

ראשית חכמה יראת ה', שכל טוב לכל עשיהם, תהלתו עמדת לעד

להעלות כל מאכלים מצומח, הוא רק על ידי האמונה לבד בהש"י, ועל ידי הברכה מקודם שמאמין שלה' הארץ ומלואה. ולכך 'אמונת' זה סדר זרעים, ונקבעה מסכת ברכות בתחילתו. וזהו הסדר של העלאת כל מיני הזרעים להש"י על ידי קיום המצוות הכתובות בהם, והברכה מקודם, שזהו האמונה שהכל להש"י באמונה הפשוטה הקבועה בלב כל איש ישראל, כמו שאמרו ז"ל (בשבת) שהם מאמינים בני מאמינים. ולכך הותר אפילו לעם הארץ; –

אבל אכילת בשר – אסור, רק לתלמיד חכם. ולכן נקבעה מסכת חולין בסדר קדשים – דלא הותר אלא למי שאוכל חולין על טהרת קודש, דהיינו ששלחנו דומה למזבח. והבשר שאוכל – כקרובן ובשר קודש. ודבר זה הוא רק על ידי דברי תורה, כמו שאמרו משחרב בית המקדש אין להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה. וכשנעשה שלחנו ד' אמות של הלכה אז הוא נעשה דוגמת בית המקדש ומזבח, ומה שהוא אוכל הוא דוגמת כהנים כי קא זכו משולחן גבוה קא זכו. שהחלב והדם, רצה לומר עיקר החיות שבמאכל והתאווה שיש באדם לו, הועלה להש"י על ידי הדברי-תורה (שנמשלו לאש שהוא אש המערכה), שמכיר על ידן שהש"י הוא הנותן החיות במאכל והנותן תאוה לאדם והחשק לזה המאכל לקיים נפשו' (קונטרס עת האוכל לר"צ הכהן ז.).

*

ראיתי מקדמונים נוחי נפש, שקודם שהתחילו ללמוד חולין בישיבה גזרו תענית, שלא יקטרג המושטין על תלמידי חכמים המראים הלכות שחיטה בעצמם. וכן נהג אבי מורי החסיד ז"ל כשלמד רי"ף על מסכת חולין והרי"ף של יבמות, וכמדומני גם מועד קטן שמוזכרין ענייני מיתה (יוסף אומן). וכן מובא בשם הגאון בעל חתם סופר, ביום שהיה מתחיל בישיבתו מסכת שחיטת חולין או מסכת יבמות, היו הוא ותלמידיו מתענים כל אותו היום. וכן הביא בשו"ת מענה אליהו (קכד,ג) מהר"י מסלוצק שכן נהגו בישיבות.

*

הגאון רבי יוסף תאומים, קודם שהתחיל לחבר את ספרו 'פרי מגדים' למד מסכת חולין עשרים שנה מתוך דעה צלולה... (מתוך 'אנשי שם').

מסכת חולין, פרק ראשון

דף ב

ז'כולן ששחטו ואחרים רואין אותן – שחיטתן כשרה'. מכך ששחיטת קטן כשרה כשאחרים רואים שחיטתו, כתב הש"ך (יו"ד א סק"ז) להוכיח [דלא כדעת הלבוש] שנחשב 'בר זביחה', ואין דינו כעכו"ם שמשום שאינו מצווה על הזביחה שחיטתו פסולה בכל אופן, שאין אני קורא בו זבחת... ואכלת (כדברי התוס' ג: והרא"ש באות ד).

ואעפ"י שהקטן אינו מוזהר מהתורה על אכילת נבלה ואינו מצווה על השחיטה כלל, וגם יש סוברים שאיסור האכלתו נבלה ושאר איסורים אינו מדאורייתא (ע' או"ח שמג ובפמ"ג. כן הקשו בנוב"י תנינא א ובפמ"ג פתיחה כוללת ח"ב ג. וע"ע בשו"ת רי"ח זוננפלד קב) – אעפ"י כ' נחשב הקטן 'בר זביחה' כי גם הוא בכלל קבלת התורה וגם לדידו נחשבת הנבלה כדבר איסור, רק שאינו מוזהר עליו עד שיגדל, שלא כנכרי שלא ניתנה לו התורה כלל ואינו 'דבר האסור' לגביו (עפ"י אגרות משה יו"ד ח"א ג. ועע"ש בסי' ה).

וכן כתבו אחרונים להוכיח מהסוגיא בסנהדרין נה: שגם כלפי הקטן חלים איסורי התורה. ע' במובא שם ביוס"ד. ואעפ"י שקטן אינו 'בר קשירה' ומשום כך אינו ראוי לכתוב התפלין – יש שכתבו לחלק בין 'מצוות' ל'איסורין' שאמנם הקטן אינו בר מצוות מפני שאינו בר חיובא, אבל סוף סוף בכלל איסורין הוא ישנו, מפני שמעשה האיסור מתועב מצד עצמו ואינו תלוי בחיוב ובציווי (ע' חלקת יואב א ושערי ישר א, ג וקה"י יבמות).

בנוסף אחר; כיון שכשיגדל הקטן וישתפה השוטה יהיו מצווים על הזביחה, נחשבים בני זביחה גם במצבם הנוכחי, משא"כ נכרי שלעולם לא יהא מצווה, ואם יתגייר – הלא כקטן שנולד דמי (סברא זו יש ללמדה מדברי התוס' בגטין כב: ד"ה והא. וכן נראה בכונת הפרייזחק ח"א יג).

והטעם שאין שחיטת הקטן שחיטה כשרה כשלא ראו אחרים את שחיטתו, הוא מפני שמועד ומוחזק לקלקל תמיד (כדברי רש"י ב: ג:). ולדעת כמה ראשונים אפילו היה מומחה בהלכות שחיטה ויודע לאמן ידיו – שחיטתו פסולה (רשב"א וריטב"א הג"א ותרומת הדשן, מובא בטור ורמ"א יו"ד א, ה. וערש"י סוכה מב רע"ב). והטעם הוא משום שאין לו נאמנות (ש"ך שם).

נראה שאין לפרש הכונה שאין לו נאמנות להעיד ששחט כהוגן ולא ארע פסול בשחיטה, שהרי הוכיח הרמב"ן (ג. ובחושני הר"ן שם, וכ"ה ברמב"ן ד. וברשב"א י:). שאין חוששים לתקלה ולמכשול בשחיטת הבקי, ואפילו מי שאינו נאמן להעיד לאחרים כגון כותי, כל שהוא בקי בשחיטה שחיטתו כשרה. וא"כ לפי"ז קטן הבקי מדוע אינו כשר. אך נראה הכוונה כיון שאינו בן דעת אין לסמוך על חזקתו הרגילה ששוחט כהוגן, לפי שאינו אמן ואחראי כבן דעת ויתכנו אצלו שינויים שאינם צפויים. וכן משמע מדברי הרשב"א ד: ואולם בספר אמרי בינה (שחיטה ו) נקט בדעת הש"ך משום נאמנות עדות. וצ"ב.

'לא שהאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים'. התוס' כאן פרשו 'ארבעים' דוקא אבל אינו לוקה פעמיים, משום לא יחליפנו ומשום ולא ימיר. ופרשו הדבר עפ"י הסוגיא בתמורה (ט), שכל אחת מהאזהרות באה לאופן המרה שונה.

וכן נקט הרמב"ם שלוקה ארבעים (סנהדרין יט, א, אות יח). ולפי שיטתו הכללית (בספר המצוות שרש ט) שאין לוקים על הכפלת לאוין בדבר אחד, אתי שפיר בפשיטות הטעם שאינו לוקה שמונים [ואין צורך בטעם התוס', שפירושה בסוגיא בתמורה אינו מוסכם].

ואולם התוס' בתמורה (ב ד"ה וסופג) כתבו לפי תירוץ אחד שאכן לוקה שמונים, והתנא לא ירד למנין המלקיות אלא בא רק לומר שיש מלקות בדבר. ונוקטים התוס' כדעת הרמב"ן שבשתי אזהרות על דבר אחד לוקין שנים.

ע"ע בספר בית הלוי ח"ג כז, ב; קהלות יעקב א; אחיעזר ח"ב מג, ג; אבי עזרי [קמא] סנהדרין יט, ד; חדושים ובאורים ריש תמורה.

'ואפילו רבי יהודה לא קאמר אלא באומר הרי זו, אבל אמר הרי עלי – לא'. נקטו כן בסוגיא מסברא [ואילו במסכת נדרים נחלקו בדבר שתי לשונות בגמרא, האם מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ב'הרי עלי' או ב'הרי זו']. ואפשר שמסתמך על הכתוב וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא שמשמע שאין לידור, ומעמידו רבי יהודה ב'הרי עלי' (כמו שכתבו התוס'). וכן אמר רבינא במנחות פא. כדבר מוסכם, שאסור לידור ב'הרי עלי'. [ושם הלשון 'התורה אמרה טוב אשר לא תדור', ואם כי מצינו לשון כזו על מקראות שאינם בתורה, אך יתכן שרמזו על הכתוב בתורה 'וכי תחדל לנדר... אלא שנקט המקרא הפשוט']. וע' גם בתוס' שם קו: ד"ה אפשר, שכתבו עפ"י הסוגיא שם לחלק בין 'הרי זו' ל'הרי עלי'.

ויוצא לפי"ז טעם נוסף להקדמת הכתוב ההוא בגמרא (עתוס') – מפני שהוא אליבא דכולי עלמא, משא"כ הכתוב השני תלוי בפירושי התנאים החלוקים.

עוד יש לומר, שמהכתוב 'וכי תחדל לנדר לא יהיה בך חטא' שמענו שהנודר יש בו חטא (וכמו שפרש"י), ועל כן ודאי אין שייך בו לשון המורה על לכתחילה, משא"כ מהכתוב בקהלות יתכן שעצה טובה בעלמא משמיענו, ומההוא בלבד היה אפשר ליישב בדוחק לשון דלכתחילה.

ולפי האמת יתכן שאיסור ממש ליתא אלא במי שרגיל לידור, וכמשמעות לשון הברייתא (מובאת בנדרים כ.). 'אל תהי רגיל בנדרים' (ואם כי לכאורה מירי שם בעיקר בנדר איסור, אך טעם אחד בכלם) משמע שבאקראי מותר, אלא שראוי לכתחילה להתרחק לגמרי. [ומ"מ אמרו 'כנדרי רשעים' – נדר ו'כנדרי כשרים' לא אמר כלום, כי הרשעים רגילים בנדרים ולא הכשרים]. ובוה מתישב לשון הכתוב 'טוב... שמשמעו עצה טובה עם לשון 'חטא' בכתוב השני. וכן משמע מהרמב"ם (ערכין ח, יב) שכתב שראוי לו לאדם להנהיג עצמו בהקדשות ערכין וחרמים אלא שאם לא עשה כן מעולם – התורה העידה שאין עליו חטא שנאמר 'וכי תחדל לנדר וגו' – והלא נדר ערכין ב'הרי עלי' הוא ואעפ"י כמשמע שראוי הדבר, אלא שברגילות אסרו כדמשמע ברמב"ם סוף הל' נדרים. ע"ש].

'ע"ב) זיכל הכל לאו לכתחילה הוא...'. אין כאן קושיא על רב אחא, שאף הוא לא אמר שכל 'הכל' לאו לכתחילה – אלא נקט התלמוד זאת כדי לברר הדבר, שרוצה להראות שיש 'הכל' לכתחילה

'הכל סומכין אחד האנשים ואחד הנשים. הכי נמי דלאו לכתחלה הוא כתיב וסמך ידו ונרצה'. לפי גרסה זו מבואר שנשים סומכות לכתחילה כאנשים. ומכאן ראייה גדולה לדברי הראב"ד (בפירושו לתורת כהנים ריש ויקרא), שלדעת האומר 'נשים סומכות רשות' סומכת האשה בכל כחה על קרבנה [ואין כן דעת התוס' להלן פה. חגיגה טז]. ומה שאמרו (בחגיגה טז): שלא תישען האשה אלא רק תניח ידה משום איסור עבודה בקדשים, זהו בקרבן שאין לאשה חלק בו, אבל הנשים בקרבן שלהן סומכות כאנשים (עפ"י שבט הלוי ח"ט ב).

'מדקתני שחיתתן כשרה דיעבד מכלל דהכל לכתחלה הוא, דאי דיעבד תרתי דיעבד למה לי...'. פרש"י שאין להקשות כמו כן בתמורה ששנה 'הכל ממירין' וחזר ופירש 'לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וסופג את הארבעים' – כי שם בא להשמיענו שסופג הארבעים [ונקט 'הכל ממירין' כי כן דרך לשון התנא בכל מקום]. והתוס' (בע"א ד"ה התם) דחו, שמשום 'וסופג' היה די לומר 'הכל ממירין והממיר סופג את הארבעים', ואין צריך למיתני תרתי דיעבד, 'הכל ממירין ואם המיר מומר'. ונראה שלכך נקט 'שם המיר מומר', כדי לפרש מדוע סופג את הארבעים, שאילו לא התמורה חלה, אינו לוקה; דלמאן דאמר לאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו, אמרו (ברייתא תמורה) שהממיר לוקה מפני שבדיבורו נעשה מעשה, שהבהמה נתפסה בקדושה על ידו. וגם לדעת הסובר לוקים על לאו שאין בו מעשה, הלא לדברי אביי (שם) כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, כי אם לא מהני – מדוע לוקה. הרי שלדעתו חיוב המלקות נובע מכך שאם המיר מומר. ואפילו לרבא לומר בדעת רש"י שכל מקום שאין התמורה נתפסת בקדושה – אינו לוקה [וכגון ציבור ושותפין שאין עושים תמורה – אינם לוקים]. וזה דלא כדעת הרמב"ם (תמורה א) ששותף שהמיר לוקה אעפ"י שאין התמורה חלה, כי כל פרטי פרשת התמורה תלויים אלו באלו, וכל שלא חלה התמורה אין מלקות. וכן נראה להוכיח מהסוגיא ריש תמורה (עפ"י בית הלוי ח"ג כו,ה. ע"ש בהרחבה). ע"ע אבי עזרי סנהדרין כו,ג.

'בחולין שנעשו על טהרת הקדש וקסבר חולין שנעשו על טהרת הקדש כקדש דמו'. לפרש"י (והריטב"א), מדרבנן חייב להיבדל מכל טומאות הפוסלות בהם, ואעפ"כ מותר לו לשחוט בסכין ארוכה כי לא חששו שיגע בבשר, משא"כ בשר קדשים שמוזהר מדאורייתא מלטמא, אסרו לשחוט לכתחילה. וצריך לומר לפי"ז שסובר חיבת הקדש דאורייתא, שהרי דם קדשים אינו מכשיר כמו שהקשו התוס'. אי נמי יתכן שאפילו בטומאה מדרבנן עובר על עשה ד'משמרת' שהרי סוף סוף ילכו לאיבוד, ועכ"פ מדרבנן עובר ב'משמרת' כשאינו נזהר מטומאה, משא"כ בחולין שנעשו על טהרת הקדש אין דין 'משמרת' אף לפרש"י שאסור לטמאם בידים [ואפילו אם נאמר שאם נטמאו צריך לשרפם, כמו שדייק במקדש דוד (ח"ג מ) מהרמב"ם (משכב ומושב ג, ט). אך יותר נראה שא"צ לשרפם אם יכול לאכלם בימי טומאתו, וכמש"כ בסמוך], הלכך בהם לא אסרו לשחוט בסכין ארוכה שמה יגע, משא"כ בקדשים שמצווה על שימורם. וכל זה קרוב למש"כ בשו"ת אחיעזר (יו"ד א), ולא כדעת הנובי"י (יו"ד קמא ד) בישוב דברי הרמב"ם. והרמב"ן חולק וסובר שאין איסור לטמאות חולין שנעשו על טהרת הקדש ואינם 'כקדש' אלא לענין עצם אפשרות קבלת טומאה בהן, שיש בהם 'שלישי' כקדש שלא כבחולין גרידא. אלא הוה אמינא שהטמא לא ישחטם לכתחילה שמה יגע ולא ישים לב ויחשוב שהם טהורים, או גזרה אטו קדשים, קמ"ל שאין לחוש לכך.

ומתוס' (ד"ה טמא) משמע לכאורה כרש"י, שאסור לטמא חולין שנעשו על טהרת הקדש גם אם רוצה לאכלם בימי טומאתו.

'ואלא אטמא במקדשים, בכרי לי סגי? – דליתיה קמן דנשייליה'. נראה שהוא הדין אם איתיה קמן ואינו יודע אם נגע אם לאו, אם אחרים ראוהו ומעידים שלא נגע – כשר. אלא נקטו המקרה הפשוט יותר, שאם הוא עצמו מסופק, טמא דמלתא גם אחרים אינם יודעים בודאות.

'... ובמוקדשים לא ישחוט... האי טמא במוקדשים מהכא נפקא, מהתם נפקא...'. לכאורה היה יכול להעמיד הכל בחולין שנעשו על טהרת הקדש, ולכתחילה שוחט בסכין ארוכה, ובדיעבד כשר אף בסכין קצרה. [והסיפא ד'כולן ששחטו ואחרים רואים... מתפרשת דליתיה קמן דנשייליה אם נגע אם לאו, וידוע שהסכין קצרה. אך לפי הרמב"ן והריטב"א שכתבו שלכך צריך אחרים רואים, משום שנפסלים הקדשים בהסח הדעת, א"כ י"ל בחולין שנעשו על טהרת הקדש אפילו אין אחרים רואים שחיתתו כשרה משום ספק טומאה ברה"ר. ומכל מקום נפקא מינה לרשות היחיד. גם יתכן שבסכין קצרה הכל מודים שעל הרוב נוגע וצריך עדות להכשיר].

ויש לתרץ מדוע לא פירשו כן, כי אין שייך לומר 'שחיתתו כשרה' בחולין שנמא, שאין שום נפקותא בעצם השחיטה רק השאלה על הטומאה. משא"כ במוקדשין, אם חוששים לטומאה הרי השחיטה לא עשתה את פעולתה ואין הקרבן כשר. ולפי"ז מכאן ראה שחולין שנעשו על טהרת הקדש אינם טעונים שריפה, ולא כן כתב בספר מקדש דוד, כנ"ל. [ולשון רש"י בבכורות (לה). ד"ה כטומאה] דלא נשרוף עליה תרומה וקדשים אלא חולין' צ"ב. ונראה שצריך לומר 'אלא תולין'.

'דליתיה קמן דנשייליה'. התוס' הקשו מדוע אין לנו לטהר משום ספק טומאה ברשות הרבים. ותרצו משום שרוב פעמים אין יכול להזהר מליגע.

ואף אם ננקוט שאין עד אחד נאמן נגד רוב גם בדבר שהיה בידו, י"ל שאין זה 'רוב' גמור. ומ"מ בספק ברה"ר מטמאין, ואין זה כרוב תינוקות מטפחים שכתבו התוס' (בקדושין פ.). שאינו רוב גמור ומטהרים ברה"ר אם היה נחשב כדבר שאין בו דעת לישאל. וצ"ע. ויותר נראה דעד כאן לא צדד רעק"א (בכתובות יג) שאין ע"א נאמן כנגד רובא דליתיה קמן אלא כרוב התלוי בטבע שהוא בגדר הוכחה והעד בא להוציא מהוכחה, לא כן רוב זה שאין זהירים מליגע, כשמעיד שנוהר הרי סילק הספק מעיקרא, ואינו מתנגד לכח הרוב.

והרמב"ן והריטב"א ז"ל כתבו שאין מטהרים ספק טומאה ברשות הרבים בקדשים, מפני שנאמר בהם 'משמרת' ונפסלים בהסח הדעת, ועל כן כשאינו יודע אם נגע אם לאו, אין כאן שימור ופסולים.

לכאורה מהתוס' שהקשו משמע שסוברים ספק טומאה ברה"ר טהור ואין לפסול הקדשים משום הסח הדעת. אך י"ל שגם לדבריהם פסול, ולכך לא העמידו קושיהם על תחילת דברי הגמרא, מדוע צריך שיאמר 'ברי לי' והלא גם בספק טהור – כי אם אינו 'ברי' מסתמא הסיח דעת ופסול [אם כי יתכן מקרה רחוק שהוא מצדו נוהר ולא הסיח דעת אלא שארע דבר הגורם לספק]. ורק בדליתיה קמן הקשו, כי סוברים שאין לפסול משום הסח הדעת, שאין לנו להניח שהסיח דעתו משמירה. ואילו מהרמב"ן משמע שנקט שגם ספק אם שמר אם לאו, אין מכשירים בקדשים, וכן משמע בריטב"א (עפ"י אחיעזר ח"ב א).

ונראה שגם התורא"ש והריטב"א והתוס' בנדה (ה: ד"ה ואם) שהקשו מאי איריא אומר ברי הלא ספק טהור – אינם חולקים על כך, וכוונתם שא"צ שיאמר 'ברי' אלא אפילו אומר כמדומה שלא נגעתי יהא טהור משום ספק טומאה, שבאופן זה אין הסח הדעת וגם אין 'רוב' שנגע.

ע"ע בענין זה בקהלות יעקב חגיגה ה.

דף ג

'חרב הרי הוא כחלל...' דעת הרמב"ם (טומאת מת ה,ג) גם שאר כלים שאינם של עץ, הרי הם כחלל (וכן דעת הר"י מסימפונט בתוס' נזיר נד, ודלא כהתוס' בנדה כה: ועוד), ולפי זה מובן שנקטו כאן דין 'חרב הרי הוא כחלל', כי בלא דין זה הלא אפשר להעמיד ששחט בבתי ידים ולא נגע בסכין, ורק משום שהכלי נידון כטמא עצמו מקשה שבכל אופן הבתי-ידים הם אב הטומאה כמוהו ומטמאים לסכין ומטמא הסכין לבשר. ואולם רש"י כאן כתב שלא הוצרכו כאן לדין 'חרב הריהו כחלל' – שהולך לשיטתו שרק בכלי מתכות אומרים כן, וא"כ הרי אכן אפשר לכאורה לישיב הקושיא באופן זה ששחט בבתי ידים ולכן הבשר טהור. והטעם שלא תרצו כן – יש לומר לפי שאסור לשחוט קדשים בבתי ידים משום בזיון המצוה, כאילו אין נוח לו ללכלך ידיו בדם [ואף אם נאמר שבשחיטת חולין אין איסור בדבר, קדשים שאני שעיקר המצוה היא בהוצאת הדם (ע' להלן לג וברש"י כט) וכשלושב בתי ידים נראה כמכבד עצמו ומבזה המצוה, משא"כ בחולין שאין המצוה בהוצאת הדם, שהרי השחיטה כשרה ללא הוצאת דם]. גם י"ל לדעת הסוברים שסכין שחיטה צריך שיהא כלי שרת, עכ"פ לכתחילה (כדברי הרמב"ן, וכן דעת הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות ה,ז), א"כ כששוחט בבגד וחוצץ בינו לסכין, הרי זה כשוחט שלא בכלי שרת (עפ"י אגרות משה יו"ד ח"ב טז). א. מסקנתו שם אודות שחיטת חולין בכפפות, שאם יש צורך בדבר מפני הצנה וכד' אין לאסור, אבל בלא צורך יש להחמיר. ובכפפות עבות יש לאסור בכל אופן משום שקשה לעשות בהם מלאכה ויש לחוש שמא לא ידע אם דרס במשהו או אם שהה משהו משום קושי המלאכה.

ב. נראה מסברא שאם לובש בתי ידים כדי שלא לטמא הבשר, אין כאן משום בזיון קדשים [וכמו שכתב באג"מ לענין כריכת גמי על ידיו מחמת המכה]. ולפי"ז עדיין יש להעיר מדוע לא העמידו כאן באופן זה, לדעת הסוברים שאין צריך כלי שרת. וצ"ל דחד מתרי טעמי נקט.

ג. ע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"ב א פלפול נחמד בסוגיא. עוד בשיטת הרמב"ם והר"י מסימפונט – ע' בשו"ת אמרי יוסף ח"א צה, ב.

'וכגון שבדק קרומית של קנה ושחט בה'. מבואר ששחיטת קדשים כשרה בקרומית (= קליפה, קרום) של קנה. וכמה שיטות בראשונים בזה; –

יש סוברים שאין השחיטה טעונה 'כלי' כלל. על כך תמהו הראשונים מדברי הגמרא בזבחים (צו:): ובמנחות (פב:): שטעונה. אך יש אומרים שאמנם למצוה צריך כלי [כפי שלמדו שם ממאכלת דאברהם אבינו] אבל בדיעבד כשר אף בלא כלי. כן פסק הרמב"ם (מעוה"ק ד, ו.ו. ונראה לכאורה שכן דעת הר' אפרים בתוס' זבחים מז. ואמנם השיטמ"ק שם הגיה ומשמע שלדעתו טעונה 'כלי', וכן נקט בדעתו הלח"מ. אך מפשט קושית התוס' נראה שהבינו שלהר"א אין צריך כלי).

ויש אומרים שאמנם שחיטת קדשים טעונה כלי אבל לא דוקא 'כלי שרת' (מובא בתוס' ובר"ן), ומדובר שהתקין הקרומית ועשאה 'כלי', הגם שאינה כשרה לשמש ככלי שרת, שאין עושים אותם מעץ (כרבי בסוכה ג, דלא כריבר"י). ואף שלכתחילה מצוה בכלי שרת שהרי הדם מתקדש בשחיטה (כמו שאמרו בסוטה יד) מכל מקום אין זה מעכב שהרי אחר כך מתקדש הדם בקבלה (עפ"י חדושי הרמב"ן מכת"י. ומשמע לדעה זו שקידוש הדם אינו ממהות עבודת השחיטה. ומהגרש"כ שליט"א שמעתי לדקדק מרש"י בסוטה ותוס' בזבחים מז שקידוש הדם בסכין הוא ממהות השחיטה).

ויש אומרים שצריך כלי שרת בשחיטה אבל אין צורך בה בכלי חשוב ויפה כבבשאר עבודות, הלכך כשר לעשותו מקנה (תוס' ועוד. והריטב"א הוסיף שקידוש הדם בשחיטה אינו קידוש גמור להיפסל ביוצא, וגמר הקידוש הוא רק בקבלה – הלכך אין צריך כלי חשוב).

'הכל שוחטין ואפילו כותי... חותך כזית בשר ונותן לו'. אפשר דוקא כזית אבל פחות מכזית אין הכותי מקפיד לאכול, לפי שאינו אסור אלא מריבוי הכתוב כל חלב (ביומא רפ"ח) או מדרבנן (לדעת ריש לקיש שם). והכותים אינם סוברים זאת (עפ"י חתם סופר).

יש לעיין מדוע לא הוזכרה בדיקה על ידי שישבע הכותי שהבשר כשר, והרי אינו חשוד לעבור על השבועה [וכיו"ב כתבו הראשונים להוכיח אודות מומר לתאבון, שעל הדבר החשוד בו אינו נאמן אפילו בשבועה, ולכך אמרו בסמוך בודק סכין ונותן לו ואי אפשר להשיביו (ע' שו"ת הרשב"א ח"א סד ובמיוחסות לרמב"ן קע), אבל כאן שאינו חשוד לעבור בעצמו קשה. ואעפ"י שחשוד לעבור על 'לפני עור', זהו מפני שמפרש את הלאו באופן אחר, אבל אינו חשוד לעבור בעצמו על שבועת שקר]. ואולם משום עדות שקר אינו חושש – שאין 'לא תענה' אלא בעדות בבית דין, ולא בעד אחד באיסורים (כפי שמובא להוכיח מכאן בשעורי ר' שמואל גטין י.).

וצריך לומר שדין הוא זה שכל החשוד על הדבר הפקיעו ממנו נאמנותו מכל וכל, אף לא בשבועה (כדברי הראשונים הנ"ל, וכפי שנפסק ביר"ד קיט, ח.ו). משא"כ כשהוא עצמו אוכל, הרי זה נחשב כנושא אחר (כן למדתי מתוך תשובת הגר"ח קניבסקי שליט"א. ועדיין צ"ע. ולכאורה נראה שאם נשבע לצורך אחר, לעצמו, יהא נאמן כלפי אחרים וכמו אילו אכל).

'וכולן ששחטו אהייא... אלא אכותי, הא אמרת כשישראל עומד על גביו שחיט אפילו לכתחילה'. מכך שלא פרשה הגמרא 'אחרים רואים אותם' – ממרחק, שלא כ'עומד על גביו' ממש שכשר לכתחילה – מזה מוכח שאין די בראיה רחוקה [וזה גרוע יותר אף מ'יוצא ונכנס'] אלא צריך שיהיו רואים מקרוב כיצד הוא שוחט, וא"כ 'אחרים רואים' בהכרח היינו 'עומד על גביו' (עפ"י ריטב"א).

(ע"ב) 'שיודעין בו שידוע לו מר הלכות שחיטה...'. מדיוק הלשון 'שיודע לומר' נראה שההלכות צריכות להיות שגורות אצלו על פה. וצריך השוחט לחזור על ההלכות פן ישכחן (עפ"י ט"ז א סק"ה).

ומכל מקום אין צריך שיהא בקי בכל פרטי ההלכות אלא צריך שידע היטב ההלכות המעשיות וידע מתי מתעורר ספק המצריך שאלת חכם (ע' בפוסקים שם סעיף ב).

'ששחטו לפנינו ב' וג' פעמים ולא נתעלה'. כן הוא הלשון בכל מקום; שתיים ושלש (וכן יש להלן ט.), או ארבע וחמש פעמים וכד'. ועוד יש לפרש: שתי פעמים לרבי ושלש לרשב"ג, שנחלקו בעלמא (ע' יבמות סד); אימתי נעשית חזקה, בשתי פעמים או בשלש (עריטב"א ורש"י; שו"ת הב"ח החדשות יג). ויש מפרשים: שתיים – באדם חזק ו'אביר לב', ושלשה – ברך הלבב. והכל לפי מה שהוא אדם (עפ"י מעדני יו"ט).

בפירוש המשנה לרמב"ם מובא 'הרבה פעמים'. ולהלכה כתב הרמ"א 'שלש פעמים'. וכ"כ רש"י בד"ה ואע"פ. והריטב"א כתב דקיי"ל כרבי באיסורין. ואעפ"י דהיינו לחומרא ואילו כאן הוי לקולא – יתכן וסבר שאין צריך הוחזק אלא מדרבנן ולכך נקטינן לקולא כרבי.

'כרבינא לא אמרי, להך לישנא דאמר מומחין אין שאין מומחין לא, רוב מצויין אצל שחיטה'

מומחין הן'. גם רבינא אינו חולק על עובדה זו אלא סובר שיש לנו לחוש למיעוט שאינם מומחים. ויש מי שהסביר שרבינא חולק לשיתו (בבכורות יט): שרוב התלוי במעשה אין סומכים עליו, ואף כאן הלא אינו רוב טבעי אלא רוב התלוי במעשיהם של בני אדם. ואכן רבא שם חולק על רבינא (כמוש"כ התוס' ביבמות ק"ט), וכשיטתו כאן (עפ"י שיבת ציון כט).

וכבר העירו שאין הדברים עולים בקנה אחד עם מסקנת ההלכה; כאן קיימא לן כשאר האמוראים לילך אחר רוב מומחים, ואילו בבכורות קיימא לן כרבינא. ואם כן על כרחנו לחלק בין הנידונים; שם השאלה היתה אם נעשה מעשה אם לאו, אבל כאן הרי הבהמה שחוטתה ואין הנידון אם נעשה מעשה אלא אם מומחה שחטה (עפ"י שואל ומשיב ת, א ז; שבט הלוי ח"ד עו, ב וח"ה פה, ת. וע' גם כעיקר החילוק בשו"ת מהר"ם חלאווה סא). לפי מה שכתבו הרמב"ן (יא): והרשב"א (יב.), כל שגם הרוב וגם המיעוט תלויים במעשה – הולכים אחר הרוב, ורק כשהרוב תלוי במעשה והמיעוט אינו במעשה אמר רבינא לחוש למיעוט. ולפי"ז צריך לפרש דברי השיבת-ציון ש'המעשה' שבנידון דידן הוא הלימוד והמומחיות. ומכל מקום אינו דומה לנידון בבכורות, כי פעולת הלימוד אינה הנידון הבא לפנינו שאנו מסתפקים בו האם נעשה אם לאו, רק הנידון הוא זהות השוחט וטיבו, ועיקר נידון זה אינו תלוי במעשה.

למסקנת ההלכה נחלקו הראשונים האם רוב מצויים אצל שחיטה הוא רוב גמור, והמיעוט אינו מצוי כלל (עפ"י רשב"א תורת הבית א; רא"ש טז. וע' גם בתוס' בכורות כ:). או שמא המיעוט מצוי ואין לסמוך על הרוב אלא במקום שלא אפשר, אבל כשאפשר כגון שהשוחט לפנינו, צריך לבדוק אם יודע הלכות שחיטה וכדין בדיקת הריאה שהטריפות מצויה בה (עפ"י בה"ג הל' שחיטה; רמב"ן; ר"ן יב. שו"ת הריב"ש תצח). ולדעה ראשונה, אעפ"י שהוא רוב גמור צריך לבדוק לכתחילה כשאפשר [ולכן לא אמרו 'לאינו מומחה אין חוששים' כדלהלן לענין עילפון, אלא 'רוב מצויים מומחים'. ראשונים]. וטעם הדבר משום שהשחיטה צריכה להוציא מחזקת איסור שאינו זכות (ערשב"א בשם רמב"ן; מג"א תלו. וע"ע אבני נור יו"ד יד; שבט הלוי ח"ד עו וח"ה פה).

ויש מפרשים בדעת הרי"ף שלכתחילה צריך לבדוק את השוחט אם מומחה הוא (וכ"כ במשכנות יעקב יו"ד ב בדעת הגאונים. ובשבט הלוי ח"ה פה דחה). ופירש הגר"א שהרי"ף פסק כרבינא, אך דוקא לענין הדין שלכתחילה, אבל בדיעבד יש לסמוך על רוב מצויים אצל שחיטה כמו שמוכח מהסוגיא הסתמית להלן יג. [וטעם הרי"ף נראה, מאחר והבהמה עומדת בחזקת איסור עד שלא נשחטה, והרי בכל מקום אומרים סמוך מיעוט לחזקה והורע הרוב, הלכך אמנם אם כבר עשה מעשה ושחט הורעה החזקה (כדרך שכתבו תו"י בכתובות פ"ב שבמעשה הגירושין הורעה חזקת אשת איש) ויש לסמוך על הרוב, אך לכתחילה אין להרע החזקה ולהסתמך על הרוב. עפ"י הגר"ט, גטין סי' פז].

ויש אומרים ש'רוב' זה עדיף משאר רוב, מפני שהוא מבוסס על ההנחה שאין אדם מישראל נזקק לשחוט אלא אם יודע הלכות שחיטה, שכבר מפורסם הדבר בישראל, אפילו אצל עמי הארץ, שהנבילה אסורה (עפ"י הרא"ה בבדק הבית שם. וכן נקט הריב"א לעיקר). לדעה זו יש כאן דין 'ודאי', כי אנו דנים את השוחט בחזקת כשרות שודאי אינו ניגש לשחוט אם איננו מומחה (עפ"י בית הלוי ח"ב ד. וע"ע בשבט הלוי שם; דרכי תשובה א סק"ב [וע"ע שבט מוסר לו, יב]). ולענין עילפון אנו נוקטים להלכה שאין חוששים ואף בדיקה אין צריך. והרמב"ם (שחיטה ד, ג) החמיר לכתחילה.

דף ד

'קוטע ראשו של אחד מהן ונותן לו. אכלו מותר...'. ואם תאמר מדוע לא נחוש שמא רוב העופות נשחטו בהכשר ומיעוטן בפסול והכותי אינו חושש למיעוט, אבל לדידן אסור משום שחתיכה העשויה להתכבד אינה בטלה ברוב.

וכתב הגרעק"א להוכיח מכאן כדעת הסוברים שעוף בנוצתו אין נחשב 'ראויה להתכבד' ובטל ברוב. ולדעת החולקים אפשר לתרץ שהכותים מקפידים אף בכגון דא [וכעין שאמר רשב"ג 'מדקדקים בה יותר מישראל'], דלית להו ביטול ברוב בתערובת, שמפרשים 'אחרי רבים להטות' רק בדעות הדיינים.

'מומר'. כל עבירה שהתירה אדם לעצמו, נקרא עליה 'מומר' (ר"ח הוריות ג. וטעם הדבר, כאילו המיר דתו ומצוותו, לעשות את האסור מותר).

'חמצן של עוברי עבירה אחר הפסח מותר מיד מפני שהן מחליפין...'. אעפ"י שלענין סכין אמרנו

שאינן המומר טורח לעשותו בכשרות, כאן שונה שכמה מחליפים יזמנו לו היום או מחר, ואינו חושש לאכול החמץ מיד, הלכך נותן דעתו ומחליף ודאי. משא"כ בסכין שמא לא ימצא סכין טובה בשעת צרכו ונמצא שאינו אוכל בשר לתאוותו, הלכך חוששים שישחט בסכין פגומה (עפ"י רמב"ן ועוד).
ע' דרך נוספת בספר זכר יצחק סח.

ע"ב) 'דלמא רבי שמעון היא דאמר חמץ אחר הפסח דרבנן'. ואם תאמר אם כן מה הועילו בהחלפת חמצם, הלא בין החמץ עצמו בין חליפיו אסורים להם מדרבנן (וכפרש"י)? יש לומר שאיסור אכילת החמץ עצמו חמור להם יותר מהנאת דמים (עפ"י ראשונים [גם אליבא דאמת יש חומר באכילה מבהנאה בחמץ שעבר עליו הפסח, באופנים מסוימים – כמבואר בפוסקים]. גם י"ל שבכך שמחליפים מונעים הכשלת אחרים, שהחליפין מותרים להם. ערש"י וריטב"א).

מבואר מדברי הראשונים שדמי חמץ שעבר עליו הפסח אסורים על המחליף אפילו לר"ש שאין איסורו אלא מדרבנן. והמשנה-למלך (אישות ה,א) נסתפק בדבר באיסורי הנאה מדרבנן. וכתב שלא מצא דבר זה לראשונים. ובספר שער המלך (חמץ א,ב דף לג ע"א) וכן בחדושי ר' מאיר שמחה הוכיחו מהראשונים שאסור. [ואולם בדעת הרא"ש כתב השעה"מ שם שבדרבנן מותר, ע"ש ובדבריו בהלכות אישות ה,ב].

אך יש מקום לחלק בשונה חמץ שעבר עליו הפסח שחכמים המשיכו את האיסור שבפסח, ועדיין אין ראייה לשאר איסורים דרבנן. ואולם בפשיטות אין נראה לחלק כן, והלא אדרבה מצינו לחמץ שעבר עליו הפסח קולא משאר איסור"נ שלא אסרו תערובתו, ולדעת הרבה ראשונים מותר אף בפחות משימים.

'אלא פשיטא מומר לערלות וקא סבר מומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה'. אף על פי שהחשוד על איסור חמור חשוד על איסור קל ממנו (ע' בכורות ל), יש לומר שזה רק בשני איסורים מאותו סוג כגון ששניהם איסורי אכילה, אבל בשני מיני איסורים אינו נחשד מדבר לדבר (עפ"י בית יוסף יו"ד סו"ס"י קיט וש"ך סקי"ב – בדעת הרמב"ן ב'מיוחסות' קע וכ"ה בשו"ת הרשב"א ח"א סד. וכן פסק להלכה בשו"ת שבט הלי ח"ב ב).

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א א) כתב שלא אמר הש"ך אלא בחשוד שעבר רק פעם אחת, אבל מומר למין איסור אחד, אין להאמינו באיסור אחר. ולפי"ז מומר לערלות, וכן מומר לעכו"ם לרב ענן, צריך לבדוק לו סכין. וצ"ע, שבדברי הראשונים במקורם משמע שאין מחלקים בכך.

ויש מי שכתב טעם אחר; שאעפ"י שהמילה חמורה שיש בה כרת, מ"מ יש לו זמן למול כל ימי חייו, משא"כ שאר איסורים שאם עבר שוב אין לו תקנה (עפ"י דגול מרובה שם).

לכאורה עדיין יש להוכיח מדברי רב ענן, שהעובד ע"ז כאחאב אינו חשוד על נבלות, שהרי יהושפט אכל משחיטתו ללא בדיקה – ועל כרחק לומר מפני שהם שני מיני איסור. וכ"כ בספר זכר יצחק טו. וע' בספר חדושים ובאורים.

ויש אומרים שהחשוד על החמור חשוד על הקל רק בדבר שיש לו הנאה בו, אבל כשאין לו הנאה כגון בשחיטה – אינו חשוד (עפ"י הפרישה שם, מובא בש"ך ובט"ז).

ובדרכי משה שם משמע שיעקר הדבר שנוי במחלוקת, אם חשוד על החמור חשוד על הקל. וע"ע בפני יהושע; אג"מ אה"ע ח"ב כ,ג.

'אלא פשיטא מומר לערלות...' רש"י: מבעט במצוה זו. יש מקום לדייק שאם אינו מל מחמת פחד וצער – אין זה בגדר 'מומר'.

[ולפי"ז כששאלו 'אילימא מתו אחיו מחמת מילה האי ישראל מעליא הוא', יכולים היו להקשות אפילו נמנע בפשיעה מחמת צער – שחיטתו כשרה, שהרי אינו מומר (כן הקשה בשבט הלי ח"ז קיג).

בפשיטות יש ליישב שכל שאינו 'מומר' הריהו כישראל מעליא לשאר דינים ואין סברא כלל לפסול שחיטתו (ע' גם בתו"ח), ולא באו בשאלה להשמיענו הלכה אלא להקשות, וא"כ אין שייך להקשות להשמיענו חידוש יתר.

ועוד נראה, לפי מה שאנו באים עתה לנסות לפרש הברייתא דלא כרבא, הרי שהחשוד לתאבון חשוד אף כשאין לו הנאה מפני שנעשה לו כהתר, א"כ אף הנמנע מלמול מחמת צער דינו כמומר. ורק לפי האמת שהמומר לתאבון אינו נעשה מומר שלא לתאבון,

אף החשוד מחמת צער אינו חשוד לשלא מחמת צער].

ואולם בכסף-משנה (שחיטה ד,יד) פירש בדעת הרמב"ם 'מומר לערלות' – הנמנע מלמול מחמת צער, שאם במבעט כפרש"י – א"כ היינו אפיקורוס ושחיטתו נבלה.

ובדעת רש"י נראה שנקט שהמומר להכעיס אינו נחשב מין ואפיקורוס אלא מומר (ונחלקו בדבר אמוראים בהוריות יא. ונקט רש"י לקולא וכדעת הרשב"א ועוד (וכ"כ החזו"א ב,כב בדעת הרא"ש. וכ"מ בתשובת הריב"ש ד). ואילו הרמב"ם לשיטתו שפסק שדינו כמין (ע' הל' גזילה יא,ב. וכ"ה בשו"ע חו"מ תכה,ה), לכך פירש כאן 'מומר לערלות' מחמת צער כהכס"מ (עפ"י שבט הלי ח"ז קיג).

ויש מי שפרש דברי רש"י שלכך כתב 'מבעט במצוה זו', שהרי להחשב מומר צריך שיהא רגיל בעבירה, והלא במילה אף אם נאמר שעובר בכל יום ויום שאינו מל (כדברי הרמב"ם), אין כאן עבירות חוזרות ונשנות – ועל כן צריך לומר שמבעט במצוה ומסלקה ממנו לגמרי, שרק אז נחשב 'מומר' (עפ"י אמת ליעקב בחדושי הש"ס ובעיונים למקרא פר' בא יב, מח).
ואולם בריטב"א מבואר להדיא שכל שנמנע מחמת צד פחד אינו נידון כמומר [אך צער גרידא לא שמענו בדבריו, רק פחד סכנה].

'ודלמא משתא אשתי מיכל לא אכל... הכי השתא?! שתיה סתם יינן הוא ועדיין לא נאסר יינן של עובדי כוכבים, אבל אכילה אימא לך...' מבואר שהמומר לעבודת כוכבים, קודם גזרת סתם יינם אין יינו אסור. ואין חוששים שמא ניסך לע"ז – שאילו ניסכו שוב אינו שותהו [כעין שאמרו (בע"ז כב): כיון דפלת לה תו לא מוזין לה]. ועוד לפי שהולכים אחר רוב היין שאינו מנוסך. וגזרת סתם יינם איננה משום חשש ניסוך אלא משום בנותיהן. ומומר לעבודת כוכבים בכלל גזרה זו, ואעפ"י שאין בבנותיו איסור חתנות מהתורה, מ"מ כגוי גמור הוא ובכלל גזירתם (עפ"י רמב"ן הנדמ"ח בהוצ' רש"ז רייכמן).

יש לדייק מלשון הרמב"ן [וכן לשון הר"ן בחדושי] שבת המומר לעכו"ם אסורה באיסור חיתון מדרבנן וכדרך שיינם אסור, והכל משום הרחקה מהם. ואולם נראה פשוט שאם עזבה דרכי אביה המומר – מותרת, שהרי אף בגוי גמור בתו מותרת משנתגיירה, ואעפ"י שבגירותה כנולדה מחדש משא"כ בזו, מ"מ לא מסתבר שיאסרו בת ישראל שעזבה דרכי אביה והגזירת מותרת. ובחזו"א (י"ד ב) נקט מסברא שאין כלל איסור בנותיהם במומר לעכו"ם, ורק על יינם גזרו [וכנראה לא היו לנגד עיניו דברי הרמב"ן הללו, שאינם מופיעים בדפוסים הישנים].

וכן מפורש בשו"ת הריב"ש (שצד ד"ה וראה מסתם יינן), לחלק בין יינם לבנותיהם. ופירש הטעם, כיון שקצת יינן אסור – אותו יין שנתנסך ודאי לע"ז, הלכך אסרו כל יינן. (וכן נקט בספר תפארת למשה, מובא בפ"ת יו"ד קיב, א. וכן בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ה לו, ח). ואפשר שהרמב"ן הולך לשיטתו שאין הטעם משום חשש ניסוך אלא אך משום הרחקה [וערמב"ן ע"ז לו נט: ומחלוקת הראשונים היא – ע' בבואב בע"ז נט], א"כ גם במומר שאסור היינו רק מטעם הרחקה הלכך כ"ש לענין איסור בנותיהן. שו"ד שכתב כן כדבר פשוט מסברא בשו"ת אבני נזר או"ח צב, שיש במומר איסור דבנותיהן. וכן צדד בספר חדושים ובאורים להלן יג. [ומדברי רבי אברהם הגדול מרגנשבורג (מובא בהגהות מרדכי פרק החולץ ובתה"ד שיט שכג) נראה שיש במומר איסור חיתון דאורייתא דקנאין פוגעין בו].

*

'האדם, נפשו כוללת מכל נפשות משרתיו והנכנעים תחתיו. ולכן אמרו (משלי כט) משל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים, ואיתא בחולין: הא על דבר אמת – משרתיו צדיקים. ומכל מקום היה עובדיה גם כן ממשמשי אחאב, לפי שאמרו בסנהדרין (קב): אחאב ותרן בממונו היה, ולכך עובדיה על הבית, שבוזה היה כשרונו, ומצד הטוב שבו בוותרנות היה עובדיה. וכן כל אחד שמורכב מטוב ורע, כן משרתיו, והטוב הוא ממונה על הטוב שבו וכן להפך. וכן כל החפצים, ואין צריך לומר המאכלים של האדם, הוא מהתפשטות כח נפשו וחיותו בהם, ומזה הוא חיותם כידוע, וממקום שהוא טוב כך כל כליו המתפשטים מאותו כח, וכן המאכלים שמאותו כח יש בהם קדושה גדולה... (מתוך צדקת הצדיק קס. ועע"ש רלו רלט על השפעת האדם על הכפופים לו).
ע"ע גליון הש"ס והגהות ריעב"ץ.

דף ה

'אטו שער שומרון גורן הוה?!' והלא מרחיקים את הגורן מן העיר חמשים אמה (כדתנן בפ"ב דב"ב), וכל שכן בארץ ישראל שאפילו את האילן מרחיקים מן העיר משום נויה (ריטב"א).
'אלא כי גורן, דתנן סנהדרין...' ורמזו הדבר בלשון הכתוב פתח שער שמרון שהרי פתח העיר הוא מקום ישיבת הסנהדרין (עפ"י מהרש"א).

'ודלמא תרי גברי דהוי שמייהו עורבים.' נקט 'תרי' כיון שהיה נחבא אין מסתבר שהיו הרבה פן יתגלה על ידם, אבל בשנים אין חשש, כמו שאמרו בפרק חזקת הבתים לענין לישנא בישא שבפני שנים עדיין אין חשש פרסום (תורת חיים עפ"י רש"י).

'איתרמאי מילתא דתרוייהו הוה שמיייהו עורביים?!' 'אולי הכוונה דבשם עצם פרטי לא שייך לשון רבים' (מהגר"א נבנצל שליט"א).
ע' ב"ב קט: שפרשו הכתוב 'הוא לוי' – אדם ששמו לוי, הרי ששם עצם אפשר לכנותו בכתוב כתואר.

'... על פי הדבור שאנני' וכן המסקנא, ששחיתת אחאב אסורה ואליהו שאכל – על פי הדיבור אכל. ואין להקשות הלא אין רשאי הנביא לבטל דבר מהתורה אלא כשעושה כן למיגדר מלתא כגון אליהו בהר הכרמל (ע' יבמות ז) – שזה רק כשאומר לאחרים לעבור, אבל דבר הנוגע לעצמו בלבד, אפילו אם אינו לגדר וסוייג עושה כפי נבואתו, והלא מצינו פעמים רבות שהותרו דברים לצורך שעה בלבד על פי הדיבור (עפ"י תורת נביאים למהר"ץ חיות ד).

ובלאו הכי יש לפרש שמשמים הביאו לו מאותו בשר שנשחט בהכשר על ידי עובדיה וחבריו, כפי שכתב הריטב"א (וע"ע מהרש"א; חו"ב).

[ואעפ"י שאין מועילה נבואה במקום שצריך עדות (כדברי הרמב"ם בפירוש המשנה סנהדרין מג:): – זה דוקא במקום שצריך שני עדים, שאפילו משה ואהרן אינם נאמנים, אבל באיסורין מועילה נבואה. עפ"י 'קובץ ענינים' לגרא"ו].

'וקשיא לן קרי לה נערה וקרי לה קטנה...' אמנם מצינו שהכתוב קורא לקטנה 'נערה' [כמו גבי רבקה, שישנה דעה שהיתה פחותה מבת שלש שנים, ואעפ"י כ נקראת 'נערה' מפני שהיתה עושה כמעשה נערות ויודעת בטיב דבר], רק הקושיא היא כיון שהקפיד הכתוב וקראה 'קטנה' כיצד קורא לה שוב 'נערה' (עפ"י רמב"ן).

'מציעתא מומר לדבר אחד'. פירוש לעבירה אחרת מזו שבא להביא עליה קרבן, אבל על אותה עבירה ודאי אינו מביא (כן מפורש ברשב"א). וכתב דמלתא דפשיטא היא, שלכך לא פרשו הסיפא 'מומר' לאותה עבירה – שכיון ששמענו ברישא שמומר לכל התורה אינו מביא, ודאי הוא הדין למומר לאותו דבר. וע' גם בריטב"א).

וכן מוכח בתוס' (ד"ה מעם – בפירוש השני) שבאותו דבר שעובר עליו לדברי הכל אין מביא קרבן. וצ"ע לפי"ו במה שכתבו התוס' (ד"ה כדי) שלכך נקט הטעם 'כדי שיחזרו בהם בתשובה', כדי לבאר הסברה שריבה מומר לדבר אחד ומיעט מומר לכל התורה. ואם מדובר במומר לדבר אחר, ל"ל טעם שחוזרים בתשובה בקל, הלא ודאי זה שונה ממומר לכל התורה שהוא מומר באותו חטא עצמו. וקצת משמע שאפילו באותו חטא מקבלים מהם כי נקל להם לחזור מדבר אחד. ויש לישב כיון שמדובר בעולת נדבה שאין עיקרה באה על חטא, אין חילוק כל כך בין מומר לאותו חטא לחטא אחר. ועוד יש לדחות דמשכח"ל מומר לכל התורה מלבד אותו החטא בעצמו שעבר עליו, כמוש"כ התוס' (ד"ה מעם) בפירוש האחד.

[ובלא באור התוס' י"ל שלכך הוצרכו לטעם זה, כדי לפרש כיצד מקבלים מהם הלא כתיב ובה רשעים תועבה – אלא התירה תורה כדי שיחזרו בהם. וכן משמע קצת ממה שהביא הרמב"ם (מע"ק ק"ג, ד) טעם זה, שהוא ליתן טעמא דקרא. ולא טעם על דרשת התנא].

'מכם ולא כולכם... מכאן אמרו מקבלין קרבנות ממושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה'. עתוס'. מכאן יש ללמוד לכל הדרשות, שכדי לדעת מה לדרוש מקרא יתירא הולכים אחר הטעם; כמו כבוד את אביך ואת אמך – 'את' לרבות אחיך הגדול, שיודעין מסברא שרצונו של האב שיכבד אחיו הגדול. וכן מה שדרש רבי עקיבא 'את' ה"א תירא' לרבות תלמידי חכמים – ע"י שהבין מהטעמא דקרא שכן הדין (מהגר"ו גולדברג שליט"א).

'ומחלל שבתות בפרהסיא'. בבאור טעם החילוק בין פרהסיא לצנעה [הגם שמבחינת העבירה עצמה אין חילוק כיצד נעשית] – ע' באגרות משה אה"ע ח"ב כ"ד; 'שעורים לזכר אבא מרי ז"ל' ח"ב עמ' קכו-קכו.

ובדין מחללי שבת בפרהסיא בזמן הזה – ע' בשו"ת בנין ציון החדשות כג; אחיעזר ח"ד ג; חזו"א יו"ד ב, כח או"ח פז, יד; רב פעלים ח"ב או"ח יח; אגרות ראייה פט; אגרות משה או"ח לג ואה"ע ח"א פב, יא וח"ב כ, ג-ד; ביצחק יקרא מד; שבט הלוי ח"א כ קכא ח"ב קעב ח"ג צא ח"ה מח ח"ו לו; חדושים ובאורים להלן יג.

(ע"ב) 'אלו בני אדם שהן ערומין בדעת ומשימין עצמן כבהמה'. פרש"י: משימין עצמן כבהמה – דכאי רוח (וכן פרש"י בתהלים: בענוה). [וכך יש לפרש המקרא כולו: צדקתך כהררי א-ל משפטך תהום רבה, אדם ובהמה תושיע ה' – גם באותו אדם ובאותו ענין שמשמשת מדת 'צדקתך כהררי א-ל', משמשת שם מדת המשפט שהיא כההום רבה, ואין עצה לזכות בדין אלא אם משים האדם עצמו כבהמה בענוה, רק אז אין מדת הדין שולטת בו. עפ"י שיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ כח תשל"ג].
ויש מי שפרש: שמכירים שהכל בא מהש"ת ולא מהשתדלותו כלל [וכמו שאמר יעקב אבינו: האלקים

הרעה אתי מעודי עד היום הזה – שהכיר שכל ההשתדלות אינו מצדו רק מצד השי"ת] (פרי צדיק עקב א). או ענין 'כבהמה' – עשייה מתוך ציות מוחלט על דעת קונו ומתוך אמונה פשוטה, ללא התחכמות וללא חשבונות ושיקולים אחרים (עפ"י שיחות מוסר י"א תשל"א, טז תשל"ב).

'א"ל רבי זירא לרבי יעקב בר אידי: שמא לא שמע רבי אלא בשאין ישראל עומד על גביו...'
הרשב"א מפרש [דלא כמשמעות פרש"י] שאין כוונת רבי זירא לומר שלא אסר רבן גמליאל כלום – שאין זו משמעות הלשון, וגם מה ראה רבי זירא שלא להאמינו לרבי יעקב בעדותו. אלא כוונת הקושיא היא שמא לא גזר רבן גמליאל אלא כששחט הכותי בינו לבין עצמו שאז אין להאמינו בכך שאוכל ממנה כזית, מאחר וראה שדמות יונה מצאו להם כדלהלן וכבר אינם מקפידים על מצוות התורה וחשודים על הנבלות, אבל כשישראל ראהו ששחט כהוגן שחיתו כשרה. והשיבו רבי יעקב: כשאין ישראל עומד על גביו מאי למימרא, שהרי אפילו בלא גזרתו של רבן גמליאל קיימא לן שאין להאמין הכותי בשחיתה כיון שהלכותיה אינן מפורשות בתורה והרי הלכה כתנא קמא ד'מצת כותי' שכל מצוה שאינה מפורשת אין לסמוך על הכותים אפילו החזיקו בה. ורבי זירא סבר שצריך להשמיענו שאין הלכה כרשב"ג.

וכן הביא הרשב"א בשם הרמב"ן שהלכה כת"ק [וכ"ה בחדושי הרמב"ן הנדמ"ח]. ואולם יש נוקטים להלכה כרשב"ג (עפ"י ש"ך וכס"מ שחיתה ד, טז בדעת הרמב"ם). ודעת הגר"א (ביו"ד קיט, ז) שהלכה כרבי אלעזר.

והנה כתב הרשב"א בתשובה (ח"ז קטט. מובא בב"י יו"ד קיט, יא וש"ך שם, ובדרכ"מ קכד) שמי שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל דינו כמומר לעכו"ם ולחלל שבתות. וצ"ע מאי שנא מכותים קודם שגזרו עליהם ששחיתם כשרה הגם שאינם מאמינים במדרש חכמים. ואמנם הגר"א ז"ל באר שדינם ככותים קודם גזרה והלכה כר"א, אבל הלא הרשב"א עצמו פסק כתנא קמא ולא כר"א. ועוד, הלא הרשב"א שם כתב שמי שאינו מאמין בדרו"ל יינו יין נסך, ואילו בכותי קודם גזרה אין הדין כן אפילו לר"א. וצ"ל שסובר הרשב"א שגם על אלו גזרו להיותם גויים כשם שגזרו על הכותים. ולא נתבאר מקורו. ולפי"ז נראה שאפילו אחרים רואים אותם שחיתם פסולה. או שמא גזרה מסוימת היא לענין יינם משום הרחקה.

עוד י"ל שיש לחלק בין המבעט בדרו"ל מחוצפה, שבוה מדבר הרשב"א, ובין מי שנתחנך כך כגון הכותים ששחיתם כשרה קודם הגזרה.

והרמב"ם פסק שצדוקי ובייתוסי ששחטו לפנינו שחיתם מותרת, הגם שמומר שחיתו פסולה (שחיתה ד, ד, טז). וכן נפסק בשו"ע (יו"ד ב, ט). ומבואר שלא גזרו עליהם להיותם כגויים. וי"ל לשיטתם שכל שאינו מאמין לדרו"ל ודאי אינו מקפיד על כמה מהלכות השחיתה, לכך שחיתו פסולה כשאין אחרים רואים, משא"כ כותים שבזמן התלמוד קים להו שהקפידו על כל הלכותיה. וצ"ע.

[ויל"ע בכותים (וכן בצדוקים ובייתוסיים שכתב הרמב"ם ששחיתם כשרה כשישראל רואה) כיון שלא קבלו דרשות החכמים הרי לא יימלט שלא יעברו על חילול שבת דאורייתא, וכגון הוצאה מרשות לרשות שמסתבר שאינם דורשים 'אל יצא' – אל יוציא. ודוחק לומר שהחזיקו בכל הפרטים. וא"כ כשעושים זאת בפרהסיא מה טעם לא ייחשבו כמומר לעכו"ם. ונראה הטעם מפני שהם כאומרים מותר (וע' שו"ע הגר"ז או"ח קצט, ג שאף במצוות שלא החזיקו בהם, אינם נחשבים כמומרים ופושעים אלא מעשה אבותיהם בידיהם). וגם אם מזידיים הם, ההודה היא בציות לדברי החכמים ולא בשמירת השבת, וכגון זה אינו מחלל שבת הכופר במעשה בראשית. וצ"ב].

וע' בשו"ת מהרי"ל (קצד) ששחיתת אפיקורסים מאותם שהזכירו בפרק חלק, כגון המפרש המקראות על פי פילוסוף שלא כדרשות רז"ל ונראה בעיניו שאינו אסור, ואפילו יודע שאסור ועושה להנאתו – שחיתו כשרה, ודוקא כשעושה להכעיס שחיתו אסורה. ויתכן שגם הרשב"א לא דיבר בכגון זה שאינו עובר על איסורין אלא שפגום בדעותיו.

'מסתברא דשמיע להו ולא קבלוה, דאי ס"ד לא שמיע להו ואי הוה שמיע להו הוה מקבלי לה, היכי מסתייעא מילתא למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים...' אף על פי שאיסור זה מגזרת חכמים הוא, ולפי מה שכתב בנתיבות המשפט (רלד) עבירה דרבנן בשוגג אינה נחשבת איסור ואין העובר צריך כפרה מפני שאין בכך המראת פי החכמים, אעפ"י כ נחשבת זו 'תקלה' כי אילו ידעו לא היו אוכלים (שלמי שמעון).

עוד בענין חידוש הנתיבות – ע' יוסף דעת בכורות לו. וע"ע להלן ו.

רמזים וענינים

איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלקיכם. אל תפנו אל האילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם... – הסמיך שבת לאיסור ע"ז, ששקולים הם המנסך יין לע"ז ומחלל שבתות (בעל הטורים ריש קדושים). ומאותה סיבה סמך פרשת המקלל לפרשת המקושש (שם אמור כד, י; שלח טו, לב). וכן

'מומר לדבר אחד' –

'ועתה בינה שמעה זאת כי הוא עיקר גדול; אמת כי יש מן הצדיקים שנכשלים בחטא לפעמים, כענין שנאמר כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. אכן כובשים את יצרם מאת פניהם. ואם יפלו בחטא פעם אחת לא ישנו לו, ונקוטו בפניהם וחוזרים בתשובה. אך כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעונות הקלים, אעפ"י שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה – קראוהו חכמי ישראל 'מומר לדבר אחד', ואת פושעים נמנה וגדול עונו מנשוא, כי אם אמר יאמר העבד לרבו: כל אשר תאמר אלי אעשה וזלתי דבר אחד – כבר שבר עול אדוני מעליו והישר בעיניו יעשה.

ועל הענין הזה נאמר ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם – באורו: אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש עד סוף. ויורה על זה 'אשר לא יקים לעשות' – ולא אמר אשר לא יעשה אותם (שערי תשובה לרבנו יונה א.ו.).

(ע"ב) 'אלו בני אדם שהן ערומיין בדעת ומשימיין עצמן כבהמה'. מלבד הפשט הפשוט

כפרש"י יש לפרש: מתוך שערומיים בדעת הם, יכולים להגיע להכרה כי הם עצמם כבהמה ומתוך כך יכולים להבדיל עצמם מהבהמיות, בכח הדעת המושל על החומרי, כענין שאמרו (ב"ר יא) 'צדיקים – לבם ברשותם' (משמיע שלום, לקוטים עמ' צב).

– פירוש, שמכירין שהכל מצד הש"י ולא מהשתדלותם כלום, וכמו שאמר יעקב אבינו ע"ה האלקים הרועה אותי מעודי גו' – הכיר שכל ההשתדלות אינו מצדו רק מצד הש"י «(פרי צדיק עקב א.)».

'... ונאמר אדם ובהמה תושיע ד' – דיש גם בבני ישראל בני אדם שדומין לבהמה. ורז"ל דרשו 'משימיין עצמן כבהמה' והיינו כמו שאמר דוד המלך עליו השלום בהמות הייתי עמך – דלגבי הש"י הכל כבהמה, וכמו שאמרו (ב"ב נח.) הכל בפני שכינה כקוף בפני אדם, דבאמת בכל אחד יש גם נפש בהמית מצד הגוף החומרי, ודוד המלך ע"ה הוא המתקן בזה להעלות גם נפש הבהמית ובני אדם הדומין לגמרי והם העמי-הארץ, וכמו שאמרו (בב"ר) על פסוק לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך – בבהמין שבו. וזהו הישועה הגמורה שיהיה לעת קץ לכל הנפשות מישראל שלא ידח מהם נדח... (מתוך מחשבות חרוץ ח עמ' 59).

'צדיקים עצמם לא כל שכן' –

'הגדולים, אשר כל מעינם בתורה ועבודת ה' ומעמיקים מחשבות ועיונים בתורה ובדבקות, אין חושבים בעניני עולם הזה כלל שהרי מלא לבבם מחשבות ושאיפות בעניני התורה העבודה והדבקות. ולכאורה הלא קל מאד במצב כזה שיכשלו ח"ו בעבירות של עשיית נזק ואכילות והנאות אסורות משום שטרודים המה בגירסתיהו ועוסקים במחשבות עיון, ועי"ז קרובים הם לבחינת אונס – אבל סיעתא דשמיא היא אשר תשמרם, ובבחינת אמרם ז"ל 'ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, צדיקים עצמם לא כל שכן' (מכתב מאליהו ח"ב עמ' 228).

עוד בענין תקלה לצדיקים, בשאר איסורים שאינם של אכילה – ע' במובא ביוסף דעת נדרים י ויבמות צט. ומכות ה:

[רמז לדברי התוס' שהמדובר רק בעניני אכילה: לא יאונה לצדיק כל און – ראשי תבות: לא יאכל (נפש חיה רמב"א). 'כל און' בגימטריא: אוכל טמא (גליון תורא"ש)].

ע"ע בפירוש הרמב"ן בסדר חיי שרה (כד, לב) ובספר אמת ליעקב שם.

דף ו

'אשכחיה ההוא סבא'. '... וכמו שנחמו ההוא סבא [אשר הוא אליהו לדעת יש-מפרשים בתוס' פרק קמא דחולין. ושמעתין דכן הוא האמת, ודקושיית תוס' שם אין כאן מקומה] לאביי (בסוכה נב.)....' (מתוך צדקת הצדיק מד. וכ"ה בדברי סופרים יט).

עוד בענין 'ההוא סבא' – ע' בתשובת הגאונים (הרכבי) כג; פתח עינים שבת לד. יעיר אוון ה, לוי; תפארת יעקב; שפת אמת שבת

‘ורבי מאיר לטעמיה דחייש למיעוטא וגזר רובא אטו מיעוטא’. כלומר, כיון שבכל כותי יש לחוש שמא הוא מומר לעכו"ם, הלכך גזר אף במי שידוע שאינו כזה. (וכיוצא בזה יש בע"ז מ. באיסור צלמים – כפירוש הרמב"ן והריטב"א שם. וכן בסוכה יד. גבי גזרת תקרה, ע"ש בפרש"י).

בוזה יש לישב דברי התוס' בבכורות (יט: ד"ה ברובא) שברובא דאיתא קמן לא נחלק רבי מאיר שהולכים אחר הרוב שהרי כתוב 'אחרי רבים להטות', והלא כאן חושש למיעוט – אלא הם יפרשו כיון שבעלמא חושש ר"מ למיעוטא לכך מסתבר לו לגזור משום המיעוט, והחשש למיעוט אינו אלא סברא לגזרה. [ושמא זהו טעמו של ר"מ שאמר (בריש המסכת) טוב מזה ומזה שאינו נודר כל עיקר – כי חושש למיעוט העלולים לבוא לידי תקלה].

‘פשטיה דקרא במאי כתיב, בתלמיד היושב לפני רבו, דתני רבי חייא כי תשב ללחום את מושל...’. למדים אנו מדברי חז"ל מהו 'פשטיה דקרא' בספר משלי – הנמשל, שהוא כוונת המקרא (וכמש"כ מהרש"א). והמפרש רק את המשל עדיין לא פירש פשוטו של מקרא.

הרי כאן שלשה רבדים למקרא 'ללחום את מושל'; לפי פשוט בעל מקרא – לסעוד עם המלך, יש לו לאכול לנהוג בזהירות ובדרך ארץ (כמו שפרש רבנו יונה במשלי). לפי פשוט בעל הגמרא, 'המושל' הוא גדול בתורה שהתלמיד יושב לפניו ללחום בלחמה. ויש עוד דרש הדורש 'מושל' על היצר הרע, שהאוכל צריך להתחזק על יצרו ולשים סכין בלועו (עפ"י לקט שיחות מוסר לר"א שר, ח"ב עמ' סוד). ע"ע בספר ישרש יעקב.

‘ולא זוו משם עד שעשאוים עובדי כוכבים גמורין. למאי, אי לשחיטה ויין נסך מהתם גזרו בהו רבנן?’. פירש הרמב"ן (דלא כמשמעות פרש"י) שרבן גמליאל לא גזר על השחיטה בלבד אלא גם על שאר איסורין שבתורה מפני שחשש למיעוט כדברי רבי מאיר, אבל לא החמיר לגזור אפילו בדבר שאיסורו מדברי סופרים. ושאמרו 'לשחיטה ויין נסך' – לאו דוקא, ולכך מקשה מה תוספת הוסיפו בגזרה המאוחרת.

וזהו שאמרו 'מאי עובדי כוכבים גמורין... לבטל רשות וליתן רשות' – כלומר גם לדינים דרבנן. ומה שהוצרך לומר 'אינהו גזרו ולא קבלו...' – כי מהמעשה מוכח שעד גזרת רבי אמי ורבי אסי נהגו התר ביין, שהרי רבי אבהו שלח להביא משם יין.

מזה שאמרו 'לבטל רשות וליתן רשות' ולא אמרו רבותא שעשאוים כגויים גמורים אף לקולא, הוכיח בספר חות דעת (קנט סק"ד. וכ"כ בפני יהושע) שאכן לקולא לא עשאוים כעכו"ם. וכן נפסק בשלחן ערוך (אה"ע מד, י) שכותי שקידש – צריכה גט, שלא עשאוים כגויים גמורים אלא לחומרא אבל בעצם גרי אמת הן, וכדין גר שחזר לסורו (כפי שפירשו שם בבית שמואל ובהגר"א. וכ"כ בבית שמואל ד ס"ק סג). ואולם דעת הש"ך (י"ד קנט סק"ה) שעשאוים כגויים גמורים גם לקולא, ומותר ללוות מהם ברבית [דלא כמשמעות השו"ע שם].

וזו לשון החתם-סופר (בהגהותיו לשו"ע או"ח לט): 'וע' בתוס' יום טוב משנה ד פ"ז דנדה דתמה על כותים אי גירי אמת הן איך עשאוים כנכרים לטהר נדות ואהלות שלהם. ונראה לפענ"ד שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה ויחזרו לגוים גמורים אף להקל. וזכר לדבר 'ראה ויתר גוים' שהתיר להם ז' מצוות, אע"ג דלאו ראייה גמורה היא מ"מ כן נראה לי, והם נמנו וגמרו להוציאם מברית ישראל לגמרי... ומצינו בעזרא 'חרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה' משמע שהוציאם מכלל ישראל וכנ"ל'.

וע"ע בספר אור שמח הל' שחיטה ד, טו; שו"ת שבט הלוי ח"ד קעב.

‘אינהו גזרו ולא קבלו מינייהו, אתו רבי אמי ורבי אסי גזרו וקבלו מינייהו’. פרש הרמב"ן [דלא כרש"י] שגזרה ראשונה היתה מפני חשש למיעוט ולכן לא קבלו מהם כי נקטו כחכמים שאין חוששים למיעוט, אבל בהמשך הזמן נתקלקלו הכותים עד ששבו המקולקלים להיות רוב או מחצה, הלכך קבלו מהם. וכן נמצא בירושלמי (ע"ז ה, ד).

וכן כתב בספר תורת חיים, ובוזה פירש שינוי לשון ההוא סבא, שבמעשה הראשון אמר 'ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה' כלומר בעל מעשים יש לו לחוש למיעוט, אבל במעשה השני שהיו כולם עובדים אותה, אמר: 'לית כאן שומרי תורה' (וכ"ה בראש יוסף. וע"ע מהרש"א מהדו"ב וצל"ח).

רבי זירא לא אכל ורב אסי אכל. א"ל ר"ז לר"א ולא חייש מר לתערובת דמאי? א"ל לאו אדעתאי...! יש לשאול מדוע לא העירו רבי זירא לרב אסי קודם שאכל? – יש מביאים מכאן ראייה שתלמיד הרואה לרבו שעובר על איסור דרבנן אינו צריך למחות בו. ואולם יש לדחות ולומר, דוקא בכגון שאין ודאי לו שהדבר אסור כגון תערובת דמאי שבכאן, שהסיק ופשט להתר, אבל אם ברור לו האיסור, אפילו אינו אלא מדרבנן יודיענו ויפרישנו [וכן יש לדייק מלשון רש"י שכתב שהואיל ואינו בעין אלא על ידי תערובת לכך 'לא חשו למילתא' – והלא רבי זירא חש? אלא רצה לומר שלא חש למחות ביד רבי אסי. הא אילו היה הדמאי בעינו היה מוחה]. ועוד יש לומר, לפי מה שאמר רבי זירא 'אפשר גזרו על התערובת דמאי ומסתייעא מילתא דרב אסי למיכל איסורא, השתא בהמתן...'. יש לומר שלכך לא מחה ר' זירא מתחילה, שסמך על כך שודאי לא יביא לו הקב"ה תקלה. ולפי זה אין ראייה לדורות שלנו שאיננו מוחזקים שלא יאונה תקלה לצדיק (כמו שהביא התוס' ד"ה צדיקים).

ומכל מקום יש להוכיח ממקום אחר (בעירובין 50:): שתלמיד הרואה קושיא על הוראת רבו, באיסור דרבנן יניחנו לעשות מעשה ואח"כ יקשה. ואם כי גם הראיה ההיא יש לדחות באופן אחר, אך אין לדקדק בדבר כל כך (עפ"י תרומת הדשן מג). וע"ע בריטב"א נדה ז: שאין למחות ביד הנוהגים כר"א, משום כבודו – בדרבנן, אבל בדאורייתא מחינן.

וכן פסק הרמ"א (יו"ד רמב, כב), שאם הוא איסור דרבנן ודאי – יש לתלמיד למחות ברבו, אבל אם יש לו קושיא ואין ודאי לו שאסור, בדאורייתא יקשה קודם המעשה ובדרבנן יניחנו לעשות מעשה ואח"כ יקשה. יש להעיר על מה שכתב שלכך לא מיחה ר"ז בר' אסי משום שסמך שודאי לא יארע לו תקלה, א"כ מדוע הוא עצמו לא אכל, והלא רבו אוכל ואין הקב"ה מביא לידו תקלה א"כ ודאי הדבר מותר? ואין לומר שכל שלעצמו הדבר בספק, אי אפשר להכריע הספק אלא על פי הכרעת הלכה, ולא בשמים היא, ורק לענין מחאה ברבו סמך על כך – שהרי להלן אמרו שרבי סמך על אכילתו של רבי מאיר לקבוע הלכה. וצריך לומר שהיה רבי זירא מחמיר על עצמו. תדע, שהיה יכול לעשר מיניה וביה, אלא כנראה לא רצה לאכול כלל מאותו ע"ה [ומצינו לר"ז שסיגף עצמו הרבה בתעניות, כמו שהראה בשו"ת חות יאיר קנב].

מכאן הביאו כמה אחרונים להוכיח שאיסור דרבנן בשוגג נחשב איסור ו'עבירה' [הקשו על הנתניבות-המשפט (רלד) שכתב להפך], שהרי החשיב רבי זירא את אכילת הדמאי בשוגג כתקלה. ויש לדחות, שבאופן שעבר מתוך שלא שם על לבו, אין זה כשוגג וכאנוס, ונחשב מעשה עבירה (עפ"י אבני נזר אה"ע נב, י). ויש מי שתרץ כיון שאיסור דמאי משום חשש שאינו מעושר הוא, הרי יש כאן חשש איסור דאורייתא, הלכך נחשבת זו תקלה (אתון דאורייתא י).

אעפ"י שמצד החשש שלא עישרוהו יש לומר שמשמים סיבבו שלא יאכל דבר שלא נתעשר ועם הארץ הזה עישר – צ"ל שהכוונה היא שעצם איסור דמאי עשאוהו חכמים כאיסור חפצא, לחוש שלא עישרו, הלכך אף בשוגג נחשב לאיסור. וראה בסמוך. [וכזאת י"ל לעיל ה: אודות שחיתת כותי, שר"ג בגורתו קבע שהבשר אינו שחוט משום החשש לשחיתת מומר, לכן החשיבו זאת כתקלה]. ולפי הסברא שהובאה לעיל (ה:): שכל שאילו היה יודע לא היה אוכל נחשב כ'תקלה' – אין הוכחה שאיסור דרבנן בשוגג נחשב 'איסור'. וי"ל.

ומדברי הפוסקים דלעיל שתלמיד הרואה איסור דרבנן ברבו חייב למחות בו, אין להוכיח שנחשב מעשה אסור, כי י"ל כיון שלתלמיד יש ידיעה בדבר, הרי אם לא יוכיח ייחשב כמוזיד בהכשלה באיסור דרבנן. והרי גם לפי דברי הנתניבות ודאי אסור להכשיל אחר באיסור דרבנן כשאינו יודע על כך (ע' אר"ש גירושין א, יז). וע"ע במובא בבכורות לו.

רב אסי אכל. ואם תאמר, כיצד אכל אצל עם הארץ שאינו נוהר בטומאה ובטהרה, והרי שנינו כל המקבל עליו חבירות לא יתארח אצל עם הארץ [מה גם שרבי אסי כהן היה]? ויש לומר פונדק שאני, ששומרים בעליו את המאכלים בטהרה כדי שיתארחו אצלם כהנים וחברים (עפ"י פני יהושע). ועוד יש לומר שכבר לא היו להם טהרות מפני שלא היה להם אפר פרה להטהר. אי נמי, אכסנאי הבא לעיר אנוס הוא.

וכן נותן לחמותו ולפונדקאית דלקמן – צריך לפרש במעשר ולא בחבר, או בימי טומאתו, או בשאין להם אפר פרה (עפ"י חזו"א דמא"ה, ז).

צ"ע במש"כ שאכסנאי היה ואנוס, הלא לזה גם דמאי מותר לו, ולא היה מחשיבה רבי זירא לתקלה. ואפשר כיון שאפשר באכילת דברים אחרים, אין זה כאנוס כלפי מאכל זה.

ומש"כ שאין מדובר בחבר, צ"ל שזה שאמרו להלן 'בר בי רב ליכול חמימא...' בתלמיד שלא קיבל עליו חבירות.

אפשר גזרו על התערובת דמאי ומסתייעא מילתא דרב אסי למיכל איסורא! השתא בהמתן של צדיקים...! אעפ"י שיתכן שעם הארץ הזה עישר, אעפ"י כ אין ראוי רב אסי להיכשל באכילת

דמאי. ומשמע שהדמאי אסור אף אם באמת הוא מעושר (עפ"י ראש יוסף; אתון דאורייתא ו; בית האוצר ח"א קכב קכה; חדושים ובאורים. וע"ש שהביא בשם החזו"א להוכיח משבת כג. שאין חיוב אם הוא מעושר. וע"ע קובץ ענינים. וע' מהרש"א פסחים לה).

וזהו כלל בכל מקום שחכמים אסרו דבר מספק, הרי זה נדון כודאי עבירה. כגון שאסרו גבינות עכו"ם שמא העמידוהו בעור קיבת נבילה – הרי זה נידון כודאי איסור. וכן שבויה שאסורה לכהן שמא נאנסה ע"י עכו"ם – נחשבת כודאי זונה. ולכן כששני עדים המעידים שנשבת ושני עדים מכחישים – אסורה, ואין לדון להתיר משום ספק-ספקא או כספק איסור דרבנן. ולכן אמרו בקדושין (סו) גבי ינאי שבתרי ותרי – שבויה אסורה (מהגרונ"ג גולדברג שליט"א).

ולא גזרו על תערובת דמאי – מפני שאיסור דמאי אינו מוחלט בכל מצב שהרי מאכילים את האכסניא ואת העניים דמאי, הלכך הקילו חכמים בתערובתו. [וכיוצא בזה פת עכו"ם המותרת בשעת הדחק כגון להולכי דרכים, תערובתה מותרת. וכן מותרת לאכסניא. עתוס' ע"ז לה: ד"ה מכלל; מרדכי כאן תקצ; טור יו"ד סוס"י קיב ושו"ע שם סעף ה ובהגר"א; שו"ת מהרי"ל קנו, ד קנה, ב; שבט הלוי ח"ט קסא]. ולפי זה יתכן שחמץ בשעה חמשית בערב הפסח, כיון שלא על הכל גזרו חכמים והקילו בתרומה ובקודש, יתכן שלא גזרו בתערובתו [ואעפ"י שבירושלמי (פסחים א,ד) מבואר שאסור, אין להביא משם ראיה, שהרי שיטת הירושלמי (בדמאי א,ג) שאף בתערובת דמאי גזרו] (עפ"י חדושי ר' מאיר שמחה). וע"ע בשו"ת באר יצחק (או"ח יא) לענין תערובת קטניות בפסח. ועוד מצינו שהתירו חמץ שעבר עליו הפסח כשהוא בתערובת, ודעת הרבה ראשונים שמותר אף בנותן טעם.

(ע"ב) 'העיד רבי יהושע'. הקשה בספר עיון יעקב, כיצד סמך רבי על עד אחד, הלא במקום דאתחזק איסורא אין עד אחד נאמן באיסורים. ויישב בדוחק שהיה עד אחר עמו ולא נזכר מפני חשיבותו. אך אין זה מתישב עם הלשון שבסמוך 'חזי מאן גברא רבה דקמסהיד עלה'. וי"ל שאין נקרא איתחזק איסורא, כי גם אבותיו לא אסרו אלא מספק. ועוד יש לומר לפי דברי התוספות בפסחים (גא). בשם רב נסים גאון, שרבי סבר שאבותיו אסרו מחמת טעות, ואין שייך בזה איתחזק איסורא (מהרב אמת' בן דוד שליט"א).

וזהתיר רבי את בית שאן כולה'. הרמב"ם (תרומות א,ה) כתב שרבינו הקדוש התיר בית שאן מאותם המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל. ומשמע מסתימת דבריו שהתירה לגמרי מכל תרומות ומעשרות. ואולם לא בכל מקום שלא כבשוהו עולי בבל הדין כן, אלא רק במקומות שהתיר רבי בלבד, מפני שהיו רחוקים מעיקר הישוב (רשב"א).

ולפי"ז אין לפרש 'הרבה כרכים... והניחום' שהניחו מלכבוש או מלקדש, שאם היה בדין לפטור כל המקומות – אלא שהניחום והשאירום כשהיו, ולא פטרום מהתרומה והמעשרות כדי שיסמכו עליהם עניים. ורק בית שאן ועוד מקומות ספורים התיר רבי. [ונראה שנחלקו דעות הראשונים האם עולי בבל לא כבשו כלל את בית שאן (כפרש"י שהניחום מלכבוש) או שמא כבשו אלא שהניחום להיותה בחו"ל להיפטר ממעשר (כן יש לפרש דברי הר"ש ידים ד. וכן י"א בדעת הרמב"ם – עפ"י שבט הלוי ח"ו קעח. וע"ע בירושלמי דמאי ב; אבי עזרי שמיטה ויובל ד, כו; בית ישי ב, ג). ויש אומרים שבית שאן וחברותיה אינם בכלל כיבוש עולי מצרים כלל, ככתוב ולא הוריש מנשה את בית שאן. עפ"י ר"ש סירליאו ירושלמי שביעית ו, א. וע' במגילת תענית ג].

והראב"ד השיג על דברי הרמב"ם וכתב שלא התיר רבי אלא מעשר ירק ופירות האילן דרבנן, וכן היא דעת רש"י כאן.

ורבינו תם (מובא בתוס' כאן ובע"ז נט). פירש שרבי פטר מן הדמאי בלבד. ומשמע אפילו בדגן תירוש ויצהר. ואולם הרמב"ם כתב שלא פטר דמאי אלא משאר פירות.

ויש שכתבו שרבי התיר בבית שאן חומרי ארץ ישראל שמותרים בחו"ל, כגון אוכל והולך ואח"כ מפריש, או ביטול ברוב. ויש שכתבו שרבי התיר רק בלוקח מן הגוי (עפ"י ר"ש פ"ק דמאי; תורא"ש ברכת לו: מהר"י קורקוס).

ע"ע מו"מ בשיטת הראשונים, בשו"ת שבט הלוי ח"ו קעח.

כתב החזו"ן-איש (שביעית ג, יט) שלא התיר אלא העיר בית שאן עצמה ותחומה [וכן את קסרין ובית גוברין וכפר צמח. ירושלמי דמאי ב, א], אבל סביבותיה הנקראים היום בקעת בית שאן – חייבים במעשר. וגם העיר עצמה, אין אנו יכולים היום לסמוך על מה שקוראים לעיר בשם זה כי במשך הזמן נהרסו ונתיישבו פעמים רבות. ובעל כפתור ופרח שהיה גר בבית שאן כתב שנוהגים לעשר שם דגן תירוש ויצהר

בברכה, ושאר מינים וירקות – בלי ברכה (וע' בירושלמי שם 'מכפר קרנים כבית שאן'. וראה עוד במעדני ארץ על הרמב"ם שם).

וכתבו אחרונים: רק לענין תרו"מ ושביעית פטר רבי את בית שאן [וגם בשביעית לא התיר עבודת קרקע אלא איסור ספיחין. כו"פ. ע"ע משנה שביעית ו,א ובמפרשים; רש"י ז. ד"ה הרבה], אבל לענין מצות ישוב ארץ ישראל ולשאר כל המעלות התלויות בארץ – הריהי כארץ ישראל, וכן בשאר מקומות שלא כבשם עזרא (עפ"י תשב"ץ; כפתור ופרח ז, ומובא ברדב"ז סנהדרין ד,ו; חזון איש שביעית ג, יט ועוד).

'וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו... אפשר בא אסא ולא ביערו... והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום'. אעפ"י שנחש הנחשת לא נעשה לשם ע"ז ואינו נאסר בעבודתם של התועים אחריו, שהרי קיימא לן המשתחוה לבהמת חברו לא אסרה? יש לומר כיון שביערו כל ע"ז שבעולם כדי שלא ייכשלו בהם ובכללם כאלו שלא נאסרו כגון אילנות מחוברים, א"כ מדוע לא כתתו נחש הנחשת (עפ"י תפארת יעקב).

*

'אם יודע תלמיד ברבו שיוודע להחזיר לו טעם – בין. ואם לאו – תבין את אשר לפניך ושמת סכין בלועך'.

'אם יבא לביתך אורח – אל תשאל לו מדברי תורה אא"כ שתדע שידע להשיב או תשאל לו בינו לבינך שלא יתבייש' (ספר חסידים שיב).

דף ז

'מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו'. ממשמעות דברי רש"י נראה שבכוונה עשו כן. ויש שתמחו על כך [וע' בשיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ (לו תשל"ב) במה שהעיר מכאן על כבוד הבריות] ופרשו שלא עלה כלל על דעת אסא ויהושפט לבער נחש הנחשת אעפ"י שביערו כל עכו"ם שבעולם, כי נתן הקב"ה בלבם שלא ירגישו בנחש הנחשת [או נתן טעם בלבם להימנע מלכתתו. ע' יערות דבש ח"א דרוש טו], כדי שיניחו זאת לבניהם אחריהם לגדל שמם. וכן משמע להדיא בירושלמי (כן פירש מהרש"א ותו"ח. וכן הוכיח מהר"ם מדברי התוס').

וכך יש לפרש המשך הדברים: **'מכאן לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה שאין מזיחין אותו' – כיון שלמדנו מנחש הנחשת שמניחים לו לאדם מן השמים מקום להתגדר בו, לכך ת"ח המחדש דבר הלכה אין מבדילים או מזיחיים אותו לומר אילו היה ממש בדבריו למה לא נתחדשה אותה הלכה בדורות הראשונים שהיו חכמים יותר גדולים ממנו – שיש לומר מקום הניחו לו מן השמים (תורת חיים).** עוד על השימוש בסברת 'מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו' – ע' בשו"ת הריב"ש סוס"י שלד.

'ודלמא עישר עליהם ממקום אחר – לא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף'. לפרוש רבנו תם שמדובר כאן על דמאי, מוכח שאין לעשר דמאי שלא מן המוקף (עפ"י ר"ש חלה ג,ו). ואין דין זה מוסכם (ע' במאירי שם; בהגר"א שלא סקצ"ב).

ולר"ת שמדובר בדמאי, מוכח שגם בתרומת מעשר צריך לעשר מן המוקף, שהרי אין פירות דמאי חייבים בתרומה גדולה (וע' רמב"ם וראב"ד תרומות ג,כ ומהר"י קורקוס; דברי אמת ענין חלה דף קכא ע"א; מנ"ח שצו). ולכל הפירושים מבואר כאן שגם מעשר ירק דרבנן צריך להיות מן המוקף, וכ"מ בתוספתא ובעירובין לב (ע' שער המלך תרומות ג,יז; ריעב"ץ).

'ודלמא נתן עיניו בצד זה ואכל בצד אחר'. יש מפרשים שמועיל 'נותן עיניו בצד זה...' בכל מקום, אף בטבל ודאי ובתרומה דאורייתא, מפני שהתרומה ישנה במחשבה (כמו שאמרו בקדושין מא: כן דעת רש"י בביצה יג: ובבכורות נח: (בכת"י. וע"ש בפירוש העליון נט.) ובכ"מ, ועוד הרבה ראשונים).

ויש אומרים שאין זה מועיל אלא בדבר שעיקרו מדרבנן, כגון בדימוע או במעשר ירק אבל בדאורייתא צריך מעשה הפרשה, ומה שאמרו שמועילה מחשבה בתרומה היינו עם פעולת הפרשה (עפ"י ראבי"ה יבמות תתקלו; שער המלך תרומות ד – בדעת הרמב"ם והתוס' כאן).

ובתורי"ד (שבת קמב) משמע שזה שאמרו 'נותן עיניו...' היינו בקריאת שם בדיבור, ואין די במחשבה

גרידא. וכן הביא הרשב"א (בביצה יג:) מרש"י בכורות (נט.), אך נקט בפירוש רש"י בביצה שאף במחשבה מועיל. ונראה לכאורה שלכל הדעות מועיל דיבור ללא מעשה אף בתרומה דאורייתא שהרי אמרו בתמורה (ד) דמקדים תרומה לביכורים אי"ב מעשה, וכמש"כ רבנו גרשום (שם ג.).

ובחזון איש (ערלה ה,ט) פירש בדעת הירושלמי (שם ב,א) שרק בדמאי הקלו ב'נותן עיניו' אבל בטבל ודאי הצריכו חכמים הפרשה או דיבור. אך דוקא לכתחילה, אבל אם חשב בלבו – הרי זו תרומה. במקום אחר (דמאי טו,ה) כתב שאם בירך על מאכל ונזכר שאינו מעושר – יפריש בשפתיו ואין זה הפסק כיון שראוי להחמיר ולומר בפה. וכן מברך על המעושר – כדין הפסק לצורך הסעודה. ולפי דבריו בהל' ערלה משמע שהסיק דסגי במעשה עם מחשבה אף בלא דיבור, ולפי"ז היה בדין שלא יפסיק בדיבור. אך יתכן שבמעושר ראוי להחמיר בדיבור דוקא שלא כבתרומה, כמו שצדד בהל' דמאי. גם י"ל כיון שמספיק לברכה רשאי גם לומר בפה קריאת שם, לכן למעשה היה נראה שיפסיק בדיבור אם לא בדמאי או בהפרשה משום חומרא.

וכן נראה שגם לדעת האומרים שאין מועילה מחשבה אלא בתרומות ולא במעושר (ע' במאירי שבת קנז; תוס' גטין לא. ד"ה במחשבה ורש"י), בדמאי מועילה מחשבה אפילו במעושר (עפ"י דבר אברהם ח"א טז,ד. ומפרש כן את דברי התוס' בסוגיא).

'אמר ליה: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה אני ודאי עושה. אמר ליה אם אי אתה חולק גזרני עליך...' ומה התשובה על טענת הנהר – אך כי הצדיק מאיר לעולם כולו בכבוד שמים והרי הוא ממלא מקום הנהר בגילוי כבוד ה' ורצונו בעולם. על כן יש ביכולת הצדיק לשנות סדרו של עולם (פרי הארץ פרשת בא).

על יחס אמירה אצל בעלי חיים ודוממים (עתוס') – ע' בספר תורת חיים כאן, ובמובא ביוסף דעת ע"ז כד: ע"ע בספר שבט מוסר (לג,ב) אודות עלבון המגיע לשרי נהרות ודשאים כאשר הנהר נחרב והצמחים קומלים. עוד בענין נס הנהר – ע' בפירושי ההגדות להרשב"א; עקדת יצחק בשלח; חדושי אגדות מהר"ל; מהרש"א מהדו"ב.

'הוה ההוא גברא דהוה דארי חיטי לפיסחא. אמר ליה: חלוק נמי להאי דבמצוה עסיק'. מכאן שגם ההולך לדבר מצוה נחשב כעוסק במצוה. וכן התירו ביום הכפורים להולך להקביל פני רבו או לשמוע דרשה, לעבור במים עד צוארו. וכן להולך לאכול סעודת ארוסין בבית חמיו התירו שלא לחזור לביתו לבער החמץ. וכן העולה לארץ להתישב בה נחשב כעוסק במצוה (שו"ת הריב"ש קא).

(ע"ב) 'זמי מיחיבא, והתנן הלוקח לזרע ולבהמה... פטור מהדמאי...' ואם תאמר מאי קושיא הלא אפשר שלכך נמנע מלאכול כיון שלפי האמת לא היו השעורים מעושרים, והרי בעצם גם פירות שלקחם לבהמה חייבים במעושר אלא שלא גזרו עליהם בדמאי.

ונראה שאין זה נחשב תקלה לבהמה כל שעפ"י דין הדבר מותר ורק כלפי שמיא גליא שהפירות טבל, כי התקלה איננה בכך שהטבל נאכל על ידה, אלא במה שנעשה על ידה איסור שלא כדין, שהיה על בעליה לעשרם, והריון שמירה לצדיק שלא נעשה איסור ע"י בהמתו [וגם זה גנאי לצדיק שייאכל דבר איסור על ידו לבהמתו. כצ"ל לדברי התוס' לעיל ה:], הלכך כיון שאין צריך לחוש ולעשר, היה לה לאכול גם אם באמת אינם מעושרים.

'ישראל קדושים הן... ויש שיש לו ואינו רוצה'. עתוס'. ומהרש"א פירש 'קדושים הן' והנהנה מהם כאילו נהנה מדבר קדוש. ע"ע 'תורת הרבי ר' זושא' חולין; נפש חיה (לר"ר מרגליות) קע,כ.

ונראה שכל המסופר על חסידותו של רפב"י כאן קשור זה לזה, שהקפיד מאד על רכושו שלא יהא שום נזק עלול לצאת ממנו, וכנגד זה פשטה קדושתו על קניניו עד שאפילו חמורו עלה בדרגה זו (ע' מי השלוח ר"פ משפטים ועוד). וכן הרגיש כיצד מי שאינו רוצה לתת מה שיש לו, מאכלו קלוקל ומוזיק (כמו שפירש המלבי"ם ועוד 'כמו שער'). ואפילו מסעודת אביו לא רצה להנות אעפ"י שודאי רצה ליתן לו, שהרגיש שכל מה ששייך לו הוא משרשו, ומה שאינו שלו אינו שייך לו בשורש. וראה דברים יקרים בכללות המעשה דרפב"י ורבי ובפרטיו, בספר 'ישראל קדושים' לר"צ הכהן, עמ' 13 42-35.

'אמר: מלאך המות בביתו של זה ואני אסעוד אצלו?...' עקרנא להו – איכא צער בעלי חיים. קטלינא להו – איכא בל תשחית'. נראה שעל פי דין מותר לאדם להחזיק פרידות כאלו בביתו לרכיבה או למלאכה, מפני שאינן מועדות להזיק [ואפילו חיות טורפות יש להן תרבות ומותר לגדלן אם מאלפן שלא יזיקו, כבסנהדרין טו], אלא לכך הקפיד רבי פינחס מפני שלרוב מעלתו וחסידותו של רבי, היה לו להמנע כי כשהן בועטות אין מרפא למכתן.

ולכן אמרו שיש איסור צער בעלי חיים או בל תשחית בעקירתן והריגתן, והרי כל שעושה לצורך אין איסור צעב"ח ולא בל תשחית – אך מאחר ומדינא מותר להשהותם כי אין דרכם להזיק, אין זה נחשב 'צורך' להתיר צעב"ח או הריגתם. וגם ליתנם לאחר אינה תקנה, כי מאחר ויש לו לרבי להקפיד על החזקתם אצלו, כך אין לו ליתן לאחר להחזיקם. ומיושב בזה מדוע פרש"י שאין למכרם לגוי משום איסור מכירת בהמה גסה, ולא פירש משום שאין מוכרים להם דובים ואריות וכל דבר שיש בו נזק לרבים (ע"ז טז) – כי פרדות הללו אינן בכלל איסור זה כאמור (עפ"י פרי יצחק כד).

מש"כ שאין זה נחשב 'צורך' כיון שמדינא מותר להחזיקם – נראה שמצד הדין אין זו השחתה אם עושה כן משום מדת חסידות, אלא שמ"מ אין זו מדת חסידות להרגן בגלל חסידותו (וכע"ז בישראל קדושים עמ' 39). גם אפשר שאמנם אליבא דרפב"י נחשב זה כצורך אלא שאמר לרבי לדיך שאינך מחמיר נמצאת עובר בבל תשחית.

'עקרנא להו – איכא צער בעלי חיים. קטילנא להו – איכא בל תשחית.' יש מדייקים מכאן שאין בהריגת בעלי חיים משום צער בעלי חיים, בהריגה מיידית (עפ"י ספר האשכול, שחיטה י; עבודת הגרשוני יג; נוב"ק י"ד פג. ובספר שלמי שמעון ציין לשיטמ"ק בב"ב כ שיש בהריגה בלא צורך משום צעב"ח. וכן עולה מדברי ריעב"ץ בשאלת יעב"ץ ח"א קי. מהרב אמיתי בן דוד שליט"א). ואולם אין להוכיח מכאן אודות צעב"ח בעומדת למות. ואפילו לאחר שחיטה כשהיא מפרכסת יש לדון בדבר (עפ"י משיב דבר ח"ה טז)

'קטילנא להו – איכא בל תשחית.' הרמב"ם כתב (מלכים ו, י): 'המשכר כלים וקורע בגדים והורס בנין וסותם מעין ומאבד מאכלות דרך השחתה – עובר בלא תשחית ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם'. ונקטו אחרונים בדעתו שאין איסור תורה אלא באילני מאכל, אבל בשאר דברים – אסור מדרבנן (משל"מ שם ה"ח; נוב"ל גינאי י"ד י; תורת חיים ע"ז יא: רש"ש ב"מ לב: חיי אדם יא, לב). ולפי זה צריך לדחוק שמה שאמרו 'איכא בל תשחית' היינו מדרבנן [וכן הרמב"ם עצמו כתב שעובר בלא תשחית, וכך תתפרש כוונתו]. או שמא הריגת בהמות אסורה מדאורייתא בקל וחומר מקציצת אילני פירות. ורק בחפצים שאין להם חיים כתב הרמב"ם שאין לוקים.

ויותר נראה בדעת הרמב"ם שאיסור דאורייתא קיים בכל השחתה, רק אין לוקים מלקות ארבעים אלא במה שפורש בכתוב ולא בשאר דברים הנלמדים, כענין אין מזהירים מן הדין. וקצת משמע כן מלשון הרב"ז שם, דאיכא בל תשחית דאורייתא אף בכלים. וכן מפורש במנחת חינוך (תקכט) שעל הלאו עוברים בכל אלא שאין לוקים אלא על המפורש. [וכדרך שכתב הרמב"ם (מאכ"א ג, ו ובמ"מ) שאין לוקים על חלב טמאה משום שאינו בכלל 'ברשם' דקרא (ע"ש ובחדושי הגרי"ז בכורות ו). וכן צדד הפמ"ג (י"ד פא במ"א א) בשיטתו שאין לוקים על הטוהרה שיצאה מטמאה מאחר ואין איסורו מפורש בתורה. וכ"כ הלח"מ (חמץ ומצה). וכ"כ בשו"ת בית אפרים (י"ד עז) בדעת הרמב"ם (איסור"מ א, ז), לענין הטלת מום בקדשים בזה"ז. וכ"כ הרמב"ם (איסור"מ ג, ז) 'ראה ל' שאין לוקים על הקרבת איסורי מובה שאינם מפורשים. וע"ע במנ"ח (קנה, ז) לענין מלקות באכילת השבועה. וע"ע בספר המצוות להרמב"ם בשורש השני.

'למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה' – מלשון כחש וכזב, ולא מלשון תשות כח. וזה לפי שעל ידי הכשפים משנים טבע הדבר המסודר מן השמים, כמו חרטומי מצרים שהפכו את המטה לנחש [בניגוד למעשה שדים שאינו משנה הדבר בעצם אלא מראה לאנשים הדבר כאילו הוא אחר] (עפ"י שו"ת הריב"ש צב). ע"ע בפירושו הרמב"ן שופטים יח, ט.

'גבה טורא בינייהו. בכה רבי ואמר מה בחייהן כך במיתתן על אחת כמה וכמה, דאמר ר' חמא...' לפי הענין נראה שבכה על המחיצה המבדלת ביניהם, שאם היא כך בחיים, לאחר מיתה על אחת כמה וכמה, וכפי שאלישע בחייו לא מצינו לו מחיצה בפני עצמו ואילו במותו לא היה יכול הרשע להתעכב במחיצתו, כדלהלן (מהרש"א).

יש להוסיף מה שאמרו (בברכות) הרוצה ליהנות יהנה כאלישע – הרי שאף על פי שבחייו היתה הנהגת אלישע לבוא עם הבריות ולהנות מהם, ואעפ"כ לאחר מותו אין חיבור אליו, רפב"י שאף בחייו נמנע מלקבל, ואף גבה טורא ביניהם, ודאי לא יזכה להתחבר אליו עוד – ועל זאת בכה רבי.

'אמר רבי אלעזר דם ניקוף מרצה כדם עולה... והוא דקאזיל לדבר מצוה.' אפשר משום שבהליכה לדבר מצוה לא באה המכה כעונש גרידא, שהרי שלוחי מצוה אינם ניוזקין (ועמהרש"א), אלא יסורין של אהבה הן ולטובתו, כמו

שאמרו (פ"ק דברכות) את שה' חפץ בו מדכאו ביסורין של אהבה, וכעולה שהיא דורון ומכפרת על מי שכבר נרצה עונו. טעם נוסף, כיון שהליכתו לדבר מצוה ולא לצורך עצמו, הרי זה דומה לעולה שכולה לה' ואין בה טובה לבעלים, משא"כ בהליכה של רשות שטובת עצמו גרמה לו הליכתו.

'אמרו עליו על רבי פנחס בן יאיר מימיו לא בצע על פרוסה שאינה שלו, ומיום עמדו על דעתו לא נהנה מסעודת אביו'. אף כי משמע בכמה מקומות שמדת חסידות היא שלא לקבל מתנה משום אדם אפילו מצדיקים ומקרובים, וכאן משמע אפילו מאביו – נראה שלמעשה אין מקפידים בקבלת סבלונות הרגילים ליתן לבני משפחה. וכן אם יש בדבר סרך מצוה של קירוב דעת והשפעה חיובית על המקבל – גם כן יש להקל.

ובאופן שהנותנים מתיקרים במקבל בכך שנקרא שמו עליהם, אין זה בגדר 'מתנה' אלא הנאתם היא (כ"מ להלן מה: וברש"י), וכגון ארגון או מוסד המשלם לאדם חשוב כדי שייקרא שמו עליהם, כיון שלהנאתם ותועלתם הם עושים, אין בקבלת התשלומין משום 'שונא מתנות יחיה' (עפ"י שבט הלוי ח"ו רכט).

לכאורה משמע ממעשה דרפב"י שלא נהנה מעולם מסעודת אחרים גם כשהללו מתיקרים בכך. ואכן י"א שממדת חסידות גם באופן זה שלא לקבל מתנה – ע' בספר אמת ליעקב חיי שרה כג, יט.

ע"ע בספר 'ישראל קדושים' עמ' 36–35.

עוד על הנהגת רפב"י שלא אכל משל אחרים – ע' בחדושי חתם סופר; מגדים חדשים ברכות נז סע"א. וע"ע מורה הנבוכים להרמב"ם ח"ג ת.

'ככתבם וכלשונם'

'ודלמא לאו אדעתיה... ודלמא עישר עליהם ממקום אחר... ודלמא נתן עיניו בצד זה ואכל בצד אחר? אמר ליה: חזי מאן גברא רבה קמסהיד עליה' –

והבא להעיד מסורת חדשה על עוף נכרי שאין מכירין אותו, יצטרך שיהיה בר סמכא ומעיד על אנשי מדינה או עיר אחרת שהוא מנהג פשוט שם לאוכלו, או שמקובל מפי אדם גדול, דכדאי לסמוך על עדותו דודאי דייק שפיר וחזי מאן דאסהיד עליה, אבל איניש דעלמא או דאסהיד שראה או שמע מאיניש דעלמא – אהא לא סמכינן, דילמא לא דייק שפיר, ובשינוי מועט מתהפך הענין ועביד דטעי, כדפריך תלמודא פרכי טובא אסהדותא דבית שאן דילמא כו' עד דמסיק חזי מאן גברא רבה דמסהיד עליה... (מתוך שו"ת מהרי"ל סוס"י צה).

בספר קריינא דאגרתא (ח"ב קלז): 'בא לפני איש מפתח תקוה לשאול מהו דעת מרן זצללה"ה החזו"א, כמה שיעור הנקב להחשב עציץ נקוב, ואמר שאיש אחד העיד שהחזו"א הורה לו נקב שני צ"מ על שני צ"מ, והשבתי שאני לא קבלתי בזה, אלא מכיון שעד אחד כשר מעיד הלא עד אחד נאמן באיסורין... אבל קשה להעמיד יסוד חזק על עדות בעה"ב הטרוד בעבידתו ואולי דמיונו כוזב לו...'

'... ואני הולך לעשות רצון קוני' –

'כל הדברים הטבעיים הם עושים רצון הש"י, כמו שכתוב כל פעל ה' למענהו – לקילוסו (שוחר טוב תהלים קמח). ואיתא בחולין ברבי פנחס בן יאיר שפגע בלכתו לפדיון שבויים בגינאי נהרא, **אנו הולך לעשות רצון קוני** מה שהוא בטבעו כך ולפיכך גם האדם כשעושה מעשים הטבעיים שהוא מוכרח בהם מצד טבעו, נקרא הולך לעשות רצון קוני ויש מצוה בדבר, ובכלל גם כן אכילה ושתייה חווג שהוא בטבע כבכל בעלי חיים הטבעיים שאינם בחיריים, ובלבד מה שהוא בהכרח כגון אכילה לרעבון וכן בזיווג על דרך שכתב הרמב"ם כשהטבע תובעו לכך, וכיוצא בו ביהודה שאמרו ז"ל (ב"ר פה) ביקש לעבור וזימן לו הקב"ה מלאך ממונה על התאווה וכו', ועיין במורה נבוכים (ב,ו), ולהיות מכון לכך רק בשביל רצון קוני שבראו כן. וזהו שאמרו בנדרים (כ): ודומה למי שכפאו שד וכו' – וזהו רצון קוניו.

ובזהר פנחס (רכב): ובפרק שירה דצפרדע אמרה לדוד שהיא מקלטת יומם ולילה להש"י, והיינו דמה שצווחת בקולה כיון דהכל למענהו, לקילוסו, הרי פעולתה תמידית לקילוס להש"י. וצריך האדם ללמוד מהם כדרך שאמרו בפסחים (גג): דחנניה מישאל ועזריה למדו קל וחומר מצפרדעים (שנכנסו בתנורי מצרים בגזירת השם) ואעפ"י שהם אינם בעלי בחירה רק מכל מקום למידין שעשיית רצון הש"י הוא גם במסירות נפש ובטול הדבר ההוא, שהרי כך ראינו יסד הש"י בצפרדעי מצרים דכשיש

קדוש השם בדבר הם פועלים פעולתם במסירות נפש הגם דבטבע כל הברואים לברוח מדבר המזיקם, ומזה למדין בבחירה גם כן לשמור הגוף ולשבות מפעולתו גם במצות ה' דוגמתם הם בפעולתם הטבעית, אבל בפעולה שיש בה קדוש השם צריך למסירות נפש כמוהם, וכמו שנאמר **מלפנו מכהמות ארץ וגו' – שאנחנו בפעולתנו הבחיריית למדים מהם' (צדקת הצדיק קעג).**

חמורו של רבי פינחס בן יאיר –

'כל מה שהוא מקנין האדם אשתו ובניו ועבדו ואמתו שורו וחמורו ואהלו וכספו וזהבו וכל אשר לו – הכל הוא משורש נפשו, כי גם כל הדומם-צומח-חי משורשים בנפש האדם ושורש חיותם ממנו כנודע. ומה שקנוי לו הוא ששורש חיותם ממנו, וקנינים שהם הפקר וכל חיתו יער הוא מפני שעדיין לא תיקן כל שורש חיותו, כי ודאי גם כן שייך לאדם. ולעתיד נאמר **וגר זאב עם כבש וגו'**, וכן הנחש היה קודם החטא שמש לאדם (כמו שאמרו בסנהדרין נט:), וכמו שהוא האדם כך קניניו, וכמו שאמרו בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן מחמורו של ר' פנחס בן יאיר. וכן בנח כל המינים שהיו בתיבה שהוא זמנם מסתמא היו משרשו כנוכר לעיל לכך אמרו ז"ל שלא קלקלו דרכם. ואין צריך לומר אשת חבר כחבר, וכן להיפך מעשה באשה אחת שנישאת לחבר והיתה קומעת לו תפילין על ידו, ונישאת לעם הארץ והיתה קושרת לו קשרי מוכס על ידו (ע"ז לט.), ואין צריך לומר הבנים, וכמו שכתב הרמב"ן על פסוק שרש פורה ראש ולענה, וכמו שאמרו ז"ל (ספ"ב דעדות) האב זוכה לבן בכמה דברים, ע"ש. ואם הבן רשע על כרחך היה איזה פסולת בהאב וזוהו **פקד עון אבות על בנים** שפירשו ז"ל (סנהדרין כז:) בשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, והוא עוון אבות ממש, ואינו חוץ משורת הדין הנעלם. וכן יוכל להתבונן האדם מכל קניניו (צדקת הצדיק פו).

'שלש מדרגות יש באהבת הש"י... בכל מאדך אינו ביד עבודת האדם רק מסייעתא דשמיא, דפירושו שבכל רכושו וקנינו יהיה קבוע אהבת הש"י, ולא קאי אתשוקתו וחמדתו לרכוש... רק שבכל הרכוש עצמו כידוע כי הרכוש שייך לאדם, וכל כך יהיה האדם כולו ממולא מאהבת הש"י בכל מעמקיו עד שממילא גם בכל קניניו שהם ההתפשטות שלו, יהיו גם כן ממולאים מאהבתו יתברך, כענין חמורו של ר' פנחס בן יאיר דמחמורא אנפשה לאכול איסור (כדאיתא בחולין ז. ובב"ר ט) וזו בבעלי חיים, ומסתמא הוא הדין בדוממים, כענין **אבן מקיר תזעק** לעתיד לבוא כשירצה לעשות איסור כמו שאמרו ז"ל (שוחר טוב תהלים עג). וזה ענין שביתת כליו ביום השבת שאז כולו לה', גם כל קניניו... ולכן לא נאמר זה בפרשת והיה אם שמוע שהוא בלשון רבים, דדבר זה אינו אלא ליחידים שזכו בה, אבל אי אפשר מדרגה זו לרבים אלא לעתיד כשישפוך רוחו על כל בשר... (מתוך צדקת הצדיק קצו. ועע"ש אות רה).

ע"ע בענין זה במובא ביוסף דעת סוטה ב ח; וב"מ לח:

(ע"ב) 'אין עוד מלבדו – אמר רבי חנינא: ואפילו כשפים. ההיא איתתא...'

'כי כל עניני פעולות הכשפים נמשך מהכחות הטומאה של המרכבה-טמאה, והוא ענין חכמת הכשוף שהיו הסנהדרין צריכין לידע, היינו חכמת שמות הטומאה וידיעת עניני כחות המרכבה-טמאה בשמותיהם, שעל ידם יפעלו בעלי הכשופים פעולות וענינים משונים כשמשיביעין כחות הטומאה בבחי' הטוב שבו שישפיע בתוכו חיות לעשות נפלאות היפך סדר כחות הטבעיים והמזלות. ועיין עץ חיים שער קליפת נגה רפ"ד. מחמת שכן קבע הבורא אדון כל יתברך עניני כחותיהם למעלה מכחות הטבעיים הנמשכים מהכוכבים והמזלות שע"ז יהא בכחם לעשות פעולות גם היפוך טבעי כחות הכוכבים ומזלות שהוקבע בהם בעת הבריאה. כידוע שכל כח ועולם קבע בו הבורא יתברך כח ויכולת להנהיג ולהטות את הכח והעולם שתחתיו לכל אשר יהיה שמה הרוח וכו'.

ומה שאמרו **שמכחישין פמליא של מעלה – רצונם לומר שרק סדור כחות הפמליא של הכוכבים והמזלות קבע הבורא יתברך כח בכחות הטומאה שיהו יכולין להפכם, אבל לא שיהא בכחם לשנות ח"ו מסדר הפעולות הקדושים של כחות המרכבה קדושה. ואדרבה כשמשיביעין אותם בשמות של כחות הקדושה, ממילא כרגע מתבטל כל עניני פעולתם לגמרי וכמו שאמרו... כיון שאין הכח שלהם מעצמם ח"ו, כי אין עוד מלבדו ית' בעל הכחות כולם. וגם שבאמת הלא הכל מלא רק עצמות אחרות הפשוט ית' ואין עוד מלבדו שום מציאות כח כלל לא כחות הטומאה ולא שום כח ושום עולם ונברא כלל. וזה שאמרו 'אין עוד מלבדו – אפילו כשפים'.**

וזהו שמביא שם הש"ס על זה **עובדא דההיא אתתא דהוות קא מהדרא למשקל עפרא**

מתותא כרעיה דרבי חנינא, אמר לה שקולי לא מסתייע מלתך, אין עוד מלבדו כתיב. ופריך והאר"י למה נקרא שמן כשפים שמכישין פמליא של מעלה? – שאני ר"ח דנפיש זכותיה. ודאי שלא היה מחזיק עצמו ר' חנינא דנפיש זכותיה כל כך מתורתו ומעשיו הטובים המרובים עד שבעבורם היה סמוך לבו שלא ישלוט בו פעולת הכשפים, אבל הענין כמו שנתבאר לעיל כיון שבאמת אין בכחות המרכבה-טמאה שום כח מעצמם חלילה, אלא שהוא יתב' קבע כחם למעלה מכחות טבעי הכוכבים ומזלות כדי שעי"ז יהא ביכולתם לעשות פעולות אף גם לשנות סדרי טבעי המזלות, ובלתו יתב' הם אפס ותהו, ולכן גם ר"ח לא שבטח על זכות קדושת תורתו ומעשיו המרובים, רק שידע ושיער בנפשו שזאת האמונה קבועה בלבו לאמיתה שאין עוד מלבדו ית' שום כח כלל, והדביק עצמו בקדושת מחשבתו לבעל הכחות כולם, ארון יחיד המלא כל עלמין, ואין כאן שום שליטה ומציאות כח כלל. לכן היה נכון לבו בטוח בזה שלא ישלטו עליו פעולות הכשפים הנמשכים מכחות המרכבה-טמאה. זה שאמרו 'לא מסתייע מלתך, אין עוד מלבדו כתיב'. ובאמת הוא ענין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רושם כלל, כשהאדם קובע בלבו לאמר הלא ה' הוא האלקים האמתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם וכל העולמות כלל, והכל מלא רק אחדותו הפשוט ית"ש. ומבטל בלבו ביטול גמור ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לארון יחיד ב"ה – כן יספיק הוא יתב' בידו שממילא יתבטלו מעליו כל הכחות והרצונות שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל... וגם יגזור אומר ויקם לו לפעול ענינים ונסים נפלאים היפוך סדור כחות הטבעיים, כיון שמשעבד ומדבק טוהר אמונת לבבו באמת בל תמוט רק לו ית' לבד, ואצלו ית' הכל שוה כל רגע לפעול בסידור הטבע שקבע או היפוך סידור הטבע... (מתוך נפש החיים ג, יב). [ל...הכוונה רק למי שמשגיח בידיעה שלימה דאין עוד מלבדו מהני זה, דאז גם הש"י הווה עמו... שאני ר' חנינא כו' שהיתה קבועה בו זו הידיעה דאין עוד מלבדו ולכן נתגלה הש"י למענו בהתגלות זו, ולא יוכל שום דבר להזיקו'. פרי צדיק וארא יב].

דף ח

באורים בפשט

'שחין ומכוה מטמאין בשבוע אחד בשני סימנין...'. 'שחין' או 'מכוה' הם שני סוגי פגיעות בעור; השחין בא ע"י מחלה או מכה, והמכוה – ע"י כווייה מאש או מתולדותיה. שאת או בהרת כי תהיה בעור, יש בה שלשה סימני טמאה; מחית בשר חי, שער לבן, ופסיון. לעתים נצרכים להסגירה שבועיים – כאשר לסוף שבוע ראשון עמד הנגע בעיניו. ואילו שאת או בהרת הנוצרת במקום בו העור הופשט על ידי שחין או מכוה [התחיל להתרפאות], דינה שונה; אין בה אלא שני סימנים; שער לבן ופסיון. ואין בה הסגר אלא לשבוע אחד, שאם מתחילה לא היה בנגע שער לבן – לא יחליטנו הכהן אלא יסגירו לשבוע, ובסוף השבוע אם נולד בו שיער לבן או פשה – יחליט, ואם לאו – יפטור. [פשה או צמח שער לבן לאחר שפטר – יחליט] (ע' רמב"ם הל' טומאת צרעת ה).

'סכין של עבודת כוכבים מותר לשחוט בה...'. יש סוברים [דלא כהתוס' כאן ועוד ראשונים] שכל שחיטה נחשבת כתיקון והנאה מפני שכן דרך בני אדם לעשות. ורק לענין סכין של עבודת כוכבים התירו משום שעכו"ם אינה אסורה אלא בהנאה של ממון, כדכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, ושחיטה אינה נחשבת כהנאת ממון שהרי נפחתים דמיה משהיו (עפ"י יראים קב. וכן נראה בתוס' שבת קו. וכן שמעתי לדייק מלשון הרמב"ם בספר המצוות ל"ת כה). ובוה מובנים דברי הט"ז (ז"ד רכא סקמ"ב) שהמודר הנאה מחברו אסור לשחוט לו, ורק לענין סכין עבודת כוכבים התירו. והשיג עליו בנקודות הכסף מדברי התוס' כאן, שרק בשבת נחשב השוחט 'מתקן' משום מלאכת מחשבת. אך דעת הט"ז כבעל היראים והתוס' בשבת (עפ"י אבני נזר או"ח ק"ז). ושמא י"ל שדעת הט"ז לאסור במודר הנאה אף אם בכל איסורו מותר, כי מ"מ הלא עושה שירות עבדו, וכן אם מבקש ממנו לקלקל לו דבר מה אסור. וצ"ע.

וע"ע מרכבת המשנה מאכ"א יא; שיעורי הגר"א עוזר שליט"א טו, ג-ד.

'ותיפוק ליה משום שמנונית דאיסורא'. אף על פי שסתם כלים אינם בני יומן, וא"כ הרי אותה

שמנונית פוגמת הטעם [ואם משום השמנונית שבעין – הלא יכול לקנחה], מכל מקום אסור לכתחילה להשתמש בסכין שאינה בת יומה, גזרה אטו בת יומה, והרי רב נחמן 'מותר לכתחילה' אמר. [ולפי מה שכתב הכסף-משנה (ע"ז ז, יט) שלדעת הרמב"ם אין התר לכתחילה, וצריך לדחוק לפי זה ש'מותר' שאמרו הכוונה שהשחיטה מותרת לאחר מעשה, וא"כ קשה מדוע לא תרצו בשאינו בן יומו ולכך מותר בדיעבד – ו"ל לפי מה שכתב בספר כרתי ופלתי (י סקי"א) שהרמב"ם סובר שתקרות ע"ז אסורה אפילו שלא כדרך הנאתה, הלכך גם נותן טעם לפגם אסור] (עפ"י בית הלוי ח"א מז). והאריך שם בבאור דעת הרמב"ם לאסור לכתחילה משום 'לא תביא תועבה אל ביתך'. ועוד נראה שלכך נקט הרמב"ם לשון דיעבד, כי בע"ז של ישראל שאין לה ביטול אסור לקיימה כלל, ועוד הלא בשימוש הוא רוצה בקיומה, ורק בע"ז של נכרי יש לה ביטול מותר לכתחילה (ע' חדושי ר' מאיר שמוחה; משיב דבר ח"ב עד ד"ה כל זה), הלכך נקט הרמב"ם דין הפסוק. עוד יתכן שהרמב"ם הולך לשיטתו שהמוכר פטר חמור דמיו אסורים [והראב"ד השיגו. והרא"ש מתיר אפילו לכתחילה למכור עבור אותו הפרש שבין הטלה לחמור] – לכאורה נראית שיטתו שכל שימוש אסור באיסור"ג, הגם שאין ריוח ממוני.

(ע"ב) 'לימא בהא קמיפלגי, דמר סבר בית השחיטה צונן ומר סבר בית השחיטה רותח...'
פירוש, אעפ"י שאין בית השחיטה רותח ממש ואף היד אינה סולדת בו, ודברים אחרים בחום כזה אינם בולעים ופולטים – ידוע היה לו לרב שלפי טבע בית השחיטה, דרכו לבלוע ולהבליע בשיעור החום המועט שבו כדין רותח, ולפיכך סובר שצריך לקלוף [ואולם כיון שאין חומו רב כל כך די בקליפה ואין אומרים שמנונית האיסור מפעפת ונבלעת בכל]. ולדעת החולק, אין זה חום מספיק כדי בליעה (רשב"א בשם רבו. ותמה קצת על הסבר זה ממשמעות דברי הגמרא בהמשך).
[הואיל וקיימא לן 'בית השחיטה צונן הוא', וגם למאן דאמר 'רותח הוא' אין היד סולדת בו – כמבואר בדברי הראשונים. ומשמע לכאורה (ע' בריטב"א שבת מב.) שהוא הדין בכל הנשחטים, לא רק בבקר ובצאן, אם כן נוכל להוכיח ששיעור 'יד סולדת בו' הוא לא פחות מ-45 מעלות צלזיוס, כי הנה החום הרגיל של ברווז שהוא עוף טהור, בשעת מאמץ, קרוב לארבעים וחמש מעלות. ולדעת מומחים, הדם היוצא מבית השחיטה עולה לפחות במעלה אחת, וכשהוא חולה גם כן עולה החום לפחות בשתי מעלות, וכיון דקיי"ל בית השחיטה אין היד סולדת בו, אפשר לקבוע בפשיטות שבפחות מ-45 מעלות אין היד סולדת (עפ"י הגר"ז אויערבך זצ"ל, מובא בשמירת שבת כהלכתה פרק א הערה ג. וע"ע בספר בירור הלכה שיח)].

'סכין טריפה... והלכתא אפילו בצונן' – אבל בלא הדחה אין להתיר, ואעפ"י שבית השחיטה טרוד לפלוט דם, בולע הוא מהשמנונית הדבוקה לסכין (עפ"י ט"ז וש"ך י"ד ז, ב).

'... אחת ששוחט בה ואחת שמחתך בה בשר'. אף על פי שבכל אופן צריך השוחט לבדוק סכיניו קודם שחיטה, וא"כ מה בכך אם בינתים חותך בה בשר – שמא כיון שלפעמים בודק הסכין לאחר השחיטה ומצניעו, שאז אין צריך בדיקה כשחוזר פעם אחרת ושוחט [וגם אם אבדה הסכין לאחר השחיטה, מעמידים על חזקתו וכשר], הלכך אם אינו מיוחד לשחיטה, פעמים שחותך בו בשר משום שאינו חושש שייפגם בכך, ויש לחוש שמא יש שם עצמות, וישכח וישחט על סמך בדיקה ראשונה ואסור (רשב"א).

'הטבח צריך שלשה סכינין... אחת שמחתך בה בשר ואחת שמחתך בה חלבים'. משמע מלשון הגמרא שדין זה נאמר אודות הנהגת הטבח לכתחילה, שלא יסמוך על עצמו לקנח הסכין בכל פעם אחר חתיכת החלבים, ואולם לא הטילו איסור על הסכין של החלבים להשתמש בה לבשר. הלכך אם אבד לו סכין הבשר ובא לשאול האם יכול לקנח סכין החלבים ולחתוך בו בשר שנצרך לקונים – מותר. וכן מסתבר, שכשם שמותר לאחרים להכשיר סכין החלבים של הטבח, כך גם לעצמו מותר. אלא שאסרו לו להסתמך על זריזותו וזהירותו, אבל אם קרה מקרה בלתי צפוי שנצרך לדבר – מותר (עפ"י אגרות משה י"ד ח"ב מז).

לפי"ז יש ללמוד אודות המובא בפוסקים שנוהגים איסור בהגעלת כלי חלב לאכול בהם בשר או להפך, כי אם יעשה כן לעולם, לא יהא לו אלא כלי אחד ותמיד יגעילנו, וזה אסור שמא יטעה וישכח להכשיר הכלי (ע' מג"א תקט סקי"א) – שאם נודמן מקרה חריג שנצרך לכלי בשר וכד', יהא מותר להגעיל. ע' באג"מ שם שהשוה בין הדינים הללו.

עיונים והערות

רש"י ד"ה משום שחין נדון. לענין נגעים וכו' שחין בא על ידי חום שמתחמם מחמת כח ההכאה, ומכוח באה מחמת האור וכו' עכ"ל. ויש לעיין מהיכן למד רש"י ששחין בא מחום שמתחמם מחמת ההכאה, שמא בא מכח כאב המכה ולא מחמת חום.

ונראה שההכרח לכך הוא שאם אינו בא מחום, מדוע לקה בגפת ובחמי טבריה נידון משום שחין והלא אלו מזיקים מחמת חומם והיו נידונים משום מכוה? – לכן צריך לומר שגם שחין נעשה מחום, וההבדל בין שחין למכוה הוא מאיזה חום נעשה, אם מחום אש או מחום שאינה מאש כמו גפת וחמי טבריה. ולענ"ד יש לומר שמכאן למדו חז"ל שבכל מקום שהזיהרה תורה על בישול היינו בישול באש ולא בחום אחר שאינו מאש, ולכן המבשל בשבת או המבשל הפסח או מבשל בשר – וחלב, אינם אלא בבישול באש ולא בבישול בחום אחר.

[ומדברי התוס' (ד"ה בחמי טבריה) שנסתפקו לדעת רבי יוסי הסובר שחמי טבריה הרי הם תולדות אש לענין בישול בשבת, מ"מ אפשר שמודה שנדון כשחין ולא כמכוה כיון דהאי אור של חמי טבריה בידי שמים – לדבריהם יוצא לכאורה שאש שנוצרה מחום השמש ונכוה ממנה אדם נידון כשחין. ולפי"ז קשה לכאורה הכהו חבירו באבן יחשב כמכוה שהרי חום זה אינו בידי שמים, ואולי אין הכי נמי וצ"ע].
ואם כנים הדברים, יש לפרש מה שכתב רש"י בשבת (לט) על הא דאמר רב נחמן בחמה דכו"ע לא פליגי דמותר (לבשל בה בשבת), דאין דרך בישולו בכך. – אין כוונתו להסביר למה מותר לבשל בחמה, משום שלא כדרך וכל שעושה מלאכה שלא כדרך פטור בשבת, כמו הכותב בשמאלו – שהרי לענין שחין ומכוה אין מקום לביאור זה, שהרי גם שחין וגם מכוה אין דרך שילקה אדם בהם, אלא כוונת רש"י לומר מאחר שידענו מדיני שחין ומכוה שיש שני מיני חום ומצינו שחילקה תורה ביניהם, לכן גם לענין שבת מסתבר שמלאכת בישול היא בחום האש ולא בחום האור, שכיון שאין דרך לבשל בחום האור לפיכך מסתבר שהתורה לא דיברה מחום הזה.

אכן הר"ן (ע"ז לח: בדפי הר"ן ד"ה גריסין) הביא מהרמב"ן להוכיח שכלי שני בולע אף על פי שאינו מבשל, מדקיימא לן מליח כרותח ומ"מ מותר למלוח בשר ואין בו משום מבשל – הרי שזה שמליח כרותח היינו לענין בליעה ולא לענין בישול. והר"ן שם דחה שלא נתבאר בגמרא שאין איסור בשבת למלוח משום מבשל ורק משום מעבד נתבאר שאין במולח. ע"כ. והקשו על דבריהם (השואל בנדע-ביהודה) מה מקום לומר שיש בישול במלח לענין שבת, והרי מלח אינו תולדת אש? ותירץ הנוב"י שמלח אף שאינו תולדת אש, מ"מ כיון שהדרך למלוח, אילו היה בו בישול היה אסור בשבת, ורק בחמה שאין דרך לבשל – מותר. וזה אינו כדברינו.

ואולי יש לדחוק ולומר שאילו היה מלח מבשל, תו לא היתה סברה לומר שהתורה לא אסרה בישול בשבת בחמה, כיון שהדרך לבשל גם בחום שלא בא מאש. אכן אם נאמר כן ברמב"ן, אבל בר"ן לא יתכן לומר כן. וצ"ע.

גם יש לעיין מה הדין באדם שלקה מחמת מלח, האם נחשב כשחין או כמכוה. ובדאי שאין סברה לומר שהוא מכוה, והרי במכוה לא מצינו שצריך בישול אלא כל חום אפילו מכלי שני נחשב ככויה, ובע"כ שכל שהלקותא אינו מחום אש, אף על פי שהוא כדרך אינו נחשב כמכוה אלא כשחין (מהגר"ן גולדברג שליט"א).

מש"כ אודות אש הנעשית מאור השמש שתיחשב כאור בידי שמים, לכאורה יש לדון שכיון שהיא ממש אותה אש שאדם עשה, הרינו מכוה. ולא אמרו התוס' אלא באור של גיהנם שהיא אש אחרת (וע' כע"ז בשו"ת שם אריה יו"ד לב). אמנם כויה הנעשית ע"י דבר שחומם בחמה, אכן לא יהא דינה כמכות אש.

תוס' ד"ה מותר. הקשו למה השוחט בשבת בחוץ חייב משום שתיקן להוציא מידו אבר מן החי, הגם שמותר לשחוט בסכין של עבודה-זרה ואין בו איסור נהנה מע"ז, שהפסד שמפסיד מזה שהבהמה שחוטת גדול מהרווח שמרויח מכך שהבהמה שחוטתה, ששוחט בהמה בריאה מקלקל הוא ואין זו הנאה כי בחייה היו דמיה מרובין מלאחר שחיטה, שבחייה עומדת לג' דברים לגדל ולדות ולחרישה ולאכילה, ואם כן מדוע בשבת חייב והלא המקלקל פטור? [ויש לעיין למה לא הקשו התוס' מכל שוחט בשבת מדוע חייב, והרי כל שוחט מקלקל הוא. וצ"ע].

ותרצו, שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שיש תיקון פורתא חשיב מלאכת מחשבת, שלכך נתכוין, אע"פ שקלקולו יתר על תיקונו, אבל לענין הנאה מעכו"ם לא חשיב הנאה כיון שקלקולו יתר על תיקונו. עכ"ל.

וקשה לפי זה מה שאמרו בגמרא חגיגה בחופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה, שלר' שמעון פטור משום מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולר' יהודה פטור משום שהוא מקלקל – וקשה מדוע לא יתחייב כמתקן והלא יש כאן תיקון פורתא ולכך נתכוין, להשתמש בעפר, וכי גרע מה שנהנה מעפר יותר ממה שמותר

לכן נח לאכול?

ונראה לתרוץ לפי מה שכתב רש"י שבת (מב. ד"ה גחלת) שהמכבה גחלת של מתכת פטור מפני שאין כיבוי במתכת. והסוגיא שם הולכת אליבא דר' יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה ולכן מכבה גחלת של עץ חייב. וכתב רש"י (שבת קלד, א) בגחלת של עץ אסור דשייך בה כיבוי לפי שעושה פחם. גחלת של מתכת לא שייך ביה כיבוי דאינו עושה פחם. עכ"ל. וקשה, והרי לר' יהודה חייב גם בשאינה צריכה לגופה ומה בכך שאינו עושה פחם? לכן נראה שגם ר' יהודה אין חייב אלא בשנעשה הדבר בגופה, רק שאינו צריך לכך, כגון מכבה עץ שלא לצורך גחלת אלא כדי שלא ישרף הבית, אבל אם מכבה גחלת של מתכת, או גז, שלא נעשה כלל גחלת, בזה גם לר' יהודה פטור.

ולפי זה מובן למה חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה פטור גם לר' יהודה, אף על פי שנעשה גופה של מלאכה דהיינו הבור, מ"מ כיון שלגבי מה שנעשה בור יצא קלקול, ומה שיש תיקון הוא בהימצאות העפר, הלא זה אינו גופה של מלאכה הלכך פטור גם לר' יהודה.

ובזה מובן מה שהגמרא בחגיגה אמרה לפרש המשנה שם שדיני שבת הררין התלויים בשערה, היינו דין החופר בור ואינו צריך אלא לעפרה. והקשו הא תינח לר' שמעון, לר' יהודה מאי איכא למימר? ותירצו: בחופר בור ואינו צריך אלא לעפרו גם לר' יהודה פטור משום מקלקל. וקשה, אם מטעם מקלקל הרי יש דוגמאות הרבה של מקלקל ומה מצאו להזכיר דוקא חופר בור? ולפי מה שהעלנו מיושב, שכוונת הגמרא שהדין של אינה צריכה לגופה זהו הר התלוי בשערה, וגם לר' יהודה משכחת לה אם מה שיצא לגופה הוא מקלקל, חזר הפטור להיות מלאכה שאינה צריכה לגופה (מהגר"ז גולדברג שליט"א).

א. מה שהעיר על התוס' שלא הקשו ממשנת השוחט בשבת רק מברייתא דפסחים – נראה משום שיש להעמידה במסוכנת, משא"כ בפסחים מבואר שבתיקון כלהו די לחייב בשבת, כגון להוציא מאיסור אבר מן החי.

עוד בדברי התוס' – ע' במהרש"א ומהרש"ל סנהדרין כו. שבת הלוי ח"א עב; אבני נזר או"ח עז; חדושי הגר"ז בנגיס ח"ב סוס"י ט.

ב. ונראה שהשוחט עבור אחרים שזו מלאכתו, לדידיה נחשבת זו הנאה, ואפשר אף לגבי שבת נחשב תיקון. ואפילו השוחט בהמות שלו המיועדות לשחיטה, נראה לכאורה שנחשבת זו הנאה. ולפי"ז 'מסוכנת' שאמרו לאו דוקא אלא כל שאינה מיועדת לגדל ולחרוש, כגון חלשה. וצ"ע.

(ע"ב) זאיבעית אימא בישנה שליבנה באור'. דייק המרדכי (תקעו), מכך שלא אמרו 'שליבנה

והטבילה' – שסכין שחיטה אינה טעונה טבילה לפי שאינה נחשבת 'כלי סעודה', שהרי הבשר מחוסר בישול או צליה [ויש מפרשים הטעם, כי לעצם השחיטה אין צריך כלי דוקא, וכשרה בקרומית של קנה. עפ"י יש"ש יא]. וכן פסק בשלחן ערוך (קכ, ה).
ודעת התשב"ץ להצריך טבילה. וכתב הרמ"א להטביל בלא ברכה.

ז'למ"ד בחמין מ"ט משום דקא בלעה איסורא, דהיתירא נמי בלעה אבר מן החי...'. יש להוכיח

מכאן שגם דבר חי אוסר בבליעה ופליטה ברותח, שהרי מבואר שאילו היתה חמה קודם גמר השחיטה, היתה הסכין נאסרת משום בליעת שמנונית מהבהמה החיה [ואין לחלק ולומר שכיון שנעשית טריפה בתחילת החיתוך, אינה נחשבת כבהמה חיה לענין זה, שודאי אין מסתבר לחלק לענין בליעה בין טריפה לשלימה] (עפ"י פרי יצחק ח"א כא וח"ב כד. עע"ש באריכות).

א. ע"ש שצדד למ"ד בהמה לאו לאברים עומדת ואין איסור 'אבר מן החי' כשהיא שלמה, אין לאסור משום בליעת טעם מאבר מן החי. ולפי"ז צריך לפרש קושית הגמרא כאן רק למ"ד לאברים עומדת.

ב. לכאורה מכאן אין להוכיח אלא בכגון סכין החותכת, שנדבקה בה מעט משמנונית הבשר הלכך אם חמה היא נבלעת בסכין אפילו בדבר חי [ואין אומרים, לא אסרה תורה טעם כעיקר אלא מדבר מאכל ולא בדבר חי שאין עליו תורת אוכל], אבל אין ראייה על בשר שאינו חתוך שמפליט כשהוא חי, כגון תרנגולת שנכנסה לתוך כלי עם חלב חם [או אדם שהכניס אצבע למאכל חם] וכד'.

וגם בבשר חתוך יש מקום לדחות ההוכחה, שדוקא כאן שיש שמנונית בעין הנדבקה בסכין, ומשום חמימות הסכין היא נבלעת בו, והרי אותה שמנונית אינה דבר חי. משא"כ בכגון פליטת טעם מדבר חי לתוך תערובת.

ג. עוד בענין בליעה ופליטה בדבר חי – ע' שו"ת חתם סופר יו"ד צד; עמודי אור נד; קהלות יעקב ה.

*

'... ולא כמש"כ דתרנגולת אינה קרויה 'חתיכה הראויה להתכבד בה' בעוד שהיא שלימה, דהא מעשים בכל יום כשרוצים לכבד אדם חשוב בסיום מסכתות ובחופות, מעמידין לפניו תרנגולת שלימה וזהו דרך

כבוד. ומותר לחתכה בסכין של עבודה זרה מפני שהוא מקלקל, דבעודה שלימה ראוי לדרון לאדם חשוב... (מתוך אור זרוע ח"א תנח).

דף ט

'תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים, כתב...'. רש"י מפרש שידע לחתום שמו. וקשה, הלא זאת כל אדם יודע (כמו שאמרו בגטין סו:). ועוד הרי מעצמו בקי בהם ואין צריך ללמוד [ונכמו שכתב רש"י לענין קשר תפלין וברכת חתנים וציצית שלכך אין צריך לימוד כי מעצמו הוא יודע].
ומהרש"ל פירש 'כתב' – שיוכל לכתוב תשובות ופסקי דין, ואף אגרת שלומים בצחות לשון הנאה לת"ח.

ויתכן לפרש כתיבת ספר תורה תפלין ומזוזות. וכן נראה שפרש מהרש"א בחדושי אגדות (חדושים ובאורים).

'מאי קמ"ל כולהו תנינהו?...'. ואם תאמר הלא משמיענו שאינו נאמן לומר לא שהיתי ולא דרסתי? יש לומר שגם זה אינו חידוש, שכיון ששהייה ודרסה פוסלות והוא אינו יודע, יתכן ששהה ודרס ואינו זוכר עתה, או אף בשחיטה עצמה לא הרגיש בדבר מתוך שלא היה מקפיד.
ומלשון רש"י יש לדקדק [וכן כתב אחד מחכמי צרפת], שאם אכן הודיעוהו עתה הלכות שחיטה ואומר שהוא זכור שלא שהה ולא דרס – מותר לאכול משחיטתו (עפ"י רמב"ן להלן יב: ועוד).

'הטבח צריך שיבדוק בסימנים לאחר שחיטה... לא בדק מאי... טרפה ואסורה באכילה'. מבואר בתוס' וברשב"א ועוד ראשונים, שמדין תורה אפשר להסתמך על רוב השחיתות שנעשות כראוי, וחכמים הם שחששו בדבר. ויש סוברים שדין תורה הוא זה (כ"כ אחרונים בדעת הרמב"ם. וכן נקט בבית אדם (רוב וחוקה א) בדעת הרא"ש בתשובה כ, יד. ואילו בחו"ב צדד בדעת הרא"ש (כהתוס') מפני שאינו רוב מבורר (ע' מרדכי תקעה; שו"ת הרא"ש שם), או משום שמצרפים המיעוט לחזקת איסור של הבהמה עד שלא נשחטה. ואפשר לפי זה שלוקים על אכילתה משום נבלה (ע' או"ז ח"א תנח, מובא בהגהות אשר"י פ"ז לג; תבואות שור כה סק"ג ופמ"ג שם. וי"א שאין לוקים עליה אלא ספק היא. ע' הג"א שם. ואפשר שלדעת הרמב"ם רוב התלוי במעשה חוששים לו מדאורייתא (ע' רשב"א).

ויש שהטעימו, הואיל ונאמר והבדלתם... צריך ידיעה מבוררת בין השחוטתו ובין שאינה שחוטתו, ואין די ברוב (עפ"י שו"ת הריב"ש קצב; חשק שלמה י"ד כה; מרומי שדה; חזון יחזקאל תוספתא ג, בשם ר"י מפוניבז'. מובא בשלמי שמעון).

'מר סבר בחזקת איסור קיימא והשתא מתה'. רש"י מפרש איסור אבר מן החי. ואעפ"י שעכשו ודאי כבר אין איסור אבר מן החי – דעתו שמחזיקים מאיסור אחד לאיסור אחר הלכך אסורה עתה משום טריפה בגלל חזקת איסור אבר מן החי.

[ואולם אין ראייה להחזיק מאיסור לאיסור אלא בכגון נידון דידן שיש ספק במעשה השחיטה עצמו, האם נעשה והתיר אם לאו, אבל בכגון שנעשה ודאי רק נולד ספק טריפות אחר – אפשר שאין מחזיקים מאיסור אבר מן החי לטריפה (ערשב"א יבמות ל: בינת אדם, רוב וחוקה כב). ויש סוברים שאפילו בספק טריפות, כל שנולד הספק בעודה אסורה משום 'אבר מן החי', או אפילו לא נולד לנו הספק אלא לאחר שחיטה [ויש ספק שמא נטרפה מחיים] – הבהמה אסורה משום חזקת איסור אבר מן החי, ורק בכגון זאב שנטל בני מעיים התירו שאין לחוש לספק רחוק שמא במקום נקב ניקב, אבל לא בספק השקול. ע' בכל זה ברשב"א ובר"ן; ש"ך נ סק"ג; שב שמעתא ה, א].

ודעת התוס' (בביצה כה. וע"ש גם במאירי וברשב"א כאן) שהחזקה היא משום איסור 'שאינו זבוח', שהרי אמרה תורה תזבח ואכלת – שחוט ואכול. ואיסור זה עצמו ממשיך לאחר שמתה כל שלא נודע שנשחטה. (עוד על איסור 'שאינו זבוח', האם זהו איסור עצמי – ע' במובא להלן יז:).

יש מי שבאר את יסוד השאלה, האם מהותה של החזקה נאמרה אודות בירור המציאות שאנו מסופקים עליה, לומר שלא נשתנתה. לפי צד זה אין להחזיק מאיסור לאיסור, שהרי המצב הראשון כבר נשתנה ושוב אין הדבר אסור באיסורו הראשון. או שמא החזקה היא הלכה להחזיק הדבר על דינו המעשי, להתיר או לאיסור – אשר לפי"ז אף מאיסור אחד אפשר להשאירו במצב איסור (עפ"י עונג יום טוב ע ועוד).

ע"ב 'מי קא מדמית איסורא לסכנתא, סכנה שאני'. בספר שב שמעתתא (א,ד) כתב שדעת אביי ורב שימי שספק דאורייתא לחומרא אינו אלא מדרבנן לחומרא אבל מן התורה הולכים בו לקולא, ואילו ספק סכנה אסור מן התורה. והטעם משום דספק מותר מן התורה ולא חיישינן שמא יעבור דאפילו יעבור ליכא איסור תורה, אבל בסכנה ספקו להחמיר דאם יעבור במקום סכנה אין לו מציל. עכ"ל. וכוונת דבריו הוא כך: כל איסור תורה, כיון שספק איסור מותר מהתורה, אין לו לחשוש שמא נכשל באיסור שכיון שמותר אין כאן מכשול, גם לפי הצד שאסור. משא"כ האיסור להסתכן, אין האיסור על מה שעשה אלא האיסור הוא משום התוצאה שימות, ולכן לא יתכן להתיר ספקו, שהרי אם האמת שימות יש כאן עבירה. ולפי זה נראה שכל דבר האסור מחמת התוצאה, כמו רציחה של חברו או חבלה בחברו, או כל היזק – בזה אם יש ספק שבמעשה שעושה יתכן שימות חברו או ינוק – ודאי שספק אסור מן התורה כיון שהאיסור הוא התוצאה (מהגרונ"ג גולדברג שליט"א).

אמר ליה רבא: מאי שנא ספק סכנתא לחומרא, ספק איסורא נמי לחומרא? יש מי שפרש סברת רבא שאין לילך באיסורין אחר חזקה שהורעה, וכיון שמצאנו כמה נקבים בבני מעיים אף שלא כנגד שינוי, יש לחוש שמא במקום נקב ניקב. ועל כך נסוב כל המשא-ומתן בסוגיא, האם לילך באיסורין אחר חזקה דאיתרע [וכן לענין צלוחית, הואיל ומצויים נחשים שהרי אסרו מים מגולים, הרי הורעה חזקת המים] (עפ"י חדושי ר' מאיר שמחה. ומה שאנו נוקטים להלכה כאביי ולא כרבא – ע' בספר בית ישי מט). וע' בפני יהושע ובראש יוסף שהשקלא וטריא הוא לאסור מדרבנן.

הלכתא גמירי לה. 'ע' רמב"ם וראב"ד פרק ט"ז מהל' שאר אה"ט ה"א. ותלוי אי ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא או לקולא. והרמב"ם כדרכו פסק כמשמעות הפשוטה של סתם משנה בטהרות ד' אלו ספיקות שטהרו חכמים וכו', וגם הראב"ד מודה לו בזה, ואכ"מ' (מהגר"א נבנצל שליט"א). ע"ע שב שמעתתא א,ד. על דרך הרמב"ם לפסוק כפשטות המשניות – ע' במוזבא ביוס"ד ב"מ ו:

יעקב חבל נחלתו – והיינו כמו חבל שהוא קשור מעילא לתתא כך היה קשור בשורש נשמתו עד אין סוף ב"ה והיינו על ידי זיכוך המוחין שלו בלי שום פניה ולבוש ומחשבות זרות, רק כהדין קמצא דלבושיה מינייה וביה (ב"ר כא,ה) ועל דרך דאיתא בוזהר הקדוש על פסוק ויצג יעקב את המקלות אשר פצל ברהטים בשקתות המים – דא רזא דתפלין שהוא המוחין... והיינו שמקשר עצמו במוחין שלו בלי שום לבוש ופניה רק בזיכוך רעיוניו להיות מחשף הלבן היינו שיתגלה הבחינת החסד שבו ויומתק הדינא קשיא. וזהו והיו העטפים ללבן – היינו הלבושים הם למי שהוא לבן, והקשרים ליעקב – יעקב היה לו התקשרות בשורש נשמתו בלי שום עיטוף ולבוש. וזהו יש לפרש שרמזו חז"ל שתלמיד חכם צריך לידע אף קשר של תפילין, ופרש"י יש בו אומנות שעשוי כמו אות דלי"ת. ויש לפרש כעין דל"ת היינו בלי שום פניה ולבוש רק דלה ועניה בלי שום עיטוף מלבושין – זהו שצריך לידע, היינו לקשר עצמו בקשר של תפילין שהם המוחין וזהו בודאי אומנות גדולה. ודי למבין' (דגל מחנה אפרים ויצא ד"ה והיו העטופים).

דף י

בשלמא רב הונא כשמעתייה שאמר (לעיל ט). בהמה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה (רש"י). ומשמע בגמרא שבדיקת סכין כמוה כבדיקת סימנים שאמרו לעיל שאפילו בדיעבד אם לא בדק פסולה כדרב הונא, אף כאן, אם לא בדק הסכין או שאבד, נראה שלרב הונא השחיטה פסולה. ואעפ"י שיש לחלק ביניהם שהרי הסכין כבר נבדקה קודם שחיטה משא"כ בסימנים, רב הונא אינו סובר לחלק, שאם כן הרי אינו דומה ל'שמעתייה'. ועוד, שאם כשר אף ללא בדיקה, הלא אם ייפגם הסכין לאחר זמן מרובה נאסור את השחיטה למפרע, שמא בעור נפגם, ואין לדבר סוף – אלא ודאי צריך לבדוק הסכין אחר שחיטה (רמב"ן).

והרשב"א דחה וכתב שמה ששאמרו 'כשמעתיה' היינו לומר שלולא הטעם שבהמה בחזקת איסור עומדת היינו מכשירים אותה כיון ששחטה לפניך ותולים פגימת הסכין בעצמות, אבל כשאין הסכין לפנינו גם כן השחיטה כשרה שהרי בדק הסכין מקודם.

'נשמטה הגרגרת' – היא הקנה. [ולדעת בה"ג (וימובא בתוס' ט. ד"ה כולהו) והרמב"ם (שחיטה ג, יד) זהו 'עיקור' הפוסל את השחיטה, שאחד מן הסימנים נעקר ונשמט ממקומו. ולפרש"י זוהי טריפה כשאר טריפות, ואילו 'עיקור' הוא שפסק את הסימן, ואפילו כגון ששחט בסכין פגומה או במגל. עתוס' שם].

'טבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ, אע"פ שנתעסק באותו המין כל היום כולו לא עלתה לו טבילה'. מסתימת הדברים משמע אפילו בחציצה במיעוט הגוף שאינה פוסלת אלא מדרבנן, אעפ"כ אין דנים זאת כספק דרבנן לקולא.

ואף לפי דעת האחרונים שספק דרבנן לקולא אף במקום חזקת איסור – כאן שונה כיון שמדרבנן כשיש חציצה מועטת הריהו נשאר בטומאתו הראשונה, הרי מדרבנן לא יצא מחזקתו הראשונה (עפ"י סדרי טהרה קצט סק"מ; אור שמח מקואות ד, ב; אחיעזר ח"א יג, א. ובחזו"א (ריד) כתב שבהצצה החמירו במיעוטו כרובו). ויש מי שנקט שאכן לדעת הסוברים ספק דרבנן לקולא אפילו במקום חזקת איסור, גם בזה יש להקל (עפ"י שו"ת תועפות ראם יז"ד טו).

'ע"ב (א) הכי תיבעי נמי בדיקת חכם'. פירוש 'אי הכי' – כיון שגם לרב חסדא התולה לקולא, צריך בדיקה בשביל האחרונות, הרי שבדיקה זו נחשבת כבדיקת סכין קודם שחיטה מפני שהלכה לה חזקת הסכין משום חשש עצם המפרקת, א"כ יצטרכו לה חכם.

מכאן כתב הראב"ד לשמוע שהשוחט כמה בהמות ולא בדק הסכין ביניהן ואבדה הסכין, אפילו בדיעבד נפסלו כולן מלבד הראשונה, שחוששים שמא נפגמה במפרקת הראשונה והריזה כשוחט בסכין שאינה בדוקה כלל.

ודעת הרמב"ן להכשיר, כיון שלפי האמת רב כהנא סבר כרב הונא שהלכה כמותו [בשלא שבר בה עצם] ואין בדיקה זו אלא משום חומרו של רב הונא, ועדיין הסכין בחזקתו עומד. ואולם אם נגע בסכין במפרקת, חוכך הרמב"ן להחמיר ולחוש לשחיטות שנעשו לאחריה כל שלא נבדקה הסכין.

בתחילת דברי הרמב"ן משמע לכאורה שכשנגע במפרקת בודאי – אסר בהחלט. ואילו בסוף דבריו כתב שחוכך בזה. והיה אפשר לישב שבסוף דבריו מדבר כשאינו ודאי שנגע. אך יותר נראה שבאופן זה מותר, כיון שיש ספק שמא לא נגע בעצם ואין ספק מוציא מידי ודאי (כמש"כ בתחילת דבריו), ומה שכתב בתחילה לאסור בשנגע, אינו ברור לו בהחלט אלא קאי א'מסתברא' שפתח בו, והיינו 'חוכך' דסיפא. וכן נראה מתוך דברי הרשב"א.

'ודילמא כגון שיצא דרך אחוריו דקא חזי ליה'. יכול היה לומר כגון שאחר שיצא כרגיל, החזיר פניו אל הבית וראה שלא נחסר (רשב"א).

'תניא דלא כרב אחא בר יעקב... ומנין שאם הלך לתוך ביתו והסגיר... שהסגרו מוסגר, תלמוד לומר והסגיר את הבית מכל מקום'. ואם תאמר, הלא ודאי רב אחא אינו חולק על עיקר דין חזקה רק מקשה על המקור שאמר רבי יונתן, וא"כ מה הקושיא מהברייתא הלא התנא דיבר לפי האמת שאנו יודעים שהולכים אחר חזקה, אם הלך לביתו והסגיר – מוסגר, אבל הוכחה מכאן לדין חזקה אין לנו? אלא יש לפרש, מכך שהוצרך לומר אל פתח הבית שלא ילך לביתו ויסגיר בריחוק מקום, מזה שמענו שהולכים אחר החזקה ואין חוששים שמע נתמעט בינתים. ואמנם אפשר לדחות שבא הכתוב לומר שלא יתרחק למקום שרואה ממנו את הנגע רק יעמוד בצד המשקוף ממש, אך דחה באופן טוב יותר, כגון שעומדים שם אנשים בשורה (רמב"ן). והרשב"א הסכים לפרש"י ע"ש.

*

'... וזהו בכלל 'העוסק בספרי חיצונים' שהפליגו רז"ל בענשו (סנהדרין צ). והתורה כפלה אזהרה במלת 'השמר' ו'פן' כי מאד מאד צריך לזהר מזה, ובפרט בדורות האלה אשר ראו חיבורים כאלה בעוונות בישראל, ראוי לכל אחד להזהיר לבניו ולתלמידיו בכל תוקף ולחנכם בנערותם לבל יסתכלו בשום ספר שלא נודע שמחברו היה ירא את ד' באמת, ולא חונף ומרמה כמקצת חיבורי הצבועים המראים עצמם מדברים ביראת שמים ותוכם רצוף מה שבלבם, והרבה מהם נתפרסמו באחרית

ימיהם או על ידי תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם מה שהיה בלבם. ואם הדבר הממית בחיי שעה כמה האדם בורח ומתרחק ממנו וחמירא סכנתא לחוש אפילו למיעוטא (כמו שאמרו בחולין י) כל שכן בזה הממית בחיי עולם הבא ר"ל כפי המסורת בידינו מחז"ל חכמי האמת, יבין עד כמה צריך האדם להתרחק מזה. וגם החבורים שמדפיסים על שם הקדמונים גדולי עולם, כל שהמוציא לאור היה איש אשר לא ידענוהו לירא אלקים ומאמין בכל דברי התורה, צריך בדיקה אם לא נתערב בו על ידי דברים וזים להתעות בני ישראל, כאשר נתברר אצלי שעשו כן בכמה חבורים. ועוד יותר נתברר זה על פי מכתב כת"י מהראש שבהם אשר התחיל לעורר צרעת הזו בארצות אשכנז בדורות שלפני פנינו ואשר בכבודו נתימרו כולם, הוא במכתבו לאחד מריעיו במדינת פולין יעצו בפירוש על זה להדפיס דברים על שם הקדמונים כרמב"ן וחבריו ויכתוב בהם ככל העולה על רוחו ובזה יוכל להמשיך לב העם אליו, ולאשר לא עלתה לו לרעו הנזכר עצתו זו, סופו המיר דתו – כן יאבדו כל החפצים להחטיא את הרבים. וכל קובץ וחבור הנדפס ויצא אור על ידי אנשים כאלו צריך חקירה ודרישה הרבה אם לא נמצא בו תערובת זר... (מתוך ספר הזכרונות לר"צ הכהן ב, עמ' 51).

דף יא

'מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא... אתיא ממכה אביו...' מבואר בסוגיא דרובא דאיתא קמן מפורש בתורה, ורובא דליתא קמן ילפינן ממכה אביו, ודלמא לאו אביו הוא – אלא רוב בעילות אחר הבעל.

בספר שב שמעתתא כתב שרובא דליתא קמן הוא רוב שיש לו סיבה, כגון: מזה שרואים שרוב בהמות כשרות אנו מבינים שיש סיבה לדבר, והסיבה היא שכך ברא הקב"ה והטביע בטבע הבריאה שתהינה הבהמות בריאות, והולכים אחר הסיבה הטבעית, אבל ברובא דאיתא קמן אין שם סיבה טבעית שהבשר שנמצא נפל מאחד מתשע חנויות הכשרות ולא מאחת המוכרת בשר נבילה, שהרי אין סיבה מסוימת שיפול מאחת מתשע, שהרי נפל מחנות אחת, ולכן רובא דאיתא קמן אינו נחשב לודאי אלא נשאר ספק וגורת הכתוב שהולכין אחר הרוב, אבל רובא דליתא קמן שיש בזה סברה, דינו כוודאי. ולכן ספק ממזר שהתירה תורה, אם יש רוב דאיתא קמן – עדיין ספק הוא, אבל אם יש רובא דליתא, נחשב לודאי ממזר. ונראה לפי זה מה שאמרו רוב בעילות אחר הבעל, אין הכוונה שהאשה נבעלה הרבה בעילות מהבעל ומיעוט בעילות מאחר, ואנו תולים שהולד בא מרוב בעילות – שזה אינו נידון כרובא דליתא קמן אלא רובא דאיתא קמן, וכמו מצא בשר מושלך בעיר שתשע חנויות מוכרות בשר שחוטת ואחת נבלה, שאין סיבה טבעית שהולד נוצר ממי שבעל הרבה יותר ממי שבעל מעט, שהרי הולד נוצר מטפה אחת, אלא הכוונה רוב בעילות היינו שבדרך כלל אשה נבעלת על ידי בעלה ולא מאחר, ולזה יש סיבה הן מצד כשרות האשה הן מצד שמצוי אצלה.

ולפי"ז אשה שזינתה תחת בעלה וילדה, שנפסק בשו"ע אה"ע (ד) שהולד כשר משום שרוב בעילות אחר הבעל – שם הוא רובא דאיתא קמן, ואינו 'קהל ודאי' ומן התורה מותר בממזרת (מהגר"ו גולדברג שליט"א). מסתבר שאף המזנה מקפדת שלא תלד אלא מבעלה, ואפילו פרוצה ביותר, ולפי"ז רוב בעילות הראויות להריון הם מבעל מסבא ולא מצד רוב סטטיסטי גרידא.

והנה בעיקר חילוק הש"ש (ב, טו) לענין ספק מעשר, וע"ש בהגהות אמרי ברוך ריש ש"א לענין ספק ממזר) בין רובא דאיתא קמן שנחשב 'ספק' ובין רובא דליתא קמן שהוא כ'ודאי', באג"מ (אה"ע ח"ד יז,ה) פקפק. ולכאורה היה נראה מסבא שגדר 'ספק' תלוי במה שאנשים מספקים בו או אם מחזיקים כודאי, בין ברובא דאיתא קמן בין בדליתא קמן. ותלוי בשכיחות המיעוט ובשאר נסיבות. [ושמא זהו חילוק הגמרא ריש גטין דמודה רבי מאיר ב'סתם' שאינו כ'רוב' גרידא]. ונראה שזו כוונת הגרש"ק (בשערי ישר ו,ב) שעד אחד נאמן אף כנגד רובא דליתא קמן ובלבד שלא הוחזק לנו הדבר על פי הרוב. ולפי"ז באשה המזנה, אם אינה פרוצה ביותר, אף אם הוא מוגדר כ'רובא דאיתא קמן' הרי הבן מוחזק אצל סתם אנשים כודאי בנה, ואין כאן 'ספק ממזר'. וע"ע בענין זה במש"כ בסיכומים לסוטה כו.

'אתיא משבירת עצם בפסח... וניחוש שמא ניקב קרום של מוח... דלמא דמנח גומרתא עליה וקלי ליה ובדיק ליה.' ואם תאמר מדוע לא אמר לחוש שמא נחתך חוט השדרה, וכי אפשר להניח גומרתא על השדרה. וגם הלא מצוה לצלותו בשלמות, ראשו על כרעיו?
וצריך לומר שאם היה נפסק חוט השדרה, ניכר היה בהילוכו, משא"כ בניקב קרום של מוח. ורק בנפסק באליה שהוא אחר הרגלים, אפילו נפסק שם החוט, אין הרגלים נגררים בהילוכו (מרומי שדה להנצי"ב).

באבני נזר (יו"ד סב, י) תמה מסוגיותנו על מה שכתב בדגול מרבבה שהליכה מהוה בדיקה לכך שלא נקרע החוט. ולפי האמור לא קשה, שיש לחלק בין החלק הסמוך לאליה לשאר השדרה ששם אכן מועילה בדיקה. ואדרבה מוכח מהגמרא שהליכה מועילה לבדוק, וכדברי הנצי"ב.

דלמא דמנח גומרתא עליה וקלי ליה ובדיק ליה – ואין לחוש משום הפסד קדשים ע"י השריפה (שאסור מהתורה כדברי התוס' בפסחים פה), שכיון שאסור לו לאכול עד שיפתח הגולגולת על ידי גומרתא, הרי השריפה נצרכת להכשר האכילה, ואין שייך לאסרה משום הפסד קדשים (עפ"י אבני נזר חו"מ עד).

תוס' ד"ה אתיא. מה שכתבו התוס' שחזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה – סברת הדבר כך היא: כיון שחזקה אינה מבררת את האמת, שהרי אין שום טעם מציאותי לומר שכיון שאתמול היה כך לכן מוכח שגם היום כך – ואין החזקה אלא דרך שאמרה תורה כיצד לנהוג כשיש ספק, שלא לשנות מהעבר, ולכן אין חזקה אלא אם בפועל נהגו כך, אבל כל שבשעתה לא ידעו וממילא לא נהגו – אינה חזקה. ועיין ברש"י בכתובות (עה. ד"ה אלא) שהקשה אם כן יתבטלו כל החזקות, שהרי ידוע לפי חכמי המחקר שאדם רואה הדבר זמן קצר לאחר שהדבר נעשה, וא"כ לעולם אין חזקה מבוררת בשעתה, שהרי בשעה שרואה יתכן שכבר עתה אינו כך. ותירץ, שכל שהוא תוך כדי דיבור, נחשב כאילו הוא עכשיו. ולענ"ד נראה שכל שרואים שהוא כעת כך, גם אם האמת שנשתנה ובזמן שרואה כבר אינו כך, מ"מ הדין יש לנהוג כאילו הוא כמו שרואה עכשיו. למשל, אדם הרואה אתרוג שהוא נקי ונטול, קיים המצוה אף אם יצויר שכבר היתה חזוית על האתרוג בשעה שנטל רק שנראית לאחר זמן, מ"מ כיון שלא נראה לעין עדיין האתרוג כשר.

ועיין נוב"ק (חו"מ סימן ד) שחידש שגם חזקה דהשתא אם לא נתבררה בשעתה, כגון שאחר מותו ראינו, אינה נחשבת לחזקה שנאמר שגם קודם היה כך (מהגרונ"ג גולדברג שליט"א).

כן יש לומר בענין ברכת החמה וכדו', שידוע שעובר זמן רב, הרבה יותר מכדי דיבור, מאז שקרן אור באה מן השמש עד שנראית בארץ, וכשאנו רואים את השמש, אין אנו רואים אותה כפי שהיא עתה אלא כפי שהיתה בעת שיצא ממנה קרן האור, ואעפ"כ נחשב שמברכים בשעת בריאתה. ואולם שם ודאי הכל נקבע לפי ראות עיני האדם, כיון שכל ענינה של ברכה זו היא ברכת ראייה. גם יתכן שבזמן בריאת השמש נבראת עמה קרן האור עד לארץ, וכמו שאמרו על שאר מעשי בראשית שנבראו כבר בצביון ובקומתן. הלכך אין הוכחה מזה לשאר הלכות.

ואולם מכך שכל המצוות התלויות בזמן נקבעות לפי מראית העין את השקיעה והזריחה וכו', מוכח שמתחשבים בחוש האדם ולא במציאות האמתית של החמה.

(ע"ב) זכי תימא בדדקינן ליה והתנן לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה אברים אברים. אמנם היה זה מעשה נס, ובימי שמעון הצדיק בלבד, אבל אחר כך היה השעיר בורח למדבר והסרקיים היו אוכלים אותו (כן אמרו בירושלמי יומא ו, א) – מכל מקום דחייתו לצוק להעשות אברים אברים הוא מן התורה לכתחילה, שנאמר אל ארץ גזרה, ושבח גדול כשנעשה כן (עפ"י רמב"ן).

אתיא ממכה אביו ואמו דאמר רחמנא קטליה, וליחוש דלמא לאו אביו הוא, אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא ורוב בעילות אחר הבעל. כמו כן מוכח ממה שאמרה תורה לדון על עריות מקורבת אב, ודלמא לאו אביו הוא (רמב"ן). וכן מדיני הכהנים – מדוע אין חוששים שמא אמו או אביו זינתה והרי נתחלל זרעה ואינו כהן [ועל כך אין להעמיד בבית האסורים, שהרי החשש הוא על כל הדורות למעלה עד אהרן הכהן] (ע' תורת חיים).

ואם תאמר, על דרך הוכחה זו יש לנו להוכיח שהולכים בממון אחר הרוב, ממה שאמרה תורה שהמוציא שם רע על אשתו נותן לאביה מאה כסף, ודלמא לאו אביה הוא – יש לומר כיון שהיה מוחזק לנו כאביה לענין שאר הלכות שאינן של ממון, שוב גם לענין ממון נשאת בעינה קביעה זו. רק כשעיקר הדיון מלכתחילה הוא בענין ממון, נחלקו שמא אין הולכים אחר הרוב (כן הוכיח בספר הפלאה ספ"ק דכתובות).

ואם תאמר לפי"ז מהי הוכחת רבנו חיים בתוס' שרובא חזקה רובא עדיף, ממה שהולכים בפרה אדומה אחר הרוב שאינה טריפה, הגם שע"י כח הרוב הוא מוציא את הטמא מחזקתו – והלא כבר קבענו מתחילה שהפרה כשרה על סמך הרוב בטרם עמדה החזקה מול הרוב, וכשאנו באים לטהר את הטמא באפרה, כבר נקבעה כשרותה על סמך הרוב.

וי"ל כיון שהנפקותא בכשרות הפרה אינו אלא לטהר את הטמאים, הרי מראש כשאנו דנים על הכשר הפרה, נלקחת החזקה בחשבון, משא"כ נידון שיש בו כרגע נפקותא אחרות, אין אנו דנים על ההשתלשלות הממונית העלולה להיות אח"כ.

דף יב

'פסח וקדשים מאי איכא למימר'. לכאורה היה יכול להוכיח ממה שהתירה תורה במפורש לאכול בשר חולין על ידי שחיטה; –

יש מפרשים שודאי מהתורה מותר כי אין רבי מאיר חושש למיעוט מדאורייתא, אך שמא תאמר שלרבי מאיר אסור לאכול בשר מדרבנן מחשש נקב בבית השחיטה – לכך הזכיר פסח וקדשים שאינך יכול להחמיר מלאכלם. אלא מוכח שיש חילוק לרבי מאיר בין 'אפשר' ל'לא אפשר' שבוה לא החמירו חכמים, א"כ אף לדין נחלק בכך מדאורייתא (תוס'. וע"ע בדבריהם בבכורות כ).

ויש מפרשים: שמא לא התירה תורה בשר באכילה אלא לתאבון, ודברה כנגד יצר הרע, שמוטב יאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ולא יאכלו בשר תמותות נבלות [כענין שאמרו ביפת תואר], לפיכך אין לך ללמוד משם, ואולם פסח וקדשים מאי איכא למימר, שאילו היה בדבר שום איסור, לא אמרה תורה להקריב ולאכול לכתחילה (רמב"ן ורשב"א).

ועוד יש מפרשים: אפשר לדחוק ולומר שבשר חולין אינו מותר אלא על ידי שמקלף העור תחילה במקום השחיטה ומוודא שאין הסימנים מנוקבים ואז שוחט, אבל בקדשים אי אפשר לעשות כן, שנעשית בעלת מום (עפ"י תוס' להלן כח: רמב"ן כאן).

ואולם יש מקשים על דברי התוס' וסוברים שקילוף העור אינו מום (ערש"ש כח; חזו"א ג, טו. וכן הביא בספר שלמי שמעון (כח) מספר המכריע שחלק על רבנו תם ונקט שאינו מום).

'אלא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר...' משמע לפי זה שלרבי מאיר צריך לבדוק שמונה עשר טרפות, שהרי אפשר הדבר בחולין. ותימה אם כן מדוע לא נחלקו רבי מאיר ורבנן בזו כשם שנחלקו בקטן וקטנה ובשאר מקומות אם הולכים אחר הרוב אם לאו? ואפשר שסבר רבי מאיר, כיון שפסח וקדשים אוכל אדם אעפ"י שלא בדק בי"ח טריפות, גם בחולין אין בודקים בהם, שהרי התורה סמכה על רוב זה (עפ"י רמב"ן). ויש מי שכתב בדעת רש"י שלר"מ צריך לבדוק י"ח טרפות. ע' בשו"ת אבני נזר יו"ד א, יז בהגהה).

'לכי תיכול עלה כורא דמלחא'. יש מפרשים: כשתאכל הרבה מלח תהא חריף ו'ממולח' (ביטוי זה מופיע בקדושין כט:). ואז תבין ההבדל [וכדברי חוקרים שיסוד המלח אצל האנשים החריפים ובעלי שכל חד, מרובה משל אחרים] (ע' בספר מגדים חרשים שבת ד. שהביא לפרש כן עפי"מ"ש הגר"ש לנדו בהקדמת הנודע-ביהודה; עיונים בדברי רז"ל ובלשונם עמ' רפה. וע"ע בפרש"י ובפירושו רא"מ הורבין שבת ד.).

'תרומה, דילמא אינש אחרינא שמע ואזל תרם הוה ליה תרם שלא מדעת והתורם שלא מדעת אין תרומתו תרומה' שנאמר כן תרימו גם אתם ודרשו מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם (ערש"י). ואף על פי שזכין לאדם שלא בפניו, כתב הרשב"א (בנדרים לו) שגזרת הכתוב היא בתרומות, ואין הדבר תלוי אם נוח לו אם לאו.

יש שפרשו דבריו, מפני שבהפרשת תרומה מפירות חברו על של חברו אין זיכוי ונתינת ממון לחברו [זכין לאדם אמרינן – לא מאדם], הלכך במקום שגילה הכתוב שצריך 'שליחות', צריך את דעתו בדוקא ואין מועילה העובדה שנוח לו (עפ"י קצות החשן רמג סק"ח. וע' גם מרכבת המשנה גירושין ו, ג ועוד).

ויש חולקים ומוכיחים שגם כשאין זיכוי ממון אמרינן 'זכין' (ע' אמרי בינה תרו"מ ו; באר יצחק או"ח א, ג). ולדבריהם צריך לפרש כוונת הרשב"א כפשוטה; גזה"כ בתרומה שצריך דעת בעלים בהפרשה, וכשם שכשםפריש בעצמו צריך דעת, כך כשמפריש אחר תחתיו צריך דעתו.

יש שנתנו טעם אחר לכך שאין מועילה הפרשת תרומות ומעשרות מדין 'זכין' – מפני שנוח לאדם לעשות המצוה בעצמו (ע' רעק"א ב"מ כב). ויש חולקים על טעם זה וסוברים שבכל אופן המצוה תיחשב לבעל הפירות, שהרי מפירותיו מפריש השליח (ע' נקוה"כ יו"ד שה על הט"ז סקי"א; שו"ת חתם סופר יו"ד רה).

ומכל מקום בנידון שלפנינו הלא גילה בדעתו שנוח לו בהפרשת אחרים, שהרי אמר לשלוחו צא ותרם. הלכך לא ייבטיח כשתרם איש אחר לאחר שאמר לשליח [כמשמעות הלשון בגמרא 'דילמא אינש אחרינא שמע ואזל תרם'], אלא אפילו אם נתרמה התרומה קודם לכן, מסתבר שמועיל גילוי דעתו לענין זה, שודאי לא היה אכפת לו אף מקודם מי יפריש.

ומטעם זה אין לפרש כאן כמו שכתבו אחרונים (ע"ש בנקוה"כ) שיש בדבר קצת חוב כי שמא רוצה לפטרה בחטה אחת או שמא רוצה להעדיף – אך הלא כיון שאמר לשלוחו לתרום ולא חש לפרש לו, מוכח שאינו

מקפיד בדבר.

כל זה נראה בדעת הרשב"א שהוכיח מכאן שגזרת הכתוב היא שאין מועיל גילוי דעת. ואולם לפי הנראה ברמב"ן (בגטין סו) שמועילה הפרשה מדין 'זכין' כשגילה דעתו, על כרחנו צריכים לדחוק שכאן לא גילה שנוח לו לתרום אלא ע"י שלוחו שמכירו ויודע כמה ואיך רוצה לתרום, אך לא אדם אחר (כסברת התרומה-הדשן קפת, ע"ש בהגהה. ולפי"ז בדבר ששיעור הפרשה קצוב וגם הפירות שוים באיכותם – כששמע אחר ותרם תרומתו תרומה. כן כתב במשנה למלך בכורות ד, א עפ"י תה"ד, וכע"ז באבני נזר או"ח שמו, א. וי"א שגם הרשב"א סובר כן, שבמקום זכות גמורה מועילה הפרשה שלא מדעת הבעלים – ע' ברית אברהם קא, יט. וע"ע בבאור דברי הרשב"א בשו"ת עונג יו"ט קט; אחיעזר ח"א כט, י-יא).

וע"ע בחו"א יו"ד קצט; מנחת שלמה ח"ג קלג באריכות. וראה במובא ביוסף דעת בסיכומים לקדושין מא.

(ע"ב) 'הכי קאמר, נראין דברי רבי יהודה לרבי חנינא... שאף ר"ח בנו של ריה"ג לא נחלק

עליו אלא...' כיוצא בזה יש לפרש דברי רבי בתוספתא המובאת בר"ש מכשירין ו, ז (עפ"י חו"א מכשירין ט, ה).

ואולם בב"מ נד. לא פרשו כן – ע' תורת חיים.

'זרק סכין לנועצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה – רבי נתן מכשיר'. מדובר שרואה ששחטה שלא בחלדה [או שמצא שער או נוצה חתוכים, שודאי לא החלידה], שאם לא כן חוששים שמא החלידה ושחטה (עפ"י מאירי; מגיד משנה הל' שחיטה ב, יא; תורת הבית הארוך א, א; י"ש"ש כד) – שכל ספק בשחיטה פסול, וספק חלדה בכלל (ע' בפתיחת הפמ"ג להל' שחיטה).

עיונים נוספים

(ע"ב) התוס' (ד"ה ותיבעי) הביאו קושית הירושלמי למה חש"ו שתרמו אין תרומתן תרומה, ויוכיח מעשה

שלהם על מחשבתם כשם שמועיל מה שחש"ו מרטיבין פירות במים, שמקבלין טומאה? ותירצו,

כיון שבתרומה העיקר נעשה במחשבה וקטן אין לו מחשבה, אין מסתבר שיוכיח מעשה שלו על מחשבתו.

ויש להקשות על מה שכתב בספר חדושי ר"ח הלוי (פ"ד מחליצה הט"ו) שהקשה ממה שמוכח להדיא בגטין (פה) שהקטן לאו בר הויה הוא כלל, ואין מועיל מה שאחרים עומדים על גביו ומלמדים אותו, ומדוע בכתיבת גט וחליצה מועיל בהם 'גדול עומד על גביו' ומלמדם לכתוב לשמה? ותירץ שבגטין וקדושין, עיקרם נעשה על ידי הבעלים, והם האוסרים [על ידי רצונם שתהיה אשתו] והם המתירים [שרצון הבעל שלא תהיה אשתו ותהא מותרת לכל אדם], ועל כן צריך דעתם ואין מועיל מה שאחרים מלמדים אותם, כיון שהם בעצמם לאו בני דעה נינהו. [נראה בכוונתו שכך גזרה תורה, שאין דעת חש"ו מועלת לכל מה שצריך רצונם, וצריך דוקא רצון של גדול], אבל חליצה ו'לשמה' בכתיבת גט, אין בהם דעת בעלים [שלא צריך את רצון הכותב שהגט יהא כשר לגרש בו, וכן אין צריך רצון החולץ שתהא היבמה מותרת לכל], ורק כוונה [היינו, שלשם זה חולץ, כדי שע"י החליצה תהא מותרת, אבל לא שרצונו שלו שתהא מותרת]. והפטור שנעשית מותרת הוא בא ממילא, ולא שהיבם החולץ הוא המתיר, וכן הכותב גט אין צריך שרצונו יעשה הכשר הגט אלא רק כוונה שמכווין שכך יהא הגט לגרש בו. ובמקום שאין צריך רק כוונה בלבד, מועיל מה שאחרים מורים אותם וכו'. עכ"ד. ודומה לזה כתב העונג-יום-טוב (ג).

מעתה לפי זה לכאורה תרומה דומה לגטין וקדושין וקנינים, שעיקר עשיית התרומה נעשה על ידי הבעלים ורצונם, ואם כן קשה כיצד יועיל בתרומה מה שגדול עומד על גביו, או באופן שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, הרי במקום שהדבר נעשה ע"י הבעלים ורצונם, צריך דוקא דעת גדול ואין די בדעת הקטן, הגם שמבין עשיתו?

ונראה מזה שתרומה, כל שתורם בכוונה שזה יהיה תרומה, נעשה חלות התרומה ממילא, ודומה עשיית תרומה לחליצה וכתיבת הגט.

וטעם הדבר על פי מה שכתב הקצות-החשן (רמגו), כיון שמתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמי וממון כהן הן ויש לו שותפות בתבואה, אם כן הפרשת תרומה הריהי כחלוקת שותפים. וזהו שאפוטרופוס יכול להפריש – שהרי כמו לחלק שותפות. יע"ש. מעתה יש לומר שבשותפים המחלקים, החלוקה נעשית על ידי שכל אחד מן השותפים קונה חלק מהשותפין בקנין, שם הקנין אינו כאדם הקונה מאחר, אלא די במה שעושה קנין בכוונה לקנות, וחלות הקנין נעשה ממילא, ולכך מועיל גם בקטן באופן שיש לו

דף יג

'מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול...' עיין בשו"ת אחיעזר (ח"ג נב) שהביא קושית רע"א מדוע הוצרך התנא בבכורות (מה) לפסול חרש ושוטה לכהונה משום שדומה למום [וכן יש לשאול על הצרכת דרשה (להלן כד): שכהן קטן פסול לעבודה], תיפוק ליה שפסולים לעבודה משום שאין להם כוונה והרי הם כמתעסקים. והביא לתרין (בסוף הסימן) למה צריך קרא למעט קטן מעבודה, והלא 'מתעסק' הוא – ותירין בשם הרב 'מפי השמועה' [הוא החזו"א], שבא לפסול גם אם גדול עומד על גביו. ובאחיעזר (יד"ד ה,ד) תירין שפסול 'מתעסק' הוא רק בשחיטה ולא בשאר עבודות הקרבן. ע"ש. והחזו"א ('מפי השמועה') דעתו אינה כן. ע"ש כל הויכות. ונדפס בירחון 'כנסת ישראל' (מהגרז"ג גולדברג שליט"א).

עוד בעניני 'מתעסק' בקדשים – ע' שו"ת רעק"א תנינא סד; מנחת ברוך ג,א; אחיעזר ח"ב ד וח"ג נב; חזו"א קדשים כ(ב), י; אבי עזרי (חמישאה) ריש הל' פסולי המוקדשין. וע"ע במובא בזבחים מז.

(ע"ב) 'זיש אומרים אף בניו ממזרין.' אף על פי שרוב בעילות אחר הבעל, והרי רוב הילודים בעולם הם מהבעל (ע' באוצר הפוסקים ד בשם 'נתיבות לשבת'), צריך לומר שאין הרוב אמור אלא בכלל האנשים, אבל בסוג אנשים כגון זה אין ידוע לנו רוב [וכעין שנחלקו הפוסקים כשנמצא מים במוח ולא נודע אם היה המוח מקיפו אם לאו, שלדעת הרמ"א אין להחזיק בהמה זו מהרוב, שבכגון זו אין לנו רוב בבירור].

'אימא אין רוב עובדי כוכבים מינין.' פרש הרש"ש [דלא כפרש"י] על פי משמעות הלשון: אין רובם מינים הלכך הדבר בספק והעמד בהמה בחזקת התר הנאה. ולפרש"י שהכוונה לומר שהמינים מיעוט, קשה אפילו אינם מיעוט מדוע לא נעמיד בהמה בחזקת התר. וצריך לומר דאתרע לה חזקה (עפ"י רעק"א. וע' מלא הרועים).

'נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודת כוכבים הם אלא מנהג אבותיהן בדיהן.' נראה שלכך אמרו 'בחוצה לארץ' כי בארץ בזמן הבית כשיד ישראל היתה תקיפה, אין ראוי להשרות בארץ עובדי עבודה זרה ככתוב לא ישבו בארץ, ועל כן הגויים היושבים בה קיבלו עליהם שבע מצוות בני נח ואין שייך לומר על זרעם 'מנהג אבותיהם בדיהם' שהרי אבותיהם לא עבדו לאלילים [רק אפשר שמנהג חבריהם מחו"ל, שבאו לשם והרגילום, בדיהם. אך עיקר הדבר של 'מנהג אבותיהם' זה היה רק בעכו"ם שבחו"ל. ולפי זה אין צריך לדחוק שכתבו התוס'].
ודבר זה היה בזמן הפסקת הנבואה מישראל, אז במקביל פסק גם כח זה מעובדי עבודה זרה (עפ"י פוקד עקרים לר"צ הכהן, עמ' 51).

בתוס' מבואר שנקטו הדיוק כפשוטו, שאלו שבארץ הם יותר עובדים לאלהיהם. ויתכן שבארץ הקודש שעיני ה"א בה, גם הסט"א שכנגד מתגבר, דזה לעומת זה עשה האלקים, משא"כ בחו"ל שהכל יותר מגושם, גם עובדיהם לאו עובדים הם. [ויתכן שכענין זה הטעם שישראל העובד להם יותר ארוך מגויים העובדים (עתד"ה שחיסת) – שנטיתו לרוחניות גדולה יותר מהגוי].

ענין טומאת תקרובת עבודת כוכבים – ע' יוסף דעת ע"ז לב.

'לעולם שוחטין... ובין בלילה.' שמואל-א יד, לד; כה, ח וכ"ב וכ"ה (מהגר"א נבנצל שליט"א).

דף יד

'השוחט בשבת... שחיטתו כשרה.' הראשונים דנו מדוע אין שחיטתו פסולה כדין שחיטת מומר לחלל שבתות; –
בתירין אחד כתבו התוס' שבפעם אחת שחילל אינו נעשה 'מומר' (ומשמע מדבריהם, וכן מבואר ברמב"ן, שגם לענין מומר לחילול שבת בפרהסיא אינו נעשה מומר בפעם אחת).
ויש מתרצים שאותה שחיטה שנעשה על ידה 'מומר' – אינה פסולה, רק מה שישחט מכאן ואילך (כן

מובא ברמב"ן בשם התוס' וכיו"ב כתבו התוס' בסנהדרין סא. לענין שוחט לעבודת כוכבים. וכסברא זו נקטו לעיקר הרש"ל והש"ך (יו"ד ב). וכ"כ בקצוה"ח (נב,א) ליישב קושית התוס' בעדים החותמים על שטר שיש בו רבית, שאינם נפסלים אלא מכאן ואילך אבל העדות הנוכחית קיימת. וע"ע חדושי הגרנ"ט קמג. אך יתכן שלענין שבת שונה כדלהלן).

ואולם סברא זו אינה ברורה, כי יש אומרים שכבר בתחילת השחיטה חילל שבת, משום חובל, נמצא שבגמר השחיטה הריהו מומר משכבר (כן צדד הרמב"ן. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה). ויש חולקים וסוברים שאינו מתחייב אלא בגמר השחיטה, שעד אז אינו אלא 'מקלקל' (עפ"י חדושי הר"ן).

ודעה ראשונה סוברת שתחילת השחיטה אינה נחשבת 'קלקול', שהריהי נעשית בשביל לתקן בהמשך (עפ"י קצות החשן נב,א). גם י"ל שאף המקלקל נחשב מומר לחלל שבתות מדרבנן, כיון שאסור מדרבנן (וכבר נחלקו בדבר גדולי האחרונים; הבית-הלל והפרי-חדש. וע' בחדושי הגרעק"א ובפמ"ג ב שפ"ד סק"ז; משנ"ב לט סק"ו). והתוס' שהקשו [והוצרכו לומר שאינו נעשה מומר בפעם אחת] יתכן שסוברים שכבר בתחילת השחיטה חייב, הלכך בגמר שחיטה היה בדין שיפסול, ויתכן שסוברים שאפילו נעשה מומר רק בגמר השחיטה, אין השחיטה הזו יכולה להתיר.

ועוד נראה, ממה שהקשו התוס' מרבי מאיר שמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה, מוכח שנקטו לפסול משום חשש ששחט שלא כדין [שהרי ר"מ מיירי לדוננו כחשוד], שמשמע להו ששחיטה בשבת כשרה אף כשאין אחרים רואים את שחיטתו (כ"כ ב'קובץ ענינים'). וא"כ בזה מסתבר שכיון שבשחיטה זו גופא חילל שבת, הרי נחשד לקלקלה כשם שנחשד על השבת. אבל אם אחרים ראו ששחט כהוגן, יתכן ומודים שלא יפסל אלא לאחר מכן, כמו שהביא הרמב"ן מהתוספות.

ויש מתרצים על פי מסקנת הגמרא שמדובר כאן בששחט בשבת בשוגג, וישראל כשר הוא (רשב"א).

ע"ע בשו"ת אחיעזר ח"ב ה,א.

עוד דנו אחרונים, לדברי רבא (ריש תמורה) ש'כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני', מדוע השוחט בשבת [במזיד] שחיטתו הועילה לו? וכמה תירוצים נאמרו בדבר; – יש אומרים שלא אמר רבא אלא בדבר האסור מצד עצמו, אבל דבר שאינו אסור מצד הזמן, אי עביד מהני (בני חיי יו"ד שלד דף ע:). או בסגנון זה: כל שהמעשה אפשר לעשותו בלא העבירה, כגון זה שיכול לשחוט בחול – אי עביד בעבירה מהני (עפ"י ש"ך חו"מ רח).

ויש אומרים: כל שגם אם לא יועילו מעשיו, האיסור שנעשה נעשה, כגון כאן שבכל אופן חילל שבת [שאעפ"י שנאסר הבשר באכילה כיון שאין שחיטתו שחיטה, נראה שתיקן להוציא מידי אבר מן החי והתירו לבן נח. ועכ"פ למ"ד מקלקל בחבורה חייב אתי שפיר] – אין אומרים בזה 'לא מהני'. לא אמר רבא אלא בדבר שאם נאמר בו 'לא מהני' לא נתקיים האיסור [רק מה דעבר אמירא דרחמנא] (מוהרי"צ י; מוהרי"מ"ט ח"א סט – כהננת האחרונים ע' נתיב"מ רח סק"ב; שו"ת רעק"א קכט קעד; בית הלוי ח"א יד). וע"ע במובא ביוסף דעת מנחות נג).

ואולם יש להוכיח מדברי התוס' שאינם סוברים חילוקים הללו. ולדבריהם צריך לומר שכל זה נכלל בגזרת הכתוב להתיר מעשה שבת באכילה (להלן קטו). ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם – היא קודש ואין מעשה קודש (מובא כל זה בשער המלך הל' גירושין ד, ט).

תירוץ נוסף: כיון שהאיסור הוא בנטילת הנשמה בשבת, כך לי עלי ידי שחיטה או ע"י נחירה, אם כן אין לומר ששחיטתו לא הועילה, שהרי אין מעשה השחיטה עצמו הוא האיסור אלא נטילת הנשמה, וכיון שלגבי נטילת הנשמה ודאי מעשיו הועילו, ממילא שחיטתו שחיטה (עפ"י רעק"א. וכן נקט באבי עזרי (סנהדרין כו,ג אותיות י-יא) בבאור דברי מהרי"ט. וע"ע קהלות יעקב תמורה ב).

או בסגנון זה: לא התוצאה היא האיסור, היות לו בשר שחוט, אלא מעשה השחיטה, הלכך לא נאמר בזה 'אי עביד לא מהני' כי מה שנעשה כבר נעשה (עפ"י הגרא"ו, מובא בסו"ס חדושי ר' שלמה היימן מט; כתבי קה"י פסחים סב).

ויש מי שכתב שאין לומר 'אי עביד לא מהני' בשחיטה מפני שאין האדם פועל את חלות הדין אלא המעשה מעצמו פועל, שהרי שחיטה אינה צריכה כוונה (עפ"י זכר יצחק מו. וע"ש סברא נוספת [מהג"ר ראובן כ"ץ, וגם הוא הסכים לעצם הסברא] שאין אומרים 'לא מהני' באיסור כרת ומיתה).

בשו"ת אבני נזר (יו"ד יב,א) יצא לחדש שגילה הכתוב בשחוט חוץ שבכל שחיטה אין אומרים 'אי עביד לא מהני' [כדרך שכתב הרשב"א (קדושין סז) לענין דיני קידושין]. ומה שהקשה מהרי"ט משוחט בשבת – משום שאיסור שבת חמור ואין ללמדו משחוט חוץ.

'הכא מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לאדם'. אף על פי שאין הבהמה מוכנת לאדם בשבת זו שהרי אסור לשחטה והלא רבי יהודה אית ליה מוקצה? – סובר אביי שאין מוקצה אלא מה שמקצה האדם מדעתו, כגון נר שהדליקו ודחאו בידים (כדלהלן טו). אבל הקצאת בהמה בחייה אינה נעשית מדעת האדם אלא 'אריה דאיסורא הוא שרוכב עליה', וכיון שנשחטה הותרה (רשב"א בשם רבו).

‘בהמה לרבי יהודה ביום טוב היכי שחטינן’ כשלא זימנה מערב יום טוב לכך, והרי שמענו לרבי יהודה שמתיר אף באופן זה, שכן שנינו (בביצה מ.) אין משקים ושוחטים את המדבריות אבל משקים ושוחטים את הביתיות, ואותה משנה רבי יהודה היא שאילו לרבי שמעון מותר אף המדבריות (רשב"א).

‘הלוקח יין מביין הכותים אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש – הרי הן תרומה... רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין’ [אלמא לר’ יהודה לית ליה ברירה וחייש שמא תרומה שתה. רש"י]. דעת רש"י כפי הדעה שהובאה בתוס’ עירובין (ל: ד"ה אלא), שהמפריש תרומה על ידי ברירה – מותר לכהן לאכול, שהתרומה חלה אלא שאין סומכים על הבירור. ולשיטה זו נראה שברירה שאמרו גבי מפריש שני לוגין, דומה לברירה שאמרו גבי אחים שחלקו הירושה, שלמ"ד יש ברירה, הוברר אחר שחלקו שכל חלק שנטל אחד מהם הוא חלקו שירש מאביו, ולמ"ד אין ברירה היינו שמה שנטל כעת חלק אינו מברר שהוא החלק שנטל לו לירושה.

והנה הגרעק"א (במערכה) הקשה, כיצד יתכן שתחול תרומה על לוגים שלא הפרישם, והלא התנה שיחולו רק אם יפרישם והרי לא הפריש?

ונראה לתרץ כיון שאין ברירה, זאת אומרת שהלוגים שהפרישם לא עמדו להיות מופרשים בשעה שקרא שם הלכך תנאו מתבטל, שנמצא זה כמתנה תנאי שאין ניתן לקיימו שהרי לא ניתן לברר כעת מה הם הלוגים, והמתנה תנאי שלא ניתן לקיימו אינו תנאי (מהגר"נ גולדברג שליט"א).

ע"ע קעין זה בחדושי הגר"ט פא. ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי קדושין נא. וע"ע בשיעורי גטין כה. ובחדושי הגר"ד בנגיס ח"א סא, י"ט וח"ב ס,ה ואילך, וביוס"ד עירובין לו.

‘ומיחל ושותה מיד’. רש"י מפרש: מחלל המעשר – שני שקרא לו שם. ולא התירו לו לשתות ולסמוך על ברירה הואיל ויכול לתקנו באמירה (וע"ע חזון איש דמאי ט, ט; אור גדול ח"ב ט ד"ה ובוה).

והתוס' ושאר ראשונים (בסוכה כג ועוד) חלקו על פי המבואר בכמה מקומות שאי אפשר לחלל את המעשר בטרם הפרישו או קבע לו מקום (וכן פסק הרמב"ם הל' מעשר שני ה, יז). ולכך פרושו 'מיחל' – מתחיל. או מוהל במים, כלומר שותה שתיית קבע.

ויש שפרשו דברי רש"י שמדובר שקבע לו מקום למעשר, בדרומו או בצפונו – לכן יכול לחללו (עפ"י ריב"א בתוס' ישנים יומא נו).

ונראה לכאורה שמי שברך בטעות על חילול מעשר שני ועדיין לא הפרישו ולא קבע לו מקום – הרי זו ברכה לבטלה וצריך לחזור ולברך שוב לאחר שיפריש המעשר (עפ"י שבט הלוי ח"ט א, ג).

מדבריו נראה שאפילו אם נזכר מיד, מסתבר שצריך לברך שוב מפני שבשעה שבירך לא היה כלל מקום לפדיון שעדיין אין המעשר בעולם. אכן לולא דבריו היה מקום לומר דסו"ס כיון שאין כאן הפסק שהרי ההפרשה היא צורך החילול, א"כ יפריש ויחלל בלא ברכה נוספת.

(ע"ב) 'אלא מדתני איו... דאין ברירה... אלא אמר רב יוסף'. ואם תאמר מה ההוכחה שרבי יהודה סובר אין ברירה, שמא דוקא גבי תחומין שהם מדאורייתא לשיטתו (כמו שכתבו הסמ"ג והרא"ש בשבת

קיה) לכך אין ברירה, אבל באיסור מוקצה דרבנן סובר רבי יהודה יש ברירה [וכפי שחילקו כן בביצה לה בין דאורייתא לדרבנן. וכן אנו נוקטים להלכה].

ויש לומר, כיון שהטעם לחלק בין דאורייתא לדרבנן הוא מפני שהדבר ספק אם יש ברירה אם לאו לכך מחמירים בדאורייתא ומקלים בדרבנן (כן כתב הר"ן בפ"ג דגטין), אם כן במוקצה יש לנו להחמיר, דקיימא לן ספק מוקצה להחמיר אעפ"י שהוא מדרבנן (עפ"י שער המלך הל' עירובין ת, ז. וע"ע חזו"א או"ח פ ובמובא ביוסף דעת ביצה לח.).

על ברירה ותנאי – ע' במובא ביוסף דעת גטין כה יומא נו: וביצה לח:

דף טו

‘עד כאן לא קשרי רבי מאיר אלא במבשל דראוי לכוס אבל שוחט דאין ראוי לכוס לא’. ורב לא סבר כדחיייה דלעיל ששונה מקום שדחאו בידים, אלא כל מוקצה מחמת איסור אסור, אעפ"י שבא מאליו. וגם רבי מאיר יש לו (בשבת לד) מוקצה מחמת איסור כרבי יהודה (רמב"ן). ונחלקו הראשונים האם גם לרבי שמעון דלית ליה מוקצה, אסור בשוחט בשבת מפני שאינו עומד ומצפה שבהמתו תישחט).

וכוונת הגמרא עתה לסתור הסוגיא דלעיל שאמרו להתיר משום מוקצה אף לרבי יהודה, אלא אף לרבי מאיר יש לאסור את הנשחט בשבת משום מוקצה.
ואין רוצה לפרש 'ונסבין חבריא למימר רבי יהודה היא' היינו רבי יהודה דמוקצה – כי אם משום מוקצה הלא גם לרבי מאיר אסור, הלכך מעמיד בשהיה לו חולה מבעוד יום ורבי יהודה דמבשל הוא ולא כר"מ (עפ"י חזון איש ריד. וע"ע תורת חיים).

'דראוי לכוס' וכגון אווז צעיר וכד' שראוי לאכלו חי (ע' שבת קכח), או בשר שנתייבש ברוח ובאותם מקומות שאוכלים אותו כך ללא בישול, אבל בלאו הכי אסור בטלטול. ואפילו אם תמצא אנשים שאוכלים בשר חי על ידי הדחק, מן הסתם לא שמה אכילה כדי שנאמר שאף קודם בישולו עומד לכך (ים של שלמה ל, וע' מג"א שח).

ואולם דעת הר"ף ורא"ש ורמב"ם (בפירושים לסוגיא בשבת קכח) שאפילו בשר בהמה חי מותר. וכן דעת כמה פוסקים להלכה (שח, לא), וכן נקט המשנ"ב לעיקר ההלכה.

ולכאורה נראה שבזמננו אפילו בשר עוף אינו עומד כלל לאכילה כשהוא חי. (וכ"כ בערוך השלחן ובמסגרת השלחן). ואולם יש מפורסקי זמננו המתירים בזה (ע' בספר שלמי יהודה בשם הגריש"א שליט"א ועוד). אך בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה כב, ט) מבואר שטלטול בשר חי בזמננו שאין הדרך לכוסו – מוקצה. וכן חכך בדבר בשו"ת שבט הלוי (ח"ג כט. וע"ש ח"ט קכז, ד) ובפרט בעוף קפוא, ע"ש.

(ע"ב) 'גזירה שמא ירבה בשבילי'. הר"ן מפרש שגוזרים שמא יוסיף דלעת עבור הבריא. והרשב"א כתב שכגון זה שמרבה בשיעור – אין בו איסור תורה, אלא גוזרים שמא יבשל לבריא לאחר שכבר בישל לחולה.

בקובץ ענינים לגרא"ו באר שמודה הרשב"א שאם מוסיף דבר שאינו ראוי לחולה – אסור מהתורה, שהרי מסתבר שחייב על כל כזית וכזית שמבשל ללא התר פקוח נפש. ורק משום שכל דלעת ודלעת ראוייה לחולה, סובר הרשב"א שאין איסור תורה בכל אחת מהם.

ואולם פשוט דברי הרשב"א מורים שכיון שאינו עושה פעולה מיוחדת עבור הבריא אלא רק מרבה בשיעור באותה פעולה, אין איסור תורה בדבר. (וע' משנ"ב שיח סק"ג שנוקט לעיקר כה"ן שמרבה בשיעורין אסור מדאורייתא).
ע"ע ר"ן ביצה יז וקובץ שעורים שם; מחנה ישראל להח"ח פרק לא. וע"ע במובא ביוסף דעת מנחות סד.

'מפני שהם חונקין'. נראה שהבליטה בסכין פוסלת מפני שהיא דוקרת [וזה פרוש דברי הגמרא (ז:): 'דמורשא בזע' – מלשון דקירה, כתרגום 'וידקור' (סוף בלק) – ובזע. ואמנם גם לשון בקיעה מתרגמינן בזע, כמו 'בקע ים' – בזע ימא, אבל כאן נראה שהוא מלשון דקירה]. ולפי זה היה לתנא לומר 'מפני שהן דוקרין'. אך נראה שמשום כך נקט 'חונקין', כיון שכולל אף פגימה עמוקה כגון מגל קציר שמסתבר ששיניו גדולות, וכשהשן דוחקת מהצד אין שייך לקראו 'דוקר' כיון שהיא רחבה, לכך נקט לשון 'חונק' שמשמעה כל מה שדוחף (חדושים ובאורים).

דף טז

'והני מילי בכח ראשון, אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא'. ע' בשאלות ותשובות לסיכום, חילוקי דינים.
לענין מלאכה בשבת, יש סוברים שהסרת דבר המונע אינו נחשב מעשה ישיר אלא כגרמא [אעפ"י שלענין שחיטה מבואר כאן שהמסיר דף מהמים ועי"כ נתגלגל הגלגל ושחט בכח ראשון – כשר] (עפ"י שו"ת מחזה אברהם מב, וכיצא בזה הביא משו"ת מהרש"ם בהשטות לח"ג מד – עפ"י דברי החתם סופר (יו"ד ריד) שפתיחת ברו הגורם למרוצת המים למקוה, אינו נחשב 'הויה על ידי אדם'. וע' בענין זה שאלת דוד ז; אבני נזר יו"ד רעד, ט).
ואולם הגרש"ז אויערבך זצ"ל (ע' מנחת שלמה י, ח) נקט להלכה להחשיבו כמעשה בידים.

'אמר רבא: פשיטא לי תלוש ולבסוף חברו לענין עבודת כוכבים הוי תלוש... לענין הכשר זרעים תנאי היא... בעי רבא, תלוש ולבסוף חברו לענין שחיטה מאי...' טעם החילוקים; לענין עבודת כוכבים מיעטה תורה 'ההרים' – משמע דוקא מחובר מעיקרו. לענין הכשר זרעים סובר תנא קמא שלא אמרה תורה אלא 'זרעים' תלושים דוקא, וכל שלבסוף חיברו אינו תלוש ממש. ולענין שחיטה יש להסתפק האם לדמותה לעבודת כוכבים או להכשר [האם ההקפדה על 'תלוש' דוקא או העיקר שלא היא 'מחובר'. ע' שערי ישר ג, כד]. ואפשר שגם כאן יש טעם מן הכתוב; שהרי הקפידה תורה על 'מאכלת'

[כדרשת רבי] – וכל כיוצא בה דבר תלוש ממש.

ולפי זה אין לפשוט ספקו של רבא ממשנתנו המכשרת צור בדיעבד (עתוס') – כי יש לדחות שתנא דידן סובר כתנא בתרא דמכשירין, ואילו הספק היה לתנא קמא שם המחשיב תלוש ולבסוף חיברו כתלוש (עפ"י רמב"ן ור"ן).

יש להעיר על מה שהזכיר הרמב"ן מקור לדין תלוש בהכשר משום 'ורעים'. ולפרש"י מהתו"כ המקור הוא מ'בכל כלי'.

'הכופה קערה על הכותל...' דוקא כופה על פיה, אבל הניחה כדרך קבלתה בשביל שלא ילקה הכותל, כיון שמקבל המים בכלי קיבול הרי הם קרובים יותר להחשב תלושים ומכשירים, כאילו רוצה לתלשם כדי שלא יטנפו את הכותל. כן מבואר מדין המשנה (מכשירין ד,ה) בעריבה שהניחה כדי שירד הדלף לתוכה [והגרעק"א בשבת יב. נתקשה בזה] (חדושים ובאורים).

לדעת רש"י (וכן דעת הר"ש ריש מכשירין והראב"ד; וכן רשב"ם ב"ב סו:), כל שירדו המים או נתלשו לדעת ולרצון לשימוש כלשהו [שימוש לדבר תלוש], אעפ"י שנפלו על הפירות שלא מדעת האדם ושלא לרצונו – מכשירים. ואין כן דעת הרמב"ם (טומאת אכלים יב) אלא אף על פי שנתלשו לרצון אינם מכשירים עד שתהא נפילתם על הפירות לרצון (וכן נראה מדברי הרשב"א להלן לא ובשבת קמג. עפ"י חו"ב. וכן יש מפרשים בדעת התוס' בשבת קמג: ד"ה חלב. ואולם החזו"א (מכשירין ו,ג) נטה מפירושו זה בדבריהם, שאין מסתבר שיחלקו על רש"י ר"ש ורשב"ם).

ע"ע בבאור שיטת הרמב"ם במרכבת המשנה יא, א ובחדושי הגר"ח הלוי שם ב,ד; אבי עזרי (קמא) הל' תובל ז,ד.

'אמר רבי אלעזר: תברא, מי ששנה זו לא שנה זו.' 'תברא' – לשון שבירה, כלומר אותה משנה 'שבורה' היא, כל חלק בה נשנה ע"י תנא אחר. ויש מפרשים לשון שבועה (ע' במובא בב"מ פב:). תירוץ זה מצינו לרבי אלעזר בשבעה מקומות בתלמוד: כאן, בשבת צב: ביבמות קח: כתובות עה: ב"ק מה: ב"מ פב: כריתות כד. וכן נמצא לחכמים נוספים שתירצו בדרך זו: שמואל (יבמות קח: ופסחים לו: וכיו"ב אמר שמואל בלשון אחרת, בב"ק יד. לו: וכריתות יט:), רבי יוחנן (ב"ק מ:), רבי ירמיה (יבמות יג) ורבי זירא (שם מז:).

(ע"ב) 'תלוש ולבסוף חיברו לענין שחיטה מאי.' אף על פי שבגמרא לעיל הסיקו ששחיטתו כשרה ואמרו 'שמע מינה', רבא שב ומסתפק בדבר. ויש לנו כיוצא בזה בכמה מקומות (עפ"י רשב"א יבמות יב:).

ע' בראשונים כאן באריכות. ושיטת הרשב"א (כהרי"ף רמב"ם ורמב"ן) שאעפ"י שלא נפשט ספקו, הלכה כסתמא דסוגיא דלעיל שתלוש ולבסוף חיברו כשר אפילו מבטלו. וצריך לפי"ז לפרש כוונת הרשב"א ביבמות רק להוכיח שאעפ"י שהעלו ב'שמע מינה', שבו ודנו בדבר. אך אין מכאן הוכחה אודות דבר שהעלוהו ב'שמע מינה' ואין הלכה כן.

'רבה בר רב הונא מחתך בה עופא דרכיך.' ויתכן שכמו כן כשר לשחוט בה עוף. או שמא יש לומר שהקנה של עוף אינו רך כבשרו ואסור (עפ"י תפארת יעקב).

'המקנה בדבר שהאור שולטת בו שיניו נושרות.' 'אור שולטת' אמרו ולא 'שורפת', שכל דבר האור שורף רק הכוונה ב'שולטת' לדבר שנשרף בקלות כגון קרומית של קנה יבש (רבנו גרשום).

עתה נוהגים התר בדבר. ונימק בספר אגודה (שבת פב) משום שבתי כסאות שלנו אינם בשדה, הלכך אין לחוש לנשירת השיניים. ופרשו אחרונים דבריו שהחשש המוזכר כאן אינו טבעי אלא סגולי, משום עשיית מיני כישוף באותם דברים שזיקו בקינוחם, ועל כן עתה אין חוששים לכך. [וככלל, כל הדברים הסגוליים המבוארים בש"ס, נשתנו בדורות מאוחרים – כדברי מהרש"ל, וכ"מ ברמב"ם] (עפ"י מגן אברהם ג סקי"א; בכור שור שבת פב, ע"ש).

יש שהבינו שהוא חשש טבעי ומשום כך תמהו על מנהג העולם – ע' דרכי משה שם [זכיון דדשו ביה רבים – שומר פתאים ה']; תורת חיים.

'שבתחלה נאסר להם בשר תאוה.' רש"י הביא את הכתוב בשחוט חוץ. והראשונים הקשו הלא איסור זה נאמר בקדשים בלבד ולא בחולין, כמוזכר בכמה מקומות. ובדעת רש"י נראה שגם בשר חולין היה נכלל באיסור 'שחוט חוץ' במדבר, שכיון שנצטוו להביא לאהל מועד כל בהמה שרצו לאכלה [שכן משמע ממה שהתיר הכתוב בשר תאוה רק כשיבואו לארץ וירחיב

להם גבולם. עפ"י רשב"א, הרי אם ישחטוה בחוץ יתחייבו כרת (וכ"כ הרמב"ן בסדר אחרי מות. ואולם בחדושי הר"ן כתוב שכל השוחט סתם במדבר כמקדישן בפירוש, שאל"כ למה הוא שוחט והלא בשר תאווה אסור). ונראה שזוהו עיקר ענינו של איסור שחוט חוץ; שפרכת דם בהמה שהיתה ראויה לבוא אל אהל מועד, בחוץ [ולא מפני שביזה את הקדשים ושחטם בחוץ. תדע, שהרי שלמים ששחטם בחוץ קודם פתיחת דלתות היכל פטור מפני שאינם מתקבלים בפנים – הרי שעיקר האיסור הוא שחיתת הבהמה שהיה ראוי להביאה פנימה, ולא משום זלזול בקדשים] (עפ"י אמת ליעקב לגר"י קמינצקי, ויקרא יז, ד. עע"ש). [ולכך אין מפורש באיסור שחוט חוץ אלא בקר וצאן – כי העוף אינו בא שלמים, וכשרצו לאכול עוף לא נתחייבו להביאו לקרבן הלכך היה מותר להם לשחוט עוף חולין ולאכלו. עפ"י אור שמח הל' שחיטה ד, יז; משך חכמה פר' אחרי יז, ג].

ויש סוברים שאפילו רבי עקיבא מודה לכך שאיסור 'שחוט חוץ' נאמר במדבר אף בחולין, אלא שלשיתתו היו רשאים בבשר תאווה על ידי נחירה (עפ"י 'ש אומרים' בחדושי הרמב"ן. וכ"מ ברמב"ם שחיטה ד, יז. ואין כן דעת התוס'). יש מי שפרש הטעם, כי בנחירה לא היו רגילים עובדי ע"ז בזבחם את זבחייהם לשעירים על פני השדה – הלכך לא נאסר לישראל בחוץ אלא בדרך שחיטה. ולפי זה האיסור הוא על השחיטה בחוץ כדרך עובדי ע"ז, ולא על האכילה. ואם שחטו חולין באיסור, לא היה הבשר נאסר בהנאה ובאכילה (עפ"י משיב דבר ח"ה צ ואור שמח הל' שחיטה ד, יז. והרחיבו בבאור הסוגיא בדרכים שונות). וראה עוד בכללות הענין ובאור הפרשה, בספר פרי צדיק פר' ראה ה.

דף יז

'אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו'. רש"י פרש הספק משום 'דרוש וקבל שכר'. והרא"ש נטה מדבריו, כי אין הגמרא קובעת בעיה בדבר שאין בו צורך ונפקותא [רק להסביר המקראות דנים בגמרא אף בדבר שאינו שייך למעשה. ע' יומא ה: סנהדרין טו: תענית יא: ופסחים צו.]. וכתב נפקותא בבעיה זו, לאדם שאסר עצמו בנדר מאחד מן המינים החל מזמן מסוים, וכשהגיע הזמן שנקב נשאר בידו מאותו המין; האם מותר לו לאכול ממה שבידו אם לאו. או גם כגון שבית דין רוצים לאסור דבר מסוים, כגון גבינות עכו"ם ושלקותיהם – האם נאסר גם מה שנמצא ביד ישראל בזמן הגזרה. [ומהרש"ל כתב שאין לדמות נדרים התלויים בלשון בני אדם, לשאר איסורים. הלכך בנדר אסור לאכול מאותו המין כשהגיע הזמן. משא"כ באיסור שבית דין אוסרים, כיון שהוא מדרבנן הולכים לקולא, שהרי ספקו של רבי ירמיה לא נפשט. ואולם אם גזרו ב"ד בחרם וארור, הרי זה דאורייתא ונאסר הכל, שספקא דאורייתא לחומרא וכע"ז פסק בתרומת הדשן רפא, לענין תקנת הקהל בחרם].

ויש שפרשו הצד בספק להכשיר, שהרי גם כשהיו במדבר היתה הנבלה אסורה ואעפ"כ הנחירה מותרת, הרי שנחירתם היא היתה שחיתתם לטהר מידי נבלה, אם כן כיון שכבר הוכשר הבשר בנחירה כמו בשחיטה, אפשר שנשאר בהכשרו גם אח"כ.

לפי סברא זו יש לחלק בין הספק הזה לאותם נידונים שכתב הרא"ש, שהרי כאן כבר הותר האיסור מקודם ואינו חוזר ונאסר, ואילו שם לא הותר שום איסור מקודם ועל כן יתכן שעתה חל האיסור על הכל (ע' חדושי רעק"א; בית אפרים י"ד לט; עונג יו"ט ב).

ובחדושי ר' מאיר שמחה כתב לבאר דברי הרא"ש שהשוה בין הנידונים; כי אמנם משום 'נבילה', כיון שהותרה שוב אינה חוזרת לאיסורה ולטומאתה, אבל איסור 'שאינו זבוח' שנתחדש כשנכנסו לארץ, כי ירחיב... וזבחת... יתכן וחל גם על הבשר הנחור שבידיהם, שהרי סוף סוף לא נזבח. וזהו שנסתפקו האם כשאסרה תורה מה שאינו זבוח כוונתה גם על מה שבידיהם או רק מכאן ואילך. ומזה יוצאת נפקותא לענין נדרים וגזרות ב"ד.

וצדד שם לפרש באופן נוסף [שלא כהרא"ש]; לעולם כשהתורה אוסרת איסור חדש, האיסור מוחלט וחתוך, וכולל אפילו מה שבתוך פיו של אדם, רק הספק הוא האם אכן קיים איסור עצמי של 'אינו זבוח' ואזי כל הבשר שבידיהם אסור. או שמא אין איסור כזה רק אמרה תורה שאין התר לבשר אלא ע"י זביחה, ומה שאינו זבוח אסור משום אבר מן החי (כשהבהמה עדיין חיה) או משום נבלה (כשמתה) – לפי הצד הזה מה שבידיהם מותר, שהרי כבר הותר איסור נבלה מקודם ושוב אינו חוזר וחל, כנ"ל. ועצם הספק הזה נוגע להרבה ענינים לדינא, ואין לשאול עליו 'מאי דהוה הוה'. ובעצם הנידון הזה כבר עמדו בעלי התוספות (בשבועות כד. ד"ה האוכל), ודעת הריצב"א שאין איסור עצמי משום 'שאינו זבוח'. וע' אמרי בינה דיני שחיטה יח; בית ישי קלא.

עוד בבאור ספקו של רבי ירמיה – ע' בקובץ ענינים באריכות. וראה פירוש חדש בספר תורת חיים.

'השתא דבר טמא אישתרי להו דכתיב ובתים מלאים כל טוב ואמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב: כתלי דחזירי...' מהרמב"ם (מלכים ח,א) משמע שזהו דין הכולל כל כיבוש מלחמה, כשאנשי המלחמה ישבו בערי הגויים וירעבו ולא ימצאו מה לאכול, מותר להם לאכול מאכלי איסור של אויביהם. [וכנראה הכוונה גם כשאינו פיקוח נפש ממש שא"כ לא צריך קרא, אלא התר מיוחד הוא מפני הדחק (עפ"י כס"מ ועוד), כענין התר יפת תואר שהתירה תורה כשיצרו תוקפו (עפ"י מש"ח שפטים כ,יד; אבי עזרי). ונראה שלפי האבעיית אימא' לא הותר בשר נבלות שלהם אף כשירעבו אלא שלל אויביהם. וע"ע חושי רעק"א מנחות פד; אבי עזרי מלכים ח,א; משך חכמה ראה יב,כא].

ואילו הרמב"ן (סוף ואתחנן. וכן משמע מדבריו בחדושי כאן) השיגו וכתב שאין ההתר בשביל פיקוח נפש או רעבון בלבד, אלא הוא דין מסויים בכיבוש ארץ ישראל [אפשר דוקא בכיבוש חדש כגון בימי יהושע. עפ"י **מנ"ח תקכו**] שהותר להם לאכול שלל אויביהם, המותר והאסור [ולאו דוקא חלוצי הצבא כדברי הרמב"ם אלא כל העם]. וכתב שהותרו להם כל האיסורים זולתי עבודה זרה שנצטוו בה להחרימה. [וכן צדד שההתר הזה היה אף לאחר שנות הכיבוש, עד תום שלל אויביהם. אך כתב שנראה מסוגייתנו כדעת 'יש אומרים' שלא הותרו אלא בשבע שכבשו. ואולם לדעת הרמב"ם נראה שאין ההתר אלא כל עוד המלחמה נמשכת. אבי עזרי שם].

ע"ע: פרשת דרכים ח' דרך הקדש; תורת חיים; משך חכמה ראה יב,כא; שופטים יח,א; כ,יד; 'עיונים בדברי חז"ל ובלשונם' עמ' רנג.

– אף על פי שהותרו בקתלי חזיר ושאר דברים אסורים, טבע אותם דברים שהם מטממים את הלב, ככתוב ונשמתם בם – ואפילו אוכלם בהתר [שלכך חולה הנצרך לבשר בשבת יחלל את השבת ואל יאכילנו נבלה]. ולכן סמוך לכתוב ובתים מלאים כל טוב... הזהיר ואמר השמר לך פן תשכח את ה'... (עפ"י משך חכמה ואתחנן ו,יא).

אפשר שזהו טעמו של הרמב"ם שלא התירה תורה זאת אלא בשעת הדחק.

(ע"ב) 'מסוכסכת – מרוח אחת'. רש"י מפרש 'מסוכסכת' – שיש לה עוקץ בצד אחד של הפגימה, הלכך כשיש רק פגימה אחת בראש הסכין והוא מוליכו ללא הבאה, אין העוקץ נוקב את הסימן, מפני שעדין לא נשלט העור והבשר על ידי הסכין. משא"כ בכמה פגימות, העוקץ האחד חולש והשני נוקב.

והרמב"ן הקשה על כך, הלא כשהכשירו השחיטה הכשירו גם כשהעור כבר נפגם ואפילו בחצי קנה פגום, ומה טעם לא נחוש באופנים אלו לנקיבת העוקץ את הסימן. ועוד קשה: שני עוקצים הסמוכים זה לזה בראש הסכין, אי אפשר לאחד מהם לקרוע עור ובשר קודם שיגע השני, ומה טעם פסלו את השחיטה.

ולכן פירש 'מסוכסכת מרוח אחת' שעוקץ הפגימה כפוף כעין מגל קציר, ואין המסוכסכת קורעת אלא בצדה האחד, הלכך כשהולך ולא הביא אין העוקץ קורע כלל. [ויש מפרשים על דרך רש"י אלא שסוברים שאין הסימן אלא כשנפגש כנגד הבליטה ולא כשיורד ממנה לפגימה. ערשב"א], ואולם כשיש כמה פגימות חוששים שמא תוך כדי השחיטה חזר הסכין לאחוריו בלא משים וקרע, אבל בפגימה אחת אין לחוש לכך. ולפי זה שאין חילוק אם הפגימה נמצאת בראש הסכין או באמצעו, בכל אופן אין לחוש שמא החזיר מעט לאחור במקום הפגימה וקרע. ואכן הרי"ף כתב שלפי מה שהסיקו 'כגון שהולך ולא הביא', שוב אין צורך להעמיד בפגימה בראש הסכין דוקא. ורש"י ותוס' לא פרושו כן, וכן בה"ג.

ע"ע ברשב"א וברא"ש פירוש שלישי [לפיו כשאמרו 'דקאים ארישא דסכינא' פירושו שהעוקץ פונה לצד אחד]. פירוש זה תואם להלכה עם הרי"ף, אלא שבפשט הגמרא הוא שונה מפירוש הרמב"ן.

'מי לא אמר רבי זירא אמר שמואל ליבן סכין ושחט בה...' יש מדקדקים מלשון זו [שלא אמר 'והאמר רבי זירא...'] שהלכה פסוקה היתה זו בימיהם, ולכך מקשים ממנה כמו ממשנה וברייתא (עפ"י רבנו יונה, מובא ברא"ש ס' ח ובתוספותיו כאן. וכן נקטו כמה פוסקים – ער"ן וכו"מ א,כב בדעת הרמב"ם; רב"ד, מובא ברא"ש; העיטור ב,ב).

ואולם יש פוסקים שהשמיטו דברי רבי זירא מהלכה, מאחר ונוקטים כרב אשי שהצריך בדיקה גם מצדי הסכין, הרי שאין אומרים 'בית השחיטה מרווח רווח' (עפ"י הרי"ף. וכ"ג הרא"ש בהרמב"ם; רש"ל ב"ח ולבוש). ויש מקום לקיים שתי ההלכות ולחלק בין הגידונים; אמנם בית השחיטה מתרווח בכדי שהסכין המלובן

לא תכווה הסימנים בצדדים, אבל בליטה היוצאת מצדי הסכין יכולה להיתפס בסימן ולקרעו. ומה שלא השיבו כן, משום שנראה להם דבר פשוט וקל לחלק ולא חשו להשיב. גם יש לחלק ולומר שבסכין מלובן השוחט נזהר שלא יטנו לצדדים, משא"כ לענין פגימה אם לא יבדוק פעמים יש שם פגימה ואין יודע ולא יזהר מלהטות (עפ"י רשב"א ורא"ש שם בשם רבנו יונה).
ויש אומרים שרבי זירא לא התיר אלא בדיעבד, אבל לכתחילה חוששים להטיה ולכווית סימנים, ומטעם זה צריך בדיקה לכתחילה אף בצדדים (עפ"י ראב"ד, מובא בראשונים שם).

'בחולין לא קמיירי'. אעפ"י ששייך פגם גם בשחיטת קדשים, כיון שקיים גם בחולין, לא קמיירי (ריטב"א).

הרדב"ז (ח"א רנד) כתב להוכיח מכאן שבמליקת העוף אין פוסלת פגימה בצפורן, שאם כן היה לו למנות פגימה נוספת שהיא בקדשים – פגימת צפורן למליקה, אלא משמע שפגימה אינה פוסלת במליקה.

דף יח

'כדי שתחגור בה צפורן'. ת ח ג ו ר – תעצר, תתעכב ניתכן שלכך נקרא הפיסח 'חיגר', על שום הליכתו המקוטעת; פוסע ועוצר פוסע ועוצר] (עריטב"א). והביא שיש שפירשו לשון חגירה [כנראה הכוונה כמו חגור המקיף את הגוף, כך הסכין חוגרת את הצפורן], והקשה הרא"ה שא"כ היה לו לומר 'לחגור את הצפורן'.
כמה ראשונים נקטו שכל שהציפורן מרגשת בפגימה – פסולה. ולפי פירוש זה יש אומרים ש'חגירה' משמעותה חריגה ותנווה מהמקום [כמו 'ויחגרו ממסגרותיהם' (שמואל ב כב, מד. ע"ש ברד"ק). וגם שם י"מ מלשון חיגר. ויתכן על שום שאינו הולך בקו ישר אלא זו לצדדים בהליכתו. **'ע' ערוה"ש יח, ד]**. (ע' בדק הבית להרא"ה יג, א. ומובא בריטב"א). ויש אומרים שכן היא גם דעת הרא"ש. עפ"י פ"ח ושו"ע הגר"ז).

יש מהראשונים שכתבו שהאמוראים דלעיל שהיו בודקים בבשר או בחוט השערה או בשמש ובמים, חולקים על רב חסדא וסוברים שאפילו אין הצפורן חוגרת, כל שהחוט והבשר חוגרים, או אפילו פחות מזה – פוסל. וכך פוסקים כמה ראשונים (כ"מ ברמב"ם הל' שחיטה א, יד; רמב"ן ורשב"א).
ויש סוברים שלדברי הכל חגירת הצפורן היא שפוסלת [כן כתבו להוכיח ממה ששאלו על ריש לקיש מדוע לא מנה פגימת סכין, ותרצו בחולין לא קמיירי, ומדוע לא אמרו בפשיטות שריש לקיש חולק – משמע שהוא דין מוסכם. ויש דוחים שמ"מ היה לו לומר ארבע פגימות הן, שלש בכדי חגירת צפורן ואחת בכל שהו. עפ"י מפרשים]. אלא שלכתחילה הקפידו לבדוק בבדיקה מעולה יותר, אבל אם שחט בסכין שאין הצפורן חוגרת – כשר (עפ"י ריטב"א ורא"ה).

'... לא קשיא, הא בסידיא הא באבנא'. טעם החילוק פרשו ראשונים: באבנים נאמר אבנים שלמות, הלכך כל שפגימתן בחגירת צפורן כבר אינן שלמות, אבל בסידי אין לימוד מפורש שיהא שלם ולא פגום אלא הלימוד הוא מהכתוב במזבח וזבחת עליו – כשהוא בחזקתו ולא כשהוא חסר (כ"כ רש"י עפ"י זבחים נט), או משום שע"י חסרונו נפגם ריבועו של מזבח (עריטב"א), או אפשר שחסרון הסיד פוסל מדבריהם (עריטב"ן וריטב"א) – הלכך אינו פוסל אלא בחסרון הניכר, בטפח או בכזית. וגם אין דרכו של סיד להיות חלק כל כך כמו אבן, הלכך שיעור כל דבר נקבע לפי טבעו ודרכו (עריטב"א). **אפשר שהוא טעם לעצמו וצריך לגרוס ברשב"א 'א"נ' ולא 'א"כ' ככתוב לפנינו).**
סברא נוספת: האבן שהיא שלמה מתחילתה, ראוי להקפיד על חסרונה יותר מן הסיד הנפרד מטבעו ודרכו להתפורר כשמתביש. 'ואם אדם מקפיד בו הרבה – לא תמצא מעולם מזבח כשר' (עפ"י ריטב"א).
בספר יראים ('השלם' שי) נקט שפגימה באבנים פוסלת בטפח [או בכזית] ואין צריך לפי"ז אבנים חלקות לגמרי (עתוס'), ואילו פגימת הסיד שיעורה בחגירת צפורן משום 'זה א-לי ואנוהו'.

'...ומכריזין אבשריה דטרפה היא'. אין צריך לומר כשידענו ששחט בסכין פגומה, שודאי אסור הבשר מן הדין, אלא אפילו על בשר אחר שנשחט אצלו בסכין יפה מכריזים. או אפילו אבדה הסכין ולא ידענו אם פגומה היתה או יפה, הואיל ולא הראה לחכם ולא נמצאת יפה – מכריזים (עפ"י ריטב"א).
משמע מדיוק דברי הריטב"א שכל בשר אחר שנשחט על ידו ולא ידענו במה נשחט, יש לחוש מדינא ולא מקנסא – שמא נשחט בסכין זו שנמצאת פגומה.

אך אין להוכיח מזה שגם עתה שאין מנדים יהא בשרו טרפה, כי י"ל שכיון שנהגו להקל בהראיה לחכם מפני שאין הקצבים שוחטים בעצמם כמש"כ הפוסקים, א"כ אין כאן ריעותא גדולה להעשות חשוד בגלל שלא הראה לחכם, הלכך אעפ"י שנמצאת פגומה אין לחוש לשאר הבשר, וכפי שצדד בשו"ע הגר"ז (יה בקו"א כה) בדעת השלחן-ערוך [אלא שמדבריו שם משמע שאם נוקטים שחוששים מדינא אף בזה"ז היה לאסור, רק שמהשו"ע משמע שאינו מדינא].
וע' בשו"ת אבני נזר (יו"ד טו, טז) שצדד בדעת הטשו"ע שלא כתירוץ השני בריטב"א.

'ממסמס ליה בפרתא'. נקטו זאת בדרך דימוי ומשל. כלומר אוסרים אותו הבשר במכירה, אפילו לנכרי [וכגון: 'מחינן ליה בסילוא דלא מבע דמא' – בקוץ שאינו מוציא דם, כלומר נידוי] (עפ"י ריטב"א).
ואם כי קנס הוא זה, יש בו טעם – שעשאוהו חכמים כמנבל בידיים ולא כמי שנודמן בידו נבלה, הלכך אסור בסחורה לעכו"ם כשאר דברים טמאים (עפ"י אור שמה שחיטה יב, ג).

'שמתיה ועבריה ואכריז אבשריה דטרפה הוא...'. הריטב"א פרש בשם מורו [דלא כפרש"י] שהחמיר בדינו שלא מן הדין, כי נדמה לו שעשה דרך מרד. ולפיכך כשראה שתינוקות תלויים בו רצה להחזירו – שאילו נתחייב להעבירו מן הדין כגון שנמצאת סכיניו שאינה יפה – אין מרחמים בדין.
ויש לשמוע ממעשה זה שאם ראה חכם להחמיר בדינו של טבח – הרשות בידו (שם), ואין רשות לחכמים אחרים לבטל חומרת החכם בלא קבלת רשות ממנו, אפילו היה הטבח זקוק לפרנסה (עפ"י מאירי).

ע"ע בשו"ת משיב דבר ח"ב סו"י ח אודות חיוב מיוחד לשוחט בכבוד החכמים.

(ע"ב) 'רבי שמעון בן לקיש אכשר בחודא דכובעא. קרי עליה רבי יוחנן: גיסא גיסא'. יש מפרשים [דלא כפרש"י ורבנו גרשום] ביטוי זה כלשון נופל על לשון: גיסי ריש לקיש, הגיסי והעלה מקום השחיטה יותר מדי (עפ"י ריטב"א כאן; נמוקי יוסף סנהדרין כז [וערש"ש]; תורת חיים).
ומרש"י ור"ג שלא פרשו כן נראה שלדעתם אין נקרא 'גיס' בלשון רבותינו ז"ל אלא בעל אחות אשתו, ולא בעל אחותו [כבלשון המדוברת כיום] – וכמשמעות הפשוטה של המשנה בסנהדרין (כז): 'ובעל אחותו... וגיסו'. [וכן מצינו לעיל ו: ובשבת קמו. שנקרא 'בן חמיו' ולא 'גיס'. וכן בברכות ז: 'בן חמיו', על כן ריש לקיש אינו נקרא 'גיסו' של רבי יוחנן.

על מקום השחיטה בדרך הרמוז והסוד, הטבעות, שיפוי כובע ותרי חזי – ע' במובא להלן בסוף הפרק מספר 'מגיד מישרים'.

*

'כתב הרא"ש: והאידינא נוהגין שאין מראין סכינא לחכם, כי בימיהם היו הקצבים שוחטין בעצמם, כדאמרינן האי טבחא דלא סר סכינא, והשתא נוהג בכל ישראל שאין מאמינים לקצבים וממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ולהם מחלו חכמים את כבודם כי הן זריזים וזהירים, ומתוך כך נתבטל בדיקת החכם לגמרי, אף אדם השוחט בביתו, אף כי אינו נכון, כי הרבה צריך ישוב הדעת ויראת שמים לבדוק סכין. עד כאן.

ויפה כתב. ואני הגבר אשר ראיתי עני, פעם אחת הייתי בוועד ובקיבוץ חכמים ר"י, ובא שוחט דמתא וסכיניו בידו והיה המעשה בערב יום כיפור, לשוחט בו כפרות, ולקחת הסכין מידו ושאלתי אותו אם בדוק הוא, והשיב: בדוק. ואני בדקתי בה בעצמי ומצאתי בה חגירת הצפורן, ואמרת לוי: הסכין פגום. חזר הוא ולקח הסכין מידי ובדקו כהרגלו במהירות ושחק בי ואמר כשר הוא ובדוק. חזרתי ולקחתי הסכין מידו ובדקתי, ומצאתי בה פגימה כבראשונה. ומקצת אלופים גערו בי ואמרו מה לך בנסתרות. והשבתי: גלויות הן, כי לא חננם כתב הרא"ש הרבה צריך ישוב הדעת ויראת השם בבדיקת הסכין. עד שהיה לשם זקן אחד בעל הוראה, ולקח הסכין מידינו ובדקו בנחת כמוני ומצא בה פגימה בחגירת הצפורן. ואמרת א"כ משבח אני את המתים שכבר מתו שאמרו צריך הרבה ישוב הדעת ויראת השם בבדיקת הסכין. וכן ראוי להזהיר השוחטים ולהקפיד עליהם בדבר זה' (ים של שלמה).

'הלא תראה כי יבדוק אדם פעמיים ושלוש ולא ירגיש בפגימה דקה ואחר כך ימצאנה, כי הכין לבו באחרונה, ובחינת חוש המישוש כפי כוונת הלב' (שערי תשובה לרבנו יונה ג, צו).

דף יט

'מחלוקת בשחט שני שלישי והגרים שלישי, דרבנן סברי כולה שחיטה בעינן בטבעת גדולה...'
יש מפרשים שחכמים אינם סוברים כלל 'רובו ככולו' בשחיטה [וכמשמעות השאלה בסמוך 'מאן נימא לן דהווא רובא דהתם לאו רבי יוסי ברבי יהודה קתני לה'] (עפ"י רשב"א ל: ומאירי. וכתב ב'חדושים ובאורים' שנראה שמדרבנן הוא שהרי בכל התורה רובו ככולו ולא מצינו הלכה מיוחדת בשחיטה).
ויש מפרשים שאמנם אם שחט רק רוב והניח – כשרה, אבל כאן שגמר בפסול, הרי זה פוסל השחיטה כולה. ואפשר שהוא מדרבנן (עפ"י ריטב"א. וע' לב אריה. וראה באריכות בכללות הענין בשו"ת שרידי אש ח"א עמ' רב ואילך).

'מחלוקת כשהגרים שלישי ושחט שני שלישי דרבי יוסי ברבי יהודה סבר מידי הוה אחצי קנה פגום.' רש"י מפרש שאין זה דמיון גמור, כי חצי קנה פגום מצטרף לשיעור שחיטה ודי אם יוסיף עליו משהו, משא"כ הגרמה כיון שאינה במקום שחיטה, צריך שישחט שני שלישי כלומר רוב סימנים. [ואפשר שלא כתב כן אלא משום רב יהודה דלהלן, אבל לרב הונא המכשיר הגרים שלישי ושחט שלישי והגרים שלישי, כמו כן כשר אם רק הגרים שלישי ושחט שלישי, שהרי ההגרמה שבסוף ודאי אינה מכשרת. רמב"ן].
ואולם לדעת הרמב"ן הריטב"א והר"ן גם הגרמה מצטרפת, הלכך אם הגרים שלישי ושחט שלישי שחיטתו כשרה [ולא אמרו 'ושחט שני שלישי' אלא לומר שחכמים פוסלים אף באופן זה].

'הגרים שלישי ושחט שלישי והגרים שלישי... רב הונא אמר רב: כשרה, כי נפקא חיותא בשחיטה קא נפקא. רב יהודה אמר רב: טרפה, בעינן רובא בשחיטה וליכא...' מבואר שלרב הונא הכל תלוי בגמר רוב הסימן, אם אותו שלב נעשה בשחיטה או בהגרמה. ולרב יהודה הכל תלוי ברוב הסימן בין הכל, האם הרוב נעשה בשחיטה או בהגרמה, הן אם הרוב היה בתחילה או בסוף או למקוטעים. ופירש הריטב"א שנחלקו בפירוש לשון רבי יוסי ברבי יהודה במשנה 'מלא חוט על פני רובה' – האם משמעו על פני כל הרוב או על פני השלמת הרוב.

[ורב אסי דלשנא קמא סובר שצריך שיעשה הרוב עד גמרו בשחיטה. עתוס' ומהרש"א; ר"ה ועוד].
יש מפרשים סברותיהם בדרך זו; לרב הונא ההגרמה הריהי כשחיטה שלא בהכשר, הלכך הכל תלוי בגמר רובו של הקנה, שאם נעשה הגמר בשחיטה כשרה – כשר [כדין נקב בחצי קנה והוסיף עליו משהו בשחיטה – כשר], ואם הגמר נעשה בהגרמה – פסול. ואילו לרב יהודה ההגרמה אינה בכלל השחיטה לא להכשר ולא להטריף [כל שלא הגרים רוב סימן]. הלכך צריך שיהא רוב קנה נחתך בשחיטה מלבד ההגרמה, בין שיהא הרוב בתחילה או באמצע או במפור, שאין ההגרמה מעלה ומורדת (עפ"י שו"ת הריב"ש קצב קפו. וע"ע בלשון הראשונים כאן).

א. אעפ"י שלרב הונא הכל תלוי בהשלמת הרוב, אין להוכיח מזה לדין שחט ופגע בו נקב ששחיטתו פסולה כדברי רב יהודה להלן – משום שהנקב קדם לשחיטה (עריטב"א) ואינו פוסל, הלכך מעיקרא די בשחיטה עד לאותו מקום וכאילו נסתיים שם הקנה, משא"כ הגרים בגמר הרוב במקום שהיה טעון שחיטה – פסל [וזהו החילוק דלהלן בין פגע בו נקב לשחט ישראל וגמר גוי].
ב. שחט שלישי והגרים ששית ושחט ששית והניח – נראה שלרב הונא ודאי כשר, שהרי גמר הרוב נעשה בשחיטה [אלא שצריך שיהא ברי שלא עבר החצי בהגרמה] אבל לרב יהודה יש לעיין, שאמנם רוב עשייתו בשחיטה ולא בהגרמה, אבל הרי לא שחט בין הכל אלא חצי סימן. ולפי הסבר הריב"ש נראה לכאורה שפסול, שהרי ההגרמה כמאן דליתא, נמצא שחט בין הכל חצי. אכן אם שחט בסוף מעט יותר מששית כשר.

ג. עוד בגדרי הגרמה ובבאור השיטות בסוגיא – ע' בהרחבה בחזו"א ג, יא–יג; חדושים ובאורים סי' ד, ב–ג; [אבני נזר י"ד כ, א].

(ע"ב) 'מאי עורף אילימא עורף ממש... אלא מאי עורף ממול עורף...' פירש הריטב"א ז"ל:
בלשון המקרא אחורי הפרצוף קרוי עורף [כדכתיב כי פנו אלי עורף ולא פנים], אבל בלשון חכמים קוראים 'עורף' למה שהכתוב קורא 'מול העורף', הוא מה שכנגד הצואר. ולשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

'אלא מאי עורף ממול עורף כדקתני סיפא כל העורף כשר למליקה.' רש"י וריטב"א מפרשים ש'כל העורף' משמע דבר ארוך וגדול, וזהו מול העורף, אבל העורף ממש אינו אלא שטח מועט. והרשב"א מפרש שלשון קטועה היא, והראיה בנויה על ההמשך: 'כל העורף כשר למליקה וכל הצואר כשר לשחיטה' – הרי ש'כל העורף' ששנו הוא מה שכנגד כל הצואר.

‘אמרי בני ר’ חייא: מצות מליקה – מחזיר סימנים לאחורי העורף... איכא דאמרי: מחזיר דוקא’.
אין הטעם מפני שמשום מליקה לשחיטה [שהרי אמרו בסמוך שלבני רבי חייא מוליך ומביא במליקה פסול – הרי שאין צריך לעשות המליקה כשחיטה], אלא כדי שלא יעשה בה מעשה טרפה קודם עיקר המליקה שהיא חתיכת סימנים (עפ”י רמב”ן).

ולמ”ד ‘אף מחזיר’ משמע ברמב”ן שהטעם שכשר על אף שאין המליקה כשחיטה שהרי מוליך ומביא פסול – מפני שהחזרת סימנים בשחיטה אינה לכתחילה, הלכך אף במליקה כשר בדיעבד [ואעפ”י שמדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לדיעבד, נראה הכוונה שאין זו דרך שחיטה רגילה הלכך כשר במליקה, שאין זה דומה לשחיטה]. ואולם ברשב”א (להלן בסד”ה קוצץ) משמע שהטעם שכשר בהחזרת סימנים כי סברא היא שלא גרע כאשר מקדים סימנים למפרקת שלא תיטרף בשבירה קודם גמר המליקה.

דף כ

‘אמר רבי ינאי: יקבלו הרובין את תשובתן דקתני נמצא כשר בשחיטה פסול במליקה... מאי לאו למעוטי מחזיר סימנין לאחורי העורף דלא’. טעמו של רבי ינאי לפסול מליקה בהחזרת סימנים, משום שאמרה תורה ממול ערפו ואם החזיר הסימנים אין זה מול העורף, שהסימנים נקראים ‘צואר’.
ועוד, שצריך לעשות כדרכו (עפ”י רמב”ן).

‘כל הכשר בשחיטה כנגדו בעורף כשר במליקה. הא פסול בשחיטה פסול במליקה למעוטי מאי... אמר רב פפא למעוטי ראשו... כגון דנקט משיפוי ראשו והגרים ואזל...’. וזה שפשוט לו יותר לפסול בשחיטה מבמליקה, משום ששאר הלכות שחיטה אינן נוהגות במליקה, דהיינו שהייה דרסה וחלדה, ואולם הגרמה פוסלת במליקה משום שמול ערפו אמרה תורה (רשב”א).

נקט כדבר פשוט ששהייה אינה פוסלת במליקה, ואין כן דעת רש”י (בע”ב ד”ה וכי) ר”ן ומאירי. וע”ע: רעק”א, שו”ת רדב”ז ח”א רנד. ובספר דבר אברהם (ח”א ב) פרש כוונת הרשב”א שאינה נעשית נבלה בשחיטה כמו בשחיטה אבל טרפה מיהא הוי אף במליקה. וי”מ כוונת הרשב”א רק במפרקת, אבל בסימנים שהיה פוסלת (עפ”י חדושי הגר”ד ג; שלמי שמעון סוס”י מא).

‘הא דתני רמי בר יחזקאל אין עיקור סימנין בעורף, לא אמרן אלא למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה’. פרש הרמב”ן ז”ל: למאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה כל פסיקת סימנים כשרה בעורף, אבל רציץ ראשו באבן או הרגו בדרך אחרת – ודאי אסור (וכ”כ התוס’ כאן ורש”י להלן כת). ומשמיענו שעיקור סימנים מהלחי כמוהו כחיתוך סימנים בצואר, ואפילו גזרת חכמים אין בו [אעפ”י שגזרו בעורף בשאר הלכות שחיטה, כגון שהיה ודרסה]. והוא שעקרום אדם בידו בשעת שחיטה, אבל נעקר מעצמו – טרפה היא.

(ע”ב) ‘אדרבה איפכא מסתברא, למאן דאמר יש שחיטה לעוף מן התורה איכא למימר דהכי אגמריה דאין עיקור’. כלומר אין העיקור עושה אותה נבלה כבבהמה [שהלכה למשה מסיני היא שכל שנעקרה בשעת שחיטה – נבלה היא], אבל טרפות ודאי יש בה. או גם לומר שאם חתך הסימנים בסכין בראשם – כשוחט במקום שחיטה הוא, שאין בהם הגרמה כלל (רמב”ן).
ולדעת בה”ג ותוס’ וריטב”א ורא”ש (יג. וכתב שגם רש”י כאן חזר בו מדבריו בדף ט) ורשב”א (תורת הבית ב, א), אין העיקור עושה טרפה כלל.

‘רב הונא אמר: מפני שהוא מחליד’. פרש”י: מפני שהסכין ננעצת תחת העצם. יש מפרשים דבריו משום כיסוי הסכין [בסכין שאינה רחבה. עתוס’] (עפ”י ספר התרומה ה; רוקח שפ). ויש מפרשים משום שאין בית השחיטה מגולה, לכך סובר רב הונא שפסול משום חלדה (עפ”י בית הלוי ח”ג כב; תפארת יעקב). ורבא חולק וסובר שכיון שהסכין נראית ואינה טמונה לגמרי – אין זו חלדה.
יש מהראשונים שכתב שרב הונא לא אמר אלא מספק (ערשב”א להלן ל:).

‘אמר רבא: אי קשיא לי הא קשיא לי...’. הרשב”א עמד על לשון זו, שאין רגילות לומר כן בשום מקום בתלמוד אלא בזמן שהקשו ותרצו, אחר כך אומר ‘אי קשיא לי הא קשיא לי’, אבל כאן לא הקשו על דברי זעירי מקודם.
ומהרש”א דקדק מפרש”י שדברי רב חסדא ‘אף אנן נמי תנינא’ מתפרשים כקושיא, מה משמיענו זעירי והלא ידענו זאת מהמשנה.

'אי הכי עור נמי...'. בישוב שיטת הרמב"ם (מע"ק ז,ו), שבעולת העוף מפרידים הראש מהגוף לגמרי, ע' במובא להלן
כא:

דף כא

'ואם תאמר אותו מעשה דעלי מפרקת בלא רוב בשר הואי? – זקנה שאני, דכתיב... ות שבר מפרקתו וימת כי זקן הוא'. סובר שעיקר הכתוב ותשבר מפרקתו וימת בא לומר דבר זה שנעשה כמת בשבירת מפרקת, שאם לא כן אין ראוי להזכיר שנשברה מפרקתו ומת כיון שהשבירה לא גרמה בו אלא טריפות ולא מיתה (עפ"י חדושים ובאורים).

'כהבדלת עולת העוף לרבנן ולא פלגיתו...' – ומה שנקט כהבדלת העוף ולא אמר 'הותו ממש' כריש לקיש, להשמיענו שאף על פי שהראש עדיין מעורה בעור הגוף, כהבדלת עולת העוף לרבנן – טמא. ואולם גם ריש לקיש מודה לכך, כיון שאין החיות תלויה בעור (תורת חיים).

(ע"ב) 'מה הקטרה הראש בעצמו והגוף בעצמו, אף מליקה הראש בעצמו והגוף בעצמו'. יש אומרים שמכאן המקור לדברי הרמב"ם (מע"ק ז,ו) שבעולת העוף היה מבדיל לגמרי הראש מהגוף (ע"ש בכסף משנה בשם סמ"ג).

ויש להוסיף: כיון שלמדנו בעולה להבדיל לגמרי, שוב יש לפרש הכתוב בחטאת העוף ולא יבדיל – לא יבדיל הראש מהגוף לגמרי כבעולה, אבל אם בא לחתוך שני סימנים – הרשות בידו. וכפי שכתב הרמב"ם שם (ולא כרש"י להלן כו: וזבחים כד:). ומה שאמרו בסמוך **'אי מה להלן מולק ואינו מבדיל בסימן אחד...'** (ומכאן תמהו המפרשים על דברי הרמב"ם) – זה אמרו רק לולא דרשת והקריבו, שאז לא היינו דורשים ומלק והקטיר מה הקטרה הראש בפני עצמו וכו' (וכדלהלן כב:), וא"כ היה מתפרש 'לא יבדיל' – יותר מסימן אחד, שאינו נצרך להכשר העוף [ובעולת העוף שאין איסור הבדלה, היה די בשני סימנים], אבל לאחר שלמדנו שעולת העוף מובדלת לגמרי, שוב יש לפרש איסור הבדלה בחטאת העוף כלפי אותה הבדלה גמורה, אבל שני סימנים יכול למלוך אם ירצה.

[ומה שמפורש בברייתא לעיל (בע"א) **'כיצד מולקין חטאת העוף... חותך סימן אחד או רובו... ובעולה שנים או רוב שנים'** – נראה לפרש שזהו רק כלפי עצם המליקה, אבל ישנו דין נוסף בעולת העוף להבדיל הראש מהגוף, ולא מעצם המליקה. וגם בחטאת, דין המליקה נעשה בסימן אחד, אך אם רצה יכול למלוך סימן נוסף [שאין איסור הבדלה אלא כשמבדיל לגמרי כעולה, כאמור]. ונפ"מ שאין מחשבה פוסלת כשממשיך מעבר למצות המליקה, וכן השהייה אינה פוסלת שם, הגם שפוסלת במליקה עצמה לדעת כמה מהראשונים.

וכן צריך לפרש לשיטה זו דברי הגמרא לעיל (כ:): **'אי הכי עור נמי... כל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה וכל שאינו בשחיטה אינו בהבדלה'** – כלומר אין זו מעצם עבודת מליקה, רק דין אחר הוא שהראש צריך להיות מופרד מהגוף] (עפ"י אבי עזרי מע"ק ז,ו).

ומהרש"ל הרבה להקשות על דברי הרמב"ם, וסיים: **'... ואם נזכה לבניין בית המקדש אקוה שזכיתי כהלכה, ואף שהרמב"ם גדול בתורה הוא ואף הסמ"ג הביא ראייה לדבריו, והראב"ד לא השיגו – לא אשא פנים לתורה, ובדקתי עד שידי מגעת'.**

'אי מה להלן [בחטאת העוף] מולק ואינו מבדיל בסימן אחד [שמחובר בסימן אחד, דכיון דכתיב לא יבדיל ועוף הכשרו בסימן אחד, כל מה דעביד טפי מהכשר – הבדלה היא. וכל הסימן הוה מצות שחיטה בעוף לכתחילה, הלכך במליקה כי מליק לכולו סימן לאו הבדלה היא, אבל בסימן שני אפילו מצוה לכתחילה ליכא כדתניא לקמן (כו:)] לחייבו בב' סימנים אי אפשר שכבר הוקש לדגים. עכ"ל רש"י]. מתוך הדברים מתבאר שמצוה לכתחילה מן התורה לשחוט כל הסימן, שאם הוא רק מדרבנן עדיין יש במיעוט בתרא משום הבדלה. [וקצת צריך עיון משחיטת פר של כהן ביום הכיפורים, שאדם אחר היה גומר את השחיטה, וקשה כיון שיש מצוה לכתחילה מן התורה איך יעשה אחר, והלא עבודות יוהכ"פ כשרים רק בו. וצ"ע]. והנה בתוס' נדה (סו: ד"ה כל) מבואר שלא יתכן שיהיה דין דאורייתא לכתחילה ולא בדיעבד, ואילו בקרבן

יתכן שיהיה דין לכתחילה ולא לעכב [שלכך צריך שישנה הכתוב כדי לעכב]. וטעם הדבר, שטבילה (שעליה דברו התוס' שם) אינה מצוה בעצם פעולת הטבילה אלא המצוה היא התוצאה, להיות טהור, ולכן אם בדיעבד טהורה מה מקום יש שלכתחילה תקיים דברים שאינם מעכבים. אכן בהקרבת קרבן, כיון שההקרבה עצמה היא המצוה לכן יש דברים שהם למצוה, כמו בילה, אבל עצם העובדה שלא קיים מצוה זו אינו מעכב בכשרות הקרבן.

[כסברא זו כתב בחדושי הגר"ח הלוי לגבי השבתת חמץ, שלדעת ר' יהודה שמצותה בשריפה, בהכרח שעצם השריפה היא המצוה ולא התוצאה של השריפה, שלא יהא חמץ – שאם כן, למה צריך שריפה, אבל לחכמים שמצות השבתה בכל דבר, המצוה היא שלא יהיה לו חמץ].

ולפי זה בשחיטת סימנים שכתב רש"י שיש בה מצוה לכתחילה, על כרחך שסובר כדעת הרמב"ם בספר המצוות שמנה לשחיטה במנין המצוות, וכמו שפרש הכס"מ שדעת הרמב"ם שכל שבא לאכול הריהו מצווה לשחוט. הרי ששחיטה היא כציצית ומוזוה שחייב בהם כשיש לו טלית ובית. אבל דעת הראב"ד שאין שחיטה מצוה כלל אלא מניעת עבירה, שלא יעבור על איסור נבילה ואיסור אינו-זבות, ולדעה זו לא יתכן שיהיה לכתחילה חיוב לשחוט כל הסימן, כיון שבדיעבד הבשר כשר, מה צריך לשחוט הכל. ויש לעיין לדעת רש"י אם ישחוט רק רוב סימן, האם אינו מקיים כלל המצוה של שחיטה אלא שהוציא מהבשר איסור נבילה, או שמא גם ברוב קיים מצות שחיטה אלא שחיסר מצוה נוספת שיש בה, שצריך לשחוט כל הסימן. ונפקא מינה, אם ישחוט רוב, האם מברך על השחיטה.

אכן יתכן שכולם מודים להראב"ד שגם בזמן שאינו עושה מצוה אלא מוציא מכלל איסור נבילה ואינה זבוחה – מברכים. ואף שאין מברכים על ניקור הגיד ומליחת בשר ובדיקת תולעים כיון שאינם באים אלא להתיר איסור – צריך לתרץ לדעת הראב"ד שרק במקום שהדבר שעושה להתיר האיסור עושה מסברת עצמו, כמו ניקור הגיד שבא להתיר לאכול הירך, והיתר זה מסברת עצמו ולא אמרה תורה לנקר גיד. וכן מליחת בשר ובדיקת תולעים, שאינם כתובים בתורה. משא"כ שחיטה הבאה להתיר איסור נבילה, התורה גילתה דבר זה ששחיטה מהוה מתיר.

אכן קשה מהגעלת כלים, שאין מברכים הגם שכתובה בתורה. וצריך לומר שאף אם כתוב בתורה להגעיל כלים, מ"מ התורה גילתה את המציאות הטבעית שהגעלה מפלטת האיסור, ועל זה אין מברכים, אבל שחיטה שהתורה גילתה דין שחיטה שמוציא מידי נבילה, וזו גזרת הכתוב ואינה סברה – בזה מברכים.

וכן יש לדון במי שאינו יכול לשחוט כל הסימנים רק רוב, האם מותר לשחוט רוב לכתחילה. וזה מצינו בגמרא להלן (פרק אלו טריפות) שיש אופן שמוותר לשחוט סימן אחד בעוף, אם יוצא דם מהצואר, וזה בגלל שהוא מדרבנן, אבל ברוב סימן שהוא מן התורה לכתחילה, יש לדמותו לסמיכה – עיין גטין דף כט (מהגר"נ גולדברג שליט"א. וכעיקרי הדברים יש בקובץ ענינים ובספר בית ישי קלא).

א. יש להעיר מהגמרא להלן כט: 'למה לי למרק' ופירושו בתוס' שאע"פ שמצוה לכתחילה לשחוט כל השנים מ"מ כיון שיש דוחק בדבר לא היה לידחק. הרי להדיא שמוותר. והיינו משום שאף שמצוה כן לכתחילה אין זה אלא בגדר הידור ולא חובה [וע"ש ברמב"ן שאין המירוק בכלל 'שחיטה' שלכך כשר ע"י אחר אף בקדשים שאין שוחטים שנים]. ומיושבת הערת הרב שליט"א היאך כשר למרק ע"י אחר, שאין זו עיקר העבודה.

עוד בענין שחיטת הסימנים לכתחילה, מדאורייתא ומדרבנן – במובא להלן כז. עוד שחיטת כל הסימן ובדין לכתחילה ודיעבד ב'רובו ככולו' – ע' בשו"ת אבני נזר יו"ד א, טו; י, ג; זכר יצחק מ; בית ישי קלא ובהערות ד-ה.

ואם אכן לפרש"י דבר שהוא לכתחילה מדרבנן נחשב 'הבדלה' כיון שמדאורייתא אין צריך, לכאורה אין מקום לקושית התוס' ממה שאמרו שלכתחילה צריך בעוף ב' סימנים, שהרי זה אינו אלא מדרבנן. וכ"כ בהגהות מלא הרועים ובקובץ ענינים. וע' בית הלוי ח"ב יא, ה.

ב. בענין 'לכתחילה' ודיעבד בדאורייתא – ע' תוס' סוכה כט: ד"ה לולב; ריטב"א שם יב; מהרי"ט ואבני מילואים אה"ע כו, יח; משנ"ב סב, ד בשם הראב"ד; חו"א נגעים יב, כ; קרבן העדה יבמות יד. וע"ע יוסף דעת ברכות טו יומא נא ומנחות יט.

ג. בהערה הנ"ל בחילוק שבין שחיטה לניקור וכד' – יש להוסיף שהואיל ובשחיטה בעינן מעשה הגברא דוקא הרי מוכח שגם המעשה הוא המבוקש ולא רק התוצאה כמו בשאר דברים, שאף יגעיל וינקר הקוף די.

ואולם נראה שאין מעשה השחיטה מצוה מצד עצמה אלא בהיותה מתיר, שעל כן מבואר בגמרא (כט). שבחולין מותר לכתחילה לשחוט שתי בהמות כאחת. ואילו מעשה השחיטה כשלעצמה מצוה – הלא אין עושים מצוות חבילות חבילות.

ולפי זה נראה שבקדשים אין זה הגדר אלא השחיטה בעצמותה היא מצוה, שהרי אחת מעבודות המתיר היא, וא"כ אין מרש"י ראייה לפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, כי רש"י מדבר בשחיטת קדשים.

דף כב

'אוחז בראש ובגוף ומזה. מאי קאמר? הכי קאמר: מה להלן כשהוא אחוז בראש בגוף מזה...'. נראה שאינו מגיח הברייתא אלא מפרש 'אוחז בראש ובגוף ומזה' – בזה או בזה, שכיון שהראש מחובר לגוף, יכול להזות בין כשאוחז בראש בין כשאוחז בגוף (כן נראה לפרש עפ"י דברי הרמב"ן). יש מהראשונים שפרש דברי הגמרא (עפ"י הסוגיא בזבחים): 'מאי קאמר' – בשלמא חטאת העוף שהיא בהזאה, צריך שיהא אחוז בראש ובגוף כשהוא מזה [דלא כפרש"י], שאם היה אחוז רק באחד מהם שמא מכת ההזאה היה הראש נשמת מהגוף ואינו דרך כבוד, ועוד שנראה כעובר על לאו ד'לא יבדיל', אלא בעולת העוף שהיא במיצוי הלא לראבר"ש אינה מובדלת לגמרי ואם כן דיו באחיזת אחד מהם שהרי חברו מעורה עמו. ותרצו: כשהוא אחוז בראש בגוף מזה' – לומר שצריך שיהיו שניהם מחוברים, ולעולם אין האחיזה בעולה אלא באחד מהם (עפ"י פירוש הר"ה ריש קנים).

'ביום מביום צותו משמע? – כדי נסבא'. ישנה גירסה (המובאת בשו"ת הרשב"א רעו ובשו"ת הרא"ש כת"י ירושלם רנב – מובא בסוף שו"ת הרא"ש בהוצאת מכון ירושלים סי' יז) 'סד"א הני מילי חטאת העוף אבל עולת העוף לא'. ודחאוה הראשונים (שם) וכתבו שגירסה משובשת היא, כי מדוע עולת העוף תהא שונה מחטאת. בספר אור שמח (מעשר שני ז.ג. מובא בחו"ב) פירש על פי דברי רבי אברהם אבן עזרא שעולת העוף הבאה עם חטאת העוף בדלות במקום בהמה, ענינה כנגד הקטרת אימורים, שהרי חטאת העוף אין למזבח אלא דמה הלכך הצריכה תורה להביא עמה עולה להקטרה במקום אימורי חטאת בהמה. על כן הוה אמינא שתתכשר בלילה, מאחר והיא כנגד הקטרת אימורים הכשרה בלילה. עוד על קושית הגמרא ותירוצה, ע' בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"א רפה); מגדים חדשים שבת קלא:

(ע"ב) 'יכול יהו כל התורים וכל בני היונה כשרים...'. פירוש, יכול כל התורים הגדולים יהו כשרים וכל בני היונה הקטנים כשרים, ובתחילת הציהוב יהיו כשרים או התורים או בני היונה, שהרי או שנחשבים אז כגדולים או כקטנים. או אף יתכן שאלו ואלו יהיו כשרים, שנחשבים כגדולים וכקטנים [ומ'בני היונה' נמעט גדולים ביותר, ומ'תורים' נמעט קטנים ביותר] – 'תלמוד לומר מן התרים – ולא כל התורים, מן בני היונה ולא כל בני היונה – פרט לתחילת הציהוב שבוה ושבוה שפסול'. ולכך נצרכים שני מיעוטים, לפסול בזה ובזה, שלא נכשיר באחד מהם או בשניהם. (וע' בתו"ח; חו"ב).

'האומר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא תחלת הציהוב שבוה ושבוה – מהו, ספיקא הוי ונפיק...'. אף על פי שאין יכול להקריבם, כתבו התוס' לתרץ כגון שעבר הכהן והקריב. ועוד תרצו, כיון שהביאם ליד הכהן יצא ידי נדרו, כי מ"מ האחד ראוי להקריב אלא שאין ידוע איזה הוא.

במשנה למלך (מעשה הקרבנות יד, ה) תמה על התירוץ השני על פי מה שהניח [ודייק מלשון הרמב"ם שם] שאין הנודר יוצא ידי נדרו בנתינה ליד כהן עד שיוקרב הקרבן בהכשר, וא"כ כיון שאינם ראויים להקרבה ולא הוקרבו, מדוע יצא ידי נדרו. [ויש נוקטים בשיטת התוס' שבהבאת הקרבן לכהן נפטר הנודר מאחריותו. ע' בשו"ת דובב מישרים ח"א סוס"י מג; אבני נזר חו"מ קפג].

ונראה כוונת התוס' כמו שכתב מהרש"ל (יש"ש מה) שהכהן ממתיין עד שיוהיבו ומקריב התורים, הרי בכך יצא ידי נדרו מכל צד; מצד ההבאה, הלא קיים נדרו ממה נפשך ע"י הבאת התורים ובני היונה [משא"כ אם ננקוט שתחילת הציהוב פסול מודאי, אין כאן קיום הנדר בהבאה – והלא הוא עיקר הנדר, כמשמעות לשון רש"י קלט. ד"ה דמיחסר], ומצד ההקרבה, הלא באותה שעה היו התורים ראויים להקריב ויצא בהם ידי חובת נדרו [ואעפ"י שאולי בתחילת הציהוב דינם כקטנים והרי לא הביאם לכהן בכשרות – אך הלא הביא אז בני יונה הראויים, ויצא ידי נדרו בהבאתו שזהו עיקר הנדר כאמור].

ובחזון איש (או"ח קמב, ב) פירש דברי התוס' לענין שאינו עובר בבל-תאחר, שהרי הפריש והביא לכהן. ומבואר שנקט כהמשל"מ שלא יצא ידי נדרו עד שיביא אחר. וצ"ע א"כ מה טעם אינו עובר בב"ת, ומאי שנא מהוקרב שלא לשמה שצדד שם שעובר. ונראה פרוש דבריו כיון שראויים להקריב כשיוהיבו והוא הביאם מיד ובהבאה יצא ממה נפשך, הלכך אין בזה 'בל תאחר'. וכן צדד בספר אבן האול (מע"ה"ק טו, ב), אלא שהוא הסיק שעובר בב"ת כיון שאי אפשר להקריבם עד שיעברו ג' רגלים. ואולם לענין מצות עשה ד'ובאת שמה והבאתם שמה' שיש ברגל ראשון, בזה כתב שם שאינו עובר כשהביא לכהן מיד.

וע"ע אבי עזרי (מע"ה"ק יד, ה) שאמנם מצות הנדר עדיין קיימת אך השיעבוד הממוני כלפי ההקדש נפקע בהבאתו). עוד כתב בחזו"א תירוץ נוסף על קושית התוס', שמדובר שהתנה 'הרי עלי מן התורים או מן בני היונה על מנת שאיני חייב באחריותם'. (ובספר חדושים ובאורים הקשה על כך שהתנאי מתקיים רק לאחר שיפריש את הראוי להקרבה, או יפטר מנדרו, אבל כשמפריש דבר שידוע שא"א להקריבו מנין לומר שיצא ידי נדרו. וע' גם בהגהות פורת יוסף

דף כג

(ע"ב) 'מייית ומתני'. פרושו התוס' (כאן ובמנחות צא) שמביא שתי מנחות בשני כלים, אחת של שני עשורנים בלולים בארבעה לוגין שמן, כדין האיל, ואחת של עשרון בלול בשני לוגין ככבש, ומתנה שהאחת תעלה לחובתו והאחרת לנדבה. ולענין נסכי היין, מביא שלישית ההין יין ומתנה: אם הוא איל – הרי זה לחובתי. ואם כבש – הרי רביעית ההין תהא לחובה והלוג העודף יהא נדבה. וכן פרוש רש"י (כאן ובמנחות), שמביא יין ארבעה לוגים.

הוצרכו לפרש כן ולא פרושו שמביא שבעה לוגין ומתנה, כפי שפרשו במנחה (כן העיר בצאן קדשים שם) – שהרי שנינו 'מביא עליו נסכי איל'. ולא אמרו 'נסכי כבש ואיל' (שער המלך פסוה"מ ו, יח; יד דוד מנחות צא. ואולם בשפת אמת שם צדד לפרש שמביא נסכי כבש עם איל).

ויש לשמוע מדבריהם שיוכל אדם להתנדב מנחת נסכים של סלת ושמן בלא נסכי יין – שהרי ראינו כאן שכופל המנחה ואין כופל היין. וצריך עיון (עפ"י שפת אמת שם; גליונות קהלות יעקב מנחות צא).

ומדברי הרמב"ן משמע שנותן הכל בכלי אחד, וצדד שאין לפסול משום 'ריבה שמנה' אלא כשהוסיף שמן לבדו, אבל כאן שאף המנחות עצמן נתערבו, לא. ונשאר ב'צריך עיון'. ולא הבנתי הלא מפורש במשנה במנחות (פט:): שהמערב נסכי כבשים בנסכי אילים עד שלא בלל כל אחת בפני עצמה – פסול.

ושמא יש לפרש באופן שנתן כשיעור נסכי כבשים ובלל, ושוב הוסיף כשיעור נסכי איל ובלל הכל שוב. ואם כי לכתחילה אין מערבים, כאן שאין לו ברירה אחרת הוי כדעבד. וצ"ע מדוע לא יביא שתי מנחות בכלים נפרדים כמש"כ התוס'.

'מי אמרינן איל וכבש מתנה...' לכאורה נראה שודאי אינו כשר לקרבן ככבש, שהרי אינו בן שנתו (וכמו שתמה בקובץ ענינים). רק הספק הוא שמא כיון שלא הגיע לכלל איל, שמא דין נסכיו כדין הכבש. וכיון שדינו כן, הלכך הנודר להביא מהאיל או מהכבש יצא ידי נדרו בפלגס כיון שאם אינו כאיל הרי דינו ככבש וא"כ גם בלשון בני אדם נחשב זה ככבש או כאיל. [יש לדקדק כן מלשון הרמב"ם, שמצד אחד פסק (מע"ה"ק טז, ב) לחוש לספק בר פדא שמא כבש שמא איל, ומאידך נקט (שם ב, ו) שמצורע שהקריב פלגס אין עולה לו מזבחו. והלא היה לו לפרש שספק יצא – אך לפי האמור כיון שנתחייב להביא כבש בן שנה (כמבואר במשנת זכחים צ: עפ"י הכתוב), ודאי לא יצא בפלגס].

'האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו... ספיקא הוא ונפיק' – וייפדו, ויפלו דמיהם לנדבה לתודה אחרת. כן פרוש"י (להלן בד"ה מיפק. הרש"ש הגיה בדבריו 'לנדבה או לתודה אחרת'). וכן נקט בתורא"ש, שאין הלחם קדוש אלא לדמיו (וע' בהדושי חת"ס בסוגיא דלעיל). ואולם הרשב"א הביא בשם התוס' שחולקים וסוברים שאם יפדם קודם שחיתת התודה, הרי כאילו לא הביא כלום [בשביל חברו, וכדלהלן] שהרי אין הלחם מתקדש אלא בשחיתת הזבח. ולאחר שחיתת הזבח שוב אין ללחם פדיון – הלכך יישאר הלחם בלא פדיון, ודינו כדין המביא שמונים חלות לתודתו במקום ארבעים, שלדברי חזקיה (במנחות עה) קדשו ארבעים מתוך שמונים, והרי נשארו ארבעים בשל נדרו [וכתב הרשב"א שלא נתפרש מה יעשו בהם]. וע"ע בספר חדושים ובאורים.

'אלא דרבי יהודה לרבי יהודה. על מה שכתב רש"י שלכך אין לוקים על אכילתו דהויא 'התראת ספק', כבר העירו אחרונים (ערש"ש רעק"א ועוד) הלא כאן הספק אינו רק בהתראה אלא האיסור עצמו מוטל בספק האם עבר משום חמץ אם לאו, ולדברי הכל אינו לוקה בספק. [לא נחלקו התנאים אלא כשהוברר לבסוף כשעבר ורק בשעת ההתראה היה הדבר מסופק] אמנם כבר ציינו האחרונים לדברי רש"י בעוד מקומות (להלן פ. פו. וסנהדרין פט:): שכינה 'התראת ספק' על כגון זה [ויש מי שהגיה 'עבירת ספק'. ע' בהגהות ר"י פיק להלן פו].

דף כד

'כשר בכהנים פסול בלויים'. מפשט הברייתא שבסמוך נראה שהכוונה היא לפסול 'שנים' שישנו בלויים ולא בכהנים. אך הרי מבואר בגמרא שלוי זקן כשר לשרת בבית עולמים, ורק במשכן היה פסול למשא, וא"כ קשה לומר שהמשנה שונה דין שאינו נוהג בזמן ששנית. ולדעת הרמב"ן (בהשגות לספר המצוות שרש

ג) שמצוה זו נוהגת לדורות, לכשיצטרפו לשאת הארון ממקום למקום – אתי שפיר. אבל לדברי הרמב"ם (שם) שאין מונים מצוה זו כי לא נאמרה אלא לשעה, קשה. יש מפרשים (ע' בפירוש רע"ב) כוונת המשנה לומר שפסול 'קול' נוהג בלויים ולא בכהנים, וכמבואר להלן (עפ"י קובץ ענינים; חדושים ובאורים).

כן מבואר בכמה מקומות בגמרא, שאין להעמיד משנה וברייתא על זמן הקדום אלא מן הסתם מדובר על הזמן שבו נשנית – ע' יבמות פא. (אליבא דרש לקיש סתם משנה מדברת בתרומה בזה"ז); כתובות כה. ('קסבר חלב בזה"ז...'); גטין ד: (תינת בומן שביהמ"ק קיים...). וע' שבת פ. ('לקולו זהו תקונו' לפרש"י, מבואר שסתם משנתנו דיברה לאחר החורבן). וע' גם בתוס' בכורות לו: ד"ה התרת; רש"י ביצה ד. וילה"ע מהתוס' יבמות נב רע"א שכתב שאין להוכיח ממשניות כי אפשר לפרשם ששנויות כלפי הדין דאורייתא. וכן מתפרשת הברייתא בנדרים יג. 'לא אמר כלום' לאביי (שם יד.). וע"ש בתוס' שכך אפשר לפרש המשניות. וכיו"ב יש ברמב"ן לעיל ב: וע"ע: השגת הראב"ד על המאור רפ"ד דפסחים; רשב"א ביצה ה. פנ"י פסחים יד. חזו"ש שביעית ג, כא ובסוף זרעים.

'יכול...' – דברי הימים – א כ"ג, כ"ו וכ"ז (מהגר"א נבצל שליט"א).

שם משמע שכשהניח ה' לעמו וישכון בירושלים ושוב אין מוטל על הלויים לשאת את המשכן ממקום למקום, מאז הם נמנים מבין עשרים שנה ומעלה. וכן מבואר ברמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות שרש ג). וע' גם בספר חדושים ובאורים. וערש"י בע"ב ד"ה והא.

'... כ"ה ללמוד ושלושים לעבודה. מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים שוב אינו רואה... שאני הלכות עבודה דתקיפין'. נראה שזהו ששנינו בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד – קבעו זמן למקרא חמש שנים וכן למשנה, אבל ש"ס דתקיף צריך לעסוק בו כל ימיו (תורת חיים).

'רבי יוסי אומר ג' שנים שנאמר ולגדלם שנים שלוש וללמדם ספר ולשון כשדים. משמע שגם תלמידים משכילים בכל חכמה ויודעי דעת ומביני בינה, כאותם תלמידים שנבחרו שם, פעמים אינם רואים סימן יפה במשנתם. ונראה לפי זה שמה שאמרו 'שוב אינו רואה' היינו בחכמה זו שהוא עוסק בה, אבל אם בא ללמוד ענינים אחרים יכול לזכות לראות סימן יפה (עפ"י חדושים ובאורים).

'שאני הלכות עבודה דתקיפין'. רש"י פרש, להוריד המשכן לפרקו ולנטותו, להעמיד קרסיו וקרשיו והשיר לקרבן בפה ובכלי. ולפי זה יתכן שבבית עולמים אין צריך חמש שנים ללימוד (וכן נראה מפירוש הר"י קורקוס לדברי הרמב"ם הל' כלי המקדש ג, ז). ויש מי שכתב שמשך זמן זה נצרך ללוי הנכנס לשיר – 'שהיא חכמה גדולה וצריכה לימוד המוסיק'א', אבל לשאר עבודות כגון הגפת דלתות וכיוצא אין צריך לימוד (עפ"י כסף משנה שם).

(ע"ב) 'נתמלא זקנו ראוי ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה ולישא את כפיו'. הרמב"ן והרשב"א והר"ן פרשו 'ליעשות שליח ציבור ולירד לפני התיבה' – דבר אחד הוא, שאילו לפרש"י 'שליח ציבור' לתקוע שופר ולגדות ולמנות פרנס, קשה הלא שליח בית דין הוא שעושה כן. ועוד, הממונה לצרכי הציבור כגון אלו הוא הנקרא בתלמוד 'חזן הכנסת' ולא מצינו שנקרא 'שליח ציבור'.

ומהרש"ל (יש"ש מח) הסכים עם פרש"י שלדבריו מדוקדקת הלשון 'ולירד לפני התיבה', שאילו היה זה פירוש לתחילת דבריו, היה לו לומר 'ליעשות שליח ציבור – לירד לפני התיבה...'. ומה שהשיגו מלשון 'שליח ציבור' – כתב שאין זו השגה, לפי שכלל כל צרכי ציבור כאחת באמרו 'שליח ציבור'.

ומלשון 'ראוי ליעשות שליח ציבור ויורד...' [ולא 'נתמלא זקנו יורד לפני התיבה' או 'כשר לירד'] דקדקו הראשונים שכשצריכים לו ואין שם אחר, יורד לפני התיבה משהביא שתי שערות (כמו ששנינו במגילה כד), אלא שאין ראוי לציבור למנותו ש"צ קבוע שאין זה כבוד לציבור.

'דאמר ר' יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים לויים'. בספר בן יהוידע (בכורות ד) העיר שחיפש ולא מצא כ"ד אלא י"א מקומות. 'וקשה למצוא כ"ד אם נחפש. ואפשר טעות הוא בגרסת הדפוס'. א. שמא נקטו עשרים וארבעה להורות על ריבוי ולא דוקא הוא, כמו שמצינו מספר זה כהוראת הפלגה בכמה מקומות – ע' ב"מ

פד' עשרין וארבע קושייתא... עשרין וארבעה פרוקי' ובתורת חיים ומהרש"א שם; אור הישר מנחות צג: מגדים חדשים ברכות נא. וע"ע במובא ביוסף דעת מנחות צג:

ב. בן יהודע מנה רק את המקומות שנאמר בהם 'הכהנים הלויים' [ויש להוסיף על הי"א שמנה עוד שבעה]. וכנראה כך הבין כוונת המאמר: 'נקראו [הכהנים] – 'כהנים [ה]לויים'. אך נראה שהכוונה 'נקראו הכהנים: 'לויים', וכולל גם 'לויים' בלבד וכמו שמבואר בסוגיא, וכן מוכח בבכורות ד ובתמיד כו. ולפי"ז יתכן שעשרים וארבעה בדוקא, וצ"ב.

ככתבם וכלשונם'

כהנים, במומין פסולים... לויים, במומין כשרים... –

'... וצוה להלביש הכהנים בגדים נאים ומלבושים יפים וטובים בגדי קדש לכבוד ולתפארת, ולא ישמש בעבודה בעל מום, ולא בעל מום לבד אלא הכעורים ג"כ פוסלים בכהנים, כמו שהתבאר בתלמוד זאת המצוה (היינו בעל אף גדול ועינים לא מכוונות – ראה הלכות ביאת המקדש פ"ג ה"ח. הר"י קפאח). ומפני שההמון, לא יגדל אדם אצלם בצורתו האמיתית אלא בשלמות איבריו ויפוי בגדיו, והמטרה היא שתהיה לבית גדולה ותפארת אצל הכל, אבל בן לוי שאינו מקריב ואין חושבין עליו שהוא מכפר עונות כמו הכהן שכתוב בו וכפר, אלא המטרה בו היא אמירת השיר לבד, הוא נפסל בקול, כי מטרת השיר ג"כ להפעל הנפש בדברים ההם, ולא יפעלו הנפשות רק לקולות ולנגונים הערבים ועם כלי השיר גם כן (מורה הנבוכים ח"ג מה).

*

וששאלת: אם אדם שפגעה בו מידת הדין שנפלו לו זרועותיו, ראוי להיות ש"ץ – פשיטא דראוי וראוי הוא, ואדרבה מצוה מן המובחר, דמלך מלכי המלכים חפץ להשתמש בכלים שבורים ולא כדרך שרים בשר ודם, שנאמר **לב נשבר וכו'**, דאין נפסל במומין אלא כהנים' (תשובת מהר"ם מרוטנבורג). ואני אבוא אחריו למלא את דבריו, דהא אפילו לויים שעבודתן בשיר בשילה ובבית עולמים, אפילו הכי אין נפסלין אלא בקול' (ים של שלמה מח).

דף כה

'... הא כל הכלים בין שיש צמיד פתיל עליהם בין שאין צמיד פתיל עליהם מיטמאין'. ואין לומר להפך, הא כל הכלים בין יש צמיד פתיל בין אין צ"פ טהורים – שהרי מפורש בכתוב שכל הכלים מיטמאים באהל; והזה על האהל ועל הכלים (עפ"י רשב"א).

'**וחד תוכו ולא תוך תוכו, ואפילו כל שטף**'. מרש"י משמע שטעמו של דין זה הוא משום שהכלי הפנימי לא נטמא ומפני כן הוא חוצץ ומציל על מה שבתוכו. ואולם התוס' (כאן ובזבחים ג.) חולקים שהרי גם אם השרץ מונח בכלי הפנימי, אוכלין שבכלי החיצון טהורים, וכן הכלי החיצון עצמו טהור [ודין זה מבואר בתוספתא ובספרא] – הרי שגם כשנטמא הכלי הפנימי, לא נטמא ה'תוך' החיצון. ומבואר שעיקר דין 'תוך תוכו' אינו משום הצלה וחציצה מפני הטומאה, אלא הוא דין של חילוק תוכות, שכל שאינו באותו 'תוך' – טהור (כן באר הדברים בחדושי הגר"ח הלוי הל' כלים פי"ד ד"ה אלא).

א. לפי"ז יתכן שדין זה קיים אף בענינים אחרים; דבר המונח בכלי בתוך כלי, אינו נחשב בתוך החיצון. וכן נקט בשו"ת אבני נזר (או"ח תלג, בהגהה), לענין דם קדשים במזרק בתוך מזרק. ובמקום אחר (יר"ד רסו, י) צדד בדבר, ע"ש. ויש לשמוע מתוך דבריו שגם אם פי הכלי הפנימי נמצא בתוך הכלי החיצון, לא חשיב 'תוכו'. וצ"ב הלא בטומאה חשיב כה"ג 'תוכו'.

ב. היה מקום לישב שיטת רש"י אם יסבור כרשב"ם (בתשובה, המובאת בסוף ספר ראב"ן). וכן מובא בשמו בתוס' בכורות לח. והקשו שם על דבריו שאין כלי חרס מטמא מגבו כלל. ועל כן גם כשהטומאה בתוך הפנימי, הלא גב הכלי חוצץ בינה ובין התוך החיצון. אמנם שיטה זו יחידאה היא. וגם רש"י עצמו בנדה (כו סע"א) נקט עפ"י התו"כ שנטמא מגבו.

*

ענין השחיטה מספר 'מגיד מישרים' למרן רבי יוסף קארו

ה' עמך בכל אשר אתה עושה, וכל אשר אתה עושה ה' מצליח ויצליח... ומהכא תדע מאי טעמא אבר מן החי אסור ולא יכלין למיכל מבשרא עד דיתנכס ויחתכון סימניו (תרגום: מכאן תדע מה טעם אבר מן החי אסור ואין יכולים לאכול מהבשר עד שישחט ויחתכו סימניו).

הלא לך למינדע רזא דתרין סימנין אינון רזא דיצר טוב ויצר רע. דושט איהו רזא דיצר הרע ובגין כך איהו גמיד ופשיט, דאי יהיב ביה איניש מזונא זעיר, הא איהו מחזי דמסתים ביה וסגי ליה בהכי, ואי בעי בר נש למיהב ביה טובא, איהו מפשיט ומקבל ולא שבע לעלמין. והכי הוא יצרא בישא, דכד איניש צחי בזעיר משתייא דישתה – סגי ליה, ואי שתי טובא, מיהדר וצחי ובעי למיהדר ולמשתי ולא שבע לעלמין.

(הלא לך לדעת סוד שני הסימנים, הם סוד יצר טוב ויצר רע; הושט הוא סוד יצר הרע, ובגלל כן הוא מתכווץ ומתפשט, שאם נותן בו האדם מזון מעט הרי הוא נראה כסותמו ודי לו בכך, ואם רוצה לתת בו הרבה הרי הוא מתמתח ומקבל ואינו שבע. כך הוא היצר הרע, כאשר אדם צמא, במעט משקה ששותה די לו, ואם שותה הרבה – חוזר ונצמא ונצרך לחזור ולשתות ואינו שבע לעולם).

וקנה' איהו ברזא דעולם הבא, ביה משבחין לקב"ה וביה נפיק קלא דאינון דעסקין באורייתא. וכמא דעוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא איהו מתהני ושאיב מלחותא דעבר בושט. ובגין דא קנה אית בהו עזקאן דא לעילא מן דא, ולעילא מכולהו טבעת הגדולה דמקפת לקנה, ואיהי רמו לבינה, דאיהי לעילא מכל דרגין. ואיהו קו ירוק המקיף את כל העולם.

(הקנה הוא בסוד העולם הבא, בו משבחין לקב"ה ובו יוצא קולם של העוסקים בתורה, וכמו שהעולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה. אלא הוא נהנה ושואב מן הלחות העוברת בושט. ובגלל זה יש בו בקנה טבעות זו למעלה מזו, ולמעלה מכולן הטבעת הגדולה שמקפת לקנה, והיא רמו לבינה, שהיא למעלה מכל דרגות. והוא קו ירוק המקיף את כל העולם).

ובגין דבעל חיי חולקיהו דשאר סטרין איהו דמא, משום הכי בעי לאפקא ליה מבשרא דבעינן למיכל, כי היכא דלא להוי ליה חולקא להאי סטרא בבשרא דאכלינן.

(בגלל שבבע"ח חלק הסטרא-אחרא הוא הדם, משום כך צריך להוציא מן הבשר הנאכל, כדי שלא יהא לו חלק לאותו צד בבשר שאנו אוכלים).

ודא איהו רזא דכד איניש שכיב מרע, מקיזין ליה או משלשלין ליה – לאפוקי האי דמא או ההיא ליחה דאיתקף ביה ההוא סטרא. והכי נמי בעינן לאפקא האי דמא דההיא סטרא אחיד ביה, כי היכי דלא להוי לההוא סטרא תפיסותא בבשרא דאכלינן.

(וזה הוא סוד הדבר שכאשר אדם חולה, מקיזים הימנו דם או משלשלים לו – להוציא אותו דם או אותה ליחה שבהם מתחזק אותו צד-אחר. וכך גם צריך להוציא הדם, שאותו צד אוחז בו, כדי שלא תהא אחיזה לאותו צד בבשר הנאכל).

ואי תימא דדמה דבעירא שדינן ליה על אפי ודמה דחיה ועופא בעינן לכסאה ליה?

איכא למימר דהאי תלי בנפש רוח ונשמה; דהא בעירא הוה רמו לנפש דאיהו גסה מכולהו, ואית לההוא סטרא בה תפיסותא טובא, ומשום הכי שדינן לדמא דילה על אפי ארעא, דההוא סטרא מתהני בההוא דמא, דאיהו חולקיה, מתהני באפקותא מבע"ח, ואוף בתר הכי מתטניף ומתלכלך בההוא דמא ומתגלגל בה, והכי איתחזי בדמא דבעירא דאיהו דמי לנפשא דאית ליה תפיסותא טובא ביה ובעינן למיהב ליה כל חולקיה כי היכי דיסתלק מקדושא דילן. אבל חיה ועוף, אינון רמיזין לרוח דלית לההוא סטרא כל כך תפיסותא ביה, ולהכי באפקותא דדמא, דאיהו חולקא דההוא סטרא סגי, אבל לא שבקינן ליה מגולה על אפי ארעא, דלא יתלכלך ביה ההוא סטרא, דהא לאו דיליה הוא. ולהכי לא איבעי לן למשבק לההוא סטרא לאחדא במאי דלאו איהו חולקיה, דאם כן הוה מתתקף סאובתא בעלמא טובא.

(ואם תאמר, הלא דם הבהמה נשפך על הארץ ואילו דם חיה ועוף צריכים לכסותו? – יש לומר שזה הדבר תלוי בנפש רוח ונשמה; שהבהמה היא רמו לנפש שהיא הגסה מכולם, ויש לאותו צד תפיסה רבה בה, ומשום כך משליכים דמה על הארץ, שאותו צד נהנה באותו דם, שהוא חלקו; נהנה בהוצאתו מבעל-החיים, וגם אחר כך מתטנף ומתלכלך באותו דם ומתגלגל בו, וכך ראוי בדם הבהמה שהוא דומה לנפש שיש לו בו תפיסה רבה, וצריכים אנו לתת לו כל חלקו, כדי שיסתלק מהקדושה שלנו. אבל חיה ועוף הם רומזים לרוח, שאין לאותו צד כל כך תפיסה בה, ולכך בהוצאת הדם שהוא חלקו, די, אבל אין מניחים אותו מגולה על פני הארץ, שלא יתלכלך באותו צד, שהרי אינו שלו. ולכך אין לנו להניח לאותו צד לאחוז במה שאינו חלקו, שאם כן מתחזקת הרבה הטומאה בעולם).

ומהכי תשתמודע חומרא דשפיכת דמים, דאיהו שוה לעבודה זרה לענין יהרג ואל יעבור – דכיון

דאדם רמיז לנשמה ולית בנשמתא תפיסותא להאי סטרא כלל, ומאן דאפיק דמא דאינשא יהיב לההוא סטרא מאי דלאו איהו דיליה, ובכך מתתקף סואבותא בעלמא כמה דמתתקף בעבודה-זרה. (ומכאן תשמע ותבין חומר עוון שפיות דמים שהוא שוה לעבודה זרה לענין 'הרג ואל יעבור' - שכיון שאדם רומז לנשמה, ובנשמה אין תפיסה לאותו צד כלל, ומי שמוציא דם של אדם, הרי הוא נותן לאותו צד מה שאינו שלו, ובכך מתחזקת הטומאה בעולם כמו שמתחזקת ע"י עבודה זרה).

ובגין דבני נשא חטאין אינון, אית לההוא סטרא תפיסותא בהו ואית מנהון דמתקטלין בחרבא. ועוד אית ליה קצת תפיסותא בכלהו אינשי בדמה דהקזה כדאמרן לעיל, דההוא דמא איהו חולקא דהאי סטרא. ועוד טעמא אחרינא איכא, דחומרא דשפיות דמים משום דההוא דקטיל נסיב חולקיה דמלאך המות וכדכתיב בזההרא קדישא.

(ובגלל שבני אדם חוטאים, יש לאותו צד תפיסה בהם ויש מהם שנהרגין בחרב. ועוד יש לו קצת תפיסה בכל האנשים בדם של הקזה, כמו שאמרנו למעלה, שאותו דם הוא חלקו של אותו צד. ועוד טעם אחר יש, שחומר שפיות דמים הוא משום שאותו שהרג לוקח חלקו של מלאך המות, וככתוב בזההר הקדוש).

ומהכא שמעינן שפיר דאפקות דמא בשחיטה מהני תרי סימנין דאינון רמיזין לעולם הבא ועולם הזה, לאפקא מנייהו חולקא דההוא סטרא. ובעינן לאפקא ליה מגו אינון דרגין קדישין דאנון מדבקינן. ולהכי בכלהו טבעות דאינון דרגין דספירין, שחיטתו כשרה, ואף בטבעת הגדולה, דהא אית לן תפיסותא וידיעה קצת בה. אבל לעילא מינה לית לן תפיסותא וידיעה, ולהכי שחיטתו פסולה. דלא אתקף חולקא דההוא סטרא אחרא מסטרא דאנון תפיסין וידיעין.

(ומכאן אנו שומעים היטב שהוצאת הדם בשחיטה מאותם שני סימנים שהם רומזים לעוה"ב ועוה"ז - להוציא מהם חלק של אותו צד. וצריכים להוציא מתוך אותם דרגות קדושות שאנו דבוקים בהם. ולכך בכל הטבעות שהן דרגות מאירות - שחיטתו כשרה, ואף בטבעת הגדולה, שהרי יש לנו בה תפיסה וידיעה קצת. אבל למעלה ממנה, אין לנו תפיסה וידיעה, ולכך שחיטתו פסולה. שלא מתגבר חלק אותו צד-אחר מהצד שיש לנו תפיסה וידיעה בו).

ומסקנא דהלכתא לאו הכי, אלא משיפוי כובע ולמטה כשירה - דהא שיפוי כובע איהו יו"ד בצורת יו"ד ואיהו רמיז לתלת עילאי ברזא דקוצו של יו"ד וסופיה ואמצעותא. והא חכמה תפיסה בכתר ודמיא לה ואוף הכי בנינה. ורמזו לה אישתכח דכיון דאית לן תפיסותא וידיעה בנינה, על ידהא אית לן תפיסה וידיעה בפלגא דחכמה, ולהכי כד שחיט בפלגא קדמאה דשיפוי כובע - כשרה, דהא שחיט באתר דאית לן תפיסה וידיעה. וכד שחיט בפלגא עילאה פסולה, דהא תמן לית לן תפיסא. וכד שחיט בחודו של כובע אכשר ריש לקיש משום דכיון דבאמצעא הוה, אית לן תמן תפיסותא קצת תמן.

(ומסקנת ההלכה אינה כן, אלא משיפוי כובע ולמטה כשרה - שהרי שיפוי כובע הוא יו"ד, בצורת יו"ד, והוא רומז לשלש עליונים (- כתר חכמה ובינה), בסוד קוצו של יוד וסופו ואמצעו. והרי חכמה תופסת בכתר ודומה לה, ואף גם בנינה. ורמז לכך נמצא, שכיון שיש לנו תפיסה וידיעה בנינה, על ידה יש לנו תפיסה וידיעה בחלק של החכמה, הלכך כאשר שוחט בחלק הראשון של שיפוי כובע - כשרה, שהרי שוחט במקום שיש לנו תפיסה וידיעה. וכאשר שוחט בחלק העליון - פסולה, שהרי שם אין לנו תפיסה. וכאשר שוחט בחוד הכובע הכשיר ריש לקיש משום שכיון שבאמצע הוא, יש לנו שם קצת תפיסה).

ולית הלכתא הכי, אלא כיון דאית בההוא מצעא קצת דלית ביה תפיסותא - פסולה. והיינו רזא דחיטי, דאע"ג דכתר לא מתפיס כלל, מכל מקום כיון דחכמה פלגא דמיא לכתר, כיון דאית לן תפיסותא בפלגא קדמאה דילה, הוי כאילו אית לן קצת תפיסותא בכתר. והני תרי חיטי רמיזי לכתר חכמה, דהא אינון לבנים כגוונא קרינן לחכמה וכתר, והא אינון זעירין כגוונא דחכמה וכתר דלא ידיעין מנייהו אלא זעיר. ואוף אינון חיטין לא משתמודעין אלא בדוחקא כגוונא דחכמה וכתר דלא משתמודע מנייהו אלא בדוחקא. ומשום הכי אי שייר בחיטי משמע דשיירי חולקא בחולקא דחכמה וכתר דלא יכיל למיתפס בהון כלל שחיטתו כשרה, ואי לא - פסולה. דהא אפיק דמא מאתר דלית בה תפיסה כלל ואנון בעינן דיפוק דמא מאתר דאית ביה קצת תפיסה כדאמרן לעיל.

(ואין הלכה כן, אלא כיון שיש באותו חלק אמצעי, קצת שאין בו תפיסה - פסולה. והוא סוד ה'חיטי', שאע"פ שכתר אינו נתפס כלל, מכל מקום כיון שחכמה בחלקה דומה לכתר, כיון שיש לנו תפיסה בחלק ראשון שלה, הרי כאילו יש לנו קצת תפיסה בכתר. ואותם שני חיטים רומזים ל'כתר' חכמה, שהרי הם לבנים כמו שאנו קוראים לחכמה וכתר, והרי הם קטנים, כמו שחכמה וכתר אין יודעים מהם אלא מעט, ואף הם, החיטים, אינם ניכרים אלא בדוחק - כמו שחכמה וכתר אין ניכר מהם אלא בדוחק. ומשום כך אם שייר ב'חיטי' משמע ששייר באותו חלק של חכמה וכתר שאינו יכול להיתפס בהם כלל - שחיטתו כשרה, ואם לאו - פסולה, שהרי הוציא דם ממקום שאין בו תפיסה

*

'... והקיום דחיים הוא בפה, חיים הגופניים בושט המכניס מיני אוכלים ומשקים, וחיי עולם בקנה המוציא קול. ושניהם קרויים 'סימנים' שהם סימני החיות שעל ידם הוא קיום החיות, ובהם ניכר סימן החיות, שבקלוקל החיות נחלש או נעדר לגמרי כח האכילה וכח הדבור והשמעת הקול, והקנה עם הריאה ולב וכבד הנתלים בה, והושט עם אברי המזון הנתלים בו, הם ממש דוגמת נפש וגוף, שאלו משמשים לכחות הנפשיים ומדות שבנפש ואלו לכחות הגופניים. ובאמת זה דבר נעלם משכל בני אדם חיבור הנפש בגוף, ולכן לא יבינו גם כן איך המזון יקיים הנפש, אך האמת שהם מחוברים וכולו חד, והדם הוא הנפש הווה מן המזון ומשכנו בלב וממנו חיות כל האברים והריאה והקנה המוציא קול תלויים בו.

ועל ידי קיום שופרות בראש השנה הוא חוק וקצב המזונות של כל השנה כולה, דיהיב מזוני לחיי לקיום החיים להיות לו כח לתורה ותפלה. והתעוררות ד'עורו ישנים' בכל השנה כולה הבא ע"י המזון שאמרו ז"ל (ב"ב יב:): לאחור שאכל אין לו אלא לב אחד וכפרש"י לטובה – כי כן מדת האכילה הראויה להיות קיום החיים האמיתיים דחיי עולם על ידה שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים (מתוך רסיסי לילה סוף אות לו).