

# מסכת חולין

## פרק הנ"ל שוחטין

---

דף ב,א, תוס' ד"ה וסופג את הארבעים

---

בענין לאו של תמורה — לאו אחד או שנים, ואמאי חשיב אין בו מעשה הקשו תוס' דילקא שמונים דהא יש כאן שני לאוין — לא יחליפנו ולא ימיר! ותירצו דחד בשלו וחד בשל חבירו. ונראה מדבריהם, דבאמת יש כאן שני לאוים נפרדים, ואם המיר בשלו לקי משום לא ימיר ואם המיר בשל חבירו לקי משום לא יחליפנו. [אמנם עיין תוס' ריש תמורה<sup>1</sup>], ולתירוץ ראשון שם נראה דבאמת לקי שמונים, דיש בעבירה אחת שני לאוין].

ועיין מהרש"א כאן שהקשה, דהנה איתא בתמורה<sup>2</sup> דהא דלקי אלאו דתמורה אף על גב דהוי ניתק לעשה הוא משום דהוי תרי לאוי וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי, ואם כן מדוע לא תירצו תוס' הכא בפשיטות דהא דלוקה רק ארבעים הוא משום שאינו לוקה אלא אלאו אחד, והלאו השני ניתק לעשה ופטור! והניח בצ"ע.

ומדברי הרמב"ם ריש הלכות תמורה משמע דסובר דאינו לוקה אלא ארבעים. וכתב הלחם משנה<sup>3</sup> דסבירא ליה לרמב"ם כתירוץ תוס' דידן (וכתירוץא בתרא בתמורה), דיש בתמורה שני לאוין חד בשלו וחד בשל חבירו. ואף הביא הלחם משנה כראיה לרמב"ם ולתוס' את דברי הגמרא<sup>4</sup> דעשה אחד אינו עוקר שני לאוין (ודלא כמהרש"א שהקשה על תוס' משם), דמהגמרא מוכח להדיא דיש כאן שני לאוין, והואיל ואין עשה דוחה שני לאוין ממילא נשאר שניהם, והא דלא לקי אלא ארבעים הוא משום שכל לאו הוא בענין אחר — אחד על שלו ואחד על של חבירו, ואין הוא עובר אלא על אחד, והא דאין העשה דוחה את זה לברו ואת זה לברו הוא משום דאילו היינו אומרים כן היה העשה דוחה בפועל את שניהם, וזה

---

(1) דף ב,א, ד"ה וסופג.

(2) דף ד,ב.

(3) שם ד"ה לוקה ארבעים.

(4) תמורה דף ד,ב.

אין בכחו לעשות, וממילא לא ידחה אפילו אחד מהם — דהי מינייהו מפקת? (כן נראה לי כוונתו).

העולה מדבריו דבאמת יש באיסור תמורה שני לאוים נפרדים, וחיוכם הוא באופנים שונים: בבהמה שלו הוא לוקה משום 'לא ימיר', ובשל חבירו הוא לוקה משום 'לא יחליפנו'.

והנה שיטתו ברורה, אך להעמיס כל זאת על דברי הרמב"ם — לא ידעתי כיצד יעשה זאת, דהרמב"ם לא הזכיר כלל שיש כאן שני לאוין נפרדים, וכשכתב<sup>6</sup> דין ממיר בהמת חבירו דלוקה — לא רמז שהוא משום לאו אחר.

ועוד, דאף מדבריו בהלכות סנהדרין<sup>7</sup> לא משמע כן, דהא מנה שם כל מלקיות שבתורה, ולא דמימר מנהו כלאו אחד, 'עב — המימר בקדשי מזבח', ולא חילק בזה, ולשיטת הלחם משנה היה לו למנות דין מימר בשני לאוין.

על כן נראית יותר שיטת המהרש"א, דבאמת יש כאן שני לאוין אך העשה מנתק לאו אחד, ואינו לוקה אלא משום לאו אחד. אמנם נוכיח לקמן שאף תירוץ זה קשה להעמיסו בדברי הרמב"ם.

קושיית האחרונים על הרמב"ם

וזה לשון הרמב"ם ריש הלכות תמורה:

כל הממיר לוקה על כל בהמה ובהמה שימיר שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו ואע"פ שלא עשה מעשה, מפי השמועה למדו שכל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חבירו בשם, שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן. ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה שנאמר ואם המיר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, מפני שיש בה עשה ושני לאוין, ועוד שאין לאו שבה שוה לעשה, שהצבור והשותפין אין עושין תמורה אם המירו אף על פי שהן מוזהרין שלא ימירו.

ר"ל דלמרות שהוא לאו שאין בו מעשה — מפי השמועה למדו שלוקין עליו (והביא ברייתא תמורה דף ג, א). עוד כתב דאינו לאו הניתק לעשה מתרי טעמי, חדא דיש כאן שני לאוין ועשה אחד, ועוד שאין הלאו שוה לעשה.

והקשו הכסף משנה והלחם משנה, אמאי פסק הרמב"ם כהאי ברייתא, דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה, הא איתא בגמרא שם<sup>8</sup> דאמר ליה ר' יוחנן לתנא: לא תיחני 'ומימר' משום דבדיבורו עשה מעשה ("שעושה מחולין קדשים")! והניחו בצ"ע.

(5) שם הלכה ג.

(6) פרק יט, הלכה ד.

(7) תמורה דף ג, ב.

תירוץ האור שמח

ובאור שמח כאן תרץ דהרמב"ם השמיט דברי ר' יוחנן לתנא משום שעל פי הכללים שבידינו, אלמלי מה שלמדנו מפי השמועה, לא היה צריך להיות בלאו זה מלקות ממה נפשך, או משום שהוא לאו שאין בו מעשה או משום שהוא לאו הניתק לעשה. דבאמת האי כללא דר' יוחנן דבתמורה 'בדיבורו עשה מעשה' — אינו קיים בכל גוונא, שהרי אחד מן הציבור או השותפין שהמיר — לא עשה מעשה, דאינו עושה תמורה ואין דיבורו חל, ובמימר קרבן יחיד דיבורו חל — הא הוי ניתק לעשה! נמצא דהיכא שדיבורו לא חל — לא היה לו ללקות משום לאו שאין בו מעשה, והיכא שדיבורו חל — לא היה לו ללקות משום לאו הניתק לעשה, ואף על פי כן תנא בברייתא דמימר לוקה דהכי קיימא להו לרבנן, ולכן השמיט הרמב"ם דברי ר' יוחנן ותנא ליה למימר.

אגב אורחא — הערה בדברי האור שמח

אמנם במהלך דבריו כתב האור שמח דאליבא דתירוצא קמא בגמרא<sup>8</sup> דיש בתמורה שני לאוין ועשה אחד, מיקרי לאו דתמורה בכל אופן לאו שיש בו מעשה [ולתירוץ זה מובן מדוע אמר ר' יוחנן לתנא דלא ישנה את לאו דתמורה עם הנך לאוין שאין בהם מעשה], והוא על פי דברי המגיד משנה בהלכות שכירות<sup>9</sup> גבי לאו דחסימה, שהקשה שם היאך פסק הרמב"ם גבי חסימה דעקימת שפתיו הוי מעשה ולוקה אף אם חסמה בקול בלבד ולעומת זאת פסק בהלכות סנהדרין<sup>10</sup> דלאו דנשבע ומימר ומקלל את חבירו בשם מיקרי לאו שאין בו מעשה! ובתירוץ המגיד משנה נחלקו אחרונים (והארכתי בזה בחידושי למסכת פסחים), והאור שמח פירש דבריו דכל היכא דיש אפשרות לעבור על הלאו במעשה, וכגון בחסימה, אזי גם אם עבר עליו בלא מעשה אלא בעקימת שפתים לוקה, דבזה עקימת שפתים מיקרי מעשה. ועל פי זה גם בתמורה נאמר כן, דהואיל ואפשר לעבור על לאו דתמורה במעשה, היינו בתמורת יחיד דנתפשת לקדש ו'בדיבורא איתעביד מעשה', אזי גם היכא דעובר על הלאו בלא מעשה, וכגון בציבור או בשותפין, מיקרי עקימת שפתיו מעשה ולוקה.

אמנם לענ"ד אין דמיונו של האור שמח עולה יפה, ואי אפשר ליישם את סברת הרב המגיד הכא, דנראה דיש לחלק בכל לאו בין האיסור עצמו, התכלית, לבין מעשה האיסור, הפעולה. והנה בלאו דחסימה האיסור עצמו הוא מה שאין מניחים את הבהמה לאכול ממה שעובדת בו, ומעשה האיסור, פעולת החסימה, נעשה בדרך כלל בידיים. מאחר ובדרך כלל מעשה האיסור נעשה בדרך 'מעשה', פעולה בידיים,

(8) תמורה דף דב, וכפי הגירסא המופיעה ברש"י ובשיטה מקובצת שיש כאן שני תירוצים. וראה ספר החינוך מצוה שנא, ועיין לח"מ כאן.

(9) יג, ב.

(10) יח, ב וכן כאן בהלכות תמורה.

לכן גם אם עבר על האיסור ומנע את הבהמה מלאכול בלא לעשות מעשה אלא בעקימת שפתים בלבד, אנו מחשיבים עקימת שפתים זו למעשה הואיל ותכלית האיסור — והיא חסימת הבהמה מלאכול — עלתה בידו. לעומת זאת בלאו דתמורה אי אפשר לחלק בין המעשה לבין התכלית, דבתמורה המעשה הוא התכלית 'בדיבורא איתעביד מעשה' ונעשית הבהמה הקדש, ועקימת השפתים אינה רק המעשה אלא היא היא גוף האיסור, ואם כן איך אפשר לומר דבתמורת ציבור ושותפים, שאינה נתפשת בבהמה ותכלית האיסור לא נעשתה בה כלל, תחשב עקימת שפתים שבה למעשה רק משום שבשאר תמורה עקימת שפתים הוי מעשה?! וצ"ע.

דחיית תירוץ האור שמח ברמב"ם

ומה שתירץ הקושיא, דבתמורה ממה נפשך אין מלקות — בתמורת ציבור משום לאו שאין בו מעשה, ובתמורת יחיד דיש בה מעשה משום לאו הניתק לעשה — זהו תירוץ מחרוד אבל אי אפשר להעמיסו בשיטת הרמב"ם, שמשלשון הרמב"ם משמע להדיא דבתמורה אין מעשה כלל. שכתב<sup>(1)</sup>: 'כל מצות לא תעשה שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל את חבריו בשם — שלשה לאוין אלו אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל ולוקין עליהן'.

וכן איתא בספר החינוך<sup>(2)</sup>: "ואל תהרהר דמשום עקימת שפתים הוא דהוי מעשה, דהא אסיקנא בגמרא בסנהדרין דלא הוה מעשה. אבל ודאי בלא מעשה כלל איכא חיוב מלקות".

הרי דהן הרמב"ם והן ספר החינוך כתבו להדיא שאין בתמורה שום מעשה, ואם כן איך אפשר לומר שסבירא ליה לרמב"ם דסתם תמורה הוי מעשה 'בדיבורא איתעביד מעשה', אלא שיש פטור מצד אחר דהוי לאו הניתק לעשה?

[וכבר כתבתי בחידושי לפסחים דשיטת החינוך בהגדרת 'לאו שאין בו מעשה' הפוכה היא משיטת הרמב"ם, דלרמב"ם כל שאפשר לעבור עליו במעשה מיקרי לאו שיש בו מעשה, ורק לאו שאי אפשר לעבור עליו במעשה כלל מיקרי לאו שאין בו מעשה. אמנם לחינוך הוא להיפך, דכל שאפשר לעבור עליו בלא מעשה מיקרי לאו שאין בו מעשה, ואפילו עבר עליו במעשה לא לקי. ולשיטתו לאו דתמורה הוי לאו שאין בו מעשה הואיל ובציבור ושותפים לא איתעבידא מעשה, וממילא אף בתמורת יחיד דאיתעביד מעשה לא לקי].

הגדרת לאו שאין בו מעשה אליבא דהרמב"ם

ואם כן הדרא קושיין לדוכתה, שהרי תמורה איתא במעשה כיון ד'בדיבורא איתעביד מעשה', ולמה סתם הרמב"ם שהוא לאו שאין בו מעשה?

(11) בתמורה כאן, וכעין זה בהלכות סנהדרין יח, ב.

(12) מצוה שנא — 'שלא נמיר הקדשים'.

ואף דברי הרמב"ם עצמו סתרי אהדדי, וכפי שהקשה המגיד משנה<sup>13</sup>, דבחסימה פסק דהחוסם בקול לוקה, ומשמע שפסק כר' יוחנן<sup>14</sup> דעקימת שפתים חשיב מעשה, ובתמורה כתב שהוי לאו שאין בו מעשה ומשמע שעקימת שפתים לא חשיב מעשה! ותירץ המגיד משנה: "ואפשר היה לי לומר שכל לאו שאי אפשר בו מעשה אלא דיבור — שאין הדיבור קרוי מעשה, אבל חסימה כיון שישנה במעשה גמור — אף החסימה בקול היא כמעשה" עיי"ש.

והנה על פי מה שכתבתי בחידושי לפסחים (והובא לעיל בקצרה), שיטת הרמב"ם היא דכל לאו שאפשר לעבור עליו במעשה מיקרי לאו שיש בו מעשה, ורק לאו שאי אפשר לעבור עליו במעשה כלל מיקרי לאו שאין בו מעשה, ולשיטתו על לאו שיש בו מעשה לוקה גם אם עבר עליו בלא מעשה (ורק בכרת אינו מתחייב בלא מעשה, ד'לעשות' כתיב ביה), ואין המלקות תלויים במעשה האדם אלא בהגדרת הלאו.

על פי זה מתבהרים דברי הרמב"ם: בחסימה, הואיל ובסתמא איתא במעשה — מיקרי לאו שיש בו מעשה, ולכן אפילו אם חסמה בקול בלא מעשה, עבר על לאו שיש בו מעשה ולוקה. מה שאין כן גבי נשבע מימר ומקלל, שכל עבירתם היא בלא מעשה אלא בעקימת שפתים — מיקרי לאו שאין בו מעשה ואין בהם מלקות.

ביאור הסוגיא — בבא מציעא דף צ,ב.

הן אמת דלפירוש זה סוגיית הגמרא קשה, וכבר כתב המגיד משנה "צריך להתיישב בזה בסוגיות התלמוד", ועיין לחם משנה שם באורך.

ונציע כאן את דברי הגמרא:

איתמר, חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר: חייב, ריש לקיש אמר: פטור. רבי יוחנן אמר: חייב, עקימת פיו הויא מעשה. ריש לקיש אמר: פטור, קלא לא הוי מעשה.

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר — מומר, וסופג את הארבעים. ("והא הכא, דדיבור בעלמא הוא ולקי, אלמא עקימת שפתים שאדם מגיד בשפתיו מעשה הוא!")

אמר ליה: הא מני — רבי יהודה היא, דאמר: לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. והקשו תוס'<sup>15</sup> סתירה בדברי ר' יוחנן, שהרי בתמורה<sup>16</sup> אמר ר' יוחנן דחשיב יש בו מעשה משום 'דדיבוריה קעביד מעשה', ואם כן היאך מוכיח ר' יוחנן עצמו

13) הלכות שכירות יג, ב.

14) בבא מציעא דף צ,ב.

15) ד"ה ריש לקיש.

16) תמורה דף ג,ב.

מתמורה דעקימת שפתיו הוי מעשה, הא לא עקימת שפתיו היא המעשה אלא התפסת הבהמה לקדשים היא המעשה!

ותירצו תוס' דסבירא ליה לר' יוחנן דגם בחסימה בקול אמרינן דבדיבורא איתעביד מעשה, שהרי עתה הבהמה הולכת ודשה בלא אכילה, ומשוה ר' יוחנן עקימת שפתים דעבידא מעשה בתמורה ובחסימה.

וסברתם זו אינה מובנת, דאמאי מיקרי 'מעשה' מה שהבהמה דשה בלא אכילה. ועוד קשה דעיקר חסר מן הספר, דהא טעמו של ר' יוחנן בסוגיין לחייב מלקות בחסימה בקול הוא משום דעקימת שפתיו הוי מעשה — ולא משום דדישה בלא אכילה מיקרי מעשה.

לכן נראה לפרש בדרך אחרת, דבאמת דברי ר' יוחנן בתמורה דבדיבורא איתעביד מעשה לא נשארו למסקנה, וחזר בו ר' יוחנן מדבריו שם לתנא, וסבירא ליה דיש בו מעשה משום עקימת שפתיים בלבד. והא ראייה דבסוגיין הקשה כן מתמורה, ואף ריש לקיש לא תירץ דשאני מימר דבדיבורא איתעביד מעשה. [והא דלא תירץ ריש לקיש דשאני תמורה דמפי השמועה למדנו שיש בו מלקות אף על גב שאין בו מעשה — משום שקושיית ר' יוחנן היתה דאדרבה, גילף משם דעקימת שפתים הוי מעשה ומשום הכי לוקה, וממילא לא נצטרך לומר שהוא יוצא מן הכלל ולוקין עליו אף בלא מעשה].

ואולי אף ר' יוחנן עצמו כששמע מן התנא דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין חוץ מנשבע ומימר ונשבע בשם הבין דעקימת שפתים לא הוי מעשה.

ומכל מקום בחסימה פסק הרמב"ם דחוסם בקול לוקה וכו' יוחנן, אך לא מטעמיה, אלא משום שהגמרא כתבה שנחלקו בזה ר' יוחנן וריש לקיש, וידוע דבמחלוקותיהם הלכתא כר' יוחנן, ואם כן הגמרא עצמה פסקה הלכה כן, וצריך לומר דמה שכתבה הגמרא סברת מחלוקתם אין זה מדברי ר' יוחנן וריש לקיש עצמם אלא סתמא דגמרא כתבה כן. [וכבר מצאנו דדרכו של הרמב"ם לפסוק כן, דפסק<sup>(17)</sup> כר' עקיבא דאין ברכות הפסח והזבח פוטרות זו את זו, למרות שהגמרא<sup>(18)</sup> כתבה שטעמו של ר' עקיבא הוא דאין שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה, והרמב"ם עצמו פסק<sup>(19)</sup> דאם שפך הנזרקין יצא. ועיין לחם משנה<sup>(20)</sup>].

והטעם דלוקה לרמב"ם הוא כמו שכתב המגיד משנה, דכיון דעיקר החסימה הוא במעשה, גם כשחוסם בלא מעשה לוקה. [אבל ריש לקיש סבר להיפך, וכשיטת החינוך, דאם אפשר לעבור על הלאו בלא מעשה חשיב לאו שאין בו מעשה ואין

(17) הלכות חמץ ומצה ח, ז.

(18) סוף פסחים דף קכא, א.

(19) הלכות פסולי המוקדשין ב, ב.

(20) הלכות חמץ ומצה שם.

בו מלקות כלל, או שסבר שאין המלקות תלויות בהגדרת הלאו אלא במעשה העבירה — עבר במעשה לוקה, עבר בלא מעשה אינו לוקה].

ישוב קושיית האחרונים הנ"ל

אמנם נראה לי לומר שלא רק משום סוגיא דחסימה פסק הרמב"ם דתמורה חשיב לאו שאין בו מעשה, אף על גב ד'בדיבורא איתעביד מעשה', אלא הוכרח לכך מסוגיא דתמורה<sup>21</sup> שם הקשתה הגמרא אמאי לוקה בתמורה הא הוי לאו הניתק לעשה! ותירץ רב דימי דתמורה יש בה תרי לאוין וחד עשה ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוי. נמצא דהגמרא מחשיבה את הדין 'ואם המר ימיר בהמה בבהמה — והיה הוא ותמורתו יהיה קדש' למצות עשה, והיה עליו לנתק את הלאו משום שבא לתקנו (למרות שעשה זה מתקיים ממילא ולא עביד מעשה בידים — עיין תוס'<sup>22</sup>), אם כן תוצאת התמורה — התפסת חולין לקדש — הוי תיקון הלאו ולא חלק ממעשה הלאו, ועל פי זה אי אפשר לומר שתמורה יש בה מעשה משום ש'בדיבורא איתעביד מעשה', דאדרבה מעשה זה הוא העשה ותיקון הלאו ולא מעשה העבירה. ואפשר לומר שמשום כך האריך הרמב"ם לבאר מדוע לא הוי ניתק לעשה והביא כל הסוגיא ושני התירוצים (לגירסתו), דמשם ראייה מדוע לא הוי לאו שיש בו מעשה.

ועדיין יש להסביר מהו שאמר ר' יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבורא איתעביד מעשה, ומאי סלקא אדעתיה בהאי שעתא לפני שחזר בו, הא הוכחנו דאין זה מעשה העבירה אלא מעשה התיקון!

והנה באמת יש לחקור באיסור תמורה, מהו המעשה אותו אסרה תורה — האם האיסור הוא הסרת הקדושה מבהמה זו, על מנת להעבירה לבהמה אחרת (אמנם בפועל קדושה ראשונה לא סרה), או שמא האיסור הוא החלת קדושת תמורה על בהמת חולין. נראה לומר שר' יוחנן סבר כשיטה שניה, דהאיסור הוא להקדיש את השניה תמורת הראשונה, ולכן סבר שהוא לאו שיש בו מעשה, דיבורו מתפס בהמת חולין לקדש. אמנם הגמרא הכריעה להיפך, שאין האיסור בהקדשת הבהמה השניה, אלא האיסור הוא רצונו להסיר ולהפקיע הקדושה מן הראשונה, ועל זה אמרה תורה שלא יוכל להסיר הקדושה מן הראשונה, ומכל מקום למרות שלא מתקיימת מחשבתו בזה, קבעה תורה שתמורתו אף היא תהיה קדש, והרי זה כתיקון הלאו. לפי שיטה זו פשיטא דאין בעבירה שלו מעשה כלל שהרי דיבורו לא חל ולא נתקיימה מחשבתו, וראשונה אכתי בקדושתה קאי, ומה שלוקה (מפי שמועה) הוא על כך שבדיבורו רצה להסירה מקדושתה.

ונראה עוד לומר כי חקירה זו היא השקלא וטריא במחלוקת אביי ורבא שם<sup>23</sup>

21 דף דב, (שהזכרה לעיל).

22 שם ד"ה וכל לאו.

23 תמורה דף דב.

גבי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אביי אמר אי עביד מהני ורבא אמר אי עביד לא מהני מידי. ובהמשך הסוגיא<sup>24</sup> מקשה הגמרא על רבא מדין תמורה, ונציע כאן הדברים:

והרי תמורה, דאמר רחמנא 'לא יחליפנו ולא ימיר אותנו', ותנא: לא שאדם רשאי להמיר, אלא שאם המיר — מומר, וסופג את הארבעים. אלמא מהני, תיובתא דרבא!

אמר לך: שאני התם, דאמר קרא 'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש' ולאביי — אי לאו דאמר רחמנא 'והיה הוא ותמורתו', הוה אמינא: תצא זו ותכנס זו — קמשמע לך.

מתירוף הגמרא רבא משמע דהגמרא הבינה לשיטתו, דלולא גזירת הכתוב היה לנו לומר שאין קדושה נתפסת בבהמת התמורה, דהחלת קדושה על התמורה זהו האיסור ולא מהני מעשיו, אלא שחידשה תורה שבדין זה יהנו מעשיו, והתמורה תהיה קדש ו'אי עביד מהני'.

אבל לאביי, דאף בלא הפסוק מהני מעשיו, מה בא פסוק זה ללמדנו? מתרצת הגמרא לאביי ד'הוה אמינא תצא זו ותכנס זו' ר"ל אלמלא הפסוק היינו חושבים כי סרה קדושה מבהמה ראשונה, דהסרת הקדושה הוא האיסור ואהנו מעשיו — קא משמע לך הפסוק שאף ראשונה אכתי בקדושתה קאי.

ולענין פסק הלכה, אמנם בענין 'כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד' לא ברירא לך כמאן הלכתא<sup>25</sup>, אך על כל פנים מן הסוגיות בתמורה שהבאתי לעיל משמע שהגמרא נקטה להלכה שאיסור תמורה הוא רצונו להסיר את הקדושה הראשונה (וכן הסביר הרמב"ם טעם האיסור במורה נבוכים<sup>26</sup>), ולכן פסק שהוא לאו שאין בו מעשה דהא לא נתקיימה מחשבתו ולא איתעביד שום מעשה בדיבורו, ומכל מקום למדנו מפי השמועה דלוקה אף על גב שאין בו מעשה.

מדוע לרמב"ם אין לוקין על איסור תמורה שמונים?

ועדיין יש לתרץ קושיית תוס' מדוע אין לוקה שמונים, דהא תמורה יש בה שני לאוין, ואף הרמב"ם הביא הטעם דהא דאינו ניתק לעשה הוא משום שאין עשה דוחה שני לאוין. ומה שתרץ המהרש"א<sup>27</sup> דהעשה מיהא דוחה לאו אחד ומפני זה

24) דף ה.ב.

25) עיין שו"ת נודע ביהודה מהדו"ק אה"ע סימן עז"עת. [ועיין באריכות שדי חמד מערכת כף כלל ס' (חלק ג, עמ' 224-228)].

26) חלק ג פרק מו (מהדורת קאפח עמ' שפג) "ועל דרך הסיג נקבע דין התמורה, כי אלו הותרו להחליף הרע בטוב יחליף הטוב ברע ויאמר שזה יותר טוב, ולכן הן בכך כי הוא ותמורתו יהיה קדש". ועיין שם לפני כן בסמוך ומשמע שהוא משום כבוד הקרבן.

27) חולין דף ב,א (הובא לעיל).

לוקה רק פעם אחת — אין נראה כן בדעת הרמב"ם, דאם כן היה לו למנות במנין המצוות שני לאוין בתמורה, היינו לא יחליפנו ו'לא ימיר', אף על גב דאינו לוקה אלא על אחד, ומלשונו בספר המצוות משמע להדיא דאין כאן אלא לאו אחד, דזה לשונו שם<sup>28</sup>: "שהזהירנו מהמיר הקדשים, וזאת היא התמורה, והוא אמרו יתעלה לא יחליפנו ולא ימיר אותו"<sup>29</sup>. וכן בריש הלכות תמורה: "כל הממיר לוקה... שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו". משמע שכולל שני האיסורים, החלפה והמרה, בלאו אחד.

אמנם, הדבר מבואר היטב לפי מה שהסביר הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות, שרש תשיעי. וז"ל:

"שאין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם ... לא נביט לרבויה הצוויין שבאו בענין ההוא, אם היה מן המצווה בו, או לרבויה האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו כי כולם הם לחזוק לבד, כי פעמים ישוב בענין אחד בעצמו אזהרה אחר אזהרה לחזוק וכן יבא בו צווי אחר צווי לחזוק גם כן ... אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחזוק, וכדי שיודע גם כן שזה העון גדול מאוד אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה ... ואפילו יאמרו שהוא לעבור עליו בשני לאוין הנה הוא עם כל זה לאו יתר, ואין ראוי למנותו כי הוא נכפל. הנה כבר התבאר כי לא ברובי הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהצווי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים, התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצוות? וכן באה האזהרה מאכילת דם שבע פעמים ... ודע כי אתה ואפילו תמצא לשון החכמים כי מי שיעבור האזהרה הפלונית עבר על כך וכך לאוין ... לא יתחייב מזה שתמנה הלאוים ההם כולם כל אחד ביחוד ... ואמנם אמרו שהוא עובר כך וכך ... כי הוא עבר על אזהרות רבות ... אם לא תמצאם יאמרו (מפורש) לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד כמו שהתבאר ... ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות ר"ל שני ענינים ...

הנה כבר התבאר באור שלם שאין ראוי למנות כל לאו שימצא בתורה ולא כל עשה בעבור שיהיה נכפל, ואמנם ראוי למנות הענינים, המצווה בהם או המוזהר מהם ... ואל יטען גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות, כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת מענין אחד."

ועל פי דבריו אלו הענין מבואר, דהא דאין לוקין שמונים על לא יחליפנו ולא ימיר אותו, הוא משום שלא יחליפנו ו'לא ימיר' הוא ענין אחד במלים מתחלפות, ונכפל לחזק הענין, וזה ברור.

(28) לא תעשה קו.

(29) וכן במנין המצוות הקצר: "שלא להמיר, שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו".

---

דף ב,א, תוס' ד"ה שמא יקלקלו

---

ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

כתב רש"י<sup>30</sup> דלמסקנת הגמרא אין מוסרין בהמת חולין לכתחילה לחרש שוטה וקטן ואפילו אחרים עומדין על גבן. והקשו תוס' דמסיפא שמעינן לה, דבדיעבד היכא ששחטו ואחרים רואין אותן שחיטתן כשרה — משמע דלכתחילה אפילו הכי לא ישחטו, אלא רישא מיירי באין אחרים רואין.

ונראה לומר דלא נחלקו רש"י ותוס' אלא בפירוש המשנה אבל להלכה אין נפקא מינה.

לרש"י מרישא דייקנין דמיירי באחרים רואין ואפילו הכי אסור למסור לחש"ו לכתחילה 'שמא יקלקלו', ובאמת דין זה דייקנין אף מסיפא (ועיין רשב"א דאין זו תימה דגרמו בסיפא מה שכבר אפשר לדייק מן הרישא — 'דאורחא דתנא הוא למיתני הכין').

והטעם דלכתחילה אין למסור לחש"ו — ואפילו היכא שאחרים רואין ותו ליכא חשש שמא ישחטו שלא כהוגן ויטריפוה — כתב הרשב"א שני טעמים בזה: חדא משום 'בל תשחית' דהם מועדים לקלקל, ועוד דחיישינן שמא אף על גב דאחרים רואין יגיעו לידי תקלה.

ולא איירי המשנה כלל באופן שאין אחרים רואין, ולא שמענו האם מותר למסור בהמה ל'שחיטה' היכא שודאי תתנבל הבהמה ותאסר וכגון שהדבר ידוע ולא יכשל אדם באיסור נבלה זו. ונראה לומר דהוא פשיטא ואין צריך להשמיענו ומכל שכן שהוא אסור, דאם יש 'בל תשחית' כשאחרים רואין ואפשר שיהיה כשר — כל שכן שיש לאסור משום 'בל תשחית' כשאין אחרים רואין ובודאי תהיה נבלה [ואפשר שמדין זה אף אסור להרוג לכתחילה בהמה בלי שחיטה, ואולי גם משום צער בע"ח].

והתוס' מודים לרש"י באחרים רואין דאסור לכתחילה — דהא כן מוכח מסיפא, אך נראה דלא סבירא להו טעמא ד'בל תשחית' אלא רק טעמא דתקלה, היינו דחיישינן באחרים רואין שמא יתעלם מעיניהם תקלת השחיטה ויבואו להכשיר הבהמה שנתנבלה לאכילה, אבל באין אחרים רואין לא חיישינן לתקלה דהא לא יאכלו משחיטתן, ואם כן מהיכא תיתי לאסור? על כן המציאו תוס' חשש חדש — אין למסור בהמה לשחיטת חש"ו, לא משום דחיישינן שמא יבואו לאכול, אלא שמא יטעו לומר שאפשר לסמוך על שחיטת קטן<sup>31</sup>.

---

(30) לקמן דף יב,ב, ד"ה זאת אומרת אין מוסרין להם חולין.

(31) תוספת ביאור: ר"ל לא משום דחיישינן שמא יישכח הדבר שבשר זה נשחט שלא בהכשר ויבואו לאוכלו אלא דחיישינן שמא למרות הידיעה שנשחט בידי קטן יבואו להכשירו.

ובזה ניחא מה שיש לתמוה על דברי תוס' לקמן<sup>32</sup>, דהקשו מדוע לכתחילה בכותי בעינן שיהיה ישראל יוצא ונכנס, אמאי לא מניחין אותו לכתחילה שישחט ולאחר מכן ניתן לו שיאכל משחיטתו כזית בשר (דלעצמן זהירין באיסור נבלה)! ומתוצין תוס' "דחיישינן דלמא משתלי ואכיל כמו שפירש ר"ת גבי חרש שוטה וקטן דאין מוסרין להם חולין לכתחילה". וקשה הא הכא (דף ב,א) לא כתבו תוס' החשש שמא משתלי ואכיל אלא שמא יבואו לסמוך על שחיטתן! אלא פשיטא דתוס' כתבו דבריהם אהיכא שאין אחרים רואין, וכדכתבתי לעיל, ובזה החשש הוא שיבואו לסמוך על שחיטתן, אבל היכא שאחרים רואין החשש הוא שמא ישכחו ויאכלו — וקיצרו התוס' במוכן.

---

דף ג,א, רש"י ד"ה ואפילו בתי

---

סברת ההיתר ב'ישראל עומד על גביו'

דמצוה שהחזיקו בה היא. ולכאורה, לדעת אב"י, הא דהתירו לכותי לשחוט לכתחילה הוא רק משום דישאל עומד על גביו, ומה אכפת לי אם כותים החזיקו במצוה זו או לא?!

אמנם נראה ברור דהיתר דעומד על גביו, וכל שכן לרבא ביוצא ונכנס, אינו משום שהעומד על גביו מעיד שבפניו נשחטה והיא כשרה, אלא ההיתר הוא מכך שהיתה על הכותי שמירה בשעה ששחט, ושמירה זו גרמה לו למירתת שמא ינבל שחיטתו ויגער בו העומד על גביו, ועל כרחך מיירי שנתחייב הכותי כלפי ישראל מתחילה שישחט הבהמה כדין ולכן חושש מן השומר. ומאחר ואין אנו צריכין לעדות השומר אלא רק להימצאותו שם, אם כן היאך אפשר לסמוך על הכותי ששחטה כדין — לזה הוצרך רש"י לומר דמצוה שהחזיקו בה היא ומשום כך יש לסמוך עליו.

החילוק בין 'אחרים רואין' לבין 'עומד על גביו'

ונראה לומר שזהו החילוק בין 'אחרים רואין' לבין 'ישראל עומד על גביו', ודינים חלוקין הם: 'אחרים רואין' היינו שמעידין על עצם השחיטה, ועלייהו סמכינן ולא על השוחט. לעומת זאת 'עומד על גביו' אינו מעיד על כשרות השחיטה, ואינו אלא שומר, ולא עליו סמכינן אלא על השוחט, וכגון שאינו יכול להעיד על כשרות השחיטה (אמנם אם יוכל העומד על גביו להעיד כי דקדק וראה השחיטה מתחילה ועד סוף — נוכל להכשירה אף מדין 'אחרים רואין'). על פי זה פשוט שיתכן מצב שבו אחרים רואין את שחיטתו מתחילה ועד סוף אך הוא אינו בדין 'עומד על גביו', וכגון שלא נתחייב השוחט כלפי העומד על גביו ולא מירתת מיניה, או שאינו

יודע שאחרים רואין את שחיטתו, דבזה פשיטא דלא נכשיר שחיטתו מדין 'עומד על גביו' אך אם יעידו הרואים כי שחיטתו כשרה נכשירנו.

על פי זה נראה ליישב אמאי קושיית 'וכלן ששחטו אהייא' אינה קשה כל כך לאביי ורבא (דכידוע 'קשיא' אינה מוחלטת כ'תיובתא' וניתן לתרץ<sup>33</sup>), דאפשר לומר דסיפא מדין 'אחרים רואין' ורישא מדין 'ישראל עומד על גביו'.

---

דף ג,ג, תוס' ד"ה בודק סבין ונתן לו

---

נחלקו תוס' וריטב"א אם בכותי בעינן בדיקת סבין

כתבו תוס' דבכותי לא צריכין בדיקת סבין כשישראל יוצא ונכנס, דכותי מירתת ושוחט בכשרות הן מצד השחיטה עצמה והן מצד כשרות הסבין, 'דלא מצינו בשום מקום גבי כותי שיהא צריך בדיקת סבין', ובמומר הוא להיפך ובעינן בדיקת סבין אפילו היכא דישאל יוצא ונכנס. והביאו ראיה לכך, דגבי מומר אמרה הגמרא דהיכא דלא בדקנו הסבין לפני שחיטה, אם לאחר ששחט ליתא לסבין 'כי אחרים רואין אותו מאי הוי' — דלמא בסבין פגומה שחיט!

אמנם בסוגיא דכותי לעיל כתב הריטב"א להדיא<sup>34</sup>, דבין לאביי בין לרבא, אפילו ישראל עומד על גבי הכותי או יוצא ונכנס בעינן נמי בדיקת סבין, כי השמירה מועילה רק על מעשה השחיטה, לא על כשרות הסבין שכלל לא ראו.

ביאור שיטת תוס'

ונראה לומר דתוס' כתבו דבריהם רק אליבא דרבא, ודקדקו בלשונם "אבל כותי יש לו דין אחר, דאי ישראל יוצא ונכנס לא בעי בדיקת סבין" והיינו לשון אוקימתא דרבא, ולא כתבו 'עומד על גביו' כדאביי.

דהנה באמת ישנו הבדל מהותי בין פירושו של אביי לפירושו של רבא, לאביי, שפירש המשנה בכותי וישראל עומד על גביו — אין לכותי נאמנות כלל בשום אופן, ואין בו סברת מירתת, וכל הכשר שחיטתו תלוי בראיית אחרים, ואם כן פשיטא דאף את הסבין צריכים הם לראות. אמנם לרבא, שפירש דמיירי בישראל יוצא ונכנס — אין הכשר שחיטתו של הכותי תלוי בראייתו של היוצא ונכנס, דהא לא ראה כל השחיטה, ויתכן שאף לא ראה השחיטה כלל — סמכינן בזה על הכותי עצמו, דהואיל והישראל יוצא ונכנס ועשוי להיכנס בכל עת מירתת הכותי ושוחט כדין, ואם כן הואיל ובשחיטה עליה דידיה סמכינן הוא הדין דסמכינן עליה גם בענין הסבין.

33) עיין רשב"ם ב"ב דף ג,ג, ד"ה קשיא. ועיין פתיחה לספר 'קשות מיושב' לר' ישעיהו פי"ק.

34) דף ג,ג, ד"ה בד"א בישראל עומד על גביו.

יישוב קושיית תוס'

רבינא העמיד המשנה דבאה להתיר לכתחילה למסור בהמה לבקי בהלכות שחיטה גם אם אין יודעים בו שאינו מתעלף, וסיפא מיירי בדיעבד אם שחט אדם שאין אנו יודעים אם הוא בקי בהלכות אם לאו, אם ראו אחרים שחיטתו כשרה. שאלה הגמרא מדוע נתיר בדיעבד אם אין אנו יודעים — נבדקנו ונדע אם בקי הוא אם לא! תירצה הגמרא שאיננו כאן ואין לנו אפשרות לבדוקו.

דייקו תוס' מתירוץ זה דבאמת אם בדקנוהו ומצאנו שאינו בקי — שחיטתו פסולה, ואפילו אחרים ראו שחיטתו. והקשו מסוגיא לקמן<sup>65</sup>, דמשמע שם דבאחרים רואין שחיטתו אפילו ידוע שאינו בקי — פשיטא שכשרה.

ולכאורה אינו מובן, מאיזה טעם נאסור שחיטתו באחרים רואין, וכי גרע שאינו בקי מחרש שוטה וקטן, דבאחרים רואין שחיטתן כשרה? ואפשר דבאמת אין הכי נמי, תיקנו חכמים לפסול שחיטת שאינו בקי דחיישין שמא יבואו לטעות שהוא מומחה ויתירו שחיטתו אף באין רואין — מה שאין כן בחרש שוטה וקטן דכולי עלמא ידעי שאין לסמוך עליהן באין רואין. ומה שהגמרא לקמן טענה שהוא פשיטא אפשר לפרש דמיירי אסיפא דרב, דהיכא שלא ראהו מתחילה ועד סוף שחיטתו פסולה.

יישוב קושיית תוס' לאידך גיסא

אולם אפשר ליישב קושיית תוס' גם לאידך גיסא — דבאמת סברה הגמרא דשחיטת שאינו בקי באחרים רואין כשרה, וכדלקמן, ואף כאן סברה כן, ומה שהעמידה ב'ליתיה קמן' ולא העמידה אף בבדקנוהו ולא ידע — הוא דוקא לרבינא דהוא מרא דהאי שמעתא, ולדידיה כל ענינה של המשנה הוא להתיר למסור לכתחילה בהמה לשחיטה גם למי שאין מכירין אותו — 'הכל שוחטין' גם מי שאין מכירין אפשר לסמוך עליו, ולכן גם אם 'כולן ששחטו' קאי ארישא היינו מענינא דרישא, דאין אנו מכירין ואין אנו יודעין בו אם הוא גמיר או לא, אך אין לנו ענין להעמיד הסיפא דמיירי דבדקינן ליה וידעינן ביה, דאין זו כוונת המשנה.

'רוב מומחין' — לכתחילה או דיעבד

לשון המשנה עוררה קושי: 'הכל שוחטין' — לכתחילה, 'ושחיטתן כשרה' — דיעבד! תירצו אמוראי באוקימתות שונות, ובלישנא קמא העמיד רבינא: 'הכל

שוחטין' — מומחין, היינו כל שיודעין בו שיודע הלכות שחיטה שוחט לכתחילה, 'ושחיטתן כשרה' אם שחט אדם ואין יודע לנו אם מומחה הוא אם לאו — בדקינן ליה, ואם יודע הלכות שחיטה כשר.

בסיכום הסוגיא כתבה הגמרא, ששאר אמוראי לא אוקמי למתניתין כהאי לישנא דרבינא משום רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן. ונחלקו ראשונים בכוונת הגמרא אי מיירי לכתחילה או דיעבד, ר"ל במה נחלקו שאר אמוראי ארבינא — האם סבירא להו דלכתחילה הכל שוחטין ואפילו לא ידענו בהם שהם מומחין, משום רוב, אבל בדיעבד מודו דבעינן בדיקה להכשירו, או שמא חולקין אדיעבד, דלכתחילה צריכין לדעת בו שיודע הלכות שחיטה, אבל בדיעבד אם שחט מי שלא ידענו בו, נכשיר שחיטתו משום רוב, ואין צריך לבודקו. ועיין תוס'<sup>36</sup> שפירשו אלכתחילה ולא אדיעבד, ר"ל משום רוב אפילו לא ידעינן ביה שוחט לכתחילה, אך בדיעבד אם שחט באין אחרים רואין לא נכשיר אי לא בדקינן ליה. והכריחו תוס' לפרש כן, דאי אפשר לומר דאמוראי חולקין על דיעבד, דסוף סוף גם לשיטתם מתבאר המשנה היטב לכתחילה ודיעבד, דלכתחילה צריך לדעת בו שיודע, ובדיעבד, משום רוב, כשר בלא בדיקה. ואי משום דקשיא וכולן ששחטו אהייא' — אף לפירושיהם קשיא סיפא ומדוע דחו לרבינא?

שיטת רש"י

ואף בדעת רש"י לכאורה יש להסתפק, דכתב<sup>37</sup> 'הלכך לא בעי למיבדקיה', ולכאורה לא ברור אם כוונתו אלכתחילה, דלכתחילה ישחט אף על פי שלא ידענו בו אם הוא מומחה, וסמכינן על הרוב ו'לא בעי למיבדקיה', או שמא כוונתו אדיעבד, דלכתחילה באמת צריך לדעת שיודע אלא שבדיעבד אם שחט ולא ידענו בו 'לא בעי למיבדקיה' משום רוב'.

פירש הב"י<sup>38</sup> בדעת רש"י דאמוראי פליגי ארבינא בדיעבד, ולשיטתייהו לכתחילה כשר רק מי שידענו בו שהוא מומחה, אך בדיעבד אם לא ידענו שחיטתו כשרה ולא בעינן למיבדקיניה, משום רוב'.

אבל המהרש"א תמה על הב"י, וסבירא ליה דאי אפשר לפרש דברי רש"י רק אדיעבד משום קושיית תוס', ולכן פירש דברי רש"י הן בלכתחילה הן בדיעבד, היינו דלכתחילה הכל שוחטין בלא בדיקה משום רוב' ואף בדיעבד אין צריך לבודקו.

אמנם אם נדקדק בלשון רש"י נראה דכוונתו כמו שהבין הב"י. דהנה רבינא בדין הראשון, הלכתחילה, נקט הלשון 'שיודעין בו שיודע לומר הלכות שחיטה' ר"ל ידיעה והיכרות בלא בדיקה. בדין השני, הדיעבד, נקט 'ואם שחט בודקין אותו, ר"ל אם לא מכירים צריכין לבודקו. והנה לשון רש"י 'לא בעי

(36) ד"ה רוב מצויין אצל שחיטה.

(37) ד"ה מומחין הן.

(38) ריש יורה דעה סימן א.

למיבדקיה', ענין בדיקה, נראה דמוסכת על לישנא דדיעבד, ורצונו לומר דמה דסבר רבינא דבדיעבד אם שחט בעינן למיבדקיה סבירא להו לשאר אמוראי דזה אינו, דסמכינן א'רוב' וכשר. ואם כוונת רש"י היתה דפליגי אלכתחילה ומשום 'רוב' מכשירין כל השוחטין לכתחילה היה לו לומר "דלא בעי לדעת אם יודע". ונראה לומר דאדרבה, זוהי כל כוונת רש"י לומר דלא פליגי אלכתחילה, דהנה לכאורה הגמרא מתפרשת כפשוטה, רבינא סבר דלכתחילה אין שוחטין אלא אותם דידעינן בהו שהם מומחין ושאר אמוראי סברי שרוב שוחטין מומחין — ואם כן פשיטא דפליגי ארבינא בפירוש המשנה ומה יש כאן לפרש?! אלא רש"י בא להדגיש דלא תימא דפליגי אף לכתחילה ומכשירין כל שוחטים משום 'רוב', אלא באמת מודו דלכתחילה בעינן ידיעה, ורק בדיעבד, ששחט ולא ידענו בו, סבירא להו דלא בעינן בדיקה.

יישוב קושיית תוס'

וליישב קושיית תוס' והמהרש"א נראה לומר, דהנה אם נעיין בכל הפירושים השונים שהוצעו בסוגיין לבאר המשנה, נראה כי מגמת הגמרא היא להעמיד את הלכתחילה והדיעבד באופנים שונים, ולא להעמיד בפשטות שאותו האופן שנאסר לכתחילה מותר בדיעבד. הלכתחילה הוא בעל השלכה רחבה, אופן שעליו ניתן לסמוך בין לפני השחיטה ובין לאחריה, והדיעבד הוא באופן שחסר התנאי הראשון אך אפשר להכשירו בצירוף ראייה אחרת, כגון: ברי לי שלא נגעתי, חותך כזית בשר ונותן לו (בכותי), בדיקת סכין. על כן אפשר וסבר רש"י שלא רצו הנך אמוראי לפרש המשנה דלכתחילה, למרות ה'רוב', צריך לבדוק ובדיעבד אין צריך לבדוק וסמכינן על ה'רוב' — דבזה הדיעבד כבר כלול בלכתחילה, וללא ראייה נוספת, ולא כך רוצה הגמרא לפרש המשנה.

סברת רש"י וביאור חדש בשיטתו ע"פ סברה זו

ונראה פשוט כי רש"י הוכרח לפרש כן משום הסברה שאף היכא שיש 'רוב' לכתחילה אין לסמוך עליו היכא שאפשר בקלות לברר. וראיה לזה מצאנו בהלכות ספיקות, דכידוע ספק ספיקא לקולא להרבה שיטות הוא משום רוב, ואך על פי כן כתב הש"ך<sup>39</sup> שלא לסמוך על ספק ספיקא כשאפשר לברר בקל את המציאות. והסברה בזה פשוטה, דכל הכרעות אלה של אוקמה ארוב או אחזקה וכדומה, לא אמרה תורה לנהוג כן אלא במקום ספק (ואף הנהגות אלה אינן בירור מוחלט), אבל במקום שאפשר לברר ולהעמיד את הדבר באופן ודאי — שוב אין זה ספק וממילא אין לסמוך על הכרעות אלה.

וראיתי ברמב"ן<sup>40</sup> שהאריך בענין זה, וביאר דאף היכא שיש רוב צריך לברר

39 יורה דעה סוף סימן קי, דיני ספק ספיקא ס"ק לה.

40 חידושין ד"ה בודק סכין ונותן לו.

"שאינן סומכין על רוב גרוע ושמייעוטו מצוי אלא במקום דלא אפשר". ר"ל דעל מיעוט זה אי אפשר לומר מיעוט כמאן דליתיה דמי, דהמיעוט קיים, ובוה אין לסמוך על הרוב כשיש אפשרות לברר. אמנם לדעת תוס' שהתירו לכתחילה לשחוט בלא לבדוק צריך לומר דסבירא להו דמיעוט זה כמאן דליתא דמי, ואולי סברו דהוי מיעוט דמיעוט. וצ"ע.

אמנם, אם נבאר כן סברת רש"י, נמצא שאין החילוק בין לכתחילה — לפני שחיטה, ובין דיעבד — שכבר שחט, אלא החילוק הוא אם יש אפשרות בדיקה או לא. ר"ל כל היכא שאי אפשר לבדוק ולברר, וכגון שהמוסר עצמו אינו בקי, אפשר למסור הבהמה לסתם שוחט ולסמוך על הרוב. אמנם היכא שאפשר לבדוק, והשוחט נמצא לפנינו, אזי אפילו לאחר שחיטה אין לסמוך על הרוב וצריכין לבדוק.

אבל כתב בעל העיטור<sup>(41)</sup>: "אי ידעינן ביה דגמיר — מותר לשחוט לכתחילה, ואי לא ידעינן ביה אי גמיר אם לא — לכתחילה לא ישחוט, ואם שחט שחיטתו כשרה ואין צריך לבדוק ואפילו הוא לפנינו". ומדבריו משמע להדיא דלא סבר כן, דהא כתב דאפילו הוא לפנינו אין צריך לבדוק. ולכאורה כן משמע אף מלשון רש"י שכתב 'ולא בעי למיבדקה' ולא חילק אם הוא לפנינו או לא. אמנם ברש"י אפשר לדחוק ולהעמיס שכוננתו לומר שאין הכרח לבדוק ואינו לעיכובא, והיינו שאם אינו לפנינו אין צריך לבדוק, אבל אם הוא בפנינו אמאי לא נבדקנו?

לפי הסבר זה, דאם אפשר לבדוק צריך לבדוק בין לפני שחיטה ובין לאחריה, ואם אי אפשר לבדוק כשר, פשוט מדוע לא רצו אמוראים לקבל הסבר זה כפירוש למשנה, דפשוט המשנה אינו סובל פירוש זה לכתחילה ולדיעבד, דלכתחילה היינו אפשר לבדוק ודיעבד אי אפשר.

#### שיטת השו"ע

ונראה לי באמת שזוהי כוונת השו"ע. דהנה תמהו אחרונים בשיטתו ודבריו לכאורה סתרי אהדדי. תחילה כתב "אפילו אין יודעים בו שהוא מומחה ויודע הלכות שחיטה מותר ליתן לו לכתחילה לשחוט ומותר לאכול משחיטתו, שרוב הרגילין לשחוט הם בחזקת מומחין". אך מיד כתב: "במה דברים אמורים בשאינו לפנינו, אז מותר לאכול משחיטתו וסומכים על החזקה, אבל אם הוא לפנינו צריך לבדוק אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה". ובש"ך פירש דמותר ליתן לו לכתחילה לשחוט על סמך שיבדקנו לאחר השחיטה, וכשיטת הגאונים (הובאה ברא"ש<sup>(42)</sup>), אך אין לשון השו"ע משמע כן. ונראה ודאי דעת המחבר דבאינו לפנינו סמכין על הרוב לכתחילה ומוסרין לו שישחט, ובפנינו לפנינו צריכין לבדוק ואפילו דיעבד (ובדין דיעבד מסכים לשיטת הגאונים).

(41) הלכות שחיטה דף כב, הובא בטור יורה דעה סימן א.

(42) סימן ה.

סיכום

לסיכום הדברים, למאי אהני לן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין לדינא, מצאנו ארבע שיטות:

- (א) שיטת תוס': מותר לשחוט לכתחילה אפילו נמצא לפנינו.  
 (ב) שיטת בעל העיטור: לכתחילה צריך לבדוק, לאחר שחיטה לא צריך.  
 (ג) שיטת הגאונים: לכתחילה מותר לשחוט על סמך שיבדקנו אחרי השחיטה, ואם שחט ואינו לפנינו כשר.  
 (ד) שיטת רש"י ושו"ע, כפי שהעמסנו בדבריהם: הדבר תלוי באפשרות הבדיקה — אם אפשר לבדוק צריכין לבדוק לפני שחיטה ואפילו לאחריה, אם אי אפשר לבדוק מותר לשחוט אפילו לכתחילה.

---

דף ג, תוס' ד"ה קסבר

---

שחיטת גוי — מאיזה טעם נאסרה?

כותים גרי אריות הן ושחיטתן פסולה כמו שחיטת גוי עובד כוכבים, ושחיטת גוי עובד כוכבים נבלה כדאיתא במתניתין לקמן<sup>43</sup>.

אמנם במקור הדין מן התורה נחלקו ראשונים. תוס' כתבו שהוא מדכתיב "וזבחת... ואכלת" — מה שאתה זוכה אתה אוכל<sup>44</sup> "שצריך שיהיה 'בר זביחה' (ומה שצוין בגליון לרף יג,א), הוא טעות דשם אין כלום מזה, אמנם עיין תוספתא ריש מכילתין). ועיין שו"ע<sup>45</sup> שהרחיב את המושג 'שאינו בר זביחה' גם על ישראל 'שאינו חושש בשחיטה ואוכל נבילות בלא תיאבון אף על פי שאינו עושה להכעיס', רוצה לומר כל שאין שחיטתו 'זביחה' — היינו זביחה של מצוה.

והרמב"ם כתב<sup>46</sup> שהוא מדכתיב "וקרא לך ואכלת מזבחו"<sup>47</sup> — מאחר שהזהיר שמא יאכל מזבחו אתה למד שזבחו אסור". ובהמשך כתב "וגדר גדול גדרו בדבר שאפילו גוי שאינו עובד עבודה זרה שחיטתו נבלה", ובאר הכסף משנה דעת הרמב"ם ששחיטת גוי עובד עבודה זרה אסורה מן התורה ושאינו עובד עבודה זרה אינה אסורה אלא מדרבנן. והש"ך<sup>48</sup> חולק על הכסף משנה, ומתקן הגירסא ברמב"ם 'שאפילו כותי שאינו עובד עבודה זרה', ומבאר דעתו דגוי גמור, אפילו אינו עובד עבודה זרה, שחיטתו נבלה מן התורה.

(43) דף יג,א.

(44) דברים כז, ז; ועיין משנה לקמן דף לא,א.

(45) יורה דעה סימן ב סעיף ה בהגה.

(46) הלכות שחיטה ד, יא.

(47) שמות לד, טו.

(48) יורה דעה סימן ב ס"ק ב.

ולפלא שבפירוש המשנה<sup>49</sup>) כתב הרמב"ם טעם אחר, דשחיטת גוי נאסרה משום 'דסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה', ואפילו אינו עובד לה, והוי כתקרות עבודה זרה (וכדין יין נסך), ומכל מקום משמע מדבריו בהלכות דמן התורה לא נאסרה אלא שחיטת גוי עובד עבודה זרה.

והנה גבי טומאת נבלה ששחטה גוי, כתב הרמב"ם<sup>50</sup>) דאינה אלא מדרבנן, וכתב שם דאין להקשות היאך נבלה מן התורה אינה טמאה מן התורה, שבאמת אין איסור האכילה מחייב טומאה שהרי טריפה אסורה באכילה והיא טהורה (ועיין השגת הראב"ד שם ולא הבנתי דבריו). ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהין, דמאחר והשחיטה לא אהניא לה לבהמה ולא הכשירתה לאכילה, הרי היא נבלה ממש שמתה בלא שחיטה, ומדוע לא תהיה כנבלה אף לענין טומאה?

ישוּב דברי הרמב"ם

ונראה ליישב דברי הרמב"ם בהלכות שחיטה ובהלכות שאר אבות הטומאות ובפירוש המשנה, וכולן בחדא שיטתא, דסבירא ליה לרמב"ם דשחיטת גוי אינה פסולה מצד עצמה, דבאמת שחיטה כשרה היא, אלא שנאסרה שחיטה זו באכילה, והא דנאסרה מן התורה באכילה הוא משום לתא דעבודה זרה, וכמשמעות הכתוב "וקרא לך ואכלת מזבח"ו ותגיע לעבודה זרה.

ולכן חילק הרמב"ם בין שחיטת גוי לדין נבלה, דדין נבלה שייך היכא שהשחיטה עצמה פסולה, ובזה הוי נבלה מן התורה ומטמאה במשא, אבל אם הפסול אינו בשחיטה אלא משום עבודה זרה — למה נאמר ששחיטת גוי מטמאה ותקרות עבודה זרה אינה מטמאה? ומה שאסור לאכול משחיטתו הוא דין איסור אכילה אך אינו גורם טומאה, דשחיטתו לכשעצמה שחיטה כשרה היא אלא שהבשר נאסר באכילה.

---

דף ה"ב, כבלה מיניה או לא כבלה מיניה

---

כיצד יוצא אדם מכלל ישראל?

אמר ר' יעקב בר אידי: אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שחיטת כותי ואסרוה. ור' זירא מסתפק בתקנה זו ומנסה לצמצמה רק לאין ישראל עומד על גביו, והרשב"א תמה "מה ראה ר' זירא שלא האמינו לר' יעקב בר אידי בעדותו... וכי לא אפשר דגורי עלייהו?"

ונראה לומר שהיה לו בזה הן קושי הלכתי והן קושי מצפוני. מצד אחד קושי הלכתי, דהא קיימא לן ישראל שחטא ישראל הוא, ואם כן אפילו מצאנו שעבדו עבודה זרה היאך אפשר להוציאם בזה מכלל ישראל שחטא? ומצד שני קושי

(49) חולין א, א.

(50) הלכות שאר אבות הטומאות ב, י.

מצפוני, היאך נכרית חלק מן האומה ונגזור שאינו מכלל ישראל? ורב אסי שהגמרא מעידה עליו שאכל משחיטת כותי — ודאי הכירו שהוא כותי שומר מצוות ונאמן לתורה, ומשום כך לא מלאו לבו לפסול אותו, כי איך אפשר לפסול ישראל שומר תורתו כדת וכדין? אמנם רבן גמליאל ובית דינו חזו לטווח רחוק, ובאמת נוכחו לדעת כי אכן הכותים כרתו עצמם מכל וכל מן האומה הישראלית. ונקצת קשה לי הגמרא בדף ו,א, שאמרה 'לא זוו משם עד שעשאום עובדי כוכבים גמורין' ונתקשתה לאיזה ענין הוי עובדי כוכבים גמורין, ולכאורה היה לה לתרץ בפשיטות שהוא אף לענין קידושין. ועיין ר"ף ריש גיטין<sup>(51)</sup> דלמד מכאן דכל שכן שפסולים לעדות. וצל"ע].

על כל פנים יש ללמוד מגמרא זו כי השתייכות לאומה הישראלית אינה תלויה רק בגוה ובייחוס משפחתי אלא יש בה גם צד של קבלת המצוות, וכל אדם מישראל שמשליך אחרי גוה את המקודש לישראל הרי שהכרית בזה את השתייכותו לאומה זו.

ונראה לי לומר דהא דאמרינן דישראל שנוולד מישראלית נשאר בגדר זה כל ימיו ואפילו נשתמד, וכן גוי אף אם יקבל עליו להיות יהודי הרי הוא כגוי גמור, כל זמן שלא נתקבל כגור בפני בית דין — אין הדברים מוחלטין. הן אמת שענין תולדה הוא דבר שאינו ניתן לשינוי בשום אופן, וכגון מי שנוולד כהן לא יוכל להפוך להיות ישראל וכן ישראל לא יוכל להיות כהן, ומצרי לא יוכל להפוך להיות אדומי וכו', כי כל אלו תלויין בתולדה. והנה אף על פי כן מצאנו שגוי יכול להתגייר, ולכאורה הוא היפך סדר התולדה וכיצד יתכן זה? אלא שבאמת היא היא, דחידשה תורה ד'גור שנתגייר כקטן שנוולד דמי', והוא ממש שינוי בתולדה, כי אחרת אי אפשר. וכמובן שהוא דוקא אם נתגייר כהלכה בפני בית דין.

אמנם עם כל זה נראה לומר שיש בזה 'שני דינים', דין של הלכה ודין של 'בפועל'. יתכן מצב שבו אדם הוא יהודי על פי הלכה, שנוולד לאם ישראלית, אך אינו יהודי 'בפועל' — היינו שנטש את היהדות והפך עצמו לגוי בכל אורח חיים. לעומת זאת יתכן מצב הפוך, שבו אדם הוא גוי ואינו יהודי על פי הלכה, אך הוא יהודי 'בפועל' — היינו שקיבל על עצמו להיות יהודי, ומנהל אורח חיים יהודי לכל דבר אלא שלא נתגייר. ונראה לומר כי אותו גוי שחי כיהודי 'בפועל' (ואשתו כמותו), אף על פי שאינו הופך בזה להיות יהודי ממש מכל מקום בניו שיוולדו לו כבר לא יהיו 'נולדים בגינות', וכן הוא ר"ל להיפך, אותו יהודי שחי כגוי 'בפועל' (ואשתו כמותו), אף על פי שאינו הופך בזה להיות גוי גמור מכל מקום בניו שיוולדו יהיו כבר גויים גמורים שנוולדו בגינות.

ועיין אגרות משה<sup>(52)</sup> שכתב "והנה אף אם היה מתברר שהאמת שאם אמה היתה

(51) דף ג,א בדפי הרי"ף.

(52) אבן העזר סימן ח בסופו.

יהודית ונשתמדה, לפי מה שבארתי בחידושי ביבמות, הוא שיטת התוס' קידושין דף עה,ב, שהולד הוא עכו"ם כמותו" עיי"ש.

והנה בסוגיין לעיל<sup>53</sup> הובאה הברייתא "חמורה עבודת כוכבים שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה" (ובתורה תמימה<sup>54</sup>) כתב שהיא לשון נקיה בדרך היפוך, ולא דק, דהא מקור הדרשה הוא בספרי שם, ובספרי כתב הן כל המודה והן כל הכופר, ונראה שזהו הקנה מידה בזה, דכל יהודי ואפילו כופר, או מה שקורין "אגנוסטיק", כל זמן שכופר בעבודות זרות ואינו מקבל על עצמו דת אחרת — יהודי יחשב<sup>55</sup>. אמנם המודה בעבודה זרה ונשתמד — הרי הוא גוי 'בפועל' ושחיתו אסורה (ואף על פי שלענין קידושין עדיין נחשב כיהודי הוא משום שזה תליא בתולדה, ואת תולדתו לא יכול לשנות, אמנם תולדותיו הרי הם כגויים גמורים).

---

דף ה,א, תוס' ד"ה כרי שיחורו בהם נתשונה

---

חידוש גדול חידשו כאן תוס', דכשחז"ל דרשו הפסוקים הונחו על פי ההגיון.

---

דף ו,א, ולחופי לא חיישנן

---

ביאור מהלך הסוגיא

איתא בתוספתא דעל תערובת דמאי לא גזרו. הקשתה הגמרא מברייתא ד'הנותן לשכנתו', שם משמע שאף תערובת דמאי אסורה! על כך תירצה הגמרא שני תירוצים, תירוצא דגמרא ותירוצו של רפרם.

והנה לאחר שכבר יושבה הקושיא מן הברייתא ממשיכה הגמרא וחוקרת בדין הברייתא עצמה מדוע לא חיישנן לחלופי, ולכאורה אין דיון זה שייך כלל לסוגיין אלא מתוך שעסקנו בדין הברייתא לענין תערובת דמאי רצה הגמרא לברר טעמה. אמנם לפי פירוש זה לשון הגמרא קצת קשה<sup>56</sup>.

אבל אחר העיון נראה שאין זה דיון חדש ואגבי אלא המשך ישיר ומוכרח של הסוגיא דלעיל, וקושיית הגמרא מוסבת על תירוצו של רפרם הסמוך לה אך לא על תירוצן הגמרא הראשון. ונבאר דברינו.

הגמרא הקשתה מברייתא העוסקת בנותן עיסה ושאור או קדרה ותבלין לשכנתו, אשת עם הארץ, על מנת שתאפה ותבשל עבורו, ואינה צריכה להוסיף מצרכים משלה שכבר נתן לה הכל — האם צריך לחשוש שמא השתמשה בשאור ותבלין משלה לענין איסור שביעית וחיוב מעשר — ברישא נפסק דאינו חושש, ובסיפא, כשאמר

---

(53) דף ה,א.

(54) במדבר טו, כב אות נט.

(55) [עיי' מגילה יג. "כל הכופר בע"ז נקרא יהודי"].

(56) הגמרא היתה צריכה לומר גופא.

לה 'עשי לי משליכי', פסקה הברייתא דחושש. הקשתה הגמרא מדינא דסיפא דחושש למעשר אף על גב דזוהי תערוכת — משמע דגזרו אף בתערוכת דמאי.

והנה זה פשוט שכל אחד מתרוצי הגמרא, למרות שבא ליישב הקושיא מן הסיפא, על כרחו מפרש לשיטתו אף את דין הרישא, ואם כן אף דין הרישא תלוי בשני התירוצים. לפי התירוצן הראשון כשאמר לה 'עשי לי משליכי' נעשה כמערב בידיים את שלה בעיסה (שעשתה בשליחותו) והוי כשלו, וכבר נתחייב עליו משום דמאי לפני שנתערב בעיסה, אמנם ברישא שלא אמר לה כן מותר משום תערוכת, ועל תערוכת לא גזרו משום דמאי, ואין הטעם משום שחיישין שהחליפה את שלו בשלה, דאפילו ודאי החליפה — סוף סוף יש כאן תערוכת ומותר. אמנם לתירוצו של רפרם, דטעם האיסור הוא משום ששאור ותבלין לא מיקרי תערוכת, ואפילו אם עירבה היא הכל אסור, אם כן על כרחך טעמא דרישא דכשנתן לה בסתמא לא חיישין שהחליפה ועשתה משלה — ועל כך מקשה הגמרא, היאך העמיד רפרם דינא דרישא דלא חיישין לחלופי, הא חזינן בכמה דוכתי דחיישין לחלופי!

---

דף ג, ב, בר בי רב ליכול חמימא ואנא אינול קריא

---

הערה בענין מחלוקת רש"י ותוס'

הגמרא מביאה שלש ראיות לכך שחיישין לחלופי: הנותן לחמותו, הנותן לפונדקית שלו, אשת חבר עם אשת עם הארץ — ודוחה את שלושתן.

הסוגיא מבררת את ענין נתינת אמון באחרים, האם יכולים אנו לתת אמון בחברנו, ואפילו עם הארץ, שלא יעשה עולה ולא ישתמש בשייך לנו ללא רשות. מגמת הסוגיא לטעון כי כל זמן שלא נפגמה חזקתו של אדם אנו נותנים אמון מלא בישרותו ולא חיישין לחלופי, ולכן בכל מקום בו מצאנו שחוששין לכך מתרצת הגמרא שאין זה מחוסר אמון ומרצון האחר לרמותנו אלא אדרבה אנו חוששין שהחליף מטעם הגון ומרצונו להיטיב. הקושיא מחמתו — רוצה בתקנת בתה וחתנה, הקושיא מפונדקית — רוצה שבר בי רב יאכל חמימא. הקושיא מאשת עם הארץ — דמורה היתר שהרי אפילו תורא מדישיה קאכיל.

ולפי זה מסתבר טפי פירושו של רש"י, דפירש בר בי רב ליכול חמימא בניחותא, ולא כתוס'<sup>57</sup> שפירשו דבתמיה קאמר, כי רק אם נאמר שהחליפה מטעם הגון וישר מתיישבת הקושיא.

---

דף ז,א, הרבה כרכים כנשום עולי מצרים ולא כנשום עולי בבל

---

ביאור המושג 'כיבוש'

ופירש"י כבשו עולי מצרים וקדשום בקדושת הארץ, ולא כנשום עולי בבל לקדשם בשניה. רש"י מדגיש שאין הכיבוש קובע למי שייכים אותם כרכים, שהרי הבטחתו של הקב"ה קבעה כי הם בכלל ארץ ישראל לדורי דורות, אלא הדיון הוא לענין קדושת אותו השטח, האם לאחר הכיבוש קידשוהו בקדושת ארץ ישראל, לענין תרומות ומעשרות, או לא, שהרי קדושת ארץ ישראל אינה תלויה בכיבוש אלא בהקדשה, וכיבוש ללא הקדשה אינו מחיל קדושת ארץ ישראל באותו מקום. ובאמת עולי בבל כבשו את כל אותם המקומות שכבשו עולי מצרים אך לא הקדישו אותן, וכאילו כבשו אדמות בחוץ לארץ שאין שם קדושה — אך אין לומר שלא כבשו כלל את אותם מקומות, דאם לא חיו שם יהודים כלל למי הועילה התקנה?

---

דף ז,א, קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא

---

גדרי חיוב תרומות ומעשרות בשיטת הרמב"ם

להבין היחס בין קדושת הארץ לבין חיוב תרומות ומעשרות נברר את שיטת הרמב"ם.

כתב הרמב"ם בהלכות מתנות עניים<sup>58</sup>:

ובחוצה לארץ שאין בה שמיטת קרקע מפרישין בארץ מצרים ובעמון ובמואב מעשר ראשון ומעשר עני, מפני שארצות אלו קרובות לארץ ישראל, כדי שיהיו עניי ישראל נסמכין עליה בשביעית. והלכה למשה מסיני שיהיו מפרישין בארץ עמון ומואב מעשר עני בשביעית.

ובהלכות תרומות<sup>59</sup> הגדיר הרמב"ם את המקומות המחוייבים בתרומות ובמעשרות, והעלה כי ארץ ישראל נחלקת לשני חלקים ואף חוצה לארץ נחלק כן:

נמצא כל העולם לענין מצות התלויות בארץ נחלק לשלש מחלקות, ארץ ישראל וסוריא וחוצה לארץ. וארץ ישראל נחלקת לשנים, כל שהחזיקו עולי בבל חלק אחד והנשאר שהחזיקו בו עולי מצרים בלבד חלק שני. וחוצה לארץ נחלקת לשנים, ארץ מצרים ושנער ועמון ומואב המצות נוהגות בהם מדברי סופרים ונביאים, ושאר הארצות אין תרומות ומעשרות נוהגות בהן.

הנהה הקשו הראשונים סתירה בדברי הרמב"ם בענין חיוב תרומות ומעשרות בזמן הזה, דבריש הלכות תרומות כתב:

---

(58) ו, ה.

(59) א, ו. ועיין שם הלכות א"ו.

התרומות והמעשרות אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל, בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, ונביאים התקינו שיהו נוהגות אפילו בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לארץ ישראל ורוב ישראל הולכין ושבין שם, וחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב מפני שהם סביבות ארץ ישראל.

ואף הוסיף בסעיף ה כי קדושת עולי עזרא נתקדשה לעתיד לבוא —

”כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא”.

ומשמע מדבריו שקדושת עזרא נתקדשה לעולם, וארץ ישראל בזמן הזה יש בה חיוב תרומות ומעשרות מן התורה.

והנה בסוף הפרק הוסיף תנאי נוסף<sup>60</sup> —

”התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שיהיו כל ישראל שם שנאמר 'כי תבואו' ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה, וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שניה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה”.

ומשמע שאם אין כל ישראל בארץ ישראל אין חיוב תרומה מן התורה, ובזמן הזה שאין כל יושביה עליה החיוב הוא מדבריהם.

וכבר השיג עליו הרמב”ד שהוא סותר עצמו, דבריש הפרק פסק דתרומה בזמן הזה דאורייתא והכא פסק שהוא מדבריהם.

ועוד קשה, דאם מן התורה לא חשיבא ביאת עזרא כלל אם כן אף לשעתה לא נתקדשה ואיך אמר שקדושה שניה עומדת לשעתה ולעתיד לבוא? ובכלל למה המתין הרמב”ם עם תנאי של ביאת כולכם לסוף הפרק, היה לו לפתוח בריש הפרק כי תרומות ומעשרות נוהגות בארץ ישראל בין בפני הבית בין שלא בפני הבית ובזמן שיהיו כל ישראל שם!

ישוב שיטת הרמב”ם

וליישב דברי הרמב”ם נראה לי ברור כי יש לחלק כאן בין שני דינים. דין 'ארץ ישראל' המחייבת תרומות ומעשרות — חובת הקרקע, ובנוסף דין חיוב האדם בתרומות ומעשרות — חובת גברא.

תחילה פתח הרמב”ם בהגדרת הארץ המחייבת דין תרומות ומעשרות והיא ארץ ישראל דוקא, וארץ ישראל מיקרי מה שהקדישוה עולי מצרים או עולי בבל לשם קדושת ארץ ישראל.

לאחר שהגדרנו איזו קרקע יש בה חיוב תרומות ומעשרות מן התורה יש לדון

בתנאים בהם מתקיים החיוב, כגון גמר מלאכה ועוד, ואחד התנאים האלה הוא שיהיו כל ישראל יושבין על אדמתן.

אך זה פשוט שאין תנאי זה מגדיר מהי ארץ ישראל, ואפילו אם אין כל ישראל על אדמתן זוהי עדיין ארץ ישראל, אלא שבמקרה כזה יש פטור מן התורה לענין תרומה, ולמרות שיש חובת קרקע והקרקע ראויה לתרומה מן התורה אין כאן חובת גברא.

וגדר זה מצאנו אף בדין חלה, דגם בחלה החיוב מן התורה הוא בארץ ישראל בלבד ובזמן שכל ישראל שם<sup>61</sup>, וחלה אינה מצוה התלויה בארץ שהרי אין החיוב בא אלא בשעת גלגול העיסה והוי חובת גברא<sup>62</sup>, אלא שהוגבלה המצוה בתנאים הנ"ל, ומכאן נלמד לתרומות ומעשרות שתנאים אלה אינם מגדירים את הארץ אלא הם תנאים על הגברא.

וזהו שדקדק הרמב"ם בלשונו הזהב "שאיך לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שיהיו כל ישראל שם", ר"ל שיש כאן שני ענינים ותנאים נפרדים, הארץ והגברא.

הנה עזרא כשהקדיש את הארץ בקדושה שניה נעשית הארץ קדושה וראויה לחיוב תרומות ומעשרות מן התורה, ולכן כל אימת שיתקיימו התנאים ויהיו כל ישראל עליה לא נצטרך שוב להקדיש את הארץ כי הארץ קדושה ועומדת, וכל פירות שיגדלו בה יתחייבו בתרומה ומעשר שהרי גדלו בארץ ישראל.

ומאחר והארץ נתקדשה לעולם, ומצד חובת הקרקע יש בפירות קדושת ארץ ישראל וחיוב תרומות ומעשרות בכח, משום כך תקנו חז"ל להפריש תרומה בארץ ישראל (ובארצות הסמוכות לה משום סרך ארץ ישראל) בזמן הזה, כעין דאורייתא, דאף על גב שאי אפשר בזמן הזה להתחייב ממש מן התורה, כי אין אפשרות למלא את התנאי של כל ישראל עליה — מכל מקום רצו להזכיר ולהדגיש העובדה שמצד קדושת ארץ ישראל יש כאן חיוב גמור.

---

ה' א, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית

---

מה התיר רבי בבית שאן

כתב הרמב"ם בהלכות תרומות<sup>63</sup>:

כל שהחזיקו עולי מצרים ונתקדש קדושה ראשונה כיון שגלו בטלה קדושתן, שקדושה ראשונה לפי שהיתה מפני הכיבוש בלבד קדושה לשעתה ולא קדושה לעתיד

(61) עיין רמב"ם הלכות בכורים עם שאר מתנות כהונה שבבבולין ה, ה.

(62) הערת העורך: עיין בזה אנציקלופדיה תלמודית ערך חלה עמוד ריב.

(63) א, ה.

לבוא. כיון שעלו בני הגולה והחזיקו במקצת הארץ קדושה קדושה שניה העומדת לעולם לשעתה ולעתיד לבוא, והניחו אותן המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו ולא פטרום מן התרומה והמעשרות כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית, ורבינו הקדוש התיר בית שאן מאותן המקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות.

נראה לי פשוט כי המילים "ולא פטרום מן התרומה והמעשרות" הן במאמר מוסגר<sup>64</sup>, ואין הם שייכים לתקנת העניים אלא הם כמבוא למה שהתיר רבי בבית שאן ובאשקלון, וצריך לקרוא "והניחו אותן המקומות... כשהיו — כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית". וביאור דבריו: עולי בבל בעלייתן קידשו רק את מקצת הארץ בקדושה עולמית, והניחו מקומות שהחזיקו בהן עולי מצרים כדי עד כה בלא לקדשם כדי שיהיה מותר לעובדן בשביעית ויוכלו עניים להתקיים מהן.

ודבריו אלה הם דברי הגמרא: "הרבה כרכים כבשום עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל... והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית".

והוסיף הרמב"ם כהערה מוסגרת, שמכל מקום לא פטרו עולי בבל את אותן המקומות מתרומה ומעשרות — כי אין בזה תקנה לעניים, והניחו את הדין שהיה בעליה הראשונה<sup>65</sup>.

אחר כתב: "ורבינו הקדוש התיר בית שאן... והוא נמנה על אשקלון ופטרה מן המעשרות" (והא דלא פטרן מתרומה, אולי משום שחטה אחת פוטרת את הכרי). והנה לא ביאר הרמב"ם טעמו של רבי, אולי לא היו שם לויים ראויים, אולי רצה להקל על בעלי הקרקע, או מטעם מוטב שיהו שוגגים — ונשען על כך שלא היתה בית שאן קדושה בקדושת הארץ ופטרה לגמרי.

ביאור שיטות רש"י ורמב"ם

על פי זה נראה כי נחלקו רש"י ורמב"ם בהכנת מהלך הדברים. לשיטת רש"י<sup>66</sup> לא היתה בבית שאן תקופת ביניים בה היתה פטורה משביעית וחיבת במעשרות, אלא בעליה ראשונה נתחייבה בכל מדאורייתא ומשגלו נפטרה מן הכל, ואף משעלו עולי בבל לא נתקדשה, אלא מתוך טעות נהגו בה בתרומה ובשביעית, ועל סמך עדותו של רבי יהושע על רבי מאיר התיר רבי את בית שאן מכל וכל — מאותו טעם שלא קידשוה עולי עזרא — כדי שיסמכו עליה עניים בשביעית.

אמנם לשיטת הרמב"ם משמע שהיתה תקופת ביניים, ואף שמן התורה משגלו נפטרה לגמרי מכל מקום משעלו עולי בבל נהגו בה חיוב תרומות ומעשרות מדברי סופרים למרות שלא נהגו בה דין שביעית.

64) עיין בסוף המאמר ביאור למשפט זה.

65) עיין להלן הסבר על מקור החיוב.

66) ד"ה הרבה כרכים כבשו עולי מצרים.

אמנם לשיטת הרמב"ם קשה היאך באמת אכל רבי מאיר עלה של ירק בבית שאן, והלא היתה תקנת חכמים לחייבה בתרומות ומעשרות! והואיל ולא נהגו שם דין שביעית, כבר ידע שאין בה קדושת ארץ ישראל ומה למד מאכילתו של רבי מאיר? ומתוך דבריו של רבי שאמר 'מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו' מוכח שהבין כי רבי מאיר לא ביטל התקנה, אלא רבי עצמו עשה זאת!  
ונראה שמתוך קשיים אלה כתב המאירי<sup>67</sup> שאין הסוגיא מתאימה לשיטת הרמב"ם.

ואולי צריך לומר שמה שכתב הרמב"ם "ולא פטרום מן התרומה והמעשרות" לא שהיתה בזה תקנה וקביעת מנהג, אלא שהעולם נהג כן מעצמו, ורבי מאיר הרגיש שזו טעות ואכל, וכששמע רבי על כך ביטל המנהג שהשתרש בטעות. ודוחק. וצ"ע.

---

דף זב, גבה טורא בנייהו

---

ר' פנחס בן יאיר ורבי יהודה הנשיא

נראה להסביר, דהגם שכל אחד העריץ את חבירו עד מאד, עם כל זה לא היו דעותיהם שוות, וכשבאו לידי ויכוח על "איזוהי דרך שיבור לו האדם" הרגישו שיש מרחק רב ביניהם. רבי היה הנשיא, ואף חיבר המשנה, איש ההלכה, כל דרכיו שקולות על פי השכל וההגיון. לעומתו ר' פנחס בן יאיר היה איש של 'לפנים משורת הדין', הצדיק החי לפי פנימיותו. והנה רואים אנו (בבא בתרא דף חא), כי רבי פתח ארצות בשני בצורת לבעלי מקרא ומשנה וכו', אבל לא לעמי הארץ, מה שאין כן אצל ר' פנחס בן יאיר מספרת לנו סוגיין<sup>68</sup> כי גזר על קריעת הנהר גם למען הטייעא. שני עולמות, שני אנשים צדיקים, ועם כל זה 'גבה טורא בנייהו' ר"ל שבדברם על דברים העומדים ברומו של עולם הרגישו שהם שני עולמות.

---

דף חא, פנין של עבודת כוכבים מותר לשחוט בה ... מקלמל הוא

---

גדר איסור הנאה מעבודה זרה

עיינ תוס'<sup>69</sup> דלענין הנאה מעבודה זרה לא חשיב הנאה היכא שקלקולו יתר על תיקונו. ומשום כך שוחט, הואיל ומפחית מדמי הבהמה — שבחייה עומדת אף

67) כאן ד"ה בית שאן, עיי"ש.

68) דף זא.

69) ד"ה מותר.

לגדל ולדות ולחרישה והשתא אינה ראויה אלא לאכילה — חשיב מקלקל ואינו נהנה.

ולכאורה אינו מובן, נהי דבחישוב דמי הבהמה בחייה ובמותה מיקרי קלקול אך סוף סוף גמרה דעתו לשחוט את הבהמה ולאכול את בשרה, וזה אינו יכול לעשות ללא שחיטה, ואם כן השתא ששוחט בסכין זו הרי הוא נהנה ממנה שמתירה לו לאכול הבשר, והוי מתקן!

ונראה היה לדמות נידון זה לדין 'זכין לאדם שלא בפניו', דהנה בדין פרוסכול איתא בגיטין<sup>(70)</sup> 'אין כותבין פרוסכול אלא על הקרקע, אם אין לו ('קרקע ללוה') — מזכהו ('המלוה קרקע') בתוך שדהו' ואפילו שלא בפניו מדין 'זכין'. ולכאורה מה זכות יש כאן, הא חוב הוא לו שעתה ייכתב עליו פרוסכול ולא תשמט לו שביעית את חובו? מכאן למד הר"ן<sup>(71)</sup> דבדין 'זכין' לא בוחנים את התוצאות וההשלכות אלא אזלינן בתר השתא, ואם הדבר לכשעצמו הוא זכות, כגון כאן שזוכה בקרקע, אפילו נמשך ומתגלגל מכך חובה — לא איכפת לן, דאזלינן בתר השתא. ולכאורה שמעינן מהכא שאין אנו בוחנים הזכות או החובה לגבי האדם הפרטי שלפנינו, באופן סובייקטיבי, אלא בוחנים זאת באופן כללי, באופן אובייקטיבי. ואם כן הוא הדין הכא גבי שחיטה, הואיל ועצם שחיטת בהמה היא קלקול, בטלה דעתו של השוחט ולא אכפת לן שיש לו תיקון בזה.

אמנם יש לדחות דמיון זה ואין הנדון דומה לראייה, חדא, דאף הר"ן עצמו היסס בדבר וכתב שם שיתכן והוא מ'קולי פרוזבול', ועוד והוא עיקר, הא הכא באיסור הנאה קיימינן ואיסור הנאה הוא איסור גברא, דאין לו לאדם להנות כלל מעבודה זרה, ואם יש לו עצמו הנאה בזה — מה אכפת לן שאין זה קרוי הנאה, סוף סוף הוא נהנה!

גדר איסור הנאה בעבודה זרה

על פי זה נראה לומר שבאמת גדר איסור הנאה מעבודה זרה אינו כמשמעותו בעלמא הנאת הגוף (בלעז JOUISSANCE, PLASURE) אלא במשמעות הנאת רווח (בלעז PROFIT), ר"ל האיסור הוא שירויח רווח ממוני מן העבודה זרה, וזוהו אין הדבר תלוי בו ובהנאתו אלא בשווי החפץ באופן מוחלט. ולכן הואיל ובשחיטת בהמה נפחת ערכה, שבעודה בחייה שוה הרבה ולאחר שחיטתה שוה פחות, אם כן שחיטה אצלה הוי הפסד ממוני, ולענין איסור עבודה זרה לא חשיבא הנאה למרות שהוא עצמו מעוניין כעת בשחיטה ונהנה ממנה.

ראיה ליסוד זה הוא מה שמצינו בעבודה זרה הביטוי "יוליך הנאתו לים המלח"<sup>(72)</sup>

(70) דף לו,א.

(71) גיטין דף יט,ב בדפי הר"ף, ד"ה ומסתברא.

(72) ראה עבודה זרה דף מט,ב, במשנה; פסחים דף כז,א.

שמשמעותו יוליך דְּמִי מה שנהנה ממנו, שלמרות שעדיין נהנה מגוף החפץ האסור הואיל וכבר זרק את דְּמִי החפץ לים שוב אין לו כאן רווח כלל. ועוד צ"ע.

דף ת,א, פעמים שהשוטט אסור - במסוכנת

קושיית ר' עקיבא איגר

פעמים ואסור לשחוט אף בסכין של עבודה זרה והיינו היכא שהבהמה מסוכנת ועומדת למות ולהתנבל, ומרויח בשחיטתה והוי מתקן.

ולענין דין הבהמה בדיעבד עיין רא"ש<sup>(73)</sup> ועיין ש"ך<sup>(74)</sup>. והנה הקשה ר' עקיבא איגר<sup>(75)</sup> מדוע לא נאמר כאן 'כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני'<sup>(76)</sup> וממילא אין כאן שחיטה והרי נבילה לפניך?! [ועיין שם שהבדיל בטוב טעם בין שוחט בסכין של עבודה זרה לבין שוחט בשבת, דשוחט בשבת איסורו אינו השחיטה אלא נטילת נשמה, שהרי גם אם נחרה בלא שחיטה עבר על הלאו, ואפילו נאמר דלא מהני וכאילו לא שחט סוף סוף לא מיתקן הלאו שהרי מתה לפניך. מה שאין כן שוחט בהמה מסוכנת בסכין עבודה זרה דהעבירה היא מה שנהנה בשחיטה עצמה שלא תמות מאליה, ואם נאמר ששחיטה אין כאן ומתה מאליה אין כאן איסור כלל דלא נהנה]. והניח בצ"ע.

אמנם נראה לומר שאין קושיא זו קשה על הרמב"ם אלא על שאר ראשונים, דהנה כבר הבאנו לעיל<sup>(77)</sup> שיטת הרמב"ם<sup>(78)</sup> דשחיטת גוי, אף על גב דאסורה באכילה ולוקה עליה, מכל מקום לא חשיבא נבלה ואינה מטמאה טומאת נבלה מן התורה — הרי שלדעת הרמב"ם שחיטה זו מציאות ולא 'חלות' וכל שנשחטה כראוי אפילו אין כאן 'חלות' שחיטה היא שחיטה ומוציאה מדין נבלה. ואם כן לשיתתו לא שייך לפסול השחיטה מדין אי עביד לא מהני, דאפילו נעשתה באיסור סוף סוף שחיטה מיקרי. אמנם שאר ראשונים סוברים ששחיטה היא 'חלות', וכל היכא שהשחיטה אינה מתרת באכילה לא חשיב שחיטה והרי זו נבלה, ושחיטת גוי שאינה מתרת באכילה — משום 'זבחת ואכלת' דבעינן שיהא בר זביחה — אין לה שם שחיטה כלל והוי נבלה.

יישוב הקושיא

ומכל מקום יש ליישב שיטת שאר ראשונים. ואולי אפשר לומר דרַבָּא דקדק

(73) סימן ט.

(74) יורה דעה סימן י, ס"ק ה.

(75) הגהות רעק"א יורה דעה ריש סימן י.

(76) תמורה דף ד,ב.

(77) דף ג,ב, ד"ה תוס' ד"ה קסבר.

(78) הלכות שאר אבות הטומאות ב, י.

בדבריו ואמר 'כל דאמר רחמנא לא תעביד' ולא אמר 'כל דבר שאסור לעשות', ר"ל כי גם רבא מודה שאפשר ליצור 'חלות' במעשה אסור, אלא דסבירא ליה דכאשר התורה אוסרת ואומרת 'לא תעביד' מעשה מסוים זה, ומעשה זה מכריח יצירת 'חלות' של תורה — אין סברה לומר שהתורה אוסרת המעשה אבל מאפשרת יצירת החלות, אלא אמרינן דודאי כוונת התורה גם שלא תוכל לעשותו [וכמו שמצאנו איסור המנוסח במילים 'לא תוכל' (לאכול בשערך) במשמעות אי אתה רשאי<sup>79</sup>] — הוא הדין להיפך, איסור המנוסח במילים 'לא תעביד' — אי אתה רשאי לעשות' במשמעות לא תוכל לעשות — לא תועיל במעשיך, אלא שנכתב בלשון איסור עשיה כדי שגם המעשה עצמו יהיה אסור]. אמנם כל זה שייך רק היכא שהלאו כולל רק דין של חלות ואי אפשר לעבור על הלאו בלא יצירת חלות, דבוה 'לא תעביד' משמעותו לא תוכל לעשות ולא תועיל במעשיך, אבל אם הלאו כולל איסורים נוספים שאין בהם חלות, כגון איסור הנאה מעבודה זרה הכולל איסור שימוש בכלים שונים של עבודה זרה, אזי בזה ודאי לא אסרה תורה אלא המעשה — 'לא תעביד' כפשוטו, ולא נחתה כלל לדון גבי החלות הנוצרת מעבירה על האיסור ולא מנעה את יצירתה. אם כן שחיטה בסכין של עבודה זרה אינה מונעת יצירת 'חלות שחיטה' ואין השחיטה נפטלת, כי האיסור הוא הנאה מעבודה זרה ובאיסור כולל זה לא אסרה תורה אלא המעשה ולא מנעה החלות. ומתורצת קושיית רע"א.

---

דף ת,א, תוס' ד"ה שלבנה באור

---

דקדוק בדברי תוס' בתירוץ ראשון

הקשו תוס' דהכא משמע דסכין שנאסר בעי ליבון ובפסחים<sup>80</sup> משמע דסגי ליה בהגעלה. ובתירוץ ראשון כתבו דבחמץ הקלו משום דהיתרא בלע, אבל סכין שנטרף בעי ליבון מדינא, ורב אשי החמיר על עצמו אף בפסח והצריך ליבון. ואכתי אינו מבואר מדוע שונה דינו של סכין משאר כלים ולא אמרינן ביה 'ככולעו כך פולטו'<sup>81</sup>? ועוד יש להבין מדוע רב אשי החמיר על עצמו בסכין אף בפסח — מה טעם לחומרא זו.

ומצאתי בר"ן פסחים<sup>82</sup> בשם הראב"ד דקאי אף הוא בשיטה זו וחילק בין היתרא בלע ואיסורא בלע, וכתב דסכין שבלע איסור בעי ליבון 'שפעמים שצולין בהן הוו להו כשפור'. והנה טעם זה הוא כעין מה שכתב ריב"ם גבי סכינים ישנים שאנו לוקחין מן הנכרים שצריכין ליבון מפני שדרך הנכרי לתקן בהן נר שדולק בהן חלב

---

(79) דברים יב, יז וברש"י שם (ועיין מלבי"ם).

(80) דף ל,ב.

(81) עבודה זרה דף ע,ב.

(82) דף ח,א בדפי הרי"ף, ד"ה ומסקינן.

ולהפך ולחתוך בשר על גבי גחלים. אמנם הראב"ד מחמיר יותר מריב"ם, דריב"ם לא דן אלא בסכין שנקנה מן הנכרי ומחמיר בו מפני שדרכו להשתמש על ידי האור, אבל הראב"ד דן בסתם סכין של ישראל שנטרף, ואף בזה חושש לשימוש על ידי האור אף על גב דעיקר שימושו של סכין אינו על ידי האור.

דף ט"א, בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן

ביאור סברות מחלוקת התנאים

השוחט צריך שיברוק הסימנים לאחר השחיטה. שחט ולא בדק — נחלקו תנאים אי הוי נבלה ומטמאת או הוי טרפה ואינה מטמאת. הסבירה הגמרא דנחלקו בדרב הונא: 'מר סבר בחזקת איסור קיימא והשתא מתה היא' היינו הואיל ומכח החזקה אנו אומרים שהיא אסורה, והשתא היא מוטלת מתה לפנינו, ממילא מתברר שלא נשחטה כדין אלא מתה מיתה אחרת ונתנבלה, דלא תיתכן מציאות של בהמה מתה אסורה שאינה נבלה — נמצא שהחזקה מכריעה את המציאות ומחליטה וקובעת שלא נשחטה כדין והיא נבלה. 'ומר סבר בחזקת איסור אמרינן בחזקת טומאה לא אמרינן' היינו החזקה לימדה אותנו כי הבהמה אסורה באכילה אך עדיין לא ידענו כיצד מתה הבהמה ומדין ספק לא יצאנו, ולכן הואיל ואין כאן ודאי טומאה אזלינן לקולא. נמצא שהחזקה אינה מכרעת המציאות, ואין אנו יודעים אם נשחטה כדין ומדי ספק לא יצאנו, ורק לענין איסור אכילה אנו דנין שאסורה באכילה כאילו לא נשחטה.

ומה שנחלקו אם היא 'טרפה' או 'נבלה' נראה להקדים ולבאר דמצאנו שני סוגי חזקות: 'חזקת מציאות' ו'חזקת דין', וכגון אשת איש שבעלה אוסרה לכל העולם יש בה שתי חזקות: לבעל יש חזקת חיים — חזקה מציאותית שבעלה עודנו חי, ולאשה יש חזקת אשת איש — חזקה הלכתית, שדינה הוא שאסורה להנשא.

כמו כן בבהמה יש שתי חזקות: חזקת דין — איסור אכילה, שעוד בחייה אסורה באכילה ואף לאחר מיתה. חזקת מציאות — שאינה שחוטה, הנמשכת מחייה עד עתה. מאן דאמר 'טרפה' אזיל בתר חזקת דין ואסורה רק באכילה, ומאן דאמר 'נבלה' אזיל אף בתר חזקת מציאות והואיל ואינה שחוטה ומתה לפנינו ממילא הוי נבלה ומטמאה. אמנם מאן דאמר 'טרפה' סבר דחזקת שאינה שחוטה איתרעא על ידי מעשה השחיטה ונשארה רק חזקת האיסור (עיין תוס' כתובות דף כג"א, ד"ה תרויהו). ועיין.

ונראה לדמות מחלוקת זו למחלוקת בכתובות<sup>(83)</sup> אם המכשיר בה מכשיר בבתה או פוסל בבתה<sup>(84)</sup>, דנחלקו בפנויה שנתעברה ואין אנו יודעים אם נבעלה לכשר או

(83) דף יג"ב.

(84) עיין בספר יד שאל במאמרי על החזקה.

לפסול לה, דאפילו אם נאמר שהיא כשרה לכהונה דיש לה חזקת כשרות מיהו בתיא אין לה חזקת כשרות ואולי נפסלה. מאן דמכשיר בבתה סובר דמאחר וקבענו על ידי החזקה שאמה כשרה ומותרת לכהן ממילא קבענו שנבעלה לכשר ואף הולד כשר, ומאן דפוסל בבתה סובר דאין החזקה מכריעה המציאות וחזקת האם לא תהני לבת.

ואף פסקי ההלכות מתיישבים כמין חומר, שהרמב"ם פסק כאן<sup>85</sup> שהיא נבלה ואף שם<sup>86</sup> מכשיר בבתה, היינו שסבירא ליה לרמב"ם שהחזקה מכרעת המציאות. אמנם הרשב"א פסק<sup>87</sup> שהיא טרפה, ונראה דאזיל לשיטתו דספיקא דאורייתא לקולא.

שיטת תוס' והרשב"א

אמנם כל מה שביארנו לעיל רמוז בדברי רש"י<sup>88</sup>, אך מדברי תוס' נראה דשיטה אחרת להם בזה, דכתבו<sup>89</sup>: 'אסורה באכילה – משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא לא החמירו לעשות נבלה'. משמע מדבריהם דלא נחלקו כלל בתוקף החזקה, דהא יש כאן רוב המבטל את החזקה ומדאורייתא הבהמה מותרת, אלא שמדרבנן החמירו לאוסרה באכילה. ונראה דלשיטת תוס' נחלקו תנאים אי מדרבנן החמירו רק באיסור אכילה משום שהיתה בחזקת איסור או אף בטומאה גזרו דלא רצו לחלק בזה והעמידוהו כנבלה לכל דבר.

והנה הרשב"א בחידושו<sup>90</sup> למד להדיא כתוס' דמן התורה יש כאן רוב, אלא שמדרבנן לא אזלינן בתריה דהוי רוב התלוי במעשה ומיעוטא דאינו תלוי במעשה, עיין שם. נמצא שלדעת הרשב"א אין מחלוקת דהכא דמיא כלל למחלוקת בכתובות, דכאן אין חזקה כלל אלא דין דרבנן, ולכן שפיר פסק הכא לקולא, ומיושב מה שתמהנו לעיל.

מדוע רש"י לא פירש כתוס'

אמנם רש"י לא ניחא ליה לפרש שיש כאן רוב. חדא, דמריהטא דסוגיא משמע שנחלקו בהגדרתה של החזקה. ועוד, נראה דסבר דלא מסתבר להתיר מטעם רוב, כי בשלמא אם השוחט לא היה לפנינו, ואנו מסופקים אם נשחטה כהוגן, בזה אמרינן דרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן ורוב מומחין שחיתם הגונה, אבל הכא הלא השוחט עצמו מסופק, ואין העובדה שרוב שחיטות נעשות כדין אומרת לנו שאף שחיטה זו כן, דשחיטה זו שאנו מסופקים בה אין לה שייכות עם השחיטות האחרות,

(85) הלכות שחיטה א, יב.

(86) הלכות איסורי ביאה טו, יא.

(87) הובא במגיד משנה שם.

(88) ד"ה מר סבר בחזקת איסור.

(89) ד"ה ואסורה באכילה.

(90) ד"ה מר סבר בחזקת איסור.

כי כל שחיטה מילתא באנפי נפשה היא וצריכה מעשה מיוחד, והוי כרוב התלוי במעשה. אם כן רוב כזה אינו הופך שחיטה מסופקת לכשרה ואין כאן רוב כלל, וממילא החזקה בעינה עומדת, ולא נחלקו אלא על הגדרתה של החזקה.

דף ט"א, נשחטה בחזקת היתר עומדת ... אף על גב דאתיליד בה ריעותא

תמיהות במהלך הסוגיא

רב הונא קבע בדיני ספקות כי בהמה בחייה בחזקת איסור קיימא עד שנדע שנשחטה כראוי, אבל בהמה שנשחטה הרי היא בחזקת היתר עד שנדע בודאות שנטרפה. דייקה הגמרא דרב הונא מעמיד בהמה שנשחטה על חזקת היתר אפילו אם איתיליד בה ריעותא, והוכיחה כן מעובדא דזאב שנטל בני מעיים והחזירן כשהן נקובין, ושמא היו נקובין במעי הבהמה, אלא שמאחר ואפשר לתלות בזאב היתר רב הונא מכח החזקה.

ולכאורה קשה היאך אפשר להעמידה על חזקת היתר הא מעולם לא הוחזקה בהיתר באופן ודאי? ובאמת נראה מפירוש רש"י<sup>91</sup> שאין זו חזקה גרידא אלא חזקה הבאה מכח רוב – 'דסתם בהמה אינה טרפה ותלינן בלאחר שחיטה וכשרה'.

בהמשך הסוגיא הגמרא מקשה מסכנתא לאיסורא ודוחה דסכנה שאני, אך רבא 'מתעקש' להשוות הדברים, דכשם שחוששין בסכנה אף למיעוט כמו כן יש לחשוש באיסורים, ואביי מנסה להוכיח לו כי יש לחלק ביניהם.

ואני בער ולא אדע מה מקום יש להשוות בין איסור לסכנה, ומדוע רבא נוטה להשוות ביניהם? הרי ברור כי כל המונחים של 'חזקה', 'רוב' וכדומה הם מונחים הלכתיים גרידא, ואין הם מבררים את המציאות, ואפילו אם אומרים אנו כי 'חזקה מכרעת את המציאות' – אף זהו מונח הלכתי ואין כאן ודאות אמיתית, ופשוט הוא שאף לאחר החזקה אי אפשר להשבע כי באמת כך היה ורק על פי כללי ההלכה נקטינן כן, וכך בודאי סבר אביי, ואם כן היאך אפשר לומר כי רבא יחלוק על כך ויתייחס להכרעות אלה כודאות גמורה, וכי אף לענין סכנה יאמר כי רוב כודאי? וגמרא מפורשת היא ד'אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב'<sup>92</sup>, והיאך רצה לדמות זה לזה?! ובאמת כל מהלך הסוגיא קשה.

הבנה חדשה בדברי רבא

ונראה לענ"ד כי באמת רבא סובר שאף בגדרי ההלכה אין כאן חזקה ואין כאן רוב – חזקה אין כאן דמעולם לא הוחזקה בודאות כהיתר, והא דהוחזקה כן מפני ה'רוב' – רוב אינו ודאי, וסבירא ליה לרבא דאי אפשר ליצור חזקת הגוף אלא במציאות שהיא ודאי. ואם כן בנידון דבני מעיים שניקבו ואין יודעים אם ניקבו

(91) ד"ה דאע"ג דאיתיליד בה ריעותא.

(92) כתובות דף ט"ב.

לפני שחיטה או לאחר שחיטה — אין להכשיר מכח חזקה שנשחטה בכשרות דזהו הספק עצמו, ואף רוב אין כאן, דנהי דרוב בהמות כשרות ואינן טרפות הנה ישנו רוב נוסף דרוב בהמות בני מעיים שלהן אינן נקובות, והשתא הרי בהמה נקובה לפניך, ואם כן יש לברר האם רוב בהמות שנמצאו נקובות כשרות הן, ורוב כזה ודאי אינו, ובפרט במקרה נדיר שכזה בו בני מעיים נתעלמו מן העין ונמצאו נקובות דלא שייך בזה רוב או חזקה.

ביאור מהלך הסוגיא על פי ההבנה הנ"ל

ואחר העיון נראה לי לומר שאף רב הונא לא דן הכא כלל בדיני חזקות, והא דנקט לשון חזקה — 'בחזקת היתר עומדת' לא נקט כן אלא כדוגמא וכרוצה לומר דהיא כשרה כאילו היתה לה חזקת היתר. ואף הגמרא כשמבארת את דברי רב הונא משהו את דבריו כאן לדבריו גבי בני מעיים שניקבו, שם אמר 'אין חוששין שמא במקום נְקָב נְקָב', ורצה לומר דרב הונא לא מיירי כלל ברוב וחזקות אלא טוען כי אין לנו ליצור ספק אלא רק על בסיס ריעותא ברורה, ואם סביר להניח כי הנקבים נוצרו על ידי הזאב — אמאי נחשוש ונאמר שהיו כאן עוד לפני שחיטה, ומאי גרע מקרה זה מהיכא שאין בני מעיים לפניך כלל? אלא אין כאן לא ספק ולא בית מיחוש, והא דאמרין ספק איסור לחומרא היינו רק היכא שהספק מבוסס על ריעותא ברורה.

על כך מקשה ר' אבא מציפור המנקר בתאנה דחיישינן שמא נְקָב במקום נְקָב קיים, ומשמע שהוי חשש סביר ויוצר ספק! מתרץ רב הונא דראיית חשש תלויה באופן ההסתכלות, ואינה דומה הסתכלות גבי סכנה להסתכלות גבי איסור, וסכנה שאני. (ומעין זה מצאנו במחלוקת בית הלל ובית שמאי<sup>93</sup>) אם צריך לחזור לראש הבירה כדי לברך ברכת המזון, שבית הלל רואים זאת כמאמץ מופרז שאינו נצרך, אך בית שמאי מביאים ראיה מכך שמסתמא אם שכח שם ארנקי יעלה להביאו ומוכח שזהו מאמץ נורמלי. עיי"ש). אמנם רבא סבר שאין זו שאלה הלכתית של רוב או חזקה, אלא יש לקבוע המציאות האם יש חשש או אין חשש, ואם מצאנו שגבי סכנה חיישינן מוכח שיש כאן חשש, וממילא אין לחלק ואף באיסור יש להחמיר.

כנגד דעתו של רבא רצה אביי להוכיח מדין ספק טומאה ברשות הרבים שבאמת קביעת המציאות שונה בין דין לדין, ומה שמיקרי חשש בזה לא מיקרי חשש בזה. דסבר אביי שטעם הדין דספק טומאה ברשות הרבים טהור הוא משום שהוא דבר הנוגע לרבים ועל כן אין אנו מחליטין על מציאת חשש בקלות — מה שאין כן גבי סכנה. על כך השיב לו רבא דגם בזה אין זה ענין של 'מציאות', דבמציאות אין הבדל בין חשש איסור וחשש סכנה, אלא שם זהו ענין הלכתי, דבטומאה, גם היכא שיש ספק אמיתי, אזלינן לקולא.

וכן בשרץ בפי חולדה, רב שימי סבר דהא דלא חיישינן שנגע השרץ בכיכר הוא משום שאין בסיס לחשש זה, דלמה לנו לחשוש לכך? והשיבה הגמרא שבאמת גם בזה ישנו חשש, ובעינן למיחש, אלא שאף בזה ישנו גדר הלכתי שגם במקום חשש וספק בשאין בו דעת לישאל מותר.

הראיה מצלוחית

אמנם הראיה מצלוחית קצת קשה, דלכאורה משמע מפירוש רש"י<sup>94</sup> דבמכוסה ומצאה מגולה ויש אפשרות לחולדה לשתות ממנה — טהור מטעם רוב (שרצים מצטרפים לאדם טהור ומיעוט אדם טמא), ואם כן מה דמיון יש לספק מים מגולין ולסכנה, הא ודאי רוב הוא גדר הלכתי השייך לאיסורין ולא לענין סכנה!

אכן נראה לומר שאף כאן אין הכוונה לרוב ממש. בנידון דידן לא שייך לדון ברוב, דבשלמא אם ידענו שעברו כאן מאה איש, מחציתם טהורים ומחציתם טמאים ובנוסף עברו כאן כך וכך חולדות, ואין אנו יודעים מי נגע וגילה את הצלוחית — בזה שייך לומר דאזלינן בתר רוב דמסתמא מן הרוב נגע. אבל הכא בעובדא דידן עבר כאן רק אדם אחד או חולדה אחת, ואף מקרה נדיר הוא שאדם או חולדה יגלו המכסה, ואיזה 'רוב' יש בזה לומר שודאי מטהור נתגלה?

וגם מדין ספק ספיקא אין לדון כאן, רוצה לומר ספק חולדה ספק אדם, וספק טהור ספק טמא — כי שם טהור חד הוא, וסוף סוף הספק הוא אם נתגלה על ידי טהור, בין אדם בין חולדה, או על ידי טמא.

אלא באמת זוהי הראיה — בשלמא כשהיתה מגולה ומצאה מכוסה, דאין דרך שרצים לכסות, ודאי מעשה ידי אדם הוא — בזה צריכים אנו להסתפק האם אדם זה טהור או טמא, וספיקו טמא. אבל כשהיתה מכוסה ומצאה מגולה, אין ודאות כי עשה זאת אדם, ויתכן מאוד שנתגלתה על ידי שרץ — אם כן אמאי נחוש שמא אדם נגע וגילה ואף שאותו אדם טמא היה, אין לנו לחוש וליצור ספק בלא ריעותא חזקה. אמנם גבי סכנה חיישינן אף בזה כי ראיית הדברים שונה מאיסור ולסכנה כנ"ל.

דף י"א, השוחט בסכין ונמצאת פגומה

בענין אין מחזיקין מאיסור לאיסור

"השוחט בסכין ונמצאת פגומה — אמר רב הונא אפילו שיכר בה עצמות כל היום פסולה, חיישינן שמא בעור נפגמה", כי אף על פי שבדק הסכין קודם שחיטה הואיל ולא בדק לאחריה חיישינן שמא נפגמה בעור קודם ששחט, ואפילו אם אחר השחיטה שיכר בה עצמות רבות. והסבירה הגמרא דירב הונא כשמעתייה לשיטתו

לעיל, דבהמה עד שלא ידענו שנשחטה בהיתר הרי היא בחזקת איסור, וכאן הספק הוא בשחיטה עצמה שמא היתה בפסול.

תמיהה בדברי רב הונא

והנה לא ירדתי לעומק כוונת רב הונא, מאי שנא עובדא דידן מעובדא דזאב שנטל בני מעיים והחזירן נקובים, דאף שם התעוררה ריעותא והורה רב הונא דאין לחוש לה דכיון שהריעותא מתפרשת בפשיטות שנגרמה על ידי הזאב, הרי היא כמאן דליתא — ואם כן הכא, שהסכין נבדקה לפני השחיטה והריעותא יכולה להתפרש בפשיטות על ידי שבירת העצמות שלאחריה, מדוע יש לחשוש לפגימה על ידי העור קודם שחיטה דהיא מילתא דלא שכיחא?

ואין לתרץ ולחלק דכאן הספק הוא בשחיטה עצמה ואין שחיטה כזו מוציאה מחזקת איסור מה שאין כן בנמצאו בני מעיים נקובים שהשחיטה היתה בהיתר, שהרי התם נמי הספק הוא שמא היתה טרפה לפני שחיטה, וממילא לא הועילה לה שחיטה להתירה ונשארה בחזקת איסורה.

לשיטת תוס' לא קשה

ובשלמא לשיטת תוס' (95) דאין מחזיקין כלל מאיסור לאיסור וחזקת איסור של בהמה בחייה היא חזקה שאינה זבוחה — אתי שפיר, דכל היכא שנשחטה יצאה מחזקת איסורה מכל מקום, אבל לרש"י שפירש"ו (96) שחזקת איסורה מחיים הוא איסור אבר מן החי (וממילא סבר שמחזיקין מאיסור לאיסור), ואף על פי כן שחיטה שנתעוררה בה ריעותא דנקב כנ"ל לא חיישינן דהוי חשש רחוק ואוקמא אחזקת היתר — אם כן גם הכא נימא הכי!

ביאור הגר"י וינברג בשיטת רש"י

ועיין בקובץ "נועם" חלק י תשובה ארוכה מהגאון הר"י וינברג זצ"ל בענין מחזיקין מאיסור לאיסור, ובין השאר כתב שם שאפשר שגם רש"י סבירא ליה דבעלמא אין מחזיקין מאיסור לאיסור אבל בהמה שמתה, שבחייה אסורה משום אבר מן החי ובמותה אסורה משום נבלה — זה לא מיקרי מחזיקין מאיסור לאיסור, שהרי כל בהמה עומדת למות ואיסור נבלה הוא המשכיותו הטבעית של איסור אבר מן החי כל זמן שלא נשחטה, ורק שחיטה כשרה מועילה להוציאה הן מאיסור אבר מן החי והן מאיסור נבילה, ומשום כך כל זמן שיש ספק בשחיטה עדיין בחזקת איסורה עומדת, וחזקתה היא שאבר מן החי מביאה לידי נבלה. אמנם היכא שנתעורר בה ספק טרפה — גם רש"י יודה שלזה לא הוחזקה ולא נעמידנה בזה אחזקת איסור. ועוד סברא יש כאן, שהרי ספק

(95) ביצה דף כהא, ד"ה בחזקת איסור עומדת, וש"נ.

(96) לעיל דף טא, ד"ה בהמה בחייה בחזקת איסור.

טרפה נתעורר עוד בחייה ובאותה שעה לא הוחלטה כודאי טרפה מפני איסור אבר מן החי, ואם כן אינו מן הדין דלכשתמות יהפוך ספק הטרפה לודאי טרפה.

עוד הסבר

אמנם לענ"ד נראה לומר דהא דהתיר רב הונא בעובדא דזאב הוא משום שהוא חשש רחוק בלבד, ולחשש כזה לא חיישינן, ובאמת בספק שקול היה אוסר ככל ספיקא דאורייתא ואפילו בלא חזקת איסור, ודלא כשב שמעתתא<sup>97</sup> שתלה זה במחלוקת אם מחזיקין מאיסור לאיסור אלא אפילו בלא חזקה בספק שקול היינו אוסרין, דהא רבא גם בספק רחוק רצה לאסור ובוזה דחתה הגמרא דשאני סכנתא מאיסורא דחיישינן בה אף בספק רחוק, אבל בספק שקול כולי עלמא מודו דאסור. ובאמת אף לשיטת תוס' לא ניחא, דאפילו אם נימא ששחיטה מוציאה מחזקת איסורא מכל מקום בעינן ברור גמור שהשחיטה היתה כשרה, ואם לא נבדקה הסכין מיד לאחר שחיטה היאך תוציא שחיטה זו מחזקת איסור?! אמנם כבר כתבו הרשב"א<sup>98</sup> והרא"ש<sup>99</sup> בראיות ברורות דסכין שנבדקה קודם שחיטה ואבדה קודם בדיקה שלאחר שחיטה אמרינן שהשחיטה היתה כשרה, וכן מוכרח מדברי רב הונא עצמו שכתב שאם יש ריעותא פסולה, משמע דבלאו הכי כשירה — אם כן במעשה השחיטה עצמה על ידי סכין בדוקה כבר הוחזקה להיתרא ואפילו אם אחר כך נמצאת פגומה, הואיל ושיבר עצמות בינתיים הריעותא כמאן דליתא.

ביאור שיטת רב הונא ורב חסדא

והביאור בזה דכל זמן שנשחטה ואין ריעותא בשחיטה לפנינו, כבר יצאת להיתירא ואולא לה חזקת האיסור, כי כך דרכה של חזקת איסור זו — תהא אבר מן החי או אינה זבוחה — ששחיטה מוציאה מידיה, וכל זמן שאין שום ספק וחשש בשחיטה, וכגון שאבדה הסכין, אין החזקת איסור פועלת, דהא לא בעינן לאוקמי אחזקה אלא בספק. ומשום הכי גם בבא זאב, כיון דעל ידי השחיטה יצאת מידי חזקת איסורא — לחששא רחוקה של במקום נקב ניקב לא חיישינן.

אמנם בנפגמה הסכין, אף על גב שלאחר מכן שיבר בה עצמות, מכל מקום מידי שאלת חכם לא נפקא, ואכתי צריכים אנו לדון על הסכין ולהחליט על ידי אומדנא האם הסכין היתה כשרה — בזה שב רב הונא לסברתו כי רק ודאי גמור מוציא מידי חזקת איסור אינה שחוטה, וכל שיש ספק — הגם שהאומדנא מסייעה להיתירה — מידי ספק לא נפקא ונשארה באיסורה.

ובזה נחלק עליו רב חסדא בסוגיין וסבר 'סכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי' ר"ל בשלמא בדף הקודם כשלא בדק הסימנים הרי שיש ספק בעצם השחיטה, אבל

97) שמעתתא ה, פרק ד.

98) דף יא, ד"ה השוחט, פיסקא המתחלת ז'מדברי רבינו הרב'.

99) סימן טו.

פה אין ספק שחיטה הניכר לעינים, והא דאיתרעי הסכין הלא יש לתלותו בשבירת עצמות, וממילא שוב אין ריעותא לפנינו, ויצאת להתירא על ידי שחיטה ודאית, ורק היכא שהספק ניכר בבהמה עצמה אז מודה רב חסדא שגם בחששא רחוקה אוסרין, כי אי אפשר להתעלם מהריעותא, וכשיש ריעותא יש ספק, וכשיש ספק אזלינן בתר חזקה.

## פרק כל הבשר

דף קנ"ג, תוס' ר"ה כל הבשר

קושיית הר"ן על תוס' ותירוצו

הקשו תוס' על לשון המשנה, אמאי שינה התנא ממנהגו ולא כתב גבי איסור בשר בחלב כדכתב לעיל ריש פרק חמישי, ששי ושביעי, ולקמן פרק עשירי, אחד עשר ושנים עשר: "נוהג בארץ ובחוצה לארץ, בפני הבית ושלא בפני הבית, בחולין ובמוקדשין", ובפרט שבתוספתא<sup>100</sup> דקדק וכתב כן!

וכתבו תוס' דמאי דשייר תנא דמתניתין כתבה התוספתא, ומכל מקום הן מן המשנה והן מן הברייתא למדנו "דחייל איסור בשר בחלב באיסור מוקדשין" היינו שעל גבי איסור אכילת מוקדשין חידשה המשנה אף איסור אכילת בשר בחלב במוקדשין. והקשה הר"ן<sup>101</sup> על דבריהם, שהרי משנתנו עוסקת באיסור בישול בשר וחלב ולא באיסור אכילה, ואם כן גבי מוקדשין לא למדנו שאיסור אכילת בשר בחלב חל על איסור אכילת מוקדשין אלא למדנו שיש בהם איסור בישול בחלב! ותירץ דהחידוש הוא למאן דאמר דבבשר בחלב כל היכא שאין איסור אכילה אין אף איסור בישול, ואם למדנו איסור בישול בשר בחלב במוקדשין משמע שיש בהם גם איסור אכילה.

ולכאורה יש להתפלא על דבריו הקדושים, דהנה כבר ביארתי במקום אחר, דאליבא דר' עקיבא דסבירא ליה דעוף בחלב אינו אסור מן התורה — אין בו איסור בישול כלל אפילו מדרבנן, וכן איתא בפוסקים<sup>102</sup>, ואם כן מהו שכתבה המשנה "כל הבשר אסור לבשל בחלב" הא בשר עוף לר' עקיבא מותר — אלא על כרחך מאי דנקטה "אסור לבשל" הוא שיגרתא דלישנא על פי לשון הפסוק "לא תבשל", אך כוונתה לאיסור אכילה, ואם כן נופלת קושיית הר"ן. [ואולי הר"ן לא סבירא

100) ריש פרק שמיני, עיי"ש.

101) דף לו"ב בדפי הרי"ף, הובא גם ברש"ש כאן.

102) רמב"ם מאכלות אסורות ט, ד, שו"ע יו"ד סימן פז סעיף ג ועיין הגה סעיף ד.

ליה דינו של הרמב"ם, וגם באיסור אכילה דרבנן ישנו איסור בישול. וכן נראה קצת מתוס' לקמן דף קדא, ד"ה הא עוף].

ביאור סברת תוס'

ומה שחידשו תוס' כי למדנו מן המשנה שאיסור אכילת בשר בחלב חל על איסור מוקדשין — נפלאתי על כך שלא מצאתי מי מן המפרשים שנחת להסביר סברתם בזה. ונראה לומר שסבירא להו לתוס' שהוא משום איסור מוסיף, דמוקדשין מותרין לכהנים ואיסור בשר בחלב אסור אף לכהנים, והואיל ויש כאן איסור חדש לכהנים חל האיסור אף לגבי זרים.

אגב אורחא — מקור לדין הרמב"ם להתיר בישול עוף בחלב

והנה גבי מה שפסק הרמב"ם שאין איסור בישול בבשר עוף בחלב התקשו למצוא מקורו, עיין במגיד משנה שם ובביאור הגר"א שם ס"ק ו. אמנם מדבריו בפירושו המשנה נראה שלמד כן ממשנה לקמן (דף קיגא) דאמרה המשנה: "בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה, בשר בהמה טמאה בחלב בהמה טהורה" — מותר לבשל ומותר בהנאה. ר' עקיבא אומר חיה ועוף אינם מן התורה. ופירש הרמב"ם<sup>103</sup> כי ר' עקיבא מוסיף על דברי תנא קמא, וסובר שכשם שבהמה טהורה בחלב טמאה מותרת מן התורה בבישול והנאה אף חיה ועוף שאינם מן התורה מותרין בבישול והנאה. ור' יוסי הגלילי מוסיף אף הוא וסובר שעוף בחלב מותר אף באכילה.

דף קיגב, המנשל חלב בחלב ... אאכילה כולי עלמא לא פליגי דלא לפי

אם איסור בשר בחלב חל על איסור חלב

נחלקו ר' אמי ור' אסי אם מבשל חלב בחלב לוקה או לא. והסבירה הגמרא בלישנא קמא דנחלקו רק גבי בישול אבל גבי אכילה לכולי עלמא לא לקי משום בשר בחלב — דאין איסור חל על איסור. וכן פסק הרמב"ם<sup>104</sup> והסביר "שאין איסור בשר בחלב חל על איסור חלב שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור בת אחת".

והנה דין זה תמוה שהרי נוסף כאן איסור הנאה, שחלב אינו אסור בהנאה ובשר בחלב אסור בהנאה. וכן הקשה בלחם משנה שם<sup>105</sup>, והוכיח מדברי הרמב"ם לקמן שאיסור הנאה הוא מוסיף, שכתב<sup>106</sup> בדין חלב שהקדישו מתוך שנוסף בו איסור

103) חולין פרק ח, משנה ד.

104) הלכות מאכלות אסורות ט, ו.

105) וכן הקשה המשנה למלך הלכות יסודי התורה ה, ח סוף ד"ה בד"א (סוף הפסקא המתחלת וזהנה אף שלכאורה).

106) מאכלות אסורות יד, יט.

הנאה נוסף עליו איסור קדשים. ומה שתירץ שאיסור הנאה בבשר בחלב אין בו לאו אלא איסור בעלמא, ר'מוסיף קלוש אינו יכול להוסיף ולהחיל איסור לאו — לא הבנתי דבריו, דודאי אף באיסור הנאה עובר בלאו, דרחמנא אמר ג' פעמים 'לא תבשל' ואין איסור הנאה פחות מאיסור אכילה. [אמנם הא דאין לוקין אהנאה, כבר כתבתי במקום אחר דהרמב"ם סבירא ליה דשיעור חיוב מלקות הוא אכילת כזית].

גדר איסור הנאה בבשר בחלב ובשאר איסורים

ונראה דהרמב"ם לשיטתו, דהנה כבר ביאר הרמב"ם בספר המצוות<sup>(107)</sup> גבי איסור בשר בחלב, שאין למנות את איסור הנאה כלאו שלישי מפני שענין אכילה וענין הנאה אחד הוא ואכילה היא מין ממיני ההנאה. על פי זה נראה דסבירא ליה לרמב"ם שאין באיסור הנאה חידוש מימד נוסף שאינו קיים באיסור אכילה, ולא נוסף כאן אלא ענין כמותי והרחבה של איסור אכילה, ר"ל דתחילה נאסרה רק הנאת אכילה ועתה נאסרו גם שאר מיני הנאות, אך במהות זהו איסור אחד.

מה שאין כן באיסור הנאה בקדשים, ממנו הוכיח הלחם משנה, דנראה שאיסור ההנאה שנוסף על ידי הקדש הוא באמת מימד חדש, דאיסור הנאה בהקדש שונה בעצמותו מאיסור אכילה גרידא, דהא דהקדש אסור בהנאה אינו איסור חפצא דומיא דאיסור אכילה באופן מורחב, אלא זהו הגדרת החפץ כקודש ומסירתו לגבוה ואין להדיוט שום רשות בו — אין כאן את המשמעות הרגילה של איסור הנאה שלמדנו מ'לא יאכל'.

שוב ראיתי שהמשנה למלך<sup>(108)</sup> ציין בסוף דבריו לפירוש הרמב"ם למשנה כריתות<sup>(109)</sup>, והנה שם בפירוש המשנה הרמב"ם עצמו הקשה קושיא זו ממש, ואף הקדים לדבריו "ויש בדברינו אלה נקודה נפלאה נעיר עליה, לפי שהיא מפתח לענינים אחרים", ותירץ הקושיא [ולפלא שהמשנה למלך שראה את דברי הרמב"ם שם מנסה להסביר את שיטת הרמב"ם בהלכות באופן אחר ממה שתירץ הרמב"ם עצמו בפירוש המשנה. ועוד יש לתמוה על התפארת ישראל בפירוש המשנה כריתות שם<sup>(110)</sup> שאף הוא נכון בהסברו דברי הרמב"ם וביאורו רחוק מדעת הרמב"ם].

ואחר העיון והדקדוק בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה<sup>(111)</sup> נראה ברור שכוונתו כמו שכתבנו לעיל, דענין איסור הנאה בבשר בחלב נובע מאיסור אכילה ('לא תאכל כל תועבה' אליבא דרב אשי), וכשאין איסור אכילה גם איסור הנאה אין, כי אין איסור הנאה איסור בפני עצמו אלא הוא הרחבה של איסור האכילה, ואיסור אכילה ואיסור הנאה חד הוא אלא שהחפצא האסור בהנאת אכילה הורחב איסורו לאיסור

(107) ל"ת קפו.

(108) הלכות יסודי התורה ה, ת.

(109) פרק ג, משנה ד.

(110) בועז אות ג.

(111) ועיין מהדורת הרב קאפח.

בכל הנאה. מה שאין כן איסור הקדש שם הדברים הפוכים – עיקר האיסור הוא איסור הנאה, ואכילה לא נאסרה בפני עצמה אלא משום שיש בה הנאה, והאוכל עובר על איסור הנאה. ובאמת בהקדש אין כלל איסור אכילה ואין הקדש ממאכלות אסורות וכל האיסור הוא איסור הנאה.

דף קהא, כמה ישהה בין בשר לגבינה ... אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר

שיעור שהייה בין בשר לגבינה

תחילה נקטה הגמרא כי רב אסי שאל כמה ישהה בין בשר לגבינה, אך מתוך תשובתו של ר' יוחנן הסיקה הגמרא כי השאלה היתה כמה ישהה בין גבינה לבשר. ובאמת פלא הדבר אמאי לא שאלה הגמרא כמה ישהה בין בשר לגבינה, דהואיל ואסור לאכול גבינה לאחר אכילת בשר צריך לברר כמה זמן חל האיסור! אמנם הגמרא לקמן מביאה דברי מר עוקבא אך אין דבריו באים כתשובה על שאלה אלא כסיפור דברים, ואף מתוך דבריו עולה כי אף הוא עצמו לא הנהיג הרחקה בין סעודה לסעודה מדינא אלא כ'חומרא' – דאי לאו הכי מהו שמדמה עצמו להנהגת אביו, הא אין הדמיון עולה יפה! אלא על כרחך אף הוא נהג בזה חומרא אלא שלא הגיע בחומרתו למדרגת אביו שנהג בחומרא יתירא (ועיין תוס' דף קדב, ד"ה עוף שכתבו גבי מר עוקבא "אי נמי מחמיר על עצמו היה").

ומפשטות הגמרא היה נראה דלא ניתנו בזה כלל שיעורים, ואפשר שאין כלל הלכה הדורשת שהייה לאחר אכילת בשר ורק באותה סעודה שאכל בשר אסור שיאכל גבינה, אלא שיש מחמירים בדבר כל אדם לפי הרגשתו.

מאיזה טעם יש לשהות?

ובאמת צריך להבין את סיבת החומרא בזה, שהרי מן התורה אינו אסור אלא דרך בישול, ואפילו תרו ליה כל יומא בשר בחלב אינו נאסר באכילה מן התורה, והא דגזרו חז"ל שלא לאכול ביחד ולא להעלותם על שולחן אחד הוא משום גזירה שמא יעלה באילפס ראשון ורותח, ואם כן מהו טעמה של החומרה לשהות כ"ד שעות? האם חשש אביו של מר עוקבא שאם ישהה פחות מכ"ד שעות יבא הוא להעלות באילפס ראשון? אתמהא! אם לא שנאמר שישנו איזה טעם מיסתורי בגזרות חכמים הנ"ל והטעם 'שמא יבשל' הוא רק הטעם הרשמי, אבל חז"ל ראו בעצם הרכב שני המינים, אפילו ללא בישול, דבר נתעב.

על כל פנים נראה לומר, כי טעם אותם ראשונים הנוטים לפרש לקולא את פרק הזמן הדרוש לשהייה נובע מכך שמסברא אין טעם להרחיב הגזירה, ואם הקלו חכמים ואמרו כי עוף וגבינה נאכלים באפיקורן למדנו מכך שנטו להקל למעשה, וכמעשה שהובא ברב יצחק בריה דרב משרשיא<sup>112</sup>.

היחס בין המושגים 'חתיכה נעשית נבילה' ו'אפשר לסוחטו' – שיטת הר"ן רב חידש לנו דין חתיכה נעשית נבלה, דטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר ואסרה אותה, הפכה כל החתיכה להיות איסור בשיעור גדול ואם נתבשלה עם חתיכות אחרות נאסרו כולן. הבינה הגמרא שלשיטת רב אפילו נתבשלה החתיכה ויצא ממנה כל טעמה, ואף החלב נפלט ממנה, מכל מקום הואיל וסובר דחתיכה נעשית נבלה נשארה החתיכה באיסורה ד'אפשר לסוחטו אסור'.

ועיין בר"ן<sup>113</sup> שהקשה דהמושגים 'חתיכה נעשית נבלה' ו'אפשר לסוחטו אסור' מושגים זהים הם, והיאך רצתה הגמרא לחלק ביניהם? ועיין שם בדבריו בקטע המתחיל במילים 'ומכל מקום 'אפשר לסוחטו אסור' ו'חתיכה נעשית נבלה' אינן ענין אחד בעצמו...'<sup>114</sup>), ותורף דבריו הוא דבאמת אפשר לומר ד'אפשר לסוחטו מותר' אבל היינו דוקא היכא דידענו ודאי שנפלט ממנה כל האיסור, אבל בסתמא אמרינן שלא יצא ומיסרך סריך בה, ואי אפשר לבטלו לאיסור רק כנגד שיעורו על ידי תוספת היתר שיהיה ששים כנגדו, משום שהאיסור אינו נחלק בשוה עם כל ההיתר אלא רובו נשאר באותה חתיכה ומיסרך סריך בה ולכן כדי לבטלו לאיסור בעינן שיעור ששים כנגד כל החתיכה וכאילו כולה הפכה נבלה. ודבריו אינם ברירין לי, נהי דלהכשיר החתיכה בעינן ששים כנגדה, אבל מאי סברא דלהכשיר החתיכות האחרות שנתבשלו עמה צריכים יותר מששים של האיסור שנפל? ואפילו לחתיכה עצמה יש לעיין בדבר. ועוד, מהי הסברא של ההוא אמינא בסוגיין שתהיה כל החתיכה נידונית כבשר אסור לאסור מין במינו כיון שאפשר לסוחטו?

ושוב קשה, כיון שסוף סוף מסקנת הגמרא היא שאי אפשר להפריד בין המושגים, ואם אפשר לסוחטו מותר אז ברור שאין החתיכה נעשית נבילה כיון שרק דבר אחר גרם לו, אם כן לפי האמת שני הדינים הם זהים – ורק בסלקא דעתין המה נפרדים, אם כן מה הועיל הר"ן בתירוצו, הלא לפי האמת קשה, למה נקטו שתי לשונות נפרדות כדי להבהיר אותו הדבר, כי אפשר לסוחטו אסור וחתיכה נעשית נבלה אותו הדבר הוא?

ביאור אחר

ולוא דברי הר"ן אולי אפשר היה לומר לאידך גיסא, באמת אם אפשר לסוחטו מותר אזי אין חתיכה נעשית נבלה וכסברת הר"ן, אבל לאידך גיסא, אם סבירא לן דאפשר לסוחטו אסור אין הכרח לסבור דחתיכה נעשית נבלה, דאפשר דחתיכה

(113) דף מג: בדפי הרי"ף.

(114) שם עמודה ימנית 13 שורות מלמטה.

שבלעה וקיבלה טעם איסור אפילו אם נוציא ממנה הטעם עדיין נדונה כאילו הטעם נשאר בה, אבל רק כשיעור שהיה בלוע בה, ולא נאמר שכולה נעשית נבלה להצריך ששים כנגד כולה ולאסור שאר חתיכות במין במינו, אלא רואים כאילו האיסור עדיין בלוע בחתיכה, וממילא הם שני דינים נפרדים. ולכן אם רב סובר דחתיכה נעשית נבילה על כרחנו סבירא ליה נמי דאפשר לסוחטו אסור, אבל להיפך אינו מוכרח, דאפשר דהסובר אפשר לסוחטו אסור יסבור דאין חתיכה נעשית נבילה.

דף קט"ג, אמרה ליה ילתא: מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה

מה לי מדתנו ילתא?

עיין מהרש"א בחידושי אגדות דפירש דמכאן מוכח דמצות הקב"ה עלינו גזירת מלך הם בלי טעם בדבר דהא התיר לן כוותיה ממש.

ואפשר היה לפרש כוונתה, שרצתה להכחיש הדעה הסוברת כי כוונת התורה היא לדכא את האדם, להשפילו ולצערו, ולמנוע ממנו ליהנות מן הדברים הטובים שבעולם, וכמו שנוהגים המלכים בעבדיהם וקציני הצבא בחייליהם לדכאם כדי שיחושו שהם עבדים ויתמסרו לציות מלא. והוכיחה דאדרבה, לא אסרה תורה את החזיר משום טעמו הערב — שהרי התירה מוחא דשיבוטא, וכן לא אסרה בשר בחלב מפני שהוא טעים ביותר כי הכחל מותר, וכל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה.