הרדב"ז: "שאלה שאל המשכיל וחכם כ"ר שמואל ירושלמי יצ"ו וז"ל יהודי אחד הפקיד חבית אחד של ערק"י אצל הקונסול ופתח אותה הקונסול ולקח ממנה ואמר ליהודי שיבוא ויקח את שלו במהרה ואם לאו לא ימצא בה דבר. ושאל ממני אם יש בה אי זה איסור ונראה לי לפי קוצר דעתי שאין בה שום איסור. אם מצד מגע עכו"ם לא מיבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל שאמר שכיון שהרתיח אותו על גבי האור לא שייך נסך אלא אפילו לדעת הפוסקים האחרים שאומרים משום חתנות זה אינו נקרא יין אלא ערק"י וא"ת מצד שמא החליף בכאן לא שייך חלוף. ואחרים אומרים שבכאן שייך חלוף. ולי נראה שבכאן לא שייך חלוף בשום צד. הראשון כי אינו עני וצריך לו שנאמר שמא החליף. והב' כי אין בביתו ערק"י אלא זה וכן העיד היהודי. ואפילו שיהיה לו, אינו ירא הקונסול מן היהודי שיחליף שהרי אומר לו בפירוש שהוא לוקח ממנה בכל יום ואם לא יקח אותה במהרה שימצאנה ריקנית כי הנערים שלו שואלים ממנו יין ואין לו ממה ליתן להם אלא ממנה ולכן הוא מאיים עליו שיקח את שלו במהרה וע"ז יורנו רבינו מהו הדין בזה. ואין להאריך כי אם בשלום אדונו שיפרה וישגה כחפצו וחפץ המזומן למאמרו הצעיר שבתלמידיו שמואל ה' כה"ר שלום ה' ברה"ו ז"ל: תשובה... ולענין אי חיישינן לאחלופי בזה אין אני רואה את דבריך דאי מטעמא דאין זה עני וצריך לו, לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין לחלק בין עני לעשיר, דכולהו חשידי לאחלופי היכא דאית להו הנאה. ואי מטעמא דאין בביתו ערק"י אלא זה, דעד 'לא ראיתי' אינה ראייה דדילמא אית ליה ואיהו לא ידע והחליף רע בטוב. אי נמי ביין לבן שדמי הערק"י יתרים מדמי היין והיכא דאית להו הנאה חשידי לאחלופי וכן כתבו כל הפוסקים. הילכך אם מה שלוקח עכו"ם בא לידי חשבון שצריך לפרוע דמי מה שחסר מהערק"י חיישינן שמא נתן בו ערק"י אחר רע או יין לבן למלאת חסרונו והערק"י אסור אפילו בהנאה. ואם אין לו בזה הפסד כלל שכל מה שלוקח העכו"ם אינו בא לידי חשבון ואינו חסר כלום הערק"י מותר ואפילו בשתייה דלא חיישינן שמא החליף כיון שאין לו בזה תועלת ולא הפסד".

⁷⁶⁵ שו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן י"ז: "הנני לתשובת יקרתו, בדבר הקושיא איך סמכו על חותמו של כה"ג בפך השמן שלא נטמא, הרי רק חותם אחד, אנה נמצאת, אודה ולא אבוש למימר לא ידענא, אבל גם זאת לא ידענא מקום לקושיא זו. חדא דמג"ל דל"ה רק חותם א' דמלשון "חותמו" ודאי אין הכרח כמובן. ועוד דלענ"ד פשוט דשם ל"ה צורך לחותם בתוך חותם, דמה דבחבית צריך חותם בתוך חותם, הוא משום דבחיותם אחד טרח ומזייף לתקן החותם לבל יותפס כגנב וכיו"ב, והרי שם ה' החשש מחמת היונים, והרי עשו מה שלבם



הכשר במשקה אחר. והשיב הרדב"ז:

ולענין אי חיישינן לאחלופי בזה אין אני רואה את דברך דאי מטעמא דאין זה עני וצריך לו, לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין לחלק בין עני לעשיר⁷⁶⁶, דכולהו חשידי לאחלופי היכא דאית להו הנאה.

...הילכך אם מה שלוקח עכו"ם בא לידי חשבון שצריך לפרוע דמי מה שחסר מהערק"י חיישינן שמא נתן בו ערק"י אחר רע או יין לבן למלאת חסרונו והערק"י אסור אפילו בהנאה. ואם אין לו בזה הפסד כלל⁷⁶⁷ שכל מה שלוקח העכו"ם אינו בא לידי חשבון ואינו חסר כלום הערק"י מותר ואפילו בשתייה, דלא חיישינן שמא החליף כיון שאין לו בזה תועלת ולא הפסד.

הרדב"ז (בעקבת רש"י, אף שאינו מזכיר את שיטתו במפורש), נוקט שמדובר בחשש של החלפה על רקע כלכלי. ולכן במקרה בו אין הנאה לנכרי - הערק"י מותר. אמנם, המציאות עליה דן הרדב"ז היא מציאות בה הקונסול כלל אינו משיב את מה שנטל.

ולכאורה נדייק מדבריו שבמקום בו אין כלל רווח כספי לנכרי בהחלפה ג"כ אין לחשוש שמא החליפו. אבל יתכן שאם הנכרי אוהב לשנות ערק"י או שאר מאכלים (ואין לו משלו, או לא ניתן להשיג באותה העיר ערק"י מלבד חבית זו שהגיע ממרחק) הוא ישתה ממנו ויכניס לתוך החבית משקה אחר שדמיו שווים ואולי אפילו יקרים במקצת, כדי שיוכל לשנות את המשקה החביב לו וממילא לעולם יש צורך בחותם אחד, אפילו במקום בו אין רווח כספי (ויתכן שכך נדייק מתחילת דברי הרדב"ז).

חפץ, ולמה להם לזייף באין מורא על ראשם ול"ה צריך רק להכיר שלא נגעו בו (עי' רש"י שבת כ"א ובב"ח רס"י תרע"ח ונבי"ת או"ח קל"ז), ופשיטא דאין לנו לגבב פלפולים של מגן הזה".

⁷⁶⁶ עיין שו"ת מקור ישראל יו"ד חלק ב' שביסס את דברי הרדב"ז.

⁷⁶⁷ פירוש לקונסול אין הפסד בנטילת הער"ק כי כיון שאינו מרגיש צורך להשיב את החבית מלאה.

והרמ"א ביו"ד סימן קי"ח סעיף י' כתב שהמניח עכו"ם בביתו ובבית ישנם דברים שאם יוחלפו יש בהם איסור ואפילו איסור תורה, אם אין לגוי רווח בהחלפה אין לחשוש. והש"ך ביו"ד סימן קי"ח סוס"ק ח' בדין המפקיד או השולח כתב שבדבר שאין בו רווחא מותר אפילו ללא חותם כלל⁷⁶⁸. וכ"כ בביאור הלכה בסימן ל"ב בביאורו לסעיף י"769. והפ"ח ביו"ד סימן קי"ח ס"ק ל"ו האריך לדחות את שיטת המהרי"ט בחלק ב' סימן ג' ובחלק א' סימן י"ב שיש לאסור אף כשאין תועלת בחילוף (עי"ש בפרטים שונים⁷⁷⁰). אמנם, בס"ק מ"ג כתב הפ"ח על פי תשובת הרשב"א שכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה אין לשלוח ללא חותם אף כשאין לנכרי רווח כספי⁷⁷¹.

ד. הדברים בהם יש רווח גדול ויש צורך בשני חותמות הם (על פי מסקנת הגמ'), חתיכת דג, בשר, יין, תכלת. ונראה שבנוסף לרווח הגדול שיכול להיות בזיוף חותם אחד, המשותף לכולם הוא שמדובר באיסור או מצוה של תורה. ואולי זו הסיבה שרש"י פירש שהחיוב בשני חותמות ביין הוא מחמת רצונו העז של נכרי לנסך את היין לע"ז ולא מחמת החלפת היין ביין אחר. שאילו היה מדובר בהחלפה, מסתבר

⁷⁶⁸ עיין תוס' ע"ז דף יב. ד"ה "ושדי" שג"כ התיר כה"ג. ועיין בשו"ע יו"ד סעיף ז'. ויל"ע האם ההיתר הינו דוקא במקום רבים וכן האם הינו לכתחילה או רק בדיעבד. ועיין שו"ת צמח צדק (חב"ד) או"ח סימן נ"ה שדן בדברי השו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף י': "ואם אינו נהנה בחליפין מותר בכל ענין דלא חיישינן שמא החליף להכשילו כיון שאין לו הנאה בדבר". ועיין פמ"ג, א"א סימן ל"ב ס"ק י"ג לגבי חששות בעור התפילין אם עובדו לשמן.

ועיין משנה דמאי פרק ג' משנה ד' ואילך לגבי המוליך חטים לטוחן עכו"ם, כשמקבלן בחזרה הרי אלו דמאי. והמפקיד אצל עכו"ם פירות, וכו', ובתפארת ישראל בכוזע אות ב' תמה שהרי אין לעכו"ם רווח בהחלפה וא"כ משמע יש לחשוש, עי"ש שהאריך.

⁷⁶⁹ לשון הביאור הלכה: "ובמקום דלא נהנה בו העכו"ם ע"י החליפין קי"ל דלא חיישינן לאחלופי [פמ"ג]".

⁷⁷⁰ ובשו"ת מקור ישראל יו"ד סימן ב' (ד"ה "באופן" וד"ה "ונלע"ד") נוקט כשיטה האוסרת גם כשאין רווח ביחוד כשאין לגוי הוצאה כלכלית או טירחה והוא יכול להכשיל את ישראל בלא שהדבר יגרום לו הפסד ואע"פ שהשו"ע לא חשש לכך. עי"ש שסייג את היתר השו"ע בבית ישראל בלבד שהגוי מירתת אבל לא במקרה שהפקיד אצל גוי. ועוד כתב, שבמקום "הרשעה" והיינו שיש שם כמרים שיודעים "ערך המכשיל את ישראל, וקריב לודאי הוא דניחא להו בכך..." יש לחוש ועי"ש בפרטי הדין.

ועיין לקמן בדין הגבינות – ליד ציון הערה 1089.

⁷⁷¹ פ"ח יו"ד סימן קי"ח ס"ק מ"ג: "כתב המחבר (יו"ד סימן קי"ח) בס' בדק הבית בשם תשובת הרשב"א דאף על גב דק"ל דכל דבר שיצטרך עכו"ם להפסיד משלו כדי להעביר את ישראל אין חוששין אין אומרים כן לסמוך על עכו"ם בכך לכתחילה ולא אמרו אלא בדיעבד וצא וראה בכל המקומות אף על פי שיש להם שכונת ישראל ואין דרך הגוים מפסקת אפ"ה לא ראינו מי שסמך לכתחילה לשלוח בשר ביד עכו"ם בלא סימן אף על פי שבדיעבד יש להתיר עד כאן". ועיין עמ' 318 שם הובאה תשובת הרשב"א. ויתכן להציע לחלק בין הנידון של הרשב"א למקרה עליו דן הפ"ח. שהרשב"א דן על מעבר בשכונת ישראל ואילו הפ"ח דן על מקרה בו אין לגוי רווח כספי.



שהיה מחליף ביין 'רגיל' המצוי תחת ידו והיינו 'סתם יינם' שאיסורו מדרבנן, ולפיכך פירש רש"י שמדובר בחשש ניסוך שהאיסור בו הוא איסור תורה⁷⁷².

ואם נכונים דברינו, יש מקום לומר שבמציאות בה יש רווח כלכלי גדול אבל האיסור שיכול לנבוע ממנו הוא איסור דרבנן ולא איסור תורה אין חובה להשתמש בשני חותמות. אולם דברינו אינם מוכרחים והפר"ח ביו"ד סימן קי"ח ס"ק ה' כתב בביאור דברי רש"י:

רש"י פירש דטעם דחבי"ת אסור בחותם אחד משום דדמיהן יקרין ולפי זה משמע דאין חילוק בין איסורין דדברי סופרים לאיסורין דאורייתא אלא הכל תלוי ביוקר וזול, זולתי היין דמשום חובת ניסוך טרח ומזיף.

ה. הדברים בהם הרווח בזיופם אינו גדול ודי בחותם אחד הינם חילתית, מורייס⁷⁷³, פת, גבינה. ורש"י לא ביאר האם החשש בהם הוא חשש לאיסור תורה או איסור דרבנן. ונראה, שבחילתית שהחשש הוא מפני חיתוך בסכין שומני מסתבר שהאיסור הוא איסור תורה של מאכלות אסורות. במורייס, החשש הוא מפני רוטב של דג האסור מן התורה. בגבינה גם יש מקום לחשש איסור של תורה אבל יותר מסתבר שמדובר באיסור דרבנן (ועיין בדברי המאירי לקמן אות ו')⁷⁷⁴. ואילו בפת מדובר

⁷⁷² אמנם עיין הערה 773 בשטת הר"ר אפרים בן דוד שלדבריו מחירו של יין אינו יקר כל כך (וא"כ הרווח בו אינו גדול) ולפי"ז זו הסיבה בגינה רש"י נקט את הטעם של הניסוך.

⁷⁷³ בתוס' ד"ה "אמר רב" דחה הר"ר אפרים בר דוד את הטעם של יוקר, שהרי: "מורייס (שדי בו בחותם אחד) דמיה יקרים מאשר יין (שאי אפשר להסתפק בו בחותם אחד). אמנם, רש"י עצמו נזהר מקושיא זו שהרי נקט שביין הטעם הוא משום ניסוך, והעיר על כך הב"ח ביו"ד בתחילת סימן קי"ח. ולכאורה עצם קושייתו של הר"ר אפרים בן דוד צ"ע, וכי רחוק הדבר שמחירי מוצרים משתנים ממקום למקום ומתקופה לתקופה, ושמה הוא נוקט שמחירי המורייס גבוה מן היין, היינו בזמן הגמ' שעליה מדובר.

⁷⁷⁴ לגבי גבינה כתב המרדכי בע"ז סימן תתכ"ט: "על גבינות הרבה שעשו ישראל בבית העובד כוכבים והניחו ד' או ה' ימים להתייבש והיו חתומין בחותם דפוס של עץ ושכחו הדפוס בבית העובד כוכבים ויראים פן זייף העובד כוכבים וחתם גם הוא אחרים באותו דפוס והשיב מאחר שאיסור גבינה משום גילוי כר' יהושע בן לוי שדבריו עיקר ואין אנו נזהרים עתה בגילוי יש להקל ולומר שהעובד כוכבים ירא לזייף כיון שיהודי רגיל לעשות חותמו במקום המיוחד ועוד ירא פן יבא הישראל וירגיש בדבר מחמת שהגבינות שנעשו אח"כ [*הן לחות]: הגה"ה ועוד היה נראה לרבינו טוביה מביינ"א כי אפילו לדברי שמואל יש להתירם דאפילו את"ל דדבר המעמיד הוא כבית שאור שחימוצו קשה מ"מ אין שם אלא נתינת טעם [*בעלמא] ורש"י פסק דטעם כעיקר הוא מדרבנן וה"ל ספיקא דרבנן דאוליגין ביה לקולא ואף לדברי ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא למה לא יותרו דאיכא ספיקא

בגזירת חכמים שלא לאכול מפיתם של גויים. ונמצא הצורך בחותם אחד, הינו הן באיסור תורה והן באיסור מדברי חכמים⁷⁷⁵.

שיטת הירושלמי והר"ר אפרים בן דוד / איסור מגופו לעומת תערובת / דאורייתא דרבנן

1. ירושלמי, ע"ז פרק ב' הלכה ג':

רב אמר חבי"ת אסור חמפ"ג מותר. חתיכת דג שאין בה סימן, בשר, יין, תכלת - אסור בחותם אחד. חלתית ומוריס, פת, גבינה - מותר בחותם אחד. אמר רבי יודן טעמא דרב כל שאיסורו מגופו אסור בחותם אחד, על ידי תערובת מותר בחותם אחד.

רבי יעקב בר אחא רבי שמעון בר בא רבי לעזר בשם רבי חנינה רבי בא ר' חיה בשם רבי יוחנן רבי זעירא בשם רבי יהושע בן לוי הכל מותר בחותם אחד חוץ מן היין וחרס אדריני^{776, 777}.

וכשיטת רבי יודן נקט גם הר"ר אפרים בר דוד בתוס' ע"ז דף לט. ד"ה "אמר רב":

טובא כי שמא לא בא חותם הנאבד מעולם ביד העובד כוכבים ואת"ל בא לידו שמא לא זייף בו כדאמר פרק אין מעמידין גבי גבינה דלא טרח ומזייף ושמואל גופיה סבר הכי מדקאמר חמפ"ג מותר ואם תמצא לומר שזייף בו שמא לא העמיד אלא בדבר המותר ולהחליף גדולים בקטנים נתכוון דמטעם ס"ס מחזקין כלי עובד כוכבים סתם אינם בני יומן כי ספק לא נשתמש בהם היום ואת"ל שנשתמשו בהם היום שמא לא נתן בו האיסור טעם ואף על פי שקיבל טעם נבילה הואיל ויש בו ס"ס לגבי בן יומו משתרי".
והשו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף א' כלל את הגבינה באיסורי דרבנן. וכתב שם הש"ך בס"ק י"א, שאע"פ שיש לחוש שהעכו"ם החליף בגבינה שלו שאסורה מפני שמעמידים בעור קיבת נבילה, מ"מ מדאורייתא בטל העור במיעוטו והאיסור רק מדרבנן. או שידוע שמעמידים בעשבים ואז האיסור רק דרבנן, או (והוא העיקר) שאיכא למימר שמא לא העמיד בקיבת נבילה וחשש זה הינו רק מדרבנן.

⁷⁷⁵ אמנם המאירי שדבריו יובאו לקמן באות ו' נקט שדברים החייבים חותם אחד - איסורם איסור דרבנן.

⁷⁷⁶ פני משה: "אדריאנוס קיסר היה מגבל טיט ביין ועושה ממנו כלים ולא היה מצרפן בכבשן ונושאים אותן במלחמה וכשרוצים היו משימים אותן החרסין במים ונמוחים שם והטיט שוקע למטה ונשאר היין מזוג במים ועל שם אדריאנוס נקרא חרס אדריאני". ומ"מ יש לעיין מדוע דוקא בהם לא די בחותם אחד.

⁷⁷⁷ בבדק הבית על תורת הבית בית ד' שער שני (מהד' מוסד הרב קוק, ח"ב עמ' רס"ד) כתב שהלכה כר' אלעזר. ושיטת ר' אליעזר הינה גם בבבלי ע"ז דף לא. על פי שיטה אחת בביאור שיטתו ועי"ש בגמ' דמשמע שהלכתא כמותו.



חבי"ת... משום דאיתיה לאיסורא בעיניה אבל חמפ"ג אינו אלא תערובת⁷⁷⁸.

יש לעיין מדוע החילוק בין איסור בעין לבין תערובת מוביל לחילוק בין דרגת החותמות והעובדה שמדובר באיסור בעין אינה מאפשרת להסתפק בחותם אחד. והמאירי בע"ז דף לט: כתב:

...אם חשש חליפין אלו הוא באיסור תורה צריך שני חותמות או מפתח וחותם. ואם בשל סופרים דיו בחותם אחד... לפיכך בשר או חתיכת דג שאין בה סימן או תכלת אסור בחותם אחד. וכן יין אף על פי שסתם יינן מדברי סופרים החמירו עליו⁷⁷⁹. אבל פת ומוריס וגבינה או חלב מפקדין או משלחים בידם אף בחותם אחד אפילו יחליף בשלו אין בחליפיו איסור תורה⁷⁸⁰. שמא תאמר חלב טמא איסור תורה הוא? חלב טמא אין לחוש לחליפין גמורין שהרי טהור לבן, טמא ירוק, וניכר הוא ונמצא שאין שם אלא חשש תערובת.

ואף בתלמוד⁷⁸¹ פרשוה מטעם זה חבי"ת איסורו מגופו חמפ"ג אין איסורו אלא משום תערובת.

כלומר, תערובת איסורה רק מדרבנן ולכן די בה בחותם אחד. ולשיטתו, אם היה מדובר בתערובת האסורה מן התורה או בדבר שאיסורו איסור שבגופו רק מדרבנן, לכאורה היה ניתן להסתפק בחותם אחד, וקצ"ע.

ז. אמנם, דברי המאירי לכאורה קשים, שאילו יסוד החילוק הוא בין איסור תורה

⁷⁷⁸ כלומר חתיכת דג, בשר, יין ותכלת, האיסור הוא מגופו. כלומר, במקום בשר כשר יחליף הגוי לבשר שאינו כשר וכו'. לעומת זאת בחמפ"ג, החשש הוא לתערובת של איסור. בחילתית החשש הוא חיתוך בסכין שומני, שהשומן יחדור לחילתית. במוריס, הרוטב כולל כמה מרכיבים ולכן לא מדובר באיסור בעין, בפת, האיסור הינו מפאת גזירה חצונית שגזרו חכמים על פת עכו"ם אבל אינו איסור בגוף הדבר. ובגבינה החשש הוא משום עירוב חלב טמא בחלב הטהור או בהעמדה בקיבת נבילה. ועיין בדברי המאירי לקמן.

⁷⁷⁹ ורש"י נקט משום ניסוך – וכדלעיל.

⁷⁸⁰ עיין לעיל אות ה', ויש לעיין מדוע לא חשש לחששות שהועלו שם.

⁷⁸¹ דהיינו התלמוד הירושלמי – לעיל.

לאיסור דרבנן, לכאורה היה על הירושלמי לחלק חילוק זה במפורש. ועוד שאין הכרח לומר שהמאכלים שנתחייבו בחותם אחד איסורם הוא רק מדרבנן וכדברינו לעיל אות ה'⁷⁸², וצ"ע.

יש מהראשונים שחילקו בין דבר שהחלפתו תביא לידי איסור תורה שבו לא די בחותם אחד, לבין דבר שבהחלפתו יבוא לידי איסור דרבנן⁷⁸³. אולם הם לא כתבו שהחילוק הוא בין דבר שאיסורו מגופו לבין דבר שאיסורו הוא מחמת תערובות. וכך מפורש ברמב"ם בפרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה י':

יין מבושל⁷⁸⁴ והשכר או יין שעירבו עם דברים אחרים כגון דבש ושמן וכן החומץ והגבינה והחלב וכל שאיסורו מדברי סופרים שהפקידו ביד עכו"ם אינו צריך שני חותמות אלא חותם אחד בלבד דיו. אבל היין והבשר וחתיכת דג שאין בה סימן שהפקידו ביד עכו"ם צריכין שני חותמות.

וכך פסק גם השו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף א':

⁷⁸² ערוה"ש סימן קי"ח סעיף ג': "ולענ"ד נראה דגם הירושלמי עיקר טעמו הוא דבדאורייתא צריך שני חותמות ובדרבנן די בחותם אחד כמו להרמב"ם והרשב"א והירושלמי סימן בעלמא קאמר שהרי אין לך איסור ע"י תערובות שיהא איסור דאורייתא אם לא שיהא האיסור רובו דההיתר בטל להאיסור והרי כיון שהאיסור הוא רוב אין זה איסור שע"י תערובות וה"ק הירושלמי כל שאיסורו ע"י תערובת די בחותם אחד שהרי האיסור הוא דרבנן וכל שאיסורו מחמת עצמו יש שהוא איסור תורה כמו חתיכת דג ובשר ותכלת דאם יחליפנו על טרפה הרי הוא איסור תורה ויין כשינסכנו הוי ג"כ איסור תורה".

⁷⁸³ עיין אות י', האם באיסור דרבנן שהרווח יכול להיות גדול, יש חיוב של שתי חותמות.

⁷⁸⁴ שאין בו איסור מגע של נכרי.



יין ובשר וחתוכות דג שאין בו סימן שהפקיד או שלח ביד עובד כוכבים,
צריך שני חותמות⁷⁸⁵. אבל יין מבושל ושכר, או יין שעירבו בו דברים
אחרים, כגון דבש, וכן החומץ וחלב ומורייס ופת וגבינה וכל שאיסורו
מדברי סופרים שהפקידו ביד עובד כוכבים, מותר בחותם אחד⁷⁸⁶...

⁷⁸⁵ אף שכך נפסק להלכה, יש לציין את שיטת ר' אליעזר בע"ז דף לא. שייך די בו בחותם אחד (ע"ש בשתי
הלישונות), ורב אמר שהלכה כמותו. ובגמ' בע"ז דף סט: "והלכתא כר' אליעזר דלא חייש לזיופא, האידנא מאי
טעמא לא מותבינן חמרא ביד עכו"ם? משום שייכא (רש"י): נקב דק מאד שהוא במגופת חבית להיות ריח היין
יוצא ויש לחוש שמא יקדח שם במקצת ויטעום מן היין".

ובתוס' בדף לא. ד"ה "דאמר" הקשו לסתירה בפסקי ההלכות (האם לפסוק כקולתו של ר' אליעזר). ור"ת חילק
בין ישראל חשוד בו יש צורך בשני חותמות לבין עכו"ם בו די בחותם אחד. אולם תוס' תמה על חילוק זה,
וחילק בין מקרה בו ישראל ששלח את היין שוב ורואהו שאז די בחותם אחד, לבין מקרה בו אינו שוב ורואהו
שיש צורך בשני חותמות (ואמנם, יש שדנו שכ"ז בחביות של חרס אבל בחביות של עץ שאינם מקשה אחת
אלא קרשים מחוברים יש חשש לתחיבת חודו של סכין ויש לחשוש לזיוף, ואין לסמוך על שיטת ר"א דלא
חיישינן לזיופא (וממילא לא מספיק חותמות על מכסה החבית, אלא יש לכסות כל החבית, ועיין מרדכי ע"ז
לדף לא. סימן תתיח).

ובתוס' בדף סט: ד"ה "מאי טעמא" דן בהכרעת הלכה זו: "משמע, לישנא דלא חיישינן לזיופא כלל דסגי
בחותם אחד... וגם מנהג העולם בשכבר לשלוח יין בחותם אחד בלא חוזר ומכירו... מ"מ... קים לו כסתמא
תלמודא דשמעתין..." ועי"ש באריכות גדולה.

אולם השו"ע לא חילק וחייב שני חותמות הן בשולח (שאינו רואה שוב את היין) והן במפקיד (שרואהו שוב
כשמחזיר לו את הפקדון), אולם הרמ"א ציין לחילוק זה בשם י"א כמבואר בפנים.

אמנם, ראשונים אחרים פסקו כפשט שיטת ר' אליעזר שדי בחותם אחד כששולח ביד הגוי. כשיטתו פסק רש"י
בספר האורה סימן קי"ג וכן ר"ת שהו"ד באו"ז הלכות ע"ז סימן קס"א, וכנראה שבמקומם נהגו כשיטה זו
ולבסוף חזר בו, עי"ש) וזאת כיון שכיום אין הגויים נוהגים בניסוך וכפי שכתב שם בספר האורה: "בזמן הזה
אינן רגילים לנסך יין לעבודה זרה". ובירושתינו תשע"ד עמ' ל"ו הובאו ליקוטים אשכנזיים ושם באות ז' נכתב:
"אחד מתלמידי של רבי יצחק הלוי העיד עליו שהתיר לו לרבי אשר בנו היוצא ונכנס יתר מפרסה (=אם
הישראל יוא ונכנס והולך אפילו למרחק למעלה מפרסה) ורבי אמר לו: דאפילו שיה יום אחד כיון דגויים בזמן
הזה לא תקיף להן יצרא דניסוך א' ליכא למיחש שמא גנב ושתה, למגע לא חיישינן..." וע"ע ראבי"ה, ע"ז
מהד' הרב דוד דבליצקי עמ' יד, שיסוד החילוק בין זמנם לזמן הזה הוא בדברי רש"י. וכתב שם בהערה בשם
ספר אסופות כ"י לונדון עמ' 129: "בתחלת אמנת ישו כ"כ היו אדוקין שכל מעשיהן היו לשם ע"ז והיו
משכשכין אצבען ביין וזו היא עבודתן וניסוכן, אבל עתה לא נחשדו אלא למזוג ולשתות". ושם בהערה
בירושתינו הנ"ל ציין למאמרו של הרב י. סץ במוריה ח' גליון ד-ה' תשל"ח עמ' ד'. ועיין בהרחבה בספר היין
בימי הביניים, בעמ' 252 ובהערה 5 בעמ' 240.

⁷⁸⁶ הרמ"א לא הגיה על פסקו של השו"ע (שנקט כשיטה המחלקת בין איסור תורה לאיסור דרבנן, רק ציין ליש
אומרים המקילים - כדלקמן), משמע שסובר כשיטתו שהכלל הוא שבדאורייתא צריך שני חותמות ובדרבנן
חותם אחד. אמנם בספרו תורת החטאת ל"ב י ציין הרמ"א לשלשת השיטות (רש"י הנ"ל, איסורו מגופו ואיסורו
מתערובת וכן לשיטת הרמב"ם לחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן) וסיים: "וטוב להחמיר כדברי כל
הפירושים". משמע, שניתן להסתפק בחותם אחד רק אם מדובר באיסור דרבנן שאין איסורו מגופו ואיסור
מדרבנן (ומשמע, שאף שהשיטות חלוקות טוב להחמיר). ובסימני הספר (שנכתבו ג"כ ע"י הרמ"א עצמו וכתב
ש"כללתי הדינים בקצרה בסוף דרך סימנים", ונדפסו גם בספר בפני עצמו "הסימנים מתורת החטאת") כתב
את שיטת הראשונים הנ"ל וסיים "איסור דאורייתא או שהוא מדרבנן ואיסורו מגופו... או שהוא מדרבנן אבל
הוא חשוב (נראה שכוונתו יקר שכדאי לזייפו) כמו חבי"ת "בכל ענין צריך ב' חותמות". כלומר, לא רק "טוב
להחמיר" אלא דין ממש, וקצ"ע שסותר את דבריו מגוף הספר. ומ"מ בהגהותיו לשו"ע לא העיר דבר על שיטת
השו"ע שחילק רק בין דאורייתא לדרבנן, והעיר על כך הש"ך בסימן קי"ח ס"ק ה'.

הגה: ויש אומרים דלא בעינן ב' חותמות רק בישראל חשוד, אבל בעובד כוכבים הכל שרי על ידי חותם אחד (טור והפוסקים בשם ר"ת). ובדיעבד יש לסמוך על זה (ארוך כלל כ"ג והגהות מיימוני ותוספות).

ולגבי יין שיש בו חשש של איסור תורה (שמא ניסכו). ואף רש"י לעיל נקט טעם זה לגבי היין – כמבואר לעיל אות ב), כתבו פוסקים שכיום שלא מצוי ניסוך אין צורך בשני חותמות ודי בחותם אחד (מאירי ע"ז דף לא., כפתור ופרח, פרק י' 787), וכך כתב גם הט"ז ביו"ד סימן קי"ח ס"ק ד' 788:

ולעני"ד כו"ע מודים (ביין 89) [בזמן הזה], דהאי עיקר הטעם דחיישין ביין שצריך שני חותמות אע"פ שהוא דרבנן הוא מצד שחיבת היין נסד עליו... ובזמן הזה לאו עובדי עכו"ם הם... ע"כ אין שייך חיבת נסד ממילא לכ"ע די בחותם אחד 790.

ח. חידושי הריטב"א ע"ז דף לט. :

787 במאירי כתב: "שאינן הניסוך מצוי להם כדרך שהיה באותם זמנים" והכפתור ופרח כתב: "בזמן הזה שאין מנסכין". ויש לעיין האם נתכוונו לאותו דבר, או שהמאירי מתיר אפילו אם מקצתם מנסכים.

788 ועיין לקמן אות י'. ולקמן ליד ציון הערה 905 בהשלכה לדין מטהר יינו.

789 כך יש לגרוס - נקודת הכסף שם.

790 משמע, שלמרות שיש נאמר במפורש בגמ' אין להגדירו כ"דבר שבמניין שצריך מנין אחר להתירו" אלא ניתן ללכת אחר הטעם של הדין. אמנם בספר כשרות הכשרים בהלכה עמ' פב כתב בשם הערך שי ביו"ד תחילת סימן קי"ח כתב, שלעולם יש צורך בחותם בתוך חותם ביין, כיון שמדובר בדבר שבמניין שצריך מנין אחר לבטלו. אולם מדברי הערך שי עצמו נראה שלא זה טעמו שכתב שם: "יין, הטעם משום חיבת ניסוך טרח ומזיין. והקשה הישוע"ק הא בזמנ"ז לאו ע"ז? ונ"ל עפ"מ"ש הרא"ש בפרק שני דגיטין אהא דשמא יחפה על בת אחותו אף השתא דליכא מיתת בית דין, מ"מ יש חשש דיחפה על בניה, רק משום זה לא הוה מתקני זמן רק עיקר הטעם דיחפה להצילה ממותה ונמשך התקנה גם עתה משום טעם דיחפה על בניה, עיי"ש. ה"נ לולא חיבת ניסוך לא הוי מתקני חב"ח דסתם יינם דרבנן, רק עיקר הטעם משום חיבת ניסוך ועכשיו נמשך התקנה מחשש דיחליף בסתם יינם, ולפ"ז מש"כ הט"ז ס"ק ד' אינו מוכרח".

ובשו"ת חקרי לב תמה על הט"ז שהרי המציאות שאינם עובדי עכו"ם לכאורה היתה נכונה גם בזמן הרי"ף והרמב"ם (וכן השו"ע), וכך נאמר כבר בגמ' בחולין יג: שנכרים בחו"ל שאינם ע"ז אלא מעשה אבותיהם בידיהם בשם ר' יוחנן) והם פסקו שיש צורך בשני חותמות. וכתב שגם בזמן הזה יש צורך בשני חותמות והטעם הוא: "כיון שמגע גוי אסור גם בזמן הזה הרי איכא חשש חילוף וחשש מגע בלי שום חילוף... דכיון דאיכא תרתי חששי, חשש חילוף וחשש ניסוך ומגע". אמנם יש לעיין בדברי החקרי לב, האם מעיקרא מבאר שזה הוא הנימוק שחייבו שני חותמות ביין או שזה הוא הטעם כיום אף שמעיקרא חששו גם לניסוך, ועי"ש בדבריו. ובכף החיים יו"ד סימן קי"ח ס"ק ה' (חלק זה נכתב ע"י הגר"ע יוסף זצ"ל) כתב שלמרות פסק מרן שיש צורך בשני חותמות, ניתן להקל בזמן הזה בחותם אחד בישמעאל שאינו מנסך לעכו"ם ועי"ש בדבריו. ואף בשו"ת צ"ח חלק י"ב סימן נ"ו אות ז' נקט כשיטת הט"ז לגבי בקבוקי יין הגשלהים ביד עובדים.



הטעם מפורש בירושלמי לפי שהחבי"ת איסורו מגופו כלומר שאילו החליפוהו הוא עצמו אסור והחמפ"ג אין איסורו אלא מפני חשש תערובת...

ואם תאמר והלא הפת איסורו מגופו, יש לומר דכיון דאיסורו קל מדבריהם הקילו בו מה שאין כן ביין דאסמכוה על מאי דכתיב יין נסיכם.

מדברי הריטב"א נראה שבדברים בהם לא די בחותם אחד, אם הגוי החליפו, הוא ודאי החליפו בדבר אסור. לעומת זאת בדברים בהם די בחותם אחד, אם הגוי החליף, הרי שאין ודאות שלפנינו איסור אלא 'חשש' בלבד שמא יש בדבר תערובת איסור שיתכן שאין תערובת איסור, וכיון שמדובר רק בספק הקל⁷⁹¹.

שיטות הראשונים – באילו מקרים קיימת מחלוקת / משלוח כלים המיוחדים ליין / האם איסור דרבנן שיש בו רווח גדול מחייב שתי חותמות

ט. הראשונים נקטו שלא די בחותם אחד בדבר שדמיו יקרים (רש"י אות ב') או בדבר שאיסורו מגופו (ירושלמי אות ו') או בדבר שאיסורו איסור תורה (אות ו'). ונמצא שודאי שדבר שיש בו את כל שלשת המרכיבים, לא ניתן להסתפק בו בחותם אחד. אולם יש לעיין מה תאמר כל שיטה על חברתה, כגון האם השיטה שמחלקת בין דבר שאיסורו מגופו לבין תערובת תתחשב גם ביוקר וברווח שיכול להיות לגוי בהחלפה.

רכינו אפרים בר דוד (ע"ז לט. בתוס' ד"ה "אמר רב", שמחלק בין גוף האיסור לתערובת) דחה את דברי רש"י שהחילוק הוא בין דבר יקר לדבר זול וזאת על ידי הוכחה מגמ' שמורייס שדי בו בחותם אחד דמיו יקרים מהיין (ע"ש). וא"כ לדבריו

⁷⁹¹ בדק הבית שעל תורת הבית בבית ד' שער ב' (מהד' מוסד הרב קוק, חלק ב' עמ' רס"ז) כתב: "ולפי שיטת הירושלמי כל שאיסורו בגופו כגון חשש חליפין וליהוי נמי איסורא דאורייתא בעינן שתי חותמות וכל שאיסורו מחמת חשש תערובת אי נמי איסורא דרבנן סגי בחותם אחד, לבד מיין דהחמירו בו". כלומר נקט את טעמיהם של המאירי (אות ו') והריטב"א יחדיו.

מוכח שיוקר וזול אינם משמעותיים כלל בענין החיוב של חותם אחד או שני חותמות.

ולשיטה שהחילוק הוא בין איסור תורה לאיסור דרבנן, יש לעיין האם תתחשב ביוקר ובזול. והב"ח ביו"ד בתחילת סימן קי"ח בקונטרס אחרון כתב בשם הרשב"א בתורת הבית (שחילק בין חותם אחד באיסור דרבנן ושני חותמות באיסור תורה), שחלב יש בו חשש דאורייתא של החלפה⁷⁹² ואע"פ כן מותר בחותם אחד כיון שהגוי לא יטרח ויזייף בדבר שאין לו רווח וכן בגבינה יש חשש של צחצוחי חלב טמא ודי בחותם אחד כיון שלא יטרח ויזייף כדבר שאין לו בו רווח (אבל, חותם אחד ודאי צריך).

ואם ננקוט שכל אחת מהשיטות אינה מתחשבת כלל בשיטה החולקת. נוכל לומר שלשיטת רש"י החילוק בין חותם אחד לשני חותמות נעוץ בגוי. והיינו עד כמה שווה לגוי לטרוח כדי לזייף (ואמנם עיין בדברינו לעיל באות ד' שיתכן שרש"י אמר את דבריו רק באיסורי תורה). ולעומת זאת לשיטות החולקות החילוק איננו על פי מעשי הגוי, כי אם על חומרת האיסור שיעבור הישראל אם הגוי יחליף לו (ועיין אות י"א בדברי שו"ת מהר"ש ענגיל).

י. השו"ע פסק שהחילוק בין חותם אחד לשני חותמות תלוי האם מדובר באיסור תורה או באיסור מדרבנן (אות ז') ואע"פ כן פסק השו"ע ביו"ד סימן קל"ו סעיף ו' :

השולח ביד עכו"ם כלים מיוחדים ליין צריך להחתימם בחותם אחד, כדי שיהא ניכר אם הכניס בהם העכו"ם יין. ויש מי שמצריך חותם בתוך חותם.

מקור דברי השו"ע בהנהגתו של רבא במשלוח כלי יין ריקים ביד עכו"ם (ע"ז עד:⁷⁹³), ויש שפירשו שרבא סגרם בחותם אחד (עיין תוס' ד"ה "רבא", ר"ן על הרי"ף

⁷⁹² עיין הערה 746.

⁷⁹³ גמ' ע"ז דף עד :: "רבא כי הוה משדר גולפי להרפניא, סחיף להו אפומייהו וחתים להו אבירציהו. קסבר, כל דבר שמכניסו לקיום אפילו לפי שעה גזרו ביה רבנן".



בשם הרמב"ן, ביאור הגר"א קל"ו ס"ק א' ויש שפירשו שסגרם בשני חותמות (רש"י). והראשונים תמהו מדוע יש צורך בשני חותמות והרי אין חשש ניסוך (עייין בדברי הט"ז באות ז') וא"כ די בחותם אחד והשיב על כך הר"ן (דף לח: מדפי הרי"ף שם), ובעקבותיו הש"ך בסימן קל"ו ס"ק ב':

ולא דמי לדלעיל סימן קי"ח. וקיימא לן דביין מבושל או חומץ שרי בחותם אחד כיון דליכא למיחש לניסוך. דהתם אין העובד כוכבים יכול להחליפו אלא ביין מבושל או בחומץ שהוא גרוע ממנו מעט שאם היה שבחו של זה מרובה ממנו היה חלופו ניכר ומיתפס עליו כגנב ומשום שבחא פורתא לא טרח ומזייף, אבל כאן משום תשמיש מרובה טרח ומזייף, הר"ן.

תשמיש מרובה אינו 'מחמיר' את דרגת האיסור, תשמיש מרובה 'מעלתו' היא שיש בו רווח גדול ומשמע, שאף באיסור דרבנן, כאשר יש רווח גדול, סובר השו"ע בשם יש אומרים שיש צורך בשני חותמות (וכשיטת רש"י לעיל אות ב').

ויש לעיין מדוע השו"ע לא ציין חילוק זה בעיקר הדין של משלוח ביד עכו"ם ושם הסתפק בחילוק בין איסור תורה לאיסור דרבנן (אות ז'), וצ"ע.

מספר החותמות – על פי שיטות הראשונים הנ"ל

יא. בדברי הראשונים הנ"ל נתבארו מספר סיבות לחילוק מדוע פעמים יש צורך בחותם אחד ומדוע פעמים לא ניתן להסתפק בחותם אחד ויש צורך בשני חותמות.

לשיטת רש"י, החילוק בין חותם אחד לשני חותמות יסודו בהערכה של טירחה ורווח של הגוי והעריכו חכמים ששני חותמות מהווים הרתעה (שחושש שיתפסו אותו) וטירחה מספקת כדי למנוע מהגוי לזייף אף כשיש לו רווח גדול. ואמנם, אם יוכח שאף שני חותמות לא מהווים סיבה מספקת להרתעה וטירחה מחמת הרווח הגדול, יתכן שיהיה צורך בשלושה חותמות וכדו' (עייין אות ב'). ועיין בדין ישראל המטהר

יינו של עכו"ם בביתו של עכו"ם (ע"ז דף סא: 794) שאינו יכול להסתפק בחב"ח אלא יש חובה להעמיד שומר כיון שבביתו שלו אינו מירתת ויזייף אף שני חותמות.

ולשיטת הראשונים המחלקת בין איסור תורה לבין איסור דרבנן. יש לעיין מדוע איסור תורה צריך שמירה גדולה יותר מאיסור דרבנן. ובביאור החילוק כתב בשו"ת מהר"ש ענגיל (אנגל) ח"א סימן נ"ח ד"ה "אך באמת" 795 :

....דבאמת בבשר ותכלת כיון דדמיהם יקרים יש חשש איחלופי אף ביש חותם אחד. ונהי דקי"ל דלא טרח ומזייף, מ"מ בחותם אחד ליכא טירחא כ"כ ועכ"פ חשיב בגדר ספק, והוי ספק ד"ת. אבל לענן יין באמת הוי לי למישרי בחותם אחד דעכ"פ אין בירור שמחליפו שהא יש קצת טירחא לזייף החותם והוי ליה ספיקא דרבנן. ורק הכי דשייך חשש ניסוך אז אינו בגדר ספק דמשום חיבת ניסוך חשיב כשכיח לאיסור ורק בחומץ דליכא חיבת ניסוך א"כ משום חשש איחלופי שוב הוי ליה רק בגדר ספק אי יטרח לזייף החותם, ושוב הוי ליה ס' דרבנן ולקולא כנלענ"ד, וברור.

כלומר, ללא חותם כלל חזקת הגוי שמחליף ולכן יש לאסור⁷⁹⁶, חותם אחד גורם

⁷⁹⁴ לקמן ליד ציון הערה 849.

⁷⁹⁵ עיין הערה 760 שם דנו בתועלתן של החותמות.

⁷⁹⁶ בשו"ת מקור ישראל יו"ד סימן ב' בסוף התשובה, כתב שחכמים גזרו על מפקיד או שולח ביד גוי שיסגור בחותמות ולכן אין להתיר בספק אף אם מדובר בספיקא דרבנן, כי גזירתם כללה לאסור את הספק. אולם במקרה בו יתעורר ספק זהה אבל אין בו גזירת חכמים של מפקיד או שולח יש להתיר מכח ספיקא דרבנן. וצ"ע לפר"ח ביו"ד סימן ק"ח ס"ק מ"ג שכתב: "הגבינות שנגנבו מקצת הנשארם מותרים דגנבים משקל שקלי מיהב לא יהבי ולאחלופי לא חיישינן כה"ג ב"ח בשם תשובת מהר"ם ומיהו בגבינות מקושרים לכאורה היה נראה לאסור דכיון דמקושרין היו הני אחריני נינהו וכמ"ש בס"י ס"ג ע"ש וכן נראה מלשון מהר"ם שכתב ולאחלופי לא חיישינן דהא בהניח מאתים ומצא מנה אמר רבי מנה נטל ומנה הניח ואפילו לרבנן דגבינות אינן מקושרין זה בזה עד כאן וליא דלרווחא דמילתא כתב כן אבל יש להתיר אף במקושרים משום דאפילו דהני אחריני נינהו הו"ל ספקא דרבנן דדילמא של ישראל נינהו ובכה"ג במידי דרבנן נקטינן לקולא וכבר כתבתי בכללי הס"ס כלל י"ד דגבינה הו"ל דבר שאין לו עיקר מן התורה וספיקא שריא ולפיכך נראה להתיר בדין זה". וטעם החילוק הוא שבמקרה של גניבה מעיקרא לא היתה חובת חותמות ורבנן לא גזרו וממילא ניתן להתיר בספק ואין לגזור מדעתנו במקום בו חכמים לא גזרו (אמנם, בבית ישראל שנכנס בו גוי, יש להקפיד על חותמות – עיין יו"ד סימן קי"ח סעיף י').

ועיין שו"ת הר צבי (זרעים, תרו"מ סימן ס') שדן על חשש החלפת הפירות שהובאו ביד גוי שהביא תפוחי זהב מהמושבות ובידו כתב שהופרשו תרו"מ וצירף שם ספיקות רבים לקולא. ובהם שאילו היה מחליף היה מחליף בשל גוי, שפטור מתרו"מ. ולכאורה משמע מדבריו שלמרות שהיה צורך בחותם ונשלח ללא חותם ניתן לצרף ספיקות. ושמא, יש לחלק בין גוף האיסור לבין תרו"מ, וצ"ע.



ליצירת ספק השקול, שאינו מועיל באיסורי תורה (ספיקא דאורייתא לחומרא) ומועיל לאיסורי דרבנן (ספיקא דרבנן לקולא)⁷⁹⁷, וכדי להתגבר על הספק באיסורי תורה, חייבו חותם נוסף⁷⁹⁸ (ועיין אות א').

אמנם יש לעיין מה הוא טעם החילוק בין חותם לחב"ח על פי השיטה המחלקת בין איסור מגופו לאיסור שבא מתערובת, וצ"ע⁷⁹⁹.

חותם שלא ניתן לזיוף (אג"מ) / טירחה מרובה (תשב"ץ)

יג. למרות שגמ' מפורשת היא שאין להסתפק בחותם אחד בחב"ת (כנ"ל אות ב'). בשו"ת אגרות משה יו"ד חלק א' סימן נ"ו חידש שאם מדובר בחותם שלא ניתן לזיוף די בחותם אחד:

ועוד נראה דכל הנידון דאפשר לזייף אך שמפני הטורח תולין שלא יזייף⁸⁰⁰... ולכן כיון שאפשר לזייף רק שסומכין שלא יזייף מפני הטירחא בזה סברי רוב הראשונים דביינו של עכו"ם ברשות העכו"ם יש לחוש שיטרח ויזייף אף בשני חותמות כיון דלא מירתת לשהות ולטרוח אף זמן גדול⁸⁰¹.

⁷⁹⁷ אמנם, עיין ביאור הלכה סימן ל"ב לסעיף י' שכתב שאין לסמוך על ספיקא דרבנן לקולא (לגבי עיבוד עורות התפילין לשמן), כיון "דכל שנהנה בו העכו"ם רגיל וקרוב לודאי הוא". ולדבריו אין זה בכלל "ספק" דרבנן, אלא ודאי שהגוי יחליף, ולשיטתו נראה שלא יקבל את חילוקו של המהר"ש אנגל הנזכר בפנים, ועי"ש בפמ"ג בס"ק י"ג.

⁷⁹⁸ לשיטתו, בדרבנן התיירו לכתחילה לסמוך על הכלל של ספק דרבנן לקולא. ונראה ששיטתו אינה מתיישבת עם העקרון שבתשובת הרשב"א - לקמן עמ' 318.

ויש לעיין בדבריו, שיש מקום לומר שחותם בתוך חותם הינו "מקשה אחת" והיינו כיון שעשה שתי חותמות הגוי לא יטרח לזייף (לשיטת רש"י) או שיש בדבר שינוי (לרמב"ם, ועיין עמ' 358), אבל חותם אחד עדיין איננו כלום (באיסורי תורה).

⁷⁹⁹ ועיין לקמן בדברינו בביאור שיטת הרמב"ם בהערה 940 לגבי דרגות בחותמות.

⁸⁰⁰ עי"ש ראיותיו.

⁸⁰¹ סוגיית הגמ' בדף סא. בדין מטהר יינו. עיין עיין ליד ציון הערה 849 ואילך ובדברי המזמור לדוד ליד ציון הערה 887.

אבל בחותם אף אם הוא אחד, אם הוא כזה שאי אפשר לזייף שלא יוכל העכו"ם לעשות כמותו אין לחוש כלל ומותר ודאי אף כשהוא של העכו"ם⁸⁰² ואף בליכא טירחא כלל לשבור החותם דכיון דחזינן שאיכא החותם הרי ברור שלא החליף. ואף ביין יהיה מותר כה"ג בחותם כזה אף שיהיה רק אחד. אבל צריך שיתפרסם החותם שרק כשאיכא חותם זה ידעו שהוא כשר...

כלומר חותם (שסוגר את האריזה) ופתיחתו 'בלתי אפשרית' הינו היתר גמור ויכול להוות תחליף לחותם בתוך חותם שהוזכר בגמ' (ששם החותם ניתן לזיוף רק שיש טורח בזיוף) ואפילו במקום בו לא מועיל חותם בתוך חותם ויש הכרח בשומר (ע"ז סא. בדין מטהר יינו של עכו"ם⁸⁰³) מועילה חותמת שכזו.

ולדבריו, בקבוק יין שיש עליו מכסה ברזל שבפתיחתו הדבר ניכר ואין אפשרות לזייפו באמצעים ביתניים אלא רק בבתי חרושת, ניתן לשולחו ביד שליח של חנות וכדו' כיון שאין סיכוי או חשש שיעליל לפתוח ולסוגר כפי שהיה מקודם וכו' וכ"כ בשם ספר אורחות רבינו ח"ג עמ' פ"ג בספר כשרות והכשרים בהלכה עמ' קל"ז⁸⁰⁴. ובשם האג"מ (בע"פ) כתב שקופסאות שימורים מפח הינם כחב"ח⁸⁰⁵.

⁸⁰² בדין מטהר יינו (ליד ציון הערה 849) מבואר שבבית גוי לא די בחותמות ויש צורך בשומר. ומדברי האג"מ נראה שכאשר אין אפשרות לזיוף מותר.

⁸⁰³ עיין ליד ציון הערה 849 ואילך.

⁸⁰⁴ ועיין הערה 42 שם בשם הבר"ץ של העדה החרדית שעטיפת שעונונית (סלוסיל) הינה חב"ח וכן תו חיבוק (בנדרול) עם שם הפירמא הינו חב"ח או מכסה פח של הברגה. ועיין הערה הבאה.

⁸⁰⁵ עיין ליד ציון הערה 1061 ואילך. אמנם אם חתימת הגויים היא כמו חתימת ישראל אין שום רווח בכך שהחותם הוא חב"ח שהרי גם גוי שיחליף, יחליף למוצר סגור באותו אופן ונמצא שסומכים על התווית. ויש לעיין מה היא תועלת התווית. ועיין לקמן ליד ציון הערה 1099. אמנם אם סגירת הקופסה היא עם חותמת שנשברת עם פתיחתה והיא חותמת שמקפידים שלא לזייפה, הרי שהיא עצמה תועיל כדין אותיות כדלקמן ליד ציון הערה 1025.

ובספר מסורת משה (הוראות והנהגות מהגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל) ח"א עמ' ר"ח דין אודות: "שייבה... שקיבלו כמאתים תרנגולות חתוכות ע"י הממשלה ורשמי התרנגולות הם מחברה פלוגית השוחטת אותם אך הממשלה לא מרשה שיהיו עליהם שום פלומבה מאחר ששולחים זאת לבתי ספר חוששים שישכחו להסירם... דרך מכוסה הקופסא לאורכו ולרוחבו במין חבל שבמקום חיבורו נדבק, שזה דבר הרגיל שנותנים כל מיני קופסאות וזה דבר שא"א להסיר בלי לחתוך אבל שכח מאד להסירו ולשים אחרת בחזרה שלא יהיה ניכר ועל גבי חבל זה שמו מין פלומבה, לא ששמו באופן שיש בו סימן בתוך החבל... רק סתם סובכו מעל גבי החבל, ואפשר לחתוך החבל ולהוציא הפלומבה מעליו ולשמו על חבל חדש. והשיב רבנו דהנה יש תוס' שמסביר שמקום שאין סיבה שירויח לא חוששים שמישהו יחליף מאכל כשר ללא כשר... אולי במציאות יש להגיד שיש כאן כשתי טירחות ואולי יותר שצריך לחון החבל ולוקח חבל חדש ושמו לאורכו ולרוחבו לדבקו ומקודם



יד. בשו"ת התשב"ץ חלק ג' סימן כ"א חידש שבמקום בו יש טירחה מרובה מאד, ניתן לסמוך על כך שהגוי לא יטרח ואין צורך בחותם כלל⁸⁰⁶ :

כתבת כי ספינה באה מקלאבריא שהיה בה יין כשר והיה בא בספינה יהודי אחד שומר וקודם הגיעם לקאליר השליכם הרוח למקום אחד קרוב פלירם ושמע היהודי השומר הנזכר שהיו בפלירם שמונה דוגיאאות⁸⁰⁷ ויירא היהודי שמא יתפשוהו ולא רצה לבא עם היין לקאליר.

וכתב כתב אל יחידים אל הקהל בכתב נוצה כמנהגו לכתוב לחבריו והודיעם כי בספינה הנזכר יש כך וכך פטסים⁸⁰⁸ של יין ושהוא טענם קודם יין של העכו"ם בתחתית הספינה ראשונה לטעינה אחרונה לפריקה ושהיו עליו יותר משבעים⁸⁰⁹ והפקיד היין והכתבים אל מנהיג הספינה שהיה אנוס ויצא מהספינה.

ופרשו נס ובא מאותו מקום לקאליר בשלום. ובעת הגיע הספינה עלו שני יהודים מטובי המקום וראו⁸¹⁰ אם היין כמו שנכתב בכתב יהודי הנזכר ולא יכלו למצוא כלום מהיין הנזכר כי המלחים אמרו להם לא תוכלו לראות כלום מהכשר שלכם עד שיפרקו יותר מחצי משא הספינה והניחו שם שומר עד שיפרקו הספינה.

להסיר הפלומבה ואז לשומו בחזרה על החבל ואף שאולי אין כל זה באמת כ-ב' טירחות מ"מ בדיעבד יש כך להחשיבו".

⁸⁰⁶ ציין לדבריו בספר כשרות והכשרים בהלכה עמ' קכ"ט.

⁸⁰⁷ במהד' מכון ירושלים פירש המהדיר שהיו שם ספינות של נוצרים. ונראה שהישראל חשש שהנוצרים יתפסוהו מסיבה כלשהי, ולכן ראה צורך לרדת מהספינה עליה היין.

⁸⁰⁸ סוג של חביות.

⁸⁰⁹ הוספת המהדיר במהד' מכון ירושלים: "שבעים פטסים אחרים של גוים".

⁸¹⁰ מהד' מכון י-ם: "לראות".

וע"ז נחלקו הקהל לשתי כתות. קצתם מתירים ואומרים הואיל והודיע לחבירו ונמצא כמו שהודיעו שהוא כשר דלא טרח ומזייף או לא טרח ומנסך. וכ"ש שהקהל אין להם יין לשתות והזמן היה עלול והמים רעים והארץ משכלת והיו שם פורצי גדר ואמרו המקילין מוטב שיתירו יין זה וישתו אותו בהיתר ולא שיצאו לשתות מהנוצרים. והאוסרים אומרים הואיל ונשאר ברשות העכו"ם שהוא אסור לגמרי ואין לו היתר וכ"ש שלא היה ביין חותם כלל...

תשובה. היין מותר היה בלי ספק מן הדין. כיון שפטסים הרבה על היין ולא היה אפשר ליגע בו העכו"ם אלא אם כן יפרקו אותם מעל היין וזה הוא ברור שלא פרקו אותן עד שבאו לקא"ליר והרי הוא כאלו היה בו חותם ועדיף טפי מדיקולא אפומא דחביטא ומיהדק דהוי חותם ב"ח כדאיתא בפ' אין מעמידין (ל"א ע"א) וכן מנוד בדסקיא צרורה וחתומה וכו' כדאיתא התם (שם). ובנדון הזה ג"כ כיון שהיו הפטסין של יין נסך עליו ולא היה אפשר לזייף ביין כשר בשום ענין אין חשש...

ומה שאומרים האוסרים כיון שנשאר ברשות העכו"ם שהוא אסור לגמרי טעות הוא בידם שכל שהוא בענין שהוא כמו חב"ח שולחים אותו ביד עכו"ם... וכ"ש בנדון הזה שהיו כמה פטסין עליו ואי אפשר ליגע בו עד שיפרקום והדבר ברור שלא פרקום שאין לחוש כלל⁸¹¹...

סיכום

יד. העולה מהאמור לעיל:

- משלוח ביד גוי מחייב לפחות חותם אחד וישנם דברים בהם לא מועיל חותם

⁸¹¹ וסיים שם: "ואף לדברי הראב"ד ז"ל שכתב שצריך הכרה בטביעות עין לפי דבריו אין תקנה ביין ששולח ישראל לחבירו אלא בכתיבה בפי הכלי לפי שאין אותו סימן יוצא מתחת יד עכו"ם לעולם ואף על פי שלא נראו דבריו לאחרונים ז"ל אבל אפי' לפי דבריו זהו בחותם העשוי בפי הכלי שאפשר לזייפו אבל בנדון הזה אפי' הרב ז"ל יורה שא"צ כלום כיון שאין לחוש להשתנות משא הספינה מתחתון עליון ממקום שהניחו השומר עד שבא לקאליר. ומעשים בכל יום בימי זקנינו ז"ל וגם בזמנינו זה להתיר בכיוצא בזה ואין חולק ותו לא מידי ע"כ".



אחד (אות ב').

- לשיטת רש"י, ככל שהרווח מהזיוף גדול יותר, יש חשש שיטרח ויזייף. ולכן לא די בחותם אחד. ולשיטתו, היה מקום לומר שאם אין רווח כלל אין צורך אפילו בחותם אחד. אולם נראה שלעולם צריך חותם אחד לשיטתו ומדברי הרדב"ז יתכן לדייק שאין צורך כלל והש"ך כתב שא"צ (אות ב'-ג').
- יש לעיין האם על פי שיטת רש"י יש חילוק בין דבר שאיסורו איסור תורה לבין דבר שאיסורו מדרבנן (אות ד'-ה').
- הירושלמי (וכן שיטה בתוס') מחלק בין דבר שאיסורו מגופו שלא די בו חותם אחד לבין דבר שאיסורו בתערובת שדי בחותם אחד (אות ו').
- בחילוק בין מקרה בו ניתן להסתפק בחותם אחד לבין שני חותמות, לרש"י תלוי ברווח הכספי. לפשט הירושלמי החילוק הוא בין איסור גופו לבין תערובות איסור (אות ו'). ע"פ המאירי הירושלמי מחלקת בין איסור תורה לאיסור דרבנן (אות ו') ולריטב"א בין ודאי לספק (אות ח') ויש לעיין ביחס בין שיטות הראשונים (אות ט').
- הרמב"ם והשו"ע נקטו שהחילוק הוא בין איסור תורה לאיסור דרבנן (אות ז') ולשיטת הט"ז הדבר תלוי בשכיחות איסור תורה בכל דור (שם).
- על פי שיטת השו"ע בשם יש אומרים, באיסור דרבנן שיש בו רווח גדול, יש צורך בשני חותמות (אות י').
- האג"מ חידש שבמקום בו לא ניתן לזייף די בכך. והתשב"ץ התיר במקום בו יש טירחה להגיע לחביות אפילו ללא חותם כלל (אות יג').

חיוב חותמות – ברוב ישראל וברוב נכרים

הקדמה / הסתמכות סומכים על רוב

א. החיוב לשלוח מאכל חתום בחותם או בתוך חותם יש לעיין בו. האם מדובר בחיוב מוחלט שאינו תלוי בנסיבות חיצוניות או שמדובר בחיוב שתלוי בנסיבות - וכדלקמן.

הליכה אחר רוב הינה דין בכל דיני התורה. המוצא בשר בעיר שתשע חנויות מוכרת בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, יכול לסמוך על הרוב ולאכול את הבשר (כתובות טו.). ובשו"ע יו"ד סימן א' סעיף ד' נפסק שאם אבדו או נגנבו גדייו ותרנגולותיו ומצאם שחוטים כראוי, במקום בו רוב ישראל מצויים (ורוב הגנבים ישראלים – רמ"א) מותרים⁸¹².

וכן כאשר גייס בא לעיר ופתחו את חביות היין, הועלתה בגמ' אפשרות שר' אלעזר התיר את החביות כיון שרוב ההולכים עם ראש הגייס הינם ישראל ולכן אין להסתפק וניתן לסמוך על הרוב (גמ' ע"ז דף ע: ורש"י שם). ואף לגבי בשר הנמצא ביד נכרי אמר רבי בחולין צה. :

מקולין וטבחי ישראל בשר הנמצא ביד עובד כוכבים מותר (רש"י):
דבתר רוב טבחים אזלינן ולטרפה ליכא למיחש דאם איתא דאיכא טרפה לא הוה מזבין ליה כדי למוכרה במקולין⁸¹³.

וכמו כן, בולשת שבאה לעיר בשעת שלום, חביות יין שנותרו סתומות מותרות בשתיה אפילו ללא חותם דחזקה גמורה היא שלא היו טורחים לחזור ולסתום (ע"ז

⁸¹² ההיתר הוא אם מצאם בשוק או באשפה, אבל עי"ש בדין מציאה באשפה שבשוק.

⁸¹³ ועיין בתשובת הרשב"א לקמן אות ג'.



ע: וחידושי הריטב"א שם)⁸¹⁴. ובשעת מלחמה אפילו חביות פתוחות מותרות, שאין להם פנאי לנסך את היין (משנה שם).

וכן המוצא חבית יין בעיר שרובה נכרים ובא ישראל ונתן בה סימן, הוכח שחבית יין זו היא של ישראל ומותרת בשתייה⁸¹⁵ (כ"מ דף כד:) אפילו אין בה שום חותם, כיון שאילו גוי היה פותחה הוא לא היה שב וסוגרה (ריטב"א שם). וכתב שם הרשב"א :

יש מי שפירש דוקא בדאית בה חותם בתוך חותם. ואין דבריו נכונים כלל, דמפקיד או משלח ביד נכרי או ישראל חשוד, הוא דבעינן חותם [בתוך חותם]⁸¹⁶ דמרתתי וכשמחליפין או נוגעין חוזרין וחותמין⁸¹⁷. אבל במציאה אם איתא דאשכחה ונגע ביין למה טרח וסתם והרי זו כבולשת שנכנסה לעיר בשעת שלום דחביות פתוחות אסורות סתומות מותרות כנ"ל⁸¹⁸.

ונמצא, שדיני רוב תקפים אף ביחס ליין שיש חשש שעכו"ם ניסכו לע"ז או בכשר שיש חשש שאינו כשר. ומכאן, שיש לעיין האם יש לחלק בדיני משלוח ביד נכרי ולחייב חותם או חותם בתוך חותם אף במקומות שבפשטות היה ניתן לסמוך על רוב או חזקה.

ב. האמור לעיל, הינו על פי סוגיות הבבלי. אולם מדברי הירושלמי פרק ז' משקלים הלכה ב' יש מקום להגיע למסקנה שונה :

⁸¹⁴ אמנם אם החבית פקוקה ולא סתומה אין זו ראייה, כיון שכל השותה פוקק שוב את החבית כי כך הוא ההרגל בשתייה - נמוק"י שבשיטת הקדמונים שם. אמנם הרא"ב שהובא בשיטת הקדמונים שם חייב חותם אחד, עי"ש.
⁸¹⁵ ופטור ממצות השבת אבידה כיון שהבעלים מתייאשים ברוב נכרים, עי"ש.
⁸¹⁶ ועיין בתשובת ברשב"א שבאות ג'.
⁸¹⁷ ולכן אין להסתפק בחותם אחד כיון שמחמת הפחד הם ישובו ויניחו חותם חדש שלא יכירו את הפתיחה, אבל לא יטרחו לעשות שני חותמות ולכן בשני חותמות - מותר.
⁸¹⁸ עיין רמ"א יו"ד סימן רכ"ט סעיף י"ז ובנקודת הכסף שם.

תשע חניות מוכרות בשר נבילה ואחת מוכרת בשר שחוטה⁸¹⁹...
ולנמצאות הולכין אחר הרוב. תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת
מוכרת בשר נבילה... ולנמצאות הולכין אחר הרוב. א"ר יוחנן הנמצא
ביד גוי כנמצא בפלטיא (קה"ע: בשר הנמצא ביד עכו"ם כאילו נמצא
ברה"ר אם רוב טבחי ישראל מותר).

כלומר, בשר הנמצא בשוק ניתן להסתמך על רוב להחיותו. ובהמשך דן הירושלמי
על בשר הנמצא ביד נכרי:

רבי לעזר בי רבי חגי הוה מסמך לר' מנא חמא לחד ארמאי מקטע מן
סוסיה ומפיק לברא (קה"ע: וראה עכו"ם אחד חותך בשר מן הסוס ויוצא
לחוץ⁸²⁰). אמר ליה הדא היא דאמר רבי יוחנן הנמצא ביד גוי כנמצא
בפלטיא (ומותר, אמאי ניחוש דלמא מן בהמתו חתך ואפי' מקולין וטבחי
ישראל נינהו יש לאוסרו) ? א"ל כן אמר רבי יוסי רבי והן שראו אותו
יוצא ממקולין של ישראל (הכי אר"י רבי והוא שראו העכו"ם יוצא מן
המקולין של ישראל [פנ"מ: והבשר בידן] אז סמכין להחיותו).

משמע, שכאשר הבשר נמצא ביד נכרי (ולא מונח בשוק, כנ"ל), אין להסתמך על
הרוב, אא"כ הנכרי יצא ממקולין של ישראל. ובפשטות, הירושלמי חולק על דברי
רבי בחולין בדף צה. (לעיל אות א') שסמך על הרוב אף במקרה זה. אמנם,
הירושלמי אינו מבאר מדוע אין לסמוך על הרוב אף במקרה זה. האם מדובר בכלל
הלכתי שיש להחילו במקרה זה או בגזירה מיוחדת של חז"ל, וצ"ע⁸²¹ (ועיין בדברי
הרמב"ם לקמן, אות ז'). ובהמשך מציין הירושלמי למעשה:

⁸¹⁹ עי"ש בדין "נתחלפו לו" שבו נאמר דין קבוע, ולכן חושש.

⁸²⁰ למוכרו.

⁸²¹ יתכן, שסתם גוי קונה בחנות של גוי, או מוכר בשר של בהמתו שלו ולכן יש להפקיעו מהרוב הכללי.



חד בר נש בציפורין אזיל, בעי מיזבון קופד מן טבחא ולא יהב ליה (אדם אחד בציפורי הלך ליקח בשר מן הטבח ולא נתן לו). אמר ליה לחד רומי ואייתי ליה (לחד עכו"ם שיקח לו והביא לו). אמר ליה לא נסבית על כרחיה ? אמר ליה ולא בשר דנבילה יהבית ליה !! רבי ירמיה בשם ר' חנינה מעשה בא לפני ר' ואמר לא כולא מיניה מיסר מקולין דציפורין (לחד עכו"ם שיקח לו והביא לו).⁸²²

רב נחת לתמן חמתון מקילין וחמר עליהן (קה"ע: רב ירד לבבל, ראה אותן שהן מקילין באיסור בשר להניחו ביד עכו"ם והחמיר עליהו ואסר כל בשר שנתעלם מן העין וכדמסיק).

מחומרתו של רב שאסר כל בשר שנתעלם מן העין, משמע שהן בשר הנמצא ביד גוי והן בשר שנמצא בשוק, יש לאוסרו. ומדברי הירושלמי אין הוכחה האם חומרתו של רב הינה רק במקום בו היו מקילין בהנחת בשר ביד עכו"ם או שמדובר בגזירה כללית (ועיין בשיטת הרמב"ם לקמן באות ז').⁸²³

מחלוקת הרי"ד והרשב"א בחיוב חותם בתוך חותם (האם קולא או חומרא / רוב גויים)

ג. שו"ת הרי"ד סימן ד':

ומאי דבעינן חותם בתוך חותם, זהו ברוב טבחי גוים דחיישינן דילמא זבן מגוים וחלפיה וטרח וזייף, משום הכי לא סגי לן חותם אחד ובעינן חותם בתוך חותם.

...ובפרק ואלו מציאות פירש"י (בבא מציעא כג: ד"ה 'כי הא דרבה') שזה הסימן היה עושה רבה כשהיה שולח בשר לאשתו ביד גוי.⁸²⁴

⁸²² בפני משה ביאר, שהקונה ששלח את העכו"ם שאל את העכו"ם האם נטל מהמוכר בעל כורחו. והגוי השליח ענה לו שהמוכר נתן לו מרצונו, כיון שהוא (השליח) נתן למוכר את בשר הטריפה שלו ובתמורה המוכר נתן לו בשר כשר. והתעוררה שאלה האם מעתה יש חשש של טריפות באותו היום בציפורי, והשיב רבי שאין בכוחו של הגוי לאסור.

⁸²³ יתכן שייש לדייק מדברי הירושלמי שמדובר בגזירה.

⁸²⁴ כנ"ל ליד ציון הערה 715 שרבא היה חותך את הבשר אתלתא קרנתא.

ואינו נ"ל זה (זה) הפתרון כלל. דהיכי דמי אי ברוב טבחי ישראל בלא שום סימן נמי מותר ואי ברוב טבחי גוים מי סגי בסימן אחד והא בעינן חותם בתוך חותם, כדפי' רש"י בפרק אין מעמידין (ע"ז לט, ב) חבית אסורין לשגר ביד גוים בסימן אחד.

הרי"ד מכפיף את את דין משלוח ביד גוי לדין מציאת כשר בשוק. ברוב ישראל אין צורך כלל בחותם, ואילו סוגיית הגמ' המחייבת חותם בתוך חותם, הינה במציאות של רוב גויים⁸²⁵ זאת למרות שבסוגיית הגמ' בדין החותמות לא הוזכר חילוק זה כלל.

ולשיטת הרי"ד דין חותמות לא חידש שום חומרה. להיפך דין חותמות בה ללמד את האפשרות לשלוח בשר אף במקום של רוב גויים שלולי דין החותמות היה מקום לאסור זאת כליל כיון שלגוי אין חזקת כשרות והוא עלול להחליף, ולימדה הגמ' דרך היתר, שעל ידי חותם או חותם בתוך חותם מותר גם במציאות של רוב גויים.

ד. שו"ת הרשב"א חלק א' סימן תשס"א :

נשאל עוד, אם מותר לסמוך על החייט גוי למסור לו בגדי צמר ולומר לו שיתפרנו בקנבוס. ויש מתירין מפני שהקנבוס יותר בזול מן הפשתן ואין חוששין שמא יזיק החייט בנכסיו כדי שיעביר את ישראל...⁸²⁶

⁸²⁵ לקמן לא נדון בחילוקים שונים בדיני הרוב, כגון האם הקביעה היא על פי רוב החנויות או על פי רוב האנשים. וכן האם מספר החנויות הוא הקובע או שהמקרה בו חנות הטריפה גדולה פי כמה וכמה מהחנויות המוכרות בשר שחוטטה יש ללכת אחר גודל החנות וכו'. וכן לא נדון בגדרי קבוע.

⁸²⁶ עיין הערה 759 בחלקה הראשון של תשובת הרשב"א שמקבל את העקרון של דברי השואל, אולם במקרה שלפניו כיון שתפירת קנבוס אורכת יותר זמן מתפירת פשתן, הרווח שבחומר הגלם הזול (קנבוס) מתקזז עם משך העבודה הארוך ולכן יש חשש שיתפור בפשתן אף שהוא יקר יותר.



...גם אפשר שאין אומר כן לסמוך על הגוי בכך לכתחלה⁸²⁷ ולא אמר אלא בדיעבד כמעשה שהיה בההוא ארבא דמוריסא⁸²⁸. וזה קרוב בעיני.

ותדע בעיר טבחין ישראלים ורוב מקולין מוכרים בשר שחוטת ויש שמוכרים שם גם בשר נבלה, בשר הנמצא שם ביד גוי מותר כדאיתא בפרק גיד הנשה (דף צ"ה)⁸²⁹. ואפילו הכי נראה שאין משלחין שם לכתחלה בשר ביד גוי בלא חותם.

הרשב"א אינו מברר מדוע על פי דין לכתחילה אין לשלח ביד נכרי ללא חותם למרות שעל פי הרוכב אין לחשוש (וגם בדיעבד הבשר יהיה מותר – עיין גם לקמן). ויתכן שטעמו הוא שכשם שאין מבטלין איסור לכתחילה גם כן אין לסמוך על הרוכב לכתחילה⁸³⁰.

והרשב"א מביא לראיה לדבריו מהמציאות:

⁸²⁷ כלומר, לכתחילה אין לתת לגוי שיתפור כאשר יש חשש שהתפירה תהיה בשעטנז. אף שבדיעבד אם תפר, ניתן להתיר על סמך העובדה שכלכלית הדבר אינו כדאי עבורו.

⁸²⁸ ע"ז דף לד, ספינה שהגיעה לנמל עכו עם מוריים והעמיד ר' אבא דמן עכו שומר כדי שלא יערכו בו יין. וביאר ר' אבא דמן עכו שבחו"ל היין יקר ולכן לא יערכו יין בתוך המוריים, אבל בעכו היין זול מהמוריים ולכן יש חשש שיערב ויש להעמיד שומר.

⁸²⁹ כנ"ל באות א'.

⁸³⁰ וכ"כ בשו"ת ויען יוסף חלק ד' י"ד סימן ק"מ ("ואני אוסיף בו הסבר"), אולם הוא נקט לאסור גם בדיעבד וז"ל שם: "ואני אוסיף בו הסבר למה אף דבר שאין בו שום חשש דאורייתא כגון פת עכו"ם לא התירו לשלוח ביד עכו"ם בלי חותם, ומשמע דאף בדיעבד לא התירוהו מטעם ספיקא דרבנן, אם לא דבר שאין העכו"ם נהנה בחליפין, ונראה דבמה דראו חכמים ששכיח הרבה להחליפו, אם יתירו לשלוח בלי חותם הוי כמו שעושין ספיקא דרבנן לכתחילה, וקיימ"ל אין עושין ספיקא דרבנן בידים כמו"ש הפרי מגדים סוף סימן ק"י (במחודשים מפר"ח וכו' אות ז') דהוי כמבטל איסור, על כן לא התירו לשלוח בלי חותם דספיקא דרבנן רק בדיעבד לקולא, וכיון שהצריכו חותם לא יכלו להקל אם אירע שנשלח בלי חותם דאי לא הא לא קיימא הא, ומ"מ אף לפי זה עדיין מצינו למימר דדוקא אם שלחו בלי חותם החמירו מטעם האמור, ובאופן אחר אם אירע בו ספק שמא הוחלפה לא אסור אלא במקום חשש דאורייתא, ובמקום שהעכו"ם מעמידין הגבינה בעשבים דאסור רק משום לא פלוג לא חמור כולי האי, וכמו שהבאת בשם הגהות זר זהב על האיסור והיתר הארוך (ואין הספר תחת ידי)". ועיין לעיל ליד ציון הערה 742.

⁸³¹וצא וראה בכל המקומות אף על פי שיש להם שכונת ישראל. והשכונה בעיר (הערת מו"ל: צ"ל כעיר) אחת בפני עצמה שהיא מיוחדת לישראל ואין דרך הגוים מפסקת. ואפ"ה לא ראינו מי שסמך לכתחלה לשלוח בשר ביד גוי בלא סימן⁸³². ואף על פי שבדיעבד יש להתיר מפני שאמרו בנמצא הלך אחר הרוב ואמר בפרק גיד הנשה (דף צ"ה) בנמצא ביד גוי⁸³³.

הרשב"א חולק במפורש על התוס' רי"ד. לשיטתו גם ברוב ישראל אין לשלוח בשר ביד גוי ללא חותם. והחידוש הוא שלמרות שחז"ל אסרו לכתחילה משלוח ביד גוי אפילו ברוב ישראל, הם לא אסרו את הבשר בדיעבד. שהיה מקום לומר שחז"ל שאסרו משלוח ביד גוי, אסרו גם בדיעבד, שאל"כ יש חשש שלא ישמעו

⁸³¹ עיין הערה 771.

⁸³² יל"ע בחילוף בין "חותם" לסימן. ובב"י ביו"ד סימן קי"ח בבדק הבית העתיק את דברי הרשב"א וכתב: "שאינן משלחין שם לכתחלה בשר ביד גוי בלא חותם". ויש לעיין האם נוכל לדייק מדבריו שבשכונת ישראל די בחותם אחד אפילו שבשר הוזכר במפורש בגמ' שיש לשלוחו בחותם בתוך חותם. ואם ננקוט כדיוק זה, נמצא שדינא דגמ' של חותם בתוך חותם בבשר הינו רק ברוב גוים אבל בשכונת ישראל היה ניתן להתיר ללא חותם כלל, רק "צא וראה..." שלא נוהגים כן. אולם מתחילת דברי הרשב"א ("גם אפשר...") נראה שלא מדובר רק במנהג כי אם בעצם הדין שהרי כתב: "שאין אומר כן לסמוך על הגוי לכתחילה ולא אמר אלא בדיעבד..." ונראה שהוא מפרש את סוגיית הגמ' ולא כמנהג שאינו מעיקר הדין. אולם אם ננקוט בדרך זו צ"ע כיצד נקט הרשב"א "חותם" כאשר אליבא דאמת יש צורך בשני חותמות. ודוחק לומר שלא דקדק בדבריו, וקצ"ע. פירוש, כשנמצא ביד גוי הבשר מותר ברוב ישראל, וכנ"ל אות א'.

⁸³³ ולשיטתו שיש לחלק בין לכתחילה לדיעבד ואף ניתן לסמוך על נסיבות חיצוניות כתב הרשב"א בתשובה בחלק א' סימן ק"ז: "שאלת ראובן שלקח בשר במקולין ומסרו לשלוחו גוי בלא חותם להוליכו לביתו והודיעו שהוא מפליג ואין לו בו טביעות העין.... תשובה שורת הדין נראה לי שהוא מותר. וכל שרוב טבחים ומקולין של בשר הם של ישראל פשיטא דהיינו בשר הנמצא ביד גוי שהוא מותר. דבנמצא הלך אחר הרוב. אלא אפילו לא היו רוב מקולין וטבחים ישראלים אפשר להתיר בדיעבד אם אי אפשר לו להחליף. אלא אם כן הולך לו לדרך אחרת אצל מקולין של גוים. שאף על פי שזה מודיעו שהוא מפליג מתיירא הוא שמא יראו אותו יהודים אחרים ויתפש כגנב..." והו"ד בב"י סימן ס"ג (דף יז במהד' שירת דבורה), ועיין בטור סימן קי"ח בב"י שם בשם הרשב"א (ד"ה "כתב עוד ואפילו", דף נ: במהד' שירת דבורה).

והרמ"א בתורת חטאת כלל ל"ב אות ט"ז כתב את דברי הרשב"א. ובספר איסור והיתר כתב "וכן אוסר מהר"ם לשלוח אפי' פשטיד"א ביד שפחה א"י אם אין בה ס' או ט"ע וה"מ לכתחילה אבל דיעבד ביד א"י עבדו או שלוחו מותר דמרתת כמוש"כ רשב"א הלוקח בשר במקולין ומוסרו ביד א"י שלוחו בלא חותם והודיעו שהפליג ואין לו בו ט"ע מותר אפי' שאין רוב טבחי ישראל עכ"ל".

ונראה שקיימת מחלוקת האם ניתן לסמוך בדיעבד על "מירתת" רק בשפחה או גם בסתם גוי. ובספר ויכוח מים חיים בהשגתו על התורת חטאת הנ"ל (דף יז. מדפי הספר במהד' אמסטרדם, וצוטט גם בפירוש שערי דעת על שערי דורא, סימן ל"ב, דיני נאמנות גוי, דף פו:): "כתב כי במקום שיש שכונת ישראל, ירא מפני ישראל ואינו מזיף, וחולק בזה על איסור והיתר הארוך המחמיר אף בשכונת ישראל. ונראה כי ענין זה תלוי בחילוקי המדינות והמקומות, כי במדינת הרב ידוע שת"ל לעם ה' אינו בזוי ושסו"כ כמו בארצות אלו וכל גוי הבא ברחוב היהודים אימת הציבור עליו וירא לעשות נבלה בישראל. אבל הארוך, אין ספק שהיה במדינות הללו וראה כי בעו"ה כל איש ישראל גנוש ועשוק ורצון כל היום ואין הגוי ירא או מתבייש מלרדות את הישראל אף בביתו, ולכן כתב שאין להקל רק בעבדו ושפתחו".



לדבריהם⁸³⁴ ומחדש הרשב"א לא חששו לכך ובדיעבד מותר⁸³⁵.

ה. תשובת הרשב"א הועתקה גם ככ"י, בבדק הבית ביו"ד סימן קי"ח אולם שם במקום "בלא סימן" העתיק הב"י:

שאין משלחין שם לכתחלה בשר ביד גוי בלא חותם.

כלומר, החליף את המילה 'סימן' במילה 'חותם'. וכתב במנחת יעקב על תורת החטאת לרמ"א כלל ל"ב ס"ק נ"ב:

והיכי דהמוכרים והטבחים הם ישראלים ואפילו בשולח ע"י עכו"ם בלא חותם ג"כ מותר. וכן מבואר בהדיא בתשובת הרב סימן מ' ובתשובת ריב"ש סימן ע"ג. ובתשובת הרשב"א להדיא בסימן תשס"א אך שלכתחילה אין משלחין בלא חותם. אבל בדיעבד יש להתיר ע"י. וא"כ צ"ל הא דבעינן בבשר שני חותמות מיירי במקום שהטבחים עכו"ם או ישראלים מוכרים בשר טריפה.

כלומר, דין הגמ' של חותם בתוך חותם בבשר הינו רק ברוב גויים, אבל בשכונת ישראל היה ניתן להתיר ללא חותם כלל, רק "צא וראה..." שלא נוהגים כך⁸³⁶.

אולם מתחילת דברי הרשב"א ("גם אפשר...") נראה שלא מדובר רק במנהג כי אם בעצם הדין שהרי כתב: "שאין אומר כן לסמוך על הגוי לכתחילה ולא אמר אלא בדיעבד..." ונראה שהוא מפרש את סוגיית הגמ' ולא דן על מנהג שאינו מעיקר הדין. אולם אם ננקוט בדרך זו צ"ע כיצד נקט הרשב"א "חותם" כאשר אליבא דאמת יש צורך בשני חותמות ושלא לא דק וכוונתו לחותם בתוך חותם, לא רק לפרט, וקצ"ע.

⁸³⁴ וכתב הערך שי ביו"ד סימן קי"ח ס"ק א' בביאור שיטת השו"ע: "ונראה לי דתיקנו חב"ח שלא לסמוך לכתחילה על הרוב, וכיון שעבר אסור גם דיעבד כמו דאין מבטלין איסורא לכתחילה, משא"כ בנמצא (=בשר שנמצא שהותר ברוב חנויות כשרות), דלא עבר". ועיין בדברי השו"ע לקמן אות ז'-ח'.

⁸³⁵ אף שלולי הרשב"א היה ניתן לפרש שדברי הגמ' להתיר בשר הנמצא ביד גוי ברוב ישראל, הינם רק במקרה בו נמצא ביד גוי, אבל לא במקרה בו שלחו ביד גוי. ועיין בהערה הקודמת.

⁸³⁶ וכך דייק גם החת"ס בחולין צד בשם בעל העיטור (עי"ש תוכ"ד דבריו "אבל האמת...").

1. העולה ממחלוקת הרי"ד והרשב"א :

- ברוב נכרים לכולי עלמא משלוח על ידי נכרי הינו רק רק בחותמות ואם עבר ושלח - אסור (אות ג'-ד').
- ברוב ישראל, בדיעבד אם שלח ביד נכרי הבשר מותר הן לרשב"א והן לרי"ד (אות ג'-ד').
- ברוב ישראל, לשיטת הרי"ד מותר לשלוח כך אף לכתחילה (אות ג') ואילו לרשב"א לכתחילה גם ברוב ישראל יש לשלוח בחותמות (אות ד').
- לשיטת הרשב"א, יש להסתפק האם ברוב ישראל באיסור תורה ניתן להסתפק בחותם אחד (אות ה').

שיטת הרמב"ם והשו"ע

2. הרמב"ם בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ב ובעקבותיו השו"ע ביו"ד סימן ס"ג סעיף א' פסקו⁸³⁷ :

בשר הנמצא מושלך בשוק, הלך אחר הרוב, דכל דפריש מרובא פריש. אם היו רוב המוכרים עו"ג, אסור. ואם היו רוב המוכרים ישראל, מותר. וכן בשר הנמצא ביד עו"ג ולא נודע ממי לקח, אם היו מוכרי הבשר ישראל – מותר. זה דין תורה וכבר אסרו חכמים כל הבשר הנמצא, בין בשוק בין ביד עו"ג, אעפ"י שכל המוכרים וכל השוחטים ישראל...⁸³⁸

(המ"א סעיף ב') : והמנהג להקל, ואפילו אם היה ביד נכרים⁸³⁹, במקום שכל המוכרים הם ישראלים המוכרים בשר כשר⁸⁴⁰).

⁸³⁷ לקמן ציטוט לשון השו"ע.

⁸³⁸ ובב"י סימן ק"י העתיק את לשון הרמב"ם וסיים : "דעת הרבה מן המפרשים דבנמצא ביד גוי במקום שרוב טבחי ישראל מותר, ומ"מ ראוי להחמיר בדבר, עכ"ל".

⁸³⁹ עיין שו"ת הרמ"א סימן מ' שנמצא ביד נכרי קל מבשר שנתעלם מן העין, כיון שבנתעלם מן העין יש גם חשש החלפה ביד עורבים. ובדבריו בהגהתו כאן אינו מציין לחילוק זה, ועי"ש בהמשך דבריו בתשובה שברוב ישראל יש להקל לשלוח אף ללא חותם, עי"ש.

⁸⁴⁰ ונראה שיסוד המחלוקת היא בדין נמצא כמבואר ברמב"ם כנגד החולקים עליו כמבואר במ"מ ותשובת הרשב"א ועוד. ועיין לקמן אמנם עיין בנו"כ על השו"ע שם שצמצמו מאד דין זה.



המ"מ בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ב כתב שמקורו דברי הרמב"ם הוא בדברי רב שבירושלמי (לעיל אות ב'). אולם הוא לא בירר מדוע הרמב"ם העדיף את שיטת הירושלמי על פני סוגיות הבבלי, וצ"ע.

ח. מדברי הרמב"ם והשו"ע למדנו שעיקר הדין הוא שיש לילך אחר הרוב הן בבשר שנמצא מושלך בשוק והן בבשר הנמצא ביד עכו"ם, אולם חכמים אסרו (גזרו) לאסור כל בשר הנמצא מושלך בשוק או שנמצא ביד עכו"ם, אפילו ברוב ישראל. ועל פי קביעה זו ברור שגם משלוח בשר ביד עכו"ם אפילו ברוב ישראל אינו יכול להיעשות ללא חותמות, שהרי אם ישלחנו ללא חותם כלל (אפילו ברוב ישראל) הבשר יאסר (שכל בשר שביד עכו"ם אסור מדברי חכמים).

ובדין החותמות פסק השו"ע שו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף א'⁸⁴¹:

יין ובשר וחתיכת דג שאין בו סימן שהפקיד או שלח ביד עובד כוכבים, צריך שני חותמות. אבל יין מבושל ושכר, או יין שעירבו בו דברים אחרים, כגון דבש, וכן החומץ וחלב ומורייס ופת וגבינה וכל שאיסורו מדברי סופרים שהפקידו ביד עובד כוכבים, מותר בחותם אחד.

על פי דברינו לעיל בשיטת הרמב"ם והשו"ע. חיוב החותמות הינו גם במקום בו יש רוב ישראל, שהרי לשיטתם, חכמים אסרו כל בשר שנמצא ביד גוי אפילו ברוב ישראל, וא"כ הכרחי לשלוח בחותמות.

ונמצא לשיטתם, שכרוב עכו"ם חיוב החותמות נובע מכך שיש להפקיע מהרוב והוא חיוב מדינאי. ואילו ברוב ישראל החיוב של החותמות הוא איסור שהטילו חכמים⁸⁴².

⁸⁴¹ ועיין ברמב"ם פרק י"א ממאכלות אסורות הלכה ח' ואילך.

⁸⁴² עיין בדברי הערך שי בהערה 834. הקישור בין שתי הלכותיו של השו"ע (וכנ"ל) הוזכר בדברי הש"ך ביו"ד סימן קי"ח ס"ק א' (ועיין גם בכף החיים ליו"ד סימן קי"ח ס"ק ב'). אמנם יש מהאחרונים החולקים וסוברים

שיטת הרמ"א

ט. הרמ"א ביו"ד סימן ס"ג (לעיל אות ז') כתב שהמנהג להקל בבשר שנמצא במקום בו יש רוב ישראל ואפילו אם הבשר ביד נכרי. ולכאורה לשיטתו היה יכול להקל גם במשולוח בשר ביד עכו"ם ברוב ישראל. אולם הרמ"א לא הגיה דבר על שיטת השו"ע ביו"ד קי"ח שמדבריו הסקנו שאף ברוב ישראל יש חיוב של חותמות (כנ"ל אות ח').

יתכן להציע, שהרמ"א סובר כשיטת הרשב"א (לעיל אות ד' ואילך) שיש לחלק בין לכתחילה לבין דיעבד. ולכן בסימן ס"ג שמדובר במציאה בשוק או ביד נכרי ה"ז דיעבד ומותר, אבל לכתחילה אין לשלח ביד עכו"ם ללא חותמות⁸⁴³.

י. הש"ך ביו"ד סימן קי"ח ס"ק א' דן בשיטת הרמ"א ובמסקנת דבריו הציע שני חילוקים בין סימן ס"ג (שם התיר ברוב ישראל) לבין סימן קי"ח (שלא הגיה על השו"ע המחייב שני חותמות בכל מקרה)⁸⁴⁴:

ונראה לחלק דהתם לא מיירי אלא בנמצא בשר ביד עובד כוכבים שלקחו מהמקולין הלכך במקום שהמוכרים הם ישראלים שרינן ליה דליכא למיחש שמא נבלה לקח, וגם ליכא למיחש לאחלופי בנבלה שהיה לו בביתו דלאיזה צורך יחליפו הרי הכל שלו. אבל הכא דמיירי בשולח או מפקיד ביד עובד כוכבים דאיכא למיחש באחלופי בנבלה שיש לו (=אפילו ברוב ישראל).

פירוש, חשש החלפה המחייב שתי חותמות הינו "יחודי" למקרה של משלוח או פקדון ולכן יש בו חיוב חותמות. ולעומת זאת בנמצא בשוק או בנמצא ביד גוי, אין חשש החלפה ולכן ניתן להסתמך על רוב ישראל.

שמשלוח בחותמות הינו רק ברוב עכו"ם והשיגו על דברי הש"ך, עיין מנחת יעקב על תורת החטאת כלל ל"ב ס"ק נ"ב ובמקורות שציין בכף החיים יו"ד סימן קי"ח ס"ק ב'. ויש לעיין כיצד יבארו את האמור בשו"ע בסימן ס"ג.

⁸⁴³ אמנם עיין בדבריו בהערה 844.

⁸⁴⁴ ובתחילת דבריו הציע שמדובר רק ברוב נכרים, עי"ש.

ויש לעיין בסברתו, שאמנם חשש החלפה לא קיים בבשר הנמצא מושלך בשוק, אבל אם יש חשש שנכרי יחליף בשר, מה לי בשר הנמצא בידו (אף שקונה במקולין כשר) ומה לי אם מדובר בבשר שנשלח בידו. ושמא, כאשר הגוי קנה במקולין של ישראל, אין לו סיבה להחליף שהרי שילם מחיר יקר עבור בשר כשר ולא יחליפנו. לעומת זאת כאשר קיבלו למשלוח או לפקדון ולא שילם עליו יש לו סיבה להחליף בשלו שהינו זול יותר, וקצ"ע.

והסבר נוסף העלה הש"ך:

עוד יש לחלק בין שולח או מפקיד ששוהה הבשר זמן רב בידו ויש לו שהות שיזדמן לו בשר נבלה ושיחלוף ובין לוקח מהמקולין וכמ"ש הט"ו בר"ס קכ"ח דבגר תושב אסור לייחד אצלו יין לזמן מרובה ולזמן מועט מותר והיינו נמי משום דלאחלופי בזמן מועט ליכא למיחש ע"ש ועיין בסעיף ו' ובמ"ש שם⁸⁴⁵.

נספח / תשובות פוסקים בדין משלוח מאכלים ביד גוים

יא. לקמן נציין לכמה תשובות בדברי הפוסקים לגבי העברת מאכלים ממקום למקום, ונקדים את דברי השו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף ז':

אם שלח על ידי עובד כוכבים בלא חותם, אם אותו מקום מעבר לרבים מותר, שהוא ירא שמא יראנו אחד מהעוברים ויתפוס עליו כגנב. ומיהו לכתחלה לא ישלח על ידי עובד כוכבים בלא חותם.

ובערוה"ש יו"ד סימן קי"ח סעיף כ"ו כתב:

⁸⁴⁵ לשיטת הש"ך, יש חיוב של שני חותמות במשלוח ביד עכו"ם אף ברוב ישראל וכשיטת השו"ע. אולם במנחת יעקב על תורת החטאת לרמ"א כלל ל"ב ס"ק נ"ב כתב ששיטת הרמ"א היא להקל וציין גם לתשובת הרמ"א סימן מ'. ולפי"ז שבה הקושיא מדוע הרמ"א לא הגיה על דברי השו"ע בסימן קי"ח וחילק בין רוב עכו"ם לרוב ישראל, ודוחק לומר שהרמ"א סבר שהשו"ע דן רק ברוב נכרים, וצ"ע.

וכתב רבינו הרמ"א בספרו תורת חטאת דנוהגין לשלוח ע"י כותים במקום מעבר לרבים והיא שכונת ישראל ואין כותים מצויים שם עכ"ל. כלומר אף על גב דנתבאר דרך בדיעבד מותר במקום מעבר לרבים מ"מ בשכונת ישראל נוהגין להיתר גם לכתחלה. ויש להסתפק אם דווקא ע"י עבדו ושפחתו או ע"י כולם וכן נראה מדכתב סתם ומזה משמע קצת דבדיעבד מותר גם בלא שכונת ישראל ובלא עבדו ושפחתו ודלא כמ"ש בסעיף הקודם אך י"ל דהא דמותר בדיעבד גם בלא שכונת ישראל אינו אלא ע"י עבדו ושפחתו וכמ"ש וצ"ע לדינא.

כפתרון למשלוח הציעו פוסקים לעשות סימן (שיש להבחין בינו לבין חותם), כמבואר בשו"ת סימן שלמה (דרימר) יו"ד סימן קפ"ז :

איך שנשלח להם ממדינת מאלדאוויא הרבה חביות עם גבינות כשרות ע"י הבאהן בלא חותם והוא הפסד עצום אם לא יהיו רשאים למכור לישראל... ע"כ חוות דעתי שימחול רו"מ לכתוב להישראל המוכר אם כתיבת הנומריין שע"ג כל חביות יהיה ניכרין שם בטב"ע וכשישיג מכתב מהמוכר שיהיו ניכרין יצוה רו"מ לחתוך מכל חביות קצת מהשוליים אשר נכתב עליהן הנומריין ולשלחן חתום ע"י הבאהן ליד המוכר ואם יכתוב המוכר שמכירין כתב הנומריין שהם כתבו ע"ג החביות גבינות אלו העשרים ששלח ע"י הבאהן לידיכם, אז ההיתר פשוט...

וכן הציע בשו"ת דעת כהן (ענייני יורה דעה) סימן ס"ג :

ע"ד השילוח של דבר הטעון חותמות ביד נכרי במקום מעבר לרבים, אמנם הלכה פסוקה שלכתחלה לא יעשה כן כ"א במקום מעבר לרבים שאין נכרים מצויין שם, כמבואר בדברי הטי"ז סי' קי"ח ס"ק י"א ואני מסופק אם אפשר לומר כן על המושבה שמצויין בה ג"כ ערבים.



ע"כ נכון הדבר לכתחילה לעשות סימן בכל עוף, איזה חתך וחריצים וכיו"ב, שידעו היהודים השולחים, שזהו הסימן של השו"ב⁸⁴⁶.

ובשו"ת שבט הקהתי ח"ג סימן רכ"ח כתב נימוקים אחרים להיתר:

האם מותר לשלוח ממוסד אחד למוסד אחר קדירה עם בשר מבושל עבור התלמידים שם, ע"י שליח חילוני שיש לו רכב, בלי שישראל שומר תומ"צ מלווהו ובלי חותם בתוך חותם⁸⁴⁷.

... דלא חיישינן שמא החליף העכו"ם בשר כשר בטריפה, דלא שכיחי אצלו שישא עימו בשר מבושל... ועוד... כשלוך קדירה גדולה עם הרבה מנות בשר לא יתוודע לעולם דלקח חתיכה אחת, דהא אין השולחין הבשר במידה אלא שולחין מאומד בד"כ וא"כ כיוון שלא יתוודע שלקח לא חיישינן שישב חתיכה אסורה במקומה... ועוד... מקום מעבר בים...

והצעתי השאלה לפני הגאון הגדול רש"ז אוירבך שליט"א והשיב ג"כ בפשטות דמותר, ואין צריך לחוש כלל שמא יחליף בשר כשר בנבילה.

והוסיף גם משום דירא הנהג שיפטרו אותו אם יתפשו אותו שמחליף הבשר...⁸⁴⁸.

וכתב בילקוט יוסף, הלכות איסור והיתר חלק א' סימן ס"ג (לסימן קי"ח):

⁸⁴⁶ בשו"ת יוסף אומץ סימן כ"ב, דן אודות חכם אחד ששלחו לו בשר שגוי העבירו במקום מעבר לרבים ולא רצה לאוכלו, למרות המבואר בשו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף' שמותר. והשיב, שיחזקאל לא אכל מבהמה שהורה בה חכם (חולין לו) ושיטת רבינו יונה היא שאין לסמוך על גוי שהעביר במעבר רבים (בניגוד לרשב"א שהתיר והשו"ע סמך עליו להתיר) ולכן "מ"מ האיש החכם אשר החמיר על עצמו חש ליה לסבבת רבינו יונה וקדוש יאמר לו. וגדולה מזו אני אומר דהרשב"א עצמו כתב בתורת הבית והמחמיר תבוא עליו ברכה".

⁸⁴⁷ שם, חלק ד' סימן רפ"א אות ב': "אודות מה ששולחין הירקנים פירות ע"י גוי לבית הלקוח אמאי לא חיישינן בא"י דהגוי יחליף הפירות המעושרים בפירות שאינן מעושרים דהא חיישינן במפקיד פירות אצל גוי שיחליף ע' מסכת דמאי פ"ג מ"ד".

⁸⁴⁸ ועי"ש חלק ו' סימן רפ"ו, שו"ת מהרש"ם חלק ו' סימן נ"ה, בינה ודעת (אדלר) פרק יא סעיף י"ג.

השולח בשר לחבירו ע"י נהג מונית חילונית החשוד שאוכל מאכלות אסורות, צריך חותם בתוך חותם. ואם שולח יין אפילו אם אינו מבושל, די בחותם אחד. ואם הבשר חתום בחותמת "חלק" בכמה מקומות הוי כשתי חותמות, וכשיכולים לזייף החותמות, יעשו פלומבה או שיסגרו השקית האופן הרמטי שא"א לפותחו מבלי שירגישו.

ומשמע, שאינו סומך על חשש שיפטרו אותו וכדו' כדי להקל, ואולי הוא דן רק על מקרה בו מדבור בנהג מונית מזדמן ולא במי שמוביל את המאכלים על בסיס קבוע.

סיכום

יב. העולה מהאמור לעיל :

- בשר הנמצא בשוק ובשר הנמצא ביד גוי, ברוב ישראל – מותר (אות ב') ואילו לירושלמי יש לאסור בשר ביד גוי אם לא ראוהו יוצא ממקולין של ישראל. ורב אסר אף בשר הנמצא (אות ב').
- לשיטת הרי"ד מותר לשלוח בשר ללא חותם ברוב ישראל. ולרשב"א לכתחילה אין לשלוח ובדיעבד מותר (עיין סיכום שיטותיהם באות ו').
- הרמב"ם והשו"ע פסקו כשיטת רב בירושלמי, ואסרו בשר הנמצא מושלך בשוק או ביד נכרי אפילו ברוב ישראל (אות ז') ובעקבות זאת חייבו חותמות אף ברוב ישראל (אות ח').
- הרמ"א היקל בבשר המושלך בשוק או ביד נכרי ברוב ישראל, אולם לא השיג על דברי השו"ע המחייב משלוח בשתי חותמות (אות ט' ואילך).
- עיין בתשובות הפוסקים שבאות יא.



מטהר יינו של עכו"ם / חותמות אינם מועילות בבית עכו"ם / בית עכו"ם לעומת עכו"ם שקונה וטורח ומוציא הוצאות

הקדמה

א. התועלת בחותמות נובעת מהטירחה שבזיופם ומחשש של העכו"ם שיתפס שזייף⁸⁴⁹. לקמן נדון לגבי מציאות בה לגוי אין פחד מלזייף, האם במקרים אלו יש תועלת בחותמות (האם טירחה בפני עצמה מועילה כדי לסמוך על חותמות).

רשות הגוי / בית הגוי בשכונת גויים ושיטת ר"ת

ב. משנה ע"ז דף סא. :

המטהר יינו של עכו"ם (רש"י: שעשאו בכשרות למכור לישראל...) ⁸⁵⁰.

גוי יש לו כרם או ענבים ועשה עסק עם ישראל שהישראל יכין לו יין כדי שיוכל למוכרם לישראל. והדיון במשנה ובגמ' (סא. – סא:) הינו לגבי אופן שמירת היין המוכן עד מכירתו, כאשר היין נשאר בביתו/בחצירו של העכו"ם. מדברי הגמ' והראשונים והפוסקים נראה שיש להתחשב במספר גורמים. כגון האם ביתו של העכו"ם פתוח לרה"ר שעוברים בה ישראלים שיוכלו לראותו, האם מדובר בעיר שכולה עכו"ם או יש בה ישראל קבועים או רוכלים שעוברים במקום, האם מדובר בעכו"ם שהוא בעל הענבים או עכו"ם שהיין מונח ברשותו והוא אינו הבעלים

⁸⁴⁹ עיין עמ' 291.

⁸⁵⁰ הענבים של העכו"ם והיין של העכו"ם וישראל נשכר כדי להתעסק ביין. ועיין בב"י סו"ס קל"א בשם תשובת הרשב"א, שכתב שיש מקום להקל אם מעיקרא הבעלות איננה רק של הגוי אלא יש להם "יין בשותפות", עי"ש בפרטי הדין. ולולי שישראל הכין את היין – יש לאסור יינו של נכרי, כמבואר בשו"ע יו"ד סימן קכ"ג ואילך.

עליו, האם יש תועלת בישראל הנכנס ויוצא ואינו נמצא במקום בקביעות, האם יש תועלת במפתח וחותרם, ועוד.

ג. מדברי הגמ' עולה שהמקרה החמור ביותר הינו מקרה בו היין ברשות בעליו הגוי והמקום הינו מקום (סגור) שאין בו ישראלים כלל. והדין במקרה זה מפורש במשנה בע"ז דף סא. :

ונוטנו ברשותו⁸⁵¹... בעיר שכולה עכו"ם אסור עד שיושיב שומר⁸⁵².
ואין השומר צריך להיות יושב ומשמר אף על פי שהוא יוצא ונכנס מותר⁸⁵³.

במקרה זה לא מועילות חותמות⁸⁵⁴ והטעם הוא שבמקרה זה אין לגוי פחד שיראו שהוא מזייף, ויש הכרח בשומר⁸⁵⁵.

ד. על אף האמור המשנה, ר"ת בתוס' בע"ז דף סא. ד"ה "המטהר" סייג (למסקנת דבריו) את דין המשנה והסיק שלא בכל מקרה היין אסור :

⁸⁵¹ היין ברשותו של העכו"ם.
⁸⁵² על פי גירסת הב"ח, וגירסת המשנה היא: "עד שישב ומשמר". ועי"ש במשנה בהמשך לגבי מציאות של "מטהר יינו של עכו"ם ונוטנו ברשותו והלה כותב לו התקבלתי ממך מעות מותר", כיון שבמקרה זה העכו"ם נותן לישראל רשות להוציא בכל זמן (ולא יעכב עבור התשלום). ובמקרה זה בפשטות יש צורך חותם או במפתח, אמנם עיין בהגהות הב"ח בע"ז דף ס: ס"ק ד', בדיוק משיטת רש"י שאינו צריך אפילו לא חותם ולא מפתח, ועי"ש.
⁸⁵³ ובגמ' בדרך סא: מבואר ששומר שיוצא ונכנס "אינו בא לקיצין" והיינו שאין 'קץ'-מועד קבוע בו הוא נכנס, ולכן הגוי מירתת שמא יכנס ויראהו.
⁸⁵⁴ כך מפרש ר"ת בתוס' בד"ה "המטהר" וכתב שכך פירש רש"י בפירושים ראשונים, ועי"ש.
⁸⁵⁵ ועיין לקמן עמ' 347 ואילך בהגדרת חותם בתוך חותם, ועל פי המבואר שם, מעלת החב"ח אינה ביחודיות שלו (שאינה ניתנת לזיוף) כי אם בטירחה לפותחו ולזייפו. וממילא אם לרשות הגוי עומד זמן רב שאינו חושש שישראל יראהו, יש חשש שהוא יוכל לעשות כרצונו.
⁸⁵⁵ ויל"ע האם 'סימן סודי' יועיל.

מתחלה היה ר"ת רוצה לאסור אותם היינו שקונין העובדי כוכבים מישראל ומוליכין אותם ממקום הזול למקום היוקר. ואף על פי שמחתימים אותם חותם בתוך חותם בחבית מלא חשוקים ושולים כפולים מצד זה ומצד זה⁸⁵⁶ דהא תנן המטהר יינו של עובד כוכבים כו' בעיר שכולה עובדי כוכבים אסור אף על פי שיש מפתח וחותרם וכיון דקיימא לן כר"א דשרי בחותרם אחד אין לנו לחלק בין חותרם אחד לחותרם בתוך חותרם דכי אסרנא חותרם אחד נאסר גם שני חותרמות.

ואחרי כן מצא טעם להתיר, דדוקא מטהר יינו של עובד כוכבים שלקחו העובד כוכבים בכרמו ולא טרח בו ויבא בקל לזייף. אבל הכא כיון שטורח כל כך שלוקח אותו מישראל וגם מחתימו חותרם בתוך חותרם⁸⁵⁷ ונושאו להשתכר בו אין לירא שיטרח ויזייף פן יפסיד טרחו. ועל סמך היתר זה שתה יין שהובא מאלצירי"א בזה הענין.

יש לעיין בחילוקן של ר"ת. הרי בשני המקרים העכו"ם רוצה להרויח מעות ולא יהיה לו רווח אם ינסך את היין לע"ז (אא"כ נאמר שבמשנה מדובר שכבר קיבל את כספו⁸⁵⁸). וא"כ מה הוא החילוק בין הנידון של המשנה לנידון של ר"ת. ועל כרחנו

⁸⁵⁶ לגבי אופן 'נעילת' החבית עיין בפירוט בתוס' ע"ז דף לא: ד"ה "המטהר" בשם רבינו ברוך, ועוד.
⁸⁵⁷ בפלפולא חריפתא על הרא"ש פ"ד סימן י"ט ס"ק א' כתב שנראה שדי בחותרם אחד כה"ג. וברא"ש (יובא לקמן) כלל לא הוזכר כמה חותרמות צריך.
ועיין בשו"ת שאלו לברוך חלק או"ח ויו"ד הוצאה שניה יו"ד סימן כ"ד אות ד' שהעלה אפשרות שר"ת מתיר במירתת במקום בו יש רק גויים אפילו ללא חותרם כלל. אמנם עיין בתוספת ברכה שם שתמה על דבריו.
⁸⁵⁸ בטור יו"ד סימן קל"א כתב: "כתב ר"ת אף על פי שבעיר שכולה נכרים ולא כתב לו התקבלתי אסור עד שיהא יושב ומשמר". משמע, שאם הגוי כתב 'התקבלתי' (כלומר, אין לו תביעה כספית מהישראל ולא יכול לעכב את היין מחמת אי פרעון החוב), די בחותרם בתוך חותרם. והצורך בשומר הינו רק במקרה בו הגוי לא קיבל תשלום עדין ולכן הוא מרגיש 'בטוח' לנסך את היין, שהרי הוא כשלו.
ולכאורה רש"י חולק על ר"ת ושיטתו היא שגם אם הגוי אומר 'התקבלתי' היין אסור. שבמשנה בדף סא. נאמר: "המטהר יינו של עכו"ם ונותנו ברשותו (=של העכו"ם) ... והלה כותב לו התקבלתי ממך מעות – מותר". כלומר העכו"ם אין לו תביעה כספית מהישראל שבגינה הוא יכול לעכב את היין אצלו, היין מותר ללא שומר. ופירש רש"י שמותר רק: "אם בית (של הגוי) פתוח לרה"ר (שאלו העובדים ברחוב יכולים לראות האם מנסך לע"ז). ונמצא שאם היין בבית עכו"ם סגור שאינו נראה החוצה, יש הכרח בשומר אפילו אם הנכרי מודה שקיבל את כל כספו. ושלל כפי שכתב הטור בשם ר"ת, שאם אין לגוי טענות כספיות על הישראל מותר ללא שומר.
ונראה, שרש"י ור"ת מפרשים את דברי המשנה באופן שונה. רש"י סובר שאם ניתן לראות מה העכו"ם עושה ברשותו, היין מותר אף ללא שומר חותרם ואילו ר"ת (תוס' סא. ד"ה "המטהר" באמצע דבריו "לכן נראה לר"ת להעמיד..." סובר, שבלי חותרם אין להתיר כלל ולעולם יש צורך במפתח וחותרם, ע"ש.
ונמצא, שדברי ר"ת שהובאו בטור, שבעיר שכולה נכרים והגוי הודה שקיבל את כספו הכל מותר, כיון שמדובר במציאות בה יש חותרם ומפתח. אולם רש"י שביאר את המשנה ללא חותרם ומפתח, מחייב שומר. ושם לא דינא מקרה של ר"ת אף רש"י יודה, וצ"ע.

שלשיטת ר"ת החילוק הינו בטירחה (ולא תלוי ברווח הכספי). כלומר, אם הגוי טורח רצונו לנסך יפחת⁸⁵⁹, ואז יש תועלת בחותמות⁸⁶⁰.

ה. בדברי הרא"ש בע"ז פרק ד' סימן י"ט הובאו ג"כ דברי ר"ת אבל באופן שונה מהאמור בדברי התוס':

דדוקא במטהר יינו של עובד כוכבים הגדל בכרמים שלו שלא טרח בו העובדי כוכבים כל כך ולא הוציא עליו יציאות אינו חושש כל כך אם ירגישו הישראל שיזייף. אבל המולכין יין למרחקים בטורח גדול וביציאה מרובה וגם קונהו חש לטורחו ולהוצאתו ולא מזייף⁸⁶¹.

על פי התוס', בכרם הגוי לא טרח כלל ואילו ע"פ הרא"ש הוא "לא טרח בו... כך כך". כלומר היתה טירחה אבל היא מועטת⁸⁶². ולמרות טירחה מועטה זו שבכרם, יש חשש שהגוי ינסך. וההבדל המשמעותי בין דברי ר"ת המובאים בתוס' לבין דברי ר"ת המובאים ברא"ש, שעל פי האמור ברא"ש, יש צורך שהגוי גם יוציא הוצאות מכיסו, שאל"כ לא ניתן לסמוך על החותמות (ועין בטבלה לקמן).

⁸⁵⁹ תוספות ר' יהודה מפאריש (בשיטת הקדמונים): "ולפירוש ר"ת... היה אוסר רבי יונת שמולכין מלוותיר עתה ומשאר מלכויות, כיון דיין של גוי הוא ומהלך כמה ימים מוליכו בעיר שאין בה ישראל. וחותם בתוך [חותם] לא מהני מידי להתיר... ויש להתיר מטעם שטורח לקנות יין לא חייש[נ]ין לזיוף, כי ירא פן יפסיד טורחו. והכא במטה (?) יינו של נכרי דווקא שעשה מכרמיו ובא לו בקל להכי חייש[נ]ין. ואין לגזור הני אטו הני ביין נסך בזמן הזה. ור"ת שיהיין המובא ממקום רחוק, (ואף על גב) דאינו מחמיר כל כך בחותם בתוך חותם. מפי רבי" (לגבי הנימוק האחרון, עיין הערה 785, אמנם בתוס' שלפנינו לא נזכר טעם זה, ועיין מש"כ על כך בספר היין בימי הביניים בעמ' 264 בהערה 104). ומ"מ אף בדברי תוס' אלו הטעם הוא הטירחת. וכן הוא בספר התרומה סימן קפ"ג: "פסק דין עכו"ם המולכין יינו של נכרי מעיר לעיר למכור וטהרו ישראל מן כרמו של עכו"ם או קנאו העכו"ם מישאל וחתמו ישראל חותם בתוך חותם מותר אפילו בעיר שכולה עכו"ם וגם פתח נעול ואם פתח פתוח אפילו בחותם אחד מותר. הלכך עכו"ם שקונין יינן של ישראל ומחתימו חותם בתוך חותם החבית מלא חשוקים ושולים כפולין מצד זה ומצד זה ומוליכו למקום היוקר למוכרו ליהודי ופעמים שמתאכסן בעיר שכולה עכו"ם גם בפתח נעול מתחלה היה נמנע ר' יעקב מלשתות מהן משום דתני' המטהר יינו של נכרי בחצר אחרת אסור אף על פי שיש מפתח וחותם לכ"ע. ואחר כן התיר ושתה מהן משום דדווקא נכרי הלוקח יין מכרמו ומטהרו ישראל אותו אסור אבל יינו של ישראל שקונהו העכו"ם להוליכו ולמוכרו למקום היוקר כיון שטורח לעשות כל כך ליכא למיחש דילמא טרח ומזייף".

ובספר התרומה בתחילת דבריו ישנו חידוש, שסומך על קניה בלבד כדי להתיר ואינו מחייב טירחה כלל. ⁸⁶⁰ ויל"ע האם קיים כלל ביחס בין הטירחת ומיעוטה לבין הרווח העתידי ממכירת היין.

⁸⁶¹ הרא"ש לא הזכיר שהיין הינו בחב"ח כמו שהוזכר בדברי התוס'. ומ"מ כיון שמוזכר "זיוף" ודאי שיש חותם אחד. ומסתבר, שיש צורך בחב"ח דלא גרע משולח יינו על ידי עכו"ם שיש צורך בחב"ח. אמנם בפילפולא חריפתא עיין כאן. ועיין בב"ח יו"ד סימן קל"א אות ג' בד"ה "כתב רבינו תם", שדן בכך.

⁸⁶² יל"ע במציאות בה גידלו את הגפנים במקומו ובשעתו.



ויש לעיין האם לפנינו שתי שיטות בשם ר"ת (לתוס' די בטירחה כדי להתיר בחותמות ולרא"ש דוקא בהוצאה כספית וטירחה), או שנוכל לאחדם לשיטה אחת (ולומר שאף שתוס' נקט רק טירחה, הדבר כולל גם הוצאה כספית⁸⁶³). ומדברי הטור ביוד סימן קל"א נראה שלא חילק בין דברי ר"ת שבתוס' לדבריו שברא"ש:

כתב ר"ת אף על פי שבעיר שכולה נכרים ולא כתב לו התקבלתי אסור עד שיהא יושב ומשמר, נכרים שקונין יין מישראל וחותמין אותו חותם בתוך חותם ומוליכין אותו כמה ימים בספינה לבדה מותר שלא אמרו אלא במטהר יינו של נכרי שגדל בכרמיו שלא טרח בו כל כך ולא הוציא עליו הוצאות ואינו חושש כל כך אם ירגיש הישראל שיזייף אבל כשמוליך יין למרחוק בטורח גדול והוצאה מרובה וגם קנה אותו חש לטרחו ולהוצאתו ולא יזייף. יש עוד דעות רבות בענין המטהר יינו של נכרי. וכאשר כתבתי הוא שיטת התוספות וכן כתב א"א הרא"ש ז"ל

864.

הטור סיים שדברי ר"ת הינם בתוס' וברא"ש. ובדקדוק הדברים נראה שדברי הטור הם כדברי ר"ת המובאים ברא"ש ולא כדבריו המובאים בתוס' (ולדברי הטור יש לומר שאין מחלוקת בין האמור בתוס' בשם ר"ת לבין האמור ברא"ש בשם ר"ת) כמבואר בטבלה הבאה:

⁸⁶³ ועיין הערה 757 ולקמן בדברי הטור.

⁸⁶⁴ כלומר דברי ר"ת בתוס' ודברי ר"ת ברא"ש, חד הם.

תוס'	רא"ש	טור בשם התוס' והרא"ש	הערות
דין המשנה: כרם גוי שישאל מטהרו אסור כשהוא ביד עכו"ם ואין שם ישראל, אפילו בשני חותמות	שלקחו העכו"ם בכרמו ולא טרח בו ויבא בקל לזייף	יין של עכו"ם הגדל בכרמים שלו שלא טרח בו העכו"ם כל כך ולא הוציא עליו יציאות אינו חושש כ"כ אם ירגישו הישראל שיזייף	תוס': עכו"ם לא טרח. רא"ש וטור: לא טרח כל כך' וגם לא הוציא הוצאות
דין ר"ת: יין שגוי קונה להוליך ממקום הזול למקום היוקר – מותר בשתי חותמות	טורח כל כך שלוקח אותו מישראל וגם מחתימו חותם בתוך חותם ונושאו להשתכר אין לירא שיטרח ויזייף פן יפסיד טורחו	המוליכין יין למרחקים בטורח גדול וביציאה מרובה וגם קונהו חש לטורחו ולהוצאתו ולא מזייף	תוס': העכו"ם טרח. רא"ש: העכו"ם טרח וגם הוציא הוצאות.

1. מדברי הטור דייק בספר בית הלל (הרב הלל בן נפתלי הירץ) בביאורו לשו"ע יו"ד סימן קל"א סעיף ב': :

ומוליכין אותם לכמה ימים בספינה לבדה מותר. עיין בטור שכתב שמוליך יין למרחוק בטורח גדול והוצאה מרובה, וגם קנה אותו חש(?) לטרוח ולהוצאתו ולא יזייף, עכ"ל.

משמע דדוקא שיש כל אלו האופנים הנ"ל, דהיינו (א) מרחק והוא כמה ימים (ב) והוצאה גדולה (ג) וגם קנה אותו. אבל אם חסר אחד מאלו האופנים הנ"ל אזי אסור אפילו בחותם בתוך חותם כדן יין של עכו"ם וישראל מטהר שאינו מועיל חותם בתוך חותם עד שישאל יושב ומשמר.....

לשיטתו, ישנם שלשה תנאים כדי להתיר ובלעדיהם ר"ת אינו מתיר אפילו בשני חותמות. ובטעם החילוק בין יין שגדל בכרמו לבין יין שקנאו עיין לקמן אות ט'.



ז. שו"ת נו"ב יו"ד תנינא סימן ע"א⁸⁶⁵ :

וגם אי לאו דמסתפינא אמינא⁸⁶⁶ דעד כאן לא החמירו במטהר יינו של נכרי אלא היכא שאין הנכרי מוציא שום הוצאות על שמירת הטהרה והישראל מטהרו בלי שום תשלומין מהנכרי רק הישראל עושה לטובת עצמו שיוכל אח"כ לקנותו מהנכרי.

אבל היכא שהנכרי שוכר יהודים ונותן להם שכר שמירתם⁸⁶⁷ א"כ יש להנכרי הוצאות על טהרת היין וחושש להפסד הוצאותיו שהוציא מכיסו⁸⁶⁸ שפיר מרתת⁸⁶⁹...

על פי הנו"ב, ההוצאה הכספית היא הקובעת, הוא כלל אינו דן על 'טירחה' (ואף אינו מחייב שהכרם יהיה קנוי). ובכל מקרה בו הנכרי הוציא הוצאות כדי שיינו יהיה יין כשר עבור ישראל, הוא חושש לא לאבד את הוצאותיו והיין מותר בהסתמך על החותמות המועילות. ולדברינו לעיל, דברי הנו"ב תואמים יותר את דברי ר"ת שהובאו ברא"ש ובטור שם נלקחו בחשבון הוצאותיו של הנכרי לעומת האמור בתוס' שדן רק על טירחה. אולם כפי שהערנו לעיל (אות ה') אין הכרח לומר שקיימת מחלוקת בין תוס' לבין הרא"ש בביאור שיטת ר"ת – ועיין לקמן.

⁸⁶⁵ הו"ד בקצרה בפת"ש יו"ד סימן קל"א ס"ק ה', ע"ש.

⁸⁶⁶ עיין אות ט'.

⁸⁶⁷ 'שכר שמירתם' - כלומר שכר עבור שמירת היין שיהיה כשר עבור ישראל, הוצאה שלא היתה קיימת אילו היה מוכר יין לנכרים – עיין בהערה 869.

⁸⁶⁸ ואז ניתן להתיר בחותם בתוך חותם – כמו כל משלוח יין ביד נכרי.

⁸⁶⁹ הנו"ב הקשה על דבריו מלשון הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות מאכלות אסורות פרק ג' שכתב: "נכרי ששכר לישראל לדרוך לו יינו בטהרה כדי שיהיה מותר לישראל ויקחוהו ממנו...". כלומר המקרה שנאסר במשנה הינו במציאות בה הנכרי שילם לישראל מכיסו ואע"פ כן אין להתיר מכח הסברא שאינו רוצה לאבד את כספו. ויישב הנו"ב: "שאין הכוונה ששוכרו ונותן לו שכירות עבור השמירה, אבל הכוונה שנותן לו שכר הדריכה, וגם אם היה דורכו ע"י נכרי ג"כ צריך ליתן שכר דריכה, אלא ששכר לישראל כדי שיוכל למוכרו גם ליהודים, ובזה אין להנכרי שום הוצאה על השמירה. אבל כששוכר ישראלים ונותן להם שכר השמירה, לא שכר העבודה רק שכר השמירה, שבזה שמוציא מכיסו הוצאות על טהרת היין, הרי הוא כמו שקנה מכרמים אחרים", שאז יש להתיר כמבואר במקרה של ר"ת.

ולדבריו נראה לומר שבמקרה של ר"ת מדובר שההוצאות של הנכרים בהולכת יין, הינם יחודיות ליין של ישראל, אבל אם אין להם הוצאות מיוחדות כיון שמדובר ביין של ישראל והם יכולים למוכרו באותו הוצאה גם לנכרים, לא נאמר היתור של ר"ת.

ח. המשך תשובת הנו"ב:

ומסתפינא שהרי ר"ת לא התיר אלא בקנה יין וגם טרח עליו טרחה להוליכו למקום ישראלים. ואף גם בזה מתחלה היה ר"ת נוהג בו איסור ובסוף התירו⁸⁷⁰ והבו דלא לוסף על קולא של ר"ת בקנאו מכרמים אחרים⁸⁷¹...

על פי סיום דברי הנו"ב, היתרו של ר"ת נאמר רק בצירוף של קניית היין על ידי הנכרי (הוצאה כספית של קניה בדוקא) וטירתו של הנכרי בהובלת היין למקום המכירה של ישראלים, אבל הוצאה כספית של נכרי ללא טירחה מצידו אינה מספקת כדי להתיר⁸⁷².

ומדברי הנו"ב נראה שאינו מבחין בין הוצאה כספית גבוהה לבין הוצאה כספית פחותה ולעולם הוצאה כספית אינה מועילה אם לא נילוות אליה טירחה. וכמו כן טירחה בפני עצמה לא מועילה, שהרי כתב שיש צורך הן בקניה (הוצאה כספית) והן בטירחא. ונמצא שנקט כדברי הרא"ש והטור בביאור שיטת ר"ת (ועיינן אות ט').

ט. ספר יין המשמח (מהרא"ל צינץ), יו"ד סימן קל"א ס"ק ט"ז בביאור החילוק בין המקרה של ר"ת לבין דין המשנה:

⁸⁷⁰ יש לעיין מדוע הנו"ב חושש לדעתו הראשונה של ר"ת (שנקט לאיסורא), כאשר ר"ת עצמו חזר בו מדעתו הראשונה והתיר ואף נהג מעשה בעצמו להיתרא כמבואר בתוס' לעיל ?

⁸⁷¹ אמנם, הנו"ב עצמו התיר בנידון שבא לפניו עקב חשש של הוצאות שיתבע הנכרי, משפטים וטענות וחשש לחילול כבוד התורה, עי"ש שגם צירף את שיטת בעל התרומות שלעולם יש להתיר בחותם בתוך חותם עי"ש ומסתבר שכל האמור הינו בנכרי פרטי, אבל בחברה שבעלי החברה לא טורחים רק הפועלים הם הטורחים, ⁸⁷² מסתבר שיש לדון מקרה זה כנידון של הוצאה כספית ללא טירחה. אמנם אם מדובר בחברות ענקיות, במקרים אלו הבעלים כלל אינו מעורב בפרטי העשייה היום יומית והוא אפילו אינו יודע במדויק את מקום היין וכו', ואין סיכוי סביר שהיא ישהה עם היין לבדו. ולגבי הפועלים השכירים, יש לדון האם יש לחשוש מהם כאשר מדובר במוצר שאינו שלהם וכמבואר בסוגיית הגמ' בע"ז סא שנחלקו האם גוי שאינו בעלים דינו כבעלים עצמו. ובשו"ע יו"ד סימן קל"א סעיף א' נפסק שאם היין אינו בבית בעליו העכו"ם אלא בבית נכרי אחר ניתן להתיר במפתח וחותם.



...דוקא הכא⁸⁷³ משום שקונה אותו מישראל וגם מטריח בו הרבה וכן מבואר בתוספות (סא. ד"ה "המטהר") ורא"ש (פ"ד סי' יט) וטור (יו"ד קלא) טעמים הללו.

משמע אם לא קנאו מישראל, רק ששכר ישראל לטהר יינו ושמרו הישראל כדין⁸⁷⁴, אם אחר כך מעכבו הנכרי לעצמו ומוליכו למכור לישראל אסור, כיון שלא קנאו מישראל לא סמכין אמאי שטרח דנימא דמרתת לזיף.

כלומר, בנידון של ר"ת יש שתי סיבות להקל בשתי חותמות (ללא שומר). האחת, ההוצאה הכספית בקניית היין והשניה בטירחת הובלת היין. ומדויק מכאן שאם הגוי לא קנה את היין אלא מעיקרא היה שלו (גדל בכרמו) גם אם הוציא הוצאות (שמירת יין ע"י ישראל) וטרח טירחה (שהגוי מובילו למכירה), לא ניתן לסמוך על חותמות. והטעם הוא, שהוצאה וטירחה מהווים מניעה מהגוי מלנסך רק כשמדובר ביין שלו אבל ביין שנקאו הגוי לא ניתן לסמוך על כך.

אף שהמהרא"ל צינץ דייק את דבריו משיטת ר"ת (ולא חילק בין ר"ת שמוכר בתוס' לבין שיטת ר"ת שנכתבה ברא"ש), יש לבאר מה טעם החילוק. ומסתבר שדבר שלו (או היה שלו) אדם מרגיש יותר 'בטוח' לפעול כרצונו מאשר דבר שקנאו מאחרים. ועוד, שאם ננקוט שטעם החומרא לא לסמוך על שתי חותמות אינה מפני שמדובר באיסור תורה אלא מפאת החשיבות שגוי מייחס לנסוך, ויש לו 'חיבת ניסוך', מסתבר שיש לו רצון לנסך יין שלו יותר מיין שקנה מאחרים.

אמנם, בהמשך דבריו הוא מסתפק האם דיוקו מדברי ר"ת הינו הכרחי:

⁸⁷³ "הכא" – דינו של ר"ת.

⁸⁷⁴ כלומר, הגוי שילם לישראל הן על עצם דריכת הענבים (שעל כך היה משלם גם לפועל נכרי) וגם על שמירת היין (שזה הוא תשלום יחודי עבור ישראל), ועיין הערה 869.

מיהו אפשר דלרווחא דמילתא כתבו הכי. והוא הדין במטהר יינו על ידי ישראל ומוליכו למכור⁸⁷⁵ אם שמרו הישראל כדין, שרי בחותמות⁸⁷⁶.

כלומר אף במקרה הדומה למקרה של המשנה, והיינו בכרם של גוי שישראל טיהרו והגוי שילם עבור 'שמירה' זו (וכנ"ל) והיין נחתם בחותמות, די בכך כדי להתיר את היין. ודבריו דומים לדברי הנו"ב בתחילת דבריו שדי בהוצאה כספית של הגוי כדי להתיר, ואין הכרח שהגוי יקנה יין של ישראל (אמנם, בעל היין המשמח דורש הוצאה כספית בתוספת טירחת הגוי, ואילו הנו"ב בתחילת דבריו לא דרש טירחה כלל).

נמצא, שמסקנת המהרא"ל צינץ שונה ממסקנתו של הנו"ב (אות ח') שהנו"ב לא הסכים להתיר כי אם במקרה בו התיר ר"ת, ואילו הוא מברר שדברי ר"ת הינם 'לאו דוקא'.

אמנם, בדרכ"ת, יו"ד סימן קל"א ס"ק כ' כתב בשם שו"ת דגל אפרים (הרב אפרים פישל פלדמן) סימן ל"ד (שו"ת שבסוף הספר), שאף שהנו"ב כתב דבריו בלשון מסופקת (ובסיום דבריו נראה שאינו סומך עליהם למעשה) האחרונים תפסו את דבריו (לדינא)⁸⁷⁷. אמנם מעיון בתשובת דגל אפרים הנ"ל עצמה, מוכח שכל דבריו הם ללימוד זכות ואילו הדרכ"ת לא ציין לכך, וכתב בשמו היתר מרווח וקצ"ע.

חילוק נוסף העלה בשו"ת חת"ס יו"ד סימן קט"ו:

ע"ד המטהר יינו של נכרי אשר לע"ד בחוזר ורואה חותמו ומכירו בטי"ע שהוא הוא, לית ביה חומרת מטהר יינו של נכרי דעלמא. ועל זה כתב הדרת גאונו נ"י דליתא⁸⁷⁸...

⁸⁷⁵ הגוי מוליכו למכור.

⁸⁷⁶ ועי"ש לגבי הזמן הזה שאפשר להקל בשני חותמות כיון דליכא חיבת ניסוך.

⁸⁷⁷ וכ"ש אם שכיחים ישראלים והגוי עצמו אינו גר במקום של היין.

⁸⁷⁸ עי"ש בהרחבה בדחיית שיטתו של המהר"ם בנט.



תשובת המהרי"ק / פסק השו"ע וסיכום

י. שו"ת מהרי"ק סימן ל"ג – בסוף התשובה:

אבל בכה"ג שאין אנו יודעים בבירור שיש ליהודים גבינות בבית גוי זה ואפילו היינו יודעים שיש לו שם גבינות ולא היינו יודעים חשבונם איכא למיחש דלמא טרח ומזייף כדי למכרם ביוקר לישראל דהא לא אשכחן היתירא כ"א בשולח לחבירו ולא לישתמיט תלמוד דידן דלימא בחד דוכתן דהמוציא בבית גוי שהוא מותר בחותם אחד או בחותם תוך חותם.

משמע, שאפילו בגבינה שמעיקרא די בה בחותם אחד, אין לסמוך על החותם כאשר היא בבית הנכרי. ובציון המקורות לדברי הרמ"א ביו"ד סימן קי"ח סעיף ט' ציין לתשובת מהרי"ק זר⁸⁷⁹.

יא. שו"ע יו"ד סימן קל"א סעיף ב':

עובדי כוכבים שקונים יין מישראל ומחתימין אותו חותם בתוך חותם ומוליכין אותו כמה ימים בספינה לבדם, מותר⁸⁸⁰.

השו"ע אינו מזכיר במפורש שהעכו"ם טרח ביין זה (כפי שכתבו הראשונים לכד). ואולי כלל זאת בדבריו שמוליך כמה ימים (ועיין בדיוקן של הבית הלל, לעיל אות ו'). וקצ"ע שלא פירט האם דוקא טירחת הולכה היא המתירה או שיש צורך גם

⁸⁷⁹ לשון הרמ"א: "וכן מותר לקנות גבינות החתומים כדרך שישראל חותמים (מרדכי פא"מ). ודוקא מקום שאין לחוש שמא נשארו הדפוסים ביד עובדי כוכבים וקבעו אותם בגבינותיהן (א"ו הארוך). ויש אוסרים בכל זה, מאחר שלא ידענו מי כתבו או חתמו (רשב"א סימן ק"ט, מהרי"ק סוף שורש ל"ג) ובדיעבד אין להחמיר".
⁸⁸⁰ מפשט לשון השו"ע משמע, שמותר ובתנאי שיהיה חתום בחותם בתוך חותם. אמנם הב"ח ביו"ד סימן קל"א ד"ה "כתב רבינו תם" (דף קצה. בהמד' מכון י-ם) כתב, ששיטת רבינו תם עצמו היא שדי בחותם אחד כיון שהוא חושש לטורחו והוצאתו. אולם מדברי הטור בשם הרא"ש שהעתיק את דברי ר"ת מוכח שיש צורך בשני חותמות, וסיים הב"ח שמעיקר הדין די בכה"ג בחותם אחד, ורק המנהג הוא לחייב שני חותמות. והש"ך בס"ק ט"ז כתב על פי דברי הב"ח: "דהיכא דנהוג להתיר בכה"ג בחותם אחד – נהוג".

בהוצאה כספית וכו', וכאמור לעיל.

יא. העולה מהאמור לעיל:

- דין המשנה, ישראל שעשה יין אצל הגוי (כרמו של גוי) ואין במקום ישראלים, לא ניתן להתיר את היין כי אם על ידי שומר (אות ב' – ג').
- מתחלה ר"ת אסר ר"ת יין של ישראל וקנאו גוי והובילו מקום אחר ולבסוף חזר בו והתירו ואף שתאו בעצמו (אות ד').
- בין הנידון של ר"ת לנידון של המשנה קיימים מספר חילוקים (כגון), כרם של גוי לעומת יין שהיה של ישראל, גוי לא טרח לעומת גוי שטרח, גוי שלא הוציא הוצאות כנגד גוי שהוציא הוצאות. ונסתפקו הפוסקים האם די בחלק מהחילוקים כדי להתיר (אות ד'–ט').
- השו"ע פסק את דינו של ר"ת להלכה, אולם לא פירט אלו תנאים הכרחיים כדי להתיר (אות יא).
- שיטת המהרי"ק, שאם לא איתחזק היתרא (דהיינו שלא היה ידוע שישראל שלח גבינה כשרה וכדו'), אין אפשרות להסתמך על חותמות ולכן המוצא גבינה אצל נכרי ולא היה ידוע שנשלחה או הופקדה על ידי ישראל, אין להתירה.
- האג"מ כתב (יו"ד ח"א סימן נ"ו) שדבר שאינו ניתן לזיוף די בכך ואין צורך שני חותמות⁸⁸¹.

⁸⁸¹ ליד ציון הערה 802.



חב"ח לעומת מפתח וחותר (היתרו של ר"ת)

הקדמה

א. למרות שמפשט המשנה וסוגיית הגמ' בע"ז דף סא. מוכח שבמקום בו אין ישראלים כלל, הדרך היחידה לשמירת היין היא שומר, חידש ר"ת שיש לחלק בין ישראל שמטהר יינו אצל נכרי שאז יש הכרח בשומר לבין נכרי שקנה וטרח והוציא הוצאות מיוחדות ליצור ושיווק יין כשר שניתן להסתפק בחותרם בתוך חותר (ע"ן בפרק הקודם).

הראשונים כתבו היתר נוסף בשם ר"ת שיסודו הוא בחילוק שבין חב"ח (חותרם בתוך חותר) לבין מפתח וחותר (לקמן אות ז'). ותחילה נקדים יסודות בדין מפתחות לעומת חותרות (אות ב' ואילך).

חב"ח לעומת מפתח וחותר

ב. כנ"ל, בדין טהרת היין המשנה מחייבת הושבת שומר אם היין נמצא במקומות שאין בהם ישראל כלל. ובגמ' בע"ז דף בדף סא. מחלקת הגמ' בין סוגי מקומות שונים שיש בהם נוכחות של ישראל ובהם יכול להועיל מפתח (של החבית או החדר בו נעולה החבית) שנמצא בידו של ישראל או חותר על גבי החבית⁸⁸². בסוגיא שם

⁸⁸² סוגיית הגמ', ע"ז דף סא.: "(משנה) המטהר יינו של עכו"ם, ונתנו ברשותו (ו) בבית הפתוח לרה"ר בעיר שיש בה עכו"ם וישראלים מותר. בעיר שכולה עכו"ם אסור עד שיושיב שם שומר. (גמ') ת"ר, אחד הלוקח ואחד השוכר בית בחצירו של עכו"ם ומילאו יין וישראל דר באותה חצר, מותר, ואע"פ שאין מפתח וחותר בידו. בחצר אחרת (רש"י: ישראל דר בחצר אחרת) מותר, והוא שמפתח וחותר בידו (=של הישראל). יינו של עכו"ם ברשותו (אם היין של עכו"ם, וטהרו ישראל ונתנו ברשות העכו"ם עצמו, וישראל דר באותה חצר, מותר. והוא שמפתח וחותר ביד ישראל, אבל אין מפתח וחותר בידו אע"פ שישראל דר באותה חצר אסור, כיון שהיין שלו, דלא מרתת כולי האי) וישראל דר באותה חצר מותר והוא שמפתח וחותר בידו. א"ל ר' יוחנן לתנא, תני אע"פ שאין מפתח וחותר בידו (כיון דישראל דר באותה חצר, כשומר היוצא ונכנס דמי, דאמרין במתניתין שמוותר), דברי ר' מאיר. וחכמים אוסרין עד שיהא יושב ומשמר או עד שיבוא ממונה הבא

כלל לא מוזכרת האפשרות של שמירה באמצעות חותם בתוך חותם שהיא הדרך לשמירת יין ממגע נכרי כמבואר בסוגיית הגמ' בע"ז דף לט ויש לעיין מדוע לא הועלתה האפשרות של שמירה באמצעות חותם בתוך חותם והדין הוא רק על מפתח וחותם⁸⁸³.

מדברי תוס' בקושייתו בע"ז דף לא. ד"ה תרוויחו" נוכל להסיק מה היא שיטתו ביחס בין חב"ח לבין מפתח וחותם :

ומפתח וחותם... ר"ל תרוויחו, דהשתא הוי חותם בתוך חותם.

ולדבריו, שמפתח וחותם שווים לחותם בתוך חותם, סוגית הגמ' בע"ז בדף סא. שדנה על מפתח וחותם כוללת גם דיון על חותם בתוך חותם, שלדינא אין הפרש ביניהם ושניהם מועילים באותה מידה. ולשיטת תוס' מוכח שדרגתם נחותה מדרגת שומר, שהרי במפתח וחותם לא די במטהר יינו של גוי בבית הגוי אלא יש צורך בשומר וממילא גם חותם בתוך חותם לא יועיל במקום בו יש צורך בשומר (ועיין בשיטת ר"ת, לקמן אות ז' ואילך).

ג. הראשונים ביארו שיש חילוק בין התועלת של החותם לבין התועלת של המפתח.

לקיצין. חכמים, אחיא... אסיפא דרישא, דקאמר ת"ק בחצר אחרת מותר והוא שמפתח וחותם בידו וחכמים אומרים לעולם אסור עד שיהא יושב ומשמר...".

⁸⁸³ הראשונים דנו האם יש צורך במפתח וחותם (שניהם) או שדי במפתח או חותם (אחד מהם) כאשר הישראל נמצא בחצר עם הנכרי (כנ"ל הערה 882). ויסוד הדיון הוא על פי הסוגיא במסכת ע"ז דף לא. :
 "דתניא אחד הלוקח ואחד השוכר בית בחצירו של עובד כוכבים ומלאוהו יין. ומפתח או חותם ביד ישראל ר"א (רבי אליעזר) מותר וחכמים אוסרין. א"ר חייא בריה דרבי חייא בר נחמני א"ר חסדא אמר רב ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי ואמרי לה א"ר חסדא אמר לי אבא בר חמא הכי אמר זעירי הלכה כר"א. אמר רבי אלעזר הכל משתמר בחותם אחד חוץ מן היין שאין משתמר בחותם אחד. ור' יוחנן אמר אפי' יין משתמר בחותם אחד. ולא פליגי הא כר"א הא כרבנן. איכא דאמרי א"ר אלעזר הכל משתמר בחותם בתוך חותם חוץ מן היין שאין משתמר בחותם בתוך חותם, ורבי יוחנן אמר אפילו יין משתמר בחותם בתוך חותם ותרוויחו כרבנן מר סבר כי פליגי רבנן עליה דר"א בחותם אחד, אבל בחותם בתוך חותם שרו ומר סבר אפילו חותם בתוך חותם אסרי".
 לר' אליעזר, "מפתח או חותם" ביד ישראל מספק וחכמים אוסרים. ומדברי תוס' ד"ה "ד"ה תרוויחו" מוכח שהיו בגמ' שתי גירסאות האחת "מפתח וחותם" והשניה "מפתח או חותם" (אמנם תוס' מציע שלמרות שאף לפי הגירסא "מפתח וחותם" די באחד מהם, ע"ש). ועיין גם בר"ן בדף י: מדפי הר"ף במסכת ע"ז.
 ובפשטות ההכרעה היא שיש צורך בשני חותמות ביין, אולם שיטת ר"ת להכריע כר"א.



הר"ן במסכת ע"ז בדף יא. מדפי הרי"ף מבאר את שיטת ר' אליעזר⁸⁸⁴ הסובר שניתן לשמור יין, במפתח וחותרם :

...אבל אחרים אומרים שמחלוקת של רבי אליעזר וחכמים שר' אליעזר מיקל לעשות מפתח וחותרם אף על פי שאין זיופו של מפתח ניכר⁸⁸⁵ וסגי ליה לר"א במפתח וחותרם כאילו היו שני חותמות. וחכמים אוסרין דסבירא להו דשני חותמות גמורים בעינן, ופסקינן כרבי אליעזר דבמפתח וחותרם סגי והיכא דליכא מפתח בעינן שני חותמות והיינו כולה סוגיין דבעי ביין חותרם בתוך חותרם.

הן בפריצת חותמת והן בפריצת מנעול, יש טירחה כלשהי (בחותרמת הטירחה היא לאחר מעשה, לזייף שנית, ואילו במפתח הטירחה היא קודם מעשה בתיאום מפתח), ויש חשש שמא יתגלו מעשיו.

ה'מעלה' של מפתח על פני חותרם מבחינתו של העבריין (שהיא החסרון של המפתח ביחס לחותרם מבחינת בעל היין), היא בכך שאחר שטרח וזייף מפתח, פתיחת החדר בו נמצאת החבית (או אם ישנו מפתח על החבית עצמה) אין לה עקבות הניכרים על פני חבית היין⁸⁸⁶. ולפיכך סוברים חכמים שאי אפשר לותר על אחד החותמות ולשים במקומות מפתח. ואילו ר' אליעזר סובר שניתן לוותר על חותרם אחד ובמקומו לנעול במפתח שגם בו יש טירחה של זיוף ואף שהזיוף אינו ניכר, מסתבר שהוא חושש שמא יתפסוהו בשעת מעשה, אף שחשש זה קטן ביחס לחותרם בו מעשיו יהיו ניכרים אף לאחר מעשה, אא"כ יצליח לזייף חותרם חדש בצורה מושלמת.

⁸⁸⁴ עיין הערה 883.

⁸⁸⁵ וכך ביאור ראשונים נוספים. הרמב"ן בחידושו לע"ז דף לא. כתב: "אע"פ שאין מפתח צריך להזדייף ואין הלה מכיר כלל". ונראה שכוונתו שבניגוד לחותרמת שאחר שהעבריין פרץ אותה עליו לזייפה שנית, במפתח כלל אין צורך בזיוף שלאחר מעשה. והרשב"א שם כתב: "שאפשר לזייף המפתח ולא יהיה ניכר". ונראה שאין מחלוקת בינו לבין הרמב"ן (שכתב שאין צורך לזייף מפתח) כיון שהרמב"ן דן על הזיוף שלאחר מעשה (שאין בו צורך, וכנ"ל) ואילו הרשב"א דן על זיוף המפתח עצמו.

ונראה מדברי הרמב"ן והר"ן שהחילוק בין מפתח לבין חותרם איננו בטירחת הזיוף אלא ביכולת הזיהוי לאחר מעשה שהיה מי שפתח את החבית.

⁸⁸⁶ עיין הערה 917.

ד. מדברי הריטב"א והמאירי נראה שקיים חילוק נוסף בין מפתח לבין חותם. הריטב"א בחידושו לע"ז דף לא. כתב:

דמפתח חשוב כחותם ואפילו מפתח ישן. ואילו היינו צריכין מנעול חדש כדעת קצת הרבנים זלה"ה, מאי קמ"ל דליהוי כחותם...

ולדבריו, אף חכמים מודים שמפתח יכול להיות כחותם אם מדובר במפתח ומנעול חדשים שקשה להתאים מפתח אליהם. וחידושו של ר' אליעזר הוא שאפילו מפתח ישן שכנראה מרוב השימוש בו והמנעול שלו הוא שחוק וניתן לתאם לו מפתח אחר בקלות אף הוא מועיל במקום אחד מהחותמות.

ולדברי הריטב"א נראה, שהדגש לשיטתו הוא בקלות הזיוף של המפתח או החותם, ולא ביכולת לגלות את מעשה הזיוף בגוף החבית. ונראה שדברי בעל המזמור לדוד (ר' דוד פארדו) ביו"ד סימן קי"ח דף קי"ג: הינם הרחבה שם שיטה זו:

במפתח דידן מ"מ יש להקל ולהחשיבה לחותם. שהאמת אי אפשר להכחיש דשינוי גודל יש מהני מפתחת שבזמן הזה למפתח דתלמודא, דאיכא בהנך טורח גדול לזייף ולא אתרמי כל כך שיהיו שנים שוין, ובפרט בערי אדום⁸⁸⁷...

גם מדברי המאירי (כאן) נראה שנוקט מעין שיטת הריטב"א ביחס ליכולת וקלות התאמת המפתח:

שר' אליעזר מתיר במפתח וחותם ולא בחותם לבד, וקולא שלו היא שהמפתח כחותם ואע"פ שהמפתח אין צריך בו זיוף גדול ושאין זיוף ניכר בו ודיו במפתח וחותם, וכל שכן בשני חותמות, אבל לא בשני מפתחות.

⁸⁸⁷ ונראה לצרף לדבריו את דברי האג"מ ביו"ד ח"א סימן נ"ו, שחותם שא"א לזייפו הרי הוא כשני חותמות, לעיל עמ' 308.



חסרונו של המפתח (בלא להבחין בין חדש לישן), הוא כפול. האחד שאין זיופו ניכר (וכנ"ל, שפתיחה במפתח מזויף אינה מותרת עקבות). והשני, שקל לזייפו. ואף שהמאירי אינו מחלק בין מפתח ישן לחדש כפי שחילק הריטב"א, העולה מדברי שניהם שיכולת הזיוף של המפתח היא 'קלה' ולמרות זאת הוא יכול להוות תחליף לאחד החותמות. ואילו מדברי הר"ן לא שמענו שחסרונו של המפתח הוא ביכולת הקלה של זיופו.

ה. המאירי בסיום דבריו (באות ד') הדגיש שמפתח יכול להוות תחליף רק לאחד החותמות, אבל שני מפתחות אינם מהווים תחליף לשני חותמות⁸⁸⁸. וכך כתב גם הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד סימן ק"ח ס"ק ט"ו:

דודאי מפתח לא הוי חותם אף לר"א, דלכך לא קאמר ר' אליעזר ב' מפתחות. ולא פליג ארבנן אלא משום כיון דאית חותם א', לא טרח לפתוח במפתח.

ועל פי דרך זו, בדברים בהם מעיקרא ניתן להסתפק בחותם אחד, לא נוכל להחליף את החותם במפתח. וכן פסק השו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף ד':

מפתח וחותם הוי ב' חותמות. אבל בדברים שדי בחותם אחד, אם לא היה בו אלא מפתח לא חשיב חותם.

אמנם הט"ז בס"ק ו' כתב:

כבר כתבתי בסעיף א' דלדידן כשר בדיעבד במפתח אפילו במקום שאין צריך רק חותם אי⁸⁸⁹.

⁸⁸⁸ ויש לעיין האם הריטב"א שחילק בין מפתח ומנועול ישן לבין חדש (אות ד'), יאמר שניתן להסתפק בשני מפתחות חדשים.

⁸⁸⁹ עי"ש בס"ק ג' ותלה את דבריו בגירסת הגמ' "מפתח או חותם" ועיין הערה 883 ובהרחבת הדברים בט"ז שם.

אולם הש"ך שם בס"ק כ"ב דחה את דברי הט"ז מהלכה וכתב שאין להסתפק במפתח אחד, עי"ש בראיותיו⁸⁹⁰. ואילו הפר"ח על גליון השו"ע כתב שמפתח מועיל במקום חותם ושני מפתחות במקום שני חותמות. ואף השו"ע יודה ששני מפתחות מועילים כמו חותם אחד⁸⁹¹ (ועיין אות"י בהמשך ביאור דברי הט"ז).

ו. העולה מהאמור לעיל:

- לשיטת המקשה בתוס'. מפתח וחותם הינם כשני חותמות ושניהם אינם בדרגת 'שומר' המועילה (אות ב').
- ר' אליעזר חולק על שיטת חכמים וסובר שמפתח וחותם מהווים תחליף לשני חותמות (אות ג').
- למפתח ישנו חסרון שפתיחה בו אינה משאירה עקבות של 'פריצה' (אות ג').
- יש הסוברים שלמפתח יש חסרון נוסף, שקל לזייפו. ולמרות זאת ר' אליעזר מסתפק במפתח וחותם. ובמציאות בה קשה לזייף מפתח סובר הריטב"א שאף חכמים יודו שדינו כמו חותם. והמזמור לדוד כותב שכיום מפתח כחותם (אות ד').
- המאירי הדגיש ששני מפתחות אינם יעילים כמו שני חותמות (אות ד').
- אולם הפר"ח חולק (אות ה').
- השו"ע הכשיר רק מפתח וחותם ולא שני מפתחות (אות ה').
- במקום בו די בחותם אחד, פסק השו"ע שאי אפשר להסתפק במפתח אחד תמורתו, והט"ז כתב שבדיעבד ניתן להסתפק במפתח אחד (אות ה').

שיטת רבנו תם – במטהר יינו מועיל חב"ח

ז. באות ב' הערנו על הקושי מדוע סוגיית הגמ' בדין מטהר יין בבית הגוי לא הזכירה

⁸⁹⁰ ויסוד הדבר הוא, האם ניתן לסמוך על שיטת ר"ת להלכה, עי"ש.
⁸⁹¹ ויל"ע לשיטתו האם ארבע מפתחות יועילו לשו"ע כמו שני חותמות.



את האפשרות של חותם בתוך חותם כדרך לשמירת היין. ולשיטת תוס' (בקושייתו) חב"ח זהה באיכות השמירה של מפתח וחותם (שהוזכר שם בסוגיא), ולפיכך במקום בו מועיל מפתח וחותם מועיל חב"ח ובמקום בו מנעול וחותם אינו מועיל, אף חב"ח אינו מועיל.

אולם בספר התרומה הלכות יין נסך, סימן קפ"ג⁸⁹² כתב בשם (ר' יעקב) רבנו תם שיש לחלק בין חב"ח לבין מפתח וחותם:

893...ויש שמעו שהתיר גם משום דברייטא לא אסרה אלא במפתח אחד
או בחותם אחד אבל חותם בתוך חותם מותר כמו יוצא ונכנס^{894, 895}...

היתרו זה של ר"ת מבוסס על כך שאיכות השמירה של מפתח נחותה מאיכות השמירה של חותם (ובטעם הדבר עיין לעיל אות ג'-ד'). וכיון שהסוגיא פסלה רק מפתח וחותם ולא ציינה שיש לפסול גם חב"ח, מוכח שחב"ח מועיל כיון שהוא טוב יותר ממפתח וחותם.

ובדקדוק לשונו של ר"ת שנקט שהברייטא פסלה מפתח או חותם⁸⁹⁶. יתכן שלדבריו

892 בתחילת דבריו כתב את היתרו הראשון של ר"ת שמחלק בין מטהר יינו של נכרי בבית הנכרי לבין נכרי שקנה יין, עיין לעיל הערה 859.

893 קודם לאמור בפנים נכתב בספר התרומה: "וגם שלח בתשובת אח" ולא התברר לי האם שלח את האמור לקמן, או מתייחס לדין האמור קודם לכן.

894 שומר שמועיל במטהר יינו אצל גוי הינו גם שומר היוצא ונכנס ולא דוקא שהוא יושב שם כל הזמן, וכן"ל עמ' 327.

895 המשך לשון ספר התרומה שם: "וראיה לדבר דהא פרק אין מעמידין אמר רבי יוחנן יין של ישראל ביד עכו"ם הוא משתמר בחותם בתוך חותם אליבא דרבנן דאסרי התם בחותם אחד ומנא ליה הלא שלהי פרקין רבנן דר"מ דאסרי יינו של ישראל במפתח או בחותם אמרי עד שיה' שומר יושב ומשמר או ממונה הבא שלא לקיצין דהיינו יוצא ונכנס אלא שמע מינה דחותם בתוך חותם מועיל כמו יוצא ונכנס ואף על גב דר"א בן פדת אוסר לרבנן חותם בתוך חותם הלכה כר"י וה"ה ביינו של נכרי בחצר של נכרי מועיל בחותם בתוך חותם (עיין טור יו"ד סי' קל"א ועיין ב"י וב"ח) דהא לרבנן דר"מ יינו של ישראל ויינו של נכרי שוין הם ולתרווייהו אין מועיל חותם אחד בחצרו של עכו"ם עד שיהא שומר יושב ומשמר ומועיל חותם בתוך חותם הוא הדין ביינו של נכרי ואם הפתח פתוח לרה"ר אפילו בחותם אחד מותר אפילו לפי רבי' יעקב דמוקי מתני' דמטהר יינו של נכרי ולא בכתב לו התקבלתי ודאיכא חותם מותר מפני שישאל העוברין דרך שם או רוכלין המחזירין בעיירות".
896 עיין לעיל הערה 883 בדברי הראשונים בביאור הגמ' ובגירסת הגמ'. וכן כתב בשמו בסמ"ג, ל"ת קמ"ח (והו"ד בהגמ"י פי"ב במאכלות אסורות הלכה ג'): "דברייטא לא אסרה אלא מפתח אחד או חותם אחד אבל חותם בתוך חותם מותר, דברק אין מעמידין (לא). חזינא דאיכא חילוק בין חותם אחד לחותם בתוך חותם".

מפתח וחותם יחדיו אף סוגיית הגמ' עצמה היתה מתירה (ולא רק בחותם בתוך חותם). ולפי"ז קשה מדוע ר"ת חייב שני חותמות ולא הסתפק במפתח וחותם.

יתכן שר"ת דן על מציאות שבאה לפניו והיא משלוחי יין למרחוק וכתשובה לשאלה על משלוח בחותמות השיב שניתן לשלוח בשני חותמות ואין צריך שומר, אבל יתכן שלדינא אכן יסכים שאף מטהר יין בבית הגוי שיניח שם את חביות היין במפתח וחותם מותר⁸⁹⁷, וצ"ע⁸⁹⁸.

ח. אמנם אף שר"ת ביאר שהאיסור הוא במפתח או חותם אבל בשני חותמות מותר היין אפילו טיהרו הישראל בבית הנכרי והשאירו של ללא נוכחות ישראל כלל. יש לבאר מדוע הגמ' התירה רק בשומר ולא כתבה במפורש ניתן להסתפק גם בחב"ח⁸⁹⁹.

ובדוחק היה ניתן לומר שכיון שהמשנה התירה שומר נכנס ויוצא, כלומר אין שמירה מתמדת רק שהנכרי אמור לפחד מהישראל שנכנס ויוצא והנכרי אינו יודע מתי הישראל יבוא, קל וחומר שמועילים שני חותמות שהם נמצאים כל הזמן על גבי החבית. אולם יל"ע האם ק"ו זה הינו חזק דיו. ועוד שרבינו תם הישווה בין חב"ח לבין שומר היוצא ונכנס (אות ז') ובפשטות לשונו שניהם באותה רמת שמירה, וצ"ע.

וכן גם כתב בסמ"ק: "וגם אפילו במטהר, התיר ר"ת (שם בתוס') ע"י חותם בתוך חותם ומה שאסר במשנה היינו בחותם אחד או במפתח בלבד". וכן הוא במחזור ויטרי ח"ב סימן קכ"ח. ושיטת ר"ת הובאה גם בר"ן על הרי"ף במסכת ע"ז דף יא. בשם "יש אומרים" (בסוף הד"ה הראשון בדף), ושיטתם היא שאף הרי"ף מודה לכך ולא ציין האם הוא מקבל את דבריהם להלכה עי"ש. ועיין בתשובת הר"ן שבאות ט' שם הוא כותב את שיטתו להלכה.

⁸⁹⁷ והעיר על כך בספר דינא דחיי (לבעל כה"ג) על הסמ"ג, ל"ת קמ"ח, דף קנד מדפי הספר, עי"ש.
⁸⁹⁸ וזאת בלא להזדקק לחילוק הנוסף של ר"ת בין מטהר יינו בבית הגוי לבין גוי שטורח ושולח. וכן"ל עמ' 328.

⁸⁹⁹ עיין באג"מ יו"ד ח"א סימן נ"ו שאין להביא ראיה שיש הכרח בשומר דוקא מהמעשה של 'ארבא דמורייסא' שהובאה לעכו (ע"ז לד.) שחייב ר' אבא דמן עכו הושבת שומר (ולכאורה נסיק שדוקא שומר ולא די בחב"ח), כיון ששם מדובר ב'מעשה שהיה'. ויתכן שקל יותר היה להעמיד שומר מאשר לחתום את כל המורייס (העשוי מציר של דגים) בחותמות. אמנם שם מדובר במעשה ואילו האמור בפנים הוא בביאור סוגיית הגמ'.



פסק ההלכה

ט. שו"ת הר"ן סימן מ' 900:

...ואף על פי שר"ת ז"ל כתב דשני חותמות כשומר דמו. אין דעתנו להורות כן הלכה למעשה לפי שלא הסכימו לאותה סברא הגאונים הראשונים ואף הגדולים האחרונים ז"ל.

וכן חותמות הללו של שעה איני רואה שיהו יותר מועילים מחותמות אחרים שאין לנו לחלוק בין חותם לחותם. ועוד שהזיוף אפשר בהם וקרוב כמו בחותמות אחרים, ולפיכך דעתי מסכמת בשני המעשים הללו לאסור את היין בשתייה. אבל בהנאה מפני שהתורה חסה על ממנום של ישראל (ר"ה כז.) נסמוך על דברי ר"ת ז"ל דחותם בתוך חותם כשומר דמו...

הטור ביו"ד סימן קל"א (דף קצ"ד במהד' מכו"ן י-ם), כתב את התירו של ספר התרומה (ולא ציין שמקור ההיתר הוא ר"ת), וכתב שאביו הרא"ש אסר בפסקיו⁹⁰¹. ומשמע שדעתו לאסור⁹⁰². והשו"ע לא הזכיר חילוק זה של ר"ת. ובב"י (סימן קל"א הג"ל) כתב שנקטינן כשיטת הרא"ש (שאינו לסמוך על שיטת ר"ת). והרמ"א ביו"ד סימן קל"א סעיף א' כתב להלכה את שיטת הר"ן:

⁹⁰⁰ עיין הערה 896 בסופה בשם הר"ן על הרי"ף.

⁹⁰¹ הב"י במקום העיר שהרא"ש לא כתב זאת בפירושו רק כך עולה מדבריו, כיון שהרא"ש כתב בשם ר"ת שאין לחלק בין חותם לבין חותם בתוך חותם (רא"ש ע"ז פרק רביעי סימן י"ט) ממילא מוכח שחב"ח לא יועיל. ויש להעיר שאף ר"ת עצמו בתוס' בדף סא. ד"ה "המטהר" – לקראת סיום דבריו) מציין לכך. אולם, חילוקו של ר"ת בין מפתח או חותם לבין חב"ח כלל לא נזכר בתוס' או ברא"ש והוא בספר התרומה ועוד ראשונים.

⁹⁰² כתב הטור: "ובספר התרומות התירו בחותם תוך חותם וא"א ז"ל אסר בפסקיו. וכתב בתשובת שאלה כיון שנוהגין הנכרים שבארץ הזאת שלא לשתות מייין של ישראל שאומרים כמו שהם נוהגים מייין שלנו כך נוהר אנחנו מייין שלהם היה נראה להתיר בחותם תוך חותם שהוא ירא לזייף שאם יזייף לא יכול למוכרו לא ליהודים ולא לנכרים אלא שאינו רוצה להקל לכתחלה". ובפשטות תשובת הרא"ש אינה סותרת את פסקיו כיון שמדובר במציאות עליה לא דובר בגמ' (שאף הגויים נוהגים מיינם של ישראל). אמנם הב"ח במקום (ד"ה "ומ"ש") כתב שאף הטור מודה שניתן להתיר חב"ח בזמן הזה במטהר יינו, לפי שהגויים אינם ע"ז וסתם יינם איסורו רק בשתייה ולא בהנאה. אמנם, הט"ז ביו"ד סימן קל"א ס"ק ה' (השני) חלק ואסר.

ויש מי שאומר שחותם בתוך חותם מותר בכל ענין (טור בשם בעל התרומות⁹⁰³). ויש לסמוך עליו להתירו בהנאה אבל לא בשתיה (ר"ן בתשובה).

אמנם, כנ"ל הר"ן כתב את דבריו כתשובה למעשה שהיה (עי"ש בתשובתו) ולא כהלכה שעל פיה ניתן לנהוג לכתחילה. ומדברי הרמ"א לכאורה ניתן להסיק שמי שרוצה רק לסחור ביין זה על פי החותמות ולא לשתותו, יכול לעשות כך לכתחילה ותמוה שאין אלו דברי הר"ן עצמו בתשובתו שהתיר רק מפאת שתורה חסה על ממונם של ישראל⁹⁰⁴. ושם זה כוונת דברי הרמ"א שכתב 'ויש לסמוך עליו להתירו בהנאה'. כלומר להתירו לאחר מעשה, אבל אין לנהוג כך לכתחילה, וצ"ע.

י. שיטת הט"ז ביו"ד סימן קי"ח ס"ק ד'⁹⁰⁵ שבזמן הזה שאין הגויים מנסכים וכו' אף ביין די בחותם אחד. ויש לעיין האם על פי שיטתו דין "המטהר" כלל אינו נוהג בזמן הזה שאין חיבת ניסוך לגויים וחזר הדין להיות כמו כל האיסורים. וכיון שכיום מדובר באיסור דרבנן די בחותם אחד.

ולעיל באות ה' הובאו דברי הט"ז בס"ק ו' שכתב שבזמן הזה בדיעבד די בחותם אחד. ויש לעיין מדוע נקט שרק בדיעבד די בחותם אחד והרי לשיטתו בזמן הזה כלל אין צורך בשני חותמות (והוא עצמו בדבריו בס"ק ו' מציין לדבריו בס"ק ד'), וצ"ע.

חותם אחד ואין צורך בחותם בתוך חותם – שיטת ר"א והכרעת ר"ת

יא. בדין "מטהר" לא ניתן להסתפק בחותמות וכנ"ל ר"ת חידש שמפתח וחותם אינם

⁹⁰³ יתכן דצ"ל ספר התרומה, וכנ"ל.

⁹⁰⁴ ובדרכי משה הארוך (שהו"ד בטור מהד' מכוון י-ס) בס"ק ח' ציין לתשובת הר"ן וכתב שם: "כתב הר"ן בתשובה על המטהר יינו של נכרי... ואע"פ דר"ת כתב דשני חותמות כשומר דמי לא הסכימו לדבריו כל הגדלים. ומיהו להתירו בהנאה יש לסמוך אדברי ר"ת...". ואף כאן לא ציין הרמ"א שההיתר הוא מפני שהתורה חסה על ממונם של ישראל והיינו רק בדיעבד ולא לנהוג כך לכתחילה, וצ"ע.

⁹⁰⁵ לעיל ליד ציון הערה 788.



מועילים אבל חב"ח מועיל (אות ז'). ובגמ' בע"ז דף לא. מובאת שיטת ר' אלעזר, שניתן לשלוח יין בחותם אחד (ואין צורך בחב"ח), ורב נקט כשיטתו⁹⁰⁶. ובתוס' ד"ה "דאמר" הקשה על שיטת רב (ע"ז סט:) עצמו שחייב משלוח חב"ח בשני חותמות ותירוצו של ר"ת הוא:

והיה מתרץ רבנו תם, דההוא דרב לקמן מיירי בישראל חשוד וגרע מעכו"ם מפני שהוא בטוח שיאמינהו ולא מירתת כל כך⁹⁰⁷.

ויש לעיין לשיטת ר"ת, מדוע במטהר יינו שמדובר ביין שברשות בנכרי חייב חותם בתוך חותם. והרי לשיטתו דין חותם בתוך חותם נאמר רק בישראל חשוד. ובדוחק נראה לישב שבמטהר יינו שאין שם ישראל כלל, כולם מודים שיש צורך בחותם בתוך חותם ולא די בחותם אחד, וקצ"ע.

יב. הטור ביו"ד סימן קי"ח (דף מ"ח במהד' מכוון י-ם) ציין לשיטת ר"ת וכתב שהרא"ש חלק עליה. ובסימן קכ"ט (דף ק"ע במהד' מכוון י-ם) כתב הטור:

אבל לפי מה שפסק רבנו תם דסגי בחותם אחד וסתימת החבית הוי כחותם אפילו הודיעו שמפליג מותר כיון שהוא סתום. וכן יראה מדברי אדוני אבי הרא"ש ז"ל⁹⁰⁸. ומ"מ עתה נוהגין להצריך שני חותמות - ואין להקל.

כלומר, סתימת חבית כמותם אחד ודי בה כדי להתיר את היין. והרמ"א ביו"ד

⁹⁰⁶ על פי ליטנא אחת בגמ'. ועי"ש שיש דעה שלא רב הוא שזה שפסק כר"א. ולפי"ז אין מקום לקושיא דלקמן. עיין הערה 883 בדברי הגמ'.

⁹⁰⁷ עי"ש תוס' שכתב על דבריו שהם "נבואה" להעמיד את סוגיות הגמ' בישראל חשוד וחילק בין שולח לחבירו שלא יראה הוא עצמו את החותם שיש צורך בשני חותמות לבין פקדון שמניחו ביד העכו"ם ועתיד לראותו שדי בחותם אחד, עי"ש.

⁹⁰⁸ צ"ע שהרי לעיל כתב שהרא"ש חולק על ר"ת. והב"י ציין שהרא"ש בע"ז בפרק אין מעמידין סימן י"ד כתב: "נראה שהוא נוטה לדעת ר"ת ואפ"ה כתב שם וישראל קדושים הם ונהגו בשני חותמות". ואילו הב"ח כתב שהרא"ש מודה לר"ת אם מדובר במפקיד שעתידי לראות שוב את החבית שדי בחותם אחד וכ"כ הפרישה בס"ק טו.

סימן קכ"ט סוף סעיף א' כתב :

ויש אומרים דאם הם סתומות שרי בכל ענין דיין סגי ליה חותם אחד
(דעת ר"ת) ויש לסמוך על זה בהפסד מרובה⁹⁰⁹.

והשו"ע ביו"ד סימן ק"ל סעיף ב' התיר יין שהופקד⁹¹⁰ :

אם הפקיד ביד עכו"ם בחותם אחד, אסור בשתיה ומותר בהנאה,
והוא שייחד לו קרן זוית (רמ"א : ויש שכתבו דבדיעבד יש להתיר אפילו
בחותם אחד ואין צריך להכיר חותמו אלא א"כ רואה שחותמו מקולקל אז
אסור, אבל אין צריך לבדוק אחר זה, וכן נוהגין להקל...)

יש לעיין מה היא 'חבית סתומה' אותה התיר הרמ"א בסימן קכ"ט, האם היא סתומה
ללא חותמת של טיט וסגורה במכסה בלבד והמכסה נחשב חותם או שכדי להחשיב
את החבית הסתומה כדין "חותם" יש צורך בתוספת של הדבקת המכסה בטיט וכדו'
כפי שעולה מדברי הרמ"א בסימן ק"ל, וקצ"ע.

ומלשון הטור הנ"ל נראה שעצם הסתימה מהווה חותם⁹¹¹. והש"ך בס"ק י"א וביתר
ביאור בסימן ק"ל ס"ק ד' כתב :

דוקא בחותם. אבל סתומות במגופה לא הוי בדיעבד כחותם אחד,
אלא במקום הפסד מרובה... וכן מפתח לא הוי כחותם אחד⁹¹².

סיכום

יג. העולה מהאמור לעיל :

⁹⁰⁹ עיין ליד ציון הערה 987.

⁹¹⁰ לעומת יין שנשלח שאינו רואהו שוב.

⁹¹¹ וצ"ע שהרי בסוגיית החותמות (לקמן בפרק הבא) מוכח שלכו"ע יש צורך בטיחה בטיט וכ"כ הטור ביו"ד
סימן ק"ל, ויתכן שאף הטור גם סובר שסתום היינו בטיט וכדברי הש"ך לקמן.

⁹¹² ויל"ע האם בהפסד מרובה די במפתח כמו שדי במגופה ועיין ט"ז ס"ק ה' שכתב שדי במפתח. ועיין ברברי
הט"ז בסימן ק"ל ס"ק ד' לקמן עמ' 369.



- עיין בסיכום באות ו' - ביחס בין מפתח לחותם.
- ר"ת חידש שחב"ח מועיל אפילו במטהר יינו ויתכן שיכשיר אפילו במפתח וחותם (אות ז').
- הר"ן סמך על דברי ר"ת בדיעבד לגבי הנאה ללא שתיה כיון שתורה חסה על ממונם של ישראל. אולם מדברי הרמ"א משמע היתר הנאה כללי (אות ט').
- השו"ע השמיט את היתרו של ר"ת ובב"י כתב שלא נוקטים כמוהו להלכה (אות ט').
- הט"ז היקל בדיעבד בחותם אחד (אות ד') ויל"ע מדוע אינו מתיר לכתחילה (אות י').
- במקום בו חייבו חתמות שני חותמות ר"א הסתפק באחד ור"ת פסק כשיטתו. וצ"ע מדוע חייב שני חותמות במטהר (אות יא-יב).

מהו חותם ומהו חותם בתוך חותם

הקדמה

א. הגמ' במסכת ע"ז דף לט.⁹¹³ ביארה שחלק מהמאכלים המופקדים או הנשלחים ביד גוי יש לסגור אותם בחותם אחד וחלק בחותם בתוך חותם (חב"ח). לקמן נברר מה הוא החותם או החב"ח המועיל. ומכלל הדברים ננסה לברר מה היא מעלתו וכיצד נוכל להשליך מדרכי החתימה שהיו מקובלים בזמן הגמרא לאופני החתימה שיועילו כיום, כיון שאין אנו משתמשים באותם אמצעים שהיו מקובלים אז.⁹¹⁴

בסוגיית הגמ' הנ"ל מפורש שמעלת החותם היא בכך שיש טירחה בזיפוף. ונראה שהכוונה היא שקיימת טירחה הן בשעת פתיחתו⁹¹⁵ והן בזיפוף החותם לאחר שנפתח.⁹¹⁶ ויל"ע מה דינו של חותם שקל לפותחו אבל בזיפוף תהיה טירחה, האם

⁹¹³ לעיל ליד ציון הערה 745.

⁹¹⁴ לקמן נדון בשיטות שסוברתמות הינם סוג של סגירה או קשירה. ועיין לקמן בהערה 1025 ששיטת הריב"ן היא שחותם מועיל רק עם אותיות (שנשברות בפתיחתו).

⁹¹⁵ עיין בדברי המאירי לקמן אות ד'. והט"ז ביו"ד סימן ק"ל ס"ק ז' כתב שטיט לח אינו יכול להוות חותם כיון שקל להסירו.

⁹¹⁶ מדברי בעל עבודת הגרשוני בסימן צ"ח נראה שהכל תלוי בטירחה ולא ביכולת להשיב את הדבר למקומו, שכן כתב: "אבל אני לא כן שמעתי וקבלתי כי הכל תלוי בטירחה כי לא טרח ומזיזין וכן פרש"י להדיא בפרק השוכר דף ס"ט ע"ב ד"ה והשתא כו' אף על פי שיש לדחות ולפרש דברי רש"י שתרתי בעינן טירחה וזיפוף אבל במגופה של עץ אף על פי שיש בו טירחה לא מיחשב לזיפוף כל כך מ"מ נראה לע"ד שהכל תלוי בהטירחה ואם המגופה א"א לפתחו כי אם ע"י טירחה מרובה כאשר הוא רגיל להדקו יפה יפה כשמוליכין יין ישן שאינו תוסס מקרי חותם אחד דלא גרע ממ"ש בפרק א"מ דף ל"א דיקולא ומיהדק הוה חותם בתוך חותם ופירש הטור בסימן ק"ל ומהדקו בענין שיש טורח להסירו הוה חותם בתוך חותם הרי קמן שכפיית הכלי ע"ג החבית בענין שיש בו טורח להסירו חשוב חותם א' ואין לחלק ולומר דוקא כשיש עוד חותם א' יחשב כלי זה לחותם א' אבל כשאין כאן אלא כפיי' כלי זה לא יחשב לחותם כלל ודמיא למפתח וחותם שהמפתח עם חותם א' יחשב לשני ח' אבל מפתח לחוד לא יחשב לחותם א' לענין דברים המותרים בחותם. כי באמת גם המפתח וחותם פסק מו"ח בב"ה בסימן ק"ל ס"ה דמפתח לחוד חשיב חותם א' וכ"פ הט"ז בסי' קי"ח ס"א א"כ אף אנו נאמר כיון שהכפיית הכלי עם חותם אחד יחשב לחותם ת"ח ה"ה כפיית הכלי המהודק היטיב לחוד יחשב לחותם אחד ואם כן הוא שכפיית כלי המהודק יפה יחשב לחותם אחד ה"ה וכ"ש הוא פקק של עץ המהודק כל כך עד שא"א להוציאו כי אם ע"י הטירחה מרובה שיחשב לחותם א' כנלע"ד". ובשבות יעקב ח"א סימן ס"ג כתב שדבריו נגד משמעות האחרונים ואף הוא לא סמך על טעם זה לחוד. ובחקרי לב ליו"ד סימן ק"ל סימן ר"א דן בדבריו בהרחבה בתחילת דבריו וגם בסוף ד"ה "אך". ועיין לקמן ליד ציון הערה 1057 ואילך, האם די בטירחה או שיש צורך שיוכר שמדובר בחותם שאינו רגיל (שגויים אינם עושים כמותו), ועיין בעבודת הגרשוני סימן נ"ז.



הוא חותם המועיל המועיל⁹¹⁷, וצ"ע.

ברור הדבר שהחותם עליו דנה הגמ' אינו תווית שעל גבי האריזה ובה חותמת "הכשר" כמקובל היום וכן "חותם" אינו חותמת יחודית ששייכת לאדם פלוני שרק הוא חותם בה^{918, 919}. ועל פי המבואר לקמן בסוגיית הגמ' באות ד' ואילך, חותם הינו אופן של סגירת פתח אריזה (על ידי דבק, טיט, קשר) שאחר פתיחתו ניכרת הפתיחה וכדי לשוב ולסגור באופן שלא ניכרת הפתיחה יש לדייק היטב ולסגור באותו אופן, דבר שמחייב מאמץ אבל הינו דבר אפשרי. וכגון חבית סגורה עם מכסה שדבוק בטיט שפתיחתה ניכרת אולם קיימת יכולת לשוב ולהדביק טיט ולחותמה⁹²⁰ – וכדלקמן⁹²¹.

לקמן נדון בסוגיית הגמ' והמפרשים ואף נדון האם חותם בתוך חותם פירושו חתימה כפולה או שיש צורך שהחתימה הכפולה תהיה חתימה בלתי שגרתית.

היכי דמי חותם בתוך חותם

ג. גמ' ע"ז דף לא. (ע"פ הגהות הב"ח⁹²²):

היכי דמי חותם בתוך חותם ?

⁹¹⁷ אם הטירחה הינה בפתיחה אבל הזיוף הינו פשוט (כלומר אין קושי להשיב את הדבר לקדמותו), נראה שבאנו לסוגיית ה"מפתח" שהטירחה (אם קיימת) היא בהתאמה מראש אבל לאחר שפתח ונעל בו אין שוב קושי להסתיר את העובדה שהמקום נפתח ונסגר. ועיין לעיל עמ' 340 בדין המפתח. אמנם עיין לקמן בדוגמאות שבגמ' ובהערה 931.

⁹¹⁸ עיין לקמן ליד ציון הערה 1098 ואילך.

⁹¹⁹ למרות, שברור שבזמן המשנה והגמ' היו מצויות חותמות שהיוו בסיס להטבעת הכתוב או המצוייר בהם (כגון חותמו של כהן גדול) על גבי טיט שהתקשה לאחר מכן והכנת החותמת מסתבר שהיתה לוקחת זמן רב, ולכן בהכנת חותמת מקבילה, היתה טירחה מרובה, ולמרות זאת החותם המועיל בסוגייתנו אינו מחייב חותמת יחודית וכמבואר לקמן.

⁹²⁰ אמנם, עיין הערה 1025 בשם הריב"ן שהחותמת השניה הינה אותיות הקודש (שגוי אינו יודע לעשותם).

⁹²¹ חקרי לב יו"ד סימן ר"ב (לשו"ע יו"ד סימן ק"ל) ד"ה "ומיהו": "שהרי טיחה בטיט וקשר הנוד והפך פיו למטה וכי"פ פומיה לגאז דאסיק הש"ס והפוסקים דחשיבי חותם אין החותמות שלו מעכבין שלא יזייף ואפילו הכי חשיבי חותם כל היכא דאיכא טורח בחמפ"ג התירו בחותם אחד דלא טרח ומזייף ולחבי"ת הצריכו ב' חותמות דהוי טורח גדול ולא טרח כוליה האי".

⁹²² עיי"ש בנוסח הגמ'.

כתשובה לשאלה זו מציעה הגמ' ארבע אפשרויות (לקמן מאות ד' ואילך).
והריטב"א במקום כתב:

היכי דמי חותם בתוך חותם. כלומר עד היכן חשיב ולקולא נקטינן לה
דאפילו בהא סגי... וכתב הראב"ד ז"ל דכל שכן דשני קשרים משונים
חשובים שני חותמות, וכן עיקר.

מדברי הריטב"א נראה, שהמציאות של חותם בתוך חותם הינה מציאות ידועה לכל
וברור שעל מציאות זו הגמ' לא היתה מקשה "היכי דמי". ולפיכך ברור לריטב"א
ששאלת הגמ' היא האם ניתן ל'הקל' על המציאות הידועה ולהחשיב אף מקרים
אחרים כחותם בתוך חותם. ולקמן נדון באפשרויות שמעלה הגמ' למהותו של
חותם בתוך חותם והאם המפרשים כולם נקטו כשיטת הריטב"א. עיין לקמן אות
ט', יז.

אגנא דפומא דחביתא

ד. גמ' ע"ז דף לא. :

אמר רבא אגנא דפומא דחביתא (רש"י: כפה מזרק⁹²³ ע"פ החבית),
שריקא⁹²⁴ וחתומא (טח בטיט⁹²⁵), ודיבק סביבות פי המזרק לדופני החבית)
הוי חותם בתוך חותם.

⁹²³ מזרק הינו כלי קיבול (אין להתבלבל עם לשון 'מזרק' שמקובל אצלנו), ובמקדש השתמש בכלי קיבול
שנקרא מזרק וממנו זרקו הדם על הפרוכת או על המזבח. ובשמות כ"ד ו' כתבו המפרשים שהאגנות הם
המזרקים.

⁹²⁴ לשורק פירושו לטוח דבר על דבר מסויים (עיין שבת קט). - ובנידון שלנו לטוח טיח סביב החבית.
⁹²⁵ נראה ששימוש בטיט לסגירה היה דבר נפוץ ואף לזמן קצר היו סותמים בטיט. עיין שו"ע או"ח סימן רנ"ד
סעיף א', לגבי תנור שפיו סגור בטיט ובדאי מדובר לזמן קצר (מערכ שבת לשבת). ועיין משנה כלים פ"ט
משנה א' שם מוזכרת "מגופת החבית" וכתב הרע"ב שרגילים לסתום את החבית בטיט. ויש לעיין האם הסגירה
היא רק בטיט או במכסה שנסגר ומודבק באמצעות טיט – ועיין אות ה'.
וכתב רש"י בב"מ דף כג: ד"ה רושם: "חביותיהם של חרס היו וגפין אותם במגופת חרס ושורקין טיט סביב
לדבק המגופה שלא יצא ריח היין. ובימי שבט או ניסן שמוכרין בעלי בתים חביות לחנווני כעשר או כחמש
עשרה יחד, נוטלין מגופותיהם וטועמין את היין וחוזר וסותמו וטח בו טיט סביב המגופה והוא קרוי רושם,



ואי לא, לא הוי חותם בתוך חותם^{926, 927}.

חבית יין זקוקה לכיסוי, והכיסוי שהונח על פי החבית הינו 'אגנא' (מזרק) והתועלת היא שיש בדבר טירחה לזייפו⁹²⁸. ובביאור דברי רש"י כתב הגר"א בביאורו ליו"ד סימן ק"ל ס"ק ד':

רש"י מפרש שם אגנא אפומא דחביתא שריקא וחתימא. ר"ל, אגנא שרוק ודבוק לחבית ושריקא וחתימא ענין א'... והוא חותם אחד. ומגופת חבית עצמו הדבוקה בטיט לחבית הוא חותם שני...

כלומר, החותם הכפול הינו שני מכסים. האחד הינו מגופת החבית הרגילה שמחוברת בטיט. ובנוסף, דבוקה על החבית אגנא (מזרק, כלי נוסף), שאף הוא דבוק לחבית (כנראה למכסה [מגופת] החבית), שהוא החותם השני, וכדי לפתוח את החבית, יש לפתוח את שניהם.

לדברי הגר"א, למרות שרש"י לא הזכיר את הימצאותה של המגופה הרגילה שעל פי החבית, מגופה זו 'קיימת'. וחותם בתוך חותם פירושו שני כיסויים (הכיסוי הרגיל של המגופה ועליו ה'אגנא') ושניהם מחוברים בטיט⁹²⁹. ונמצא, שלמרות שהגר"א 'חידש' שיש להוסיף בדברי רש"י שקיימת מגופה, הסברו בתיאור המציאות הינו

⁹²⁶ עיין לקמן בפרטי הדין של חותם וחב"ח. ויש לעיין האם התועלת של חותמות היא רק במקרה בו הגויים אינם חותמים באותו אופן שאז החותם מהווה 'היכר' שמדובר במאכל של ישראל. וחלק מהראשונים נקטו שיש צורך ב"שינוי". משמע, שהגויים אינם חותמים בדרך זו. ובתוס' ע"ז דף ע. כתב: "שגם חביות יין העובדי כוכבים פעמים שמגופים בטיט...". ואז לא ניתן לסמוך על החותמות אלא"כ החבית חוזרת לבעליה ויש לו טביעות עין. ודוגמא לדבר, בבבוקי יין הסגירה בפקק שעם/או בפקק עם טס מתכת שניתק (וכן ציפוי הפלסטיק שמעליהם) אינו יחודי דוקא ליין כשר. ולולי התוויות הנוספות הבקבוק יכול להראות אותו בבקבוק ליין כשר או ליין נכרים. אמנם, פעמים יש הטבעה על הפקק עצמו של שם היקב וכדו'. ועיין באריכות ליד ציון הערה 1061 ואילך. ועיין לקמן הערה 945.

⁹²⁷ התועלת בחותמות היא במקרה בו לא ניתן להוציא מגוף החבית אבל אם יש נקבים בחבית יש לסתמם ואם החבית עשויה מעצים שניתן להכניס סכין בין העצים, כתב השו"ע ביו"ד סימן ק"ל שיש להניחה בתוך שק שאין בו תפירות מבחוץ (שם יש תפירות מבחוץ נראה שקל לפותחו) ולחותמו. אמנם הרמ"א שם ציין לדעה חולקת שאין לחשוש להצאת יין מבין העצים, עי"ש.

⁹²⁸ עיין עמ' 294. ועיין לקמן באותו ששיטת הרמב"ם היא שיסוד החב"ח הוא בשינוי.

⁹²⁹ ויל"ע האם העבודה שמדובר ב"אגנא" היא הכרחית או גם אם ישים שני מכסים רגילים וכל אחד מהם מחובר בטיט, ג"כ מועיל, ועיין אות'ו.

הסבר 'פשוט' של הימצאות שני מכסים שכל אחד מהם חתום בטיט. ומכלל דבריו נראה לומר, שגם אם יניח שתי מגופות או שני אגנות וכל אחד מהם יהיה מחובר בטיט, הרי אלו שני חותמות ואין הכרח דוקא למגופה ומעליה אגנא ואף שזו הדוגמא שרבא נקט בה, אין הכרח באופן זה דוקא⁹³⁰.

ועל פי דברי הגר"א בביאור דברי רש"י, נראה ששיטת רש"י היא כשיטת המאירי (כאן):

קערה או מזרק על מגופת החבית. אם טח בטיט סביב הקערה או שהיא מקפת וסותמת כל המגופה עד שטיחת הטיט באה משפת הקערה לשפת החבית הרי המגופה סימן אחד והקערה שעליה אחר שמקפת כל המגופה ושרוקה בטיט סימן שני. הא כל שאין הקערה שרוקה בטיט אינו כלום שהרי הקערה הסרתה וחזרתה באה בלא שום טורח⁹³¹ וכן אם שרוקה בטיט אבל אינה מקפת כל המגופה אלא ששריקתה בין שפת הקערה לגב המגופה אינה כלום שהרי בהסרת המגופה וחזרתה הקערה הולכת ובאה עמה ואין כאן אלא סימן המגופה.

ה. אמנם, כנ"ל רש"י עצמו לא הזכיר שבנוסף ל'אגנא' ישנה מגופה (מכסה) שדבוק לחבית. ולולי דברי הגר"א יתכן לפרש שלשיטת רש"י מעיקרא "טח בטיט", שהטיט עצמו כיסוי לחבית (חותם אחד)⁹³² ועל גבי הטיט הניח 'אגנא' (מזרק) המדובק (חותם שני)⁹³³. ואין הכרח להניח שני מכסים⁹³⁴.

⁹³⁰ לעומת שיטות נוספות שהדגישו את השינוי, עיין לקמן באות ז'.

⁹³¹ נראה מדברי המאירי שהטירחה היא בעצם הפתיחה ולא כדברינו לעיל באות א', ושמא שניהם צריכים.

⁹³² עיין הערה 925 בשם הרע"ב. ועיין הערה 954 האם טיט שמכסה ללא מכסה עדיף מטיט שהוא עצמו מכסה את פי החבית.

⁹³³ שו"ת בנימין זאב סימן שנג': "וה"פ טח פי החבית בטיט ודיבק סביבות פי המזרק כלי כפוי עליו והדקן בענין שיש טורח להסירו הוי חותם בתוך חותם". ונראה שדברינו כדבריו.

⁹³⁴ חידושי הרא"ה בסוגייתנו: "פירוש אגנא מזרק כלומר שנתן כלי על פי (חותם) [חבית] וטח בטיט ודבק יפה סביבות פיה והיינו שריקא וחתימה כי האי גונא חשיב חותם בתוך חותם". ובתוס' רי"ד (מהדורא תליתא) כתב: "אגנא אחביתא שריקא וחתימה כו' פי" אגנא היא המגופה שכל מגופה היא שריקא בלחוד וזאת היא שריקא וחתימה והילכך הוי חותם בתוך חותם ואין לפרש שהיא כלי אחר דהכי דמי אי דאית מגופה עילוה מאי אריא



ונראה שבאופן דומה ביאר גם בשו"ת צמח צדק (חב"ד) או"ח סימן נ"ה שהעתיק את דברי הגמ' עם פירוש רש"י וכתב:

ונראה דכאן מיירי שאין מגופה על החבית זולתי אגנא זו. על כן האגנא עם מה שהיא שריקא דהיינו טח בטיט ודיבק כו' חשוב חותם אחד. ואח"כ מה שהיא ג"כ חתימא חשוב חותם שני...

לדבריו, "שריקא" פירושה טיחה בטיט להדביק את האגנא. ולאחר הדבקה זו, חתם מסביב את האגנא (על ידי טיחת טיט נוספת)⁹³⁵.

ונמצא, שעל פי דרך זו, חותם בתוך חותם אינו מחייב שני מכסים, אלא גם במכסה אחד (האגנא), ניתן להגיע לתוצאה של חותם בתוך חותם, וכמבואר^{936, 937}.

אולם דעה הופכית לחלוטין היא שיטת הרשב"א בתורת הבית הקצר בית ה' שער ד', כפי שהעתיקו וביארו הב"י ביו"ד סימן ק"ל:

שריקא וחתימה ומ"ש מדיקולא אפומה דחביתא ואי דליכא מגופה עלויה מאי אריא אגנא אפילו מגופה נמי אי שריקא וחתימה הוי חותם בתוך חותם". ועיין גם בנמוק"י שבשיטת הקדמונים.

⁹³⁵ נראה שההבדל בין הצעתנו בפירוש דברי רש"י לבין דברי הצמח צדק יסודם בשאלת הפיסוק של דברי רש"י: "טח בטיט ודיבק סביבות פי המזרק לדופני החבית". לדברינו, מעיקרא טח בטיט ככיסוי לחבית (ולכן יש לפסק באמצעות פסיק לאחר המילה "בטיט") ולאחר מכן דיבק את האגנא (המזרק). ולדברינו רש"י בדבריו ביאר הן את לשון שריקא שבגמ' והן את לשון חתימא שהשריקא היה הטיט, והחתימה היא האגנא. ואילו הצ"צ למד ש"טח בטיט ודיבק..." פירושו חיבור האגנא לפתח החבית ובנוסף "וחתימא" והיינו הטיט הנוסף שעל גביהם.

⁹³⁶ אמנם, יש לעיין האם "אגנא" בדוקא או גם מגופה רגילה תועיל. יתכן, שרק "אגנא" מועילה, כיון שהיא 'חריגה' ולכן מהווה חותם (ועיין בע"ז לקמן באות ו' בביאור הגר"א לשיטת הרמב"ם), או שלשיתו אגנא הינה מציאות רגילה לכיסוי חביות.

⁹³⁷ ב"ח יו"ד סימן ק"ל ד"ה "כתב ב"י" (דף קפח במהד' מכו"ן י-ם): "ולי נראה דלפירוש רש"י ורבינו (הטור), תלמודא מעיקרא קאמר, אגנא אפומא דחביתא שריקא וחתימא, הוי חותם בתוך חותם. פירוש, שריקא היינו טח בטיט תחילה ודיבק סביבות פי המזרק לדופני החבית, הוי חותם אחד. וכי חתם עליה עוד חותם הוי חותם בתוך חותם". הב"ח לא ביאר מה הוא ה"עוד חותם". ואם ננקוט שדי בשכבת טיט על גבי האגנא, נמצא שדבריו כדברי הצ"צ.

אבל ראיתי להרשב"א שכתב בתורת הבית 'וחתמו' ומשם העתיקו רבינו. וקודם לכן כתב שם אין מפקידין אותה אצל הנכרי עד שישתום כל נקבים שבה ויחתום עליהם בשני חותמות דמשמע דסבירא ליה דשני חותמות הם זולת הסתימה⁹³⁸.

כלומר, סגירה (אפילו בטיט) אם היא רגילה אין להחשיבה בכלל חיוב החותמות של חז"ל לדין חב"ח ורק שני חותמות נוספים הינם משמעותיים (ועיין לקמן אות יא שכך היא שיטתו בדין הדיקולא, וכן באות יט שכך נקט בדין קשירת הנוד)⁹³⁹.

1. רמב"ם פרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח':

מותר לישראל להפקיד יינו בכל סתום ביד עכו"ם (גויים) והוא שיהיה לו בו שני סימנים⁹⁴⁰, וזה הוא נקרא חותם בתוך חותם... וכן כל שינוי שמשנה מדברים שאין דרך כל אדם הרי הן כחותם אחד והטיחה או הקשירה חותם שני⁹⁴¹.

⁹³⁸ וציין שלא כשיטת הרמב"ם – עיין לקמן.

⁹³⁹ הב"ח ביו"ד סימן ק"ל העתיק אף הוא את לשון הרשב"א וכתב עליו שזו שיטת יחיד. והוסיף: "ותו דבתשובת הרשב"א שהביא ב"י בסוף סימן זה בישראל וגוי שיש להם יין בשותפות וכו' כתוב בפירוש דחבית סתומה כחותם אחד דמי ומשמע דחזר בו ממה דכתב בחיבורו וסבירא ליה כרבינו תם ושאר הגדולים דסתימת מגופת החבית או קשר חשוב כמו חותם והכי נקטינן". אמנם הב"י לא ציין לכך שהרשב"א חזר בו ואף ביאר את שיטת הטור (ועיין לקמן בדין הנוד באות יט) ששיטת הטור כרשב"א.

⁹⁴⁰ לעיל בסוגיית סימנים התבאר שלהשבת אבידה יש צורך בסימן בינוני אבל סימן גרוע ודאי אינו סימן. וסימן מובהק מועיל להתרת עגונה. וסימן בהשבת אבידה הינו דבר שאינו מוכר לאחרים. ואילו בחותמות, החותם נראה ומוכר אולם הסימן הוא בכך שאם יפתח והגוי ינסה שוב להשיבו, הדבר יהיה ניכר. ויש לעיין האם יש לנסות ולדרג גם את סימני החותמות בדרגות של גרוע-בינוני-מובהק. ולפי"ז אם הגוי יוכל בקלות לזייף הרי זה סימן "גרוע" והחב"ח לא יועיל כלל ורק אם מדובר בסימן "מובהק" יועיל החב"ח וסימן בינוני אולי יועיל באיסורי דרבנן אבל לא באיסור תורה (אף שבאיסור דרבנן י"א שא"צ חב"ח).

ונראה, שבסימן באבידה או בעגונה מדובר בהתבוננות בלבד, לעומת זאת בנידון שלפנינו קיין הגורם של הטריחה ולכן יתכן שאפילו אם ישנה, יש יכולת ביד הגוי לחזור ולזייף את חותם הטיט וכיוצ"ב ודרגת החותם הינו רק כסימן גרוע והצירוף של סימן וטריחה, די בהם ובדאורייתא לא יהיה צורך בדרגה המקבילה לסימן מובהק, וצ"ע.

ולעיל ליד ציון הערה 795 הובאו דברי המהר"ש אנגל שסובר שחותם גורם לספק האם הגוי פתח (ובדאורייתא יש צורך בחב"ח כיון שספק דאורייתא לחומרא), ויש לעיין לשיטתו האם יש ג"כ דרגות בחותמות. ובשו"ת שו"ת מהרש"ם חלק ג' סימן י' כתב: "ועיין בפלתי סי' ס"ג ס"ק ב' שהעלה דשחיטה הוי סימן כמ"ש בדרישה אלא שאינו סימן מובהק אלא אמצעי ומהני לגבי בשר שנתעלם מן העין דרבנן ולא בשל תורה עיין שם".

⁹⁴¹ כלומר, חותם בתוך חותם אין פירושו חותם ועוד חותם אלא חותם ופעולת שינוי.



הרמב"ם אינו מזכיר את המקרה של 'אגנא' שרבא מציין אותו כדוגמא לחותם בתוך חותם. אמנם בביאור הגר"א ביו"ד סימן ק"ל ס"ק י"ג ביאר את שיטת הרמב"ם בביאור מקרה זה⁹⁴²:

הרמב"ם מפרש אגנא אפומא דחביתא שהאגנא הוא המגופה לחבית שריקא וחתימא כפירש"י⁹⁴³ שהוא ענין אחד, מדובק בטיט לחבית כדרך כל המגופות והוא חותם אחד. אלא לפי שאין דרך מגופה באגנא⁹⁴⁴, והוא שינוי הוי חב"ת.

כלומר יחודו של חותם בתוך חותם הינו בשינוי מהסגירה הרגילה⁹⁴⁵. ולפיכך הנחת 'אגנא' ככיסוי במקום הנחת מגופה רגילה מהווה שינוי. ולכן הדבקות האגנא בטיט מוגדרת חותם בתוך חותם אף שאין מכסה אחר נוסף ואף שהטיט אינו מהווה שכבה נוספת מעל האגנא⁹⁴⁶.

נמצא, שפירושו של הגר"א בדעת הרמב"ם קרוב לדברי הצמח צדק ולדברינו לעיל באות ה' בביאור שיטת רש"י⁹⁴⁷. אולם, לשיטת הגר"א החותם הנוסף אינו הוספת טיט או שכבה נוספת אלא עצם העובדה ששינה בכלי ולא הניח מגופה רגילה הרי זה חותם בתוך חותם, למרות שאופן הדיבוק של האגנא זהה לחלוטין לאופן החיבור והדיבוק של המגופה הרגילה (ועיין אות ז' לקמן).

⁹⁴² על פי דיוק מדבריו, עי"ש.

⁹⁴³ שיטת רש"י אליבא דהגר"א, לעיל אות ד'. והרמב"ם חולק על רש"י. אולם בענין אחד רש"י והרמב"ם שווים ש"שריקא וחתימא" אינם שני דברים נפרדים אלא ענין אחד, וכדלקמן. אמנם יש החולקים וסוברים ש"שריקא וחתימא" הינם שני דברים, וכגון הלח"מ בביאור דברי הרמב"ם כאן: "...ורבינו נראה שמפרש כך אגנא אפומא דחביתא וכו' כלומר כלי שאינו מהודק שהוא דרך שחותמים בו והוא שריקא, ועוד חותם אחר שיעשו עליו הוי חותם בתוך חותם. ופירוש וחתימא כלומר ועוד חותם אחר...".

⁹⁴⁴ עיין אות ז' שמוכח שהט"ז אינו מקבל את חידושו של הגר"א שאגנא הינו שינוי.

⁹⁴⁵ לשם מה יש צורך בשינוי ? עיין ליד ציון הערה 1061 ואילך בדברי התוס' ובהרחבת הדברים בחקרי לב. ומוכח שהצורך בשינוי הוא שהחתימה תהיה לא כפי שחותמים הגויים, שאז ידוע שהגוי לא החליף את כל החבית בחבית אחרת. ולשיטת רש"י יש לומר, שהחותם הכפול הוא השינוי. ועיין הערה 926.

⁹⁴⁶ ועיין בספק שהעלנו לקמן אות יב.

⁹⁴⁷ אמנם, הגר"א חידש את הצורך ב"שינוי" מהכיסוי המקובל.

הרמב"ם לא ביאר מה היא מעלת השינוי, האם כיון ששינה ישנה טירחה לעשות שינוי זה והגוי ימנע מכך, או שכיון ששינה, הגוי יחשוש מלפתוח שנא לא ידע לסגור באותה צורה משונה⁹⁴⁸, וצ"ע.

ולולי דברי הגר"א, היה מקום להציע שאף הרמב"ם מודה לפשט דברי רש"י (לעיל אות ה') שבאגנא יש צורך הן במגופה והן באגנא, שכל אחד מהם מחובר בטיט (ועיין אות יג).

ז. ב"ח יו"ד סימן ק"ל ד"ה "כתב ב"י" (דף קפ"ח במהד' מכון י-ם):

ולי נראה דלפירוש רש"י ורבינו⁹⁴⁹, תלמודא מעיקרא קאמר, אגנא אפומא דחביתא שריקא וחתימא הוי חותם בתוך חותם. פירוש, שריקא היינו טח בטיט תחילה ודיבק סביבות פי המזרק לדפני החבית, הוי חותם אחד. וכי חתם עליה עוד חותם הוי חותם בתוך חותם.

אף לדברי הב"ח, רש"י אינו מחייב שני כיסויים, אלא די באגנא מדובקת ועליה עוד חותם, והיינו שכבת טיט נוספת ללא מכסה נוסף⁹⁵⁰. ונראה שזו גם שיטת הט"ז ביו"ד סימן ק"ל ס"ק ז':

אגנא דפומא דחביתא שריקא הוי חותם אחד וחתימה היינו שעושה חותם שני יהיה מה שיהיה הוי חב"ח.

ונראה שהחותם השני הינו שכבה נוספת של טיט וכדברי הב"ח. והט"ז נימק את

⁹⁴⁸ אם ננקוט בדרך זו הרי שניתן לקרב בין דין חיתוך באתלתא קרנתא (לעיל עמ' 280) לבין דין החותמות, שבשניהם יש קושי לעשות את הדבר שנית. ואף נוכל לבאר מדוע הרמב"ם כינה את החותם בלשון "סימן", ללמד שמדובר בדבר יחודי, שאף שניכר ונראה, יש קושי לעשותו שוב.

⁹⁴⁹ הטור.

⁹⁵⁰ ונראה שלדבריו "שריקא וחתימא" הינם שני דברים, האגנא "שריקא" ומעליה ה"חתימא" והיינו שכבת טיט נוספת, ושלא כשיטת הגר"א לעיל אות ו' שנוקט ש"שריקא וחתימא" הינם דבר אחד.



הצורך בטיחה הנוספת:

ודרכם היה להשים איזה כלי על פי החבית⁹⁵¹, בשעה שטוחה אותה, שכן הוא לשון הרמב"ם כאן כדרך שסותמים כל אדם⁹⁵²... ונמצא דבגמ' הך אגנא אפומא חביתא שריקא הוי חותם אחד וחתומה היינו שעושה חותם שני יהיה מה שיהיה⁹⁵³... שדרכם היה להשים שם כלי בשעת טיחה לא הוי רק כאלו לא היה רק טיחה לחוד⁹⁵⁴.

יש לעיין האם מדברי הט"ז נוכל לדייק שהצורך בחותם הנוסף הינו עבור השינוי. כלומר שחותם אחד הינו "כרגיל" והדרישה לחותם בתוך חותם פירושה לסגור סגירה נוספת שאינה רגילה. ואם דיוקנו נכון, אם הרגילות תהיה לעשות תמיד חותם בתוך חותם, יש לדרוש חותם נוסף. וכן לאידך גיסא יש לעיין האם במציאות בה רגילים לחתום את החבית במכסה רגיל ולחברו בטיט חיבור באמצעות מכסה שאינו שגרתי יוכל להוות חותם בתוך חותם וכפי שעולה מדברי הגר"א בביאור שיטת הרמב"ם וכנ"ל אות ו'.

אמנם, הב"ח שנקט שיש צורך באגנא מדובקת שמעליה שכבה נוספת של טיט (וכן על פי דברי הצ"צ ולדברינו באות ה'), לא כתב שהדבר נובע מכח החיוב לשנות מההרגל. ולשיטתו נראה שקיים חיוב של חותם בתוך חותם ואפילו אם הרגילות היא באופן זה די בכך. ולאידך גיסא אם יניח מכסה שאינו רגיל וידביק אותו בטיט, לא תהיה לו תועלת של חב"ח.

ח. לדברינו לעיל נמצא שיש שיטות שונות בשיטות המפרשים בביאור "אגנא דפומא

⁹⁵¹ כלומר האגנא הינו כיסוי רגיל, ולא כדברי הגר"א בביאור הרמב"ם לעיל אות ו'.

⁹⁵² פרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח': "כיצד סתם החבית בכלי שאינו מהודק כדרך שסותמין כל אדם וטח בטיט, הרי זה חותם אחד."

⁹⁵³ חיבור בטיט של האגנא, חותם אחד. ושכבת טיט נוספת יכולה להוות חותם שני.

⁹⁵⁴ יש לעיין האם לטוח בטיט ללא מכסה זו היא השיטה הפשוטה ביותר או מכסה וטיט זו הדרך היותר פשוטה. ועיין מש"כ בחקרי לב ליו"ד סימן ק"ל (סימן ר"א מסימני הספר) בד"ה "ומיהו" ואילך. וכתב שם שמגופה שהיא מכסה מחובר ומסובב בטיט, אינה חותם כי ניתן לשבור את הטיט בקלות ולהחזיר את המכסה בטיט שוב ורק שכבת טיט ללא מכסה שהיא בפני עצמה שיש צורך לשוברה ולהחזיר טיט חדש היא נחשבת חותם. ועי"ש בד"ה "כ"י" שבישוב קושיות הב"י. אמנם נראה ששיטתו איננה כשיטת הב"י, עי"ש. ועיין לעיל בביאור שיטת רש"י ובהערה 932.

דחביתא, שיש לו תועלת של חותם בתוך חותם :

- רש"י ע"פ הגר"א, מאירי: שני כיסויים שכל אחד ממנו חתום בטיט (אות ד').
- פשט דברי רש"י, צ"צ, ב"ח: כיסוי יחיד מדובק בטיט ומעליו עוד שכבת טיט (אות ה', ד').
- רשב"א: החותמות הינם חוץ לחתימה הרגילה של החבית (אות ה').
- ט"ז: מכסה רגיל שמדובק בטיט ועליו שכבת טיט נוספת (אות ז').
- רמב"ם ע"פ הגר"א: מכסה שאינו רגיל שמדובק בטיט. הרי זה חותם בתוך חותם (אות ו').
- רמב"ם: יתכן שמחייב מגופה באגנא שכל אחד מהם מכוסה בטיט (אות ו').

ויש לעיין האם שלשת השיטות האחרונות שמסתפקות במכסה אחד (וכל שיטה לשיטתה), יודו לרש"י ששני מכסים מדובקים בטיט הינם ודאי חותם בתוך חותם. ונראה, שע"פ ההסבר בפשט דברי רש"י והצ"צ והב"ח, ודאי שיועילו שני מכסים מדובקים בטיט שהרי הם טובים ממכסה אחד ושכבת טיט. אולם הספק הוא לשיטות (רמב"ם ע"פ הגר"א) שמדבריהם עולה שחותם בתוך חותם הינו דבר יחודי ואינו רגיל האם שני מכסים רגילים (חתומים בטיט) יועילו, וקצ"ע (ועיין באות הבאה).

ויסוד הספק הוא שלדברי הרמב"ם החותם השני אינו חותם ממש אלא "שינוי". ואילו רש"י הדגיש בדבריו את הטירחה. ויש לעיין האם החיוב של חותם בתוך חותם אף לשיטת רש"י יסודו ב"שינוי". והשינוי אותו דורש הרמב"ם שונה מהשינוי אותו דורש רש"י (ויתכן, שהרמב"ם מיקל מרש"י). או שלשיטת רש"י לא השינוי הוא הגורם ואף אם יש רגילות לשני חותמות, לרש"י בכך כיון שמדובר בטירחה מרובה. וכן יש לעיין שמא שיטת הרמב"ם לחייב שינוי יסודה בטירחה, וצ"ע. ועיין לקמן אות יד (ולקמן באות כא, מוכח ששיטת הט"ז היא שהסיבה לשינוי היא כדי שתהיה טירחה גדולה יותר⁹⁵⁵).

⁹⁵⁵ ועיין בדבריו ביו"ד סימן ק"ל ס"ק ח'.



ט. לעיל באות ג' הובאו דברי הריטב"א, ע"ש. ויש לעיין האם הראשונים הנ"ל נוקטים כשיטתו, ש"אגנא דפומא דחביתא" הינו 'קולא'. נראה שאם ננקוט ששיטת רש"י היא המחמירה מכולם (עיין באות הקודמת) והוא מבאר את המקרה הרגיל של חותם בתוך חותם הרי שמוכח שהוא אינו סובר כשיטת הריטב"א (לפחות לגבי האפשרות הראשונה שמעלה רבא לביאור דין חותם בתוך חותם).

אבל נראה שאף בשיטתו של רש"י יש צד קולא, כיון שהיא מתירה שימוש בשני מכסים חתומים בטיט ואינה מחייבת שעל הטיט תוטבע חותמת יחודית של מי שמעיקרא שלח את היין⁹⁵⁶. ונמצא שלמרות שקיימת יכולת לזייף (לחבר שוב עם טיט), די בחותמות אלו.

ועל פי האמור באות ח' אם ננקוט ששאר שיטות הראשונים מקילות יותר משיטת רש"י, הרי שיסוד שיטתם כשיטת הריטב"א, שהגמ' מבארת 'קולא' בדין חותם בתוך חותם שאינה מחייבת שני מכסים ודי במכסה ושכבת טיט נוספת (כל שיטה לשיטתה).

דיקולא ומיהדק

י. גמ' ע"ז דף לא. :

אמר רבא⁹⁵⁷ ... דיקולא⁹⁵⁸ (כפה סל ע"פ חבית והחבית מגופה דהיינו ב' חותמות, מגופת החבית שדבוקה בחבית ונתייבשה⁹⁵⁹, וסל כפוי עליה) ומיהדק (נכנס בדוחק פי הסל לבלוע את החבית הוי חותם בתוך חותם ולא טרח לזיזיפי כולי האי) הוי חותם בתוך חותם.

⁹⁵⁶ עיין הערה 918.

⁹⁵⁷ לעיל באות ד', האפשרות הראשונה שמועילה כחותם בתוך חותם הינה "אגנא אפומא דחביתא...". ולקמן האפשרות השניה.

⁹⁵⁸ חידושי הרשב"א, חולין דף צח. "ועוד דדיקולא אינו קלחת אלא סל ועל שם שעושין אותו מחירות של דקל קורין אותו דיקולא" (ועי"ש בפירוש רש"י, ומש"כ הרשב"א על שיטתו).

⁹⁵⁹ עיין בט"ז יו"ד סימן ק"ל ס"ק ד' שכתב שאם הטיט לח קל להסיר את המגופה ואחר שהתייבש קיימת טירחה בפתיחה.

לא מיהדק (נוח ליטלו הוי כמאן דליתיה) לא הוי חותם בתוך חותם.

כיון שרבא הוא זה שמבאר ש"אגנא אפומא דחביתא" (לעיל אות ד') וגם "דיקולא" נחשבים חותם בתוך חותם, ברור הדבר שמדובר בשתי אפשרויות שאין ביניהם מחלוקת. ויש לעמוד על ההבדל ביניהם.

ע"פ הגר"א (אות ד') באגנא (לשיטת רש"י) קיימים שני מכסים שכל אחד מדובק בטיט וכך היא גם שיטת המאירי (אות ד') דין ה"דיקולא" הינו קולא כיון שאין הכרח שהכיסוי השני יהיה דבוק בטיט, אלא גם סל שכפוי בדוחק על החבית (מסתבר שבעיקר על מכסה החבית) שקשה להסירו יכול לשמש כחותם נוסף. וכך כתב הגר"א בביאורו לשו"ע יו"ד סימן ק"ל ס"ק י"ג בביאור שיטת רש"י:

דיקולא ומיהדק חותם אחד, והמגופה⁹⁶⁰ חותם שני.
ומה שצריך כאן 'מיהדק' משום שאינה דבוקה בטיט לחבית אלא שהחבית נכנס בתוכו.

אף המאירי (אות ד') נקט שב'אגנא' היו שני מכסים מדובקים ולעומת זאת בדיקולא, מכסה אחד אינו מדובק אלא מהודק:

הניח את המגופה בחבית כתקנה וסתמה ואח"כ כפה על אותה סתימה סל וכיוצא בו בהדוק עד שיש טורח בהסרתו וחזרתו הרי זה חותם בתוך חותם. שהמגופה סימן אחד והדוק הסל סימן אחר ואינו טורח כל כך⁹⁶¹. ואם היתה עומדת שלא בהדוק אינו עולה אלא לחותם אחד.

נמצא, שדין 'דיקולא ומיהדק' יש בו קולא ביחס לדין ה'אגנא'. כיון שאין צורך בשני מכסים מחוברים בטיט, וניתן להסתפק במכסה המחובר בטיט ומעליו סל מהודק.

⁹⁶⁰ שדבוקה בטיט.

⁹⁶¹ נראה שהמאירי מחלק בין דבר שאין בו טירחה כלל, שאינו מועיל לבין דבר שיש בהסרתו טירחה מרובה כגון טיט ודבר שבהסרתו יש טירחה בינונית, וזה הוא הדיקולא המהודק.



יא. לשיטות אחרות ב'אגנא' (לשיטת רש"י) לא היה חיוב של שני מכסים אלא היה ניתן להסתפק במכסה אחד ושכבת טיט (עיין אות ח' – בשיטות השונות). אולם ב'דיקולא ומיהדק' ודאי שעל פי רש"י מדובר בשני מכסים. האחד, מחובר בטיט, והשני סל שמהודק וקשה להסירו. ועל פי פשט דברי רש"י והצ"צ והב"ח (אות ה, ז') ההידוק של הדיקולא מהוה תחליף לשכבת הטיט הנוספת שהונחה על האגנא. וכדברי הב"י בסימן ק"ל בביאור שיטת רש"י (והטור):

משמע מדברי רש"י ורבינו, דבדיקולא ומיהדק אין צריך לטוח על פי הדיקולא⁹⁶².

אולם כמבואר דברי רש"י מתחת לדיקולא קיימת מגופה המחוברת בטיט. והרשב"א בתורת הבית הקצר בית ה' שער ד' כתב:

...איזהו חותם בתוך חותם, היה פי החבית טח בטיט וכיוצא בו וחותם וכפה על גבה כלי מהודק הרבה שיש עמל בהסרתו ובחזרתו הרי זה כשני חותמות.

משמע, החבית סגורה במכסה מחובר בטיט. אולם לכיסוי זה אין משמעות "הלכתית" לדיני החותמות ולכן יש לחתום את החבית וזה הוא חותם אחד (כגון, לסגור בשכבת טיט על גבי מכסה) ועל גבי החתימה כלי מהודק שהוא הדיקולא שבגמ' (חותם שני). ועיין לקמן אות יט בדין הנוד וקשירתו, שכתב שהקשר הרגיל אינו בכלל החותמות ויש צורך בשני חותמות שיש בהם שינוי וכך היא שיטתו בדין האגנא (לעיל אות ה')⁹⁶³.

יב. רמב"ם פרק י"ג מהלכות מאכלות אסורות הלכה ח' וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף ד':

⁹⁶² וכ"כ הב"ח שם בביאור שיטת רש"י והטור.

⁹⁶³ עיין הערה 939 ועל פי הב"ח חזרתו של הרשב"א תקפה אף בנידון שלפנינו.

סתם החבית בכלי שאינו מהודק כדרך שסותמין כל אדם וטח בטיט
הרי זה חותם אחד.
היה כלי מהודק וטח עליו מלמעלה הרי זה חותם בתוך חותם.

כלומר, הנחת הדיקולא ("כלי מהודק") המהודקת אינה מספקת בפני עצמה אלא
יש חובה לטוח טיט עליה. ולעיל בדין האגנא ביאר הגר"א שדי בכיסוי אחד שאינו
רגיל ומחובר בטיט. ואילו כאן מחייב הרמב"ם כלי מהודק (דיקולא) שעליו טיט⁹⁶⁴.
והגר"א ביו"ד סימן ק"ל ס"ק י"ג הגר"א ביאר את טעמו של הרמב"ם:

וכן דיקולא ג"כ מגופה לחבית⁹⁶⁵ ושריקא וחתימא⁹⁶⁶. אלא שדרך
מגופה בדיקולא לכן צריך מיהדק וזהו השינוי שאין דרכו להיות
מיהדק.

ע"פ הגר"א, הדיקולא המהודקת הינה חותם אחד והטיט הינו חותם שני.

ויש לעיין האם על פי הגר"א "טח עליו מלמעלה" פירושו שעל כל פני הדיקולא
יש שכבה של טיט כפי שנראה מפשט לשון הרמב"ם או שדי בהדבקה באמצעות
הטיט אף שההדבקה הינה בצדדי המכסה המהודק ולא על גביו (והספק הוא מפני
שמפשט לשון הרמב"ם נראה שיש צורך בשכבת טיט עליונה ואילו מדברי הגר"א
לעיל באותו ו' שפירש ש"שריקא וחתימא" פירושו הדבקה בטיט, מוכח לכאורה
שאין צורך בשכבה עליונה מלאה של טיט, וקצ"ע.

נמצא שלשיטת הגר"א בביאור דברי הרמב"ם לעולם יש צורך בשינוי. מגופה
מחוברת בטיט ומכוסה בדיקולא לא מהודקת, זו המציאות הרגילה שמהווה חותם
אחד. וחותם שני יכול להיות שינוי בעצם הכיסוי (במקום מגופה - אגנא) או בטיחה

⁹⁶⁴ האגנא דובק באמצעות טיט (ללא שכבת טיט עליונה) ואילו הדיקולא מהודק מפאת עצמו ומעליו שכבת
טיט עליונה.

⁹⁶⁵ פירוש הדיקולא היא המגופה של החבית.

⁹⁶⁶ פירוש, שהמגופה והיינו הדיקולא הינה 'שריקא וחתימא' כלומר מחוברת וחתימה בטיט (ולשיטת הגר"א, שריקא וחתימה אינם שתי סגירות נפרדות אלא דבר אחד, עי"ש בדבריו).

על פני הדיקולא.

יג. הב"י ביו"ד סימן ק"ל כתב שעל פי רש"י⁹⁶⁷ והטור⁹⁶⁸ אין צורך בטיט מעל הדיקולא (לעיל אות יא) והעתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל בלשון "אבל הרמב"ם...". כלומר, בניגוד לרש"י והטור שאינם מחייבים טיט על גבי הדיקולא, הרמב"ם מחייב טיט על גבי הדיקולא המהודקת⁹⁶⁹. ואף הב"ח ביאר את דברי הרמב"ם באופן זה⁹⁷⁰.

יד. נמצא, שלרש"י מעיקרא שם מגופה מחוברת בטיט ועל גביה מניח דיקולא מהודקת. ואילו לרמב"ם, מניח את הדיקולא ומעליה שכבת טיט. ומדברי הב"י הנ"ל מדובר במחלוקת. ויש לעיין מה הוא יסוד המחלוקת.

ונראה שלשיטת רש"י יש צורך בשני מכסים. האחד המגופה המחוברת בטיט והשני הדיקולא המהודק. אולם לשיטת הרמב"ם לא צריך שני מכסים ודי במכסה מהודק שמעליו שכבת טיט (כשינוי מהסגירה הרגילה). והרי הם לשיטתם לעיל בדין האגנא (עיין אות ד', ו') שלרש"י שתי חותמות הינם כפשוטם ולרמב"ם החותם השני אינו חותם אלא שינוי, ועיין לעיל אות ח' בהסברנו בביאור המחלוקת בדין האגנא. ולקמן באות יח בדין קשירת הנוד.

בפשטות, הרמב"ם לא יודה לרש"י ורש"י לא יודה לרמב"ם. כיון שרש"י מחייב שני מכסים והמכסה העליון מהודק אפילו ללא טיט אולם רש"י לא יהיה מוכן להסתפק בכיסוי אחד מהודק שמעליו טיט כפי שנוקט הרמב"ם⁹⁷¹. ולעומתו הרמב"ם, שמסתפק בכיסוי אחד מהודק שמחובר בטיט לא יהיה מוכן להסכים לדברי רש"י שהכיסוי העליון די בו בהידוק ללא טיח מעליו. אמנם הט"ז מחדש שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם – ולכדלקמן.

⁹⁶⁷ עיין אות יא בלשונו של רש"י.

⁹⁶⁸ טור יו"ד סימן ק"ל: "טח פי החבית בחותמו, וכופה כלי על גביו ומהדקו בענין שיש טורח להסירו".

⁹⁶⁹ ועיין בט"ז באות טו שמחדש שאין מחלוקת בין הראשונים.

⁹⁷⁰ ב"ח יו"ד סימן ק"ל: "ולרמב"ם... אפילו שריקא ולא חתימא אלא דמעיכרא סתם פי החבית בדיקולא ומיהדק והדר עביד שריקא דטח עליו מלמעלה, הוי חותם בתוך חותם. אבל סתם החבית בדיקולא ולא מיהדק כדרך שסותמין כל אדם והדר עביד שריקא דטח עליו מלמעלה, לא הוי חותם בתוך חותם".

⁹⁷¹ בהנחה, ששכבת טיט נחשבת פחותה מאשר כיסוי מחובר בטיט.

טו. עיין לעיל אות ז' בדברי הט"ז בדין האגנא (שהוא כלי שרגילים להניחו ובניגוד לשיטת הגר"א שמדובר בכלי שאין רגילות להניחו – לעיל אות ו'). והוסיף הט"ז וביאר את דין הדיקולא :

ודרכם היה להשים איזה כלי⁹⁷² על פי החבית בשעה שטוחה אותה, שכן הוא לשון הרמב"ם כאן 'כדרך שסותמים כל אדם', רק אם מכניס החבית בדיקולא ומהדקו נחשב לסימן אחד...
וכן מתפרש לשון הטור שכתב 'טח פי החבית, וחתמו'⁹⁷³ ר"ל שעשה חתימה שנית אחר הטיחה⁹⁷⁴.

ומ"ש אח"כ⁹⁷⁵ 'וכופה כלי על גבו ומהדקו' הך 'וכופה' הוה כמו 'או כופה' וכן דרך הלשון בכמה דוכתי. ור"ל או שאין עושין חתימה שנית רק שכופה עליו ומהדקו הוה ג"כ חותם שני ומצטרף להטיחה של פי החבית⁹⁷⁶.

וכן הוא לשון הרמב"ם⁹⁷⁷ מ"ש השי"ע כאן⁹⁷⁸.

⁹⁷² בין מגופה בין אגנא, וכנ"ל אות ז'.

⁹⁷³ לשון הטור יו"ד סימן ק"ל: טח פי החבית וחתמו וכו' כלי ע"ג ומהדקו בענין שיש טורח להסירו, הו' חותם בתוך חותם".

⁹⁷⁴ והטיחה הראשונה היא על הכלי שבו סגר את החבית כפי שכתב הט"ז בתחילת דבריו ש"דרכם היתה לשים איזה כלי על פי החבית בשעה שטוחה אותה". ונמצא שטיחה כוללת הנחת כלי (מכסה או אגנא) ואף שהטור לא הזכיר במפורש את הנחת הכלי תוכ"ד הטיחה, סובר הט"ז שזו היא סברתו, ואין צורך להזכיר את הנחת הכלי בשעת הטיחה כי זו הדרך ואין צורך לפרטה, וקצ"ע.

⁹⁷⁵ בהתייחס ללשון הטור – עיין בהערה הקודמת.

⁹⁷⁶ כלומר טיחה ראשונה כוללת כלי וניתן או להניח על שכבה זו שכבה נוספת של טיט שתהיה חותם שני וזה הוא דין האגנא לעיל (עיין אות ז') או שבמקום הטיחה השניה ניתן להניח דיקולא מהודק.

⁹⁷⁷ אולי צ"ל כמ"ש.

⁹⁷⁸ פירוש אין מחלוקת בין הרמב"ם לטור (בניגוד לסברת הב"י שסובר שקיימת מחלוקת ביניהם (ע"ש)). ועיין בדברי הרמב"ם לעיל באות יב.



רק שהטור לא זכר הטיחה בסיפא דמהדק עליו כלי⁹⁷⁹ וסמך על הטיחה של פי החבית דזכר ברישא⁹⁸⁰. והרמב"ם זכר הטיחה על הכלי המהדק⁹⁸¹.

והכוונה אחת היא⁹⁸² שכל ענייני טיחה מועילים הן על פי החבית⁹⁸³ הן על פי הכלי המהדק⁹⁸⁴, כן נראה לי ברור ונכון⁹⁸⁵.

לדעת הט"ז, דיקולא מהודקת יכולה להיות בשני אופנים. או שמעיקרא מהדקה לחבית ועל גביה שכבת טיט או שמכסה את החבית בטיט (כולל מכסה מגופה או אגנא] שכן דרכם בסגירת החביות) ומעליה מניח דיקולא מהודקת ללא טיט, ושתי האפשרויות נכונות לדינא הן לרש"י ולטור והן לרמב"ם⁹⁸⁶.

ויתכן, שאילו דרכם היתה לטוח בטיט את פי החבית ללא הנחת מכסה כלל, ג"כ היה הט"ז מודה שדי בכך כחותם אחד ודיקולא מהודקת יכלה להוות חותם שני, רק המציאות היא שרגילים להניח מכסה על פי החבית ולהדק מכסה זה בטיט (יתכן שהטעם הוא שהנחת טיט בלא מכסה יכולה להביא לידי נפילת טיט לתוך פנים החבית).

ובסיום דבריו כתב הט"ז, שעל פי שיטת הרמ"א ביו"ד סימן קכ"ט סעיף א' להקל

⁹⁷⁹ פירוש, הרמב"ם כתב שאחר הידוק הכלי, טח אותו בטיט – אות יב. ואילו הטור כתב שכופה כלי (דיקולא) ומהדקו ולא הזכיר חיוב של טיחת טיט על גבי הדיקולא (עיין הערה 973).

⁹⁸⁰ פירוש, ניתן לסמוך על הטיחה שעל פי החבית ואין צורך לטוח גם את הדיקולא המהודקת.

⁹⁸¹ עיין אות יב. לרמב"ם, הידוק כלי ועליו טיט ה"ז חותם בתוך חותם.

⁹⁸² פירוש, למרות שלכאורה קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לטור שהטור לא חייב טיח מעל הדיקולא ואילו הרמב"ם מחייב, אליבא דאמת אין מחלוקת ביניהם – וכדלקמן.

⁹⁸³ פירוש, ניתן לטוח על פני החבית (והטיחה כוללת הנחת כלי – שכן היתה דרכם וכמבואר לעיל בתחילת דברי הט"ז) ולאחר מכן להניח דיקולא מהודקת, וכפי שכתב הטור.

⁹⁸⁴ ניתן להניח כלי מהודק ולאחר מכן לטוח אותו כפי שכתב הרמב"ם.

⁹⁸⁵ פירוש, שהרמב"ם מודה שהצעת הטור נכונה וכן ההיפך.

⁹⁸⁶ המשך דברי הט"ז שם: "והב"י לא נחית לזה והקשה כמה קושיות על הטור ועשה מחלוקת בין הרמב"ם להטור ולפי מה שכתבתי לא קשה מידי ואין כאן מחלוקת גם לא הוצרכתי לדוחקים שראיתי בזה בפ"י דברי הטור עיין עליהם מי שרצה".

בחביות סתומות בהפסד מרובה⁹⁸⁷, יין שברשות העכו"ם בלא שמירה ויש עליו מגופה ומעליה טיט, יש להחזיר בהפסד מרובה שנחשב חותם אחד⁹⁸⁸. אולם, כל זאת בחבית מונחת, אבל אם מדובר בהובלת החבית בעגלה, תנועת העגלה מסירה את הטיט ודרך מוליכי היין לתקן את הטיט תמיד ולפיכך לא יהיה בכך חותם המועיל, ועי"ש⁹⁸⁹.

טז. העולה מהאמור לעיל בדין הדיקולא :

- לשיטת רש"י והטור מגופה המחוברת בטיט ועליה מהודק סל (אות י, יא, יג).
- לרשב"א סגירה רגילה אפילו בטיט אינה בכלל החתמות ויש להוסיף שנים נוספים (אות יא).
- לשיטת הרמב"ם, סל מהודק ועליו שכבת טיט (אות יב).
- לשיטת הט"ז, אין מחלוקת בין הראשונים הנ"ל ושתי האפשרויות מקובלות להלכה על שתי השיטות (אות טו).

נוד בדיסקא / נוד שהפך פיו

יז. לעיל רבא ביאר שני מקרים של חותם בתוך חותם בחביות יין (אות ג, י). ולגבי נודות יין (העושיים מעור) רבא מבאר מה נחשב חותם בתוך חותם :

⁹⁸⁷ עיין ליד ציון הערה 909 ובספקות שהעלנו שם.

⁹⁸⁸ רק דיוקלא נחשבת שני חותמות כיון שהיא מהודקת ובנוסף ישנו טיט ואילו המגופה הרגילה הטיט מחברה ואינה מהודקת מפאת עצמה. ונראה שמדובר שטח בטיט כדי לחבר את המגופה אבל ללא שכבת טיט מעל המכסה. שאילו היה עושה כך, היה נחשב כשני חותמות כמבואר בשיטת הט"ז באות ז'.

⁹⁸⁹ עיין לקמן בדברי החקרי לב ליד ציון הערה 1073 לגבי אופן המשלוח בדרך.



אמר רבא... נוד⁹⁹⁰ בדיסקיא⁹⁹¹ (רש"י: [נוד] של עור מלא יין וקשור ומונח בתוך דיסקיא של עור) חתימת פיו (של נוד) למטה (בתוך דיסקיא⁹⁹²) הוי חותם בתוך חותם (דטרח להפוך ולהתיר קשר הדיסקיא וקשר הנוד ולחזור ולקשרה כולי האי לא טרח)⁹⁹³. פיו למעלה לא הוי חותם בתוך חותם.

וכי כינף פומיה לגיו וצייר⁹⁹⁴ וחתיים הוי חותם בתוך חותם (של נוד לגיו וצייר וחותם כעין שקושרין נודות שלנו של שמן, שלאחר שקושרים אותו מכניסין פי הנוד כשהוא קשור בתוכו ועוד קושרים אותה פעם אחרת, אפילו אין דיסקיא הוי חותם בתוך חותם).

רש"י לשיטתו לעיל בדין האגנא (אות ד') ובדין הדיקולא (אות י') ועיין אות ח, יד) שחב"ח מחייב שני חותמות ובנידון שלפנינו שני קשרים (במקרה הראשון אחד בנוד ואחד בשק). אולם כדי ליצור טירחה יש צורך בהיפוך הנוד⁹⁹⁵ או לעשות בנוד עצמו קשירה כפולה והטירחה היא בכפיפת פיו וכמבואר בדבריו בדין האגנא והדיקולא.

ונראה שבדין האגנא קיים חיוב של שני חותמות ופתיחתם היא הטירחה. ובדין הדיקולא הקלו שהחותם השני אינו ממש חותם אלא הידוק. ואילו בנידון שלפנינו מדובר בשני חותמות והקולא היא שטירחה אינו בחותם עצמו אלא באופן ההנחה

⁹⁹⁰ הנוד מכונה גם "נבל" (שמואל א, י', ג'). והגבעונים באו עם נאדות בלויים (יהושע ט', ד'). ובמשנה בשבת בדף קי"א: מוזכר קשר הנודות כקשר שאינו חייב עליו בשבת משמע שאינו של אומן ואינו לקיימא זמן רב (ואכמ"ל בחיוב דאורייתא של קשר). ובגמ' שם מובא שישנם נודות שיש להם שני קשרים בשני מקומות (הקשירה היא הסגירה) ואע"פ כן אין חיוב ואינו נחשב שמבטלו שם. ונמצא שקשר הנוד אינו קשר של קיימא ומסתבר שרבים יכולים לפותחו.

⁹⁹¹ רש"י בכתובות דף צו. ד"ה "דיסקיא" ביאר שדיסקיא היא שק של עור.

⁹⁹² בתוס' רבנו אלחנן כתב הקשירה של הדיסקיא היא למטה שאין דרך לתת את פתחו של הנוד הפוך, וקצ"ע מהאמור בהערה 990 שמוכח שיש נודות בעלי שני פתחים ומסתבר שאחד למטה, וקצ"ע.

⁹⁹³ מאירי: "קשר פי הנאד וסתמו והכניסו בתוך שק אם נתן פי הנאד למטה טורח הוא אצלו להפכו ואח"כ להתיר את קשר הנאד והרי זה כחותם בתוך חותם שקשר הנאד סימן אחד ונתינת פיו בקרקע הדיסקיא סימן אחר".

⁹⁹⁴ יל"ע מהו ו"צייר" (מלשון צור, שצוור בסודרו וכו'), האם הצרירה כוללת בהכרח קשירה. ומ"מ ברור שקשר את הנוד שאל"כ היין ישפך. ובגמ' נאמר "צייר וחתיים". ויל"ע האם אלו שתי פעולות או פעולה אחת. ולגבי הכפילות של חתימה וצרירה – עיין לקמן בב"ח ובט"ז באות כ' – כא.

⁹⁹⁵ עיין הערה 1002 שכן גם נהג רבא עצמו.

(הפוך בשק או כיפוף פיו) למרות שנראה שהתרת הקשר שכלעצמו אינה טירחה מרובה⁹⁹⁶ (ועיין בדברי הריטב"א באות ג'⁹⁹⁷).

יח. רמב"ם פרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ה' (וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף ד'): :

...וכן אם צר פי הנוד הרי זה חותם אחד. הפך פי הנוד לתוכו⁹⁹⁸ וצר עליו הי"ז חב"ח. וכן כל שינוי שמשנה מדברים שאין דרך כל אדם הרי הן כחותם אחד והטיחה או הקשירה חותם שני.

ובביאור דבריו כתב בביאור הגר"א יו"ד סימן ק"ל ס"ק י"ג :

...אבל הרמב"ם... נוד בדסקיא הדסקיא אינה קשור רק הנוד אבל השינוי שהוא בדסקיא ופיו למטה הוא כחותם ב' וכן כייף פומיה כו' ג"כ אינה קשור למטה אלא למעלה...

הרמב"ם ע"פ הגר"א הינו לשיטתו בדין האגנא (אות ו') ובדין הדיקולא (אות יב, ועיין אות ח, יד), שאינו מחייב שני חותמות אלא מחייב חותם ושינוי.

ולעיל בדין האגנא (אות ח') ובדין הדיקולא (אות יד), הסתפקנו האם יסוד הדין לרמב"ם ולרש"י הינו החיוב של השינוי (שלרמב"ם הינו שינוי ללא חתימה או קשירה ולרש"י החתימה הכפולה או הקשירה הכפולה היא השינוי) או שלרש"י יסוד הדין של חב"ח אינו בשינוי כי אם בטירחה הכפולה ואותו ספק קיים גם בנידון שלפנינו (ועיין בדברי הט"ז באות כא).

יט. לשיטת רש"י באות יז מדובר בקשירה כפולה ולא יותר מכך. אמנם הב"י ביו"ד סימן

⁹⁹⁶ עיין הערה 990.

⁹⁹⁷ ועוד שבחותמות יתכן שאם פתחו וסגרו הדבר ניכר בטיט, משא"כ בקשירות קשה מאד לזהות שנפתח ונקשר שוב וה"ז קולא נוספת.

⁹⁹⁸ יל"ע בדבריו, האם פי הנוד קשור כנ"ל ועתה הפכו וקשרו שוב או הפכו ללא קשירה כלל. והגר"א (לקמן) נוקט כאפשרות השניה.



ק"ל העתיק את לשון הרשב"א (בתורת הבית הקצר בית ה' שער ד') :

אבל הרשב"א כתב, חתם נבל יין ושם אותו בשק אם פי הנבל למטה
עמל הוא בעיניו להוציאו ולזייף חותמו ולפיכך הרי זה כחותם בתוך
חותם. היה פי הנבל למעלה אין זה כחותם בתוך חותם. אבל אם היה
פיו כפוף לתוכו⁹⁹⁹ אע"פ שפיו למעלה הרי זה כחותם בתוך חותם
מאחר שפיו כפוף לתוכו.

ודייק הב"י מדבריו :

משמע שמלבד ה'קשר הנהוג' צריך שני חותמות, הא' שיחתום על
הקשר והשני שיתננו לתוך הדסקיא ופיו למטה או שיכפוף פיו
לתוכו¹⁰⁰⁰

הב"י סובר שדברי הרשב"א "חתם נבל" אין פירושם "קשירת הנבל" אלא פירושם
חתימה נוספת מעל הקשירה הרגילה. והקשירה הרגילה איננה מועילה כלל לדין
חותם בתוך חותם (ולשיטתו נראה שמהצד ההלכתי ניתן לוותר על קשר זה – ועיין
בדברי הט"ז באות כא). ולכן בנוסף לקשירה הרגילה יש צורך בחתימה של הנוד
(חותם אחר) והכנסתו הפוך בשק (ולא פירט האם השק עצמו קשור או לא¹⁰⁰¹)
שהיא החותם השני. או שבמקום הכנסה לשק יקשור קשירה רגילה ויחתום (חותם
אחד) ויהפוך פיו לתוכו (ומסתבר שקושר שוב כפשוטו הגמ')¹⁰⁰². ועיין לעיל אות ה,
יא, שכך היא שיטת הרשב"א בדין האגנא והדיקולא¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ כפוף לתוכו לאחר שקשרו או כפוף לתוכו אחר שקשרו וגם חתמו ? על פי דברי הב"י לקמן הכוונה היא
כאפשרות השנייה.

¹⁰⁰⁰ עיין חקרי לב י"ד סימן ר"א (לשו"ע סימן ק"ל) שהאריך לבאר שסגירה המקובלת על הגויים אין לה
משמעות ורק סגירה משונה היא בעלת משמעות. ועי"ש בד"ה "וצריך" ועיין הערה 1027.

¹⁰⁰¹ ויתכן שאין משמעות לכך שהרי קשירה רגילה אינה ברת חשיבות לשיטתו.

¹⁰⁰² עיין ע"ז דף עד: שכאשר רבא היה שולח חביות יין ריקות (והיה חשש גוי ישתמש בהם ויאסור אותן) הוא
היה נוהג כך: "סחיף להו אפומייהו וחתים ליה אביצריהו". ופירש רש"י: "כופה אותם שוליהם למעלה ופיהן
למטה משום חותם בתוך חותם וחתים להן אביצריהו. חותם פי השק כלפי שוליהן" כלומר היה מניח את
החבית הפוכה שפתחה יהיה כלפי מטה ומניח את החבית בתוך שק שפתחו כלפי מעלה. ומוכח שפעולה זו של
הפכית הכלי וסגירה בשק שפיו נגדי לכיוון של פתח החבית נחשבת חותם בתוך חותם. ויש לעיין האם יש גם
חיוב שהשק יהיה בדוחק וכפי שרש בדין הדיקולא..

¹⁰⁰³ עיין הערה 939. ועל פי הב"ח חזרתו של הרשב"א תקפה אף בנידון שלפנינו.

שיטת הטור על פי הב"י, הב"ח והט"ז / שיטת הט"ז לחלק בין קשירות לסתימות החבית

כ. לשיטת הב"י, הטור קיבל להלכה את שיטת הרשב"א וזאת על פי דברי הטור ביו"ד סימן ק"ל:

היכי דמי חותם בתור חותם ? ... קשר וחתם [יש גירסאות ללא המילה 'וחתם' – ועיין ב"י לקמן] פי הנבל של יין ונתנו בשק, פי הנבל למטה וקשר השק מלמעלה הוי חב"ת. פי הנבל למעלה לא הוי חותם בתוך חותם. בד"א כשאין פי הנבל כפוף לתוכו, היה פי הנבל כפוף לתוכו אף על פי שפיו למעלה בשק הוי חותם בתוך חותם. ב' קשרים משונים הוי כשני חותמות שני אותיות הוי כשני חותמות...

וכתב הב"י שם:

אבל מצאתי נוסחא אחרת בספרי רבינו שכתוב בה קשר וחתם פי הנבל. ונוסחא זו נראית בעיני עיקר שהוא מעתיק לשון הרשב"א כמו שהעתיק גבי טח את החבית וחתמו ולפי זה חתמו דגבי טח את החבית וחתם פי הנבל חתימה ממש קאמר, וכמו שכתבתי לדעת הרשב"א ז"ל.

כא. הב"ח (שם) חולק על שיטת הב"י בביאור דברי הטור, וכתב שלשון הטור "קשר וחתם" אינה מלמדת על שתי פעולות. והט"ז בסימן ק"ל ס"ק ח' כתב בביאור דברי הטור:



בטור כתוב 'קשר וחתם'... נראה לי פשוט דהך 'וחתם' אינו ר"ל חתימה אחרת¹⁰⁰⁴... דכאן הוה החתימה תנאי על הקשירה... גבי קשירה כל שאינו דבר משונה לא הוה סימן כלל דקשר שעושין בעלמא ודאי אין טורח כלל להתירה אלא ודאי קשר משונה בעינן כמו שכתב¹⁰⁰⁵ בסמוך שני קשרים משונים כו'.

על כן אמרו בגמרא אי 'צייר וחתם'. פירוש, שעשה היכר בענין הקשירה ממילא הוה חותם אחד ופיה למטה¹⁰⁰⁶ הוה חותם שני או מה שכופף פי הנבל לתוכו.

כנ"ל, שיטות רש"י (אות יז) והרמב"ם (אות יח) והרשב"א (אות יט) בדין הנוד הינם על פי אותם היסודות שבדין האגנא והדיקולא שבהם כיסוי אחד היה כיסוי רגיל ואילו השני היה בו שינוי (עיין בדבריו לעיל באות ז, טו), לעומת זאת בקשרים (שקל להסירם) קשר רגיל איננו מהווה חותם כלל ויש צורך שיהיו שני שינויים האחד בקשר עצמו והשני יכול להיות בדיקולא או בכיפוף פיו (וממילא אינו עושה קשר רגיל כלל ועיין בדברינו על דברי הרשב"א באות יט). ושני קשרים משונים, ודאי יועילו וכמבואר בטור.

ומדברי הט"ז נראה שהצורך בשינוי איננו מפאת הצורך ב"שינוי" אלא שהשינוי יוצר טורח (ועיין בספק שהעלינו לעיל באות ח', יד יח). ולדבריו, יש מקום לומר שקשר רגיל שהינו קשר מסובך יועיל אף בנוד היין כדין חותם, וצ"ע.

ועל פי שיטתו מבאר הט"ז את שיטת הטור שכתב "קשר וחתם" שאין אילו שתי פעולות נפרדות אלא זה הוא הקשר המשונה שמהווה חותם¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁴ והוסיף הט"ז, שזאת בניגוד לאגנא ששריקא וחתמה שהם שני דברים.

¹⁰⁰⁵ "כמו שכתב" - הטור בהמשך דבריו.

¹⁰⁰⁶ בתוך הדיסקיא.

¹⁰⁰⁷ לשון הט"ז: "ובזה נתבאר גם דברי הטור שזכרנו שהקשר של נבל הוה חותם אחד שמשונה הוא שעשאו דרך חתימה אם פי הנבל למטה וקשר השק למעלה פי' קשר בעלמא שאינו משונה הוה חב"ח וכמו שזכרנו כן נ"ל לפרש דברי הטור גם בזה נתיישב מה שדקדק ב"י על הטור בזה..."

כייף פומיה לגו / הנחת נודות בשקים

כב. לשיטת רש"י הנ"ל, קשירת פי הנוד וכיפופו כלפי פנים וקשירה נוספת לאחר מכן הינה חותם בתוך חותם (אות יז). ולרמב"ם אין צורך לקשור את הפתח של הנוד ודי לקשור את פי הנוד לאחר כיפופו (אות יח ובביאור הגר"א שם) והכיפוף הינו תחליף להנחה (מהופכת) בשק נוסף כמבואר לעיל.

אולם מדברי הטור ביו"ד סימן ק"ל לכאורה עולה מסקנה שונה:

¹⁰⁰⁸ בד"א כשאין פי הנבל כפוף לתוכו. היה פי הנבל כפוף לתוכו אף על פי שפיו למעלה בשק הוי חותם בתוך חותם.

כלומר, אף לאחר שכפף את פי הנוד יש צורך להניח בשק. אולם אינו צריך להפוך את הנוד הנמצא בשק¹⁰⁰⁹. אולם הב"י כתב על דבריו:

...כלומר אם היה נתון בשק אף על פי שפיו למעלה הוי חותם בתוך חותם אבל לא למימרא דבעינן שיהיה נתון בשק דכיון שהקשר שבו וכפיפת פיו לתוכו הוי חותם בתוך חותם למה לי שיהיה נתון בשק וכך מבואר בדברי הרמב"ם¹⁰¹⁰ ... ולא הזכיר נתינה לתוך שק כלל.

כלומר, הנתינה בשק אינה מחייבת על פי דין. ולדבריו קשה לצורך מה הזכיר הטור את הנתינה בשק, וכן הקשה הב"ח על הב"י שם. וכתב לבאר על פי דברי הטור (קודם לכן) שחותם בתוך חותם מועיל רק בחביות של חרס אבל בחביות של עץ שיכולים להוציא את היין מבין הנסרים אין תקנה כי אם להכניס את החביות לתוך שק שאין בו תפרים מבחוץ ולחתום את פי השק. והוסיף הטור שכל שכן בנודות שיש להניחם בתוך שק כיון שניתן להוציא בקלות יין מבין התפירות ועל פי זאת

¹⁰⁰⁸ עיין אות כ'.

¹⁰⁰⁹ ויש לעיין האם יש חובה לקשור גם את השק. ונראה, שדייק דין זה מהגמ' ש"כייף פומיה" אינו דין בפני עצמו כי אם המשך לנתינת השק בדיסקיא, שיכול או להופכו בתוך הדיסקיא או להפוך פיו בתוך הדיסקיא.

¹⁰¹⁰ לעיל אות יח.



ניתן לבאר את דין הנוד שבטור:

...ונראה ליישב דלפי שכתב תחלה דאין תקנה אלא להכניס כל החבית בשק שאין בו שום תפירה מבחוץ ויחתום פי השק וכל שכן בנודות שבקל יכולין להוציא יין מבין התפירות... השתא לפי זה ודאי בעל כרחך האי דקאמר ואי כיף פומיה לגיו וכו' היינו נמי דוקא כשנתנו בדסקיא¹⁰¹¹ שהזכיר ברישא, דאם לא כן אף על פי שחתם את פי הנוד בכמה חותמות יש לחוש שיוציא יין מבין התפירות והכי נקטינן, ודוקא בשק שאין בו תפירות¹⁰¹².

אמנם, הרמב"ם לא חשש לפתיחת התפירות, ולא הזכיר חיוב נתינה בתוך שק כלל¹⁰¹³. ויתכן שלשיטתו אין לחשוש לפתיחת תפרים אלא רק לפתיחת מגופות או קשרים¹⁰¹⁴.

ועל פי שיטתו חידש הב"ח שלמרות שהשו"ע ביו"ד סימן ק"ל סעיף ד' העתיק את דברי הרמב"ם בדין הנוד הכפוף ולא הזכיר חובת נתינה בשק (לעיל אות יח) להלכה, יש חובה להניח בתוך שק גם לשיטת השו"ע והנוד יהיה נתן בתוך שק אף אם כיפף את פיו והסבר לכך הוא:

¹⁰¹¹ והיינו בתוך שק וכנ"ל.

¹⁰¹² על פי המבואר בטור (עמ' קפז. במהד' מכון י-ם) ובשו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף א', אין תפירות כלפי חוץ אבל אין מניעה שתהיינה תפירות פנימיות.

¹⁰¹³ שלא ציין במפורש את דין הדיסקיא – לעיל אות יח.

¹⁰¹⁴ אגרות הראיה חלק ב' אגרת שע"א: "גם אודיעם שכאשר יתקנו את השקדים, ישימו תעודת הכשר בתוך כל שק חוץ מההכשר הכללי. ובמכתב יודיעו להסוחרים קוני השקדים, שאם ירצו להריק את השקים מן השקים שהובאו בהם לשקים אחרים, ישלחו אחר הממונה המקומי שבעירם שיבוא לפני פתיחת התפירה של השקים ויתן להן תעודת הכשר אחרת וישים בכל שק מהשקים השניים ויתפרו אותם בפניו של הממונה המקומי". ועי"ש גם שבמשלוח דבר שיש בו חובת תרו"מ ביד נכרי: "אז חוץ מההכשר הכללי תהיה מדובקת פתקא שכתוב עליה כשר כפי התכנית המתוקנת, על גבי חוט אשר יקיף כל תיבה וכל כלי הנשלח. הפתקא תהיה מדובקת היטב על גבי מקום הקשר היחידי של החוט ובלא תיקון זה לא יתנו שום הכשר ביד נכרי".

ואף על פי שבש"ע סעיף ד' כתב כלשון הרמב"ם בסתם ד'הפך פי הנוד לתוכו הוי חותם בתוך חותם' ולא כתב שצריך שיהא נתון בשק, סמך על מה שכתב בסעיף א' דאין תקנה לנוד אלא אם כן ישים אותו בשק שאין בו תפירה¹⁰¹⁵, ופשוט הוא.

אמנם הרמ"א בסעיף א'¹⁰¹⁶ כתב שיש החולקים וסוברים שאין לחשוש להוצאת יין מבין נסרי החבית ויתכן שאף בנוד אינו חושש לכך. וכן כתב הט"ז ביו"ד סימן ק"ל ס"ק ח':

ומו"ח ז"ל פסק מחמת לשון הטור דנתינה בשק צריך עכ"פ. ולי נראה כיון דברמב"ם מבואר דאין צריכין שק ובש"ע מביאו אין לנו לחלוק על פסק שלו כיון דבטור אין מוכח שצריך שק¹⁰¹⁷.

והא דכתב הש"ע סעיף א' שיתן הנוד בשק כו' התם מיירי בשל עץ¹⁰¹⁸ כמו שמפורש שם ויש לחוש שיוציא יין דרך נסריו ואפ"ה מסיק שם רמ"א דנוהגין להקל. אבל אם הנבל של עור ואין תפירותיו מבחוץ נראה ברור דאין צריכין נתינה בשק אלא בשני חותמות כדפרישית וקשר הוה גם כן חותם והיינו שהוא משונה קצת משאר קשרים כמו שהוכחנו לעיל¹⁰¹⁹.

סיכום

כג. העולה מהאמור לעיל בדין הנודות היין:

¹⁰¹⁵ שו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף ד': "מותר להפקיד ולשלוח יין ביד עובד כוכבים, אם הוא חתום בחותם בתוך חותם או מפתח וחותם. והני מילי בחביות של חרס, אבל לא בחביות של עץ, מפני שיכולין להוציא יין מבין הנסרים ולא ירגישו, וכל שכן בנודות, שבקל יכולים להוציא יין מבין התפירות. ואין להם תקנה, אלא שיכניס כל החביות של עץ או כל הנאד בשק שאין בו תפירה מבחוץ, ויחתום פי השק. הגה: ויש מתירין אפילו בחבית של עץ, ואין חוששין שמא יוציא בין הנסרים (מרדכי ריש פרק א"מ וב"י בשם ס"ה וסמ"ג ורשב"א ובא"ו הארוך), וכן נוהגין". ויש לעיין האם יועיל הנחה בנוד שתפירותיו פנימיות, ללא שק.

¹⁰¹⁶ עיין הערה 1015.

¹⁰¹⁷ כפי שכתב הב"י לעיל, וקצ"ע.

¹⁰¹⁸ צ"ע שהרי השו"ע בסעיף א' דן גם על נוד: "שיכניס כל החביות של עץ או כל הנאד בשק שאין בו תפירה מבחוץ, ויחתום פי השק". אא"כ נאמר שהט"ז מכוון את דבריו רק ביחס לשיטת הרמ"א המיקל.

¹⁰¹⁹ אות כא.



- נוד בדיסקיא: לרש"י יש לקשור את פי הנוד ולהכניסו לדיסקיא הפוך ולקשור את השק (אות יז). ולרמב"ם אין צורך לקשור את השק (אות יח).
- נוד שכפף פיו פנימה: לרש"י יש לקשור את פתח הנוד ואת הנוד אחר כיפופו (אות יז) ולרמב"ם אין צורך לקשור את פי הנוד (אות יח).
- לשיטת הרשב"א, בנוסף לקשר הרגיל יש צורך בעוד שני קשרים משונים כיון שקל להתיר קשרים (אות יט) ובשיטת הטור האם פסק כרשב"א נחלקו המפרשים (אות כ' ואילך).
- לשיטת הט"ז, מעיקרא עושים שני קשרים משונים ללא קשר רגיל (אות כא).
- כשכפף פי הנוד יש שחייבו שיניחו בתוך שק, ולדעת הב"ח זו גם שיטת השו"ע, אולם הט"ז חולק (אות כב).

דין חותם אחד

כד. על פי המבואר לעיל, מעלת החותם בתוך חותם היא בטירחה ובשינוי (אות ח', וכו'). ויש לעיין מה היא מעלת חותם אחד (שמועיל בדברים שאיסורם מדרבנן). יתכן שגוי מירתת ואינו פותח אף חותם אחד ובדרבנן הקלו (ועיין בשיטת המהר"ש אנגל לעיל¹⁰²⁰). ומ"מ מסתבר שיש חיוב לדעת שמדובר בחבית או השק שלו שלא הוחלף באחר. ואם חותם אחד אין בו שינוי משאר חביות של גויים, יש לעיין האם אין לחשוש שמא החליפו את כל החבית שנשלחה, והגיע לידו חבית אחרת¹⁰²¹.

סיכום

כה. העולה מהאמור לעיל:

- דין האגנא – לעיל אות ח'.

¹⁰²⁰ ליד ציון הערה 795.

¹⁰²¹ עיין לקמן ליד ציון הערה 1054.

- דין הדיקולא – לעיל אות טז.
- דין הנודות – אות כג.
- לשיטת רש"י העקרון המנחה בחב"ח הוא הטירחה (אות ד', י', יז).
- לשיטת הרמב"ם על פי הגר"א, העקרון המנחה הוא השינוי (אות ו', יב, יח).
- יש לעיין האם שינוי וטיאה הם שני עקרונות שונים שנובעים מאותו יסוד (אות ח').
- לשיטת הט"ז דין הנודות שונה מדין הטיחה כיון שקשרים רגילים קל להתירם ויש צורך בקשרים משונים (אות כא).



אותיות ודפוס בחותם

הקדמה

א. לגבי מעלת החותמות עיין בפרק הקודם (האם מעלתם בטירחה, בשינוי וכו'). ובמקרה בו אדם שולח לחבירו ירך מגוקרת מגיד הנשה ניתן לאוכלה (ואין צורך בחותמות) כיוון שעצם החיתוך המיוחד שרק ישראל עושים אותו (ויתכן גם שיש טירחה בעשייתו) די בו כדי להתיר את אכילת הבשר כמבואר בגמ' בחולין דף צד.¹⁰²² וכן חיתוך יחודי בצורת משולש גם כן מועיל¹⁰²³.

לקמן נדון האם אותיות שנפתחות או נשברות תוכ"ד פתיחת החבית יכולות להוות חותם או סימן (ולא מדובר על אותיות המוטבעות על האריזה או על נייר אריזה שלא במקום הפתיחה כיון שאז האותיות אינן מהוות הוכחה לשאלה האם החבית או האריזה נפתחה).

שתי אותיות כשני חותמות

ב. ר"ן ע"ז דף לג: מדפי הרי"ף:

¹⁰²² עיין ליד ציון הערה 716 וכיון שפעולת הניקור הינה פעולה המחייבת ידיעה וטירחה, מסתבר שהחיתוך עצמו יש בו טירחה.
¹⁰²³ עיין ליד ציון הערה 722 ובהערה 735.

ומדאמרינן חיתוכא דעכו"ם מידע ידעינן¹⁰²⁴, שמעינן מינה דכל מידי
דלא רגיל בה עכו"ם סימנא הוא ולא חיישינן שמא גמר (בד"מ יו"ד ק"ל
ס"ק ו' מהד' מכוון י-ם כתב: "דזה הסימן אינו יוצא מתחת גוי לעולם"),
ולפיכך אמרו בשם רבינו יצחק ז"ל דשתי אותיות של כתב הקודש
כחותם בתוך חותם חשיבי¹⁰²⁵...

אם ננקוט שהאותיות הינם סימן יחודי יש לעיין מדוע יש צורך בשתי אותיות ואי
אפשר להסתפק באות אחת. שהרי החיוב לשתי חותמות הינו כחותמות שאינן סימן
יחודי שאינו מוכר, אלא שעשיית שתייהן יחדיו מהוות טירחה שמונעת מהגוי לזייף
(כנ"ל אות א'). אבל אם ננקוט שאותיות מעלתן אינה מפאת הטירחה אלא בכך
שרק יהודי יודע לכותבן מדוע יש צורך בשתי אותיות (ואף לשיטת הרמב"ם שחייב
שינוי כחותם בתוך חותם, מדובר בשינוי אחד ולא בשני שינויים – עיין באות א').
ובכתיבת אותיות שרק ישראל כותבים כך ולא עכו"ם הרי זה סימן יחודי כמו חיתוך
הירך של ישראל או חיתוך אתלתא קרנתא של רבא (לעיל ליד ציון הערה 722)
ולשם מה יש צורך בשתי אותיות¹⁰²⁶ ולא די באות אחת¹⁰²⁷ ?

יתכן היה להשיב, שגם חותם אחד או קשר אחד מהווים טירחה (אף אם אינם
מהווים שינוי) ואע"פ כן יש צורך בטירחה מרובה יותר ולכן יש גם צורך בשתי

¹⁰²⁴ עיין לעיל עמ' 284 שחיתוך הירך של ישראל שונה משל נכרי ולפיכך ניתן לסמוך על צורת החיתוך כדי
לדעת שמדובר בבשר כשר.

¹⁰²⁵ וכך נקטו ראשונים רבים כגון הריטב"א בע"ז דף לא. בשם הר"י. וכך נקט גם תוס' בע"ז דף לא: ד"ה
"השולח": "ולכתוב אותיות חציין על העור וחציין על דופני קרש החבית...". ויש שכתבו שדין חותם בתוך
חותם הינו רק במפקיד ששב ורואה את שלו אבל בשולח לאחר לא יועיל חותם בתוך חותם, שהרי הגוי יכול
לפתוח ולסגור והישראל שמקבלו לא יידע כיצד היה סגור מעיקרא ולכן במשלוח יש חובה של אותיות שיתגלה
שלא נשברו (עיין אורחות חיים, הלכות יין נסך סימן כ"ח, ועוד).

ובמרדכי ע"ז אות תתי"א כתב: "פירש ריב"ן שריקה, טח בטיט וחתימה בכתיבת האותיות". כלומר דין החבית
של חותם בתוך חותם שהיא חתומה ושרוקה איננו שני חותמות שסתמם (כגון שתי שכבות של מכסים וטיט)
אלא אחד מהם הוא אותיות אמנם כנ"ל רוב הראשונים לא נקטו כך (ועיין גם בתוס' הנ"ל).

¹⁰²⁶ ואף שבהלכות שבת חייב רק אם כתב שתי אותיות (פ"ז משבת משנה ב'), הטעם הוא שלאות אחת אין
משמעות של כתיבה משא"כ כאן שאות אחת יכולה להוות סימן טוב. ועוד, שאף בשבת פעמים שכותב אות
אחת חייב כגון שכתב אות וסיים בה את הספר (רמב"ם פרק י"א משבת ה"ט).

ואין ליישב על פי שיטת המהר"ש אנגל (עמ' 308) שחותם אחד הינו ספק השקול וחותם שני מכריע את הספק
ואף כאן נאמר שאות אחת הינה ספק ושתי אותיות הכריעו את הספק כיון שחותם אינו יחודי ורק שנים יש להם
משמעות, משא"כ באותיות.

¹⁰²⁷ אמנם בדין הגורד הרשב"א חייב שני קשרים משונים (עמ' 372) ואף ה"ז נקט באופן דומה (עמ' 374).

אותיות.

אולם גם אם ננקוט בדרך זו סו"ס מעלת האותיות איננה בטירחה אלא באי הידיעה של הגוי לכתוב כתב של ישראל וא"כ מדוע לא די באות אחת. והיה מקום לומר שאף שהגוי אינו יודע לכתוב אותיות של ישראל הוא ינסה להעתיק ולכתוב כאשר מדובר באות אחת (וגם יתכן שאות אחת של אותיות הקודש דומה לאחת מהאותיות שהגוי מכיר בלשונו), אבל בשתי אותיות הוא ימנע ולא יזייף, וצ"ע. וכן קשה מדין אתלתא קרנתא וחיתוך הירך הנ"ל¹⁰²⁸ שמדובר בסימן אחד בלבד.

עוד נראה לומר, שאם המטרה של החותם היא מניעת זיוף ע"י טירחה, מסתבר שטירחה גדולה יותר היא לזייף שתי אותיות שונות ולא נוכל להסתפק בכתיבת אותה אות פעמיים. ועיין לקמן אות ח', וצ"ע.

ג. כיון שמעלת האותיות של כתב הקודש היא בכך שהגויים אינם מכירים אותם, הרי שהדבר תלוי במציאות, שאם הגויים מכירים את האותיות או שישנם ישראלים חשודים אי אפשר לסמוך על סימון האותיות וכמבאר בדברי הריטב"א בע"ז דף לא.:
 ומיהו במקום שהמשומדים מצויין או גוים יודעי כתיבתנו ראוי לחוש לכתחילה...

יש לעיין מדוע החשש הוא רק לכתחילה ומשמע שבדיעבד מותר. והרי כאשר מחסום אי הכרת האותיות אינו קיים, אין שום מעלה באותיות. ואכן הב"י ביו"ד סימן ק"ל אות ו' כתב:

¹⁰²⁸ אמנם שם מדובר בחיתוך בשלשה צדדים וניקור הירך שהם פעולות מרובות ולכן יש מקום להגדירם לא כ"אות אחת" אלא כשתי אותיות, וצ"ע.

וכתוב באורחות חיים בשם הרא"ה¹⁰²⁹, במקום שמצויים משומדים וגוים שיודעים לכתוב, אין כתב סימן אלא למי שמכיר הכתב¹⁰³⁰.

מדבריו עולה שאף בדיעבד לא ניתן לסמוך על אותיות כאשר הן מוכרות לגויים או למשומדים בניגוד לשיטת הריטב"א ממנה עולה שבדיעבד אותיות מועילות.

ונראה, ששיטת הריטב"א היא, שבדיעבד ניתן להתייחס לשתי אותיות כאל שני חותמת של טיט וכדו' וכנ"ל בדין האגנא והדיקולא, שיש טירחה בעשייתם, ולכן הם מהווים סימן ואף זיוף שתי אותיות כסגירה לחבית וכדו' יש בה טירחה.

ולהלכה, השו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף ג' (ויו"ד סימן ק"ל סעיף ח' פסק):

אות אחת חשוב כחותם אחד, שתים הוי כשתי אותיות... ויש אומרים שבמקום שמצויים משומדים ועכו"ם שיודעים לכתוב אין כתב סימן אלא למי שמכיר הכתב¹⁰³¹.

כלומר אף בדיעבד אין לסמוך על האותיות כשהן מוכרות לגויים ושלא כשיטת הריטב"א ועיין לקמן באות י' ששיטת המג"א (בתירוצו הראשון) שהחשש מפני משומד או גוי שמכיר כתב של ישראל הינו רק בשולח לאחרים ולא במפקיד ששב ורואה את כתב ידו. ועל פי תירוצו השני של המג"א, במקרה של משומדים ניתן היה להתיר מעיקר הדין והחמירו משום איסורי אכילה, עי"ש.

וכיון שדין האותיות נאמר כחלק מדיני החותמות יש מקום לומר שכדי ששתי אותיות תוכלנה להוות "חותם" לא די בשתי אותיות שיכתבו בעט וכדו' אלא יש צורך שהן תוטבענה בטיט וכדו' שאל"כ אין בדבר שום טירחה כלל, וצ"ע. ועיין

¹⁰²⁹ עי"ש. ודברי הב"י אינם לשון האורחות חיים אלא עיקר דבריו.

¹⁰³⁰ פירוש, עצם העובדה שמדובר באותיות עבריות אינו מספיק, אלא אם כן מדובר בהכרת כתב יד של אדם מסוים שאז ניתן לסמוך שאכן זה כתב ידו.

¹⁰³¹ והרמ"א ביו"ד סימן ק"ל סעיף ח' כתב: "דסתם עכו"ם אינו בקי לכתוב אותיות". ולכן אין צורך להודיע למקבל החבילה את צורת החותם, כי האותיות הינם סימן מספק, עי"ש. ועיין גם ביו"ד סימן קי"ח סעיף ט'.



בתשובת הרשב"א לקמן.

מעלת האותיות – תשובת הרשב"א

ד. שו"ת הרשב"א חלק א' סימן ק"ט¹⁰³²:

שאלת עוד, בשר שנמצא ביד גוי וכתוב עליו 'חותם'¹⁰³³ או 'כשר' ואין יודע מי הכותב מהו. מי אמרין כי אמר רבי יוחנן הכל משתמר בחותם אחד¹⁰³⁴ לא אמר אלא במפקיד בלבד או דילמא משתמר סתמא קאמר ואפילו בלא מפקיד¹⁰³⁵.

יש לעיין מה היא המציאות של הימצאות המילה "חותם" או המילה "כשר" על הבשר. האם מדובר בכתיבה או בהטבעה של חותם של דפוס. בהמשך התשובה דן השואל על "דפוס הגבינה". ומכאן לכאורה הוכחה שבחילה התשובה לא מדובר על דפוס כי אם על כתיבה של אות אות בפני עצמה.

ולכאורה ניתן לדחות את דברינו, שהרי השואל מדמה את דין המילה "חותם" לדינו של ר' יוחנן המכשיר בחותם אחד (ואינו מחייב שני חותמות), ואם מדובר בכתיבה אותיות של המילה "חותם" או המילה "כשר" הרי שכל אות נחשבת חותם בפני עצמה (וכנ"ל ששתי אותיות כשתי חותמות) ונמצא שאינו זקוק לשיטת ר' יוחנן המקילה שמתיר בחותם אחד והיה יכול לסמוך על על השיטה שמחייבת שני חותמות.

¹⁰³² הו"ד בקיצור בדרכי משה הארוך יו"ד סי' קי"ח ס"ק ו'.

¹⁰³³ בפשטות הכוונה היא שעל הבשר כתובה המילה "חותם" (כן כתב ביין המשמח יו"ד סימן ק"ל ס"ק ט').

¹⁰³⁴ גמ' ע"ז דף לא: "א"ר חייא בריה דרבי חייא בר נחמני א"ר חסדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי, ואמרי לה א"ר חסדא אמר לי אבא בר חמא, הכי אמר זעירי הלכה כר"א. אמר רבי אלעזר הכל משתמר בחותם אחד חוץ מן היין שאין משתמר בחותם אחד. ור' יוחנן אמר, אפילו יין משתמר בחותם אחד. ולא פליגי הא כר"א הא כרבנן. איכא דאמרי, א"ר אלעזר הכל משתמר בחותם בתוך חותם חוץ מן היין שאין משתמר בחותם בתוך חותם ורבי יוחנן אמר, אפילו יין משתמר בחותם בתוך חותם".

מדברי השואל נראה שהוא נקט להלכה כשיטה שדי בחותם אחד, אמנם בשו"ע יו"ד סימן קי"ח סעיף א' חייב שני חותמות. ובתשובת הרשב"א אינו מעיר לשואל שנקט כשיטה שחותם אחד מועיל.

¹⁰³⁵ ב"מפקיד", הבעלים שב ורואה את שלו, לעומת "שולח" שאינו שב ורואה את שלו. ולשון השואל "ואפילו בלא מפקיד" פירושה שאפילו ב"שולח" תועיל המילה "חותם".

ונראה לדחות ולומר שהשואל שהזכיר את שיטת ר' יוחנן נקט כשיטתו לא מפני שהמילה כשר הינה רק חותם אחד, אלא מפני שכך היא שיטתו להלכה שדי בחותם אחד ואף שכתובת המילה "כשר" היא כשני חותמות, להלכה (לדעת השואל) אין צורך בשני חותמות ומדובר לא בדפוס של המילה "חותם" אלא בכתיבת אותיות המילה "חותם" או המילה "כשר".

אמנם מלשון הרשב"א בתשובתו לכאורה מוכח שמדובר בחותמת שמטביעה אותיות ולא בכתיבת אותיות בודדות:

תשובה. הבשר שחתום עליו כשר או כיוצא בו שורת הדין סומכין עליו, דחותם זה מידע ידיע שהוא של ישראל וסומכין עליו. וכאותה שאמרו בירך חתוכא דישראל מידע ידיע¹⁰³⁶. כלומר שמא יבא ישראל לקנות מן הגוי ויסמוך על סימן זה ולא ברשיעי עסיקין שיסמכו על מה שאין לסמוך בו מן הדין דתקנתא לרשיעי לא עבדין¹⁰³⁷.

מלשוננו "הבשר שחתום עליו כשר... החותם הזה..." , משמע לכאורה שמדובר על הטבעה של חותמת ולא בכתיבת האותיות של כל אות בפני עצמה. ולמרות זאת הב"ביו"ד סימן קי"ח בהביאו את דברי הרשב"א להלכה נקט שמדובר בכתיבה ולא בחותמת מוטבעת:

כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סימן קט) בשר הנמצא ביד גוי וכתוב עליו חותם או כשר אף על פי שאינו ידוע מי כתבו כשר דמידע ידיע שהוא של ישראל...

וכך גם בשו"ע בשו"ע יו"ד סימן קי"ח סעיף ט':

¹⁰³⁶ חולין צד. – צוין לעיל אות א'.
¹⁰³⁷ פירוש, החיתוך המיוחד הינו דבר שניתן לסמוך עליו ללא פקפוק שאילו היה פקפוק בדבר חכמים לא היו מציינים זאת.



בשר הנמצא ביד עכו"ם וכתב עליו חותם או כשר, אע"פ שאינו יודע
מי כתבו כשר דמידע ידיע שהוא של ישראל...

וצ"ע כיצד לבאר את לשונו של הרשב"א בתשובתו. ומ"מ מלשונו של השואל
ודברי הב"י בשם הרשב"א נראה שמדובר בכתיבת אותיות ולא בהטבעתם
בחותמות¹⁰³⁸.

ה. ראייתו של השואל וראייתו של הרשב"א אינם אותה ראייה. השואל הביא מדין
"חותם" וכנ"ל בדיני חותמות שמעלתו היא על פי רש"י בטירחה שבו. לעומת זאת
הרשב"א בהביאו ראייה לכשרות האותיות מביא ראייה מדין חיתוך הירך. נמצא
שהשואל נקט שהתועלת של האותיות היא מדין חותם ואילו הרשב"א נקט שמעלת
האותיות היא מכך שידוע שדוקא ישראל עושים אותם ולא גויים (סימן).

יתכן לקרב בין הראיות ולומר שכיון שרק ישראל יודעים לכתוב אותיות אלו,
לישראל אין טירחה בדבר כיון שהם רגילים בלשון הקודש ואילו לגוי כתיבת
אותיות הקודש הינה טירחה ונמצא שמעלת האותיות היא בשילוב של הטירחה של
הגוי ויחודיות האותיות שכותב אותם ישראל, וקצ"ע.

אולם, כנ"ל אם יש חשש שמשומד או גוי מכיר ויודע אותיות של ישראל אין בכך
יחוד כלל וגם אין למשומד או לגוי טירחה בכתיבתם וממילא לא יועילו.

דין הדפוס – תשובת הרשב"א / דפוס מועיל כחותם אחד או כשני חותמות

ו. המשך תשובת הרשב"א הנ"ל - דברי השואל בדין דפוס גבינות של גויים :

¹⁰³⁸ עיין לקמן אות ו' בדברי הרשב"א בהמשך תשובתו, לגבי חשש גניבת חותמות. ולכאורה ראייה שכל
התשובה הינה אודות חותמות, וקצ"ע.

...ואם תמצא לומר לאו דוקא במפקיד, גבינה שנמצאת ביד גוי והיא חתומה בדפוס 'חותם' או 'כשר' מי סמכין עלה או לא דחיישין דילמא נפל דפוס מיד ישראל ומצאו גוי וחתם בו?¹⁰³⁹

תשובה... אבל בדפוס הגבינות יש לאסור ואין שומעין למי שמתיר. ואפילו לסמוך על מקצת בני אדם שעושין אותן והם ישראלים אנו חוככין. לפי שאין נזהרין בהן כהוגן והרבה מהם שאכילת גבינת של גוים קילא בעיניהם ושומרין קל¹⁰⁴⁰. כל שכן שלא נסמוך בהן על החתומות הנמצאות ביד גוי. וכמה פעמים גונבין את הדפוסין מתחת מראשותיהן של ישראל הישנים בבתיים. וכמה מהם נאבדים ואנו מצאנו הנה כמה פעמים. ועל כלן שומר נפשו ירחק מהם¹⁰⁴¹.

משמע, לולי העובדה שעושי הגבינות היהודים הינם עצמם חשודים ולולי העובדה שהדפוסים נגנבים או אובדים, היה מקום לסמוך על ההחתמה בדפוסים אלו (ולא לחשוש מזיוף – ועיין בפרק הבא).

ואכן בספר יין המשמח ביו"ד סימן ק"ל ס"ק ט' כתב שהחותם עליו דן הרשב"א הינו חותם בו כתובה המילה "חותם" או "כשר" שחותמות כאלו מצויות¹⁰⁴² אבל בחותמות אישיות שכל אחד נזהר בהם ואי אפשר לזייפם כיון שיש צורך לזייף את שמו של המחתיים¹⁰⁴³ ולכך לא חיישין ולכן חותם שכזה מועיל והוא עדיף משני קשרים משונים (שמהווים חותם בתוך חותם, כנ"ל בדין הנודות בפרק הקודם באות

¹⁰³⁹ חשש "נפילה" הוזכר בגמ' ביחס לשטרות (עיין ב"ב קעב.: יבמות קטז). ובפשטות לא חיישין לנפילה וכך נקט הרשב"א עצמו בתשובה בחלק ג' סימן כ"ד. וכתב שם שאם נקבל טענת נפילה, כל שטר שהוא כתב ידו של המתחייב, יוכל המתחייב לומר שנפל ממנו ומעולם לא נתנו לחבירו, ע"ש. וע"ע קצות סימן כ"ג ס"ק ב' ובנתיבות שם בביאורים ס"ק ב' (בחילוק בין שטר ראייה לפסק דין).

¹⁰⁴⁰ צ"ע מה פירוש "ושומרין קלי" ושם כוונתו היא "ושומרין קצת", וכדברי רש"י בפסחים ל. ד"ה "קלי מיא" שפירוש המילה קלי הוא 'קצת'. או שכוונתו שהם שומרים ב'קלות' ואינם מדקדקים בדבר, וצ"ע.

¹⁰⁴¹ עיין שו"ת מהר"י בן לב חלק ג' סימן מ' שהעמיד את דברי הרשב"א כנגד דברי המרדכי, ע"ש בהרחבה. ועיין הערה 1157.

¹⁰⁴² ובספר אגם מים, קוני' בדין חותם בתוך חותם בעמ' ס"ז כתב גם הוא: "והרשב"א מיירי באותן דפוסים של גבינות שמצויין לקנות בכל מקום ואין עליהם שום שם ועיין בחת"ס (יו"ד סימן קט"ו) לענין זה אי חותם כזה יכל להזדייף".

¹⁰⁴³ וכיום זיוף חותמות (פשוטות) הינו כמובן דבר קל בהרבה.



כג ואילך)¹⁰⁴⁴. ועל פי דרך זו כתב גם בשו"ת ויאמר יצחק סימן ע"א ד"ה "אלא שמה" - דף סא: מדפי הספר) שבחותם השייך לק"ק והוא שמור ביד הממונים ושומרים אותו בשמירה יתירה, לא חיישינן לגניבה ואכידה. ובשו"ת דעת כהן יו"ד סימן רכ"ט כתב:

דעת חת"ס בסי' קט"ו הובא בפ"ת, דכשמכיר חותמו בט"ע אין כאן דין מטרה יינו של נכרי¹⁰⁴⁵. אמנם הגאון ר"מ בנעט נחלק עליו [ואם הודה לו לא נודע לנו].

ואני מוסיף דסתם חותמות שבתלמוד היינו דבר שיש בו טורח אבל אפשר לזייף גם באופן שלא יזייף חותם¹⁰⁴⁶, ע"כ אמרינן דבינו לא מרתת ומזייף ואם יכיר הישראל מה בכך. אבל בחותם של שמו, דמצד דינא דמלכותא יענש מי שמזייף חותם חבירו, לע"ד עדיף יותר מהקולא של הרשב"א (דסי' קכ"ט סי"ח) בלוקח מכרמים אחרים¹⁰⁴⁷, דכיון שמרבה בהוצאה מרתת¹⁰⁴⁸.

¹⁰⁴⁴ שו"ת חת"ס יו"ד סימן קטו: "ומה שכתב הדרת גאונו דט"ע לא שייך בחותם שבדפוס כמבואר בסנהדרין דף ל"ז ע"א שאדם טובע כמה מטבעות בחותם א' כו' שתי תשובות בדבר חזא התם בחותם א' ממש אבל הכא ניהוש שהעכו"ם המציא לו אומן שיעשה חותם אחר כעין חותמו של ישראל אומר אני אפילו יודמן לו אותו האומן בעצמו שעשה החותם של ישראל אי אפשר שלא יהיה היכר בט"ע בין חותמו שלו לשל עכו"ם שאי אפשר לשום אומן לעשות ב' דברים דומין ממש ונהי דסימנא ליכא ט"ע איכא ועוד נהי בצורות האותיות ליכא הפרש ט"ע מכל מקום בטיט החותם שסביב האותיות אינו דומה חותם לחברו אפילו של אדם אחד בעצמו ומכל שכן שהראשון הטביע חותמו במקום חלוק ויפה ויהי שזייף ושיכר החותם הראשון חותם על המחק הזה וניכר היטב בט"ע". ועיין אות ט' לקמן.

¹⁰⁴⁵ עיין ליד ציון הערה 849 ואילך.
¹⁰⁴⁶ נראה שפרוש דבריו הוא, שהטבעה שנוצרת על ידי החותם ניתנת להיעשות גם שלא באמצעות החותם אלא בהטבעה ידנית. ועיין לקמן אות ט' בדברי האור הגנוז.

¹⁰⁴⁷ לשון השו"ע שם: "חבית של יין שנמצאת בכרמו של ישראל, ויש כרמים אחרים של ישראל סמוכים, וכרמים רבים מהם של עובדי כוכבים סביבותיהם, אף על פי שרחוקים משל ישראל, החבית אסורה דאולינן בתר רובא אף ע"ג דאיכא קורבא דמוכח דשל ישראל היתה. ואין צריך לומר כשאין שם של ישראל אלא אותו כרם. וה"ה להקל, כגון שנמצא בכרמו של עובד כוכבים אף על פי שיש כרמים אחרים של עובדי כוכבים, אי איכא כרמים של ישראל רבים מהם, אפילו רחוקים מהם, הולכים להקל, והוא שיושבת בין ההרים שאינו מעבר לעוברי דרכים, הא לאו הכי אסורה, שרוב עובדי דרכים עובדי כוכבים הם ושמא מהם נפל. והני מילי בבבוק, אבל חבית שאין דרך עובדי דרכים להוליך כיוצא בו. אין תולים בהם".

¹⁰⁴⁸ בספר כשרות והכשרים בהלכה עמ' קמ"ו ציין לדברי הדעת כהן ועוד פוסקים. והעיר עליהם מדברי הגו"ב או"ח תנינא, סימן ס"ו: "ההיתר השני מחמת דהוי כמו ערכאות דלא מרעי נפשיהו ג"כ אינו נכון ואטו אם השר יעמיד נתניה על הבשר ושלא ימכור בשר רק הפקיד והשר יעמיד פקיד למכור בשר ולקנוס העובר יהיו יהודים מותרים לקנות בשר מהפקיד ההוא אם יאמר ששחטו יהודי אתמהה". ונראה שיש מקום לחלק בין המקרים והנה"ב דן כשמעיקרא ידוע שהכל נעשה אצל גוי.

ז. כיון שיש צורך בשתי אותיות ולא די באות אחת (ועיין בדברינו באות ב') לא די בהטבעת דפוס אחת כפי שממשיך הרשב"א בתשובתו לבאר :

ואשר אמרת על שתי אותיות אם הן כשני חותמות. ואמרת שהדפוסין ואף על פי שיש בהן כמה אותיות אינם בעיניך אלא כחותם אחד. יפה אמרת שכן האמת כיון שקובעין אותו בפעם אחת¹⁰⁴⁹. ושתי אותיות מקובלין אנו משם רבותינו בעלי התוספות שהן כשני חותמות ועליהן אנו סומכין הלכה למעשה.

ויש לעיין האם במקום בו יש צורך בחותם בתוך חותם ניתן להחתים אותו חותם פעמיים או שיש צורך בשני חותמות שונים. ונראה, אם ננקוט שמטרת החותם היא טירחה (כשיטת רש"י) יש לעיין האם הטבעת אותו חותם פעם אחת או מספר פעמים נחשבת טירחה ואם לא לא תהיה שום מעלה בהוספת אותו הטבעה של אותו חותם עצמו. אולם אם ננקט שמטרת החב"ח הינו ליצור שינוי (שיטת הרמב"ם) אזי יש מקום לומר שהטבעת חותם כפול תהווה שינוי – ועיין לקמן.

ח. שו"ת נו"ב, יו"ד תנינא, סימן ע"א :

ואפילו מאה חתימות שכולם נחתמו בחותם אחד כחד חשיבי... ויחתמנו כדין בשני חותמות כל חותם באותיות אחרות...

ולעומתו כתב בערוך השלחן, יו"ד סימן קי"ח סעיף ט"ו :

ודע שיש מי שכתב דחותם אפילו הניחו בכמה מקומות לא חשיב רק כחותם אחד [נודע ביהודה תנינא יו"ד סי' ע"א].

¹⁰⁴⁹ וכן פסק השו"ע ביו"ד סימן קי"ח סעיף ג' ובסימן ק"ל סעיף ח'.



ודברים תמוהים הם, דמה לי שני אותיות או שני חתימות ואם יש חשש שיש להם חתימה כזו¹⁰⁵⁰ או שגונבים חתימת המשלח וחותרים מעצמם כמ"ש הרשב"א בתשובה [חלק א' סי' ק"ט] בדפוס גבינות שגונבים הדפוסים ממראשותיהם של ישראל ומניחים בעצמם הדפוסים א"כ אינו נחשב אף כחותם אחד ואם אין חשש זה שפיר הוי כבי' חותמות [ר' ברוך פרנקל].

לכאורה יש מקום להשיב על דבריו ולומר שכתובת שתי אותיות מחייבת שתי פעולות נפרדות (במיוחד אם ננקוט שמדובר בשתי אותיות שונות – לעיל אות ב') שמחייבות מיומנות כתיבה של שתי אותיות. משא"כ כחותם אם יש לו את החותמת, יכול הוא לחתום כמה פעמים בלא טירחה. ולכן חותמת נחשבת רק חותם אחד. ולגבי הטענה, שאם יש חשש גניבה לא תועיל חותמת אפילו כחותם אחד, זו טענה שאף הרשב"א יודה לה, רק יתכן שהחשש בדברי הגו"כ אינו מגניבת החותמת אלא מזיופה ועליו לזייף שני דפוסים של חותם וזו טירחה שתגורם לו להימנע מלעשות כן, וכנ"ל.

ט. אור הגנוז יו"ד סימן ק"ל ס"ק ג' (לבעל הפנים מאירות):

והדפוסים לא חשיבי אלא כחותם אחד. ונראה לי פשוט לפי זה החותמות שלנו שחקוקים שמות הבעלים עליהם וקובעין אותם בשעוה אם פקק במגופה של עץ וחתך והשוה לדופני החביות וחתם שני פעמים בחותמו בשעוה על המגופה ועל דופני החביות לא גרע משתי אותיות כיון דחתם שני פעמים והוי כחותם בתוך חותם.

כלומר חותמת יהודית שהוטבעה בשעוה שתי פעמים (ובפתיחת המגופה היא תישבר) נחשבת כמו חותם בתוך חותם¹⁰⁵¹, למרות שאם אדם יזייף את החותם הוא יוכל להטביע בשעוה פעם או פעמיים ללא טירחה מיוחדת. ויתכן שהחשש איננו מזיוף החותמת אלא בהטבעה 'ידנית' באותה צורה שמטביעה החותמת ולכן על

¹⁰⁵⁰ שיש ביד הגוי חותמת כזו – שהוא זייף את החותמת.

¹⁰⁵¹ עיין הערה 1044.

הטבעה הינה טירחה יחודית בפני עצמה ונחשב כמו שתי חותמות (ועיין לעיל באות ו' בדבר הדעת כהן).

נקבי עור הקלף

י. ב"י או"ח סימן ל"ב (יו"ד סימן רע"א):

כתוב בהגהות מימון פרק א' מהלכות תפילין וכשמסמנין הנקבים במרצע כעין אותיות¹⁰⁵² אף על פי שהרבה נקל לגוי לזייף שיתן את הנקובים על שאינם נקובים וינקוב במרצע דרך הנקבים כמו שעשה הישראל, מכל מקום אין חוששין לזיוף דמירתת גוי פן יכיר הישראל בטביעות עין שנתן בסימנין וכן פירש ר"י ע"כ.

מדברי הב"י בשם ההגמ"י נראה שבנוסף לאותיות יש לישראל "טביעת עין", אולם בהגהות מיימוניות בפרק א' מתפילין הלכה ו' הוסיף טעם נוסף:

כי ירא הכותי פן יבין הישראל בטביעת עין שיש לו בסימניו או מפני שאלו הנקבים נעשו מחדש, כן השיב ר"י.

ובערוה"ש (סעיף כ"ב) הוסיף טעם נוסף לבאר מדוע הכותי מיוחד להניח קלף על קלף, כיון שהסימון לא יוצא מדויק כמו המקור הכותי חושש שיתגלה זיופו¹⁰⁵³.

הב"י פסק את דבריו להלכה בשו"ע או"ח סימן ל"ב סעיף י' (ונקט גם שם רק את הטעם של טביעות עין). והמג"א בס"ק י"ג תמה:

¹⁰⁵² ערוה"ש סימן ל"ב סעיף כ"ב: "כלומר דרך הסופרים כשמניחים העורות בעת העיבוד ת"י הכותי, עושים סימנים על העורות שלא יחליפם ונקבים בעלמא אינם כלום עד שיעשה נקבים כעין אותיות ואף שגם בזה נקל לזייף שיניח (=הכותי) עור על עור זו ויעשה אותם הנקבים על עור זה מ"מ מירתת פן לא ישתוו לגמרי". ומה הסיבה שתגרום לכותי להחליף את העור? יתכן שמדובר בעור פחות איכותי, או שאם יתקלקל אחד העורות יחליפנו באחר בלי להודיע לישראל.
¹⁰⁵³ עיין בהערה הקודמת.



בטביעת עין - שנתן בסימונן [ב"י הג"מ], או מפני שאלו הנקבים נעשו יותר מחדש משלו [הג"מ פ"א].

וצ"ע דביו"ד סי' קי"ח ס"ג¹⁰⁵⁴ כתב שבמקום שמצוי מומרים היודעים לכתוב, אין הכתב סימן אלא למי שמכיר הכתב ולא אמרינן דמירתת עכו"ם פן יכיר הכתב ?

לכאורה ניתן לישב את קושייתו של המג"א ולומר שביו"ד מדובר בגוי שיודע לכתוב אותיות ואילו כאן הגוי אינו יודע והוא רק מעתיק. אמנם מסברא היה ניתן לומר ההיפך, כאשר הוא מעתיק הרי הוא מדויק יותר, ולא יועיל. והמג"א עצמו ביאר את החילוק:

ואפשר לומר, דגם התם לא החמיר אלא בשולח דבר לחבירו שיודע העכו"ם שלא יכיר הכתב.

כלומר, החשש מפני משומד או גוי שמכיר כתב של ישראל או משומד הינו רק במשלוח לאדם אחר שאינו מכיר את סוג הכתב של השולח אבל כאשר מדובר בחבית וכדו' שאדם כתב עליה אותיות בטיט וכדו' ואח"כ הוא עצמו שב ומקבלה לידו, יש להתיר אף בגוי ומשומד, כיון שלאדם יש הכרה בשלו.

ועל פי האמור לעיל על פי ההגמ"י יש לישראל טביעות עין בעור המקורי שאינה יכולה לעבור לעור המזוייף או שניכר האם החור חדש או ישן. ועל פי ערוה"ש הסימון אינו יוצא מדויק כל כך ולכן אם חוזר ורואה את שלו יש להתיר אף במציאות של משומדים וגוים הבקאים בכתב של ישראל.

ועוד תירץ המג"א:

אי נמי יש לומר דבדבר מאכל החמירו טפי...

¹⁰⁵⁴ עיין אות ג'.

כלומר, כיון שיש טירחה בכתיבת שתי אותיות היה מקום להתיר אם ישראל כתב שתי אותיות אפילו במציאות של משומדים וגוים שמכירים כתב של ישראל שלא יטרחו לכתוב שתי אותיות, ולכן בעור התפילין יש להתיר על סמך נקבי האותיות (אפילו בשולח לאחרים), רק במאכלים הקפידו יותר ואסרו במקום שישנם גוים ומשומדים¹⁰⁵⁵.

סיכום

יא. העולה מהאמור לעיל:

- שתי אותיות שנשברות עם פתיחתן, גידונות כשני חותמות (אות ב', ד').
- בפשטות מעלת האותיות ביחוד שלהם ואלם יש מקום לדמות גם לחותמות רגילות של טיט (אות ב', ג', ה').
- כאשר גוי מכיר כתב של ישראל או במקום של משומדים י"א שלכתחילה אין לסמוך על אותיות ויש שפסלו אף בדיעבד (אות ג'). ויש מי שחשש לכך רק כאשר שולם לחבריו אבל אם הכותב עצמו יראהו שוב אין לחוש ויתכן שמדובר רק בחומרא של מאכלים (אות יא).
- דפוס יכול להועיל כחותם א"כ מצוי ורגיל להיגב (אות ו').
- דפוס, אף שיש עליו אותיות רבות נחשב כחותם אחד בלבד (אות ז').
- אם החתים אותו חותם כמה פעמים נחלקו האחרונים האם נחשב כשני חותמות

¹⁰⁵⁵ יש לעיין מה הסיבה בגללה החמירו בדבר מאכל יותר מעור של תפילין. והרי אם יניח תפילין שלא נעשו כהלכה ביטל מצות עשה ובידך ברכה לבטלה בכל יום ויום שיניח אותם. לעומת זאת באיסורי איכלה יעבור על לאו. ונמצא דעל פי הגמ"א לעבור על לאו פעם אחת (באכילה) חמור יותר ממי שיניח כל ימיו תפילין שעובדו שלא כהלכה ואף יעבור על איסור ברכה לבטלה. ויתכן שבדבר מאכל שאדם מתאוה לאוכלו החמירו יותר כיון שיש חשש שלא יקפיד מחמת רצונו לאכול, וצ"ע.

ובספר הזכרונות (הר"ש אבוהב זצ"ל), זכרון תשיעי, פרק ג' ד"ה "ומכל" כתב: "כל הבא מעיר לעיר ותפילין ומזוזות בידו למכור, לא יקנה אדם ממנו עד שיותן לו רשות מב"ד ולא יותן לו עד שיביאום חתומים כחותם ב"ד שבעירו וכתב בידו חתום בחותמו מודיע מנינם וענינם אם הם בדוקים כולם או מקצתם ומי הוא הסופר וכיוצא. ובכל זאת לא יכריזו על כשרותם בבתי כנסיות עד שיבדקו מהם בתחילה, הואיל ובעו"ה איתרע חזרת המומחים... ואם אחר כך החסיד המדקדק במעשיו ירצה לבדוק עוד לעצמו, הרשות בידו לחוש ולברר טוב לו. ובדרך זה יעשו תיקום למוכרים הקבועים במקומות שהם בין למוכרם בעיר אשר הם יושבים בין להוציאם מחוץ לעיר". ונראה שההיתר לחסיד לדקדק בא ללמד שאין פגם בדקדוק זה ואין זה כמפקפק על עיקר הדין של הנאמנות. ועיין הערה 703.



(אות ח').

- חותמת יהודית מועילה כשני חותמות כי אי אפשר ליצר חותמות זהות ואנשים מקפידים על החותם שלהם (אות ט').

חשש החלפה וזיוף – שימוש בחותם יחודי לישראל/

חותם שגם גויים משתמשים בו

הקדמה / חשש החלפת תכולה / חשש החלפת האריזה כולה

א. השימוש בחותם או בחותם בתוך מטרתו לוודא שתכולת החבית או האריזה לא הוחלפה או שגוי לא הוציא יין ופסל במגעו את היין הנותר, וזאת על ידי יצירת טירחה בפתיחה ובסגירה¹⁰⁵⁶. אולם קיים חשש נוסף¹⁰⁵⁷ והוא שמא הגוי החליף חבית זו בחבית אחרת, שהרי החיתום בחותם רגיל או בשני חותמות אף שיש טירחה בפתיחתם, אינו נותן בטחון מפני החלפת החבית עצמה בחבית דומה שתכולתה שונה (מאכל לא כשר) שיש לה שני חותמות כמו זו של הראשונה¹⁰⁵⁸ (ועיין אות ב')¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁶ עיין ליד ציון הערה 760.

¹⁰⁵⁷ חשש שאינו מפורש בסוגיות הגמ' הנ"ל. אמנם בדין "סימן" מצאנו חשש להחלפת הדבר עצמו כמבואר בדין משלוח עם חיתוך של אתלתא קרנתא או ירך מנוקר - עיין ליד ציון הערה 722.
¹⁰⁵⁸ במיוחד אם ננקט שאינם דבר יחודי אלא דרך סגירה מקובלת, ובחותם בתוך חותם הוסיפו חותם נוסף על המקובל. אמנם לא כל המאכלים מחייבים משלוח בחותם בתוך חותם ודי בחותם. ועוד שגם בחותם בתוך חותם לא מדובר בחותם יחודי. ועוד יש לעיין האם החלפת חותמות מקוריות באותה חבית שונה מהחלפת כל החבית עצמה עם הנחת חותמות דומות.

¹⁰⁵⁹ בשו"ת אמרי טבא (הרב אברהם משה באב"ד זצ"ל אב"ד סונדראנא, אנגליה) סימן כ"ח דן אודות "שילוח בשר ברכבת של עכו"ם" ודן שם "בענין החבילות של בשר הבאים ע"י מסילת הברזל ומובאים לבית בעליהם ואירע לפעמים שהחבילה מקולקלת או שאין עליהם חותם כראוי וכהדר"ג (הרב מוהר"ו הכהן שאקוביצקי אבד"ק גייטסהעד) נ"ח נוהג בהם היתר... שאין בזמננו לחוש לחילוף כיון שבשר אינו מצוי בימינו אלא כפי המנות המסויימות לכל אחד מטעם הממשלה וגם מטעם מירתת השייך בפקידי הממשלה שעל מסילות הברזל, וכבר כתבו האחרונים היתר זה בפקידים חזקה דלא מרעי אומנותיהו כיון דע"ז יתפטר ממשרתו. ולפענ"ד ודאי שזהו צד היתר שיש בו ממש. וחזק מזה שכמעט שאינו בגדר המציאות שיעשה חילוף כי על הממונה על החביות שעל המסילות עליו יהיה להביא מביתו באמתחתו מנה יפה בשר כדי להחליף, ובדאי יחשוש שזה יהיה לתמיהה בעיני רעיו הפקידים כשיראוהו מביא בשר באמתחתו ועכו"ם הלא מירתתי מהדרי, ויותר קל לו לגנוב החבילה מאשר להוציא את תוכנה ולמלאותה באחר לאחר שיכון המשקל בדיוק. וגם המובילים את החבילות מהתחנה לבית הבעלים ע"פ רוב שנים הם העובדים... ומירתתי אהדרי. חזק מזה שיחוש לנפשו לסור עם העגלה אל ביתו להחליף תוכן החבילות... חזק לזה... שניקור הוי סימן... וכיון שאין בית המדרש בלא חידוש... אין חבילה באה יחידה... ואפילו אם נחוש לחילוף בע"כ נאמר שאין לאל ידו לחלוף... ואפילו לא את רובן... וכיון שכן אף אם נאמר שעלה בידו להביא בשר מביתו... הרי עליהן להיבטל ברוב החבילות שלא החליף ויבש ביבש חד בתרי בטל" ועי"ש שדן משיש לומר שלא בטל כיון שמדובר בחתיכה הראויה להתכבד (יו"ד ק"א ג') ועוד שיש שאמר שאין דין ביטול ברוב בחתיכה של אחד בחתיכות של בעלים אחרים. ואמנם



ולשיטת הרמב"ם והשו"ע המחייבים שהחותם השני יהיה בו שינוי מדרך הקשירה של כל אדם (פי"ג ממאכלות אסורות הל' ח' ובעקבותיו השו"ע ביו"ד סימן ק"ל סעיף ד'¹⁰⁶⁰), יש מקום לומר שעצם השינוי מהווה ביטחון שהגוי לא החליף את החבית עצמה¹⁰⁶¹. והשו"ע ביו"ד סימן ק"ל סעיף ח' פסק:

חתמו בשני חותמות... כיון שמצאו הישראל השני חתום בשני חותמות... מותר... ומ"מ נכון להודיעו צורת החותם.

ולשיטת פשט סוגיית הגמ' ורש"י (שמעלת החותמות היא בטירחה שהם יוצרים¹⁰⁶²), יתכן שעצם השימוש בחותם בתוך חותם וטירחת פתיחתו הוא עצמו שינוי אף שסוג החותם אינו סוג משונה. או שרש"י סובר שסוגיות הגמ' עסקו רק במציאות בה קיים רק חשש להחלפת התכולה ולא בחשש להחלפת האריזה כולה (כגון שלישאל יש חביות מיוחדות וכדו' או שבמקום בו מופקד היין או מובילים את היין אין חביות יין נוספות, וכל לגבי בשר וכדו'). ובמציאות בה יש חשש להחלפת האריזה כולה, אכן יש צורך בפתרון נוסף על שני החותמות.

ועוד, שהן לרמב"ם והן לרש"י במאכלים בהם די בחותם אחד, אם ננקוט שגוי אינו משתמש אפילו בחותם אחד, נוכל לומר שהחותם עצמו מספיק (ושמא גם רש"י יודה לרמב"ם בתועלת של החותם בתור שינוי), אולם אם ננקוט שאף הגויים משתמשים בחותם אחד תועלת החותם יכולה להיות רק כנגד החלפת התכולה ולא כנגד החלפת החבית כולה.

כתב להחיר מדין כל דפריש ועל פי דברי הפת"ש בסימן ק"ב (ס"ק א'): "דעת המתירים דכל דפריש אמרינן אף בדבר שיש לו מתירין", ועי"ש.

¹⁰⁶⁰ לעיל ליד ציון הערה 945 בשיטת הרמב"ם ובהמשך שם בשיטת השו"ע.

¹⁰⁶¹ אמנם היה ניתן לומר שנגד חשש החלפת כל החבית לא די בשינוי זה שהרי מסתבר שעיקר דברי הרמב"ם והשו"ע הם מחשש של החלפת התכולה ולא החלפת החבית והשינוי הינו רק כאשר עושה חותם בתוך חותם אבל בחותם אחד הרמב"ם לא דרש שינוי כלל, זאת אומרת שלא דן על חשש החלפת החבית כי אם על חשש החלפת התכולה ויתכן שאם יש חשש החלפה של החבית עצמה, יהיה צורך בשני שינויים, אולם אין לדבר ראיה מפורשת מדברי הרמב"ם.

¹⁰⁶² עיין ליד ציון הערה 760.

ב. בעיקר דין ההחלפה הגמ' במסכת ע"ז דף לט.¹⁰⁶³ הזכירה חלב, יין, בשר ותכלת כמאכלים שלא די בהם בחותם אחד, לעומת חילתית, מורייס, פת וגבינה שדי בהם בחותם אחד. (ויסוד החילוק לשיטת הרמב"ם, והשו"ע הוא בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן). ובפשטות, בכל אלו אין סיבה לחלק בין החלפת גוף הדבר ללא אריזתו לבין החלפת הדבר באריזתו (ומה עוד שמסתבר שישנם מוצרים שנשלחים או מופקדים ללא אריזה כלל). אמנם, אם החשש הוא להחלפה עם האריזה, ודאי שיש הכרח לומר שאריזה של ישראל שונה מזו של גוי ולא די בחותם שכולם משתמשים בו.

אמנם כנ"ל, החותם והחותם בתוך חותם עליהם דובר בסוגיית הגמ' הינם על פתח החבית וכדו', כך שאם מישוהו היה פותחם היה הדבר ניכר, והטירחה לשוב ולסתום את החבית, אמורה למנוע את הזייפן מלעשות כן. וכתבו הרמב"ם והשו"ע, שבחותם בתוך חותם, החותם השני יש בו שינוי ממה שנוהג כל אדם. כלומר, מדובר בסגירה שהגויים לא סוגרים בה ולכן כאשר אדם מקבל לידו חבית הסגורה בחב"ח, יודע הוא שיהודי הוא זה ששלח וניתן לאכול את תכולת האריזה.

אולם אם האריזה של חותם בתוך חותם מקובלת גם בקרב הגויים (או ישראל חשודים), ודאי שאין לה תועלת כהוכחה לכשרות, שהרי הגוי יכול להחליף את חבית היין של ישראל בחבית שלו והדבר לא יהיה ניכר כלל ולפיכך יהיה צורך למצוא פתרון אחר להכרת המאכל של ישראל.

על פי שיטת רש"י הן חותם והן חותם והן חותם, מעלתם היא שקיימת טירחה בפתיחתם. לעומתו הרמב"ם ובעקבותיו השו"ע ביאורו שחותם בתוך חותם, שונה מחתימת כל אדם¹⁰⁶⁴. אבל לגבי חותם לא ביארו שהוא שונה. ולכאורה מדבריהם עולה, שבמאכלים בהם די בחותם אחד אין צורך שהחותם יהיה שונה מהחותם של הגויים. ויש לעיין כיצד יוכל מקבל המאכל לדעת שמדובר במאכל שישראל שלח לא והגוי לא החליפו ?

¹⁰⁶³ עיין ליד ציון הערה 743.

¹⁰⁶⁴ כנ"ל ליד הערה 945 בשיטת הרמב"ם ובהמשך שם בשיטת השו"ע.



אם ננקוט שניתן לסמוך על חותמות רק בפקדון ולא במשלוח נוכל לומר שבפקדון לא חששו להחלפה, ולכן התירו, אבל במשלוח אכן לא נוכל לסמוך על חותמות, כיון שמקבל המשלוח אינו מכיר את החותם, וכך עולה מדברי הרמב"ם בפרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח'–ט' שדן רק על פקדון (אפילו בחותם בתוך חותם), ולא הזכיר אפשרות של משלוח בהסתמכות על חותמות (ויל"ע בדרכי משלוח סחורות על פי שיטת הרמב"ם).

אמנם, השו"ע ביו"ד סימן ק"ל סעיף א' וביו"ד סימן קי"ח סעיף א' (ועיין ט"ז ס"ק ג')¹⁰⁶⁵ כתב במפורש שחותם בתוך חותם מועיל הן לפקדון והן למשלוח (ובסימן קי"ח סעיף א' כתב בשם יש אומרים שבפקדון די בחותם אחד אפילו באיסורי תורה, ואף במשלוח די בחותם אחד אם חבירו מכיר את צורת החותם ורק במשלוח יש צורך בשני חותמות).

ויש לעיין לשיטתו כיצד ניתן לשלוח מאכל באמצעות חותם אחד והרי לגבי חותם אחד לא הזכיר שעליו להיות שונה מחותם של גויים, וצ"ע.

חשש החלפה בחביות עכו"ם שמגופים בטיט / קושיית בעל החקרי לב

ג. תוס' ע"ז דף סט: - ע. ד"ה "מאי טעמא":

¹⁰⁶⁵ אף שהוא נוקט כשיטת הרמב"ם בתועלת החותם בתוך חותם – עיין שו"ע יו"ד סימן ק"ל סעיף ד'.

ואף על גב דקים לן כרבי אליעזר דסגי בחותם אחד¹⁰⁶⁶... ומיהו אין נכון, אם אין אותו חותם אחד מאותיות¹⁰⁶⁷ כ"א ממגופות טיט¹⁰⁶⁸, כדפרישית דמגופת טיט חשיבא חותם אחד, [ד]אז ודאי אינו מותר בלא כתב או הכרה אלא אם כן ראה השני שנשתלח לו היין קודם לכן את היין שהכלי נתנכר¹⁰⁶⁹ ועתה הוא הכיר את הכלי בטביעות עין ואפילו אינו מכיר בחותם לפי שלא היה חתום באותה שעה... דאלי"כ נהי דלא חיישינן לזיופא, מ"מ מנין לנו שהוא אותו חבית של יין ששלח לו חבריו שמא החליפו העובד כוכבים בחבית אחר שהיה בו יין במגופה בטיט, שגם חביות יין העובדי כוכבים פעמים שמגופים בטיט.

תוס' נוקט להלכה כשיטת ר' אליעזר שמסתפק בחותם אחד. ולשיטתו, חותם העשוי מטיט אין אפשרות לסמוך עליו בפני עצמו (בלא הכרה או טביעות עין) כיון שפעמים אף גויים משתמשים בו. ונסיק מדבריו, שאף שהרמב"ם והשו"ע חייבו שני חותמות, במקום בו די בחותם אחד אף לשיטתם, אין אפשר לסמוך על החותם בפני עצמו כיון שפעמים גם גויים נוהגים לחתום בטיט את החביות שלהם ושמה הוחלפה החבית.

תוס' לא ביאר מה היא השכיחות בה נוהגים גויים לחתום את החביות שלהם בטיט. יתכן שמדובר בשכיחות נמוכה שפוסקים אחרים לא יחששו לה אולם אם המציאות תהיה שכל הגויים חותמים את כל החביות שלהם במגופה של טיט מסתבר לכאורה שכולם יודו לתוס' שאין משמעות למגופה זו כלל מדין "חותם" כאשר יש צורך רק בחותם אחד.

אמנם, לשיטת הרמב"ם הנ"ל כאשר יש צורך בשני חותמות, החותם האחד יכול להיות חותם רגיל והשני הינו "שינוי" שמסתבר שיועיל אף למניעת החלפת גוף

¹⁰⁶⁶ עיין עז" דף לא. בשיטת ר' אליעזר.

¹⁰⁶⁷ אם החותם עשוי מאותיות לשון הקודש שאין הגויים מכירים אותו, האותיות מהוות סימן יחודי וכנ"ל בפרק הקודם.

¹⁰⁶⁸ שאלו הם החותמות הרגילים.

¹⁰⁶⁹ פירוש, שהכלי מוכר לו.



החבית, וכדברינו לעיל באות א'.

ד. חקרי לב ליו"ד סימן ק"ל, סימן ר"א מסימני הספר¹⁰⁷⁰:

... במהות החותם¹⁰⁷¹... וכיון שכן, אף דלהניח יין בבית אחר אין דרך הגויים להדק הסתימה כדמוכח נמי מדברי הר"מ, במפקיד כלי יין סתום ביד גוי 'בכלי שאינו מהודק כדרך שסותמין כל אדם'¹⁰⁷².

מ"מ הדבר ברור דלשלוח יין מעיר לעיר אין הדרך לסתום בכלי שאינו מהודק¹⁰⁷³ דקרוב לודאי שישפך יינו ומוכרח הוא להדק הסתימה. וא"כ אין זה חשוב חותם דלא שינה לעילוי שמירה מדרך הגויים. וא"כ גם מעיקר הסוגיא דחשיב לכלי מהודק חותם¹⁰⁷⁴ אין ראיה, דהתם איירי במפקיד בבית גוי אבל לשלוח מעיר לעיר דעכ"פ בעי הידוק שלא ישפך, וכן דרך סתימת הגויים אם שולחין לעיר אחרת, מנ"ל דחשיב חותם^{1075, 1076}...

¹⁰⁷⁰ עיין בשו"ת מקור ישראל יו"ד חלק ב' שדן על חשש החלפת שקי סוכר, ודן שם בדין החותמות.
¹⁰⁷¹ עי"ש שתמה על שיטת בעל עבודת הגרשוני בסימן מ"ח שהכל תלוי בטיורח ולא בשינוי, שהרי הרמב"ם והשו"ע נקטו להלכה שיש צורך בשינוי.

¹⁰⁷² לשון הרמב"ם בפרק י"ג ממאכלות אסורות הלכה ח' וכן פסק השו"ע ביו"ד סימן ק"ל סעיף ד'. "וכל אדם" – היינו הגויים.

¹⁰⁷³ "אין הדרך..." פירוש אין הדרך של הגויים לשלוח חבית לא מהודקת הדרך ללא חותם. ועיין לעיל ליד ציון הערה 989 בשיטת הט"ז שבנסיעה בעגלה אי אפשר לסמוך על חותמות טיט כיון שהן מתפוררות ומתקנים אותן בדרך.

¹⁰⁷⁴ עיין לעיל בדין ה"דיקולא" – ליד ציון הערה 957.

¹⁰⁷⁵ עי"ש בקושייתו על תוס'.

¹⁰⁷⁶ עי"ש שתמה על בעל עבודת הגרשוני בסימן נ"ז שגם במשלוח הסתפק בטיט, ותמוה שהרי מקובל אף בקרב הגויים לחתום בטיט במשלוח שמא ישפך. אמנם עיין בתשובת עבודת הגרשוני שם, שנראה, סמך על טעמים נוספים.

ועיין בחקרי לב, שהקשה גם על שו"ת פרח מטה אהרן ח"ב סימן י"ד. ועי"ש (ד"ה "והנה") שדייק מתשובת הרשב"א שהובאה בב"י בסימן ק"ל לגבי נקבי הברזות וכו' שהסתפק בסתימת ההידוק וביאר שמדובר בבית הגוי ולא במשלוח.

(ד"ה "אד") אך את זה קשיא לי, למה שנתבאר ממה שכתב התוס' בע"ז דף ע. ד"ה "מא" וז"ל דנהי לא חייש לזיופא מ"מ מנא ליה שהיא אותו חבית של יין ששלח לו חברו וגו' שגם חבייות יין הכותים פעמים שמגופים בטיט, ע"ש.

וקשה ממ"נ, דאי דרך רוב הגויים לשלוח במגופה של טיט א"כ תיקשי היאך העלו דמגופת טיט חשיב חותם כיון שגם הגויים עושים כן לפי דעת הר"מ שביארתי. ואי אין דרך הגויים בכך אלא המיעוט א"כ תיקשי היכי חיישי שמא החליפה הגוי והרי אזלינן בתר הרוב¹⁰⁷⁷ גם באיסורי תורה החמורים כ"ש באיסור סתם יינם דרבנן ?

ובדוחק יש לומר דעיקר חשש זיוף הגוי אינו אלא מיעוט ואפילו הכי חששו חכמים¹⁰⁷⁸ ואסרו אף דרוב גויים לא מזייפי וע"כ גם התוס' חששו על המיעוט גם בצד זה¹⁰⁷⁹...

לולי דבריו היה ניתן לישב שהגמ' שהחשיבה מגופה של טיט כחותם דנה על מציאות שהחשש הוא להחלפת תכולת החבית ולא להחלפת גוף החבית (עיין אות א'), ואף המיעוט של הגויים אינם מחליפים חביות.

אולם על פי דברינו באות ב' נראה שאין לחלק בין שני החששות, וממילא אנו זקוקים לתירוצו של בעל החקרי לב.

חשש החלפה בגבינות / חשש זיוף (יצור גבינות ע"י גוי והחתמתם בחותם של ישראל) / איתחזק היתרא שהיו גבינות כשרות לעומת לא איתחזק היתרא ויש חשש שהגוי זייף

¹⁰⁷⁷ עיין לעיל ליד ציון הערה 812 ואילך ביחס בין הליכה אחר הרוב לבין דין החותמות.

¹⁰⁷⁸ ולא מוסכם לשיטת המהר"ש אנגל - לעיל ליד ציון הערה 795.

¹⁰⁷⁹ ובמציאות בה יש רוב לא יועיל החותם אליבא דפירושו בתוס'. ועי"ש בסימן ר"ב שדן על קשירה וחתומה במטבע של כסף או זהב האם נחשב חותם מספק.



ה. איסור והיתר הארוך, כלל מ"ז אות א'-ב'¹⁰⁸⁰:

גבינות של ישראל שלא היו מסומנים היטב והניח בבית כנעני שנתקנו בו¹⁰⁸¹ או ביד כנעני אחר. או שהיו מסומנים היטב ושכחו החותם אצלו¹⁰⁸² בכדי שהיה יכול לזייף ולעשות גבינה בכי האי גוונא פירש שנתייבש כל כך היטב כמו הראשון¹⁰⁸³.

השיב מהר"ר שמואל ב"ר ברוך לאסור כולה מאחר שאין איסור מעתה משום גילוי לבד אלא שפשוט ומוחזק לנו שכל הכנענים מעמידין עתה בעור קיבת נבילה¹⁰⁸⁴ ואין עתה ספק איסור בגבינותיהן אלא ודאי איסור יש בהן ולכן יש להחמיר בספק חליפתן¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸⁰ הו"ד בש"ך יו"ד סימן ק"י בכלל ס"ס סוס"ק י"ח.

¹⁰⁸¹ פירוש, גבינות הכשרות שלא יהו מסומנות כראוי הונחו בבית הנכרי בו עשו אותם. ועיין לעיל בדין המטהר יינו (ליד ציון הערה 849 ואילך) שבפשוטות הסוגיא לא מועיל חב"ח בבית הנכרי ויש חובת העמדת שומר ועי"ש בחילוקים השונים שנאמרו בהלכה זו.

אמנם, גבינה של גוים הוזכרה בסוגיית הגמ' (לעיל עמ' 294) כמאכל שדי בו בחותם אחד מעיקרא וא"צ חב"ח, ויתכן שבמאכל שמעיקרא אין בו צורך בשתי חותמות, לא נאמר דין "המטהר" כלל.

¹⁰⁸² עיין הערה 396 ועל פי האמור שם נראה שמעיקרא תמיד משהים את הדפוסים כמה ימים נעוצים בגבינות, ושכח לבוא ולהוציאן.

¹⁰⁸³ פירוש, החותם שמטביעים על גבי הגבינה כסימון לכשרות (ובגבינה די בחותם אחד כמבואר בהערה הקודמת), נשאר ביד הנכרי והוא נתון בידו די זמן כדי שיוכל להכין גבינה חדשה בעצמו והיא תספיק להתייבש ולא יהיה ניכר ההבדל בין גבינתו של הנכרי לגבינתו של ישראל.

¹⁰⁸⁴ בגמ' בע"ז דף לה. – לה: נאמרו כמה טעמים לאיסור אכילת גבינה של גוים. משום צחצוחי החלב (שאריות חלב של נכרי), משום שמעמידין אותו בעור קיבת נבילה וכן משום "ניקור" ועי"ש ברש"י ד"ה "יבש", שהכוונה היא שמניח הגבינה הלחה מגולה וחכמים אסרו משקה שנשאר גלוי בשתייה (מחשש ארס של נחש), ועיין תוס' בדף לט: ד"ה "ימ"ח" שנקט את הטעם האחרון.

¹⁰⁸⁵ "ספק חליפתן" במקרה בו הגבינות לא סומנו כראוי והוחלפו או ספק שמא הכין גבינות אחרות והטביע בהן חותם של ישראל שנשאר בידו והן אלו הגבינות שלפנינו.

ואפילו אם היה רק ספק לנו אם מעמיד בקיבת נבלה אם לאו, לא היו ניתרין הכא מכח ספק ספיקא, ספק לא הוחלפו ואם תמצא לומר הוחלפו שמא לא הועמדו בעור קיבת נבלה. דמאחר שאסרו חכמים גבינות מחמת אותו ספק כל גזירות חכמים ודאי איסור היא והרי הוא כאלו ראינו להדיא שהועמד בעור קיבת נבילה. דהא אם נודע לנו שהוחלפו היו אסורין בודאי מחמת גבינות הכנעני שאסרו חכמים וכשאין יודע אז הוי רק ספק אי ויצא מכלל ס"ס ע"י גזירה דידהו עכ"ל שאילה.

וא"כ אין יותר בס"ס עד שיהא בו ב' ספיקות מלבד הספק האחד שאסרו חכמים עליו^{1086, 1087}...

...וכל הא דלעיל היינו אם הגבינות לא היו ממין אחד אלא היו בשניהם שמנים וכחושין וגדולים וקטנים¹⁰⁸⁸ שהיה הכנעני מרויח בחליפתו, דאם לא כן לא חיישינן שיחליפו בכדי עבור רשעות^{1089, 1090}...

וכן אם עשה גבינות הרבה ולא ידע מניינם ויש לחוש שמא שם הכנעני הסימן ג"כ על הגבינות שלו כדי למכור הרבה.

¹⁰⁸⁶ שיטת האיסור והיתר אינה מוסכמת על הכל. הבי"ד סמן ק"ח (אות יג במהד' מכו"ן י"ס עמ' נב-ג) כתב את דברי המרדכי (ע"ז סימן תתכט), שכתב שהחשש כיום משום גילוי בלבד ואף אם החשש שמא העמידו בקיבת נבילה, אין זה כי אם נתינת טעם שאיסורה מדרבנן ואף לר"ת שאיסורו מה"ת קיימים כמה ספקות, ע"ש. ובש"ך יו"ד סימן קי"ח ס"ק י"א כתב: "וגבינה - אף על פי שגבינה אסורה משום שיש לחוש שהחליף בגבינה שלהם שאסורה מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבילה וכמ"ש הט"ו בסימן קט"ו ס"ב מ"מ מדאורייתא נמי בטיל העור קיבת נבילה במיעוטו ומה שהוא לא בטיל לעולם הוא מדרבנן כיון שהוא דבר המעמיד כדלעיל ס"ס פ"ז א"נ אפילו אם ידוע שהעמידה בעשבים או שאר דברים אסורה כמ"ש המחבר בסימן קט"ו שם והיינו גזרה דרבנן א"נ והוא העיקר כיון דאיכא למימר שמא לא העמידה בקיבת נבלה ואפילו הכי אסורה דאמרינן שמא העמיד הוי שפיר מדרבנן ודוק".

¹⁰⁸⁷ וע"ש שביאר, שגזירת חכמים אפילו אם נאמר שיסוד החשש איסור דרבנן (כלומר, אפילו אם נאמר שהעמיד בעור קיבת נבילה הינה רק איסור מדרבנן כיון שיש ביטול בששים מן התורה) יש להחמיר בספק. ורק איסור דרבנן שיסודם בחשש מחמת איסור חיצוני ולא מחמת איסור שבגוף הדבר (כגון, בישולי גויים) הם אלו שבהם נאמר בהם נאמר דין ספיקא דרבנן לקולא שבספק לא גזור.

¹⁰⁸⁸ ואם לא ידוע האם הגבינות היו גדולים או קטנים, האם יש לחוש לחליפין? בשו"ת מקור ישראל יו"ד סימן ב' ד"ה "הן אמת" דן האם אמרינן "אחזוקי איסורא לא מחזיקינן" ולכן אין לחשוש שמא הוחלפו ע"ש. והוא עצמו חושש גם במקרה זה, ולכן גם אם הגיעו "מהטובים הנמצאים" יש לחוש שמא אלו שנשלחו מעיקרא היו טובים יותר והגוי החליפם.

¹⁰⁸⁹ עיין לעיל ליד ציון הערה 770 האם יש צורך בחותמות במציאות שאין בה רווח

¹⁰⁹⁰ ובהמשך דבריו כתב, שאם כל הגבינות זהות יש לאסור אם לא ידועה כמות הגבינות שעשה, שהגוי יכול לייצר עוד גבינות זהות כדי למוכרן. וע"ש שאין חשש להשאיר את הדפוסים ביד הנכרי אפילו שלשה ימים כשהם נעוצים בגבינות, כיון שאילו הנכרי היה מוציא את הדפוסים, היו הגבינות המוטבעות בדפוסים מתתקלקלות, והיה ניכר שהוציאן.



ומיהו אם לקח הישראל כל החלב שבעדר אין אסור כ"א בשהיית זמן כ"כ שהיו יכולין להתייבש הגבינות כאלו ודוקא להניח סימנים תלושים בבית כנעני אסור.

אבל להניח' בתוך הגבינות בדפוסין בבית כנעני אפילו ב' או ג' ימים עד שיתייבשו נוהגין היתר לכתחילה דאם היה מוציא הסימן מהם לא היה אז הסימן ניכר בגבינות הכשירות וכה"ג מותר בדיעבד. ואפילו לא ידע מניין הגבינות מטעם דפרישית וגם ירא לזייף כיון שישראל רגיל לעשות חותמו במקום מיוחד ויש לו בחותמו טביעת עין ודוקא עד ג' ימים ותוך הגבינות כדפירש'

אילו הגבינות היו מסומנות כראוי (ולא היה שוכח את הדפוס אצל הנכרי), היה מותר לאוכלם על פי סימן הדפוס ולא היה צריך לחשוש שמא הנכרי החליפן באחרות. וסימן ההיכר של הגבינות הכשורות הינו בחותם המוטבע בגוף הגבינה ולא באמצעות חותם המוטבע על האריזה.

למדנו מדבריו, שהן בחשש החלפה והן בחשש של של זיוף (שימוש בחותם של ישראל) ניתן לסמוך על החותמות אם אכן הגוי לא יוכל להשתמש בחותמות אלו.

והרשב"א כתב בתשובה (שו"ת הרשב"א חלק א' סימן ק"ט¹⁰⁹¹) שכאשר ישנם דפוסים שגויים גונבים מתחת מראשותיהם של ישראל, אי אפשר לסמוך על החותם הזה, משמע שאם אין חשש גניבה, ניתן לסמוך על חותמות (חותם או חב"ח) ללא חשש שמא הוחלפו.

נמצא, שחותמות מועילות הן בחשש החלפת התכולה, והן בחשש של החלפת הכל, והן בחשש של זיוף מוצר על ידי הנכרי. אמנם, החותמות של הגבינות הינן 'חותם' המיוחד לישראל ובכך הן דומות ל'סימן', וקצ"ע.

¹⁰⁹¹ עיין ליד ציון הערה 1032.

הסתמכות על חותמות כשלא איתחזק היתירא / חשש החלפה / חנות שלא היה צפוי
שיהיו בה מאכלים כשרים

ו. שו"ת מהרי"ק סימן ל"ג סייג את היתר ההסתמכות על החותמות:

...אם מותר ליקח גבינות מן הכותים בראותם החתימות. לע"ד נראה
דאין להתיר בלא הכרת חותם אפילו לר"ת שפסק דאין צריך הכרת
חותם, אלא דווקא היכא דאיתחזק היתירא כגון בשולח לחבירו יין
או ציר או מורייס דאיתחזק היתירא ואז איכא למימר לא טרח ומזייף
להחליף איסור בהיתר דמה תועלת יש לו לגוי בחלופו זה.

"איתחזק היתירא" כיון שמעיקרא היה ידוע שלישראל יש יין (או גבינה) והוא
שולחו לישראל חבירו באמצעות גוי וכיון שכך אם מוצא את הגבינה או היין
חתומת כדינם מותר לו לסמוך על כך שאלו הם החותמות של הישראל שמעיקרא
שלחם למרות שאינו מכיר את החותמות, לעומת זאת:

אבל בכה"ג שאין אנו יודעים בבירור שיש ליהודים גבינות בבית גוי
זה ואפילו היינו יודעים שיש לו שם גבינות ולא היינו יודעים
חשבונם¹⁰⁹² איכא למיחש דלמא טרח ומזייף כדי למכרם ביוקר
לישראל. דהא לא אשכחן היתירא כ"א בשולח לחבירו ולא לישתמיט
תלמוד דידן דלימא בחד דוכתן דהמוציא¹⁰⁹³ בבית גוי שהוא מותר
בחותם אחד או בחותם תוך חותם¹⁰⁹⁴.

כלומר בחשש זיוף או חשש החלפת התכולה או כל האריזה הפתרון המועיל עבורו
הוא חותמות, אבל אם מעיקרא לא היה ידוע שהופקד או נשלח, אין אפשרות
לסמוך על החותמות, ועיין לעיל בפרק הדין במטהר יינו בבית עכו"ם¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹² "חשבונם" – מספר הגבינות שהיו בידו. וכ"כ האיסור והיתר לעיל, עי"ש בדבריו.

¹⁰⁹³ אולי צ"ל "המוציא".

¹⁰⁹⁴ ועי"ש שאין לחשוש שמא הושאר חותם ביד הגוי.

¹⁰⁹⁵ עיין ליד ציון הערה 849 ואילך.



ולדבריו, יש לעיין האם מותר לאדם לקנות מוצר חתום בחותמות בחנויות. אם מדובר בחנויות שמעיקרא ישנו פירסום שהם מוכרות מוצרים אלו מסתבר שניתן להגדיר מקרה זה כאיתחזק היתרא כיון שידוע שהיצרן שולח מוצרים כאלו לחנות¹⁰⁹⁶. אולם אם במקום בו לא היה צפוי למצוא מוצר מעין זה (כגון, בחו"ל שישנם חנויות שידוע שיש בהם מוצרים כשרים והוא מצא מוצר חתום בחותם בחנות שלא היה צפוי שיהיה בה אוכל כשר) לכאורה יש לאסור כיון שלא איתחזק היתרא. אולם נוכל להציע, שאם מדובר באיזור בו אין יהודים שצורכים מאכלים כשרים ואע"פ כן נמצא בחנות מאכל כשר חתום, אין לגוי רווח כספי מכך שיזייף מוצר כשר וניתן להתיר, אף לשיטת המהרי"ק, וצ"ע.

אבל, אם ימצא מאכל כשר בחנות שאינה ידועה כחנות שמשווקת מוצרים כשרים, ומדובר בשכונה של ישראל ויש לגוי רווח מכך שמחזיק מאכלים כשרים, לכאורה יש לאסור לשיטת המהרי"ק, וצ"ע.

והרמ"א ביו"ד סימן קי"ח סעיף ט"ו חשש לכתחילה לשיטת המהרי"ק:

וכן מותר לקנות גבינות החתומים כדרך שישראל חותמים (מרדכי פא"מ). ודוקא מקום שאין לחוש שמא נשארו הדפוסים ביד עובדי כוכבים וקבעו אותם בגבינותיהן (א"י הארוך). ויש אוסרים בכל זה מאחר שלא ידענו מי כתבו או חתמו (רשב"א... מהרי"ק סוף שורש ל"ג) ובדיעבד אין להחמיר¹⁰⁹⁷.

ועיין שלטי גיבורים, ע"ז, דף יח. מדפי הרי"ף שכתב: "מיהו צ"ע, אם יש חילוק בין גבינה הנמצאת ביד עכו"ם ולא ידוע לנו מעולם ששום ישראל עשה אותה בכשרות בבית העכו"ם להיכא שידוע לנו שישראל חד עשה גבינות בכשרות בבית אותו עכו"ם אלא שלא לקחם בידו לאיזו סיבה ונשארו אצל העכו"ם והעכו"ם מכרן". ונראה שספקו הוא כנידון שלפנינו שהמהרי"ק הכריע לאיסורא. והו"ד בכנה"ג, יו"ד סימן קי"ח בהגהות הב"י אות כ"ב ועי"ש מש"כ על דבריו.

¹⁰⁹⁶ אף שהיה מקום לחלוק ולומר שכיון שלא ידוע מספרם יש לאסור.

¹⁰⁹⁷ ועיין הערה 1132 ושם גם דברי הרמ"א בתורת החטאת.

סיכום

ז. העולה מאמור לעיל:

- לשיטת הרמב"ם שחב"ח שיש בו שינוי, ניתן להסתמך על החב"ח לא רק בחשש החלפת התכולה אלא גם בחשש של החלפת המוצר כולו כולל האריזה ויש לעיין בביאור שיטת רש"י (אות א').
- יש לעיין האם בדברים שדי בהם בחותם אחד, החותם יכול להועיל לחשש החלפה וזיוף (אות א').
- תוס' כתב שפעמים אף גויים חותמים חביות בטיט (וא"כ יש לחוש להחלפת החבית, והחותם לא יועיל) והחקרי לב כתב שמדובר במיעוט (אות ג'-ד').
- האיסור והיתר סמך על חותמות במקום בו יש חשש זיוף של גבינות (אות ה').
- למהרי"ק (שהרמ"א פסק לכתחילה כשיטתו), כשאיתחזק היתרא (ידוע שישראל שלח) ניתן לסמוך על חותמות אבל כשלא איתחזק היתרא (לא היה ידוע שביד הגוי נמסר מאכל כשר), אין לסמוך על חותמות. ולשיטתו יש לעיין על ההיתר לקנות מאכלים חתומים בחנויות שלא היה צפוי שיהיה שם מאכל כשר (אות ו').



תוויות וחותמות כשרות על אריזות / כתב כשרות

שמביא הסוחר

הקדמה

א. באריזות רבות המקובלות בינינו אין הפרש בין אריזה כשרה של ישראל לאריזות שאינם כשרות¹⁰⁹⁸.

אריזה סגורה (כגון, קופסת שימורים) שתהיה ניכרת אם תיפתח, נוכל לסמוך על האריזה החתומה ולומר שתכולתה לא הוחלפה (ומה עוד שמציאות זו אינה מצוייה כל כך אצלנו), אולם האריזה לא תועיל כדי לדעת האם האריזה עצמה לא וממילא אין תועלת לאריזה חתומה (ועיין בתשובת האג"מ ביו"ד ח"א סימן נ"ו לגבי חותם שלא ניתן לזיוף¹⁰⁹⁹).

ובמציאות המוכרת לנו, ההבדל בין מאכלים כשרים לאלו שאינם כשרים בא לידי ביטוי רק בתוויות המודבקות על גוף האריזה (או דפוס על גוף האריזה). ויש לעיין בתועלת ההלכתית שלהם.

ב. ברור הדבר שהצורך בהסתמכות על התוויות (או על החותמות) הוא במקרה בו האריזות מגיעות לידי הצרכן בידי מי שאינו נאמן על הכשרות (גוי, ישראל חשוד, ותקנות האחרונים שלא לקנות מאכלים ללא כתב הכשר), אבל אם משלב היצור עד שלב השיווק ליווה את היצור עד אחד שנאמן באיסורים¹¹⁰⁰, יכול הוא להעיד שהכל כשר וניתן לסמוך עליו אף ללא אריזה סגורה כלל.

¹⁰⁹⁸ דבר שפעמים רבות יכול להטעות קונים, כיון שהם רואים אריזה מוכרת ויטלו אותה בטעות.

¹⁰⁹⁹ ליד ציון הערה 805.

¹¹⁰⁰ בדברים בהם מועיל עד אחד, ואכמ"ל מתי יש לחשוש דאיתחזק איסורא ועד אחד אינו נאמן וכו'.

על התוויות המודבקות או המוטבעות על אריזות המאכלים, נכתב שהמוצר הנמצא בתוך האריזה הינו בהשגחת רבנות כלשהי או גוף כשרות כלשהו. ויש לעיין האם ניתן להחליף את העדות בעל פה של העד בכתיבה שנמצאת על גבי האריזה. ויש לדון מכמה פנים¹¹⁰¹:

- האם עד אחד שנאמן באיסורים, יכול לכתוב את עדותו (לקמן אות ג') ואפילו אם נאמר שכן, האם יש אותו תוקף גם לאריזות המודפסות על ידי מכונות (לקמן אות ד'-ה').
- העד (המשגיח) יכול להעיד על מה שהוא ראה. והיינו עד שלב אריזת המוצר. ומכאן ואילך המוצר נשלח על ידי מי שאינו נאמן על הכשרות. ויש לעיין האם הימצאותו של המוצר ביד מי שאינו נאמן אינה מעלה חשש של החלפת המוצר וזיוף התווית שעליו ? וכל שכן במציאות בה לא ידוע מי הוא הספק שהביא לחנות ויתכן שמעיקרא הובאו לחנות מוצריים עם תווית מזוייפת (אות ד-ה').
- במציאות המוכרת לנו, לא מדובר באמירה ישירה של המשגיח שהמוצר כשר, הן מפני שבכתי חרושת משתמשים במוצרים רבים שנקנים ממקומות אחרים והמשגיח במקום מסתמך על משגיחים אחרים. והן מפני שהרבנות שולחת משגיחים והרב החתום על תעודת הכשרות אינו המשגיח בפועל (ופעמים שאין כלל שם של רב אלא "רבנות" או גוף כשרות כלשהו), ויש לעיין בדרכי העדות והנאמנות במקרים אלו (לקמן אות ה'¹¹⁰²).
- האם אין חשש שהגוי יקח תווית ששייכת למוצר מסויים וידביקנה על מוצר אחר, במיוחד במשלוחים בהם ישנה "תעודת כשרות" שאינה מודבקת/מוטבעת על גוף האריזה (כגון, מוצרים הנשלחים בתפוזרת, ויחד עם תעודת המשלוח ישנה תעודת כשרות). ואף אם מדובר בתעודת

¹¹⁰¹ אם מדובר במוצר שעל פי דין ניתן לקנותו מכל אדם ואפשר לסמוך עליו מדין עד אחד נאמן באיסורים, ודאי שאין צורך באריזות עם חותמות כלל וממילא אין שאלה לגבי העדות שעל גבי האריזה. אולם השאלה היא בדברים בהם יש חיוב של בדיקת הנאמנות.

¹¹⁰² ועיין הערה 1136.



כשרות אמיתית כיצד נוכל לדעת שתעודה זו שייכת למוצרים אלו (אות יא).

עד אחד בעל פה ובכתב / נאמנות אדם לגבי עצמו

ג. הלכה מפורשת היא שעד אחד נאמן באיסורים (שו"ע יו"ד סימן קכ"ז סעיף א', ועוד). העד מעיד על מה שהוא ראה ודבריו מתקבלים (אף שלא בפני בית דין)¹¹⁰³. ועדותו של עד אחד יכולה להתקבל מהכתב (למרות ששני עדים צריכים להעיד בעל פה ולא בכתב)¹¹⁰⁴ וכפי שכתב המאירי ביבמות דף פח. :

ועד אחד מתוך הכתב באיסורין נשאל בו גאון, והשיב שנאמן וכן הדברים נראין¹¹⁰⁶.

וכן כתב בשו"ת נו"ב, חו"מ תנינא, סימן ד' :

ועד אחד נאמן באיסורין במידי דלא איתחזק איסורא ואינו דבר שבערוה - לדברי הכל. ועד הנאמן באיסורין לאו מתורת עדות הוא שהרי אשה וקרוב ובעל דבר בעצמו נאמנים, ומה שאינו מתורת עדות לא שייך למימר מפיהם ולא מפי כתבם¹¹⁰⁷.

¹¹⁰³ ועיין עמ' 404.

¹¹⁰⁴ "ורחמנא אמר, פיהם ולא מפי כתבם (יבמות לא. ועוד) ומקור הדין הוא בלשון הכתוב "על פי שנים עדים" (דברים, יז ו' ושם יט טו : "על פי שני עדים"), ויש לעיין האם דין "בעל פה" הינו דין מיוחד שגזרת הכתוב היא שיאמרו בפיהם (ואולי הטעם הוא שכיון שעדים צריכים דרישה וחקירה, יש לחוקרם בעל פה ולא מהכתב. ועיין בשו"ת חת"ס אבהע"ז סימן צ"ד שכתב ש"אי לאו גזירת הכתוב מפיהם ולא מפי כתבם, הרי היו העדים שולחים אגרותיהם לבית דין של כ"ג [=אפילו דיני נפשות] והם חוזרים ושולחים אליהם לחקור ולדרוש בשבע חקירות ודרישות הכל כראוי בכתב... אלא דרחמנא אמר 'מפיהם'") ואין להסיק מכאן לשאר דרכי העברת מידע (פסק בית דין, עד אחד) או שמכאן לימוד לכל התורה כולה שיש להעביר מידע רק בעל פה ועיין הערה בהרחבה.

¹¹⁰⁵ ועיין ב"ב דף קסה. לגבי דיני נפשות, עד אחד בכתב ועד אחד בעל פה.

¹¹⁰⁶ ולגבי ממונות הכלל הוא שעד אחד מחייב שבועה. ולגבי עד אחד שהובאה עדותו בכתב - עיין שו"ע חו"מ סימן נ"א ובדברי הש"ך בחו"מ סימן מ"ו ס"ק ל"ג וס"ק קי"ט.

¹¹⁰⁷ בחיוב של עדות בעל פה, יש לדון האם בכל העדויות נאמר דין זה (ובפנים דנו על עדות של עד אחד) וכן האם בית דין יכולים לכתוב את דבריהם בכתב. ועיין בספק שהעלנו בהערה 1104.

לגבי עדות, שיטת ר"ת (תוס' יבמות לא: ד"ה ד"ה "דחזו") שרק באילים שאינו יכול לדבר נאמר בו החסרון של פי כתבם. אבל הראוי לדבר, יכול לשלוח עדותו לבית דין. אולם רוב הראשונים חולקים על שיטתו וסבורים שהפסול הינו בכל העדים (ועיין בשיטת הרמב"ם בפרק ג' מעדות ובנו"כ שם). ומחאה של מערער על אדם המחזיק בקרקעו לכאורה לא יכולה להיות בכתב. וכתב תוס' ביבמות לט: - מ. (ד"ה "מחאה") שתקנת חכמים היא שתועיל גם בכתב. ושטר מועיל רק כאשר נכתב מדעת המתחייב (מי שהשטר לחובתו, כגון הלוה או המוכר שעתה מאבד את זכותו בקרקע – עי"ש בתוס') ולכן במחאה יש צורך מיוחד בתקנה. וכן "קיום שטרות" יש בו תועלת למרות שהצד השני אינו מסכים (ופעמים אינו יודע) כיון שיש לו תוקף של מעשה בית דין. אמנם, יש לעיין מכח מה מועיל שטר (שנעשה מדעת המתחייב) והרי הוא עדות בכתב שלכאורה אינה מועילה, וכן מה הוא תוקף מעשה בית דין שמועיל בכתב.

א. הרי"ף ביבמות דף ט. מדפיו חילק בין שטר שנשאר תחת יד עדים ועתה הוציאו אותו מתחת ידם שלגביו נאמר "מפיהם ולא מפי כתבם" אבל שטר היוצא מתחת ידו של בעל דין אין בו את החסרון שאינו בעל פה כיון שמשעה שמסרו שטרם לבעל הדין אינם יכולים לחזור בהם (ובמלחמות שם חיזק את שיטתו ועיין קה"י יבמות סימן כ' ובמהד' החדשה סימן כ"ד).

ב. בעל המאור דקדק שחסרון בעדות שבעל פה היא רק "מפי כתבם" כשכתבו על דעת עצמם (ראו מעשה וכתבו ושלחו לבית דין). אבל "מפי כתבו" דהיינו שבעל הדין צוה על העדים לכתוב, כתיבתם מועילה ואין בה חסרון שלא נאמרת בעל פה (ועיין בספר הזכות שם).

ג. רבינו יונה שהובאו דבריו בשטמ"ב דף מ. חילק: "במעשה הנעשה בפני העדים כדי שיתקיים הדבר בפניהם בכגון זה רשאים להעיד בשטר, אבל עדות עדים שהן יודעים מעצמם כגון שמכירים חתימת ידי העדים או שראו באחד שהלוח את חבריו שלא נעשה המעשה בפניהם כדי שיהיה שום קיום דבר בפני עדים ככה"ג ודאי לא ניתנה עדות ליכתב".

ועל פי דרכו של רבינו יונה יש מקום לומר שאם שנים באו לבית דין בהסכמתם ובית הדין פסק להם את פסקו, לא יהיה בפסק הכתוב חסרון של אי אמירה בעל פה. וכן לדעת המאור, אם הצדדים רוצים את הכתיבה אין חסרון שהדבר כתוב ולא נאמר בעל פה. ולשיטת הרי"ף אפילו אם הצדדים לא התרצו לא בכתיבה ולא בהגעתם לדין (שכפו אותו לדון), אין חסרון של כתיבה בפסק בית הדין, כיון שבית דין אסור לו לחזור מהפסק שלו לאחר שנכתב.

ולשיטת רבינו יונה והמאור (שיש צורך בהסכמה), לכאורה אם הדין נעשה בכפייה, כתיבת הפסק על ידי בית הדין יש בה חסרון של "מפי כתבם" אולם חידוש בשו"ת חת"ס חלק ג' סימן ק"ג: "כיון שבאו לפנינו לדון או אפילו דיין הדין בכפייה ברשות התורה הוה ליה כרצון שניהם ואע"ג דעכשו דבכתיבת הפס"ד אינו מתרצה מ"מ יש לו דין שטר (ועי"ש טעם נוסף)".

והאמור לעיל הוא, על פי ההנחה שהדרישה לאמירה על פה תקפה בכל דרך של העברת מידע, בין עדות ובין פסק דין. אולם יש מקום לומר, שדין "מפיהם ולא מפי כתבם" הינו דין מחודש בעדים, אבל לא בשאר דרכי העברת מידע (כמבואר בנו"ב בפנים ביחס לעד אחד) וכך כתב החת"ס בתשובה באבהע"ז סימן צ"ד: "דפסק בית דין חתום משלשה דיינים הבא לפני בית דין אחד אין בו משום מפיהם ולא מפי כתבם דבעדים כתב 'על פי' אבל בבית דין כתיב 'אשר ירשיעון אלוהים' ואפילו מפי כתבם" וכתב שם שיש 'טעמא רבא' לחלק כיון שבעדות גזירת הכתוב לא לקבל עדות כתובה ולולי גזרת הכתוב היינו מקבלים אגרות של העדים אבל בבית דין "אשר ישבו כסאות למשפט, לא גרע מערכאות של נכרים דבטבע מיהמני" (ויל"ע בכוונת דבריו, ומה עוד שעש"ג סומכים על עד אחד. ועי"ש בהמשך דבריו לגבי יכולת של בית דין לקבל ידיעות הברורות להם שלא על פי עדים אלא "דבר המבורר להם בלא האמנתם לעדים הוה כאילו המה ראו בעצמם...").

ונמצא, שבית דין יכולים לכתוב את פסק הדין שלהם בכתב. או מהטעם שלמרות שהכלל של "מפיהם ולא מפי כתבם" תקף בבית דין, כיון שנעשה מהסכמת הצדדים (או מהסכמת התורה שהדיין ידון) יכולים הם לכתוב. או שלגבי בית דין כלל לא נאמר כלל זה. ואמנם יש לדון מכמה צדדים:

(א) מי הוא בית דין לגביו נאמר כלל זה (האם גם שלשה הדיוטות). השו"ע בחו"מ סימן ל"ט סעיף ד' כתב שהוראה בפני בית דין של שלשה (כשלא שלחו לקרוא לו ולא היה קנין), איננה מאפשרת לבית דין לכתוב את הוראתו אפילו הוא קיבצם. כלומר כתיבת בית הדין אין לה תוקף של מעשה בית דין. אמנם הטעם הוא כיון שהוא לא העלה דעתו שכך יהיה ולא התכוון לתוצאה זו ויש חשש שמא יפרע לחבירו ואח"כ יתבע התובע על סמך כתבם של הדיינים (ועיין סמ"ע ושו"ך), משמע שאילו היה מתכוון היה מועיל. ובשו"ת נו"ב, קמא אבהע"ז סימן נ"ח כתב, שאם יש שלשה שחתומים על שטר קידושין הרי הם בית דין שיכולים לכתוב ללא הסכמת הצדדים. ומשמע, שאף התכנסות 'מקרי' יכולה להוות בית דין שמאפשר לכתוב ובכתיבה לא יהיה חסרון של



כלומר, עדות בכתב של עד אחד יכולה להתקבל. ובשו"ת מהר"ם די בוטון סימן ז', ציין לדברי הרמב"ם בפרק י"ג מגירושין הלכה כ"ח שאם מצאו כתב בשטר שמת פלוני בן פלוני, משיאין את אשתו על פי אותו שטר¹¹⁰⁸. וכתב המהר"ם די בוטון:

ודאי לא אלימא איסור הגבינה דהוי איסור דרבנן מעדות אשה.

"מפי כתבם", וקצ"ע. אמנם החזו"א באבהע"ז סימן ק"א ס"ק י"ח - כ"א כתב שיש חובה שלא יהיו סתם שלשה אלא חד גמיר וכו' (ובקידושין, יודע טיב קידושין).

(ב) בדבר בו מעיקר הדין אין צורך בבית דין, האם כיון (שבמקרה או ככוונה) נעשה במושב בית דין יש לעיין האם ניתן לכותבו (כגון באיסורין שאין צורך בבית דין אבל בית דין כתבו או לשיטת האבני נזר (לעיל) שלהעיד על אדם שהוא נאמן יש צורך בשני עדים ובית דין שמעו זאת האם יכולים לכתוב). ומדברי הנו"ב לעיל בדין הקידושין (שאין בהם חובת בית דין) מוכח שאין חסרון של מפי כתבם, אם הדבר נכתב על ידי דיינים אף בדבר שאין בו צורך בבית דין (וכמו קיום שטרות שבית דין חתומים עליו). אמנם בפסקי דין של בית הדין שליד המועצה הדתית בירושלים, כרך ז' בפסק שבעמ' תט העלו שבדבר בו אין צורך בבית דין אין משמעות של "מעשה בית דין" (שאין בו חסרון של מפי כתבם) וסמכו דבריהם על בעל הנחל יצחק (נראה שכוונתם לדבריו בסימן ל"ט סעיף ז'), ולדבריהם צ"ע גדול על כתבים רבים היוצאים מתחת יד בית דין כיצד סומכים עליהם.

(ד) בית דין יכול לצוות על בני העיר לשמוע בקולו והם חייבים לשמוע לדבריו. ויש לעיין האם בית דין של עיר פלוני שכתב "מעשה בית דין" כתיבתו יכולה להועיל ואין בה חסרון של "מפי כתבם" ביחס לעיר אחרת. ועל פי השיטות שהחסרון של מפי כתבם הינו הקפדה מיוחדת בעדות יש לעיין האם כלפי עיר אחרת דבריהם הינם "מעשה בית דין" או עדות בעלמא. ולשיטות שגם בבית דין נאמר החסרון של עדות בעל פה ובני העיר שלהם נחשבים כאילו קיבלו ברצון, יל"ע מה מעמד ביחס לבני עיר אחרת. והחזו"א הנ"ל כתב (בלא שנימק את דבריו) שבית דין ששלחו לעיר אחרת בני אותה העיר עושים על פיהם, עי"ש.

העולה מהדברים, שבעניני כשרות, שמועילים על פי עד אחד (ופעמים יש צורך בשני עדים לשיטת האבני נזר, או בדברים בהם עד אחד אינו נאמן אפילו באיסורים), יש מקום לומר שאם שלשה התכנסו כבית דין ושלחו דבריהם והודיעו על הכשרות של המקום או המוצר, נוכל לקבל דבריהם בכתב בלא לחשוש לחסרון של "מפי כתבם" (ומסתבר שהוא הדין לשאר אמצעי התקשרות, כגון עתונות, אינטרנט וכו', בלא לדון כיצד "חתימה" תועיל בדפוס או במערכות אלקטרוניות).

ומצאנו, שבית דין מעביר את המידע באמצעות משואות (משנה ר"ה פ"ב משנה ב'), ובאמצעות אגרות (מנחות מ:), ומדובר על מידע על קידוש החודש וכדו' שיש לו השלכות לגבי איסורי חמץ ויום הכיפורים (רבא, במנחות הנ"ל). ויתירה מזו, רבי התיר לשלוח שליח על קידוש החודש אפילו רוצח (ירושלמי, ראש השנה, פרק ב' הלכה א' על פי פירוש הפני משה), משמע שבית דין יכולים להעביר מידע בדרכים שנראות בטוחות בעיניהם (אמנם, עיין שו"ת שארית יוסף [הרב יוסף רייזין] סימן א' ד"ה "מ"ש כת"ר" שסייג את הנ"ל רק לעדות החודש שמעיקרא אין בה גדר עדות, ועיין מש"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן קי"ב).

ובשו"ת דברי מלכיאל חלק ד' סימן ד' כתב שניתן לפרסם באמצעות פתקאות כדי למנוע חשד שביחס לעבודת נכרי בשבת. ובחלק ה' סימן פ"ה, סייג את האפשרות לסמוך על הכרזה רק למקרים בהם לא ניתן ולפרסם ע"י עדים (ולכאורה כשרות א"א להודיע לכל העולם באמצעות עדים כשרים).

וכל האמור לעיל מתייחס רק לשאלת היכולת לסמוך על הכתוב ולא לחשוש לכך שהמידע לא הועבר בעל פה. ועדיין יש לדון האם יש לחשוש לזיוף וכיצד נדע שתעודת כשרות זו שייכת באמת לארגז הירקות וכדו' שהסוחר טוען שהיא שייכת לו, ועיין לקמן.

¹¹⁰⁸ רמב"ם פ"ג מהלכות גירושין פרק יג הל' כ"ח: "מצאו כתוב בשטר מת איש פלוני בן פלוני או נהרג איש פלוני בן פלוני ונודע שזה כתב ישראל הרי זה תנשא אשתו. וכן מי שנשתתק ובדקו אותו כדרך שבדקין לגיטין ונמצאת דעתו מכוונת וכתב שמת פלוני בן פלוני סומכין על כתיבתו ותנשא. ואין בודקין עידי אשה בדרישה וחקירה, שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל משום התרת עגונה". ובשו"ת מהר"ם די בוטון הנוכח ציין גם לדברי הר"ן. ונראה שכוונתו לדברי הר"ן על הר"ף בגיטין דף לד. מדפיו ד"ה "בעדות אשה".

ויש לעיין בדבריו, שיתכן שדוקא בעדות אשה להתירה מעגינותה הקלו לקבל עדות בכתב (כפי שמצאנו קולות רבות לגביה¹¹⁰⁹), ואין להביא מכאן ראייה לעדות על גבינה וכל שכן למאכלים שהאיסור שבהם יכול להיות איסור תורה. אולם, מדברי הנו"ב הנ"ל נראה שלא חילק כי באיסורים לא מדובר ב"עדות", וכנ"ל.

ד. עד אחד שנאמן באיסורין עליו לומר את דבריו בעל פה או בכתב. ומדברי הנו"ב נראה שבכל דרך בה הוא יכול להודיע את דבריו - דבריו יתקבלו. כיון שאין לו את המיגבלות שהטילו על דיני עדות. ויש לעיין לשיטתו, האם גם ללא כתיבה מפורשת של העד נוכל לקבל את דבריו וכגון בהדפסה של בית החרושת, וצ"ע.

עוד יש לעיין שבמקרים רבים ההטבעה שעל גבי האריזה נכתבת עוד קודם שהמוצר הוכנס לקופסא. ונמצא שאם באנו להסתמך על עדות העד שמעיד על כך שהמוצר כשר, יש בדבר קושי גדול שהרי הוא "העיד" עוד לפני שהמאכל הוכנס לקופסא ועדות היא תמיד על העבר ולא על העתיד (ואילו כאן המציאות הפוכה). ואותה שאלה קיימת על תעודות כשרות התלויות במסעדות, מאפיות וכו', שכתוב בהם שתוקפם עד תאריך פלוני והתעודה נחתמה קודם לכן. כיצד העדות מועילה על העתיד, שהרי כל עדות הינה על העבר.

ה. נחלקו ראשונים האם סתם אדם יש לו חזקת נאמנות (עיין שו"ע ורמ"א יו"ד סימן קי"ט סעיף א' ובט"ז ס"ק ב'¹¹¹⁰). אמנם מי שהוא נאמן אינו צריך לומר בפיו שהמאכל כשר ומותר לאכול אצלו בלי לשאול אותו. ולכן כשאדם מתארח אצל חבירו הוא אינו צריך לשאול את בעל הבית האם עישר מאכל פלוני והאם הבשר כשר, כיון שחזקתו של המארח שהוא אדם כשר ולכן אין צורך לשאול כלל.

ויש לעיין האם גם בעד אחד שנאמן באיסורים נוכל לומר כן. והיינו שאם ידוע שפלוני משגיח על מאפיה או מפעל מסויים והוא אדם נאמן, אין צורך שיאמר בפיו

¹¹⁰⁹ עיין במשניות יבמות פרק האשה שלום ופרק האשה רבה בקולות רבות שנאמרו בעדות אשה שמתוך החומרא של ממזרות ואיסור אשת איש האשה דייקא ומינסבא.

¹¹¹⁰ עיין לקמן ליד ציון הערה 1332 בשיטת הרמב"ם ולאחר מכן בשיטת הטור והשו"ע.



או בכתב (עיי' נו"ב הנ"ל), אלא עצם הימצאותו במקום לצורך השגחה היא גופא הנאמנות. ולכן גם אם נאמר שהדפוס איננו נחשב "עדות בכתב" כל שיש לנו ידיעה שפלוני המשגיח הינו שם די בכך.

אם ננקוט בדרך זו נוכל לישב את הקושי שהעלינו לעיל באות ד', ההסתמכות על תוויות הכשרות שנכתבה עוד קודם להכנסת המוצר לתוך האריזה או על תעודת כשרות שנחתמה מכבר, אינם בתורת עד אחד שנאמן באיסורין ומעיד עתה על מה שראה או עשה, אלא בתורת חזקת הנאמנות של המשגיח שאינו חייב לדבר כדי שנוכל לסמוך עליו. והידיעה שהמוצר בתוך האריזה כשר, נובעת מכך שידוע שהמשגיח נמצא שם ואילו היתה בעיה כלשהי היה מודיע, וכל זה חלק מנאמנותו. וכך גם לגבי תעודת כשרות שנחתמה מכבר, שהוא מודיע שהוא יהיה במקום עד לתאריך פלוני ואף הדפסה תועיל והרי הוא נאמן, וצ"ע.

ואם ננקוט כדברינו, נוכל גם לומר שהעובדה שמדובר במערכת מורכבת אין בה חסרון של עד מפי עד וכו' כיון שיסוד הדבר הוא בדיני עד אחד שאין בו מיגבלות של עדות (וכנ"ל בנו"ב) ומועיל בו עד מפי עד. ואף אם לא מדובר בעד ממש, לפנינו אדם נאמן שסומך על אדם אחר נאמן וכו',¹¹¹¹ וצ"ע.

ועיי' לקמן בפרקים הדנים על נאמנות ערכאות (של גויים והן על ערכאות ישראל) שנאמנותן לאו דוקא מכח דיני עדות או עד אחד באיסורין אלא מכח דינא דמלכותא וחששם לשקר ולזייף ("מירתת"). ואף התוויות שלפנינו יוכלו להיכנס לגדרים אלו.

כתב או פתק שמביא הגוי באיסורי תורה ובאיסורי דרבנן / שיטת הרשב"ש

¹¹¹¹ ועיי' הערה 1136. ועיי' גם בהערה 1245 בדברי העטרת חכמים שחשש לסמוך על ערכאות כאשר המידע מגיע מפלוני שאומר לפלוני, עי"ש טעמו שאין אף אחד מהם חושש שהאחריות תיפול עליו. אמנם יתכן שכ"ז דוקא בערכאות שאין להם נאמנות של 'עד' בפני עצמו וכל נאמנותם היא מסיבות חיצוניות, עי"ש בכל הפרק.

ו. בשו"ת הרשב"ש סימן תק"נ דן על יין שמוכא ממקום למקום¹¹¹² בחותמות ובתוספת פתק¹¹¹³ שכתוב בו שהיין כשר¹¹¹⁴. וביאר הרשב"ש:

וכן אם לא נמצא כתוב על הסיד ונמצא הפתק שאפשר ששכח ולא חתם¹¹¹⁵ וכיון ששתי אותיות הוי כשני חותמות בפתק או בכתיבת הסיד היא אפשר...

כלומר, במקרה בו אין חותמות כדינם, ניתן להסתמך על "פתק" שמעיד על כשרות היין. ומדבריו נראה שאין צורך שעל הפתק יהיה כתוב במפורש עדות של הישראלי, אלא די בשתי אותיות שהן עצמן מהוות הוכחה שמדובר ביין של ישראל והן מועילות כמו שני חותמות במציאות בה אין הגויים מכירים בכתב של ישראל ואין ישראל חשודים במקום¹¹¹⁶.

ובתשובה תקנ"ב הרחיב הרשב"ש את יכולת ההסתמכות על הפתקים:

ולענין שאלה דשאלנא קמייכון בענין הפתקים שמביאים סוחרים הגבינה גויים אם צריך היתר¹¹¹⁷ חתימות או לא.

¹¹¹² עיין לעיל עמ' 404 בדברי המהרי"ק שמחלק בין "איחזוק איסורא" שאז אין נאמנות של עד אחד (עיין אות ג') ולכן אם לא ידוע שהיה אמור להגיע מזון כשר, אי אפשר לסמוך על הכתב שהרי סתם מאכלים של גויים הינם איסורא. ויש לעיין האם הרשב"ש ג"כ חושש לדבריו.

¹¹¹³ לדעת הערך שי ביו"ד סימן פ"ג סעיף ו' ד"ה "ואיתא" (דף כז.) והעלי תמר בביאורו לירושלמי ע"ז פ"ב הלכה ט' ד"ה "ובדק", המציאות של משלח מאכלים בתוספת כתב כשרות מוזכרת כבר בסוגיית הגמ' שם. אולם מדברי המפרשים על הדף נראה שלא ביארו כך. שבירושלמי נאמר "ואילין אגרתא" ולשיטתם מדובר באגרת הנשלחת עם המאכל להעיד על כשרותו. ושם מדובר שעל האגרת היו שמות של גויים ומשמע (לפי דברי הערך שי) שלולי היו שמות של גויים היה ניתן לסמוך על האגרת. ולדעת העלי תמר, ג"כ אין לסמוך על אגרות אלו בפני עצמם מחמת שמות הגויים שכתובים שם. משמע שלולי זאת ניתן לסמוך עליהם.

¹¹¹⁴ עי"ש שכתב שכו"ע לא גמירי דינא ועושים "תוספת שמירה" יותר ממה שחייבים על פי דין. ואם אדם שלח בשר לחבירו ואמר לו שיש בו ארבע חותמות ונמצאו רק שתיים, אין לאסור את הבשר כיון שדי בשתיים, עי"ש.

¹¹¹⁵ כלומר לא היה חותם על הסיד אלא רק פתק.

¹¹¹⁶ עיין ליד ציון 1022.

¹¹¹⁷ אולי צ"ל "היכר". וכן הציע במהד' מכון י-ם.



כבר ידע כבודך ויראה ויתבונן שאפילו שטר אינן צריכין¹¹¹⁸ כיון שהם חתומים בכתב אשורית בדרך שאין מנהג לרשום כך אלא היהודים, ולא חישין דילמא גמיר כמו שהכל מפורש בתשובה זו¹¹¹⁹.

אבל נפקא מינה להיכא שאין הרשום בכתב אמת¹¹²⁰ אלא בשאר סימנים או כגון שהמשומד מביא יינו שאז צריך עדות שהוא כשר. והביא שטר בידו בזה צריך לדקדק אם צריך קיום אותו שטר או לא¹¹²¹.

ואומר, דסוגיין בכוליה תלמודא הוא דקיום שטרות דרבנן¹¹²²... שכיון שאנו סומכין על החזקות אמרינן דעדים החותמים על השטר בחזקה שאין חותמים על השטר אלא אם כן הם כשרים. אי נמי חזקה היא על בעל השטר שלא יחתים בשטר אלא עדים כשרים וחזקה שאין אדם טורח ומזייף. וכיון שעלתה בידינו חזקה זו, מן התורה אין השטר צריך קיום דכל עדות שבשטר הוא כאלו נחקרה בפני ב"ד. וכשם שאין הב"ד מקבלין אלא עדים כשרים, כך אין חותמין ואין מחתימין על השטר אלא עדים כשרים, ושוב אין להרהר אחריהם... אין חוקרין על העדים אם הם פסולים או השטר מזויף, אלא שהחכמים חששו בדבר והצריכו קיום... אלמא דחזקה זו מתפשטת היא אף בחתימת שטרות

¹¹¹⁸ נראה כוונתו שאין צריך שטר שמפורש בו ההכשר אלא די בסימני אותיות, שזו הוכחה שמדובר ביין של ישראל.

¹¹¹⁹ במהד' מכון י-ם שיער שהכוונה לתשובה הקודמת הנ"ל.

¹¹²⁰ נראה שהכוונה היא שהכתב אינו כתב אשורי, אלא כתב לועזי שגם הגויים כותבים בו (הביטוי "כתב אמת" מקורו בדניאל פרק י' פס' כ"א, אולם שם משמעותו שונה).

¹¹²¹ אולם ברור שאם מובא מאכל על ידי גוי או ישראל חשוד שיש צורך בבדיקה על ידי חותמות או כתב שהמאכל כשר. ובערוה"ש סימן קי"ט סעיף ט' כתב שלא רק במקרה זה אלא גם אם המאכל הובא על ידי אדם בלתי מוכר יש הכרח שיביא כתב הכשר. ועיין שו"ע יו"ד סימן קי"ט האם סתם אדם בחזקת נאמן או לא, ועי"ש בט"ז בתחילת הסימן) וכתב ערוה"ש הנ"ל: "כשאחד שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה... מביא עימו כתב הכשר מרב היושב על כסא הוראה וביחוד בזמן הזה שרבתה הפריצות והמינות אסור ליקח מאדם שאין מכירין אותו בלא כתב הכשר...".

¹¹²² פירוש סתם שטר הבא לפנינו הינו בחזקת כשרות והצורך ב"קיום שטרות" שפירושו שעדים יעידו שהם מכירים את העדים החתומים על השטר (או בדרכי קיום אחרים), אינו מן התורה אלא מדרבנן. ולכן יש לקבל את השטר המעיד על כשרות הגבינות. והמהרי"ט בחלק א' סימן י"ב כתב שלא אמרינן שעדים שבשטר כאילו נחקרה עדותם בבית דין כי אם בשטר שנעשה מדעת הלוה המתחייב למוסרו ללוה ולא בעדות מעין זו ושאלו עליה תורת שטר. והו"ד גם בשי"ב יו"ד סימן קי"ח אות יב דין ט', עי"ש שחלק על דבריו. ועיין רמ"א חו"מ סימן מ"ו סעיף ד'. ולעיל ליד ציון הערה 584.

מדברי הרשב"ש עולה שהחשש הוא שמא מדובר בשטר מזוייף. ועל כך הוא משיב שחזקה שאין אדם טורח ומזייף וכיון שכך מדובר בשטר אמיתי. ואדם שכותב שטר אמיתי לא יחתים כי אם עדים כשרים, ועדים שאינם כשרים הם עצמם אינם רוצים לחתום על שטר.

לדבריו, כל שטר שיגיע לידינו חזקתו הוא שהוא כשר. ובפשטות אפילו אם השטר והסתורה מגיעים ממקום רחוק שאין שום ידיעה לגביו וגם אין ידיעה שהיה אמור להגיע משלוח שכזה, וזאת מכח חזקת השטר.

ז. אמנם כיון שרבנן תיקנו חובת קיום שטרות, יש לכאורה חיוב קיום שטרות אף בשטר הכשר הגבינות שבא לפנינו. וכתב על כך הרשב"ש:

ואחר שנתברר דקיום שטרות מדרבנן וחזקה דלא טרח ומזייף וראוי לדון על פי חזקה זו בכל האיסורין בעדות כזו. כלומר בגבינה ושאר איסורין דרבנן אין צריך קיום שהרי בפ"ב דכתובות גבי נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא וכו' אמרין קיום שטרות דרבנן והימנוהו רבנן בדרבנן¹¹²³...

כלומר, ניתן להסתמך על השטר בלא לדרוש את קיומו רק באיסורי דרבנן. אבל באיסורי דאורייתא (כגון, בשר) יהיה צורך לקיים את השטר ולא יהיה ניתן לסמוך עליו כמו שהוא. ויש לעיין שהרי בתשובה הקודמת הרשב"ש (סי' תק"נ) הרשב"ש סמך על הפתק המצורף ליינ ולא דרש את קיומו למרות שיין יש בו חשש ניסוך שאסור מן התורה.

יתכן, שהרשב"ש נוקט שכיום אף הגויים לא מנסכים ולכן האיסור ביין הוא רק איסור דרבנן¹¹²⁴. או שבפתק מדובר באותיות של כתב הקודש שרק ישראל מכירים אותו ולכן אין צורך בקיומו (כפי שכתב הרשב"ש בתחילת תשובה תקנ"ב).

¹¹²³ כתובות דף כח., ועי"ש בדף כא: .

¹¹²⁴ עיין יו"ד סימן קכ"ג סעיף א' ברמ"א.



ח. אולם בהמשך התשובה (תקנ"ב) כותב הרשב"ש מעשה ביחס לז"ל:

ודע כי הגיד לי אדוני אבי מורי הרשב"ץ ז"ל, כי בימות הרב רבי יצחק בר ששת ז"ל בא לכאן יין מארץ אדום. והרב ר' יצחק הנזכר ז"ל נשא ונתן הרבה עם אדוני אבי מורי הרב ז"ל. והיה במעמד ההוא החכם הגדול ר' יצחק בונאשתרוק ז"ל ובקי בכל התלמוד היה ולא ענה דבר, ואחר שנשכסם אדוני אבי הרב ז"ל עם הרב ר' יצחק הנזכר ז"ל בהכשר היין, קם החכם ר' יצחק בונאשתרוק ז"ל ואמר ולא יתקיים השטר בחותמיו ?

הביט הרב ר' יצחק ז"ל באדוני אבי מורי הרב ז"ל ואדוני הרב ז"ל בהרב ר' יצחק ז"ל ושתקו ולא ענוהו דבר, כוונתם שלא היה צריך קיום. כך שח לי אדוני אבי מורי הרב ז"ל זה לי יותר מעשרים שנה. ומכל דברים אלו תדע שבדברים כאלה לא בעינן קיום שטרות והשם צילנו משגיאות אמן ואמן.

כלומר, מדובר על ז"ל שבפשטות יש בו חשש ניסוך מן התורה ומדובר בשטר (ולא בפתק הצמוד לגוף החבית ולא באותיות לשון הקודש שרק ישראל מכירים בהם), והסכימו הגדולים לסמוך על השטר ללא קיום. ואילו הרשב"ש עצמו כתב שניתן לסמוך על השטר ללא קיום רק באיסורי דרבנן ?

היה ניתן להציע, שכיום גוים אינם מנסכים כ"כ לע"ז לכן האיסור ביין הוא רק איסור דרבנן (וכדברינו לעיל), אולם קצת תמוה לומר כן, כאשר הרשב"ש לא הזכיר זאת במפורש. ושמה, אף שהרשב"ש עצמו ביאר שרק באיסור דרבנן ניתן לסמוך על השטר ללא קיום, הגדולים הללו סוברים שאף ביין שיש בו איסור תורה ניתן לסמוך עליו, וצ"ע.

ט. נמצא על פי לשיטת הרשב"ש:

- פתק שיש בו אותיות מכתב הקודש, במקום בו אין משומדים או גוים המכירים בכתב של ישראל, ניתן לסמוך עליו.

- באיסורי דרבנן שטר כשרות מועיל אף ללא קיום.
- באיסורי תורה בפשטות אי אפשר לסמוך על שטר ללא קיום, אולם מסיום דברי הרשב"ש לכאורה יש ראייה שמועיל, וצ"ע (ועיין אות יב).

י. יסוד דברי הרשב"ש בכך שחזקה שאין אדם טורח ומזיף. ויש לעיין שאף אם ננקוט כחזקה זו ולבפנינו שטר כשר, כיון שמביא השטר ומביא הסחורה אינו אדם כשר, מניין לנו שהשטר שהוא מחזיק בידו שייך לסחורה אותה הוא מביא בפנינו. והלא יתכן שישנם גבינות כשרות שהכתב הזה נכתב עבורם, אבל מניין שיש קשר בין הכתב לבין הגבינות שבפנינו. ושמא הוא כבר מכר את הגבינות הכשרות ועתה הוא מביא גבינות אחרות בהסתמך על אותו כתב ?

ומצינו שבספר האשכול העלה חשש זה לגבי כשרות תכלת בציצית:

וגם השבנו אדיאסקי¹¹²⁵ ניקום ונסמוך, ויש יכולת לזייפן ליתן מסדין זה לסדין זה, מפני כך לא היו כותבין דיאסקי מעקרא.

הרשב"ש עצמו אינו דן בשאלה זו. ובדוחק היה ניתן לומר שאותה חזקה שאדם אינו מזיף תקפה אף לגבי נידון זה. אולם, תמוה לומר כך, שהרי בפנינו אדם לא נאמן ודיינו שנחדש שהחזקה שאינו מזיף תקפה כלפיו ומניין לנו גם לחדש שאין לחושדו בהבאת גבינות אחרות תחת אותו כתב כשרות בדבר בו יש לו רווח ממון, וצ"ע. ועיין בדברי המהר"י בן לב לקמן, הן לגבי חשש הזיוף והן לגבי החשש שמא כתב הכשרות אינו שייך לסחורה שלפנינו.

שיקחו בית דין הכתב מיד התוגר

יא. בשו"ת מהר"י בן לב דן על הגבינות הבאות ממרחקים ויש בהם הטבעה של המילה

¹¹²⁵ אגרת. עיין במנחות דף מ. – מ. .

”כשר” שנעשתה בדפוס של עץ (והרשב”א בתשובה ח”א סימן ק”ט¹¹²⁶) כתב שהטבעה של המילה ”כשר” איננה מהווה ראיה כיון שדפוסים אלו מצויים לרוב¹¹²⁷ וכן¹¹²⁸. ובנוסף, הסוחרים מביאים עימם כתב וכו מספר הגבינות שנשלחו. אולם המהריב”ל מפקפק בתועלת של הכתב וכו מספר הגבינות אף אם ”מנין” יכול להוות סימן להשבת אבידה. כיון שבאבידה אנו מניחים שלא סביר שימצאו עוד מוצרים כאלו באותו מספר ולכן אם המאבד אמר את מספר המוצרים, הדבר יכול להוות סימן. אבל כאן שהגוי עצמו יודע את מספר המוצרים שהוא לוקח, הוא יכול לקחת גבינות אחרות באותו מספר¹¹²⁹. וכתב המהריב”ל¹¹³⁰:

ומהך טעמא נמי אפילו שיכירו החתימות מהכתב עדין יש לחוש שמא אותם הגבינות שהכתב מעיד עליהם כבר נמכרו ואלו הגבינות שמביא בפנינו התוגר הם גבינות אחרות שעשה אחר כך בדפוס שגנב או שמצא¹¹³¹.

¹¹²⁶ עיין ליד ציון הערה 1032.

¹¹²⁷ עיין ליד ציון הערה 1042.

¹¹²⁸ עיין בהמשך דבריו. ובפשטות כאשר יש כתב אין צורך לזיהוי בגבינה עצמה, אולם החכמת אדם כלל ע’ סעיף א’ כתב: ”ודוקא שיש גם כן חותם על הגבינות אבל בלאו הכי אפילו ניכר חתימת יד כתב ההכשר אסור...”. וצ”ע.

¹¹²⁹ ועיין שם במהריב”ל וכן בשו”ת מהרי”ט חלק א’ סימן י”ב ובכח”ג יו”ד סימן קי”ח, הגהות הב”י אות כ”ד – כ”ה, שו”ת חיים שאל ח”א סימן ע”ד אות ט”ו, שדנו על כתב וכו מספר הגבינות ומשקלם. והאם אי התאמה במשקל הגבינות תפסול שהרי הגבינה ”מתנגבת” (הנוזלים מתאדים) ולכן ישנו חיסרון במשקל.

¹¹³⁰ הו”ד גם בפר”ח יו”ד סימן קי”ח ס”ק ל”א.

¹¹³¹ והתוגר מביא את הכתב ואומר שהכתב הזה שייך לגבינות אלו. ובחכמת אדם שער או”ה כלל ע’ אות א’ כתב: ”ובדידי הוה עובדא שקניתי גבינה מחנוני לאחר שהראה לי כתב הכשר מהגאון ר’ רפאל אב בית דין דקהילת קודש המבורג ולאחר העיין היטב ראיתי שהוא מזויף כי לקח החתימה שהיה מונח על גייר וקשר אותו בגבינה אחרת והקשר היה נטמן בגבינה”.

ובמשנ”ב סימן תרמ”ח ס”ק ס”ה דן על קניית אתרוגים כאשר ישנו חשש שהסוחר מביא אתרוגים מורכבים: ”אכן באמת אודות כתב ההכשר יש ג”כ הרבה לדקדק, (א) שצריך למצוא אנשים שיכירו היטב חתימת המעיד או עכ”פ שהסוחר עצמו יכיר כתב ההכשר והוא יהיה מוחזק לנו בכשרות. (ב) על האתרוגים שאינם מוחזקים מכבר בכשרות להעיד שאינם מורכבים, לזה אין להאמין להמעיד רק אם הוא מוחזק בכשרות וצריך שיהיה ירא שמים לדקדק דאולי מטעי ופטע במלאכת הנטיעה. גם מצוי עוד כמה רמיות בענין זה, שהוא מניח כתב ההכשר על תיבה אחת, והסוחר כשמוכר אותו קעסטיל (=ארגז) מניח הכתב על קעסטיל אחר וע”כ יש לדקדק לקנות מאיש נאמן...”. ולגבי הצורך להכרת חתימת המעיד, עיין לקמן בהמשך דברי המהרי”ב בן לב.

ובאגרות הראי”ה חלק ב’ סימן תר”ח עמ’ רל”ז כתב: ”ועל דבר שילוח אתרוג מעבר לים, אין במציאות שום אפשרות כעת. ולהודיע בדעפושע (=מברק) את הבטחון של הכשרות על סמך מכתב שנופץ לאלפים, פשוט שאי אפשר. על כן אי אפשר לסמוך כי אם כשיהי’ חותמי על התיבה ממש או לפחות במכתב בח”י, שהאיש שנשלח אליו למכור מוחזק לנאמן ושהאתרוגים יצאו מהאגודה של ”אתרוג הכשר”, וזו” (=וזה וזה) אין לי כח להעיד”. כלומר, למרות חביבות אתרוגי ארץ ישראל (עיין בספרו פרי עץ הדר) קיים קושי ליצא אותם לחו”ל

ואחר שכתבתי כל זה אני מודיע לשואל שדעתי וסברתי היא דמילתא דפשיטא היא שאם יכירו החתימות של הכתב דלא חיישינן להאי דכתבינן. משום דהדין נותן שיקחו בית דין הכתב מיד התוגר¹¹³², וכיון דכן הוא לא חיישינן לבית דין טועים דאם איתא שאותם הגבינות שהכתב מעיד עליהם נמכרו, היו הבית דין לוקחים הכתב מידו.

ויותר מזה אני אומר דאפילו שלא יכירו החתימות מהעדים החתומים בכתב שמביא התוגר אפילו הכי לכולי האי לא חיישינן דנמצאו גוים או משומדים שידועים לכתוב וזייפו כתב וחתימות אנשים חתומים בכתב¹¹³³.

באופן שעל פי דין יוכלו מקבלי האתרוגים לסמוך על כך שהאתרוג שהגיע לידם אכן הוא האתרוג שמעיקרא נשלח אליהם (ועיין באזהרותיו לגבי גבינות, שם עמ' של"ו. ובדבריו לגבי קניית שמן שומשומין שנעשה בכשרות לפסח, שאין חשש החלפה כאשר קונים על סמך כתב הכשר [ולא פירט כיצד יוצמד כתב הכשר לשמן. ושמא אין צורך כי סתם שמן שומשומין ניכר במראהו אין בו חשש החלפה]—אורח משפט סימן ק"ב). ובשו"ת דברי חיים, ליקוטים והשמטות סימן מ' כתב: "ואודות היין מאונגארין, הנה לסמוך על הכשר אינו ראוי אפילו על הרבנים הכשרים למאוד כאשר בעוה"ר כמה מכשולים באים על ידי זה כמו שנכשלו כמה עיירות ביין שרף של פסח על פי כתב הכשר מיראים וחסידים כי כמה פעמים שיוכל בקל לבוא לידי מכשול ואך זה עיקר הדבר שלא לשתות יין רק מאיש כשר שבעצמו קנהו באונגארין וקנהו שם מאיש כשר אשר עשהו בעצמו וטהרו בעצמו או על ידי משולחיו נאמנים וידועים להאיש הקונה שמפולין". הדברי חיים אינו מפרט מה הוא ה"מכשול" ממנו הוא חושש (ומסתבר שכוונתו לזיופים שונים) ולא ביאר האם דרישתו לקנות יין רק מאיש כשר שהוא עצמו עשה את היין, הינה דרישה מעיקר הדין או זהירות נוספת. ועיין גם בשו"ת דברי חיים או"ח סימן כ"ה שם מבאר חששות בהכשר.

¹¹³² שו"ת מהר"ם די בוטון סימן ז', כפי שהובאו דבריו בכנסת הגדולה, יו"ד סימן ק"ח, הגהות הב"י אות כ"ה: "דודאי על הכתב ראוי לסמוך אפילו בלא חותם הדפוס כיון דהדין נותן שצריך שיקחו הבי"ד הכתב מיד הגוי המביא הגבינות, ליכא למיחש למידי". ובספר תורת החטאת לרמ"א בכלל פ"א אות ד' כתב: "ובתשובת מהרי"ק שורש ל"ג אוסר בנמצא ביד עכו"ם אפילו במקום דליכא למיחש לזיוף (עי"ש שכתב שההיתר הוא רק כשישראל שולח לחבירו שידוע ששלח וא"כ איתחזק היתרא אבל כשלא היה ידוע שיש ביד העכו"ם א"כ אתחזק איסורא וא"א לסמוך על הכתב כדי להתיר — עיין לעיל עמ' 404 שם הובאו דברי המהרי"ק) וכן פסק באו"ה הארוך כלל כ"ב. ומנהג ליקח יינות שמביאין העכו"ם מארץ ישראל שקורין מושקע"ל ע"י חותמיהן שמביאים כתבים מישראל". ובפר"ח יו"ד סימן ק"ח ס"ק ל"א דייק מדבריו שהתיר רק ביין ולא בגבינות, אולם לדינא יש להתיר גם בגבינות (כלומר לא חשש לשיטת המהרי"ק). ובפירוש תורת האשם לבעל התו"ט (על תורת החטאת) כתב: "אולי דוקא בכגון הני שהן מבושלין ואין נאסרין במגע...". ויתכן שבעל תורת האשם התקשה, כיצד המנהג להקל והרי מתחילה כתב לא סור על פי דברי המהרי"ק והתירוץ הוא שמדובר ביין מבושל והאיסור רק דרבנן. ולפי"ז גם בגבינה שהיא דרבנן יש להקל, אולם באיסורי תורה אין לסמוך על כתב הנמצא ביד הגוי כאשר לא ציפינו שביד הגוי יהיה אוכל כשר.

והרמ"א ביו"ד סימן ק"ח סעיף ט' כתב: "וכן מותר לקנות גבינות החתומים כדרך שישראל חותמים (מרדכי פא"מ). ודוקא מקום שאין לחוש שמא נשארו הדפוסים ביד עובדי כוכבים וקבעו אותם בגבינותיהן (א"ו הארוך). ויש אוסרים בכל זה מאחר שלא ידענו מי כתבו או חתמו (רשב"א סימן ק"ט עיין ליד ציון הערה 1032, מהרי"ק סוף שורש ל"ג) ובדעבד אין להחמיר".

¹¹³³ בכה"נ, יו"ד סימן ק"ח הגהות הב"י אות כ"ו כתב: "לא התיר מהריב"ל אפילו כשאין הכתב ניכרת אלא כשהחתימות מן אנשים ידועים אלא שאין חתימותיהן ניכרות דמסתמא לא מצו לזיף חתימות אנשים נכרים פן תגלה רעתו במילתא דעבידא לאיגלווי...".

ואפי' הרשב"א¹¹³⁴ לא החמיר על כיוצא בזה¹¹³⁵. וכיון דכן הוא אם יביא התוגר כתב ידו, וחתומים בה אנשים מאותו הקהל איך נעשו אותם הגבינות בכשרות וכך וכך מנינם אף על פי שלא יהיה ניכר כתב ידם אני מסכים להקל במקום שלא יש מנהג. וצריך שיקחו הבית דין הכתב אשר מביא בעל הגבינות מידו. ואם באולי יש מקום שמחמירים שיהיה ניכר גם הכתב, הם חייבים לקיים מנהגם¹¹³⁶.

¹¹³⁴ שו"ת הרשב"א חלק א' סימן ק"ט שחשש לדפוסים של המילה "כשר" שהם מזוייפים ונגנבים אבל לזיוף חתימות של אנשים, לא חשש - עיין ליד ציון הערה 1032.

¹¹³⁵ בשו"ת מהר"ם די בוטון סימן ז' ביאר שהרשב"א חשש לגניבת הדפוסים אבל לא לזיופם.

¹¹³⁶ בשו"ת מהר"ם די בוטון סימן ז' שהובאו דבריו כה"ג יו"ד סימן קי"ח הגהות הב"י אות כ"ד כתב שאפילו על פי המנהג שנוהגים להחמיר שיהיה הכתב ניכר די שיכירו חתימת עד אחד, דעד אחד נאמן על איסורים. והקיום של חתימת העד האחד יהיה על ידי שני עדים. ובשו"ת חיים שאל חלק א' סימן ע"ד אות ט"ו כתב שהמנהג בירושלים לקיים הכתב בשני עדים (ולא פירט האם יש צורך בקיום חתימות שני העדים) ועיין אות ה'.

ובחכמת אדם שער אר"ה כלל פ"ג כתב: "וצריך שיכיר חתימת הרב...". ועיין משנ"ב שהו"ד בהערה 1131. ונראה, שאם החתימה על תעודת הכשרות היא של המשגיח עצמו, הרי שהוא עד אחד שנאמן באיסורים. אולם אם התעודה חתומה על ידי הרב המקומי, הוא עצמו אינו נוכח במקום אלא שולח את שליחו, והוא מעיד שהמשגיח (שלא ידוע מי הוא), הוא נאמן וכשר. ויש לעיין האם עדות על נאמנותו של אדם אחד די בה בעד אחד, או ששני עדים צריכים להעיד שפלוגי המשגיח הינו אדם כשר (ועיין בדברינו באות ה'). ועיין עיין אבנ"ז יו"ד ד' אודות אדם שנטל קבלה מדיין אחד לשחוט. וכתב ע"ז האבנ"ז: "ואף שזה לקח קבלה מדיין אחד. עיין בריטב"א ריש פ"ב דר"ה דאף דעד א' נאמן באיסורין מכל מקום להכשיר איש להחזיקו בחזקת כשרות צריך שני עדים (שם במשנה שאם אינם מכירים את העדים יש להעיד עליהם, וביאר הריטב"א, שאע"פ שאין עד אחד נאמן להעיד על האדם וכדאיתא במשניות זרעים שאני הכא דחששא זו מדרבנן היא...). וכן כתבו הפר"ח (סימן קי"ט לסעיף ז' - דף יז: מדפי שו"ע מהד' מכון חת"ס) והתפארת למשה סימן קי"ט וכווננו לדעת קדוש הריטב"א ז"ל ריש פ"ב דר"ה הנ"ל. וא"כ כתב קבלה מרב אחד אינו מועיל רק משום החזקה רוב מצוין אצל שחיטה מומחין. וחומרא היא שהצריכו קבלה. ומתחילה כך היתה התקנה לקבל מרב אחד אבל במקום שצריך בדיקה מדינה כמו בנידון דידן שחזקתו שמכבר אבד ועתה נעשה מומר לדבר א' דלא אמרינן ביה שוב רוב מצוין אצל שחיטה מומחין שוב צריך שיעידו עליו שני עדים בב"ד ככל משפטי העדות שהוא מומחה. דמה לי להעיד עליו שהוא כשר מה לי להעיד שהוא מומחה [זה דעתי בדבר זה] ודמיון זה עדיין צ"ע דיש לומר דוקא שמעיד על האיש שהוא נאמן חשוב מעיד על האיש, אבל באומר עליו שידוע הלכות שחיטה לא נתגדל בזה מעלת האיש מאילו ידע הלכות אחרות. וכל אדם מוחזק בידוע קצת הלכות וכל עדותו רק על הבהמה שישחוט ושוב אמרינן בו עד א' נאמן באיסורין. וצ"ע בזה לדנא...". וגם באבני נזר חו"מ סימן מ' הזכיר את דברי הריטב"א הנ"ל כאשר נתבקש לתת הכשר על מיץ קוקוס והביאו בפניו תעודה מאת רב המעיד שהשומר (המשגיח) במפעל הינו אדם ישר. אמנם האבנ"ז לא הסתפק בכך כיון שכשמעידים על האדם יש צורך בשני עדים שיעידו על המשגיח. והפנה שם לרעק"א על המשנה בדמאי פ"ד אות מ"ג (משנה ו') לגבי אדם שנכנס לעיר ושאל מי נאמן על המעשרות האם יכול להסתפק בעדות של אחד והרי צורך בשנים. ושם בתו"ט ציין לירושלמי דמאי שם (הלכה ה') - ולעין בביאור הפנ"מ שם שסובר שעד אחד אינו נאמן כיון שאיתחזק איסורא ואין בידו לתקנו אבל רעק"א ואב"נ את מפרשים קושית הגמ' שמעיקרא יש צורך בשני עדים ולא סגי באחד, שהקשה זאת ותירץ שזו קולא שהקלו באכסנאי משום חיי נפש.

ובגליון הש"ס על ירושלמי שם ציין למ"מ בענין ולמחנ"א עדות י"ט שכתב כריטב"א. ובפד"ר חלק ט' (בפס"ד בעמ' שני"ז ואילך) (לאחר דברי הצדדים, בד"ה "והנה עובר" וכו'), האריכו לדון בפרטי דין זה והוצע שם שרק להוציא אדם מחזקת חשוד יש צורך שיעידו עליו שני עדים אבל בלא זאת אף עד אחד נאמן, לעי"ש (ושם דיין

המהר"י בן לב דן הן על חשש זיוף והן על החשש שמא הכתב אינו שייך לסחורה שלפנינו (לקמן אות יג).

לגבי חשש הזיוף, למרות שהסותר הגוי אינו אדם נאמן, הוא אינו חשוד לזיוף כתב וחתימה של אנשים. ויש לעיין מדוע והרי אם מדובר באדם שאינו נאמן יש לחוש שיזיוף, במיוחד אם הוא יודע שבאותה העיר לא מכירים את אנשי העיר ממנה מובאת הגבינה והוא יזייף חתימות של אנשים או ימציא חתימות מעצמו, והדבר לא יתגלה, שהרי המהר"י בן לב לא דרש קיום חתימות¹¹³⁷.

יתכן, שהמהר"י בן לב דן אך ורק על גבינות בהם חשש האיסור הוא מדרבנן (וכשיטת הרשב"ש לעיל), אבל בחשש לאיסור תורה יודה שיש לחוש לזיוף הכתב.

דבריו מדברי המחנ"א. ויש לדקדק גם מדברי הריטב"א, אולם באבני נזר משמע שלמדו שדברי הריטב"א הם בכל אדם ולא דוקא בחשוד). ולע"ע באבני"ז יו"ד סימן תס"ב שכתב בשם ה"ט"ז בסימן קי"ט ס"ק ב' שכיום שרבו המתפרצים, יש לנהוג כדעת הרמב"ם דאין מחזיקין כל אדם בחזקת כשרות רק צריך שידע שהוא נאמן. ויל"ע לדבריו, כיצד אנו נוהגים כיום בענינים רבים שאנו סומכים על אדם שאומר לנו שפלוני סופר סתם מעולה ויר"ש וכו' או שפלוני ודאי מכר חמצו וכו' והלא על אדם יש צורך בשני עדים (ויל"ע האם שני עדים אלו צריכים לבוא יחדיו והאם יש צורך בבי"ד – ולעיין קצות תחילת סימן רכ"ד לגבי אי קבלת שני עדים שלא בפני בי"ד ויל"ע מה הם המקרים שכן ניתן לקבלם). והקושי הוא ביחוד לאמור ע"פ ה"ט"ז שכיום א"א לומר שרוב המצויים מומחים כי רבו המתפרצים וא"כ מדינא יש לברר על פלוני. ועוד, שפעמים בא אדם ומביא כתב רבנות מרב אחד וכיצד נסמך עליו (ועוד שהוא מפי הכתב, וכפי שהיה המעשה באב"ז הנ"ל ולא חשש לכתב), והלא מדינא יש צורך בשני עדים. ושמא כיון שעיקר הסמיכה אצלנו היא נטילת רשות מרוב סגי בכך שהרב מוחל. וצ"ע שהרי פעמים אדם נוטל סמיכה ממי שאינו רב. ולעיין בפר"ח שמציין צירופים מתי ניתן לסמוך על ע"א כה"ג. והעיר על דבריו הגר"ז גולברג שליט"א: "ויש לומר שקבלה לשוחט הינו עדות שיועד הלכות שחיטה ואינה נאמנות על האדם שהוא נאמן שזה כעדות על כשרות לעדות משא"כ שיועד הלכות שחיטה". ודברי הגר"ז שליט"א, יסודם באבני נזר הנ"ל יו"ד סימן ד'. ועיין שו"ת שיבת ציון סימן כ"ג, שדן אודות שוחט שהודה בפני הרב שלא נהג כהוגן ורק הרב שמע ממנו זאת ולאחר מכן חזר בו ואומר שנהג כהוגן. האם ניתן להאמין לרב שהרי יש כאן ע"א מול ע"א ומעיקרא הוחזק השוחט בהיתרא? וכתב שם שאף אם במקרה רגיל אין להאמין לחכם, כאן שמעיקר הדין יש חובה להראות את הסכין לחכם, ועוד שבני העיר קיבלו את הרב עליהם להשגיח על כל דבר איסור, הרי הוא נאמן. ויל"ע האם נאמנות זו היא רק נגד השוחט או גם ללמד על כל מקום שרב העיר יהיה נאמן אף במקום שבו מעיקרא יש צורך בשני עדים וכדו' וכיון שקיבלו עליהם את נאמנותו יועיל וצ"ע.

וכאשר זקוקים להעיד על כשרותו של אדם, יל"ע האם שני העדים צריכים להעיד דוקא בבית דין או שעל פי שיטת הנהגות בסימן ל"ח ביאורים ס"ק ב', שסובר שעדות באיסורים גם במקום שיש צורך בשני עדים, אין צורך בעדות בפני בית דין (ועיין משו"ב שם) ואמנם עיין באבני נזר הנ"ל.

¹¹³⁷ והחת"ס בתשובה באו"ח סימן ו' דן על קניית ציציות שזורות שהובאו לעירו, שאילו היו מובאות על ידי אדם שאינו נאמן, גם אם היה מראה "כתב הכשר מעירו... מה יושיענו... ומי יעיד על החתימה, ואי חשוד למכור ולהכשיל חשוד נמי לזיוף, ועוד אפשר שעל ידי כתב זה שנתנו לו פעם אחת ימכור אלף פעמים" (משמע, שלא נהג במקומו המנהג לקחת את הכתב מאת הסוחר).



אולם הוא לא פירט חילוק זה.

יתכן שנימוקו של המהר"י בן לב יתבאר על פי דברי שו"ת מהרי"ט חלק א' סימן י"ב:

אבל מה שנראה לסמוך על הכתיבה הואיל והאנשים החתומים בה ידועים אצלנו אע"פ שאין החתימה ידועה, חזקה לא מרעו נפשיהו לכתוב ולזייף (...) בשם אחרים בדבר שהוא עשוי להתברר ואינו רוצה שיחזיקוהו במזוייף¹¹³⁸.

כלומר, סוחר אינו רוצה לאבד את אמינותו ולכן לא יזייף חתימות של אנשים ידועים פן יודע הדבר¹¹³⁹. ולדבריו יש להעמיד את האפשרות להסתמך על הכתב ולא לחשוש לזיוף למקרים בהם מדובר בסוחר קבוע ולא בסוחר מזדמן. וכן ששמות האנשים החתומים מוכרים וידועים. ויתכן לבאר שאף המהר"י בן לב דיבר במציאות כמו זו עליה דן המהרי"ט אולם המהר"י בן לב לא כתב כך במפורש.

יב. הרשב"ש סמך על כשרות השטר הנלווה לגבינות שאיסורם הוא מדרבנן (עיין אות י'), לעומתו המהר"י בן לב לא סייג את היתרו, ושמא הוא סובר שאף באיסורי תורה אין לחשוש לזיוף כאשר הסוחר אינו רוצה שיצא לו שם של זייפן, וצ"ע.

יג. לגבי החשש שמא הכתב/תעודה שביד הסוחר איננה שייכת לסחורה שנשלחה, חידש המהר"י בן לב שחובה על בית הדין בעיר אליה הגיעה הסחורה לקחת את הכתב מאת הסוחר כך שהוא לא יוכל להשתמש בו פעם נוספת. ולדבריו, במקומות בהם אין בית דין או יש בית דין אבל אינו עוסק בעניני כשרות, יש לחוש שמא אין התאמה בין האמור בכתב לבין הסחורה, ואפילו אם בשטר כתוב מספר החבילות וכו' (ועיין אות טו).

¹¹³⁸ ועי"ש בשיטתו הכללית.

¹¹³⁹ ומכלל דבריו נסיק, שגם אינו חושש שמא הזייפן ימציא שמות של אנשים שאינם קיימים ויחתום את שמותיהם.

ויש לעיין, מדוע המהרי"ט אינו חושש לזיוף הכתב (אות יא) אבל הוא חושש לזיוף הסחורה (שאחר שימכור את הכשרות על סמך הכתב, ימכור שוב גבינות לא כשרות בהסתמך על הכתב) ולכן דורש שהסוחר יתן את תעודתו לבית הדין. במה שונה הזיוף של הכתב שאין לחוש לו כיון שלא ירצה שיצא לו שם של זייפן לבין זיוף של המוצר שיש לחשוש לו (לולי נטילת הכתב ביד בית דין)?

מסתבר שהמהרי"ט סובר שלזייף חתימות של אנשים זו פעולה שאנשים נרתעים ממנה יותר מאשר הבאת סחורה לא כשרה והסתמכות על כתב כשרות שאינו מיועד לסחורה זו. כיון שבזיוף חתימות הזייפן מתעמת עם אנשים מסויימים והוא יוצא כנגדם באופן ישיר¹¹⁴⁰, לעומת זאת בהביאו סחורה שאינה כשרה והוא רוצה להסתמך על תעודה אמיתית רק שהיא מיועדת לסחורה אחרת, אין בפעולה זו התעמקות ישירה עם אנשים. ויתכן שהוא סובר שהסיכוי שיתפס קטן יותר, וצ"ע.

יד. הרשב"ש (עיין לעיל אות י') סמך על כתבים ופתקים ולא הזכיר שיש חובה להביאם לבית הדין. יתכן שהמציאות שמביאים את הכתב לבית הדין ובית הדין לוקח אותם מהסוחר היא מציאות ידועה והרשב"ש לא ראה צורך להזכירה. או שהרשב"ש סובר שאין לחשוש שסוחר יעשה זאת כיון שאם יתפס לא יקנו ממנו יותר, וצ"ע.

השגות המהרי"ט על פסקו של המהרי"ב בן לב

טו. כפתרון לכך שהכתב הכשרות לא ישמש את הסוחר להבאת סחורה שאינה כשרה, כתב המהרי"ב בן לב שבית הדין יקחו את התעודה מהסוחר. אולם בשו"ת מהרי"ט חלק א' סימן י"ב פקפק על היכולת להסתמך על כך:

¹¹⁴⁰ אא"כ הוא ממציא חתימות של אנשים שלא היו ולא נבראו.



...ואף אותו הכרע שהכריע הרב ז"ל שהם אלו הכשרות, שאם איתא שמכרם במקום אחר היה להם לב"ד ליקח הכתב מידו, אין זה מוכרע. דשמא לא דקדקו בדבר שאין זה מענין איסור אותם הגבינות אלא לתקן למקום אחר ולא עליוהו רמיא ולא שייך למימר בכה"ג לב"ד טועין לא חיישינן. ועוד מאן לימא לן שאותו המקום היה בו ב"ד בר סמכא שנאמר לב"ד טועין לא חיישינן. ועוד דשמא הביאו שני כתבים שאמרו שנאבד הראשון ונתנו להם אחר והוציאו כתב אחר במקום זה וכתב אחר במקום אחר.

נראה, שהמהרי"ט אינו חולק מחלוקת עקרונית (שיסודה בדיני חזקות וכו') על המהר"י בן לב. מחלוקתו היא ביכולת המציאותית לאכוף את דרישתו של המהר"י בן לב. ולפיכך במציאות בה יוכלו לאכוף ולכדוק שאין שימוש כפול באותה תעודת כשרות, אף המהרי"ט יודה שהדבר מועיל.

טז. המהרי"ט הנ"ל מעלה פקפוק נוסף על היכולת להסתמך על כתב הכשרות שביד הסוחר :

ומצאתי שכתב הרב מהר"י י' לב ז"ל בתשוב' גבינות כיוצא באלו להתיר ושלא לחוש שמא מכר אותם הכשרות במקום אחר ואלו הם שלו שהדין נותן שיקחו הכתב מידו שם ולב"ד טועין לא חיישינן...

לכך נראה דהא דחיישינן הכא ובדמאי שיחליף¹¹⁴¹ אף בלא שום הנאה לא שהוא טרח להכשיל את ישראל אלא דאי מתרמי ליה בנקל שיחליף כגון גבי טוחן שנותן לו חטין אחרים במקומם אבל לא שיהא עושה שום דרך זיוף כדי להכשילו...

כלומר, גם כשאין לגוי רווח כלכלי מההחלפה יש לחשוש שיחליף כאשר לגוי קל להחליף וההחלפה תמנע ממנו טירחה וכגון, שקיבל שקי חיטה רבים לטחון ושקו של ישראל מונח בתחתית המחסן וכדי להגיע לשק זה עליו לפנות את כל המחסן

¹¹⁴¹ עיין משנה דמאי פרק ג' משנה ג', שהנותן חטים לעכו"ם לטחון לו, קיים חשש שמא הטוחן החליף את החטים המתקונות בחטים של הופרשו מהם תרו"מ ולכן כשמקבל את הקמח מאת הטוחן, קמח זה הינו דמאי.

ולפיכך הגוי נותן לו את השק העליון כדי שלא יטרח וכדו'. וכמבואר בהמשך דברי המהרי"ט ביחס לגבינות:

...ומעתה בנדון דידן ודאי איכא למיחש שמא החליפם בשלו או שמא במקום אחר מכר את הכשרים לנכרים שהיו מזומנים אצלו דלפעמים הם בקרקעות הספינה¹¹⁴² וטורח הוא להוציאם יותר אף על פי שלא נהנה בחילוף כלל.

אמנם, אף השגה זו של המהרי"ט איננה השגה הלכתית אלא מציאותית ואם נוכל ליצור מציאות בה לגוי לא תהיה טירחה בהוצאת הגבינות הכשרות וכדו', אף המהרי"ט יודה למהרי"ב בן לב שניתן לסמוך על כתב הכשרות.

ולאידך גיסא, יתכן שאף המהרי"ב בן לב יודה שבנידון של הובלה בספינה שיש לגוי טירחה, אכן אין לסמוך על כתב הכשרות¹¹⁴³, רק שבמציאות עליה דן המהרי"ב בן לב לא היה צורך לחשוש לכך.

אריזות מזון שלנו בהשוואה לדין הכתב

יז. אריזות המזון הנפוצות אצלנו¹¹⁴⁴, יש לעיין האם יכולות להועיל כדין ה"כתב" שמובא על ידי הסוחר¹¹⁴⁵. הכתב שהיה נמסר ליד הסוחר היה בחתימת ידי הדיינים וסמכו על כתב ידם. ועוד שחייבו ליקח את הכתב מהסוחר כדי שלא יעשה בו

¹¹⁴² כגון, הגבינות הכשרות למעלה בספינה ואלו שאינם כשרות נמצאות למטה. ותחילה מגיעה הספינה למקום שבו אין מקפידים על כשרות, והספן נותן להם את הכשרות הנמצאות למעלה, ולאחר מכן מגיע למקום של ישראל ונותן להם את הגבינה שאיננה כשרה, ומראה להם את הכתב שמוכיח על כשרות הגבינה (שהיה במקום הראשון איש לא נטל ממנו את הכתב). וכן גם במקרה הפוך וכיוצא בזה.

¹¹⁴³ אא"כ נאמר שהמהרי"ב בן לב סובר שסוחר שאינו רוצה לאבד את קהל לקוחותיו לא ימנע טירחה מעצמו ויוציא את הכשרות, וצ"ע.

¹¹⁴⁴ וכנ"ל, אין סגירתן מהווה חותם בפ"ע כיון שאין חתימתם מיוחדת לישראל. ואף אף יש אותיות על גבי הפקק שנשברות בשעת הפתיחה (ולכאורה אותיות יכולות להוות סימן), נראה שכיון שגם לגויים מצוי כתב של ישראל לא ניתן לסמוך על כך – וכנ"ל.

¹¹⁴⁵ ואף אם חתום עליהם עד אחד אין חסרון של "מפי כתבם". ועוד, יתכן שמועילים לא מגדרי עדיות אלא מגדרי "סימנים" (ועיין בדין "תלתא קרנתא"), אולם יש לעיין האם יועילו באיסורי תורה.



שימוש חוזר. ואילו כאן, אם המציאות היא שאין ביקורת על מספר ההדפסים ואין לקונים אפשרות לדעת כמה מוצרים שווקו¹¹⁴⁶ וגם העובדה שמדובר בדפוס ולא בכתב ידו יש לעיין בתוקף ההלכתי שלו¹¹⁴⁷.

אמנם, דפוס בפני עצמו אינה סיבה לפסול, וכנ"ל בתשובת הרשב"א ח"א סימן ק"ט¹¹⁴⁸ שפסל את הדפוסים רק מחמת שהם מצויים לרוב. משמע, שאילו לא היו מצויים, והיה מדובר בדבר נדיר, אפשר היה לסמוך על הדפוס והטבעת מילים על המוצר למרות שלא מדובר בכתב ידו.

אולם במציאות שלנו שקל מאד לזייף, יש לעיין האם קיים "מירתת" מספיק גדול כדי שנוכל לסמוך עליו¹¹⁴⁹.

ועוד, שמסתבר לחלק בין אריזות מזון של חברות גדולות וידועות שיש עליהם הטבעה של גופי כשרות מוכרים (וכן מספרי יצור), לבין חברות קטנות ולא מוכרות, שיש על גבי המוצר שמות נותני כשרות לא מוכרים (עיין מהר"י בן לב הנ"ל) שהמציאות היא שבדרך כלל הזייפנים אינם מזייפים מותגים של חברות גדולות וידועות (אף שגם כאן אירעו מקרים). ועיין לקמן¹¹⁵⁰.

יח. שו"ת אהל יששכר (הרב יששכר גולדשטיין זצ"ל), סימן נ"ז:

¹¹⁴⁶ גם אם ביד המפעל יש ידיעה כמה תוויות יוצרו, מידע זה אינו זמין ללקוח. ואפילו אם יהיה מספר סידורי על המדבקה או קוד כלשהו, אם הוא ניתן להעתקה וזיוף ולא יוכלו אנשים רגילים לשים לב אלא רק אנשי מקצוע, הדבר לא יעורר ספק בלב הקונים והם לא ידעו שבפניהם עומד זיוף. לעומת זאת אם תהיה אפשרות קלה לכל לקוח לברר אודות המוצר שקנה האם המס' הסידורי שעליו הינו מקורי הדבר יתן יותר בטחון.
¹¹⁴⁷ הדבר נוגע גם לכך שכיום סומכים יותר ויותר על מסמכים דיגיטליים, ויש לעיין מה תוקפם בדין תורה, ואכמ"ל.

¹¹⁴⁸ עיין ליד ציון הערה 1032.

¹¹⁴⁹ ויש לדון מה הוא תוקף ה"מירתת" בכלל, והאם מועיל באיסור תורה וכו'.

¹¹⁵⁰ עיין שו"ת מנחת דוד חלק ב' סימן ו'-ז' שדן בשאלה זו ותשובת בעל האהל יששכר דלקמן מובאת גם בדבריו, והו"ד בקצרה בספר הכשרות והכשרים בהלכה.

אודות שאלות בדבר הניירות שמודבקים על מיני מאכל או משקה ואין שום חותם עליהם, ולדעתו אין מספיק משום שיכולים לעשות כמתכונתו ולזייף...

כמדומה לי שהרבנים הנוהגין להקל בנייר עם דבק, מעולם לא עלה על דעתם שזה יהיה נחשב כחב"י ואף לא כחותם אחד. אלא שסומכין על מה שהבבוקים חתומים באיזה סתימה אחת נחשב עכ"פ חותם אחד¹¹⁵¹. ועיין בערוה"ש סימן קי"ח סעיף י"ג¹¹⁵². והרי חמפ"ג מותר בחותם אחד.

והנייר על הבבוקים אינו אלא 'כתב הכשר' או 'הודעה לקהל' שע"ז יש הכשר, אבל ההיתר אינו מחמת זה אלא מחמת ההשגחה עצמה.

ואם יש חשש שמדבקים כתב הכשר כזה על בבוק או מאכל שאינו כשר, זה כבר ענין אחר ואין ללמדו מדין חותם¹¹⁵³. ויש כיוצ"ב בשו"ע סימן קי"ח בדין גבינות בבית העכו"ם ושכח הדפוס שיש בזה מחלוקת בין המחבר והרמ"א. ולכו"ע משמע, דאם לא שכח אין לחוש. וא"כ בנידון דין אין לחוש שאחד יזייף ויעשה ניירות כיוצ"ב. ואפילו אם נזדמן פעם שעשה אחד כן, אין לדון מזה על שאר דברים.... ושאלה כזאת שייך לרבנים היושבים על מדין וצריך לחקור אצלם, ובלי ספק שעושין הכל על פי הדין ודת תוה"ק.

יש לעיין בדבריו, מה הוא התוקף ההלכתי של "הודעה לקהל", האם מדובר בעדות או בנאמנות, וצ"ע¹¹⁵⁴. וכתב שם בהמשך דבריו:

¹¹⁵¹ צ"ע שהרי אינו מיוחד לישראל. ושמו בצירוף ה"כתב" מועיל, וצ"ע.

¹¹⁵² שביין בומה"ז ניתן להסתפק בחותם אחד.

¹¹⁵³ פירוש, דין חותם מטרתו לדעת שלא החליפו את תכולת המוצר. לעומת חשש זיוף (והיינו שמדובר במוצר לא כשר שהניחו עליו תווית כשרות מזוייפת) שאינו שייך לדיני החתמות.

¹¹⁵⁴ בספר מנהגי החיד"א, מאת הרב ראובן עמאר, חלק ב' סימן ז' כתב בהערות רועה ישראל: "ובזמננו אנו סומכין לקנות ולאכול הגבינות הנמכרות בשוק בטבעת וחותם הכשרות של ההכשרים השונים של הבר"ץ והיינו דלא חיישינן לזיוף ותרמית בזה, כיון דיש חוק ממשלה על הונאה בכשרות לבל יכתבו וידפיסו סתם על מוצרי המזון את סימן הכשרות של הבר"ץ נותני ההכשרים למיניהם וכן מענישים וקונסים על כך. בכה"ג בודאי שיש לסמוך על כך ולקנות הגבינות ושאר מוצרי החלב ללא שום פקפוק כשיש עליהם חותם מקורי של המפעל המייצר עם חותם הכשרות. וגם בארצות הגולה יש לסמוך על החותם הכשרות של 'חלב ישראל' כנודע, כמו

ובזמננו אנו סמוכין לקנות ולאכול הגבינות הנמכרות בשוק בטבעת וחותרם הכשרות של ההכשרים השונים של הבד"ץ. והיינו דלא חיישינן לזיוף ותרמית בזה כיון דיש חוק ממשלה על הונאה בכשרות לבל יכתבו וידפיסו סתם על מוצרי המזון את סימן הכשרות של הבד"ץ נותני ההכשרים למיניהם והם מענישים וקונסים על כך. בכה"ג בודאי שיש לסמוך על כך ולקנות הגבינות ושאר מוצרי החלב ללא שום פקפק, כשיש עליהם חותם מקורי של המפעל המייצר עם חותם הכשרות.

וגם בארצות הגולה יש לסמוך על החותם הכשרות של 'חלב ישראל' כנודע, כמו שהתירו גדולי הרבנים במקומותם לארצותם בגוייהם. ופוק חזי מאי עמא דבר ואין פוצה פה ומצפצף לסמוך על הנמצא כתוב וחותרם בטבעת הדפוס של המוצר שנעשה בכשרות ובהידור כדת מה לעשות¹¹⁵⁵.

וכבר קדמו בסברא זו בשו"ת נשמת חיים סימן ק"ו להגר"ח ברלין:

שהתירו גדולי הרבנים במקומותם לארצותם בגוייהם. ופוק חזי מאי עמא דבר ואין פוצה פה ומצפצף לסמוך על הנמצא כתוב וחותרם בטבעת הדפוס של המוצר שנעשה בכשרות ובהידור כדת מה לעשות. ויל"ע מה הוא הגדר ההלכתי עליו מדובר.

ובכף החיים לסימן קי"ח ס"ק כ"ד כתב הגר"ע יוסף שליט"א: "מדברי מרן הג"ל למדנו דכלי מהודק הוא כחותם, ובטיחה למעלה הוא חותם בתוך חותם. וא"כ הבקבוקים שלנו שנסתמים בחוץ בפקק שאי אפשר לפותחם בלי ברזל, היינו חותם אחד. וכשטח אותם כמנהג בטיט אדום הוא חב"ח גם בלי סימני אותיות. ודברים שמשפיק להם חותם אחד כגון יין בזמן הזה וחלב, יכולים לשולחם ע"י עכו"ם או בסתימה חזקה בפקק או בסתימה רפויה וטיחה במנהג, ערוך השלחן ס"ק י"ח. ולע"ד המנהג שנהגו לסתם הבקבוקים בחוץ וגם לטוח בטיט על גביהם כדי לשולחם ע"י גוי, יש בו צורך גם לדברי האומרים דיין בזמן הזה די לו בחותם אחד... מצאנו בשו"ת חקרי לב ח"א מיו"ד (סימן רא) שהאריך... דלא מצאנו בש"ס לחשוב כלי מהודק לחותם כי אם בצירוף חותם שני...." וקצ"ע כנ"ל שהרי הבקבוקים הללו אינם יחודיים לישראל.

¹¹⁵⁵ אולם לא יבאר על מה סומכים בארצות הגולה בהם אין ענישה מצד השלטונות.

כלל גדול הוא דאומן לא מרע אומנותו... ואם ימצא זיוף באומנותו יהא עליו עונש מהממשלה. וכן ברפואות הנתונים מאפטיק שאם ימצא בזה איזה זיוף יהא העונש עוד יותר גדול, ודאי נאמן דמירתת לזיף... ואשר על כן אין לו לחוש על הצלוחית שנעשה בפאבריק או על המשיחה שניתנה מאפטיק, שכתוב עליהן שנעשו מדבר טהור, אם אך הם אומנים שיעשו על הזיוף, ואומן לא מרע אומנותו ומירתתו לשקר.

אמנם, הגר"ח סמך על המפעל שלא ירע אומנותו ועל הפיקוח הממשלתי¹¹⁵⁶ ואילו האהל יששכר סמך רק על הפיקוח הממשלתי. ועיין בפרק הבא מתי ניתן לסמוך על ערכאות ופיקוח ממשלתי.

נמצא, שהאפשרות להסתמך על התוויות של המוצר יסודה בחששות שקיימים אצל הזייפנים מצד אימת המלכות והממשלה. ולפי"ז במציאות בה אין חששות אלו מרתיעים זייפנים, אין לסמוך על התוויות¹¹⁵⁷ ולמרות זאת האהל יששכר כתב

¹¹⁵⁶ עיין ליד ציון הערה 1255 בספק האם יש צורך בשני הנימוקים או די באחד מהם.

¹¹⁵⁷ עיין במאסף תורני לעניני כשרות המזון והשגחה, מכנס הכשרות האירופאי שנערך בשנת תש"ע, בסימן א' במאמרו של הרב יחיאל בראנד ושם כתב: "שאלה. רב המארגן שחיטה בבית מטבחים של עכו"ם ואחר השחיטה וההכשרה אורזים את חתיכות הבשר בשקיות ואקום או שמקפאים את הבשר והמשגיח מדביק על השקיות מדבקת ב'הכשר רב פלוגי' עם הלוגו של ההכשר, הבשר ארוז בתוך פך ברזל והלוגו של הרב נמצא על הפך או על הקרטון והישראל אינו לוקח את הסחורה מיד הגוי רק הגוי מאכסן את הבשר בחדר המקפא של בית החרושת ושולח פעם בשבוע או פעם בחודש על פי הזמנותיהם את הבשר אל חנויותיהם של יהודים או של גוים המוכרים מוצרי כשר וכשנגמרת מכירת הבשר שוב עושה יצור כראשון האם מותר לקנות הבשר הזה בחנויות או אסור". ובמאמר שם דן לגבי הנחת בשר בבית הגוי כשאין ישראל יוצא ונכנס (שו"ע יו"ד סימן קי"ח סעיף ט"ז) שאם אין חותם אסור אבל חב"ח יכול להוות טעם היתר עי"ש בפירוט המקרים וכן דן בתשובת הרשב"א לגבי גניבת הדפוסים (לעיל ליד ציון הערה 1032). אולם כתב שם שלגוי יש רווח אם זייף וזיוף כיום הינו דבר קל מאד כיון שישנם מכונות צילום וניתן לסרוק ולצלם כל חותמת (ואף החותמת של הרב הינה צילום). וכתב שם: "ואף שהשו"ע לא החמיר בגבינות כבתשובה זו מ"מ בבשר חמור וצריכים שני חותמות ועוד אצלנו לא שייכים הטעמים שבגללם התיר השו"ע וכו"ל ויש שמים על הבשר פלומבות עם ההכשר וגם זה אפשר בזמננו לייצר בקלות בכל מדינה ומדינה ועאכ"כ אפשר לשלוח פלומבה אחת לסין המחזירים מיליון כמוהם מיד ולא מפחד משום דבר. גם התאריך של יצירת הבשר שעל המדבקת אינו ראייה, הגוי יוכל לכוון המכונה שבירו לתאריך שירצה וגם לפעמים היהודי גומר עבודתו באמצע היום ועוזב את המקום והגוי יכול להמשיך בו ביום. והנה בעיני חז"ל אינו רק למוצרי כשרות. למחליפי שטרות כסף יש מכונה שבדוקת אותם בין רגע. גם בתי חרושת של תרופות יקרות מדביקים לאחרונה על כל תרופה "הולוגרם" ושולחם בדרך מפעם לפעם בבתי מרקחת עם מכונה קטנה את ההולוגרם וכן ראוי לעשות בבשר למנות משגיח שבדוק בחנויות את ההולוגרם ולומר זאת לגוי כדי שיהא מירתת ונראה שלא צריך ההולוגרם משוכלל כמו שיש על שטרות כסף כיון שריווח הזיוף איננו גרול כריווח שטרות מזויפים וכן ראוי לעשות גם על בקבוקי יין הנשאים בבית הגוי המייצר, כי גם הניר שעל הבקבוק וגם המגופה אפשר לזייף בזמננו בקלות ולא צריך ההולוגרם על המגופה כי מספיק שהוא על הבקבוק כיון שאין לחושדו שיריק את יין הכשר וימלא עם יין לא כשר כי בזה הגוי לא ירוויח כלום ותקנה זו חייבת במיוחד בזמן שסוכן היהודי הוא חשוד בעצמו באכילת איסורים ויוכל לעשות קנוניה עם הגוי וביהודי חשוד... צריך שתי חותמות על הבשר".



ש"פוק חזי מאי עמא דבר" וצ"ע.

סיכום

יט. העולה מהאמור לעיל:

- עד אחד נאמן באיסורים גם כשדבריו באים בכתב (אות א').
- יש לעיין כיצד מועילת תעודת כשרות שנכתבה ונחתמה עוד קודם יצור המאכל (תעודות כשרות עד לתאריך מסויים, אריזות שהודפסו קודם הכנת המוצר), שהרי העדות היא על העבר ולא על העתיד (אות ד'-ה').
- גוי המביא סחורה ועימו כתב המאשר את כשרותה, אין לחשוש שמא זייף את הכתב כאשר מדובר באיסורי דרבנן אבל באיסורי תורה יש לעיין האם יועיל (אות ו'-ח', יב).
- כדי למנוע שימוש חוזר בתעודת כשרות, חובה על בית הדין בעיר אליה הגיעה הסחורה לקחת את הכתב מאת הסוחר (אות יא). אולם המהרי"ט פקפק ביכולת לאכוף זאת (אות טו) וכן חשש שמא מעיקרא הגוי יביא לישראל גבינות שאינם כשרות, אם קל לו להוציאם מהספינה יותר מהכשרות הנמצאות בתחתית הספינה (אות טז).
- יש להסתפק מה הוא הגדר ההלכתי עליו סומכים במציאות שלנו. ומסתבר שההסתמכות על תוויות יסודו ב"מירתת" לזייף מחמת הממשלה ואומן שאינו מרע אומנותו (אות יז ואילך)
- (עיין בתשובת האג"מ ח"א סימן נ"י¹¹⁵⁸).

¹¹⁵⁸ ליד ציון הערה 805.

הסתמכות על ערכאות ומי הם הערכאות שניתן לסמוך עליהם לצורך ידיעת מרכיבי המזון

הקדמה/ התדיינות בני ערכאות ובפני דייני עכו"ם

א. לצורך בחינת כשרותם של מוצרים יש צורך להסתמך על ממצאי מעבדות, על אישורים של בעלי מפעלים וכו'. ופעמים החוק האוסר על זיופים או על מסירת מידע כוזב יכול לשמש גורם מרתיע בפני היצרנים. ונמצא שההסתמכות איננה על המפעל כי אם על ההרתעה של הגורם ממשלתי המפקח¹¹⁵⁹. לקמן נדון האם פיקוח ממשלתי/ציבורי יכול להועיל לענייני עדות בכלל ומה היא ההשלכה לדיני כשרות בפרט (אות כ-כא).

ב. הלכה פסוקה היא שאין להתדיין בפני ערכאות של גויים. והשו"ע בחו"מ סימן כ"ו סעיף א' פסק:

אסור לדון בפני דייני עכו"ם ובערכאות שלהם (פי' מושב קבוע לשריהם לדון בו), אפילו בדין שדנים בדיני ישראל ואפילו נתרצו בו בעלי הדינים לדון בפניהם – אסור. וכל הבא לידון בפניהם הרי זה רשע, וכאילו חרף לגדף והרים יד בתורת משה רבינו.

מלשון השו"ע נראה לדייק ש"דייני עכו"ם" ו"ערכאות" הינם שני מושגים שונים¹¹⁶⁰ ובפני שניהם אסור להתדיין. ויש לעיין מה הוא החילוק בין דייני עכו"ם

¹¹⁵⁹ וכפי שהסתמך הגרמ"פ פיינשטיין זצ"ל להתיר חלב עכו"ם על סמך פחד מהממשלה שאוסרת עירוב חלב, עיין אג"מ יו"ד ח"א סימן מ"ז. ואמנם עיין שם יו"ד ח"ב סימן ל"ה ויו"ד ח"ד סימן ה'.
¹¹⁶⁰ הטור כאן כתב: "אסור לדון בפני דייני עכו"ם" ולא הזכיר ערכאות. ונראה שמקור דברי השו"ע בדברי הרמב"ם בפרק כ"ו מהלכות סנהדרין הל' ז': "כל הדין בדייני עכו"ם ובערכאות שלהם...". ויסוד הדין הינו בתורה בתחילת פש' משפטים, ובגמ' גיטין דף נח:.

נראה שהמושג הבסיסי (הלשוני) "ערכאות", איננו דוקא בית דין/בית משפט. ערכאות הינו שם כולל למלכות ושלטון. ולשלטון יש מערכות שלטון שנקראות "ערכאות" ואחת מהערכאות היא ערכאה שיפוטית¹¹⁶². ועיין לקמן אות י' האם נאמנות ערכאות מסורה דוקא לדיינים או לכל רשות שלטונית.

אמנם קיימים גם דיינים גויים שאינם ממונים מכח השלטון בדוקא¹¹⁶³. ודברי השו"ע מדויקים, אסור להתדיין בפני דייני עובדי כוכבים¹¹⁶⁴ שאין בידם סמכות מטעם המלך או השלטון וכן קיים איסור להתדיין בפני דייני הערכאות שהם דיינים

¹¹⁶¹ היה מקום לומר שכונת השו"ע היא שאסור להתדיין בפני דייני עכו"ם, במקום המשפט שלהם שהוא מכונה "ערכאות", אולם הדבר דחוק בלשונו של השו"ע.

¹¹⁶² במשנה בקידושין פרק ד' משנה ו' "בערכי הישנה של ציפורי". כלומר, הביטוי ערכאות אינו מיוחס דוקא לגויים, שהרי ה"ערכי" הישנה של ציפורי הינה של ישראל (שמי שרושם שם הינו כשר לעדות, ע"ש) ולכן הדגיש השו"ע "ערכאות שלהם". ובערוך ערך "ארכ" גרס "ארכי" (כ"כ במלאכת שלמה שם). ובירושלמי סנהדרין פ"ג הלכה ב' נקט "ארכאות שבסוריא" והאות ע' מתחלפת באות א'. ובמדרש תנאים (דברים לא יד) הובאו דברי אברהם לפני הקב"ה "אורכאות אורכאות בראת בעולמך... שדחקה ארכי של יצחק". והפירוש הוא שהקב"ה ברא ממשלות בעולם ועתה הגיע זמן שלטונו של יצחק. ומשמע שערכאות/ארכאות/ערכי/ארכי, הינם ביטוי לשלטון וממשלה וראשות (ולהבדיל, ארכי- הגמון) ולא דוקא שפיטה, אלא השלטון כולל בתוכו גם שפיטה. והרחיב בדבר ברב שמואל לוינסון בחוברת קולמוס (מוסף תורני של העיתון משפחה) גליון 104, תשרי תשע"ב ע"פ ספרו של יחזקאל קוטשר מילים ותולדותיהם עמ' 89) והפנה גם למחזור ויטרי סימן תכ"ד ועוד. ואכמ"ל.

ובשו"ת או"ז סימן תשמ"ה גיטין סימן תש"ה כתב בשם תשובת הרב אביגדור הכהן: "ועוד אומר אני דאפילו נכתב זה השטר ע"פ הדיינים הקבועים שלהן אפילו הכי פסול דאין אלו ערכאות ששינו במשנתנו שכ"כ פ"ה זצ"ל ערכאות מושב קבוע לדון לשרים ולשופטים. ולקמן כי שנינו אליבא דר"ש בשמות מובהקין פ"ה זצ"ל שמתרחקין מדבר שקר ומקבלת שוחד כגון פ' ופ' שהיו באותו זמן במדה הזאת ודווקא בערכאות דמושב השופט שהוא כמו שאמרנו ואם לאו (בגיטי נשים) פסולין כ"ש בגיטי נשים עכ"ל. וכן כתב רבינו יצחק אלפס בההיא דא"ל רפרם ערכאות תנן דוקא ערכאות דלא מקבלי שוחדא. אבל דיינים הקבועים שלהם אינו אלו ערכאות ששינו דלא קים לן בגוייהו דלא מקבלי שוחדא..." (ודברי הרי"ף הינם בגיטין דף ד. מדפיו, והוא רק כתב דלא מקבלי שוחד, וההמשך הינו דברי הרב אביגדור הכהן, ועיין בדברי הרא"ש בגיטין פ"ק אות י').

¹¹⁶³ ופעמים אף הם נקראים "ערכאות" אף שיסוד סמכותם אינה מאת המלך וכן כתב הריטב"א (והוא מחידושי רבינו קרשקש) בגיטין דף י': "וערכאות אלו לא שנה אם קבעם המלך או קבעום בני המדינה... שבכל ענין כשרים". ועיין אות ז'.

¹¹⁶⁴ עיין גיטין סוף דף כח: בחילוק בין בית דין ישראל לבית דין של עובדי כוכבים, שכתב רש"י שם שהם "שקלי שוחדא". ולקמן נדון על בית דין של ערכאות שנאמנים מחמת שלא מרעי נפשייהו לא ישרו, אולם כל זה אם יש עליהם פחד, אבל אם אין להם פחד אף אם הם דיינים יש חשש שיטלו שוחד.

הממונים מטעם המלכות¹¹⁶⁵.

שטרות העולים בערכאות של עכו"ם – סוגיית הגמ'

ג. משנה גיטין דף י': :

כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם, אע"פ שחותמיהם עכו"ם כשרים חוץ מגטי נשים ושחרורי עבדים... (רש"י: בערכאות. בית וועד דיינים קבועין שלהם¹¹⁶⁶).

ובדף ט: פירש רש"י את המשנה ביתר הרחבה:

העולים: שנעשו השטרות¹¹⁶⁷ ע"י ב"ד של עכו"ם¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁵ שהיה מקום לומר, ש"דינא דמלכותא דינא" יחול אף על התדיינות בפני דייני ערכאות המלך ולכן הדגיש השו"ע שאף התדיינות בפניהם אסורה. ועיין תומים בתחילת סימן כ"ו ובחילוק בין איסור התדיינות בפני דייני העכו"ם לבין האפשרות שדייני ישראל ידונו על פי חוק שחוקקו העכו"ם (אפשרות שהתומים מתירה, ע"ש).
¹¹⁶⁶ רש"י ביאר שערכאות הינם דוקא דיינים ודוקא דיינים קבועים. ועיין לעיל אות ב' בעצם המושג ערכאות. והרמב"ם בפירוש המשנה לגיטין פ"א משנה ה' כתב: "מקום קיבוץ פלילים" והרע"ב כתב: "לפני השופט, במקום מושב משפטיהם (ועיין תפא"י שם). ועיין לקמן אות ז ולאחר מכן באות י', האם ערכאות הינם דוקא דיינים.

¹¹⁶⁷ כיון שהשטרות נעשו על ידיהם מסתבר שהם חתומים עליהם ג"כ. אמנם עיין בשו"ת ב"י, דיני כתובות סימן י', שם הובאה שיטה שהשטרות נעשים בפניהם והם אינם חותמים עליהם ואע"פ כן כשרים.

¹¹⁶⁸ הדגיש רש"י: "שנעשו השטרות ע"י ב"ד של עכו"ם". כלומר, לא מדובר בדבר המקביל ל"קיום שטרות" שבו הדיינים אינם מכירים את מהות העיסקה אלא רק מודיעים שמכירים את זהות החותמים על השטר. אלא מדובר בעיסקה שנעשתה בפני דייני הערכאות. ויש לעיין האם הכרחי שכך יהיה או גם "קיום שטרות" שנעשה בפני הערכאות יש לו תוקף ונוכל לסמוך על שטר זה. ולשון הגמ' (לקמן) היא "זויד קמיהו", כלומר שראו את העברת הכסף - ורק במקרה זה נאמנים.

ונראה, שאם תוקף השטר הוא מכח העובדה שדייני הערכאות לא "מרעי נפשיהו" (עיין לקמן מה הוא יסוד הנאמנות של ערכאות) מובן מדוע יש צורך שהעיסקה עצמה תתבצע בפני הדיינים. שהרי דיינים שמקיימים שטרות אינם בודקים את גוף העיסקה אלא אך ורק את חתימות העדים וא"כ לא נוכל לסמוך על הערכאות בענין זה שהרי אינם יודעים אם העיסקה התבצעה או לא ושמה יש כאן קנוניא שאף העדים אינם יודעים אותה. אמנם עיין באות ה' בביאור שיטת ספר החכמה ולשיטתו נראה שגם קיום עדות העדים על ידי ערכאות די בה, וצ"ע. ועיין בדברי המאירי באות ח' ובתנאים שכתב הרמב"ם באות ט'.

ועיקר הספק שלפנינו דן בו בגדו"ת ס"ז, חלק ד', אות ג, ע"ש בהרחבה.

ובשו"ע חו"מ סימן ס"ח סעיף א' כתב: "והוא שיתן המעות בפניהם". וברמ"א כתב: "ויש אומרים דסתם ערכאות לא מקבלי שוחדא וכיון שנעשה בפניהם גובין אפילו ממשעבדי אפילו בלא עידי מסירה ישראל ואפילו אין השופט חתום לקיים העדים אלא כל שנעשה בפני הערכאות לא מרעי נפשיהו לשקורי. ואפילו נפק עליהו קלא דמקבלי שוחדא להטות משפט מכל מקום לעדות שקר לא מרעי נפשיהו. ואין צריך שיהא כתוב בו שראו נתינת המעות אלא שאנו סומכין שראו בודאי (הרא"ש פ"ק דגיטין טור)". ועיין לקמן אות ט'.



שחותמיהן : חתומין שבתוכו.

כשרין : דדינא דמלכותא דינא¹¹⁶⁹ ואע"פ שנותן והמקבל ישראלים הם¹¹⁷⁰.
חוץ מגיטי נשים: דלאו בני כריתות נינהו ולא שייכי בתורת גיטין
וקידושין¹¹⁷¹. אבל על הדינין נצטוו בני נח¹¹⁷² וכן שחרורי עבדים, דבכל
פסולא דאורייתא שוה לגט אשה דגמרינן לה לה.

המשך סוגיית הגמ' בגיטין דף י :

גמ' קא פסיק ותני לא שנא מכר ל"ש מתנה (רש"י: כל השטרות כשרין
בחותמי עובדי כוכבים לא שנא שטרי מכר ול"ש שטרי מתנה).

בשלמא (שטרי מכר דארעא לאו בהאי שטרא מיקניא אלא בזווי) מכר מכי
יהיב (האי גברא) זוזי (לישראל חברי) קמייחו (דדיינין עובדי כוכבים) הוא
דקנה (לארעא דקרקע נקנה בכסף או בשטר והאי שטרא ראייה בעלמא הוא
שלא יאמר (לא) מכרתיה ולא קבלתי מעות ובהא מילתא אינהו מהימני)
ושטרא ראייה בעלמא הוא,

¹¹⁶⁹ עיין בדברי שמואל - לקמן.

¹¹⁷⁰ לעיל אות ב' נזכר האיסור ללכת ולדון בפני ערכאות. ויש לעיין האם מותר לשני ישראלים לערוך שטר
בפני ערכאות? ויש מקום לומר שאם שני צדדים נישגשים אל ערכאות לא בכדי לשפוט ביניהם אלא כדי שיראו
פעולת קנין שהם עושים, לא בכך נאמר עיקר איסור ערכאות שישודו הוא במשפט בפני ערכאות של גויים.
אמנם גם אם ננקוט ששני הישראלים עשו שלא כהוגן, אין הכרח לומר שמעשיהם פוסלים את אמינות השטר,
ואכמ"ל. ועיין לקמן אות ד'.

¹¹⁷¹ ובתוס' דף ט: ד"ה "אע"פ" מוסיף פסולים נוספים, שעכו"ם אינו כותב לשמה ועוד שאינם בני שליחות
ובגט יש צורך למנות את הסופר לשליח לכתוב את הגט, ולעדים יש לומר שיחתמו. ועוד שהם פסולים לעדות,
ועיין בהמשך דברי תוס' לקמן.

¹¹⁷² גמ' סנהדרין דף נו: ועיין רמב"ם פרק ט' מהלכות מלכים. ויש לעיין שלכאורה נכלל גם באיסור "גזל"
עליו נצטוו בני נח. ונראה שגזל הינו בין הצדדים ואילו כאן מדובר על נאמנות הדיינים. ועיין לקמן אות ד'.

דאי לא יהיב זוזי קמייהו (כיון דדיינין קבועין נינהו) לא הוו מרעי
נפשייהו¹¹⁷³ (וכתבי ליה שטרא)¹¹⁷⁴ וכתבין ליה שטרא¹¹⁷⁵.

אלא מתנה (דעל ידי השטר הוא קנה אותה במסירת השטר היכי מקניא האי
שטרא חספא בעלמא הוא¹¹⁷⁶) במאי קא קני, לאו בהאי שטרא והאי
שטרא חספא בעלמא¹¹⁷⁷ הוא ?

אמר שמואל דינא דמלכותא דינא (של עובדי כוכבים)¹¹⁷⁸.

¹¹⁷³ בתוס' ע"ז דף כז: ד"ה "כל" כתב שהכלל של "לא מרעי נפשייהו" חל במציאות בה אין אפשרות לגוי להשתמט ולתלות את המעשה בסיבה חיצונית אבל אם יש אפשרות לתלות בסיבה חיצונית, כלל זה אינו חל. ולכן יש איסור להתרפא מרופא גוי כיון שיש חשש שיהרוג ויוכל לתלות במחלתו של היהודי אא"כ מדובר במומחה שאינו יכול לתלות במחלתו של הישראלי. וכן להקיצו דם מותר כי כולם נחשבים מומחים ואין דרך לתלות את ההיקף או המוות בסיבה חיצונית. ועל פי דרך זו כתב בפד"ר י"א עמ' 352 שתעודה של כומר שפלוגי נוצרי אין לה משמעות גם בגלל שהכומר יוכל לתלות ולומר שכתב תעודה זו כדי להציל את האדם ממות מידי הנאצים או מחמת רצונו של אותו אדם להתנצר וכדו' או מהטעם שכומר רוצה להתפאר שישראל המיר את דתו (עמ' 353 בשם שו"ת בית יצחק אבהע"ז סימן ל"א). וכן במקומות קטנים יש לחשוש יותר לקבלת שוחד מאשר בערים גדולות וכו'. וכן פסק השו"ע באבהע"ז סימן י"ז סעיף ל"ד שערכאות אינם נאמנים לומר שהרגו את פלוגי לפי שהם מתפארים בכך (וקצ"ע, שבאמריה אינם נאמנים אף בלא טעם זה, אלא רק בכתיבה, - עיין בדברי הנתיבות לקמן).

¹¹⁷⁴ יש לעיין האם העקרון שלא "מרעי נפשייהו" שבסוגייתנו הינו אותו העקרון של "אומן לא מרע אומנותו", ועיין לקמן אות יא.

ועיין לקמן אות ד' ששיטת בעל רש"י וספר החכמה ששטרי הערכאות מועילים מדין תורה. ויש לעיין אם הם מועילים מדין תורה לשם מה יש צורך בכלל של "לא מרעי נפשייהו" ? ונראה, שאף שתורה הכשירה אותם יש לבחון בכל מקרה לגופו האם הם אכן כותבים שטרותיהם באמת ולא משקרים. כלומר יסוד ההסתמכות על השטר הוא מן התורה וחכמים ביארו וסייגו שהדבר תלוי בכך שלא מרעי נפשייהו. אולם, לשיטת תוס' שתקנת חכמים היא להאמינם לשטרי הערכאות, יסוד הנאמנות הוא בכך שלא "מרעי נפשייהו". ועיין שו"ת חת"ס אבהע"ז סימן מ"ג שכתב (על פי שיטתו שיסוד הנאמנות הוא כדי שהמלכות לא תקפיד שלא סומכים על שטרותיה) "עכ"פ הואיל ומהימני אבל אי חשודי לשקורי לא הוו מתקני רבנן לעוות אדם בריבוי".

¹¹⁷⁵ האם סתם ערכאות לא מקבלים שוחד או שתחילה יש לברר את הדבר, דנו בכך ראשונים. ועיין בספקו של הרא"ש בפ"ק דגיטין אות י' בביאור שיטת הרי"ף. והרא"ש עצמו סובר שסתם ערכאות אינם מקבלים שוחד וכך כתב הרמ"א בחו"מ סימן ס"ח בשם י"א ולכן ניתן לגבות אפילו ממשועבדים. ועוד שאפילו אם הם מקבלים שוחד להטות משפט, לעדות שקר לא מרעי נפשייהו, ועי"ש. ועיין בהרחבה בגדו"ת שער ס"ז חלק ד' אות ג'. ובספר מקצוע בתורה חו"מ סימן ס"ח סעיף א' ס"ק ב'.

¹¹⁷⁶ ועיין ב"מ דף מח.

¹¹⁷⁷ עיין תוס' ד"ה "חספא" מדוע נחשב חספא. ויש לעיין האם שטר זה "חספא" גם בעסקת מתנה שבין גוי לגוי או רק במציאות בה שני הצדדים (או אחד) הינו ישראל. שהרי ברור הדבר שגוים קונים ומוכרים ונותנים מתנות. ולפיכך מסתבר שהדין הוא רק בישראל וכפי שביאר רש"י במשנה. ואולי זו הסיבה בגינה הדגיש רש"י במשנה שמדובר בישראלים. ועיין קצות סימן ס"ח ס"ק א'.

¹¹⁷⁸ בפשטות, דינא דמלכותא פירושו שהמלך גזר שטרות אלו יועילו. ויש לעיין האם המלך גזר שאלו יועילו ולא אחרים (כגון שטרות שעושים על פי דיני ישראל) ומקפיד שלא יעשו שטרות אחרים או שהמלך גזר ששטרות אלו יועילו אבל הוא אינו מקפיד אם אחרים יעשו שטרות בפני עצמם. ועיין הערות 1232, 1235.



ואב"א תני חוץ מכגיטי נשים (כל שטרות שהן כגיטי נשים שעל ידי השטר הדבר נגמר דהיינו נמי שטר מתנה¹¹⁷⁹...).

מסוגיית הגמ' עולה שניתן לסמוך על שטרות העולים בערכאות של עכו"ם לבירור המציאות וידיעת האמת אולם אין כח ביד העכו"ם ליצור מציאות של קנין, קידושין או גיטין¹¹⁸⁰. ולפיכך תמזה הגמ' מה דינם של שטרי מתנה שבהם השטר הוא מעשה הקנין. ולשיטת שמואל "דינא דמלכותא" ששטר מתנה מועיל כמעשה קנין, יש בכוחו לקבוע שהקנין חל. ולשיטת האי בעית אימא, שטר מתנה אינו חל בערכאות של עכו"ם^{1181, 1182}.

וכפי שמבואר בגמ' יסוד הנאמנות הוא שהם לא "מרעי נפשיהו". וכתב על כך הנתיבות בסימן ס"ח בחידושים ס"ק י"ז:

נאמן השופט¹¹⁸³. והוחזק כפרן ע"י ספר הערכי. [סמ"ע סקכ"ב]¹¹⁸⁴.
ואף דערכאות לא מהימני בעל פה, מכל מקום כשמעיד שהוא כתבו
נאמן, דהא אם יתברר שהוא שקר הא העיד שקר בכתב.

ויסוד דבריו בדברי הרא"ש בגיטין (פרק א' סימן יא):

¹¹⁷⁹ שאינו מועיל.
¹¹⁸⁰ עיין אבהע"ז סימן י"ז סעיף י"ד לגבי נאמנותם של ערכאות להתרת עגונה. ועיין בספר דופקי תשובה בקונטרס חקר הלכות סימן ח' לגבי הודעה ברדיו שפלוני מת, האם יש לסמוך עליה כאשר הרדיו הינו תחת "רשות ופקודת הממשלה". ועי"ש גם בסימנים הבאים. ובסימן ל' לגבי עד אחד כנגד ערכאות.
¹¹⁸¹ ויל"ע האם לשיטה זו אף דינא דמלכותא אינו מועיל כה"ג, או שיטה זו מודה שמועיל, רק בפשט המשנה אין הכרח לפרש שמדובר במציאות בה יש דינא דמלכותא. ועיין חידושי הרמב"ן בדף י': שכתב שודאי שהלכתא כשמואל שדינא דמלכותא דינא, והאי בעית אימא הינה במקום בו אין ליכא הורמנותא דמלכא. ועיין גם בדבריו בב"ב דף נה. וכן כתב ברא"ש בפ"ק דגיטין אות י'.
¹¹⁸² מפשט הגמ' עולה שנאמנות בשטרי ראייה איננה מכח דינא דמלכותא ורק בשטרי מתנה נזקקנו לדינא דמלכותא. אולם בשו"ת עטרת חכמים אבהע"ז סימן ח' נקט, שאף לגבי הנאמנות, לולי דינא דמלכותא לא היינו מקבלים את שטרותיהם ועיין בהערה 1190.
¹¹⁸³ השופט נאמן לומר שהשטר נכתב על ידו למרות שהלוח כופר בו - רמ"א סימן ס"ח סעיף ב'.
¹¹⁸⁴ עיין לקמן באות יז לגבי "ספר הערכי".

דדוקא לחתום שקר לא מרעי נפשיהו אבל בעדות על פה מרעי
נפשיהו¹¹⁸⁵.

כלומר, בניגוד לישראל שיסוד הנאמנות הוא בעדות בעל פה והחידוש הוא שאף
כתב מועיל כעדות¹¹⁸⁶, בערכאות הכלל הוא שונה, אין לשופט הגוי נאמנות
כלדברים שהוא אומר בעל פה, אולם ביחס לכתוב אין הוא רוצה שתהיה הוכחה
נגדו¹¹⁸⁷ ולכן כתב שלו מועיל שאינו מרע את עצמו בכתב¹¹⁸⁸.

ונראה שיסוד החילוק הוא, שבישראל ישנם דיני עדות שקבעה תורה. ותורה
האמינה לעדים שהעידו בעל פה. ולעומת זאת בערכאות יסוד הדין אינו מדיני
עדות כי אם בכירור האמת, ומסתבר יותר שבכתב יחשוש לשקר יותר מאמירה בעל
פה (ועיין לקמן בתשובות הרשב"א באות יב שהדגיש את יסוד הנאמנות של
הערכאות).

אמנם שיטת הנתיבות ע"פ הרא"ש שנאמנות ערכאות הינה רק בכתב, נראה
שמתיישבת עם שיטת תוס' (לקמן אות ו') שיסוד ההסתמכות על שטרות הערכאות
הינו תקנת חכמים מפני שאנו נושאים ונותנים עימם וממילא יש צורך להסתמך
על שטרותיהם. אולם לשיטת רש"י (אות ד') וספר החכמה (אות ה'), שמדובר בדין

¹¹⁸⁵ בשו"ת באר יצחק, אבהע"ז סימן ה' ענף ד' ד"ה "אך לכאורה" (דף נח במהד' מכון ירושלים) ציין לדברי
הרא"ש. ועל פי דבריו יישוב את דברי הגמ' בגיטין דף כח: "גבי שמע מן קומטריסין פלוני מת או נהרג אין
משיאין אשתו...". והטעם הוא שמדובר בעל פה ולא בכתב. וביאר שם שלמרות שאין לקבל את דברי הערכי
בעל פה, אם הערכי מעמיד נאמן מטעמו ניתן לסמוך עליו, אף שהנאמן מעיד בפניו בעל פה. ועי"ש בתחילת
ענף ה'.

ויש לעיין לשיטה זו, האם דוקא בערכאות יש צורך שיכתבו דבריהם, שהרי גם ביחס לאומן קיים כלל שלא
מרע אומנותו (לקמן הערה 1222) ולפיכך סומכים על קפילא ועל רופא וכו'. ולא שמענו שחייבו אותם לכתוב
דבריהם, וצ"ע בחילוק. ועיין בהערה 1256.

¹¹⁸⁶ ואכמ"ל במהות העדות שכתובה בשטר האם תוקפה מן התורה או מדרבנן, ונפ"מ לכל שטרי הראיה.
¹¹⁸⁷ ויש לעיין במציאות של הקלטות ומצלמות. וחלק מהערכאות מקבלים הקלטות וכדו' בתורת עדות. ואף
שיחות טלפון מוקלטות נחשבות כראיה.

¹¹⁸⁸ וכן עולה מדברי הבית אפרים אבהע"ז סימן ל"א ("ודאתאן עלה...") שגוי שאינו מסל"ת אינו נאמן בע"פ
אבל בכתב יש מקום לקבל דבריו בערכאות, עי"ש. ובשו"ת דברי חיים אבהע"ז ח"ב סימן צ"ח דחה את דברי
הבגדי כהנה (סימן ח') שסבר שדברי הגמ' בגיטין דף כח: שגויים מסל"ת נאמנים במילתא דלא שייכי ביה אבל
במילתא דשייכי ביה עבדי לאחזוקי שיקריהו" שכל זה בעל פה אבל בכתב אין חסרון זה ונאמנים. ובשו"ת
חת"ס אבהע"ז סימן מ"ג ד"ה "מהמקובץ" כתב: "דערכי מהימן... ועדיף נמי כתבם מפיהם דלא חתימי בשיקרא
מרעי נפשיהו".



תורה, לא מצאנו חלוקה בדין תורה בין כתב לעל פה (אא"כ נאמר שחכמים הגבילו את הנאמנות לכתב בלבד).

הגמ' איננה מבארת מדוע ניתן לסמוך על השטרות העולים בערכאות של עכו"ם למרות שחותמיהם עכו"ם והרי עבורנו הם פסולי עדות (על פי השיטות השונות לקמן – אות ד' ואילך).

ועל כורחנו יש לומר שהיכולת לסמוך על הערכאות נובעת מכך שהם בדקו וגילו שמדובר בשטר אמיתי ויש ללכת אחר האמת.

אולם עדיין יש לעיין כיצד אנו יכולים לסמוך על שטרות שחתומים שהעדים החתומים עליהם הינם פסולי עדות (ועוד שרש"י במשנה ביאר ששני הצדדים, הנותן והמקבל הם ישראלים), ועיין בשיטות הראשונים לקמן.

מקור הדין שניתן לסמוך על שטרות העולים בערכאות מה"ת או תקנה / רש"י, ספר החכמה, תוס'

ד. לקמן נזכיר מספר שיטות מה הוא הטעם בגינו ניתן לסמוך על שטרות העולים בערכאות של נכרים¹¹⁸⁹:

- שיטת רש"י: כיון שבני נח נצטוו על הדינים ממילא יש תוקף לשטרות שהיו בערכותיהם והתוקף הוא מן התורה (לקמן אות זו).
- שיטת ספר החכמה: גוי שאינו גזלן כשר לעדות מן התורה (אות ה').
- שיטת תוס' / תוס' הרא"ש: תקנת חכמים להכשיר את שטרותיהם כיון שאנו נושאים ונותנים עמהם (אות ו').
- חת"ס בביאור הגהות אושרי: תקנת חכמים משום שלום מלכות שמקפידה

¹¹⁸⁹ ויש גם השלכות להלכה בין שיטות אלו עיין אות ג', טו, יח, כ'.

אם לא נאמין לערכי שלו (אות ו').

- עטרת חכמים : הנאמנות מועילה מכח דינא דמלכותא דינא¹¹⁹⁰.

רש"י (לעיל אות ג') כתב שאין לבני נח יכולת להועיל בגיטין וקידושין אבל "על הדינין נצטוו בני נח". ובתוס' הרא"ש דף ט: כתב על דבריו :

¹¹⁹¹ודלא כפירש"י שפירש שאע"פ שחותמיהן גויים כשרים משום שנצטוו על הדינין. משמע שרוצה להכשירן בשאר שטרות מן התורה¹¹⁹².

ע"פ תוס' הרא"ש, שיטת רש"י היא שכיון שבני נח נצטוו על הדינין, ציווי זה כולל גם עשיית שטרות שיהיו ראיה על קנינים. וכיון שהם עשו על פי הציווי שלהם, אנו יכולים לסמוך על מעשיהם לגבי בירורי עובדות.

אמנם הדברים לכאורה קשים, שאם הציווי של בני נח לדון דין, כולל גם שטרי ראיה, מדוע אין בכוחו לכלול גם שטרי מתנה, שהרי מסתבר שמעשה הקנין שלהם נכללים בדינים של בני נח.

ויתכן שאילו היה מדובר בשטר מתנה שמהווה קנין בין שני גויים אכן היה ניתן לסמוך עליו, אולם רש"י במשנה ביאר שמדובר בשטרות בהם שני הצדדים (הנותן והמקבל) הם ישראלים, שמעיקרא לא היו צריכים ללכת לערכאות של גויים¹¹⁹³ וכלפיהם לא יכול מעשה קנין שנעשה בפני הערכאות לחול ולכן הערכאות נאמנות

¹¹⁹⁰ כך מבואר בשו"ת עטרת חכמים אבה"ז סימן ח' להגאון הרב ברוך תאומים פרנקל בעל הברוך טעם (חותנו של בעל ה"דברי חיים"). שכתב: "ואין נאמנות לערכאות מדינא דחו"ל רק מצד דינא דמלכותא וזה אינו אלא בדבר שבממון". לשיטתו, לא רק שטר מתנה שלגביו נקטה הגמ' במפורש שתועלתו היא מכח "דינא דמלכותא", אלא גם הנאמנות הינה מכח דינא דמלכותא דגזרה שיש להאמין לשטרות אלו. ולכאורה מסוגיית הגמ' נראה שלא כדבריו, שהרי רק לגבי שטר מתנה נזקקה הגמ' לדינא דמלכותא. ועיין שו"ת חת"ס אבה"ע"ז סימן צ"ד ד"ה "ומ"מ" שדחה את האפשרות שהעלה העטרת חכמים (ועיין שו"ת מהרי"ק סימן קפ"ז). ולשיטת העטרת חכמים, בכל מקרה בו אין דינא דמלכותא שכזה אין יסוד לנאמנות אפילו אם "לא מרעי נפשיהו" ואפילו מדובר בערכאות.

¹¹⁹¹ שיטת תוס' ותוס' הרא"ש - לקמן אות ה'.

¹¹⁹² נראה שהדיוק הוא מכך שרש"י לא פירט שמדובר בתקנה, אלא מכח "הדינים" והדינים בהם מחוייב בן נח הם מן התורה.

¹¹⁹³ עיין הערה 1170.



רק לגבי כירור העובדות, אבל אין להם יכולת להחיל מעשה קניין בין שני ישראלים, רצ"ע.

ה. אף שבדברי רש"י לא מפורש שהשטרות הללו כשרים מן התורה, במרדכי (גיטין שכ"ד) הדברים מפורשים :

[דף י ע"ב] כל השטרות העולין בערכאות של עובדי כוכבים [*כו' עד] אי לא יהבי קמייהו זוזי לא הוו מרעי נפשייהו. וא"ת א"כ משה ואהרן אמאי לא מהימני¹¹⁹⁴ הא ודאי לא מרעי נפשייהו ?

ויש לומר דעובדי כוכבים אינן פסולין מן התורה אלא מטעם שהם גזלנים והני דידעי' בהו דלא מרעי נפשייהו מהימני. מספר החכמה.

רבינו יקיר ז"ל היה אומר דעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים להעיד כדאיתא פ"ק דגיטין כל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים כשרים אפילו שחותמיהם עובדי כוכבים אבל משה ואהרן מן התורה פסולין הן משום קורבה.

למרות הדמיון בין דברי רש"י ודברי המרדכי בשם ספר החכמה¹¹⁹⁵ נראה שיש חילוק ביניהם. רש"י מבסס את דבריו על ה"דינים" בהם נצטוו בני נח, ואילו ספר החכמה דן על עדות העדים, שכאשר אינם גזלנים הרי הם כשרים לעדות¹¹⁹⁶.

ועוד, שהגמ' (אות ג') נקטה : "ושטרא ראייה בעלמא הוא, דאי לא יהיב זוזי קמייהו לא הוו מרעי נפשייהו". ורש"י פירש שהדיינים הקבועים לא היה כותבים שטר אילו לא היו סוברים שמדובר באמת. כלומר, ההסתמכות איננה על העדים כי אם על הדיינים שלא היו נותנים לעדים לחתום על שטר שנערך בפניהם, אם לא היו מוודאים שאכן היתה הלואה וכדו'. לעומת זאת, ספר החכמה אינו דן על הדיינים

¹¹⁹⁴ יש לעיין האם הקושיא היא על פסולם להעיד או פסולם לדון או על שניהם יחדיו.

¹¹⁹⁵ והקצות כתב במפורש בסימן ס"ח ס"ק א' : "ונראה דרש"י נמי הכי סבירא ליה כספר החכמה....".

¹¹⁹⁶ אמנם עיין הערה 1199 בשם החת"ס.

שבערכאות כי אם על העדים החתומים על השטר. ולדבריו נראה שפירש שדברי הגמ': "לא הוו מרעי קמיהו" אינו מוסב על הדיינים (כפירוש רש"י) כי אם על העדים עצמם.

ולשיטת ספר החכמה, יש לעיין משם מה יש צורך שהשטר יעלה בערכאות של גויים, והרי גם שטר שלא נעשה בפני ערכאות יועיל אם ידוע שמדובר בעדים גויים שאינם גזלנים ? ויתכן שהצורך בערכאות הוא אך ורק כדי לוודא שהעדים אינם שקרנים. אבל עיקר ההסתמכות על השטר הינה על העדים ולא על הדיינים. ולשיטה זו, אם תהיה מציאות בה נוכל לדעת ללא הערכאות שהעדים הגויים אינם שקרנים, השטר יתקבל לא ערעור על פי עדותם, וצ"ע¹¹⁹⁷.

1. תוס' גיטין דף ט: ד"ה "אע"פ":

וכיון שלא בני עדות ניהו, היה ראוי אפילו כל שטרות העולים
הערכאות של עכו"ם לפסול מן התורה אפילו אותם העומדים
לראיה¹¹⁹⁸.
אלא תקנתא דרבנן הוא היכא דקים לן בסהדותיהו שהוא אמת¹¹⁹⁹,
דלא מרעי נפשיהו¹²⁰⁰...

¹¹⁹⁷ עיין הערה 1168.

¹¹⁹⁸ שהרי השטר נחתם על ידי עדים גויים.

¹¹⁹⁹ ובהגהות אושר"י על הרא"ש פ"ק גיטין אות י' כתב: "שתקנת חכמים הוא שתיקנו בשטרות העולים בערכאות של עכו"ם שיהו כשרים, לפי שהעכו"ם מקפידין על השטרות שבערכאותיהם אם נפסלין". ומדבריו לא שמענו מדוע ראו חכמים לתקן תקנה זו. אולם הוא מבאר שחכמים יכולים לתקן תקנה זו, כיון שהגויים אינם משקרים ככה"ג. אמנם בשו"ת חת"ס אבהע"ז סימן מ"ג ד"ה "גרסי" כתב בשם ההגהות אושר"י: "משום שלום מלכות שהיה מקפידה אם לא נאמין לערכי שלה" (והוסיף שם בד"ה "ויראה" שחז"ל התיקנו משום שלום מלכות רק כיון שהם מהמני ולא חשידי לשקר אבל לולי זאת לא היו מתקנים). ונראה שהוא מפרש את לשונו של ההגהות אושר"י "שהעכו"ם מקפידין" לא כדברינו. שעל פי דברינו פירוש הדבר הוא שהעכו"ם מקפידין לכתוב שטרות מדוייקים בערכאות שלהם ולכן חכמים סמכו עליהם ואילו החת"ס ביאר שחכמים תיקנו לקבל את שטרות הערכאות של הגוים שאל"כ המלכות תקפיד על כך שלא סומכים על הערכאות שלה. ונראה שיש נפ"מ גדולה בין שני ההסברים. שלדברינו, שטרי ערכאות יכולים להתקבל גם אם אינם ערכאות של המלכות אלא של בני המדינה (עיין ריטב"א גיטין י': שסמך על ערכאות שכאלו), מכא הנאמנות שלהם ואילו לחת"ס במציאות זו שאין קפידא של המלך ואין לחשוש לשלום מלכות לא תיקנו לקבל את שטרותיהם. ועוד, שעל פי החת"ס, בדברים בהם למלכות אין נפ"מ אם נקבל את דבריה או לאו, לא נוכל לסמוך על השטרות, וצ"ע. ועיין בקיצור לקמן בפנים (בסוף אות ו') ובהערות שם).

¹²⁰⁰ ובמרדכי גיטין סימן שכ"ז כתב כנגד שיטת ספר החכמה (לעיל אות ה'): "ואין נ"ל להכשיר עובדי כוכבים לעדות כיון שאין בכלל אחיך ולא עדיף מעבד והכא נראה שתקנת חכמים היא שתקנו בשטרות העולים



ובתוס' הרא"ש כאן ביאר מה ראו חכמים להכשיר את השטרות:

וכל השטרות נמי העולים בערכאות של גויים אפילו אותם שאינם עומדים אלא לראיה אלא שחכמים האמינו אותם משום תקנת השוק, שאנו צריכים לישא וליתן בשטרותיהם וסמכו על זה דוקא דקים לן בשהדוטייהו שהוא אמת ולא מרעי נפשייהו.

תוס' ותוס' הרא"ש כתבו: "דקים לן בשהדוטייהו". ויש לעיין האם כוונתם לומר שאנו סומכים על העדים הגויים החותמים על השטר (ש"סהדי" הינם עדים) או שאנו סומכים על הדיינים העכו"ם שבאישורם לשטרות שעולים בפניהם הם נחשבים כמעידים על השטרות הללו. ויסוד הספק הוא האם עיקר ההסתמכות של חכמים בתקנתם הינה על העדים החותמים על השטר או שעיקר ההסתמכות הינה על הדיינים¹²⁰¹, וצ"ע.

ומ"מ מסתבר שהתקנה היתה רק על שטרות שחותמיהם עכו"ם שבאו בפני ערכותיהם ולא על שאר עדויות שלא הגיעו לערכאות. ויש לעיין האם במקרה בו "קים לן בשהדוטייהו" שידוע שהעדים אינם שקרנים, נוכל לסמוך על עדות העדים החתומים אף אם לא הגיע השטר לידי ערכאות שלהם, או שאין לנו אלא תקנת חכמים שתיקנו שלולי ההגעה לערכאות יש תוקף לשטר, וצ"ע¹²⁰².

ובדברי החת"ס, בשו"ת אבן העזר סימן מ"ג מצאנו טעם נוסף לתקנת חכמים, על

בערכאות של עובדי כוכבים שיהיו כשרים לפי שהעובדי כוכבים מקפידין על השטרות שבערכאותיהן [אם נפסלין]. ובדבריו הוא דחה את היכולת לקבל עדות של גויים. אולם שיטת רש"י היא שיסוד הנאמנות אינו מכח דיני עדות אלא מכח "הדיינים" של בני נח (כנ"ל אות ד'). ותוס' ותוס' הרא"ש דוחים את שיטת רש"י ולא ביארו מה הוא טעמם. ויתכן שסברתם היא שכוחם של בני נח בדיניהם מועיל בינם ובין עצמם ולא עבור ישראל, וצ"ע.

¹²⁰¹ ועיין אות ה' בחילוק בין רש"י לספר החכמה.

¹²⁰² עיין פד"ר י"א עמ' 350 שציין לשיטות הסוברות שכשרות השטרות מה"ת לעומת השיטות הסוברות שהכשרות היא מתקנת חכמים (ולא דנו על הפירוט שהערנו כאן בפנים).

פי דיוקן בהגהות אושר"י בפ"ק דגיטין אות י'¹²⁰³:

אלא מתקנתא דרבנן... משום שלום מלכות שהיה מקפיד אם לא
נאמין לערכי שלו¹²⁰⁴.

ויש לעיין האם המלך מקפיד שאחרים לא יעשו שטרות או אינו מונע מאחרים
לעשות שטרות והקפדתו היא רק שיסמכו על שטרות של הערכי שלו, וכך נראה
לדייק מדברי החת"ס, ועיין בתשובת הב"י לקמן אות יד שמשמע מדבריו כאפשרות
הראשונה, ועיין גם אות יד.

מי הם הערכאות שניתן לסמוך על שטרותיהם (בתי דין קבועים, בתי דין שאינם מוסמכים
מאת השלטון)

ז. רש"י (אות ג') כתב: "ערכאות בית וועד דיינים קבועין שלהם... בית דין של
עכו"ם... ודיינים קבועים ניהו¹²⁰⁵". משמע מדבריו, שאם לא היו קבועים לא היה
ניתן לסמוך עליהם. ומסתבר שהטעם הוא שלגבי בית דין שאינו קבוע לא נוכל
לומר את הכלל שלא "מרעי נפשיהו" שהוא הנימוק לנאמנותם כמבואר בגמ' (אות
ג')¹²⁰⁶. ועוד, שכיון שיסוד שיטת רש"י להסתמכות על ההערכאות הוא מכח

¹²⁰³ הגהות אשרי מסכת גיטין פרק א' אות י': "וא"ת א"כ משה ואהרן אמאי לא מהימנו הא ודאי לא מרעי
נפשיהו וי"ל דעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה אלא מטעם שהם גזולים והני דידעי' בהו דלא מרעי
נפשיהו מהימנו. מספר החכמה. מורי רבינו יקר היה אומר דעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים
לעדות כדאמר הכא אבל משה ואהרן פסולין מן התורה מטעם קורבה ולא נהירא לי להכשיר עובד כוכבים
לעדות כיון שאינו בכלל אחיך ולא עדיף מעבד והכא נראה שתקנת חכמים הוא שתיקנו בשטרות העולים
בערכאות של עובדי כוכבים שיהיו כשרים לפי שהעובדי כוכבים מקפידין על השטרות שבערכאותיהם אם
נפסלין. מרדכי". ובהמשך דבריו כתב החת"ס, שההגהות אושרי כתב תירוצו נוסף, שגוי כשר מן התורה, לפי
שנצטוו על הדיינים. ולדברינו לעיל (בביאור שיטת רש"י וספר החכמה), הנימוק של "נצטוו על הדיינים" הינו
נימוק של רש"י ואילו הנימוק של כשרות גוי שאינו גזול לעדות הוא נימוק של ספר החכמה, ומדובר על שני
נימוקים שונים, ונפ"מ להכשר גוי שלא בערכאות, וצ"ע. ועיין גם בהערה 1199.

¹²⁰⁴ עיין הערה 1232 בדיוקנו מדברי המהר"ם פדואה.

¹²⁰⁵ עיין הערה 1166.

¹²⁰⁶ ונראה שהניגוד לבית דין קבוע הוא "כנופיאתה דארמאי" שרבינא סבר להכשירם ורפרם אמר לו "ערכאות
תנן" (גיטין יא.). אמנם רש"י שם פירש "שאינם ערכאות" וא"כ יתכן שכלל לא מדובר בבית דין אלא בכינוס
אנשים סתמי (ויל"ב בעמדם של שלשה שלא נתכנסו לצורך דין, ואכמ"ל).



"דינים" עליהם נצטוו בני נח (לעיל אות ג'), הרי שהם נצטוו להעמיד דיינים בכל עיר ועיר (סנהדרין נו:), ובפשטות מדובר על בית דין קבוע ולא על דיינים מזדמנים, ולפיכך מדגיש רש"י שמדובר בדיינים קבועים.

באות ב' דייקנו שלא כל דייני עכו"ם סמכותם הינה מכח הערכאות (ע"ש). ונמצא שדייני הערכאות עליהם דנה המשנה הינם דיינים הממונים מאת השלטון לדון ולא דיינים שהקימו בית דין עצמאי. אולם מדברי הרמב"ן בחידושו ל"ב דף נה: : נראה שאף דיינים שאין להם סמכות מהמלך יש תוקף לשטרותיהם:

שכל השטרות העולות בערכאות של גויים בנוטריות של מלכים ושרים כשרים בין בשטרי מתנות¹²⁰⁷ ... ואי ליכא הורמנא דמלכא, איכא שטרי דכשרין ואיכא דפסילי¹²⁰⁸.

וכתב הריטב"א (והוא מחידושי רבינו קרשקש) בגיטין דף י:

וערכאות אלו לא שנה אם קבעם המלך או קבעום בני המדינה... שבכל ענין כשרים.

משמע, שאף ערכאות שאינן מטעם המלך ניתן לסמוך עליהם. ומסתבר שמדובר במציאות בה אכן נוכל לקבוע שהם אינם "מרעי נפשיהו", שאל"כ אין בסיס לנאמנות שלהם כלל.

ח. תוס' (לעיל אות ו') כתב, "היכא דקים לן בסהדותיהו". משמע, שבמציאות בה אין לנו ידיעה על כך שמדובר באנשים נאמנים, אין אפשרות להכשיר את השטרות שעלו בערכותיהם. והמאירי בגיטין דף ט. גם כן הדגיש זאת:

ובשו"ת חת"ס אבהע"ז סימן צ"ד כתב שכנופתיאה דארמאי היה ראוי להאמין להם למרות שאין בהם "דינא דמלכותא" רק כיון שהם יכולים להשתמט אין להאמינם, ע"ש.

¹²⁰⁷ כשיטת שמואל באות ג' על פי "דינא דמלכותא".

¹²⁰⁸ על פי המבואר בגמ' בגיטין (לעיל אות ג') בחילוק בין שטרי מכר לשטרי גיטין וקידושין ומתנות.

וערכאות של גויים הוא מושב חכמיהם¹²⁰⁹, רצה בזה שיהיה זה השטר
 כבר נתקיים במושב השופט בהודאת עדותם אצלו והכיר אותם¹²¹⁰,
 ובתנאי שיהיה מפורסם אצלו ישראל שאלו העדים וזה השופט אינם
 מקבלים שוחד ויהא כבר נכלל בעצם השטר שהעדים ראו הנתניה...

ובתשובות הגאונים (הרכבי) סימן רע"ח הדגיש את החילוקים השונים :

...אלא שמצינו תשובה וכתוב בה שאין מגבין בהן ולא למדין מהן
 דחישינן לזיופי. וכי הוה מגבין הני מילי בדורות הראשונים שהיו
 חכמי ישראל מוחזקין בהן שלא היו מזויפין. אבל בדורות הללו שאנו
 בקיין בהן שכל עיסקיהן שקרנות [ע"ב] וכזבנות אין ללמוד
 משטרותיהן כלל שכולן בחזקת זיוף הן דכתיב אשר פיהם דיבר שוא.

הכין חזינא כי המדינה הזאת שאנו עכשו בתוכה והיא בגדאד אין
 מקבלין בערכאות שלגוים אלא עדים פקחים וגדולים ועשירים שלא
 עלה עליהן גזל ולא דברי שקר ולא דברי שוא ושמצויינין בדתם
 ונקראין אלמעדלין. כגון אלו אם העידו על שטר מכר או הלואה
 וסידרו את העדות בערכאות שלהן וקיבלן השופט שלהן אף אנו נמי
 דנין באותו שטר וכשר הוא אצלנו. וכן מנהגנו עכשו מעשים בכל יום.

והמדינות האחרות הגדולות שבבבל יש בהן מי שעדי הגוים המוצבין
 לעדות כך הן מצויינין בדתן¹²¹¹ ומרבין להזהר בדבר שוא וכל שכן
 מדברי שקר. ואין אנו יודעין מה בלבם וכל הגוים אינן עדינו בסודם
 אלא בחזקת חשד אבל כיון שהן מראין. ורבותינו אמרו אף על פי
 שחותמותיהן גוים כשרים. אף אנו מכשירין אותן.

¹²⁰⁹ חכמיהם – מסתבר שהכוונה לחכמי המשפט (שופטים), וכמבואר בדבריו לקמן על השופט. ולגבי ערכאות
 שאינם "שופטים" – עיין לקמן אות י' ואילך.

¹²¹⁰ עיין הערה 1168. והמאירי מדגיש שמדובר לא בקיום שטרות של הכרת חתימות אלא בעדות שנבדקה על
 ידי דייני הערכאות.

¹²¹¹ יתכן ש"דת" פירושה "דתי המלך" ולא במובן של "דתי" – אדם מאמין באלוהים או שהכוונה שמי שהוא
 'דתי' אף בחוקי האלילים, מפחד מהאליל שלו ואינו משקר, וצ"ע.



ויש מקומות וכפרים ומרחקים שאינן כך אלא שקרנות וכזבנות ידועה בהן וגומלין הן ונהנין מעדיותיהן כגון אלו אין אנו מכשירין שטרותיהן כאשר מצאתם בתשובה שהזכרתם¹²¹²...

פסק הרמב"ם (והשו"ע)

ט. רמב"ם פרק כ"ז ממלוה הלכה א' (מהד' פרנקל¹²¹³):

כל השטרות שחותמיהם גויים הרי אלו פסולין, חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב והוא שיתן המעות בפניהם¹²¹⁴ ויכתבו בשטר בפנינו מנה פלוני לפלוני כך וכך דמי המכר או מעות החוב והוא שיהיו עשויין בערכאות שלהם. אבל במקום קיבוץ פליליהן בלא קיום השופט לא יועילו כלום. וכן צריכין עדי ישראל שיעידו על אלו הגויים שהן עדי השטר ועל זה השופט שלהם שקיים עדותן שאינן ידועין בקבלת שוחד¹²¹⁵...

הרמב"ם לא ביאר מה הוא "מקום קיבוץ פליליהן" שלכאורה היא גופא מקום המשפט. ונראה שכוונתו היא שאף אם ידוע לנו שהשטרות נערכו בבית המשפט של הגויים בפני השופט, אין להם תוקף ללא חתימת השופט עצמו. ונראה שאלו הם דברי הרמב"ם בפירוש המשנה (מהד' הרב קפאח):

¹²¹² ובתשובה רל"ט הדגיש את החיוב שיהיה שטר שאינו ראוי להזדייף וכו' ועיין בב"י חו"מ סימן כ"ו לגבי "בי דואר של גויים" (שהינו מקום המשפט).

¹²¹³ במהד' הרגילה ישנם כמה שינויים קלים. ובמקום גויים נכתב "עכו"ם" (ובשו"ע חו"מ סימן ס"ח סעיף א' במהד' הרגילות כתוב "עכו"ם" ובמהד' מורשה להנחיל נכתב "גויים"). ויש הגורסים "שאינן יודעים" ולכאורה הנפ"מ היא שהעדות היא עדות חיובית שאינם נוטלי שוחד. ועיין בילקוט שינויי נוסחאות במהד' פרנקל בהערה על גירסא זו שעמדה בפני הרא"ש.

¹²¹⁴ עיין הערה 1168.

¹²¹⁵ משמע שאין צורך בעדות חיובית שאינם מקבלים שוחד אלא רק בעדות שאינם ידועים כמקבלי שוחד ועיין הערה 1213.

וערכאות של גוים, הן מקום קבוץ פליליהן. ורוצה לומר שאותו השטר
כבר נתקיים לפני השופט שהעידו העדים לפניו וחתם עליו.

דברי הרמב"ם נפסקו גם בשו"ע חו"מ סימן ס"ח סעיף א'¹²¹⁶,¹²¹⁷. ובפשוט השטר
עצמו נעשה בערכאות שלהם (הן חתימת העדים הן אישור השופט). אולם הנתיבות
בסימן ס"ח בחידושים ס"ק ד' כתב:

לדעת הרמב"ם [פכ"ז ממלוה ה"א] והמחבר, הענין של שטר ערכאות
הוא כך, שחותמים השטר עדי גוים בעלמא ואח"כ באין אל השופט
הערכי והוא חוקר ודורש ומקיים ואי לאו [ד]היו מוחזקים בעיני
העדים גוים לנאמנים, לא היה מקיים.

כלומר, אף שהשופט אינו רואה את ביצוע העסקה אלא רק חוקר על סמך הכרתו
את העדים שהינם נאמנים הרי שהשטר כשר (ועיין אות יט בדיק דברי הרשב"א).
ויש לעיין מהיכן דייק הנתיבות שזו היא כוונת הרמב"ם, וצ"ע¹²¹⁸.

והרמ"א שם כתב:

ואין צריך שיהא כתוב בו שראו נתינת המעות אלא שאנו סומכין שראו
בודאי (הרא"ש פ"ק דגיטין טור)¹²¹⁹.

¹²¹⁶ שו"ע חו"מ סימן ס"ח סעיף א': "והוא שיתן המעות בפניהם ויכתבו בשטר, לפנינו מנה פלוני לפלוני כך
וכך דמי המכר או מעות החוב והוא שיהיו עשויים בערכאות שלהם. אבל במקום קיבוץ פליליהם בלא קיום
השופט שלהם לא יועילו כלום. (ואפילו דנו כבר הערכאות ע"פ אותו השטר והחזיקו הקונה במקחו אינו כלום)
(א"ז פ"ק דגיטין). וכן צריכים עידי ישראל שיעידו על אלו עובדי כוכבים שהם עידי השטר ועל זה השופט
שלהם שקיים עדותן, שאינם ידועים בקבלת שוחד, ואז גובים מבני חורין".

¹²¹⁷ עיין בב"י סימן ס"ח (דף שס"ו במהד' מכון י-ם) בשם תשובת הרשב"א, ששטרי הודאות שבערכאות
סומכים עליהם אולם הרמב"ם בפרק כ"ז ממלוה הלכה א' כתב שאין לסמוך עליהם. ובטעמו של הרמב"ם כתב
הב"ח (אות ז', דף שע"ו במהד' מכון ירושלים) מפני שאומר שההודאה בפני הערכאות היתה רק "כמשחק
ומהתל" (וזאת בניגוד לשאר שטרות בהם הערכאות רואים את מעשה הקנין וכדו' לעומת הודאה שהיא מילים
בעלמא. ומסתבר שהוא טוען שהודה בשחקן והיתול מסיבות שונות כגון העלמת נכסים וכדו'). ועיין ט"ז סימן
ס"ח בביאורו לסעיף א' שאף אם צויה לכתוב בספר הערכי יכול לומר שהיה זה דרך שחקן, ועי"ש (מהד'
מורשה להנחיל עמ' קמ"ב).

¹²¹⁸ עיין הערה 1168.

¹²¹⁹ ועיין הערה 1168 לגבי קיום שטרות.



ערכאות שאינם ערכאה שיפוטית

י. רש"י בביאור סוגיית הגמ' הדגיש שה"ערכאות" הינם דיינים קבועים (לעיל אות ג'¹²²⁰). ויש לעיין האם "דיינים" בדוקא או כל ממונים יכולים להיות נאמנים אם יש להם את הנאמנות כיון שהם לא "מרעי נפשיהו" (ובמיוחד שלשון "ערכאות" סובל גם שאר מינוים ולא דוקא דיינים - לעיל אות ג'). ושמא רש"י שנקט דיינים, כתב זאת כיון שמצוי ששטרות נעשים בפני הדיינים כדי שיהיה להם אימות וקיום אבל הדין נכון בשאר ממונים ולא דוקא דיינים. ועיין בדברי הרמב"ם לעיל אות ט' שהדגיש את חשיבות השופט.

יסוד הדין של "לא הוו מרעי נפשיהו" שמוזכר בגמ' ביחס לדייני הערכאות דומה הוא לכלל שאומן לא מרע ומפסיד אומנתו או חזקתו¹²²¹ ולכן ניתן לסמוך על רופא עכו"ם מומחה ואין לחשוש שיהרוג את החולה (עיין ע"ז דף כז. וברש"י שם בתחילת העמ'¹²²²). כלומר, מדובר בעקרון כללי של נאמנות שקיים לא רק בדיינים¹²²³.

ויתכן גם שיש להסתפק האם הנאמנות של ערכאות נובעת מפחד המלך או מכך שהם רוצים שלא יחשבו שקרנים, שאם ננקוט שנאמנותם רק מכח המלך הכל תלוי בהקפדת המלך ועד כמה יראים ממנו ואם ננקוט שמדובר באנשים שאינם רוצים שיחשבו שקרנים, תלוי הדבר המציאות (ועיין בשו"ת עטרת חעמים באות טז).

אמנם רש"י דקדק בלשונו וכתב "דיינים". ושמא הטעם הוא שדיינים נבחרים באמינותם ולפיכך דוקא עליהם ניתן לסמוך. אולם, על פי סברא זו, אם יהיה ממונה

¹²²⁰ הערה 1166.

¹²²¹ עיין גמ' ע"ז ריש כז., שמרופא גוי מומחה ניתן להתרפות ופירש רש"י שם שאינו מרע בנפשיה.

¹²²² עיין ט"ז יו"ד סימן צ"ח ס"ק א' וש"ך ס"ק ב', שניתן לסמוך על קפילא [אופה מומחה] גוי שיטעם תבשיל ויאמר את טעמו מטעם זה וכן בשאר דברים כאשר אדם מפחד ואינו רוצה שיתפסו אותו בשקר, יש לו נאמנות. ועיין בדברינו בהערה 1185 לגבי כתיבה ואמירה בעל פה.

¹²²³ אולם יש צורך שיהיו נאמנים ומיהמנים לנושא שבפנינו אבל אם אינם נבחרים על מהימנותם על נושא מסויים אף שיחששו מלשקר בנושא אחר, לא נוכל לסמוך עליהם.

אחר שנבחן במידת יושרו ג"כ יהיה ניתן לסמוך עליו. או שנאמר שחכמים תיקנו דיינים ואין לנו כי אם תקנתם – ועיין לקמן.

יא. ר"ן, גיטין דף ג: מדפי הרי"ף:

מקום ועד דיינים קבועים שלהם, כך כתב רש"י ז"ל. ובזמן הזה סופר הממונה מן המלך, יש לו דין ערכאות של עכו"ם¹²²⁴.

מדברי הר"ן נראה שהוא אינו חולק על רש"י. ולפיכך יש לעיין האם ה"סופר" יש לו גם סמכות שיפוטית כלשהי ולכן הוא בכלל אלו שאינם "מרעי נפשיהו"¹²²⁵ או שלמרות שאין לו סמכות שיפוטית כיון שהוא ממונה על כתיבת שטרות, הרי הוא כמו הדיינים. ונמצא שלמרות שרש"י נקט דיינים, הדין הוא שלא דוקא דיינים אלא כל ערכאה קבועה שבפניהם נכתבים שטרות, הרי היא ערכאות שניתן לסמוך על הנעשה בפניה.

יב. בשו"ת עטרת חכמים, אבהע"ז סימן ח' הסתפק בביאור דברי הר"ן:

מה שמסיים ובזמה"ז כו'. כוונתו דעתה יש דינא דמלכותא על קיום דברי הסופר וע"כ דינו כדן ערכאות. ולחד תירוצא בגמ' שם כוונת המשנה כל השטרות כו' גם שטר מתנה והכשירו משום דדינא דמלכותא דינא.

¹²²⁴ עיין אות יד ובהערה 1237.

¹²²⁵ פעמים, פקיד ממונה על תחום מסויים יש לו גם סמכויות "שיפוט" בנושאים מסויימים. במדינת ישראל ישנו "מפקח על בתים משותפים" שיש לו סמכות לשפוט בין שכנים שיש ביניהם דין ודברים בבית משותף. וזאת למרות שאינו "שופט" בבית משפט.



ואף אם נאמר שכוונת הר"ן דסופר הממונה הוא כערכי ממש ואף בלא דינא דמלכותא נאמן... ובפרט שאף אם נפרש כן בכוונת הר"ן פשוט לומר דלכך מחשיב הסופר כערכי משום שהועמד לכתיבת השטרות בין איש לרעהו והוי כדיין ממונה בעסק זה. ואכתי אין ללמוד מזה להחשיב כערכי הממונה מהמלך לעסקיו ולעבודתו ואף שאימת עונש מלכות עליו עכ"ז אחרי שאינו בכלל שם ערכאות דיני שטרי עדותו ככל שטרי הדיוטות.

מדבריו עולות שתי אפשרויות מרכזיות בביאור דברי הר"ן.

- הסופר מועיל מכח "דינא דמלכותא".
- הסופר יש לו נאמנות למרות שאין לו סמכות שיפוטית, כיון שיש לו מינוי יחודי לכתיבת שטרות.

האפשרות הראשונה ש"סופר המלך" יש לו סמכות מכח "דינא דמלכותא" (כיון שזו המציאות בזמנו של הר"ן) והיינו כדין שטרי מתנה שהוזכרו בגמ' (עיין אות ג') שיש להם תוקף מכח דינא דמלכותא למרות שעל פי דין תורה לא היה צריך להכשירם כלל. אולם אפשרות זו לכאורה דחוקה בלשון בדקדוק לשון הר"ן שאילו לכך היתה כוונתו, היה עורך את האבחנה בין נאמנות דין הערכאות (מכח נאמנות שנתנו לו חז"ל) לבין סופר המלך (שכוחו מדין "דינא דמלכותא") ואילו ממרוצת לשונו של הר"ן נראה שהן דין הערכאות והן סופר המלך יסוד נאמנותם חד הוא.

האפשרות השניה היא שסופר המלך הינו כדיין הערכאות למרות שאין לו סמכות לשפוט בין איש לרעהו נובעת מכל שזה הוא תפקידו היחידי ואמינותו נמדדת על פי אמינות השטרות שהוא כותב¹²²⁶. ואף רש"י שכתב דיינים, מודה לכך ורש"י נקט דיינים, כי זו המציאות שמקובלת שבזמן הגמרא.

¹²²⁶ וצריך לומר שהוא אינו כתב שטר מכירה אם לא ראה את פעולת הקנין כנגד עיניו. כלומר, לא מדובר ב"כתבן" סתמי.

יג. נאמנות הסופרים נידונה גם בטור בסימן ס"ח :

ולדברי הכל אלו השטרות שכותבין הסופרים אין להם דין ערכאות אף על פי שהם ממונים מפי השופטים כיון שאין נעשין בפני השופטים¹²²⁷...

מפשט דבריו עולה, שלמרות שהשופט שמאציל מסמכותו ל"סופר", אין לסופר נאמנות כלל. ונמצא שהוא אינו מקבל דברי הר"ן להלכה אא"כ נאמר שמדובר במציאות שונה של תפקידי הסופרים. והיינו שהסופרים עליהם דן הר"ן יש להם אמינות כיון שזה הוא תפקידם היחידי והם בודקים כל שטר שבא לפניהם (וכנ"ל בדברי העטרת חכמים באות יב). ואילו הסופרים עליהם דן הטור אינם בודקים את השטרות שהם כותבים ואינם נבחנים על פי אמינות השטר שבאה לפניהם ולפיכך אינם נאמנים.

והטור בהמשך דבריו כותב את שיטת הרמב"ן בדין הסופרים :

כתב הרמב"ן שטרות העשויין בטורין של מלכות פירוש ע"י סופרי המלך ואפילו אין עדים חתומים בו אלא אחד ממונה על פי המלך כשר¹²²⁸ ולא מן הדין אלא משום דינא דמלכותא¹²²⁹...

יש לעיין האם שיטת הרמב"ן שציין לה הטור חולקת על תחילת דברי הטור או

¹²²⁷ והוסיף בשם הרא"ש, שכיון אין הכרח לערוך שטרות בפני השופטים ממילא אין משמעות לדינא דמלכותא לגבי שטרי מתנות.

¹²²⁸ עיין בחידושו ב"ב דף נה. ובספר התרומות שער ס"ז חלק ד' אות ה' כתב: "וכבר שאלתי הרמב"ן ז"ל בזה מה דינן של שטרות העשויות בערכאות ושטרי פרסאה ושטרות של גוים שכותבים עכשו במקומות מה דינן. וכמו כן שאלתי ממנו שטרות אלו אם נחסר מהם דרכי הקנאות כמו בזבני דשטר דלא כתבי בהו קני לך הוא וכל שעבודא דאית ביה וכיוצא בהן, מי מהנו או לא. משום דאיכא למוכח מדמקשי בגטין והא בעינא שיחזור מעניינו של שטר בשיטה אחרונה וליכא. ותו מקשינן והא בעינן כתב שאינו יכול להודיין וליכא. מהנהו פרכי משמע דדוקא הדברים דאיכא למיחש לזיוף פסולים, הא שאר דברים כיון דבדיניהם מספיק תו לא צריך. דאם איתא ליקשי ליה משאר מילי דבדיננו צריכין וליכא או דילמא תנא הני וה"ה לאידך. והשיב, ושטרות העולין בערכאות של גוים כבר כתבתי לך שכשר הוא למשועבדים בראיות ברורות ונסחאות בדוקות לגאונים. ושטרא פרסאה דחתימי עליה סהדי גוים כשר לבני חרי. ובטורין של מלכות כמו שנהגו במקומותינו כשרים ולא מן הדין אלא משום דדינא דמלכותא, וגובין בהם מן המשועבדין דקלא אית להו".

¹²²⁹ ואף גובין ממשועבדים ובלבד שהשטר נכתב באופן נכון על פי דיני ישראל ועיין בשו"ע סימן ס"ח.



שבמקומו של הרמב"ן המלך נתן לסופרים תוקף של "דינא דמלכותא" ולכן יש לסמוך על שטרותיהם (וכדין המתנה – לעיל אות ג'). וכתב בגידולי תרומה שער ס"ד חלק ד' אות ג':

ואיך שיהיה המוסכם מחשובי הפוסקים ז"ל הוא דלאו כל הנוטרין והסופרים מקרו ערכאות. אלא כפי מה שמביא רבינו ז"ל בשם הרמב"ן ז"ל דוקא נוטרין של מלכות וסופרי המלך או הממונה על פיו. אבל בלאו הכי כתב הטור ז"ל דלדברי הכל אלו השטרות שכותבין הסופרים אף על פי שהם ממונים מפי השופטים אין להם דין ערכאות כיון שאין נעשים בפני השופטים וכו'¹²³⁰.

כלומר אין מחלוקת בין הטור לרמב"ן. וכך נקט גם בשו"ת מהר"ם פדואה סימן נ"ד ונימק את טעם החילוק:

...ודאי וברור הוא שהרמב"ן אינו חולק ומר אמר חד ומר אמר חד ולא פליגי.

דסופרים אשר דבר בו הטור היינו הנוטריי הממונים מן השופטים כלשונו הפשוט. וסופרים אשר דבר בו הרמב"ן ר"ל סופר מתא נאמן המלך או המושל כמו הקנציל ירים¹²³¹ כמו שמשמש לשונו שהזכיר סופרי המלך כי עליהם שייך לומר יותר דינא דמלכותא כי המלך מקפיד על אמונתם ונחשבים כדיינין וכערכאות ממש¹²³².

¹²³⁰ והוסף שם בסיום דבריו: "אם נהגו בני העיר לעשות שטרות ע"י סופר מתא אף שאינם ערכאות ולהתנהג על פיהם בכל דבר, כו"ע מודו דמהני בכל מה שנהגו כאשר הוכיחו ז"ל מהא דסטומתא קניא". ומעין דבריו כתב גם בשו"ת ב"י, כתובות סימן י'. כלומר, כיון שבני העיר סומכים על שטרות הנעשים על ידי הסופר, הרי שהאמינו לו. אולם נראה שכל זה בענייני ממון שיש בכוחם למחול זה לזה אבל לא יועיל לענין איסורים, ועיין בדברי העטרת חכמים באות טז.

¹²³¹ אולי הכוונה "ירוש הודו"

¹²³² קצ"ע, שבפשוטו "דינא דמלכותא" פירושו שהמלך גזר כך וכך ואילו מדברי המהר"ם פדואה נראה שבנידון שלפנינו "דינא דמלכותא" אין פירושו גזירת המלך אלא שכיון שה"מלך מקפיד על אמונתם" הרי שלפנינו דינא דמלכותא. ובפשוטו המלך מקפיד שהם יהיו ישרים ולכן אנו יכולים לסמוך עליהם. ושמא יש לפרש את דבריו שה"מלך מקפיד על אמונתם" שהמלך מקפיד שהתושבים יאמינו לשטרותיהם וכשיטת החת"ס בדינא דמלכותא, לעיל אות ד', ו'. ועיין הערה 1235. ולקמן אות יד.

אבל הנוטירין הממונין מן הדיינין אשר רבו כמו רבו בכל עיר ומקום משפט לא יקראו ערכאות...

יד. שו"ת ב"י, דיני כתובות סימן י':

ומה שכתבו, אמנם סברתנו להכשיר בשביל שהסופר הממונה עכשיו מאת המלכות במקום הוא עומד¹²³³ וכו' ועדיפא משטר העולה בערכאות של גוים ששם לא היה השופט חותם אלא העדים חותמים בפניו וכאן הסופר הממונה מדת האינפיר"אלי הוא עצמו חותם ולא מרע נפשיה ולא משקר כי אימת מלכות עליו וכו'.

גם בזה נעלמו מהם דברי הטור שכתב ולדברי הכל אלו השטרות שכותבים הסופרים אין להם דין ערכאות אע"פ שהם ממונים מפי השופטים כיון שאינם נעשים בפני השופטים עכ"ל.

ואין ספק שאותם הסופרים אי הוי משקרי הוו מרעי נפשיהו והיו נעשים בדין המלכות ואפילו הכי כתב שאין עליהם דין ערכאות...

ועוד יש להכשירם מטעם שהמלכות מקפדת באותן גלילות שלא יכתבו שטרות כי אם ע"י הסופרים ההם... וכיון שאנו רואים בגלילות של בעלי דינים אלו המלכות מקפדת שלא יעשה שום שטר אלא בפני הסופרים ההם¹²³⁴, כשרים משום דינא דמלכותא¹²³⁵...

בפשטות (לולי דינא דמלכותא), הב"י נוקט שהטור חולק על שיטת אלו שכתבו להכשיר את הסופרים שממונים מהמלך אף ששייכת בהם הסברה שהם לא "מרעי נפשיהו". ונראה ששיטה זו היא כשיטת הר"ן והב"י בתשובתו זו חולק עליה¹²³⁶.

¹²³³ "במקום הוא עומד" אולי הכוונה "במקום (דייני) ערכאות הוא עומד".

¹²³⁴ עיין לעיל אות ו' בתשובת החת"ס ובדברינו שם.

¹²³⁵ כלומר "דינא דמלכותא" פירושו, שהמלך מקפיד שרק שטרות אלו יהיו כשרים ועיין בשיטת החת"ס לעיל. ולפי"ז, אם המלך העמיד סופר ממונה שהוא סומך עליו אבל אין לו התנגדות שאנשים פרטיים יעשו ביניהם שטרות לכאורה לא יהיה לסופר תוקף של "דינא דמלכותא", ועיין הערה 1232.

¹²³⁶ ובשו"ת עטרת חכמים אבהע"ז סימן ח', אף הוא נקט כדבר פשוט שהטור והשו"ע חולקים על שיטת הר"ן, עי"ש.



טו. על פי המבואר באות ד', נחלקו ראשונים בסיבה בגינה חכמים סמכו על ערכאות של גויים. ונראה לדון על פי כל אחת משיטות הראשונים, האם נוכל לסמוך על נאמנות הסופרים (גם ללא הטעם של דינא דמלכותא), וכדלקמן:

- לשיטת רש"י ערכאות נאמנים כיון שנצטוו על ה"דינים" ולשיטתו נראה שהסופר שאין לו סמכות לשפוט איננו בכלל המצווים על ה"דינים" וא"כ לא נוכל לסמוך על שטרותיו¹²³⁷.
- לשיטת ספר החכמה, גוי שאינו גזולן כשר לעדות מן התורה וא"כ אף שטר שנעשה בפני הסופר יכול להועיל¹²³⁸.
- לשיטת תוס' /תוס' הרא"ש, תקנת חכמים להכשיר את שטרותיהם כיון שאנו נושאים ונותנים עימם, ותקנה זו יכולה לחול אף על הסופרים.
- לשיטת החת"ס בביאור הגהות אושרי (אות ו'), מדובר בתקנת חכמים משום שלום מלכות, כיון שהמלכות שמקפידה אם לא נאמין לערכי שלו ואם זו המציאות בסופרים נוכל לקבלם מדינא דמלכותא. (ועיין גם באות יג-יד)
- לעטרת חכמים, הנאמנות מועילה מכח "דינא דמלכותא דינא". ואם זו המציאות בסופרים, יהיה נאמן אף כאן (ועיין בדבריו לקמן באות טז).

טז. בשו"ת עטרת חכמים אבהע"ז סימן ח', מדייק מדברי רש"י ושאר מפרשים שערכאות הינם רק דיינים¹²³⁹ ונקט שזו גם שיטת הטור (אות יג)¹²⁴⁰ וביאר:

¹²³⁷ ולפי"ז צ"ע כיצד הר"ן ציין לרש"י ולאחר מכן כתב שהסופר כדיין הערכאות. ושם ביסוד דין נאמנות הערכאות הר"ן כאן נוקט שלא כרש"י, וצ"ע. בדוחק נאמר שהציווי על הדינים כולל חיוב להיות ישר גם כשאינו דיין.

¹²³⁸ ועיין אות ה' שמדברי ספר החכמה נראה שיסוד הנאמנות הוא בעדים ולא בערכאות עצמם, וקצ"ע.

¹²³⁹ עיין אות ג' בביאורו של רש"י לסוגיית הגמ' שהדגיש שמדובר בדיינים. ועיין הערה 1166.

¹²⁴⁰ שו"ת עטרת חכמים אבהע"ז סימן ח': "תשובה. במס' גיטין דף ט בשטרות העולים בערכאות כתב רש"י שנעשו השטרות ע"י ב"ד האומות גם במשנה שבדף י': איתא ברש"י בערכאות מקום וועד דיינים קביעות להם. ועל דברי רש"י אלא בזמן שנעשו בהדיוט כתב רש"י ע"י נכרים הדיוטים שאינם דיינים. ובגמ' קמיהו כתב רש"י דיינים נכרים הרי דאין ערכאות רק דיינים שלהם. וז"ל הגמ' שם בדף יא. רבינא סבר לאכשורי בכניפתא דארמאי א"ל רפרם, ערכאות תנן, ואי הוי הנך כניפתאי אנשים הדיוטים ממש, למה עלה על דעת רבינא לאכשורי? אלא ודאי שהיו חשובים וסבר רבינא שאינם בכלל הדיוטות ודחה רפרם ערכאות תנן, כלומר דוקא דיינים. וכן לשון הרמב"ם בפ"י המשניות וערכאות של נכרים הם מעמדות דיינים. ר"ל בזה שתהא זה השטר

הרי דאף הממונה מהמלך להיות סופר בעסקי ב"א מ"מ כיון שאינו
מנו לדין ושופט אין לו דין ערכאות ואין הכשר בהשטרות הנעשים,
ע"י רק כשיש דינא דמלכותא...

היוצא מזה שמי שאינו דין לא יקרא בשם ערכי ואין נאמנות
לערכאות מדינא דחז"ל רק מצד דינא דמלכותא וזה אינו רק בדבר
שבממון¹²⁴¹ וכדו'....¹²⁴².

¹²⁴³הרי שאין כלל להכשיר מצד אומדנא שיראים מעונש ואין לנו רק
כדברי חז"ל שנאמנים הערכאות הוא משום דלא מרע נפשיהו היינו
חוששים לכבוד עצמן מבלי לכתב שקר בעדות על מעשים שנגמרו בין
איש לרעהו בפניהם.

ונראה לי עוד, דהיכא שידוע על איזה ערכי שמרע נפשיה בעדות שקר
מחמת שוחד ממון יצא מזה מכלל ערכאות, אשר יסוד נאמנות להם
רק דלא מרעי נפשיהו לעדות שקר ודינו כהדיט לכל היוצא
ממנו¹²⁴⁴...

נתקיים במעמד השופט וכו' יעו"ש. וכן לשון הברטנורא בערכאות שלהם שהעידו העדים לפני השופט במקום
מושב משפטיהם. ובד"ה הדיוטות כתב כדברי רש"י הנ"ל ע"י הדיוטות שאינם דיינים בערכאות. וז"ל הערוך,
בערך הרמז בפ"ק דגיטין בגמ' דף יא כל השטרות כו' ודווקא בערכאות שהוא מושב קבוע לדין לשרים
ושופטים עכ"ל. מכל הנ"ל נראה שאין בכלל ערכאות רק הממונים לדיינים ועליהם אמרו חז"ל דלא מרעא
אנפשיהו. וה"ז לשון הטור בחו"מ סימן ס"ח, כתב הרמב"ן שטרות העשוין בנוטרין של נכרים פירוש ע"י
סופרי המלך אפילו אין עדים חתומין בו אלא אחד ממונה על פי המלך כשר, משום דדינא דמלכותא דינא.
עכ"ל. וכן הוא בהגהות רמ"א, שהנעשה בפני השופט אינו כלום ובמקום שיש דינא דמלכותא להכשיר שטר
הנעשה ע"י סופר המלך כשר ע"כ.

¹²⁴¹ האם הנאמנות היא רק בדבר שבממון כי כך קבעו חז"ל שדינא דמלכותא תקף רק בממונות או שמעיקרא
המלכות מקפידה רק על דיני ממון, וצ"ע.

¹²⁴² עיין על דבריו בהערה 1190 שאף בשטר ראייה נזקק ל"דינא דמלכותא" ולא רק בשטרי מתנה בהם הגמ'
נוקטת שמועילים מדינא דמלכותא.

¹²⁴³ עי"ש שציין למהר"ם פדואה ולתשובת הב"י הנ"ל.

¹²⁴⁴ עיין אות י'.

וכל זה לרווחא דמילתא כי בלא"ה אין להקל באיסור אשת איש
בסמיכה על ערכאות ואיסורא ממונא לא ילפינן¹²⁴⁵... גם כתבו על
ערכאות תורגמה בזמנא שנודעו למקבלי שוחד... וממילא אין לסמוך
על ערכי שאינו ידוע לנו¹²⁴⁶...

על פי שיטתו של בעל העטרת חכמים שצמצם את דין הערכאות לדיינים ולדיני
ממונות בדוקא, דן הגאון ר' חיים סופר זצ"ל שערכאות הינם דוקא דיינים ודוקא
בבית המשפט ולא שחתמו במקום אחר¹²⁴⁷ (קול סופר על המשנה, גיטין פרק א'
משנה ה', תולדות סופרים, חלק ק"ן סופר תשובה קמ"ח)¹²⁴⁸.

ספר הערכי, נער הערכי הפועל מטעם הערכאות

¹²⁴⁵ עיי"ש שאין לסמוך על ערכאות לענין התרת עגונה. ועוד הוסיף שבנידון שלפניו כלל אי אפשר לקרוא לו
ערכאות, כיון: "אודות שאלתו בלא"ה לא יש כאן שום דין ערכאות ולא דכוותיה. כי נודע מפי חקירה שכך
הנימוס כשמת א' מהחולאים הולך אחד משמש החולאים שבאותו חדר ומודיע לרופא והוא כותב וחותם פ'
מת ביום פ' מתוך חולאת פ' ושולח מכתבו לא' מהממונים וממנו להראש וממנו להכומר שמעליהו בספר
המתים בשמו וכנוי וכל המסתעף לזה לפי הנמוסי וכאשר ישאל אדם נותני' לו העתק ככל הנמצא כתוב ובקלקול
מה בהתחלפות השמות או בסיבה מתהפך בתחבולות אין להאשים את אחד מהאדונים ולא את הכומר כי לא
למראה עיניהם העידו וכתבו בספריהם רק כאשר הגיע להם בכתב מהרופא הכותב מפי משרת החולאים ולא
רמי' עליהו יותר גם הרופא אינו מצווה להסתכל בפני המת לידע כי זה הוא אשר שמו היה כך ואין עולה כלל
בדעתו להיות כחושש וחוקר... ואחרי הודיע את כבוד מעלתו כנ"ל בעצמו ישפוט שאין בזה שם ולתא עדות
ערכאות...". כלומר, כיון שאין אדם מסויים שניתן 'להאשימו' אם תיפול טעות או ישקר, אף אחד אינו חושש
לדייק. ולדבריו אם מדובר במציאות בה יש אפשרות לבדוק מי הוא זה שלא דייק, אף הוא יודה שמועיל, וצ"ע.
ועיין לעיל ליד ציון הערה 1111 לגבי דין עד מפי עד באיסורין (ושם מדובר על עד ישראל כשר ולא על
ערכאות). ועיין לקמן אות יז שהרשב"א סמך על ספר הערכי כאשר כותב הספר אינו כותב אלא ברשות הגזבר.
כלומר הכותב עצמו לא הוא שראה את המעשה ואע"פ כן נאמן. ויתכן שתלוי במציאות האם ישנה בדיקה האם
אחד מה'שרשרת' של הכתיבה טעה או כתב בכוונה לא נכון או שאין בדיקה שכזו ואז א"א להסתמך על
הרישום. ועיין הערה 1265 לגבי שרשרת הרישום.

¹²⁴⁶ חתנו של בעל העטרת חכמים, הגאון ר' חיים מצאנז זצ"ל מזכיר את שיטתו בכמה מתשובותיו. ובשו"ת
דברי חיים בחלק ב' סימן ג' כתב: "ובלאו הכי קבלה בידי מחותני הגאון אדמו"ר ז"ל שלא להקל ע"י הערכי
הגם שהגאונים שבימי התירו אמר לי שהוא לא בא לחלוק עליהם ורק לא הורה להם". ויש לעיין מה פשר
לשון זו. ועיין אוצר הפוסקים אבהע"ז סימן י"ז סעיף י"ד שדן בתשובותיו של בעל הדברי חיים והבאים אחריו
על פי שיטתו. ועיין הערה 1265 בדברי הדברי חיים.

¹²⁴⁷ עיין אות ג' בביאורו של רש"י לסוגיית הגמ' שהדגיש שמדובר בדיינים. ועיין הערה 1166 שם הובאו דברי
הברטנורא, שהקול סופר סמך על דבריו.

¹²⁴⁸ עיין בשו"ת מחנה חיים ח"ג אבהע"ז סימן י"ז שדן האם ניתן לקבל עדות של יהודי איש צבא שמעיד על
מותו של פלוני. שחזקת אנשי הצבא שהם עובדי עבירות וכו'. ובסיים דבריו כתב: "אם אומר עדות שניתן לברר
לכתוב לשם בעבור טאטנשיין (תעודת פטירה), הגם כפי הערות גדולי עולם אין לסמוך על זה, דלא נקרא
ערכאות אשר השופטים בעצמן ישפוטו ונכתב בספר על פיהן, על כל פנים אנשי הצבא לא נחשדו לעשות
עבירות גדולות וגלויות לעין כל רואי שמש...". ויש לעיין מה הוא הסייג שהוא מטיל בכשרות הערכאות והרי
כל ערכאה שופטת וכותבת את פסק דינה, וצ"ע. ועיין בפרק הבא בדין אודות ערכאות ישראל.

יז. שו"ת הרשב"א חלק ג' סימן ע"ט סימן ט"ו – ט"ז :

וספר הערכי כשטרו ומשום דינא דמלכותא¹²⁴⁹ ואין הפרש בזה בין שטרו לספרו...

(סימן ט"ו) שאין עיקר הענין אלא משום נאמנותו של הערכי. א"כ ספרו כשטרו שגם הוא אינו כותב ספרו אלא א"כ היה אמת דלא מרע נפשיה, וכל מה שהערכי מוצא כתוב בשטרו עליו הוא סומך לכתוב בשטרו א"כ אין לחלק בין ספרו לשטרו...

(סימן ט"ז) דספר הערכי נאמן כשטר הערכי... וגם אין עושין בו דין¹²⁵⁰ ואין כותבין אלא ברשות הגזבר¹²⁵¹... שהגזבר מן הסתם חוקר גם אצל בעלי הדין וידע האמת אם פרע הלוח או לא פרע... וספר הערכי נאמן אצלינו כעדים.

ודברי הרשב"א הובאו להלכה ברמ"א חו"מ סימן ס"ח סעיף א' :

וספר שכותבין בו הערכאות, הוי כשטר שלהם¹²⁵².

יש לעיין האם הסברא בגינה הוכשר שטר העולה בערכאות בכוחה להכשיר גם את ספר הערכאות. ונמצא שלמרות שהגמ' דנה רק על שטרות יש בכוחנו להרחיב גם לספרי הערכאות או שתקנת הגמ' להכשיר שטרי הערכאות היא עצמה כוללת הכשרת שטרי הערכאות.

¹²⁴⁹ דינא דמלכותא יכול להכשיר לא רק שטר ראייה אלא גם שטר קנין כשטרי מתנה, כמבואר לעיל אות ב'. ויש לעיין מה הכוונה בהסתמכותו של הרשב"א על 'דינא דמלכותא'. האם כוונתו לומר ששהמלכות מקפדת על יושרם של הדברים או כדברי החת"ס לעיל (ותשובת הב"י) שהמלכות מקפדת שיסמכו על שטרותיה.

¹²⁵⁰ אין עושין בו דין. צ"ע מה כוונתו האם כוונתו של מדובר בערכאה שיפוטית. וצ"ע שבהמשך דבריו כתב שהגזבר חוקר על אמיתות הענין. ושמו חקירת הגזבר איננה משפט.

¹²⁵¹ עיין הערה 1245 בדברי העטרת חכמים שאין לסמוך על איש מפי איש כיון שאינם אחריות על כל אחד מהם. ולעומת זאת הרשב"א שלפנינו סומך על כתיבת סופר הערכי למרות שהוא לא נכח בשעת המעשה אלא כותב בציווי הגזבר.

¹²⁵² סמ"ע ס"ק ו': "פירוש, כרך שלהם שכותבין כל דבר שבא לפנייהם כנהוג ג"כ בזמנינו אמרין בו ג"כ דלא מרעי נפשיהו לכתוב בו שקר".



ונראה, שמטעמו של הרשב"א "משום נאמנות הוא" נראה שכח הסברא של השטר מועיל אף לספר הערכי. אולם הרשב"א גם כתב (בסימן ט"ו) שהערכאות כותבים את שטרותיהם על פי מה שהם מוצאים בספריהם. ואם זו המציאות, הרי שחכמים שהכשירו את שטרותיהם של הנכרים, בהכרח כללו בתקנה זו הכשר גם לספריהם שהם התשתית של שטרותיהם.

אולם מכלל דברי הרשב"א נראה שיסוד הדבר הוא הנאמנות ואפילו אם המציאות היתה שעכ"ס כותבים שטרות על סמך בדיקת כל שטר לגופו ניתן לחדש שספריהם מועילים כיון שהם בודקים ולא מרעי נפשיהו.

יח. על פי שיטות הראשונים (לעיל אות ד') בתוקף נאמנות שטרי ערכאות של נכרים נראה ש"ספר הערכי" אכן הוא כשטר שלהם שהרי, הוא נעשה על ידי הדיינים הנכרים ומסתבר שזה הוא חלק מעבודתם וממילא ספר הערכאות אם הוא נכתב על ידי דייני ערכאות כמוהו כשטר ממש.

אמנם על פי שיטת בעל ספר החכמה (לעיל) שיסוד נאמנות הערכאות איננו בערכאות אלא בעדים (שאינם פסולים אם אינם גזלנים, למרות שהם עכו"ם), ואילו ספר הערכאות אין בו כלל חתימות עדים, קצ"ע לגבי ההסתמכות על ספרי הערכי.

יט. ההסתמכות על הערכאות (ארכרות, אוריכות, ערכי, ארכי) משפיעה לא רק על הערכאות עצמם אלא גם על מי שפועל מכוחם. ולפיכך כתב הרשב"א (עיי' לעיל אות יז) בשו"ת ח"א סימן תתקפ"ב ובשו"ת המיוחסות לרמב"ן סימן ע"ד) שאם אחד הצדדים אינו יודע לכתוב והערכאות מעמידות נער שיכתוב במקומו יש לסמוך על הערכאות:

שהרי מה שהכשירו לא מדינא דעדות הכשירו אלא משום דחזקה לא משקרי ולא מרעי נפשיהו¹²⁵³. גם כאן על ידי הנער כשר דודאי ירדו לאמיתת הענין.

והוסיף עוד בביאור הדין :

וכל שהלכו חכמים בדברים אלו על סמך האמת לא חילקו בין אחד לשנים.

ולכן, אם כתיבת פרוטוקול הדיון הינה באמצעות נער שיכתוב והם חותמים, אין בכך חשש שהוא מירתת מפניהם (ועי"ש, ועיין מש"כ לעיל באות ג' בביאור דברי הנתיבות). ומדבריו נראה להסיק לשאר שליחים הפועלים מטעם הערכאות שיש מקום להכשירם אם הערכאות מקבלות את מסקנותיהם (ועיין אות ט' בדברי הנתיבות).

השלכה מדין ערכאות לנאמנות בעיני כשרות (והאם יש צורך בחב"ח)

כ. בכשרות מאכלים יש לעיין בנאמנות של גוי. ובנידון של במפעל שמציג בפנינו את רשימת הרכיבים בהם הוא משתמש, האם נאמר שלא ירע בנפשו כי יאבד את אמינותו (וזאת רק כאשר מדובר שכח הקניה של הישראלים הוא כח קניה משמעותי מאד במחזור המכירות שלו), כפי שמצאנו לגבי רופא (עיין לעיל אות י')¹²⁵⁴. אולם, נראה שמדין ערכאות קשה לסמוך על המפעל שהרי כאן הוא נוגע בדבר ואילו בערכאות אין הם צד בגוף הדיון.

¹²⁵³ שו"ת באר יצחק אהע"ז סימן ה' ענף ה': "בערכאות לאו מדין עדות קא סמכינן רק משום חזקה דלא מרעי נפשיהו ואין זה בגדר עדות רק בגדר חזקה לבד, לכן לא בעינן ביה פרטי עדות כלל". וקודם לכן כתב: "מוכח דעדות בערכאות מועלת יותר מעדות ישראל שהא מבואר בחו"מ (שם), דאין חילוק בין אם נעשה ענין לפני שנים או עד אחד ולעולם נאמן הערכי ואילו בישראל הא עד אחד לא מהני להוציא ממון וכן מבואר בחו"מ (סימן ס"ח סעיף א' בהגות רמ"א) דספר שכותבים בו הערכאות הוא כשטר וכפירש הסמ"ע (שם) כל דבר הבא לפניו תמיד כנ"ל. אלמא דאף שלא נכתב כנוסח השטר ג"כ מהני, ואף לא הוי כציווי המתחייב ודוקא בעדות ישראל בעינן נוסח שטר...". ועיין בפרק הבא לגבי ערכאות ישראל ובדברי החת"ס שם ליד הערה 1285.

¹²⁵⁴ ושמא מדין הרופא נוכיח, שאף מי שיש לו נגיעה בדבר נאמן אם יש לו חשש שלא ירע אומנותו, אמנם עיין בתשובת בעל התשובות והנהגות לקמן.



אמנם, אם המפעל נתון לפיקוח של גוף ממשלתי, וחובת הדיווח על הרכיבים וכו' איננה נובעת מטעמי כשרות, אלא מחובת הדיווח שלו ביחס לשלטונות, ומסכתר שבעלי המפעל לא "מרעי נפשייהו" ביחס לשלטונות המדינה כיון שיפסידו כסף רב ופעמים אף יקבלו עונשי מאסר וכו'. יש לעיין האם נוכל להאמין להם מדין "ערכאות".

ובפשטות, לא נוכל לסמוך עליהם שהרי הם נוגעים בדבר, אולם אם משרד ממשלתי הממונה על הענין, מפרסם שהוא סומך על המפעל, יש מקום לומר שניתן לסמוך על המשרד הממשלתי כיון שהוא בודק וחוקר את רכיבי המזון.

אמנם הדבר תלוי בשיטות השונות מדוע ערכאות נאמנות כמבואר באות ד', וכדלקמן:

- לשיטת רש"י ערכאות נאמנים כיון שנצטוו על ה"דינים" ועניני כשרות אינם חלק מ"דינים" בהם נצטוו בני נח.
- לשיטת ספר החכמה, גוי שאינו גזלן כשר לעדות מן התורה יש מקום להכשיר אמנם בנידון שלפנינו הוא נוגע בעדותו, וצ"ע.
- לשיטת תוס' / תוס' הרא"ש, תקנת חכמים להכשיר את שטרותיהם כיון שאנו נושאים ונותנים עימם, וסברא זו אינה תקפה בענין של כשרות המאכלים.
- לשיטת החת"ס בביאור הגהות אושרי, תקנת חכמים לסמוך עליהם משום שלום מלכות שמקפידה אם לא נאמין לערכי שלו ומסתבר שלמלכות אין ענין בהסתמכות על כשרות המוצרים.
- לעטרת חכמים, הנאמנות מועילה מכח "דינא דמלכותא דינא" ומסתבר שהמלכות אינה כופה את דינה בעניני כשרות.

כא. שו"ת נשמת חיים סימן ק"ו להגר"ח ברלין בהשלכה לדיני כשרות¹²⁵⁵:

¹²⁵⁵ הובאה כבר לעיל בעמ' 428.

כלל גדול הוא דאומן לא מרע אומנותו ומטעם זה סומכין בתערובת איסור והיתר על טעימת קפילא ארמאה וכש"כ אם הוא חותם בחותמו¹²⁵⁶. ואם ימצא זיוף באומנתו יהא עליו עונש מהממשלה. וכן ברפואות הנתונים מאפטיק¹²⁵⁷ שאם ימצא בזה איזה זיוף יהא העונש עוד יותר גדול, ודאי נאמן דמירתת לזיף. ועל עדות ערכאותיהם סומכין גם להתיר אשת איש לעלמא מטעם זה דודאי לא משקרי....

מכל זה מבואר דהא דאין נאמנות לנכרי, אינו אלא היכא דיש מקום לחוש שהוא משקר וגם לא מירתת לשקר. אבל אם אין מקום לחוש שמשקר או אם ירא לשקר אם יתפס בשקרו נאמן. ואשר על כן אין לו לחוש על הצלוחית שנעשה בפאבריק¹²⁵⁸, או על המשיחה שניתנה מאפטיק, שכתוב עליהן שנעשו מדבר טהור¹²⁵⁹, אם אך הם אומנים שיענשו על הזיוף ואומן לא מרע אומנתי ומירתתו לשקר.

הגר"ח סומך הן על נאמנות המפעל עצמו (למרות שהוא נוגע בדבר), והן על פיקוח הממשלה, ומדבריו לא התברר האם יש צורך בשתי הנאמנויות או שכל אחת די בה כדי להכשיר, ומכלל דבריו נראה שכרך את שני התנאים יחדיו ונזקק לטעם של "יענשו על הזיוף", והיינו פיקוח חיצוני.

ובשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סימן שע"ו כתב במפורש שאין לסמוך על המפעל עצמו, שכיון שיכול להיות לו רווח כספי מדיווח לא נכון, אין לסמוך על הצהרתו¹²⁶⁰:

שאלה, אישור בכתב מאת גוי מנהל בית חרושת למזון על החומרים שהם כשרים, אם נאמן.

¹²⁵⁶ עיין לעיל הערה 1185 (ובאמור שם בגוף הדברים) ביחס בין אמירה בעל פה של ערכאות לבין כתיבה בעל פה.
¹²⁵⁷ בית מרקחת.
¹²⁵⁸ בית חרושת.
¹²⁵⁹ משמע, שהמירתת מכח המלכות מועיל שניתן לסמוך על הכתוב על האריות ולמרות שאין ברבר משום חותם או חב"ח וכו'.
¹²⁶⁰ לגבי אומן לא מרע אומנותיה, עיין גם בפרק הבא.



הנה הרב המתיר דעתו לסמוך מטעם דאומן לא מרע אומנותיה ומפחד שיתגלה במילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר.

אבל לדעתי אין לסמוך על זה כלל וההכשר אינו בר תוקף כלל. רק נראה דבאופן שאפשר לו להשיג בשר כשר כטרפה ואין בזה טירחא יתירא להשיג, וגם שוה בטעם ובמחיר אז אמרינן מה לו לרמות. וכעין דאמרינן בע"ז (לד ב) דקיסתא דמורייס בלומא. ועיין היטב בתוס' שם יב. ד"ה ושדי, ובאופן זה אם ימסרו זאת בכתב בחתימת בית החרושת שאצלם הכל כשר וערבים על כך שיהיה גם בעתיד ומבקרים שם לעיתים סגי בהכי.

אבל אם לבשר הכשר אין אותו טעם או שיקר יותר או שצריך לטרוח כדי להשיגו, רק שלפעמים כדאי לו לוותר כדי להשיג קונים שרוצים כשר, כה"ג לא מספיק במכתב, שמעוניין לרמות. והיות שמבקרים רק לעתים יסמוך שלא יתפסו אותו או שיטען שהיה כאן טעות וכדומה. ולכן אי אפשר לסמוך אלא כשיש משגיח מוכשר וחרוץ שבדק היטב ולא סומך על מנהג המפעל וכן מבקר שם תכופות ללא הודעה מוקדמת. ודיקא בכה"ג דוקא אף שאינו נמצא שם במשך כל הזמן מקבל הכשר. (מיהו בהכשר שלנו למהדרין מקפידים תמיד על השגחה דוקא¹²⁶¹)...

ועיין בפרק הקודם באות יח בדברי שו"ת אהל יששכר שסמך על הפיקוח הממשלתי כגורם יסודי להסתמכות על תוויות הכשרות¹²⁶². כלומר, לא רק במקרה בו הפיקוח הממשלתי הוא זה שמעיד שאלו המרכיבים וכו' אלא גם אם הפיקוח הממשלתי מחייב את היצרן לכללים מססויימים ניתן לסמוך על כך שהמפעל חושש ושומע לקול הוראות משרד הבריאות וכו'.

ויש לעיין כיון שהדבר נובע מכך שהמפעל מירתת מהפיקוח שמעליו יתכן שאפילו לא נזדקק לחותם בתוך חותם כיון שגם הזיזיפנים מפחדים. וממילא הפחד הוא

¹²⁶¹ ולדבריו, רופא מומחה ניתן לסמוך עליו שלא ירע אומנותיה כי אין לו רווח מזה, משא"כ כאן שיש רווח, יש לחשוש.

¹²⁶² וכן בתשובת האג"מ לגבי חלב – אג"מ יו"ד ח"א סימן מ"ז.

הגורם שמכוחו אנו סומכים (והדבר תלוי מציאות) ולא החותמות. אא"כ נאמר שדין "לא מרעי נפשיהו" (או אומנותיהו) לא נאמר כי אם ביחס למקרים רגילים ולא ביחס לזייפנים שרוצים להרויח ממון, וצ"ע.

אמנם, למרות דבריהם המפורשים של שני הפוסקים הנ"ל נראה שלשיטת העטרת חכמים והגאון הרב חיים סופר לא נוכל לסמוך על הפיקוח הממשלתי, כיון שעל שיטתם דין ערכאות נאמר רק בדיונים היושבים במקום המשפט ולא בשאר גופים רשמיים וכמבואר לעיל באות יט על פי שיטות הראשונים. ונמצא דין הערכאות לא בהכרח מלמד שנוכל לסמוך על שאר מערכות השלטון.

אמנם, יתכן שנוכל לסמוך דוקא על המפעל עצמו כמו שאר אומנים אם נוכל להוכיח שאכן הסברא שאינם מרעים את אומנותם היא סברא מספיק חזקה ויש להם חשש כבד להפסיד את לקחותיהם. אולם, על פי דברי האחרונים שקיימת תקנה לבלתי לסמוך בכשרות על היצרן עצמו ולעולם יש לדרוש "תעודת כשרות"¹²⁶³, הרי שתקנה זו מבטלת את האפשרות לסמוך על המפעל עצמו אפילו אם אנו מניחים בסבירות גבוהה שהוא לא ירע אומנותו¹²⁶⁴.

(ספרי שו"ת רבים דנו על האפשרות להסתמך על ספרי העכו"ם לגבי התרת עגונה, ולגבי קביעת מותו של אדם על סמך תעודות פטירה ורישומים של הצבא נחיל

¹²⁶³ עיין לקמן ליד ציון הערה 1369 ואילך לגבי תקנת תעודות כשרות
¹²⁶⁴ אמנם, במקומו רבים בחו"ל סומכים על רשימות כשרות ולא על השגחה ממש, וחלק מהרשימות כשרות אינם נסמכות על ביקור והכשר של משגיחי כשרות במפעל עצמו, אלא על בדיקת רשימת המרכיבים, וצ"ע האם נוכל להסתמך עליהם. ועוד, שבדרך כלל במציאות שכזו, הלקוחות שכשירות חשובה להם אינם מהווים משקל רציני בשיקולי המפעל והם נתח זניח מהשוק העסקי שלו וממילא אין ביחס לכך את הסברא שלא ירע בנפשו, אא"כ יש עליו פיקוח על ההצהרות שהוא מנפיק ונבוא שוב מדין "ערכאות" וצ"ע.



שנהרג] וכו' 1265 ועוד נושאים 1266 ומוכח מדבריהם שניתן לסמוך על רישומים אמיתיים של גויים אף כשאינם בצורת "שטר" בדוקא [וזאת ודאי בניגוד לשיטת בעל העטרת חכמים שהגביל את הנאמנות לדיינים קבועים ורק לדיני ממונות, כנ"ל אות טז]. אמנם מהגרז"נ גולדברג שליט"א שמעתי שמהיתר עגונה אין ראייה, כיון שבעגונה סמכו על עכו"ם מסל"ת ועוד קולות 1267.

1265 עיין בית אפרים אבהע"ז סימן ל"א (ובחילוק שהזכיר שם שהערכי נאמן להחזיק ולא להוציא) שדקדק מה הוא מקור המידע של הערכאות על פטירתו של החייל וכן האם יש מי שכותב על הריגתו של אדם במלחמה יש לו נגיעה אישית בדבר (כגון, שפעמים עדיף למפקד לכתוב שפלוגי מת ולא לכתוב שערך מהמערכה כדי שלא יבאו בטענות כלפיו שחייל שלו ערק). ועיין שו"ת חת"ס אבהע"ז מ"ג, מ"ד, צ"ד שסמך על הרישומים של הצבא (בתנאים שונים עיי"ש). אמנם בשו"ת חת"ס אבהע"ז סימן כ"ג האריך בנידון זה וכתב שלמרות פסקו של אביו (החת"ס), הרי שבנידון שלפניו "לא מלאני ליבי להאמין לשופא ונטטער...", עיי"ש. ובשו"ת דברי חיים אבהע"ז חלק ב' סימן נ"ה כתב שהוא בדק את הליך הרישום של הריגת החיילים בשדה הקרב והתרשם שהוא איננו אמן והוסיף שבלאו הכי קבלה מחותנו (בעל הברוך טעם): "שלא להקל ע"י הערכי הגם שהגאונים שבימיו התירו, אמר לי שהוא לא בא לחלוק עליהם ורק לא הודה להם" (ועיין גם בתשובתו בסימן צ"ח ולעיל בהערה 1245).

ויתכן שהמחלוקת בספרי האחרונים איננה מחלוקת מהותית האם לסמוך על הערכאות לגבי פטירתו של אדם, שאלו היו בטוחים הרישום הינו נכון ועומד בכללים של "לא מרעי נפשיהו" כו"ע יהו מודים שניתן לסמוך עליו, רק נחלקו האם זו היא המציאות ומה הוא ניתוח המציאות (כגון בדברי חיים אבהע"ז ח"ב סימן צ"ח, כתב שאף שערכאות לא מרעי נפשיהו, השר שהוא ממונה על ענין המלחמה, לא שייך בו כלל זה כי הוא איננו נבחן על האמינות בדיווח על ההרוגים). אמנם בשו"ת דברי חיים אבהע"ז ח"ב סימן צ"ח העלה שתקנת חכמים להאמין לשטרי הערכאות הינה רק בממון ואין להסיק ממנה כלל לעניני עגונות (ועיין אוצר הפוסקים לסימן י"ז סעיף י"ד שדן בשיטת הד"ח בהרחבה ובשיטות הבאים אחריו שביאור את שיטתו), וכן דנו הנ"ל שאף שערכאות נאמנים אף כשהם אינם מסל"ת, פעמים הם מסתמכים על עדויות של חיילים ועדות החיילים שאין ביחס אליה את הכלל של "לא מרעי נפשיהו" אינה יכולה להתקבל גם כי הם עונים לשאלות ולא נחשבים בכלל מסל"ת, ועיין גם שו"ת מהרש"ם ח"ב סימן ל"ב.

1266 בשו"ת שבט הלוי חלק ב' סימן ר"י, סמך על "ערכאות שלהם במה שנרשם אצלם מקום הקבורה כל כל אחד ואחד בפרוטרוט... דאפשר לסמוך... ובפרש בספר הערכי... ואדעתא דהכי נתמנו לדייק בזה..." ועיין גם פד"ר י"א עמ' 349.

ועיין פסקים וכתבים להגרא"ה הרצוג חלק ב' סימן ס"ד, במכתבו להגאון בעל צפנת פענח ("יחיד הדור ופלאו") לגבי תינוק שנולד בע"ש בערב בבית חולים פרטי של נכרים והמייילדת אמרה שנולד בערב ואח"כ גם רופא אמר כמותה (ואם דבריהם נכונים יש למול את התינוק בשבת שלאחר מכן). ועיי"ש נימוקים שונים ודן גם בשיטת רבינו יקר שנכרים שאינם גולנים נאמנים מן התורה אולם כתב שדעה זו נדחית מכל הפוסקים. ובתשובת בעל הצפנת פענח כתב לדחות המילה עד יום א' ולא העיר על דין הערכאות, עיי"ש. ומשמע, שלא ניתן לסמוך על מועד שעת הלידה על המייילדת. ויש לעיין, האם במציאות בה היא כותבת וחוזמת נוכל לסמוך עליה יותר. ועוד, שיש משמעות לשעת הלידה גם לענינים רפואיים שונים וממילא היא לא תרע אומנותה. ולדברי שבט הלוי הנ"ל נראה שדי בכך שנתמנו לכך ולא חייב שיש פחד מהמלך וכו'. ויל"ע מה היא דרגת "הלא מרעי נפשיהו" שמועיל כדי להתיר האם עונש מוות מאת המלך או איבוד פרנסה וכו', וצ"ע.

ועיין בפסקים וכתבים להגרא"ה הרצוג חלק ח' סימן רי"ד אודות אב ובנו שהוכו למוות על ידי ערבים ולא ידוע מי מת קודם ורק גוי פקיד ממשלתי (ושתי נשים יהודיות) מעיד שהאב מת קודם, מה דינה לגבי חליצה. ובסיום דבריו באות מב (עמ' תתנו) כתב "שהנכרים הללו הם בגדר ערכאות דייק טובא ולא מרעי נפשיהו, והם מומחים בדברים הללו להבחין בין חי למת".

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק י"ד סימן ב' ד"ה "ואפילו" שכתב של רופא אפשר לסמוך עליו כמו על ספר הערכי וסמך דבריו גם על תשובת החת"ס שבהערה הבאה (ועיי"ש).

1267 אמנם מדברי הפוסקים בהערה הקודמת מוכח שסמכו על ערכאות גם כשאינם מסל"ת. ועוד שבשו"ת חת"ס אבהע"ז סימן מ"ג ושו"ת דברי חיים אבהע"ז ח"ב סימן צ"ח שדנו בהסתמכות על רישומי ערכאות

סיכום

כב. העולה מהאמור לעיל :

- למרות שאסור להתדיין בערכאות של גויים (אות ב'), שטרות העולים בערכאות של גויים כשרים (אות ג').
- המוכן הבסיסי של ערכאות הינו מערכת שלטונית (אות ב').
- קיים איסור להתדיין הן בערכאות של גויים והן בפני שאר דייני גויים (אות ב').
- שטרי ראייה העולים בערכאות של עכו"ם כשרים, אבל שטרי קנין אינם מועילים כיון שאינם עושים קנין המועיל, אא"כ ישנו "דינא דמלכותא" המחייב (אות ג').
- לנתיבות, נאמנות הערכאות הינה דוקא בכתב ולא בעל פה. אולם נראה שיש מי שחולק על שיטתו (אות ג').
- בטעם נאמנות הערכאות, יש שאמרו שמדובר בדין תורה, יש האומרים מתקנת חכמים ויש הסוברים שהיסוד הוא בדינא דמלכותא (אות ד').
- יש מהראשונים שכתוב שערכאות נאמנים אפילו אינם מאת המלך (אות ז').
- יש לוודא שהערכאות נאמנים ויש שכתבו שיש צורך בעדות של ישראל שהערכאות אינם מקבלים שוחד (אות ח', ט').
- ניתן לסמוך על ערכאות שראו את המעשה אף שהדבר אינו מפורש בשטר ואף אם הערכאות לא ראו בפועל רק חקרו על אמיתות הענין שטרותיהם כשרים (אות ט').
- יש מקום לדון האם נאמנות הערכאות הינה רק בערכאה שיפוטית או גם בשאר רשויות שלטוניות שאינם "מרעי נפשיהו" (אות י'). הר"ן הכשיר גם סופרי שטרות ויש מקום לעיין מה הוא מעמדם של סופרים אלו (אות יא-טו').
- לדעת העטרת חכמים, רק שטרי ממון בעולים בערכאות של דיינים קבועים כשרים, ואין להכשיר סמכות שלטונית שאיננה מבית דין קבוע (אות טז').
- הרשב"א הכשיר גם ספרי ערכאות וגם נער ערכי הפועל מטעם הערכאות אות יז-

להתרת עגונה ביארו תוך דבריהם את סוגיית הגמ' בדין שטרות העולים בערכאות של עכו"ם ודנו האם לדמות לנידון שלהם ולא ציינו שיש לפנייהם דין מיוחד כיון שמדובר בעגונה. משמע שהכשר עגונה מכח "ערכאות" אינו מחמת הקולא המיוחדת של עגונה אלא מכח דין "ערכאות" שבפנינו.



יט).

- נאמנות מפעל על מוצריו יש לדון בה מדין אומן לא מרע אומנותו. אולם יש שכתבו שאין לסמוך על כך כיון שיש לו רווח כספי (אות כא) ועוד שישנה תקנה שלא לסמוך על היצרן עצמו בעניני כשרות ללא תעודת כשרות (אות כ-כא) והסתמכות על השגחת הרשות הממשלתית הממונה, תלויה במחלוקת האם ערכאות הינם דוקא דיינים או לא (אות כ'). ומצאנו פוסקים שסמכו במפורש על פיקוח ממשלתי ויש לעיין האם לשיטתם במקרה זה יש צורך בחב"ח (אות כא).

הסתמכות על "ערכאות ישראל" במציאות בה היה ניתן לסמוך על ערכאות של עכו"ם

הקדמה / ביאור הספק / שיטות הראשונים בנאמנות ערכאות

א. כמבואר בפרק הקודם, שטרות העולים בערכאות של עכו"ם כשרים (גיטין דף י': ודנו הפוסקים האם רק ערכאות שהם דיינים נאמנים או גם שאר מערכות שלטוניות שאינם שופטים אפילו מערכות ציבוריות נאמנות למרות שלא מונו מהשלטון.

לקמן נדון האם במציאות בה אנו יכולים לסמוך על ערכאות ורישומים של עכו"ם (כגון תעודות לידה, פטירה, מקום קבורה ושאר מסמכים), נוכל לסמוך על ערכאות של ישראל, ביחס לרישומים ומעריך פיקוח ממשלתי/ציבורי בנושאים שונים (לידה, פטירה, נישואין, כשרות)¹²⁶⁸.

ונראה שיש לדון האם מותר לסמוך עליהם והאם מותר לכתחילה לבנות מערכת של ישראל המקבילה למערכת של העכו"ם שעליה אנו סומכים. וזאת למרות שהנאמנות איננה על פי גדר עדות שמקובלת בבית דין של ישראל¹²⁶⁹ (וכן יש לדון בנאמנות של שטרות שעולים בבית משפט של יהודים שדנים על פי דיני ערכאות¹²⁷⁰).

¹²⁶⁸ השאלה היא לא רק האם לסמוך, אלא גם (ולפעמים בעיקר) האם נוכל להתעלם. וכגון שרב מחו"ל שלח אישור שפלוני נשא את פלונית וה"ז עד אחד בכתב. ועתה אותה אשה זינתה, האם נוכל להתעלם מדבריו ולא לפסול את בניה (הגרז"ג גולדברג שליט"א). ועיין אות ח' לקמן.

¹²⁶⁹ עיין שו"ת אג"מ אבהע"ז חלק ג' סימן ל"ב (ונדפס תחילה בספר הזכרון להגרי"י ויינברג זצ"ל בעמ' קס"ט), שסופר ועדים ששומעים מפי הבעל שהוא רוצה לגרש את אשתו והם כותבים את הגט לשמה על פיו, מקבלים את דברי הבעל למרות שאינם בית דין והוא רק אחד (ולא שני עדים). והטעם הוא "שיש דברים הניכרין טובא שאומר לסופר לכתוב... באופן שכל אחד היה מאמין בעסקיו, אף שלדיני התורה לדון בב"ד לא היה מועיל זה לדון ע"פ דברים כאלו". וכתב (קודם לכן) שלאדם אחד גם אין 'הידור' לשמוע דוקא מפני שני עדים, כיון שתורת עדות של שנים נאמרה רק ביחס לבית הדין, ועי"ש.

¹²⁷⁰ שטר שנעשה בפני דיינים ישראל שדנים על פי ערכאות של גוים. יש לעיין בדינו הן במקרה בו נעשו באיסור (מחמת איסור ההתדיינות בערכאות) והן במקרה בו הם לא היוו ערכאה שיפוטית אלא נתנו אישור לעיסקה שנעשתה בפניהם ללא דין ודברים בין הצדדים שבמקרה זה יש מקום לומר שאין איסור ערכאות. ותלוי בשיטות השונות בנאמנות הערכאות (עמ' 438) ולקמן באות ג'. ועיין בהערה הבאה ובהערה 1288. וגם בדברי המחנה חיים בהערה 1248.



ב. ביסוד הסברא שנוכל לסמוך על מערכת שלטונית/ציבורית של ישראל (מעין זו של העכו"ם), צריכה לעמוד הסברא של "לא מרעי נפשיהו" שנאמרה בערכאות של עכו"ם (גיטין י: - כנ"ל בפרק הקודם).

עוד יש לדון על האפשרות לבנות מערכת שלימה שאיננה פועלת על פי דיני עדות של תורה. שהיה מקום לומר, שאף שבבני נח ניתן לסמוך על כך שלא "מרעי נפשיהו", הרי שניתנה תורה ונתחדשה הלכה שבישראל יש לפעול אך ורק על פי דיני עדות ולא ניתן לסמוך על הכלל של "לא מרעי נפשיהו" בדברים שעל פי דין נאמרו בהם דיני עדות ונאמנות.

אולם ניתן גם לומר שאצל בני נח ניתן להעביר מידע רק על פי הכלל של "מרעי נפשיהו" שאין בו גדרי עדות ודיינות¹²⁷¹. אבל בישראל ישנם 'שני מסלולים'. האחד כמו של בני נח הנ"ל, והשני חידוש שחידשה תורה שמועיל גם מסלול של דיני עדות למרות שלא שייך בו הכלל של "לא מרעי נפשיהו"¹²⁷² (עיין בתשובת החת"ס לקמן אות ה').

ג. בפרק הקודם לעיל צויינו השיטות השונות ביסוד הנאמנות של ערכאות של עכו"ם ועל פי שיטות אלו בארנו שם את דינם של ערכאות של נכרים שאינם דיינים אלא סמכות שלטונית שונה, ועל פי האמור שם נראה להשליך לגבי ערכאות של ישראל שאינם דיינים:

- לשיטת רש"י ערכאות נאמנים כיון שנצטוו על ה"דינים". ולפי"ז ערכאות שאינם דיינים לא יועילו הן בעכו"ם והן בישראל.
- לשיטת ספר החכמה, גוי שאינו גזול כשר לעדות מן התורה ולפי"ז מערכת שאינה של משפט ערכאות שיש בה ישראל (נאמן), אף היא תהא נאמנת.

¹²⁷¹ עיין לעיל עמ' 458 בדברי הרשב"א, ובהערה שם מדברי הבאר יצחק (ויל"ע) הם נדייק מדבריו שערכאות ישראל [לפחות בבית דין] לא יתקבלו דבריהם.

¹²⁷² ובלשון אחרת, האם כשניתנו דיני עדות לישראל הרי הם "מוסיף" על גדרי "לא מרעי נפשיהו" שנאמר בעכו"ם או שבישראל יש רק דיני עדות. ויש לעיין הכלל של לא 'מרע אומנותייה' יסודו דוקא באומן גוי שאין בו דיני נאמנות באיסורין.

- לשיטת תוס' / תוס' הרא"ש, תקנת חכמים להכשיר את שטרותיהם כיון שאנו נושאים ונותנים עימם, ולכאורה יש מקום להחיל תקנה זו אף בנידון של סמכות שלטונית/ציבורית של ישראל (שמסתבר שיש הכרח להקימה).
- לשיטת החת"ס בביאור הגהות אושרי, תקנת חכמים להכשיר ערכאות משום שלום מלכות, שמקפידה אם לא נאמין לערכי שלו, ואם זו המציאות במערכות שלטוניות של ישראל, הוא הדין כאן - ועיין בתשובת החת"ס לקמן אות ה'.
- לעטרת חכמים, הנאמנות היא משום דינא דמלכותא. והדבר תלוי במציאות.

אמנם, יש לעיין שאף אם ננקוט שעל פי שיטת תוס' נוכל להחיל את תקנת הערכאות אף על ישראל. האם לכתחילה מותר וראוי לבנות מערכת "מקבילה" למערכת של דיני עדות. או שכל זה בדיעבד במקום של גויים אבל לכתחילה אין לישראל לבנות מערכת מקבילה מעין זו שסודה ב"לא מרעי נפשיהו"¹²⁷³. – ועיין לקמן.

משה ואהרן אמאי לא מהימנו / חזקה לא מרעי אומנותיהו לשקר עדיפי בזה מעדים / שיטת החת"ס ותשובות אחרונים

ד. ההגהות אושרי פ"ק דגיטין, סימן י' (ומקורו במרדכי אות שכ"ד) תמה על נאמנותם של הערכאות:

ואי"ת, א"כ¹²⁷⁴ משה ואהרן אמאי לא מהימנו הא ודאי לא מרעי נפשיהו ?

¹²⁷³ נראה שבמיוחד כיום שישנם אמצעי בירור רבים ורישומים ממוחשבים שאינם נחשבים שטרות וכו' (ואכמ"ל בגדרי חתימה אלקטרונית וכדו'), יש לעיין האם נוכל לקיים מערך שלטוני שכל כולו מבוסס אך ורק על דיני עדות של תורה (ומה עוד שכיום רבים אינם שומרי תומ"צ וכן נשים רבות שותפות במערכות הציבוריות). ועוד, שבכל קהילות ישראל סמכו על פנקסי הקהל וכדומה ובדיני ממונות נוכל לומר שכולם הסכימו לסמוך על הפנקס. אולם בדברים שאינם של ממון הסכמתם לא תועיל. ועל כורחנו ההסתמכות על הפנקס יסודה ב"לא מרעי נפשיהו".

¹²⁷⁴ פירוש, אחר שהתברר בגמ' שערכאות של עכו"ם נאמנים כיון שלא מרעי נפשיהו א"כ נוכל לקבל עדותם של משה ואהרן.



וי"ל דעובדי כוכבים אינם פסולים מן התורה אלא מטעם שהם גולנים, והני דידעינן בהו דלא מרעי נפשיהו מהימני. מספר החכמה. מורי רבינו יקר היה אומר, דעובדי כוכבים המוחזקים שאינם שקרנים כשרים לעדות כדאמר הכא, אבל משה ואהרן פסולין מן התורה מטעם קורבה.

ולא נהירא לי להכשיר עכו"ם לעדות כיון שאין בכלל אחיך¹²⁷⁵. ולא עדיף מעבד. והכא נראה שתקנת חכמים היא...

על פי ספר החכמה ורבינו יקר, נאמנות הערכאות מועילה מן התורה אבל משה ואהרן פסולים מסיבה חיצונית של קירבת משפחה. ונראה שלדבריהם שני אחים בערכאות של נכרים גם כן יהיו פסולים, שהרי כשרותם של הערכאות איננה שונה מכשרותם של ישראל וכשם שבישראל קיים פסול קירבה, אף בגויים יש פסול זה.

אולם על פי סיום דבריו שהכשר הערכאות הוא מתקנת חכמים וחכמים בתקנתם התבססו על הכלל של "לא מרעי נפשיהו". נמצא שלא הוכשרו מדיני עדות, וממילא אין את המיגבלה של קרובים ואם נוכל לומר על שני אחים שהם לא "מרעי נפשיהו" נוכל לקבל את עדותם¹²⁷⁶. ויש לדון האם התקנה תחול גם על ערכאות של ישראל¹²⁷⁷.

ה. שו"ת חת"ס, אבהע"ז סימן צ"ד :

¹²⁷⁵ הערה במדרכי שם: ר"ל כמאמרם ז"ל, אחיך במצוות היינו שאין להם חקים ומשפטים צדיקים בין אדם לחבירו.

¹²⁷⁶ ובטעם הדבר – עיין לקמן בחת"ס.

¹²⁷⁷ עיין הערה 1253 ב'מעלות' נאמנות ערכאות של גויים על פני עדות של ישראל. ושם לא העלה אפשרות של 'ערכאות של ישראל'.

דבר זה נפתח בתשביץ ח"א מסי ע"ד עד סי פ"ה מתחזק והולך
דהיתר עד אחד מטעם עבידא לאיגלויי מן התורה הוא¹²⁷⁸ ... היכי
דעבידא לגלויי לא מתורת עדות אתאינן אלא מטעם שגם אנחנו כלנו
יודעים שכן הוא... אך הריב"ש סי קנ"ה וסי קפ"ב פליג עליו בחזק
היד דמדרבנן האמינו¹²⁷⁹...

כלומר ישנם דרכי העברת מידע שמועילים למרות שאינם מדיני עדות. והטעם הוא
"שאנחנו כולנו יודעים שכן הוא". פירוש, שעד אחד במילתא דעבידא לאיגלויי
נחשב לנו שאנחנו יודעים וזאת מכח אומדן הדעת שהוא לא יסקר. ומבאר החת"ס:

אשר ע"כ נראה דלא הצריכה תורה אלא במה שאין הב"ד יודע אלא
ע"פ עדים אבל דבר המבורר להם בלא האמנתם לעדים הוה כאלו המה
ראו בעצמם וכשם שאם ראו בעצמם אותו הדבר עושי' הדין שלא
מתורת עדות....

ה"ה כל שלב ב"ד יודעי' בבירור ע"פ הענין שלא בתורת נאמנות העד
יכולין לדון שלא ע"פ עדות ואינו נכנס בגדר ע"פ ב' עדים ולא יקום
ע"א וכו'.

ואפשר דדיניי מיגו מהאי טעמא הוא. וקצת נכנס זה בדיני חזקת
המנהג שהורגין וסוקלין עליהן כאשה שבנה מורכב על כתיפה משום
חזקת המנהג¹²⁸⁰.... וה"ה הי"נ וכל זה בדבר שנתברר לבי"ד עצמם כאלו
הם ראוהו...¹²⁸¹

¹²⁷⁸ להתרת עגונה, ע"ש. וביאר שזו גם שיטת הרמב"ם וחכמים הוסיפו שגם עד מפי עד נאמן בכה"ג.
¹²⁷⁹ ע"ש שתמה כיצד למרות שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה לאסור או להתיר, התירו חכמים
עגונה על פי עד אחד ולכאורה לא היה כח חכמים להתירה שהרי יש צורך בשני עדים. וציין גם לדברי הגמ'
שרבא סמך על אשתו שהיתה בתו של רב חסדא שאמרה שפלוגי חשוד לשבועה, מהטעם של "קים לי בגוויה"
שאינה משקרת למרות שלא היה ניתן לקבל את דבריה בתורת עדות (ועיין פסקים וכתבים להרב הרצוג, חלק
ח' סימן קי"ט אות ז' עמ' תתרפ"ב שכתב שודאי א"א להוציא ממון על פיה). וכן בדברי הגמ' בר"ה כב: שמשמע
ממנה שעולא בהיותו אדם נאמן היה מקום לקבל את דבריו יותר מאחרים. ומשמע, שפעמים התירו וסמכו
למרות שלא היו שני עדים על פי דין. ובטעם הדבר עיין בפנים, לקמן ובהערה 1280.
¹²⁸⁰ ולכן יכולים חכמים לסמוך על עד בעגונה, שלא מתורת עדות הם באים (שבתורת עדות יש צורך בשני
עדים), אלא בתורת "ידיעה" וע"ש.
¹²⁸¹ ע"ש שגם בכך יש שתי דרגות.



אולם הסתמכות על שני עדים, יסודה בגזירת הכתוב:

...להחליט על נאמנותו של אדם אפילו יהושע בן נון לא, דכל הימנות' דב' עדים אינו אלא מגזירת הכתוב דאפשר ששניהם משקרים כי כן משמע לי מלשון רמב"ם ספ"ז מיסודי התורה ואפשר שיעשה אות או מופת ואינו נביא וכו' כמו שנצטוינו לחתוך הדין וכו' ¹²⁸² יע"ש. משמע מלשונו, דסמיכ' על ב' עדים הוא גזירת הכתוב ¹²⁸³.

כלומר, בניגוד לעד אחד במילתא דעבידא לאיגלווי ולמיגו ולחזקות שההסתמכות עליהם נובעת מכך שבית דין "יודעים" מכח הסברא והאומדנא שדבריהם נכונים. הרי שההסתמכות על שני עדים היא "גזירת הכתוב" שהרי אין סברא 'חיצונית' לקבל את דבריהם (לעומת עד אחד במילתא דעבידא לאיגלווי וכו', שבהם מכלל הסברא נראים דבריהם), אלא תורה אמרה לקבלם. וחילוק זה הינו גם בשטרות העולים בערכאות של עכו"ם:

תדע, שכן הוא שהרי כל השטרות העולם בערכאות של נכרים כשרים משום דקמו בהו רבנן דלא משקרי ¹²⁸⁴... אע"כ העדאת עדים ונאמנותם אינו אלא מגז"ה א"כ כל שהוא מפי כתבם ואינו זוכר העדות לא גזר הכתוב להאמינו. משא"כ ערכאות של נכרים דחזקה לא מרעי אומנתיהו לשקר עדיפי בזה מעדים כשרים דגז"ה בעלמא הוא ¹²⁸⁵...

¹²⁸² רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכה ז': "כמו שנצטוינו לחתוך את הדין ע"פ שני עדים כשרים ואף על פי שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם אצלינו מעמידין אותן על כשרותן, ובדברים האלו וכיוצא בהן נאמר הנסדרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו, ונאמר כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב".

¹²⁸³ וביאר שם, שמשנה ואהרן פסולים לעדות מכח גזירת מלך שתורה הכשירה שני עדים ופסלה קרובים.

¹²⁸⁴ עיי"ש שהקשה שהדין הוא שעדים שאינם זוכרים עדותם, נפסל השטר. וקשה, והרי העד לא חתם בשקר והשטר אינו אלא לראיה ונסמוך על העדים כמו על ערכאות של גויים? והתשובה היא, שערכאות של גויים אינם מתורת עדות אלא מכח "לא מרעי נפשיהו", וסברא זו לא קיימת בעדים. ובדיני עדות, אם לא זוכרים – פסול.

¹²⁸⁵ ובתנאי שאינם יכולים להשתמט ולכן רופא שיוכל להשתמט אין לסמוך עליו אבל רופא מומחה לרבים לא ישקר באמונתו.

ערכאות הוה מומחה לרבים. וביותר שהרי זה הוא כל המחאתם שיעמדו האמת ולא ישקרו אמונתם ע"כ מהימני טפי. ויפה כ' מהר"ק בשרש קכ"א דמסוגי' מוכח דאפי' לענין איסור' סמכין דלא משקרי ורק משום דלאו בני כריתות נינהו פסולי...

העולה מדברי החת"ס שקיימים 'שני מסלולים'. האחד, מסלול העדות שהוא חידוש התורה לקבל שני עדים למרות שיכול להיות שהם משקרים. ובמסלול זה ישנו פסול של קרובים ושאר דיני עדות. והשני מסלול של "נתברר לבית דין עצמם כאילו ראוהו" שבו לא נאמרו דיני עדות¹²⁸⁶ וניתן לסמוך על עד אחד במילתא דעבידא לאיגלווי, על מיגו, על חזקה ועל ערכאות של נכרים¹²⁸⁷.

1. מדברי החת"ס שמדמה בין כשרותו של עד (ישראל) אחד וכו' לכשרותם של ערכאות וכוללם בעקרון של ידיעת בית הדין שידועים שהדבר אמת, נראה שאין הוא מבחין בענין זה בין ערכאות של גויים לבין ערכאות של ישראל¹²⁸⁸. ואם ננקוט שערכאות כוללות של רק בית דין אלא אף סמכות שלטונית/ציבורית (לעיל אות א') ששייך לומר לגביה שיש בה את הכלל של "לא מרעי נפשיהו" נוכל לסמוך הן על ערכאות נכרים והן על ערכאות של ישראל.

ויתכן שנוכל לומר שלא רק נוכל לסמוך עליה בדיעבד אלא לכתחלה יהיה מותר להקים מערכת של רישומים בנושאים שונים שמתבססת על "לא מרעי נפשיהו"

¹²⁸⁶ שו"ת באר יצחק חלק אבן העזר סימן ה' תחילת ענף ה': "אבל בערכאות דלאו מדין עדות קא סמכין רק משום חזקה דלא מרעי נפשיהו, ואין זה בגדר עדות רק בגדר חזקה לבד, לכן לא בעינן ב' פרטי עדות כלל". ועיין בדבריו בהערה 1253.

¹²⁸⁷ אמנם, שני עדים עדיפים מעד אחד שכך גזרה תורה. ואף ה"ידיעה" של בית דין לסמוך על מיגו וחזקות יש לה מיגבלות, שלא אומרים מיגו להוציא או מיגו נגד עדים וכדו'.

¹²⁸⁸ לגבי היכולת לסמוך עליהם. אמנם, כיון שאסור לישראל לדון כדיני העכו"ם, יתכן שבערכאה שיפוטית של ישראל לא נוכל להאמינם מדין "קנס" אפילו אם הם לא "מרעי נפשיהו", אולם יש לעיין האם חז"ל הטילו קנס שכזה. ולולי זאת נאמנים אף שודאי עשו שלא כדין. ואף בערכאות של עכו"ם כתב הרמ"א בשו"ע חו"מ סימן ס"ח סעיף א' בשם הרא"ש: "ואפילו נפק עליהו קלא דמקבלי שוחדא להטות משפט, מכל מקום לעדות שקר לא מרעי נפשיהו". כלומר, הכלל של "לא מרעי נפשיהו" חל אפילו על מקבלי שוחד שודאי לא נוהגים כהוגן, וצ"ע.



ונוכל לסמוך עליה¹²⁸⁹. וכשם שעד אחד ומיגו ושאר חזקות אינם רק "בדיעבד" אלא "לכתחילה" אף מערכת זו מותר לעשותה לכתחילה. ולכן אם ישנה מערכת של פיקוח שלטוני על מפעלי מזון וכדו' או על רישומי לידה ופטירה שאילו היה מדובר במערכת של נכרים היה ניתן לסמוך עליה, הוא הדין בישראל ואף לכתחילה, אין לפוסלה מחמת "פסולי עדות" שונים, כיון שלא מדובר במערכת של עדות, וכנ"ל¹²⁹⁰.

ז. בשו"ת חת"ס, ליקוטים (חלק ו') סימן נ"ד נידונה שאלת כשרותו של 'פנקס הקהל' שנכתבה בו מכירה של מקום בבית הכנסת, וכתב על כך החת"ס:

כי כן מנהג מדינתינו. וכל מקום שעברתי שמקומות בבה"כ נכתבו בפנקס הקהל וזו היא שטר מכירה שלהם. אלא שהיחידים רגילי להעתיק להם ע"י נאמן הקהלה אותו לשון שבפנקס הקהל שיהיה לו לראיה וגם לידע באיזה דף שבפנקס נרשם והרי הוא שטר מעליא ואינו נכתב אלא ע"י נאמן הקהלה במעמד הקהלה. וחלילה לחוש לזה לזיוף וכי גרע ח"ו מספר פראטאקאל של ערכאות כמ"ש בח"מ סי' ס"ו וסמ"ע שם.

ועיין בפנים בתשו' רשב"א סי' תתקפ"ב שאפי' כ' הנער של השופט מחזקין אימת רבו עליו כ"ש מ"ש נאמן הקהלה בספר הקהל. והרא"ש כלל ה' כתב אפילו אם רק שמות הבעלים נרשם על כל מקום בבה"כ אם המנהג באותו מקום לסמוך עליו כשטר גמור כ"ש הכא ...

אבל הכא לא יהא נאמן הקהל במעמד כל הקהל כנערו של ערכי ואין ספק שאין כאן זיוף כלל וכן תשו' רשב"א שבסמ"ע ס"י קמ"ו מיירי בכה"ג שנהגו להאמין פנקס מזכרת הסופר.

¹²⁸⁹ ומה עוד שקיימת מערכת אכיפה חיצונית על ענישה וכו'. שאף אם אינה מתנהלת על פי דין תורה. סוף סוף היא אמורה להרתיע מלשקר.
¹²⁹⁰ ולא רק זאת אלא שאין להתעלם ממערכת זו – עיין הערה 1268.

מדברי החת"ס שמענו שתי סיבות לסמוך על 'פנקס הקהל'. האחת מכח המנהג שנהגו לסמוך עליו. כלומר הקהל קיבל על עצמו שכל מה שרשום בפנקס הוא הדבר המחייב¹²⁹¹. ועוד שפנקס הקהל לא יהיה גרוע מפרוטוקול של ערכאות ומנער הערכי של ערכאות. (ערכאות יסודם בכלל של "לא מרעי נפשיהו").

מדברי החת"ס קשה לדייק האם הוא נזקק לשני הטעמים כדי להכשיר את 'פנקס הקהל'. שבפשטות אם הוא בא מכח המנהג אין צורך כלל לדמיון לערכאות. ואף הנימוק שלא גרע מערכאות הינו נימוק מספק במיוחד שהרי "נכתב על ידי נאמן הקהלה במעמד הקהלה" ובמציאות שכזו אין חשש לשקר¹²⁹².

ח. בתשובות פוסקים מצאנו שסמכו על פנקסי קהילות, כדמיון שטרי וספרי הערכאות. בשו"ת גבעת פנחס, אבה"ז סימן ח' ד"ה "ועוד נראה" כתב:

ועוד נראה דבנידו"ד עדיף טפי כיון שנכתב בפנקס הח"ק ודאי קושטא הוא. ויותר מזה מצינו דאפילו בספר הערכי של אינם יהודים קי"ל בחו"מ (סי' ס"ח) שמוציאין ממון על פיו. ועיין עוד בחו"מ סימן צ"ט דיש לדון על פי פנקס להוציא אפילו מיתומים קטנים....

ומעין דבריו כתב גם בשו"ת פרי השדה (הרב אליעזר חיים דייטש) חלק ג' סימן ס"ז:

¹²⁹¹ עיין שו"ת ב"י כתובות סימן י' שסמך על המנהג כדי לסמוך על ערכאות של נכרים: "אבל יש להכשיר השטרות הנזכרים מאחר שנהגו לסמוך עליהם באותן הגלילות וכמ"ש לעיל בשם הרשב"א והריב"ש מההיא דסיטומיתא". ובפת"ש חו"מ ק"מ ס"ק ז' כתב: "עיין בתשובת חתם סופר חלק ששי סימן נ"ד שכתב דה"ה וכ"ש במה שהמנהג במדינתו שמקומות בבה"כ נכתבו בפנקס הקהל ואינו נכתב אלא על ידי נאמן הקהלה במעמד הקהל, דודאי יכולין לסמוך עליו כשטר גמור כו", ויל"ע האם כוונתו לומר שישוד הנאמנות היא במנהג בלבד.
¹²⁹² יש לעיין האם הפנקס עצמו ג"כ נכתב במעמד הקהל או אך ורק בשטר שנכתב על פי פנקס הקהל, וקצ"ע.



שבא מכתב מהרב מקומפלינג אל איש אחד... ובו כתב כי אחיו היה שם ונדחף ע"י אויטאמאביל ונשברו צלעותיו... ובש"ק בבוקר שבק לן חיים.... בנ"ד שהרב העיד אע"ג שהעיד רק בכתב, מ"מ כיון שהעדות יצא מפי הרב עכ"פ לא גרע מערכי. ולא תהא תורה שלמה שלנו. רב יושב כל כסא הוראה כשיחה בטילה שלהם שהוא ערכי א"כ לאחר שיתברר ע"י מכתבים על בי דואר שהכתב שהרב שלח אינו מזויף דתו א"צ קיום יותר א"כ אין שום ספק שמהני העדות.

בעל פרי השדה איננו מפרט מדוע רב היושב על כסא הוראה כמוהו כערכי. ומסתבר שסברתו היא שניתן להחיל על הרב את הכלל שאינו מרע נפשו, ולכן ודאי כתב אמת (ויל"ע האם יאמר כך אפילו אין על הרב אימת המלך וכו')¹²⁹³.

ובשו"ת מהרש"ם חלק ב' סימן ל"ב, ג"כ סמך על תעודת הרב:

אך לענין תעודת רב הממשלה¹²⁹⁴ שיש לחוש שהוא חשוד לעבירות וגם אינו מסל"ת. הנה לדעת המקילים בערכאות משום דלא מרעי נפשיהו שייך גם בזה כן¹²⁹⁵...

¹²⁹³ עיין שו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן נ"ח שדן על רישום בפנקס שבלשכת הרב שפלוגי הינו כהן. ובפנקס נרשמו כל הקידושים שנעשו ונחתמו בחתימת הרב וכתב שם המנחת יצחק: "אולם י"ל דפנקס כה"ג דנ"ד לא גרע ממ"ש בת' הרשב"א (ח"ג סי' ט"ו) הביאו הב"י (חו"מ סי' ס"ח), וז"ל ספר הערכי כשטר הערכי שאין עיקר הענין אלא משום נאמנותו של הערכי, א"כ ספרו כשטרו וכו', וכל מה שהערכי מוצא כתוב בספרו, עליו הוא סומך לכתוב בשטר, א"כ אין לחלק בין ספרו לשטרו עכ"ל, וכ"פ הרמ"א שם (סעי' א'). ... ובדואי כוונת הנה"מ (צ"א ס"ק י"ח) דאם לפי ראות עיני הב"ד, הוי כמו ספר הערכי, יש לסמוך על פנקס כה"ג... וכבר האריכו הפוסקים לענין נאמנות הערכאות בעדות אשה, הובא בפת"ש (א"ע סי' י"ז סעי' י"א) עיין שם, והאחרונים כתבו, דה"ה מה שנכתב בפנקס החברה קדושה או בבית החולים או אצל שר בית הסוהר או באהן ושיפ – דירעקציאן (רכבת והנהלת אניות) או אצל רב הממשלה, י"ל דדינם כערכאות. וע"ע בשו"ת פרי השדה (ח"ג סי' ס"ז), דכ', דעדות רב יושב על כסא הוראה בכתב לא יהא גרע מערכי דנאמן עיין שם. וא"כ בנ"ד נמי לא גרע מכל זה". ולכאורה מדבריו משמע שהפנקס הינו ככל ספר ערכאות וניתן לסמוך עליו. אולם בהמשך דבריו באות ג', תמה שהרי הפנקס חתום רק על ידי הרב וא"כ זו רק עדות של עד אחד בכתב, ע"ש. ולכאורה יש לעיין בתמיחתו, שהרי (כפי שביאר החת"ס לעיל) נאמנות הפנקס איננה מכח דיני עדות אלא גרדי נאמנות וידיעת בית הדין וממילא לא שייך בה פסול של עד אחד בכתב. ושמא אינו מודה לחת"ס בזה, וצ"ע. ובהמשך דבריו (אות ד') כתב: "נראה דעדיף מעד אחד בשטר.... שעיקרו נעשה לדייק בכל פרט ופרט עצמו כנודע", וצ"ע מדוע נזקק למעלת עד אחד ולא סמך על הרמיון לערכאות, וצ"ע.

¹²⁹⁴ לגבי רב דממשלה – עיין גם שו"ת עמק הלכה אבהע"ז סימן כ"ה (צוין בספר העגונות עמ' שצט). ושם נקט שאם אינו כשר להעיד וכתב לעצמו יהיה נאמן מכח מסל"ת, ועי"ש עוד.

¹²⁹⁵ ועי"ש נימוקים נוספים להיתר. כגון שאין הכרח שאותו רב פסול מן התורה, ועוד דהוי מילתא דעבידא לאיגלווי ובנוסף יש עדות של שני אנשים שנמחק שמו של אותו אדם מ"ספר החיים", ע"ש. ויש לעיין האם מהרש"ם סמך על כל טעם בפני עצמו או רק בצירוף כל הטעמים כולם.

ובמוריה, כרך מח אלול תשל"ח (שנה ח גליון ד-ה) עמ' י"ט הובאה תשובתו של הגאון הרב שמחה ריגר זצ"ל ראב"ד בריסק ושם כתב:

והנני בזה בדבר העובדא שבפנקס הבית דין נמצא כתוב בכתב יד הדיין שאיש פלוני נעשה שליח על הגט המונח אצלם ובא הגאון... הגדול נ"י להסתפק אולי אין הדיין נחשב רק לעד אחד. תמיהני על הגאון הגדול הנז' והלא מעשים בכל יום למשל אצלנו שכתוב בפנקסי כחמש מאות גיטין שנרשם בכתב ידי כדי לדעת מתי כלו הצ' יום והיה אם האשה אובדת את הפטור שלה ובאה אלי ואני מביט בפנקסי כפי שמות האיש והאשה וכותב לה פטור אחר להיות לראיה שתוכל להנשא והיא נשאת על פי זה אע"פ שאיני זוכר מעשה הגט שהוא דבר שאי אפשר לזכור וכן נהוג בכל בתי דיני ישראל בוילנא ובלאנדאן ובווארשא וכן בכל המקומות ולא פקפק אדם מעולם

ט. מדברי האחרונים לעיל, נראה שיש מקום לסברא שניתן לבנות מערכת של נאמנות שיהיה אפשר לסמוך עליה מכח הכלל של "לא מרעי נפשיהו" ולא יהיה גרוע מישראל¹²⁹⁶ ואף לא נחשוש להיותם פסולי עדות (וכנ"ל אות ח' בדברי המהרש"ם) וממילא נוכל לסמוך על רישומים של נשים וכן כשדרכי העברת מידע אינם על פי דיני עדות.

ומכאן, במציאות בה יש פיקוח של משרד הבריאות וכדו', שתפקידו לברר מרכיבי מזון וכו' ולהקפיד שהמפעל לא ירמה. אם נוכל לסמוך עליהם בערכאות של גוים, נוכל לסמוך עליהם באותה מידה בערכאות של ישראל.

¹²⁹⁶ ולגבי ערכאות של גוים נאמר (עיין חו"מ סימן ס"ח סעיף א') שאפילו אם הערכי חותם לבדו די בכך. אולם בדיני ישראל יש צורך בשלשה דיינים ושמא בבית דין חובה על דיינים לפעול על פי דיני עדות ודיינות ורק בדברים שמחוץ לבית דין נוכל לסמוך על ישראל כערכאות וצ"ע. ויש לעיין האם לדיינים מותר להחליט שעתה הם לא בבחינת בית דין אלא בבחינת ערכאות.



סיכום

י. העולה מהאמור לעיל:

- בערכאות של גויים נאמר "לא מרעי נפשיהו". ויש לעיין האם נוכל להחיל כלל זה על ערכאות ומערכות שלטון של ישראל (אות ב') ויש לברר זאת על פי שיטות הראשונים ביסוד הנאמנות של ערכאות (אות ג').
- נראה שאין לפסול קרובים כאשר הנאמנות היא מכל "לא מרעי נפשיהו" (אות ד').
- מדברי החת"ס נראה לדייק שאף בישראל קיים הכלל של "לא מרעי נפשיהו" ואף לכתחילה מותר לבנות מערך שלטוני על פי כלל זה ולא על פי דיני עדות (אות ה').
- בתשובות האחרונים מצאנו מפורשות שסמכו על ישראל דלא גרע מערכי על פי הכלל של לא מרעי נפשיהו (אות ח'). ומכאן שנוכל לסמוך על מערכות אלו לעניני כשרות (אות ט').

ימ"ח מח"ג / ממי מותר לקנות

עיקר הדין / על מה לא מקפידים החנוונים שבסוריא

א. גמ' ע"ז דף לט¹²⁹⁷:

ת"ר אין לוקחין ימ"ח מח"ג בסוריא. לא יין ולא מורייס ולא חלב ולא מלח סלקונדרית¹²⁹⁸ ולא חילתית ולא גבינה¹²⁹⁹ אלא מן המומחה (רש"י: שחנוונים שבסוריא חשידי¹³⁰⁰ דלא קפדי אלפני עור לא תתן מכשול ומזבני לישראל דברים שלקחו מן העובד כוכבים. מיהו אינהו גופייהו לא אכלי איסורא, הלכך אם נתארח אצלו מותר לאכול עמו¹³⁰¹).

¹²⁹⁷ לקמן לא נדון בדינו של מי שלא "הראה סכינא לחכם" (שו"ע יו"ד סימן י"ח סעיף י"ז) ובדיני המומרים שהוזכרו בשו"ע יו"ד סימן ב' שפעמים אף להם מועילה בדיקת סכין. ולהוסיף, שבמקומות שונים תיקנו תקנה שושחט לא שחיט לבדו אלא תמיד יהיו שני שוחטים, עיין תבואות שור סימן י"ח סעיף כ' ובשו"ת להורות נתן חלק ג' סימן ל"ט ס"ק ד'. ובספר זכרון עולמים עמ' מ"ה כתב: "בימיו של הגאון 'אמרי אש' הותקן בעיר ששחיטת הגסות תהיה רק במעמד שני שוחטים שיבדוק אחד את השני...". ועיין לקמן ליד ציון הערה 1588 לגבי מקו בו נהגו ששלה שוחטים ובדקים את הסכין שאין חשד לגביהם, עיי"ש בכל הענין של הרחק מן הכיעור.

¹²⁹⁸ שם בהמשך הגמ': "ומלח סלקונדרית. מאי מלח סלקונדרית אמר רב יהודה אמר שמואל מלח שכל סלקונדרי רומי (נחתומין שברומי) אוכלין אותה (ואסור משום שמערבין בה קירבי דגים טמאים וחתיכות גדולות עושין ממנה).... אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל זקן אחד (עובד כוכבים היה) היה בשכונתנו שהיה מחליק פניה בשומן חזיר".

¹²⁹⁹ או מחשש עירוב חלב טמא או משום גילוי. ועיין תוס' שצ"ץ גם לגירסא שבמקום חלב נקטה חתיכת דג. ועיין ברמב"ם לקמן בפרק ג' הלכה כ"א – אות טו. ובגירסת התוספתא והירושלמי בהערה 1302.

¹³⁰⁰ החנוונים הינם ישראלים והם 'חשידי', כלומר ידועים כמי שמוכרים מאכלים אלו בחזקת כשרים כשאינם כאלו. וכתב בערוה"ש יו"ד סימן קי"ט סעיף כ'-כ"א: "כלל גדול צריך לדעת דכל דיני חשוד שבסימן זה... והנזכרים בגמ' בכל הש"ס, אין הכוונה דווקא כדנתקבל עדות בבית דין... אלא אפילו חשוד שבסימן עליו קול... אם יצא הקול על ידי שונאים לית ביה ממשא... ומיהו זהו ודאי דכל הדינים שבסימן זה בחשוד הוה ג"כ אם נתברר ע"י עדים בבית דין, שהרי ק"ל דעברין לדבר אחד לא הוה עברין לשאר דברים...".

ועיין בדברי הריטב"א באות ז'.
¹³⁰¹ רש"י הדגיש "לאכול עמו". אבל אם הוא מכין אוכל מיוחד לאורח בביתו, יל"ע האם מותר לאכול אצלו שהרי אינו מקפיד על איסור לפני עיור. ויתכן היה לחלק בין אכילה בביתו לבין מכירה בחנות, אולם רש"י לא חילק חילוק זה, ואכמ"ל – ועיין בהמשך הברייתא ולקמן באות ב'.



וכולן אם נתארח אצל בעל הבית מותר¹³⁰². מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי דא"ר יהושע בן לוי שיגר לו (במתנה) בעל הבית לביתו מותר מ"ט, בעל הבית לא שביק היתירא ואכל איסורא וכי משגר ליה ממאי דאכל משדר ליה¹³⁰³.

מדברי הגמ' נראה שבסוריא ניתן להשיג ימ"ח מח"ג כשרים ולכן בביתו החנווני מקפיד ואוכל מאכלים הכשרים ("לא שביק היתירא ואכל איסורא"). אולם בבואו למכור אין הוא מקפיד למכור מהמאכלים הכשרים. ורש"י מפרש שהסיבה לכך היא מפני שהם אינם מקפידים על הלאו של לפני עור לא תתן מכשול¹³⁰⁴. ויש לעיין כיצד נבאר את אי הקפדתם של חנווני סורא על הלאו של לפני עור:

¹³⁰² בתוספתא בע"ז סוף פרק ד' מהד' צוקמנדל (בדפוס לפנינו סוף פרק ה'), נאמר ש"אין לוקחים גבינה ובית הייניקי (לפנינו: גבינת בית הייניאקי) אלא מן המומחה (מומחה).... קורט של חילתית אלא מן המומחה. אין לוקחין יין בסוריא אלא מן המומחה ולא מוריים אלא מן המומחה ולא חתיכה שאין בה סימן אלא מן המומחה. וכולם נאכלין אצל מי שאינו מומחה ואינו חושש". אמנם בגירסת התוספתא שלפנינו הוזכרו מאכלים שאין לקחתם בסוריא והם, יין, מוריים, חתיכה, מלח סקולטנית, גבינת בית הייניאקי קורט של חילתית וזאת בנוסף לגבינה הנ"ל וקורט של חילתית שבכל מקום אין לקנותה רק מן המומחה. ובירושלמי פ"ב הלכה ט' נאמר: "תני אין לוקחין מעד דגים וקירבי דגים אלא על פי מומחה, אין לוקחין תכלת אלא על פי מומחה, אין לוקחין גבינה ותינייקי אלא על פי מומחה, אין לוקחין יין בסוריא אלא על פי מומחה, אין לוקחין בשר שאין בו סימן אלא על פי מומחה וכולן נאכלין אצל מי שאינו מומחה ואינו חושש". משמע, שלא רק בסוריא יש חשודים למכור איסור ובביתם ניתן להתארח. ובערוה"ש יו"ד סימן א' סעיף ח' כתב שהראשונים שסוברים שהאיסורים נאמרו רק בסוריא יבארו שגם הירושלמי והתוספתא הינם ביחס לסוריא (למרות שסוריא הוזכרה במפורש רק לגבי היין) ועיין בדברי הרמב"ם באות טו ובהערה 1299. ויש לעיין האם חתיכה שהוזכרה בתוספתא הינה דוקא 'חתיכת דג' שאין עליה סימני כשרות או גם חתיכת בשר, וצ"ע.

¹³⁰³ הרמב"ם בפרק י' מהלכות מעשר הלכה ה' כתב לגבי נאמנות על המעשרות: "היה הוא נאמן ואשתו אינה נאמנת לוקחים ממנו ואין מתארחין אצלו [היתה אשתו נאמנת והוא אינו נאמן, מתארחין אצלו ואין לוקחין ממנו ותבא מארה למי שאשתו נאמנת והוא אינו נאמן] (הכתוב בסוגריים אינו בכל הדפוסים, אמנם כך מפורש בתוספתא דמאי פרק ג' הל' י"ב ובירושלמי דמאי פ"ב ה"ב. ועיין בכס"מ שכתב שבדברי הרמב"ם יש 'חסרון הניכר מטעות סופר' וצ"ל לירושלמי"). כלומר האירוח תלוי בנאמנות האשה ולא בנאמנות שלו (שהיא מבשלת ואופה ועקרת הבית – מנחת ביכורים על התוספתא). ויש לעיין האם כך הדבר גם לגבי שאר דברים שיש צורך בנאמנות כגון אירוח בימ"ח חמ"ג. והרדב"ז בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ו כתב שמקור דברי הרמב"ם לגבי נאמנות באירוח יסודה בתוספתא במסכת דמאי, ונראה שמכוון לאמור לפנינו. ונמצא שדין זה איננו רק במעשרות. אמנם בעלי תמר פ"ב מדמאי ה"ב (עמ' ט"ו) הסתפק שמה האפשרות לסמוך על האשה כשבעלה אינו נאמן הינה רק בדמאי ולא באיסורי תורה אחרים.

ומסתבר שטעם הנאמנות הוא מפני שהאשה היא זו שמתעסקת בצורכי הבית ומבשלת וכו' וצריך לומר שהיא גם זו שקונה את הבשר או לפחות מקפידה על כך שבעלה יקנה רק בשר כשר וכו'. ויש לעיין האם זו המציאות שתקפה כיום שפעמים רבות הקניות נעשות לאו דוקא על ידי האשה.

¹³⁰⁴ אכמ"ל האם מדובר על כאן על לאו דאורייתא של "לפני עור" או על איסור מדרבנן, כיון שבדין לפני עור קיימים פרטים רבים. כגון, האם הקונה היה יכול לקנות אותו מוצר אסור במקום אחר וכו'. אמנם כאן חמור כיון שמטרת החנוני היא לרמות.

- הם אינם "מקפידים" על לאו זה למרות שהלאו ידוע להם ולכן כשיש להם רווח כספי הם מתעלמים הלאו (מחמת תאות הממון), אבל כשאין להם רווח ממוני הם נזהרים שלא להכשיל.
- הלאו של לפני עור אינו ידוע להם וכביכול אינו קיים.

ב. לגבי כותים נאמר בגמ' בחולין דף ג. שאם הוא שחט ואכל לעצמו מותר לאכול ממנו, אבל אם הוא עצמו איננו אוכל משחיטתו אסור לאכול ממנו. ובביאור החילוק כתב שם רש"י בד"ה "ואפילו כותי":

דאע"ג דהוחזקו לעצמם, אין מקפידין אם יאכלו ישראל נבילות דלית להו לפני עיור לא תתן מכשול, אלא כמשמעו שלא יתן אבן בדרך עור להפילו.

אם ננקוט שחנווני סוריא הינם כמו הכותים (כאפשרות השניה שהוזכרה), נמצא שאם הם ישלחו מתנה שידוע שאיננה מהמאכל שהם אוכלים בביתם, לא נוכל לקבל מהם, כיון שמבחינתם הלאו של "לפני עור" כלל אינו קיים. והאפשרות לאכול בביתו או ממה שהוא שולח, איננה נובעת מכך שבמתנה הוא נזהר בלאו של "לפני עור" ואיננו מכשיל אחרים אלא מכך שבביתו האוכל כשר. ולאידך גיסא, אם ידוע שהחנווני מוכר ממאכל שהוא עצמו אוכל ממנו, מותר יהיה לקנות ממנו.

אולם אם ננקוט שחנווני סוריא יודעים שקיים איסור להכשיל אחרים באכילת דבר איסור ורק מחמת תאות הממון הם מתעלמים מכך, יש מקום לומר שאם הם שולחים מאכל במתנה אף אם ידוע שאיננו מביתם, מותר לאוכלו. כיון שכאשר אין להם רווח ממוני הם מקפידים על האיסור של לפני עור.

אמנם, בגמ' נאמר במפורש שטעם ההיתר במתנה הוא מפני שהם משגרים רק ממה שהם אוכלים בביתם, וא"כ לכאורה ראייה לכך שחנווני סוריא הינם לענין זה כמו

יתכן שאין מכאן ראייה גמורה כיון שמדובר במציאות בה מאכל כשר יקר יותר ממאכל שאיננו כשר ולכן אם הם ישלחו מתנה ממאכל שהם אינם אוכלים ממנו, הם יחסכו וישלחו מאכל שאיננו כשר. ולפיכך הגמ' התירה רק אם הוא שולח מביתו. אבל אם המציאות תהיה שמחירו של מאכל כשר זהה למאכל שאיננו כשר יהיה מותר לאכול ממתנתו כיון שיקפיד לשלוח רק כשר. לעומת זאת בעסק שלו, הוא אינו מקפיד לקנות דוקא כשר (אף אם מחיר הכשר והאינו כשר זהה), כיון שבעסקיו תאות הממון גורמת לו להתעלם מהאיסור של לפני עור.

אבל פשט הסוגיא מורה שחנונים שבסוריא הינם כמו הכותים (ולכן החלוקה היא בין מה שנותן מביתו לבין מה שמוכר). ולמרות שלגבי הכותים רש"י כתב "דלית להו לפני עור" ואילו לגבי החנונים כתב רש"י "דלא קפדי", נראה שבפועל ההתנהגות היא אותה התנהגות, למרות שאצל הכותים הדבר נובע מאי הכרה בלאו ואצל החנונים מאי הקפדה מוחלטת על קיומו (ולכן במתנה שאינה נשלחת מביתו אסור לקבלה).

ג. אולם בניגוד לדברינו, שיטת הראב"ד (לקמן אות ה') ועוד ראשונים, שהחנונים שבסוריא חשודים רק לסוג מסויים של מאכלים אבל במאכלים אחרים הם מקפידים שלא להכשיל. ונמצא שהם אינם ככותים (שאינן להם כלל לאו של לפני עור). ועל פי שיטתם נוכל לבאר שרש"י דייק וכתב שהחנונים "לא קפדי", כלומר אינם מקפידים

¹³⁰⁵ בבדק הבית (על תורת הבית, בית ד' שער ד' (דף רע"ו במהד' מכון ירושלים), האריך לבאר את סוגיית הגמ' באופן שונה. לשיטתו, החנונים שבסוריא הינם חשודים ואף בביתם אינם אוכלים מאכלים כשרים. ולכן אסור לקנות מהם. אבל אם הם שולחים מתנה, רצונם הוא לכבד את מקבל המתנה לכן הם שולחים לו מאכלים כשרים ומותר לקבל מהם. וכתב שם הרא"ה שרק לגבי כותים מציאנו מציאות שמקפידים לעצמם ומכשילים אחרים, אבל שאר אנשים זדירים כמה ששולחים לאחרים יותר ממה שנוהרים לגבי עצמם. ולדבריו לשון הגמ': "וכי משגר ליה ממאי דאכיל משרד ליה" פירושה הוא, שהחנוני שולח במתנה מה שאוכל מקבל המתנה ודברי הגמ' "לא שביק היתרא ואכל איסורא" אינם כפשוטם אלא "דומיא בעלמא נקיט" וכמו שבדרך כלל אדם לעצמו אינו עוזב את ההיתר ואוכל את האסור, כך גם החנונים שבסוריא ביחס למי שהם שולחים להם מתנות, עי"ש בהרחבה. והרשב"א במשמרת הבית שם חלק עליו וכתב: "כמה שגגו שגג בזה.. וכי בעל הגמרא ממשל משלים הוא..." עי"ש בהרחבה.

ובשו"ת התשב"ץ חלק ב' סימן ר"א חלק על דברי הרא"ה וגם דחה את דבריו שרק לגבי כותים נאמר בגמ' שהם אוכלים כשר בעצמם ולאחרים אינם מקפידים כיון שבעלי הגמ' העידו שזו היא המציאות בסוריא (ועיקר החידוש שאינם חשודים במתנותיהם) ועי"ש בביאור מהלך הגמ'.

במאכלים אלו, אבל מקפידים במאכלים אחרים בניגוד לכותים שבכל מקרה אינם נוהרים שלא להכשיל אחרים בעבירות.

מדוע דוקא ימ"ח חמ"ג ?

ד. תוס' רי"ד ע"ז (מהדו"ק) דף לז : :

ת"ר אין לוקחין ימ"ח מח"ג אלא מן המומחה כו'. קשיא לי אמאי לא תני נמי פת וכבשין וכל הנך דהני במתני' ?

ביאור קושייתו, במשנה במסכת ע"ז דף לה : הוזכרו מאכלים של עכו"ם (שאינם איסור הנאה) שאסורים כגון הפת, השמן, חומץ, טרית טרופה וכו'. וכיון שאסור לקנותם מהגויים לכאורה יש לאסור לקנותם אף מהחנוונים שבסוריא שאינם מקפידים למכור מאכלים כשרים ומדוע הוזכרו רק מאכלים אלו¹³⁰⁶.

העובדה שהתוס' רי"ד לא השיב על שאלתו (עיי' בחילוקי הראשונים לקמן) מלמדת על כך שהוא סובר שהחנוונים שבסוריא חשודים למכור את כל המאכלים האסורים ואסור לקנותם מהם אף שהמשנה לא ציינה זאת במפורש.

ואכן, הטור והשו"ע (יו"ד סימן קי"ט) לא הזכירו בדבריהם מאכלים מסויימים אלא דנו האם ניתן לסמוך על סתם אדם ועל חשודים וכלל לא דנו מה הוא סוג המאכל. ומפשטות דבריהם נראה שמדובר בכל סוג מאכל שיש לחשוש בו לאיסור. ונראה ששיטתם כשיטת התוס' רי"ד שבפנינו וברמ"א ביו"ד סימן קי"ט סעיף א' כתב במפורש : "או שאר דברים שיש לחוש לאיסור" (עיי' לקמן אות כא ואילך ובאות כד).

ה. פירוש הראב"ד על מסכת ע"ז (מהד' הרב סופר) דף לז : :

¹³⁰⁶ לולי התוס' רי"ד, היה מקום לשאול לרא רק על המאכלים שהוזכרו במשנה אלא על כל מאכל שבעולם שיש בו חשש מאכלות אסורות.



ולפי שהיה מנהגם שהיו לוקחים דברים הללו מן הגוים בהיתר. היין כגון המטהר יינו של נכרי ברשותו¹³⁰⁷, מוריס כגון מוריס אומן (לד: 1308), חלב שחלבו גוי וישראל רואהו, מלח סילקונדרית שישראל רואהו משעת חתיכתו מן ההר, חלתית שרואה אותו שפוסקו בסכין כשר, גבינה שישראל רואהו מתחלתו ועד סופו.

והיו בהן בני אדם שהיו לוקחים מן הגוים להשתכר בהן מישראל והיו פושעים בשמירה¹³⁰⁹ כמו שפירשנו ולא היו חוששים על לפני עור לא תתן מכשול. לפיכך אין לוקחים אותם אלא מאדם כשר ומוחזק בכשרות. אבל דברים אחרים לא היה מנהגן ליקח אותן מן הגוים, לפיכך לא הוצרכו להזהיר עליהם לקנותם מן המומחה מפני שחזקתו לא היו אלא מישראל.

כלומר, המיוחד בששת המאכלים הנ"ל הוא שיש להם דרך יצור מותרת והם עצמם מותרים ואיסור האכילה נובע מסיבה חיצונית ועל ידי שמירה ניתן לעקוב שסיבה חיצונית זו לא קלקלה את כשרות המאכל (כגון, שהיין נשמר באופן שהגוי לא נגע בו, החלב נחלב בפני ישראל וראה שלא עירבו בו דבר טמא וכו') והחנוונים שבסוריא לא היו זהירים לקנות ממקור כשר.

1. לדבריו (בניגוד לעולה משאלת התוס' רי"ד), בשאר מאכלים לא נחשדו חנווני סוריא למכור דבר לא כשר והם לוקחים אותם רק ממקומות כשרים. ולדבריו, במאכלים אלו חנווני סוריא מקפידים על האיסור של לפני עור. ויתכן שהסיבה היא

¹³⁰⁷ עיין לעיל ליד ציון הערה 850.

¹³⁰⁸ שמואל לקנותו מגוי כיון שלא נעשה מדגים טמאים ואינו מערב בו יין.

¹³⁰⁹ מאירי כאן: "וסוריא על פני כולה היתה חשודה בששה דברים מהם שהיו קונים אותה בהכשר אלא שהיו פושעים בשמירתם להניחם אצל הגוים ומהם שהיו חשודים אף בקנייתם או בעשייתם באיסור. וששה דברים אלו הם יין מוריס חלב מלח סלקונדרית חלתית וגבנה שהיין היו מטהרים יינו של נכרי ברשותו ולא היו מדקדקין במה שראוי לדקדק בו על הדרך שיתבאר. ושאר הדברים שלא היה חשש איסורם אלא מחמת תערובת היו מקילים בהם גם לקנותם מהם או ליקחם בהתר כגון מוריס מן האומן וחלב שרואהו בשעת חליבתו ומלח בשעה שמוציאין אותו מן המחצב וחלתית בשעה שהיו חותכין אותו וגבנה בהעמדתה אלא שאח"כ היו מניחין אותם אצל גוים בלא שום היכר, לפיכך אין לוקחים ימ"ח מח"ג בסוריא מסתמן של בני אדם, אלא מן המומחה". ושיטתו כשיטת הראב"ד, אולם הוסיף: "שחשודים... בעשייתם באיסור", כלומר לא רק שמירה בלתי ראויה אלא פעמים היצור עצמו נעשה שלא כהוגן.

שבדבר בו האיסור ברור (מאכל אסור מפאת עצמו) הם לא מזלזלים בו למוכרו לאחרים אבל בדבר שיש להם הוראת היתר בו (כגון, שלא שמרו על היין אבל מורים היתר לעצמם לומר שמסתבר שהגוי לא נגע בו וכן לא עירב דבר אחר בחלב וכו'), אינם מקפידים על הלאו של לפני עיור (ועיין לקמן)¹³¹⁰.

ז. חידושי הריטב"א ע"ז דף לט :

אין לוקחין ימ"ח ומח"ג בסוריא. הפירוש הנכון דלהכי נקט סוריא, לפי שהיו חשודין¹³¹¹ למכור דברים אלו של גוים בחזקת שהן של ישראל ולא היו חוששין בהם ללפני עור לא תתן מכשול¹³¹²...

עוד נראה כדברי האומרים שאפילו בסוריא להכי פרט ימ"ח מח"ג, ללמדנו דדוקא בדברים אלו שנחשדו בהם שהיו רגילין ליקח אותם העם מן הגוים אבל בשאר דברים שלא היו רגילין כ"כ ליקח אותן העם מן הגוים ולמוכרן בחזקת ישראל, מותרין מכל אדם ותולין בהם כי מישראל לקחום. וכן דעת הראב"ד ז"ל וכן הר"ם הלוי ז"ל והוא דעת רבותי.

הריטב"א שאף הוא מחלק בין ימ"ח חמ"ג לבין שאר מאכלים, נסמך על דברי הראב"ד הנ"ל. אולם בניגוד לראב"ד שביאר את היחוד של מאכלים אלו (ביחס

¹³¹⁰ הרדב"ז בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ה ביאר את שיטת הרמב"ם ביחס לעמי הארץ: "שבדברים אלו קלים הן אצל עמי הארץ ומקילין בהם ונחשדו למכרם". אולם עיין שם בביאורו להשגת הראב"ד, שנראה שאיננה כשיטתו בפירושו כאן.

¹³¹¹ כלומר, דוקא במקום בו החנונים חשודים, וכ"כ הרא"ה והמאירי.

¹³¹² בעלי תמר על הירושלמי ב' הלכה ט' כתב (אחר הבאת דברי המאירי בסוגייתנו): "ונראה דה"ק דחנוני ודאי שאינו מוכר איסור ממש להכשיל ישראל בדבר שהוא עור בזה אלא דלא קפדי על לאו עור כ"כ ואחרי שהמאכל בעצם כשר אינו חושש שמא קרה איזה דבר שמוציאו מכשרותו שמתוך שממנו נפשו של אדם, אינו מתבונן בדבר היטב... ואומר בלבו הר"ז חשש רחוק ומי שהוא שומר תורה ומצוות בין כך ובין כך לא יקנה אצלי אלא אצל מומחה יהודי, אלא מהסתם יהודי שאינו מדקדק כל כך אם לא יקנה אצלי אז יקנה אצל מי שהוא אחר שאינו מומחה ואינו חושש שמא נפסל מכשרותו ואף שהוא בעצמו מדקדק מ"מ הוא אומר בלבו הרי קונים אצלי אנשים שאינם מדקדקים כ"כ ומתוך חמדת הממון הוא חושב הרי אין חשש בזה ואינו אלא מדת חסידות והאנשים שקונים אצלי די להם שאינם אוכלים איסורים ממש אבל אינם חסידים ומדקדקים כ"כ ולפיכך לא קפדי על לאו דלפני עור" (ועיין משל"מ פ"ד ממלוה ולוה ה"ד, לגבי מי שרוצה להלוות לחבירו בריבית, כיון שהלוה ילוה בריבית מאדם אחר, האם עובר על לפני עור, וחולק על הסובר שאינו עובר, ולשיטת העלי תמר, היא גופא סברתם של החנונים שבסוריא).



לשמירתם, וכנ"ל), מדברי הריטב"א נראה שהמושג למאכלים אלו הינו שהחנוונים רגילים לקחתן מן הגויים ולמוכרם בחזקת ישראל, לעומת שאר מאכלים שלא היו רגילים בכך. ויתכן שהסיבה לכך איננה הלכתית (כפי שנראה מדברי הראב"ד) אלא סיבה מסחרית כלשהי שהיתה באותו מקום.

אמנם, יתכן שאין מחלוקת הלכתית בין העולה מדברי הריטב"א לבין הראב"ד. כיון שהראב"ד יודה שאם קיימת סיבה מסחרית בגינה חנווני סוריה יקנו מאכלים שונים שאינם כשרים וימכרו אותו בחזקת כשרים, אסור לקנות מהן מאכלים אלו. ואף הריטב"א ודאי יודה שאם הדבר נובע מחמת אי שמירה הלכתית על הליכי היצור, שאין לקנות מהם.

ח. המגיד משנה בפירושו לשיטת הרמב"ם בפ"ג מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"א (לקמן אות ח') מבאר מדוע הרמב"ם התיר לקנות חלב מישראל שלא הוחזק בכשרות לעומת מאכלים אחרים (עי"ש בפירוט) שאסרו לקנותם:

והחלב לוקחין אותו וכו'.... והטעם מפני שקרוב לעמוד עליו.

דברי המגיד משנה יכולים להתפרש בשני אופנים. האחד, שחלב טמא ניכר במראהו ואינו דומה לחלב כשר, כפי שמפורש הדבר בגמ' בע"ז דף לה.: ולפיכך מותר לקנות חלב מעם הארץ לשיטת הרמב"ם (ומסתבר שמסיבה כלשהי אין חשש של עירוב דבר טמא בחלב טהור שעל כך אין יכולת להבחין בכך – עי"ש בגמ'). או שכוונת המגיד משנה היא שקל לעמוד ליד הגוי בשעת החליבה ולראות שאינו מערב דבר טמא ולפיכך החנווני שבסוריא יבדוק את החלב שהוא קונה ללקוחותיו.

ועל פי שני הפירושים, ניתן להציע שיחודם שם ימ"ח מח"ג הוא שקשה לעמוד עליהם האם הם כשרים או לא. ולפיכך אסור לקנותם מהחנווני שבסוריא שהוא אינו חושש למוכרם בחזקת כשרים, שסובר שלא יוכלו לגלות את מעשיו.

מי הוא מומחה שמותר לקנות ממנו / ממי אסור לקנות

ט. הראב"ד (לעיל אות ה') וכן הר"ן (ע"ז דף טז. מדפי הרי"ף), הרא"ה והרמב"ם בפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הל' כ"ה כתבו שהמומחה ממנו מותר לקנות בסוריא הינו אדם ה"מוחזק בכשרות". אולם ברור הדבר שאין כוונתם לומר שהוא מוחזק לאכול אוכל כשר, שהרי החנוונים בסוריא באכילתם שלהם שומרים על דיני כשרות (ולכן מותר להתארח ולקבל מהם מתנה שמשוגרת מביתם – לעיל אות א'), ולפיכך נראה שבדבריהם הם כיוונו לדברי פסקי הרי"א¹³¹³ בעבודה זרה פרק ב' ס"ק י"ז:

אלא אם היה זה המוכר מומחה וידוע שאינו מוכר אלא בכשרות.

הראשונים לא ביארו מהיכן ידוע שאדם זה אינו מוכר אלא בכשרות (האם בית דין עשו אצלו ביקורות פתע או שניתן להסתפק בבדיקה עימו קודם המכירה)¹³¹³. אמנם מכל מקום מוכח, שבסוריה סתם חנווני איננו בחזקת כשרות עד שיתברר הדבר. וכיון שמדובר באדם כשר, יהיה גם מותר לקבל ממנו מתנה שהרי הוא מוחזק בכשרות הן בביתו והן במשאו ומתנו.

י. פירוש הר"י מלוניל למסכת ע"ז לדף טז: מדפי הרי"ף (וכשיטתו בנמוק"י למס' ע"ז דף לט: במהד' הרב בלוי):

אין לוקחין ימ"ח מח"ג... כלומר אפילו מן הישראלים העומדים בסוריא לפי שהן חשודין¹³¹⁴ שעוברים על לפני"ע לא תתן מכשול. ולוקחין אלו¹³¹⁵ דברים האסורין מן הגוים ומוכרין אותם לישראל בחזקת כשרים.

¹³¹³ ויתכן שעקב הקושי בזהויה ה"מוחזק בכשרות" ביאר הר"י מלוניל באופן אחר מי הוא המומחה – לקמן אות י'.

¹³¹⁴ עיין בדברי רש"י באות א' ובדברי הריטב"א באות ז'.

¹³¹⁵ דוקא אלו או גם אחרים? ותלוי במחלוקת בין התוס' ר"ד לשאר ראשונים לעיל אות ד' ואילן.



אלא מן המומחה - דתגר מומחה¹³¹⁶ לא אתי לאורעי נפשיה.

נראה שהחילוק הוא בין תגר קבוע לבין תגר מזדמן. תגר קבוע לא ירצה לסכן את פרנסתו ולכן הוא מקפיד. וההקפדה שלו איננה נובעת מהיותו 'צדיק' ומהיותו מקפיד על איסור לפני עור אלא מחמת רצונו להתפרנס.

ולפי דרך זו, אם הוא נותן מתנות (שלא מביתו) אסור לקבל ממנו כיון שבמקרה זה הוא איננו מסכן את פרנסתו (אא"כ נקשר בין מתנותיו לבין עסקיו, שהמתנה היא דרך ל'קידום מכירות').

יא. יש לעיין לשיטת הר"י מלוניל שההיתר לסמוך על התגר המומחה היא מחמת אי רצונו להרע את אומנותו, האם כאשר ידוע שהוא בעצמו אינו מקפיד על כשרות מאכליו (ולכן אין לאכול בביתו), יהיה מותר לקנות ממנו ולסמוך על כך שאינו רוצה לאבד את פרנסתו (ובתנאי שמדובר במי שיודע הלכות כשרות) או שהאפשרות לסמוך על כך שלא יקפח פרנסתו הינה רק באדם שבביתו מקפיד על כשרות מאכליו¹³¹⁷, וצ"ע.

יב. לשיטת הראב"ד והראשונים שבשיטתו, מומחה הינו אדם שהוחזק בכשרות. ויש לעיין האם הם יודו לשיטת הר"י מלוניל ש'תגר מומחה' אינו מרע אומנותו וניתן לקנות ממנו. או שאדם שאינו מקפיד על איסור לפני עור (אף שהוא עצמו מקפיד על כשרות), לא ניתן לסמוך על היותו תגר, כיון שכאשר תעמוד בפניו הזדמנות בה הוא יחשוב שלא יתפסו אותו, הוא יכשיל את האחרים¹³¹⁸, וצ"ע.

והר"י מלוניל, שמתיר ב"תגר מומחה" מסתבר שיודה שאם התברר שמדובר באדם

¹³¹⁶ בתוספתא בכלאים פרק ד' ובירושלמי דמאי פרק ב' הלכה ד' נאמר "איזהו התגר, כל שהביא ושנה ושילש".
ושם הדיון לגבי דמאי, ממתי נחשב "תגר" ויש להחשיב את סחורתו כדמאי. ויש לעיין האם כוונת הר"י מלוניל לומר ש"תגר מומחה" יש לו ותק יותר מ"תגר" או לאו דוקא, וצ"ע.

¹³¹⁷ ולשאלה זו השלכות מעשיות רבות במציאות המוכרת לנו.

¹³¹⁸ ובדין משלוח בשר בשתי חותמות, יש האומרים שדוקא בישראל חשוד יש צורך בהם אבל בעכו"ם די לשלוח בחותם אחד (רמ"א יו"ד סימן קי"ח סעיף א' בשם יש אומרים). ויש לעיין שמא גם בנידון שלפנינו ישראל שבסוריה דינו חמור מסתם גוי.

‘מוחזק בכשרות’ ניתן לקנות ממנו ואף לקבל ממנו מתנות.

שיטת הרמב"ם / סוגי המאכלים

יג. בניגוד לשיטות הראשונים שנקטו שחנונים שבסוריא מותר להתארח בביתם אבל הינם 'חשודים' ולכן אסור לקנות הם ימ"ח מח"ג (עיין בדברי רש"י באות א' ובריטב"א שבאות ז' ובר"י מלוניל באות י'), אבל שאר בני אדם הינם כשרים ומותר לקנות מהם. שיטת הרמב"ם שונה, הן בסוגי המאכלים שהזכיר (לקמן), הן במקומות בהם חל האיסור (אות יח ואילך) והן בקביעה מי נחשב חשוד ומי נחשב נאמן (אות כ' ואילך), וכדלקמן.

יד. רמב"ם פרק ג' ממאכלות אסורות הלכה כ"א:

וכן אין לוקחין גבינה וחתיכת דג שאין בה סימן אלא מישראלי שהוחזק בכשרות¹³¹⁹. אבל בארץ ישראל כשהיתה רובה ישראל לוקחין מכל ישראל שבה¹³²⁰. והחלב לוקחין אותו מכל ישראל מכל מקום¹³²¹.

בגמ' (לעיל אות א') הוזכרו ימ"ח מח"ג כמאכלים שאין נלקחים מהחנונים שבסוריא (יין, מוריס, חלב, מלח סלקונרנית, חילתית, גבינה), ומרשימה זו הרמב"ם הזכיר רק גבינה. והוסיף חתיכת דג שאיננה נזכרת בגמ'. וחלב שהוזכר בגמ' לאיסורא - הרמב"ם התיר לקנותו.

¹³¹⁹ עיין הערה 1420 שגם "מוחזק בכשרות" אין לסמוך עליו אם אינו מירתת. וסתם אדם אינו נחשב למוחזק בכשרות (עיין לקמן). ובטעם הדבר כתב בערוה"ש יו"ד סימן קי"ט סעיף ד': "וטעמו של הרמב"ם נראה, דאע"ג דהתורה האמינתו לכל אחד מישראל על האיסורים, מ"מ חנוני קבוע שמוכר תמיד בכל עת ובכל שעה, שאני דהוא מורה היתרא".

¹³²⁰ על איזו תקופה הרמב"ם דן? בזמן בית ראשון שעבדו ע"ז? בזמן בית שני בזמן המתיוונים? ושואל כוונתו לארץ ישראל שלאחר החורבן ובזמן התנאים האחרונים ואמוראי ארץ ישראל שאז העם היה כשר, וצ"ע. ועיין בדברי הצפנת פענח באות יח.

¹³²¹ למרות שגם בחלב ישנו איסור והוא חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו ויתכן שהחנוני הישראלי קנה את החלב מגוי שחלבו ללא השגחה. ושואל על כך לא נחשדו החנונים כיון שהשגחה על חלב הינה פשוטה. או שמדובר במציאות בה חלב הינה נמכר מבעל הפרה ואם הישראל מוכר חלב, זאת אומרת שהוא עצמו חלבו מהפרה שברשותו.



אמנם, בתוספתא (ע"ז סוף פרק ה') ובירושלמי (ע"ז פ"ב הלכה ט') הוזכרה "חתיכה" כאשר הכוונה היא לחתיכת דג¹³²² ולא נזכר החלב. ויתכן שהרמב"ם גרס כגירסתם. אמנם, הרמב"ם שלפנינו השמיט שאר מאכלים שהוזכרו בגמ' לעיל. ובפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ה- כ"ו, הרמב"ם הרחיב:

בזמן שהיתה ארץ ישראל כולה לישראל¹³²³ היו לוקחין היין מכל אדם מישראל ואין חוששין לו. ובחוצה לארץ לא היו לוקחין אלא מאדם שהוחזק בכשרות. ובזמן הזה אין לוקחין יין בכל מקום אלא מאדם שהוחזק בכשרות. וכן הבשר והגבינה וחתיכת דג שאין בה סימן כמו שביארנו¹³²⁴.

המתארח אצל בעל הבית בכל מקום ובכל זמן והביא לו יין או בשר או גבינה וחתיכת דג הרי זה מותר ואינו צריך לשאול עליו אף על פי שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד.

ואם הוחזק שאינו כשר ולא מדקדק בדברים אלו אסור להתארח אצלו ואם עבר ונתארח אצלו אינו אוכל בשר ולא שותה יין¹³²⁵ על פי עד שיעיד לו אדם כשר עליהם.

נמצא, שהמאכלים אותם אוסר הרמב"ם לקנות הינם גבינה דג, בשר ויין. הגבינה והיין הוזכרו בגמ' שלפנינו במפורש (לעיל אות א'), חתיכת הדג הוזכרה בתוספתא ובירושלמי (כנ"ל) ואילו הבשר לא הוזכר כלל בסוגייתנו. ויש לעיין מה הוא הטעם

¹³²² עיין הערות 1299, 1302, אמנם בתוספתא שם הרשימה שונה, וצ"ע.

¹³²³ "כולה לישראל", אמנם יתכן שיש בה גם תושבים גויים ולכן לעיל כתב "רובה ישראל".

¹³²⁴ דין הבשר הוזכר גם בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ז'-ח' (בהקשר לחובת ניקור גיד הנשה): "ונאמן הטבח על גיד הנשה כשם שנאמן על החלב. ואין לוקחין בשר מכל טבח אלא אם היה כשר ומוחזק בכשרות הוא ששוחט לעצמו ומוכר ונאמן. בד"א בחו"ל אבל בארץ ישראל בזמן שכולם לישראל לוקחין מכל אדם". ובמ"מ שם ציין לשאר הלכותיו של הרמב"ם המוזכרות בפנים (ויסוד הכל בדין ימ"ח מח"ג שבפנינו). ודברי הרמב"ם הללו נפסקו בטור יו"ד סימן ס"ה ובשו"ע יו"ד סימן ס"ה סעיף יד, עיין לקמן אות כא. ובפרק י' מהלכות שחיטה הלכה י"ד כתב כך הרמב"ם בקשר לכלל טריפות (וחילק בין הזמן הזה לבין הזמן בה היתה ארץ ישראל כולה ביד ישראל). ועיין בהערה 1335.

¹³²⁵ ומסתבר שהוא הדין לגבינה ולחתיכת הדג שהזכיר לעיל (ואין לומר שהרמב"ם מנה רק מאכלים שנוהגים להגיש בפני אורח שהרי בהלכות מאכלות אסורות פרק י"ז הלכה ט"ו מנה הן בשר והן דג כמאכלים העולים על "שלחן מלכים", ואכמ"ל).

בגינה השמיט הרמב"ם את המורייס, מלח סלקונרנית וחיליתית שהוזכרו בסוגיית הגמ'.

טו. בשו"ת מהרלב"ח סימן קכ"א כתב שהרמב"ם הוסיף בשר כיון שנכלל בחתיכת דג (נראה שכוונתו שאותו חשש שקיים בדג קיים בבשר). ועוד שהגמ' עצמה (ע"ז דף לט:) אמרה שיש "תרי גווני בשר" ביחס לדג ובשר. משמע שניתן להסיק מאחד על השני. ואילו בעל ערוה"ש ביו"ד סימן א' סעיף ז' כתב שאיסור חתיכת הבשר הינה ק"ו מדג (ולא ביאר מה הוא הקל וחומר).

וביחס למורייס כתב הרלב"ח שהרמב"ם השמיטו כיון שלא בכל המקומות מורייס אסור כי אם במקומות שמוספים לו יין. ומלח סלקונרנית וחיליתית אינם מצויים בכל מקום¹³²⁶ ולכן לא מנאם הרמב"ם.

טז. הרמב"ם חילק בין מאכלים שאסור לקחתם ממי שאינו מוחזק בכשרות לבין חלב שניתן לקנותו בכל מקום. ולכאורה יש מקום לדיוקים סותרים מדבריו. שהרי ארבעה סוגי מאכלים אסורים בקניה, משמע שכל השאר מותר. וא"כ קשה מדוע ציין דוקא את החלב כמאכל המותר בקניה. ולאידך גיסא, הרמב"ם התיר קניית חלב בלבד, משמע ששאר מאכלים אסור, וא"כ מדוע כתב את אותם ארבע מאכלים שאסורים בקניה, והרי כבר שמענו זאת מדיוק מדין החלב¹³²⁷.

¹³²⁶ אמנם הרלב"ח לא ביאר מדוע העובדה שאינם מצויים בכל מקום היא סיבה שלא להזכירם. ועיי"ש תירוצו נוסף שהרמב"ם שכתב שהאיסור הוא בכל מקום ולא רק בסוריא, כתב זאת רק כמסתפק. ולכן ביחס לכל המקומות הזכיר רק את המאכלים שאיסורם מגופם ולא את המאכלים שאין איסורם מגופם (וגבינה נחשב איסור מגופם). אמנם הרלב"ח לא ביאר מדוע הרמב"ם לא כתב את דינה של סוריא שבה ודאי אסורים כולם. ושמא טעמו הוא שכיום נשתנה המציאות שבסוריא ממה שהיה בזמן הגמ' ואין צורך להזכיר מה שכבר אינו. והסבר נוסף (שעליו כתב הרלב"ח: "ואי לאו דמסתפינא מהלין רבנן קדישי עליונים דלהוי מפקי פולסי דנורא לאפאי") הוא, שדין סוריא הוא כפשט דין הגמ'. אולם דינו של הרמב"ם אינו נובע מסוגייתו, אלא מסוגיא אחרת. והיא סוגית הגמ' בחולין סד. (ועיין גם ע"ז דף מ.). האוסרת לקנות ביצים מכל אדם שאינו מומחה עד שיאמר במפורש שהם משל עוף פלוני וטהור או קרבי דגים שמציין את מקורם המדויק (הצורך בדיוק הוא כדי שלא יוכל להשתמשם ויכלו לעקוב אחריו) "וסובר הרב דהוא הדין באותם הארבע דברים שהוא כתב כיון שאיסורם מגופם כמו הביצים וקרבי דגים ולא לבר נוכל ללמוד האיסור בהם מטעם הוא הדין אלא אפילו מכל שכן וק"ו השתא ומה התם דאיכא סימנים ורובא דביצים וקרבי דגים טהורים הכי הוו ואפילו הכי משום מיעוטא דאיכא עורבא דדמי לדיונה אינו נאמן מי שאינו מומחה עד שיאמר מעוף פלוני וטהור וכן בקרבי דגים עד שיאמר אני מלחתיים. כל שכן באלו הד' שאינו נאמן מי שאינו מומחה...". ויש לעיין האם אין עוד מאכלים שאיסורם מגופם שהיו צריכים להימנות, וצ"ע.

¹³²⁷ ועיין לקמן בפסקי השו"ע והרמ"א.



יתכן להציע, שרק אותם ארבעה מאכלים אסורים בקניה ושאר המאכלים מותרים. והרמב"ם הדגיש את היתר החלב, כדי להדגיש שגירסתו בגמ' איננה כגירסא שלפנינו אלא כגירסת התוספתא (עיין אות יד), וזאת בנוסף לכך שהיה מקום לאסור את החלב כשם שנאסרה הגבינה (שעשויה מחלב), ולפיכך הדגיש הרמב"ם את היתר הגבינה.

יז. הרמב"ם לא ביאר מדוע דוקא מאכלים אלו אסורים ואילו החלב מותר. ולפיכך קשה ללמוד מדבריו כלל שממנו נוכל להסיק לשאר מאכלים או לתעשיית מזון מורכבת כפי שמוכרת לנו (ועיין בטעמו של הרדב"ז באות כ' ולשיטתו נוכל להסיק למאכלים נוספים), וצ"ע. ועיין לקמן בשיטת הטור באות כג ואם ננקוט שהטור נקט בשיטת הרמב"ם, נוכל להסיק מהטור את האופן בו הוא הבין את דברי הרמב"ם, ע"ש.

שיטת הרמב"ם / המקומות שנאסרו – חו"ל וא"י בזמן הזה

יח. הרמב"ם חידש שהאיסור של קניה מחנוני תקף לא רק בסוריא אלא בכל מקום בחו"ל וגם בארץ ישראל בזמן הזה. מסתבר, שהוא פירש שהגמ' שנקטה סוריא נקטה דוגמא בלבד והוא הדין בחו"ל (ואולי בסוריא היתה מחשבה להקל יותר כיון שסמוכה ושייכת ארץ ישראל)¹³²⁸ ובארץ ישראל בזמן הזה.

וראיה לדברי הרמב"ם שלמרות שהברייתא נקטה סוריא, הדין תקף לא רק בסוריא,

¹³²⁸ המ"מ בפ"ג הל' כ"א כתב, "דלא אמרו סוריא אלא להוציא ארץ ישראל אבל ודאי כ"ש הוא בחו"ל... וכן נראה קצת מן התוספתא". ונראה שכוונתו היא שהתוספתא (עיין הערה 1302) אסרה חלק מהמאכלים לא רק בסוריא אלא בכל מקום (אולם צ"ע, שמוכח שיש הבדל בין סוריא לחו"ל). ובשו"ת הרשב"א חלק א' סימן ת"ה כתב בביאור דעת הרמב"ם: "וסוריא לאו דוקא, אלא כל חו"ל וכל שכן" והביאו הכס"מ בפ"ג ממאכ"א הל' כ"א.

בעלי תמר על הירושלמי ע"ז פ"ב הלכה ט' הציע שהרמב"ם למד את דבריו מהירושלמי. שהברייתא שבבבלי היא "משנה ראשונה" והברייתא שביירושלמי (שמחמירה יותר) היא "משנה אחרונה". ולכאורה צ"ע לומר כן שהרי יסוד דברי הירושלמי הוא בתוספתא שהיא משנה ראשונה ביחס לבבלי.

מדברי הגמ' במסכת ע"ז דף לט. לגבי קניית חילתית ותכלת מאנשים שהתעורר ספק האם הם בבחינת 'חבר' שניתן לקנות מהם. והמעשים שם לא היו בסוריא אלא בבבל וארץ ישראל. ומכאן שלא דוקא בסוריא נאמר דין הבריתא אלא בכל מקום¹³²⁹.

והרמב"ם כתב שב"ארץ ישראל כשהיתה רובה ישראל לוקחין". כלומר, יסוד ההיתר לקחת מכל אדם הוא מכח המציאות של רוב ישראל. ובטעם הדבר כתב בצפנת פענח בפרק ג' מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"א:

..אך רבינו ס"ל מחמת הך דאמרינן בירושלמי דמאי פ"ב ופ"ה דלמכור ברבים צריך קבלה¹³³⁰ עיי"ש.

רק בא"י כיון שרובה ישראל הוה כל ישראל בחזקת מוחזק בכשרות לא בחזקת 'סתם' משא"כ בחו"ל. אבל במקום דדי אף בסתם¹³³¹ גם בחו"ל כן. ועיין מש"כ רבינו ז"ל בהלכות שחיטה ספ"י.

לשיטת הרמב"ם, כשבארץ ישראל רובה ישראל כל ישראל מוחזק בכשרות אבל בחו"ל לא כל ישראל מוחזק בכשרות. ויש לעיין מה הטעם והרי חזקת הכשרות של ישראל לא צריכה להשתנות בין ארץ ישראל לחו"ל (אא"כ נאמר שבא"י היו כשרים משא"כ בחו"ל). ושמה כוונתו היא, שבארץ ישראל כשרובה ישראל, החנוני מסתמא יקנה מישראל ולכן ניתן לסמוך על כשרותו. אולם בחו"ל שבה הרוב גויים יש חשש שאף ישראל כשר (שבביתו אוכל כשר) יכשל ויקנה מן הגוי וימכור בחזקת כשר ולכן במקום שבו הרוב גויים אין לקנות מסתם חנוני ישראל.

¹³²⁹ לשון הגמ' שם: "עבדיה דר' לוי הוה קא מזבין חילתיתא, כי נח נפשיה דר' לוי אתו לקמיה דרבי יוחנן, אמרו ליה: מהו למיזבן מיניה? אמר להו עבדו של חבר הרי הוא כחבר. רב הונא בר מניומי זבן תכילתא מאנשי דביתיה דרב עמרם חסידא, אתא לקמיה דרב יוסף, לא הוה בידיה, פגע ביה חנן חייטא, א"ל יוסף עניא מנא ליה? בידיה הוה עובדא, דזביני תכילתא מאנשי דביתיה דרבנא אחוה דר' חייא בר אבא ואתאי לקמיה דרב מתנא, לא הוה בידיה. אתאי לקמיה דרב יהודה מהגרוניא, אמר לי נפלת ליד, הכי אמר שמואל אשת חבר הרי היא כחבר".

¹³³⁰ בירושלמי דמאי פרק ב' הלכה ב' נאמר: "תני הנאמן על הטהרות נאמן על המעשרות. תניתה רבי ינאי בי ר' ישמעאל ואמר טעמא הדא דתימר במתארח אצלו אבל ברבים אינו נאמן עד שיקבל עליו ברבים". (ועיין בכורות דף ל.). ושם מדובר בארץ ישראל. ומסתבר שדברים אלו רפויים ולכן צריך קבלה אבל בשאר דברים נאמן בא"י כנ"ל.

¹³³¹ נראה שכוונתו היא שאם תהיה מציאות של ישראל בחו"ל כמו בא"י בזמנה דין חו"ל כמו א"י.



אולם הסבר זה דחוק בלשונו של הצפנת פענח. ועוד שמדברי הרמב"ם עצמו נראה שלא נוכל לומר כך. שהרי בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הל' ז'-ח', ובפרק י' מהלכות שחיטה הל' י"ד, אוסר הרמב"ם לקנות בשר מסתם טבח (מחשש של אי ניקור גיד הנשה ומחשש טריפות) ומציין לחלוקה בין א"י לחו"ל כפי שנאמרה בהלכות שלפנינו. ולא מדובר שם על מי שקונה בשר מאחרים אלא על טבח ששוחט לעצמו. ונמצא שלשיטת הרמב"ם, הנאמנות של הטבח והחנווני בארץ ישראל איננה נובעת ממקור האספקה שלו אלא נובעת ממנו עצמו. ומכאן שבחו"ל שאי אפשר לסמוך עליו הדבר נובע מאי נאמנותו שלו ומשמע שהרמב"ם סובר שיש לחלק בין סתם אדם בארץ ישראל לבין סתם אדם בחו"ל, וצ"ע.

יט. ערוך השולחן, יו"ד סימן א' סעיף ז' (בביאור שיטת הרמב"ם):

וארץ ישראל בזמנה¹³³² כיון שאין סנהדרין שישגחו - דינה כח"ל

מדבריו משמע שהחילוק בין ארץ ישראל לחו"ל יסודו ביכולת ההשגחה והאכיפה. שסנהדרין היתה להם לכפות כל אדם למכור רק מאכלים כשרים אבל בא"י בזמן הזה ובחו"ל שאין יכולת השגחה, לא ניתן לסמוך על סתם אדם כדי שנוכל לקנות ממנו. ולדבריו יש לעיין מדוע הרמב"ם תלה את החילוק ברוב ישראל ולא כתב במפורש שהדבר תלוי בסנהדרין.

ולשיטתו יש לעיין האם בקהילות בהם היתה לקהל יכולת אכיפה וענישה דינם כמו ארץ ישראל בזמן הסנהדרין וצ"ע¹³³².

(ועיין לקמן בשיטת הטור [אות כא-כב] והשו"ע [אות כה] שאף הם לא הגבילו את האיסור לסוריא בלבד).

¹³³² במציאות המוכרת לנו בארץ, אדם יכול למכור מאכלים לא כשרים ובלבד שלא יסמן אותם ככשרים. אם הוא מציגם ככשרים הוא עובר על החוק. אולם כיון שאינו חייב למכור כשר אין זה דומה לזמן הסנהדרין. ועוד שיש לברר האם כח האכיפה של החוק מאיים וחזק כל כך.

שיטת הרמב"ם / סתם אדם חשוד

כ. לשיטת רש"י (אות א') הריטב"א (אות ז') ועוד ראשונים בסוגייתנו אסור לקנות מהחנוונים שבסוריא כיון שהם ידועים כחשודים¹³³³ כיון שהם מוכרים מאכלים מסויימים בחזקת כשרים למרות שאינם כשרים. ומשמע (לכאורה) שכדי לפסול אדם מחזקת כשרותו, יש תחילה לקבוע שהוא "חשוד" אבל לולי זאת מותר לקנות ממנו.

לעומתם הרמב"ם כותב שבזמן הזה (כולל ארץ ישראל) כל אדם הינו בחזקת חשוד עד שיוחזק בכשרות. ולשיטתו, החנוונים שבסוריא לא היו ידועים כמוכרי מאכלים שחזקתם שאינם כשרים, אלא חזקתם של המוכרים בסוריא ובחז"ל ובא"י בזמן הזה היא כזו. ועל פי הצפנת פענח הסיבה היא שהמציאות היא רובם חשודים (לעיל אות יח). ועל פי ערוה"ש אי הנאמנות נובעת מחמת כך שאין כיום סנהדרין שיכולה לכפות (אות יט).

אמנם, אף לדבריהם לא התבאר האם כך הוא עיקר הדין (שאין לסמוך על מוכר כשיש לו נגיעה כספית) או שמדובר בתקנה. והרדב"ז (פי"א מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"ה) שכתב ש"דברים אלו קלים הן אצל עמי הארץ". כלומר אינם מבינים את חומרת האיסור בהם ולכן כשיש לו פיתוי ממוני הם נכשלים ומוכרים אותם.

יתכן שכך הוא עיקר הדין, שאף שסתם אדם יש לו חזקת כשרות הרי זה רק כשאין לו תאות ממון בדבר. ואף כשיש לו תאות ממון החשש הוא רק בסוג המאכלים שקלים בעיני עם הארץ (כדברי הרדב"ז), ומכאן לכל מאכל מעין זה שכך דינו.

אמנם יתכן גם לומר שמדובר בתקנה שתוקנה במאכלים אלו בלבד ולא נוכל להסיק

¹³³³ וכך גם משיג בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם בפ"ג ממאכ"א הל' כ"א: "תמה, לא ידעתי מאין הוציא זה ואין מנהגינו להיזהר מזה ואנו לוקחים בחוצה לארץ מכל אדם שהוא ישראל. וההיא דאין לוקחין בסוריא אלא מן המומחה, משום דבסוריא היו חשודין..."



מכאן למאכלים אחרים.

ולעיל באות יד הערנו שהרמב"ם הוסיף על דין הגמ' שגם חתיכת בשר אסור לקנות, למרות שלא הוזכרה בגמ'. ולכאורה מוכח מכאן שלא מדובר בתקנה על מאכלים מסויימים, אלא יש ללמוד ממאכלים אלו אף ביחס למאכלים אחרים ואם כן מדובר בדין ולא בתקנה. אולם לדברי הרלב"ח (שם), מעיקרא ניתן לומר שכוונת הגמ' היא גם לבשר. וא"כ לשיטתו אין ראייה שמדובר בדין שנוכל להסיק ממנו למקרים אחרים. או שנאמר שמעיקרא תוקנה תקנה לכל מאכל הדומה לאלו שנאמרו בגמ', וצ"ע.

שיטת הטור

כא. טור יו"ד סימן ס"ה:

הטבח נאמן על גיד הנשה כדרך שנאמן על החלב.

וכתב הרמב"ם ומיהו אין לוקחין בשר מכל טבח א"כ היה האדם כשר ומוחזק בכשרות, אותו¹³³⁴ שוחט לעצמו ומוכר לאחרים – ונאמן.

דברי הרמב"ם¹³³⁵ הינם חלק משיטתו הכללית גם בשאר מאכלים (כגון, גבינה) שהזכיר שאין לקנות כי אם ממוחזק בכשרות, וכנ"ל אות יד (בניגוד לשיטות הראשונים לעיל הסוברות שרק מ"חשוד" אסור לקנות).

¹³³⁴ המילה "אותו", צ"ע. ועיין בהגהות והערות במהד' מכוון י"ם (עמ' מ' הערה ח'). והלשון היא לשון הרמב"ם, עיין הערה 1324.

¹³³⁵ עיין הערה 1324 בלשונו של הרמב"ם ומשמע שם שזו חלק משיטתו הכללית ולא הלכה "יחודית" בדין ניקור או בשר. אמנם בעל ערוה"ש בסימן קי"ט סעיף ה' ואילך חידש ששיטת הטור והשו"ע בביאור הרמב"ם היא, שהקפידא היא רק בשוחט שמוכר בעצמו. אבל מקצב שקונה מאחרים לא נאמר דין זה, וכך הוא מיישב את "יחודו" של סימן ס"ה.ו אף הרמב"ם עצמו שבפרק י"א מהלכות מאכלות אסורות לא פירט, הרי שהוא סמך על דבריו כאן. ועיין בערוה"ש בסימן א' סעיף ט' בהסתפקותו בביאור דברי הרמב"ם. ועיין בשו"ע הרב, יו"ד סימן א' קו"א ס"ק ב'.

יש לעיין מה היא הכרעת הטור להלכה:

- הטור ציין לשיטת הרמב"ם אבל אינו נוקט כמותו הלכה למעשה.
- הטור קיבל להלכה את שיטת הרמב"ם כולה, הן בדין הניקור והן בשאר מאכלים שאין לקנותם כי אם ממז' שמוחזק בכשרות
- הטור קיבל את שיטת הרמב"ם בדין הבשר אבל לא בשאר מאכלים¹³³⁶.

כב. טור יו"ד סימן קי"ט:

החשוד לאכול דברים האסורין בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן אין לסמוך עליו בהן. ואם נתארח עמו לא יאכל משלו מדברים שהוא חשוד עליהם.

בד"א בחשוד אבל בסתם כל אדם הוא בחזקת כשר ויכול לאכול עמו.

וכן אפילו אם הוא חשוד למכור דברים האסורין מתארח עמו ואוכל עמו וכן אם שולח לו לביתו מותר כיון שאינו חשוד לאכול דברים האסורין דחזקה ממה שהוא אוכל משגר לו.

הטור, לא הגביל את דינם של החשודים לסוגי מאכלים מסויימים (לא ציין דוקא לימ"ח מח"ג – עיין אות א'), ונראה שנוקט כשיטת התוס' רי"ד (לעיל אות ד'), שכל מאכל שיש בו חשש של איסור אין לקנותו מחשוד.

הטור גם לא הגביל את דינו לסוריא בלבד וכתב את דבריו באופן כללי לגבי כל חשוד בכל מקום, ובכך שיטתו דומה (בענין זה) לשיטת הרמב"ם (אות יח)

¹³³⁶ אם ננקוט כדרך זו לכאורה הטור חידש שיטה חדשה שאין לה מקור בגמ' שהרי הגמ' כללה את סוגי המאכלים יחדיו. אמנם, הב"י בסימן ס"ה (דף מ בדפי הטור מהד' מכון י-ם) כתב בשם הרשב"א בתורת הבית הקצר דף פ: "הצנועים מושכים ידיהם עד שידוע שניקר אותה בקי במלאכה". ואף הד"מ (הקצר) ס"ק י"ג ציין לשיטה זו. ולפי"ז, יתכן שהטור קבע להלכה את שיטת הצנועים. ועיין ערוה"ש יו"ד סימן קי"ט סעיף ה' ואילך. ולקמן אות כו.



ולשיטת הטור, אדם שחשוד לאכול מאכלים אסורים פשוט שאסור להתארח אצלו. ו"אין לסמוך עליו בהן", כלומר אסור לקנותם ממנו¹³³⁷. לעומתו, מי שהוא חשוד למכור דברים אסורים, חשד זה אינו פוסל את מאכליו שלו, וניתן להתארח אצלו וכו'.

ולגבי "סתם אדם", כתב הטור: "בסתם, כל אדם הוא בחזקת כשר ויכול לאכול עימו". יש לעיין האם נדקדק מדבריו שיכול לאכול עימו אבל לקנות ממנו אסור.¹³³⁸ והדרכי משה (הארוך) בס"ק א' כתב:

בב"י כתב בשם הרמב"ם¹³³⁹... ודברי הטור גם כן קצת משמע הכל...¹³⁴⁰.

כלומר, דברי הטור נוטים לשיטת הרמב"ם (יתכן מפאת הדיוק שהסתפקנו בו), אולם אין הכרע בדבריו.

כג. אם ננקוט שהטור פסק כרמב"ם, ודאי שנאמר שהבאת שיטת הרמב"ם שבדברי הטור בסימן ס"ה (לעיל אות כא), הינה הלכה למעשה. אמנם, הרמב"ם הזכיר רק סוגי מאכלים מסויימים שאסור לקנותם לאדם שאינו בחזקת כשרות וציין שחלב ניתן לקנות בכל מקום (לעיל אות יז) ולא התייחס בצורה מפורשת לכל המאכלים. ועל פי דברי הטור נוכל לומר, שקיים כלל והוא שכל מאכל שיש בו חשש איסור אסור לקנות מאדם שאינו מוחזק בכשרות. והרמב"ם נקט דוגמאות שהיו מצויות בזמנו ובמקומו ולכן התיר את החלב, ובכל מקום יש לבחון על פי מקומו ושעתו.

כד. אולם, אין הכרח לומר ויתכן שהטור בסימן קי"ט סובר שמ"סתם אדם" מותר

¹³³⁷ אמנם, ערוה"ש בסימן קי"ט סעיף ז', ביאר שהטור כאן לא דן על מכירה כי אם על אירוח. ו"אין לסמוך עליו" שכתב הטור כוונתו לענין אירוח, עי"ש וקצ"ע.

¹³³⁸ ומהמשך דברי הטור: "וכן אם הוא חשוד למכור..." יש לעיין האם נדייק שלגבי מאכל בביתו הוא ידוע כשומר כשרות או שאינו ידוע, ולמרות זאת ניתן לסמוך עליו.

¹³³⁹ כנ"ל שסתם אדם בחזקת חשוד לענין מכירה..

¹³⁴⁰ וסיים הדרכי משה: "אמנם המנהג אינו כן, אלא מחזיקין כל אדם בחזקת כשרות". אולם בהגחתו על השו"ע בסימן קי"ט סעיף א' הרמ"א לא הזכיר את המנהג, ועיין עמ' 477.

לקנות. והיינו כל מי שאינו חשוד לאכול בעצמו מאכלות אסורות ניתן לקנות ממנו. ואפילו חשוד למכור אינו נפסל ביחס לנאמנותו בביתו כמבואר בסוגיית הגמ' (אות א'). ודברי הטור בסימן ס"ה הינם דין מיוחד בבשר (ולדעת ערוה"ש ביו"ד סימן קי"ט סעיף ה' ואילך דוקא בשוחט שהוא עצמו המוכר ולא בקצב שקונה מאחרים) וכן ביאר את שיטת הטור הש"ך בס"ק א' (לקמן אות כו) ונוכל לומר שהטור הזכיר את שיטת הרמב"ם אף שהוא עצמו אינו נוקט כשיטתו להלכה.

ועל פי דרך זו נבאר, שהטור למד שהמאכלים שננקטו שם בגמ' הינם דוגמא לדברי מאכל שיש לגביהם חששות ולכן אין לקנותם. ויש להסיק מכאן לכל מקום על פי עניינו ולכן הטור לא הזכיר סוגי מאכל מסויימים בפירוט.

יצרן לעומת סוחר (שיטת המאירי)

כה. יש לעיין האם קיים חילוק בין יצרן שמשווק את תוצרתו בעצמו לבין סוחר שקונה מהיצרן ומוכר לאחרים¹³⁴¹. והמאירי בעבודה זרה דף לט. כתב:

כבר ביארנו במשנה על קורט של חלתית שהוא אסור¹³⁴² וכן בארנו שם טעם איסורו אלא שאנו צריכים לבאר בו ענין אחר והוא שקורטי חלתית נקחים לסחורה ולהרויח ומי שקונה לסחורה קונה כל שמוצא ממין שהוא רוצה ואינו מדקדק בכשרותו אא"כ הוא חבר או כדומה לו לפיכך קורטי חלתית לא סוף דבר שאין נקחין מן הגוי אלא אף מישראל עם הארץ או חשוד למכור דבר שאינו מתוקן שאינו קפיד על לפני עור וכן הדין בתכלת שחשודין למכור קלא אילן בחזקת תכלת עד שיקבל זה דברי חברות בפני שלשה חברים שמקבלין אותו ומלמדין אותו דברי חברות להזהר בטמאות וטהרות ולעשר וכל כיצא בזה על הדרך¹³⁴³...

¹³⁴¹ עיין אות א'. ויש לעיין האם החנווני שבסוריא הינו סוחר שוקנה מאחרים או שהוא היצרן.
¹³⁴² מחשש שמא חתכו אותו בסכין שיש בו שמנונית של איסור, ואפילו אם הסכין אינו בן יומו אסור. והטעם הוא מפני שהחלתית היא דבר חריף והחריפות משביחה וממתקת את הטעם הפגום שבסכין.
¹³⁴³ עיין בסוגיית הגמ' ובחידושי הרמב"ן שביאר באופן שונה את סוגייתנו.



מדברי המאירי עולה שסוחר שאינו מייצא את המאכלים בעצמו יש לחשוד בו יותר ממה שיש לחשוד בשאר אנשים. ולכאורה נוכל לדייק מדברי המאירי שלא דקוא בחילתית (עיין לעיל אות א') אלא בכל מקרה בו הסוחר אינו מייצר בעצמו יש לחשוש יותר, וצ"ע.

פסקי השו"ע והרמ"א

כו. שו"ע יו"ד סימן ס"ה סעיף י"ד :

הטבחים נאמנים על גיד הנשה¹³⁴⁴. ומיהו אין לוקחין בשר מכל טבח ששוחט ומוכר לעצמו (הגהת הט"ז : לאחרים), אלא אם כן היה מוחזק בכשרות.

¹³⁴⁴ שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורא תליתאי סימן קט"ז : "ע"ד שאלתו במה שנהגו במקומו שמנקרי הבשר קונים בשר אחרים ומנקרים ומוכרים לאחרים. והנה לדעתי חלילה לעשות כן אפילו מי שהוא מוחזק בכשרות דהן אמת דבש"ע מבואר דאם יש לו חזקת כשרות מותר אך לא כל הזמנים שוים. דהנה כיוצא בזה מצינו בש"ס פ"ג דפסחים דכל הסריקין אסורין אף סריקי בייחוס שלא יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייחוס מותרין. ולמה כאן במוחזק בכשרות מותר ? אך התם לעשות כמעשה בייחוס הוי לא שכיח לכך לא פלוג רבנן ואסרו הכל. אבל בטבחים בזמניהם היו מוחזקים בכשרות שכיח לכך לא שייך שיאמרו. אבל בזה"ז שמוחזק בכשרות לא שכיח בפרט בדלת העם לכך אף אם יש מי שמוחזק בכשרות לא מהני שלא יאמרו כל הבשר המנוקד אסור ושל פלוני מותר כיון דלא שכיח להיות מוחזק בכשרות.

ועוד נראה לי דלכך נקט בש"ס ופוסקים הלשון דהטבחים נאמנים על גיד הנשה ולא קאמר דהמנקרים נאמנים על גיד הנשה. דיש לומר דוקא טבחים דודאי להאכיל נבלות וטרפות דהוי איסור דאורייתא וחמור בזה לא חשידי ומהני עכ"פ במוחזק בכשרות ולכך כיון דשוחט לעצמו וא"כ כיון דהוי נאמנות לו על השחיטה שוב בבשר אחרים הוי כנודמנו לו לכך מהימן גם על זה. אבל אלו שאין שוחטים רק קונים בשר אחרים בזה כיון דיש לומר דסומך דהאיסור בטל ברוב, הוי רק איסור דרבנן, אף שמוחזק בכשרות אין להאמינו, ובפרט כיון דהטבח השוחט אין רוצה לעשות כן, ומוכר דאין לו רוח אם ינקרו היטב, והקונה קונה אותו כדי להרויח, הוי הוכחה שאינו רוצה להיות מנקר היטב, דמה ירויח. לכך חלילה למכור לו ואם מכר לו אסור לקנות ממנו בשר כזה אף ממי שמוחזק בכשרות, בפרט שיש בזה כמה חומרות אחרונים שהוסיפו על הניקור בודאי יש לחוש שבזה יבוא להקל, ודאי חלילה לסמוך עליהם."

וכתב בשו"ת הר צבי יו"ד סימן כ' : "לשאלת רבים אי אריך לקבל שו"ב שהוא בעצמו יהיה הקצב וגם מנקר ומוכר לרבים משחיטתו. הנני להודיע כי זהו אסור מדינא וכמבואר בשו"ע יו"ד (סימן סה סעיף יד) אין לוקחין בשר מכל טבח ששוחט לעצמו ומוכר לאחרים אלא אם כן היה מתחזק בכשרות. ומקור הרברים הוא מרמב"ם הל' מאכלות אסורות ובת' טוב טעם ודעת קמא להגאון רש"ק נשאל מקהלה שנוהגין שהמנקרין קונים בשר האחרים ומנקרים ומוכרים הבשר לאחרים, והשיב חלילה לעשות כן ואפילו אם הוא מוחזק בכשרות אין לעשות כן ומאריך שם ומסקנתו שחלילה לסמוך עליהם אפילו שהם בחזקת כשרות, עכ"ל. ועל כן כל חדר לדבר ה', שרוצה להזהר מאכילת טריפות ונבלות, אסור לקנות מקצב כזה שהוא עצמו השו"ב ושומר נפשו ירחק מזה, וחייבא רמיא על ראשי הצבור לעמוד על שמירת הכשרות ולא תהא כזאת בישראל שהקצב מוכר בשר שהוא עצמו שו"ב, וכל מי שיש בידו למחות על דבר זה ומוחה ומעכב שלא יהא דבר כזה, הרי זה ממזכר הרבים ויוכה לרב טוב."

יסוד דברי השו"ע ("ומיהו..."), בפסק הרמב"ם¹³⁴⁵. שגם הטור הביאו (לעיל אות כא). ואף שבטור יש מקום לספק האם העתיק את דברי הרמב"ם ופסק כמוהו להלכה או רק ציין לשיטתו, בלשון השו"ע ברור שנקט כך להלכה.

ושיטת הרמב"ם הינה חלק משיטתו הכללית בדין בביאור סוגיית הגמ' בדין ימ"ח מח"ג בע"ז דף לט: (לעיל אות א'). וכפי שכתב במפורש בבאר הגולה על השו"ע כאן (והגר"א בס"ק ל"ג ג"כ נקט כדבריו):

טור בשם הרמב"ם מברייתא דאין לוקחין ימ"ח... ע"ז דף לט וכ"ש חו"ל ואף בא"י בזמן הזה.

ולדבריהם, החיוב לקחת רק מוחזק בכשרות איננו רק בדין הבשר שלפנינו אלא חלק מהלכה כללית. וביו"ד סימן קי"ט סעיף א'-ב' פסק השו"ע¹³⁴⁶:

החשוד לאכול דברים האסורים, בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן, אין לסמוך עליו בהם ואם נתארח עמו, לא יאכל משלו מדברים שהוא חשוד עליהם... (ב) אם אינו חשוד לאכול דברים אסורים אבל הוא חשוד למכרם, מתארח אצלו ואוכל עמו. וכן אם שולח לביתו, מותר, דחזקה שמה שהוא אוכל משגר לו...

השו"ע לא הגביל את דינו לסוריא ומשמע שבכל מקום כך הדין (ולדבריו דין הגמ' בסוריא הינו דוגמא) וכדברי הטור לעיל (אות כב). וכן השו"ע לא הגביל את דבריו לסוגי מאכלים מסויימים ונראה ששיטתו כשיטת הטור (אות כב) והתוס' ר"ד (אות ד') שאף שהגמ' נקטה סוגי מאכלים מסויימים יש לאסור אף בשאר מאכלים שיש בהם חשש איסור.

ובשו"ת צ"א, חלק ט' סימן ל"ו (אות ז' ואילך) כתב שאיסורו של ההר צבי הינו ע"פ טעמו הראשון של הגרש"ק הנ"ל אבל על פי טעמו השני יש מקום לחלק בין שוחט לבין מי שקונה מעיקרא רק את החלק צריך ניקור שבו יש לאסור, וחזיק את שיטת הר צבי, ועי"ש בהרחבה.

ומציאות זו איננה רק בכשרות מאכלים, אנשים קונים מזוזות ותפילין ממי שכותב אותם וכו', ואכמ"ל.

¹³⁴⁵ עיין הערה 1324.

¹³⁴⁶ השווה ללשון הטור לעיל אות כא.



ויש לעיין מה היא שיטת השו"ע לגבי "סתם אדם", האם הוא בחזקת כשרות לגבי קניה ממנו. שבסימן ס"ה נקט השו"ע שאין לקנות בשר מסתם אדם אלא ממי שהוא מוחזק בכשרות (כנ"ל). ועל פי דברי הבאר הגולה (והגר"א) זו היא שיטת הרמב"ם הכללית וא"כ המסקנה היא שאין לקנות שום מאכל משום אדם אא"כ הוא "מוחזק בכשרות"¹³⁴⁷.

כז. אמנם היה מקום לומר שכיון שהשו"ע לא כתב את דבריו בסימן קי"ט בצורה מפורשת ודן רק על חשודים, המסקנה היא שסתם אדם איננו חשוד. ודבריו בסימן ס"ה הינם דין מיוחד בבשר. אולם תמוה לומר כך שהרי יסוד דברי השו"ע הינם ברמב"ם, שאינו מחלק בין סוגי מאכלים (ועיין בערוה"ש בסימן קי"ט באריכות). והשו"ע בסימן קי"ט ס"ק א' בביאור דברי השו"ע כתב:

החשוד לאכול כו' - משמע דהא דלא סמכין עליו היינו דוקא בידוע שהוא חשוד אבל בסתם ישראל סמכין עליו אפילו באיסור דאורייתא וכמ"ש הטור... וכן דעת הראב"ד בהשגות סוף פ"א מהמ"א וכן נראה מרש"י שכתב חנוונים שבסוריא חשידי... ולא כדעת הרמב"ם (והוא הי"א שהביא הרב דס"ל) דבעינן דוקא שיכירו אותו שהוא מוחזק בכשרות....

אבל קשה שהרי בסימנים המחודשים בסי' א' פסק המחבר כהרמב"ם דבעינן שיהא השוחט נאמן ובב"י שם כתב דהיינו דלא כדעת המרדכי שכתב שא"צ דסתם ישראל בחזקת כשרות הוא וכן בסי' ס"ה כתב וז"ל אין לוקחין בשר מכל טבח ששוחט לעצמו ומוכר אא"כ היה מוחזק בכשרות עכ"ל. והוא לשון הרמב"ם פ"ח מהמ"א וזה קשה ג"כ על הטור שבסי' ס"ה העתיק דברי הרמב"ם הנ"ל בסתם ?

¹³⁴⁷ ויש להעיר לשיטת בעל ערוה"ש שמוחזק בכשרות אינו דוקא 'צדיק' אלא די שמתפלל שלש פעמים ביום וכו' – לעיל הערה 1357. אמנם, בעל ערוה"ש עצמו אינן מפרש את שיטת השו"ע כדברינו, עיין באריכות דבריו בסימן קי"ט.

וצריך לומר, דדעת הטור לחלק דשאני טבח שוחט דשכיחא טובא וגם דיני שחיטות מרובים ובקל יכול לעשות שהייה או דרסה או שאר פסולים ואם לא הוחזק בכשרות אסור.

לדעת הש"ך, שיטת השו"ע היא על פי שיטת הטור שסתם אדם בחזקת כשר וניתן לקנות ממנו ורק מחשוד אי אפשר לקנות. ולשיטת הש"ך, הטור והשו"ע שהעתיקו בסימן ס"ה את דברי הרמב"ם נקטו כמותו רק בבשר אבל לא בשאר מאכלים. ותמוה, שלפי"ז הם חידשו שיטה חדשה שאינה מפורשת בדברי הראשונים לחלק בין סוגי מאכלים.¹³⁴⁸

ולשיטת הש"ך, הטור והשו"ע אינם כשיטת רש"י והראב"ד אלא כשיטת התוס' רי"ד שסובר שבכל המאכלים שיש בהם צד איסור יש לחשוש ולא לקנות מחשוד ולא רק מאלו המוזכרים בגמ' (עיין אות ד'). ועוד שהאיסור הינו בכל מקום ולא רק בסוריא.

כח. מהאמור לעיל נראה שלולי דברי הש"ך היה מקום לבאר ששיטת השו"ע היא כשיטת הרמב"ם שסתם אדם הינו בחזקת חשוד לגבי קניה ממנו ואין לקנות כי אם מאדם המוחזק בכשרות (אולם לגבי אירוח סתם אדם בחזקת כשר), אולם מדברי הרמ"א בהגהתו על השו"ע בסימן קי"ט סעיף א', לכאורה יש קושיא על דברינו, כיון שהרמ"א מציין לשיטת הרמב"ם כשיטה החולקת על השו"ע:

ויש אומרים, אפילו ממי שאינו חשוד רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות, אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור.¹³⁴⁹ מיהו אם נתארח אצלו אוכל עימו (ב"י בשם הרמב"ם...).

דברי הרמ"א הם (ודאי) שיטת הרמב"ם. אמנם לדברינו לעיל (שלא על פי שיטת

¹³⁴⁸ ועיין הערה 1336.

¹³⁴⁹ מפשט דברי הרמ"א משמע שדינו הוא בכל סוגי המאכלים שיש בהם חשש איסור (וכפי שדייקנו בדברי התוס' רי"ד, לעיל אות ד'). אולם עיין בשו"ת מהרי"א עניזל (צוזמיר) סימן י"ח בדיונו אודות האתרוגים המורכבים, שהאריך לומר שכל ישראל בחזקת כשרות. ועל דברי הרמ"א כתב: "והגם שהרמ"א בהגה"ה שכתב יין או שאר דברים, כוונתו גם כן על אתם דברים פרטים שהוזכרו בש"ס ימ"ח מח"ג שהם עניני מאכל...". ומשמע מדבריו שאין להסיק מדברי הרמ"א לגבי אתרוגים. ואף שהרמ"א סתם ולא פירט כוונתו היא רק לימ"ח מח"ג. ולענ"ד, אין הכרח לבאר את הרמ"א כשיטתו.



הש"ך) אף השו"ע מודה לרמב"ם וא"כ קשה מדוע נקט הרמ"א לשון "ויש אומרים" והרי השו"ע עצמו אינו חולק על שיטת הרמב"ם ?

אולם נראה שאין זו קושיא מכרעת, כיון שבספרי הכללים ביארו שהרמ"א כותב לשון "יש אומרים" גם כאשר דבריו אינם במחלוקת עם דעת השו"ע כאשר הדעה הזו הינה דעת מעט פוסקים (עיין שד"ח, כללי הפוסקים סימן י"ד אות ב'), ובערוה"ש סימן קי"ט סעיף ז' כתב שכאשר דעת השו"ע אינה מפורשת נוהג הרמ"א לכתוב לשון "יש אומרים" אף שאינו חולק על השו"ע¹³⁵⁰.

ולדברינו השו"ע והרמ"א קיבלו את שיטת הרמב"ם להלכה שאין לקנות מסתם אדם אא"כ הוא מוחזק בכשרות (אף שמותר להתארח אצל סתם אדם), וכשיטת הרמב"ם לא הגבילו את האיסור לסוריא, אולם בניגוד לרמב"ם שציין לסוגי מאכלים מסויימים שיטתם היא שיש לחשוש בכל סוג מאכל שיש בו חשש איסור¹³⁵¹.

אמנם, לדברי הש"ך (אות כו), דברי הרמב"ם מיושבים כפשוטם. לשיטתו השו"ע חולק על הרמב"ם ולפיכך דברי הרמ"א "ויש אומרים" הינם כפשוטם.

כט. האחרונים ציינו שקיימת לכאורה סתירה בפסקי הרמ"א, מסימן סימן י"ח סעיף י"ח :

הטבח צריך שיטול שכר מן הטרפות כמו מן הכשרות. הגה: שלא יבא לחקל להכשיר כדי לקבל שכרו מן הכשרות (ב"י בשם ריב"ש). ולכן נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותן הממונים מן הקהל¹³⁵².

היד אברהם על השו"ע בסימן י"ח, תמה שמדברי הרמ"א כאן משמע שמינוי טבח

¹³⁵⁰ עיין ערוה"ש סימן קי"ט סעיף ז' שהעיר על כך (על פי שיטתו, שהשו"ע כלל לא דן בדין מכירה) ותמה מדוע כתב הרמ"א "ויש אומרים" והרי (לשיטתו) השו"ע כלל לא דן על מקרה זה. ותיירץ: "משום דרש"י והראב"ד לא ס"ל כן וכן דרכו בכמה מקומות. וגם משום שיש לפרש בדיעה קדומת היפך מזה כפירוש המפרשים..."

¹³⁵¹ ועיין בפרק הבא.

¹³⁵² מנהגים דק"ק וורמישא, ח"ב תקנה רע"ח: "הקהל ממנין שוחט ובודק מומחה בכל דיני שחיטה... והשוחט הקבוע יש לו שכר הקצוב לו מפרנסי הקהל ומן הבהמה יש לו הוושט עם סמפון שומן הדבוק בו".

על ידי הקהל הינו 'מנהג' ולא עיקר הדין, ואילו בסימן קי"ט פסק הרמ"א כדין גמור שאין ליקח כי אם מאדם המוחזק בכשרות.

ונראה לישב, שבסימן י"ח מדובר על אדם שהוא מוחזק בכשרות, רק כדי ששכרו יהיה שווה בכל הבהמות הנהיגו שאנשים פרטיים לא ישחטו אלא רק ממונים מהקהל, ששכרם יהיה מהקהל עבור עבודתם בלא חילוק בין כשרות לטריפות¹³⁵³.

ועיין בתחילת הפרק הבא לגבי שיטת הרמ"א.

סיכום

ל. העולה מהאמור לעיל:

- תיתכן מציאות של אדם שאסור לקנות ממנו אבל מותר לאכול בביתו ולקבל מתנות שמשגר מביתו (אות א').
- אסור לקנות מחנוונים שבסוריא אלא אם כן הם מומחים כיון שאינם מקפידים על איסור לפני עור. ויש לעיין האם אינם מכירים באיסור זה כלל (כמו הכותים) או שמחמת תאוות הממון והוראת היתר הם אינם מקפידים על איסור זה במאכלים מסויימים (אות א'-ג').
- מדברי הרי"ד משמע שלא דוקא ימ"ח מח"ג אסורים בקניה מהחנוונים שבסוריא (אות ד') ונראה שזו היא גם שיטת הטור (אות כב) והשו"ע (אות כה) אולם החיו שביארו את היחוד שבאותם מאכלים. ויש לעיין האם כל הראשונים באותה שיטה (אות ה'-ח').

¹³⁵³ עי"ש בחילוקו שבסימן קי"ט מדובר במוכר לאחרים ואילו בסימן י"ח מדובר במי ששוחט לעצמו (ועי"ש באריכות וגם בדבריו בסימן ס"ה). ויל"ע האם השכר מהוושט וכו' הינו גם בבהמות טריפה, שאל"כ נמצא משתכר בכשרות יותר מטריפות ועוד, שאפילו אם מקבל גם הטריפות יל"ע האם מחירם זהה למחיר הכשרות, וצ"ע.

והט"ז בסימן י"ח ס"ק ט"ו תמה על עצם ההיתר של אדם לשחוט לעצמו שהרי כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו. ותיירץ, שמדינא יכול לשחוט שרוב מצויין אצל שחיטה מומחין. אולם אם אירעה הוראה, לא יורה לעצמו. אמנם עיין בבאר היטב בס"ק כ"ו שתמה על דבריו מכח דברי התוס' בנדה דף כ, שמשמע מהם שדין נגעים הוא דין מיוחד, עי"ש.



- יש אומרים שמומחה שמותר לקנות ממנו הינו אדם מוחזק למכור בכשרות (אות י') ויש אומרים שמדובר בתגר מומחה שאינו רוצה לקפח את פרנסתו ולדבריו מתנה אסור לקבל ממנו (אות יב), ויש לעיין האם לשיטה זו נסמוך עליו אפילו אם הוא בביתו אינו מקפיד לאכול מאכל כשר (אות יא)
- יש לעיין האם שתי השיטות חולקות זו עם זו (אות יב).
- הרמב"ם שינה (גרע והוסיף) על סוגי המאכלים שהוזכרו בגמ' (אות יד ואילך).
- לשיטת הרמב"ם, דין הגמ' תקף לא רק בסוריא אלא גם בכל חו"ל ובא"י בזמן הזה. ויש מי שכתב שהטעם הוא שהרוב בחזקת שאינם כשרים ויש מי שכתב כיון שאין סנהדרין (אות יח ואילך).
- לשיטת הרמב"ם, אין לקנות את המאכלים הנ"ל ממי שאינו מוחזק בכשרות וסתם אדם אינו נחשב מוחזק בכשרות (אות כ').
- בפשטות, השו"ע פסק כשיטת הרמב"ם שניתן לקנות רק מאדם מוחזק מכשרות (אולם להתארח מותר אצל סתם אדם). אולם לשיטת הש"ך, השו"ע סובר שרק מחשוד אסור לקנות (אות כז) והאיסור אינו רק בסוריא אלא בכל מקום. והשו"ע בניגוד לרמב"ם, לא ציין לרשימת מאכלים מסוימת (אות כב, כה).
- הרמ"א כתב במפורש את שיטת הרמב"ם וכלל בה כל מאכל שיש בה חשש איסור. ונראה שלמרות שכתב את דברי בלשון "יש אומרים", אין הכרח שכונתו לחלוק על השו"ע (אות כח). ועיין בתחילת הפרק הבא לגבי שיטת הרמ"א.
- מדברי המאירי נראה שיש מקום לחלק בין יצרן לבין סוחר שקונה ומוכר (אות כה).

תעודת כשרות

הקדמה/ האם סתם אדם בחזקת כשר או לאו / כשרות האדם או כשרות המוצר

א. עיין בפרק הקודם (ובסיכום בעמ' הקודם) שנחלקו ראשונים האם סתם אדם בחזקת כשר וניתן לקנות ממנו מאכלים או סתם אדם איננו בחזקת כשר עד שתיוודע כשרותו¹³⁵⁴. הב"י בסימן קי"ט כתב בשם הרמב"ם שכיום לא ניתן לסמוך על חזקתם של האנשים¹³⁵⁵ ובעקבותיו כתב הרמ"א¹³⁵⁶ ביו"ד סימן קי"ט סעיף א':

ויש אומרים אפילו ממי שאינו חשוד רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות¹³⁵⁷, אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור¹³⁵⁸.

¹³⁵⁴ ויש חילוק בין קניה שאסורה כיון שחשוב על איסור לפני עיור, לבין אכילה אצו שמותרת כיון שהוא מקפיד לעצמו על הלכות כשרות.

¹³⁵⁵ ובטעם הדבר כתב בערוה"ש יו"ד סימן קי"ט סעיף ד': "וטעמו של הרמב"ם נראה, דאע"ג דהתורה האמינתו לכל אחד מישראל על האיסורים מ"מ חנוני קבוע שמוכר תמיד בכל עת ובכל שעה, שאני דהוא מורה היתירא".

¹³⁵⁶ לגבי שיטת השו"ע, האם מסכים לשיטת הרמ"א או חולק עליו, עיין בפרק הקודם.

¹³⁵⁷ ערוה"ש יו"ד סימן קי"ט סעיף י"א: "דזה שכתב הרמב"ם (עיין לקמן עמ' 503) מוחזק בכשרות אין הכוונה שיהיה ירא אלהים מרבים או חסיד וצדיק אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל מניח טלית ותפילין ומתפלל ג' פעמים בכל יום ונוטל ידי לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דת תורתו הקדושה זה נקרא מוחזק בכשרות ויכול להיות שבאיזה פרט הוא חשוד מפני קלות הדבר בעיניו ולכל הדברים הוא מוחזק בכשרות וראיה לדבר זה שהרי מצינו בבכורות שהכהנים חשודים היו להטיל מום בבכור ולכן אינם נאמנים כשאומרים מום זה נפל מעצמו דאם כן נאמר דכל הכהנים לא נקראו מוחזקים בכשרות וכן הוא בכל הדברים ולכן זה ששינוי בבכורות שם החשוד על וכו' דמזה מבואר דמאינו חשוד רשאים לקנות מיירינן באנשים שאנו מכירין אותם ליהודים מוחזקים בכשרות ולבד בפרט זה הוא חשוד אבל מאדם שאין מכירין אותו כלל אין לוקחין ממנו כדברי הרמב"ם ולפ"ז גם בכל הדברים שצריך מוחזק בכשרות אין הכוונה לצדיק וחסיד או ירא אלקים מרבים אלא שמתנהג בדת ישראל כמ"ש ואין נ"מ בין הרמב"ם לרש"י והראב"ד לדינא אלא לאדם שאין מכירין אותו כלל אבל כל שמכירין אותו אין ביניהם מחלוקת דאם מתנהג בדת ישראל גם להרמב"ם מותר לקנות ממנו ואם הוא מיקל במצות ואיסורים פשיטא שהוא חשוד וגם לרש"י והראב"ד אסור לקנות ממנו בלא עדות וכן מוכח מדברי הרמב"ם עצמו שכתב דמתארח אצל בעה"ב מותר לאכול אצלו אף על פי שאינו מכירו אלא יודע שהוא יהודי בלבד ע"ש מכלל דלקנות ממנו צריך לידע שגם מתנהג על צד היהדות ולא יותר".

אמנם, עיין בדבריו בסעיף ט' ובהערה 1388 שנראה מדברי ערוה"ש שכיום לא די בשומר שבת וכו' כדי להגדירו "נאמן".

¹³⁵⁸ במציאות שלנו, בכל מוצר (כמעט) ישנם מרכיבים רבים ומגוונים ויש בו חשש איסור. ואפילו במאכלים שלכאורה אין בהם חשש והינם מוצרים 'טבעיים' יש מקום לדון. כגון, תפוחי עץ שמורחים אותם בציפוי מבריק, שעועית לבנה שפעמים מוסיפים לה צבע כדי שתהיה לבנה, ויש לברר את מקורו של הצבע. וכו' (ופעמים רבות אף בעל המפעל/המשווק אינו מודע לכל התליכים שעוברים המוצרים) ועיין הערה 702.



מיהו אם נתארח עצמו, אוכל עימו¹³⁵⁹ (ב"י בשם הרמב"ם¹³⁶⁰ פ"א ממ"א ופ"ג דין כ"א)¹³⁶¹.

הרמ"א עצמו בהגהותיו על הטור בדרכי משה ס"ק א' ציין לשיטת הרמב"ם, והוסיף:

אמנם המנהג אינו כן, אלא מחזקין על אדם בחזקת כשרות.

הט"ז בס"ק א' תמה על הרמ"א מדוע בדרכי משה ציין למנהג (שלא חוששים לשיטת הרמב"ם) ואילו בהגהותיו על השו"ע כתב את שיטת הרמב"ם ולא העיר שהמנהג שלא כשיטתו:

וכיון שלא כתבו הרב כאן, משמע שאין לנהוג כן¹³⁶². ונכון הוא בפרט שאנו רואין קלקול הדורות, ולא אכשר דרי¹³⁶³.

¹³⁵⁹ נראה שעל פי האמור בהערה הקודמת אם החשש הינו 'מחוסר ידיעה'. כלומר שאנשים אינם מודעים לתיעוש של מוצרים רבים והם חושבים שאין בהם שום חשש הרי שאף שאינם חשודים מחמת תאונת ממון הרי שהם בטעות צורכים (ומוכרים) מאכלים שיש בהם חששות כשרות מרובים ואינם מעלים על דעתם שיש צורך בתעודת כשרות למאכלים אלו. והרי זה דומה לשחיטה וניקור בהם יש צורך במומחה, לא מחמת "הנאמנות" אלא מחמת הצורך באומנות ומומחיות, עיין הערה 702.

¹³⁶⁰ עיין הערה 1365.

¹³⁶¹ החילוק בין "נתארח" לבין "לקנות ממנו" מלמד שאף לשיטת הרמב"ם סתם אדם הינו בחזקת כשרות ביחס לעצמו והחשד הוא רק ביחס לאחרים. כלומר שאינו מקפיד על איסור לפני עיור לא תתן מכשול כאשר עומד מולו הרצון להרויח ממון. ומשמע, שמי שאינו זהיר באיסור לפני עיור אינו מאבד את נאמנותו כעד אחד שנאמן באיסורים שהרי ניתן לאכול אצלו. ושמו מכאן אין ראיה (אף שהדין אמת) כיון שאע"פ שאינו נאמן כעד אחד סו"ס בביתו ניתן לאכול כי הוא עצמו לא יאכל דבר שאינו כשר, וקצ"ע.

¹³⁶² יל"ע האם מכאן נסיק שגם בהגהות הרמ"א על השו"ע כשכתב את המנהג, אין זה אומר שכך סובר הרמ"א למעשה, או רק ביחס לדרכי משה נוכל לומר כך. ובספרי הכללים דנו בלשונות הרמ"א לגבי המנהג מתי נהגו בפועל ומתי כוונתו לומר שיש לנהוג כך למרות שבפועל לא נהגו. עיין פמ"ג, בפתחה ליו"ד בכללי הפוסקים אות ו' (לא נדפס בכל דפוס השו"ע ועיין במהד' עם מנחת יצחק בהערותיו) שכתב שכאשר כתב הרמ"א "והכי נהוג" כוונתו לומר שכך צריך לנהוג ולא דוקא שכך נהגים במקומו. ולפי"ז הניקוד איננו "נהוג" אלא "נהוג". והעיר על כך בשו"ת להורות נתן ח"א בהקדמה לקונטרס מבעד לצמתך בסופו. ועיין שם בפמ"ג שכתב שגם כאשר הרמ"א כתב שכך הוא המנהג פעמים כוונתו רק לקראקא ופעמים אף למקומות נוספים. ועיין אות חיים ושלום עמ' רא בהשמטות, על מנהגים שכתב עליהם הרמ"א שכך הוא המנהג ואף בקראקא לא נהגים כך (כגון, לבישת בגדי שבת בפורים). ועיין גם בב"ח יו"ד סימן ל"ג אות כ"ב שכתב להחמיר כנגד הרמ"א בקראקא.

¹³⁶³ יל"ע מה היא שיטת הש"ך. בס"ק א' דן בשיטת הטור שלא כתב כשיטת הרמב"ם ותמה עליו מפסקותיו בדיני שחיטה שם כתב שיש לקנות רק מנאמן. וחילק הש"ך: "וצ"ל דדעת הטור לחלק דשאני טבח שוחט דשכיחא טובא וגם דיני שחיטות מרובים ובקל יכול לעשות שהייה או דרסה או שאר פסולים ואם לא הוחזק בכשרות אסור" (ומעין חילוקו של בעל ערוה"ש בהערה 702). אמנם על דברי הרמ"א שהעתיק את שיטת

ובבכור שור (נדפס בסוף הספר תבואות שור) למסכת ע"ז דף לט : כתב:

וכתב הדרכי משה המנהג הוא להקל. ומ"מ לא כתב בהג"ה כדרכו.

ונראה טעמו דסבירא ליה דהמנהג לאו ברצון חכמים הוא. כאשר אנו רואים עתה שאע"פ שיש תקנות קדמונים במדינתנו בחרם שאין לקנות מכל אדם יינות וגבינות וכדו' כי אם כשיש כתב הכשר בידו ממורה הוראה שחקר על המאכל והמשקה ההוא אם נעשה בכשרות¹³⁶⁴, ראינו הפורץ זה ימים רבים לא כביר, ומקילין לקנות מכל אדם.

וכל אשר נגע יראת ה' בליבו, יש לזהר בפרט באיסורי תורה. כגון בשר יבש וכרכשית ושומן שאין ראוי לקנותם בסתם כלל רק בידעו ומכירו מאיזה שוחט מי שנתעסק בהם כי זה מדינא אסור כמ"ש לעיל, לא לדבר מצד התקנה, וכעין זה דעת ה"ז.

והעולה מהרמ"א והט"ז והבכור שור, שיש לנקוט כשיטת הרמב"ם שסתם אדם שאינו מוכר אין לו חזקת כשרות בשעה שהוא מוכר מאכלים לאחרים.

ומכל מקום, הצורך ב"כשרות" איננו בבדיקת ה"מוצר" ותהליכי היצור¹³⁶⁵, אלא

הרמב"ם, הש"ך לא העיר. ובדרכ"ט ס"ק ז' הסיק מדבריו שהוא אינו חושש לשיטת הרמב"ם: "שסתם כל ישראל בחזקת כשרות ונאמן אפילו באיסור דאורייתא חוץ משחיטה". ויל"ע מה ההכרח להגיע למסקנה זו בביאור דברי הש"ך, שיתכן שהש"ך מבאר את דברי השו"ע אבל אינו חולק להלכה על דברי הרמ"א, וצ"ע.

¹³⁶⁴ האם החקירה היא על דרך הכנת המאכל או על כשרותו של האיש – עיין לקמן אות ב' ואילך.

¹³⁶⁵ אמנם יש לדייק בלשונו של הבכור שור, שמא מחייב בדיקת המוצר, וקצ"ע.

בערוה"ש ביו"ד סימן קי"ט סעיף ד' הביא ראייה לשיטת הרמב"ם שאין לקנות מסתם אדם שאינו מוחזק בכשרות מכך שבית דין חייבין להעמיד ממונין על המשקלות שלא יעשו שקר במידות (ב"ב פט.). כלומר, אף שמדובר באנשים כשרים, לא סומכים עליהם ובית דין בודקים את מדותיהם ומשקלותיהם ומדובר בבדיקת המשקלות עצמם ולא בבדיקת האיש האם הוא נאמן, וזאת מהטעם שאף שאינם גנבים הרי "מפני שהם מוכרים תמידים תקף להו יצרייהו דממונא וכ"ש בלאו דלפני עור חשידי בזה". ולכאורה מדבריו נסיק שיש לבחון את דרך עשיית המוצר ולא רק את הגברא. ויתירה מזו גם באדם שידוע לנו שהוא כשר, לא נוכל לסמוך עליו שמא יצר הממון יגבר עליו כפי שחוששים במידות ובמשקלות. ואע"פ כן לא מצאנו שמדינא אדם כשר שמוחזק בכשרות יש עליו חובה לבדוק את אופן הכנת המוצר ("משגיח צמוד"), ורק בתקנות מצאנו חיוב שכזה (לקמן). ועל



בדיקה האם מדובר באדם "כשר"¹³⁶⁶ שנוכל לסמוך עליו שתאות הממון לא תביא אותו לידי הכשלת הרבים במאכלים שאינם כשרים¹³⁶⁷. שהרי אדם שמוחזק בכשרות ודאי ססומכים עליו ולא שמענו שיש לבדוק ולעמוד על גביו תוך כדי הכנת המאכל.

לקמן נדון על 'תקנות קדמונים' שהזכיר הבכור שור. ונדון האם התקנות הינם ערוה"ש שציין לדין המשקלות לא הסיק מכאן חיוב לבדוק את אופן עשיית המוצר וניתן להסתפק בידיעה שמדובר באיש כשר כפי עיקר הדין שאף הרמב"ם מודה לו באנשים המוחזקים בכשרות, שדי בכשרותם כדי לקנות מהם. ועיין אות ב' ואילך.

עצמו¹³⁶⁸.

תקנות הקהילות

ב. קונטרס מהגאון בעל הסמ"ע – בענין המאכלות¹³⁶⁹ – תוקן בשנת שס"ז ביריד גראמניץ (פנקס ועד ארבע ארצות, שנת שס"ז סימן מג- מז עמ' 16):

כורחנו הכרחי לומר שתקנת המשקלות היא דין יחודי שאין להסיק ממנו לגבי כשרות המוצר עצמו. ואף ערוה"ש שציין לדין המשקלות לא הסיק מכאן חיוב לבדוק את אופן עשיית המוצר וניתן להסתפק בידיעה שמדובר באיש כשר כפי עיקר הדין שאף הרמב"ם מודה לו באנשים המוחזקים בכשרות, שדי בכשרותם כדי לקנות מהם. ועיין אות ב' ואילך.

¹³⁶⁶ עיין בהערה 703 האם להעיד על כשרותו של אדם ניתן להסתפק בעדות של אחד או יש צורך בשנים. אמנם, אם נאמר שמדובר ב"תקנה" שאיננה מעיקר הדין, ודאי שמתקני התקנה יכולים לקבוע שניתן להסתפק בעד אחד.

¹³⁶⁷ ויל"ע כיצד נוכל לבחון זאת. ובמאירי בע"ז דף לט. בדין החילתית כתב: "והוא שקורטי חלתית נקחים לסחורה ולהרויח ומי שקונה לסחורה קונה כל שמוצא ממין שהוא רוצה ואינו מדקדק בכשרותו אא"כ הוא חבר או כדומה לו לפיכך קורטי חלתית לא סוף דבר שאין נקחין מן הגוי אלא אף מישראל עם הארץ או חשוד למכור דבר שאינו מתוקן שאינו קפיד על לפני עור".

¹³⁶⁸ בגמ' בע"ז דף עד: מבואר שגת שדרכו בה יין של גוים יש צורך להכשירה לשימוש של ישראל ובגמ' מובא מעשה: "כי ההוא דאתא לקמיה דרבי חייא, א"ל הב לי גברא דדכי לי מעצרתאי א"ל לרב זיל בהדיה וחזי דלא מצוחת עלי בי מדרשא. אזל חזייה דהוה שיעא (=חלק) טפי. אמר, הא ודאי בניגוב סגי לה. בהדי דקא אזיל ואתי, חזא פילא (סדק) מתותיה וחזא דהוה מלא חמרא (=של גוים) אמר, הא לא סגי לה בניגוב אלא בקילוף, והיינו דא"ל חביבי חזי דלא מצוחת עלי בי מדרשא". ויש לעיין האם אותו אדם נזקק לשירותיו של רב כ'משגיח כשרות' שלולי זאת לא יוכל למכור את יינו לאחרים או שאותו אדם לא ידע כיצד מתנהגים על גת שדרך בה הנכיר מעיקרא וביקש שרב יבדוק ויחליט מה לעשות (וכפי המעשה בעירובין דף ס. שביקשו מרבי חייא לעשות עירוב). ואם ננקוט כאפשרות הראשונה הרי זה מעין משגיח כשרות שמוכר לנו.

¹³⁶⁹ קונטרס זה נודע גם בשם "קונטרס הריבית" שרובו בעניני ריבית. אמנם, יש בו גם עניני מאכלות אסורות ושעטנז. הקונטרס נדפס וורשא תרא/1841 וצולם בתוך ספר: "ששה ספרים מקדמוני גדולי ישראל" וכן הועתק בספר פרי אדמה (הרב מיוחס) על הרמב"ם, בסוף חלק מזבח אדמה.

השוחטים והבודקים... צריכים להיות יר"ש ויבדקו החלפים היטב. ובכל מקום יתמנו נאמנים שיבדקו פתאם סכין של שחיטה כדי שיזהרו השוחטים בו היטב. גם לבדוק השוחטים והבודקים בכל הגליל אם הם בקיאים כהלכתו¹³⁷⁰ ושמוחזקים באימון ידיהם. גם ימנו בכל קהילה נאמנים שיראו על כמה ענינים שיש לחוש שיצא מתחת יד הקצבים דברים שאינם מתוקנים ונפרש קצת...

- (ב) דרכם לחתוך במקום שכלים הצלעות בשיפוע בפלנקי"ן למטה על מקום הכחל ועד מקום שקורין הוי"ך שטי"על והוא שייך לחלק האחורי וצריך לנקרו ואין העולם מרגישין בזה לכן צריכים להזהירם שלא יחתכו כי אם עד סוף הטבור שהוא מקום מוגבל ושם והלאה כלל לא...
(ו) להזהר היטב לבדוק אחריהם שלא ישהו בשר יותר מג' ימים...

לגבי השחיטה והבדיקה, הדרישה היא לשוחט ירא שמים וגם 'בדיקות פתע' של הסכין. אמנם לגבי חשש חיתוך בחלק האחורי (מחמת איסור חֲלָב), יש להזהיר את השוחטים, ואילו לגבי השהיית הבשר יש "לבדוק אחריהם". כלומר, בחלק מהדברים הדרישה היא לבדוק מעיקרא (שהשוחט ירא שמים ולהזהירו שיעשה כהלכה) ובחלק מהדברים הדרישה היא לבדיקת פתע (של ה"סכין" קודם השחיטה¹³⁷¹) וכן למעקב שלא ישהו בשר יותר מ-ג' ימים.

כלומר, התקנות בחלקן הינם ביחס ל"גברא". ואם הוא נאמן, שוב אין צריך לעיין על מעשיו. וחלקם ביחס למעשה עצמו ויש צורך לבדוק. אמנם, בגוף התקנה לא נאמר מה טעם החילוק. ויתכן ששחיטה שהיא דבר שיש בו פרטי הלכה רבים, לא די בנאמנות אלא יש צורך במומחיות ולכן החמירו בה יותר משאר איסורים¹³⁷².

¹³⁷⁰ עיין שו"ע יו"ד סימן א' סעיף א' ובט"ז שם על יחודם של הלכות שחיטה ביחס לשאר ההלכות, שכיון שהיא מסורה לכל החמירו יותר שידע את כל ההלכות בעל פה.

¹³⁷¹ עיין שו"ע יו"ד סימן י"ח סעיף י"ב לגבי חובת בדיקת הסכין קודם ולאחר השחיטה. ועיין שם בסעיף י"ז.

¹³⁷² עיין ערוה"ש יו"ד סימן קי"ט סעיף י"א – לעיל הערה 702.



אולם כפי שמוכח לקמן התקנות מקיפות גם שאר סוגי מאכלים :

יכריו בכל הקהלות שלא יעשה שום אדם גבינות¹³⁷³ וחמאה בכפרים למכור ליהודים עד שיבוא תחילה לפני האב"ד שלו ואותו הרב יחקור אחר מעשהו אם הגון הוא¹³⁷⁴, ויתן בידו כתוב וחתום. ומי שאינו ידוע וניכר להרב לא יתן לו הרב רשות.

וגם לא יעשהו שום אדם ביחידות דאי אפשר שלא יסע ממקום למקום ויהיה בלי שמירה¹³⁷⁵. ובכל מקום ובכל יריד יבדקו אחר המוכרים היטב אם יש בידם כתב רשות מהרב שבגליל שלו¹³⁷⁶.

עושה הגבינות והחמאה "יבוא תחילה לאב"ד" והאב"ד "יחקור". ואע"פ כן אסור לאב"ד לתת רשות למי שאינו מוכר לו. ויש לעיין אם האדם מוכר לאב"ד כאדם נאמן לשם מה עליו לחקור את עושה הגבינה מעיקרא ?

ונראה, שיש לחלק בין נאמנות לבין ידע ובקיאיות ומומחיות. וגם כשמדובר באדם נאמן, על האב"ד לבדוק שהוא בקי בהלכות הנוגעות לעשיית גבינה וחמאה, שלא הכל יודעים במה להיזהר. וכיון שהאב"ד נוכח שהוא בקי בהם, יכול לתת לתת לו רשות, ומעתה ניתן לסמוך על נאמנותו.

ומכלל הדברים נראה שלא מדובר בהשגחה על תהליך עשיית המוצר, אלא הודעה שפלוגי בקי בהלכות הנוגעות ליצור המאכל אותו הוא מכין בביתו ללא השגחה ישירה של הרב, כיון שהוא אדם נאמן¹³⁷⁷.

¹³⁷³ לגבי גבינה נאמר בגמ' בע"ז דף לט: שאינה נלקחת אלא מן המומחה (לתוס' שם הטעם משום "גילוי").

¹³⁷⁴ "אם הגון הוא" האם ה"אדם הגון" או ה"מעשה הגון" ? ונפ"מ האם צריך לחקור אחר מעשיו של אדם הגון. ונראה שעל פי האמור בהמשך שאדם שאינו מוכר אין לתת לו רשות, הכוונה היא שלאחר שנותנים רשות סומכים על האדם ולא עוקבים אחר מעשיו.

¹³⁷⁵ שאז קיים חשש של זיוף מצד הגוי.

¹³⁷⁶ תקנות דומות, בפרנקפורט – עיין בספר רבני פרנקפורט עמ' 29-30.

¹³⁷⁷ ביסוד החילוק בין "נאמנות" שבה ניתן לסמוך על האיש לבין "מומחיות" בה יש צורך בבדיקת אופן ההכנה, עיין בדברי ערוה"ש בהערה 702 ובש"ך שבהערה 1363.

אולם אם האדם אינו מוכר לאב"ד, מסתבר שאפילו אם האב"ד יגלה שהוא יודע את ההלכות, עדיין אין ראייה שמדובר באדם 'נאמן' שניתן לסמוך עליו. ולשיטת הרמב"ם אדם שאינו יודע ואינו מוכר, אין לקנות ממנו, וכנ"ל אות א'.

ובהמשך הקונטרס נכתב:

יש מקומות ידועים בוואלאח"י שצדים שם דגים כשרים וטריפות יחד ובדוק ומנוסה שמולחין ומייבשין אותם יחד. לכן צריכים להזהר שלא יקחו מיד כל אדם, מאותן דגים היבשים כי אם מאיש ידוע שהגון הוא.

מ"איש ידוע שהגון הוא" ניתן לקנות דגים כיון שניתן לסמוך עליו שלא ימכור את הדגים שאינם כשרים. והוא אינו זקוק לחקירת האב"ד תחילה כפי שהוזכר לגבי הגבינות והחמאה. ונראה שטעם הדבר הוא, שהחקירה איננה ביחס ל"נאמנות" של האיש, שנאמנותו צריכה להיות ניכרת באורחות חייו וכו' (ולכן אם אינו מוכר לאב"ד לא תועיל ידיעתו בהלכה – וכנ"ל) כי אם ביחס לידיעתו בהלכה. וההבדל בין דגים כשרים לשאינם כשרים, הינו הבדל פשוט הידוע לכל ולכן אין צורך שהאב"ד יבדוק ויחקור אותו על ידיעותיו, משא"כ בגבינה וחמאה שהלכות עשייתן אינן ידועות לכל, יש צורך בחקירת מומחיותו בנוסף לנאמנותו¹³⁷⁸.

ונראה שהחילוק איננו בין גבינה לבין דגים, אלא בכל מקום ובכל זמן על פי בקיאות אנשי המקום בהלכות הנוגעות לאותו סוג מאכל. וכגון בזמננו, שרבים

¹³⁷⁸ תקנות מדינת מעהרין (מורביה) משנת ת"י (היילפרין) סימן רע"ד (התרגום העברי): "ובהיות השעולם אינם בקיאים בעשיית הכשר יין או הסכמנו שהיין הכשר הנעשה בכל המדינה, הן בעיירות ובכפרים ובכל מקום, ייעשה ע"פ הוראות שסידר הרב מדינה נר"י. וכל הקהילות יקחו ההוראות מהרב מדינה נר"י, למען ידעו כדת מה לעשות. וקודם הבציר יתאספו ראשנים וטובים בכל קהילה וקהילה ויברר להם איש ישר כשר ונאמן ההולך בדרך תמים, שישבב בין הכרמים שעושים שם היינות, להשגיח שהיינות ייעשו ע"פ ההוראות של הרב מדינה נר"י. ובאם שהכרמים אינם סמוכים זה לזה, ונאמן אחד אינו מספיק להשגיח, אזי יבררו ב' נאמנים, שישגיחו בהשגה פרטיות על עשיות היין בהכשר כתחז"ח לפי ההוראות של הרב מדינה נר"י. ובאיזה קהילה שיש שם רב, יהיה ג"כ הרב בעת שבוררים נאמן אחד או ב' נאמנים. ובאיזה קהילה שאין מעמידים נאמנים על עשיית היין כנ"ל ויעברו על התקנה זו, אזי ידוע ידעו שהיין שלהם לא יחשב לכשר, רק יחשב לאסור, זולת שאר עונשין וחרפות וביושים אשר יושת עליו". כלומר, מדובר הן על הוראות והן על השגחה בפועל.

אינם רגילים להפריש תרומה, האם ניתן לסמוך על מי שאינו בקי בהלכה שהפריש כהלכה. וכגון, האם הוא יודע שעליו להוציא מהפירות כמות של קצת יותר מאחד ממאה והאם הוא מבין את הנוסח שהוא אומר וכדו'¹³⁷⁹. וכן במציאות כיום שרוב רובו של הבשר שבחנויות הינו בשר מוכשר, יש לעיין האם 'סתם אדם' ואפילו שהוא נאמן בשאר דברים, נאמן לומר שהכשיר את הבשר שהרי יתכן שאינו יודע כיצד לעשות זו, ואף אשתו כבר לא ראתה את אמה מולחת בשר או צולה כבד, ואינה יודעת כיצד יש לקרוע את הכבד, ושהדם לא יזל לכלי וכו'.

ובכל האפשרויות הנ"ל, לא הועלתה האפשרות שאדם שאינו נאמן יכין מאכלים ומעליו יעמוד "משגיח צמוד" ויבדוק את אופן הכנת המאכל ואין הוכחה מתקנות אלו האם זה אפשרות נכונה, שיתכן שלא באה לידי מעשה ולא דנו בה¹³⁸⁰. אמנם בתקנות תקנות מדינת מעהרין (מורביה) משנת ת"י (מהד' היילפרין) סימן רע"ד (התרגום העברי) נכתב :

¹³⁷⁹ כאשר מפריש תרומה עליו להוציא בפועל מהפירות כמות של 'משהו' עבור תרומה גדולה וכמות של אחד ממאה עבור תרומת מעשר (כאשר החישוב המדויק הוא כמות של אחד ממאה בניכוי הסך של התרומה הגדולה – עיין שו"ע יו"ד סימן של"א, מצות הארץ, הלכות תרומה אות ו' סעיף א' ועוד). ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן נ"ג כתב: "...נראה פשוט באחד שידוע לעם הארץ ומפריש תרומה מפירותיו ע"י זה שנוטל בידו מעט יותר מאחד ממאה וקורא מלה במלה מנוסח ההפרשה וגם מפסיד אח"כ את זה שבידו, דאין זה חשיב כלל הפרשה כיון שאינו יודע שבאמירה זו הוא מחלק אחד מחמשה מפירותיו לאחרים, ואף שדברים שבלב אינם דברים, מ"מ הרי בעיניו שיהא פיו ולבו שוין ויבין מה שהוא אומר... פשוט הוא דלענין נד"ד יש גם אנשים הרבה שאינם יודעים כלל דבזה שהם אומרים מעשר ראשון בצפון ומעשר עני בדרומו הם נותנים בכך עשרים אחוז מפירותיהם לאחרים... ואף דמבואר בחו"מ סי' ס"א סעיף י"ג במי שטוען בנוגע לכתובת אשתו שהוא עם הארץ ולא הבין כלל כשקראו לפניו את הכתובה דאין שומעין לו, היינו משום דבתחלה היה צריך לומר שאינו מבין ולבקש שיפרשו לו מה שכתוב בכתובה, וכיון שלא אמר כן הו"ל קבל על עצמו לקיים כל מה שכתוב בשטר כתובה... אולם כל זה דוקא בכה"ג שידוע עכ"פ שהוא שטר התחייבות, דשפיר אמרינן שגמר בדעתו להתחייב בכל מה שכתוב שם, אבל בכה"ג שאינו יודע כלל שהוא שטר התחייבות, אלא חושב שהוא איגרת שלום, ודאי דלאו כלום הוא. וה"ג גם כאן לצערנו הגדול ישנם רבבות אנשים שאפילו אם נותנים רשות למשגיח הממונה על המעשרות לתקן פירותיהם, הם יודעים רק זה שצריכים להפסיד מעט יותר מאחד ממאה, וגם צריכים לומר איזה נוסח של תפלה, אבל אינו מעלה כלל על דעתו שבאמירתו עושה הממונה על המעשרות בפירותיו כאדם העושה בתוך שלו, והוא מחלק ללויים אחד מעשרה מאלה שבצפון, ולעניים אחד מעשרה מאלה שבדרום... מ"מ אם אינו יודע כלל מאופן התיקון, וחושב שהתיקון עושה רק ע"י זה שהוא אומר פסוקים או תפלה הנקרא נוסח הפרשה לאו כלום הוא". ועי"ש עוד באופנים שונים.

¹³⁸⁰ שו"ת לבושי מרדכי תליתאי, יו"ד סימן ז' עמ' כ"ג טור ב' : "רק זאת אני אומר הלואי שיתבטלו כל ההכשרים והיתרים בענין זה שע"כ יהיה ביד ישראלים בני עמינו יראים ושלמים להעמיד פאבריקע"ן שא"צ להם הכשרים וכי דבר קטן הוא מ"ש בתוה"ק כי תקנה או קנה ודרשו חז"ל קנה מעמיתך מכור לעמיתך ותשקוט הארץ ממריבות ומחלוקות". והסיבה שאין צריך הכשרים ל"בני עמינו היראים" כיון שהינם נאמנים ומסתבר שגם בקיאים בהלכות.

ובהיות שהעולם אינם בקיאים בעשיית הכשר יין אז הסכמנו שהיין הכשר הנעשה בכל המדינה, הן בעיירות ובכפרים ובכל מקום, יעשה ע"פ הוראות שסידר הרב מדינה נר"י. וכל הקהילות יקחו ההוראות מהרב מדינה נר"י, למען ידעו כדת מה לעשות. וקודם הבציר יתאספו ראשנים וטובים בכל קהילה וקהילה ויברר להם איש ישר כשר ונאמן ההולך בדרך תמים, שישבב בין הכרמים שעושים שם היינות, להשגיח שהיינות יעשו ע"פ ההוראות של הרב מדינה נר"י¹³⁸¹...

ג. מלשון תקנות שבקונטרס הסמ"ע נראה שבבסיס התקנה הועמד הרצון היות בטוח שהיצרן הינו איש נאמן (דרישה שאין חולק עליה, רק נחלקו ראשונים האם סתם אדם בחזקת נאמן או לא - עיין אות א'), ובנוסף בדיקת מומחיות של האדם, במאכל בו יש צורך במומחיות.

ויש לעיין האם תקנת הסמ"ע הינה על פי שיטת הרמב"ם (לעיל אות א') או שאפילו למי שחולק על הרמב"ם יש צורך בתקנות אלו.

ונראה, שכיון שאין לאב"ד לתת רשות לאדם שאינו מוכר לו, מוכח שהמתקנים נקטו כשיטת הרמב"ם. אולם יש לעיין האם ההכרעה כרמב"ם היא קביעה שהלכה כמותו. או אף אם יש מקום לומר שאין הלכה כרמב"ם, עקב 'קלקול הדורות' המציאות השתנתה ויש לחוש לשיטתו, וצ"ע.

ויותר נראה שמדובר ב'קלקול הדורות' ולא בפסיקה כללית כשיטת הרמב"ם, שאילו היה כן, היו מתקנים שבכל המאכלים לא יהיה ניתן לקנות כי אם מאיש הידוע בכשרותו ולא מסתם אדם ואילו התקנות כוללות רק סוגי מאכלים מסויימים, וצ"ע.

ויש להעיר, שהתקנות מתייחסות למאכלים המובאים מחוץ לעיר אבל לגבי הנעשה בעיר עצמה לא נאמר דבר. ושמה בעיר עצמה ידוע לכולם מי נאמן ומי לא ואין מציאות של אדם שאינו מוכר וממילא לא היה צורך לתקן על כך דבר, וקצ"ע.

¹³⁸¹ עיין הערה 1378 בנוסח המלא.



ד. העולה מתקנות הסמ"ע הנ"ל :

- איש שידוע כנאמן, ומדובר בהלכות הידועות לכל, אינו צריך אישור של האב"ד ומותר לקנות ממנו (דין הדגים).
- במאכלים שיש בהם הלכות שאנשים אינם בקיאים בהם (גבינה, חמאה), אז בנוסף לנאמנות יש צורך בבחינת הבקיות בהלכה.
- אם מדובר באדם שאינו מוכר לאב"ד, אין לתת לאישור נאמנות (אף אם יהיה לו ידע בהלכה).
- התקנות אינם מקיפות את כל סוגי המאכלים.

ה. פנקס המדינה או פנקס ועד הקהילות הראשיות במדינת ליטא (דובנוב) / תקנות ועד משנת שפ"ח :

קמ) העושים גבינה וחמאה בחצרות פריצים ובכפרים אין להתירם, עד שיהיו נעשים ע"י איש כשר ידוע ולא ע"י נער הבלתי נשוי אשה¹³⁸², וכי ילך לדרכו ינועל החדר במנעל שלו וגם להניח בו חותם שלו.

קמג) אורחים המוכרים דבר אכילה שיש בהם חשש איסור, אין להם למכור מאומה עד עלות כתב התרה מהאב"ד אשר שם.

ריא) כל תקנות הנ"ל... יעמדו בתקופן בגבורתם משך שלשה שנים... ובכלות השלש שנים הנ"ל, אם לא יתאספו ראשי עם דמדינתנו ליטא עם רבנים לפקח בתיקונים הנ"ל, הרי תקנות הראשונים בתקפם ובגבורתם כיתד במקום נאמן.

¹³⁸² מדוע אדם נשוי נחשב לנאמן יותר מאדם שאינו נשוי? יתכן שמי שאינו נשוי אין לו דירת קבע ואינו חושש למכור דבר שאינו כשר וללכת למקום אחר. ולגבי שליח ציבור בימים נוראים יש מעלה שיהיה נשוי (רמ"א תקפ"א סעיף א'), אולם אין זה מטעם נאמנות, וצ"ע.

רנז) ועד (שנת) שצ"ב. אין לשום אדם בעולם למכור ליהודים שום דגים יבשים עד שיהיה כתב ראייה שנרשמו בהכשר מן איזה מורה או איזה איש נכבד, והראות אותו כתב לפני האב"ד או לפני ראש הקהילה [ר"מ] במקום שאין שם אב"ד.

נראה, שהדגים, הינם דגים שבאו ממקום למקום ("בהכשר מן איזה מורה... והראות אותו כתב לפני האב"ד"). ואף הגבינות הינם גבינות הנעשות בחצרות הפריצים ולכן יש חשש שגוי יתעסק ויפסלם. אולם לגבי שאר מאכלים, אין חשש כלל אם הם באים מאדם נאמן.

אמנם על פי תקנות הסמ"ע הנ"ל, גבינה הנעשית בכפרים מחייבת בדיקת האב"ד ואילו על פי תקנות ליטא ניתן להסתפק באדם 'כשר וידוע', ויש לעיין מה היא סיבת החילוק וכן על פי תקנת הסמ"ע בדגים אין צורך בהרשאה מהאב"ד ודי באדם כשר ואילו על פי תקנת ליטא יש צורך בהכשר, ויש לעיין מה טעם החילוק.

ואם ננקוט שלא מדובר בעיקר הדין אלא בתקנה שהינה זהירות מעבר לעיקר הדין, מסתבר שכל מקום בחר את הדרך הנראית בעיניו לחזק את כשרות המאכלים ואין זו מחלוקת בהלכה אלא דרכים שונות לחזק את כשרות המאכלים.

1. אף בתקנות ליטא (ועיין גם בדברינו בסוף אות ג'), מדובר על מאכלים הבאים מחוץ לעיר שכולם מחייבים אישור מאב"ד¹³⁸³. ואילו בגבינות וחמאה מחצרות הפריצים והכפרים די בדיעה שמדובר באיש הגון (ויל"ע בטעם החילוק), אבל לגבי מאכלים שמתוך העיר עצמה, לא נאמרה שום תקנה, ויתכן שהטעם הוא כנ"ל (אות ג') שבעיר כולם מכירים מי נאמן ומי לא.

אמנם, החידוש בתקנות ליטא על פני תקנות הסמ"ע, שלא רק מאכלים מסוימים

¹³⁸³ וכן הוא בתקנות מדינת מעהרין (מורביה) משנת ת"י, מהד' היילפרין סימן רע"ח: "בכל קהלה וקהלה מחויבים להשגיח על כל מיני מאכל ומשקה שמביאים מקהלה אחרת לאותו קהילה שיהא בידו כתוב וחתום שנעשה בהכשר ובתיקון גדול. כגון בשר יבש, שומן אווזות, גבינה, חמאה וחלב, פירות יבשים לפסח וכיוצא בזה. ובכל קהילה שיש שם רב מחויב הרב להשגיח על זה, ובמקום שאין שם רב, ישגיחו ע"ז רב"ט יצ"ו".



מחייבים אישור כשרות, אלא כל מאכל המגיע מחוץ לעיר על ידי אורחים מחייב כשרות. ויתכן שהטעם הוא מחשש לשיטת הרמב"ם (ועיין לעיל אות ג', כעיקר הדין או מחמת קלקול הדורות). אמנם בעיר עצמה לא חייבו הכשר כיון שכולם מכירים ויודעים, וכנ"ל. ולדברינו, בעיר גדולה בה לא כולם מכירים את כולם הרי שדינה כדין "האורחים" ויש צורך בהכשר.

אמנם, הן מתקנות הסמ"ע והן מתקנות ליטא, לא שמענו שכל קניית מזון מחייבת "תעודת כשרות", אא"כ יש חשש לאי מומחיות וידיעת ההלכות הנוגעות לסוג הכנת מזון זה (כפי שהצענו לעיל באות ב', ונראה שהזמציאות של מפעלי מזון מורכבים, חשש זה גדל¹³⁸⁴). וכן לא מצאנו חיוב של "השגחה צמודה" בתהליך עשיית המזון אלא בחינה שמדובר באדם נאמן (למעט האמור בסוף אות ב') ועיין לקמן.

האם אדם נאמן זקוק לתעודת כשרות משום "לא פלוג"

ז. בבית הלל¹³⁸⁵, יו"ד סימן ס"ה ס"ק ה' (הו"ד בשו"ע, מהד' מכון י-ם) הפנה לדברי הרמ"א ביו"ד סימן קי"ט סעיף א' שדבריו הובאו לעיל בתחילת אות א' וכתב:

ומזה יראה שתיקנו בפנקס המדינה, שלא ליקח שום דבר מאכל או יין אלא אם כן שיש בידו כתוב וחתום מאיזה אב"ד שנעשה בהכשר שקורין כשר בריב"ל¹³⁸⁶. ואף אם הוא מוחזק בכשרות משום לא פלוג. אכן אם אירע שנאבד ממנו הכתב ראה והוא מוחזק בכשרות, יש להאמינו אף בלא כתב ולסמוך עליו, כן נראה לי.

¹³⁸⁴ עיין הערה 1358.

¹³⁸⁵ הגאון ר' הלל ב"ר נפתלי הירץ (שע"ה – ת"נ), תלמידם של בעל החלקת מחוקק ור' יהושע מקרקא בעל שו"ת פני יהושע ומגיני שלמה. והוא היה מגאוני וגדולי וילנא. ודבריו דלקמן הועתקו בבית לחם יהודה בסימן קי"ט וכן בדרכ"ת סימן קי"ט ס"ק ו' (ועי"ש).

¹³⁸⁶ אף בדיני שעטנז כתב הבית הלל (יו"ד צר"ח סעיף א') שאין לסמוך על סימנים לזיהוי פתשן (לעומת קנבוס): "ותיכף ומיד עשינו תיקון שלא לקנות שום בגד קנבוס עד שנעשה דוקא בפני ישראלים בכשרות וכן הוא ראוי ונכון למנות ממונים על זה שלא לקנות משום אדם אם לא שיהיה לו כתב הכשר מאיזה אדם נאמן כשר שהיה אצל המלאכה בשעת עשיית הבגד"

לשוננו של הבית הלל "ומזה יראה" לכאורה מלמדת שהתקנה היא 'המשך' לשיטת הרמב"ם (שדבריו הובאו ברמ"א), שסתם אדם אינו נאמן ולכן אין ליקח שום מאכל ללא אישור מאיזה אב"ד.

הבית הלל לא פירט איזה הוא "פנקס המדינה" ממנו הוא מעתיק את התקנה. ויש לעיין האם הכוונה היא לאחד הפנקסים דלעיל (מתקנות הסמ"ע או פנקס ליטא). שהרי בתקנות הסמ"ע (ועד ארבע ארצות – עיין סוף אות ד') אין חיוב כללי של הכשר על כל המאכלים ובפנקס תקנות ליטא (אות ה'), התקנה היא רק על מאכלים המגיעים מחוץ לעיר ואילו הבית הלל לא חילק בין מאכל הבא מהעיר לבין מאכל הבא מחוץ לעיר.

ת. יתכן שאף דברי הבית הלל מכוונים כלפי מי שמביא מאכלים מחוץ לעיר ולא לבני העיר עצמם, שהרי כתב "כתוב וחתום מאיזה אב"ד" ולא כתב "מרב העיר שלו". ולכן יש מקום לדייק מדבריו שכאשר מגיעה סחורה מחוץ לעיר יש צורך בהכשר של 'איזה אב"ד' מהעיר ממנה הגיעה הסחורה. ועוד, שהבית הלל מוכן לסמוך על אדם נאמן שאיבד את כתב הכשרות, ואם מדובר בעיר עצמה אין דבר פשוט מאשר לשאול שוב את הרב המקומי ולכן יש מקום לומר שמדובר במאכלים שהובאו מעיר לעיר על ידי אדם שידוע כנאמן ובדרך איבד את כתב הכשרות שקיבל בעירו, רצ"ע¹³⁸⁷.

ט. הבית הלל מחייב אישור מאב"ד אפילו אם מדובר באיש מוחזק בכשרות וזאת מהטעם של "לא פלוג". וזו ודאי דרישה שהרמב"ם או שאר הראשונים (לעיל אות א') לא חייבו אותה והיא ודאי בגדר תקנה (אף שנעלם מאיתנו מקורה). ועל פי דברינו לעיל (אות ח'), יתכן שאף הבית הלל דן על מציאות של אדם שאינו מוכר מעיר אחרת ולא על אדם שידוע לאנשי מקומו כאדם כשר ונאמן.

¹³⁸⁷ אמנם, בשו"ת תשובות והנהגות חלק ב' סימן שע"ז דן אודות "יהודי המייצר גבינה כאן, טוען שמפורסם כנאמן ואין צריך הכשר, מהו". וכתב לאסור על סמך דברי הבית הלל, למרות שמדובר שהוא מייצר גבינות "כאן" וא"כ לא חילק בין עיר זו לעיר אחרת. ואף בספר כשרות והכשרים בהלכה שהרחיב בדיון זה, לא הציע את החילוק שהצענו בפנים. מאנם יתכן שבעיר גדולה יש צורך בכתב הכשר כיון שלא כולם מכירים את כולם.



ומדברי הבית הלל, לא נוכל להוכיח האם מדובר בהכשר על כשרות האדם או על כשרות המוצר. ובפשטות על פי כל האמור לעיל עיקר התקנות הינם לוודא את יושרו של האדם. ואף מדבריו יותר נראה שמדובר על כשרות האדם, שהרי כתב שאם מדובר באדם נאמן מעיקר הדין ניתן לסמוך עליו. משמע, שהתקנה היא שהאב"ד יאמר שפלוני הוא נאמן, וקצ"ע.

י. ערוך השלחן, יו"ד סימן קי"ט סעיף ט':

בשאר דברים ודאי דיש לחוש לדעת הרמב"ם כיון שרבינו הרמ"א פוסק כן.

וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל כשאחד שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה וחמאה או קמח פסח או כרכסאות יבשות ובשר מעושן וכיוצא באלו מביא עמו כתב הכשר מרב היושב על כסא ההוראה. וביחוד בזמננו שרבתה הפריצות והמינות אסור ליקח מאדם שאין מכירין אותו בלא כתב הכשר. ולכן אף על גב דבבשר כתבנו דא"צ, מ"מ בזמננו פשיטא דאסור בזמנינו לא שייך הטעם שכתבנו בסי' א' סעיף י"א¹³⁸⁸ מפני שבעוה"ר הדור פרוץ ולכן כל שיראת ה' נוגע בלבו לא יאכל שומן וכרכשות ובשר מעושן בלא כתב הכשר ואין לשנות וכמ"ש ביין וחלב וגבינה דמעיקר הדין כן הוא לדעת הרמב"ם ורבינו הרמ"א...

לכאורה בעל ערוה"ש איננו חושש לדברי הבית הלל שהרי דן על אדם לא מוכר שהביא מאכלים לעיר. ולעומתו אדם שידוע כנאמן יכול להביא מאכלים מחוץ לעיר וניתן לקנות ממנו אף ללא כתב הכשר מרב. ואף בסיום דבריו שכתב שמי ש"יראת ה' נוגע בליבו" לא יאכל ללא כתב הכשר, גם זה רק באדם שאינו מוכר אבל אדם נאמן לא שמענו שיש חיוב שיביא כתב הכשר.

¹³⁸⁸ שם סעיף י"א: "...דזה שכתבנו דכשהוא חשוד על דבר אחד רחוק מלקרותו מוחזק בכשרות אינו כן דזה שכתב הרמב"ם 'מוחזק בכשרות' אין הכוונה שיהיה ירא אלקים מרבים או חסיד וצדיק. אלא כל שמתנהג ע"פ דת ישראל מניח טלית ותפילין ומתפלל ג' פעמים בכל יום ונוטל ידיו לאכילה ומנהיג את בני ביתו בכשרות דת תורתנו הקדושה זה נקרא מוחזק בכשרות" ומשמע שעתה חוזר בו מהגדרה זו ואף מי שעונה להגדרה זו איננו נחשב כיום במוחזק בכשרות, אלא יש צורך בדרגה גבוהה יותר, וצ"ע.

ונראה שכשיטת ערוה"ש נוקט גם בעל החכמת אדם בכלל ע"א סעיף ב' :

אף על גב דבסתם אדם שאינו יודע אם הוא חשוד או לא מחזיקין אותו בחזקת כשרות ומותר לאכול עמו כשנתארח אצלו שהרי אינו חשוד לאכול דבר איסור. מכל מקום לקנות ממנו יש אומרים דאסור כל דבר שיש לחוש בו לדבר איסור אפילו דרבנן כגון יין ואפילו חלב ופת אלא אם כן מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות דשמא חשוד על לפני עור.

וכן ראוי לנהוג בזמן הזה בפרט על הישובים שדר שם ישראל אחד ומי יודע אם הוא כשר או חשוד.

והרבה יש לזהר בדבר בזמן הזה שלא לאכול¹³⁸⁹ כי אם אצל מי שמוחזק בכשרות. ובפרט בשר דאפשר דלכולי עלמא אסור (עיין ש"ך ס"ק א') ויין דהרבה פרוצים בזה ועל זה נאמר (משלי כג, ב') ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה (ס"ק ג').

כלומר, החששות הינם באדם שאיננו מוחזק בכשרות. אבל לגבי אדם המוחזק בכשרות לא מצינו שיש הכרח שיבא כתב הכשר. ונמצא שערוה"ש וחכמת אדם אינם חוששים לדברי הבית הלל שמשום "לא פלוג" יש הכרח שכולם יביאו תעודת כשרות (ועיין באות ח' שם הצענו לסייג את דברי הבית הלל).

המציאות כיום

יא. לאור הנ"ל, יש לעיין במציאות בה אנשים פרטיים שאין להם "תעודת כשרות" משווקים את תוצרתם. והדבר מצוי במכירת טושלנט ("חמין") או קוגל (פשיטדא) ושאר מאכלים לקידושים בשבת וכו'. והם אנשים נאמנים ויודעי הלכה.

על פי שיטת חכמת אדם וערוה"ש, נראה שמותר לקנות מהם ללא חשש. אולם

¹³⁸⁹ "שלא לאכול". כלומר לא רק שאין לקנות, אסור גם לאכול אצלו בביתו.

לשיטת הבית הלל שלעולם אין לקנות אפילו מאדם נאמן משום "לא פלוג", אסור לקנות מהם. אולם אם ננקוט כדברינו שהתקנה היא רק לגבי אדם מחוץ לעיר שאינו מוכר כנאמן, אם הוא ידוע לבני עירו ובני שכונתו כאדם נאמן מותר לקנות ממנו. ביחוד במציאות כה היא קונה את המוצרים בשכונה כה החנויות כולם כשרות וכו'. אולם אם מדובר ביצור תעשייתי שהמשווק אינו קונה את חומרי הגלם בחנויות רגילות אלא קונה מסיטונאים גדולים, והמטבח שלו אינו מטבח ביתי אלא תעשייתי, במקרים אלו כבר יש צורך במומחיות ובבקיאות גדולה ולא די בנאמנות. וכן"ל באות ב', שבדבר שיש בו צורך במומחיות ובבקיאות לא די באדם ישר ונאמן אלא יש צורך בכשרות של אב"ד או רב¹³⁹⁰.

אמנם, אף במקרה זה יש לעיין האם הרב או האב"ד צריך להעמיד משגיח צמוד או משגיח שנכנס ויוצא כדי לעמוד על הליך היצור או שדי שיבדוק את בקיאותו של של המוכר בהלכות הנוגעות להכנת המאכלים, כפי שנראה מתקנות הקהילות הנ"ל.

ונראה, שבמציאות בתעשיית המורכבת שלנו, גם רב שבקי בהלכות איסור והיתר וכשרות המאכלים, בדרך כלל איננו בקי בדרכי תעשיית המזון המורכבת והמסועפת. ולכן יש צורך במומחים שהם יודעים ומכירים את חומרי הגלם ואת דרכי יצורם. ולכן העובדה שכיום דורשים "תעודות כשרות" שמלמדות על כך

¹³⁹⁰ עיין בשו"ת נהרות איתן (הגר"א רובין שליט"א) חלק ב' סימן ל"ח שהאריך בענינים אלו ובתקנות השונות. ובסעיף ב' שם אות ד' דן והאם "אברך ת"ח וחסיד אשר לפי עצת גדולים היה אמור להתחיל לעסוק מספר שעות ביום בעניני חולין עבור פרסנת ביתו... וכפי ברכת הצדיקים עומד הוא להתחיל ביצור ביתי של משקה ליקר... האם צריך או עכ"פ ראוי לו ליקח כתב הכשר מרב מוסמך..." ואחר שהאריך סיים: "ראוי... להשכים לפתחם של רבנים מוסמכים נותני ההכשר..." ויש לעיין מדוע נקט רק 'ראוי' ולא כתב שמכח התקנות חובה עליו לעשות כך. וכתב בתחילת דבריו שם, שמעיקר הדין אם מייצר כמויות קטנות ולא מסחריות אין עליו חיוב להזדקק לכתב הכשר ואף לפי התקנות שהוזכרו בבית הלל כוונתם רק לתוצרת שעשויה לכמויות הראויות למכירה, אין צורך בכתב הכשר. ונראה שאם הוא מייצר בביתו שלא לצרכי פרנסה אלא שמוכר מה שנשאר לו אכן הדבר לא נכלל בתקנות הנ"ל, אולם במציאות של האברך הרי הוא מוכר לפרנסתו ומדוע לא נחייב בהכשר מכח התקנות, וצ"ע. ועל פי דברינו לעיל נראה לומר שאם הוא מוכר בעירו התקנה לא חייבתו ורק לגבי הבאים מחוץ לעיר חוייבה התקנה. ועוד, שהאיסור הוא על הקונים והוא עצמו שיודע שהוא נאמן מסתבר שאין אליו איסור למעט איסור לפנ"ע על אלו שקונים ממנו ועוברים על התקנה. ואכתי צ"ע. ועיי"ש בסעיף ג' אות ט' לגבי כולל שמקבל אוכל מבית תבשיל המנוהל ע"י אדם חרדי ללא השגחה, וצייד שם שאם הקונה מכיר את המוכר ומומחיותו בסדרי הכשרות די בכך. שהרי התקנה היתה לדעת שנעשה בכשרות ואם הוא יודע – די בכך, עיי"ש.

שהמשגיח בודק את הליכי היצור הינה דרישה נכונה והכרחית אף אם לא נוכל לעגנה בתקנות הקהילות הנ"ל על פי תקנת הבית הלל (שאכמ"ל בחיובה לדורות).

האמור לעיל הינו במציאות בה היצרן הינו אדם כשר ונאמן. אולם המציאות היא שמפעלי מזון ומסעדות וכו' הינם בבעלות ובתפעול¹³⁹¹ של אנשים שאינם מקפידים על הלכות כשרות ובמציאות זו ודאי שלא נוכל לסמוך על הידע ההלכתי שלהם ויש הכרח להעמיד משגיח שיפקח על הליכי היצור.

סיכום

יב. העולה מהאמור לעיל:

- לשיטת הרמב"ם, אדם שאינו מוכר - אסור לקנות ממנו (אות א').
- מהמוחזק בכשרות ניתן לקנות שהוא נאמן ואין לבדוק ולעקוב אחר אופן הכנת המוצר (אות א').
- תקנות קהילות חייבו כתב הכשר מאב"ד, שמלמד על כשרותו של האדם. ופעמים דרשו גם בדיקת הליך היצור. ונראה שדרשה זו נאמרה בדברים המחייבים ידע ומומחיות ולכן לא די בהודעה שאותו פלוני נאמן (אות ב'-ד').
- יש שתיקנו חיוב כתב הכשר על כל מאכל הבא מחוץ לעיר (אות ו').
- לדעת הבית הלל, אף אדם נאמן צריך כתב הכשר על נאמנותו משום "לא פלוג". ויתכן שכוונתו רק למאכל המובא מחוץ לעיר (אות ח'). אולם החכמת אדם וערוה"ש סוברים שמאדם נאמן מותר לקנות (אות י').
- במציאות כיום, מי שמוכר אוכל לקידושין ומייצרו במטבח הביתי, והוא ידוע וניכר בעיר כאדם נאמן, מותר לקנות ממנו לשיטת החכמת אדם וערוה"ש, ולשיטת הבית הלל, אם אינו מהעיר ודאי שיש לאסור (אות יא).
- יצור תעשייתי מורכב, ודאי שמחייב בדיקה והשגחה של כל הליך היצור וכ"ש כשמדובר באנשים שאינם נאמנים (אות יא).

¹³⁹¹ ופעמים הבעלים אינו המנהל ואף שאחד מהם הינו אדם כשר ונאמן, חבירו אינו כזה.

שחוטי חוץ – וסמכותם של רבנים לתקן תקנות

הקדמה

א. תקנת "שחוטי חוץ" שפירושה איסור הבאת בשר מחוץ לעיר כאשר בעיר עצמה ישנה שחיטה של שוחטי העיר, נהגה בקהילות רבות למשך תקופה ארוכה. המניעים לתקנה פעמים היו הלכתיים (חשש של הבאת בשר שאיננו כשר לעיר – לקמן אות ט'-י¹³⁹²) ופעמים כלכליים¹³⁹³ (לצורך רווחת מוסדות הקהילה¹³⁹⁴). כגון

¹³⁹² שו"ת אריה דבי עילאי יו"ד סימן א': "כשראה הרב שנתרבה להביא לתוך העיר מה שנשחט בכפרים או אסר הרב בהמה אחת... והיה כוונתו למיגדר מילתא..."

ומצינו גם מציאות הפוכה כמבואר בשו"ת האלף לך שלמה חלק יו"ד דעה סימן י"ב: "שאלה ע"ד השוחט הצדק אתו, דודאי אם באין קצת בני עיר לשחוט אצל אחר כדי להרויח פרוטה של השחיטה או מאהבת איש ושנאתו לא מכח חשש איסור יש בזה השגת גבול אבל אם באין לשחוט אצל אחר מכח חשש איסור ואין השוחט דמתא מקובל עליהם מכח חשש איסור לא שייך בזה השגת גבול ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו..." וע"ע הערה 1399 לגבי השגת גבול בהשגחות.

¹³⁹³ אדם שאיננו מבני העיר שבא למכור את סחורתו בעיר, יכולים בני העיר לעכב עליו (ב"ב דף כא:). ולכן אם המציאות היא שמוכרי בשר באים למכור בתוך העיר ניתן לעכבם מלמכור מכח איסור זה (אמנם, אם הם מוכרים יותר בזול יש מקום לעיין האם בכח הסוחרים המקומים לעכבם בדבר הנוגע לרווחת בני העיר, ואכמ"ל). אולם כל זה כשהסוחר בא לעיר למכור. אולם אם אחד מבני העיר יוצא מחוץ לקנות בשר בכפר הסמוך, על כך לא דנה הגמ' הנ"ל. ועיין בשו"ת מנחת יצחק, ליקוטי תשובות סימן נ"א ד"ה "ואחרי אשר" ואילך שדן בסוגיית "שחוטי חוץ" גם מדין "השגת גבול" וחידיש שאף בהליכה למקום אחר יש מקום לאסור כאשר בני העיר קיבלו עליהם שוחט בעירם, עי"ש. אולם אם יש מי מאנשי העיר שרוצה לקנות בשר מהחוץ משום "הידור" אין לאסור עליו (ד"ה "אמנם בנידון") ועיין בהערה הבאה.

ובמטה אפרים סימן תר"ד סעיף ט' כתב לגבי מנהג הכפרות בשחיטת תרנגולים: "יש לבעלי בתים להיות זהירין במקום שיש חוק העיר והוא מוטל על בני המדינה לחוק לתת מה משחיטת בהמה או עוף. והשוחט אין לו לשחוט בלי רשיון מהחוכר בין שהוא על בני המדינה או מתיקוני העיר והא פאכט או טאקסי, אף אם בעת הזאת שזמנו בהול אין השוחט יכול לדקדק אחריו שלא לשחוט רק מניין הראוי מ"מ יקיים בנפשו שארית ישראל וכו' ולא יסקר באמונתו אף אם יכול למצוא לעצמו אמתלאות של היתר ואף בחול אסור ומכ"ש בעת הזאת שיש לנקוט עצמו מכל שמץ ואף לוותר משלו ואצ"ל במקומות שמצודות החרם פרוטות ותקנות הקהל שיהיה שחיטו נבילה שאין להכניס עצמו אפילו בספיקות ספיקות הרבה".

¹³⁹⁴ בשו"ת חת"ס יו"ד סימן ה' דן אודות הטלת מס על כל קניית ליטרא בשר. "והחכירו ההכנסה ההיא לחוכרים ידועים והיות כי פרצו העם ליקח בשר מהכפרים בסתר ולא שילמו ההתחייבות וניזוקו החוכרים ע"כ התיעצו הקהל לאסור בפומבי בבית הכנסת כל שחוטי חוץ לעולם". אולם הרב סירב לתקנה. ו"מעלתו ובני ביתו לא רצו לסרב לתקנת הקהל, אך כי קשה הדבר מאד היות שאינו אוכל מבהמה שיש בה שום חשש מיעוץ ומשמוש וכדו', ואם לא יקח כי אם ממקולי הקהילה לא ימצא בשר הראוי כי אם בזמן רחוק". והסיק החת"ס שכיון שהרב לא הסכים לתקנה מחשש "שירבו המכשולים ויאכלו בשר תמותות ונבלות" הרי שאין לתקנה תוקף ללא אדם חשוב. ועוד, שהרב מונה מטעם הציבור והפרנסים נתמנו לאחר מכן. ולפיכך הם ודאי נתמנו על מנת לשמוע בקולו ולכן אין תוקף לתקנתם. וע"ע בתשובה מ"ה, שתקנת שחוטי חוץ מונעת משימוש בבשר מקומי מחמת שהשוורים נטרפו על ידי סירכא וכו'. ועיין גם בשו"ת חת"ס יו"ד סימן מ"ה שדן האם כדי למנוע קנייה מהחוץ ניתן להקל בחומרות מסויימות בכשרות הבשר והציע לבחור "ברע במיעוטו" ולא להביא מהחוץ.

שהמלך היה מטיל מס שנתי על בני הקהילה ובני הקהילה היו מוכרים את זכות מכירת היין או השר לכמה מבני העיר שהם היו משלמים את המס למלך ובתמורה הקהילה מסרה להם את הזכות למכור בשר בעיר. ולכן אסרו הבאת בשר מן החוץ¹³⁹⁵. או שהקהילה פטרה עצמה מתשלום משכורת קבועה לרב ושכרו היה מהשחיטות של שוחטי העיר¹³⁹⁶, ולכן מנעו הבאת בשר מהחוץ וכדו'¹³⁹⁷). וכאשר המניע לתקנה היה כלכלי פעמים הדבר גרם לכך שהתעוררו שאלות כשרות ביחס לבשר המקומי, שאלות שהיו נפתרות אילו היו מביאים בשר מהחוץ¹³⁹⁸ (ועוד דנו פוסקים האם השגחה שייכת לרב המקומי מרא דאתרא או שאין השגחה מעניינו של רב העיר¹³⁹⁹).

ועיין בתשובת המנחת יצחק שבהערה הקודמת שנראה שחולק על דבריו, ושם יש לחלק בין יחידים לבין קהילה.

¹³⁹⁵ שו"ע יו"ד סימן קע"ג סעיף ה': "אם הקהל צריכים מעות, ימכרו עזר היין או הבשר לשנים או שלשה מיחיד הקהל לפרוע הסך לזמנים ידועים, והקונים יתחייבו לקהל בשטר, ואחר כך ימכרו הקהל החוב ההוא למי שיתן להם המעות מיד". והקושי הוא האם אין בדבר משום איסור ריבית, עי"ש בב"י.

¹³⁹⁶ עיין תשורת ש"י, תנינא סימן ז': "וכ"ש אם הרב עושה זה רק מחמת שנוגע לפרס שלו".

¹³⁹⁷ שו"ת מנחת יצחק, ליקוטי תשובות סימן נ"א, ד"ה "הנה" (דף נד:): הנה מצינו בפוסקים שני טעמים במקום שנהגו לאסור שחיטת חוץ א' כדי להסיר מכשול שלא יכשלו בבשר תמותות נבלות וטרפות אם יהיה כחומה פרוצה להביא ממקומות שונות ב' שלא להפסיד הכנסת הקהילה".

¹³⁹⁸ עיין בהערות 1392, 1393, 1394 ובדרכ"ת סימן ס"ה ס"ק צ"ד.

¹³⁹⁹ בשו"ת לבושי מרדכי חו"מ תנינא סימן י"א כתב שהשגחה אינה מסורה למרא דאתרא: "כיון שלא היו הוראת איסור והיתר רק שמירה והשגחה לזה, וכי נימא דאסור להיות משגיח למען כשרות דברי מאכלים להפריש מאיסורא, ודאי ברכה יעלה לראשו". ובשו"ת מהר"ש חלק ו' סימן י"ט אות ב' כתב, רב מרא דאתרא אינו יכול למחות ברב אחר המוחזק לתת הכשר למפעל, אמנם יתכן שעיקר טעמו הוא שתוצרת המפעל איננה רק לבני העיר, עי"ש. ומעין דבריו גם בשו"ת משנה שכיר ח"ב סימן י"ד וסמך דבריו על הלושי מרדכי הנ"ל ש"משכורת השגחה ונתינת הכשר אין לו שייכות למרא דאתרא" ובמיוחד בדברים שבאים מחוץ לעיר ו/או נמכרים מהעיר החוצה, עי"ש. ואף בשו"ת מנחת יחיאל (הרב אלטר יחיאל נעבענצאהל ראב"ד סטניסלב) ח"א סימן נ"ה נקט שמתן הכר אינו שייך למרא דאתרא: "ליתן הכר אין צריך להרב ומורה רק להיות נאמן בעדותו". ויש לעיין שאם הטעם הוא שהכשרים אינם הכרעה הלכתית אלא נאמנות בעדות יתכן שהדבר נכון בחנות ירקות שצריך להיות נאמן שמעיד הפירות אינם ערלה והופרשו תרו"מ, אבל במפעלים בהם יש צורך בהכרעות הלכתיות מה מותר ומה אסור, הרי שיש צורך בהכרעות הלכתיות ששייכות למרא דאתרא, וצ"ע.

אמנם, לעומת השיטות הנ"ל, בשו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סימן ל"ט נקט שעניני הכשרות מסורים לוועד הרבנים המקומי ועיין גם בסימן מ' שם. ויש לעיין האם מדובר על אותה מציאות עליהם דובר בתשובות הנ"ל.

ובמציאות בה יש רב שנותן הכשר דנו הפוסקים האם יש לאסור על אחים לתת הכשר לאותו מפעל עצמו או למוצרים אחרים מדין השגת גבול, יורד לאומנות חבירו, מערופיא וכו'. ובשו"ת שואל ומשיב ח"ב סימן ח' שכתב ש"הרב משיג הגבול פסול לעדות ואין אפשר לסמוך על הוראותיו או חזקת כשרות בשחיטה" (עי"ש בכל הענין). ובשו"ת אג"מ חו"מ ח"א סימן ב' כתב שאין איסור השגת גבול אם יש חשד וחשש על השחיטה (ואמנם שם מדובר על השוחטים עצמם ולא על הרב נותן ההכשר). וע"ע אג"מ חו"מ ח"ב סימן ל"ט שאוסר להשיג גבול ועד הרבנים המקומי (ועי"ש גם סימן מ'). ובשו"ת חת"ס דן על מפעל שהיו בו שני משגיחים וניסו להעביר את האחד ממשרתו ולתת את השגחה לידי רב אחר והדבר אסור משום השגת גבול וכו' כי זו פרנסתו. אמנם, אם יש מי שנותן הכשר ורוצה אדם אחר לתת הכשר למקום נוסף, כתב בשו"ת לבושי מרדכי הנ"ל, שאין בזה השגת גבול, עי"ש. ועיין בשו"ת מפי אהרן (הרב אלחאדיף) חו"מ סימן כ', שלגבי הרב טודרוס הכהן שהיה



במקומות רבים, התקנה כללה שכשר שהובא מהחוץ דינו ככשר נכילה וטריפה והכלים בהם הוא בושל צריכים הכשרה¹⁴⁰⁰ וכו'¹⁴⁰¹.

ב. לקמן נדון בשאלה מי הם בעלי הסמכות לתקן תקנות בתוך העיר. ברור הדבר שאם כל בני העיר התכנסו וקבעו תקנות עבורם, התקנות מחייבות (אולם פעמים עליהם לקבל אישור של "אדם חשוב" – עיין ב"ב דף ח: ובטוב סחורה עמ' פב ואילך). אולם ההתנהלות הרגילה היא שבני העיר ממנים מקרבם את "טובי העיר", שהם

הרב בראש פינה (החל משנת תרנ"א והחזיק מקום אביו) ובאו חדשים ולא רצו לקבלו וגם להפקיע ממנו את "הכשר היין" שנשלח לחו"ל, וכתב לאיסורא ועוד רבנים הצטרפו עימו. אמנם שם מדובר על ענין כללי ולא רק על ההכשר.

ובשו"ת אמרי טבא סימן ל"ח דן על דין תורה שבא לפניו, שמחזיקי הדת של קהילת בריסל השגיחו על מלון בעיר קנוקע ובכך יש רווח לקהילה בזכות ריבוי השחיטה, ומדובר במקום בו "מבילים רבים הרבה מיהודי בלגיה ומשאר הארצות", ובאים לשאר גם יהודים מאנטוורפן שמחמירים על עצמם שלא לאכול כי אם משחיטת הרב שלהם ולכן החליט בעל המלון לקבל את מרותו של הרב שלהם, ואנשי מחזיקי הדת בבריסל טוענים שמחזיקי הדת של אנטוורפן השיגו את גבולם. וציין לתשובת החת"ס חו"מ קי"ח אודות רב שהשיג גבולו של רב אחר שנתן הכשר וכתב על כך החת"ס שהוא לא מאמין שאכן נעשה כזה בישראל וכו', עי"ש וביאר שמקרה זה הוא בכלל "פסקיה לחיותיה", ואפילו שהניזק עשיר, כיון שעסק זה ניטל ממנו, נחשב הדבר פסקיה לחיותיה, ועי"ש שהאריך האם הנידון של יחידים דומה לציבור ובעיקר שיטת החת"ס, והאם דומה לדין מרחיקין מצורת הדג מן הדג (ב"ב כא:). וציין לשיטות החולקות וסוברות שאין טענת חזקה בהכנסות השו"ב"ם ועי"ש שהקהילות עצמן הסכימו לפשרה בתשלום לקהילת בריסל.

¹⁴⁰⁰ כגון, שו"ת שואל ומשיב, מהדורה תליתאה, ח"ב סימן כ"ב, שבות יעקב חלק ב' סימן נ"ח (לקמן אות י'). ובערה"ש יו"ד סימן א' סעיף ג' כתב: "וכן המנהג פשוט בעירנו שלא יביאו בשר מחוץ ומטריפין הבשר והכלים כשמביאים מחוץ, וחוץ לעיר מותר. ובכמה מקומות יש תקנה כזו ותקנה נכונה היא דבזה נשמרים מקלקול כידוע...".

התקנה לאסור את הבשר והכלים, היתה תקפה לא רק בקהילות שקבעו את תקנתם מחמת חשש לכשרות הבשר, אלא גם בקהילות שתיקנו את התקנה מחמת סיבות כלכליות כמבואר בשו"ת חת"ס חו"מ סימן קי"ז. ובדרכ"ת סימן ס"ה ס"ק צ"ד כתב: "(דף כט: טור א' למעלה) ועתה נתפשט המנהג ברוב עיירות במדינת אונגארן שעושין לאיסור חמור על שחוט חוץ הן על בהמות והן על עופות ואף שבכמה מקומות אין עושין האיסור משום גדר רק לצורך הגאבעל"א והטאסק"ע אפילו הכי מחזיקין בו כאיסור חמור ואוסרין אף הכלים... (סוף הס"ק) ודע שבענין זה יש מנהגים שונים בכל עיר ועיר, דפה"ק מונקאטש הוא התקנה משנים קדמוניות לאסור כל שחוט חוץ... וגם לאסור כל כלי ראשון שנתבשלו בתוכו וגם לא מהני אף אם ישלם דמי הגאלבלל"ע וכנראה שהיה התקנה גם מחשש איסור... וכל רב ומורה צריך לחקור ולדרוש במקומו האך היתה התקנה".

¹⁴⁰¹ התקנה למנוע שחיטת אחרים, פעמים שנהגה לא רק ביחס ל"שחוט חוץ" הבאים מחוץ לעיר אלא גם בעיר עצמה כמבואר בתשובת הרא"ש, כלל ז' סימן א': "ציבור שהטילו חרם שלא ישחוט אדם וזולתי הטבח של הקהל והלך אחד ועבר על החרם ושחט. יראה שאסור לאכול משחיטתו שהרי הקהל פסלו שחיטת הכל חוץ משחיטת הטבח בשביל שלא יקפוץ כל אדם וישחוט אף שאינו מומחה. ורשאין הציבור להתנות ולהסיע על קיצותן, ליתן להם ממון חברו על פי קיצותן ואין בו משום גזל. וכן לאסור המותר משום מגדר מילתא. ומה שאוסרין, אסור לכל בני העיר. וכל שכן זה שעבר על החרם ושחט, ראוי לדמותו למומר לאותו דבר, כיון שעבר על החרם כדי לשחוט. ואף על פי שאינו חשוד לאכול דבר אסור, מ"מ מוכרע הדבר וראוי לקנסו שלא יאכלו משחיטתו". ועיין שו"ע יו"ד סימן א' סעיף י"א. ובשו"ת מנחת יצחק, ליקוטי תשובת סימן נ"א ציין לתשובת הרא"ש וכתב: "והוא ענין שחוט חוץ, ואסור משום אפרושי מאיסורא". אמנם בנידון של הרא"ש אסור לא רק שחוט חוץ אלא כל שחיטה שאינה של הטבח של הקהילה ואפילו אם השוחט הנוסף הינו אחד מבני העיר.

מנהלים את עניני העיר (או עניני בית הכנסת וכו'). ואף לגביהם דנו הפוסקים מה הם גבולות הסמכות שלהם, והאם ביכולתם לפעול בתחומים שלא הוגדרו מראש¹⁴⁰².

ג. לקמן נדון לגבי סמכותו של הרב בעירו ובקהילתו. ונראה שניתן לחלק את הדיון לשלושה חלקים:

- הלכה פסוקה שאין חולק עליה - ברור הדבר שאם הרב אומר הלכה שאין בה מחלוקת חובתם של בני העיר לקיים את ההלכה לא מפאת דברי הרב, אלא כי כך הוא הדין. והרב רק מודיע להם את הדין (כגון, חובת שמירת שבת, איסור דיבור בשעת התפילה, אמירת יעלה ויבוא בראש חודש).

- בדבר בו יש מחלוקת בין הפוסקים - יש לעיין ביכולת ההכרעה של הרב, האם עליו לפסוק לבני עירו כפי כללי הפוסקים (רוב מיעוט וכו') או שבסמכותו לומר שכיון שהוא ליבן את ההלכה (והוא בר הכי) והגיע למסקנה כאחת השיטות, הרי שביכולתו לכופ את בני עירו לנהוג כשיטה זו אף בכנגד רוב הפוסקים (פר"ח, או"ח סימן תצ"ו, הלכות מנהגי איסור ס"ק י"א¹⁴⁰³).

- תקנה - דבר שמעיקר הדין מותר. רק שהרב שרואה את נגעי בני עירו וחושש לתקלות (אף שעל פי דין אין הלכה המחייבת זו), רוצה לתקן

¹⁴⁰² בפד"ר חלק י' עמ' 14 כתב הגר"מ אליהו זצ"ל: "...אמנם בתקנות הדיון תש"ך, גם אם ניתן להם תוקף של תקנות הקהל, מה שאינו נראה לי". ויש לעיין מדוע "אינו נראה לי". ומשמע שתקנות הדיינים לכאורה אין להם תוקף של תקנות הקהל. ושמה הטעם הוא שאין סמכות לדיינים לתקן תקנות אם לא מינו אותם עבור כך. אולם לכאורה הן אכן מונות עבור כך, וצ"ע. ועיין בספר טובי העיר פרק א' סעיף י"ז ובהערה 37 שם, שתקנות הדיון בשנת תש"ד תוקנו והובאו לאישור "התבקשו כל רבני הישובים בארץ למסור את דברינו למועצות המקומיות למועצות הדתיות ולועדים המקומיים ולועדים הדתיים שבכל אתר ואתר לקבל הסכמתם בחתימת ידם אחרי הסכמתם בחתימת ידם ולהעביר את הכל אלינו ואחרי כן יהיה לתקנות הללו כל כח ותוקף ועוז כח דין גמור של דייני ישראל בכל ארצי...". לעומת תקנות הדיון של שנת תש"י שלא הועברו לכל הנ"ל.

¹⁴⁰³ וציין לו בשו"ת אריה דבי עלאי יו"ד סימן א' (והו"ד גם בדע"ת יו"ד סימן א' ס"ק נ"ז).



לתקנה בנושא, יש לעיין האם יש לו סמכות בדבר¹⁴⁰⁴.

אם בני העיר מינו עליהם רב וקיבלו עליהם את הכרעותיו בהלכה ואת תקנותיו (ואכמ"ל כיצד 'מקבלים' קבלה זו), סמכותו של הרב פשוטה לתקן תקנות ברורה¹⁴⁰⁵. אולם יש לעיין במקרה בו בני העיר קיבלו עליהם רב ולא הגדירו בצורה

¹⁴⁰⁴ שו"ת הרא"ש כלל ג' סימן ה': "ותמה הוא, היאך עשה הרב תקנה זו בלא דעת פורעי המס הגדולים והראשים והמוקדמים ואם הגדולים לא יכנסו בה, היאך יכנסו בה שאר המון העם? ואם בחרם התקנה, איני משתדל לומר בה דבר אם יש מכשול בדבר, שלחו לרב ויתיר החרם. אבל תימה גדול, איך גזר חרם ליכשל בה בלא הסכמת הגדולים." אמנם יתכן שאין להסיק מדברי הרא"ש מסקנה כללית, כיון שמכלל השאלה נראה שמדובר במציאות בה מעיקרא לרב לא היתה סמכות לכך והיתה דרך ברורה לקבלת החלטות שנקבעה מראש. ועוד, שלא נתברר מה היה מעמדו של "הרב" באותו מקום. לפיכך קשה להכריע הכרעה ברורה מדברי הרא"ש לגבי סמכותו של הרב לתקן תקנות בעצמו.

¹⁴⁰⁵ אף שיש לדון האם יש "גבול" לקבלתם. וכן יש לדון מכח מה יכולים בני עיר להכפיף עצמם להכרעותיו של הרב, כאשר הרב מכריע בניגוד למנהג המקובל בעיר או רוב הפוסקים, ואכמ"ל. ובספר משטר ומדינה בישראל על פי התורה, חלק א', פרק ה' עמ' 108, כתב: "היו אף מקומות שצמצמו את סמכויות הרב שלא מן הדין. בפאדוואה הוחלט "לא יוכל שום רב ומורה הוראה הדר פאדוואה לגזור או לנדות או להחרים על שום אחד יהיה מי שיהיה לאיזה סיבה שיהיה ולא לשלוח שום צווי לשום אחד מקהלינו כי אם ברצון וברשות שני פרנסים מן הק"ק יצ"ו לכל הפחות. בונציה הוחלט "אף אחד מן הרבנים אינו רשאי להיות מעורב בענינים כל שהם של הקהילה לתת הוראות או פקודות אלא רק ללמד מה מותר ומה אסור... בכתב הרבנות של בעל השאגת אריה במיץ הותנה עמו שהוא חייב להסכים לתקנות חדשות שהן למיגדר מילתא או לאפרושי מאיסורא (מוריה, אב תשמ"ו עמ' פד ואילך אות יד: "אם ה"ה הקהל י"ץ רוצים לתקן איזה תקנה שהיא למיגדר מילתא או לאפרושי מאיסורא ורוצים שהאב"ד יסכים עמהם בחרם אזי מחויב להסכים עמהם וגם לחתום עמהם ואין האב"ד רשאי לנדות ולהחרים שום אדם כי אם בהסכמת ה"ה הקהל י"ץ"). אולם יש לעיין האם סמכותו של הרב תקפה כדי שהוא יוכל להטיל תקנות בעצמו. ובסעיף יט בכתב הרבנות של השאגת אריה נכתב: "הגאון אב"ד נר"ו מחויב לתת השגחה פרטית על כל העניינים בכלל ובפרט הנוגעים לדת תורתנו הקדושה הן לאפרושי מאיסורא או לגדור גדר לסקל המסלה הכל כפי העת והזמן". ולכאורה מוכח מכאן שיש לו סמכות "לגדור גדר" מכח עצמו ויתכן שבכלל הדבר גם לתקן תקנות שהרי "גדר" הינה תוספת על עיקר הדין, וקצ"ע. אולם בהמשך הדברים (שנת תקכ"ו, מוריה הנ"ל עמ' פח) נכתב: "ובעו שהיו להגאונים הרבנים הקודמים נוחי נפש ויהי בידו שבט מושל ומקל תפארה להורות הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשה ומי שימרה את פיו יהיה לו כח ואון להענישו בעונש הכרזה ואם עד אלה לא ישמע לו אזי יציע דבריו לפני ה"ה הקהל י"ץ ואז המה יהיו בעזרו ובסומכי נפשו לעשות בו משפט חרוץ כפי ראות עיניהם ובאשר שענוש לצדיק לא טוב לא יחרים כלל שום אדם כי אם בהסכמת ה"ה הקהל". ולפיכך יש לעיין מה הם גבולות הסמכות של הרב. ומ"מ מוכח מכל הענין, שמעיקרא הגדירו מה הם סמכויותיו של הרב (ועי"ש בכתב הרבנות המפורט ובהתחייבותו שלא לעזוב את הקהילה במשך שנים עשרה שנה והוא חוייב להפקיד סך של ששת אלפים ליוור לבטחון שלא יזוז מהקהילה וזאת בנוסף לחרם שהוטל עליו אם יעזוב את קהילתו – עי"ש בסעיף א' ובסיום הדברים בהתחייבותו של הרב בעל השאגת אריה).

בספר לתולדות הגאון בעל חוות דעת זצ"ל (הר"ר יצחק לוינ' עמ' יב הובא כתב הרבנות (הוא כתב הצעת הרבנות מעיקרא כדי הזמינו לבוא למקומם) של הרב יעקב מליסא: "בד"צ יצ"ו וקציני ונגידי יחידיו מגולתנו רוב מנין ורוב בנין לפקח בעניני ותקני קהילתנו יצ"ו וראינו כי אנחנו כעת כבירה בלא מנהיג ואדני התורה התמוטטו ועמודי היראה ירופפו". ויש לעיין האם מנוסח זה נסיק שיש לו גם סמכות בלעדית לתקן תקנות. ובספר יון מצולה בעמוד התורה בתיאור קהילות פולין כתב: "וכבוד גדול היה לראש ישיבה... בכל קהילה ודבריו נשמעין... ובלעדי לא הרים איש את ידו ואת רגלו ותגזור אומר ויקום והיה בידו מקל ורצועה להכות וללקות ולקנוס ולעשות חרפות לעוברי עבירה ולתקן תקנות ולגדור גדר להפריש מאיסורים. ואע"פ כן היו אוהבים לראש ישיבה ומי שהיה לו מנה יפה כגון תרגולים פטומים וברבורים אבוסים ודגים טובים היה מכבד בו לר"ר במחצה או בכולו ושאר מתנות ממון או כסף וזהב אין שיעור". ועיין אות ו' לקמן.

ברורה את סמכותו, האם ביכולתו לתקן תקנות.

סמכות הרב לתקן תקנות מכח עצמו

ד. ¹⁴⁰⁶תרומת הדשן, פסקים וכתבים סימן רנ"ג¹⁴⁰⁷:

פלא נשגבה איך יעלה לדעת להתנות ולתקן עליהם בע"כ שלא מדעתם. והלא ידעת אשר כתב במרדכי פ"ק דב"ב בשם ר"ת דלהסיע על קיצתם אכבר התנו מדעת כולן קאי. ואף אם נפשך לומר דגדול אתה מהו ומש"ה יתחייבו למיצת לך. מ"מ הא מסיק התם במרדכי דדוקא בגדול שאין בדורו כמותו אלים כחו¹⁴⁰⁸. ולא קאמר גדול שאין בעירו או בגבולו כמותו, אלא בעינן שאין בכל הדור כמותו.... בגדול בעירו או בגבולו, לא אשכחן מאן דפליג וסבר דאליס כחו להתנות ולתקן שלא מדעת כלל.

כלומר מי שאינו "גדול הדור" אין לו כח לתקן תקנות בלא הסכמת בני העיר. אולם

¹⁴⁰⁶ לקמן דיון קצר בענין ויש מקום לפרט, ואכמ"ל.

¹⁴⁰⁷ כתב הרשב"א בחלק ה' סימן קכ"ה בשם הר"י מיגא"ש, שבני העיר אינם יכולים לתקן תקנה ללא הסכמת "אדם חשוב", אם הוא ממונה בעיר. אבל אם אינו ממונה, תקנתם חלה בלעדיו. אבל לא עלתה אפשרות שהוא יכול לתקן תקנה בלעדיהם. ובחלק ג' סימן תכ"ח, כתב הרשב"א ש"גדולי העצה" או טובי העיר הינם כאפטרופסים על בני העיר. ואם בני העיר מוחים אפילו מקצתם, מחאתם מחאה "כל שלא קבלום עליהם בפירוש".

¹⁴⁰⁸ מרדכי, ב"ב סימן ת"פ: "רשאיין בני העיר להסיע על קיצתן. פר"ת שנעשית [הקיצות] מדעת כל טובי העיר (מדעתן או מחמתן) וטובי העיר הוו כחבר עיר וכל כמיניה ופירש ר"ם הטעם דטובי העיר הוי בעירם למה שהובררו כמו גדולי הדור בכל מקום כמו שגדולי הדור הפקדם היה הפקר בכל מקום דמיגדר מילתא ותקנתא כך [טובי העיר] היה הפקדם הפקר [וה"ר] מרדכי מצא בשם ר"ת רשאיין בני העיר להסיע על קיצתן האי רשאיין אלהסיע קאי פי' היכא דכבר הבנויניהם אבל אם לא התנו מתחלה אין כח בבני העיר להכריח אחד מבני עירם למה שירצו ודקאמר הפקר ב"ד הפקר כגון בי דינא דרב אמי ורב אסי דאלימי הוו לאפקועי ממונא כדאיאתא פרק השולח והא דאמרי' ובאת אל הכהנים וכי תעלה על דעתך וכו', היינו שבכל זמן שבדורם אין גדול כמותו אבל אם יש בדורם גדול כמותו אין בידינו להפקיע ממונא".

כלומר, קיים כח של "מיגדר מילתא" ששמור ל"בית דין של רב אמי ורב אסי ולכל מי שאין "גדול כמותו" ואפילו בני העיר לא קיבלו עליהם אותו במפורש. אמנם, יש לעיין האם "גדול הדור" הינו אדם בודד או בית דינו של גדול הדור וכמו בית דינו של רב אמי ורב אסי שמדובר בבית דין ולא באדם בודד (ויש לעיין האם בית הדין יכול לתקן אף כשלא מונה לתקן רק כיון שמינו אותו לבית דין או שהם גדולי הדור ויכולים לתקן אף ללא מינוי כלל). וצ"ע שבלשון תה"ד כלל לא הוזכר שמדובר בבית דין. ונראה מדבריו שמדובר גם באדם יחיד שהוא "גדול הדור" שיכול לתקן אצ"כ כוונתו היא ג"כ לבית דין, וצ"ע. ועיין בשו"ע לקמן ועיין הערה 1412 לגבי סמכותו של בעל השאגת אריה.



שיטת תה"ד איננה מוסכמת על הכל. והרא"ש בב"ק פרק ט' סימן ה' כתב:

ועוד דגרסינן בפרק גגמר הדין (דף מו.) תניא אמר ר"א, שמעתי שב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה. ודוקא גדול הדור כגון רב נחמן דחתנא דבי נשיאה הוה וממונה לדון על פי הנשיא¹⁴⁰⁹. או טובי העיר שהמחוס רבים עליהם. אבל דייני דעלמא לא¹⁴¹⁰.

והיש"ש בב"ק פ"ט סימן ז' הסיק מדבריו:

...והנה במה שכתב שצריך להיות ממונה כו'. פשיטא שהדין עמו. דלאו כל כמיניה אפילו יחיד בדורו, למיגזר ולמיקנס, אם לא מרוצה לעם בהרמנא דידהו, דהיינו ממונה לדון כדי שלא יבנה כל אחד במה לעצמו....

והב"ח (חו"מ סימן ב') ציין למחלוקת האם "גדול הדור" יכול לקנוס לצורך שעה ללא מינוי של בני העיר וסיים:

...ואם כן לדידן כל גדול בדורו אפילו אינו ממונה. וכן עיקר¹⁴¹¹.

והשו"ע בחו"מ סימן ב' סעיף א' כתב שכל בית דין (אפילו אינו סמוך) יש לו סמכות להעניש בכל העונשים (ממון, נפשות וכל דיני עונש) כשהעם פרוצים וכו' וכתב:

¹⁴⁰⁹ בתחילת דבריו דן על "בית דין" ועתה דן על "גדול הדור". ובפשטות הכוונה היא לבית דינו של גדול הדור – ועיין בהערה הבאה.

¹⁴¹⁰ יל"ע האם "דייני בעלמא" בלשון רבים, ללמד שאף בית דין שיש בו שלשה דיינים שהם "גדולי הדור" אין בכוחם להוות בית דין ללא מינוי והסכמת הציבור. או שאם שלבית דין יש כח אף ללא מינוי. ודברי הרא"ש הינם אך ורק על "גדול הדור" יחיד ללא בית דינו. ועיין לקמן ביש"ש שדן על "גדול הדור" יחיד, וצ"ע.

¹⁴¹¹ בשו"ת תשורת שי חלק א' סימן ל' הוכיח שאין כח ביד גדול הדור לגזור בעצמו שהרי דניאל שהיה גדול הדור גזר על השמן ולא נתקבלה גזרתו. וכן בי"ד שגזרו גזירה והציבור לא קיבלה אין משמעות לגזרתו, עי"ש. ושם דן על בני העיר שהיו מרוחקים ממקום המקוה ובנו להם מקוה במקומם על פי הוראות מורה הוראות ממקום אחר והרב המקומי אסר את המקוה, וסובר התשורת שי שאין בכוחו לאסור. עוד לגבי סמכות "גדול הדור" עיין תחומין ל' עמ' 163 במאמריהם של הרב שרמן שליט"א והרב דייכובסקי שליט"א.

כל בית דין¹⁴¹²... ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוס בית דין עליהם

בפשטות לשונו "ודוקא גדול הדור" פירושו בית דין שהוא "גדול הדור" ולא אדם שהוא גדול הדור ואז יש בכח אותו בית דין לכפות אפילו אם לא מינו אותו. אבל אם אין בית הדין בכלל "גדול הדור", אין לו סמכות לתקן תקנות ללא הסכמת בני העיר¹⁴¹³ אלא אם נחלק בין ענישה עייה דין השו"ע לבין תקנה ללא ענישה אולם קשה לחלק בכך כיון שתקנה ללא ענישה אין לה משמעות רבה (אמנם מדברי השו"מ לקמן אות ה', מוכח שסובר שהכוונה היא לאדם יחיד שהוא גדול הדור).

ה. בניגוד להבנתנו בדברי השו"ע שהסמכות מסורה רק ל"גדול הדור" וכדברי תה"ד שאין גדול בכל דורו כמוהו (ולא רק בעירו), בשו"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה חלק ב' סימן כ"ב (בדיון אודות שחוטי חוץ – עיין לקמן אות ט') כתב:

והנה זה פשוט דלענין איסור סגי בהסכמת הרב בלבד... כמבואר בשו"ע חו"מ סי' ב' שני דעות. וא"כ זה בענין ממון ומכ"ש בענין איסור דודאי הפקר בית דין הפקר ויכול לתקן בזה אף בלי הסכמת הקהל.

כלומר, על פי סברתו, "גדול הדור" הינו גם הרב בעירו ואין צורך ב"גדול הדור" שאין כמוהו בכל הדור. ואמנם בשו"ת תשורת ש"י מהדורה תנינא סימן ז' תמה על דבריו:

¹⁴¹² כלומר, אף שבטלו דיני קנסות, יש כח לקנסו וכו' על פי צורך השעה. ובקהילות רבות תיקנו תקנות לגבי יכולת הטלת הקנסות. ובכתב הרבנות של בעל השאגת אריה (מוריה, מנחם אב תשמ"ו עמ' פד, סעיף ה'), נכתב שכווח של הרב להטיל קנס על סך מסויים והוא ובית דינו יכולים להטיל קנס גבוה יותר ובעבר לכך רק בהסכמת הקהל.

¹⁴¹³ עוד יש לעיין כיצד נקבע מי הוא גדול הדור. ובגמ' בעירובין דף יג': "אמר רבי אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים". כלומר למרות שלא היה כמותו לא נקבעה הלכה על פיו. ויש לעיין שאם לא יכלו לעמוד על דעתו, כיצד ידוע שאין בדורו כמוהו, וצ"ע. ולגבי ביטול דברי בית דין יש צורך בבית דין גדול החכמה ובמנין (עדויות פרק א' משנה ה'). ויש לעיין כיצד נקבע הדבר, ואכמ"ל.



כבר כתבתי... שאין כח הרב לאסור על הקהל בלא הסכמתם של רוב הקהל או עכ"פ טובי הקהל ואפילו יש בו משום מיגדר מילתא כיון שמדינא מותר...

ובשו"ת שואל ומשיב... ולא ידענא מנין לו משם גם לרב יחידי, הא בשו"ע כתוב דוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוסם הציבוד לב"ד...

לכאורה היה ניתן לבאר שהשואל ומשיב נוקט שהמציאות היא שקיבלו את הרב גם לתקן תקנות ולהרחיק מדבר איסור. ולשיטתו אף גדול הדור כמי שבכוחו לתקן ולגזור ולקנוס שהוזכר בשו"ע הינו מי שמעיקרא נתמנה לכך, וצ"ע.

אמנם התשורת שי מוסיף שמדברי הנו"ב יו"ד תנינא סימן מ"ח לכאורה מוכח שיש ביד רב לתקן תקנה בעצמו:

בשוחט מומחה שהעז נגד הרב דגליל מליקח ממנו רשות לשחוט ואסר הרב את שחיטתו וקצת בעלי בתים זלזלו באיסור זה ואכלו משחיטתו... בנדון זה שהאיסור ברור משום כבוד הרב דגליל שהיה אסור שחיטתו וכל בני הגליל היו כפופים תחתיו¹⁴¹⁴...

יתכן, שאף שבעל התשורת שי רואה בדברי הנו"ב סתירה לדבריו, אין הכרח לומר כן, כיון שהתשורת שי דן על רב שמעיקרא לא ניתנו בידו סמכויות מפורשות לתקן תקנות, ושמא במציאות עליה דן הנו"ב מעיקרא נתנו לרב סמכות לכך.

וכשיטת התשורת שי נקט גם בשו"ת אריה דבי עילאי יו"ד סימן א':

¹⁴¹⁴ עי"ש שהשאלה היתה האם אחר מות הרב הכלים מותרים. והשיב הנו"ב שכיון שאותו שוחט אינו חשוד ששחיטתו איננה כשרה, שהרי מו"ץ בדקו וגילה שהוא שוחט כהוגן, רק כיון שאותו שוחט לא נטל רשות לשחוט מהרב הרב אסר את שחיטתו, והבשר והכלים נאסרו מפאת החיוב של "כבוד הרב", אחר פטירתו של הרב הותר הבשר שנותר מחייו למפרע, ואף הכלים הוכשרו (ויל"ע לשיטתו, האם בחייו של הרב, שהיה מי שעבר ואכל מהבשר ובישלו בסיר, האם לסיר ולבשר יש דין דבר שיש לו מתירין ולא יתבטל ברוב וכו', וקצ"ע).

מאין נצמח דעתו ע"פ איזה פוסק שמבואר שיש בכוחו לאסור.... רק
הציבור רשאים לאסור המותר משום מיגדר מילתא... ואיך נחדש דגם
הרב אב"ד או לחכם העיר יש ג"כ כח זה לאסור המותר משום מיגדר
מילתא, אפילו שלא מדעת הציבור.... דחכם העיר בלי ריצוי הציבור
ליכא ליכא גביה משום מיגדר מילתא¹⁴¹⁵...

1. בשו"ת תשורת ש"י הנ"ל ביאר את הסברא מדוע רב יחידי אינו יכול לתקן תקנות:

עוד סברא היא דלא דעת הקהל כשממנים עליהם יחידי לרב למסור
את עצמם לו שיהא יכול לאסור עליהם שלא בהסכמתם, מה דאינו
אסור.

כלומר, אומדן הדעת הוא שהקהל לא קיבל את הרב לתקן תקנות ללא הסכמתם
שהרי אין הם יודעים מה יאסור עליהם ועל דעת זאת לא קיבלו אותו. ונסיק מדבריו,
שאלו מעיקרא היו מקבלים אותו על דעת כך שיתקן תקנות, תקנותיו יחולו¹⁴¹⁶.

אמנם, אף במקרים בהם אין סמכות לרב לכפות תקנה על בני העיר והדבר לא תוקן
על ידי טובי העיר (שהם בעלי הסמכות מטעם בני העיר), מסתבר שכדאי לבני העיר
לשמוע בקול דברי הרב, כדי למנוע פרצות שהרב רצה לתקן בתקנתו (שלא
חלה)¹⁴¹⁷.

¹⁴¹⁵ ועיין שו"ת תשורת ש"י הנ"ל שצ"ל לדבריו. ועיין שו"ת מנחת יצחק, לקוטי תשובות סימן נ"א ד"ה "אמנם
כל זה" שצ"ל למחלוקת שבפנינו.

¹⁴¹⁶ עיין הערה 1405. ועיין שו"ת זקן אהרן חלק א' סימן נ"ד שדן האם הרב הוא "שליט יחידי". וכתב שלא
יעלה על הדעת שכך הוא (וצ"ע לו במשטר ומדינה בישראל, חלק א' פרק ה' עמ' 108). אמנם בהמשך דבריו
שם דן שבענינים "הנוגעים לדת" ודאי שהרב הוא המכריע ואף הציבור יצו לקבל את דבריו כה"ג. ונראה
מדבריו שלא נטה להכריע כל כך בדבר. ואכמ"ל ביכולת של אנשים לקבל עליהם כל מה שיגזור פלוני האם
קבלה זו תקפה, ואין זו התחייבות לדבר שאינו קצוב שאינה יכולה לחול.

ותכן לדמות קבלה זו לחסידיים שמקבלים עליהם את האדמו"ר ועושים ככל מוצא פיו. ומסתבר שהם מקבלים
את תקנותיו והנהגותיו מרצון ויש לעיין האם הם יכולים להפסיק להיות חסידים ומה תוקף הקבלה לשמוע
בקולו. והגרד"ג גולדברג שליט"א דן האם קבלה מעין זו אין בה חסרון של קנין דברים שאינו חל (כת"י).

¹⁴¹⁷ בקונטרס דברי סופרים (הרב אלחנן ווסרמן) סימן א' אות טו ואילך דן בשיטת הרמב"ן בחובת השמיעה
בקול חכמים, שלשיטתו אין חובה זו מן התורה, ולפי"ז יש לעיין מדוע אנו מצווים לשמוע בקול חכמים וכתב
שם באות י"ז ואילך: "ונראה דהא דהוסיף (משה) יום א' אינו אלא מדרבנן... ומ"מ הסכימה דעתו לדעת המקום
דכן היה גם רצון השי"ת אלא שלא צוהו ע"ז בציווי מפורש. וא"כ י"ל דה"ה בכל המצוות ואיסורין של דבריהן
הסכימה דעתן לדעת המקום ולדוגמא כשאסרו שניות לעריות גם רצון השי"ת היה כן שנגזור על עצמנו שניות



סמכות הרב למנוע הבאת "שחוטי חוץ" לעיר / האם מדובר בתקנה ראויה

ז. כנ"ל, תקנת "שחוטי חוץ" מנעה הבאת בשר מחוץ לעיר. ועל פי המבואר לעיל, כאשר השוחטים אינם מוכרים ואינם ידועים כאנשים כשרים תלויה בשאלה האם נוכל להעמיד על אדם בחזקת כשרות לענין שחיטה, ובתקנת "תעודת כשרות" שהתקינו בקהילות (כנ"ל בפרק הקודם).

ואם רב פסק לבני עירו שאין לקנות בשר שבא ממקום מסויים שכשרותו אינה ידועה, הוא איננו גוזר גזירה או מתקן תקנה אלא אמר את ההלכה הפסוקה בשלחן ערוך ולשם כך הוא איננו זקוק לסמכות מיוחדת.

וגם אם לא מדובר באיסור ברור אלא שהרב חושש שמא הבשר יובא ממקומות שכשרותם מוטלת בספק (הן בעצם כשרות הבשר, השחיטה וניקור וכו') והן בקלקולים שיכולים לנבוע מהובלת הבשר (כגון, שמא יפוך להיות בשר שנתעלם מן העין ושמא נכרי הובילו ללא השגחת ישראל או שמחמת ההובלה לא מלחו את הבשר תוך ג' ימים משחיטתו), הרי שאם מדובר בחששות שעל פי דין יש לחשוש להם (רוב וכדו'), שוב יש סמכות לרב לאסור את הבשר, שהרי כך הוא הדין.

אולם אם על פי דין לא ניתן לאסור את הבשר (כיון שרובו של הבשר בא ממקום שמוחזק בכשרות ואף הובלתו היא ברוב המקרים כדין וכו'), רק הרב חושש לפירצה שתבוא בעקבות הבאת הבשר, שעתה אין איסור הלכתי לקנותו אולם אם הדבר יתפשט בעיר הרב צופה שיבואו לידי איסורים ואז הוא יהיה קשה או בלתי אפשרי למנוע את הדבר (כיון שהורגלו) ולכן הוא רוצה לתקן תקנה למנוע את הבאת הבשר לעיר. יש לעיין האם בסמכותו לתקן תקנה זו בעצמו ללא הסכמת בני

אלא שלא צוה ע"ז בתורה מפורש... ומה"ט אנו חייבין לעשות כדבריהן שהרי אנו מקיימין בזה רצון השי"ת שהסכימה דעתו לדעתו ומ"מ כיון שלא בא עליהן צווי מפורש בתורה הן קלין מדברי תורה המפורשין". ועל פי דבריו נוכל לומר, שכל דבר שיש בו "סייג לתורה" ומסתבר שאי קיומו יוביל לפרצה בקיום התורה, הרי ש"רצון ה'" הוא שיעשו כך, אף שלא בא על כך ציווי מפורש בתורה. אמנם ודאי שלא כל מי שנראה לו שתקנה שהיה רוצה לתקן היא "רצון ה'" אכן כדבריו, ואכמ"ל.

העיר. והדבר תלוי במחלוקת שצויינה לעיל באות ד', ואילך ועל פי רובם של הפוסקים נראה שאין לרב סמכות לכך (חוץ משיטתו של בעל השואל ומשיב, עי"ש)¹⁴¹⁸.

ח. מנהגים דק"ק וורמישא חלק ב' אות רע"ח (כתב היד משנת ת"ח):

הקהל ממנין שוחט ובודק מומחה בכל דיני שחיטה... וכן הבהמות הנשחטים על היישובים במדינה ע"י שוחט ובודק שלהם אין מניחין להביא הבשר ההוא לכאן ק"ק למוכרו בין הבעלי בתים. אבל אם רוצה לכבד חתיכה אחת לעני או לקרובו אין ממחין בידו ומותר לו לאכלו...

באמור כאן לא התברר מי הוא מתקן התקנה ומה היא סיבת התקנה. ומסתבר שהטעם הוא כלכלי, שאילו היה מדובר בחשש הלכתי, לא היו מתירים לקרוב להתכבד בבשר של קרובו ודחוק לומר שכיון שמדובר בחשש (הלכתי) רחוק, לא ראו לאסור לעניים או קרובים מפני פרנסתם או מפני דרכי שלום, שפשט הדברים מורה שהטעם איננו הלכתי שהרי הוזכר שהבשר נשחט על ידי "שוחט ובודק שלהם" ולא הועלה פקפוק על מעשיו.

לעומת זאת בתשובות פוסקים מצאנו מפורשות מה הוא טעם התקנה. ובספר משנת ר' אלעזר (ברכה) סימן כ"ב אות י"א דן באריכות בתקנה שלא להביא בשר מהחוץ, ודן בדין חנוונים שבסוריא ובאיסור ליקח בשר אא"כ מדובר באדם מוחזק בכשרות¹⁴¹⁹. וכתב שם לגבי קניה בעיר בה המוכר 'מירתת' מלשקר¹⁴²⁰ לעומת קניה ממקור לא קבוע ולא מבורר:

¹⁴¹⁸ נקטנו, שקנת "שחוט חוץ" הינה מהטעם ההלכתי, אולם יש לתקנה זו גם נימוק כלכלי כמבואר לעיל אות א'. ובמציאות זו יש להניח שפרנסי הקהל יתעוררו לתקן תקנה אף קודם לתקנתו של הרב, שהרי הם ממונים על ענייני הממון של הקהל.

¹⁴¹⁹ עיין לעיל ליד ציון הערה 1297 ואילך.

¹⁴²⁰ מכלל דבריו נראה שאף מי ש"הוחזק בכשרות" שמותר לקנות ממנו, יש צורך שהוא יהיה "מירתת" ויחשוש לפרנסתו אבל אם אין לו סיבה לחשוש ולפחד גם אדם שמוחזק בכשרות אין לקנות ממנו. וצ"ע האם אכן זו כוונתו. והאם מדובר בעיקר הדין או תקנה. ויסוד דבריו בשו"ע הרב, הלכות שחיטה סימן א' קו"א אות ב'.



הנה כ"ז לא שייך אלא בחנווני שהוא מוכר בשר בעיר וידוע הוא לבעה"ב הקונין ממנו וגם השוחט ידוע ואז מרתת פן יודע הדבר. אבל אם יותר בשר מן הכפרים לא שייך בזה כלל מירתת, דהרבה הקונין מאת הכפרי אין יודעים אותו ולא מי ששחט לו בכדי שישאלו מן השוחט וידעו כמה נבלות וטרפות היה לו וגם איך יודע הדבר אם ימכור בהמה אחת במקום זה ובהמה אחרת במקום אחר... ולפי"ז הנה הדבר מבואר... דאית ביה משום גדר וסייג... אלא אפילו... אפשר לאפרושי מאיסורא ממש...

אמנם, למרות שהמשנת רבי אלעזר ביאר את המכשלה של קניה מהכפרים, כיון שאין למוכר סיבה להיות "מירתת", הוא איננו מגיע למסקנה שמדינא אסור לאכול מהבשר שבכפרים. שאלו הדבר היה אסור מדינא, לא היינו זקוקים לתקנה מיוחדת (עיין לעיל אות ג'), והצורך בתקנה נראה שנובע מכך שעל פי דין עדיין לא הגיעה המציאות לאיסור (או שאף אם על פי דין כבר יש איסור, הציבור לא ישמע ולא יקבל אם הדבר לא יתוקן כתקנה).

ט. שו"ת שואל ומשיב, מהדורה תליתאה, ח"ב סימן כ"ב:

בדבר שנעשה תקנה בחרם שלא נאכל פה לבוב בשר משחוט חוץ. ונעשה על פי ז' טובי העיר דהיינו הפו"מ (=פרנסים ומנהיגים), ואני הייתי ג"כ בזה. וע"ז הכרזנו בציבור בח' (בחרם) ששחוט חוץ אסור כנבילה. ואח"כ ראינו שיהיה החרם גם על בשר עופות ואווזות שגם בזה איכא מכשולות שלפעמים מביאין ממקומות רחוקות ונמצא שג' ימים טרם שהודח ועוד שאר מכשולות ונעשה גם על זה חרם. אמנם לא היו אז כל הזט"ה רק ד' מהן הבאים עה"ח.

והנה בעוה"ר, רבים עוברים על החרם בשאט נפש. יש מפני שהם עמי הארץ ואינם מבינים כלל למה יהיה שחיטה שאר שוחטים פסול פה. וכשנהיה שם נאכל מן הזבחים. ויש אף בפשיעות גמור מפני שהם מוכרים בזול וגם מצוי להם ביותר מפני שמביאים לביתם... שמי יודע מי ומי השוחט ומתי זמן שחיטה ובאיזה מקום שחט, כי גונבים האצקצי (גובה המכס) ויש בזה משום בשר שנתעלם מן העין, וכדומה הרבה מכשולות.

התקנה (הנוספת) למנוע הבאת בשר עופות ואוזות היא מפני ש"גם בזה איכא מכשולות...". וכיון שנקט לשון "גם" מוכח שאף התקנה הראשונה לגבי "שחוטי חוץ" של בשר בהמה, היא עצמה נבעה מסיבה של חשש הלכתי כלשהו. וספק של בעל השואל ומשיב הוא האם התקנה השניה שלא תוקנה על ידו ועל ידי טובי העיר, יש לה תוקף. והסיק שם השואל ומשיב:

והנה זה פשוט, דלענין איסור סגי בהסכמת הרב בלבד... כמבואר בשו"ע חו"מ סי' ב' שני דעות. וא"כ זה בענין ממון ומכ"ש בענין איסור דודאי הפקר בית דין הפקר¹⁴²¹ ויכול לתקן בזה אף בלי הסכמת הקהל. ובפרט שהחרם דשחוטי חוץ בעת שהייתי כותבו ושולחו ושלחתי להרב הגביר הנ"ל הוא הוסיף שהוא חרם הקדמונים שהגידו לו שגם הט"ז ראה הפירצה וגדר גדר...

ואף שהגיד שכעת שמע שהט"ז בעת נתן החרם ביטל בליבו שמא יעברו ולא יהיה לפוקה ולמכשול¹⁴²² הנה אנכי לא ידעתי מזה ובעת נתינת החרם לא היה בדעתי ובדעת זט"ה לבטלו...

ולעיל אות ז' הובאה שיטת בעל התשורת שי ועוד פוסקים שחולקים על שיטת בעל השואל ומשיב וסוברים שאין כח ביד הרב לתקן תקנה למיגדר מילתא בעצמו ללא

¹⁴²¹ האם מכח הפקר בית דין הפקר יכול הרב להפקיר לבדו או שהוא זקוק להושיב עימו עוד שני דענים ?
¹⁴²² יש לעיין האם מי שמחרים בפיו ומבטל בליבו, יש משמעות לביטולו שהרי הוציא בפיו. והרא"ש בנדרים פ"ג סימן ד': "ופי' הר"ר אליעזר ממ"ץ דאם ביטל בחשאי אין ביטולו כיון דנדר בסתם אף על פי שחשב בלבו שנדר על דעת תנאו הוו דברים בלב ולא מוכיחים ולא הוו דברים". וע"ע שו"ע יו"ד סימן רי"א סעיף א' ונהרות איתן חלק ד' סימן כ"א.



הסכמת הקהל.

י. בשו"ת שבות יעקב חלק ב' סימן נ"ח, דן על תקנת רבנים שתיקנו שכל בשר הבא מחוץ לקהילתם כאילו אוכל בשר טריפה ויש לאסור גם את הכלים:

גרסינן בש"ס דחגיגה דף כ"ב מאן האי תנא דחייש לאיבה ר' יוסי היא דתניא ר' יוסי אומר מפני מה הכל נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמה ושורף פרה אדומה לעצמו. אמר רב פפא כמאן מקבלין האידנא סהדותא מעם הארץ כמאן כר' יוסי עכ"ל¹⁴²³...

ואף שר' יוסי הינו שיטת יחיד ולכאורה אין הלכה כמותו, מחדש השבות יעקב שיש דרגות ב'עם הארץ':

אם הוא בדרך ארץ שנוהג בדרכי ישראל כ"ע מודו דהלכה כר' יוסי... רק בעם הארץ גמור שאינו אפילו בדרך ארץ והוא מוחזק שעובר על רוב עבירות שאינו נוהג כלל בדרכי ישראל כלל בזה נלע"ד דלא חיישינן כלל לאיבה כיון דהוא מלתא דלא שכיח למצוא כי האי ודאי לא חשו לאיבה כזו ביחיד שנמצא כן אחד מן האלף¹⁴²⁴... ורוב מצויין אצל שחיטה מומחין¹⁴²⁵

כלומר, לגזור שכל בשר שמובא מחוץ לעיר הינו כבשר טריפה יש בדבר משום חשש איבה¹⁴²⁶. ומכלל דבריו נראה שהסיבה שהניעה את לגזור על שחוטי החוץ, הינה סיבה הלכתית ולכך יש חשש איבה מצד בני הכפרים וכו', שיחשבו שחושידים בהם. והוסיף:

¹⁴²³ עי"ש שדן בסתירות שונות האם כך הלכה.

¹⁴²⁴ ולכאורה מדבריו נסיק, שאם ימצאו רבים כאלו, יש להתיר משום איבה !

¹⁴²⁵ צ"ע שהרי השו"ע ביו"ד סימן ס"ה כתב שאין לקנות בשר מכל אחד.

¹⁴²⁶ ונראה שהדבר תלוי במציאות, שאם כל עיר גוזרת כך, לא תהיה איבה שהרי ידוע שלא מפאת איבה נהגו כך - ועיין ביד אפרים לקמן.

לאסור דרך כלל הבשר של בני המדינה והכפרים ולאסור אפילו כליהם זה ודאי איבה גדולה היא ויש לחוש לאיבה. וכמה חששות כאלו אינם בכלל היהודים ויוכל עי"ז לבא לידי כמה תקלות. גם בעין יעקב הגדולים שם בחגיגה גבי הא דר' יוסי כתב וז"ל 'למדתי מכאן לדור הזה שאנחנו בתוכו תשובה בעדינו על מה שאנו מקילין בדברים רבים הדומין לאלו לסלק ממנו איבה ושנאה' עכ"ל... וראוי לכל ישראל להיות כאיש אחד בענין אכילה ושתייה ולא להבדל כהבדל ישראל מהם כי אין לעשות אגודת אגודות¹⁴²⁷ כ"ד המדבר למען אמת והשלוש¹⁴²⁸...

ובשו"ת משנת רבי אלעזר (ברכה) יו"ד סימן כ"ב אות יד תמה על השבות יעקב, שאם יש מקום לחוש לאיבה, כיצד מעיקרא תיקנו שלא ליקח ימ"ח חמ"ג בסוריא אלא מן המומחה ולא חששו לאיבה (אמנם אם ננקוט כשיטת רש"י שמדובר בחנוונים שידועים כמוכרים מאכלות אסורות אלו, קושייתו אינה קשה. וכל קושייתו היא לשיטת הרמב"ם שאין לוקחין מאכלים אלו מסתם אדם אא"כ הוא "מוחק בכשרות"¹⁴²⁹).

אמנם, היד אפרים יו"ד סימן א' סעיף י"א סייג את דבריו בעל השבות יעקב:

¹⁴²⁷ בשו"ת תשורת שי תנינא סימן ז', בדיונו אודות כוחו של הרב לגזור על שחוטי חוץ "למיגדר מילתא" ציין לדברי בעל השבות יעקב, שאין בדבר משום מיגדר מילתא.

ובעצם דבריו שאין להיבדל ממאכלים כדי לא לעשות אגודות אגודות, מסתבר שרבים אינם נוקטים כשיטתו כיון שישנם ציבורים גדולים שחלק מיחודם הוא שאוכלים מאכלים שהם תחת השגחה מסוימת בדוקא ולא מאכלים שתחת השגחת אחרים. ואם טענתם היא שגופי כשרות אחירם אי אפשר לסמוך עליהם, טענתם היא טענה בהלכה, אבל אם טענתם היא שזו הדרך לבדל עצמם מאחרים, מסתבר שאין זו שיטתו של בעל השבות יעקב.

¹⁴²⁸ השבו"י מעלה נימוק נוסף, והוא שאם יגזרו על בשר שמחוץ לעיר "מה יעשו עובדי דרכים כיון שלא יהיה באפשר לאכול אצל כל אדם" ולכן זו "כגזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה". משמע מדבריו שנקט שתקנת "שחוטי חוץ" תקפה גם על בני העיר גם בהיותם מחוץ לעיר. ובשו"ת מחנה חיים ח"ג יו"ד סימן ה' תמה על דבריו: "וכי גזרו הקהילה שלא לאכול בדרך אצל כל איש הלא המה גזרו רק שלא יבוא בקהלם שחוטי חוץ...". וכך תמה על דבריו גם בשו"ת משנת רבי אלעזר (ברכה) יו"ד סימן כ"ב אות יד, וביאר שעוברי דרכים מתארחים בבית בעלי בתים ובבית אדם אינו חשוד לאכול מאכל שאינו כשר שהחשש הוא רק בקניה. ועוד, שהם יכולים ליקח מן המומחה באותה העיר.

¹⁴²⁹ עיין לעיל ליד ציון הערה 1297 ואילך.



ונראה דזהו בסתם אבל אם ידוע לו שבכפרים ובעיירות אשר סביב לו יש חשש לפי שאינם בקיאים או שהם קלי דעת, תבוא ברכה על המורה הבא לגדור גדר בעירו להרים מכשול מדרך העם. וכל זה לא מיירי רק אם בא לאסור מחמת זהירות השחיטה והבדיקה אבל אין בכלל זה שמחמת עזר הבשר¹⁴³⁰ שקורים טאקסי בהרבה מקומות לא שייך בזה איבה, והוא פשוט.

ולשיטת היד אפרים ניתן לישב את תמיהתו של המשנת רבי אלעזר. ונאמר שהשבות יעקב דן רק על "סתם" וכה"ג חשש לאיבה, אבל במאכלים ידועים שיש בהם חשש והוראת היתר למוכרם למרות שאינם כשרים, אף השבות יעקב יודה לאיסורא. אמנם, לשיטת הפוסקים שחששו בכלל המאכלים בהם יש חשש איסורי אכילה¹⁴³¹, לכאורה קושייתו של המשנת רבי אלעזר לא יושבה.

יא. לשיטת היד אפרים במקרה בו ידוע שבכפרים יש חשש אף השבות יעקב יודה לאסור. וא"כ בנידון של השבות יעקב לא היה קיים חשש זה. ולפי"ז יש לעיין לשם מה תיקנו הרבנים לאסור שחוטי חוץ (שהשבות יעקב חולק עליהם) אם אין חשש כלל, ואין לומר שהתקנה היתה מסיבה כלכלית, שהרי השבות יעקב בתשובתו דן בשאלה האם ישראל בחזקת כשרות וכו', עי"ש בדבריו.

ועל כרחנו יש לומר שהשבות יעקב (אליבא דהיד אפרים) נקט שהרבנים שתיקנו לאסור שחוטי חוץ ב"סתם", תיקנו זאת במציאות בה לא היה חשש ידוע. אבל אם יש חשש ידוע, אף שעל פי הלכה אין לאסור (כיון שאין רוב לאיסורא וכדו'), יש מקום לתקן תקנה אף לשבות יעקב ואין לחשוש לאיבה. ולפי"ז בנידון של השואל ומשיב (לעיל אות ט') אף השבות יעקב יודה שיש טעם לתקנה שהרי מזכיר שם מכשולים ידועים¹⁴³².

¹⁴³⁰ עיין הערה 1395. והיינו סיבות כלכליות.

¹⁴³¹ עיין ליד ציון הערה 1346.

¹⁴³² בשו"ת תשורת שי יו"ד תנינא סימן ז', דן בתקנת "שחוטי חוץ", האם יש כח ביד הרב לתקנה לבדו מכח "מיגדר מילתא" והסתייע בדברי השבות יעקב כדי לומר שאין זה מיגדר מילתא. ועל פי האמור בפנים אם אכן יש סיבה ממשית לגזור, אף השבות יעקב מודה, וקצ"ע.

סיכום

יב. העולה מאמור לעיל:

- נחלקו פוסקים האם קיימת ביד גדול הדור וביד הרב סמכות לתקן תקנה מכח עצמו (אות ד, ז').
- תקנת "שחוטי חוץ" שמונעת הבאת בשר מחוץ לעיר יש בה סיבות כלכליות וסיבות הלכתיות (אות א', ז').
- יש מי שפקפק בתקנה המונעת הבאת מאכלים מחשש לאיבה ומחלוקת (אות י').



נתינת כתב הכשר תמורת תשלום / ראיית בכורות

הקדמה

א. במציאות המוכרת לנו גוף כשרות גובה תשלום עבור ההשגחה שהוא נותן למפעל, מסעדה וכו'. לקמן נדון האם התשלום פוגם בנאמנות של נותן הכשרות.

לעיל בדין החנוונים שבסוריא¹⁴³³ הוכח שקיימת מציאות בה אדם נאמן בביתו ולכן מותר להתארח אצלו אבל קיים איסור לקנות ממנו מאכלים מסויימים, כשיש לגביהם חששות אודות כשרותם. ומוכח שלולי החשדות המיוחדים שהועלו שם מותר לסמוך על המוכר שהוא מוכר אוכל כשר למרות שיש לו נגיעה ממונית. ולקמן (אות ב' ואילך) מוכח שאין ליטול שכר עבור ראיית מומי בכור וביחוד אם משתכר רק מהכשרות, ועל פי רש"י החשש הוא שיטה את הדין או יחדשו בו בכך. ויש לעיין מדוע הקפידו בבכור ואילו בשאר דברים מותר לקנות מחנוני ללא חשש ?

אם ננקוט שהאיסור הוא רק בסוריא שם נחשדו החנוונים, אכן קשה מדוע בבכור חששו והרי לא ידוע שמדובר דוקא בכהן חשוד. אולם אם ננקוט כשיטת הרמב"ם והשו"ע שלא דוקא בסוריא אסרו אלא בכל מקום חוץ מבארץ ישראל בזמנם (עי"ש), ניתן לומר שדין הבכור הינו באותה מציאות של החנוונים.

עוד יתכן לחלק שיש הבדל בין אדם שמוכר באופן עצמאי לבין אדם שנשכר על ידי אחר. עצמאי מעיקרא יודע שיתכן שחלק מהסחורה שלו תהיה פגומה או מחמת מומין או מחמת שאלות כשרות ומעיקרא הוא לוקח זאת בחשבון לעומת זאת מי שנשכר ע"י אחרים במטרה לומר האם הדבר כשר או אינו כשר, יש לחשוש יותר

¹⁴³³ ליד ציון הערה 1297 ואילך

שיטה מן האמת או שיחשדו בו בכך.

נוטל שכרו להיות רואה בכורות דין המשנה ושיטת רש"י

ב. משנה בכורות פרק ד' משנה ה' / בכורות דף כח : - כט. :

הנוטל שכרו להיות רואה בכורות¹⁴³⁴ אין שוחטין על פיו (רש"י: דלמא משום אגרא קשרי ליה).

אלא אם כן היה מומחה כאילא ביבנה (הדר ביבנה דחסיד הוא ולא נחשד בכך) שהתירו לו חכמים להיות נוטל ארבעה איסרות¹⁴³⁵ בבהמה דקה וששה בגסה בין תמים בין בעל מום¹⁴³⁶ (יבין אמר להם תם בין אמר להם מום קבוע, היה הוא רגיל ליטול כל שכרו¹⁴³⁸).

בכור בהמה טהורה בין תם ובין בעל מום, מצוותו היא שינתן לכהן והכהן זורק את דמו ומקריב את אימוריו על גבי המזבח ושאר הבשר לכהן שנוהג בו מנהג חולין גמור ויכול לאוכלו או למוכרו ודינו הוא הן בארץ ובין בחו"ל (רמב"ם פרק א' מבכורות). ובזמן הזה, בכור תם אין לו תקנה שהרי אין מזבח כדי להקריב עליו את אימוריו אולם המצוה לתת לכהן קיימת גם היום. והכהן מגדלו ואם יפול בו מום קבוע מותר לו לשחוט אותו (עיין שו"ע יו"ד סימן ש"ו). ולפיכך הכהן שיש

¹⁴³⁴ יסוד דינו בדין עד אחד נאמן באיסורים. עיין שו"ע יו"ד קכ"ז ובעיקר בסעיף ג' בדינו. ובפתי"ש שם ס"ק י' ציין לחות יאיר בתשובה קי"ב, שסמך על דברי החנוני ביחס להתלעת הקמח כיון שאם היה נאסר, היה נאסר גם הקמח שלו, וממילא נאמן גם להחיר כלומר כיון שיש לו אפשרות להפסיד לעצמו ממילא הוא נאמן, וא"כ הפוך לכאורה מהאמור במשנה שלפנינו. וציין גם לשו"ע יו"ד רפ"א סעיף ה', וצ"ע.

¹⁴³⁵ איסר הינו שמונה (או שש) פרוטות ולפי"ז שכרו מבהמה דקה היה שלשים ושתים פרוטות. והאיסר והינו מטבע נחושת (ואמנם עיין מדות ושיעורי תורה עמ' תיב ואילך) ועיין הערה 1451 לגבי גובה השכר.

¹⁴³⁶ בגמ' בדרף כט. מבואר שבבהמה גסה ישנה טירחה גדולה יותר להשליך את הבכור לארץ ולכפותו ולראות מומו (רש"י, שם).

¹⁴³⁷ על פי גירסת השטמ"ק בגליון.

¹⁴³⁸ רש"י בפירוש המשנה לכאורה לא הוסיף כלום על הנאמר במשנה. ונראה שמלשון המשנה "שהתירו לו חכמים" ניתן להסיק שמדובר ב"היתר" ואם אילא ירצה שלא לקחת את שכרו מותר לו ויכול להיווצר מצב שיטול רק מבעלי מומין ולא מתמים וכו', ולפיכך מדגיש רש"י שהיה רגיל ליטול שכרו בין מבעלי מומין מתמים ולפיכך חכמים התירו לו את מנהגו.



בידו בכור, מעוניין שיפול בו מום הפוסלו מהקרבה על גבי המזבח כדי שיוכל לשוחטו ולאוכלו. והקביעה האם בכור הוא בעל מום נעשית על פי מומחה שקיבל רשות לכך מנשיא שארץ ישראל, או שלשה בני הכנסת ואין אדם רואה בכורות עצמו (רמב"ם, ריש פ"ד מהלכות בכורות), כלומר קיים חשש לנגיעה ממונית.

ובתחילת המשנה נאמר שהנוטל שכר לראות את הבכור, אין שוחטין על פיו. כלומר, אסור לכהן לשחוט את הבכור אם שילם כסף למומחה¹⁴³⁹. ויש לעיין האם מדובר במציאות בה המומחה נוטל שכר רק על בעלי מומין (ואז יש חשש שמא הוא מתיר כדי לקבל שכרו או כך יחשדו בו) או שאפילו אם הוא מקבל שכר בין על בעל מום ובין על תם, אסור לשחוט את הבהמה על פיו.

בפשטות, אם הוא נוטל שכר בכל מקרה (בין בעלי מומין ובין תמים), לכאורה אין חשש שיתיר בכור שאין להתירו שהרי בכל מקרה מקבל שכר. אולם גם במציאות שכזו יש מקום לחשש כיון שיתכן שכאשר הוא יתיר יחשדו בו שמידי פעם הוא מתיר כדי שלא יצא לו שם של "מחמיר" ולא יבואו אליו להראות בכורות¹⁴⁴⁰.

ורש"י במשנתנו לא חילק בין מי שמקבל שכר רק על בעלי מומין לבין מי שמקבל שכר בכל מקרה, ונראה מדבריו שבכל מקרה אוסר¹⁴⁴¹ (וכדברינו לעיל), אלא אם כן מדובר באילא שידוע בחסידותו ולא יחשדו בו¹⁴⁴².

ג. גמ' בכורות דף כט. :

¹⁴³⁹ ועיין רש"ש בסוגייתנו.

¹⁴⁴⁰ שי' למורא על מסכת בכורות שם: "כי בוודאי מוכרח הוא לפעמים להתיר דבלאו הכי לא יבואו אליו לראות מומי בכור, ורק לגבי אילא לא יחשדו...". ועיין גם בשמן רוקח עמ"ס בכורות שכתב: "שירא להחמיר פן ימנעו ממנו אחרים ויאמרו 'זה מחמיר הוא', אבל אילא דחסיד הוא לא היה נחשד כל כך".

¹⁴⁴¹ כך הסיקו מדבריו הרש"ש ובעל השמן רוקח, עיין בדבריהם. וברוחק היה ניתן לומר שרש"י לא פירט אבל האיסור הוא רק אם נוטל רק מבעלי מומין, וצ"ע.

¹⁴⁴² ויש לדקדק בלשון רש"י האם החשד הוא שמא הוא יתיר ודעתו תיטה מהאמת או שכך יחשדו בו אחרים. וכתב בשו"ת חיים שאל חלק א' סימן ל"ו: "ומתוך דברי הטור והרמב"ם והמפרשים נראה דבמומחה כאילא ביבנה טעמא דתקון רבנן בתם ובעל מום לתת לו שכרו לאו דאנן חשדינן ליה אלא כדי שהמון העם לא יחשדוהו". ועיין לקמן בלשון הרמב"ם באות ג' ויל"ע מהיכן דייק את דבריו.

בין תם ובין בעל מום. בשלמא בעל מום משום דקא שרי ליה¹⁴⁴³, אלא תם אמאי (כי אמר להו מום עובר הוא אמאי שקיל אגרא הא לא מהני ליה מידי, דמיסר קאסר ליה) ?

דא"כ¹⁴⁴⁴ (דלא שקיל אגרא אתי למיחשדיה כי אמר בעל מום הוא) אתי למיחשדיה ואמרי האי בעל מום, תם הוא והאי דקא שרי ליה משום אגרא.

אי הכי תם נמי אמרי בעל מום הוא והאי דלא קשרי ליה, סבר כי היכי דלשקול אגריה זימנא אחריתי¹⁴⁴⁵ ?

חד זימנא תקינו ליה רבנן תרי זימני לא תקינו ליה רבנן (דכי הוה אמר תם הוא הוה שקיל אגריה, וכי מייתי ליה לקמיה כמה זימנן לא שקיל מידי הלכך ליכא חשדא)¹⁴⁴⁶.

מדברי הגמ' עולה, שהתשלום הינו עבור הבהמה בלא תלות למספר הפעמים שהמומחה רואה אותה, ובמציאות זו לא תהיה למומחה סיבה לומר על בהמה "בעלת מום" שהיא תמה, כיון שאם יאמר עליה שהיא תמה ויבואו אליו שוב, הוא לא יקבל על כך שכר נוסף. ונמצא שאין לו סיבה לומר על בהמה בעלת מום שהיא תמה. אולם לכאורה באופן זה תהיה לו סיבה לומר שבהמה תמה הינה בעלת מום כדי שלא יוטל עליו לבדוקה חינום שנית, וכתב על כך תוס' בדף כט. ד"ה "תרי" :

¹⁴⁴³ פירוש, הכהן רוצה שהמומחה יאמר שהבהמה נחשבת בעלת מום קבוע, שהרי הכהן שהבהמה אצלו נהנה ממעשיו שאינו "תם" ומותר לו לשחוט אותו ולעצמו ולעשות עימו ככל אשר ירצה.

¹⁴⁴⁴ דאם כן – שלא יטול שכר מבכור תם.

¹⁴⁴⁵ פירוש, אם הוא נוטל שכר עבור בעל מום ועבור תם. שמה, כאשר יאמר שהוא "תם" יחדשו בו שבאמת הוא "בעל מום" והסיבה שאמר תם, היא כדי שבעוד זמן יבואו אליו פעם נוספות לראות שמה נפל בו מום, ויקבל שוב שכר ?

¹⁴⁴⁶ ולפי"ז יתכן שיראה בהמה אחת פעם אחת פעמים רבות (שבכל תקופה יבוא הכהן אל מומחה לראות שמה כבר נפל בה מום). ויתכן שבסופו של חשבון יטרח יותר בבהמה דקה מאשר בבהמה גסה.



ויש לומר, שלא חייבוהו חכמים לראות פעם אחרת, אלא דאם ראוהו דאין יכול ליטול עליו שכר. ועוד¹⁴⁴⁷, דבזה לא יחשדוהו לעולם שיתיר את האיסור כדי להינצל מטורח של פעם שניה¹⁴⁴⁸.

ד. העולה מדברי רש"י:

- איסור נטילת השכר עבור ראיית בכורות יסודו בחשש הטית הדין וחשד.
- החשש הנ"ל קיים אפילו אם יטול שכר הן מבעלי מומים והן מתמים.
- רק אילא שהיה ידוע בחסידותו התירו לו ליטול שכר.
- לשיטת רש"י לא התבאר מדוע חכמים קבעו דוקא גובה שכר זה לאילא.

שיטת הרמב"ן והרא"ש

ה. בניגוד לשיטת רש"י שביאר את דין המשנה בחשש של הטית הפסק וחדש, אף במקרה בו נוטל שכר הן בבעל מום והן בתם, ראשונים אחרים סברו שאין חשש להטיית הדין כלל, רק יש לדון משום האיסור ליטול שכר עבור עשיית מצוה שעבורה ניתן להתיר רק שכר בטלה, וכפי שכתב הרמב"ן בהלכות בכורות בפרק ד' (דף לז. מדפי הגמ'): :

טעמא דהא מתניתין כדבתרא¹⁴⁴⁹ משום דאסור למשקל אגר דינא ואגר הוראה ומאן דשקיל בהו מבטיל דיניה ומבטלא נמי הוראה דיליה, ומשום הכי אין שוחטין על פיו.

¹⁴⁴⁷ נראה שבתירוץ זה סובר תוס', שחובה עליו לראות עוד פעמים נוספות בחינם, בניגוד לתירוץ הראשון. ועיין לקמן בפסק הרמב"ם.

¹⁴⁴⁸ ובבאור תירוץ השני כתב המהר"י קורקוס על הרמב"ם בפרק ג' מהלכות בכורות הלכה ז': "ובודאי טעם נכון הוא, שהרי רגילות לראות בחינם ולא היו נמנעים מפני הטורח... וצ"ע מדוע לא ימנעו מפני הטורח? ומ"מ מדברי תוס' עולה שהוא עצמו לא יטה לבבו מחמת החשש שמא יאלץ לטרוח שנית בראיית הבהמה, ואף הציבור לא יחשדו בו שמפני טירחה נוספת מטה את הדין. כלומר החשש שמא יטה את פסקו או שאחרים יחשדו בו בכך, הוא רק מחמת כסף נוסף, אבל מחמת טירחה לא חוששים, וקצ"ע.

¹⁴⁴⁹ "בתרא" – משנה נוספת באותו פרק במסכת בכורות.

דאילו משום חשדא כיון דשקל בין תם בין בעל מום ליכא חשדא,
ואפילו למאן דליתיה כאילא ביבנה¹⁴⁵⁰...

אלא אי קא טרח לשקול טרחיה ובטילותיה כדמוכחי כל חד וחד לפום
שעתיה, אבל אגר ראייה לא.

אלא א"כ היה מומחה לרבים כאילא ביבנה דהתירו לו אגרא, דכיון
דכ"ע מייתו לדידיה וכל שעתא ושעתא בעי למחזי להו וכי לא מייתו
ליה נמי השתא אתו ומייתו וקא מיבטיל ממלאכתו לגמרי תקינו ליה
רבנן באגריה מילתא מציעתא ד' איסרות בדקה ואוסיפו ליה נמי
בגסה אגר טרחיה דמיתוסף ליה ופסקו ליה ש.ה. וכל כי האי גוונא
הויא לה אגר בטלה דמוכח ושרי למשקל הכי בין בדינא בין
בהוראה¹⁴⁵¹...

כלומר, אם נוטל בין מבעל מום ובין מתם, אין חשד באף אדם. אלא שכל אדם אסור
לו ליטול שכר עבור הוראתו, כי אם שכר בטלה ממלאכתו. אולם אם מדובר באדם
שאינו יכול לעסוק כלל במלאכה, כיון שמביאים לו לראות בכורות בכל עת, ואף
אם בזמן מסויים אין מביאים בפניו בכורות, אינו יכול לקבוע לעצמו מלאכה אחרת
כי בכל עת מסוגלים להביא לו בכורות לראותם, לאדם זה תיקנו שכר שהינו
"מילתא מציעתא", וכך הדין הן בראיית בכורות והן בשאר הוראות¹⁴⁵².

השכר של "מילתא מציעתא" שתיקנו לאילא, יש לעיין האם הוא הסכום של "שכר

¹⁴⁵⁰ עי"ש שביאר שלגבי "חשד" לא מחלקין בין סתם אדם לבין אדם חשוב כמו אילא.

¹⁴⁵¹ השכר הינו 'מילתא מציעתא' והיינו שכר ממוצע. אמנם לא נראה שהכוונה היא ל"שכר הממוצע במשק" כפי שמקובל לחשב היום, שלא ברור האם בזמנם זו היתה דרך חישוב השכר. ויש לעיין כמה פעמים ביום באו אליו לראות בכורות. ועוד יש לעיין האם גבוה השכר הינו 'דין' שאין לתת לו יותר עבור יקום מצוה, או שמותר לתת יותר רק לא ראו צורך בכך. ועיין בדברינו בפנים לקמן.

ואילא היה משתכר ארבעה איסרים בבהמה דקה שהם 32 פרוטות (עיין לעיל הערה 1435) ובפרוטה היה ניתן לקנות ככר לחם או אתרוב או רימון וכן שמים עשרה וחצי גרוגרות, עיין מידות ושיעורי תורה עמ' ת' ובמקורותיו. ושם הוכיח שאם שיעור מאתים זוז הוא שיעור פרנסת שנה (לענין) א"כ הוצאה יומית הינה 13.1 פרוטות ליום (אמנם, נראה שזו הוצאה לאדם אחד). והלל הזקן פירנס את בני ביתו בחצי טרפיק שהם ארבעים ושמונה פרוטות. ועי"ש. והלל שילם סכום זהה לשומר בית המדרש, וא"כ מוכח שזה הוא סכום נמוך, שלמא מסתבר שסכום כניסה לבית המדרש יהיה מאד גבוה).

¹⁴⁵² ולדבריו, נראה שהוא הדין לגבי תלמוד תורה שאסור ליטול שכר אבל שכר בטלה מותר, שאם הוא מקדיש את עיתותיו ללמד תורה, מותר לו ליטול שכר ולא רק דמי בטלה. ועיין שו"ע יו"ד סימן רמ"ו סעיף ה'.



בטלה" או סכום אחר. ונראה, ש"שכר בטלה" פירושו הוא שאדם יש לו מלאכה ושכרה ידוע ואם הוא מתבטל ממנה לראיית בכורות או מסיבה אחרת למשך זמן מנכים לו משכרו ואת השכר שהפסיד, מותר לו לקבל. לעומת זאת, אילא לא עסק בשום מלאכה באופן קבוע (עקב ריבוי הפונים אליו), ולפיכך היה מקום להסתפק מה הוא שכר בטלתו ולכן היה צורך שחכמים יתקנו לו שכר והם תיקנו לו "מילתא מציעתא".

ולדברי הרמב"ן מובן מדוע במשנה נאמר שחכמים התירו לאילא ליטול שכר. שלולי שהתירו לו לא היינו יודעים כמה שכר לקצוב לו שהרי אין אצלו שכר בטלה ידוע ומוכח, ולפיכך היה צריך להיתר מיוחד¹⁴⁵³.

1. רא"ש, בכורות פרק ד' סימן ה':

הנוטל שכר להיות רואה את הבכור אין שוחטין על פיו אלא אם כן היה מומחה [דף כט ע"א] כאילא ביבנה... הנוטל שכר לדון דיניו בטלין. והא דתניא מכוער הדיין שנוטל שכר לדון אלא שדינו דין ? מפרש בפ"ב דכתובות (דף קה.) באגר בטילה דמוכח.

והא דאמרינן (שם) שני דייני גזירות שבירושלים היו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ומוכח התם דבלא אגר בטילה דמוכח שרי ?

שאני התם דכל עסקיהם היו בזה ולא היו יכולין לעסוק בשום מלאכה ואי אפשר למות ברעב והיו צריכין ליטול כדי פרנסתם. וכן אילא ביבנה שהתירו לו חכמים ליטול שכר לפי שהכל היו מביאין אליו בכוריהן כל היום והיה צריך להיות בטל מכל מלאכה.

על פי הרא"ש, השכר שנקבע למי שאינו יכול לעסוק במלאכה כיון שרבים באים אליו להראות את בכורותיהם או למי שמונו לדייני גזירות אינו בשיעור של "שכר

¹⁴⁵³ ועיין בחידושו של הב"י בהערה 1459. ולשיטתו (אם נצרפה לשיטת הרמב"ן), מי שאין לו מלאכה כלל מותר לו ליטול "שכר טירחה", מי שיש לו מלאכה ובטל ממנה מותר לו לקבל "שכר בטלה" שהוא גבוה יותר. ומי שאינו עובד כלל כדי שיהיה פנוי לראות בכורות וכדו', בית דין קוצבים לו שכר כמבואר בפנים, וצ"ע.

בטלה" שמעריכים אותו חכמים כ"מילתא מציעתא" (כמבואר בדברי הרמב"ן) אלא הוא שכר "כדי פרנסתן" ולפי זה הוא תלוי במספר בני ביתו וכדו' (ועיין בגמ' בכתובות דף קה. שיש לתת שכר כדי שיספיק לו). ויש לעיין האם "מילתא מציעתא" ושכר של "כדי פרנסתן" הינו אותו סכום, וצ"ע¹⁴⁵⁴.

ז. הן הרמב"ן והן הרא"ש לא דרשו שאילא יהיה "חסיד" כפי שדרש רש"י (לעיל אות ב'), זאת כיון שלרש"י יסוד האיסור הוא ב "חשד" ואפילו אם נוטל שכר בכל מקרה (בעל מום או תם) ולפיכך כדי להתיר את שכרו יש צורך ב"חסיד". לעומת זאת, הרמב"ן והרא"ש לא דנו על "חשד" אלא על ההיתר ליטול שכר עבור קיום מצוה, והדבר אינו תלוי האם רואה הבכורות הינו חסיד או לא.

ויש מדוע רש"י שהעמיד את משנתנו כולה בדין ה"חשד" לא הזכיר כלל מהאיסור ליטול שכר עבור הוראה ?

יתכן, שרש"י מודה לרמב"ן ולרא"ש שקיים איסור להשתכר במקרה זה. אולם לדבריו, דין זה מפורש במשניות אחרות (עיין בהמשך הסוגיא שם בבכורות שם מפורש במשנה דין שכר בטלה לגבי דיין ועוד, וכן עיין בסוגיית הגמ' בכתובות דף קה.) ואין התנא במשנתנו צריך ללמדנו זאת גם במשנה שלפנינו¹⁴⁵⁵.

פסקי הרמב"ם והשו"ע

¹⁴⁵⁴ אם ננקוט שלא מדובר באותו סכום, לכאורה תמוהים דברי הרמב"ן שהרי החיוב לשלם כפי צורכו וסיפוקו מפורש בגמ' בכתובות דף קה. ואפילו שהוא לא רצה לקבל נותנין לו, ע"ש.

¹⁴⁵⁵ בירושלמי בשקלים בפרק ד' הלכה ב' נאמר שמבקרי מומי קדשים היו נוטלין שכרן מתרומת הלישכה. ולשיטת הרמב"ן והרא"ש נאמר שמדובר שהיו בטלין ממלאכין וכמו אילא. ולשיטת רש"י, יתכן שהם היו "חסידים" ולכן התירו להם ליטול שכר (ועיין קה"ע שם). אמנם תוס' בכתובות דף קו. ד"ה "מבקרי" כתב, שיש לחלק בין מומי קדשים לבין מומי בכור. ועי"ש בתוס'. ובתוס' בדף קה. ד"ה "גוזרי" שכתב: "אומר ר"ת משום דלא אסור אלא מבעלי דינים אבל הכא משל צבור. ורבי מפרש דהכא לאו בתורת שכר היו נוטלין אלא הכא כל שעה היו יושבין בדין ולא היו עוסקין בשום מלאכה ולא היה להם במה להתפרנס והיה מוטל על הצבור לפרנסן".



ח. הרמב"ם פרק ג' מהלכות בכורות הלכה ז' / שו"ע יו"ד סימן שי"ב סעיף א'¹⁴⁵⁶.

הנוטל שכרו להיות רואה בכורות אין שוחטין על פיו אלא אם כן היה מומחה גדול וידעו בו חכמים שאין כמותו ופסקו לו שכר על הראייה והבקור בין שנמצא בו מום בין שנמצא תמים. ולא יטול שכר על בהמה זו חוץ מפעם אחת ורואה אותה לעולם כל זמן שמביאין אותה כדי שלא יבוא לידי חשד¹⁴⁵⁷.

החובה ליטול שכר בין מבעל מום ובין מתם הינה דין המשנה ואין חולק עליה. ועל ידי כך ימנע חשש של הטית הדין ושל חשד. אמנם, לשיטת רש"י (לעיל אות ד') אף מי שנוטל שכר מתמימים ובעלי מומין יש לגביו חשד ויש צורך שיהיה "חסיד" כאילא ואילו הרמב"ם מציין רק את המומחיות ולא דרש "חסידות". משמע, שכאשר הוא נוטל שכר בכל מקרה, אין חשש של חשד ונמצא שהרמב"ם לא חשש לשיטת רש"י בענין זה.

אמנם, הרמב"ם אינו מסביר מדוע יש צורך שהמומחה יהיה אדם "שאין כמותו" ורק אז פוסקים לו שכר. ושמא טעמו הוא שחכמים רצו לגרום לכך שכולם ילכו דוקא אליו ולכן פסקו לו שכר.

ט. ב"י יו"ד סימן שי"ב:

אבל הרמב"ם כתב בפ"ג מהלכות בכורות... נראה שהוא ז"ל סובר שצריך שיפסקו לו ב"ד שכרו אבל אם לא פסקו לו לא יטול אפילו אינו יותר מכדי מלאכתו.

לדברינו לעיל, לולי דברי הב"י יתכן לבאר את דברי הרמב"ם באופן שונה. והיינו,

¹⁴⁵⁶ בשינויי לשון קלים. וכתב הגר"א שם בס"ק א' שהשו"ע פסק כרמב"ם.

¹⁴⁵⁷ עיין לעיל בדברי התוס' באות ד'. וכתב המהר"י קורקוס בפירושו לרמב"ם שחובה עליו לראותו פעמים נוספות, ללא שכר ואינו יכול לומר שאינו רוצה לראותו שוב וכתירוצו השני של התוס' הג"ל.

שלכל אדם מותר ליטול שכר בטלה (וכפי שמדייק הב"י שזו היא שיטת הטור¹⁴⁵⁸ – עי"ש¹⁴⁵⁹), כפי מה שהוא מתבטל ממלאכתו. לעומתו, מומחה שחכמים רוצים שילכו דוקא אליו הם עצמם קצבו את שכרו כדי שיהיה פנוי רק לכך, וצ"ע.

סיכום

י. העולה מהאמור לעיל:

- הנוטל שכר לראות בכורות ושכרו הוא רק עבור בעלי מומין, אין לשחוט את הבהמה על פיו (אות ב').
- יש מקום להציע חילוק בין עצמאי לבין מי שנשכר על ידי אחרים לברר שאלת כשרות (אות א').
- הנוטל שכר בין מבעלי מומין ובין מתמים, לשיטת רש"י יש בו חשד. ואילו לשיטת הרמב"ן והרא"ש אין לחשוד בו (אות ה'- ו'). ולרש"י רק "חסיד" מותר לו ליטול שכר באופן זה (אות ד') ואילו הרמב"ם לא דרש שיהיה חסיד (אות ח').
- הרמב"ן והרא"ש כתבו ששכרו של הרואה בכורות הינו "מילתא מציעתא" או כדי סיפוקו (וזאת כיון שאסור ליטול שכר כי אם שכר בטלה) ואילו רש"י לא הזכיר בדבריו האם מדובר בשכר בטלה ויתכן שמודה לשיטתם (אות ה'-ז').
- הב"י נוקט ששיטת הרמב"ם (וכן היא שיטתו בשו"ע) שרק בית דין רשאים לקצוב שכר לרואה בכורות אולם יתכן שניתן לבאר את דברי הרמב"ם באופן שונה (אות ט').

¹⁴⁵⁸ הט"ז ביו"ד סימן ש"ב ס"ק א' תמה על הטור שמשמע ממנו לשונות סותרים לגבי קביעת גובה שכר בטלה ומתי בנוסף לעצם הבטלה יכול יטול גם "שכר טירחה" עבור המצוה בה הוא עוסק. ועי"ש שכתב שבראית בכורות אין לו כי אם שכר בטלה כיון שהוראה אין בה טירחה. וקצ"ע שהרי הגמ' אומרת במפורש שיש טירחה בבהמה גסה יותר מבהמה דקה וכנ"ל אות ב' ומשמע שקיימת טירחה.

¹⁴⁵⁹ וחדש שגם אדם שאין לו מלאכה כלל מותר לו ליטול שכר עבור טרחתו ורק מי שיש לו מלאכה ומבטלין אותו ממנה, יש לו שכר גדול יותר, עי"ש.



קבלת שכר עבור כשרות בלבד

הקדמה

א. בדין ראיית בכורות, דבר מוסכם הוא שאסור לרואה הבכורות ליטול שכר רק מבהמות בעלות מום (אבל לא מבהמות תמות) מחשש שמא תיטה דעתו עבור שכרו ויבוא לידי חשד (עיין בפרק הקודם). לקמן נדון האם דין ראיית בכור הינו דין יחודי או שיש להסיק ממנו לשאר מקרים דומים¹⁴⁶⁰.

שוחטים שנוטלים שכר מכשרות ולא מטריפות

ב. ספר אור זרוע חלק א' - הלכות טריפות סימן ת"ו¹⁴⁶¹:

וקשה לי האיד החזונים¹⁴⁶² לוקחים טבחיא¹⁴⁶³ הא איכא חשדא שבשביל טבחיא הוא מכשיר ?

האו"ז לא ביאר האם החזונים/השוחטים מקבלים את הטבחיא גם אם הבהמה טריפה או רק כשהיא כשרה¹⁴⁶⁴. ובפשטות, מדובר שהם מקבלים אך ורק מכשרות או שאפילו אם הם מקבלים מהטריפות ערכם בשוק של הטריפות נמוך ביחס לאלו הכשרות¹⁴⁶⁵, וממילא יש לחשוש שמא השוחט שהוא גם הבודק את הבהמה האם

¹⁴⁶⁰ ושיטת בעל ערוך השלחן שהלימוד לדין השוחט הינו רק מידת חסידות – עיין בפירוט דבריו סו"ד סימן י"ח סעיף מ"ג ולקמן בהערה 1466. ועיין בסוף אות ב'.

¹⁴⁶¹ הו"ד גם בש"ך יו"ד סימן י"ח ס"ק ל"א.

¹⁴⁶² החזון – השוחט (פעמים החזון היה גם השוחט).

¹⁴⁶³ כרכשא (או כרכשתא. חלק תחתון של המעי). ראבי"ה תשובות וביאורי סוגיות סימן אלף פט: "חלחולת... שהיא כרכשא שקורין טבחיא על שם שניתנת לטבח הבודק..."

¹⁴⁶⁴ יש חילוק בין נבילה לבין טריפה. נבילה הינה בהמה שנשחטה שלא כראוי וכיון שהדבר תלוי במעשיו של השוחט יש מקום שלא יטול שכרו (אמנם יש לעיין במקרים מסופקים האם היא נבילה, האם ניתן לסמוך עליו ש אומר שאיננה כזו). לעומת זאת בטריפה, הדבר אינו תלוי במעשיו של השוחט והוא בודק האם ישנם טריפות בבהמה ששחט כהוגן.

¹⁴⁶⁵ בערוה"ש יו"ד סימן י"ח סעיף מ' כתב שרצה להנהיג במקומו שהשוחטים יטלו טבחיא בין מכשרות ובין מטריפות (ומסתבר שזה יהיה שכרם הבלעדי) "ולא רצו השוחטים מפני שאינה שווה כמעט כלום כשהיא טריפה".

היא טריפה, יכשיר טריפות או שיחשדו בו שכן הוא עושה.

לעומת האו"ז שדן על המציאות המקובלת במקומו ותמה עליה ולא ביאר במפורש האם במקומות שכן נוהגים אסור לאכול משחיטת אותם שוחטים (כפי שאסור לשחוט את הבכור על פי רואה הבכורות שמקבל שכר רק עבור בעלי מומים – כנ"ל), הרמב"ם בפירושו המשנה בבכורות פרק ד' משנה ה' כתב:

ומן ההלכה הזו יתבאר לך שזה שהשוחטים שוחטים בשכר ידוע אם היה הנשחט טהור, ואם היה טרפה אין מקבלין שכר¹⁴⁶⁶ - אינו נכון. ולא יניח דבר זה להיעשות ברשותו אלא מי שאין לו ידיעה, אבל לפי הדין שישחט בלי שכר, או שיקבל שכר על כל מה שישחט בין שהיה נבלה או טרפה או כשר כדי שלא יבוא לידי חשד כמו שתקנו חכמים בבכור¹⁴⁶⁷.

¹⁴⁶⁶ ומסתבר שכל שכן שאם ניבלו בשחיטתם שלא היו מקבלין שכר. ויש לעיין האם על מקרה זה גם מקפיד הרמב"ם, שמחד גיסא אכן לא מגיע לו שכר אם ניבל בשחיטתו ומאידך גיסא, אם לא יקבל שכר על נבילה לא יגלה שהוא שחט שלא כהוגן, וצ"ע. ולדייק בדברי הפוסקים לקמן האם דנים על טריפות או על נבילות (או שכללו בשו"ט טריפות גם נבילות, וקצ"ע).

¹⁴⁶⁷ הרמב"ם בפרק י' מהלכות שחיטה הלכה י"ד כתב: "כל טבח שיודע הטריפות האלו והרי הוא בחזקת כשרות מותר לו לשחוט ולבדוק לעצמו ולמכור ואין בזה חשש שעד אחד נאמן באיסורין בין יש לו הנייה בעדותו בין אין לו". ולפי"ז יש לעיין מדוע נאסר על שוחט לקבל שכר רק מכשרות והרי הוא כמו עד אחד שנאמן על עדותו גם כשיש לו הנאה. ויתכן, שעד אחד נאמן גם כשיש לו הנאה אבל קיים איסור לקבל שכר על עדות (ולדברינו, אף עדות של עד אחד בכלל) וכאשר מקבל שכר רק על הטריפות נמצא שמקבל שכר רק על עדות אמת, ואסור.

ובשו"ת הריב"ש סימן ת"ק כתב: "...ששינוי בבכורות... ומפני זה, כתבו קצת מחברים ז"ל שראוי לבודקים שלא יטלו הכרכשות בשכרם פן יחשדום מאחר שנוטלין מן הכשרות ולא מן הטרפות.... אבל מי שקנה כבר בדמיו חק בכשרות או הכרכשות מהן אין אסור משום חשד. מכל מקום, דומה לכעור הוא. ובעל נפש, ראוי להתרחק מזה".

ושאלה זו הקשה בשו"ת חיים שאל ח"א סימן ל"ו, וכתב: "הרי כתב הרמב"ם סוף פ"י מה' שחיטה... וכ"כ פ"ח דמאכלות אסורות הרי מפורש דטבח שוחט ובודק ומוכר לאחרים ולא חשדינן ליה אף אם נוגע בדבר, ולא דמי למשתנו (המשנה האוסרת נטילת שכר בראיית בכורות רק מבעלי מומין)... ואי לוקח מתם הוי חשדא וכן חכם המתיר אשה משום נדר לא ישאנה וכן חכם הנשאל בהוראה איכא חשדא אם קונה מהדבר ההוא, דההיא דנוטל אגרא מתם דוקא משום דנראה כשחדא וכן חכם המורה נראה כנוטל שכר על הוראתו וכמ"ש הריב"ש בתשובותיו סי' תצ"ח וסי' ת"ק דלא דמו אינן לטבח אומן (שהתיר הרמב"ם לעיל)".

ובערוה"ש (י"ד סימן י"ח סעיף מ"א ואילך, ובסימן שי"ב) תמה מדוע נחשדו על הבכורות ועל השחיטה כאשר מקבל שכר רק אם מכריע באופן מסוים והרי אדם שהוא בחזקת נאמן, מותר לקנות ממנו גם מאכלים שיש בהם שאלות כשרות, ולא חששו שמא יטה לבכו מחמת תאוה ממון וגם הציבור לא יחשדו בו כמבואר ביו"ד סימן קי"ט. וכתב שיש לחלק בין בכור שיש בו כרת לבין שאר איסורים שהם איסורי לאו ובין בכור שהוא בחזקת איסור ואין ביד המומחה להוציאו מחזקה זו, לעומת בהמה שנשחטה שאחר השחיטה היא בחזקת היתר (עיין ט"ז יו"ד י"ח ס"ק י"ח, שרוב מצווין אצל שחיטה מומחין ולכן התירו- עיי"ש. ויל"ע שלכאורה כאן אנו חוששים שמא המומחה יטה דעתו), וכן שבכור הינו פסק והוראה משא"כ השוחט שהינו כפועל שנוטל שכר פעולתו אם תצ"ח (קצ"ע שהרי הוא גם מודיע ומכריע האם טרף או לא), וכן חילוק בין מומי בכור שצריכים מומחיות רבה



סיום דברי הרמב"ם "כמו שתיקנו חכמים בבכור", לכאורה מלמד שאם מקבל שכר רק מבהמות שהוא מצאן כשרות, אסור לאכול משחיטתו כשם שאסור לסמוך על רואה בכורות במציאות שכזו. ולפיכך קצת תמוה מדוע כשהרמב"ם שולל את האפשרות של מתן שכר רק על כשרות וכותב שרק מי שאין לו ידיעה עושה כך, איננו כותב במפורש ששחיטה זו אסורה. ועיקר דינו של הרמב"ם נפסק להלכה בשו"ע יו"ד סימן י"ח סעיף י"ח:

הטבח צריך שיטול שכר מן הטרפות כמו מן הכשרות. הגה: שלא יבא להקל להכשיר כדי לקבל שכרו מן הכשרות (ב"י בשם ריב"ש) ולכן נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו, אלא אותן הממונים מן הקהל.

ובשו"ת מים עמוקים ח"א סימן כ"ד (תשובת מאת הרא"ם¹⁴⁶⁸) ציין לדברי הרמב"ם הנ"ל וכתב:

הרי לך בפירוש גמור שמי שאינו נוטל שכר אלא מן הכשרות ולא מן הטרפות

ורבים לא יבינו שהוא מוס (ולא יוכל לבקר את מעשיו) ולכן אפשר שיטעה (ועוד כתב שכיום מתירים מוס בבכור רק במוס גלוי לכל וגם על פי שלשה בני הכנסת ולכן אין חשד ברבים). והקדמונים שלמדו מדין הבכורות לדין השחיטה "אינו אלא כעין מידת חסידות ובמקום שאפשר אפשר, ודיו שנתקן ברוב המקומות שהשוחט לא יהיה המוכר בשר ובמקומות שגם זה אי אפשר, אין כאן שום חששא מעיקר הדין". ועי"ש בפרטי הדין ובדבריו בסימן שי"ב.

ונראה, שיש מקום לחילוק נוסף בין מי שנשכר על ידי אחרים ומקבל שכרו רק אם יביא את התוצאה המקווה על ידי זה ששכרו (רואה הבכורות, השוחט שקיבל בהמה לשחיטה), לעומת מקרה בו אדם מעצמו מוכר לאחרים וסומכים עליו, שמעיקרא הוא יקח לחנותו רק מאכלים כשרים ולא יטרח במאכל שאיננו כשר ולכן לא נחשד. לעומתו רואה הבכורות והשוחט שטרחו, יש חשש שיטעו או יחשדו בהם שטעו אם אחר טירחתם לא יקבלו שכר. ומעין דברי בעל הבית שערים ביו"ד סימן מ"ד: "ועוד, אפילו אם מוכר הבשר הוא בעל הבהמה והוא זה ששחטה ואם תיטרף יהיה לו הפסד גדול יותר משוחט שנשכר על ידי אחרים שלא יקבל את שכרו מהטריפות, אע"פ כן יש מקום לחלק. והחילוק הוא, שפעמים אדם מוכן להבין שהוא הפסיד בעסק שהוא ניסה לעשות, אבל הוא אינו מרוצה כאשר הוא טרח עבור חבירו וחבירו לא ישלם לו ולכן יש חשש גדול יותר שיכשיר את הטריפה. ומעין דברי הבית שערים ביו"ד סימן מ"ד: ולפי"ז דוקא בנוטל שכר על הוראתו דמחזי כחומד ממון אחרים לכן יש לחוש שיחשדוהו שמיקל ומכשיר כדי שיקבל שכרו מן הכשרות אבל בשוחט ובודק ומוכר לאחרים דאין רואין שיחמוד ממון אחרים ליכא חשדא כלל מדינא אלא שמכוער".

ובתשובת בית שערים הנ"ל כתב לבאר את דברי הגר"א: "והגר"א ווילנא בספר אליה רבא בספ"ב דנגעים כתב כל הלכות שבתורה אדם מורה לעצמו חוץ מג' אלו נגעים ונדרים ובכורות שתלוין במאמר פה, נגעים שיאמר כהן טמא או טהור ונדרים שיאמר החכם מותר ובכורות שיאמר היחיד מומחה או ג' הדיוטות כשר ע"ש. [ועיין בשאלת יעב"ץ ח"א ס' קל"ח] ונראה כוונתו כיון דאפילו הוא טהור ומותר וכשר לא מהני עד שיאמר כן, חיישינן שיחשדוהו שהתיר שלא כדין כיון דתלוי במאמר פיו יחשוב שאפי' טועה מהני כמו דאמרינן ב"ה בקידוש החודש דתלוי בב"ד שיאמרו מקודש החודש אתם ואפי' שוגגין ומזידין ומוטעין אבל בעלמא לא חיישינן שיתיר האיסור ואפי' איתחזק איסורא".

ואמנם עיין בהערה 1478 וצ"ע.

¹⁴⁶⁸ וציין לו הפר"ח ביו"ד סימן י"ח ס"ק ל' בשם תשובת הרא"ם ח"ב סימן כ"ד.

והנבלות עדין יש בו חשד... וכמה פעמים רציתי לפסול לכל הטבחים של קושטאנטינ' מפני שנוטלין שכרן מן הטרפות (צ"ל הכשרות) ואעפ"כ נמנעתי מפני שידעתי שלא יעלה בידי ואמרת' מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפרק ג' מהלכות בכור' הנוטל שכרו להיותו רואה בכורות אין שוחטין על פיו אלא אם כן היה מומחה וידעו בו החכמים שאין כמותו ופסקו לו שכר על הראיה והדין בין שנמצא תמים וכו'.

הרא"ם משווה במפורש בין רואה בכורות לבין שוחט ובשניהם אסור לסמוך על הכרעתם, ואסור לאכול את בשר הבהמה שהכשירו (אם שכרם תלוי בתוצאת הכרעתם) ורק מטעם חיצוני של מוטב יהיו שוגגים לא פסל את השוחטים במקומו. ויש לעיין שאם המציאות היא שהשכר מטה את דעתם, נמצא שאי אפשר לסמוך עליהן ומה מועילה הסברה של "מוטב יהיו שוגגים", אא"כ נאמר שלא מדובר באיסור ממש מן הדין¹⁴⁶⁹ או שנוקט שטעם האיסור אינו משום הטיית דעתו אלא משום החשד בלבד, וכיון שאליבא דאמת אין לחשוש להטיית הדעת, ניתן להתיר מכח הטעם של "מוטב יהיו שוגגים"¹⁴⁷⁰.

תשלום של "דבר מועט" / דין הכרכשות

ג. פוסקים רבים תמהו על המנהג שהשוחט נוטל שכרו מכשרות ולא מטריפות כאשר הוא זה שמכריע האם הבהמה כשרה או טריפה¹⁴⁷¹. הט"ז ביו"ד סימן י"ח ס"ק י"ד

¹⁴⁶⁹ כשיטת בעל ערוה"ש בהערה 1466.

¹⁴⁷⁰ בספר מנהגי לוב (טראבלס) מאת הרב רפאל סרוסי (מהדורת תשע"ו) במנהגי השחיטה אות ג' כתב: "המנהג משנים קדמוניות שהשוחט נוטל שכרו מן הכשרות ולא מן הטריות. והרב בכור חזן תיקן לקחת מן הכשרות והטריפות בשווה". ושם בהערות כתב בשם הרב משה אסרוסי זצ"ל, שבירר האם בביטול המנהג יש משום לעז על הראשונים. וסמך על הרא"ם הנ"ל שרצה לבטל ומוכח שלא חשש ללעז על הראשונים. וציין לדברי האבקת רוכל (בענין אחר) בסימן ר"ט: "והדבר ברור דלשון להקל ולהחמיר לא יפול כי אם בדבר שיש אוסרים ויש מתירים הרי על כרחין שידעו שיש מתירים והסכימו שלא לסמוך עליהם והא' עדיפא מדבר שידע שהוא מותר ואין בהסכמ' זו משום הוצאת לעז על אבותינו שאכלו טרפות ח"ו שהרי היה להם ע"מ לסמוך ועתה שנדבה רוחם אותם להחמיר על עצמם כדברי האוסרים ולהשען על אילן גדול תע"ב". אולם לא בירר מה היה טעמם של המתירים.

¹⁴⁷¹ בשו"ת הריב"ש סימן ת"ק כתב את דעת הראב"ד, שהתנה עם הטבחים שכר קצוב לשנה עבור עבודתם, ואמר להם שיטלו את שכרם מהכרכשות הכשרות. כלומר, שכרם הוא בין מכשרות ובין מטרפות אבל בפועל



דן על המנהג שהוזכר בטור חו"מ סימן ש"ו, שהטבחים היו נוטלים שכרם מן הכרכשות:

ונראה הטעם שלא נחשדו בשביל דבר קטן כזה¹⁴⁷² להאכיל טריפות¹⁴⁷³.

הט"ז לא כתב האם השוחט מקבל שכר קבוע על עצם השחיטה (בין טרף ובין כשר) ובנוסף הוא מקבל כרכשות מן הכשרות או שזה כל שכרו. ונראה שלא חילק ובכל מקרה בו מדובר ב'דבר קטן' ניתן להחזיר¹⁴⁷⁴. אמנם בעל ערוה"ש ביו"ד סימן י"ח סעיף מ"א תמה עליו:

ואין זה מספיק דמי יוכל לחלק בין דבר גדול לדבר קטן [...] ועוד בזמנינו זה יש לפעמים מבהמות טובות ששוה הרבה.

מדברי בעל ערוה"ש נראה שהוא מקבל את חילוקו המהותי של הט"ז בין דבר גדול לקטן רק קיימת בעיה כיצד לחשב מה הוא 'דבר קטן'¹⁴⁷⁵. ולדבריו אם נוכל לדעת

יטלו מהכשרות. ומסתבר שמדובר במקום בו השוחטים אינם חוששים שמא לא יהיו מספיק כשורת כדי שיוכלו לילול מהם את שכרם.

¹⁴⁷² לדבריו, בנידון של אילא מדובר ב'דבר גדול' ולכן חששו. אמנם בשו"ת חיים שאל ח"א סימן ל"ו כתב: "ומ"ש לחלק בין דבר גדול לדבר קטן אינו מחוור ותו דנראה דגם מ"ש פ' עד כמה גבי אילא שכרו איננו גדול".
¹⁴⁷³ ועיין חכמת שלמה. ויל"ע מה הדין אם שוחט בהמות רבות באותו יום שיכול להצטבר לסך גדול. אמנם הדבר תלוי גם בשכיחות הטריפות.

¹⁴⁷⁴ אולם דברינו בביאור שיטת הט"ז הינם בניגוד לשו"ת כת"ס יו"ד סימן י"א: "והיה נראה לפע"ד לקיים דברי ט"ז במקצתן הכא שנוטל השוחט שכר קצוב בממון מקופ' הקהל וכרכשו' של כשרות טפל לשכרו ואלולי הכרכשו' היו מוסיפין לו לשכר הקצוב, וכן הוא כמדומה לי ע"פ הרוב, בשביל דבר מועט כזה לא נחשד כיון דמקבל שכר על טרחתו ואומנתו בלא"ה ואין זה אלא ריבוי ותוס' שכר אבל כשכל שכרו הם הכרכשו' אפילו יהיה מעט מזער מ"מ הרי הוא עומל וטורח בשביל זה וע"ז יהי' בוודאי המעט כמרוכה יחשב ויש לחושדו כנ"ל מסברא". ועיין אות ט'. וכשיטת הכת"ס כתב גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן כ"ב: "ונראה שמהרמב"ם אין ללמוד לאסור אלא כשכל עיקר משכורתו הוא רק מהכשירות ולא מן הטריפות. ובזה איכא חשדא, וכמו שגם בבכור היתה שאלת הגמ' שיקח רק מבעל מום, וע"ז אמרו דאחי למיחשדיה, אבל משא"כ בשו"ב שיש לו קצבה חדשה ידועה מהקהלה והקצבה הזו יקבל אפי' אם כולם יצאו טרפות, ורק שמכשירות מקבל גם איזה חתיכות בשר, בכה"ג י"ל דליכא החששה של אחי למיחשדיה, מכיון שעצם משכורתו הרי מקבל אפי' כשיצאו טריפות". (ועי"ש בנידון של הצ"ח שהשו"ב היה מקבל "מנות בשר" כמקובל בישראל מזה ימים ימימה ולא הגביל מנהג זה רק לכרכשות שדמיהן מועטין, ועי"ש).

ויתכן לומר שאף אם נאמר שהט"ז לא כיוון לחילוק זה, חילוק זה יכול להיות סברא בפני עצמה להיתרא. אולם כ"ז כאשר "שכר הבסיס" הינו גבוה באופן משמעותי מהתוספת של הכרכשות. ועיין אות י'.

¹⁴⁷⁵ בשו"ת ישכיל עבדי יו"ד ח"ג סימן א' אות ט' ואילך דן בנידון שלפנינו, והזכיר את דברי הריב"ש בסימן ת"ק אודות על השוחטים שהיו קונים את עזר הבשר (כלומר, הם היו משלמים את מסי הקהילה למלך ובתמורה

מה הוא 'דבר קטן' שבגינו אדם לא יטה את לבבו וגם לא יחשדו בו - מותר.

אולם הפר"ח ביו"ד סימן י"ח ס"ק ל' חולק על עיקר שיטתו של הט"ז:

ובהריב"ש כתב דגם הכרכשות שנוטלין מן הכשרות לבד אסור ליקח מטעם זה¹⁴⁷⁶. וכן בדין דבמידי דדררא דממונא אין לחלק בין הנאה מועטת להנאה מרובה ולעולם איכא חשד.

ד. ש"ך יו"ד סימן י"ח ס"ק ל"א:

¹⁴⁷⁷א"נ ס"ל להר"ב דכשנוטל כרכשות מותר לו ליקח מן הכשרות לחוד דליכא למימר שיבא להקל כדי ליטול כרכשות דלהא לא חשדינן ליה שיאכל טרפות ואם כן יצטרך למוכרם ומתירא שמא ירגישו בזה שאינו אוכלם ומוכרם. אבל כשנוטל שאר שער אסור¹⁴⁷⁸. ואפשר שמזה נתפשט המנהג שבקצת מקומות השוחטים לוקחים הכרכשות מן הכשרות ולא מן הטרפות אף על פי שהוא מנהג רע... ועדיין צ"ע בדבר.

נראה, שלא מדובר במציאות המוכרת לנו בבתי מטבחים גדולים בה השוחטים שוחטים כמות עצומה בכל יום. כיון שבמקרה זה ברור שהשוחט לא יכול לאכול את כל הכרכשות לעצמו והוא ימכרם לאחרים. המציאות עליה דן הש"ך היא מציאות בה שוחטים מעט בכל יום (או בכל שבוע), והכרכשות אותם מקבל השוחט הינם לאכילת השוחט ובני ביתו. והשוחט לא נחשד לאכול בעצמו מן הטרפות

קיבלו זיכיון ובלעדיות למכירת הבשר בעיר) וכתב שבמקרה זה יש חשש "כפל כפלים" כיון שמדובר לא רק בתשלום עבור השחיטה אלא ברווחים או הפסדים גדולים של דמי המס (ע"ש בשם הנאמן שמואל).¹⁴⁷⁶ שו"ת הריב"ש סימן ת"ק.

¹⁴⁷⁷ בתחילת דבריו תמה על כך שבחו"מ סימן ש"ו הוזכרה המציאות של נטילת שער מכרכשות (כשרות) וביאר שהטור שם מתאר את המנהג ביחס לדיני שומרים (האם הטבח שומר חינוס או שומר שער) אבל המנהג כשלעצמו אינו נכון.

¹⁴⁷⁸ עיין שו"ת כת"ס יו"ד סימן י"א בדיונו בדברי הש"ך (ובקושיא מהגמ' מהמשנה ביבמות דף כה. "מת לא ישא" ומהמשנה בדף כה: "החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה הרי זה לא ישאנה מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה מפני שהוא ב"ד").



ולכן ימכרם לאחרים, ואם הוא ימכרם הדבר יעורר תהיות וספקות בקרב בני העיר מדוע אינו אוכלם בעצמו ולא יקנו ממנו והתוצאה תהיה שלא יהיה לו רצון להכשיר את הטריפות כיון שלא יהיה לו רווח מכך.

ה. למרות שמדברי הש"ך דייקנו שבמציאות של מקום גדול קיים חשש שמא השוחט ימכור את הכרכשאות ולא יבוא לידי חשד, כתבו אחרונים (פר"ח הנ"ל, כרתי יו"ד סימן י"ח ס"ק כ"ז¹⁴⁷⁹, תפארת למשה ס"ק על דברי הש"ך הנ"ל) שבעיר גדולה בה יש צורך לספק בשר לבני העיר ויש צורך במספר קצוב וידוע של בהמות כשרות, אין לחשוש ממתן הכרכשאות הכשרות לשוחטים כיון שהשחיטה תימשך עד שישחטו מספר הבהמות הכשרות שבני העיר זקוקים להם. ונמצא שמספר הכרכשאות של השוחט קבוע וידוע ואינו צריך להכשיר טריפות כדי להגיע לכמות הקבועה. ומדברי פוסקים אלו נראה שלא חששו שהשוחט יכשיר טריפות כדי למנוע ממנו טירחה לשחוט ולבדוק עוד בהמות.

שוחט שאינו מכריע בספיקות

ז. יש"ש, חולין פרק ג' סימן ה':

¹⁴⁷⁹ כתב הפר"ח יו"ד סימן י"ח ס"ק ל': "ומיהו במקצת מקומות שהטבח נכרי מספיק בשר לישראל כל צרכם, יש להקל קצת בזה לפי שעל הרוב אינו מפסיד השוחט...". והכרתי כתב: "ולוי נראה דמזה נתפשט המנהג. דודאי דאם בעה"ב יחידי שוחט בהמה ואם נטרפה לא ישחוט עוד א"כ יש כאן חשש דיבוא להקל כדי לקבל כרכשתא, דאם יטרוף יפסיד. אבל המנהג הוסד בטבחי העיר אשר עליהם לפרנס העיר בבשר שלא יחסר בשר לכל שואל בשר וא"כ אם יהיה טרפות בבהמה זו מהר ימהר לשחוט אחרת כדי להכין בשר לעם ה'. וא"כ מה תועלת יש לשוחט, אם מטריך בהמה זו, שוחט אחרת עד שיהיה כשר ויקח ממנה כרכשתא ואם היא הראשונה יוכשר ולא יהיה שוחט עוד. וא"כ מה ריוח ומה היזק יש לו אם מכשיר או פוסל. ואם יש לצייר שלפעמים ידחוק השעה ולא ירבו לשחוט ואפשר שמא יפסיד הכרכשתא. בשביל זה לא תיקנו ופשוט...". אמנם בעל ערוה"ש ביו"ד סימן י"ח סעיף מ"א סייג את דבריו לעיירות גדולות, עי"ש. ועיין בתפארת למשה שחילק בין שחיטת בהמות בה קיים הנ"ל הנ"ל לבין שחיטת עופות שאין מספר קצוב וידוע ולכן אין להתיר. ובתבואות שור סימן י"ח ס"ק כ"א כתב: "ובמקומות עכו"ם הרבה, ושוחטים לעולם עד שיש די צורך לישראל אז אינו נוגע כלל בדבר ומותר ליטול רק מהכשרות". ונראה שכיון שיש הרבה עכו"ם שקונים מישראל את הבשר, אין חשש.

נראה בעיני דליכא חשדא אלא לחכם שצריך להתיר במה שנפל בו ספיקא¹⁴⁸⁰ אבל דבר הפשוט היתירו ליכא חשד. וא"כ ידוע שהחזנים שהם טבחים אינה מתירים שום ספיקא כי מראים לחכם שבעירו ובזה ליכא למיחש לחשדא שיתירו הטרפות להדיא בעבור הטבחי"א.

וכדבריו כתב גם בתבואות שור סימן י"ח ס"ק כ"א :

...ויש ללמוד זכות עליהם, כיון שאין הטבח מורה שום הוראה בשחיטה ובדיקה היכא שיש נדנוד ספק רק מביא הכל להחכם וא"כ לא אדון הוא בדבר זה ואינו חשוד רק בשביל הנאה מועטת להתיר האיסור המפורש או להעלים עיניו מספק שלא להביאו לחכם. ומ"מ נלמד מזה שמורה אסור לו ליקח אפילו דבר מועט כעין כרכשתא מהוראתו רק טעימה בעלמא לברר הוראתו^{1481, 1482}.

הן היש"ש והן התבואות שור דנים על הכרכשאות (שכנ"ל הן דבר מועט) והתירו מפני שהשוחט אינו מכריע בספיקות אלא רק בדברים המפורשים ובדברים אלו לא יטה לבבו להכשיר ולא יחשדו בו. ואמנם כיון שפוסקים אלו דנו רק על הכרכשות, אין הוכחה מדבריהם האם גם במקרה בו מדובר בשכר גבוה מהכשרות ואי קבלת שכר כלל על הטריפות ג"כ יסכימו להתיר כאשר השוחט מתיר רק את הדברים המפורשים¹⁴⁸³, וצ"ע.

ח. החלוקה בין מקרים מסופקים בהם אסור לסמוך על שוחט ממקבל את הכרכשות לבין מקרים מפורשים בהם ניתן לסמוך עליו (כנ"ל), תקפה לשיטת בעל ערוך השלחן ביו"ד סימן ש"ב סעיף ג' אף בראיית בכורות:

עתה שאין מתירים רק במומין הגלויין לכל... ליכא חששא זה¹⁴⁸⁴.

¹⁴⁸⁰ כמו הרוואה בכורות. ועיין ליד ציון הערה 1503.

¹⁴⁸¹ עיין חולין מד:.

¹⁴⁸² וסיים של שאם השוחט הוא הבורק ומורה – אסור לו ליקח מכשרות יותר מטריפות.

¹⁴⁸³ ובערה"ש יו"ד סימן י"ח סעיף מ"א כתב על דברי היש"ש: "וגם זה אינו מספיק דאולי יראה הסכין אחר השחיטה שלא טוב ויטנו ליבו להכשיר דבזה אין שואלים לחכם...".

¹⁴⁸⁴ עי"ש בהרחבה.



ומדבריו נראה שאפילו אם מדובר בשכר גבוה אין לחשוש במומין הגלויים לכל. ונראה שהטעם הוא שהטית הלב הינה במקרה מסופק אבל אדם כשר לא יעשה שקר בעצמו כאשר הוא משוכנע באיסור ואחרים גם לא יחשדו בו.

ויתכן עוד להציע, שאם קיימת מערכת של ביקורות על השוחט שהוא יודע שהבהמה אותה הוא שחט תיבדק שנית על ידי בודק אחר יש מקום להתיר, וצ"ע.

בני מקומך ירננו

ט. לעיל נאמרו מספר נימוקים להיתר דין הכרכשאות. ובשו"ת כת"ס יו"ד סימן י"א דן בהיתרים אלו (ואף הוסיף סברא משל¹⁴⁸⁵) וסיים:

וכל זה בסתמא יש לכנוס בסברות וצרופים שכתבנו לעיל. אבל היכא שהעם מרננין אחרי השוחטים שמהדרי' להכשיר שלבם בכסף תלויה ועיניהם על ממונם, מסתמא מצאו מקום לחושדם עד כי חשודים הם בעיניהם בוודאי ראוי לעמוד בחוזק יד למנוע מהם דבר זה¹⁴⁸⁶ ואפילו יש להם בלא"ה שכר מקופת הקהל¹⁴⁸⁷...

ומעין דבריו כתב גם בשו"ת בית שערים יו"ד סימן מ"ד, שדן אודות:

¹⁴⁸⁵ עיין הערה 1474.

¹⁴⁸⁶ כלומר דין "חשד" קיים לא רק בדברים המפורשים בגמ' אלא בכל דבר בו יש חשד. או שאף אם נאמר שאין אנו מחדשים חשדות מעצמינו, כאן שעיקר הדין לאיסורא ונאמרו סברות להיתרא ובמציאות אנו נוכחים שסברות אלו אינם מועילות שהעם חושדים, חזרנו לעיקר הדין לאיסורא. אבל אין ראיה שאנו מחדשים דיני חשודים שלא נאמרו בגמ'.

¹⁴⁸⁷ וכתב שבמקומו (פרשבורג): "ופה קהלתנו זה רבות בשנים אאמו"ר מאוה"ג בעח"ס זצ"ל בקעה מצא וגדר גדר שלא יקחו כרכשו ושום דבר וגזר אומר בגזירה חמורה וקבלו עליהם השוחטים באיסור חמור לאסור איסור על נפשם אפילו לקנות בדמים בבית מטבחי' כרכשות וכדומה ואפילו בשר לא, ואנחנו החזקנו הדבר הזה פעמים, כדי שיהי' לבם פנוי רק למלאכתם שהוא מלאכת שמים, כ"ז היותם בבית מטבחים".

אם מותר לך לעשות מסחר בשומן מאווזות פטומות יען שאתה שוחט
האווזות ובדק הושטין והיינו שאתה תקח האווזות פטומות או
יפטמו אותן בביתך ותשחוט אתה האווזות ותבדק הושטין ותמכור
השומן.

ואחר שהאריך הבית שערים בכיזור צדדי ההיתר השונים (עי"ש בהרחבה) סיים :

כתבתי כ"ז כדי להעמידך על האמת ושלא תסמוך על שיקול דעתך ואל תורה
רק בדבר המפורש להיתר. אבל עסק דידך נראה לפענ"ד דמותר מטעמים
שכתבתי ומ"מ אם בני מקומך ירננו ע"ז תסיר ממך עקשות פה ותמנע מלעשות.

השלכות למקרים נוספים

י. על פי האמור לעיל יש לדון במקרים נוספים. כגון במציאות בה חלק מהמשכורת
והקידום של שוטר תנועה תלויה במספר דו"חות התנועה שהוא נותן¹⁴⁸⁸ - האם
מדובר במציאות ראויה. שאף שיש לחלק ולומר שניתן לערער על הדו"ח בבית
המשפט¹⁴⁸⁹, הרי שרוב האנשים לא מערערים על הדו"ח וגם בבית המשפט אין
סיכוי רב שישמעו דבריהם. ועוד, שגם שוחט שהורה להיתר אתן לשאול רב על
פסקו ואע"פ כן הדבר נאסר. ואף אם נאמר שהחילוקים שהוזכרו לעיל די בהם כדי
להתיר אם במציאות מרננים על השוטרים שהם מרכים דו"חות כדי להשפיע על
משכורתם ולקדם עצמם בתפקידם, נראה מדברי הפוסקים לעיל שיש לאסור (אות
ט)¹⁴⁹⁰.

והוא הדין בשאר בעלי מקצוע במציאות מעין זו, כגון, אם תהיה מציאות בה רופא
יקודם או משכורתו תהיה תלויה בכך שלא ישלח את החולים לבדיקות יקרות או

¹⁴⁸⁸ עיין הערה 1474.

¹⁴⁸⁹ ואכמ"ל אם בתי משפט לתעבורה הינם בכלל "ערכאות", ומ"מ אף אם הם בכלל ערכאות יש סברא להקל
לפנות אליהם שהרי רשויות המדינה דרשו קנס מהאדם, והוא ה"נתבע" ורוצה להיפטר מדינו והם מוכנים לדונו
רק בבית משפט (ואכמ"ל אם מי שנתבע בערכאות וידוע שהתובע לא יבוא לבי"ד של ישראל רשאי לפנות
לערכאות ללא קבלת רשות מעיקרא).

¹⁴⁹⁰ ולא כאן המקום להאריך במעמדו של עד מומחה שבא להעיד מטעם אחד הצדדים. ועיין בהערה 1530
לגבי מוכרי תפילין.



לא יתן להם תרופות יקרות, אמנם מאידך יש לדון האם סתם רופא הוא "נאמן" שלא ישלח חולים לבדיקות יקרות שלא לצורך, וצ"ע. וכן יש לעיין האם בדברים שאינם ענייני הלכה ג"כ יש לחשוש לחששות שנאמרו בשאלות הלכתיות.

אולם, עו"ד שמקבל את שכרו על פי תוצאות המשפט, יתכן שאין כלל איסור בדבר, כיון שעו"ד אינו המכריע אלא רק מביא את הדברים בפני השופט¹⁴⁹¹.

סיכום

יא. העולה מהאמור לעיל:

- הראשונים נקטו שהאיסור ליטול שכר על פי ההכרעה הנוחה לשואל תקפה לא רק בראיית בכורות אלא גם בשאר דינים, כגון שחיטה וכך פסק השו"ע להלכה (אות ב').
- יש לדון האם בדיעבד יש לאסור את שחיטת השוחט שקיבל שכר רק על הכשרות (אות ב').
- הט"ז חילק בין 'דבר קטן' שמותר ל'דבר גדול' שאסור (אות ג').
- הש"ך נוקט שאם שכרו של השוחט הוא מכרכשאות הבהמה עצמה, מותר שאינו מוחזק שיאכל טריפות בעצמו וגם לא ימכרם פן יחשדו שמוכרם כיון שאינם כשרות (אות ד').
- יש שכתבו שאם השוחט אינו מכריע בספקות אלא רק בדברים הפשוטים אין לאסור (אות ז').
- אם למרות ההיתרים והחילוקים ישנם רינונים, כתבו אחרונים לאיסורא (אות ט').
- יש לדון בהשלכות לשאר מקצועות (אות י').

¹⁴⁹¹ ואכמ"ל בעצם המקצוע של "עריכת דין" הן בערכאות והן בדין תורה ובכלל דיני הרשאה.

אכילה מבהמה שהורה בה / קניה / טעימה

הקדמה

א. שוחט שבודק את הבהמה מטריפות, יד חשש שיטה את הכרעתו או יחשדו בו אם הוא מקבל משכורתו רק מהבהמות הכשרות (וכך בשאר תפקידים דומים), וכמבואר בפרק הקודם.

לקמן נדון על מקרים בהם מורה ההוראה יכול להחשד אפילו אם הוא קונה בדבר בו הוא הורה. ומה הם המקרים בהם מותר לו לאכול מהכשרו למרות שאוכל ללא תשלום.

בדיקת הגרוגרת של רבב"ח וקניית הבשר

ב. הגמ' בחולין בדף מד: דנה בהלכות בדיקת הגרוגרת (קנה הנשימה) של בהמה אחר השחיטה. והדין הוא אם נפסקה ברוב חללה, הבהמה טריפה. ונחלקו בגמ' האם הבדיקה היא ברוב עוביה או ברוב חללה:

ההיא פסוקת הגרגרת דאתאי לקמיה דרב. יתיב וקא בדיק לה ברוב עוביה. אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב לימדנו רבינו ברוב חללה. שדריה לקמיה דרבה בר בר חנה בדקה ברוב חללה ואכשרה וזבן מינה בתליסר איסתירי פשיטי בישראל (רש"י: איסתרי סלעי מדינה...).



ותיפוק ליה משום חשדא (דלא לימרו משום דשריא ניהליה מוזיל גביה ונראה כנוטל שכר על הוראתו), דתניא דן את הדין (על שדה או על טלית בין זה לזה) זיכה וחייב טימא וטיהר אסר והתיר וכן העדים שהעידו (על שדה או על טלית שהן של פלוני) כולן רשאים ליקח¹⁴⁹² (אותו חפץ) אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור (שלא יאמרו בשביל כך זיכהו לזה שיתננה לו בזול¹⁴⁹³) ומן הדומה לו ?

ה"מ, מידי דמזבין משומא, הכא מתקלא מוכח¹⁴⁹⁴.

מדברי הגמ' מוכח שחשד וכיעור הינו אותו חשש עצמו (במילים שונות)¹⁴⁹⁵. ומסקנת הגמ' היא שכאשר מורה ההוראה קונה את הבהמה בשוויה במשקל הדבר מותר והחשש הוא רק בקניה שאין בה שקילה מדוייקת. ומדברי רש"י נראה, שהגמ' איננה חושדת שמא ליבו של מורה ההוראה יטה את לבבו אלא שכך יחשדו בו. ומדברי רש"י נראה שקיימים שני חשדות:

- שלא יאמרו שהמוכר הוזיל לו כיון שהתיר לו, והרי קיים איסור איסור נטילת שכר עבור הוראה.
- שלא יאמרו שמורה ההוראה התיר כדי שיוכל לקנות בזול.

¹⁴⁹² "ליקח" – לשון מקח (ולהוציא מתנה שאסורה).

¹⁴⁹³ ועוד שהבריות ירגנו שאילו היה מזכה לשני, השני לא היה מוכר לאותו חכם והחכם ידע זאת ולכן פסק לטובת אותו אחד שידע בו שימכור לו.

¹⁴⁹⁴ פירוש, כאן מדובר במכירה במשקל ומוכח שקונה במחיר הרגיל וההקפדה היא במכירה "בשומא" שאיננה מדוייקת (ועיין תוס' הרא"ש, ש"ע מה כוונתו).

ובגמ' ביומא דף פו. "היכי דמי חילול השם אמר רב כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר אמר אביי לא שנו אלא באתרא דלא תבעי אבל באתרא דתבעי לית לן בה אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דתבעי הוא אביי כדשקיל בישרא מתרי שותפי יהיב זוזא להאי וזוזא להאי והדר מקרב להו גבי הדרי ועביד חושבנא". ונראה, שאם קונה בכרטיס אשראי אף שחשבונו של הקונה יחושב רק כעבור זמן אין לחשוש לקניה ב"הקפה" שהוזכרה כאן כי מדובר בחיוב שודאי יתבצע. והרמב"ם בסוף פרק ה' מהלכות יסודי התורה כתב: "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מנמינם אחריו בשבילם ואף על פי שאינן עבירות הרי זה חילל את השם כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר, והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן". ונראה, שחילול השם הוא שירגנו אחריו ויאמרו: "כיון שהוא רב, הוא חושב שמותר לו".

¹⁴⁹⁵ אמנם הר"ן על הר"ף בדף ט: מדפי הר"ף כתב שכאשר אנשים מעידים ואחד לוקח אין חשד ורק משום כיעור יש כאן. ועיין גם בתוס' חולין מד: ד"ה "וכן". ובתוס' בכורות דף כח: ד"ה "דן".

החשד הראשון איננו בגוף הדין אלא באיסור חיצוני (נטילת שכר עבור ההוראה) ואילו הטעם השני הוא חשד שהיטה את הדין עצמו. ויש לעיין מדוע בתחילת הסוגיא (בקושיה) נקט רש"י את הטעם הראשון ורק בהמשך (בהבאת הראיה מהברייתא) את הטעם השני^{1496, 1497}. אמנם, נראה שרש"י לא סבר שמדובר בשני טעמים שונים בתכלית, שלו היה סובר כך לא היה יכול לפרש את הטעם ראשון בתחילת קושיית הגמ' ובברייתא בה מובאת ראיה לחיזוק הקושיא לכתוב טעם אחר (שאם אלו שני טעמים, אין מקום לקושיא, ומוכח שיש לחשוש לשני הטעמים כאחד, וצ"ע).

ג. המשך סוגיית הגמ':

כי הא דרבה שרא טרפתא וזבן מינה בישראל. אמרה ליה בת רב חסדא, אבא שרי בוכרא (כשהיה כהן מביא לפניו בכור לראות מומו והיה מתירו לא היה לוקח ממנו מבשר אותו בכור...) ולא זבן מיניה בישראל ?

¹⁴⁹⁶ יתכן שיש נפ"מ לדינא בין הטעמים. על פי הטעם הראשון, במקרה בו קיים חשד, החשד הינו גם במקרה בו מורה ההוראה יקנה גם מוצר אחר (באומד ולא במשקל). לעומת זאת על פי הטעם השני, החשש הוא רק אם קונה את המוצר בו היתה ההוראה שיחשדו בו שרוצה את המוצר הזה בזול (עיין חידושי הרי"ם בסוגייתנו). אולם יתכן שגם על פי הטעם השני, אסור לחכם לקנות גם מוצר אחר שגם אז יאמרו שפסק לו להיתרא כדי שימכור לו בזול מוצר אחר שברשותו (ועי"ש בחידושי הרי"ם).

¹⁴⁹⁷ מדברי המהרש"א (ד"ה "בפרש"י") נראה שמחבר בין הטעמים. כיון שיאמרו שנוטל שכר על הוראתו, ממילא יחשדו בו גם שהיטה את הדין. אולם אף שדברי המהרש"א עומדים כטעם בפני עצמו צ"ע שבדברי רש"י נראה שמדובר בשני טעמים שונים, שהרי כתבם בנפרד. ואמנם עיין בספר עבודת אהרן (הרב אהרן פייזילבר), חלק כל מעשיך, עמ"ס חולין דף מד (דף קע"ה מרפי הספר) שפירש שמדובר בשני טעמים נפרדים. ועיין הערה 1494.



אמר לה ה"מ בוכרא דאשומא מזדבן (נמכר באומד ולא במשקל...) הכא מתקלא מוכח (שהכל רואין שהוא שוקל ליטרא בדינר כמותו לאחרים¹⁴⁹⁸ ונותן המעות מיד¹⁴⁹⁹). מאי איכא (במה יכולין לחשדינן), משום אומצא מעלייתא (ששוקלין לי הליטרא ממיטב הבשר¹⁵⁰⁰) כל יומא אומצא מעלייתא (חולקין לי כבוד ומוכרין לי מן המיטב)¹⁵⁰¹.

בנידון של הגרוגרת התעוררה מחלוקת הלכתית כיצד לנהוג ורבב"ח הכריע בה. ויש לעיין האם גם במקרים בהם אין מחלוקת הלכתית והדבר פשוט לדינא גם נאמר הדין שיש לחשוש לחשד ולהתרחק מן הכיעור ? ובנידון של רבה ש"שרא טרפתא" נראה ג"כ שמדובר בספק שהוכרע על ידו (שאל"כ הגמ' לא היתה נוקטת לשון "שרא טרפתא" שמשמעו היתר דבר שהיה מי שחשב שהוא טריפה). אמנם, בדין הבכור יתכן אף הוראות פשוטות יש לקבל היתר של מומחה שלא מדובר בבעל מום¹⁵⁰².

יש מקום לומר שאם החשש הוא שמא יטה לבכו של החכם, מסתבר שחשש זה קיים בעיקר כאשר מדובר במקרים מסופקים ולא בדברים ברורים. אולם רינון וחשד מצד אנשים יכול להתעורר בכל מקרה (במיוחד אם הבשר נאכל ואינו יכול להוכיח את הוראתו).

¹⁴⁹⁸ כלומר רואים את המשקל וגם רואים שמשלם כמו כולם (וכ"כ בחידושי הרא"ה כאן).
¹⁴⁹⁹ ים של שלמה מסכת חולין פרק ג סימן ח': "אבל הכא מתקלא מוכח, פירש"י שהכל רואים שהוא שוקל ליטרא בדינר כמו לאחרים ונותן המעות מיד. משמע מפירושו שאם אין נותן המעות מיד איכא חשדא אף היכא דליכא חילול השם, כגון במקום שהדרך הוא שהטבח שואל הקפותיו (יומא פ"ו ע"א)".
¹⁵⁰⁰ כלומר, מכירת הבשר נעשתה במשקל. ובמציאות המוכרת לנו במכירת חלקי בשר, ישנם חלקים זולים ויקרים. ויתכן שבזמנם לא היו מחלקים וכל חלקי הבהמה היו נמכרים באותו מחיר והמוכר היה מוכר לזה חלק טוב ולשני חלק פחות טוב, ושניהם באותו מחיר ורבה בכל יום היה מקבל מהטוב וצ"ע. ועוד יתכן לומר שגם בזמנם היה חילוק בין חלקי הבשר. ויתכן שלרבה היו שוקלים בשר טוב במחיר של בשר פחות טוב וכיון שעשו זאת כל יום, אין חשש שיאמרו שעבור ההוראה היום הוזילו לו. ועוד יתכן שכיון שחלקים הטובים הינם מועטים, אנשים רוצים בהם אף שהם יקרים יותר והדבר תלוי בשוחט למי הוא שומר את החלקים הטובים יותר. ואילו רבה לא היה קונה (במחיר מלא) בכל יום את החלקים הטובים ובאותו יום שהורה היה מקבלם, היו מרגנים אחריו שהשוחט שמר עבורו החלק הטוב מחמת ההוראה (אף שלם מחיר מלא) ורק כיון שקנה בכל יום מותר, וצ"ע.

¹⁵⁰¹ וכתב הרשב"א שאם רבה היה קונה באמצעות שליח והמוכר לא היה יודע שהוא שליחו, אין לחשוש כלל.
¹⁵⁰² המאירי בחולין דף מז: כתב: "חכם שבא ספק איסור לפיו והתיר...". ויש לעיין האם נוכל לדייק מדבריו שהאיסור הוא רק בדבר שמקודם נתעורר בו ספק או שהמציאות היא ששאלות באות לפני חכם רק כאשר מתעורר ספק, אבל בכל מקרה בו החכם עיין בדבר והכריע להיתרא אף בהוראה פשוטה, קיים חשד.

ובדין נטילת שכר מכשרות בלבד (ולא מטריפות) יש מהפוסקים שכתבו שאם מדובר בדבר הלכה מבורר ולא בהכרעת הספיקות, מותר לו ליטול שכר מהכשרות בלבד. ולא חששו לחשד ושמא שם מדובר רק בשכר מעט¹⁵⁰³ ולפי"ז יש לומר שאם מוזיל לו מעט אין לחוש, וצ"ע¹⁵⁰⁴.

ונראה לומר, שהחשד במקרה שלפנינו הוא במקרה בו המכירה היא "באומד" שבמקרה זה אין הוכחה ברורה כמה נתן לו ויבאו לידי חשד אולם מקרה בו ידוע שנותן לו שכר מועט (מהכרשות), כולם מבינים שאין זה שכר ולא יבואו ליד חשד, וצ"ע.

המעשה ביצחק דיהבא

ד. ירושלמי, ביצה פרק א' הלכה ט':

יצחק דיהבא שאל לרבי יוחנן מהו מישחוק קונדיטון (קה"ע: עירוב יין דבש ופלפלין ביו"ט) ביומא טבא ?

א"ל שרי ויב לי ואנא שתיא.... (קרנן העדה: מותר, וחב לי ואנא אשתה ממנו. פני משה: שרי ויחב לי. אם אתה מפקפק ביה).

בניגוד למקרים לעיל, שם היה מדובר על הוראה בבהמה מסויימת, בניהול שלפנינו מדובר על שאלה בהלכה - האם מותר לעשות פעולה כלשהי ביום טוב. אולם נראה שמפאת החשד או הכיעור אין הברל בין המקרים. ולכן יש לעיין כיצד ר' יוחנן אומר ליצחק דיהבא שיתן לו מהקונדיטון שיכין ביום טוב, והרי יהיה מי שיחשוד שר' יוחנן נוטל שכר עבור הוראתו או התיר את האסור כדי לשתות ממנו¹⁵⁰⁵.

¹⁵⁰³ עיין ליד ציון הערה 1480 ובכל הענין שם.

¹⁵⁰⁴ ושמא נחלק בין מציאות קבועה שלא חושדים בו כיון שזה הוא המנהג, לבין הוראה חד פעמית, אולם אין הוכחה שכאן מדובר במעשה חד פעמי. ועוד שבתו רב חסדא דנה על מנהגו שאביה בראית בכורות ומוכח שמדובר בדבר קבוע.

¹⁵⁰⁵ אמנם יתכן שהחשד הוא שיקנה וימכור ולא יאכל בעצמו מאיסורים.



על פי פירוש הפני משה, ר' יוחנן לא דרש לשתות מהקונדיטון באופן החלטי. אלא אמר ליצחק דיהבא, אם לך יש ספק תן לי ואני אשתה והדבר יוכיח את נכונות הפסק. אבל אם ליצחק דיבהא לא היה ספק בדבר, הוא היה שותה בעצמו ולא היה נותן מאומה ליצחק דיהבא, כך שיתכן אין מקום לחשד במקרה זה¹⁵⁰⁶.

אמנם, נראה שאין לפרש כך את דברי הפני משה, שהרי אילו יצחק דיבהא היה מפקפק בהוראה זו, הוא לא היה מכין כלל את הקונדיטון ביו"ט שהרי עיקר האיסור הוא עצם ההכנה ומי שמפקפק בעצם ההכנה אינו מכין ונותן לאחר לשתות. ועל כורחינו כוונת הפני משה היא לומר שר' יוחנן לא רצה במשקהו של יצחק דיבהא, רק שהוא רצה לומר לו את בטחונו בפסק הלכה זה. ומשמעות דברי ר' יוחנן היא שאמירתו ליצחק דיהבא שהוא מוכן לשתות את הקונדיטון באה ללמד שזו הוראה ברורה ללא ספק.

ה. קרבן העדה בפירושו כתב: "והב לי ואני אשתה ממנו". כלומר, ר' יוחנן מבקש לשתות מהקונדיטון ולכאורה יש חשש חשד וכיעור. ובאור זרוע הלכות טריפות סימן ת"ו דן בסוגייתנו ביחס לסוגית בדיקת הגרוגרת דלעיל (אות ב):

ה"מ דמזבן בשומא אבל הכא מתקלא מוכח¹⁵⁰⁷. הלכך האידנא נמי כגון בעירינו בווינא שמוכרין את הבשר קבר"טו וחצי קבר"טו ורביע קבאר"טו היינו כמו מתקלא¹⁵⁰⁸ ושרי למזבן מינה לת"ח וליכא חשדא אף על פי שהתירה.

ואפילו היכא שמוכרין בשומא שרי לת"ח למימר תן לי מזאת הבהמה ואוכל ממנה כדי לברר ולחזק הוראתו מה שהורה והתיר. כההיא דספ"ק דביצה ירושלמי... א"ל שרי והב לי ואנא שתי. ולא מסתבר לי לפרש דהב לי בדמים קאמר.

¹⁵⁰⁶ למרות שיתכן שאלו שאינם מצווים בפרטי המקרה, יראו את ר' יוחנן שותה ויחשדו.

¹⁵⁰⁷ לשון הגמ' בחולין – לעיל אות ב'.

¹⁵⁰⁸ מתקלא – משקל. ואילו קבר"טו הינה מידת נפח (קוורטה/קוורט, במידות אנגליות 1.136 ליטר).

מיהו י"ל דדבר מיעוט קאמר ליתן לו טעימה בעלמא שבעבור זה לא
היה מתיר לו וליכא חשדא¹⁵⁰⁹.

כלומר, ר' יוחנן לא ביקש לשנות שיעור גדול מהקונדיטון, אלא לטעום בלבד¹⁵¹⁰,
כדי לברר ולהוכיח שזו ההלכה ללא ספק¹⁵¹¹ ובכה"ג אין חשד כלל.

ו. לאור האמור יש לעיין האם מותר למשגיח כשרות לאכול ארוחת צהרים וכד'
במסעדה בה הוא משגיח. ונראה, שאם החשש הוא שמא יאמרו שהוא נוטל שכר
עבור הוראתו ואסור ליטול שכר עבור הוראה (עיין לעיל אות ב'), חשד זה אינו
קיים כאן שהרי מדובר במשגיח כשרות שיש לו שכר קבוע עבור השגחתו אולם,
יתכן שמא יחשדו בו שהתיר כיון שרצה לאכול וכו'.

אמנם, אם משגיחי הכשרות אינם מכריעים בספקות אלא רק מורים כיצד לנהוג
במקרים מבוררים ובודקים שהדברים מתבצעים כפי שצריך ומדובר באנשים
כשרים, נראה שאין לחשוש בהם (ועיין לעיל אות ג'). ועוד, אם כל העובדים במקום
אוכלים, אין לחשוש במשגיח דוקא שהרי אלו הם תנאי השכר. אולם, אם משכורתו
של המשגיח משולמת מהרבנות ובנוסף הוא אוכל באופן קבוע במסעדה, יש לעיין

¹⁵⁰⁹ וכ"כ באוז ח"ד, ע"ז סימן ק"ד: "והיכא שחכם טימא וטעה בדבר משנה רשאי חבירו להחזירו ולהתיר
ושרי ליה לטעום ממנו ולאכול כדי לברר הוראתו כדאמ' פ"ק דביצה בירושלמי... והא דפרכינן באלו טריפות
אדרבה בר בר חנה ותיפוק לי משום חשדא? היינו בדבר גדול שלקח ממנו הרבה ואיכא למיחש שמא בעבור
שהתיר להם אוזילו גביה, אבל דבר מועט לטעום ליכא למיחש. מיהו ליקח מתנה דבר חשוב ממה שהתיר
משמע להדיא דאסור". וכ"כ בקיצור בהגהות אושרי במסכת ע"ז פ"א אות ג': "ושרי ליה לטעום ממנו ולאכול
כדי לברר הוראתו, ומיהו ליקח ממנו דבר חשוב ממה שהתיר משמע להדיא שאסור (מאור זרוע)". ויש לעיין
מדוע אסור ליקח ממנו במקח מלא ממה שהתיר? ושמא יש לפרש שכיון שמדובר באומד ולא במשקל אסור
אבל במשקל ובמחיר מלא – מותר. או שכוונתו לקחת במתנה ללא תשלום – עיין ברמ"א לקמן שעל פי המציין
למקורות הרמ"א, כך ביאר את דברי ההגהות אושרי הללו. ונראה שכך מתפרשים גם דברי האו"ז במסכת ע"ז.
¹⁵¹⁰ וקצ"ע מדוע לשיטתו לא נקט ר' יוחנן "ואנא אטעום".

¹⁵¹¹ אכמ"ל האם מותר לאדם להחמיר לעצמו ולהתיר לאחרים. ובאבות דרבי נתן נוסחא ב' פרק כ"ג, נאמר
בשם שמאי הזקן: "עשה תורתך קבע שלא תהא מקיל לעצמך ומחמיר לאחרים או תהא מקיל לאחרים ומחמיר
לעצמך. [אלא כשם שאתה מקיל לעצמך כך תהא מקיל לאחרים. וכשם שאתה מחמיר לעצמך] כך תהא מחמיר
לאחרים שנאמר כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות ואחר כך וללמד לישראל חוק ומשפט (עזרא
ז' י').". ואילו לגבי רבן גמליאל נאמר במשנה בבבא בדף כא: "אמרו לו מה נעשה לבית אביך שהיו מחמירין
על עצמן ומקילין לכל ישראל להיות אופין פתין גריצין וחרירין".

בהיתר זה, וצ"ע¹⁵¹².

עיזא כרכוז/ מחלוקת בין מסורות פסיקה

ז. במקרים של הגרוגרת, הטריפה והבכור (אות ב') וכן במקרה של יצחק דיהבא (אות ד'), מדובר במקרים מסופקים בהם יש מקום לשיקול דעתו ולהכרעתו של החכם כדי להכריע את הדין (או בביאור המציאות או בהכרעה בשיטת פסיקה). ויש לעיין האם במקרה בו קיימת מחלוקת ידועה בין פוסקים ופוסק אחד נוקט כרבותיו בדבר זה לחומרא וחבירו נוקט כמסורת רבותיו בזה לקולא, האם המיקל שנוהג כשיטת רבותיו יש לגביו חשד שמיקל מחמת רצונו להנות מפסיקתו או שבמקרה זה שהכל יודעים שיש לו מסורת ברורה מרבותיו אין לחשוד ואין חשש כיעור במעשיו.

הלכה היא שחֵלֵב בהמה טהורה אסור באכילה ואילו חֵלֵב חיה מותר באכילה (כריתות ד.). ובגמ' בחולין נט: מובא מעשה בבעל חיים שהיתה לגביו מחלוקת האם הוא חיה או בהמה:

ההיא עיזא כרכוז דהואי בי ריש גלותא דעקור מלא צנא דתרבא מינה¹⁵¹³. רב אחאי אסר¹⁵¹⁴ רב שמואל בריה דרבי אבהו¹⁵¹⁵ אכל מיניה קרי אנפשיה 'מפרי פי איש תשבע בטנו' (בשכר ששמעתי וקבלתי שהוא מותר, בטני שבע ממנו).

¹⁵¹² וכן יש לעיין האם במפעלים או באולמות אירועים ובמסעדות שישנם שאריות אוכל שלולי היה לוקח אותם המשגיח לביתו, היו נזרקים לפח. האם יש חשש של חשד או כיעור. שיתכן, שבמקרה זה לא חושדים שיודעים שכדאי שהשאירות לא תזרקנה לאשפה אלא יהיה מי שיקח אותם. אולם פעמים הדבר יכול להיווצר קשר ותלות בין המשגיח לבעל המקום, וצ"ע האם יש לחשוש לחשש זה בהלכה.

¹⁵¹³ התעורר ספק האם העז המדוברת הינה חיה שחלבה מותר או בהמה שחלבה אסור. והשאלה התעוררה כשהוציאו את החלב ממעיה.

¹⁵¹⁴ כיון שסבר שמדובר בבהמה.

¹⁵¹⁵ בדקדוקי סופרים במקום 'ר' אבהו' גרס 'רבבהו', שהוא רב אבהו שהיה תלמידו של רב אשי (ונראה שאינו האמורא מארץ ישראל ששמו 'רבי אבהו'). ואף רב אחאי שלפנינו הינו בן דורו (סוף האמוראים תחילת הסבוראים).

שלחו מתם¹⁵¹⁶ הלכתא כוותיה דשמואל בריה דרבי אבהו. והזהרו ברבינו אחאי שמאיר עיני גולה הוא (לנהוג בו כבוד ולדון לפניו כהלכה עד שיחזור בו ולא להתירה בפניו מה שהוא אוסר שמאיר עיני גולה הוא).

מדברי רש"י עולה שהיתירו של רב שמואל בריה דר' אבהו לא נבע מהכרעתו שלו במחלוקת, אלא שכך הוא קיבל ושמע (ושמועתו היתה מחכמי ארץ ישראל). ובגמ' לא מבואר מה היה המקרה. האם השאלה נשלחה מבית ראש הגולה אל החכמים והם נחלקו בדבר והבהמה נשחטה על פיו של רב שמואל בריה דרבי אבהו, והוא אכל ממנה, או באופן אחר. ומכל מקום למדנו שרב שמואל בריה דר' אבהו התייר ואכל על פי היתירו.

ויתכן לומר שכיון שמדובר במסורת פסיקה מרביתו אין חשש של חשד בדבר. אולם יתכן שההיתר הוא רק במקרה בו מסורת רבותיו ידועה ומפורסמת שרק אז לא יחשדו בו. ולדברינו אין לדמות בין האמור בסוגיות לעיל לבין המקרה שבפנינו.

ח. בניגוד לדברינו, בעל השבות יעקב בפירושו עיון יעקב (מודפס בעין יעקב על אגדות הש"ס עמ"ס חולין, כאן) ביאר שיש לדמות בין הסוגיות:

מפרי איש תשבע בטנו. כי מותר לאכול כדי לברר הוראתו. ולכך הלכתא כוותיה כי מעשה רב. ובפרט דעבד עובדא בנפשו לאכול, אין הקב"ה מביא תקלה אפילו לבהמתן של צדיקים, לכך שלחו דהלכתא כוותיה ולא כרב אחאי, אפילו הכי היזהרו בו בשאר דברים שאומר כי מאיר עיני גולה הוא.

בניגוד לדברינו (שאין לדמות בין הסוגיות), העיון יעקב סובר שאילו היה מדובר באכילה ממש אכן היה אסור לרב שמואל בריה דרבי אבהו לאכול מהיתרו, אבל כיון שמדובר באכילה מועטה שמטרתה לבסס את ההיתר הדבר מותר. וההיתר מבוסס על המעשה של יצחק דיהבא הנ"ל (אות ד') שהותרה אכילה למורה הוראה

¹⁵¹⁶ מארץ ישראל לבבל. ויש לעיין האם ה"שלחו מתם" נובע מכך שחכמי בבל (סוף האמוראים וראשוני הסבוראים), נחלקו בדבר וחכמי א"י הכריעו הכרעה מחודשת בשאלה זו (ועל סמך רב שמואל בריה דרבי אבהו – וכפי שסובר בעל העיון יעקב שייבאו דבריו לקמן) או שחכמי א"י מסרו לחכמי בבל מסורת שהיתה בידם מכבר ועליה התבסס רב שמואל בריה דרבי אבהו (ונראה שזו היא שיטת רש"י בסוגייתנו)



כדי לבסס את פסק ההלכה.

יתכן שהעיון יעקב סובר שלמרות שלא מדובר בפסק מחודש של החכם אלא מדובר במסורת פסיקה מרביתו (כפי שפירש רש"י) עדיין קיים חשד ולכן מותר לו לאכול רק איכלה מועטת. אולם יתכן שהוא מפרש שבסוגיא שלפנינו מדובר במחלוקת המחייבת הכרעה וכיון שכך קיים חשד וההיתר הוא רק לטעום. והכרעת ההלכה שנשלחה "מתם" איננה הוכחה לשיטתו של רב שמואל בריה דרבי אבהו אלא ההיפך, הכרעה זו באה לחזק את פסקו של רב שמואל בריה דרבי אבהו שהוא זה שלימד הלכה זו. ומכאן, שאין ראיה מה יאמר בעל העיון יעקב במקרה של פוסק שנוקט כמסורת אבותיו, האם קיים חשד וכיעור באכילה מהתוצאות של מה שהורה.

ט. בספר מראית העין לחיד"א בביאור לסוגייתנו, מציין לדברי העיון יעקב וחולק עליו ומבאר שלא יתכן לומר שבארץ ישראל נקטו להלכה כרב שמואל בריה דרבי אבהו מפאת פסיקתו, אלא ההיפך הוא הנכון:

משום דבמערבא בלאו הכי היו ידעי דכן הלכה. וזאת שנית מ"ש דיזהרו ברב אחאי בשאר דברים, נראה שהעיקר כמו שפירש רש"י... והם דברים נכונים ופשוטים ואין להאריך.

רש"י לא הגביל את אכילתו של רב שמואל בריה דרבי אבהו ומשמע מדבריו שמותר לו לאכול ללא הגבלה. ולדברינו הטעם הוא שלא מדובר במחלוקת בה הוא הכריע מדעתו אלא במסורת של פסיקה שקיבל. ויתכן שאף בעל העיון יעקב לא יחלוק על כך להלכה (שהרי לא דן על מקרה של מסורת פסיקה).

פסק הרמ"א

ח. רמ"א יו"ד סימן רמ"א סעיף כ"א:

ושרי לתלמיד חכם למטעם מידי מהוראתו כדי לברר הוראתו אבל
ליקח מתנה דבר חשוב ממה שהתיר - אסור (הגהות אשרי"י פ"ק
דע"א).

הרמ"א נקט להלכה את דברי האו"ז (לעיל אות ה' ואילך) אולם לא ביאר האם מותר
לקנות את הדבר בו הורה. אמנם, כיון שיסוד דברי הרמ"א הינם באו"ז שכתב
במפורש שמותר לו לקנות במשקל אבל לא בשומא וכדברי הגמ' לעיל מסתבר שאף
הרמ"א יודה להתיר קניה המחיר מלא. ואף הגר"א (ס"ק ס"ח) ציין כמקור לדברי
הרמ"א את דברי הגמ' בחולין מד: (לעיל אות ב') המחלקת בין חכם שקונה במשקל
שאין בו חשד לבין הקונה באומד שיש בו חשד.

ולגבי הספק שהעלנו באות ז' ואילך (לגבי הכרעה כמסורת פסיקה) הרמ"א לא גילה
את דעתו כלל. ואילו השו"ע כלל לא דן בענין זה וצ"ע מדוע.

ט. בשו"ע הרב יו"ד סימן י"ח ס"ק כ"ח העתיק את לשון הרמ"א הנ"ל והוסיף על
דבריו:

¹⁵¹⁷היינו דווקא כדי לברר הוראתו ולא בתורת שכר ולא אפילו בתורת
מתנה¹⁵¹⁸. דבתורת שכר ומתנה אפילו בדבר מועט איכא חשדא.
ובלברר הוראתו הוא דאיכא לפלוגי בין דבר מועט לדבר חשוב. דדבר
חשוב אסור אפילו שלא בתורת שכר ולא בתורת מתנה אלא שמשגר
לו דורון כדי שיטעום ממה שהתיר כדי לברר הוראתו דכיון שהוא דבר
חשוב הוי לה מתנה בעד מה שהתיר לו ואסור משום חשדא.

וכן אסור אפילו לקנות במעות ממה שהתיר אם הוא דבר הנמכר
בשומא ולא במשקל...

מלשון שו"ע הרב לא התברר האם הרצון 'לברר הוראתו' נובע מהחכם (שרוצה

¹⁵¹⁷ פירוש, מותר לאכול.

¹⁵¹⁸ נראה שכוונתו היא שבמתנה שמעיקרא לא התנו על כך היה מקום להתיר יותר משכר, קמ"ל לאסור גם
בכך.



להראות את בטחונו בפסק) או מהשואל שרוצה להיות בטוח בפסקו של החכם ולכן הוא שולח לו מהבשר. שלולי דברי שו"ע הרב היה מקום לומר, שאם הרב אינו יוזם מעצמו את הטעימה כדי להוכיח לכל את הפסק, אין לשגר לו במתנה אפילו דבר מועט, וצ"ע.

י. משך חכמה, ויקרא פרק ו' פסוק ט':

ופשוט יותר דמבואר ביורה דעה רמ"א סימן רמ"ו דכדי לברר הוראתו צריך תלמיד חכם למיטעם ממנה¹⁵¹⁹ שיתיר¹⁵²⁰. כן בחטאת שנפסל במחשבת שלא לשמה אפילו בטעות, צריך המחטא לאכול ממנו לברר¹⁵²¹ שלא היה בה מחשבה פסולה, ופשוט.

ודבריו לכאורה תמוהים, שהרי הרמ"א (והאו"ז), לא כתב שהחכם "צריך" לטעום אלא שיש לו רשות לטעום, ומניין לאור שמח שחובה עליו לטעום¹⁵²² ?

ונראה, שהמשך חכמה סובר שהרמ"א והאו"ז שמתירים לחכם לאכול נקטו לשון היתר, כדי לבאר שמותר לו ואין בכך חשד כלל. אולם, אחר שהתירו לחכם לאכול, חובה עליו לאכול כדי לברר הוראתו. ולדבריו, במעשהו של ר' יוחנן (לעיל אות ד'), בקשתו של ר' יוחנן לאכול הינה חלק מהוראתו בדבר והוכחת הפסק. ור' יוחנן נקט כך כיון שזו היא חובתו של הפוסק, וצ"ע.

עוד ניתן להציע, שלא בכל מקרה חובה על החכם לאכול מהוראתו אלא רק במקרים בהם החכם רואה שהשואל מסופק אף לאחר ההיתר מוטל על החכם לאכול לברר

¹⁵¹⁹ אולי צריך להיות "ממה". או ש"ממנה" פירושה מאותה חתיכת בשר שהתיר.

¹⁵²⁰ במדרש רבה, שמות פרשת כי תשא, פרשה מ"ג אות ד' נאמר, שכשמשא התפלל להקב"ה לאחר חטא העגל, אמר לו הקב"ה שהוא כבר נשבע. השיב לו משה: "רבון העולם ולא נתתי לי הפרה של נדרים ואמרת 'איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו לא יחל דברו', הוא אינו מוחל אבל חכם מוחל את נדרו בעת שישאל עליו, וכל זקן שמורה הוראה אם ירצה שיקבלו אחרים הוראתו צריך הוא לקיימה תחלה...". ואולי מדרש זה הוא מקורו של המשך חכמה שבפנינו, וצ"ע.

¹⁵²¹ עיי"ש שחטאת יכולה להיפגם במחשבה. ולפיכך על הכהן לאכול ממנה ובכך הוא מוכיח שלא פגם במחשבה שהרי הוא אוכל ממנה וגם גם בפסק הלכה על המורה לאכל מפסקו להוכיח את דבריו.

¹⁵²² והעיר על כך בספר שארית מנחם (הרב שמואל בורנשטיין) סוף פש' צו.

הוראתו. ויתכן שהדבר מדויק בלשונו שכתב "דכדי לברר הוראתו צריך תלמיד חכם למטעם ממנו שיתיר". משמע, שרק כדי להוכיח את ההיתר עליו לאכול אבל אם השואל קיבל את תשובת החכם, לא מוטלת על החכם חובת אכילה, וצ"ע.

סיכום

יא. העולה מהאמור לעיל:

- אסור למורה הוראה לקנות מהבשר שהכשיר אם המכירה איננה במשקל מדויק ובמחיר השוק (אות ב').
- מותר לרב לטעום מעט ממה שפסק בו כדי להוכיח ולברר את הוראתו (אות ד', ח') והאו"ש חידש שחובה עליו לאכול (אות י').
- יש לעיין בהיתרו של משגיח לאכול במקום עבודתו (אות ו').
- יש לדון האם במקום בו לא מדובר בהכרעה הלכתית אלא במסורות פסיקה שונות, האם מותר למתיר לאכול על פי מסורתו (אות ז').



גוף כשרות כגוף כלכלי

הקדמה / יסוד הדיון

א. במציאות המוכרת לנו, קיימים גופי כשרות רבים שפרנסתם מנתינת הכשרים. ועל פי האמור לעיל יש לעיין במציאות זו שהרי ברור שגוף הכשרות מעוניין שהמפעל או המסעדה וכדו', יקבלו ממנו את תעודת הכשרות שאל"כ לא ישלמו לו. והדבר נכון (אם כי במידה פחותה) גם ביחס לערים בהם הרבנות המקומית גובה תשלום אגרה עבור כשרות המקום. וכן ישנם מפעלים שהם מעסיקים רב בשכר והוא נותן את תעודת הכשרות¹⁵²³.

ב. לכאורה הדבר פשוט לאיסורא¹⁵²⁴ שהרי בדין ראיית בכורות נאמר במפורש שאסור ליטול שכר רק מבהמות בעלות מומין (שזו התוצאה שאליה מקוה הכהן המראה את הבכור למומחה). ומדין הבכורות למדנו לדין השוחטים שאין להם ליטול שכר שחיטה רק מבהמות כשרות¹⁵²⁵ ואף גוף הכשרות גובה תשלום רק ממפעל או מסעדה שהינם כשרים על פי הכללים שקבע להם.

ואף שבדין השוחטים נאמרו מספרים היתרים כגון, נטילת כרכשות רק מכשרות ולא מטריפות כיון שמדובר בדבר מועט¹⁵²⁶ או כיון שהשוחטים אינם פוסקים במקרים מסופקים ורק במקרים ברורים מכשירים וכשיש להם שאלה מסופקת הם פונים מורה הוראה ולא נחשדו להכריע בספיקות ולכן בשכר מועט כמו כרכשות

¹⁵²³ בכל האמור לקמן, אין חלילה רצון לערער על המציאות הידועה והמקובלת, שתלמידי חכמים מובהקים עוסקים בה. אולם תורה היא ויש ללמוד ולהבין.

¹⁵²⁴ אלא אם נאמר שבכל הדיון לא מדובר בדין גמור אלא במידת חסידות – עיין בהערה 1467 בדברי בעל ערוה"ש.

¹⁵²⁵ עיין ליד ציון הערה 1460 ואילך.

¹⁵²⁶ עיין ליד ציון הערה 1472 בשיטת הט"ז.

לא יכשירו דבר שהוא טריפה גמורה¹⁵²⁷.

אולם הטעמים הללו לא יועילו ביחס לגופי כשרות, שלא מדובר "בשכר מועט" אלא בעיקר עיסוקם ופרנסתם ומה עוד שאף מורי ההוראה הינם חלק מגוף הכשרות¹⁵²⁸.

ג. יתכן שיש לחלק שאם מדובר בשכיר שנשכר עבור גוף כשרות, הוא עצמו נאמן כיון שהוא מקבל משכורת קבועה מהמקום בו הוא עובד. כך שהשאלה איננה כלפי המשגיח השכיר אלא כלפי גוף הכשרות עצמו (אמנם יתכן שבמקרה בו יודע המשגיח המקומי שאם תינטל ההשגחה מהמסעדה בה הוא עובד, הוא יאבד את מקום עבודתו, החשש קיים גם ביחס אליו)^{1529, 1530}. ולעיל¹⁵³¹ הועלתה העצה לחילוק בין שכיר לבין עצמאי ע"ש.

¹⁵²⁷ עיין ליד ציון הערה 1480. ומשמע, שאם מדובר במשכורת גמורה לא נוכל לסמוך על כך שאינו מכריע בספיקות ורק אם הפסדו הוא רק שכר מועט, ניתן לסמוך על כך.

¹⁵²⁸ בספר מקור ברוך (זכרונותיו של בעל התורה תמימה) ח"ג עמ' 1262 בתיאור פגישותיו של אביו (בעל עורך השולחן) עם האדמו"ר בעל הצמח צדק, ציין להנהגות שונות שאמר האדמו"ר וכתב שם: "העיר הרב על אותו מנהג בכמה עיירות קטנות אשר לאחת מהכנסות הרב הוקבע שכר ידוע מהטבחים על כל שאלות 'הראיה' ושאר מקרים משאלות הגוף הבהמה, ומבלי לחקור ישרת דבר זה מצד הדין – אך זה ברור כי בכל אופן שהוא – הכנסה בזויה היא, מפני שהיא גורמת להרהורים קשים במוחות אנשים על יחושי הרב עם הטבחים, ויותר מזה לשיחה המונית, ואינה נותן כבוד לתורה ויקרת ערך לנושאי דגלה וראוי לבטלה. ואמר בדרך צחות כי מנהג זה רואי לקרותו באותיותיו משמאל לימין ויותר גהנם (ובהערה שם ציין לתשב"ץ סימן תרצ"ז). והוסיף הרב... כי גם לוא נניח שמעיקר הדין אין איסור בזה כי רשאי הדיין לקחת שכר עבור ביטול זמנו כמו שכתב התו"ט במסכת בכורות (פ"ד מ"ו) והרמ"א באבהע"ז סימן קנ"ד סעיף ד' בסדר הגט, ועוד פוסקים, אע"פ כן בעיני ההמון תמוה הדבר, ובאיזה ערך גם מגונה ומכוער, ומדבר התמוה לרבים מאד מבואר ביו"ד (סימן רמב, סעיף י') שצריך כל בעל נפש להתרחק, וכן מפורש אמרו הרחק מן הכיעור... ויותר מזה לבעל ההוראה ולאבי העדה להחזיק עצמו במעלת הכבוד. וגם אמר כי באחד מכתביו כתב בדבר דברים כבשים, אך בספרו צמח צדק לא מצאתי מענין זה, וידוע כי הרבה מכתביו ומספריו נשרפו ונאבדו."

¹⁵²⁹ עיין הערה 1467 ובדברי החיים שאל, מי הוא זה שאינו נאמן. ועיין גם לעיל בדין חנוונים שבסוריא (ליד ציון הערה 1297 ואילך) האם רק הם נחשדו או כל אדם שאינו ידוע ככשר אין לקנות ממנו כל מאכל.

¹⁵³⁰ סופרי סת"ם, שכותבים בביתם ומוכרים לאחרים לעומת סופרי סת"ם שכותבים על פי הזמנה למזווה או מגילה. שהרי עליהם לקדש את האזכרות ולכתוב את המזווה או התפילין כסדרן ואם שכחו אות אחת אינם יכולים לשוב ולתקן והם הפסידו שעות עבודה רבות. ויש מקום לומר שסופר סת"ם שכותב במיוחד עבור פלוני גרע מזה שכותב ומוכר למי שידמך לו כיון שכאשר כותב עבור אדם מסוים הפסדו מוגדר וידוע משא"כ כאשר כותב סתם מעיקרא יש לו ספק האם יהיה מי שיקנה ממנו וצ"ע. ועיין ליד ציון הערה 1490.

¹⁵³¹ ליד ציון הערה 1433 ואילך.



ד. על פי האמור, לכאורה יש לדמות את גוף כשרות שנותן הכשרים למפעלים, חנויות, מסעדות וכו' לאדם שעובד אצל אחרים וכמו השוחטים עבור אחרים וכמו רואי הבכורות שאסור להם ליטול שכר רק כאשר הכרעתם תואמת את ציפיותיו של מי שהם עובדים עבורו.

שכרו של אילא / הצעה למתן תשלום לגוף כשרות

ה. בדין ראיית בכורות, הותר לאילא שהיה מומחה לרבים ליטול שכר שווה בין מכשרות ובין מטריפות¹⁵³². ומכאן, שאם נוכל ליצור מציאות בה בני העיר כולם משלמים 'מס' עבור כשרות וכל מפעל או חנות שרוצה תעודת כשרות פונה לרב העיר או לממוני הכשרות והוא בודק, מכריע ומודיע על כשרות המקום ללא קבלת שום תמורה עבור פעולתו, היתה זו המציאות הטובה ביותר. וכפי שתוארה פעולת ועד הרבנים בעיר דטרויט, בחוברת המאור שנת תשמ"ז עמ' 38:

יש לו לוועד הרבנים רב מיוחד אשר תעודתו לבקר בבתי השחיטה ולבדוק את סכיניהם של כל השוב"ים ואת כל סימני הכשרות ההשגחות של ועד הרבנים ניתנות בלי כל תשלום ורב נותן השגחה בדטרויט אינו מקבל שום מחיר בעד השגחתו.

ויתכן שזו היא המציאות אותה מתאר הרמ"א ביו"ד סימן י"ח סעיף י"ח:

נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו, אלא אותן הממונים מן הקהל¹⁵³³.

¹⁵³² ליד ציון 1435. אמנם עי"ש בשיטות השונות, האם רק לאילא הותר כיון שהיה חסיד או לכל אדם מותר כאשר שכרו שווה מבעלי מומין ותמים, ולקמן בפנים ננקוט כאפשרות השניה.
¹⁵³³ הרמ"א שם מעיר על דברי השו"ע שכתב: "הטבח צריך שיטול שכר מן הטרפות כמו מן הכשרות. הגה: שלא יבא להקל להכשיר כדי לקבל שכרו מן הכשרות (ב"י בשם ריב"ש) ולכן נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו, אלא אותן הממונים מן הקהל". ויש לעיין האם מדובר במנהג על פי "דין" או תוספת הידור.

אמנם, מציאות זו נראית כמציאות לא מעשית ברוב המקומות, כיון שאין אפשרות לגבות מס אחד מכל בני העיר ולאחר מכן לתת את הכשרות בחינם¹⁵³⁴. ובמציאות המוכרת לנו, לא כך היא ההתנהלות הרגילה ועיין לקמן אות ח').

דברי הפוסקים לאסור לקבל שכר עבור הוראה

ו. האיסור על מורה ההוראה לקחת שכר עבור הכרעתו (הרצויה לשואל) בשאלות כשרות הוזכרה בדברי הפוסקים ובשלמה חדשה על שו"ע יו"ד סימן י"ח ס"ק כ"א כתב:

שהמורה אסור לו ליקח אפילו דבר מועט כעין כרכשתא מהוראתו, רק טעימה לברר הוראתו¹⁵³⁵.

דינו של ה'מורה' חמור מדינו של השוחט ששוחט עבור אחרים, שהשוחט עבור אחרים הפוסקים לימדו זכות עליו אם הוא נוטל כרכשות מהבהמה אותה הכשיר, כיון שמדובר בדבר מועט והשוחט אינו מכריע בספיקות כי אם בדברים המפורשים (לעיל אות ב'). לעומת זאת השאלות המגיעות למורי ההוראה הם השאלות בספיקות, ולכן אסור להם ליטול כלום בשכרם. ועוד, שכאשר מדובר במשכורת עיקרית ולא בדבר מועט, לא שמענו היתר בדבר¹⁵³⁶.

¹⁵³⁴ אמנם בקהילות רבות היה נהוג (ובחלק נהוג גם היום) "מס הבשר" והיינו שכל מי שקונה בשר משלם תוספת למחירו ותוספת זו מועברת לועד הקהילה כדי לממן את הוצאות הקהילה. ואם המציאות היא שבמס זה ממנים את עבודת מורי ההוראה בלא שיקבלו תוספת שכר נוספת מהפעם וכדו' עבור הוראתם היה הדבר פשוט להתיר, למרות שגם במקרה זה יש זיקה בין ההכשר לבין התשלום והיינו שהקונים יקנו ואז יגיע תשלום לגוף הכשרות אבל זו ודאי מציאות עקיפה יותר, ועיין באות ז'.

¹⁵³⁵ עיין בפרק הקודם שמותר לחכם לאכול מהוראתו כדי לברר (להוכיח) את דבריו. ושם בהמשך הדברים הובאו דברי בעל המשך חכמה שכתב שחכם 'צריך' לאכול מהוראתו (ולא רק שמותר לו), כדי לברר ולהוכיח את הכרעתו.

¹⁵³⁶ ובכנסת הגדולה יו"ד סימן י"ח הגהות הב"י ס"ק ס"ב כתב: "אבל ראינו בעינינו לחכמים המורים הם בעצמם קונים מכס הגאביליה והא ודאי... מכוער הדבר דכיון שאם יארע שום ספק בשחיטה אליו ירצו לשאול את פיו מה דינה של בהמה זו אם טריפה או כשרה, אסור לו ליקח מכס הגאביל"ה כדתנן החכם שאסר את האשה בנדר הרי זה לא ישאנה..." והו"ד בפמ"ג סימן י"ח שפ"ד ס"ק ל"א וסיים שם: "ואני מנעתי את עצמי שלא להנות כלום כי מכוער דבר מאד ולשומעים ינעם".



וכדברי השלמה חדשה כתב גם בחידושי המהרא"ל צינץ על ביו"ד סימן י"ח ס"ק י"ג:

אך על המורים יש להתלונן. שמנהג רבנים נוטלים שכר מן הוראת השאלה ולזה ידעתי טעם, דאפילו למיזבן ממנה הוא אסור אי לא דמתקלא מוכח¹⁵³⁷.

מפעל שמעסיק רב / חובת קבלת דברי חבירות למי שמאכיל את הרבים / נתינת כשרות על ידי מי שלא נתמנה על ידי הרבים

ז. על פי האמור, מפעל שמעסיק רב כדי שיתן הכשר למפעל יש לדון כיצד ניתן לסמוך על הכשרו והרי ודאי אינו טוב מכל האמור לעיל. שהרי תפקידו הוא להכשיר ובעל מפעל ודאי מעוניין שהכשר המפעל לא יהיה עבורו נטל כלכלי ומכאן שקיימת שיש לעיין על מציאות זו, והאם הציבור יכול לסמוך עליו.

ח. ספר 'פרפראות לחכמה וגופי הלכות'¹⁵³⁸ עמ' 56, שו"ת ע"ד מינוי השו"בים, תרע"ג פ' שמיני:

בש"ע יו"ד ס' י"ח ס' י"ח כתב הב"י ונהגו למנות אנשים ידועים על השחיטה וכו'. ומשמע מזה דזה מכבר נהגו למנות השו"בים מהעיר ולא שכל טבח יפקוד וימנה את השו"בים כרצונו¹⁵³⁹.

¹⁵³⁷ עיין בפרק הקודם.

¹⁵³⁸ מאת הרב שלמה סאדובסקי (סאדאווסקי). ובדף השער נכתב: "רב לאגוה"ק דק"ג בית ישראל ביהכ"ג החדש, א"א נוסח אר"י ונוסח ספרד אנשי וואלין בראטשעסטער ניו יורק". נדפס בשנת תרע"ה. ועיין בספר חרוזי מרגליות (חלק א') מאת הרב שלמה זאב מרגליות דף קכח: שכתב את תקנות הכשרות בעיר זו ושיבח אותם ואת רבם.

¹⁵³⁹ פירוש בני העיר קובעים מי יהיה הרב שישגיח וכו' וזאת בניגוד למציאות בה 'טבח' בוחר לעצמו מי ישגיח על השחיטה.

ואם חז"ל פסלו להעיד את הנוגע בדבר¹⁵⁴⁰ וא"כ כ"ש אם הטבחים הנוגעים בדבר ממנים את השו"בים ורוצים שהשו"ב יכשיר להם והשו"ב חייו תלויים לו מנגד.

על פי המתואר, בתנאי המשכורת של השו"ב לא נאמר במפורש ששכרו יהיה רק מכשירות ולא מטריפות. אבל ברור שרצונו של בעל הבית שהשו"ב יכשיר ולא יפסול (וכפי שמפרש בהמשך) וקיימת בעיה בתלות של המשגיח בבעל הבית כיון ש"חייו תלויים לו מנגד". וממשיך שם ומפרט:

ולכן אין שום חידוש מה שאומרים ומספרים מהשערוריות המתרחשות בבתי המטבחים בניו יורק וערי הכפר.

וזהו מ"ש הש"ע שם סעיף י"ח הטבח צריך שיטול שכר מן הטרפות כמו מן הכשרות. וכתב ע"ז הרמ"א שלא יבוא להקל להכשיר כדי לקבל שכרו מן הכשרות ולכן נהגו בקצת מקומות שאין אדם שוחט ובודק לעצמו אלא אותם הממונים מן הקהל.

וכן מבואר בהרמב"ם פ"א מהמ"א דין ז'. ועיין בגמ' ע"ז דף ל"ח דאין לוקחין בשר בסוריא אלא מן המומחה כו'¹⁵⁴¹ ועיין בחולין מ"ד ע"ב דרבא שרא טריפתא וזבן...אומצא מעלייתא זבני לי¹⁵⁴².

וא"כ איך נאמין להשו"בים שהעורבים והגויים והסיטונים (...) והטבחים נותנים להם לחם ורוצים שהשו"ב יכשור להם תשעים ותשעה ממאה א"כ אין לך נסיון גדול מזה. ואלמלא נגדוהו לחנניה ומישאל ועזריה הוּו פלחי לצלמא¹⁵⁴³.

¹⁵⁴⁰ צ"ע שפסול נוגע הינו בעדים בבית דין ולא בעד אחד שנאמן באיסורין.

¹⁵⁴¹ צ"ע מה רוצה להוכיח מכאן והרי שם מוכח לכאורה ההיפך, שאם הוא מוחזק בכשרות נאמן.

¹⁵⁴² עיין בפרק הקודם באות ג'.

¹⁵⁴³ בגמ' מבואר שחנניה ומישאל ועזריה עמדו בנסיון של פולחן לצלם ומסרו עצמם למיתה. אבל אילו היו מייסרים אותם היו עובדים לצלם (כתובות דף לג:), כלומר יסוריים קשים ממיתה, ואכמ"ל. ובנידון שלפנינו כוונתו לומר שנסיון שהפנסה בהם עומדים השוחטים הינו בלתי אפשרי.



והגם שבעלי המקולין בבתי המטבחים הגדולים מעמידים רב מומחה שיפקח על השו"בים. אבל במחכת"ר הן גם הם בעצמם יודו כי לא גדולים הם מרבא ורב חסדא. ורב חסדא לא זבין מבוכרא דהורה ביה¹⁵⁴⁴ וא"כ מי נתן להם¹⁵⁴⁵ הרשות לקבל שכירות מהטבחים ולהורות שם?

וע"ז אמרו בגמ' איזהו ת"ח הרואה טרפה לעצמו ולא להכשיר את המטבחים בשביל אחרים¹⁵⁴⁶. ובפרט שהרבנים באים שם רק לפרקים רחוקים.

ולכן השתדלנו בראטשעסטער וסדרנו שם ועד מכל בתי הכנסת והם שמו מס על הטבחים לשלם מחיר ידוע מכל בהמה גסה ודקה לקופת הקהל והקהל ממנים את השו"בים והמשגיחים.

במציאות המתוארת, השו"ב והמשגיח מקבל את משכורתו מה"ועד" ואינו כפוף

¹⁵⁴⁴ כנ"ל בפרק הקודם באות ג', שכיון שבכור נקנה באומד יש חשש שיחשדו שהוזיל לו מחמת ההוראה וכנ"ל. אולם במשקל שווה מותר לקנות. ובנידון שלפנינו שלא ידוע כיצד הם מכריעים נחשבים כמו "אומד" כלפי האחרים (כך נראה לי לבאר דבריו).

¹⁵⁴⁵ להם – לרבנים ממונים על השו"ב.

¹⁵⁴⁶ פירוש, ת"ח רואה טריפה לעצמו ומוכר אותה לאחרים אבל כשהוא עובד עבור אחרים יש לחשוש בו יותר. והטעם הוא שהוא עצמו לא יאכל טריפו אבל לא יעמוד בנסיון של איסור 'לפני עור' וימכור לאחרים וכפי שהיתה המציאות בחנוונים שבסוריא. ומה עוד שפעמים יוכלו להורות לעצמם היתר באומד שהקונים אינם מקפידים על הלכות אחרות חמורות וא"כ אין צריך להקפיד שמאכלים שמוכרים להם. ומעין זאת נאמר בגמ' ביומא דף פג: "מים ראשונים האכילו בשר חזיר" ופירש רש"י שם: "פונדק ישראל היה. מוכר לישראל דברים המותרים ומאכילם ומוכר לנכרים בשר חזיר מבושל. בא ישראל לפונדק וראהו שלא נטל ידיו כשהסב לאכול, ונתן לפניו בשר חזיר". אמנם במדרש רבה במדבר פרשה כ' אות כ"ג נאמר שמציאות זו היתה שבשעת הגזירה: "מעשה בשעת הגזירה בחנוני אחד מישראל שהיה מבשל בשר טהור ובשר חזיר ומוכר שלא ירגשו בו שהוא יהודי וכן היה מנהגו כל מי שנכנס לחנות שלו ולא נטל ידיו יודע שהוא עובד כוכבים ונותן לפניו בשר חזיר וכל מי שנטל ידיו ומכר יודע שהוא ישראל ומאכילו בשר טהור פעם אחת נכנס יהודי לאכול שם ולא נטל ידיו והיה סבור שהוא עובד כוכבים נתן לפניו בשר חזיר אכל ולא בירך בא לעשות עמו חשבון על הפת ועל הבשר אמר לו יש לי עליך כך וכך מן הבשר שהאכלת שחתיכה עולה עשרה מנה אמר לו אתמול אכלתי אותה בח' והיום אתה רוצה ליטול ממני עשרה אמר לו זו שאכלת של חזיר היא כיון שאמר לו כך עמדו שערותיו נבהל ונחפז אמר לו בצנעה יהודי אני ונתת לי בשר חזיר, אמר לו תיפח רוחך שכשראיתי שאכלת בלא נטילת ידים ובלא ברכה הייתי סבור שאתה עובד כוכבים מיכן שנו חכמים מים ראשונים האכילו בשר חזיר אחרונים הרגו את הנפש" (ועיין ש"ך יו"ד קע"ח ס"ק ד' שדחה את דברי המהר"ק שהוכיח מכאן שאין חובה על יהודי להיות מובדל בלבושיו, שהרי רק נט"י הוכיחה שהוא יהודי. שיש לדחות ולומר שכיון שהיתה שעת הגזירה לא יכלו ללבוש מלבוש יהודי, ועיין חידושי החת"ס לסנהדרין דף פה: , ואכמ"ל).

ועוד יתכן שכוונתו לומר שרק ת"ח רואה טריפה לעצמו, ואילו כאן לא מדובר בת"ח ברמה שכזו.

לבעלי המפעל. אמנם יש לעיין האם ל"ועד" יש רווח במקרה זה ואז לכאורה ישנה בעיה בשיטה או שכיון שמדובר ברווח עקיף 'עקיפין' ולא בתשלום ישיר ולא חששו או שהועד עצמו אינו גוף ריווחי וממילא אין לחשוש כלל (ועיין אות ה') ולקמן בתשובות האג"מ אות י'). אולם אף דרך זו לא הצליחה, כמבואר בהמשך דבריו:

אבל לאסונינו ולמורת רוח כל ישרי לב השיגו הטבחים דפה ראטשעסטער רשיון למנות שו"בים חדשים את אשר יבחרו ומקלו ישחוט לו¹⁵⁴⁷. וכשם שהעגל לא הראה נפלאות בלא שם המפורש וכשם שפסל מיכה היה לו שם המפורש. וגם האגדה מספרת כי אותו האיש שם שם המפורש בשוקו ופרח באויר, כן השיגו הפורצי גדר 'רב ירוק אחד'¹⁵⁴⁸, שבא מרוסיה והרב הזה תמך יסודותיו על רבנים אחרים מעיר הבירה והם בקנאתם להרב הגאב"ד דעדת ישראל שעזר לי להוציא את התיקון הזה לפעולות חתמו א"ע עשרה במספר להרס את הועד ולמסור את רשות מינוי השו"בים להטבחים ה'קדושים ויראי אלקים'. ונתקיים בנו 'וברוב גאונך תהרוס קמך', כי העשרה חתומים חתמו על עצמם בשם גאונים בכדי להרוס יסוד היהדות.

ט. בסיום דברי כתב הרב סאדובסקי, שכתב ושאל את רשכבה"ג ר' יוסף ראזין מדווינסק (בעל הצפנת פענח) בענין זה, וזו תשובתו (ובסוגריים לקמן הסברים לדבריו):

¹⁵⁴⁷ על פי דברי הגמ' בפסחים דף נב: "קרי עליה רב יוסף 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו', כל המיקל לו מגיד לו". ועיין בתשובת שאלה (הוצאת בית ועד לתורה, גבעת שמואל).

¹⁵⁴⁸ מה פירוש "רב ירוק"? בשפה המדוברת כיום הביטוי 'ירוק' פירושו אדם חדש שאינו מכיר את סדרי המקום שנקלע אליו (ואולי יסוד הביטוי הוא מכך שפרי בוסר הינו בעל גוון ירוק). וכך כתבו הרבנים אהרן הויזמן ויוסף שאל הויזמן בקובץ בית אהרן וישראל, ניסן תשע"ה עמ' קמ"ו, שזה היה הכינוי המקובל למהגרים החדשים לארצה"ב.

ובספר מן המקור חלק א', עמ' 86 הועתקה מודעת "אגודת אחים" כולל אמריקה בענין סדרי קבורה וחלקה בהר הזיתים: "לא לקחנו לנו רב אדום כמו שהם אומרים ואף לא רב ירוק. כמו כן לא עלה בדעתנו להתקין עגלה שחורה להובלת הנפטרים". אולם מר' אברהם מאיר הכהן גלנצר שליט"א (המכונה: "הירא חכם וסופר ומוכתר בנימוסין" [עיין בהסכמת הרב משה הלברשטם לספרו מעייני אגם] וכן מכונה "הידען המפואר" [הקדמת אגם מים מהד' שניה אות טו]) שמעתי שהמהגרים חדשים לאמריקה היו נקראים ירוקים גם בגלל שהם שאפו לטטרות הדולרים הירוקים וגם בגלל שרצו להשיג "גרין קארד" שהוא האיסור לשהיה ועבודה בארצה"ב. ומכאן שיתכן "רבי ירוק" הינו רב אמריקאי ו"רב אדום" יתכן שהוא רב שתומך בשלטון הקומוניסטי שבדרך כלל לא היה נודע כ"ח מובהק אלא כמי שמנסה לרצות את השלטונות.



א' דר"ח אדר תרע"ג דווינסק.

להרב הג' המופ' כמהור"ר שלמה נ"י רב דרטשטער נ"י

¹⁵⁴⁹ הנה ודאי עפ"י דין נצרך שיהי' השו"בים מתקבלים מהסכם הצבור לא ע"י הטבת. דכיון דלרבים צריך דוקא קבלות חברות וכמבואר בירוש' פ"ב דדמאי ופ"ה שם והובא בתו"ט (בירושלמי פ"ב (ה"ב) ופ"ה (ה"א) דדמאי "הנאמן על הטהרות נאמן על המעשרות" ¹⁵⁵⁰ ותניתה רבי ינאי בי רבי ישמעאל ואמר הדא דתימר במתארח אצלו אבל ברבים אינו נאמן עד שיקבלו עליו ברבים ¹⁵⁵¹ וכאן ברבים אנו קיימין).

ועיין יומא ט' ע"א בתוס' ולנו ליכא זה ¹⁵⁵² (...) אי נמי... אלא במתארח אצלו אבל ברבים אינו נאמן עד שיקבל עליו ברבים וכה ברבים אנו קיימין. כלומר מתניתין דפ"ק דמתארח אצלו דאקילו רבנן גביה...

רק כמו שכתב הרמב"ם גבי סמיכה דמהני אם רוב ישראל הסכימו (רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד ה"א, נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים).

ה"נ בעיר צריך דוקא רוב העיר מסכימים עליהם ובלא זה ליכא נאמנות. ובפרט שהעיר חתמו איסור על זה לכן אין להם שום רשות לחלק עצמם. ועיין בחולין (קלב:) דקבוע מסחתא (חנות) הוא לרבים, ובירושלמי ספ"א דפאה, ואכמ"ל ¹⁵⁵³.

¹⁵⁴⁹ פענוח המקורות של הצפנת פענוח הובאה בקובץ דברי תורה ג' ישיבה גדולה דלויבאוויטש לונדון (שם גם הובאה התשובה הנ"ל) ולקמן הפיענוח גם בהסתמך על האמור שם.

¹⁵⁵⁰ פירוש, מי שנאמן לאכול חולין בטהרה (שזו מעלה מדברי חכמים) ודאי נאמן על הפרשת תרו"מ שהם חיוב של תורה.

¹⁵⁵¹ ובעין משפט ציין לדברי הרמב"ם בפרק י' ממעשר הלכה א'. ויסוד הדברים בבכורות ל': שהבא לקבל דברי חבירות יקבל בפני שלשה. וברמב"ם כתב: "שיקבל עליו ברבים". ולכאורה, דברי הרמב"ם אינם כירושלמי, שהירושלמי מחייב שהרבים יקבלו אותו וכדברי הצפנת פענוח, ואילו ברמב"ם לא שמענו חיוב זה, וקצ"ע. נראה שהצ"פ למד ששיש לנקד שיקבלו כלומר שרבים יקבלו אותו, ולולי דבריו היה ניתן לומר "שיקבלו" וצ"ע.

ובספר דברים נחמדים (הוסיאטין תרס"ב נדפס בסופו ליקוטים (מהד' שבאוצר החכמה), ושם בעמ' 9 תשובת בעל הצ"פ ומציין לירושלמי וכו' אולם מחלק בין בהמות לעופות שבהם א"צ לקבלת רבים. וע"ע שו"ת צפנת פענוח מכת"י קדשו ע"פ ציונים ממכון צפנת פענוח סימן ל"ו עמ' פ"א שציין ג"כ לדברי הירושלמי.

¹⁵⁵² פירוש, תוס' מצטט מירושלמי פיסקה שאינה בפנינו.

¹⁵⁵³ וסיים שם: "וע"ד חיבורי כבר נדפסו ה' חלקים ואם ירצה יקנה כי דבר תורה מעות קונות. מוקירו יוסף ראזין פה דבינסק".

כלומר, הטבחים אינם יכולים למנות רב לעצמם אלא יש צורך בהסכמת רוב העיר. ולכאורה, אם רוב העיר יסכים שהטבחים ימנו רב לעצמם די בכך, ומכאן שאם נראה שבני העיר (שהם אנשים כשרים) קונים בשר מהטבחים הרי שהם הוכיחו שקיבלו על עצמם את הרבנים שמינו הטבחים ודי בכך.

אולם, יש לעיין וכי יכולים בני העיר לקבל על עצמם רבנים אלו כאשר על פי דין אסור לאדם להשתכר באופן זה ?

יתכן לתרץ ולומר, שכיון כל האיסור הוא משום חשד אם רוב בני העיר קיבלו על עצמם זאת אומרת שהם אמרו שאין חשד בדבר ולכן מותר. אולם וזאת רק אם נאמר שהחשש איננו מהטית לב הרב, אלא רק מכך שאחרים יחשדו בו.

אולם יש לדחות את האמור, כיון שבמקום בו חז"ל חששו לחשד, מניין שיש כח לבני העיר לומר שהם אינם חושדים. ועוד שמדברי בעל הצפנת פענח נראה שהוא אינו דן בדין ה"חשד" במקרה של אלו העובדים עבור אחרים, אלא במי שמארח או מוכר לאחרים שעל פי האמור עליו ניתן לסמוך (לעומת זה שעובד אצל אחרים), ולגביו חידש הצפנת פענח שהירושלמי דורש קבלת רבים. אבל אם יש חשש נוסף (כאשר הוא עובד אצל אחרים), אף הבעל צפנת פענח מודה שאין להתיר אפילו בהסכמת רבים.

על פי שיטת הצפנת פענח, אם יש בעיר רבנים שנתקבלו על ידי בני העיר והם בונים מערכת כשרות ניתן לסמוך עליהם אבל אם אדם פרטי ירצה לתת 'הכשרים' אסור לסמוך עליו, שהרי יש חובה של קבלת רבים. ולשיטתו כל גוף כשרות שלא קיבל את הסכמת הרבים, אין לסמוך עליו. ואף אם נאמר שגוף כשרות ותיק וידוע נחשב שקיבלוהו רבים (ויל"ע כיצד החלה קבלה זו), יש לעיין האם ניתן להקים גוף כשרות חדש וכיצד ניתן לסמוך עליו, רצ"ע.

תשובות האגרות משה

י. בשו"ת אג"מ יו"ד חלק ב' סימן מ"ד דן אודות מינוי אשה (אלמנה, אשת ת"ח)



כמשגיחת כשרות. וכתב שמדיני נאמנות היא נאמנות אולם על פי שיטת הרמב"ם
בפרק א' מהלכות מלכים שכתב שכל משימות שבישראל אין ממנים אלא איש ולא
אשה אי אפשר למנותה למשרת השגחה כיון שאף השגחה היא בכלל המשימות
והמינויים האסורים (כמו ממונה על מידות קידושין דף עו:). וביאר האג"מ שברור
שמותר שאשה תעבוד כפועל אצל בעל בית, אבל ל'משימה' אין למנותה. ובחילוק
בין פועל לבין משימה כתב:

שהחילוק בין להחשיבו לפועל ובין להחשיבו לממונה שהוא שררה
אינו מצד חשיבות המלאכה. אלא דאם נשכר לעשות רצון המשכיר
הוא פועל אף שהיא מלאכה חשובה. ואם נשכר לעשות נגד רצון בעה"ב
כהשגחה על המשקלות ומדות שבעה"ב היה אפשר רוצה שיכשיר לו
גם משקל ומדה החסרים והוא ממונה לפוסלם וליקחם מבעה"ב הוא
שררה על בעה"ב שבעה"ב מחוייב לעשות כמו שהמשגיח אומר. וכן
הוא ממש ממונה להשגיח על הכשרות שמלאכתו הוא לעשות אף נגד
רצון בעה"ב שלא להניח לבעה"ב שיקנה דברים אסורים וא"כ
להרמב"ם אין למנות ע"ז אשה¹⁵⁵⁴...

וכיון שכך הפתרון למינוי אשה כמשגיחת כשרות הוא:

...יש עצה לקיים גם שיטת הרמב"ם. שהיא תהיה שכורה מהרב שרק
הרב יהיה בעלים שלה ובעה"ב ישלם השכר עבור ההשגחה להרב שאז
אין לה דין שררה ומינוי, שלהרב צריכה לשמוע לעשות כפי שיאמר לה
איך להשגיח ומה הוא דבר האסור כי הלא עיקר האחריות שהקונים
סומכים הוא על הרב ונחשבת היא רק כעושה מלאכת הרב בדברים
שיכולה לעשות שנחשבת לגבי הרב רק כפועל בעלמא...

במדינתנו עיקר ההשגחה הוא על הרב שעליו הוא כל מעשה השגחה
לכן אם גם הוא ישלם השכירות הוא רק פועל של הרב ולא ממונה
בשררות השגחה כדבארתי.

¹⁵⁵⁴ ע"ש שהוכיח ששיטת ספר החינוך שלא כשיטת הרמב"ם.

האג"מ איננו דן האם קבלת המשכורת יש בה בעיה מצד חשד וכדו'. אולם מדבריו מוכח שתשלום משכורת בצורה עקיפה (במפעל לרב והרב למשגיחה) הינו דבר מותר. למרות, שמסתבר שאם המשגיחה תוכיח שאי אפשר לתת הכשר למפעל זה, המפעל לא ישלם לרב, ויש חשש שהיא תאבד את מקום עבודתה) או שעל מקרה זה כלל לא מדובר, כי אין חשש למציאות שכזו, וצ"ע).

יא. המעלה שהמשגיח אינו מקבל את משכורתו מהמפעל אלא מהרב מפורשת בתשובה נוספת של האג"מ, ביו"ד יו"ד חלק ד' סימן א' אות ח' :

ואני זוכר איך שהרה"ג ראזענבערג ז"ל שעמד בראש ועד הכשרות דהסתדרות הרבנים שהוא החמיר מאד בעניני ההשגחות על עניני כשרות והיה אומר שעיקר המעלה שהמשגיח נוטל שכרו מועד הכשרות ולא מהבעלים שלכן א"צ להחניף את הבעלים שרוצים רק שיתירו להם הכל. כי ועד הכשרות משלם שכירותם והם הבעלים עליו ולא בעלי בתי החרושת והחנויות שצריכין השגחה. שלכן עושה המשגיח מלאכתו באמונה דאין לו שום צורך להחניף לבעלים.

יב. אמנם בנידון של המשגיחה הנ"ל, יש לעיין האם לרב עצמו יש רוח מהעובדה שהוא נותן תעודת הכשר למפעל והאג"מ לא דן בכך. אולם בתשובתו (לעיל) ביו"ד ח"ד סימן א' אות ח', הוא מפרט :

והועד הכשרות, הוא אלו שנמנו מהרבנים דועד הכשרות שאין לוועד הכשרות שום שכר יותר כשיכשירו משיאסרו¹⁵⁵⁵.

¹⁵⁵⁵ עיין לעיל אות ח' במציאות בה ההשגחה אינה עולה כסף למושגח.



ואם עתה נשתנה שועד הכשרות יש להם ריות מזה (שמכשירין ובכסף זה יכולים לשלם) להממונים¹⁵⁵⁶ שכרם, הרי אין שום מעלה (בועד כשרות ציבורי יותר) מזה שמשגיחים רבנים (יחידים) בעצמן. ואולי גרוע, שאין האחריות מורגשת כל כך על רבים, כמו שהיא מורגשת על יחיד שכל האחריות עליו שאיכא יראה עליו ביותר כשימצא שיצא איזה מכשול וטעות. והרבה רבנים ובע"ב בודקין אחריו יותר מרבים שאין בודקין אחריהן.

המציאות הטובה היא שהרבנים ממנים ועד כשרות, ועד הכשרות ממנה את המשגיח. משכורתו של המשגיח מגיעה מועד הכשרות וועד הכשרות אין לו רווח מכך שהוא מכשיר (ויש להם משכורת קבועה). אבל אם לוועד הכשרות יש רווח מכך שהוא נותן הכשרים אין לו מעלה על פני רב פרטי שמכשיר ומקבל כסף עבור ההכשר שהוא נותן¹⁵⁵⁷ (ואף גרוע מכך – כמבואר בדבריו).

מדברי האג"מ לא ברור מה הוא הרווח של ועד הכשרות עליו הוא דן. אם מדובר על הרווח שהם מרוויחים ממתן הכשרות ועל ידי כך יש להם כסף לשלם למשגיח. לכאורה אין רע בכך שהרי אם תיפסק ההשגחה, לא יעסיקו את המשגיח ולא יפסידו דבר. ומסתבר שמדובר ברווח נוסף, שאם תיפסק ההשגחה יפסידו אותו

יג. למרות שהאג"מ שולל מציאות בה יש רווח כספי בהשגחה, הוא איננו כותב בצורה מפורשת שאי אפשר לסמוך על השגחות שניתנו באופן זה¹⁵⁵⁸.

¹⁵⁵⁶ יל"ע האם הממונים הינם משגיחי הכשרות או שהממונים הינם הרבנים שמינו את ועד הכשרות. ויותר מסתבר שהכוונה למשגיחים.

¹⁵⁵⁷ בעמותות שונות אסור לחברי ועד העמותה/ההנהלה לקבל שכר והם עושים מלאכתם בהתנדבות ורק לעובדי העמותה (שאינם חברי העמותה) מותר לקבל שכר ויש בכך מעלה שהם ינהלו את העמותה שלא מתוך נגיעה כספית.

¹⁵⁵⁸ בשו"ת אג"מ חו"מ ח"ב סימן מ' דן האג"מ על "רבנים הוחזקו להיות משגיחים בבית מטבחים ואנשי השגחה אחרת מנסים על ידי כפיה הוצאת שם רע להעבירם" ומכלל הדיון שם מוכח שהרבנים מרוויחים בהשגחתם, שכתב שם: "הוא גזל ממש וענין הרב במקום שהוא נותן השגחה הוא קנין למשרה ההיא לא רק כדין פועל אלא גם יותר מזה ואף בלא ענין פרנסה איכא אסור להוצאת שם רע...". והאג"מ לא העיר על כך שעצם קבלת הפרנסה עבור ההשגחה צ"ע וכן בסימן ל"ט שם כתב: לגבי "ועד רבנים שהוחזקו בעניני כשרות" שהדבר שייך להם גם: "מענייני ממון והכנסה שיש מזה". וצ"ע מדוע לא העיר על עצם קבלת השכר עבור

יתכן שהאג"מ סובר שכיון שיש משגיח במקום שמשכורתו אינה תלויה בבעל המפעל או בבעל החנות והוא 'עצמאי' לגמרי בפעולתו ממילא הוא נאמן. והעובדה שלועד הכשרות ששלח אותו יש רווח מהענין אינה פוסל את השגחתו, וצ"ע¹⁵⁵⁹.

אולם האג"מ דן גם על רבנים יחידים שמכשירים. ויש לעיין אם המציאות היא שהרב עצמו משגיח בפועל ומקבל שכר על ההכשר לכאורה יש לאסור מציאות זו. וכנראה מדובר שרב יחיד שולח משגיחים והוא משלם את שכר המשגיחים, וצ"ע.

יד. במציאות המורכבת של מפעלי מזון ותעשיית המזון הכרחי הדבר שיהיו משגיחי כשרות ורבנים מפקחים וכו' והם יקדישו את מלאכתם לעבודה זו. וא"כ הכרחי הדבר שהם יקבלו משכורת. ואף 'ועד הרבנים' או גוף הכשרות שמקדיש את כל זמנו לכך, חייב להוציא את פרנסתו מעסק זה. ואף שהמציאות הנכונה ביותר היתה שהתשלום יהיה מכל הציבור ואילו ההשגחה עצמה תהיה בחינם. הרי שזו מציאות שלא תיתכן ולכן נראה שמקילים בכך שהתשלום למשגיחים לא יהיה ישיר, וכנ"ל. אולם גם באופן זה צריך להקפיד שהרבנים המכשירים (שנותנים את ההנחיות וכו') לא יקבלו שכר ישיר מהמפעל אלא בצורה עקיפה יותר ומבחינה זו מערכת ציבורית של רבנות ראשית עדיפה על פני גופים פרטיים, וצ"ע בכל הענין. ועיין בפרק הבא לגבי חשד על רבים.

ההשגחה. ושלא נשאל על כך ולפיכך השאירים על מנהגם בזה, וצ"ע. ועיין בהערה הערה 1399 לגבי השגת גבול בענייני הכשרים והאם הדבר מסור למרא דאתרא בדוקא. ומצאנו תשובות נוספות בדברי הפוסקים בהם דנו על מציאות בה הרב מרוויח ממתן ההשגחה וכנ"ל התעוררה שאלה של השגת גבול. וכגון בשו"ת חת"ס חו"מ קי"ח לגבי שני דיינים שהשגיו במפעל והם עניים וזו פרנסתם, עי"ש. ובשו"ת משנה שכיר ח"ב סימן י"ד דן אודות 'חברה מחזיקי הישיבות' (נוסדה בסלובקיה ורוסיה הקרפטית לסייע לתמיכה בישיבות ופעלה בין שתי מלחמות העולם – עיין חומר לתולדות הישיבות באירופה המזרחית, בתלפיות כרך ה' עמ' 166 במאמרו של ד"ר ווישניצר) שנתנה הכשר למפעל תמורת תשלום ונראה שהרווח היה להחזקת הישיבות ועיין גם בשאר התשובות שנזכרו בהערה לעיל וכולם מדוברים על מציאות של רווח ממתן הכשרים, וצ"ע.

¹⁵⁵⁹ החלוקה בין רווח ישיר לעקיף בין משגיח כשרות שמקבל משכורתו מבעל המפעל לבין זה שמקבל משכורתו מרבנות או מגוף הכשרות, נזכרה בדברי הגר"מ לאו בכנס תושבע"פ שהודפס בכרך ל' עמ' ט"ז, בפסקי דין של בית הדין לדיני ממונות בירושלים חלק ו' דף לו ובשו"ת שואלין ודורשין ח"ד סימן ס"ט אות ו' ועוד.



סיכום

טו. העולה מהאמור לעיל:

- מציאות בה נותן הכשרות יש לו רווח כספי - יש לעיין בה (אות א').
- ישנם מקומות שתיקנו שהרב אינו נוטל שכר עבור ההשגחה (אות ה').
- צ"ע כיצד ניתן לסמוך על משגיח שנוטל שכרו מהמפעל/טבח (אות ח' ואילך).
- לשיטת הצפנת פענח, בדבר של רבים לא די בקבלת דברי חברות אלא צריך הסכמת הציבור. ולשיטתו יש לעיין האם ניתן לסמוך על הכשר פרטי (אות ט').
- מותר שמשגיח יקבל שכרו מהרב (אות י') ומעלת ועד הכשרות היא שאינו מקבל שכר מהכשרות יותר מהטריפות (אות יב) ונראה שהקלו גם במציאות בה ועד הכשרות מקבל תשלום והמשגיח מועסק על ידו (אות יד).
- עיין בפרק הבא – לגבי חשד ביחד לרבים.

השגחה על ידי רבים 'ועד כשרות' / חשד ברבים

הקדמה

א. האג"מ פקפק במעלת 'ועד רבנים' על פני רב יחיד, כמבואר בפרק הקודם (אות יב) כיון "שאין האחריות מורגשת כל כך על רבים"¹⁵⁶⁰. לקמן נדון בסוגיות הגמ' בהם עולה שקיים חילוק בין יחיד לרבים. ומכאן לברר האם 'ועד כשרות' שמקבל שכר עבור ההכשרים שהוא נותן, טוב יותר מאשר יחיד המקבל שכר על ההכשרים שלו, שלגביו יש האיסור שנאמר לגבי רואה בכורות שלא יטול שכר רק מבעלים מומים¹⁵⁶¹.

סוגיות הגמ' ביבמות, חולין, בכורות

ב. בגמ' במסכת יבמות בדף כה. – כה: נאמר חילוק בדיני 'חשד' בין יחיד לבין רבים:

מתני. המביא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב ובפני נחתם לא ישא את אשתו. מת הרגתיו, הרגנוהו¹⁵⁶² לא ישא את אשתו (רש"י: הואיל ועל עדותו היא נישאת איכא לזות שפתים שמא עיניו נתן בה והעיד שקר, אבל לְאַחַר תנשא שאשה נשאת בעד אחד)...

¹⁵⁶⁰ בדיני ממונות יכול יחיד או הציבור לקבל עליו גם פסולים. וכפי שמצאנו גם בענייני מיסים, כמבואר בשו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד) סימן רמ"ג: "אקדים לכם הקדמה אחת כוללת כל ענייני אלו. דעו שענייני הקהילות במסין ותשחורות ולמי שמתחייבין בשבילן לאחרים וכל ענייני הצבור, אין הולכין על שורת דין תורה, לפסול הקרובים ושלא להאמין פינקס הקהל. שאם אין אתה אומר כן, נמצאו צרכי הצבור בטלין, לפי שיצטרכו להביא עדים ודיינין מרחוק שלא יהא להם קרובים בקהל, וכמו שאמרו בפרק חזקת (ב"ב דף מג.) 'שכיב מרע שאמר תנו מנה לבני עירי אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראייה מאנשי אותה העיר', משום דהוו כנוגעין בעדותן לפי שצריכין לפרנס ענייהן ויש להם בזה הנאה. ואפילו סליקו נפשיהו הדיינין והעדים לא יועיל עד שיסתלקו הן וכל קרוביהן שפסולין להן. וכן פנקסי נאמני הקהל וגובי המס לא היו מעלין ולא מורדין לפי שאינן נאמנין על ידי עצמן. ולפיכך כל צבור וצבור נהגו לשים דיינין אפילו קרובים לקהל או לתובע ומאמינין פנקסי הנאמנים וגובי המס. ומן הסתם הרי הוא כאלו האמינום בפירוש, וכאומר נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך, כדי שיהא קיום לכל מעשיהן ולא יצטרכו לבית דין ולעדים כשרים ממרחק ולפיכך נהגו ברוב המקומות למנות בית דין קבוע עליהם...". אולם בענייני כשרות שמדובר באיסורים לא תועיל קבלת והסכמת הקהל שהרי באיסור אין סמכות לוותר או להקל בו.

¹⁵⁶¹ ועיין ליד ציון הערה 1460 ואילך וכן בתחילת הפרק הקודם.

¹⁵⁶² ועי' בגמ' מדוע ניתן לקבל את עדותו, האם מחמת שאין אדם משים עמו רשע או קולא שהקלו בעדות אשה.



מדברי רש"י מוכח שחז"ל לא חשדו בשליח עצמו אלא שהבריות הם יחשדו בו ולכן יהיה לעז אף על בניו. והיה מקום לומר שה"חשד" הינו רק במקרים חמורים שכאלו (איסור אשת איש, לעז על הבנים), אבל במקרים אחרים אין לחשוש לחשד ולזות שפתים של הבריות. אמנם בהמשך הסוגיא (לקמן אות ג') משווה הגמ' בין דין חליצה ומיאון לדין עדים החתומים על שדה מקח וגט אשה. משמע, שאין לחלק בין אישות לבין ממונות.

ג. המשך סוגיית הגמ':

מתני'. החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה (רש"י: שנדרה הנאה מבעלה ולא הפר לה ובאתה לחכם להתיר לה ולא מצא פתח לחרטה) הרי זה לא ישאנה (משום חשד).

מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה מפני שהוא ב"ד (כלומר מיאון או חליצה לא עשה חכם זה ביחידי, דק"ל חליצה ומיאון בג' ותלתא לא חשידי¹⁵⁶³).

גמ' הא התירה¹⁵⁶⁴ (ואח"כ מת בעלה או גירשה, ישאנה שאין כאן חשדא) ישאנה.

במאי עסקינן אילימא בחד, חד מי מצי מתיר והאמר ר' חייא בר אבין אמר רב עמרם תנא התרת נדרים בשלשה. ואלא בתלתא מי חשידי והתנן מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה מפני שהוא בית דין ?

לעולם בחד (ודקשיא לך מדקתני שאסר מכלל דבר מישרי הוא אין ביחיד מומחה וכדבר חסדא בנדרים בפרק נערה המאורסה) וכדאמר רב חסדא אמר ר' יוחנן ביחיד מומחה הכא נמי ביחיד מומחה.

¹⁵⁶³ מדברי הגמ' מוכח שאין לחלק לחלק בין חכם שאסר מחמת הנדר שהדבר תלוי בשיקול דעת החכם האם להתיר או לא לבין מיאון או חליצה שזה הוא דבר התלוי בה לבדה.

¹⁵⁶⁴ החכם התיר לה את הנדר והיה מותר לה לשוב לבעלה ואחר זמן גירשה בעלה או מת.

מדברי הגמ' מוכח שחשד קיים רק ביחיד (אפילו הוא מומחה) אבל בבית דין לא קיים חשד. אמנם, הגמ' אינה מבארת מדוע לא יפול חשד על כל חברי בית הדין (עיי' לקמן אות ח' בדברי הירושלמי) ומהמשך דברי הגמ' מוכח שגם בשנים אין חשד:

מיאנה או שחלצה וכו'. טעמא דב"ד, הא בתרי לא, מ"ש מהא דתנן (תניא) עדים החתומים על שדה מקח ועל גט אשה לא חשו חכמים לדבר זה (לומר לא יקחו שוב שדה זו מן הלוקח וכן העד של גט לא ישא את האשה) ?

היא גופה קמשמע לן, לאפוקי ממ"ד מיאון בפני שנים קמשמע לן מיאון בג' (היא גופה כלומר ה"ה דתרי נמי לא חשידי והא דקתני שהוא ב"ד לא משום לאפוקי מחשדא אלא לאשמועי' דאין מיאון בפחות מג' ולאפוקי ממאן דאמר ... מיאון בשנים).

איבעיא להו, כנס מהו שיוציא (מהו שיוציא. אחכם ואמביא גט קאי) ? רב כהנא אמר כנס מוציא. רב אשי אמר כנס אינו מוציא¹⁵⁶⁵...

ד. כלומר, חשד (שמא כוונת האדם היתה לעצמו) קיים רק בדברים בהם מסתמכים על היחיד, אבל בשנים או שלשה אין חשד ולזות שפתיים. ובדברי הגמ' הנ"ל נאמרו כמה מקרים:

- יחיד שיש בו חשד: מביא גט ממדינת הים, עד שהעיד על מותו של אדם, חכם שהוא יחיד מומחה שאסר את האשה לבעלה מחמת נדר (ומסתבר שהוא הדין בכל דיין בדבר בו הוא דן ביחידות).
- שלשה שאין בהם חשד: מיאן או חליצה שנעשה בפני בית דין של שלשה, התרת נדרים שנעשתה בפני שלשה (כשאין יחיד מומחה)¹⁵⁶⁶.
- שנים שאינם חשודים: עדים החתומים על שדה מקח או על גט אשה

¹⁵⁶⁵ וכן בנטען על השפחה ונשתחררה או מעובדת כוכבים ונתגיירה, לא יכנס ואם כנס לא יוציא. אבל הנטען על אשת איש והוציאה בעלה מפני כך: "והלך זהו נשאה מכוער הדבר" (רש"י שם).
¹⁵⁶⁶ כך מדויק מקושיית הגמ': "במאי עסקינן... התרת נדרים בשלשה, ואלא בתלתא מי חשידי..."



(מותר להם לקנות את השדה, לשאת את האשה).

ה. לעומת סוגיית הגמ' ביבמות שלא חששה לחשד בשנים או בשלשה, בגמ' במסכת חולין דף מד: ¹⁵⁶⁷ משמע לכאורה לא כך:

דתניא דן את הדין (על שדה או על טלית בין זה לזה) זיכה וחייב טימא וטיהר אסר והתיר. וכן העדים שהעידו (על שדה או על טלית שהן של פלוני) כולן רשאים ליקח¹⁵⁶⁸ (אותו חפץ) אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור (שלא יאמרו בשביל כך זיכהו לזה)¹⁵⁶⁹ שיתננה לו בזול¹⁵⁷⁰ ומן הדומה לו¹⁵⁷¹ ?

ה"מ, מידי דמזבין משומא, הכא מתקלא מוכח¹⁵⁷².

כלומר, למרות שמדובר בשנים (העדים) ובמסכת יבמות נאמר שבשנים ובשלשה אין איסור על פי עיקר הדין, אמרו חכמים שיש להתרחק מן הכיעור.

בפשטות, היה ניתן לומר שחילוק הגמ' במסכת חולין בין מקח שווה לבין קניה באומדן תקף אף ביחס לאמור במסכת יבמות. והיינו שאם הדיינים או העדים קונים את השדה או החפץ במקח השווה ולא ב"אומדן" לא יתעורר לגביהם חשד שהרי הם קונים אותו כמו כל אדם בשוק וזו היא המציאות עליה מדובר בסוגיית הגמ' ביבמות ולכן לא חששו לחשד בשנים או שלשה אבל אם יקנו באומדן יש לחוש משום הרחקה מהכיעור.

¹⁵⁶⁷ עיין בהרחבה לעיל ליד ציון הערה 1492.

¹⁵⁶⁸ "ליקח – לשון מקח (אבל מתנה שאסורה).

¹⁵⁶⁹ האם רש"י נקט בכוונה לשון יחיד ללמד שרק על הדיין יש להתרחק מן הכיעור אבל על שני העדים שהעידו על הטלית אין קפיקא ? ולקמן ננקוט שהדיין הוא גם על העדים. ועיין בדברי היש"ש בהערה 1576.

¹⁵⁷⁰ ומסתבר שהבריות ירננו שאילו היה מזכה לשני, השני לא היה מוכר לאותו חכם והחכם ידע זאת ולכן פסק לטובת אותו אחד שידע בו שימכור לו.

¹⁵⁷¹ ועיין יבמות כה: "לא חשו חכמים", ועיין תוס' שם ד"ה "לא חשו".

¹⁵⁷² פירוש, כאן מדובר במכירה במשקל ומוכח שקונה במחיר הרגיל וההקפדה היא במכירה "בשומא" שאיננה מדויקת.

ותוס' ביבמות דף כה: ד"ה "לא חשו" העיר לסתירה בין הסוגיות ויישב:

ואע"ג דשרי¹⁵⁷³, מכל מקום בעל נפש יתרחק. כדתיא עלה באלו טריפות, דן את הדין... וכן העדים... חכמים אמרו התרחק מן הכיעור ומן הדומה לו...

יתכן עוד לומר, שכאשר מדובר בשדה או בקידושי אשה לעולם יש חשד, כיון שאין שדה דומה לשדה אחרת ואין אשה דומה לרעותה ולכן גם אם קניית השדה תהיה במקח המקובל בשוק וקידושי האשה וכתובתה יהיו בסכום המקובל, עדיין יש חשש ללזות שפתיים¹⁵⁷⁴. לעומת זאת במטלטלין שיש רבים כמותם בשוק אולי אין מקום לחשד אף לשיטת תוס', אולם תוס' לא חילק זאת, וצ"ע, ועיין בחילוקו של הט"ז לקמן אות יד (בין דבר הראוי לכולם לבין דבר הראוי רק לאחד מהם).

1. אולם יש מקום לעיין, שהרי במשנה ביבמות מפורש שיחיד יש בו חשד ולכן לא ישא את האשה וכו' (לעיל אות ד'), משמע שהוא דין ולא רק הרחקה של בעל נפש, ואילו בסוגיא בחולין (אות ה') נאמר שמי שדן את הדין אין לגביו חשד כלל ורק מכח "הרחק מן הכיעור" (שלדעת תוס' והראשונים לעיל זו מידת חסידות) עליו להימנע.

אמנם, גם אם ננקוט שלא כדברי תוס' אלא כדברינו לעיל (בתחילת אות ה') ג"כ קשה מדוע מעיקר הדין מותר לדיין לשאת את האשה ורק מחמת ריחוק מהכיעור לא ישאנה ואילו בגמ' ביבמות מוכח שמדינא אסור לו לשאת אותה. לדברינו נוכל

¹⁵⁷³ כפי שמבואר במסכת יבמות הנ"ל אע"פ כן בעל נפש יתרחק כמבואר במסכת חולין.

¹⁵⁷⁴ ועיין במגילת רות בנישואי בועז ורות. ושם עלתה השאלה האם איסור התורה של "לא יבוא מואבי" כולל מואבית ובוועז ובית דינו הכריע שאינו כולל מואבית והוא נשא את רות. ועיין כתובות דף ז: ויבמות דף עו: , והעולה מהאמור שם שהלכה זו כבר נפסקה רק לא היתה ידועה ובא בועז ופירסמה. ויתכן שזו הסיבה שלא חששו ללעז וחסד. ובספר שמחת הרגל לחיד"א (דפוס ליוורנו) בפירוש על מגילת רות (דף לד.) עמד על כך שחז"ל אמרו שבוועז מת באותו הלילה ומכאן שאפשר שיאמרו שבוועז ובית דינו טעו בפסק ההלכה שלהם.



לישב, ש"הרחק מן הכיעור" הוא דין גמור כמו כל חשד¹⁵⁷⁵. ולכן יחיד לעולם אסור לו (בין באומד ובין במקח השדה) אולם שנים או שלשה, יש להם להרחק מן הכיעור כאשר קונים באומד אבל במשקל השווה אין חשש, אולם מדברי הגמ' מוכח שלא כדברינו שהרי מדברי הגמ' בחולין עולה שהחילוק בין אומד למקח השווה נאמר הן בדיין יחיד והן בשני עדים, וצ"ע¹⁵⁷⁶.

ז. במקרים שהוזכרו לעיל מדובר בחשד שלאחר מעשה. כלומר, מעיקרא אין לנו ידיעה או חשד שכוננת היחיד (כגון הדיין או מביא הגט) או השנים (העדים) או השלשה (בית הדין), להרוויח רווח אישי מדבריהם (לקנות את המקח, לשאת את האשה) ורק לאחר מעשה כשהם רוצים לקנות או לשאת את האשה שהותרה מכח דבריהם מתעורר הספק האם יש לחוש ללזות שפתים, חשד או כיעור.

היה מקום לומר, שכל האמור הוא רק במקרים מעין אלו, אבל במקרה בו מעיקרא ידוע מה הוא רצונם של השנים או השלשה ודאי שקיים חשד ומעיקרא לא נתיר להם להעיד או לדון בדבר. אולם מדברי הגמ' במסכת בכורות דף לא. מוכח שלגבי שלשה חילוק זה (בין דבר המתברר לאחר מעשה ובין מעיקרא) אינו קיים:

ת"ר, כל בכורות אדם רואה חוץ משל עצמו... במאי עסקינן, אילימא בחד מי מהימן (רש"י להתיר בכור ואפילו של אחרים, והאנן תנן לקמן בפרק כל פסולי המוקדשים [דף לו:]: בכור שנשמית עינו ונקטעה ידו הרי זה ישחט על פי שלשה) ? אלא בתלתא (וכהן בעל הבכור אחד מהם).

ומי חשידי (רש"י: כולוהו בשבילו. רבנו גרשם: מי חשידי אפילו בשל עצמן) והתנן מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה בפני שהוא ב"ד ?

¹⁵⁷⁵ ועי"ש בגמ' בחולין שהוזכר גם חשד וגם ריחוק מכיעור ונראה שמדובר באותו חשש עצמו.
¹⁵⁷⁶ יש"ש, כתובות פרק ב' סימן כ': "ובודאי ס"ל, הא שאמר בפ' א"ט הרחק מן הכיעור, לא קאי אלא ארישא דמילתא, מי שדן את הדין כו', שהוא מומחה ביחיד, ומשום הכי איכא חשדא, ומ"ש שמותר ליקח, ובכאן אסרו לאותו חכם לישא את האשה, י"ל, דיותר יש לחוש לשמא עיניו נתן בה בחימוד המשגל, משא"כ בשאר דברים, וכן פי' התו' גופ' התם (ד"ה וכן) וכן יראה קצת מלשון רש"י (ד"ה הרחק) שפירש התם, הרחק מן הכיעור שלא יאמרו בשביל כך זיכהו. ומדלא פי' מידי מעדים ש"מ דס"ל דאדיין קאי, אבל המרדכי כ' בפ' א"ט כדברי התוס' דהכ' וכן ראוי לבעל נפש שיחמיר, וכן פסק האגודה בהאי פירקא".

לעולם בחד וכדאמר רב חסדא א"ר יוחנן ביחיד מומחה הכא נמי
ביחיד מומחה.

כלומר, בשלשה אין חשד לא רק כשמדובר בשלשה דיינים שמעיקרא לא היה ידועה כוונתם ורק לאחר שהאשה מיאנה או חלצה בפניה אחד מהם רוצה לשאת אותה, אלא אפילו כאשר אחר מהם הוא כהן בעל הבכור, מותר לו להיות אחד מהשלשה למרות שידוע שרצונו הוא שהמסקנה שלו (ושל חבריו) תהיה שבכור זה בעל מום, והוא יוכל לשוחטו לעצמו.

ועל פי הגמ' במסכת יבמות (לעיל אות ג') דינם של שלשה ושל שנים הוא אותו דין ולכן לכאורה גם בשנים אין חשד אפילו אם ידועה כוונתם ומעיקר הדין אין בהם חשד כלל אפילו שמעיקרא ידועה כוונתם, ואמנם על פי דברי התוס' (באות ה'), לבעל נפש יש להתרחק מן הכיעור במקרים אלו (ומסתבר שכ"ש אם מעיקרא ידועה הכוונה).

טעם החילוק בין יחיד לבין שנים או שלשה – בדיני חשד

ח. סוגיית הגמ' במסכת יבמות שחילקה בין יחיד לבין שנים או שלשה בדין חשד, לא ביארה את טעם החילוק, ובירושלמי יבמות פרק ב' הלכה י"ב (שדכריו הובאו ברי"ף יבמות דף ז. וברא"ש פ"ב אות י"ב נאמר:

החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה הרי זה לא ישאנה. אומר אני לכך מתכוין בתחילה. מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה, מפני שהוא בית דין, שאין שנים מצויין לחטוא מפני אחד.

תמן תנינן, המפקיד פירות אצל חבריו אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רשב"ג אומר ימכור בפני בית דין מפני השב אבידה לבעלים... תני בית דין לא יקחו (קה"ע: ב"ד שאמרו למכור הפירות שהופקדו לא יקחו¹⁵⁷⁷ מהם מפני החשד).

¹⁵⁷⁷ יקנו.



רבי עקיבה אמר ר' חייא בי רבי שבתי מקשי, הכא את אמרת מיאנה
או שחלצה בפניו ישאנה מפני שהוא בית דין, והכא את אמר הכין¹⁵⁷⁸
?

אמר רבי יוסי, תמן המקח דרכו להשתלש ברם הכא אין שניים מצוויין
לחטוא מפני אחד (התם בפירות ראוי להשתלש אפשר שיקח כל אחד שליש
מהפירות ואיכא חשדא אבל אשה לבי תרי לא חזיא וליכא חשדא שיחטאו
בשביל השלישי¹⁵⁷⁹).

על פי דברי הירושלמי נראה שהחילוק איננו בין יחיד לשלשה או בין מקרה בו
החשד יכול ליפול על כולם לבין מקרה בו החשד יפול רק על אחד מהם. שאם
החשד נופל על כולם, אין להם היתר להנות מפסק ההלכה שלהם אבל אם החשד
נופל רק על אחד מתוך השלשה אין לחוש לחשד ומותר לכתחילה. מדברי
הירושלמי עולה שאף אם בפועל רק אחד קונה את הפירות, הדבר אסור כיון
שהחשד הוא על כולם (וכלשון קרבן העדה: "ראוי להשתלש") ורק במקרה בו רק
אחד יוכל לזכות בדבר (כמו בנישואי אשה) – מותר.

והירושלמי לא חילק בין מקח השווה לבין קניה באומד (כפי שחילקה הגמ' במסכת
חולין לעיל אות ה') ונראה מדבריו שבמקרה בו מותר אין לחשוש כלל לכיעור ואף
בעל נפש אינו צריך לחשוש (ולא כדברי תוס' לעיל אות ה' – ועיין אות ט').

אמנם, נימוקו של הירושלמי ש"אין שנים מצוויין לחטוא מפני אחד" אינו מבהיר
מה הדין בשני עדים שמעידים על הגט שרק אחד מהם יכול לישא את האשה האם
כיון שהחשד הוא שעד אחד יחטא עבור חבירו יש מקום לחשד, ורק שנים אינם
חשודים לחטוא עבור האחד, וצ"ע.

¹⁵⁷⁸ פירוש מדוע בית דין שהתירו את הממאנת או את החלוצה לשוק יכולים לשאת אותה לאשה ואילו את
הפירות שנמכרו על פיהם אסור להם לקנות ?

¹⁵⁷⁹ ומדוע שלא יחשדו ששלשת הדיינים רצו לשאת אותה, ורק אחד הצליח לבסוף ?

ט. מדברי רש"י במסכת בכורות (לעיל אות ז') נראה כדברי הירושלמי. שם מדובר על שלשה שיושבים להתיר את הבכור ששייך לאחר מהם, ובטעם ההיתר כתב רש"י שבשלשה אין חשד כיון שאינו חשודים להתיר "כולהו בשבילי". כלומר שאר הדיינים אינם נחשדים להתיר עבור היחיד והיינו כדברי הירושלמי (ועיין אות טו).

אולם מהגמ' במסכת יבמות (לעיל אות ג') מוכח לכאורה שהיא חולקת על הירושלמי, שהרי הגמ' נקטה שם ששני עדים שחתומים על שטר של שדה מותר להם לקנות את השדה ואילו לשיטת הירושלמי שבפנינו יש לאסור עליהם לקנות את השדה שהרי בדבר בו תיתכן נגיעה לכולם, אסור. וכשם שאסור לדיינים לקנות מהפירות כך לשיטת הירושלמי יש לאסור על העדים לקנות את השדה¹⁵⁸⁰ (ועיין לקמן).

י. רש"י במסכת יבמות (בדין העדים הנ"ל – אות ג') כתב שמותר לעדים לקנות את השדה ואין "לומר לא יקחו שוב שדה זו מן הלוקח, וכן העד של גט לא ישא את האשה". ושם מדבריו נדייק שאם רק אחד מהעדים לוקח את השדה, אין חשד. וזו גם הדרך בה הוא מבאר את הירושלמי (דלא כפירושו של בעל קרבן העדה הנ"ל) לגבי מקחה ראוי להשתלש ולכן אם שלשתם יקנו יש חשד, אבל אם רק אחד קונה אין לחשוד, וצ"ע.

יא. היש"ש ביבמות פרק ב סימן כ' ציין לדברי הירושלמי הנ"ל וכתב:

ונראה הא דשרו ב' עדים ליקח, היינו שאחד מן העדים קונה כל השדה, אבל אם הב' עדים רוצים ליקח השדה בשותפות אסורים משום חשדא אפילו אם הם רבים לפי טעם הירושלמי שהביא [הרי"ף]. הלכך, כל עד או חכם שמתיר האשה, בין עד ע"י עדות בין ע"י סיבה אחרת, לא ישאנה לכתחילה וכל היכא דאיכא תרי שרי. ולענין מקח שהעידו שנים, מותרים ליקח כל אחד מהן אבל לא שניהם ביחד ואפילו לאחד אם הוא ירא שמים ראוי שירחיק עצמו.

¹⁵⁸⁰ ואין לומר שכאן מדובר בשני עדים ואילו בירושלמי מדובר על שלשה, כיון שאיפכא מסתברא, אם חשדו בשלשה, כ"ש שיחשדו בשנים.



נמצא, שעל פי דברי רש"י והיש"ש נוכל לומר שאין מחלוקת בין הירושלמי לכבלי והחדש בשני עדים או שלשה דיינים קיים רק אם בפועל קנאום יחדיו לאחר מעשה, אבל אם רק אחד מהם קנה – מותר.

יב. אולם בניגוד לדברי הירושלמי, מדברי רבינו גרשם בפירושו למסכת בכורות (לעיל אות ז'), נראה שבשלשה אין חשד אפילו לכולם יש נגיעה בדבר שהרי הוא כתב שתמיהת הגמ' לגבי חשד בשלשה היא מפני ש"מי חשידי אפילו בשל עצמן". כלומר אפילו לשלשתם יש בעלות על הבכור אותו הם רוצים להתיר מותר להם לדון בו ולא רק במקרה בו הבכור שייך רק לאחד מהם. ולשיטתו ודאי שהירושלמי חולק על הסוגיא בבכורות, שהרי לירושלמי כל דבר שראוי להתחלק לכולם יחדיו יש להם איסור לקנותו, ואילו לרבנו גרשם כיון שמדובר בשלשה, מותר לכולם (ואפילו לכתחילה מותר להם לדון בבכור שלהם). ויש לעיין לשיטתו האם דבר זה נאמר רק בדיינים או גם בשני עדים, וצ"ע (ועיין אות טו).

פסק השו"ע והרמ"א

יג. שו"ע אבהע"ז סימן י"ב סעיף א-ב':

(א) המביא גט שצריך שיאמר, בפני נכתב ובפני נחתם. וכן העד האחד שהעיד לאשה שמת בעלה, לא ישאנה משום חשד... ושני עדים המעידים לאשה שמת בעלה, מותר אחד מהם לישא אותה, שאין שנים מצויים לחטא בשביל אחד¹⁵⁸¹...

¹⁵⁸¹ עיין לקמן אות טז.

הגה: בתשובת הרא"ש שהביא בא"ע וי"א דאף בשנים אף על גב דשרי, מ"מ בעל נפש ירחיק מזה (הגהות מיימוני פרק י' דגירושין¹⁵⁸² וכל בו ותוספות דיבמות).

(ב) אשה שנדרה הנאה מבעלה, ולא הפר לה ובאה לפני חכם להתירה ואסרה ולא מצא לה פתח להתירה, לא ישאנה שמא יאמרו אסרה כדי שישאנה ואם כנס לא יוציא. והני מילי ביחיד מומחה, אבל בי דינא לא חשידי. ומטעם זה אם מיאנה או חלצה לפני בית דין, יכול אחד מהם לישא אותה.

השו"ע נקט שבשני עדים או בשלשה דיינים שאחד מהם רוצה לישא את האשה, אין חשד כלל. ואילו הרמ"א כתב שבשני עדים "בעל נפש ירחיק" ולגבי בית דין של שלשה לא כתב שבעל נפש ירחיק. ולכאורה היה מקום לדייק מדבריו שרק בשני עדים יש להרחיק אבל בבית דין של שלשה אין לחוש כלל. אולם אם מקורו של הרמ"א הוא בדברי התוס' (לעיל אות ה'¹⁵⁸³), הרי שתוס' חששו לבעל נפש גם בשלשה דיינים. ועל פי דרך זו נאמר שהרמ"א שלא הגיה בסעיף ב' (בדין השלשה), סמך על דבריו שבסעיף א' ולא ראה צורך לכפול את דבריו. וכך היא שיטת הט"ז בס"ק ב' כתב:

וכתבו (התוס')... עפ"ז כתב רמ"א כאן דאפילו בשנים יזהר בעל נפש. ולפ"ז ה"ה לגי¹⁵⁸⁴ דאין (שום) מעלה לגי יותר מלשנים ובכל מקום מצינו תרי כמאה¹⁵⁸⁵. ובהג"ה בפרישה הבין דאפילו לבעל נפש שרי בגי והוא טעות...

יד. השו"ע לא כתב שעל בעל נפש להרחיק עצמו (ורק הרמ"א כתב זאת). וכתב על כך הט"ז באהע"ז סימן י"ב ס"ק ב':

¹⁵⁸² הגהות מיימוניות הלכות גירושין פרק י' ס"ק ג': "בכל הני לא חשו חכמים ואף על גב דשרי מ"מ בעל נפש ראוי להחמיר על עצמו כדתניא פרק אלו טריפות דן את הדין וזכה וחייב כו' וכן העדים שהעידו כולן רשאים ליקח אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו אלמא אב"ד ואעדים נמי קאמר שירחיקו ומ"מ גם אם אין רוצין להחמיר ליכא איסורא במילתא תוס'".

¹⁵⁸³ וכן בהגהות מיימוניות, שצויינו בהערה 1582,

¹⁵⁸⁴ האם כוונתו לשלשה עדים או לשלשה דיינים. ועיין בדברי הנו"ב לקמן אות טז ואילך.

¹⁵⁸⁵ ולכן בעל נפש ירחיק עצמו הן בשנים והן בשלשה וכדברינו לעיל.



וראוי להבין למה לא הביאו הרא"ש והטור והרמב"ם דבר זה דיש
חילוק בין בעל נפש או לא ?

ונלע"ד דהך אבל אמרו חכמים התרחק כו' לא קאי רק אמקח דיש
חשד ששניהם יחדו חתמו שלא כדין להנאתם אבל בעדות אשה אפילו
לבעל נפש שרי דאיתתא לבי תרי לא חזי כנ"ל וק"ל¹⁵⁸⁶.

דיוקן של הט"ז הינו מהגמ' בחולין (לעיל אות ה'), שם נאמר "עדים שהעידו" ולא
נאמר על מה היא עדותם ולכך פירש הט"ז (וכן רש"י שם), שמדובר בשדה או טלית
שראויה לקניה על ידי שניהם וכדברי הירושלמי לעיל לגבי מקח שיכול להתחלק
בין כולם (אות ח') אבל בדבר שאינו ראוי להתחלק בין כולם (נישואי אשה), אין
חשש כיעור כלל (ולא כתוס' לעיל אות ה' שלא חילק חילוק זה).

והגר"א בהגהותיו למסכת יבמות דף כה (ס"ק ב') ובביאורו לשו"ע באבהע"ז סימן
י"ב ס"ק ה' כתב שהירושלמי כלל לא חשש לכיעור (עיין בדבריו בהרחבה), בדבר
הראוי רק לאחד מהם.

טו. החילוק בין שלשה שיש להם חשד של נגיעה לעומת מקרה בו רק אחד מהשלשה
יש לו נגיעה בדבר, מפורש בדברי הירושלמי לעיל. ויש לעיין האם לשיטת השו"ע
שלא חשש לחשד בשלשה, אין לחשוש גם כאשר השלשה יש להם נגיעה בדבר
(כגון שהבכור שייך לשלשתם וכדו'). ובפת"ש ביו"ד סימן שי"ב ס"ק א' כתב לגבי
ראיית בכורות:

מיהו צריך לי עיון, אף לדין¹⁵⁸⁷ אם יש לכל השלשה שותפות בו (...)
אם הם יכולים לראותו שהרי רש"י פירש שם דלא חשידי כולו
בשבילו ע"ש א"כ י"ל דאם יש להם שותפות בו חשידי ? מיהו משמע
בכמה דוכתי דאף בכה"ג לא חשידי.

¹⁵⁸⁶ אמנם עיין ערוה"ש יו"ד סימן שי"ב סעיף ד' שתמה על חילוק זה.
¹⁵⁸⁷ שמתירים את הבכור רק בשלשה – עיין שו"ע יו"ד סימן ש"ט סעיף א'.

דברי רש"י נתבארו לעיל אות ט' אולם מדברי רבינו גרשם דייקנו שבשלשה אין חשד אפילו יש להם צד בדבר (אות יב). והפת"ש לא ביאר היכן הם ה"כמה דוכתי" בהם מוכח שלא חששו אפילו בשלשה שיש להם שותפות. אמנם כדבריו (כלא שציין להם) פסק בשו"ת תורה לשמה סימן צ"ז אודות עיר בה המנהג הוא ששלשה בודקים את הסכין ושלשה בודקים את הריאה:

ונסתפקנו מאחר שהמכשירים הם שלושה, שלושה אם מותר להם להתיר בהמה ששלשתם שותפים בה למכור הבשר לקהל הן אם אלו השלושה הם בודקי הסכין הן אם אלו הם בודקי הריאה...

תשובה. בתלתא ליכא חשדא דהכי איתא בגמרא דבכורות דף לא אילימא בחד מי מהימן אלא בתלתא מי חשידי והתנן מיאנה או שחלצה בפניו ישאנה מפני שהוא בי"ד וכו' ע"ש. מיהו לא יעשו כן אלא באקראי אבל בקבע מכוער הדבר¹⁵⁸⁸....

שנים או שלשה במקום בו די באחד

טז. שו"ת נו"ב, מהדו"ק אבה"ז סימן ל' (דף עח במהד' מכוין י-ם):

הנה דבר זה דבעל נפש ירחיק.... לא מצינו להתוס' סברא זו כי אם בעדי מקח או בעדי מיאון.... כולם לא כתבו סברא זו כ"א במיאון ועדי מקח וחלצה בפני בי"ד ועדי גט.

¹⁵⁸⁸ עיין הערה 1297 לגבי תקנת שני שוחטים.



ואומר אני דשנים המעידים לאשה שמת בעלה לא דמי לכל הני.
דבשלמא כל אלו צריך שנים ואחד אינו מועיל וא"כ אף שהשני לא
יעיד שקר בשבילו מ"מ הלא השני אינו מועיל לבדו ועדות עצמו קצת
כיעור יש בו ואף שחכמים לא חשו לדבר זה מ"מ בעל נפש יחוש לעצמו
כיון שעל פיו נתרת. אבל שנים המעידים לאשה שמת בעלה שאפילו
חד סגי ואין אחד מהם צריך לעדות חבירו מדוע לא תנשא ע"פ ע"א
להשני שהרי אפילו אם נחשוד לזה שנשאה שהעיד שקר מ"מ הרי
מותרת לו בעדות חבירו¹⁵⁸⁹...

הפת"ש באבהע"ז סימן י"ב ס"ק ד' העיר על דברי הנו"ב מכח דברי הט"ז (בס"ק
ב', לעיל אות יג. שכתב שאין חילוק בין שנים לשלשה, ע"ש. אמנם יתכן שכוונת
הט"ז איננה לשלשה עדים כי אם לשלשה דיינים וא"כ אין ראייה שהט"ז חולק על
הנו"ב.

יז. כשיטת הנו"ב נקט גם בשו"ת שם אריה סימן ו' :

...אשר שאל שהיה מוכרח לקבל שליש מהטאקסע דשם וחושש ללזות
שפתיים... משום חשדא וגם הוא לא יהא רשאי להורות ולהכשיר
משום דנהנה ממה שמכשיר כי יש לו רווח הטאקסע שמקבל מבשר
כשר.

ולכאורה נראה תקנה לזה שיצרף אליו את השוחט הבא בשאלה
וההוראה תצא מבין שניהם... בהוראה אם הוא יורה עם עוד אחד אין
בזה משום כיעור ואף בעל נפש אין צריך להרחיק עצמו דהא גם אחד
בלבד יכול להורות בלעדו...

השם אריה נסמך על דברי הנו"ב הנ"ל (שמתיר הסתמכות על שנים כאשר אין צורך
בשניהם), וכן סמך על הסברא שבשלשה מעיקרא לא נאמר שעל בעל נפש להחמיר

¹⁵⁸⁹ ועי"ש שהקשה על עצמו מדברי הרמ"א באבהע"ז סימן י"ב סעיף א' שכתב ששני עדים שהעידו על מות
הבעל, "בעל נפש" מהעדים לא ישא את האשה. וקשה, שהרי בעדות אשה די בעד אחד. ותירץ שמדובר בזמן
מלחמה או כשהיתה קטטה בין בני הזוג שאז על פי דין יש צורך בשני עדים.

על עצמו.

השם אריה ציין בדבריו גם לדברי הכנה"ג יו"ד סימן י"ח, הגהות הב"י ס"ק ס"ב, שכתב שהבודקין שקונים את מס הגאביל"ה (מס על הבשר, שהם היו קונים, ואח"כ היו מחזירים אותו לעצמם על ידי המסים שנכללים במחיר הבשר), ודאי נוהגים לא כשורה. ואף אם במקרה בו מתגלה טריפה, מתקבצים כל חכמי העיר לבודקה, יתכן שהבודק יראה את הבהמה דוקא לחכם מסויים (שיש לו הנאה מהמס), והוא יתיר לו ולכן לא ניתן לסמוך על כך שכולם מתקבצים לבדוק את הטריפה. ונראה, שאם זו המציאות, אין מי שיחלוק על בעל כה"ג בכך¹⁵⁹⁰.

שיטת האג"מ

יח. לעיל (אות א') הובאו דברי האגרות משה, שברבים יש חשש גדול יותר כיון שאף אחד לא מרגיש את האחריות עליו. ואילו מכל האמור לעיל נראה ההיפך, שכאשר יש רבים החשש לחשד פוחת. ונראה שאם הרבים מתכנסים כבית דין ודנים אכן אין חשד. אולם האג"מ מדבר במציאות בה הם אינם מכונסים יחדיו וכל אחד יכול לחישוב שהאחריות היא על השני (ועיין בדברי הכנה"ג באות יז).

ועד רבנים לעניני כשרות שמקבל שכר

יט. בתחילת הדברים הועלתה השאלה האם 'ועד רבנים' ששכרו תלוי בהכשרים שהוא נותן, ניתן לסמוך עליו יותר מיחיד. ונראה, שעל פי דברי הירושלמי (אות ח') התועלת של רבים היא במקרה בו רק אחד מהם בעל נגיעה והשאר לא, אבל אם לכולם יש תועלת, אין רווח ברבים.

אמנם יש מהאחרונים שנוקטים שבשלשה לעולם אין לחשווד ויסוד דבריהם בדברי רבינו גרשם (אות יב), ויתכן שזו היא שיטת השו"ע אולם מדברי הרמ"א נראה

¹⁵⁹⁰ ועיין פמ"ג יו"ד סימן י"ח שפ"ד ס"ק ל"א. ובנושא זה דנו בתשובות רבות, עיין שו"ת ישכיל עבדי ח"ג יו"ד סימן א', שואל ונשאל חלק א' יו"ד סימן קכ"ו, שמחת כהן יו"ד א' סימן ל"ט, ועוד.



שבעל נפש יחוש גם במקרה זה (אות יג) אבל חלק מהאחרונים סוברים שבשלשה אין חשד כלל (אות טו) ואמנם אם יצטרף אליהם מי שאין לו נגיעה כלל ודאי יועיל (אות טז-יז).

העובדה שבעניני כשרות מעיקר הדין די באחד, לכאורה היתה יכולה להועיל במקום בו שלשה מתכנסים למרות שדי באחד מהם (אות טז), אולם אם כולם נוגעים אין בכך מעלה.

ונראה, שכיון שהמשגיחים אינם מקבלים שכרם ישירות מבעל המפעל וכדו' אלא מגוף הכשרות, וועד הרבנים יש לו משכורת קבועה מהגוף המנהל את הארגון ומדובר בגוף גדול שאם יסיר את ההשגחה מאחד המקומות הוא יוכל להמשיך לתפקד, החשד אינו גדול כל כך ולא חששו אף בבעל נפש ויתכן שעל כך סמכו להקל, וצ"ע¹⁵⁹¹.

סיכום

כ. העולה מהאמור לעיל:

- יחיד שאפשר לסמוך עליו לא יהנה ממה שהעיד עליו משום החשד (אות א, ועייין אות ו').

¹⁵⁹¹ בעניני ההשגחה, יכול לעלות הספק האם "לרדת ברמת הכשרות" כדי להציל רבים מאיסור או שלא לוותר כלל והתוצאה תהיה שהמקום יהיה ללא השגחה כלל והמאכלים לא יהיו כשרים, ורבים יכשלו. ופוסקים דנו האם מותר לתת הכשר למסעדה בשירת כשרה שימכרו בה גם חלב וגלידה חלבית. האג"מ (יו"ד ח"א סי' נ"ב) כתב להחריג במרכז ספורט במקסיקן כיון שברור לכל שהרבנים אינם מתירים אכילת של בשר וחלב יחדיו רק מעידים שהמאכלים כשרים. ואף הגר"ע יוסף שליט"א ביבי"א ח"ד יו"ד סימן ז', התיר מסעדה מעין זו כדי להציל רבים מאיסור. אולם בציץ אליעזר חלק י"א סימן נ"ה, חלק עליו באומרו שאם יתירו במסעדה אחת, הדבר יביא לכך שגם במסעדות אחרות ידרשו שכך יהיה, ועי"ש. ובשו"ת חבלים בנעימים חלק' סימן כ"ד כתב שמסעדה שפתוחה בשבת וניתן להשגיח שלא ימכרו בה טריפות, יש להשגיח עליה אבל אין לתת לה תעודת כשרות. ודיונים נסב גם על דברי העקידת יצחק בפש' וירא שער כ' עי"ש. וגם יש לדון על דברי הגמ' בקידושין כא': שמוטב יאכלו תמונות (בהמות מסוכנות שעומדות קודם מיתתן ויש מעלה להחמיר שלא לשחוט אותם מחשש תקלה) שחוטות, ואל יאכלו תמונות נבלות. ועייין גם בשו"ת הרמב"ם סימן רי"א ובספר מערכי לב, עמ' קצ"ג ואילך. ויתכן שבדברים אלו הדבר תלוי במקום ובשעה וביכולת לגדור פרצות ובשיקול הדעת של הרבנים במקום האם התועלת גדולה מהנוק או ההיפך.

- שנים או שלשה אין בהם חשד (אות ג') אולם תוס' כתבו שבכל מקרה בעל נפש יתרחק מן הכיעור (אות ח'). והט"ז כתב שיש לחשוש רק אם הדבר ראוי לכולם אבל אם ראוי לאחד מהם אין לחשוש כלל (אות יד).
- במקרים בהם אין חשד, אין חילוק בין חשד שלאחר מעשה ובין חשד שלפני מעשה (אות ז').
- ברבים אין חשד כיון ששנים לא יחטאו עבור אחד (אות ח') ומדברי רבינו גרשם נראה שאין חשד אף ללא טעם זה (אות יב).
- הרמ"א כתב שבעל נפש יזהר אף בשנים ונחלקו אחרונים לגבי שלשה (אות יג) והשו"ע כלל לא חשש בשנים וכתב הגר"א שנקט כירושלמי (אות יד).
- שלשה שותפים, יש שכתבו שאין בהם חשד כלל אף שכולם נהנים (אות טו).
- כאשר די בחכם אחד ודנו כמה יחדיו אין מקום לחשד (אות יז).
- האג"מ שחשש ברבים, נראה שדן במציאות בה לא מתכנסים יחדיו וכל אחד סובר שהאחריות על חבירו (אות יח).
- על פי כל הנ"ל יש מקום לסברא ש'ועד כשרות' עדיף על פני רב יחידי (אות יט).



תוכן העניינים

5.....	סימנים שבתורה
8.....	חששות בסימנים בעדים ובבעל דבר (מבוא כללי)
8.....	הקדמה
8.....	סימנים שנותנים עדים
10.....	חילוק בין סימן שנותן בעל דבר לבין סימן שנותנים העדים
10.....	איכות הסימנים בבעל דבר ובעדים
11.....	חולשתם של סימנים (אינו יחודי, ידוע לאחרים)
13.....	פסוקי התורה מהם נלמד דין סימנים באבידה
13.....	השמלה היתה בכלל כל אלו
15.....	סימני השמלה
17.....	עד דרוש אחיך אותו / שלשה אופנים של קיום מצות השבת אבידה
22.....	נפקא מינה ממקור הלימוד
23.....	סיכום
24.....	סימני דאורייתא או דרבנן / סימן בינוני ומובהק
24.....	בעיית הגמ'
25.....	דרגת המובהקות של הסימן
27.....	סימן מובהק האם מועיל מן התורה / סימנים כעדים
30.....	סימן מובהק מועיל מן התורה
32.....	סימן מובהק / חשש רמאות
33.....	סימנים מובהקים אינם מועילים מן התורה
34.....	סימנים מובהקים כנגד עדים
35.....	השבת אבידה על פי דין תורה, על פי השיטה שסימנים מדרבנן
36.....	סיכום
38.....	סימני אבידה וסימני פרדים
38.....	הקדמה

- 38..... עיין להנך דדמיין
- 42..... קושיות הראשונים על שיטת רש"י
- 46..... סיכום
- 48..... סימני דגים ובעלי חיים, פרדים וחמץ – סימן ההיתר או סיבת ההיתר**
- 48..... הקדמה / פסוקי התורה
- 50..... היוצא מן הטמא טמא / היוצא מן הטהור טהור
- 54..... שיטות ראשונים במהותם של הסימנים
- 57..... סימני גדלות / שינוי בסימנים / שיטות המהרי"ט, יראים, חת"ס ושבת הלוי
- 61..... סימני הפרדים, בעלי חיים ודגים לעומת סימני אבידה
- 63..... סימני חימוץ
- 67..... סיכום
- 69..... סימנים כנגד סימנים - סימנים כנגד עדים**
- 69..... הקדמה
- 70..... סימנים וסימנים
- 72..... סימנים ועדים ינתן לבעל העדים
- 73..... מחלוקת ר"ח והרא"ש - על מה מעידים העדים
- 76..... מקור הידיעה של העדים ובעל הסימנים (טב"ע, סימן מובהק, סימן בינוני)
- 81..... טענות הצדדים
- 83..... פסק השו"ע ספקו של הש"ך להעדיף את הסימנים על פני העדים
- 84..... סיכום
- 86..... העידו ע"פ סימנים ונדחו - האם נפסלו לעדות**
- 86..... פסולי עדות מחמת שקר / תרי כמאה ומאה כתרי בעדות, אומדנא וגילוי מילתא
- 88..... הספק בעדות על פי סימנים
- 89..... הליכה על פי רוב בטב"ע וסימנים / עדות על פי טביעות עין או סימנים שלא נתקבלה
- 96..... סיכום
- 97..... הוצאת ממון על פי סימנים (פקדון, אבידה ועוד)**
- 97..... סימן בינוני וסימן מובהק להוצאת ממון מיד מוחזק



100.....	טענת גניבה וטענת פקדון
101.....	סוגיות הגמ' - מוציאים על פי סימנים
106.....	סוגיות הגמ' על פי דיני חזקת מטלטלין
107.....	שיטת תוס'
111.....	סיכום
113.....	הוצאת ממון על פי סימנים ואומדנא – פסק ההלכה
113.....	הקדמה
113.....	אומדן דעת של הדיין / הסתמכות הדיין על אומדן דעת של אחרים
117.....	האם דיין יכול להוציא ממון ע"י סימנים ואומדן דעת בזמן הזה
120.....	פסק השו"ע והקצות
122.....	דרגת הסימן
124.....	דין השומשומין
125.....	סיכום
126.....	סימן מובהק – מה הוא ?
126.....	הקדמה
128.....	שיטת רבינו ירוחם
134.....	שיטת הרא"ש
135.....	סימן אמצעי וסימן גרוע
136.....	פסק השו"ע
138.....	סיכום
139.....	פסק הרמב"ם והשו"ע בדיני סימן מובהק ובינוני
139.....	הקדמה
142.....	שיטת הכס"מ בביאור שיטת הרמב"ם
146.....	פסק השו"ע
148.....	סיכום
150.....	בדיקות ותקפות

150.....	הקדמה
150.....	בדיקות המסתמכות על התנהגות - משפט שלמה / מעשה דר' בנאה
154.....	בדיקה באמצעות חבית של יין
157.....	בדיקתו של רס"ג
165.....	סיכום
167.....	טביעות עין ביחס לסימנים
167.....	הקדמה/ טביעת עין והוכחתה לאחרים
168.....	טביעות עין כפתרון לבשר שנתעלם מן העין ולתכלת שאבדה לבעליה
173.....	הוכחתו של רבא – טביעות עין עדיפא מסימן
178.....	ראיות למעלת טביעות עין על פני סימנים / סימן בינוני וסימן מובהק
181.....	האם טביעות עין בבשר שנתעלם מן העין ובתכלת שאבדה מועילה רק לתליד חכם
182.....	סיכום
184.....	דרגות בטביעות עין ומה היא 'טב"ע כל דהו'
184.....	טביעות עין לא מועילה בכלים שלא שבעתן העין
186.....	טביעות עין גמורה לעומת טביעות עין כל דהו / תוס', שו"ת פנ"י, יש"ש
190.....	שיטת השו"ע ושיטת הפר"ח האם מועילה טב"ע כל דהו ומה היא טב"ע כל דהו
193.....	שיטת הנו"ב בטב"ע כל דהו - תוקפה ומהותה
197.....	סיכום
198.....	צירוף סימנים
198.....	הקדמה / דין צירוף סימנים על פי יסודות הדין של סימנים
200.....	ראיותיו של הגר"א (מסוגיות הגמרא) שצירוף סימנים אינו מועיל
204.....	תשובות בעל תרומת הדשן
211.....	תשובות ר' אליהו מזרחי (הרא"ם)
213.....	הכרעת הרמ"א ונו"כ השו"ע
215.....	סיכום
217.....	חשש זיוף שטרות
217.....	הקדמה - תוקפו של שטר / עדות בכתב



חשש זיוף / אדם שטועה וסובר שזו היא חתימתו / כיצד סומכים על שטר כשידוע שיש מציאות	
של זיופים	218.....
מחלוקת הטור והרמ"ה	219.....
דרגת הסימנים והאם יש צורך במומחה היודע סודות הזיוף	222.....
סיכום	223.....
קיום שטרות – אימות כתבי יד וחתימות	225.....
הקדמה / דרגת הזיהוי של כתב יד או חתימה (מובהק, בינוני)	225.....
דרכי זיהוי כתב יד וחתימות	226.....
הקפה (השוואה) בבני מעיים ובריאות	228.....
קיום שטר על ידי השוואת חתימות – סוגיית הגמ'	230.....
השוואת חתימות – סימן מובהק או בינוני	233.....
זיהוי חתימות כטביעות עין - חידושו של בעל הבית אפרים	236.....
קיום כתב ידו לעומת קיום חתימות עדים- שיטת הרב שרירא גאון	237.....
סיכום	242.....
טביעות עין שלא ניתנת להוכחה / ניתנת להוכחה / טב"ע השוואתית / הגדרת טב"ע כנגד	
סימן	244.....
הקדמה	244.....
לידבר עם הארץ בהדיה / טביעות עין שניתן להוכחה לאחרים / השוואת חתימות	245.....
שיטת הגרז"נ גולדברג שליט"א בחילוק בין טביעות עין לסימנים / טביעות עין הניתנת להוכחה	
	250.....
טביעת אצבעות, דנ"א	252.....
סיכום	254.....
השבת אבידה בסימנים לכל אדם ולרמאי / דרגת הסימנים	256.....
עיקר הדין	256.....
מי הוא הרמאי	257.....
מי הוא הרמאי על פי שיטת רש"י / כיצד מכריזים (אבידה או גלימא)	262.....

ביאור המשנה / על אלו סימנים דנה המשנה / אמירת סימן בינוני במקום בו יש סימן מובהק	
264.....	
267..... שיטת הר"י מלוניל בביאור המשנה	
270..... שיטת הרמב"ם על פי המאירי, ראב"ד, מגיד משנה	
273..... סיכום	
275..... משרבו הרמאין	
275..... הקדמה / עד שתדרוש את אחיך	
276..... משרבו הרמאין / עדות העדים בבית דין / מי הם הרמאים	
281..... פסק השו"ע וסיכום	
283..... אתלתא אקרנתא	
283..... הנהגתו של רבה בר רב הונא – חיתוך בשר בצורת משולש	
286..... התועלת ב"תלתא קרנתא" מדין סימן	
287..... התועלת בתלתא קרנתא מדין חותם	
288..... סיכום	
290..... חותם וחותם בתוך חותם	
290..... הקדמה / החלפה ספק או ודאי / התועלת בחותמות	
292..... חב"ת וחמפ"ג – שיטת רש"י והרדב"ז	
300..... שיטת הירושלמי והר"ר אפרים בן דוד / איסור מגופו לעומת תערובת / דאורייתא דרבנן	
שיטות הראשונים – באילו מקרים קיימת מחלוקת / משלוח כלים המיוחדים ליין / האם איסור	
305..... דרבנן שיש בו רווח גדול מחייב שתי חותמות	
307..... מספר החותמות – על פי שיטות הראשונים הנ"ל	
309..... חותם שלא ניתן לזיוף (אג"מ) / טירחה מרובה (תשב"ץ)	
312..... סיכום	
314..... חיוב חותמות – ברוב ישראל וברוב נכרים	
314..... הקדמה / הסתמכות סומכים על רוב	
317..... מחלוקת הר"ד והרשב"א בחיוב חותם בתוך חותם (האם קולא או חומרא / רוב גויים)	
322..... שיטת הרמב"ם והשו"ע	



324.....	שיטת הרמ"א
325.....	נספח / תשובות פוסקים בדין משלוח מאכלים ביד גוום
328.....	סיכום
מטהר יינו של עכו"ם / חותמות אינם מועילות בבית עכו"ם / בית עכו"ם לעומת עכו"ם שקונה	
329.....	וטורח ומוציא הוצאות
329.....	הקדמה
329.....	רשות הגוי / בית הגוי בשכונת גויים ושיטת ר"ת
339.....	תשובת המהרי"ק / פסק השו"ע וסיכום
341.....	חב"ח לעומת מפתח וחותר (היתר של ר"ת)
341.....	הקדמה
341.....	חב"ח לעומת מפתח וחותר
346.....	שיטת רבנו תם – במטהר יינו מועיל חב"ח
349.....	פסק ההלכה
350.....	חותם אחד ואין צורך בחותר בתוך חותר – שיטת ר"א והכרעת ר"ת
352.....	סיכום
354.....	מהו חותר ומהו חותר בתוך חותר
354.....	הקדמה
355.....	היכי דמי חותר בתוך חותר
356.....	אגנא דפומא דחביתא
365.....	דיקולא ומיהדק
372.....	נוד בדיסקא / נוד שהפך פיו
376.....	שיטת הטור על פי הב"י, הב"ח והט"ז / שיטת הט"ז לחלק בין קשירות לסתימות החבית
378.....	כייף פומיה לגו / הנחת נודות בשקים
380.....	סיכום
381.....	דין חותר אחד
381.....	סיכום
383.....	אותיות ודפוס כחותם

- 383.....הקדמה
- 383.....שתי אותיות כשני חותמות
- 387.....מעלת האותיות – תשובת הרשב"א
- 389.....דין הדפוס – תשובת הרשב"א / דפוס מועיל כחותם אחד או כשני חותמות
- 394.....נקבי עור הקלף
- 396.....סיכום
- 398.....חשש החלפה וזיוף – שימוש בחותם יחודי לישראל/ חותם שגם גויים משתמשים בו**
- 398.....הקדמה / חשש החלפת תכולה / חשש החלפת האריזה כולה
- 401.....חשש החלפה בחביות עכו"ם שמגופים בטיט / קושיית בעל החקרי לב
- חשש החלפה בגבינות / חשש זיוף (יצור גבינות ע"י גוי והחתמתם בחותם של ישראל) /
- 404.....איתחזק היתרא שהיו גבינות כשרות לעומת לא איתחזק היתרא ויש חשש שהגוי זייף
- הסתמכות על חותמות כשלא איתחזק היתרא / חשש החלפה / חנות שלא היה צפוי שיהיו בה
- 408.....מאכלים כשרים
- 410.....סיכום
- 411.....תוויות וחותמות כשרות על אריזות / כתב כשרות שמביא הסוחר**
- 411.....הקדמה
- 413.....עד אחד בעל פה ובכתב / נאמנות אדם לגבי עצמו
- 417.....כתב או פתק שמביא הגוי באיסורי תורה ובאיסורי דרבנן / שיטת הרשב"ש
- 422.....שיקחו בית דין הכתב מיד התוגר
- 428.....השגות המהרי"ט על פסקו של המהר"י בן לב
- 430.....אריזות מזון שלנו בהשוואה לדין הכתב
- 435.....סיכום
- 436.....הסתמכות על ערכאות ומי הם הערכאות שניתן לסמוך עליהם לצורך ידיעת מרכיבי המזון**
- 436.....הקדמה/ התדיינות בני ערכאות ובפני דיני עכו"ם
- 438.....שטרות העולים בערכאות של עכו"ם – סוגיית הגמ'
- מקור הדין שניתן לסמוך על שטרות העולים בערכאות מה"ת או תקנה / רש"י, ספר החכמה,
- 443.....תוס'



מי הם הערכאות שניתן לסמוך על שטרותיהם (בתי דין קבועים, בתי דין שאינם מוסמכים מאת השלטון).....	448
פסק הרמב"ם (והשו"ע)	451
ערכאות שאינם ערכאה שיפוטית.....	453
ספר הערכי, נער הערכי הפועל מטעם הערכאות.....	461
השלכה מדין ערכאות לנאמנות בעיני כשרות (והאם יש צורך בחב"ח).....	464
סיכום	470
הסתמכות על "ערכאות ישראל" במציאות בה היה ניתן לסמוך על ערכאות של עכו"ם	
הקדמה / ביאור הספק / שיטות הראשונים בנאמנות ערכאות	472
משה ואהרן אמאי לא מהימנו / חזקה לא מרעי אומנותיהו לשקר עדיפי בזה מעדים / שיטת החת"ס ותשובות אחרונים	474
סיכום	483
ימ"ח מח"ג / ממי מותר לקנות.....	
עיקר הדין / על מה לא מקפידים החנוונים שבסוריא	484
מדוע דוקא ימ"ח מח"ג ?	488
מי הוא מומחה שמותר לקנות ממנו / ממי אסור לקנות	492
שיטת הרמב"ם / סוגי המאכלים	494
שיטת הרמב"ם / המקומות שנאסרו – חו"ל וא"י בזמן הזה	497
שיטת הרמב"ם / סתם אדם חשוד	500
שיטת הטור	501
יצרן לעומת סוחר (שיטת המאירי)	504
פסקי השו"ע והרמ"א	505
סיכום	510
תעודת כשרות	
הקדמה/ האם סתם אדם בחזקת כשר או לאו / כשרות האדם או כשרות המוצר	512
תקנות הקהילות	515
האם אדם נאמן זקוק לתעודת כשרות משום "לא פלוג"	523

526.....	המציאות כיום
528.....	סיכום
529.....	שחוטני חוץ – וסמכותם של רבנים לתקן תקנות
529.....	הקדמה
534.....	סמכות הרב לתקן תקנות מכח עצמו
539.....	סמכות הרב למנוע הבאת "שחוטני חוץ" לעיר / האם מדובר בתקנה ראויה
546.....	סיכום
547.....	נתינת כתב הכשר תמורת תשלום / ראיית בכורות
547.....	הקדמה
548.....	נוטל שכרו להיות רואה בכורות דין המשנה ושיטת רש"י
551.....	שיטת הרמב"ן והרא"ש
554.....	פסקי הרמב"ם והשו"ע
556.....	סיכום
557.....	קבלת שכר עבור כשרות בלבד
557.....	הקדמה
557.....	שוחטים שנוטלים שכר מכשרות ולא מטריפות
560.....	תשלום של "דבר מועט" / דין הכרכשות
563.....	שוחט שאינו מכריע בספיקות
565.....	בני מקומך ירננו
566.....	השלכות למקרים נוספים
567.....	סיכום
568.....	אכילה מבהמה שהורה בה / קניה / טעימה
568.....	הקדמה
568.....	בדיקת הגרוגרת של רבב"ח וקניית הבשר
572.....	המעשה ביצחק דיהבא
575.....	עיזא כרכוז/ מחלוקת בין מסורות פסיקה
577.....	פסק הרמ"א



580.....	סיכום
581.....	גוף כשרות כגוף כלכלי
581.....	הקדמה / יסוד הדיון
583.....	שכרו של אילא / הצעה למתן תשלום לגוף כשרות
584.....	דברי הפוסקים לאסור לקבל שכר עבור הוראה
	מפעל שמעסיק רב / חובת קבלת דברי חבירות למי שמאכיל את הרבים / נתינת כשרות על ידי
585.....	מי שלא נתמנה על ידי הרבים
590.....	תשובות האגרות משה
595.....	סיכום
596.....	השגחה על ידי רבים 'ועד כשרות' / חשד ברבים
596.....	הקדמה
596.....	סוגיות הגמ' ביבמות, חולין, בכורות
602.....	טעם החילוק בין יחיד לבין שנים או שלשה - בדיני חשד
605.....	פסק השו"ע והרמ"א
608.....	שנים או שלשה במקום בו די באחד
610.....	שיטת האג"מ
610.....	ועד רבנים לעניני כשרות שמקבל שכר
611.....	סיכום